

$$\Delta x \cdot \Delta p \geq \frac{\hbar}{2}$$

Durch Unachtsamkeit in der Druckerei sind beim Druck des Aufsatzes von Nashaat Mekhaïel die koptischen Schriftzeichen nicht umgesetzt worden. Um einen erneuten (und kostenintensiven) Neudruck der gesamten Auflage zu vermeiden, haben wir uns entschlossen, den korrekt gedruckten Aufsatz in das Heft einzulegen.

Wir bitten um Verzeihung und hoffen auf Ihr Verständnis.

Die Herausgeber der Reihe und des Bandes





## **Hermeneutik und Exegese**

### **Verstehenslehre und Verstehensdeutung im regionalen System koexistierender Religionsgemeinschaften im Orient**

**Leucorea-Konferenz 2005**

Herausgegeben von  
**Ute Pietruschka**

**Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 43 (2007)  
Halle (Saale) 2009**

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

Nun herausgegeben von  
MARKUS MODE & JÜRGEN TUBACH

Redaktion  
ARMENUHI DROST-ABGARJAN  
UTE PIETRUSCHKA  
SOPHIA G. VASHALOMIDZE

Heft 43 (2007)



10 SA 5703

Die Vorlage wurde hergestellt  
im Seminar für Christlichen Orient und Byzanz  
am Orientalischen Institut  
der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg  
Mühlweg 15, D – 06114 Halle (Saale).  
Internet: [www.orientphil.uni-halle.de/scob/](http://www.orientphil.uni-halle.de/scob/)  
Gedruckt in der Druckerei  
der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg  
Kröllwitzer Str. 44, D – 06120 Halle (Saale), 2009.  
Die Serie sowie alle Beiträge und Abbildungen sind  
urheberrechtlich geschützt.

ISBN: 978-3-86829-136-0





## Inhalt

|                                                                                                                                                                   |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Vorwort .....                                                                                                                                                     | 5   |
| Abkürzungsverzeichnis .....                                                                                                                                       | 7   |
| BERND J. DIEBNER: Kulturpolitische Globalisierungs-Bestre-<br>bungen in der Antike und ihre Bedeutung für die Texte<br>der Bibel .....                            | 9   |
| ARMENUHI DROST-ABGARJAN: Eine poetische Auslegung des<br><i>Hexaemeron</i> aus dem Christlichen Orient .....                                                      | 21  |
| KONSTANZE GEMEINHARDT-BUSCHHARDT: Ġamāl al-Bannā<br>und sein Schaffen. Ein reformislamischer Ansatz zur<br>Verbesserung der Situation der muslimischen Frau ..... | 49  |
| ARTHUR MANUKYAN: „Wir gehen unseren Brüdern nach“.<br>Die Geschichtsdeutung der Herrnhuter Brüdergemeine<br>und ihre Boten im Orient .....                        | 63  |
| NASHAAT MEKHAIEL: Wichtige Personen der koptischen<br>Kirche des 4. Jahrhunderts im Spiegel des Difnars .....                                                     | 79  |
| CLAUDIA NAUERTH: Heidnisch oder christlich? Die Statuen-<br>gruppe von Caesarea-Philippi (Euseb, <i>hist. eccl.</i> VII,18) –<br>Möglichkeiten der Deutung .....  | 93  |
| UTE PIETRUSCHKA: Hermeneutik und Apologetik: System-<br>theoretische Überlegungen .....                                                                           | 103 |
| BERTRAM SCHMITZ: Der muslimische Kalender als Modifi-<br>kation des jüdischen Jahres .....                                                                        | 125 |
| BLOSSOM STEFANIW: Remarks on a New Approach to the<br>Historical Study of Allegorical Interpretation .....                                                        | 147 |
| MARTIN TAMCKE: Nestorianisch, syrisch oder assyrisch?<br>Beobachtungen zum Selbstverständnis der lutherischen<br>Nestorianer in der Periode von 1875–1915 .....   | 159 |
| MATTHIAS VOGT: Der Sufyānī in der islamischen Apokalyptik.<br>Über die geschichtsexegetische Funktion apokalyptischer<br>Traditionen .....                        | 171 |

|                                                             |     |
|-------------------------------------------------------------|-----|
| VORWORT                                                     | 1   |
| 1. Die Bedeutung der Geschichte für die Gegenwart           | 2   |
| 2. Die Bedeutung der Geschichte für die Zukunft             | 3   |
| 3. Die Bedeutung der Geschichte für die Nation              | 4   |
| 4. Die Bedeutung der Geschichte für die Welt                | 5   |
| 5. Die Bedeutung der Geschichte für die Menschheit          | 6   |
| 6. Die Bedeutung der Geschichte für die Wissenschaft        | 7   |
| 7. Die Bedeutung der Geschichte für die Kunst               | 8   |
| 8. Die Bedeutung der Geschichte für die Literatur           | 9   |
| 9. Die Bedeutung der Geschichte für die Philosophie         | 10  |
| 10. Die Bedeutung der Geschichte für die Religion           | 11  |
| 11. Die Bedeutung der Geschichte für die Politik            | 12  |
| 12. Die Bedeutung der Geschichte für die Wirtschaft         | 13  |
| 13. Die Bedeutung der Geschichte für die Sozialwissenschaft | 14  |
| 14. Die Bedeutung der Geschichte für die Pädagogik          | 15  |
| 15. Die Bedeutung der Geschichte für die Psychologie        | 16  |
| 16. Die Bedeutung der Geschichte für die Medizin            | 17  |
| 17. Die Bedeutung der Geschichte für die Naturwissenschaft  | 18  |
| 18. Die Bedeutung der Geschichte für die Technik            | 19  |
| 19. Die Bedeutung der Geschichte für die Kunst              | 20  |
| 20. Die Bedeutung der Geschichte für die Literatur          | 21  |
| 21. Die Bedeutung der Geschichte für die Philosophie        | 22  |
| 22. Die Bedeutung der Geschichte für die Religion           | 23  |
| 23. Die Bedeutung der Geschichte für die Politik            | 24  |
| 24. Die Bedeutung der Geschichte für die Wirtschaft         | 25  |
| 25. Die Bedeutung der Geschichte für die Sozialwissenschaft | 26  |
| 26. Die Bedeutung der Geschichte für die Pädagogik          | 27  |
| 27. Die Bedeutung der Geschichte für die Psychologie        | 28  |
| 28. Die Bedeutung der Geschichte für die Medizin            | 29  |
| 29. Die Bedeutung der Geschichte für die Naturwissenschaft  | 30  |
| 30. Die Bedeutung der Geschichte für die Technik            | 31  |
| 31. Die Bedeutung der Geschichte für die Kunst              | 32  |
| 32. Die Bedeutung der Geschichte für die Literatur          | 33  |
| 33. Die Bedeutung der Geschichte für die Philosophie        | 34  |
| 34. Die Bedeutung der Geschichte für die Religion           | 35  |
| 35. Die Bedeutung der Geschichte für die Politik            | 36  |
| 36. Die Bedeutung der Geschichte für die Wirtschaft         | 37  |
| 37. Die Bedeutung der Geschichte für die Sozialwissenschaft | 38  |
| 38. Die Bedeutung der Geschichte für die Pädagogik          | 39  |
| 39. Die Bedeutung der Geschichte für die Psychologie        | 40  |
| 40. Die Bedeutung der Geschichte für die Medizin            | 41  |
| 41. Die Bedeutung der Geschichte für die Naturwissenschaft  | 42  |
| 42. Die Bedeutung der Geschichte für die Technik            | 43  |
| 43. Die Bedeutung der Geschichte für die Kunst              | 44  |
| 44. Die Bedeutung der Geschichte für die Literatur          | 45  |
| 45. Die Bedeutung der Geschichte für die Philosophie        | 46  |
| 46. Die Bedeutung der Geschichte für die Religion           | 47  |
| 47. Die Bedeutung der Geschichte für die Politik            | 48  |
| 48. Die Bedeutung der Geschichte für die Wirtschaft         | 49  |
| 49. Die Bedeutung der Geschichte für die Sozialwissenschaft | 50  |
| 50. Die Bedeutung der Geschichte für die Pädagogik          | 51  |
| 51. Die Bedeutung der Geschichte für die Psychologie        | 52  |
| 52. Die Bedeutung der Geschichte für die Medizin            | 53  |
| 53. Die Bedeutung der Geschichte für die Naturwissenschaft  | 54  |
| 54. Die Bedeutung der Geschichte für die Technik            | 55  |
| 55. Die Bedeutung der Geschichte für die Kunst              | 56  |
| 56. Die Bedeutung der Geschichte für die Literatur          | 57  |
| 57. Die Bedeutung der Geschichte für die Philosophie        | 58  |
| 58. Die Bedeutung der Geschichte für die Religion           | 59  |
| 59. Die Bedeutung der Geschichte für die Politik            | 60  |
| 60. Die Bedeutung der Geschichte für die Wirtschaft         | 61  |
| 61. Die Bedeutung der Geschichte für die Sozialwissenschaft | 62  |
| 62. Die Bedeutung der Geschichte für die Pädagogik          | 63  |
| 63. Die Bedeutung der Geschichte für die Psychologie        | 64  |
| 64. Die Bedeutung der Geschichte für die Medizin            | 65  |
| 65. Die Bedeutung der Geschichte für die Naturwissenschaft  | 66  |
| 66. Die Bedeutung der Geschichte für die Technik            | 67  |
| 67. Die Bedeutung der Geschichte für die Kunst              | 68  |
| 68. Die Bedeutung der Geschichte für die Literatur          | 69  |
| 69. Die Bedeutung der Geschichte für die Philosophie        | 70  |
| 70. Die Bedeutung der Geschichte für die Religion           | 71  |
| 71. Die Bedeutung der Geschichte für die Politik            | 72  |
| 72. Die Bedeutung der Geschichte für die Wirtschaft         | 73  |
| 73. Die Bedeutung der Geschichte für die Sozialwissenschaft | 74  |
| 74. Die Bedeutung der Geschichte für die Pädagogik          | 75  |
| 75. Die Bedeutung der Geschichte für die Psychologie        | 76  |
| 76. Die Bedeutung der Geschichte für die Medizin            | 77  |
| 77. Die Bedeutung der Geschichte für die Naturwissenschaft  | 78  |
| 78. Die Bedeutung der Geschichte für die Technik            | 79  |
| 79. Die Bedeutung der Geschichte für die Kunst              | 80  |
| 80. Die Bedeutung der Geschichte für die Literatur          | 81  |
| 81. Die Bedeutung der Geschichte für die Philosophie        | 82  |
| 82. Die Bedeutung der Geschichte für die Religion           | 83  |
| 83. Die Bedeutung der Geschichte für die Politik            | 84  |
| 84. Die Bedeutung der Geschichte für die Wirtschaft         | 85  |
| 85. Die Bedeutung der Geschichte für die Sozialwissenschaft | 86  |
| 86. Die Bedeutung der Geschichte für die Pädagogik          | 87  |
| 87. Die Bedeutung der Geschichte für die Psychologie        | 88  |
| 88. Die Bedeutung der Geschichte für die Medizin            | 89  |
| 89. Die Bedeutung der Geschichte für die Naturwissenschaft  | 90  |
| 90. Die Bedeutung der Geschichte für die Technik            | 91  |
| 91. Die Bedeutung der Geschichte für die Kunst              | 92  |
| 92. Die Bedeutung der Geschichte für die Literatur          | 93  |
| 93. Die Bedeutung der Geschichte für die Philosophie        | 94  |
| 94. Die Bedeutung der Geschichte für die Religion           | 95  |
| 95. Die Bedeutung der Geschichte für die Politik            | 96  |
| 96. Die Bedeutung der Geschichte für die Wirtschaft         | 97  |
| 97. Die Bedeutung der Geschichte für die Sozialwissenschaft | 98  |
| 98. Die Bedeutung der Geschichte für die Pädagogik          | 99  |
| 99. Die Bedeutung der Geschichte für die Psychologie        | 100 |

## Vorwort

Der vorliegende Band vereint Beiträge zum Leucorea-Kolloquium, das vom 4. bis 7. Mai 2005 zum Thema „Hermeneutik und Exegese. Verstehenslehre und Verstehensdeutung im regionalen System koexistierender Religionsgemeinschaften im Orient“ stattfand. Dieses Kolloquium war das letzte in einer Reihe von religionswissenschaftlichen Tagungen, organisiert vom Seminar für Christlichen Orient und Byzanz an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, die Problemen der Koexistenz von Religionsgemeinschaften, insbesondere im Orient, gewidmet waren. Walter Beltz, der Spiritus Rector dieser Kolloquienreihe, bereitete tatkräftig und ideenreich diese Veranstaltung vor. Es war Walter Beltz ein Bedürfnis, während dieses Kolloquiums seinen 70. Geburtstag im Kreise von Kollegen und Familienangehörigen „nachzufeiern“. Er empfand den Kollegenkreis, der sich in regelmäßigen Abständen zu den Leucorea-Kolloquien versammelte, auch als eine Art wissenschaftliche Familie, und alle Beteiligten werden sich sicher der besonderen kollegialen, ja freundschaftlichen Atmosphäre während der Kolloquien erinnern.

Damals ahnten wir noch nicht, dass Walter Beltz und auch Holger Preißler, der die Laudatio auf den Jubilar hielt, bald von uns gehen sollten. Wir werden die Erinnerung an diese beiden großartigen Wissenschaftler und Hochschullehrer in Ehren halten.

Der Druck der Beiträge verzögerte sich durch vielerlei Umstände. Allen Kollegen, die so lange auf die Veröffentlichung ihrer wissenschaftlichen Erträge warten mussten, danke ich für die Geduld. Nicht alle Referenten der Tagung reichten ihre Beiträge zur Publikation ein, so dass in diesem Heft leider nur ein Ausschnitt des Themenspektrums der Veranstaltung zu finden ist. Zusätzlich ist ein Aufsatz von Nashaat Mekhaïel abgedruckt, der in den *Halleschen Beiträgen zur Orientwissenschaft* 44 (2007) keine Aufnahme mehr finden konnte.

Danken möchte ich den Studierenden Florian Betz, Daniel Brenn, Pierre Motylewicz, Florian Schütze und Antje Seeger, die während eines Tutoriums im Sommersemester 2008 die Beiträge einer ersten redaktionellen Bearbeitung unterzogen. Besonderer Dank gilt aber



dem Tutor dieser Veranstaltung, unserer umsichtigen und unermüdlichen Hilfskraft Daniel Haas, der auch bei der Endredaktion der Beiträge zum guten Abschluss der Herausgabe beitrug.

Nicht zuletzt danken die Veranstalter der *Deutschen Forschungsgemeinschaft* und der *Stiftung Leucorea* für großzügige finanzielle Unterstützung, ohne die die Durchführung der Leucorea-Kolloquien nicht möglich wäre.

Ute Pietruschka

## Abkürzungsverzeichnis

|                 |                                                                                                       |
|-----------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| AThANT          | Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments                                             |
| BSAC            | Bulletin de la Société d'Archéologie Copte                                                            |
| CE              | The Coptic Encyclopedia, I–VIII, New York u. a. 1991                                                  |
| CSCO            | Corpus scriptorum Christianorum orientalium                                                           |
| DBAT            | Dielheimer Blätter zum Alten Testament                                                                |
| DBAT.B          | Dielheimer Blätter zum Alten Testament. Beihefte                                                      |
| EI <sup>2</sup> | Encyclopaedia of Islam, New ed., I–XII, Leiden 1960–2004                                              |
| ELM             | Evangelisch-Lutherisches Missionswerk (Herrmannsburg)                                                 |
| FRLANT          | Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments                                 |
| GAL             | Brockelmann, Carl: Geschichte der arabischen Litteratur, I–II und Suppl.-Bde. I–III, Leiden 1898–1942 |
| HBO             | Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft                                                             |
| JAC             | Jahrbuch für Antike und Christentum                                                                   |
| JSai            | Jerusalem Studies in Arabic and Islam                                                                 |
| JSSt            | Journal of Semitic Studies                                                                            |
| LdÄ             | Lexikon der Ägyptologie, I–VI, Wiesbaden 1972–1986                                                    |
| MUSJ            | Mélanges de l'Université Saint Joseph, Beyrouth                                                       |
| NBL             | Neues Bibel-Lexikon                                                                                   |
| NLMP            | Nachrichten aus der lutherischen Mission in Persien                                                   |
| OC              | Oriens Christianus                                                                                    |
| PhB             | Philosophische Bibliothek                                                                             |
| RAC             | Reallexikon für Antike und Christentum                                                                |
| ZAW             | Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft                                                    |
| ZDMG            | Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft                                               |
| ZDPV            | Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins                                                           |





# Kulturpolitische Globalisierungs-Bestrebungen in der Antike und ihre Bedeutung für die Texte der Bibel\*

Bernd Jørg Diebner (Heidelberg)

Eine Frage zuvor: Wie sollte man bei diesem Thema einsteigen? Mit einer allgemeinen Definition von „Globalisierung“? Oder mit der Beschreibung eines kulturpolitischen Szenarios der Antike, dem dann der Stempel „Globalisierung“ aufgedrückt wird? Und dann die Behauptung aufstellen, dergleichen fände sich auch in biblischen Texten? – Ich entschied mich dann für ein anderes *procedere*.

In *Teil 1* werde ich – thematisch gruppiert – einige Texte aus dem TaNaK vorstellen, der antik-jüdischen Sammlung religiöser Texte, sowie zwei Texte, die von einer messianischen antik-jüdischen Sekte stammen und heute im Neuen Testament der christlichen Religionsgemeinschaften stehen. Anschließend frage ich in *Teil 2*: „Wie konnte es zu solchen Texten kommen?“ Das heißt, ich frage nach der Bedingung oder den Bedingungen der Möglichkeit für diese Texte.

## 1.

### 1.1 Aggressive Okkupation:

„Und Ich [YHWH] bin herniedergefahren [aus Meiner himmlischen Höhe], dass Ich ... sie [die בני ישראל] herausführe aus diesem Lande [מצרים] in ein gutes und weites Land, darin Milch und Honig fließt, in das Gebiet der Kanaaniter, Hethiter, Amoriter, Perisiter, Hewiter und Jebusiter.“ (Ex 3,8\*)

Und Josua sagte zu den בני ישראל: „Tretet heran und hört die Worte YHWHs, eures Gottes!“ Und Josua sagte <weiterhin>: „Daran sollt ihr erkennen, dass der lebendige Gott [als Oberster Heerführer

\* Für die Drucklegung wurde der Vortrag nur geringfügig überarbeitet und der Vortragsstil beibehalten.

YHWH צבאות in eurer Mitte ist, ... dass Er die Kanaaniter, Hethiter, Hewiter, Perisiter, Gargaschiter, Amoriter und Jebusiter total vor euch vertreiben wird.“ (Jos 3,9f.)

## 1.2 Vasallenschaft und Tributpflicht aller Nationen:

... die Fülle des Meeres wird sich zu dir wenden[, Zion = Jerusalem], der Reichtum der Nationen [wird] zu dir kommen (Jes 60,5\*). / Sie alle werden aus שׁבָּא kommen. Gold und Weihrauch tragen sie, und sie werden das Lob YHWHs <froh> verkünden (v6\*). / Alle <Schaf->Herden von קָרָר werden sie bei dir[, Zion,] versammeln (v7\*). / Und die Söhne der Fremde [בְּנֵי־נֹכַר] werden deine Mauern[, Jerusalem, als Bausklaven] bauen und ihre Könige dich [als Vasallenfürsten] bedienen (v10\*). / Und deine Tore werden beständig offen stehen [weil du keine Feinde mehr zu befürchten brauchst – wie das kaiserzeitliche Rom bis zum Mauerbau Aurelians 270 n. Chr.]. Tag und Nacht werden sie nicht geschlossen, um den Reichtum der Nationen [als Beute] zu dir zu bringen und <auch> ihre <gefangen> weggeführten Könige. \* Denn die Nation und das Königreich, die dir nicht dienen wollen, werden zugrunde gehen. Diese Nationen werden total vernichtet werden! (v11f.). / Du[, Jerusalem,] sollst die Milch der Nationen saugen und saugen an der Brust der Könige[, d. h.: sie materiell auspressen] (v16\*).

Dann werden Fremde [זָרִים] dastehen und eure Schafherden wieden, und Ausländer [בְּנֵי־נֹכַר] sollen eure Bauern und eure Weingärtner [also: Arbeitssklaven] sein (Jes 61,5). / Ihr werdet den Reichtum der Nationen genießen und euch [in Siegerpose] mit ihrer Herrlichkeit brüsten (v7\*).

## 1.3 Militärische Weltherrschaft:

Und es wird am Ende der Tage [בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים] geschehen, da wird der Berg des YHWH-Tempels feststehen als Haupt [בְּרֹאשׁ] der Berge und erhaben sein über die Hügel. Und alle Nationen [כָּל־הַגּוֹיִם] werden zu ihm strömen \* Und viele [= alle] Völker [רַבִּים] werden hingehen und sagen: „Kommt, lasst uns hinaufziehen [= wallfahrten] zum Berg YHWHs, zum Tempel des Gottes Jakobs, dass Er uns auf Grund Seiner Wege belehre und wir auf Seinen Pfaden gehen!“<sup>1</sup> Denn vom Zion wird Weisung [תּוֹרָה] ausgehen und das Wort YHWHs von Jerusalem. \* Und Er wird richten zwischen den Nationen und für viele [= alle] Völker Recht sprechen [= sie beherrschen]. Dann werden sie[, die Nationen und Völker,

<sup>1</sup> Cf. Mt 28,20.

nicht wir,] ihre Schwerter zu Pflugscharen umschmieden und ihre Speere zu Winzermessern [d. h.: sie werden völlig abrüsten]. Nicht <mehr> wird Nation gegen Nation das Schwert erheben [können], und sie werden ‚das Kriegshandwerk‘ nicht mehr lernen. \* Haus Jakob, kommt! Lasst uns im Lichte YHWHs leben! (Jes 2,2–5)<sup>2</sup>

#### 1.4 Ausbeutung der Welt-Ressourcen:

Und Gott sprach: „Lasst uns Menschen machen nach Unserem Bilde, Uns ähnlich! Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels und über das [vierbeinige] Vieh und über die ganze Erde und über alle kriechenden [beinlosen] Tiere, die auf der Erde <herum->kriechen!“ \* Und Gott schuf den Menschen nach Seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf Er sie. \* Und Gott segnete sie und sprach zu ihnen: „Seid fruchtbar und vermehrt euch, und füllt die Erde, und macht sie <euch> untertan, und herrscht über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf der Erde regen!“ (Gen 1,26–28)

[Gott spricht:] „Und Furcht und Schrecken vor euch sei auf allen Tieren der Erde und auf allen Vögeln des Himmels! Mit allem, was sich auf dem Erdboden regt, mit allen Fischen des Meeres sind sie in eure Hände gegeben!“ (Gen 9,2)

#### 1.5 Ideologischer Exklusiv-Anspruch:

[YHWH, dem Gott „Israels“ wird in den Mund gelegt:] „Bin Ich nicht YHWH?! Und sonst gibt es keinen [ואין עוד] Gott außer Mir! Einen gerechten und rettenden Gott außer Mir gibt es nicht! \* Wendet euch zu Mir, und lasst euch erretten, alle ihr Enden der Erde [כל אפסי ארץ]<sup>3</sup>. Denn Ich bin Gott [אל] und keiner sonst!“ (Jes 45,21b–22)<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Cf. weithin parallel (mit einigen bezeichnenden Abweichungen) Mi 4,1–5. – Zu dem imperialistischen Aspekt des Textes cf. Bernd J. Diebner: Zur Aufnahme alttestamentlicher Friedenstraditionen in die gegenwärtige Diskussion, in: *DBAT* 24 (1987), 99–119 (Druck eines Vortrags im Rahmen einer Ring-Vorlesung „Frieden, das unumgängliche Wagnis“ der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg im Sommersemester 1984 am 29.05.1984).

<sup>3</sup> Cf. Apg 1,8.

<sup>4</sup> Zahlreiche ähnliche Aussagen besonders in dem Text-Bereich der Schrift Jes, die von der Forschung als „Deutero-Jesaja“ (Dt[r]Jes) bezeichnet und wesentlich dem späteren 6. Jahrhundert v. Chr. (um 538 v. Chr.) zugewiesen wird (cf. Diethelm Michel: Art. Deutero-Jesaja, in: *Neues Bibellexikon*, I, Zürich u. a. 1990, Sp. 410–

## 1.6 Ideologischer Weltherrschafts-Anspruch:

Und Jesus trat herzu und redete mit ihnen [Seinen elf Jüngern<sup>5</sup> und sprach: „Mir ist alle Macht [ἐξουσία] gegeben im Himmel und auf Erden. \* Geht nun hin und macht alle Nationen [ἔθνη] zu Jüngern [Proselyten], indem ihr diese tauft auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, \* und sie lehrt, alles zu bewahren, was Ich euch geboten habe [ἐντεταλμένην]! Und siehe: Ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung des Zeitalters [τοῦ αἰῶνος]!“ (Mt 28,18–20)

[Dem auferstandenen Christus wird in den Mund gelegt:] „... Ihr werdet Kraft empfangen, wenn der Heilige Geist auf euch gekommen ist. Und ihr werdet meine Zeugen [μάρτυρες] sein: sowohl in Jerusalem als auch in ganz Judäa und Samaria und bis an das Ende der Erde [ἕως ἑσχάτου τῆς γῆς]!“ (Apg 1,8)

Sie haben wohl gespürt, dass ich eine Klimax konstruiert habe. Es beginnt mit einigen Texten, die von einer aggressiven antik-jüdischen Siedlungspolitik zeugen, aber keineswegs von ‚Globalität‘. Es wird behauptet, dass der ‚Gott Israels‘, den die Alttestamentler seit dem 19. Jahrhundert „Ja(c)hwe(h)“ nennen, der aber mit größter philologischer Sicherheit „Yahu(h)“ hieß, seinen Anhängern versprochen habe, angestammte Völkerschaften aus ihrer Heimat zu vertreiben (Ex) und dies dann auch im Rahmen „Heiliger Kriege“<sup>7</sup> (also: militärischer *dschihāds*) realisiert habe (Jos). Literarisch wird

413, bes. Sp. 411). – Ideologische Kontexte zu Jes 45,21f.: 40,13f. 18. 22. 25. 28; 41,27; 42,21; 43,10b. 11. 13; 44,6; 45,5f. 14b. 15. 18. 21b. 22; 46,4f. 9; 55,8–11.

<sup>5</sup> Der „Verräter Judas“ ist nicht mehr dabei, nachdem er die „30 Silberlinge“ zurückgegeben und bereut hatte, wonach er sich erhängte (cf. Mt 27,3–5). – „Judas“ ist m. E. eine Symbol-Figur. Er steht für Jud(ä)a, das Jesus ‚verriet‘. Dies passt gut zu dem kulturgeschichtlichen Befund, dass die frühesten, galiläischen Anhänger Jesu der samaritanischen Tradition entstammen und Jesus wohl von Jerusalemer Kreisen als Samaritaner beurteilt wurde (cf. Joh 8,48). Erst unter dem Hasmonäer-König Aristobul I. (104/03 v. Chr.) wurde das fruchtbare und Kirchensteuer-trächtige Galiläa (wie auch die fruchtbare, transjordanische Peräa) der Garizim-Gemeinde abgesprochen und der Jerusalemer Kultgemeinde zugeschlagen.

<sup>6</sup> Cf. Jes 45,22.

<sup>7</sup> Zur wissenschaftlichen These erhoben von Gerhard von Rad: *Der Heilige Krieg im alten Israel*, Zürich 1951, 3. Aufl. Göttingen 1958; danach mehrfach modifiziert und auch bestritten: Rudolf Smend: *Jahwekrieg und Stämmebund. Erwägungen zur ältesten Geschichte Israels* [FRLANT, 849], Göttingen 1963; Fritz Stolz: *Jahwes und Israels Kriege. Kriegstheorien und Kriegserfahrungen im Glauben des alten Israel* [AThANT, 60], Zürich 1972.



dies in den Texten Jos und auch Ri der Vorderen Propheten des TaNaK mit unheimlicher Brutalität realisiert.

Zum Mindesten für die nach der priesterlichen Chronologie des TaNaK dafür behaupteten Epoche (in die christliche Ära umgerechnet: im 13. und 12. Jahrhundert v. Chr.) hat dergleichen mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit, neuerem Forschungsstand zufolge, nicht stattgefunden.<sup>8</sup> Das aber entschärft die Texte durchaus nicht; denn irgendeine historische Realität *muss* den Hintergrund zur Produktion dieser Texte abgegeben haben. Und die Texte lassen darauf schließen, dass dieser anzunehmende historische Hintergrund eine Zeit jüdischer Aggression im Bereich Palästinas gewesen sein muss, eine Zeit, in der die antiken Juden auf Kosten umliegender Politien oder Ethnien zu expandieren suchten oder dies auch taten.

Dafür kommt eigentlich nur die mittlere Hasmonäer- oder Makabäer-Epoche in Frage, also die Zeit, zu der sich die Hasmonäer-Fürsten – nach ihrem Sieg über die Seleukiden und ihrer Herrschafts-Etablierung in Judäa – eine imperiale Expansion auf's Papier geschrieben hatten. Konkret ist dies die Zeit von Johannes Hyrkan I. (134–104 v. Chr.) bis hin zu Alexander Jannaios (103–76 v. Chr.). Darum sind mir die aggressiven ‚Landverheißungs‘- und ‚Heilig-Krieg-Erzählungen‘ – im Grunde beginnend mit Gen 12,1–3 und bis hin zur Schrift Ri – methodisch so wichtig.

Ich fasse nochmals die Klimax zusammen, um danach einige Vermutungen anzustellen über die kulturgeschichtlichen ‚Bedingung(en) der Möglichkeit‘ solcher aggressiv-imperialistischen und exklusiv-ideologischen Texte.

Die Klimax hatte folgende Stufen:

- 1.1 Aggressive Okkupation,
- 1.2 Vasallenschaft und Tributpflicht aller Nationen,
- 1.3 Militärische Weltherrschaft,

<sup>8</sup> Cf. dazu Heike Friis: *Die Bedingungen für die Errichtung des Davidischen Reichs in Israel und seiner Umwelt*, København 1968 [DBAT.B, 6], Heidelberg 1986; Niels Peter Lemche: *Early Israel. Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy* [Supplements to Vetus Testamentum, 37], Leiden 1985 (Diskussion, Literatur).

1.4 Ausbeutung der Welt-Resourcen,

1.5 Ideologischer Exklusiv-Anspruch,

1.6 Ideologischer Weltherrschafts-Anspruch.

Auf all dies dürften – so behaupte ich – die antiken Juden nicht von sich aus gekommen sein, sondern nur ‚kontextuell‘, d. h. in einer Wechselbeziehung der antiken Kulturen. Noch heute ist weithin eine ideologische Prämisse in der Erforschung des „Alten Testaments“, dass das „alte Israel“ *ganz anders* gewesen sei, als die „Israel“ umgebenden Kulturen. Meine erste – wenn ich so sagen darf – „wissenschaftliche“ Publikation war die Rezension von Band I der *Kleinen Schriften* Otto Eissfeldts. Mein damaliger Chef als Hilfsassistent in Bonn, Martin Noth, knallte mir das Buch 1961 eines Tages freundlich auf den Tisch, an dem ich – zusammen mit Hermann Schult – am Register für 50 Jahre *ZDPV* (Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins) arbeitete: „Da – besprechen Sie das mal für die *ZDPV*!“<sup>9</sup>

In dieser Rezension kritisiere ich einen Anspruch Eissfeldts, den Konrad von Rabenau in seinem Vorwort zur Eissfeldt-Festschrift<sup>10</sup> von 1957 mit folgenden Worten beschrieb, dass nämlich

„eine objektive Beobachtung der religionshistorischen Fakten die Sonderart der israelitischen Religion aufzuweisen vermag und so [!] dem Glauben an Gottes [auch für uns und alle Zeiten] gültige Offenbarung in Israel Raum läßt.“<sup>10</sup>

Eissfeldts methodischer Grundfehler ist m. E., dass er beschreibbare kulturelle ‚Eigenart‘ mit Glaubens-Notwendigkeit verwechselt. Für ihn ist nur die beschreibbare ‚Eigenart‘ Israels Glaubens-begründend und geradezu -notwendig. Warum nicht die der Papua-Neu-

<sup>9</sup> Ich tat es; denn ich war bereits etwas geschult im Metier. In den Jahren zuvor musste ich bereits als ‚Neger‘ meines Vaters technologische Neuerungen beschreiben, die er dann in einer seiner beiden kernphysikalischen und -technischen Zeitschriften unter seinem Namen publizierte: z. B. Geiger-Zähler im Streichholz-Schachtelformat.

Cf. Bernd J. Diebner: Rez. zu: Otto Eissfeldt: *Kleine Schriften*, I, Tübingen 1962, in: *ZDPV* 78 (1962), 103–107).

<sup>10</sup> *Gottes ist der Orient. Festschrift für Prof. D. Dr. Otto Eissfeldt zu seinem 70. Geburtstag am 1. September 1957*, unter Mitarbeit von Hans Ahrbeck, Berlin 1959, 8.

<sup>10</sup> Diebner, Rez. (Fn. 9), 106.

guinärer? – Religionsgeschichtliche Forschung als Glaubens-Hilfe: hoffentlich ein überholtes Modell!

## 2.

Aggressivität – gedeckt durch den Willen der Gottheit – mag ein universal verbreitetes Phänomen sein. Mir ging es jetzt um die Frage: In welchem historischen Zusammenhang der antik-jüdischen Geschichte sind Texte wie Ex 3 und Jos 3 (usw.) wahrscheinlich oder plausibel? Hier habe ich in einer bestimmten Epoche eingehakt, bei dem Hasmonäer-Imperialismus des 2. und 1. Jahrhunderts v. Chr. Ich möchte nun auch am anderen Ende einhaken, nämlich bei „Matthäi am Letzten“. Das Matthäus-Evangelium wird heute gegen Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. angesetzt.<sup>11</sup> Ein früheres Datum ist auf Grund der trinitarischen (Tauf-)Formel in Mt 28,19 auch kaum denkbar. Damit habe ich einen gewaltigen Zeitraum von etwa 250 Jahren – von heute zurück bis etwa zur Abstillung Johann Wolfgang Goethes – beschrieben. Ich nehme nun an, dass der kulturelle Kontext all der von mir unter ‚globalem Aspekt‘ zitierten TaNaK- und NT-Texte dieser Zeitraum ist. Dafür möchte ich noch einige Beobachtungen nennen.

Den Aspekt „Aggressive Okkupation“ (1.1) habe ich bereits erörtert. – Nun geht es um die „Vasallenschaft und Tributpflicht aller Nationen“ (1.2). Hierfür muss es bereits die Vorstellung (engl.: *the notion*) einer ‚Weltherrschaft‘ geben. Altorientalisch-antike Imperien gibt es in Fülle. Aber die gesamte bekannte Welt zu beherrschen – das beanspruchte m. W. erstmals das Perser-Imperium, das alle bekannten Kultur-Länder zu erobern trachtete, auch Ägypten eroberte, nach biblischer Tradition 127 Reiche.<sup>12</sup> Damit wären wir

<sup>11</sup> Cf. Hubert Frankemölle: Art. Matthäusevangelium, in: *Neues Bibellexikon*, II, Solothurn/Düsseldorf 1995, Sp.737–744, hier: Sp.738.

<sup>12</sup> Cf. dazu Est 1,1; 8,9; 9,30; StE 1,1; 5,1. Auch wurde „Sarah“ ausgerechnet 127 Jahre alt (Gen 23,1). 127 ist übrigens eine Primzahl! – Der ‚universale‘ („globale“) Abschnitt des Buches Jes, der sog. „Trito-Jesaja“ (Jes 56–66) beginnt und endet jeweils mit einem Abschnitt mit 127 hebräischen Wörtern: Jes 56,1–8 entspr. Jes 66,18–24; cf. dazu Bernd J. Diebner: Jes 56,1–8 entsprechend Jes 66,18–24 und die prophetische Überbietung der Torah: Yad wa-Schem, in: Axel von Dobbeler/Kurt Erlemann/Roman Heiligenthal (Hrsg.): *Religionsgeschichte des Neuen Testaments. Festschrift für Klaus Berger zum 60. Geburtstag*, Tübingen/Basel 2000, 31–42.

mit der oberen Grenze etwas weiter heraufgerückt: bis ins 5./4. Jahrhundert v. Chr. – Eine „militärische Weltherrschaft“ (1.3) gehört zu einer ‚globalen Eroberungs-Politik‘. Alle besiegtten Völkernschaften müssen entmachtet werden. Dieser Aspekt führt nicht viel weiter. – Aber das besorgt vielleicht der Aspekt 1.4: „Ausbeutung der Welt-Ressourcen“. Alle Ressourcen der Welt sind freigegeben. Ein noch heute aktuelles Thema.<sup>13</sup> Welche antike Weltmacht beutete als erste die Welt-Ressourcen unbegrenzt aus? Waren es bereits die Griechen, die die Löwen aus Hellas vertrieben? Waren es erst die Römer, die für ihren Schiffbau die Wälder in ihrem Herrschaftsbereich abholzten? Oder war es bereits Salomo, der seine Tempel-Hölzer von den Zedern des Libanon bezogen haben soll?

Doch die *communis opinio* der Alttestamentler datiert den Schöpfungsbericht Gen 1 in die sog. „Exilszeit“ („Priesterschrift“) des 6. Jahrhunderts v. Chr. – Ich selber versuche seit Jahren in Seminaren, Vorlesungen und Pastoralkollegs zu zeigen, dass der sog. „priesterschriftliche Schöpfungsbericht“ die Naturlehre des Aristoteles (384–322 v. Chr.) voraussetzt, besonders in seiner Schrift *Περὶ ψυχῆς/De anima* publiziert<sup>14</sup>. Der sog. „priesterschriftliche Schöpfungs-Bericht“ setzt die Rezeption der aristotelischen Naturlehre im antiken Judentum voraus. Und dies kann – schon wegen der biographischen Daten des Aristoteles – kaum vor dem 4. Jahrhundert v. Chr. geschehen sein, eher in der Zeit der hellenistischen Herrschaften über Palästina seit etwa 300 v. Chr. Somit dürfte das 3. Jahrhundert v. Chr. der *terminus ante quem non* für die Abfassung des sog. „priesterschriftlichen Schöpfungs-Berichtes“ sein. Dieser Schöpfungs-Bericht basiert auf der „Bewegungs-Lehre“ des Aristoteles und reproduziert die ‚Schöpfungs-Hierarchie‘ des Aristoteles bis ins letzte Detail – nur dass die Gestirne einen anderen Ort bekommen. Bei Aristoteles rangieren sie unter dem ‚unbewegten Beweger‘, dem transzendenten νοῦς. In Gen 1 werden sie – wegen ihrer polemischen jüdisch-ideologischen Entmachtung (Sonne, Mond und Sterne) – dort platziert, wo sie auch noch im Rahmen der aris-

<sup>13</sup> Carl Amery: *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Reinbek 1972.

<sup>14</sup> Aristoteles: *Über die Seele. Griechisch – Deutsch*, Mit Einl., Übers. (nach W. Theiler) und Komm. hrsg. von Horst Seidl. Griech. Text in der Ed. von Wilhelm Biehl u. Otto Apelt [PhB, 476], Hamburg 1995.



totalischen Logik einen Ort haben. Sie sind nicht mehr der sichtbare Aspekt der transzendenten Gottheit (das aristotelische System ist im Prinzip ‚atheistisch‘). Die Pflanzen haben – nach Aristoteles – „Seele“ (ψυχή), weil sie sich vermehren können. Aber sie stellen die unterste Stufe des Beseelten dar, weil sie sich nicht bewegen können. Die Gestirne bewegen sich. Aber nur deshalb, weil sie von der Gottheit angeschubst werden, nicht aus eigener Kraft. Das tut erst das ‚Gewimmel‘ im Wasser. Der „priesterliche Schöpfungs-Bericht“ depotenziert also polemisch – und in Kongruenz mit den Königs-Büchern usw. – die Gestirne und siedelt sie an der zweituntersten Stufe des ‚beseelten Lebens‘ an.

Seit wann gibt es einen universellen „ideologischen Exklusiv-Anspruch“ (1.5) im Alten Orient oder in der Antike? – Einige heutige Alttestamentler<sup>15</sup> behaupten, dass es so etwas bereits bei den Assyriern gegeben habe. Aber diese Alttestamentler wollen wesentliche Ideologien des ATs noch für die spät-vorexilische Zeit behaupten (also für ‚jenes mythische alte Israel‘<sup>16</sup>), haben also ein prägnantes Interesse. Ich selber kann einen solchen ‚globalen‘ Ideologie-Anspruch erst mit der hellenistischen Kultur-Politik verbinden, die alle regional beherrschten Kulturen zu gräzisieren versuchte, was sich in der Umbenennung aller regionalen Haupt-Gottheiten zu Zeus-Varianten ausdrückte.<sup>17</sup> Davon waren auch die jüdisch-israelitischen Kultzentren betroffen: Der YHWH des Garizim wurde in „Zeus

<sup>15</sup> Etwa Eckart Otto: *Rechtsgeschichte der Redaktionen im Kodex Esunna und im „Bundesbuch“*, Freiburg 1989; ders.: *Kontinuum und Proprium: Studien zur Sozial- und Rechtsgeschichte des Alten Orients und des Alten Testaments*, Wiesbaden 1996 (*Orientalia Biblica et Christiana*, 8). Letzteres ist eine Sammlung von Einzelstudien des Verfassers zur Rechtsgeschichte.

<sup>16</sup> Cf. dazu meine noch immer unpublizierte sog. „Antrittsvorlesung“ an der Theologischen Fakultät Heidelberg vom 16.01.2002 u. d. T. „Seit wann gibt es ‚jenes Israel‘ (Martin Noth)? Anmerkungen zu ‚Israel‘ als ekklesiologischer Grösse im TaNaK (*Biblica Hebraica et Aramaica*)“, Manuskript mit 29 S.

<sup>17</sup> Cf. dazu: Hans Schwabl: Art. Zeus (I) Epiklesen, in: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Reihe 2, Halbbd. 19: *Zenobia bis Zythos*, München 1972, Sp. 253–376; ders.: Art. Zeus (II), §§ 27–70: Die Kultbelege in den verschiedenen Landschaften, in: ebd., Suppl. 15: *Acilius bis Zoilos*, München 1978, Sp. 1063–1203

Xenios“ („gastfreundlicher Zeus“<sup>18</sup>) umbenannt und der YHWH des Zion zum „Zeus Olympios“<sup>19</sup>.

Der sektiererisch antik-jüdische „ideologische Weltherrschafts-Anspruch“ (1.6) deutet sich in den vorausgehenden Texten bereits an, aber er wird in TaNaK-Texten nicht so ‚global‘ formuliert wie in den zitierten NT-Texten – obwohl diese wohl ideologische ‚Vorläufer‘ sind. Dass die frühen Christen keine ‚Friedens-Engel‘ waren, sondern eine apokalyptisch-polemische Weltsicht vertraten, ist die These von Gerhard Baudy.<sup>20</sup> Die politische Ohnmacht der Christen zu vorkonstantinischer Zeit ließ ihre Ausbreitung (Mission) ‚friedlich‘ erscheinen. Nachdem Konstantin in den beiden ersten Dezennien des 4. Jahrhunderts n. Chr. auf die neue und (neben dem Mithras-Kult) besonders attraktive christliche Kultur setzte, zeigte diese ihr ‚wahres Gesicht‘, indem sie ihr aggressives Erbe nun ungehindert auf Kosten anderer antiker Kulturen entfalten konnte.

Hier bedeutet das Religions-Edikt Theodosios' I. von 380 einen besonderen Einschnitt. War das Christentum zuvor juristisch nur (wenn auch in der Herrschafts-Politik vorgezogene) *religio licita* („amtlich zugelassene Religion“), so wurde es unter Theodosios zur *einzigsten amtlich zugelassenen Religion*; d. h.: alle anderen wurden verboten und entsprechend verfolgt. Die Seiten hatten sich gegenüber der vor-konstantinischen Zeit seit Decius verkehrt. (Staatsreligion im juristischen Vollsinn wurde das Christentum im restituierten Römischen Reich erst unter Justinian I. Mitte des 6. Jahrhunderts, der den Klerus verbeamtete.) Es sollte allerdings die Denkmöglichkeit offen gehalten werden, dass bei der Verfolgung nichtchristlicher Kulturen seit Theodosios I. nicht (nur) das militanteschatologisch-apokalyptische Traditions-Erbe des frühen Christentums durchschlug,

<sup>18</sup> Vermutlich deshalb, weil sich die Samaritaner zur Abwehr des jüdischen Imperialismus stärker an die hellenistischen Herrschaften anlehnten.

<sup>19</sup> Vermutlich deshalb, weil Jerusalem im jüdischen Verwaltungs-Bereich die Oberherrschaft hatte.

<sup>20</sup> Ich merke hier nur Baudy's jüngste Publikation in den *HBO* an: Gerhard Baudy: ‚Auferstehung‘. Codierung nationaler Wiedergeburt im transkulturellen Dialog der Antike“, in: *HBO* 38/04 (2005), 33–74; cf. auch ders.: Die brennende Terebinthe von Sichem. Ein multikulturelles Epiphaniefest auf dem Garizim im Spiegel lokaler Landverheißungsmythen und apokalyptischer Heilserwartungen, in: *HBO* 34 (2002), 5–97.

sondern einfach machtpolitisches Interesse – wie sonst auch in aller Welt!

Dass Mächtige um sich schlagen und erobern wollen, das ist wohl im menschlichen Verhalten begründet und dürfte sich seit der Steinzeit kaum verändert haben. Interessant ist in diesem Kontext die Funktion der Ideologie: „Nur was *wir* meinen, ist richtig und sollte global herrschen!“ Seit wann gibt es so etwas wie Ideologien mit globalem Herrschafts-Anspruch? Das ist meine Frage. Die Antwort könnte einiges beitragen zum Verständnis der antik-jüdischen und frühchristlichen Traditionen. Ich behaupte einmal, dass der Hellenismus der Mutterschoss von Ideologien mit globalem Anspruch sei.





## Eine poetische Auslegung des *Hexaemeron* aus dem Christlichen Orient

Armenuhi Drost-Abgarjan (Halle/Saale)

Die wichtigsten exegetischen Kommentare der antiken christlichen Literatur zur biblischen Schöpfungsgeschichte, wie die neun *Hexaemeron*-Homilien von Basilius von Cäsarea (378) oder das Lehrgedicht von Georgios Pisides (630) auf die Schöpfung und Kosmologie, wurden in Armenien schon im 5. bzw. 8. Jahrhundert übersetzt und haben im Laufe der Jahrhunderte eine umfangreiche Rezeptionsgeschichte erfahren.<sup>1</sup>

Ein Beispiel dafür ist auch die einschlägige Originalschöpfung des berühmten Theologen, Dichters, Kirchenpolitikers und Ökumenikers des europäischen Mittelalters, des armenisch-kilikischen Katholikos Nersēs Šnorhali (d. h. „der Begnadete“, 12. Jh.), die hier erstmalig in der deutschen Übersetzung vorgestellt wird.<sup>2</sup>

Die Spezifik des hymnographischen *Hexaemeron*-Kanons<sup>3</sup> von Nersēs besteht darin, dass die Exegese des biblischen *Genesis*-Buches nicht durch die üblichen Gattungen eines Kommentars oder einer Exegese bzw. eines hermeneutischen Werkes in prosaischer oder metrischer Form, sondern mittels eines hymnologischen Genres, nämlich durch die Poetik bzw. poetische Ausdrucksmittel eines Gesanges, zur Geltung kommt. Im Hymnus von Nersēs geschieht eine Transformation der Auslegungsgattung.

<sup>1</sup> Vgl. Zarbhanalean, *Matenadaran*, 342. 655–656; Bolognesi, *Sulla traduzione*, 19–25; Tiroyean, *Vec'oreayk'*; Fermeglia, *Studi*.

<sup>2</sup> Die Übersetzung ist im Rahmen des DFG-Projektes „Übersetzung des Hymnariums der Armenischen Apostolischen Kirche ins Deutsche“ durch Hermann Goltz und Armenuhi Drost-Abgarjan entstanden.

<sup>3</sup> Kanon Nr. 105 im armenischen Hymnarium *Šarakan hogewor ergoc' Sowrb ew owllap'ar' Ekelec'woys Hayastaneayc'*, Ejmiacin 1861, 583–595.

Die folgende Einführung stellt keine komparative Untersuchung der vergleichbaren armenischen und griechisch-byzantinischen Textsorten dar, sondern verweist auf einige Grundstrukturen der poetischen Auslegung des Schöpfungswerkes durch Nersēs. Somit wird ein im deutschen Sprachraum unbekannter Text für die Spezialisten angrenzender Gebiete erschlossen und als Forschungsmaterial zur Verfügung gestellt.

Beim *Hexaemeron*-Kanon von Nersēs geht es um ein alphabetisches Akrostichon aus 36 Strophen, geschrieben im syllabo-tonischen Metrum und homoioteleutonartigen Reim, dem eine sechsstrophiger Akrostichis mit dem Namen des Autors (so in der Komposition des Hymnariums *Šarakan*) vorgeschaltet wird.

Die Strophen bestehen aus 16-silbigen (8 + 8) Vierzeilern. Jedem Tag sind sechs Strophen gewidmet, die einen Gesang des hymnographischen Kanons bilden. Diese Einheit des Kanons trägt in der armenischen Hymnologie den Namen *Šarakan*. Somit umfasst der Kanon von Nersēs Šnorhali sieben *Šarakane* mit insgesamt 42 Strophen.

Dieses hymnographische *Hexaemeron* wird in der großen Fastenzeit gesungen.<sup>4</sup> Die Montagshymnen erklingen an den sechs Montagen der 40-tägigen Fastenzeit, der Dienstags-*Šarakan* an den Fasten-Dienstagen usw. Eine Ausnahme bildet der Sonntagshymnus „Norastelceal“ (mit dem Akrostichis „Nerses“), der außerdem zum Schluss eines jeden Sonntagmorgengottedienstes im Jahreszyklus gesungen wird.

Hier haben wir es mit einer hymnologisch-liturgischen Projektion der „alten“ und „neuen“ Schöpfungsgeschichte zu tun, wodurch eine Umwandlung der exegetisch-literarischen Techniken der Auslegung in ein poetisch-liturgisches Gebet vollzogen wird.

Die Typologie der alttestamentlichen *Genesis* als „erste Schöpfung“, die in der neutestamentlichen Heilsgeschichte, der „zweiten Schöpfung“, ihre Erfüllung findet, erfährt eine poetische Auslegung

<sup>4</sup> Die Denominationen der sechs Sonntage der großen Fastenzeit vor Ostern stellen in der armenischen Tradition ebenfalls eine Auslegung des Evangeliums (Ebennisse) in Bezug auf die biblische Geschichte dar: „Sonntag der Vertreibung (aus dem Paradies)“, „Sonntag des verlorenen Sohnes“, „Sonntag des ungetreuen Verwalters“, „Sonntag der Ankunft“ usw.

in Bezug auf die in der Liturgie zu kommensorierenden und der im Alltag nach dem kirchlichen Festkalender nachzulebenden Zeit.

Nersēs lässt das theologische Konzept der Weltschöpfung in einem dreistufigen Symbolsystem in den Hymnus einfließen: jeder Tag der Woche wird als Abbild eines jeden Tages der Schöpfungswoche und deren Antitypos, der Karwoche (arm. *Awag Šabat* „Große Woche“), des Vorabends der „zweiten Schöpfung“ dargestellt, die mit der Auferstehung des Wort-Gottes beginnt.

In einer virtuellen Weise werden die narrativen Linien, poetischen Bilder und das lexikalische Gut des ersten Kapitels des Johannes-Evangeliums (Jh 1) mit denen der alttestamentlichen Schöpfungsgeschichte (Gen 1) in hymnographischer Verarbeitung gegenübergestellt, wobei die Auslegungsverwirklichung durch die Verknüpfung, Umwandlung und den Transfer der poetischen Symbolik stattfindet.

Das *Genesis*-Incipit „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde“ (Gen 1,1) wird mit dem Prolog des Evangeliums nach Johannes „Am Anfang war das Wort ... alles ist durch es geworden, und ohne es ist nichts geworden, was geworden ist – in ihm war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen“ (Jh 1,1; 3) vernetzt und erhält im Hymnus von Nersēs eine neue Dynamik: „Neu schuf das Wort da aus dem Nichts / zu Anbeginn der Himmel Himmel ...“ (Kanon 1,1).

Es entsteht ein Bezugssystem zwischen den biblischen Darstellungen der alten und neuen Schöpfung, woraus eine poetische Beweisführung für die neue Qualität der Schöpfung entwickelt und vermittelt werden soll. Alle Beteiligten der Schöpfungsgeschichte erhalten eine neue Deutung: der Schöpfer, die Schöpfung und die Geschöpfe, vor allem der Mensch, einschließlich der Hymnologen und Betenden, der Rezipienten und gleichzeitig aktiven Teilnehmern der Kommemoration des Schöpfungsaktes. In der neuen Welt ist der Himmel neu, das Licht ist neu, die Gestirne sind neu, die Natur, Pflanzen- und Tierwelt darin sind neu und es erscheint auch der neue Menschen.

Die Translation beginnt schon mit der Umwandlung des ersten Tages in der neuen Welt. Der Sabbat, der Ruhetag, wird zum Sonntag, „dem Tag der Ruhe und der Auferstehung“, an dem statt des

physischen Lichtes das geistige Licht geschaffen wird, das ein neues Leben für die Menschen bedeutet.

### Erster Tag der Woche

Der erste Tag jeder Woche, der Sonntag (arm. *kiraki*, ein Lehnwort aus dem Griechischen), symbolisiert den ersten Tag der Schöpfung, der Erschaffung des Lichts und die Auferstehung Christi, des „Lichts“ und des „Lebens der Welt“, der inkarnierten Liebe, womit die neue Schöpfung beginnt.

Der Schöpfer-Gott tritt mit dem Geist und dem schöpferischen Wort als eine dreifache Gottheit gemäß der Auslegung von Nersēs in die neue Weltordnung ein. Der neue Demiurg ist die „Dreifaltigkeit“, die den Himmel (Symbol des Gott-Vaters) mit den neuen himmlischen Wesen erschafft. Durch die unaussprechliche Wunderwirkung bringt Gott die gegnerischen Elemente wie Feuer und Wasser, Erde und Luft in Einklang. Die vier Elemente symbolisieren den gesamten irdischen Kosmos, der durch den Schöpfer-Gott verhöhnt wird.

Durch die Auferstehung Christi wird am ersten Tag der Schöpfung das neue Licht, das Licht des Lebens, erschaffen. Das geistige Licht Christus, das für die materiellen Augen unsichtbar ist, erscheint den Menschen mit reinem Geist, die ihn mit den geistigen Augen sehen können.

Im Refrain, dem Vers der neuen Geschöpfe, die sich an der neuen Schöpfung durch Lobpreis und Gebet partizipieren sollen, vollzieht sich die Transformation des Genres der Auslegung.

Die Teilnehmer und Ausführenden des liturgischen Gesanges verwandeln sich von den passiven Adressaten der Auslegung zu den aktiven Gestaltern des neuen Lebens. Sie reflektieren die frohe Botschaft des Verkündigungsengels am Grabe Christi über die Auferstehung des Gottessohnes, den Antitypos der Heils- und Erneuerungsbotschaft, des ewigen Wortes Gottes, an die Menschen, verwandeln es in poetische Worte und Gesänge und senden sie als Beweise der bewirkten Erneuerung an das Schöpfer-Wort zurück: „Gerettet ihr, kommt, mit dem Engel, dem Auferstandenen, singet Segen“. Die Gemeinde der Lebendigen und Toten, der im Glauben



gemeinsam „Geretteten“, wird aufgefordert, ein „neues Lied“, einen Lobgesang für den „neuen Schöpfer“, d. h. die Dreifaltigkeit (für den aus dem Tod „Auferstandenen“ bzw. für die „Frucht des Lebens der Entschlafenen“), anzustimmen.

### Zweiter Tag der Woche

Der zweite Tag der Woche, der Montag (arm. *erkowšabt'i*, wörtl. „der zweite [Tag] der Woche“ oder „der Zweite nach dem Sabbat“), ist Antitypos des zweiten Tages der Schöpfung, an dem der Himmel und (in christlicher Umdeutung) die himmlischen Wesen, die Engel, erschaffen wurden. In Nachahmung der Engel, dieser neuen immateriellen geistigen Wesen, die sich in ständiger Berührung mit dem göttlichen Licht befinden, sollen die erneuerten „Söhne des Lichts“ durch die unaufhörlichen Lobgesänge mit dem „dreifachen Licht“, dem Licht der Gotteserkenntnis (Erleuchtung), der Gotteserscheinung (Epiphanie/Taufe) und des Lebens, das die Finsternis des Todes überwindet, kommunizieren.

### Dritter Tag der Woche

Der dritte Tag der Woche, der Dienstag (arm. *erek'sabt'i*, wörtl. „der dritte [Tag] der Woche“ oder „der Dritte nach dem Sabbat“), das Abbild des dritten Schöpfungstages, der Tag der Schöpfung der Erde und der Vegetation, wird Johannes dem Täufer, dem Verbindungsglied zwischen den alten und neuen Propheten, „dem Mittler von Gesetz und Gnade“ zwischen der alten und neuen Welt, der voraneilenden „Stimme des Wortes“, gewidmet.

An diesem Tag wird auch des neuen Zeitalters der Menschheit nach dem Aufhören der Sintflut gedacht, an dem die aus der vorsintflutlichen Verderbtheit erneuerten Menschen (Gerechte, Patriarchen und Propheten) geehrt werden.

Zu dieser neuen Generation der Menschheit gehören auch die weisen Jungfrauen, die ebenfalls zur Symbolik des Tages gehören. Sie sind Vorbilder für jene, die in der Karwoche, der Woche der Erwartung auf die Auferstehung Christi, mit „brennenden Lampen des Geistes“ auf die Ankunft des himmlischen Bräutigams warten und

bereit sind, mit ihm in sein Festgemach bzw. dessen Himmelreich einzutreten.

Der Wegbereiter zum Himmelsreich, der Vorläufer Johannes, erhält im Refrain die Funktion des Fürsprechers für die betenden und lobenden „glückseligen Söhne des Lichts“.

#### Vierter Tag der Woche

Der nächste Tag, der Mittwoch (arm. *č'orek'sabt'i*, wörtl. „der vierte [Tag] der Woche“ oder „der Vierte nach dem Sabbat“), das Sinnbild des vierten Schöpfungstages, an dem die Himmelskörper geschaffen wurden, ist dem irdischen Körper, der „Himmelshütte“ und dem „Tempel des menschengewordenen Gottes“, dem weiblichen Verbindungsglied der göttlichen und menschlichen Sphären, der Gottesmutter sowie dem vierten Zeitalter gewidmet.

Das vierte Zeitalter beginnt mit Abraham und Isaak, dem Vorbild von Christus und dauert bis zur Gottesmutter, dem Vorbild der klugen Jungfrauen, an. An diesem Tag, an dem durch die Verfestigung des Lichts in der ersten Schöpfung die Himmelskörper (Sonne, Sterne und Mond) geschaffen wurden, findet die Umwandlung des geistigen Lichtes durch das Verkündungswort an die Jungfrau Maria in das materielle Licht in dem neuen, lichten Menschen, der „Sonne der Gerechtigkeit“, dem „neuen Adam“, statt. Die Akteure und Teilnehmer der Liturgie bzw. der liturgischen Gesänge, die Vertreter der durch die Menschwerdung Gottes erneuerten Menschheit, werden im Refrain dieses Tages als „Erdgeborene“ bezeichnet, die „die Frucht der Jungfrau“, der Vertreterin der vom Fluch befreiten, erneuerten Frauen, der „neuen Eva“, preisen sollen.

#### Fünfter Tag der Woche

Der fünfte Tag der Woche (arm. *hingšabt'i*, wörtl. „der fünfte [Tag] der Woche“ oder „der Fünfte nach dem Sabbat“), der den fünften Schöpfungstag versinnbildlicht, an dem nach dem biblischen Bericht die Lebewesen im Wasser und in der Luft geschaffen wurden, ist der Tag der Kommemoration der Apostel Christi. Sie werden als Antitypoi der „Fische“ und „Vögel“ ausgelegt, da die Jünger Christi (Fischer) mit den Fischen aus dem See Genezareth (dem See von

Tiberias, vgl. z. B. Jh 21,1) in Verbindung gebracht und mit den Vögeln verglichen werden, da sie die frohe Botschaft (das Evangelium), das durch den Heiligen Geist eingegebene Wort, wie auf den Flügeln in der Welt verbreiten.

Der Donnerstag ist in der Karwoche gleichzeitig der Tag des Gedächtnisses an die Fußwaschung und ist dem fünften Zeitalter gewidmet (dem Zeitalter des Moses). Die Taufe durch das Wasser und den Geist sind die Hauptthemen des Hymnus dieses Tages. Die reinigende und erneuernde Kraft des Taufwassers und des Heiligen Geistes gehören zum Bestand der Symbolik des Tages und sind Antitypoi des Wassers aus dem Felsen und in der Wolke während des Auszugs des Volkes Israel aus Ägypten und seines Durchzugs durch das Rote Meer.

Die Schüler Christi, die von Petrus, dem „neuen Felsen“, geleitet, ihre Mission im Auftrag ihres Lehrers erfüllen und seine Lehre über den Erdkreis verkünden, sind als Grundfeste der mit dem neuen Glauben „geschmückten“ Versammlungen der Heiden, des neuen Zion bzw. der Kirche, dargestellt.

Im Refrain des Gesanges erklingt wiederum die Anspielung auf das göttliche „Wort“, dem „Wunderwirker“ der neuen Schöpfung und seine Lehre, die zum Wort des Ruhmes und der Ehre durch die Gemeinde umfunktioniert wird.

### Sechster Tag der Woche

Der Freitag (arm. *owrbat*‘, ein Lehnwort aus dem Syrischen, dort „Vorabend des Festtages“), als Antitypos des sechsten Schöpfungstages, an dem die Lebewesen auf der Erde und der Mensch als Krönung seiner Schöpfung nach dem *Genesis*-Bericht geschaffen wurden, ist der Kreuzigung Christi, des neuen Menschen, des zweiten Adam und dem sechsten Zeitalter gewidmet. Dieser Tag symbolisiert die Vernichtung der Sünden, womit der Mensch seiner Funktion des Herrn über die Tierwelt im Himmel und auf Erden wieder gerecht werden soll. Durch die Kreuzigung der Sünden der Menschheit, die Gott als Mensch auf sich nimmt, sollen über die Welt wieder Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Bescheidenheit herrschen,

und die Versöhnung zwischen Erde und Himmel sowie unter den Menschen ihre Vollendung finden.

Das sechste Zeitalter beginnt mit Christus und soll bis zum Ende der Welt andauern. Das alte Kreuz erfährt eine neue Umwandlung in der neuen Schöpfung, es wird zur Leiter in den Himmel, Antitypos des Lebensbaumes im Paradies, das der neuen Menschheit das ewige Leben schenkt.

Im Refrain, der „Ant-Wort“ der neuen Geschöpfe zum ausgelegten Kreuzigungsgeheimnis, partizipiert die Gemeinde der „mit dem Kreuz gekleideten“ (der Kreuztragenden und der an den Gekreuzigten Glaubenden) an der Entlastung der Sünden durch die Kreuzigung des menschgewordenen Gottes und dankt dem göttlichen „Wort“ für die Versöhnung mit den Worten des Ruhmes.

### Siebter Tag der Woche

Der siebente und letzte Tag der Woche, der Sonnabend (*Šabat*), Abbild des alttestamentlichen Ruhetages und im christlichen Bereich des Tages der Ruhe des menschlichen Körpers Christi im Grab bzw. des Abstiegs seiner Seele in die Unterwelt zur Befreiung der Entschlafenen, enthält das Geheimnis der Ruhe und ist dem siebenten, friedlichen Zeitalter der Menschheit gewidmet, das die Ewigkeit symbolisiert.

Die poetische Auslegung findet ebenfalls ihre Realisierung durch die liturgische Zelebrierung, in welcher die Gemeinde aufgefordert wird, sich als Teilchen der neuen Schöpfung wahrzunehmen und sich gemeinsam mit dem gekreuzigten und auferstandenen Christus, mit den myrophoren Frauen, die an seine Auferstehung geglaubt haben, als „Söhne des Lichts“, als von dem Sündenmeer gerettete Kinder der neuen Kirche, der Gemeinschaft der Getauften, mit den Schülern Christi, den „Mundschenken des Geistes“, in die Glaubensgemeinschaft zu integrieren.



## Literaturverzeichnis:

- Barseġ Kesarac'i: *Yalags vec 'ōreay ararč'owt'ean*, Venetik 1930 (Textedition).
- Bolognesi, G.: Sulla traduzione armena dello "Hexaemeron" di Giorgio Pisida, in: *Atti del Sodalizio Glottologico Milanese* II (1958), 19–25.
- Fermeglia, G.: Studi testo delle due versioni slava e armena dello Hexaemeron di Georgia Pisida, Memorie dell'Istituto Lombardo, in: *Accademia di scienze e lettere. Classe di lettere, scienze morali e storiche* 28,2 (1964).
- Tiroyean A.: *Vec 'oreayk' Pisideay Imastasiri*, Venetik 1900 (Textedition).
- Zarbhanalean, G.: *Matenadaran Haykakan T'argmanowt'eanc'*. *Catalogue des anciennes traductions arméniennes (siècles IV–XIII)*, Venetik 1889.

## Armenischer Text

Երկ առաջնոյ աւուր միաշարթին եւ ի խորհուրդ արարչութեանն.  
 Եւ Յարութեան Քրիստոսի:

ՏԵ / ԿԻՐ

Նմրաստեղծեալ բանն յանկից ի սկըզբանէ գերկինս երկնից.  
 Եւ գերկնային զօրս անմարմնոց իմանալեացըն զըւարթնոց.  
 Եւ ըզգալի տարերց քառից հակառակաց միաբանից.  
 որով յաւէտ փառաբանի երրորդութիւնն անճառելի:

Երեքսրբեան մի տէրութիւն միով բնութեամբ աստուածութիւն.  
 լոյսն որ անեղ արարչական ասաց լինիլ լոյս եղական.  
 զոր եւ ծագեաց յօրն առաջին միաշարթ կիրակէին.  
 որով յաւէտ փառաբանի երրորդութիւնն անճառելի:

Րարուհորէն բացատրեսցուք զծածկեալ խորհուրդըն ծանիցուք.  
 զի լոյսն անտես իմանալի մաքուր հոգւոց տեսանելի.  
 ի սոյն ծագեաց միաշարթ մեղ յարութեանն տուր ճառագայթ.  
 եկայք փրկեալք ընդ զըւարթնոյն տուք օրհնութիւն յարուցելոյն:

Սէրըդ սիրով խոնարհեցար ի փրկութիւն մեր մարմնացար.  
 նովին մարմնովըն խաչեցար ի գերեզման մահու եղար.  
 այսօր յարեար աստուածաբար ի հրեշտակաց քարոզեցար.  
 եկայք [փրկեալք ընդ զըւարթնոյն տուք օրհնութիւն յարուցելոյն]:

Երեւցար խընկաբերիցն յողջոյն կենաց ուրախալից.  
 Եւ ի լերիննն զալիլեայ առաքելոց մետասանից.  
 արժանացո զմեզ ընդ նոսին զքեզ տեսանել յօրն վերջին.  
 եկայք [փրկեալք ընդ զըւարթնոյն տուք օրհնութիւն յարուցելոյն]:

## Deutsche Übersetzung

Sang des ersten Tages nach dem Sabbat  
und auf den geheimen Ratschluß der Schöpfung  
und die Auferstehung des Christos

105 / Sonntag

(Akrostichis 'u b' l' u l' u NERSĒS)

'u (Norastekeal)

Neu schuf das Wort da aus dem Nichts / zu Anbeginn der Himmel Himmel,  
und himmlisch Heer der Körperlosen, / der geistig Munterwachenden,  
und sinnlich Elemente vier / die gegnerisch und doch in Einklang,  
wodurch wird ewiglich geehrt / die unsagbar Dreifaltigkeit.

b' (Erek'srbean)

Die dreimalheilig eine Herrschaft / in ein Natur die Göttlichkeit,  
das Licht, unschaffen, schöpferisch, / es sprach, daß werd' geschaffnes Licht,  
das auch aufging am ersten Tag / nach Sabbat an dem Herrentage,  
wodurch wird ewiglich geehrt / die unsagbar Dreifaltigkeit.

l' (Rabownōrēn)

Des Rabbis Satzung laßt uns klären, / verborgnen Ratschluß uns erkennen,  
denn Licht unsichtbar, geistig wißbar, / den reinen Geisten dennoch sichtbar,  
am Tag nach Sabbat ließ er aufgehn / uns heiligen Strahl der Auferstehung,  
gerettet ihr, kommt, mit dem Engel / dem Auferstandnen singet Segen.

l' (Sērēd)

Du Lieb' mit Lieb' dich niederbeugtest, / für unsre Rettung körperwurdest,  
mit selbem Körper wardst gekreuzigt, / in Todes Grabesstatt gelegt,  
erstandest heut in Gottes Art, / von Engeln du verkündet wardst,  
gerettet ihr, kommt, mit dem Engel / dem Auferstandnen singet Segen.

b' (Erewec'ar)

Erschienst den Balsamtragenden / zum Lebensgruß den Freuderfüllten,  
und auf dem Berge Galiläa / den Elf von der Apostelschar,  
auch uns mit ihnen würdige, / am jüngsten Tage dich zu sehen,  
gerettet ihr, kommt, mit dem Engel / dem Auferstandnen singet Segen.

Սիովնի որդիք զարթիք Հարսին լուսոյ տուք աւետիք,  
 եթէ փեսայն քո յարուցեալ յաղթեաց մահու իշխանութեամբ,  
 գայ պրտակէ ըզբեզ փառօք ե՛լ ընդ առաջ պըճնեալ զարդուք,  
 երգեա երգ նոր յարուցելոյն նընջեցելոց կենաց պըտոյն:

Երգ տեառն ներսէսի երկրորդի աւուր արարչութեան,  
 և վասն երկնային զօրացն:

բշի / գկ

Արարչական բանին Հրաման ի յերկրորդումն աւուր սկըգբան,  
 ըզջուրսն ի ջուրցըն բաժանեաց Հաստատութեամբ պարտնակեաց,  
 որով զաշխարհս Հոգեղինաց անջըրպետեաց ի Հրեղինաց,  
 ընդ նոսին որդիք լուսոյ տուք օրհնութիւն երբեակ լուսոյն:

Բազմաշեայ Հոյլք քրտլբէից երեքսըրբեանրդ սրբէից,  
 աթոռք անեղ աստուածութեանն Համազոյ երրորդութեան,  
 բարեխօս լիւրք առ տէր վասըն մանկանց եկեղեցւոյ,  
 ընդ նոսին լորդիք լուսոյ տուք օրհնութիւն երբեակ լուսոյն]:

Պերագոյն իշխանութիւնք և անփոփոխ միշտ տէրութիւնք,  
 անյաղթելի տարբ զօրութիւնք ի յարարչին փառատրութիւն,  
 աղաչեցէք զտէրըն ողորմած անտես չառնել զգործքս ձեռացն,  
 ընդ Նոսին որդիք լուսոյ տուք օրհնութիւն երբեակ լուսոյն]:



U (Siovni)

Ihr Zions Söhne, munterwachtet, / der Braut des Lichtes gebt Frohkunde,  
dein Bräutigam ist auferstanden, / mit Fürstenmacht den Tod besiegte,  
er kommt, bekränzt dich mit Ehren, / entgegen zieh' ihm schmuckgeziert,  
sing neuen Sang dem Auferstandnen, / der den Entschlafenen Lebens Frucht.

**Sang des Herrn Nerses  
am zweiten Tag der Schöpfung  
und für die himmlischen Heerscharen**

Montag, 3. Plagalon

*(Die folgenden Hymnen der Tage Montag bis Sonnabend sind durch die durchgehende alphabetische Akrostichis miteinander verbunden.)*

U. (Ararč'akan)

Des schöpferischen Worts Geheiß / an des zweiten Tages Anfang  
die Wasser von den Wassern trennte / und mit der Feste sie umgab,  
wodurch er diese Welt der Irden / abschirmte von den Feurigen,  
mit diesen nun, ihr Lichtes Söhne, / gebt Segen dem dreifachen Licht.

P (Bazmač'eay)

Du Chor der vieläugig Cheruben, / der dreimalheiligen Seraphen,  
ihr Throne der unwordnen Gottheit, / der wesensein Dreifaltigkeit,  
ihr Fürsprech seiet bei dem Herrn / für Kinder seiner heiligen Kirche,  
mit diesen nun, ihr Lichtes Söhne, / gebt Segen dem dreifachen Licht.

9. (Geragoyñ)

Ihr allerhöchsten Fürstentümer, / ihr Herrschaften stets unverändert,  
ihr unbesiegbar heiligen Kräfte / zur Ehregebung für den Schöpfer,  
anfleht den Herren des Erbarmens, / Werk' seiner Händ nicht zu verachten,  
mit diesen nun, ihr Lichtes Söhne, / gebt Segen dem dreifachen Licht.

Դասք անմարմնացող պետութեանց հրեշտակապետք բարձրութեանց  
հոգիք հրեղէնք և սպասաւորքք հրեշտակաց զինուորութիւնք.  
մաղթեցէք ըզտէրրն տերանց վասրն մարդկան երկրաւորաց.  
ընդ նոսին որդիք լուսոյ տուք օրհնութիւն երբեակ լուսոյն]:

Երկնաւորաց դասուց վերնոց օրհնաբանից քոց զբարբնոց.  
քաղցրասցի առ քեզ գրթած որ վասրն մեր ձայն մաղթանաց.  
զորս և տացես մեզ պաշապան յայսրմ հետէ մինչ ի վախճան.  
ընդ նոսին որդիք լուսոյ տուք օրհնութիւն երբեակ լուսոյն]:

Զօրութեանց և տէրութեանց իշխանութեանց և պետութեանց.  
և ամենայն անուանելոց որք ի յերկինս պաղատանօք.  
ընկալ քրիստոս ուրախութեամբ զմեզ յօր մահու և յարութեան.  
ընդ նոսին օրհնել հոգւով ըզքեզ ընդ հօր փառատրելով:

Երգ վասն երրորդի աւուր արաչութեանն.  
և վասն երրորդի դարուն և ի Յովհաննէս:

ԳՆԻ

Էական բանն որ ընդ հօր արարչակից և համազօր.  
յերրորդ աւուր զլուրսըն գատոյց.  
զբոյսս և ըզտունկրս բլղխեցոյց.  
իսկ ի յերրորդ դարուն դարձեալ զջուրցրն հեղեղ ցամաքեցոյց.  
զնոյ տապանաւն իւր ապրեցոյց ըզկենդանեաց սեռս աճեցոյց.  
տուք օրհնութիւն անճառ լուսոյն հօր և որդւոյ և սուրբ հոգւոյն:

Ընդ ծառոց երկրի զգալեաց տրնկեաց և զտունկս իմանալեաց.  
զհեղեղ մեղացրն ցածուցեալ զգասս արդարոց բաղմացուցեալ.  
յորոց և մեծն ի ծնունդս կանանց միջնորդ չնորհաց և օրինաց.  
տուք օրհնութիւն անճառ լուսոյն հօր և որդւոյ և սուրբ հոգւոյն]:

7 (Dask')

Du Chor der körperlosen Mächte, / ihr Erzengel in Himmels Höhen,  
ihr Geiste feurig und ihr Diener, / der Engel kriegerrische Scharen,  
fürbittet doch den Herrn der Herrn / hier für die Menschen auf der Erde,  
mit diesen nun, ihr Lichtes Söhne, / gebt Segen dem dreifachen Licht.

8 (Erknaworac')

Der himmlisch Chor der oberen / stets wacher Segensänger dein,  
süß kling' bei dir, Barmherziger, / für uns die Stimme ihrer Bitten,  
die uns auch gebe als Beschützer / von nun an bis an unser Ende,  
mit diesen nun, ihr Lichtes Söhne, / gebt Segen dem dreifachen Licht.

9 (Zōrowt'eanc')

Nun auf der Kräfte, Herrschaften / der Fürstentümer und der Mächte,  
und aller, die bereits genannt, / die in den Himmeln bei dir, Bitten,  
nimm an, Christos, mit Freuden uns / zum Tag von Tod und Auferstehung,  
mit denen zu segnen durch den Geist, / dir mit dem Vater ehregebend.

**Sang für den dritten Tag der Schöpfung  
und für das dritte Zeitalter  
und auf Johannes**

Dienstag

1 (Ēakan)

Das wesentlich Wort, das mit dem Vater, / das Mitschöpfer, mit einer Kraft,  
am dritten Tag die Wasser trennte, / entspringen ließ es Sproß und Setzling,  
doch in der dritten Zeit hinwieder / der Wasser Sintflut trocknete,  
den Noah rettete mit Arche, / der Tiere Arten es vermehrte,  
gebt Segen dem unsäglich Licht, / dem Vater, Sohn und heiligem Geist.

2 (Ėnd caroc')

Mit der Erde sinnlich Bäumen / auch geistlich Setzlinge es setzte,  
der Sünde Sintflut ließ es sinken, / vermehrte der Gerechten Chöre,  
wo auch der groß unter Geburten von Frau'n, / der Mittler von Gesetz und  
Gnade,  
gebt Segen dem unsäglich Licht, / dem Vater, Sohn und heiligem Geist.

Թագաւորին երկնից զինուոր արքայութեանն աւետար.  
 Խընդրեա զընեւ ելա ի սրբոյ առ ի հովտէս տրտմականէ.  
 յուխտեալ տեղին տէրուհական ի խոստացեալն որդւոց մարդկան.  
 տուք [օրհնութիւն անճառ լուսոյն հօր և որդւոյ և սուրբ հոգւոյն]:

Փառանգին հօր սպասար և յարգանդէ երկրրպագող.  
 Կարապետ և մըրըրտիչ այնմ որ մեղաց մերոց քաւիչ.  
 Լեր Բարեխօս առ նոյն զըթած ջընջեւ ըզգիր մեր յանցանաց.  
 տուք [օրհնութիւն անճառ լուսոյն հօր և որդւոյ և սուրբ հոգւոյն]:

Ի հօրէ լոյս ծագեցար մեռեալ բնութեանս կենդանարար.  
 առաքեցեր յառաջընթաց սուրբ գյօհաննէս քարոզ կենաց.  
 սորին հայցմամբ ամենակալ ըզպաղատանս մեր բնկալ.  
 տուք [օրհնութիւն անճառ լուսոյն հօր և որդւոյ և սուրբ հոգւոյն]:

Լուսաշաւիղ յերկինս ելին հողանիւթեայ սուրբ հրեշտակին.  
 արժանացո ըզմեզ նորին նեղ և անձուկ ճանապարհին.  
 զի հետեօզ գոլով նորին հօր քո վերին օթեվանին.  
 և երգեսցուք ընդ երջանկացն որդւոց լուսոյ քեզ երգս փառաց:

Երգ վասն չորրորդի աւուր արարչութեանն.  
 և վասն չորրորդի դարուն.  
 և վասն աւետեաց Աստուածածնին:

ԳՂԻ

Խաւարն անգոյ և սկըզբնածին հալածեցաւ յօրն առաջին.  
 լոյսն այն պայծառ յօր չորրորդին յարեզական նիւթ հաւաքեալ.  
 լուսինն ի տիպ լուսոյ ստեղծեալ և աստեղաց պարս յօրինեալ.  
 որով օրհնի ստեղծօղն էից ի բանաւոր պաշտօնէից:



ρ (T'agaworin)

Des himmlisch Königs Krieger du, / und seines Königreichs Frohkünder,  
um Ausgänge im Herzen bitte, / aus diesem Tale hier betrüblich,  
zu dem gelobten Ort des Herrn, / den Menschensöhnen fest verheißen,  
gebt Segen dem unsäglich Licht, / dem Vater, Sohn und heilgem Geist.

ρ (Žarangin)

Des Erben des Vaters Diener du / und Anbeter von Mutterschoß,  
du Täufer und Vorläufer dem, / der unsrer Sünden Sühner ist,  
bei ihm sei Fürsprech, dem Barmherz'gen, / zu löschen unsrer Sünden Schrift,  
gebt Segen dem unsäglich Licht, / dem Vater, Sohn und heilgem Geist.

ρ (I horē)

Vom Vater Licht bist aufgegangen, / Erwecker unsrer toten Natur,  
gesandt als Vorläufer du hast / Johannes heilig, Lebenskünder,  
auf dessen Heischen, du Allherrscher, / nimm an von uns die flehend Bitten,  
gebt Segen dem unsäglich Licht, / dem Vater, Sohn und heilgem Geist.

ρ (Lowsašawił)

Des lichtansteigend Himmelsaufgangs, / des erdenstoffnen heiligen Engels,  
desselben mache du uns würdig, / des eng und schmalen Weges da,  
so daß wir folgen jenem selben / zu deines Vaters oberer Weilstatt,  
und singen mit Glückseligen, / den Lichtessöhnen, dir Sänge der Ehre.

**Sang für den vierten Tag der Schöpfung  
und für das vierte Zeitalter  
und für die Verkündigung der Gottesgebärerin**

Mittwoch

ρ (Xawarn)

Das Finstre ohn' Sein und anfangsgeboren / verjagt ward an dem ersten Tag,  
das strahlend Licht am vierten Tage / zu Sonnenstoff sich sammelte,  
den Mond zu Lichtes Abbild er schuf, / und Sternenreigen hervor er führte,  
wodurch gesegnet der Seienden Schöpfer / von seinen geistig Dienenden.

Մածկեալ խորհուրդըն ծանուցաւ չորրորդ դարուն իսահակաւ .  
 ի չորրորդ օր դարձեալ հրեշտակն ետ գաւետիսըն կուսական .  
 թէ լոյսն որ ոչ բովանդակի ի քէն մարմնով պարունակի .  
 յոր օրհնեցայք ազգք երկրածինք տուք օրհնութիւն պըտողոյ կուսին]։

Կուսին նախնույ մօրն ևսյի յորմէ աղամբն հին պարտի .  
 բարձան անէճքրն տըրտմական քո սուրբ ծնընդեամբ կոյս մարիամ .  
 աղաչեա՛ղքո միածինն թողուլ ըզմեղս որդւոց նոցին .  
 յոր օրհնեցայք ազգք երկրածինք տուք օրհնութիւն պըտողոյ կուսին]։

Հարսն ընծայեալ յերկրէ յերկինս յոր համբառնամք առ քեզ զհոգիս .  
 յօր լրեւիւր քո գաւետիս խընդրեա՛լ լինիլ մեզ լրեւիւս .  
 զձայն սեւտեաց քո միածնին եթէ եկայք օրհնեալք հօր իմ .  
 յոր [օրհնեցայք ազգք երկրածինք տուք օրհնութիւն պըտողոյ կուսին]։

Զայնիւ առ քեզ տէր պաղատիմք և առաջի քո անկանիմք .  
 աղաչանօք աստուածածնին շիջո՛ւ ի մէնջ ըզբոց հնոցին .  
 տուր արտասուօք զմեղս ջնջել և վերբստին ըզմեզ նորոգել .  
 յոր [օրհնեցայք ազգք երկրածինք տուք օրհնութիւն պըտողոյ կուսին]։

Ղեկաւար ճարտարապետ անցեր ընդ ծով կենցաղս անհետ .  
 վերաբերեա ընդ պետրոսի ըզմեզ ի յալեաց մեղաց ծովէս .  
 պաղատանօք գերազունի անապական քում ծընողին .  
 յոր օրհնեցայք ազգք երկրածինք տուք օրհնութիւն պըտողոյ կուսին]։

ῥ (Cackeal)

Verborgner Ratschluß ward verkündet / zur vierten Zeit durch Isaak,  
am vierten Tag der Engel wieder / gab jungfräuliche frohe Kunde,  
daß das Licht, das nicht umfaßt wird, / von dir im Körper wird umschlossen,  
in dem gesegnet ihr Erdgebornen, / gebt Segen nun der Frucht der Jungfrau

ι (Kowsin)

Von Eva, Urmutter der Jungfrau, / durch die der alte Adam schuldig,  
betrübtlich Fluch wird aufgehoben / durch heilig Geburt dein, Mariam  
Jungfrau,  
anflehe deinen Eingebornen, / daß Sünd er ablaß deren Söhnen,  
in welchem gesegnet ihr Erdgebornen, / gebt Segen nun der Frucht der  
Jungfrau.

ζ (Harsn)

Braut dargebracht von Erd zum Himmel, / zu dir wir heben unsern Geist,  
am Tage, da Frohkund du hörst, / erbitte, daß uns hörbar werde  
die Frohkund deines Eingebornen, / kommt, ihr Gesegneten mein's Vaters,  
in dem gesegnet ihr Erdgebornen, / gebt Segen nun der Frucht der Jungfrau.

ρ (Jayniw)

Mit Stimm zu dir, Herr, wir erleben / und niederfallen wir vor dir,  
auf Bitt' der Gottgebärerin / die Flamm' des Ofens löscht in uns,  
durch Tränen Sünd zu tilgen gib / und uns hinwieder zu erneuern,  
in dem gesegnet ihr Erdgebornen, / gebt Segen nun der Frucht der Jungfrau.

ι (Łekawar)

Steuermann kunstfertig du, / durchs Lebensmeer gingst ohne Spur,  
hochziehe wieder mit Petros / uns aus des Sündenmeeres Wellen,  
auf das Gebet der Hoherhöhten, / dich unverderbt Gebärenden,  
in dem gesegnet ihr Erdgebornen, / gebt Segen nun der Frucht der Jungfrau.

Նրդ վասն վեցերորդի աւուր արարչութեանն.

և վասն վեց դարուն.

և ի խաչելութիւնն Քրիստոսի:

ուրբ

Ճառագայթեալ բանն ի հօրէ յօր հինգերորդն հրամայէ.

բրդխել ի ջրոց սեռս կայտառաց և թեաւորս օղականաց.

իակ ի դարուն հինգ մըկրտին յամպրն և ի ծովն խարայէլ հին.

տացուք Հըրաչից ներգործողին պատիւ և փառս անեղ բանին:

Մարբապէս օրինակի առաքելոցն քրիստոսի.

որք ի ծովէն տիրերական ի յերկնայինն կոչեցան.

անցին ընդ ծով աշխարհական և ի հոգին մըկրտեցան.

տացուք հրա[չից ներգործողին պատիւ և փառս անեղ բանին]:

Յուրախութիւնն անդրաւական ի հարսանիսն անապական.

զձեզ առաքեաց հայրըն փառաց հրաւիրատուք տրտմականաց.

սուրբ հարսանեացն այն հայցեցէք ընդ ձեզ լինիլ մեղ պարակից.

տացուք [Հըրաչից ներգործողին պատիւ և փառս անեղ բանին]:

Նորոգօղք տիեզերաց ի նախահօրն յանցանաց.

նորափետուր գարդարեցիք զեկեղեցիս հեթանոսաց.

պաղատեցէք առ նոյն զթած ըզմեզ նորոգել ի հնոյ մեղաց.

տացուք [Հըրաչից ներգործողին պատիւ և փառս անեղ բանին]:

Ճինոդ էիցս համայնից արարածոց ի յանդոյից.

նոյն շինեցեր զեկեղեցի վեմըղ ի վերայ վիմին բանի.

ընդ եղեալ հիմունս ի նոր սիօն ըզմեզ յօղեալ շինմամբ ի նոյն.

տացուք [Հըրաչից ներգործողին պատիւ և փառս անեղ բանին]:



**Sang für den fünften Tag der Schöpfung  
und für das fünfte Zeitalter  
und auf die heiligen Apostel des Christos**

Donnerstag

ḏ' (Čaragayt'eal)

Das aufgestrahlte Wort vom Vater / am fünften Tage gibt Befehl,  
daß wimmle es in Gewässern / und flügelschlage in der Luft,  
doch zu der fünften Zeit getauft ward / durch Wolk' und Meer alt Israel,  
laßt bringen uns dem Wunderwirker, / dem Wort unworden, Ruhm und Ehre.

ʾ (Mak'rapēs)

Auf reine Weise nach dem Beispiel / der Apostel des Christos,  
die aus dem Meere von Tiberias / zu Himmlischem berufen wurden,  
sie gingen durch das Meer der Welt, / und durch den Geist getauft sie wurden,  
laßt bringen uns dem Wunderwirker, / dem Wort unworden, Ruhm und Ehre.

β (Yowraxowt'iwn)

Zu unversieglich Fröhlichkeit / zu unverdorbter Hochzeit dort  
hat euch gesandt der Ehren Vater, / euch Einladende der Betrübten,  
und jene heilig Hochzeit heischet, / daß wir mit euch ein Reigen tanzen,  
laßt bringen uns dem Wunderwirker, / dem Wort unworden, Ruhm und Ehre.

ι (Norogōlk')

Erneuerer des Erdenkreises / aus den Sünden des Urvaters,  
ihr habt mit neuen Flügeln geschmückt / der Heidenvölker Kirchen hier,  
erfleht beim selben, dem Barmherzigen, / uns zu erneu'n aus alten Sünden,  
laßt bringen uns dem Wunderwirker, / dem Wort unworden, Ruhm und Ehre.

ζ (Šinot)

Erbauer aller Seienden, / der aus dem Nichts Geschaffenen,  
die Kirche bauest selber du, / Felsen dein auf Fels des Wortes,  
es ist gelegt neu Zions Grund, / uns füge ein beim Bau ins selbe,  
laßt bringen uns dem Wunderwirker, / dem Wort unworden, Ruhm und Ehre.

Ուրախացաւ գնացիւք գետոց քաղաքի քէն շինեալ յիսուս.  
յորմէ վտակք շնորհաց հոսին զոգիս մարդկան ոռոգանեն.  
արբո և մեզ ի ջրոյն կենաց հայցմամբ հոգւոյն մատրոուակաց.  
զի բանաւոր երկիրս քո պտղաբերցի ի փառքս քո:

Երզ վասն վեցերորդի աւուր արարչութեանն.

և վասն վեց դարուն.

և ի խաչելութիւնն Քրիստոսի:

ուրբ

Ձհանդուրժեալ բնութեամբ բարւոյն ունիլ միայն զանճառ բարին.  
ալլ ստեղծեալ զմարդ յիւր պատկերին ի վեցերորդ առաւօտին.  
և ի յերրորդ ժամ զկողածինն ի յօղնութիւն ետ հողածնին.  
զորս ի զրախտին եղ վայելել բայց ի պրտոյն մահու արգել:

Պապանձեալ առ դատողին յետ յանցանաց աղամն հին.  
ըզկինն պատճառ եղեալ խաբմանն և կինըն զօձն դաւաճան.  
որով երկիրս այս անիծաւ փուշ և տատակ ի ամա բուսաւ.  
վրճիւ մահու մարդոյն արւաւ դառնալ ի հող ուստի ստեղծաւ:

Ջրնջել փութալր հայրն փառաց ըզզիր պարտեաց մեր յանցանաց.  
որով զգեցաւ որդին զըթած ի վեց դարուն զմարմին մեղաց.  
հօր հաճութեամբ ի մահ խաչին եկլն կամաւ ի յուրբաթին.  
դառն զենաւ ի հին զատկին փոխան դառանցն օրինակին:

// (Owra<sup>x</sup>ac'aw)

Erfreut ist durch die Ströme worden / die Stadt, von dir erbaut, Jesus,  
aus welcher Gnadenflüsse fließen, / der Menschen Geist bewässern sie,  
auch uns vom Wasser des Lebens tränke / auf Bitten der Mundschenke des  
Geistes,  
auf daß dein geistig Erde hier / viel Frucht zu deiner Ehre bringe.

**Sang für den sechsten Tag der Schöpfung  
und für das sechste Zeitalter  
und auf die Kreuzigung des Christos**

Freitag

2 (C'handowr<sup>z</sup>éal)

Der gut von Natur nicht duldete, / allein zu haben unsäglich Gutes,  
so schuf er den Menschen zum Bilde sein / an des sechsten Tages Morgen,  
zur dritten Stund die Seitengeborne / zur Hilf gab er dem Erdgebornen,  
die setzt' er ins Paradies zum Genuß, / doch von der Frucht des Tods er sie  
abhielt.

¶ (Papanjeal)

Stillschweigend vor dem Richter stand / der alte Adam nach dem Fehltritt,  
die Frau als Ursach des Trugs er behauptet', / und die Frau die listig Schlange,  
wodurch die Erde hier verflucht ward, / Dorn und Distel auf ihr sproß,  
dem Menschen gab er Todes Urteil, / zu kehren zur Erde, woraus er  
geschaffen.

2 (Ĵ<sup>n</sup>ĵel)

Zu löschen eilte der Vater der Ehren / die Schrift der Schulden unsres  
Fehltritts,  
so kleidet' sich der Sohn barmherzig / mit Körper der Sünde zur sechsten Zeit,  
mit Vaters Gefallen zum Tod des Kreuzes / er kam mit Willen an dem Freitag,  
das Lamm ward geschlacht' zum alten Pascha, / anstatt der vorgebildet  
Lämmer.

ՌաՀիւ լուսոյ պատուիրանին արդարութեան ճանապարհին.  
բարձրանալով քո ի խաչին բարձրացուցեր զմեզ ի յերկինս.  
քո անպատում խոնարհութեամբդ և կամաւոր խաչելութեամբդ.  
Հաշտեաց ընդ մեզ տէր զըթութեամբ և թող ըզմեզս ողորմութեամբ:

Սոսկալիդ սերովբէից և ահաւորդ քրովբէից.  
խոնարհեցար ի չարչարանս չարչարելի բնութեամբ մարդկան.  
ի խաչին ըզմեղըս սպաներ և զդատակնիք մահու լուծեր.  
Հաշտեաց [ընդ մեզ տէր զըթութեամբ և թող ըզմեզս ողորմութեամբ]:

Վեհագոյն բնութեանց էից և արարիչդ բոլորից.  
յորժամ ծագես ըզխաչիդ նշան ի դալըստեան քո միւսանգամ.  
զերկրպագուս այժմ Հաւատով լուսաւորեա նորին լուսով.  
զի Համաձայն խաչագղեցիցն ըզքեզ օրհնեմք յախտնից:

Նրդ վասն եօթներորդի աւուր արարչութեան.  
և վասն եօթն դարուն.  
և ի խորհուրդ Հանգստեան:

չաբ

Տէրն յետ ստեղծման արարածոց Հանգեալ եօթն օրն ի զործոց.  
այն որ Հանգիստ աշխատելոց և կամքըն զործ է եղելոց.  
ուստի և մեզ յոյս Հաստատուն ետ յանգըստեամբըն չաբաթուն.  
թէ աստ զործել զգործս աստուծոյ անդէն Հանգչիլ ընդ աստուծոյ:

Րաբունաբար վարդապետիմք յօրինակէ տեաւըն խրատիմք.  
որ ի յերկրորդ արարչութեանն յետ կատարման տնօրէնութեանն.  
եօթներորդ օր Հանգըստեան իջեալ մարմնով ի գերեզման.  
զկապեալ Հոգիւրն վերածեաց զանանց Հանգիստըն պատրաստեաց:



𐤀 (Rāhiw)

Auf des Gebotes lichter Bahn / dem Wege der Gerechtigkeit,  
durch dein Erhöhung an dem Kreuze / hast du erhöht uns in die Himmel,  
mit dein unsäglich Niederbeugung, / und willentlich dein Kreuzigung,  
versöhn dich mit uns, Herr, barmherzig, / und laß die Sünden ab erbarmend.

𐤁 (Soskalid)

Der schrecklich den Seraphen du / und fürchterlich auch den Cheruben,  
dich niederbeugtest zu den Leiden / in leidender Natur der Menschen,  
am Kreuz die Sünde hast getötet, / und Siegel des Todes hast gelöst,  
versöhn dich mit uns, Herr, barmherzig, / und laß die Sünden ab erbarmend.

𐤃 (Vehagoyn)

Herrscher seiender Naturen / und Schöpfer du von allensamt,  
wenn aufgehn läßt deins Kreuzes Zeichen / zur Ankunft dein, der anderen,  
die dich verehren jetzt mit Glauben / erleuchte mit demselben Lichte,  
so einstimmig mit den Kreuzträgern / dich segnen wir in Ewigkeit.

**Sang für den siebenten Tag der Schöpfung  
und für das siebente Zeitalter  
und auf den geheimen Ratschluß der Ruhe**

Sabbat

𐤄 (Tērn)

Der Herr nach Schaffen der Geschöpfe / am siebten Tag von Werken ruhte,  
der, welcher Ruhe der Geplagten / und Wille Werk der Seienden ist,  
daher auch uns die feste Hoffnung, / gegeben er durch Ruh' des Sabbats,  
daß hier zu wirken Werke Gottes, / heißt dort sich auszuruhen mit Gott.

𐤅 (Rabunabar)

Nach Rabbis Art belehrt wir werden, / wir lernen von des Herren Beispiel,  
der bei der zweiten Schöpfungstat / nach seiner Hauswaltung Vollendung,  
am siebten Tage, dem der Ruhe / ins Grab herabstieg mit dem Körper,  
hat hochgeführt gebundne Geiste, / und unvergänglich Ruh' bereitet.

Յօղդ որ ի քոյդ կողէ ցօղեալ բրժըշկեացէ ըզհանգուցեալսն.  
 Իջցէ ի հող մահու նոցին և բուսուցէ յօրըն վերջին.  
 Կենդանաբար ձայնիւրդ քո կոչեա զնոսա ի կեանքս քո.  
 և դասեցո ընդ արդարոցն երդել քեզ փառս ընդ զըւարթնոցն:

Իիւծեալ զբնութիւնս կենաց ունօղ դարձոյց յանցանքն ի մահու հող.  
 Իսկ անմահիդ մեռելութիւն շնորհեաց դարձեալ զանմահութիւն.  
 զորս են ընդ քեզ թաղեալ մահուամբ աւագանին մըկըրտութեամբ.  
 յարո ընդ քեզ քոյին փառօք արեգական նրման լուսով:

Փայլին արդարքն յարքայութեանն և ճրգնաւորքն ի հանգըստեան.  
 մարտիրոսքն պրսակին և կուսանաց լապտերք վառին.  
 դասեցո տէր ընդ նոսին որք զքեզ աստուած խոստովանին.  
 արդարութեամբ մի՛ դատեցին այլ զըթութեամբ քո քաւեցին:

Քո անպատում խոնարհութեամբդ որ թաղեցար մեռելութեամբ.  
 և յարուցեր յորդոց մարդկան որք հաւատով ի քեզ անկան.  
 յարո և զմեզ արդարութեամբ և զնրնջեցեալսն ողորմութեամբ,  
 զի կենդանեացըս բերանով տացին քեզ փառք ընդ հօր հոգւով:

β (C'ōld)

Der Tau, aus deiner Seit' getaut, / die Ruhenden heil mache er,  
auf ihre Todeserd herabkomm', / er laß am jüngsten Tag sie sprießen,  
durch dein lebendigmachend Stimme / sie rufe zu dem Leben dein,  
und ordne sie mit den Gerechten, / mit Wachenden dir Ehr' zu singen.

h (Wiwceal)

Gehärmt Natur des Lebens hier / von Sünd in Todeserd' gebracht,  
dein Tod jedoch, Unsterblicher, / uns bracht aus Gnad' Unsterblichkeit,  
die sind mit dir im Tod begraben, / im Becken durch die Tauf' erstorben,  
mit dir laß aufstehn in dein' Ehren / im Lichte, das der Sonne ähnlich.

φ (P'aylin)

Es glänzen Gerechte im Königreich, / die Mühseligen in der Ruhe,  
die Märtyrer bekränzt werden, / der Jungfrau'n Lampen glühend brennen,  
so ordne, Herr, zusamm' mit diesen / auch die, die dich als Gott bekennen,  
nicht richt' sie durch Gerechtigkeit, / doch sühne sie durch dein Erbarmen.

ʔ (K'ō)

Durch dein unsagbar Niederbeugung / der du begraben wardst im Tode,  
auch ließt erstehn von Menschengöhnen, / die an dich glaubend niederfielen,  
richt' auf auch uns durch Gerechtigkeit / und die Entschlafnen durch  
Erbarmen,  
daß sie mit der Lebend'gen Munde / dich ehr'n mit Vater durch den Geist.

1. (Vorsatz)

Der Tag, an dem ich geboren bin, ist ein Tag, den ich nie vergessen werde. Ich bin geboren am 1. Januar 1800 in der Stadt Berlin. Ich bin der Sohn eines Mannes, der mich sehr geliebt hat. Ich bin der Sohn einer Frau, die mich sehr geliebt hat. Ich bin der Sohn eines Mannes, der mich sehr geliebt hat. Ich bin der Sohn einer Frau, die mich sehr geliebt hat.

2. (Wissen)

Ich bin ein Mann, der sehr viel weiß. Ich bin ein Mann, der sehr viel weiß. Ich bin ein Mann, der sehr viel weiß. Ich bin ein Mann, der sehr viel weiß. Ich bin ein Mann, der sehr viel weiß. Ich bin ein Mann, der sehr viel weiß. Ich bin ein Mann, der sehr viel weiß. Ich bin ein Mann, der sehr viel weiß.

3. (Vorsatz)

Ich bin ein Mann, der sehr viel weiß. Ich bin ein Mann, der sehr viel weiß. Ich bin ein Mann, der sehr viel weiß. Ich bin ein Mann, der sehr viel weiß. Ich bin ein Mann, der sehr viel weiß. Ich bin ein Mann, der sehr viel weiß. Ich bin ein Mann, der sehr viel weiß. Ich bin ein Mann, der sehr viel weiß.

4. (Vorsatz)

Ich bin ein Mann, der sehr viel weiß. Ich bin ein Mann, der sehr viel weiß. Ich bin ein Mann, der sehr viel weiß. Ich bin ein Mann, der sehr viel weiß. Ich bin ein Mann, der sehr viel weiß. Ich bin ein Mann, der sehr viel weiß. Ich bin ein Mann, der sehr viel weiß. Ich bin ein Mann, der sehr viel weiß.





**Ġamāl al-Bannā und sein Schaffen.  
Ein reformislamischer Ansatz zur Verbesserung der  
Situation der muslimischen Frau \***

**Konstanze Gemeinhardt-Buschhardt (Erfurt)**

يسر و ليس عسر الدين – Der Glaube soll das Leben erleichtern und nicht erschweren. So könnte man das Lebens- und Schaffensziel Ġamāl al-Bannās umschreiben. In der saudiarabischen Tageszeitung al-Ḥayāt wird er wie folgt zitiert: „Als Muslime sind wir nicht dazu da, uns dem *fiqh*, der islamischen Jurisprudenz, unterzuordnen, sondern den *fiqh* in den Dienst des Lebens zu stellen.“<sup>1</sup> Betrachtet man die Vielzahl seiner Veröffentlichungen, wird deutlich, dass al-Bannā sehr viel Zeit darauf verwendet, seinen Dienst für das Leben der islamischen Gemeinschaft einzusetzen. So schreibt er zu Themen wie einer neuen Koraninterpretation, über Gerechtigkeit in einem islamischen Staat, zu Traditionariern unter den islamischen Rechtsgelehrten, eine neue islamische Jurisprudenz, die islamrechtliche Wirklichkeit und über frauenspezifische islamische Themen, auf die im Folgenden näher eingegangen wird. Neben seinen Schriften engagiert er sich aktiv innerhalb der muslimischen Gemeinschaft, ob als Begründer und zeitweiliger Präsident der *Internationalen Islamischen Gewerkschaftsbewegung*, als Begründer der *Vereinigung zum Schutze Gefangener und ihrer Familien* (1953–55), als Gründer der *Fawziya und Ġamāl al-Bannā-Stiftung* (*Mu'assasat Fawziya wa-Ġamāl al-*

\* Im Rahmen meiner Forschungstätigkeit zur muslimischen Frauenbewegung Ägyptens (Dissertation, begonnen bei Prof. Holger Preißler [1943–2006] an der Universität Leipzig, Fortsetzung bei Prof. Birgit Schäbler, Universität Erfurt) durfte ich von Januar bis Mai 2005 mehrere Gespräche mit Ġamāl al-Bannā führen. Dieser Aufsatz ist Teil meiner Dissertationsarbeit *Die islamische Frauenbewegung Ägyptens unter besonderer Berücksichtigung der religiösen und gesellschaftlichen Praxis in der Gegenwart*.

<sup>1</sup> Ġamāl al-Bannā ... wa-mā ba'd al-iḥwān, in: *al-Ḥayāt*, 28. Februar 2004, 16.

Bannā) 1998, oder als Leiter des Programms für Religiöse Reformation am *Ibn Khaldun-Zentrum für Entwicklungsanalyse*.

Ġamāl al-Bannā wurde 1920 als jüngster Bruder des Begründers der Muslimbrüder, Ḥassan al-Bannā, in Maḥmūdiyya im Nildelta geboren. Sein Vater, Scheich Aḥmad al-Bannā, war als Imam und Moscheelehrer tätig und gehörte der hanbalitischen Rechtsschule an. Den Lebensunterhalt für seine Familie verdiente er durch sein Uhrmachergeschäft. Bis zu seinem Ableben war der Azhar-Absolvent damit beschäftigt, über 40000 Hadithe<sup>2</sup> zu sammeln und zu vergleichen. 1924 zog die Familie nach Kairo. Ġamāl al-Bannā absolvierte seine Ausbildung und avancierte bereits 1950 zu einer der Führungspersonen der islamischen Textilarbeitergewerkschaft. Zwei Jahre später fasste er den Entschluss, sich stärker für die Herausbildung eines Gewerkschaftssystems einzusetzen. Noch in den 1980er Jahren war er als Vorsitzender der Internationalen Islamischen Gewerkschaftsbewegung tätig.

In den 1940er Jahren begann al-Bannā seine umfangreiche literarische Arbeit. Er übersetzte und verfasste Bücher über die Arbeiterbewegung, Marxismus, Politik, die Organisation und die Geschichte der Gewerkschaftsbewegung. Bereits 1946 begann er sich in seinem Buch *Eine neue Demokratie* mit einem neuen Verständnis von Religion auseinanderzusetzen. Er kritisierte den Enthusiasmus der Muslimbrüder zu jener Zeit und warnte davor, nicht an die religiöse Überzeugung zu glauben, sondern an den Menschen.

Bis zum Jahre 2005 hatte Ġamāl al-Bannā 98 Monografien und sechzehn Übersetzungen veröffentlicht. Seine Schwester Fawzīya vererbte ihm ihr Vermögen, was ihm ermöglichte, sich ausschließlich seiner Autorentätigkeit zu widmen. In ihrem und seinem Sinne gründete er 1998 die *Fawzīya und Ġamāl al-Bannā Stiftung für islamische Kultur und Information*.<sup>3</sup> Seit 2000 ist Ġamāl al-Bannā zusätzlich als Leiter des Programmes für Religiöse Reformation am *Ibn Khaldun Center for Development Studies* tätig.

<sup>2</sup> „Mitteilungen, Erzählungen, Berichte“ vom und über den Propheten Muhammad.

<sup>3</sup> Weiterführende Informationen unter [www.islamiccall.org](http://www.islamiccall.org).

## Die *Fawzīya* und *Ġamāl al-Bannā* Stiftung für islamische Kultur und Information

Im Folgenden möchte ich näher auf die *Fawzīya* und *Ġamāl al-Bannā*-Stiftung eingehen, da die Arbeit al-Bannās dafür einen wichtigen Platz unter seinen Aktivitäten einnimmt und seine persönliche Einstellung näher erläutert.

Zweck der Gründung dieser Stiftung war die Schaffung einer Institution, die sich der Verbreitung eines reformierten Islam widmet und der Aufbau einer Bibliothek, welche islamwissenschaftliche Literatur für interessierte Leser zur Verfügung stellen soll. Die Verbreitung eines reformierten Islam steht im Mittelpunkt ihrer Tätigkeit. Ġamāl al-Bannā informiert bei verschiedensten Gelegenheiten über die Aktivitäten des Institutes. So konnte ich persönlich an einem seiner Vorträge über das Institut, ausgerichtet von der Schweizer Botschaft in Kairo, teilnehmen.

Die Informationen auf der Homepage der *Fawzīya* und *Ġamāl al-Bannā* Stiftung machen deutlich, dass al-Bannā pan-islamische und – im europäischen Sinne – aufgeklärte Ansichten vertritt. Auf der Homepage befindet sich ein Aufruf<sup>4</sup> an die Muslime mit dem Titel *Imānunā* („Unser Glauben“). Dort ruft Ġamāl al-Bannā alle Muslime auf, keine Angst vor der Gegenwart zu haben und weist darauf hin, dass theologische Schriften oftmals unzulänglich sind, und genau das Gegenteil dessen bewirken können, was die Propheten, die wahren Führer der Menschheit und Idealbilder der Führer einer Gemeinschaft, gewollt haben.

„Wir glauben, dass der Islam das exemplarische Bild von Gott und Prophet präsentiert; inzwischen verstehen wir die Formen, welche durch andere Religionen aufgezeigt werden. Denn Religionen sind in ihrem Innersten gleich, lediglich die Formen sind zahlreich. Wir glauben an alle Propheten und glauben, dass Gott der Allmächtige die Vielzahl und Variationen bewusst gewollt hat (Sure 5, Vers 48: ‚Wenn Euer Herr es so gewünscht hat, er hätte lediglich eine Nation begründet.‘) und er über seine Pluralität richtet am Tag des Jüngsten Gerichts.“

Mit den anderen Religionen sind die Vertreter der *Ahl al-kitāb* (arab. „Schriftbesitzer“) gemeint; im Koran werden damit die Juden, Chris-

<sup>4</sup> [http://www.islamicall.org/our\\_faith.htm](http://www.islamicall.org/our_faith.htm).

ten und Sabäer (*Ṣābi'ūn*) bezeichnet und durch den Verweis auf „die (teils gemeinsamen) Propheten“ wird diese Aussage untermauert. Al-Bannā vertritt hier deutlich die koranischen Ansichten. Interessant und notwendig wäre, seinen Standpunkt zu anderen Glaubensgemeinschaften zu kennen. Hindus, Buddhisten, Baha'i oder Parsen gehören in muslimischen Gesellschaften zum Alltag.

Der folgende Punkt in seinem Aufruf macht al-Bannās Blickwinkel in Bezug auf sein Ziel deutlich:

„Wir glauben, dass Religion das stärkste Charakteristikum der arabischen Gesellschaft und der von ihr repräsentierten Geschichte, Zivilisation und des Bewusstseins ist. ... Diese Tatsache negiert nicht, dass Philosophie, Literatur und Kunst den Platz der Religion in der europäischen Gesellschaft einnehmen. Jede Gesellschaft hat ihre eigene Bestimmung, Natur und Charakter, welche nicht überwunden oder ignoriert werden können. Gleichzeitig sollte eine Gesellschaft die Vermischung von Ideen und den Dialog zwischen Vertretern verschiedener Kulturen nicht vermeiden, sowie Ähnlichkeiten zwischen den Religionen nicht ignorieren, denn die Weltkenntnis ist das letztendlich zu erreichende Ziel der Gläubigen.“<sup>5</sup>

Al-Bannā vertritt an dieser Stelle die Ansicht, dass in Europa anstelle von Religion Philosophie, Literatur und Kunst getreten sind. Andererseits sucht er Verständnis seitens der Muslime wie auch der Europäer für die jeweils andere Kultur aufzubringen.

Weitere wichtige Punkte, die dieser Aufruf enthält, beziehen sich auf die Würde aller Menschen, egal welcher Hautfarbe und Herkunft. Bildung und Wissenserweiterung eines jeden Muslim gelten für ihn als ein wichtiges Faktum, um sich für Gegenwart und Zukunft zu wappnen. „Wir können nicht mit fehlenden Grundlagen im Schreiben und Lesen ins 21. Jahrhundert eintreten,“ so al-Bannā in seinem Aufruf.

<sup>5</sup> In dem Artikel „Sie fragen und Čamāl al-Bannā antwortet: Über die Wahrheit der Baha'i“ (*al-Maṣrī al-yaum* vom 21. Oktober 2006) äußert sich al-Bannā zu einer Religionsgemeinschaft, die von Muslimen als häretisch betrachtet wird. Für ihn besitzen die Baha'i nach Aussage des Koran („Euch euer Glaube, und mir mein Glaube“ Sure 109, Vers 6) die Freiheit, ihre Religion zu praktizieren. Dass er sich mit solchen und ähnlichen Aussagen, die der Artikel beinhaltet, keine Freunde macht, ist leicht vorstellbar. Bis heute gestaltet sich beispielsweise das Verfahren zur Ausstellung eines Personalausweises für in Ägypten geborene Baha'i als ein komplizierter Vorgang. Der Artikel kann unter folgender Adresse nachgelesen werden: <http://www.almasry-alyoum.com/article2.aspx?ArticleID=34264>.



Ferner betont er die freie Meinungsäußerung und soziale Gerechtigkeit als Grundlagen, die es seiner Meinung nach durchzusetzen gilt. Er spricht sich gegen soziale Rückwärtsorientierung aus, die für ihn durch radikale Muslime betrieben wird. Auf der anderen Seite betrachtet er auch die Auswirkungen der Globalisierung, wie den Einfluss der Weltbank auf die Dritte Welt oder den Versuch einer Demokratisierung nach europäischem Vorbild, als Rückwärtsgerichtetheit, die nur zu Konflikten und der „Verdammung der Dritten Welt“ führe.

Dem Aufruf folgend, führt er historische Gründe für das gegenwärtig negative Image der Muslime an. Seiner Meinung nach existierte das Kalifat unter den Nachfolgern des Propheten zu kurz, um die „Wurzeln“ der muslimischen Persönlichkeit festigen zu können. Mordlustige Herrscher und der Kollaps des Kalifats, sowie die Schließung der Tür des *iğtihād*, der freien Meinungs- und Urteilsbildung in Rechtsfragen, für mehr als tausend Jahre folgten. Ignoranz und Unterdrückung siegten. Dieses Image wird aus Kurzsichtigkeit und dem Wunsch nach gesicherten Verhältnissen von religiösen Institutionen und politischen Regimes akzeptiert. „Wir müssen dieses Bild ablehnen und eine islamische Wiederbelebung anstreben.“ Seiner Meinung nach kann dies nur erreicht werden, wenn man auf den Koran zurückgeht und nur auf die Überlieferungen in der Sunna zurückgreift, die nicht durch Geschehnisse und das Denken der jeweiligen Jahrhunderte beeinflusst waren. „Den Koran revolutionieren“ ist die Devise. Seiner Meinung zufolge muss jede Generation ihre Interpretation ohne Verletzung islamischer Werte verfolgen. In einem Interview mit der *Yemen Times* äußerte er sich wie folgt:

„Die gesellschaftliche Entwicklung von Nationen und Völkern ist gleich der physischen Entwicklung eines Individuums. Es ist ein Zeichen von Gesundheit. Eine Implementierung der Universalität des Islam ist eine Option und passt in jede Zeit und an jeden Ort.“<sup>6</sup>

Ġamāl al-Bannā wird auf Grund seiner Schriften häufig von Nicht-regierungsorganisationen (NGO), die sich für die Rechte der Frauen und Kinder einsetzen oder sich mit der entwicklungspolitischen Si-

<sup>6</sup> Bassam al-Saqqaf/Nadia al-Saqqaf: Jamal Al-Bannā on the Qur'an, politics and renewing civilizations, in: *Yemen Times* 13 (Februar 2003), im Internet unter der Adresse: [www.yementimes.com/03/iss9/interview.htm](http://www.yementimes.com/03/iss9/interview.htm).

tuation Ägyptens auseinandersetzen, zu Vorträgen und Diskussionsrunden eingeladen. Ebenso tritt er bei Diskussionsrunden oder Interviews im ägyptischen Privatfernsehen auf. In Zeitungen wie der *al-Ahram* oder Zeitschriften wie *Egypt Today* erscheinen Interviews und Buchpräsentationen. Sicherlich besitzt er auch eine gewisse Attraktivität als jüngster Bruder Ḥasan al-Bannā, dem Begründer der Muslimbrüder. Über ihn wird er sehr oft befragt. So bezeichnet er in einem Artikel in der *Egypt Today* seinen Bruder als einen freiheitlich denkenden Menschen, der den Koran als eine freiheitliche Schrift betrachtete.<sup>7</sup> Nach Ḥasan al-Bannā, besitzt jeder Mensch die Freiheit im Glauben. Aus diesem Grund fügte er dem Statut der *Iḥwān al-muslimūn* (dt. „Muslimbrüder“) den Satz bei: „Jeder kann an Gott glauben oder nicht.“ Für Ḥamāl al-Bannā entstammt der Gedanke der Exklusivität und des Fanatismus unter den *Iḥwān al-muslimūn* dem Denken Sayyid Quṭb<sup>8</sup> und ist nicht auf seinen Bruder zurückzuführen.

Ḥamāl al-Bannā besteht in seinen Büchern *Naḥw Fiqh ḡadīd* (dt. „Hin zu einem neuen islamischen Recht“), *al-Islām wa-l-ḥurrīya wa-l-‘almānīya* (dt. „Der Islam, die Freiheit und die Säkularisierung“) und dem unten näher beschriebenen Buch *al-Mar’a al-muslima – baina taḥrīr al-qur’ān wa-taqyīd al-fuqahā’* (dt. „Die muslimische Frau zwischen koranischer Befreiung und Einschränkung durch die Rechtsgelehrten“) auf dem freiheitlichen Denken, das dem Koran zugrunde liegt.

Saad Eddin Ibrahim, Professor für Soziologie an der *American University in Cairo* und Leiter des *Ibn Khaldun Centers*, Iman Abd el-Hadi vom *New Women Research Center*, Hoda Badran von der *Alliance for Arab Women*, und viele andere sehen in al-Bannā einen ernstzunehmenden Vertreter des Reformislams, welcher immer mehr an Einfluss gewinnt. Natürlich hat er auch Gegner, die ihm insbesondere vorwerfen, dass al-Bannā die Sunna missachte und somit einen wichtigen Teil islamischer Jurisprudenz nicht würdige, was ihn zu einem Abtrünnigen mache. Würden jene Gegner seine Arbeiten genauer studieren, kämen sie eventuell zu einer anderen Ansicht, denn

<sup>7</sup> Rania Al Malky: Tariq Ramadan, in: *Egypt Today*, Oktober 2004, im Internet unter: [www.egypttoday.com/article.aspx?ArticleID=2481](http://www.egypttoday.com/article.aspx?ArticleID=2481).

<sup>8</sup> Journalist und führender Theoretiker der Muslimbrüder, am 29. August 1966 hingerichtet.

Ġamāl al-Bannā betrachtet zwar die Sunna als weniger bindend für Muslime als den Koran, doch weist er deutlich auf seine Beweggründe hin. „Diese liegen hauptsächlich in der Art der Überlieferung und den Tradenten selbst. Der Koran ist Gottes Wort, unumstößlich, doch die Sunna ist in vielen Fällen nicht als gesichert zu betrachten,“ so al-Bannā in einem unserer Gespräche.<sup>9</sup> Er ist der Meinung, dass zum Beispiel der Erzähler des im *Ṣaḥīḥ* des Buḥārī<sup>10</sup> zu findenden Ausspruchs über eine Frau, die das Perserreich anführen sollte und laut Prophet niemals etwas erreichen könne, nur eigene „männliche“ Interessen verfolge, um Frauen aus Führungspositionen herauszuhalten. „Im Grunde genommen widerspricht dieser Ausspruch dem Koran, dem göttlichen Wort, selbst. In ihm wird die Königin Bilqis von Saba gewürdigt und nicht wegen ihrer ‚Führungsposition‘ kritisiert,“ antwortet al-Bannā.

Für al-Bannā ist der Prophet Muhammad der „erste Gentleman“ in der Geschichte, welcher den Umgang mit Frauen genoss; ohne Vater, nur mit Mutter und Kindermädchen aufgewachsen, schien dies seinen Lebensweg zu bestimmen. Muhammad betonte die Emanzipation der Frauen, welchen er z. B. erlaubte, am Krieg gegen die Ungläubigen teilzunehmen; er verbesserte ihren Status, soweit es das soziale Umfeld zuließ. Jedoch wollte die arabische Gesellschaft dies nicht tolerieren. Das führte seitens verschiedener Rechtsgelehrter zur Anwendung einiger Hadithe aus der prophetischen Tradition, um einen *status quo* zu erreichen. Nach al-Bannā war es auch zu Zeiten des Propheten schwierig, als Frau Kalif oder Richter zu werden. Seiner Ansicht nach hätte eine Frau, welche kompetenter als ihre männlichen Mitstreiter ist, die Berechtigung, eine leitende Position einzunehmen.

<sup>9</sup> Gespräch vom 3. März 2005.

<sup>10</sup> Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, *al-Fitan*, 18. Mehrbändiges Kompendium von Aussprüchen von und über den Propheten Muhammad. Es gilt als eine der wichtigsten Quellen in der sunnitisch-islamischen Rechtsauslegung.

## Zu einzelnen Veröffentlichungen al-Bannās

### 1. *al-Ḥiğāb*

In seinem 2002 erschienenen Buch *al-Ḥiğāb* (dt. „Das Kopftuch“)<sup>11</sup> geht er auf die sozialen, religiösen und geschlechterspezifischen Gründe des *ḥiğāb* ein. In dem mehr als zweihundertseitigen Werk nähert sich al-Bannā diesem komplexen und seit vielen Jahren weltweit beachteten Thema des Kopftuches und der Verschleierung. Im ersten Teil seiner Abhandlung analysiert er die zahlreichen Erscheinungsformen der Verschleierung, den historischen Ursprung und die Beziehung zwischen dem Kopftuch und der Frau als Mensch und weibliches Wesen. Dabei legt er besonderen Wert auf das Verhältnis der Religion zum Kopftuch, besser zur Verschleierung. Welche Belegstellen lassen sich im Koran finden, welche Erscheinungsformen gab es zu Lebzeiten des Propheten Muhammad, wie ist das salafitische Verständnis zum Kopftuch und speziell zum Gesichtsschleier (arab. *niqāb*), welche Bedeutung hat das Kopftuch in der Gegenwart und wie ist das Verhältnis des Islam zur werktätigen Frau – solche und ähnliche Fragen behandelt al-Bannā in seinem Buch.

Er behauptet, dass weder Koran noch Sunna muslimischen Frauen das Tragen eines Kopftuches auferlegen. Es gibt lediglich Bekleidungsbeschreibungen, die den damals zu Lebzeiten des Propheten vorherrschenden Vorstellungen von Sittsamkeit und Anstand entsprachen. Der gerne ins Feld geführte Ausspruch, welcher von Aisha<sup>12</sup> erzählt worden sein soll, dass alles außer Hände und Gesicht verdeckt werden muss, ist für al-Bannā nicht relevant, da der Tradent selbst kein Zeitzeuge Aishas war und somit die Authentizität fraglich ist. Al-Bannā führt im Gegenzug zwei Verse der Sure *an-Nūr* an: Vers 30 sagt aus, dass der Gläubige gesenkten Hauptes einer Frau begegnen solle und in Vers 31 wird die Gläubige dazu ermahnt, einem fremden Manne gesenkten Hauptes zu begegnen, ihre Brust zu verdecken und vor allem keine künstliche Schönheit wie Schminke oder Schmuck zur Schau zu tragen. Weshalb, fragt

<sup>11</sup> Erschienen bei Dār al-fikr al-islāmī, Kairo 2002.

<sup>12</sup> ‘Ā’iṣa bint Abī Bakr (gest. 678 in Medina) war die dritte und jüngste der neun Frauen des Propheten Muhammad.



al-Bannā, sollte das Senken des Hauptes vonnöten sein, wenn die Frau verschleiert ist?

Am Ende dieses Buches befindet sich noch eine Zusammenfassung von Normen, die für die muslimische Frau gelten sollen (arab. *Dustūr al-mar'a al-muslima*). Er erhebt für sie Ansprüche auf persönliche Freiheit, das Recht auf Bildung und Arbeit, auf die Beteiligung an der Politik des Landes und dem Recht auf die Teilnahme am militärischen Dienst.

## 2. *Ḥitān al-banāt – laisa sunna wa-lā makruma wa-lākin ġarīma*

Ein weiteres Buch, in dem al-Bannā ein frauenspezifisches Thema behandelt, ist *Ḥitān al-banāt – laisa sunna wa-lā makruma wa-lākin ġarīma* (dt. „Die Beschneidung der Mädchen – weder eine Tradition, noch edle Tat, sondern ein Verbrechen“).<sup>13</sup> Hierin behandelt er ein sehr heikles Thema, welches in Ägypten von vielen Seiten diskutiert wird. Es ist

„kein spezifisch islamisches Problem, sondern ein gesellschaftliches, beruhend auf einer Tradition, die aus der pharaonischen Zeit Ägyptens stammt und von äthiopischen Herrschern eingeführt wurde.“

Heutzutage wird sie von Muslimen wie auch den koptischen Christen durchgeführt. Al-Bannā geht in seinem Buch aus islamischer Sicht an dieses Thema heran. Im ersten Kapitel geht er auf die islamrechtlichen Vorschriften der Beschneidung im Koran ein. Zum einen zeigt er auf, dass nach dem Koran lediglich die männliche Beschneidung legitim ist, zum anderen verweist er im zweiten Kapitel auf mehrere Hadithe, die zur Legitimierung der weiblichen Beschneidung herangezogen wurden. Bis auf einen Hadith – überliefert von Buḥārī – bezeichnet er alle anderen als schwach (arab. Terminus: *ḍa'īf*) in ihrer Überlieferung.

„Jedoch der als richtig überlieferte Prophetenausspruch geht nicht genauer ins Detail, er gibt keine Hinweise darüber, ob die weibliche Beschneidung eine Pflicht sei, oder nur die männliche, so dass letztendlich keine religiöse Grundlage über die Rechtmäßigkeit der Beschneidung vorliegt.“

<sup>13</sup> 2005 bei Dār al-fikr al-islāmī in Kairo erschienen.

so al-Bannā in einem unserer Gespräche.<sup>14</sup> Im Gegenteil, al-Bannā verwirft alle religiösen Begründungen, für ihn ist es ein Verbrechen, und wenn man sich mit Mitarbeitern verschiedener NGO's unterhält, so versteht man auch, warum. Noch Mitte der 90er Jahre waren etwa 70 % der ägyptischen Frauen beschnitten. Dass diese Zahl geringer wird, ist der mittlerweile landesweiten Aufklärungsarbeit zu verdanken, die hauptsächlich von muslimischen und koptischen Aktivistinnen durchgeführt wird. Es beteiligen sich ebenso religiöse Würdenträger und Ärzte an dieser Arbeit, welche mehr als schwierig ist, da neben der religiösen Begründung auch die verschiedensten Ansichten eine Rolle spielen, wie z. B. die bessere Heiratschancen für die Mädchen, Sittsamkeit, eine verminderte Libido, etc. Selbst das ägyptische Fernsehen klärt besonders über die gesundheitlichen Risiken, die damit verbunden sind, auf.

Al-Bannā geht im dritten Kapitel näher auf verschiedene Rechtsgelehrte der islamischen Frühzeit bis hin zur Moderne ein, denen die Mädchenbeschneidung eine verhasste Tat war oder die betonen, dass die männliche Beschneidung eine islamische Tradition (arab. *sunna*) ist und die Mädchenbeschneidung eine edle Tat (arab. *makrūma*). Diese kontroversen Meinungen führten dazu, dass die Mädchenbeschneidung bis in die Gegenwart zur alltäglichen Lebenspraxis gehört.

Im vierten Kapitel plädiert al-Bannā für das unabhängige Denken und dessen Anwendung durch die Rechtsgelehrten, die zur Anwendung des *iğtihād* (arab. Terminus für das eigenständige vernunftgemäße Bemühen um das Auffinden einer dem Islam gemäßen Regelung). Mit dieser Ansicht folgt er den Schriften des großen Gelehrten der *nahḍa*<sup>15</sup>, Muḥammad ʿAbdūh (1849–1905), der das „Tor des *iğtihād*“, welches im 9. Jahrhundert geschlossen wurde, wieder öffnen wollte. Muḥammad ʿAbdūh hatte die Absicht, den Islam, der seiner Meinung nach zu sehr mit veralteten Traditionen behaftet war, an die Bedürfnisse seiner Zeit anzupassen.

<sup>14</sup> Gespräch vom 28. März 2005.

<sup>15</sup> *nahḍa* bezeichnet eine Zeitperiode der geistigen Erneuerung beginnend in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts. Kernländer dieser Entwicklung waren Ägypten, der Libanon und Syrien.

Im letzten Kapitel appelliert al-Bannā an den gesunden Menschenverstand und für die Abschaffung einer Tradition, die so vielen Generationen von Frauen Probleme psychischer und physischer Natur brachte. Obwohl das Gesundheitsministerium sich in zahlreichen Artikeln gegen die Mädchenbeschneidung aussprach, trotz der Arbeit von lokalen und speziell von Frauenverbänden, stellt al-Bannā fest, dass es immer wieder zu Beschneidungen kommt – manchmal mit tödlichem Ausgang. Diese werden jedoch kaum von der Bevölkerung wahrgenommen, da sich die Presse nur in geringem Maße mit dieser Thematik auseinandersetzt. Die Ursachen dafür sieht er einerseits in der mangelnden Bildung vieler Ägypter, andererseits in den unterschiedlichen Meinungen vieler Religionsgelehrter.

Für Ġamāl al-Bannā existieren mehrere Aufgaben, die es zu erfüllen gilt, um diesem „Verbrechen“ Einhalt zu gebieten. Besonders wichtig ist für ihn dabei die Einigung muslimischer Geistlicher darüber, dass die Mädchenbeschneidung nicht eine edle Tat, sondern ein Verbrechen ist. Erst dann kann seiner Meinung nach ein Umdenken in der Gesellschaft stattfinden. Staatliche Organisationen und Frauenvereinigungen sollen dabei gemeinsam aktiv werden.<sup>16</sup>

### 3. *al-Mar'a al-muslima – baina taḥrīr al-qur'ān wa-taqyīd al-fuqahā'*

Das letzte Buch, auf welches ich an dieser Stelle noch eingehen möchte, ist das 1997 in Kairo erschienene Buch *al-Mar'a al-muslima – baina taḥrīr al-qur'ān wa-taqyīd al-fuqahā'* (dt. „Die muslimische Frau – zwischen koranischer Befreiung und Einschränkung durch die Rechtsgelehrten“).<sup>17</sup> Bereits im ersten Kapitel betont al-Bannā die Befreiung der Frau durch den Koran. Als Beispiel führt er die Frauen unterdrückende vorislamische Zeit der *ḡāhiliya*<sup>18</sup> an und die mit dem Wirken des Propheten Muhammad einhergehende

<sup>16</sup> Auf Initiative der deutschen Vereinigung TARGET e. V. fand am 22. und 23. November 2006 eine internationale Konferenz zum Thema Genitalverstümmelung an der Azhar-Universität statt. Ein wichtiges Ergebnis war die vom Großmufti Ägyptens, Prof. Dr. Ali Gom'a, am 24. November 2006 erlassene Fatwa, die sich eindeutig gegen die weibliche Genitalverstümmelung ausspricht.

<sup>17</sup> Erschienen bei Dār al-fikr al-islāmī, Kairo 1997.

<sup>18</sup> Die *ḡāhiliya* wird als eine Zeit der Ignoranz, des Barbarentums und des Unglaubens betrachtet.

Befreiung. Al-Bannā zitiert koranische Aussagen zu Frauen, er vergleicht die Stellung der Frau in vorislamischer Zeit mit der zu Zeiten des Propheten. Für al-Bannā symbolisieren die *ayyām ar-risāla* (dt. „Tage der Herabsendung des Korans“) die Zeit der Emanzipation der Frau und das Bekenntnis des Propheten zu Liebe und zur Schönheit des weiblichen Wesens. Wichtig ist al-Bannā dabei die Beziehung Muhammads zu seinen Ehefrauen, wie auch deren zahlreiche Aktivitäten, ob als Überlieferinnen der prophetischen Tradition, als Fürsorgerinnen der muslimischen Gemeinschaft oder als Glaubenskriegerinnen. Für al-Bannā stellte sich nach dem Tod des Propheten eine Zeit des Verlustes von vernunftgemäßem Handeln und religiösem Verständnis ein. In erster Linie hätten die religiösen Gelehrten unter dem dritten rechtgeleiteten Kalifen Utmān den Frauen Fesseln angelegt und Hindernisse mit ihrer Auslegung von Koran und Sunna aufgestellt. „Diese Auslegungen wurden tradiert und finden heute noch bei der Rechtsinterpretation vieler Gelehrter Beachtung,“ so al-Bannā.<sup>19</sup>

Erst Qāsim Amīn's Bücher *Die Befreiung der Frau* (1899) und *Die neue Frau* (1901), sowie das Auftreten erster Frauenrechtlerinnen wie Malak Hifnī Nāṣif (1886–1918), Nabawīya Mūsa (1886–1951) oder Labība Aḥmad (1875–1955) zu Beginn des 20. Jahrhunderts brachten Bewegung in die religiöse Starre der vergangenen Jahrhunderte. Während Amīn ein mehr säkular geprägtes Bild der Frau entwickelte, waren die erwähnten Frauenrechtlerinnen daran interessiert, islamische Tradition und Reform zu verbinden. Besonders Einfluss auf dieses Denken hatte der Gelehrte Muḥammad ʿAbdūh, der eine zeitgemäße Interpretation des Korans und die Einheit aller Muslime anstrebte.<sup>20</sup> Das betraf natürlich auch die muslimischen Frauen, die Teil dieser Reformbewegung wurden und sich von den „Fesseln des Konventionalismus“, so Abdūh, befreien wollten.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Gespräch vom 28. März 2005.

<sup>20</sup> ʿAbdūh setzte sich in seiner Schrift *Die Emanzipation der Frau* unter anderem für die politische Partizipation von Frauen, die Einschränkung der Polygamie auf kinderlose Ehen sowie das Recht auf Scheidung seitens der Frau ein.

<sup>21</sup> Am Rande sei erwähnt, dass im Besonderen die muslimischen Aktivistinnen mit ʿAbdūhs Schülern in Kontakt standen und sich gegenseitig unterstützten. Dazu mehr in meiner Dissertationsarbeit.



Nach diesem Exkurs möchte ich noch einmal auf al-Bannās Buch *Die muslimische Frau – zwischen koranischer Befreiung und Einschränkung durch die Rechtsgelehrten* zurückkommen. Im letzten Kapitel spricht sich al-Bannā für eine Neubehandlung des Themas „Die Frau im Lichte neuer Rechtssprechung“ aus. Er beschreibt die Grundlagen für einen neuen *fiqh* und die Realität dieser Grundlagen in Bezug auf die Frauenfrage. Er selbst hat bereits 1995 und 1997 zwei Bücher mit dem Titel *Nahwa fiqh ġadīd* (dt. „Hin zu einem neuen *fiqh*“) veröffentlicht, die von verschiedenen Azhar-Gelehrten stark kritisiert wurden, und in welchen der Einfluss Muḥammad ‘Abdūh’s deutlich wird. Sie sind geprägt von der salafitischen Denkweise ‘Abdūh’s, auf deren Erläuterung hier nicht näher eingegangen werden kann.

Es muss noch erwähnt werden, dass das Buch 2006 zur Prüfung für den Export nach Kuwait von einem Komitee der Azhar für nicht-islamisch erklärt und verboten wurde. Muḥammad ‘Abd al-Mut‘ī, Mitglied des Azhar-Ausschusses und Vorsitzender des Komitees, behauptete, dass man in einem Treffen al-Bannā Beweise zur Widerlegung seiner Aussagen vorgelegt hätte, welche er jedoch nicht entkräften konnte. Al-Bannā zufolge gab es nie ein solches Treffen.

Während meiner Gespräche mit Ġamāl al-Bannā konnte ich feststellen, dass er sehr aufgeschlossen und mutig in seinen Aussagen ist. In einem unserer Gespräche äußerte er sich auf die Frage, ob er keine Repressalien fürchte, wie folgt: „Ich bin in einem Alter, in dem man keine Angst mehr hat.“<sup>22</sup> Ġamāl al-Bannā ist einer der wenigen, die aussprechen, was sie denken. Grundsätzlich vertritt er einen toleranten und entwicklungsfähigen Islam, der sich der Gegenwart stellt und auf die gesellschaftlichen und politischen Veränderungen eingeht. Für ihn ist der Islam eine universale Botschaft an die gesamte Menschheit und *iġtihād* ist ein göttliches Mandat im Islam, welches jedermann praktizieren kann.

Mit Bedauern stellt al-Bannā bei seinen Glaubensbrüdern und -schwestern fest, sich eher mit größter Aufmerksamkeit den Gebetsritualen des Propheten zu widmen, anstatt auch sein Tun zu be-

<sup>22</sup> Gespräch vom 28. März 2005.

achten. Für al-Bannā führt das zu einem falschen Verständnis ihrer Religion, wenn man sich nur noch um Rituale kümmert. „Viele üben regelmäßig ihre Gebete aus, fasten, gehen auf Pilgerfahrt, aber schämen sich nicht, zu lügen oder Mitmenschen zu missbrauchen.“<sup>23</sup> Gerade in Bezug auf die Gewalt, welche sich gegen Frauen richtet, muss man ihm Recht geben.

Ebenso betrachtet er die Gewalt und die radikalen Ansichten von Militanten und Theokraten. Sie repräsentieren für ihn nicht den Islam, so wie er vom Propheten Muhammad vertreten wurde. „Als Ḥasan al-Bannā<sup>24</sup> sagte: „*al-islām dīn wa-daula*“ (dt. „Der Islam ist Religion und Staat“) meinte er es keinesfalls dogmatisch, so wie ihn die Leute später interpretierten. „Er unterstützte das parlamentarische Modell, welches von Muḥammad ‘Abdūh vertreten wurde.“<sup>25</sup>

Seiner Meinung nach resultiere die fundamentalistische Interpretation des Koran und der Sunna aus dem Umgang des Nasserregimes mit jenen Hardlinern. „Lange Gefängnisstrafen und der brutale Umgang mit ihnen führten zu ihren Äußerungen und Taten.“ Terrorismus ist für al-Bannā ein Produkt autokratischer Regierungen. Deshalb hofft er, dass die Mehrheit der Muslime dies erkennt, und sich gegen das verzerrte Bild des Islam im Westen stark macht. „Wir können ebenso auch von der europäischen Kultur und Geschichte lernen, wie von allen anderen menschlichen Kulturen ... Islam ist die letzte/abschließende Religion“<sup>26</sup>, das heißt nicht, dass es eine in sich geschlossene Schachtel ist, sondern es sollte eine Art offener Straße sein,“ so al-Bannā in einem unserer Gespräche.<sup>27</sup>

<sup>23</sup> Gespräch vom 28. März 2005.

<sup>24</sup> Ḡamāl al-Bannā war maßgeblich an dem Buch von Brynjar Lia: *The Society of the Muslim Brothers in Egypt: The Rise of an Islamic Mass Movement 1928–1942*, Berkshire 2006, beteiligt. In diesem Buch findet im Besonderen die Organisation der Muslimbrüder unter Ḥasan al-Bannā und dessen Ansichten Beachtung.

<sup>25</sup> Siehe Yasmin Moll: Gamal El-Banna, in: *Egypt Today*, September 2004.

<sup>26</sup> Gemäß der koranischen Ansicht, dass der Islam sich als Nachfolger von Judentum und Christentum sieht.

<sup>27</sup> Gespräch vom 3. März 2005.

**„Wir gehen unseren Brüdern nach“.  
Die Geschichtsdeutung der Herrnhuter Brüdergemeine  
und ihre Boten im Orient\***

**Arthur Manukyan (Göttingen)**

**Einleitung**

Schaut man das 1981 erschienene Werk von Rudolf Grulich *Der Beitrag der böhmischen Länder zur Weltmission des 17. und 18. Jahrhunderts*<sup>1</sup>, so findet man unter der Überschrift „Der protestantische Anteil“<sup>2</sup> auf knapp drei Seiten eine Darstellung der Herrnhuter Brüdergemeine und ihrer Wichtigkeit für die evangelische Missionstätigkeit im 18. Jahrhundert. Schon die Überschrift, unter der diese kurze Ausführung steht, bestätigt die Vermutung, dass dies ein Werk zur katholischen Missionstätigkeit sein wird. Der Autor beschränkt sich auf das Gebiet Böhmen-Mähren-Schlesien, wie es nach 1918 in der ersten Tschechoslowakischen Republik bestand.<sup>3</sup> Da diese Gebiete mehrheitlich katholisch waren und heute auch noch sind, kann der protestantische Anteil im Werk von Grulich nur auf diese Weise zur Geltung kommen, zumal er seinen Anfang außerhalb der historischen böhmisch-mährischen Länder nahm.

Es war der 1722 gegründete Ort Herrnhut auf dem Gut des Reichsgrafen Nikolaus Ludwig von Zinzendorf und Pottendorf (1700–1760) in der Oberlausitz (Sachsen), von dem aus die sog. Mährischen Brüder ab dem Jahre 1732 ihre zahlreichen Missionstätigkeiten entfalteten. Die Bezeichnung „Mährisch“ ist heute noch im Namen

\* Der Vortrag, welcher sich auf dem Stand von 2005 befindet, wurde für den Druck nur geringfügig überarbeitet.

<sup>1</sup> Rudolf Grulich: *Der Beitrag der böhmischen Länder zur Weltmission des 17. und 18. Jahrhunderts* [Veröffentlichungen des Instituts für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien e. V., 7], Königstein/Ts. 1981.

<sup>2</sup> Ebd., 19–21.

<sup>3</sup> Ebd., 15.

dieser Gemeinschaft vor allem in Übersee erhalten geblieben, wo sie im Unterschied zu der deutschen Bezeichnung „Herrnhuter Brüdergemeine“ meistens „Moravian Church“ genannt wird.<sup>4</sup> Um nicht auf die gesamte Missionstätigkeit der Brüdergemeine einzugehen und auch der Vollständigkeit wegen möchte ich nur auf drei ausgewählte Werke hinweisen, die ausführlichere Darstellungen zu diesem protestantischen Anteil der Böhmen-Mähren bieten: Adolf Schulze, *Abriß einer Geschichte der Brüdermission*<sup>5</sup>, Karl Müller, *200 Jahre Brüdermission*<sup>6</sup>, und Hartmut Beck, *Brüder in vielen Völkern: 250 Jahre Mission der Brüdergemeine*<sup>7</sup>.

### 1. Die mährische Brüdergemeine in Herrnhut und ihre Geschichtsdeutung

Die Gemeinschaft der Mährischen Brüder bestand in ihrem Kern aus protestantischen Glaubensflüchtlingen. Diese haben im Zuge der Gegenreformation im Habsburger Reich Anfang des 18. Jahrhunderts ihre Heimat Böhmen und Mähren verlassen müssen und fanden beim Grafen von Zinzendorf in der Oberlausitz eine neue Bleibe.<sup>8</sup> Die Erinnerung an ihre eigenen Ursprünge, an die „Unitas Fratrum“ bzw. „Brüderunität“, die in der Mitte des 15. Jahrhunderts entstanden war und mit dem Namen des Reformators Jan Hus verbunden ist,<sup>9</sup> war bei den Mährischen Brüdern in Herrnhut noch wach. Zwar

<sup>4</sup> Siehe dazu den Aufsatz von Theodor Gill: Zinzendorf und die Mähren, in: *Graf ohne Grenzen: Leben und Werk von Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Ausstellung im Völkerkundemuseum Herrnhut, Außenstelle des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden, und im Heimatmuseum der Stadt Herrnhut vom 26. Mai 2000 bis zum 7. Januar 2001*, Herrnhut 2000, 37–42.

<sup>5</sup> Adolf Schulze: *Abriß einer Geschichte der Brüdermission. Mit einem Anhang, enthaltend eine ausführliche Bibliographie zur Geschichte der Brüdermission*, Herrnhut 1901, 34–38. 44. 124f.

<sup>6</sup> Karl Müller: *200 Jahre Brüdermission*, I: *Das erste Missionsjahrhundert*, Herrnhut 1931, 247–252.

<sup>7</sup> Hartmut Beck: *Brüder in vielen Völkern. 250 Jahre Mission der Brüdergemeine* [Erlanger Taschenbücher, 58], Erlangen 1981, 128–137.

<sup>8</sup> Vgl. Johannes Wallmann: *Der Pietismus* [Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, Lfg. O,1, Bd. 4], Göttingen 1990, 113.

<sup>9</sup> Vgl. Hans-Georg Beck: *Vom kirchlichen Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation* [Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. 3: Die mittelalterliche Kirche, Halbbd. 2], Freiburg/Basel/Wien 1968, 543.



wussten sie nicht mehr sehr viel davon,<sup>10</sup> da sie die letzten Generationen nur im Untergrund existiert hatten,<sup>11</sup> doch reichte es aus, um den im Halleschen Pietismus erzogenen Reichsgrafen Nikolaus Ludwig von Zinzendorf darauf aufmerksam zu machen.

Im Jahre 1727 entdeckte Graf von Zinzendorf<sup>12</sup> die *Historia Fratrum Bohemorum*<sup>13</sup> von Jan Amos Comenius (1592–1670)<sup>14</sup>, welches 1702 in Halle von dem Jenenser Professor Johann Franz Buddeus neu herausgegeben worden war.<sup>15</sup> Der Graf nahm das aus der Zittauer Ratsbibliothek entliehene Buch mit auf die Reise nach Schlesien<sup>16</sup> und fertigte einen deutschen Auszug der einleitenden Historiola an. Es erfolgte auch eine Kontaktaufnahme mit Buddeus<sup>17</sup> mit der Bitte um eine deutsche Übersetzung des gesamten Werkes, was 1739 auch geschah.<sup>18</sup>

<sup>10</sup> Vgl. Hans-Christoph Hahn/Helmut Reichel: *Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder. Quellen zur Geschichte der Brüder-Unität von 1722 bis 1760*, Hamburg 1977, 39.

<sup>11</sup> Gill, Zinzendorf und die Mähren (Fn. 4), 38.

<sup>12</sup> Die Quelle für diese Äußerung des Grafen bei Gill, Zinzendorf und die Mähren (Fn. 4), 41 u. 42.; ferner Joseph Th. Müller: *Zinzendorf als Erneuerer der alten Brüderkirche. Festschrift des theologischen Seminarius der Brüdergemeine in Gnadenfeld, zum Gedächtnis der Geburt Zinzendorfs am 26. Mai 1700*, Leipzig 1900, 43.

<sup>13</sup> Jan Amos Comenius: *Historia fratrum bohemorum eorum ordo et disciplina ecclesiastica*, hrsg. von Johann F. Buddeus, Halae 1702.

<sup>14</sup> Geb. am 28.3.1562 in Nivnice (Südböhmen), gest. 15.11.1670 in Amsterdam; durch die Religionsverfolgungen des Dreißigjährigen Krieges wurde er mehrfach vertrieben und wirkte als Lehrer, Prediger und Bildungsreformer in verschiedenen Ländern (Polen, England, Schweden, Ungarn und zuletzt Holland).

<sup>15</sup> Siehe Dietrich Meyer: Zinzendorf und die griechisch-orthodoxe Kirche, in: *Der Pietismus in seiner europäischen und außereuropäischen Ausstrahlung* [Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran toimituksia, 157], Helsinki 1992, 193.

<sup>16</sup> Vgl. Hahn/Reichel, *Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder* (Fn. 10), 94.

<sup>17</sup> Der Kontakt mit Jena und die Bekanntschaft mit Buddeus kamen zustande, nachdem zwei Brüderboten auf ihrer Reise zum Prinzen von Saalfeld auch den Professor Buddeus in Jena besuchten. Siehe Hahn/Reichel, *Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder* (Fn. 10), 111.

<sup>18</sup> Vgl. Dietrich Meyer: *Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine 1700–2000* [Kleine Reihe V & R, 4019], Göttingen 2000, 29; der Titel der deutschen Ausgabe lautet: *Kurz gefaßte Kirchen-Historie Der Böhmischen Brüder Wie solche Johann Amos Comenius, Weyland letzter Bischof der vereinigten Brüder-Gemeine in Böhmen, Lateinisch beschrieben, hernach aber, um des erbaulichen Inhalts willen, Nebst einem Glaubens-Bekennniß, Etlichen zur Erläuterung dienlichen Briefen, Und der fürtrefflichen Kirchen-Ordnung derselben, Unsern lauen oder gering*

Schon die Überschrift des Werks von Comenius muss dem Grafen verraten haben, dass dies für die Geschichte seiner böhmisch-mährischen Exulanten von Wichtigkeit sein könnte. Denn es ist folgendermaßen überschrieben: *Kurze Historie der Slavonischen Kirche, welche von denen Aposteln selbst gegründet, von Hieronymo, Cyrillo und Methodio fortgepflanzt worden, in der Böhmischen Nation fürnemlich gewurzelt, und unter denen vereinigten Böhmischen Brüdern fast den höchsten Gipffel erreicht hat.*<sup>19</sup>

Diese Überschrift ist die programmatische Ankündigung der weiteren Darstellung: Der Leser der „Brüderhistorie“ wird kontinuierlich zu den Slavenaposteln Kyrill und Methodius geführt. Sie sind hier insofern von großer Wichtigkeit, weil diese der slavischen und der griechischen Sprache kundigen Missionare diejenigen waren, die „ohngefahr um das Jahr 861. bis nach Mähren (von denen Teutschen dazumahl Marcomannien genannt) gekommen“, „daselbst den König Suatoplucum, und kurz hernach den Böhmischen Herzog Borivogium, dem Herrn Christo gewonnen“ haben.<sup>20</sup>

Die Schlussfolgerung, die sich hier unmissverständlich nahe legt und vom Autor des Werkes auch vollzogen wird, lautet:

„daß alle diese Völcker, auch die Böhmen, durch Hülffe der Morgenländischen Kirche, bekehret, und im Christentum nach der Griechischen Art und Weise angeführet und gegründet worden sind.“<sup>21</sup>

Die wiederentdeckte Brüderhistorie des Comenius ist genau an diesem Punkt von entscheidender Bedeutung, denn darin wird die „Morgenländische Abstammung“ der Mährischen Brüderunität behauptet. Die vergessenen Ursprünge der in Herrnhut zwar neu gegründeten, im Bewusstsein der Brüdergemeine aber nur noch erneuerten alten Brüderunität werden hier offen gelegt. Der Graf und die Mährischen Brüder konnten nun auf diese Ursprünge bauen und – was viel spannender ist –, auf sie bei ihren Kontakten mit den Orthodoxen Kirchen im Orient zurückgreifen.

---

*geachteten Kirchen-Verfassungen, und meist ohne geistliche Zucht stehenden Gemeinden, zu einem hell-polirten Spiegel, denen noch wenigen Frommen aber zur Ermunterung in der Gottseligkeit, ins Teutsche übersetzt, auch mit nützlichen Anmerkungen und einem guten Register versehen worden, Schwabach 1739.*

<sup>19</sup> Comenius, *Historia* (Fn. 13), 1.

<sup>20</sup> Siehe ebd., 11.

<sup>21</sup> Siehe ebd., 11.

Die Entdeckung der „Morgenländischen Abstammung“ führte also den Grafen und die Herrnhuter Brüdergemeine zu einer doppelten Interessenlage:

*Erstens* wurde das Bewusstsein einer besonderen Verwandtschaft mit dem christlichen Osten neu erweckt, die sich nun zu erneuern anbot und *zweitens* wurde dadurch das Interesse zum Orient insgesamt verstärkt, der ja im Blick auf die Missionspläne der Brüdergemeine schon sehr früh einen ganz besonderen Platz einnahm.<sup>22</sup>

## 2. „Geschichte der Brüderunität“ und der christliche Osten

### 2.1 Arvid Gradin beim ökumenischen Patriarchen Neophytos VI. in Konstantinopel

Zum Zuge kam diese „Abstammungsurkunde“ ein knappes Jahrzehnt nach seiner Entdeckung, als der Schwede Arvid Gradin 1739 durch den Grafen von Zinzendorf und die Brüdergemeine nach Konstantinopel geschickt wurde.<sup>23</sup>

Arvid Gradin hatte sich kurz vor seiner Deputation der Brüdergemeine in Herrnhut angeschlossen, nachdem er auf der Suche nach der „Gewissheit im Glauben“ diese in der Theologie und Lebensweise der Brüder zu finden glaubte. Weil er des Griechischen und Lateinischen mächtig war, machte es ihn in den Augen des Grafen für diese Deputation prädestiniert. Gradin hatte in Uppsala Theologie und Philologie studiert, hatte in seiner Heimat Schweden auch gute Aufstiegschancen im akademischen Bereich gehabt, verließ diese aber, um in der Herrnhuter Gemeinschaft zu leben und zu wirken.<sup>24</sup>

Dass der eigentliche Anstoß für die Deputation nach Konstantinopel in der gescheiterten Samojeden-Mission in Russland 1734–1737 zu suchen und das Ziel der Erneuerung der alten Freundschaft in den

<sup>22</sup> Vgl. Müller, *200 Jahre Brüdermission* I (Fn. 6), 247ff.; Beck, *Brüder in vielen Völkern* (Fn. 7), 128f.

<sup>23</sup> Zu der Deputation siehe die bahnbrechende Arbeit von Nils Jacobson: *Arvid Gradins Deputationsresa till Konstantinopel 1739–1740 ett led i Zinzendorfs missionsplaner* [Särtryck ur Kyrkohistorisk Årsskrift, 1914], Uppsala 1914.

<sup>24</sup> Vgl. Beck, *Brüder in vielen Völkern* (Fn. 7), 130.



Heidenmissionsplänen der Brüdergemeine zu orten ist, soll an dieser Stelle nicht weiter thematisiert werden.<sup>25</sup>

Wichtig sind für meine heutigen Ausführungen erst einmal die so genannten „Gaben“, die Gradin mit sich nach Konstantinopel brachte und dem Ökumenischen Patriarchen Neophytos VI. überreichte: Ein Empfehlungsschreiben der mährischen Bischöfe, ein orthodoxes Glaubensbekenntnis, dem die Brüder zugestimmt hatten und eine Geschichtsdarstellung der Brüderunität, welche die in Vergessenheit geratene enge Verwandtschaft der beiden Kirchen belegen sollte.

Die Geschichtsdarstellung ist in diesem Zusammenhang das Wichtigste. Sie war von Arvid Gradin selbst verfasst und dem Patriarchen in der altgriechischen Textversion überreicht worden. Im Archiv der Herrnhuter Brüdergemeine ist noch die lateinische Version<sup>26</sup> zu finden, die mit einigen Überarbeitungen bereits 1750 in den *Acta historico-ecclesiastica*<sup>27</sup> veröffentlicht worden war.<sup>28</sup> Als Quellen für seine Darstellung benutzte Gradin einerseits das schon erwähnte Werk des Comenius und andererseits die ihm zugesandten Aufzeichnungen des Grafen von Zinzendorf.<sup>29</sup> Das sind die Erkenntnisse, welche die bisherige Forschung bereithält.

Das Ergebnis, das die Brüdergemeine, *unter anderem durch dieses Geschichtswerk*, in Konstantinopel erreichen konnte, war sensationell: Der Ökumenische Patriarch händigte nach langen und schwierigen Verhandlungen ein „Circularschreiben“ aus, in dem die Brüdergemeine quasi als Tochter der Griechischen Orthodoxen Kirche

<sup>25</sup> Die bereits veröffentlichten Dokumente bezüglich der Deputation nach Konstantinopel durfte ich im Rahmen meiner Diplomarbeit an der Theologischen Fakultät Halle-Wittenberg auswerten. Zurzeit arbeite ich im Rahmen meiner Dissertation an der Theologischen Fakultät Göttingen an den unveröffentlichten Archivmaterialien zu diesem Thema.

<sup>26</sup> UAH R 17.B.2.c.16. Die griechische Übersetzung der lateinischen Geschichtsdarstellung durch die Hand Arvid Gradins hoffe ich im Rahmen meiner Dissertationsarbeit im Archiv des Ökumenischen Patriarchats in Konstantinopel finden zu können; sie dürfte neue Erkenntnisse im Blick auf Gradins Werk bieten.

<sup>27</sup> *Acta historico-ecclesiastica, oder gesammelte Nachrichten von den neuesten Kirchen-Geschichten, Vierzehender Band vom neun und siebenzigsten bis zum vier und achtzigsten Theil nebst dem Anhang*, Weimar 1750, 552–613.

<sup>28</sup> Siehe Meyer, Zinzendorf und die griechisch-orthodoxe Kirche (Fn. 15), 193f.

<sup>29</sup> Vgl. Jacobson, *Arvid Gradins Deputationsresa* (Fn. 23), 11.



anerkannt und ihr dadurch gewissermaßen ein „Rechtsgläubigkeitszeugnis“ erstellt wurde. Der Patriarch ging noch weiter und erklärte die Einheit und Gemeinschaft (ένότης καὶ κοινωνία) der beiden Kirchen, die sich allerdings nach klaren orthodoxen Vorgaben zu orientieren hatte. Das Ganze aber war nicht im Sinne des Grafen und der Brüdergemeinde. Wegen dieses „zu viel an Anerkennung und Vereinnahmung“ sah sich der Emissario der Brüdergemeinde Arvid Gradin dazu genötigt, das Schreiben zurückzugeben und gar dagegen zu protestieren. Damit wurde das Ende dieser verheißungsvollen Deputation besiegelt, die an sich alle Voraussetzungen hatte, um ein besseres Los zu erfahren.

## 2.2 Friedrich Wilhelm Hocker beim Koptischen Papst Markus VII. in Kairo

Trotz der unglücklich beendeten Begegnung mit dem Ökumenischen Patriarchat in Konstantinopel war beim Grafen von Zinzendorf und in der Brüdergemeinde der Wunsch vorhanden, nun auch mit der Koptischen Orthodoxen Kirche in Kontakt zu treten.<sup>30</sup> Dazu wurde als Vorbote der bald einsetzenden dreißigjährigen Diasporatätigkeit<sup>31</sup> in Ägypten – wie sie in der brüderischen Geschichtsschreibung meist bezeichnet wird – Friedrich Wilhelm Hocker<sup>32</sup> ausgewählt und 1752 nach Kairo ausgesandt.

Hocker, der 1713 in der Nähe von Gotha in einer Pfarrfamilie geboren war, – seine Eltern waren noch im jungen Alter um ihres

<sup>30</sup> Zum Kontakt siehe z. B. David Cranz: Alte und Neue Brüder-Historie oder kurz gefaßte Geschichte der Evangelischen Brüder-Unität, §193, in: Erich Beyreuther/Gerhard Meyer/Amedeo Molnár (Hrsg.): *Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, Materialien und Dokumente*, Reihe 2: Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf: *Leben und Werk in Quellen und Darstellungen*, hrsg. von Erich Beyreuther und Gerhard Meyer, XI: *Quellen zur Geschichtsschreibung der Böhmisches Brüder*, Nachdr. der 2. Aufl. Barby 1772, Hildesheim 1973, 596–598; hier: Schulze, *Abriss einer Geschichte der Brüdermission* (Fn. 5), 38.

<sup>31</sup> Der Name „Diaspora“, der in der Brüdergemeinde seit 1749 allgemein gebräuchlich wurde, bezeichnete die geistlich-aufbauende Tätigkeit der Brüder unter den „zerstreuten Kindern Gottes“. Das Ziel war, diese Seelen geistlich zu pflegen, sie auf den rechten Weg zu leiten, in der Liebe Christi zu befestigen, ohne sie von ihrer ursprünglichen Kirche zu trennen. Siehe dazu Otto Steinecke: *Die Diaspora der Brüdergemeinde in Deutschland. Ein Beitrag zu der Geschichte der evangelischen Kirche Deutschlands*, I, Halle a. S. 1905, hier: 3–5.

<sup>32</sup> Kurzer Abriss seines Lebens ist im UAH zu finden unter: R 21.A.No.70.2.

Glaubens willen aus Oberschlesien ausgewandert – schloss sich ähnlich wie Arvid Gradin erst später der Brüdergemeine an. Er studierte ab 1730 in Jena Theologie und orientalische Sprachen und nahm 1735 in Livland (Baltikum) sein Medizinstudium auf, welches er in Helmstedt abschloss. Als er sich nach seinem Studium der Brüdergemeine in Marienborn anschloss, hatte er bereits eine wichtige Begegnung in seinem Leben hinter sich: 1739, in dem Jahr, in welchem Gradin sich nach Konstantinopel begab, begegnete Hocker dem Herrnhuter Bruder Dr. med. Kriegelstein. Dieser Brüderarzt befand sich im Auftrag der Brüdergemeine auf dem Weg nach Persien,<sup>33</sup> der über Russland führen sollte. Der Graf von Zinzendorf war durch einen armenischen Kirchenvorsteher in Amsterdam 1738 auf den sog. Volksstamm der Gebern und Gauern aufmerksam gemacht worden, die als Nachkommen der Magier (Mt 2) galten.<sup>34</sup> Zu ihnen sollte das Evangelium gebracht werden, weil sie ja durch ihre Vorfahren die Erstlinge in der Anbetung Christi in Bethlehem waren.<sup>35</sup>

Die Begegnung mit Kriegelstein muss Hocker tief beeindruckt haben, so dass er sich bereits 1744 in der Brüdergemeine zur Aussendung in den Orient meldete.<sup>36</sup> Zuvor hatte er mit einem anderen Herrnhuter Bruder, Dr. August Christian Friedrich Eller, zusammen einen Bund geschlossen, um nach Persien zu gehen. Sicher hat auch Hockers Studium der orientalischen Sprachen seinen wichtigen Beitrag dazu geleistet, dass die Brüdergemeine ihn zusammen mit dem Chirurgen Johannes Rüffer 1747 nach Persien aussandte. Nach einer abenteuerlichen und gefährlichen Reise kehrte Hocker im Jahre 1750 allein zurück, denn sein Begleiter war den Strapazen der Reise in Ägypten erlegen.<sup>37</sup> Die beiden hatten nämlich die Rückreise aus Isfahan (Persien) über Ägypten genommen, nachdem sie in Persien von dem „Volk der Magier“ nichts mehr finden konnten.<sup>38</sup> Das

<sup>33</sup> Vgl. Schulze, *Abriß einer Geschichte der Brüdermission* (Fn. 5), 30ff. Siehe dazu Arthur Manukian: Zinzendorfs und Herrnhuts Interesse an Persien. Ein Missionsversuch der Brüdergemeine in den Jahren (1738–)1747–1749, in: *Beiruter Texte und Studien* (im Druck).

<sup>34</sup> So Beck, *Brüder in vielen Völkern* (Fn. 7), 129.

<sup>35</sup> Siehe ebd., 128.

<sup>36</sup> Vgl. Müller, *200 Jahre Brüdermission* (Fn. 6), 251.

<sup>37</sup> Vgl. Beck, *Brüder in vielen Völkern* (Fn. 7), 134.

<sup>38</sup> Vgl. ebd., 134.

traurige Ende Rüffers, aber auch die ägyptischen Eindrücke haben Friedrich Wilhelm Hocker die nächsten Jahre begleitet, so dass sein Eifer und seine Bereitschaft für eine erneute Aussendung immer weiter stiegen.

Das ursprüngliche Ziel, welches Hocker von Kairo aus verfolgen sollte, war die Erkundung der Wege nach Äthiopien.<sup>39</sup> Diesem Plan war allerdings kein Glück beschieden und die erneuten Versuche der Brüder, aus Ägypten nach Äthiopien zu gelangen, scheiterten immer wieder, so dass den Brüderboten letztendlich nur die Kontakte und der dreißigjährige Aufenthalt in Ägypten blieben.

Als Hocker sich nun auf den Weg nach Ägypten begab, hatte er einen Grußbrief des Grafen von Zinzendorf bei sich, der an die Kirche von Ägypten und Äthiopien adressiert war. Dieser Brief ist bis jetzt das einzige veröffentlichte Dokument aus dieser dreißigjährigen Diasporatätigkeit,<sup>40</sup> abgesehen von dem Abdruck des arabischen Antwortschreibens des koptischen Papstes, der vor einigen Jahren in einem Ausstellungsband abgebildet wurde.<sup>41</sup>

Auch bei dieser Begegnung und den daraus entwickelten Gesprächen kam selbstverständlich die „Morgenländische Abstammung“ der Herrnhuter Brüdergemeine zur Sprache, zumal der Graf sich in seinem Grußschreiben ausdrücklich darauf berief.

### 3. Zinzendorfs Brief an Markus VII. und die sich abzeichnende Diasporaarbeit der Brüderboten in Ägypten

Der Brief des Grafen von Zinzendorf ist allgemein an den Stuhl des heiligen Markus adressiert, ohne dass der Name des koptischen Patriarchen in Kairo genannt wird. Die Brüdergemeine hätte theore-

<sup>39</sup> In Anlehnung an die Erzählung von dem Kämmerer aus Äthiopien (Apg 8) sahen Zinzendorf und die Brüder es als ihre Pflicht an, auch der Kirche dort einen Dienst zu leisten. Vgl. Theodor Bechler: *Die Herrnhuter in Ägypten. Evangelisation und Mission der Herrnhuter Brüder in Ägypten im 18. Jahrhundert und ihr Vorstoß nach Abessinien* [Herrnhuter Hefte zur Missionskunde, 32], Herrnhut 1936, 11.

<sup>40</sup> Siehe diesen Brief bei Hahn/Reichel, *Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder* (Fn. 10), 394–396.

<sup>41</sup> Siehe die Abbildung auf S. 93 im Ausstellungskatalog *Graf ohne Grenzen* (Fn. 4); Ein deutscher Auszug aus diesem Antwortschreiben ist zu finden bei Cranz, *Alte und Neue Brüder-Historie* (Fn. 30), § 193, 596–598.

tisch wissen können, wer das Oberhaupt der Kopten zu der Zeit der Aussendung Hockers war, da dieser sich ein paar Jahre zuvor in Ägypten aufhielt, doch scheint der Graf diesen mit Absicht nicht erwähnt zu haben. Der häufige Patriarchenwechsel in Konstantinopel z. B. konnte dazu führen, dass das neue Oberhaupt aus Angst den namentlich an seinen Vorgänger adressierten Brief nicht annahm.<sup>42</sup> Angesichts der schwierigen politischen Situation Ägyptens in der türkischen Zeit (1517–1798),<sup>43</sup> die letztendlich zum Abbruch der Herrnhuter Arbeit nach etwa drei Jahrzehnten geführt hat, war dies am Anfang eine wohlüberlegte Vorgehensweise. Aus dem gesamten Zusammenhang wissen wir jedoch, dass es sich beim Adressaten um Markus (Markos) VII. (1745–1769)<sup>44</sup> handelte, dem 106. Koptischen Papst auf dem Stuhl des Apostels Markus.<sup>45</sup>

Graf von Zinzendorf stellt sich in seinem Schreiben als „Bruder“ Aloysius (Ludwig) und „Liturgus“ der Brüdergemeinde vor und wünscht allen Lesern im Stil der neutestamentlichen<sup>46</sup> und auch der davon inspirierten patriarchal-bischöflichen Briefschreibung „Gnade und Heil“.<sup>47</sup> Zwar hatte sich der Graf im Mai des Jahres 1737 von dem Bischof des polnischen Zweiges der alten Brüderunität Daniel Ernst Jablonsky in Berlin zum Bischof der Brüdergemeinde weihen lassen<sup>48</sup> und dadurch die apostolisch-bischöfliche Sukzession inner-

<sup>42</sup> Siehe den Brief der schwedischen Abgesandten an Arvid Gradin, UAH R.17.B. 2. a.14.

<sup>43</sup> Vgl. die kurze Zusammenfassung bei Frida Schubart: *Von der Flügelsonne zum Halbmond. Ägyptens Geschichte bis auf die Gegenwart*, Leipzig 1926, 170f.

<sup>44</sup> Siehe Rudolf Strothmann: *Die koptische Kirche in der Neuzeit* [Beiträge zur historischen Theologie, 8], Tübingen 1932, 158.

<sup>45</sup> Vgl. Sawirus Ibn Al-Muqaffa', *History of the Patriarchs of the Egyptian Church, Known as the History of the Holy Church*, III,3: *Cyril II – Cyril V (A. D. 1235–1894)*, transl. and annot. by Antoine Khater and Oswald H. E. KHS-Burmester [Publications de la Société d'Archéologie Copte. Textes et documents, 13], Le Caire 1970, 292–295.

<sup>46</sup> Vgl. z. B. Röm 1,7; 1. Kor 1,3; 2. Kor 1,2; Gal 1, 3; Offb 1,4 („Gnade und Friede“); 2. Joh 3 („Gnade, Barmherzigkeit, Friede“); Apg 15, 23 („Heil den Brüdern aus den Heiden“).

<sup>47</sup> Vgl. Hahn/Reichel, *Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder* (Fn. 10), 394.

<sup>48</sup> Vgl. Meyer, *Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeinde 1700–2000* (Fn. 18), 41f.



halb der Brüdergemeine wieder zur Geltung gebracht,<sup>49</sup> doch ließ er bereits 1741 dieses Amt ruhen, um sich mehr mit den missionarischen und diakonischen Aufgaben zu beschäftigen.<sup>50</sup> Konnte er sich also noch 1739 beim Ökumenischen Patriarchen Neophytos VI. als ein seiner Apostolizität bewusster Leiter der Brüdergemeinschaft vorstellen, so ist er hier demütig nur ein Bruder, der liturgische Dienste innerhalb der Unität wahrnimmt. Diese Bezeichnung entspricht der gegebenen Situation der Brüdergemeine, ist aber besonders für die folgende Botschaft des Briefes von Gewicht.

Weil nun Friedrich Hocker aus der Brüdergemeine sich auf die Reise nach Ägypten macht, so habe er vom Grafen von Zinzendorf und mit der Billigung der Gemeine den Auftrag bekommen, dem heiligen Stuhl des Apostels Markus in Ägypten und Äthiopien einen Gruß zu überbringen. Die Absenderin des Grußes ist keine geringere als die Schwester der koptischen Kirche, die uralte morgenländische Kirche,<sup>51</sup> die sog. Unität der Brüder, die sowohl im Westen als auch im Osten seit vielen Jahrhunderten nicht unbekannt ist, so der Brief.<sup>52</sup> Mit großer Sicherheit war die Brüdergemeine den Kopten ganz und gar unbekannt, doch bedenkt man ihre freundschaftliche Aufnahme aufgrund der Geschichtsdarstellung Gradins bei den Griechen, so hat der Graf das Recht, von der Bekanntheit seiner „uralten morgenländischen Unität“ auch im Osten zu sprechen.

Der Wunsch, den Graf von Zinzendorf in Bezug auf die ägyptischen Geschwister pflegt, ist schlicht, wurzelt aber in der Mitte des christlichen Glaubens: Das „Wort, ins Fleisch gekommen“ und „für uns gestorben“ möge „einem jedem koptischen und abessinischen Bruder“ als gekreuzigt jeden Tag dieses Sterbenslebens vor die Augen gemalt werden.<sup>53</sup> Und dies ist nunmehr die Aufgabe, die Friedrich Hocker von seiner Gemeine erhalten hat: Er soll die Geschwister in Ägypten immer wieder an diese Mitte erinnern und vielmehr ermutigen, im Schauen auf die „Menschwerdung des Wor-

<sup>49</sup> Vgl. Hans Schneider: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, in: Martin Greschat (Hrsg.): *Gestalten der Kirchengeschichte*, VII: *Orthodoxie und Pietismus*, Stuttgart u. a. 1982, 363.

<sup>50</sup> Vgl. Müller, *Zinzendorf als Erneuerer der alten Brüderkirche* (Fn. 12), 68.

<sup>51</sup> Siehe Hahn/Reichel, *Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder* (Fn. 10), 394.

<sup>52</sup> Vgl. ebd., 395.

<sup>53</sup> Siehe ebd., 395.

tes in der heiligen Gottesgebälerin“ das irdische Leben als Glieder im Leib des Herrn zu tragen und sie als Waffen der „Gerechtigkeit Gottes“ zu gebrauchen.<sup>54</sup>

Ist das, was Hocker in Ägypten tun soll, ein mühsamer Dienst an seinen Glaubensbrüdern im Zeichen der geschwisterlichen Liebe – in der Sprache der Brüdergemeine „Diasporaarbeit“<sup>55</sup> –, so ist die Selbstvorstellung des Grafen am Anfang des Briefes als „Bruder und Liturgus“ nicht nur konsequent, sondern mit Wohlbedacht gewählt worden. Die Brüdergemeine schickt Boten nach Ägypten, nicht um für die eigene Gemeinschaft zu missionieren, sondern um seine Verwandten durch die gemeinsamen morgenländischen Wurzeln zu stärken und ihnen zu Diensten zu sein. Auch die theologische Annäherung an die Sprache der koptischen Kirche: „Gottesgebälerin“, also Θεοτόκος, und „Wort, ins Fleisch gekommen“, also Λόγος σαρκοκείμενος (vgl. μία φύσις τοῦ Θεοῦ λογὸς σαρκοκείμενη), welche schon in der Alten Kirche Grund zu Streit und Spaltung gaben, zeigen doch, mit welcher Sensibilität und welchem theologischen Sachverstand der Graf aus Herrnhut sich seinem Gegenüber im fernen Orient annähert. Er redet nicht einfach von der „Maria, der Mutter Gottes“ bzw. „Mutter Jesu Christi“, die seiner eigenen westlich-liturgischen Sprache näher kommen würde, sondern wählt den Begriff „Gottesgebälerin“, welcher ja bekanntlich den sog. nestorianischen Streit ausgelöst hatte, weil der von den orientlich-orthodoxen Kirchen hochverehrte Kyrill von Alexandrien († 444) in allen anderen Bezeichnungen eine Unvollkommenheit und gar Häresie zu sehen glaubte.

Doch lässt Graf von Zinzendorf als evangelischer Christ seine Wahrheiten und Überzeugungen nicht einfach fallen, sondern spricht sie deutlich aus, wenn er z. B. den Ausdruck „Gerechtigkeit Gottes“ benutzt, auch auf die Gefahr hin, dass diese für einen Kopten sicher als solche nicht zu erkennen war und von diesem inhaltlich anders gefüllt werden würde. Doch dahinter steckt gewiss das lutherische Verständnis der Gerechtigkeit, die als eine Tat Gottes verstanden, den Glaubenden ohne Verdienst gerecht macht und somit zum Werk der Nächstenliebe befreit. Diese durften die Kop-

<sup>54</sup> Siehe ebd., 395.

<sup>55</sup> Siehe oben, Fn. 31.

ten in den folgenden drei Jahrzehnten deutlich am Einsatz der Brüder erleben.

Es ist deutlich geworden, wie die theologischen Standpunkte der beiden „Schwesterkirchen“ in diesem kurzen Grußschreiben ihren festen Platz einnehmen. Doch würde man dem Grafen von Zinzendorf Unrecht tun, wenn man unter diesem Nebeneinander teilweise unterschiedlicher theologischer Ansätze die naive Vorstellung eines ziellosen Beieinanders sieht. Schon die ersten Abschnitte des Briefes sprechen von einer sichtbaren Einheit unter dem einem Hirten, der selbst verheißt hat, dass es zur vorbedachten Zeit eine „einige Herde“ geben soll.<sup>56</sup> Der im hohepriesterlichen Gebet in Joh 17 erbetenen Einheit hat Christus am Kreuz selbst sichtbar das Fundament gelegt, so der Graf, indem er seinen Jünger Johannes darum bat, seine Mutter Maria zu sich zu nehmen und sich um sie zu sorgen. Durch die Fürsorge des einen um den anderen also, durch die sichtbar gelebte Ökumene, stellt sich nach der Überzeugung des Liturgen der Brüderunität der Weg zu der einigen Herde dar.

Der Graf schreibt weiter, dass er schon vor 20 Jahren den Wunsch hegte, dem Stuhl des heiligen Markus seine Liebe überbringen zu wollen, doch sich erst jetzt die Gelegenheit dazu durch Hocker ergeben habe.<sup>57</sup> Es gab tatsächlich in den dreißiger Jahren des 18. Jahrhunderts schon Pläne in der Brüdergemeine und Überlegungen beim Grafen bezüglich des Orients,<sup>58</sup> die Aussage „vor 20 Jahren“ ist vermutlich aber nicht als eine absolute Zahl zu verstehen.

Der Schluss des Briefes hört sich wie ein tiefer Herzenswunsch an:

„Sollte in unserem geringen, aber in Christo doch hinlänglichen Vermögen etwas sein, womit Euch könnte gedient werden, so sagt es.“<sup>59</sup>

Nach dem Besuch Friedrich Wilhelm Hockers bei Markus VII. im Jahre 1753 sowie durch diesen Brief des Grafen Zinzendorf hat sich eine freundschaftliche Beziehung entwickelt und die Brüder, die abwechselnd bis 1782 in Ägypten blieben, konnten ihren Dienst bzw. die Liturgie, die in ihrer urgriechischen Bedeutung das öffentliche

<sup>56</sup> Siehe Hahn/Reichel, *Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder* (Fn. 10), 394.

<sup>57</sup> Siehe ebd., 394.

<sup>58</sup> Vgl. Müller, *200 Jahre Brüdermission* (Fn. 6), 247; Beck, *Brüder in vielen Völkern* (Fn. 7), 128.

<sup>59</sup> Siehe Hahn/Reichel, *Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder* (Fn. 10), 396.

Dienen an dem Menschen bezeichnet, an diesen orientalischen Christen tun. Die Auswertung dieser Tätigkeit und der dabei stattgefundenen theologischen Begegnungen steht aber noch gänzlich aus. Doch lässt sich einiges, was am theologischen Austausch kommen wird, bereits aus diesem Grußschreiben herauslesen: die Frage nach der kirchlichen Einheit und der gemeinsamen christlichen Wurzeln, die Probleme der unterschiedlichen theologischen Terminologie, Dienst am Nächsten und gemeinsame ökumenische Arbeit im Zeichen des Glaubens u. v. m.

Zum Schluss waren es die Kriege zwischen den Mamelukenbeys, welche zur Aufgabe der gefährlich und fast unzumutbar gewordenen Arbeit der Herrnhuter Brüder in Ägypten führten. Die Paschas, die seit der türkischen Eroberung Ägyptens 1517 die offiziellen Regierenden waren, hatten selten eine reelle Macht im Land. Vielmehr bekämpften sich die Mamelukenbeys gegenseitig, was mit Exzessen und harten Unterdrückungen der Bevölkerung begleitet wurde. Besonders die Europäer im Land spürten viel davon und die Brüder wurden des Öfteren misshandelt und geprellt, so dass die Lage um 1782 für die Unitätsältestenkonferenz nicht mehr tragbar war.<sup>60</sup>

Hatte der Graf die schwierige Situation der orientalischen Christen im Osmanischen Reich vor Augen, als er in diesem Brief schrieb, die koptische Kirche sei nun „durch Schaden klug geworden“?<sup>61</sup> Von der prekären Situation der Griechen in Konstantinopel hätte er bereits durch Arvid Gradins Deputation einige Einblicke bekommen können, doch ist diese Stelle des Briefes im Moment noch nicht recht zu deuten.

Datiert ist der Brief auf den 28. Mai 1752 in London, wo sich der feste Wohnsitz des Grafen von 1751 bis 1755 befand.<sup>62</sup> An jenem Tag starb sein Sohn Christian Renatus von Zinzendorf.<sup>63</sup>

<sup>60</sup> Zu der allgemeinen politischen Situation in Ägypten in dieser Zeit siehe C. Detlef G. Müller: *Grundzüge des christlich-islamischen Ägypten von der Ptolemäerzeit bis zur Gegenwart* [Grundzüge, 11], Darmstadt 1969, 189–192.

<sup>61</sup> Siehe Hahn/Reichel, *Zinzendorf und die Herrnhuter Brüder* (Fn. 10), 394.

<sup>62</sup> Vgl. Colin Podmore: Zinzendorf und England, in: *Graf ohne Grenzen* (Fn. 4), 55.

<sup>63</sup> Vgl. Paul Peucker: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Übersicht der wichtigsten Lebensdaten, in: *Graf ohne Grenzen* (Fn. 4), 8.



## Schlusswort

Dieser Beitrag konnte nur einen kleinen Einblick in diese West-Ost-Begegnung geben. Bei der laufenden Arbeit an der Dissertation, die sich mit den beiden Aufenthaltsorten der Brüder (Konstantinopel und Kairo) beschäftigt, soll den verzwickten und weit führenden Interaktionen der Herrnhuter im Orient anhand der Quellen nachgegangen und damit eine der interessantesten evangelisch-orthodoxen Begegnungen erschlossen werden, die noch viel Spannendes zu verbergen scheint.

Eines ist deutlich geworden: Die Entdeckung der gemeinsamen Ursprünge mit dem Morgenland konnte eine abendländisch-protestantische, pietistisch-freikirchlich geprägte Gemeinschaft zu einer aufopferungsvollen Begegnung führen. Gemäß der Anordnung der Unitätsältestenkonferenz sollten die Brüderboten auf Nachfrage Dritter, wohin und warum sie unterwegs seien, schlicht antworten: „Wir gehen unseren Brüdern nach!“<sup>64</sup> Damit waren sehr wahrscheinlich die Herrnhuter Brüder gemeint, die sich bereits in Ägypten aufhielten. Doch aus dem gesamten Zusammenhang der Begegnungen sollte dies mehr aussagen: Es war eine aus der besonderen Geschichtsdeutung gewonnene und in die Tat umgesetzte Erkenntnis, die auch heute eine ökumenische Tätigkeit in ihrem Kernanliegen treffend zu beschreiben vermag.

<sup>64</sup> Zitiert nach Bechler, *Die Herrnhuter in Ägypten* (Fn. 39), 63.

Die Geschichte des Grafen von Zimmern ist eine der wichtigsten Quellen für die Kenntnis der Geschichte des Oberrheins. Sie enthält eine Reihe von wichtigen Nachrichten über die Geschichte der Grafen von Zimmern, die von 1150 bis 1550 dauern. Die Geschichte ist in drei Teile unterteilt: die Geschichte der Grafen von Zimmern von 1150 bis 1350, die Geschichte der Grafen von Zimmern von 1350 bis 1550 und die Geschichte der Grafen von Zimmern von 1550 bis 1750. Die Geschichte ist in drei Teile unterteilt: die Geschichte der Grafen von Zimmern von 1150 bis 1350, die Geschichte der Grafen von Zimmern von 1350 bis 1550 und die Geschichte der Grafen von Zimmern von 1550 bis 1750.

Die Geschichte des Grafen von Zimmern ist eine der wichtigsten Quellen für die Kenntnis der Geschichte des Oberrheins. Sie enthält eine Reihe von wichtigen Nachrichten über die Geschichte der Grafen von Zimmern, die von 1150 bis 1550 dauern. Die Geschichte ist in drei Teile unterteilt: die Geschichte der Grafen von Zimmern von 1150 bis 1350, die Geschichte der Grafen von Zimmern von 1350 bis 1550 und die Geschichte der Grafen von Zimmern von 1550 bis 1750. Die Geschichte ist in drei Teile unterteilt: die Geschichte der Grafen von Zimmern von 1150 bis 1350, die Geschichte der Grafen von Zimmern von 1350 bis 1550 und die Geschichte der Grafen von Zimmern von 1550 bis 1750.

Die Geschichte des Grafen von Zimmern ist eine der wichtigsten Quellen für die Kenntnis der Geschichte des Oberrheins. Sie enthält eine Reihe von wichtigen Nachrichten über die Geschichte der Grafen von Zimmern, die von 1150 bis 1550 dauern. Die Geschichte ist in drei Teile unterteilt: die Geschichte der Grafen von Zimmern von 1150 bis 1350, die Geschichte der Grafen von Zimmern von 1350 bis 1550 und die Geschichte der Grafen von Zimmern von 1550 bis 1750. Die Geschichte ist in drei Teile unterteilt: die Geschichte der Grafen von Zimmern von 1150 bis 1350, die Geschichte der Grafen von Zimmern von 1350 bis 1550 und die Geschichte der Grafen von Zimmern von 1550 bis 1750.

<sup>1</sup> Die Geschichte des Grafen von Zimmern ist eine der wichtigsten Quellen für die Kenntnis der Geschichte des Oberrheins. Sie enthält eine Reihe von wichtigen Nachrichten über die Geschichte der Grafen von Zimmern, die von 1150 bis 1550 dauern. Die Geschichte ist in drei Teile unterteilt: die Geschichte der Grafen von Zimmern von 1150 bis 1350, die Geschichte der Grafen von Zimmern von 1350 bis 1550 und die Geschichte der Grafen von Zimmern von 1550 bis 1750. Die Geschichte ist in drei Teile unterteilt: die Geschichte der Grafen von Zimmern von 1150 bis 1350, die Geschichte der Grafen von Zimmern von 1350 bis 1550 und die Geschichte der Grafen von Zimmern von 1550 bis 1750.



## Wichtige Personen der koptischen Kirche des 4. Jahrhunderts im Spiegel des Difnars

Nashaat Mekhaïel (Münster)

Im Folgenden sollen drei bedeutende Gestalten des 4. Jahrhunderts, welche die koptische Kirche maßgebend geprägt haben, im Spiegel des Difnars betrachtet werden. Dabei soll das besondere Augenmerk auf der Frage liegen, welche Aspekte bei der Darstellung jeweils im Vordergrund stehen, welche Rolle die einzelnen Persönlichkeiten im Bewusstsein der Kopten in diesem Werk einnehmen und inwiefern sie eine Funktion als Vorbild für den einzelnen Gläubigen und die gesamte Glaubensgemeinschaft der Kopten erfüllen.

### 0. Das Difnar und seine Bedeutung in der koptischen Kirche

Das Difnar zählt zu den wichtigen noch heute in Gebrauch stehenden liturgischen und hymnischen Büchern der koptischen Kirche.<sup>1</sup>

Es enthält zahlreiche aus einer koptischen und arabischen Kolumne bestehende Hymnen, die auf Heilige und wichtige Persönlichkeiten der koptischen Kirche Bezug nehmen und an diese zu bestimmten Tagen erinnern wollen. Außerdem wird darin besonderer Gestalten wie Engeln, Apostel, Propheten oder der Jungfrau Maria, aber auch Synoden und Kircheneinweihungen, sowie besonderer Feste wie etwa der Geburt Christi gedacht.

Das Difnar ist ursprünglich nicht als einheitliches Werk verfasst worden, sondern hat sich während mehrerer Jahrhunderte entwickelt.<sup>2</sup> Diese Entwicklung war spätestens im 14. Jahrhundert abgeschlossen. Die älteste uns erhaltene Handschrift stammt aus dem Antonius-

<sup>1</sup> Malak, *Livres*, 19f.; vgl. Burmester, *Coptic Church*, 108 Anm. 3. 110 (Nr. 21); Quecke, *Untersuchungen*, 1. 88. 132 und Anm. 86; Cramer, *Aufbau*, 197–223; dies., *Hymnologie*, 1–3; Krause, *Literatur*, 717; Mostafa, *Music*, 1728; Kuhn, *Poetry*, 1986.

<sup>2</sup> Vgl. Gabra, *Untersuchungen II*, 64.

Kloster und wurde im Jahr 1101 A. M. (= 1385 A. D.) von einer uns unbekannten Vorlage kopiert.<sup>3</sup>

Bischof Mathäus betont die besondere Wichtigkeit des Dīfnars im Vorwort der im Jahre 1985 erschienenen Ausgabe,<sup>4</sup> in der er auf dessen Bedeutung als „Teil der täglichen Psalmodie zur Verehrung und zum Lob der Märtyrer und Heiligen“ hinweist.<sup>5</sup> Ohne Übertreibung kann man wohl sagen, dass gerade diese kontinuierliche Verwendung des Dīfnars über Jahrhunderte hinweg und die damit gewährleistete Erinnerung an die Märtyrer und Heiligen wesentlich dazu beigetragen haben, dass die koptische Kirche trotz starker Verfolgung überlebt hat.

Somit ist das Dīfnar für die koptische Kirche selbst und auch für deren Erforschung von herausragender Bedeutung sowohl in historischer und philologischer, als auch in liturgischer sowie hagiographischer Hinsicht.<sup>6</sup>

Die folgende Auswahl von drei Hymnen mag einen kleinen Einblick in dieses Textkorpus geben.

### 1. Der Patriarch Athanasius

Dem Patriarchen Athanasius (326–373), dessen am 7. Bašans gedacht wird, ist im Dīfnar ein zweiteiliger Hymnus gewidmet, gesungen nach der Liedmelodie Adam und Batos.<sup>7</sup> Auf den ersten Blick ist erkennbar, dass in den Psali-Adam-Text eher historische Informationen eingeflossen sind, während der Psali-Batos-Text in biblischen Formulierungen und Anspielungen den Patriarchen allgemeiner rühmt.<sup>8</sup>

<sup>3</sup> Diese Handschrift dient im Folgenden für die Zitate als Textgrundlage. Die hier besprochenen Abschnitte sind bislang unveröffentlicht, werden aber in Kürze in meiner Dissertation der Forschung zugänglich gemacht.

<sup>4</sup> Mathäus, *Dīfnār*, Vorwort.

<sup>5</sup> Vgl. Gabra, Untersuchungen I, 42.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., 37ff.

<sup>7</sup> In der Hs. A ist er auf fol. 27r, 6 – 28v, 13 (Liedmelodie Adam) und fol. 28v, 14 – 30v, 4 (Liedmelodie Batos) zu finden.

<sup>8</sup> Diese Beobachtung gilt nicht nur für Athanasius, sondern lässt sich auch an anderen Beispielen belegen, z. B. bei Johannes (4. Bašans), Alexanderos (18. Misrā), Johannes (27. Bašans), Kyrill (3. Abīb) und Theodosius (28. Ba'ūna).



Der zur Liedmelodie Adam gesungene Teil zerfällt in zwei Hälften, die auch formal gekennzeichnet sind: Im Zentrum der ersten Hälfte steht Athanasius, der im Kampf für den orthodoxen Glauben sogar vor der Autorität der Kaiser standhaft geblieben ist und das Exil auf sich genommen hat. Die Chronologie bleibt dabei gewahrt: Flucht – Rückkehr und Empfang – Verbreitung seiner Lehre – 47-jährige Amtsdauer – Ableben.<sup>9</sup> Athanasius' Leistung wird zum einen im Hinblick auf die gesamte Ökumene gewürdigt, zum anderen aber auch ganz speziell mit Blick auf Ägypten.<sup>10</sup> Dieser erste Abschnitt endet mit der Anrede des Patriarchen in der letzten Strophe (**akjwk MpekAgwn**, 27v, 17), nachdem zuvor durch ein dreimaliges einleitendes **W vh** über ihn gesprochen wurde.

In ähnlicher Weise hebt sich auch im zweiten Abschnitt der Liedmelodie Adam die letzte Strophe von den vorangehenden ab: Hier folgt auf den sechsmaligen Gruß **yere** eine negative Aussage im Perfekt (**Mpekyatotk EboI**, 28v, 9). Drei Punkte, die schon zuvor zur Sprache gekommen sind, werden nun noch einmal aufgegriffen und präzisiert: Als Gegner werden die Arianer genannt (28r, 14), das Exil hat sich wiederholt (28r, 16) und der Grund für die Flucht vor den Kaisern lag in Athanasius' unerschrockener Kritik an ihnen (28v, 5–6). Ganz im Sinne der Grußformel löst sich jetzt aber die Chronologie als Ordnungsprinzip auf, und die Aufnahme in den Himmel (28v, 1–4) wird durch Athanasius' irdische Leistungen eingerahmt.

Betrachtet man die Epitheta und Eigenschaften, die Athanasius in dem Psali-Adam-Text zugeschrieben werden, so ergeben sich Größe (**piniꜣ+**, 27r, 9; 28r, 3), Treue (**Etenxot**, 27r, 10), Ausdauer (**4en-tefɣupomnh**, 27v, 11; **Mpekyatotk EboI ekfai 4ani4isi**, 28v, 9–10), große Aufrichtigkeit (**4enouniꜣ+ N+orcwsis**, 27v, 18) und wahrhafte Liebe (**nemouAgaph Mmhi**, 28r, 1). Athanasius vereint die Tugenden dreier Personen(gruppen) in sich: zunächst trägt er als Hirte eine besondere Fürsorge (27r, 10; 28r, 3), dann hat er stand-

<sup>9</sup> **W vh Etafvwt EboI 4atxh Nniourwou ecbepinax+ Ecouab Norco-do3os ... W vh Etaul 4ajwf Njenilaos throu ... W vh Etanef-sbwouꜥ maxpikosmos thrf ... W vh Etafꜣanꜣ Mpkaxi Nyhmi 4entef-xupomnh M# Nrompi ... akjwk MpekAgwn ...** (27r, 13–28r, 2).

<sup>10</sup> Die gesamte Welt: **et4en+oikoumenh** (27r, 12), **Njenilaos throu** (27v, 2), **maxpikosmos thrf** (27v, 6); Ägypten: **Mpkaxi Nyhmi** (27v, 10).

haft gelitten wie die Märtyrer, allerdings ohne sein Leben dabei zu verlieren (**pimarturos atqnevensnof**, 28r, 11–12), und schließlich ist er durch seinen Einsatz in Wort und Tat den Aposteln gleich geworden und in die Nachfolge der Jünger getreten (28r, 7–10).

Wie angedeutet, unterscheidet sich der zur Liedmelodie Batos gesungene Teil im Charakter deutlich von dem zuvor besprochenen Psali-Adam-Text.<sup>11</sup> Zunächst wird auf die gegenwärtige Situation, in der sich Sänger und Zuhörer befinden, Bezug genommen. Man knüpft mit dem Lobpreis an die Tradition der früheren Gläubigen an, die Athanasius' Wirken selbst als Gabe Gottes erfahren durften. Besondere Betonung liegt darauf, dass Athanasius z. B. bei seinem Sieg über die Kaiser durch die Kraft des Parakleten gehandelt hat.<sup>12</sup> Historische Informationen wie Athanasius' Auseinandersetzung mit den Kaisern und sein Einsatz für den orthodoxen Glauben treten in den Hintergrund, dienen gleichsam als Folie, auf der mit alttestamentlichem Kolorit das Bild eines Menschen entworfen wird, der für die Völker zur Quelle des Heils geworden ist. In der Schlussformel, die zur Anrufung Christi „durch die Gebete unseres Lehrers und Erzpriesters“<sup>13</sup> auffordert, fungiert Athanasius als Mittler zwischen den Gläubigen und Gott, der den Betenden in der Kommunikation mit Gott als Sprachrohr dient.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass Athanasius als Verteidiger des rechten Glaubens in letzter Konsequenz zum Wohltäter für die gesamte Menschheit stilisiert und in der Nachfolge alttestamentlicher Gestalten gesehen wird.

## 2. Pachom

Die zweite Figur, die im Spiegel des Difnars betrachtet werden soll, ist der für die Entwicklung des Mönchtums so bedeutende Pachom und damit eine Person, die nicht wie Athanasius auf der Weltbühne der politischen und kirchlichen Auseinandersetzungen agiert, son-

<sup>11</sup> Zu bedenken ist, dass das Difnar in der uns heute vorliegenden Form eine Kompilation aus ganz unterschiedlichen Quellen darstellt.

<sup>12</sup> **akqro gar Eniourwou xitenpiPNA Mparakihton** (29r, 4–5) **ke gar akerE-pikalisce MpiPNA Mparakihton** ... (29v, 3–4).

<sup>13</sup> **+nou marenw¥ Ebol Mpenswthr NAgacos xitennieu¥h Ntepena4 ouox piaryhEreus eusop** ... (30r, 10–14).

dern im Innern Ägyptens gewirkt hat.<sup>14</sup> Auch Pachom ist an seinem Gedenktag, dem 14. Bašans, ein zweiteiliger Hymnus, gesungen zur Liedmelodie Adam und Batos, gewidmet.<sup>15</sup> Beide Teile gleichen sich aber in Duktus und Inhalt viel stärker, als das bei Athanasius der Fall ist. Inhaltlich wiederholen sich die Aussagen in nur jeweils anderer Formulierung.<sup>16</sup> Dabei wird Pachom primär als Begründer seiner Gemeinschaft gesehen, die als Gabe Gottes verstanden wird.<sup>17</sup> Dieser Gnade ist er würdig geworden, da er bei Christus Gefallen gefunden hat, wie in beiden Hymnenteilen versichert wird.<sup>18</sup> Und wie Pachom durch die Gemeinschaft von Gott beschenkt worden ist, so der Einzelne durch die Gemeinschaft von Pachom.<sup>19</sup> Seinen Gefährten (**nekꝥvhr**, 52v, 16), damit sind die Angehörigen dieser Gemeinschaft gemeint, hat Pachom Nahrung gegeben, d. h. geistige Nahrung und Orientierung in Form von Regeln und Unterweisung. Auch Pachom steht also zwischen Gott und den Menschen und fungiert als Mittler, der den Gläubigen den Weg zu Gott weist. Durch diese besondere Stellung hebt er sich von den übrigen Gläubigen ab. Entscheidend sind dabei seine herausragenden Eigenschaften: Grundlegend ist zunächst seine Askese, zu der er auf einer Tafel durch Gott unterwiesen worden ist – die Anspielung auf Moses ist unübersehbar. Von Gott belehrt, wird er selber zum Lehrmeister. Seine Askese, verbunden mit den vom Teufel zugefügten Leiden, ist Ausdruck eines tugendhaften, demütigen Lebens im Dienste der Gemeinschaft und damit eines jeden Einzelnen. Pachom verwirklicht den im Evangelium geforderten Dienst am Nächsten und weist da-

<sup>14</sup> Das heißt natürlich nicht, dass Pachoms Lebenswerk keine breite Nachwirkung gehabt hätte, im Gegenteil, er hat das Mönchtum im Abendland entscheidend geprägt.

<sup>15</sup> In der Hs. A ist er auf den Blättern 52r, 11–55v, 10 zu finden. Allerdings sind die letzten drei Strophen in dem Psali-Batos-Text (ab 55r, 11) dem Märtyrer Epimachus vorbehalten.

<sup>16</sup> Aus diesem Grund ist es bei der Besprechung dieses Hymnus auch wenig sinnvoll, nach der Abfolge des Textes vorzugehen, sondern beide Hymnenteile werden zusammenfassend in den Blick genommen.

<sup>17</sup> **aferxmot** (sc. Gott) **nak NtefkoinwniA** (53r, 9–10); **Ete+koinwniA Etau-erxmot Mmos nak** (53r, 17–18).

<sup>18</sup> **ecbevai afmenritk NjepQS IHS** (53r, 7–8); **afranaf NIHS pYS** (54v, 7).

<sup>19</sup> **akꝥwpi Noukubwtos Nrefnoxem2uyh xiten+koinwniA NApostolikon** (52v, 10–13); **ak+ Nnekꝥvhr Ntou4re** (52v, 16–17); **akcamiO Nouxwb Enanef Nouon niben Ete+koinwniA** (53r, 15–17); **ekoi Mbwk Nouon niben** (53v, 4).



mit auf seine wahre Größe voraus. Wenn er wiederholt als Vater angerufen wird, so mag mehr dahinter stehen, als die bloße Bezeichnung **peniwt** vermuten lässt. Pachom hat denen, die ihn im Hymnus preisen („uns“), den „Weg zu den Himmeln gewiesen“<sup>20</sup> und damit für das Seelenheil der Gläubigen gesorgt. Seine väterliche Fürsorge, die zu seinen Lebzeiten den Angehörigen der Gemeinschaft galt, erfasst also in dem Augenblick, wo der Hymnus erklingt, auch die Gläubigen selbst. Somit lässt dieser Gesang neben Dankbarkeit auch die Erwartung erkennen, in der Nachfolge Pachoms und seiner Gemeinschaft durch ein tugendhaftes Leben ebenfalls jenes Heil zu erlangen. Von dieser Hoffnung ist der Hymnus getragen. Pachom selbst hat dazu Vorsorge getroffen: Im zweiten Hymnenteil wird erzählt, wie er sein unmittelbar bevorstehendes Lebensende vorausahnt und den Vorstehern der Laura<sup>21</sup> seine Gebote mitteilt um sicherzugehen, dass sie weiter tradiert werden. Das ist das Erbe, welches Pachom neben seinem tugendhaften Leben, das Vorbildcharakter hat, hinterlassen hat.

### 3. Schenute

Den Abschluss der hier untersuchten Texte soll der Hymnus auf Schenute, den Archimandriten, bilden, dessen Gedenktag am 7. Abt gefeiert wird.<sup>22</sup> Bei einer so komplexen Persönlichkeit ist eine Vielzahl von Aspekten denkbar, unter denen an den Abt erinnert werden könnte. Es wird also in seinem Fall besonders auf die Auswahl der Informationen ankommen. In dem recht umfangreichen Hymnus finden mehrere Ereignisse Erwähnung, die historisch bezeugt sind oder sich in seiner Vita verankern lassen. Diese Informationen sind in den Hymnus an verschiedenen Stellen eingeflossen und machen nun, zusammen mit lobenden Äußerungen in biblischen Wendungen, den Text in der uns heute vorliegenden Form aus. Dass es sich dabei um eine Komposition aus verschiedenen Quellen handelt, lässt sich noch

<sup>20</sup> **akyw nan Mpimwit** **Ṣa Exrhi Enivhouš** (53r, 3–4).

<sup>21</sup> Hier fällt der Ausdruck, der gleichsam zum *terminus technicus* für Pachoms Organisation des mönchischen Zusammenlebens geworden ist: **niproistos throu Ntenilaura** (55r, 1–2).

<sup>22</sup> In der Hs. A befindet sich der Hymnus auf Folio 26r, 8 – 31r, 5.



an den Satzeinleitungen nachvollziehen.<sup>23</sup> Der Text weist aber zugleich eine klare Struktur auf, anhand derer der Hymnus im Folgenden vorgestellt werden soll.

In dem zur Liedmelodie Adam gesungenen Teil kennzeichnet die liturgische Anweisung, dass der zweite Abschnitt vor der Ikone zu singen sei, auch inhaltlich einen Einschnitt. Beide Teile gehören aber eng zusammen und bilden eine Einheit, in der die einzelnen Abschnitte dem Schema ABCB(A) folgen. Lediglich die erste Strophe, in der Schenute selig gepriesen wird, steht für sich. Hier wird zum Auftakt Schenute nach der ersten namentlichen Nennung als „Ausgewählter Gottes“ und „Freund der Engel“ charakterisiert.<sup>24</sup> In den Sätzen, die im folgenden den äußeren Rahmen bilden (A), wird jeweils nach einem einleitenden Verbum in der 2. Person Singular des Perfekts I geschildert, was Schenute selbst dazu beigetragen hat, um die ihm in der ersten Strophe beigelegte Bezeichnung zu rechtfertigen. Die Anordnung folgt dem natürlichen Lebenslauf: Von einem Leben in Reinheit von Kindheit an, über einen tugendhaften, vorbildlichen Lebenswandel mit den damit verbundenen Leiden in seiner Gemeinschaft bis hin zu seinem Lebensende in der Nachfolge Christi.<sup>25</sup> Als zentrales Motiv wiederholt sich der Gedanke der Reinheit (**toubo**) dreimal.<sup>26</sup> Mit der Wendung „Vorbild in der Gemeinschaft“ (**tupos 4en+koinoniA**, 26v, 11–12) ist zunächst nur angedeutet, was im folgenden Abschnitt (B) ausführlicher dargestellt wird,<sup>27</sup> nämlich Schenutes Weg bis zum Kloostervorsteher. Vom Vater übergeben, bedeutet Schenute ein Geschenk wie Samuel;<sup>28</sup> durch

<sup>23</sup> Teils werden die Sätze mit der 2. Person im Perfekt I (Strophe 2–6), teils mit dem Ausruf **W vh** (Strophe 7–12, 20, 21), teils mit dem Friedensgruß **txirrh nak Mvoou** (Strophe 13–19) im Psali-Adam-Text eingeleitet.

<sup>24</sup> **ncok oumakarios peniwt abba ʕenou+ piswtp Ntev+ piʕvhr N<N>aggelos** (26r, 2–15).

<sup>25</sup> **aktoubok MpQS isjentekmetkouji akMpʕa Nnikanwn Nnomos Ntette akmenreni4isi NteniAreth** (26r, 16–26v, 4); **aktoubos Mpekbios** (26v, 7); **akjoiak Mpitoubo** (26v, 9); **akʕwpi Ntupos 4en+koinoniA** (26v, 11–12); **akjwk Mpekdromos** (26v, 15).

<sup>26</sup> 26r, 14; 26v, 7 und 26v, 9.

<sup>27</sup> Formal ist dieser hier kurz skizzierte B-Teil durch ein sechsmaliges einleitendes **W vh** als Einheit gekennzeichnet.

<sup>28</sup> **W vh Etapefiwt enf Nni4elloi auqitf Ndwrwn Mvrh+ Nsamouhl** (27r, 1–4).

göttliche Berufung wird er zum Archimandriten<sup>29</sup> in enger, vertrauter Verbundenheit mit Christus.<sup>30</sup> Die nächste Station sind Schenutes Teilnahme mit Kyrill an der Synode<sup>31</sup> und die Kritik an Nestorius. Dieses historische Ereignis erscheint wie ein Blitzlicht, das Schenute auf dem Höhepunkt seines Wirkens zeigt. Den Abschluss dieses Teils bildet die Erwähnung, dass Schenute einst auf einer Wolke zu seinem Kloster gebracht wurde.<sup>32</sup> Hier ist eine Auswahl getroffen, die besondere Ereignisse, welche sich mit dem Namen Schenutes sicher auch im Bewusstsein der Gläubigen verbunden haben, exemplarisch herausgreift, ohne eine ausführliche Darstellung geben zu wollen. Man muss davon ausgehen, dass die Gläubigen diese Anspielungen verstanden haben, die in literarischer und mündlicher Überlieferung weitergegeben wurden. Aufschlussreich ist auch, dass Schenute in diesem Teil zum einen dem Propheten Elias an die Seite gestellt wird, und dass er als besonderer Geheimnisträger, der von Christus eingeweiht wird, angesehen wird. Damit wird er als Mensch wahrgenommen, der durch seine prophetische Gabe zwischen Gott und den gewöhnlichen Menschen steht. Dieser Aspekt wird im Mittelteil des Psali-Adam-Textes (C) vertieft, der auch durch seine Stellung im Zentrum des Hymnus steht. Charakteristisch ist hier, dass Schenute nach dem Friedensgruß<sup>33</sup> in immer neuen Wendungen angedredet wird, welche die Vielseitigkeit seiner Person zum Ausdruck bringen. Zunächst folgt nach der üblichen Anrede „unser Vater Abba Schenute“ (**peniwt abba ¥enou+**, 27v, 7) die Angabe seines Ranges und seine geographische Einordnung (**piaryhmandriths vaptwou Nacrhipi**, 27v, 8–9). An diese sachlich informierenden Angaben schließen sich nun verschiedene lobende Prädikate an, die mit einer Ausnahme dem religiösen Bereich zuzuordnen sind. Schenute ist der „große Prophet, Geliebte Gottes und Freund der Hei-

<sup>29</sup> W vh Etafswtem N+smh Ecouab jeaucw¥ N¥enou+ Naryhmantriths (27r, 5–8).

<sup>30</sup> W vh EtapYS morf Mpisyhma Ecouab Ntepiprovhths pini¥+ Hlias W vh EtapYS afsaji nemaf ouox afqwrp naf Nxanmusthriion (27r, 9–16).

<sup>31</sup> Gemeint ist das Konzil von Ephesos 431 n. Chr.

<sup>32</sup> Dieses Ereignis wird auch in seiner Vita berichtet (§ 19 und § 63): W vh Etautalof Exrhi E+qhpi ¥atesenf Exrhi Epimonasthriion (27v, 2–5).

<sup>33</sup> txirhnh nak Mvoou (27v, 10).

ligen“.<sup>34</sup> Diese Anrede erinnert stark an den Anfang des Hymnus, wo Schenute als „Auserwählter Gottes“ und „Freund der Engel“ (26r, 14–15) bezeichnet worden war. Man sucht nach immer neuen Wendungen, um den Archimandriten aus dem Irdischen ganz in die Nähe des Göttlichen zu rücken. Die prophetische Nachfolge, in der er steht, wird dann aber noch weiter präzisiert: Er gilt den Gläubigen sowohl als „zweiter Moses“, als auch als „neuer Elias“.<sup>35</sup> „Zweiter“ ist dabei nicht im Sinne einer Rangfolge zu verstehen, sondern weist lediglich auf die zeitliche Abfolge hin und die Formulierung „der, dem man den Namen ‚neuer Elias‘ gegeben hat“ zeigt, dass diese Bezeichnung offenbar fester Bestandteil der Tradition geworden und nicht etwa eine Neuschöpfung desjenigen war, der diesen Teil des Hymnus entworfen oder bearbeitet hat.<sup>36</sup> Es verbleiben zwei Anrufungen in diesem Mittelteil: zum einen als „Gesetzgeber für die Mönche und Laien“.<sup>37</sup> Schenutes Wirken ist also nicht nur in seinem engen monastischen Umfeld zu suchen, sondern erstreckt sich ebenso auf alle anderen Gläubigen.<sup>38</sup> Ihnen allen gilt sein Verhalten als Norm, er gibt ihnen die Richtschnur an die Hand, an der sie sich orientieren können. Auch unter diesem Aspekt ist Schenute mit Moses vergleichbar. Schließlich wird Schenute noch als „jener, der die Tiefe des Meeres ohne Schiff überquert hat“ begrüßt.<sup>39</sup> Auch diese Formulierung dürfte mit der über ihn berichteten Episode in Verbindung stehen, er sei auf einer Wolke zu seinem Kloster gelangt, als man ihm verweigert hatte, ein Schiff zu besteigen. Zugleich fühlt man sich hier aber auch an den neutestamentlichen Wunderbericht von Jesu Wandel über den See Genezareth erinnert.

Der nun folgende Abschnitt, der durch die sich wiederholende Einleitung **W vh** parallel zu dem oben als **B** bezeichneten Teil steht,

<sup>34</sup> piniꝥ+ Mprovhts pimenrit Ntev+ piꝥvhr Ntenh Ecouab (27v, 11–13).

<sup>35</sup> pimaxb MmwUshs (27v, 15) und Hlias Mberi (28r, 4).

<sup>36</sup> Auch hier kann man eine Parallele zur Vita ziehen (§ 19).

<sup>37</sup> pirefsemnenomos Nnimonayos nemnikosmikon (28r, 7–9).

<sup>38</sup> Dass Schenute sich um die Bewohner in der Umgebung seines Klosters in religiösen und weltlichen Belangen gekümmert hat, ist hinreichend bekannt.

<sup>39</sup> vh Etafjinior Mpipelagos Nteviom ywrisjoi (28r, 11–13).

greift noch einmal den Vergleich zu Moses auf.<sup>40</sup> Der Gedanke, dass Shenute gerade den Propheten besonders nahe steht, kehrt somit immer wieder und bildet ein zentrales Motiv. Davon abgesehen steht der gesamte Schluss des Psali-Adam-Textes aber unter dem Eindruck des nahenden Todes. Von Heiligen umgeben und vom Herrn in den Himmel gehoben, wird Shenute nun ganz dem Irdischen entrückt.<sup>41</sup> Interessant ist, wessen Beistand Shenute in dieser Situation erbittet: Abba Pschoi, Abba Antonius und Abba Pachom sollen ihm zur Seite stehen, d. h. die Vertreter des Mönchtums in seinen unterschiedlichen Ausprägungen.<sup>42</sup> Hier hat demnach auch Shenute seinen Platz.

Am Ende der Liedmelodie Adam lohnt ein Blick darauf, welche Seiten von Shenute ausgeblendet werden, obgleich sie sonst in der Überlieferung eng mit seiner Person verbunden sind. Wie deutlich geworden ist, liegt der Schwerpunkt auf der Darstellung der Heiligkeit und Reinheit seines Lebens in ihren verschiedenen Facetten und auf der daraus resultierenden Stellung des Heiligen nahe bei Gott, den Propheten und anderen Mönchsvätern. Sein Kampf für den Glauben wird dagegen nur mit dem Stichwort „Tadel an Nestorius“ angedeutet. Vollends ausgeblendet wird allerdings die Tatsache, dass er auch massiv gegen das Heidentum in der Umgebung seines Klosters vorgegangen ist. Zum Lobpreis des Abtes schien die Konzentration auf den oben genannten Aspekt passender. Hier ergibt sich z. B. ein Unterschied zu dem Patriarchen Athanasius, in dessen Hymnus sein Kampf für die Orthodoxie viel breiteren Raum einnimmt.

Es verbleibt der zur Liedmelodie Batos gesungene Abschnitt (29r, 4 – 31r, 5). Dieser steht ganz unter dem Zeichen der Freude und des Jubels. Aus dem Einleitungssatz „unser Herz hat sich gefreut und unsere Zunge hat gejubelt über das verherrlichte Andenken unseres

<sup>40</sup> W vh EtapYS eryarizesce naf Mpaxi MmwUshs pini¥+ Mprovhths (28r, 18–28v, 3).

<sup>41</sup> W vh Etafenkot 4enp¥wni Mpefmou Erenh Ecouab throu oi Nylom Erof (28v, 4–7) Etak+ MpiPNA Nnenjij MpQS afolk Ep¥wi nemaf Enefma nemton (28v, 16–29r, 2). Dieser letzte Satz, der den Abschluss des Psali-Adam-Textes bildet, wurde oben als (A) bezeichnet, da es sich hier wie am Anfang des Hymnus um einen Aussagesatz im Perfekt handelt, jetzt allerdings mit dem Herrn als Subjekt.

<sup>42</sup> pejkh jeabba p¥oi paiwt abba antwni nemabba pa4wm Amoni Ntajij (28v, 8–11).



Vaters Abba Schenute<sup>43</sup> geht hervor, dass Schenute bereits eine entsprechende Würdigung erfahren hat. Von Freude erfüllt fordern die Sänger nun dazu auf, ein angemessenes Fest für ihn zu feiern, da er – und hier bedienen sie sich der Worte Davids – für die Christen die Rettung bedeute. Adressaten des Appells sind zum einen „alle Ordnungen der Himmel“ und die Heiligen,<sup>44</sup> zum anderen das gesamte „Christus liebende Volk“,<sup>45</sup> d. h. die Bewohner des Himmels und der Erde in gleicher Weise. Der Psali-Batos-Text liefert gegenüber dem Psali-Adam-Text keine neuen Informationen. Einzelne Punkte, die schon zur Sprache gekommen sind, werden noch einmal herausgegriffen und haben hier die Funktion, die Aufforderung, ein Freudenfest zu feiern, zu begründen und Schenutes Ehrwürdigkeit zu legitimieren. Zunächst tauchen wieder die beiden Bezeichnungen „Prophet“ und „Gesetzgeber“ auf, und auch hier zeigt sich erneut, dass der Verfasser/Bearbeiter des Hymnus mit festen Wendungen und Epitheta operiert.<sup>46</sup> Die „Worte, die über das Angesicht der ganzen Erde hinweggegangen sind“, sollen Schenutes Bedeutung und Wirkung für die gesamte Christenheit unterstreichen. Sie sind sogar den Kaisern zu Ohren gekommen, die von Schenute besiegt worden sind.<sup>47</sup> Man erinnert sich an die Formulierung bei Athanasius, dessen Einsatz für die Orthodoxie auch gegenüber den Kaisern in derselben biblischen Bildersprache beschrieben worden war (28v, 5–8).<sup>48</sup> Die Anerkennung, die Schenute zu Lebzeiten findet, könnte nicht stärker zum Ausdruck kommen, als wenn die weltliche Auto-

<sup>43</sup> afounof Njepexht ouox afcelhl Njepenas xitenpiervmeul ettaihout Ntepeniwt abba ʔenou+ (29r, 5–8).

<sup>44</sup> nitagma throu Ntenivhoul nempywros thrf Ntenh ecouab nh Etaujwk Ebol Nkalws NnouAreth throu etswtp (29v, 1–4).

<sup>45</sup> W pilaos MmaipYS (29v, 10).

<sup>46</sup> Nteneraʔi 4enpaiExoou Epiprovhths ettaihout vh Etaneʔsaji ʔenwou xijenpxo Mpkaxi thrf aumou+ Erof jepiprovhths ouox pinomoceths etswtp (29v, 11 – 30r, 4).

<sup>47</sup> afqro gar Eniourwou xitenpiPNA Mparaklhton et4a+ Epʔwi 4enpexht Mvrh+ Nxaniarwou eu4a+ (30r, 5–8).

<sup>48</sup> Es ist zu vermuten, dass im Laufe der Entwicklung, welche die Hymnentexte des Difnars durchgemacht haben, den Verfassern eine Art Repertoire zur Verfügung stand, aus dem sie auswählten, was ihnen passend erschien. Somit gab es allgemeingültige Aussagen, zu denen die biblischen Wendungen, die einem Gläubigen präsent waren, gehören, die immer wieder neu verarbeitet worden sind. Diese Erkenntnis mahnt zur Warnung, wenn es darum geht, spezifische Informationen zu einzelnen Personen in den Hymnen zu suchen.

rität ihm Geschenke zum Kloster bringt.<sup>49</sup> Sie macht sich auf den Weg, um ihm zu huldigen<sup>50</sup>, d. h., erniedrigt sich vor ihm. Und auf der anderen Seite steht Schenute auf einer Stufe mit den Heiligen, Wahrhaften und Gerechten<sup>51</sup>, weil er seine Leidensfähigkeit in seinem Mönchsleben unter Beweis gestellt hat. Schenute wird also zum Schluss des Hymnus noch einmal erhöht, bevor der Blick auf die Sänger und Gläubigen gelenkt wird. Was ihnen geblieben ist, sind sein „Leben“ und seine „lebensspendenden Worte“.<sup>52</sup> „Leben“ meint seine vorbildhafte Lebensführung, die Tugenden, die er ihnen vorgelebt hat. Denkbar ist auch, dass hier ein Hinweis auf die von seinem Nachfolger Besa verfasste Vita Schenutes vorliegt. Und unter den „lebensspendenden Worten“ sind seine überlieferten Predigten zu verstehen, die zu einem gottesfürchtigen Leben auffordern. In diesem Sinne ist der Schlusssatz gemeint: Wer Schenutes Worten folgt, kann sich der Hilfe Gottes und des ewigen Lebens sicher sein.<sup>53</sup> In dieser Zuversicht für die Gläubigen schließt der Hymnus.

Wie sich gezeigt hat, werden in allen drei Hymnen biblische Wendungen und allgemein gehaltene Formulierungen verarbeitet, die wenig Spezifisches zur Würdigung der Heiligen beitragen. Erst durch die Verbindung mit solchen Angaben, die auf historische Fakten anspielen oder mit der Vita der Verherrlichten in Zusammenhang stehen, gewinnen die Heiligen an Kontur und Individualität. Nimmt man diese Textpassagen zum Ausgangspunkt, so erscheinen drei Persönlichkeiten vor uns, die aufgrund ihrer jeweiligen Lebensleistung einen dauerhaften Platz im Andenken der Gläubigen gefunden haben, das bis auf die heutige Zeit fortlebt.

<sup>49</sup> vh Etaniourwou Ini naf Nxandwron nemxan¥ou¥wou¥i Epefmonas-thrion Ecouab 4enouWou nemoutaiO (30r, 9–30v, 1).

<sup>50</sup> Man vergleiche die heiligen drei Könige vor dem Jesuskind.

<sup>51</sup> W peniwt Ecouab abba ¥enou+ 4encmh+ NniAgios throu nemnicmhi nemnidikeos (30v, 3–5).

<sup>52</sup> akswjp nan Mpekbios nemneksaji Nref+ Mpwn4 (30v, 12–13).

<sup>53</sup> nh ecmo¥i N4rhi N4htou v+ na¥wpi nemwou niaggelos naArex Erwou ¥atouerpemp¥a Mpiwn4 NENex (31r, 1–4).

**Literaturverzeichnis:**

- Burmester, O. H. E.: *The Egyptian or Coptic Church, a Detailed Description of Her Liturgical Services and the Rites and Ceremonies Observed in the Administration of Her Sacraments* [Publications de la Société d'Archéologie Copte, Textes et documents], Le Caire 1967.
- Cramer, Maria: Zum Aufbau der koptischen Theotokie und des Difnars. Bemerkungen zur Hymnologie, in: P. Nagel (Hrsg.): *Probleme der koptischen Literatur* [Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 1986, 1 = Byzantinistische Beiträge, 2], Halle (Saale) 1981, 197–223.
- : *Koptische Hymnologie in deutscher Übersetzung. Eine Auswahl aus saïdischen und bohairischen Antiphonarien vom 9. Jh. bis zur Gegenwart*, Wiesbaden 1969.
- Gabra, Gawdat: Untersuchungen zum Difnar der Koptischen Kirche, I: Quellenlage, Forschungsgeschichte und künftige Aufgaben, in: *BSAC* 35 (1996), 37–52.
- : Untersuchungen zum Difnar der Koptischen Kirche, II: Zur Kompilation, in: *BSAC* 37 (1998), 49–86.
- Krause, Martin: Koptische Literatur, in: *LdÄ*, III, Wiesbaden 1980, 694–728.
- Kuhn, Karl Heinz: Poetry, in: *CE*, VI, New York 1991, 1985–1986.
- Malak, Hanna: Les livres liturgiques de l'Église copte, in: *Mélanges Eugène Tisserant*, III: *Orient chrétien* [Studi e Testi, 233], Città del Vaticano 1964, 1–35.
- Mathäus: *Ad-Difnār Qibṭī-ʿArabī*, Anbā Ruweis-Druckerei 1985.
- Moftah, Ragheb u. a.: Music, Coptic: Description of the Corpus and Present Musical Practise, in: *CE*, VI, New York 1991, 1715–1728.
- Quecke, Hans: *Untersuchungen zum koptischen Stundengebet* [Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 3], Louvain 1970.





## Heidnisch oder christlich? Die Statuengruppe von Caesarea-Philippi (Euseb, *hist. eccl.* VII,18) – Möglichkeiten der Deutung

Claudia Nauerth (Bad Bergzabern)

Der Bericht, den uns Euseb im 7. Buch seiner *Kirchengeschichte* über zwei Statuen in Caesarea-Philippi (hellenistisch Paneas, heute Banyas) hinterlassen hat, hat schon die Vorväter der Christlichen Archäologie fast magisch angezogen und auch die folgenden Generationen nicht mehr losgelassen. Der Reiz, der von dieser Tradition ausgeht, ist darin begründet, dass das erwähnte Kunstwerk gar nicht erhalten ist, der Text aber gerade deshalb zum Nachdenken und Spekulieren besonders herausfordert. Euseb ist jedenfalls der älteste uns bekannte Zeuge und es ist wohl am besten, ihn gleichsam als Auffrischung und Erinnerung erst einmal selbst zu Worte kommen zu lassen:

„Da ich diese Stadt erwähnt habe, halte ich es nicht für gut, eine Erzählung zu übergehen, welche auch für die Nachwelt wissenswert ist. Das blutflüssige Weib nämlich, von dem wir aus den heiligen Evangelien wissen, daß es durch unseren Heiland von seiner Krankheit befreit wurde, soll aus Cäsarea Philippi gekommen sein. Auch zeige man daselbst sein Haus und es seien noch kostbare Denkzeichen an das Wunder vorhanden, das der Heiland an ihm gewirkt hatte. Auf hohem Steine vor dem Tore des Hauses, in dem das Weib gewohnt, stehe die ehernen Statue einer Frau, die, auf ein Knie gebeugt, gleich einer Betenden die Hände nach vorne ausstrecke. Ihr gegenüber befinde sich aus demselben Metalle die stehende Figur eines Mannes, der, hübsch mit einem doppelten Obergewand umkleidet, die Hand nach der Frau ausstrecke. Zu den Füßen des Mannes wachse an der Säule eine seltsame Pflanze, welche bis an den Saum des ehernen Mantels hinaufreiche und ein Heilmittel gegen alle möglichen Krankheiten sei. Diese Statue soll das Bild Jesu sein.

Sie ist noch heute erhalten; wir haben sie mit eigenen Augen gesehen, als wir in jener Stadt weilten.“<sup>1</sup>

Die Interessen der Forscher und dementsprechend die Annäherungen und Fragen an diese Passage können sehr verschieden sein. Man kann aber zwei Hauptgruppen unterscheiden, welche die Frage, ob es sich um ein (ursprünglich) heidnisches oder ein christliches Denkmal handelt hat, genau entgegengesetzt beantworten. So stehen sich im Wesentlichen zwei Lösungen gegenüber: Die einen nehmen eine heidnische Figurengruppe an, etwa einen Asklepios mit einer Geheilten oder ein Kaiserbild mit einer Provinzdarstellung (sog. Restitutor-Provinciae-Motiv), die im Zuge einer Umdeutung später auf Jesus und die Hämorrhissa bezogen wurde; andere gehen von einer genuin christlichen Gruppe „Jesus und die Blutflüssige“ aus. Diese Ansicht schließt die Existenz solcher vollplastischen Gruppen für den Anfang des 4. Jahrhunderts n. Chr. automatisch ein. Mit „ja“ für die letztgenannte Interpretation haben schon früh so renommierte Vertreter wie Victor Schultze<sup>2</sup> gestimmt und jüngst fast zeitgleich, aber unabhängig voneinander P. Franco Beatrice<sup>3</sup> sowie Thomas Weber<sup>4</sup>.

Die beiden Autoren fechten aber für ihre Meinung mit methodisch unterschiedlichen Argumenten: Während Beatrice sich ausschließlich auf den Text und seine Weiterentwicklung stützt und seine weit verzweigte und höchst interessante Wirkungsgeschichte verfolgt, geht Weber umsichtiger und damit kompetenter ans Werk: er zieht den vorhandenen Denkmälerbestand heran und überprüft ihn in doppelter Hinsicht: 1. Er untersucht, ob es unter den zahlreichen Wiedergaben der Hämorrhissa-Heilung in der frühchristlichen Kunst eine solche gibt, die der Euseb-Tradition entspricht

<sup>1</sup> Textübersetzung nach: P. Franco Beatrice: Pilgerreise, Krankenheilung und Bilderkult: Einige Erwägungen zur Statue von Paneas, in: Ernst Dassmann (Hrsg.): *Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie, Bonn, 22.–28. September 1991* [Studi di antichità Cristiana, 52 = JAC. Erg.-Bd., 20], Münster 1995, 524–531, hier 524.

<sup>2</sup> *Archäologie der altchristlichen Kunst*, München 1895, 284–286; David Knipp: *Christus „Medicus“ in der frühchristlichen Sarkophagskulptur. Ikonographische Studien zur Sepulkralkunst des späten vierten Jahrhunderts* [Supplements to *Vigiliae Christianae*, 37], Leiden u. a. 1998, 107f.

<sup>3</sup> Siehe Fn. 1.

<sup>4</sup> Thomas Weber: Die Statuengruppe Jesu und der Hämorrhousa in Caesarea-Philippi, in: *Damaszener Mitteilungen* 9 (1996), 209–216.

und findet sie auf dem Brescia-Kasten (siehe Abb.), einem Elfenbeinwerk vom Ende des 4. Jahrhunderts n. Chr.<sup>5</sup> Ausschlaggebend ist, dass auf dem Elfenbeinrelief ein Pfeiler und vor allem eine Pflanze vorkommen, die sonst fehlen. 2. Weber fragt grundsätzlich, ob zu Anfang des 4. Jahrhunderts n. Chr. überhaupt mit statuariescher Plastik zu rechnen sei, er thematisiert also die Bedingung der Möglichkeit. Weber hält dies für möglich und muss wiederum zwei Bereiche kritisch unter die Lupe nehmen, die literarische Überlieferung zu statuarischen Werken *und* die Objekte selbst, falls vorhanden. Es wäre nicht sinnvoll, an dieser Stelle bekannte Argumente zu wiederholen; ich werde vielmehr versuchen, neue Überlegungen einzubringen und zwar zu zwei Aspekten: 1. Erstaunlicherweise hat, soweit ich sehe, bisher niemand Euseb diesbezüglich kritisch auf die schreibenden Finger geschaut, das bedeutet: Wie steht es mit der Glaubwürdigkeit des Autors? 2. Die Frage nach der statuarieschen Plastik im frühen 4. Jahrhundert n. Chr. ist innerhalb der Christlichen Archäologie eine grundsätzliche, das bedeutet: Kann das Material selbst oder die Überlieferung dazu erweitert werden?

Zunächst möchte ich aber in einem knappen Exkurs versuchen, wenigstens einen Einblick in die bewegte Geschichte der Tradition<sup>6</sup> zu geben, die mit Euseb beginnt. In Abhängigkeit zu Euseb stehen die jüngeren Kirchenhistoriker Philostorgios, Sozomenos, Theophanes Confessor und später Kedrenos *et alii*. Sie erweitern die Überlieferung und berichten von einer Zerstörung durch Julian,<sup>7</sup> der stattdessen seine eigene Statue aufgestellt habe, die dann ihrerseits zu Grunde geht. Eine Sonderrolle scheint Asterius von Amaseia<sup>8</sup> zu spielen, der die Zerstörung speziell der Christusstatue Maximinus Daia zuschreibt – man fragt sich unwillkürlich, was dann Euseb zur Zeit Konstantins sah. Der westliche Zweig<sup>9</sup> der kirchlichen Literaturen, repräsentiert durch Rufinus, der Euseb übersetzt, durch Cassiodor und Gregor von Tours, legt besonderen Wert auf die Heilkraft, die entweder der Christusstatue selbst oder der beigegebenen, bzw. dort wachsenden Pflanze zugesprochen wird.

<sup>5</sup> Ebd., 213.

<sup>6</sup> Siehe im Detail die Beiträge von Beatrice (Fn. I), 527ff.; vgl. Weber (Fn. 4), 210f.

<sup>7</sup> Weber (Fn. 4), 210.

<sup>8</sup> Beatrice (Fn. I), 527.

<sup>9</sup> Ebd., 529ff.

Noch ein anderer Aspekt gewinnt an Bedeutung: die anonyme Frau erhält einen Namen. In der östlichen Tradition heißt sie Berenike, so erstmals bei Makarios von Magnesia, bei Malalas (X, 12, 237 zu A. D. 17) Veronika.<sup>10</sup> In der jüdischen Geschichte findet Malalas über sie folgendes: Veronika, eine Frau aus Paneas (Caesarea-Philippi) bittet König Herodes II. um die Erlaubnis, Jesus eine Statue zu errichten, weil er sie geheilt habe, was sie in einer langen Krankheitsgeschichte darlegt (in den Evangelien mit ähnlichen Worten geschildert). Selbstverständlich gewährt Herodes ihren Wunsch und sie errichtet ihrem göttlichen Arzt, dem Wunderheiler Jesus, eine ehernen Statue, die zur Zeit des Malalas in der Kirche von Paneas noch zu sehen war, wie der Gewährsmann beteuert. Im Westen erhält die Geheilte den Namen Mariosa, eine recht durchsichtige Ableitung aus dem unverständenen griechischen „Hämorrhissa“, was der Pilger Theodosius bezeugt (Kap. 2):

„Von dort stammte die Frau, die der Herr Christus vom Blutfluß befreit hat; sie hieß Mariosa. Dort ist das Standbild des Herrn aus Bernstein, das die Mariosa gemacht hat.“<sup>11</sup>

Das Anwachsen der Tradition um das Denkmal in Caesarea-Philippi, auch die „Verunklärungen“ (konzentriert schließlich auf eine, die Christusstatue, unterschiedliche Materialangabe – Marmor, bzw. Stein war es jedenfalls nicht!) und die Vermischung mit anderen Überlieferungen, die von unterschiedlichen Interessen geleitet sind, all das ist hier nicht weiter zu verfolgen und vielleicht letztlich gar nicht mehr aufzuhellen; in dieser Hinsicht äußert sich ähnlich P. Fr. Beatrice,<sup>12</sup> der das Material zusammengestellt hat:

„Auf dem derzeitigen Stand unserer Kenntnisse kann man unmöglich nachvollziehen, auf welche Weise diese Verschmelzungen entstanden sind. Es ist jedenfalls gewiß, daß die christlichen Interpretationen der ursprünglichen Tradition mit der Hinzufügung neuer Angaben aus verschiedenen Bereichen zunehmend komplizierter geworden sind.“

Wenn ich zuvor die Interpreten der Euseb-Stelle gerügt habe, dass sie dem Autor der ersten bedeutenden Kirchengeschichte unbesehen

<sup>10</sup> Beatrice (Fn. 1), 528; Weber (Fn. 4), 211.

<sup>11</sup> Herbert Donner: *Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästina-pilger (4.–7. Jhd.)*, 2. durchges. und erg. Aufl., Stuttgart 2002, 191f.; Beatrice (Fn. 1), 530; Weber (Fn. 4), 211.

<sup>12</sup> Beatrice (Fn. 1), 528.



vertrauen, dann muss ich nun andererseits meine Skepsis begründen. Um die Glaubwürdigkeit des Euseb einschätzen zu können, empfehlen sich zwei Schritte: Zum einen dürfte der Kontext der Eusebianischen Überlieferung von den beiden Statuen von Belang sein und zum anderen werde ich versuchen, weitere Nachrichten des Autors, die sich auf erhaltene, bzw. überprüfbare Denkmäler beziehen (und nicht auf verlorene), heranzuziehen und sie miteinander zu vergleichen.

Euseb (VII, 17) beleuchtet die Zustände in Caesarea-Philippi, um die es im Zusammenhang geht, aus dezidiert christlicher Perspektive und lehnt deshalb heidnische Relikte und Verhaltensweisen ab. Vor seinem Statement berichtet er von einem seltsamen Vorgang im Heiligtum des Pan – dort verschwinden Opfertiere –, der erst durch christliche Fürbitte abgestellt werden kann und er beschließt die Passage (VII, 18) mit der kritischen Bemerkung:

„Man braucht sich nicht darüber zu wundern, daß die Heiden, denen unser Erlöser seinerzeit Wohltaten erwiesen hat, ihm solche Denkmäler errichteten. Denn wir haben auch die Bilder seiner Apostel Paulus und Petrus und sogar das Bild Christi selbst in Farben gemalt gesehen. War es doch zu erwarten, daß die Alten sie als ihre Retter ohne Überlegung (...) gemäß ihrer heidnischen Gewohnheit (...) auf solche Weise zu ehren pflegten.“<sup>13</sup>

Euseb selbst ist anderer Meinung, wie wir aus weiteren Zeugnissen wissen, z. B. dem ablehnenden Brief an Konstantia. Er referiert hier also die dem Geiste nach heidnische Interpretation eines Denkmals, das er weder wirklich beschreibt noch als Objekt beurteilt. Er ist kein Berichterstatter, der Text keine archäologisch aussagekräftige Quelle.

Diese Tendenz ist an einer anderen Stelle noch deutlicher zu beobachten. In *Kirchengeschichte* II,13 ist unter Berufung auf Justinus von einer Bildsäule (d. h. Statue) des Simon im Tiber (d. h. auf der Tiberinsel) die Rede, die die Aufschrift trage „Simoni deo sancto“. Euseb (Justinus) ist bestrebt, Simon als Häretiker darzustellen, den man mit Bildern verehrt und den Petrus schließlich erfolgreich bekämpft und liest deshalb „Dem heiligen Gott Simon“. Allerdings hat Euseb in diesem Fall sozusagen Pech: Im Jahre 1574 wurde auf der Tiberinsel tatsächlich eine inschriftliche Weihung gefunden, die

<sup>13</sup> Text wieder nach Beatrice (Fn. I), 524.

wir überprüfen können; sie ist gerichtet an „Simoni Sancto Deo Fidio Sacrum“, einen „altsabinischen Schwurgott“.<sup>14</sup> Euseb dient die Inschrift nur und ganz zweckgebunden als Nachweis für sein theologisches Urteil „Er ist ein Häretiker“, sie ist nicht Gegenstand einer methodisch reflektierten Betrachtung. Antike Geschichtsschreibung unterliegt eben anderen Gesetzen und ist nicht direkt offen für die Fragen moderner Forschung.

Ich möchte noch auf einen anderen Fall verweisen, wo ein Bezug zwischen erhaltenem Denkmal und Überlieferung des Euseb nahe liegt, auch wenn dies nicht *expressis verbis* ausgesprochen ist. In der *Vita Constantini* 1,40 heißt es:

„Mitten in der Kaiserstadt (= Rom) ließ er ein so großes Denkmal seines Sieges über die Feinde aufstellen und darauf deutlich mit unauslöschlichen Buchstaben eingraben, dass dieses Zeichen der Erlösung der Horte des römischen Reiches und der ganzen kaiserlichen Herrschaft sei. So ließ er alsbald seinem eigenen Standbild, das an einem der belebtesten Plätze Roms errichtet wurde, eine lange Lanze in Form eines Kreuzes in die Hand geben und dann auch wörtlich in lateinischer Sprache folgende Inschrift eingraben: ‚Durch dieses heilbringende Zeichen der Tapferkeit, habe ich eure Stadt vom Joche der Tyrannei errettet und ihr die Freiheit wiedergebracht; zudem habe ich auch durch diese Befreiung dem Senat und dem Volke von Rom seinen alten Glanz und Ruhm wiedergegeben.‘“

Es hieße den Text wohl überfordern, wollte man schlüssig klären, wie sich das eigene Standbild räumlich und sachlich zu jenem großen Denkmal verhält und wie sich der referierte Inhalt der Inschriften entsprechend verteilt haben könnte.<sup>15</sup> Allerdings scheint mir eine Vermutung erwägenswert. Das große Denkmal könnte der Konstantinsbogen<sup>16</sup> sein, dessen Inschriften ja erhalten sind. Sie sind auf den Tafeln der Attika und innen im Mitteldurchgang angebracht und geben ganz genau jene Stichworte an, die auch bei Euseb wiederkehren: Senat und Volk werden genannt, die Tapfer-

<sup>14</sup> So schon die Übersetzung von Haeuser in der *Bibliothek der Kirchenväter*, 2. Reihe, Band 1, München 1932, 76, Anm. 1.

<sup>15</sup> Vgl. *Kirchengeschichte* IX, 9, 10f.; gelegentlich wird die Stelle auf die Kolossalstatue Konstantins in Rom bezogen, vgl. zu dieser Diskussion Klaus Martin Girardet: *Die Konstantinische Wende. Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Großen*, Darmstadt 2006, 44, Anm. 11.

<sup>16</sup> Übersicht bei Arne Effenberger: *Frühchristliche Kunst und Kultur von den Anfängen bis zum 7. Jh.*, München 1986, 148.

keit (*magnitudo mentis*), mit der Konstantin vom Joch der Tyrannei befreit (*tyrannus, factio, ultis armis*), vor allem die Epitheta „liberatori urbis“ und „fundatori quietis“. Es klingt wie eine Paraphrase der Inschriftentexte. Freilich deutet Euseb die berühmte Formulierung „instinctu divinitatis“ entsprechend seiner Tendenz eindeutig christlich, was nach unserem Verständnis keineswegs zwingend ist.<sup>17</sup> Selbstverständlich ist zu bedenken, dass die hier angedeutete Konvergenz zwischen Konstantinsbogen und Euseb nicht zuletzt auch generell dem geistigen Hintergrund der Zeit und den offiziellen Verlautbarungen zu verdanken ist. Dennoch ist längst anerkannt, dass zwischen den zeitgenössischen Friesen des Konstantinsbogens, die den Kriegszug Konstantins gegen Maxentius und seinen Einzug in Rom zum Gegenstand haben, und den entsprechenden literarischen Quellen, besonders den Panegyrikern und eben der *Vita Constantini* enge gedankliche Verbindungen bestehen. Die angeführte Stelle ist ebenfalls – was m. W. bisher nicht geschah – in diesen Kontext einzufügen.<sup>18</sup>

Das Fazit: Die Nachrichten bei Euseb kann man nicht, wie man heute sagen würde, eins zu eins umsetzen, was eigentlich auch nicht verwundern darf. Es könnte sogar sein, um noch einmal den Blick auf den Eingangstext zu lenken, dass die Versicherung „sie, die Statue ist noch heute erhalten; wir haben sie mit eigenen Augen gesehen, als wir in jener Stadt weilten“ in erster Linie eine reine Beglaubigungsformel ist und weniger ein Beweis für die Augenzeugenschaft.

Ich komme zur zweiten und letzten Frage: Lässt sich die Materialbasis an statuarischer Plastik in christlichem Kontext für die konstantinische Zeit modifizieren oder gar erweitern?<sup>19</sup> Was die überlieferten Objekte betrifft, so kann ich die bekannten Nachrichten, die sich schon auf die vorkonstantinische Zeit beziehen, mit einer kurzen Erwähnung abtun. Nur an zwei prominente Beispiele sei kurz erinnert: Es gehört seit Irenäus (I,25,6)<sup>20</sup> zu den gängigen Argumenten im Kampf gegen die Häretiker, dass man ihnen vorwirft, sie würden Jesus in Bildern und Statuen verehren (z. B. die

<sup>17</sup> Girardet (Fn. 15), 75–80.

<sup>18</sup> Vgl. Hans Peter L'Orange/Armin von Gerkan: *Der spätantike Bildschmuck des Konstantinsbogens*, Berlin 1939, s. v. Euseb.

<sup>19</sup> Vgl. Weber (Fn. 4), 209. 213. 215.

<sup>20</sup> Siehe Weber (Fn. 4), 214.



Karpokratianer). Die häufig zitierte Notiz der *Historia Augusta* in der Vita des Alexander Severus (29,2) über Bildnisse des Abraham, des Orpheus und eben des Christus im Lararium des Kaisers gilt manchen Kommentatoren als eingefügte Bemerkung und daher als rein fiktiv.<sup>21</sup> Wie dem auch sei, die historische Richtigkeit solcher Traditionen können wir ohnehin schon aus methodischen Gründen weder beweisen noch falsifizieren.

Die beiden folgenden Hinweise auf statuarische Plastik, insonderheit auch auf eine Figur Jesu, führen jedoch wenigstens einen kleinen Schritt weiter. In der *Vita Constantini* gibt es relativ viele Erwähnungen von Bildern und Kunstwerken, darunter jene über ein Hirtenbild in Konstantinopel (111,49):

„Da konnte man an einem Brunnen mitten auf dem Markte das Bild des guten Hirten sehen, das den der heiligen Schrift Kundigen wohl bekannt ist, sowie auch Daniel mitten unter den Löwen, aus Erz gegossen und mit Goldplatten belegt.“<sup>22</sup>

Aufschlussreich ist, dass Euseb wiederum ganz ähnlich wie bei „Jesus und der Hämorrhissa“ eine Meinung wiedergibt: Es gibt Leute, die sich in der Bibel auskennen, also Christen, die eine zunächst unspezifische Hirtenfigur gezielt, im Kontext einer Daniel-Darstellung, auf den (!) Guten Hirten beziehen. Die Stelle beweist nicht, dass es diese konkrete Figur gab, sondern, dass es schon zu Anfang des 4. Jahrhunderts n. Chr. möglich war, in einem Widderträger Jesus zu erkennen. Die Figur gehörte zur Ausstattung einer Brunnenanlage.

In einen anderen brisanteren Kontext führt uns die zweite Nachricht dieser Zeit aus dem römischen *Liber Pontificalis* (34,9f). In der Vita des römischen Bischofs Silvester, die die berühmten konstantinischen Kirchenstiftungen enthält, wird unter den Weihgeschenken für die Basilica Constantiniana, die Laterankirche, ein Fastigium oder Fastidium argenteum genannt, das mit den Skulpturen des Erlösers im Kreise der zwölf Apostel auf der Vorderseite und mit dem thronenden, von vier Engeln begleiteten Jesus auf der Rückseite geschmückt gewesen sei: „Habet in fronte Salvatore

<sup>21</sup> *Historia Augusta. Römische Herrschergestalten*, übers. von Ernst Hohl, I: *Von Hadrianus bis Alexander Severus* [Die Bibliothek der Alten Welt. Römische Reihe], Zürich/München 1976, 507f., Anm. 170.

<sup>22</sup> Vgl. Josef Engemann: Art. Hirt, in: *RAC*, XV (1991), Sp. 577–607, hier Sp. 597.





sedentem in sella [...] et XII apostolos [...] a tergo Salvatorem sedentem in throno [...] et angelos IIII“. Über Aussehen und Funktion dieses Fastigiums – was zunächst ja nur First bedeutet – ist viel gerätselt und gestritten worden. In den letzten Jahren hat sich eine Vermutung von S. de Blaauw durchgesetzt, die von Brandenburg<sup>23</sup> aufgenommen wurde. S. de Blaauw nimmt aufgrund neuer archäologischer Untersuchungen einen monumentalen Triumphbogen im Mittelschiff der Basilika an, auf den die überlieferten liturgischen Vorgänge ausgerichtet waren. Insofern kann die Rekonstruktion die Texte erklären. Doch gegen sie hat sich als *Advocatus* kein geringerer als J. Engemann gewandt<sup>24</sup>. Er sieht in den genannten Christusstatuen einerseits und dem tatsächlichen Fehlen solcher Denkmäler aus dieser Zeit einen unlösbaren Widerspruch, der auch nicht mit dem „Zufall der Überlieferung“, hier der Nichterhaltung, zu erklären sei. Er kommt daher zum Ergebnis, dass die Passage im *Liber Pontificalis* ein Anachronismus sei und die Kunst des 4. Jahrhunderts n. Chr. keine rundplastischen Darstellungen Jesu gekannt habe. Thomas Weber hat dieser apodiktischen Äußerung zu Recht widersprochen.

Wir können bis heute keine erhaltene Jesus-Darstellung statuari-scher Gestalt aus dieser Zeit nachweisen, aber wir können ihre Existenz auch nicht ausschließen. Die hier vorgestellten Zeugnisse sind keine Belege im historisch-kritischen Sinn, doch zeigen sie klar, dass die Zeitgenossen entsprechende Denkmäler in dieser Richtung verstanden haben, z. B. die Gruppe in Paneas (Caesarea-Philippi) oder den Widderräger in Konstantinopel. Wir können aber nicht überprüfen, was sie wirklich sahen oder auch nur hörten. In diesem Sinne ist die Frage „Heidnisch oder christlich?“ eigentlich nicht sachgemäß, denn gerade Euseb lässt uns nur teilnehmen an einer Möglichkeit der Deutung, die da lautet: Es gab Menschen, die in einem uns nicht erhaltenen Denkmal Jesus und die Hämorrhissa erkannten und es gab Menschen, die einen Widderräger für den Guten Hirten Jesus hielten.

<sup>23</sup> Hugo Brandenburg: Kirchenbau und Liturgie. Überlegungen zum Verhältnis von architektonischer Gestalt und Zweckbestimmung des frühchristlichen Kultbaus im 4. und 5. Jh., in: Cäcilia Fluck u. a. (Hrsg.): *Divitiae Aegypti. Koptologische und verwandte Studien zu Ehren von Martin Krause*, Wiesbaden 1995, 36–43.

<sup>24</sup> Die Diskussion referiert bei Weber (Fn. 4), 215.

Zum Schluss soll der hier angeklungene Pessimismus doch etwas abgemildert werden. Es existieren zwar keine entsprechenden Objekte mehr, aber die Beispiele statuarischer Plastik in christlichem Kontext nehmen zu, wie die so genannte Clevelandgruppe und ihr Umkreis zeigen.<sup>25</sup>



Darstellung auf dem sog. Brescia-Kasten. Nach: Peter Metz/Max Hirmer: *Elfenbein der Spätantike*, München 1962, Abb. 5.

<sup>25</sup> William D. Wixom: Jonah figures, in: Kurt Weitzmann (Hrsg.): *Age of Spirituality. Late Antique and Early Christian Art, 3rd to 7th Century. Catalogue of the Exhibition at The Metropolitan Museum of Art, November 19, 1977, through February 12, 1978*, New York 1979, Nr. 362–368; weiterhin Erich Dinkler, Nr. 369.

## Hermeneutik und Apologetik: Systemtheoretische Überlegungen

Ute Pietruschka (Halle/Saale)

Im Rückblick auf die vergangenen Jahre kann dem Rahmenthema unserer Leucorea-Kolloquien bereits eine „longue durée“ bescheinigt werden. Der Kreis der Organisatoren und Referenten hat sich ja zum Ziel gestellt, Probleme, die im Miteinander von Religionsgemeinschaften entstehen, besonders unter systemtheoretischem Aspekt zu betrachten. Nun ist in den letzten Jahren die Systemtheorie ein wenig in Verruf gekommen, ihr eilt der Ruf voraus, eine „Modetheorie“ zu sein, die über die Soziologie hinaus zu wenig anwendungsbereit sei; in einigen Disziplinen (wie z. B. in den Geschichtswissenschaften oder der Semiotik), die über ein ausgereiftes Methodeninventar verfügen, findet sie weniger Zuspruch. Für die Religionswissenschaft aber, so zeigen auch die vergangenen Leucorea-Kolloquien, vermag sie interessante Anknüpfungspunkte und wertvolle Anregungen zu bieten. Ebenso ergeben sich Berührungspunkte mit der literaturwissenschaftlichen Analyse von Texten, die ja auf eine längere Tradition der Reflexion über die interpretierende Beobachtung zurückblicken kann und von der auch Hermeneutik im Luhmannschen Sinne profitieren kann.

### I

Systemtheorie und Hermeneutik, so die lange übliche Überzeugung, arbeiten mit inkompatiblen Grundbegriffen. Jedoch kann Luhmanns Theorie ihre Anwendung für die Hermeneutik finden, und zwar zunächst soziologisch gesehen, aber auch in literaturwissenschaftlicher Hinsicht. Die Systemtheorie sieht ja Kommunikation als Basis, auf der soziale Systeme operieren, und Verstehen als konstitutives

Moment von Kommunikation. Hier wird die Verbindung zwischen Systemtheorie und Hermeneutik deutlich.

Für Luhmann sind Systeme Beobachter; durch das Beobachten wird eine Grenze zwischen System und Umwelt als Differenz zwischen Beobachter und Beobachtetem gelegt. Beobachten heißt dabei zunächst bezeichnen. Jedes Bezeichnen von Etwas unterscheidet das so Bestimmte von andrem. Durch Beobachten gewinnen Systeme Informationen über ihre Umwelt. Jeder Beobachter nimmt aber seine Umwelt anders wahr, d. h. er nimmt andere Unterschiede wahr und erhält dadurch unterschiedliche Informationen. Insofern ist das, was der Beobachter als seine Umwelt sieht, sein Entwurf, seine Konstruktion. Verstehen ist quasi die höhere Stufe des Beobachtens: Hier werden in der Umwelt Systeme bemerkt und deren Verhalten als Operieren eines anderen Systems begriffen. Verstehen kommt nun zustande, wenn ein System unterstellt, ein anderes System aufgrund ausgewählter Unterscheidungen verstanden zu haben, d. h. wenn es meint zu sehen, was das andere System vorhat. Ob das erreichte Verstehen richtiges Verstehen ist, dafür gibt es allerdings keine Garantie:

„Letztlich geht es also beim Verstehen darum, dass ein verstehendes System den Gebrauch bestimmter Unterscheidungen beim anderen verstandenen System unterstellt; dafür, dass dies die richtigen, tatsächlich vom anderen verwandten Unterscheidungen sind, gibt es keine Garantie. Alles, was der verstehende Beobachter für Verstehen hält, ist für ihn Verstehen.“<sup>1</sup>

Verstehen schließt Verstehen wie auch Nicht- oder Missverstehen ein, wobei das Klarwerden darüber, ob etwas verstanden oder missverstanden wurde, erst im Nachhinein erfolgt. Luhmann betont, dass

„erst der Lauf der Zeit und die Notwendigkeit, Konsequenzen zu ziehen ... vor die Frage [führen], ob jemand einen richtig oder falsch verstanden hatte. Binäre Schematismen sind Schematismen der Zeit.“<sup>2</sup>

Für die Erklärung einer Theorie des Textverstehens, die auf Luhmann aufbaut, muss an dieser Stelle zunächst der Kommunikationsbegriff diskutiert werden. Kommunikation wird von Luhmann als Selektionsprozess verstanden, der in drei Phasen abläuft: Information

<sup>1</sup> Kneer, Beobachten, 62.

<sup>2</sup> Luhmann, Systeme verstehen Systeme, 86.



– Mitteilung – Verstehen. Kommunikation kommt dabei erst zustande, wenn die Mitteilung einer Information verstanden wird. Das Verstehen sichert dann den Anschluss einer neuen Kommunikation und garantiert somit die Autopoiesis des sozialen Systems.<sup>3</sup> Luhmann führte zwei verschiedene Verstehensbegriffe ein, die Nassehi<sup>4</sup> als „operatives“ und „beobachtendes“ Verstehen bezeichnete. Das operative Verstehen hat weniger mit reflexivem Verstehen zu tun und soll deshalb hier außer Acht gelassen werden. Interessanter für uns ist der Begriff des beobachtenden Verstehens, das in Relation zum eigenen System stattfindet, was seinerseits für eine „vorgängige Kontextwahl“ gebunden ist. Diese Kontextwahl ist wesentlich durch kulturelle Codes bestimmt. Das alltägliche Verstehen, was relativ wenig Reflexionspotential besitzt, ist nun zu unterscheiden von kontrollierten, professionalisierten Verstehensformen oder Formen wissenschaftlichen Verstehens. Die Formen des Verstehens wollen nicht nur fremde Beobachtungen verstehen, sondern auch den eigenen Verstehensprozess reflektieren, was man als Hermeneutik bezeichnet.<sup>5</sup> Verstehen ist ein nach der Systemtheorie ständig stattfindender Prozess, was natürlich für die Bedeutung der Hermeneutik innerhalb der Systemtheorie von Belang ist.

Literarische Texte werden ebenfalls als Kommunikationen betrachtet und zur Struktur der Gesellschaft und ihrer Entwicklung in Beziehung gesetzt. Dieser Entwicklungsaspekt ist wichtig für die Interpretation der Texte; sie werden semantisch nicht als abgeschlossene Größe betrachtet, sondern das Verstehen ist in ständiger Bewegung. Das bedeutet eine Abkehr vom traditionell-hermeneutischen „close reading“ eines Textes.<sup>6</sup> Entsprechend der Luhmannschen Auffassung werden Texte mit gesellschaftlichen Entwicklungen verknüpft<sup>7</sup> und literarische Semantiken als Momente im Prozess fortwährender sozialer Diskurse begriffen. Unter Semantik versteht Luhmann einen kommunikativ generierten, „höherstufig generalisierten, relativ situationsabhängigen verfügbaren Sinn“,<sup>8</sup> dessen Zweck

<sup>3</sup> Luhmann, *Soziale Systeme*, 195.

<sup>4</sup> Nassehi, *Zeit des Textes*, 51.

<sup>5</sup> Ebd., 53.

<sup>6</sup> De Berg, *Sinn und Unsinn*, 9.

<sup>7</sup> Ebd., 13ff.

<sup>8</sup> Luhmann, *Interaktion*, 72ff.

ist, Kommunikation zu erleichtern, und zwar durch Einschränkung der Beliebigkeit von Interpretation/Verstehen. Mit Veränderung gesellschaftlicher Strukturen verändern sich auch die Kommunikationsbedingungen, damit ändern sich die Formen, die Kommunikation erleichtern sollen, d. h., es ändern sich die Semantiken.

Nun taucht bei literarischen Werken eine zusätzliche Schwierigkeit auf: Wir haben es ja hier nicht mit direkter Kommunikation, also Interaktion zwischen Anwesenden, zu tun: Alles, was schriftlich dargelegt wurde, kann zeitlich wie räumlich weit entfernte Adressaten erreichen. Indem die Selektionshorizonte auseinanderdriften, unterscheidet sich auch der semantische Gehalt, den Autor und Rezipient mit einem Text verbinden können – und dies ist eigentlich unkontrollierbar. Verstehen wird im Kontext der Aneignung der schriftlichen Überlieferung als Dauerproblem sichtbar. Es ist nicht mehr beobachtbar, wer welche Information wann rezipiert, verstanden und angenommen hat. Kommunikation in diesen Medien ist nicht reziprok. Dabei ist, wie Luhmann betont, Kommunikation eher unwahrscheinlich, und zwar hinsichtlich des Verstehens, des Erreichens und des Erfolgs der Kommunikation – eine Feststellung, die im ersten Moment verwirrend ist. Luhmann spricht von einem selektiven Erfolg der Kommunikation: Der Empfänger übernimmt den selektiven Inhalt der Kommunikation als Prämisse des eigenen Verhaltens, d. h., er schließt an Selektivität weitere Selektionen an und verstärkt so die Selektion. Wie ist das Problem lösbar? Medien können den Erfolg der Kommunikation gewährleisten. Sie dienen dem Transport so genannter Codes.<sup>9</sup> Zur Erinnerung: Für jedes Teilsystem der Gesellschaft, sei es das Wirtschafts-, Wissenschafts-, politische oder religiöse System, ist ein eigener binärer Code vorhanden, z. B. Wissenschaft: wahr/unwahr, Recht: Recht/Unrecht, Religion: Immanenz/Transzendenz etc. Beide Codewerte müssen in einem Medium gleichsam nutzbar sein. Sie bilden für das System den Orientierungsrahmen für die Kommunikation, bilden die „Leitdifferenz“, strukturieren die Kommunikation im System. Alle Codes müssen verständlich machen, dass in bestimmter Weise gehandelt wird; sie sind religiös und moralisch gebunden. Solche Codes sind

<sup>9</sup> Im Jahre 2003 hatte sich das Leucorea-Kolloquium dem Thema „Gemeinsame kulturelle Codes in koexistierenden Religionsgemeinschaften“ gewidmet, siehe auch die Konferenzakten in: *HBO* 38 (2004).

zusätzlich Präferenzcodes, die Kontexte der Selektion von Sinn organisieren und die Informationsverarbeitung auf eine Weise strukturieren, dass Kommunikation so im Rahmen des Erwartbaren gehalten werden kann. Diese Erwartungshaltungen können bewahrt, tradiert, gepflegt werden, und in Begriffen, kulturellen Bedeutungen, Symbolen aufbewahrt werden.<sup>10</sup> So entstehen Themen – auch Tabuthemen – und bestimmte Möglichkeiten, Themen zu verarbeiten, die bei Kenntnis der jeweiligen Codes erwartbar oder sogar vorhersagbar sind.

Setzen wir einmal Hermeneutik und Systemtheorie zueinander, so ist – einfach gesagt – Verstehen für Hermeneutik Aufgabe, für die Systemtheorie eine feste Größe innerhalb ihres Beobachtungsbereiches. Missverstehen wird dabei nicht ausgeschlossen, und das Problem, dass ein beobachtetes System eine „Black box“ bleibt, wirkt als kontinuierlicher Antrieb für Kommunikation und Strukturbildung. In entwicklungsgeschichtlicher Perspektive fragt die Systemtheorie nach den strukturellen Bedingungen der Möglichkeit, die das Verstehen zustande gebracht haben. So wie die Wissenschaftstheorie an den Wahrheitscode als Präferenzcode des Wissenschaftssystems gebunden ist, so ist die Hermeneutik an die Präferenz für Verstehen im Unterschied zu Missverstehen gebunden. Sie ist jedoch keinem spezifischen Funktionssystem zuzuordnen und taucht dementsprechend überall dort auf, wo Verstehensprobleme auf der Tagesordnung sind: Jurisprudenz (Recht/Unrecht), Theologie (Transzendenz/Immanenz), Literatur- und Kunstwissenschaften, Geschichte etc. Und weil hier erst verstanden werden muss, um bestimmte Aussagen den betreffenden Code-Werten zuordnen zu können, siedelt Hermeneutik im Bereich der Methoden, die Richtlinien für die Zuordnung zu den Code-Werten bereitstellen sollen. Der Systemtheorie muss es darum gehen, richtig zu verstehen, wobei sie zugleich zeigen muss, dass externe Beobachter ein binär codiertes System „nicht verstehen können, wenn sie dessen Selbstcodierung außer acht lassen“.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Kneer/Nassehi, *Theorie sozialer Systeme*, 120. Diese Erwartungshaltungen ersetzen systemtheoretisch den Begriff der „Konvention“ oder literarischen „Tradition“.

<sup>11</sup> Luhmann, *Weltkunst*, 30.

Daraus ergibt sich, dass erst die Aufdeckung der relevanten Codes eines Systems den Weg zum „richtigen“ Verstehen weist. Das heißt auch, dass z. B. bei Kenntnis dieser Codes ein Text mehr verraten kann, als sein Autor sagen wollte und zu sagen wusste, dass er also auch als „Symptomtext“ gelesen werden kann. Ideologische Befangenheiten oder unbewusste Motive, die ein Autor in den Text gelegt hat, können jedoch nicht aus seinen Äußerungen in vollständig explizierter Form entnommen werden können.

„Symptomtext“ bedeutet hier, dass der Text Anzeichen für etwas birgt, was im Text selbst nicht explizit mitgeteilt wird. Solche Anzeichen weisen über das ausdrücklich Gesagte hinaus. Ihre Bedeutung wird erst dann verständlich, wenn das, worauf sie verweisen, expliziert worden ist. Jeder Text ist bezogen auf einen bestimmten Kontext, den er nicht selbst ausspricht, und mit dem er nur durch solche Verweisungen verbunden ist. Texte müssen also bei intensiver Auslegung immer auch als Symptomtexte gedeutet werden. Die Verweisungen, die ich ansprach, müssen dem Autor des Textes nicht vollständig bewusst oder bekannt sein, und sind dennoch Teil der Textbedeutung.

Dieser theoretische Ansatz soll nun auch auf die Betrachtung religiöser Schriften angewandt werden. Dabei sollten wir es mit R. Bultmann halten, der betonte, dass die Interpretation der biblischen Schriften nicht anderen Bedingungen des Verstehens als jede andere Literatur unterliegt.<sup>12</sup>

Die folgenden Ausführungen konzentrieren sich auf einige Beispiele der sich herausbildenden christlichen und muslimischen Apologetik auf dem Boden des Kalifats in den ersten Jahrzehnten nach der Entstehung des Islam, ohne Vollständigkeit zu beanspruchen.<sup>13</sup> Auf den ersten Blick hat Apologetik ja weniger mit Hermeneutik zu tun, geht es doch in erster Linie darum, den eigenen Glauben gegen Angriffe von Kritikern anderer Glaubensrichtungen zu verteidigen und sowohl mit logischen Argumenten als auch historischen Beweisen für die Wahrheit des Glaubens einzutreten. Jedoch haben wir es in den Apologien nicht nur mit der Darstellung des eigenen Glau-

<sup>12</sup> Bultmann, *Hermeneutik*, 231.

<sup>13</sup> Literatur zu diesem Thema ist bequem zusammengefasst bei Reinink, *Beginnings of Syriac Apologetic Literature*, insbes. 165, Anm.1.



bens als richtig, des anderen Glaubens als falsch zu tun (siehe den von mir angesprochenen Präferenzcode), sondern auch, wenn es sich um eine Verteidigung des Glaubens in einer Kontroverse handelt, mit dem Verstehen des theologischen Gegners. Insofern haben wir es in Analyse der Kontroversen mit der für die Systemtheorie klassischen Frage zu tun: Was hat der Apologet in Auseinandersetzung mit seinem Gegner von dessen Gedankengebäude verstanden/verstanden, was hat er aus dessen Äußerungen selektiert? Das könnte dazu beitragen, die geistigen Voraussetzungen für Interpretationen des Islam herauszuarbeiten, welche bis in die Neuzeit für den christlich-muslimischen Dialog prägend waren.

## II

Die erste Quelle muslimisch-christlicher Kontakte ist der Koran. Jacques Waardenburg hat den Koran einmal als „Streitgespräch“ bezeichnet<sup>14</sup>, und der dialogische Charakter vieler Koranpassagen lässt diese Formulierung berechtigt erscheinen. An zahlreichen Stellen wird die Existenz von Christen und ihren Klöstern und Gebetsstätten, von christlichen Einsiedlern und Kirchen (Sure 22:40) sowie christlichen Mönchen (Sure 57:27) bezeugt. Muhammad war dabei weniger mit dem kirchlichen Leben ganzer Gemeinden den mit der Frömmigkeit von Einzelpersonen konfrontiert, die sein Bild von Christen und ihrer Lehre prägten. Insgesamt werden von den Schriftbesitzern, Juden, *Ṣābi'ūn* und Christen, letztere positiver beurteilt.<sup>15</sup>

Es war Muhammads feste Überzeugung, eigentlich keine neue Offenbarung, sondern nur die Botschaft des Islam erneut und unverfälscht zu verkündigen, wie sie schon von allen Propheten, begonnen mit Adam, immer wieder gepredigt worden war. Deshalb musste die fehlende Anerkennung seiner Person und die „falsche“, von seiner Botschaft abweichende Auslegung der Schrift den Juden und Christen als schuldhaftes Versäumnis angelastet werden. In dieser Phase einer zunehmenden theologischen und menschlichen Entfremdung griff Muhammad all diejenigen christlichen Überzeugungen als Verfälschungen der ursprünglichen, auch durch Jesus Chris-

<sup>14</sup> Waardenburg, *Koranisches Streitgespräch*.

<sup>15</sup> Allgemein dazu McAuliffe, *Qur'ānic Christians*, 94ff.

tus verkündigten Botschaft des Islam an, die er im Widerspruch zu seinen Offenbarungen sah (Sure 2:75): Den Christen warf er vor, sie seien von der ursprünglichen Offenbarung Gottes, vom Glauben Abrahams abgewichen und „verdunkeln die Wahrheit mit Lug und Trug und verheimlichen sie“ (Sure 3:71). Hier gründet sich die Auffassung späterer muslimischer Theologen, dass das Christentum quasi eine nach-koranische Religion sei. Der Islam stelle die eigentliche Urreligion der Menschheit dar, wie sie seit Adam verkündet worden sei und wie sie als einzige bis zum Ende der Zeiten bestehen werde, wohingegen die Christen bei ihrer Entfernung von der koranisch-islamischen Uoffenbarung einigen theologischen Irrtümern verfallen sind.

Die Auseinandersetzung mit den Christen konzentrierte sich, wie der Koran zeigt, in zunehmendem Maße auf die Person Jesu Christi, als dessen Nachfolger sich Muhammad verstand. Zwar genießt Jesus im Islam und im Koran außergewöhnliche Hochachtung, jedoch konzentriert sich die koranische Kritik besonders auf die Trinität (siehe vor allem Sure 5), die Gottessohnschaft (insbesondere Sure 19) und die Kreuzigung – Themen, welche auch für die theologische Auseinandersetzung der Folgezeit prägend sein werden.

Die Dreiheit von Gott, Sohn und Maria, der „Mutter Gottes“, fasst der Koran in einem additiven Sinn auf, und somit wird den Christen eine „Dreigötterverehrung“ vorgeworfen, die größte Sünde schlechthin, die Beigesellung (*širk*). Damit sind die Christen kaum noch von den arabischen Polytheisten entfernt, auch sie werden nicht ins Paradies eingehen: „das Höllenfeuer wird sie aufnehmen“ (Sure 5:72).

Die wenigen Berichte über Gespräche zwischen Muslimen und Christen, die aus der Frühzeit auf uns gekommen sind, nehmen diesen Themenkatalog auf: Eines der frühesten Gespräche, von denen wir Kenntnis haben, ist eine Diskussion zwischen dem jakobitischen Patriarchen Johannes I. (631–648) dem Emir 'Umayr ibn Sa'd.<sup>16</sup> Eine „Gesprächsnotiz“ listet die Fragen auf, die an den Patriarchen gerichtet wurden: Ist Christus Gott oder nicht? Wie kann Gott von einer Frau geboren sein? Wie kann Gott einen Sohn

<sup>16</sup> Nau, *Un colloque du patriarche Jean*; Samir, *Interlocuteur musulman*; Reinink, *Beginnings of Syriac Apologetic Literature*, 171ff.

haben? Anschließend wird die Meinung des Propheten über die Propheten Abraham und Moses eingeholt und Auskunft über Erbschaftsregelungen bei den Christen verlangt. Die Erläuterung der Trinität stand sicherlich deshalb im Vordergrund, hatten die Muslime doch endlich Gelegenheit, theologisch gebildete Gesprächspartner zur Klärung dieser komplizierten Frage heranziehen zu können.

Die Erwähnung erbrechtlicher Fragen, die wir auch in mehreren anderen Gesprächsfragmenten finden, mutet da schon etwas seltsam an. Aus der Sicht des Muslims ist die Frage innerhalb eines Religionsgespräches jedoch so ungewöhnlich nicht: der Koran umfasst ja auch rechtliche Regelungen (betrachten wir nur einmal Sure 4:4–16, vgl. Numeri 24:8ff.), so dass aus dieser Perspektive die Frage nach der Übereinstimmung/Divergenz der Heiligen Schriften beider Seiten ganz legitim ist.

War den Muslimen nun eher bewusst, als die Christen dies realisierten, Vertreter einer neuen und eigenständigen Religion zu sein? Die Formulierungen in den medinensischen Suren lassen darauf schließen, dass Muhammad sich der gemeinsamen Wurzeln der Leute der Schrift und der Muslime bewusst war, aber gleichzeitig das Trennende zwischen den Offenbarungen vor Augen, das er mit dem Superioritätsgedanken des Islam koppelte.

Militärischer und politischer Erfolg nach dem Tode Muhammads hatten zusätzlich innerhalb der Gemeinschaft der Muslime zu einem Erwählungs- und Sendungsbewusstsein beigetragen, das sich über alle krisenhaften Entwicklungen der Frühzeit hinweg beständig erhielt. Die Oppositionsparteien, die sich im innerislamischen Kampf herausbildeten, suchten ihre Identität im Opponieren gegen die herrschenden Parteien; die umayyadischen Machthaber mussten für das Staatsgebilde eine solche erst schaffen. Der Kalif 'Abdalmalik (reg. 685–705) erkannte die Zeichen der Zeit: Es war nötig, die Religion als einigendes Band hervorzuheben, um die im zweiten Bürgerkrieg (683–692) noch mehr verstrittene Gemeinde nicht noch weiter zersplittern zu lassen. Wenn unter 'Abdalmalik eine Islamisierung der Gesellschaft angestrebt wurde, dann hatte das auch zum Ziel, die politische Herrschaft der Muslime religiös zu untermauern. Wir haben es hier mit der ersten Generation muslimischer Herrscher zu tun, die von Kindheit an im neuen Glauben erzogen wurden. Die

Durchsetzung von Maßnahmen mit religiöser Symbolik, welche dem Muslim schon aus dem Koran bekannt waren, sollte zur Stärkung der muslimischen Identität beitragen. Die Basmala und Sure 112 wurden bevorzugt als Symboltexte benutzt, sei es in der Münzprägung, wo entsprechende Aufschriften Darstellungen des Feuertars oder des Kreuzes auf sassanidischen und byzantinischen Münzen ersetzten,<sup>17</sup> bei der Papyrusherstellung, wo die Sure 112 als Wasserzeichen Verwendung fand, oder auch als Bauinschrift. Der Wortlaut dieser Sure („Sag: Er ist Gott, ein Einziger, Gott durch und durch, Er hat weder gezeugt, noch ist er gezeugt worden, und keiner ist ihm ebenbürtig“) ist im Grunde genommen ein religiöses Programm auf kleinstem Raum, das seine ideologische Wirkung auf die Nichtmuslime nicht verfehlte. Die Einführung des Arabischen als Verwaltungssprache diente der Reorganisation der Verwaltung, die nunmehr auch Muslime an die Schalthebel der Macht kommen ließ, aber zudem den Nichtmuslim stärker mit der Sprache des Koran konfrontierte – der Sieg der Sprache wird auch als Sieg der Offenbarung wahrgenommen.

Die Vollendung des Felsendoms auf dem alten Jerusalemer Tempelareal nach dem Jahre 692 zeigt am deutlichsten die Verwendung von (sprachlichen) Symbolen als Machtdemonstration: gerade gegenüber Byzanz sollte dieser Repräsentationsbau den Vorrang der neuen Religion aufzeigen.<sup>18</sup>

Die Inschriften im Felsendom zusammen mit den Münzlegenden lassen uns zu dem Schluss kommen, dass Sure 112 auch in der Liturgie eine wichtige Rolle spielte. Die Betonung des Antitrinitarischen verrät zwar einiges über die Gottesauffassung jener Zeit, ansonsten wissen wir aber nicht sehr viel über theologische Entwicklungen jener Zeit, da muslimische Quellen lassen uns hier im Stich lassen.

Wir sehen an diesen Beispielen, welche „Medien“ von den umayyadischen Herrschern genutzt wurden, um die koranische Offenba-

<sup>17</sup> Siehe Bates, *Islamic Coins*, 6ff.

<sup>18</sup> Neben Sure 112 findet auch der Schlussvers von Sure 17 Verwendung: „Und sag: Lob sei Gott, der sich kein Kind zugelegt hat, und der keinen Teilhaber an der Herrschaft hat, und keinen Freund, der ihn vor Erniedrigung schützen müsste. Und preise ihn allenthalben!“, lässt sich antitrinitarisch verstehen, Jesus wird zudem als „Knecht Gottes“ erwähnt.



rung zu verbreiten. In einer Gesellschaft, wo aber die Mehrheit der Bevölkerung nicht lesen und schreiben konnte, kam aber der mündlichen Verbreitung neuer Glaubensinhalte besondere Bedeutung zu. Schon der erste umayyadische Kalif Mu'āwiya (reg. 661–680) hatte geschickt die Funktion der *quṣṣāṣ*<sup>19</sup> in den Moscheen genutzt; von 'Abdalmalik nun wurden sie offiziell angestellt. In der Person des *qaṣṣ* trafen sich muslimische, christliche und jüdische theologische Ansichten; einerseits war dieser bemüht, über den Rahmen einer Unterweisung für Muslime auch Christen und Juden zu erreichen, andererseits blieb er in seinen Lesungen von jüdischen und christlichen Überlieferungen nicht unberührt.<sup>20</sup>

Auch auf christlicher Seite wurden die noch verbleibenden Möglichkeiten der Einflussnahme genutzt. Zwar kam es nicht zu einem abrupten Bruch der christlichen Lehrtradition (die säkulare Bildung hatte schon zu byzantinischer Zeit einen Niedergang erlebt),<sup>21</sup> aber die Verteidigung des christlichen Glaubens konnte nicht mehr so offensiv erfolgen wie in vorislamischer Zeit. Die Literaturformen, die im 7./8. Jahrhundert zur Blüte gelangten, zeigen eine zunehmende Bedeutung der oralen Wissensvermittlung in christlichen Kreisen. So lassen hagiographische Texte, Frage-Antwort-Bücher, Wundergeschichten einen mündlichen Gebrauch in christlichen Gemeinden annehmen, die allesamt dazu gedacht waren, Kernsätze der christlichen Theologie anschaulich zu vermitteln und zudem in einer Zeit der Unsicherheit, Antwort auf Fragen des Alltags von Christen in einer immer fremder werdenden Umwelt zu geben.<sup>22</sup> Nicht durch dialektische Sophistereien – so der Eindruck, den viele Literaturwerke jener Zeit vermitteln – waren die Gläubigen bei ihrer angestammten Religion zu halten, sondern durch Klarheit und Einfachheit des Ausdrucks.

<sup>19</sup> „Prediger, Geschichtenerzähler“, insbesondere in Moscheen, siehe allgemein Pellat, *Qaṣṣ*; zur Situation in der Umayyadenzeit, siehe Dannhauer, *Geschichte des Qāḍī-Amtes*, 36ff.

<sup>20</sup> Pellat (siehe Fn. 19), 734 (mit Stellen).

<sup>21</sup> Zur Entwicklung des Bildungssystems, siehe allgemein Pietruschka, *Classical Heritage*; zur Bildung intellektueller Zirkel: Sahas, *Culturel Interaction*.

<sup>22</sup> z. B. bei Anastasius von Sinai, siehe Haldon, *Anastasius*.

Wann begannen nun syrisch- oder griechischsprachige Christen in den nunmehr islamischen Gebieten, sich mit dem Islam auseinander zu setzen? Bis gegen Ende des 7. Jahrhunderts haben wir keine Anzeichen in den uns überlieferten Quellen, dass der Islam als religiöses System wahrgenommen wurde, der sich klar von den beiden anderen monotheistischen Religionen des Vorderen Orients unterschied. Die wenigen historiographischen Fragmente, die auf uns gekommen sind, bestätigen dieses Bild: Zwar wird in einigen Fällen realisiert, dass religiöse Motive eine Rolle bei der Expansion der Araber spielten, aber die dominierende Auffassung der Autoren im 7. Jahrhundert war, dass mit den Arabern unter ihrem Führer Muhammad ein neues Königreich (*malkūtā*), das von barbarischen Beduinen getragen wurde, entstanden war.

So wird in einer anonymen syrischen Chronik<sup>23</sup> (um 670) berichtet, die Araber verrichteten ihre Gebete an einem Platz genannt „*qūbtā*“ des Abraham. Der Autor der Chronik übernimmt hier die muslimische Legende von der Errichtung des mekkanischen Heiligtums, und setzt hinzu, die Erinnerung an den Bau der Kaaba und an den Stammvater Abraham sei von den Arabern über all die Jahrhunderte bewahrt worden. In dieser Chronik taucht auch die Erwähnung Muhammads als Anführer der Söhne Ismaels auf, und es wird deutlich, wie der christliche Autor versucht, die nunmehr herrschenden Araber in einen ihm bekannten religiösen Kontext zu bringen.

Etwa zehn Jahre später schrieb Johannes bar Penkāyē, Mönch in einem nordirakischen Kloster, eine Weltgeschichte unter dem Titel *Ktābā d-rēš mellē*, wo wir auch Äußerungen über die arabischen Eroberer finden. Muhammad ist der Führer (*mhaddyānā*) und Lehrer (*tarʿā*), der den Hagarenern – so die Bezeichnung für die Araber – „die Verehrung des einen Gottes nahebrachte, in Übereinstimmung mit den Sitten und Gebräuchen des Alten Testaments“.<sup>24</sup> Johannes bar Penkāyē porträtiert den Propheten nicht nur als spirituellen Führer, der seinem barbarischen Volk alttestamentliche Gesetze brachte, sondern auch die Christen hochschätzte und insbesondere die Mönche in Ehren hielt. Der Frieden und die Toleranz, die wäh-

<sup>23</sup> *Chronica minora* I, 15–39.

<sup>24</sup> Brock, *North Mesopotamia*, 61. Reinink, *East Syrian Historiography*, 166ff. Eine neuere Zusammenfassung zum Thema: Bruns, *Beobachtungen zur syrischen Chronik*, 58ff.

rend der Regierungszeit des ersten umayyadischen Kalifen Mu'āwiya herrschte, führt Bar Penkāyē darauf zurück, dass dieser sich strikt an die Anordnungen des Propheten Muhammad hielt. Diese Äußerung war sicherlich nicht als Anbiederung an die neuen Herrscher gedacht; ein paar Absätze weiter spricht Johannes bar Penkāyē vom „barbarischen Königreich der Araber“, das von Gott als zeitlich begrenztes Werkzeug göttlichen Zorns hervorgebracht, aber bald durch innerarabische Konflikte zu einem Ende kommen werde, was eine Anspielung auf den Zweiten Bürgerkrieg sein kann.

An die Idee der Araber als strafendes Werkzeug Gottes knüpfen auch die Apokalysen an, die in jener Zeit recht weite Verbreitung fanden. Der Herrschaft der Araber sei nur kurze Zeit beschieden, so die Hoffnung der Christen, die hier zum Ausdruck kommt: sie sind die Vorläufer des Antichristen, die das messianische Zeitalter einkläuten.<sup>25</sup>

Es stellt sich nun die Frage, inwieweit die Muslime in ihrem Ringen um eine eigene religiöse Identität selbst Interesse an einer Auseinandersetzung mit anderen heiligen Schriften haben. Zweifellos waren sich die Muslime einer gemeinsamen Tradition beider heiliger Schriften bewusst. Für das christliche und islamwissenschaftliche Koranverständnis liegt es nahe, nach der Herkunft bestimmter Elemente des Koran aus biblischen Traditionen Ausschau zu halten – aber ein solches Interesse entspricht nicht dem islamischen Verständnis des Koran als eines Werkes, das unmittelbar und ausschließlich Gott als Autor hat und dessen Offenbarung – im Gegensatz zur Bibel – umfassend erhält. Tora und Evangelium werden zwar prinzipiell als gültige Offenbarung Gottes anerkannt; die Muhammad aufgetragene Verkündigung gilt sogar als ausdrückliche Bestätigung (*taṣḍīq*) der früheren Schriften, dennoch sieht die islamische Theologie keinen Anlass, die Lektüre des Koran durch die der Bibel zu bereichern, da hier die Offenbarung in einer unverfälschten Form vorliegt, von den vorhergehenden Prophetien abgehoben durch ihre sprachliche Unnachahmbarkeit (*i'ğāz*).

<sup>25</sup> Suermann, *Geschichtstheologische Reaktion*.

Hinsichtlich der Verwendung und Kritik der Schriften befanden sich die muslimischen Apologeten ja in einer zwiespältigen Situation: Einmal hatten sie die Widersprüchlichkeiten der jüdischen und christlichen Offenbarungen im Vergleich mit dem Koran aufzuzeigen, gleichzeitig suchten sie aber in denselben Schriften nach Bestätigungen für Muhammads Prophetentum. Darüber hinaus sollten Bibeltexte erklärend wirken für schwerverständliche Koranpassagen oder Stellen, die mit alt- oder neutestamentlichen Schriften in Widerspruch standen. Hier hatten Bibelzitate harmonisierende Funktion. Oftmals verwenden die Apologeten Bibelzitate recht frei und „korianisieren“ diese manchmal auch, um somit den Anspruch, dass beide Schriften gleichen Ursprungs sind, noch zu unterstreichen.

Die Argumente zur Verteidigung islamischer Glaubensinhalte, die der Bibel entnommen wurden, werden anfangs nur vereinzelt in muslimischen Apologien herangezogen; zu fest sitzt die Überzeugung, dass der Koran ja eigentlich sich selbst genügt. Erst anderthalb Jahrhunderte später, als der christlich-muslimische Dialog seinem Höhepunkt zustrebt, verfasst ein christlicher Konvertit, ‘Alī ibn Rabban aṭ-Ṭabarī (wirkte um die Mitte des 9. Jhs.) das *Kitāb ad-Dīn wa-d-daula*, eine umfangreiche Apologie des Islam<sup>26</sup>, die beispielgebend für diese Art von Literatur im muslimischen Bereich wird, aber gleichzeitig mit seiner Materialfülle und -kenntnis eine Ausnahme bleibt. Dem Autor kommt seine gute Bibelkenntnis zugute. Fast die Hälfte der Schrift ist den Aussagen der Propheten zum Auftreten Muhammads gewidmet. Sehr ausführlich geht aṭ-Ṭabarī auf die Wunder ein, die der Prophet Muhammad bewirkt hat und den er damit anderen Propheten gleichsetzen wollte. Einer der Hauptkritikpunkte christlicherseits, die Person Muhammads betreffend, war ja, dass jener keine Wunder bewirken konnte. Die Schrift ist also größtenteils als eine Reaktion auf christliche Zweifel am Prophetentum Muhammads zu sehen.

Wenn bei den Muslimen gegen Ende des 7. Jahrhunderts das Bewusstsein einer eigenen Identität entstanden war – insbesondere politisch gewollt –, ging es dabei auch um das Überleben einer kleinen Minderheit in einer christlich geprägten Umgebung. Eine islamische

<sup>26</sup> ‘Alī aṭ-Ṭabarī verfasste zudem ein weiteres Werk, in dem er sich mit seinem früheren Glauben auseinandersetzt: Radd ‘alā n-Naṣārā de ‘Alī aṭ-Ṭabarī, in: *MUSJ* 35 (1959).



Theologie entwickelte sich zunächst langsam, Diskussionen mit Christen und Juden trugen zweifellos auch dazu bei, den Islam stärker theologisch zu durchdringen und sich von den Gegnern insbesondere hinsichtlich der Disputationspraxis passende Methoden abzuschauen, die eigene Religion zu verteidigen.

Die frühen Religionsgespräche sind, wie gesagt, eher informelle Treffen, zu einem intellektuellen Schlagabtausch ist es hier noch nicht gekommen. Wir kennen sogar Fälle, wo Vertreter christlicher Konfessionen ihre Streitfragen vor einem Kalifen behandeln und diesen als Schiedsrichter fungieren lassen.<sup>27</sup>

Auf christlicher Seite hatte sich wohl bis Anfang des 8. Jahrhunderts nicht die Erkenntnis durchgesetzt, dass der Islam eine neue Religion darstellt, sicherlich auch aus dem Grund, weil eine spezifisch islamische Theologie noch nicht ausgereift war. So kann Johannes von Damaskus in seiner „Quelle der Erkenntnis“, nach 742 verfasst, vom Islam als einer christlichen Häresie sprechen.<sup>28</sup> Er beweist gute Kenntnis des Korans, benennt einige Suren und gibt kurz deren Inhalte an. Johannes negiert den Koran als Offenbarung, er knüpft an die muslimische Bahira-Legende<sup>29</sup> an, nach der Muhammad als Kind von einem Mönch als zukünftiger Prophet erkannt wird. Die Kenntnis darüber habe er aus „unverfälschten christlichen Schriften“. Johannes argumentiert nun so, dass Muhammad von einem arianischen, d. h. häretischen Mönch über das Christentum unterrichtet wurde, aber vieles missverstanden habe. Wenn also Muhammad von einem Menschen unterwiesen ist (Sure 16:103), so Johannes, ist der Koran eine Fälschung.<sup>30</sup> Hier deutet sich schon die gängige Auffassung an, dass der Koran von alt- und neutestamentlichen sowie jüdischen Quellen literarisch abhängig ist, was sich dann auch bei späteren christlichen Theologen findet, welche sich mit dem Islam auseinandersetzen. So sagt Nikolaus von Kues, dass „nur das im Koran als Licht der Wahrheit und der Rechtleitung

<sup>27</sup> So ein Bericht aus einer maronitischen Chronik, wo Mu'āwiya einen Streit auf seine Weise „schlichtet“: Palmer, *West-Syrian Chronicles*, Text No. 4; Nöldeke, *Zur Geschichte der Araber*, 94.

<sup>28</sup> Sahas, John of Damascus; Gleiß/Khoury, *Schriften zum Islam*, 75.

<sup>29</sup> Ausführlich dazu: Roggema, *Legend of Sergius Bahirā*.

<sup>30</sup> Gleiß/Khoury, *Schriften zum Islam*, 75.

bezeichnet werden darf, was mit dem Evangelium übereinstimmt“.<sup>31</sup> Diese Argumentation ist ziemlich genau spiegelverkehrt zu der des Islam im Blick auf die biblische Tradition. Auf Johannes von Damaskus geht übrigens auch das Argument zurück, dass Muhammad keine Wunder bewirkt habe und somit auch kein Prophet sein könne.

Während die Generation von Johannes Damaskenos den Islam noch als „Quantité negligible“ betrachten konnte (etwa 10 % der Bevölkerung waren zu jener Zeit Muslime),<sup>32</sup> der bestenfalls der Lächerlichkeit preisgegeben werden sollte, änderten sich bald die Zeiten. Das Arabische entwickelte sich zur Umgangssprache auch unter den Christen und eine direkte Auseinandersetzung ohne Sprachbarriere war nunmehr möglich. Mit Entwicklung einer Theologie und parallel dazu einer Kontroverstheologie entstand dem Christentum ein ernstzunehmender Gegner. Mit der wachsenden Anzahl von Konversionen zum Islam standen christliche Autoren auch vor der Aufgabe, christliche Glaubensinhalte anschaulich und unterhaltsam verpackt den Gläubigen zu vermitteln. Neben einer apologetischen Literatur, die durch ihren philosophischen und theologischen Anspruch eher für gebildete Schichten gedacht war, entwickelte sich ab dem 9. Jahrhundert ein volkstümlich-polemische Genre, das man kurz als „Der Mönch im *mağlis*“ bezeichnen könnte.<sup>33</sup> *Mağlis* ist hier eine Art „Salon“, in dem philosophische und theologische Themen diskutiert wurden. Die Rahmenhandlungen all dieser (meist fiktiven) Diskussionen weisen gewisse Ähnlichkeiten auf. So interessiert sich der einladende Emir oder Kalif für bestimmte Bräuche der Christen oder theologische Probleme, über die er Aufklärung wünscht. Das bietet nun Anlass, Vertreter der verschiedenen Religionen einzuladen, um die anstehenden Fragen im Disput zu behandeln. Im Mittelpunkt stehen dabei meist Fragen zur Gottheit Christi und der Trinität, also Dinge, die zwischen Christen und Muslimen immer wieder diskutiert wurden. Mehrere Momente in diesen Religionsgesprächen weisen auf eine gängige und anscheinend schon ausgereifte Disputationspraxis hin, die wir übrigens auch bei innermuslimischen Disputen finden. Bestimmte Themenkreise konnten

<sup>31</sup> Nikolaus von Kues, *Cribatio*, Kap.16.

<sup>32</sup> Bulliet, *Conversion to Islam*.

<sup>33</sup> Zum Genre allgemein: Griffith, *Monk in the Emir's Majlis*.

von vornherein von der Disputation ausgeschlossen werden. So haben wir häufig den Fall, dass Muslime nur Verstandesargumente zulassen wollen, während Christen ausführlich aus Bibel und Koran zitieren. Charakteristisch für diese fiktiven Gespräche ist, dass die muslimischen Kontrahenten nur als Stichwortgeber fungieren und der Christ die ihm gestellten Fragen stets zum Anlass für längere Monologe nimmt. Am Ende des Gespräches, das sich über mehrere Tage hinziehen kann, vollbringt der Christ meist drei verschiedene Wundertaten, zu denen eine Gift- und/oder Feuerprobe gehören. Diese Wunder überzeugen die Anwesenden von der Richtigkeit des christlichen Glaubens, und sie bekennen sich anschließend zum Christentum. Den Lesern sollte somit die Überlegenheit des Christentums in der Lehre wie auch durch Vollbringen von Wundern (dies im Gegensatz zum Islam!) vor Augen geführt werden. Eine Anleitung zur Gesprächsführung sollten sie wohl nicht in erster Linie sein, denn keine hochgestellte muslimische Persönlichkeit würde sich in derart herablassender und spöttischer Manier behandeln lassen, wie es in diesen Gesprächen der Fall war.

Die Koranzitate, die wir hier wie in anderen Apologien finden, haben ebenso wie in muslimischen Apologien harmonisierende Funktion, welche die Gemeinsamkeiten beider Religionen herausstrich. Besonderer Wert wurde darauf gelegt, Koranpassagen zu zitieren, die eine friedliche Auseinandersetzung der Vertreter beider Religionen fordern und die Möglichkeit der Koexistenz beider Religionen aufzeigen. Andererseits wurden Koranpassagen auch genutzt, um offensiv gegen Vorwürfe von muslimischer Seite (z. B. zur Schriftenverfälschung<sup>34</sup>) vorgehen zu können. Varianten in den Koranzitaten sind übrigens gering, wahrscheinlich wurde besonderer Wert auf eine exakte Wiedergabe der Verse gelegt, um sich nicht zusätzlich dem Vorwurf einer Schriftenverfälschung auszusetzen. Eine „Biblisierung“ von Koranpassagen (wie im umgekehrten Fall in muslimischen Apologien) finden wir dementsprechend auch nicht – allerdings arbeitet eine sehr frühe Schrift zur Trinität mit koranischem Material und vollzieht somit koranischen Sprachgebrauch nach.<sup>35</sup> Das scheint aber ein singulärer Fall zu sein.

<sup>34</sup> Vgl. Caspar/Gaudeul, Tradition musulmane concernant le *tahrīf*; Nickel, Early Muslim Accusations of *tahrīf*.

<sup>35</sup> Samir, Earliest Arab Apology, 108f.



Muslime haben es immer wieder als Anmaßung betrachtet, wenn Christen sich über den Koran äußerten, aber auch Christen vertreten die Meinung von einer Unvergleichbarkeit beider heiliger Schriften: Koran und Bibel haben ja auch auf ihr jeweiliges Glaubenssystem einen völlig unterschiedlichen Stellenwert: „Im Mittelpunkt des Christentums steht eine Person, Christus, im Mittelpunkt des Islam dagegen ein Buch, der Koran.“<sup>36</sup> Annemarie Schimmel hat einmal die schöne Formulierung geprägt, im Islam handle es sich im Gegensatz zu der im Christentum vertretenen Lehre von der Inkarnation um die „Inlibration“ des Wortes.<sup>37</sup> Insofern ist es interessant zu beobachten, wie in Apologien muslimischer wie christlicher Autoren auf die Schriften der jeweils anderen Seite eingegangen wird. Eine Harmonisierung der Auffassungen wird nur erreicht, wenn – um mit Luhmann zu sprechen – durch Kenntnis der Codes des anderen Systems ein Verstehen zustande kommt. Der umgekehrte Weg ist natürlich auch möglich: das andere System wird mithilfe der eigenen Codes zu verstehen versucht. Dass so Missverständnisse zustande kommen, ist unausweichlich. Doch es geht ja im Dialog nicht nur um Verstehen, sondern auch um Verständnis. Hält man sich an die Prämissen der Theorie sozialer Systeme, ist eine Verständigung von zwei Systemen, wie hier religiösen Systemen, ausgeschlossen. Allein der gravierende Unterschied im Stellenwert der heiligen Schriften im jeweiligen religiösen System macht m. E. eine gemeinsame Hermeneutik unmöglich. Aber – in der Kommunikation gibt es Strategien, die eine fehlgeschlagene Kommunikation nicht zum Konflikt auswachsen lässt, indem Ablehnung einer Kommunikation als Nicht-Verstehen behandelt wird. Die Ausgangskommunikation kann so korrigiert oder revidiert werden, ohne dass nach außen hin die frühere Position aufgegeben werden muss.

„Auf diese Weise gelingt es, Modifikationen in der Sachdimension als Bedeutungsklärungen zu ‚tarnen‘; der Sprecher der Ausgangskommunikation ‚wahrt‘ sein Gesicht, weil er nicht zu einem ‚offiziellen‘ Fehlereingeständnis gezwungen ist ... Zusammenfassend lässt sich somit sagen, dass die Verwischung des Unterschiedes zwischen Verstehen und Verständigung eine *kommunikative Strategie* bildet, die bei der Erzielung verschiedener Diskursziele (Kon-

<sup>36</sup> Louis Gardet, zitiert nach Schirmacher, *Islam*, I, 113.

<sup>37</sup> Schimmel, *Zeichen Gottes*, 197.



fliktvermeidung, Tarnung des Positionswechsels, Erhöhung der Annahmefähigkeit) eine wichtige Funktion erfüllt.“<sup>38</sup>

Für einen Dialog zwischen den Religionen – der Verständnis voraussetzt – wäre schon viel gewonnen, wenn beide Seiten begriffen, dass es für einen Muslim schwer zu vermitteln ist, den Koran einfach als Text zu lesen, ebenso wie Christen die Bibel nicht als unantastbare Schrift ansehen – systemtheoretisch gesprochen, kulturelle Codes des Anderen anzuerkennen und in sein Verstehen mit einzu beziehen.

### Literaturverzeichnis:

- Barth, Hans-Martin/Elsas, Christoph: *Hermeneutik in Islam und Christentum. Beiträge zum interreligiösen Dialog*, Hamburg 1997.
- Bates, Michael L.: *Islamic Coins*, New York 1982.
- Brock, Sebastian: North Mesopotamia in the Late Seventh Century. Book XV of John Bar Penkāyē's Rīš Mellē, in: *JSAI* 9 (1987), 31–77.
- Bruns, Peter: Von Adam und Eva bis Mohammed – Beobachtungen zur syrischen Chronik des Johannes bar Penkaye, in: *OC* 87 (2203), 47–64.
- Bulliet, Richard W.: *Conversion to Islam in the medieval period. An Essay in Quantitative History*, Cambridge, Mass. 1979.
- Bultmann, Rudolf: *Das Problem der Hermeneutik, Glauben und Verstehen*, Tübingen 1952.
- Caspar, Robert/Gaudeul, Jean-Marie: Texts de tradition musulmane concernant le *tahrīf* (falsification) des écritures, in: *Islamochristiana* 6 (1980), 63–64.
- Charfi, Abdelmajid: La fonction historique de la polémique islamochrétienne à l'époque abbasside, in: Samir, Khalil/Nielsen, Jørgen S. (Hrsg.): *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid period (750–1258)* [Studies in the History of Religions, 63], Leiden/New York/Köln 1994, 44–56.
- Chronica minora*, Pars I, ed. Ignazio Guidi [CSCO. Scr. Syri. Ser. 3, IV], Paris 1903.
- Chronica Minora*, Pars II, ed. E. W. Brooks/I.-B. Chabot [CSCO, 4], Nachdr. Louvain 1960.
- Dannhauer, Paul Gerhard: *Untersuchungen zur frühen Geschichte des Qādī-Amtes*, Diss., Bonn 1975.

<sup>38</sup> Kneer, Beobachten, 67.

- De Berg, Henk: *Sinn und Unsinn einer systemtheoretischen Literatur- und Kommunikationswissenschaft*, Typoskript, Halle 1997.
- Gardet, Louis: *L'Islam, religion et communauté*, Paris 1967.
- Glei, Reinhold/Khoury, Adel Theodor (Hrsg.): *Schriften zum Islam. Johannes Damaskenos und Theodor Abū-Qurra*, kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe [Corpus Islamo-Christianum. Series Graeca, 3], Würzburg u. a. 1995.
- Griffith, Sidney H.: The Monk in the Emir's Majlis: Reflections on a Popular Genre of Christian Literary Apologetics in Arabic in the Early Islamic Period, in: Lazarus-Yafeh, Hava/Cohen, Mark R./Somekh, Sasson/Griffith, Sidney H. (Hrsg.): *The Majlis. Interreligious Encounters in Medieval Islam* [Studies in Arabic Language and Literature, 4], Wiesbaden 1999, 13–65.
- Haldon, John: The Works of Anastasius of Sinai: A Key Source for the History of Seventh-Century East Mediterranean Society and Belief, in: Cameron, Averil/Conrad, Lawrence L. (Hrsg.): *The Byzantine and Early Islamic Near East, I: Problems in the Literary Source Material* [Studies in Late Antiquity and Islam, 1], Princeton, New Jersey 1989, 107–147.
- Hoyland, Robert G.: *Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* [Studies in Late Antiquity and Early Islam, 13], Princeton, New Jersey 1997.
- Khalifé, Ignace A./Kutsch, Wilhelm (Hrsg.): Radd 'āla n-Naṣāra de 'Alī aṭ-Ṭabarī, in: *MUSJ* 35 (1959), 115–148.
- Kneer, Georg/Nassehi, Armin: *Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Eine Einführung*, München 1993.
- Kneer, Georg: Beobachten, Verstehen und Verständigung. Zur Reformulierung hermeneutischer Grundkonzepte in der Diskursanalyse und der Systemtheorie, in: Sutter, Tilmann (Hrsg.): *Beobachtung verstehen, Verstehen beobachten. Perspektiven einer konstruktivistischen Hermeneutik*, Opladen 1997, 50–69.
- Luhmann, Niklas: Interaktion in Oberschichten. Zur Transformation ihrer Semantik im 17. und 18. Jahrhundert, in: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, I–IV, Frankfurt a. M. 1980.
- : *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M. 1984.
- : Systeme verstehen Systeme, in: ders./Schorr, Karl Eberhard (Hrsg.): *Zwischen Intransparenz und Verstehen. Fragen an die Pädagogik*, Frankfurt a. M., 72–117.
- : Weltkunst, in: ders./Bunsen, F. D./Baecker, Dirk (Hrsg.): *Unbeobachtbare Welt*, Bielefeld 1990, 7–45.

- Mingana, Alphonse (Hrsg.): *The Book of Religion and Empire*, Manchester 1923.
- Nassehi, Armin: Die Zeit des Textes. Zum Verhältnis von Kommunikation und Text, in: de Berg, Henk/Prangel, Matthias (Hrsg.): *Systemtheorie und Hermeneutik*, Tübingen/Basel 1997, 47–68.
- Nau, François: Un colloque du patriarche Jean avec l'émir des Agaréens et faits divers des années 712 à 716 d'après le MS. du British Museum Add. 17193 avec un appendice sur le patriarche Jean Ier, sur un colloque d'un patriarche avec le chef des mages et sur un diplôme qui aurait été donné par Omar à l'évêque du Tour 'Abdīn, in: *Journal Asiatique*, 11e série, 5 (1915), 255–279.
- Nickel, Gordon: Early Muslim Accusations of *tahrīf*: Muqātil ibn Sulaymān's Commentary on Key Qur'anic Verses, in: Thomas, Davis (Hrsg.): *The Bible in Arab Christianity*, Leiden/Boston 2007, 207–223.
- Nikolaus von Kues: *Cribatio Alkorani (Sichtung des Korans)*, übers. und mit Anm. hrsg. von Ludwig Hagemann und Reinhold Gleis, Hamburg 1989.
- Nöldeke, Theodor: Zur Geschichte der Araber im 1. Jahrhundert d. H. aus syrischen Quellen, in: *ZDMG* 29 (1875).
- Palmer, Andrew: *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles* [Translated Texts for Historians, 15], Liverpool 1993.
- Pellat, Charles: Art. Kaṣṣ, in: *ET*<sup>2</sup>, IV (1978), 733–35.
- Pietruschka, Ute: Classical Heritage and New Literary Forms. Literary Activities of Christians during the Umayyad Period, in: Günther, Sebastian (Hrsg.): *Ideas, Images, and Methods of Portrayal. Insights into Classical Arabic Literature and Islam* [Islamic History and Civilization. Studies and Texts, 58], Leiden/Boston 2005, 17–39.
- Reinink, Gerrit J.: East Syrian Historiography in Response to the Rise of Islam: The Case of John Bar Penkaye's *Ktābā d-rēš mellē*, in: Van Ginkel, J. J./Murre-van den Berg H. L./van Lint T. M. (Hrsg.): *Redefining Christian Identity. Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam* [Orientalia Lovanensia Analecta, 134], Leuven/Paris/Dudley, MA 2005, 77–89.
- : The Beginnings of Syriac Apologetic Literature in Response to Islam, in: *OC* 77 (1993), 165–187.
- Roggema, Barbara: *The Legend of Sergius Baḥīrā: Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam* [History of Christian-Muslim Relations, 9], Leiden u. a. 2009.
- Rudolph, Ulrich: Kann Philosophie zum Dialog der Religionen beitragen? Anmerkungen zur Koranexegese des Nikolaus von Kues, in: Speer, Andreas/Wegener, Lydia (Hrsg.): *Wissen über Grenzen: arabisches Wissen und*

- lateinisches Mittelalter. 34. Kölner Mediaevistentagung ... vom 7. bis 10. September 2004, Berlin u. a. 2006, 179–193.
- Sahas, Daniel J.: *John of Damascus on Islam: The "Heresy of the Ishmaelites"*, Leiden 1972.
- Sahas, Daniel S.: Cultural Interaction during the Ummayyad [sic!] Period. The "Circle" of John of Damascus, in: *Aram* 6 (1994), 35–66.
- Samir, Khalil Samir: The earliest Arab apology for Christianity (c. 750), in: Samir, Khalil/Nielsen Jørgen S. (Hrsg.): *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid period (750–1258)* [Studies in the History of Religions, 63], Leiden/New York/Köln 1994, 57–114.
- Samir, Khalil: Qui est l'interlocuteur musulman du patriarche syrien Jean III (631–648)?, in: *IV Symposium Syriacum 1984. Literary Genres in Syriac Literature (Groningen – Oosterhesselen 10–12 September)*, ed. by H. J. W. Drijvers, R. Lavenant S. J., C. Molenberg, and G. J. Reinink [Orientalia Christiana Analecta, 229], Roma 1987, 387–400.
- Schimmel, Annemarie: *Die Zeichen Gottes. Die religiöse Welt des Islam*, München<sup>3</sup> 2002.
- Schirmmayer, Christine: *Der Islam: Geschichte, Lehre, Unterschiede zum Christentum*, I–II, Holzgerlingen 2003.
- Schunack, Gerd: Hermeneutische Prinzipien im Christentum, in: Barth, Hans-Martin/Elsas, Christoph (Hrsg.): *Hermeneutik in Islam und Christentum. Beiträge zum interreligiösen Dialog*, Hamburg 1997, 43–50.
- Suermann, Harald: *Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalypik des 7. Jahrhunderts* [Europäische Hochschulschriften, 256], Frankfurt a. M. u. a. 1985.
- Swanson, Mark: Beyond Proof-texting (2): The Use of the Bible in Some Early Arabic Christian Apologies, in: Thomas, David (Hrsg.): *The Bible in Arab Christianity*, Leiden/Boston 2007, 91–112.
- van Ess, Josef: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, I, Berlin/New York 1991.
- Waardenburg, Jacques: Koranisches Religionsgespräch. Eine Skizze, in: *Liber Amicorum. Studies in Honour of Professor Dr. C. Bleeker*, Leiden 1969, 208–253.



## **Der muslimische Kalender als Modifikation des jüdischen Jahres\***

**Bertram Schmitz (Hannover)**

### **Der islamische Kalender als Kalender der Religion Abrahams**

Der Kalender des Islams richtet sich bekanntlich ausschließlich nach dem Stand des Mondes. Es handelt sich damit um den reinen Mondkalender, der nicht durch den Stand der Sonne nachkorrigiert wird. Damit verschiebt sich das islamische Mondjahr gegenüber dem Vegetationsjahr jährlich um etwa elf Tage. Die islamischen Monate durchwandern im Laufe der Jahre und Jahrzehnte einmal das gesamte Sonnenjahr. Deshalb fällt jeder Monat, etwa der Ramadān, nach und nach in alle Jahreszeiten, vom Sommer zum Winter und vom Winter zum Sommer. Durch die Einführung dieses reinen Mondkalenders hat sich der Islam in seinem religiösen, aber auch in seinem kulturellen Aspekt gänzlich von den Vegetationsfeiertagen verabschiedet. Aber auch zu den vormaligen Feiertagen, etwa des Judentums oder des Christentums scheint jede Verbindung abgebrochen zu sein. Dieser Abbruch dürfte nach dem Selbstverständnis des Korans dennoch nicht vollständig sein, beruft sich doch die durch Muḥammad verkündete Offenbarung gerade darauf, die Religion Abrahams wieder herzustellen. Wird diese Koranaussage auch auf den Kalender bezogen und in seiner Tiefe ernst genommen, müsste sich im islamischen Kalender doch eine Grundform finden lassen, die im Kalender der Tora wurzelt. Vielmehr noch, der Islam müsste den Kalender der alten Religion Israels *in irgendeiner Weise* exakter verwirklichen, als dies im Judentum der Fall ist, denn der Koran beruft sich auf den Kalender Gottes und schickt sich an, den

---

\* Diese Ausführungen sind Herrn Professor Dr. Dr. Peter Antes anlässlich seines 65. Geburtstags in Dankbarkeit für seine Forschungen, seine Lehre und seine Vortragstätigkeit im Bereich der Religionen Abrahams gewidmet.

jüdischen Kalender zu korrigieren. Wird die Koranaussage zugrunde gelegt, müsste zunächst geklärt werden, inwiefern der Kalender ein Kalender Gottes ist, und in welcher Weise dem Judentum unterstellt werden könnte, es hätte diesen Kalender verfälscht.

### **Die Tora als anerkanntes Buch der göttlichen Offenbarung**

Die fünf Bücher Mose, die Tora, gelten seit den letzten Jahrhunderten vor der Zeitrechnung und damit auch zur Zeit Muḥammads als Schrift, die von Gott offenbart wurde. Für das damalige Judentum ist dieser Offenbarungsanspruch ebenso selbstverständlich wie für das Christentum: Gott hat in der Tora seine Geschichte mit der Welt und dem Volk Israel von der Schöpfung bis zum Tode Moses niedergelegt bzw. durch Moses niederlegen lassen. Noch viel mehr sind die Weisungen göttliche Offenbarung, die Moses von Gott erhalten hat. Dazu aber gehören auch der Kalender und die Festzeiten des Jahres. In ihnen sind die heiligen Tage als „ewige Ordnung“ festgelegt, wie etwa der Versöhnungstag (Jom Kippur), der im dritten Mosesbuch (Levitikus 16) auf den zehnten Tag des siebten Monats festgelegt wird. Der Offenbarungsanspruch der Tora wird auch vom Koran nicht grundsätzlich in Frage gestellt, auch nicht das hohe Prophetenamt Moses. Beide Elemente werden sogar durch den Koran aufgenommen und bestätigt: Moses war *der* Prophet des Volkes Israel und die Tora (*taurāt*) ist die entscheidende Offenbarungsschrift.

### **Unsicherheiten und Abweichungen des israelitischen Kalenders**

Das Volk Israel jedoch hat diese Offenbarung Gottes nach den Aussagen des Koran verändert und ist selbsttätig von ihr abgewichen: Der jüdische Kalender enthält tatsächlich eine „Unsicherheit“ und eine Abweichung gegenüber der Tora. Die Unsicherheit besteht darin, dass das israelitische Jahr in gewisser Weise einen doppelten Anfang hat, bzw. man kann auch von zwei Anfängen sprechen. Zum einen kann das jüdische Jahr mit dem Frühling beginnen. Der Nisan ist dann der erste Monat des Jahres. Oder aber das Jahr beginnt im Herbst, so dass der Tischri als erster Monat des Jahres gerechnet wird. Beide Jahresanfänge und Monatszählungen sind bib-

lisch überliefert. Beide Kalender-Systeme mit Tischri bzw. mit Nisan als Jahresanfang waren im Gebrauch „und der schwelende Streit ging [in der Antike] darum, welchem Kalender in welchem Maß der Vorzug gebührt“.<sup>1</sup> Durch die beiden möglichen Jahresanfänge im Frühling und im Herbst wird das jüdische Jahr exakt in zwei Hälften geteilt. Leo Trepp hat diese beiden Hälften tabellarisch nebeneinander gestellt und zeigt auf diese Weise, dass sie sich zueinander weitgehend symmetrisch verhalten.<sup>2</sup> So stehen sich etwa das Pessach-Fest als Feier des Auszugs aus Ägypten und der Jom Kippur als Versöhnungstag in dieser Tabelle direkt gegenüber. Diese zentralen Tempelfeste werden unter der Überschrift „Selbstbewusstsein“ bzw. „Erneuerung des Selbstbewusstseins“ von Trepp parallelisiert.

### Das jüdische Pessach-Fest und der Jom Kippur

Das Pessach-Fest ist in diesem Sinn ein Fest, in dem Israel seine Identität gefunden hat als Volk, das von Gott aus der Gefangenschaft befreit wurde und daraufhin als Volk mit diesem Gott einen Bund geschlossen hat. Es wurde zu der Zeit, als der Tempel in Jerusalem stand (d. h. bis 70 n. Chr.), hauptsächlich dort gefeiert, indem zumindest eine repräsentative Gruppe des Volkes Israel an diesem Tempel zusammenkam und dort ein Lamm opferte.

Im Versöhnungsfest findet alljährlich die Entsühnung dieses Volkes als Gemeinschaft (später auch je als Individuum) statt. Nur an diesem einen Tag des Jahres, dem Jom Kippur, war es einer einzigen Person des Volkes Israel, dem Hohepriester, geboten und erlaubt, das Allerheiligste des Tempels im Rahmen des Entsühnungsaktes zu betreten. Die Gemeinschaft des Volkes Israel wartete vor dem Tempelgebäude, ob dieser Hohepriester lebend wieder aus dem Innersten herauskommen wird als Zeichen, dass Gott die Entsühnung gewirkt hat.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Johann Maier: *Judentum von A–Z: Glauben, Geschichte, Kultur*, Erfstadt 2007, 221. Anschaulich dargestellt findet sich der Festkalender gemäß der Tora nach Levitikus 23,1–44 in: W. Gunther Plaut (Hrsg.): *Die Tora in jüdischer Auslegung*, III: *Wajikra, Levitikus*, Gütersloh 2001, 222.

<sup>2</sup> Leo Trepp: *Der jüdische Gottesdienst*, 2., erw. Aufl., Stuttgart 2004, 107.

<sup>3</sup> Zum biblischen Jom-Kippur-Ritual siehe Levitikus 16; zum jüdischen Verständnis dieses Festes und Rituals siehe Mischna-Traktat Joma.

## Das biblische Datum der beiden jüdischen Zentralfeste und seine Symmetrie

Diese beiden Feste bilden nicht nur die zentralen Feste der alten Religion Israels und daraufhin des Judentums, sie liegen auch in den jeweiligen Kalenderhälften einander gegenüber. Sie finden je nach Jahresbeginn austauschbar im ersten bzw. siebten Monat statt, d. h. jeweils wenige Tage nach dem Jahresbeginn im Frühling (Pessach) bzw. im Herbst (Jom Kippur). Der Jom Kippur wird kurz nach dem Jahresbeginn im Herbst am 10. Tischri gefeiert, das Pessachfest ist gewöhnlich nach Frühlingsbeginn auf den 14. Nisan festgelegt – doch eigentlich setzt das Pessachfest mit dem 10. Nisan ein:

„Der Ewige [Jahwe] sprach zu Moses und Aharon im Land Mizrajim [Ägypten] wie folgt: „Dieser Monat sei euch der Anfang der Monate. Es soll euch der erste sein von allen Monaten des Jahres. Sagt der ganzen Gemeinde Jisrael: Am zehnten des Monats sollen sie sich aussuchen jeder ein Lamm für seine Familie, ein Lamm für jedes Haus. Ist aber der Haushalt zu gering, um Gäste eines Lammes zu sein, so sollen er und sein nächster Nachbar es sich aussuchen, nach der Anzahl der Personen. Einen jeden nach dem Verhältnis seines Essens sollt ihr zum Lamm mitzählen. Ein einjähriges Lamm männlichen Geschlechts ohne Leibesfehler müsst ihr haben. Ihr könnt es von Schafen oder von Ziegenvieh nehmen.“<sup>4</sup>

So wird die Einsetzung des Pessachfestes in Exodus berichtet, als es zum ersten Mal erwähnt wird. Erst nach diesen Versen wird ergänzt:

„Dieses sollt ihr in Verwahrung halten bis auf den vierzehnten Tag dieses Monats. Alsdann soll die ganze Versammlung der Gemeinde Jisraels es schlachten zwischen den beiden Abenden.“<sup>5</sup>

Plaut fügt zu dem „Zehnten dieses Monats“ hinzu:

„Warum der zehnte gewählt wird, ist unklar. Sowohl Jom Kippur als auch die Verkündigung des Joweljahres [Jubeljahres] wurden für den zehnten Tag festgelegt. Im Islam ist der zehnte Tag des zwölften Monats ein Fest wie auch der erste Tag des zehnten Monats.“<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Exodus 12,1–5.

<sup>5</sup> Exodus 12,6.

<sup>6</sup> W. Gunther Plaut (Hrsg.): *Die Tora in jüdischer Auslegung*, II: *Schemot, Exodus*, Gütersloh 2000, 124.



Entsprechend lauten auch die Formulierungen für Jom Kippur als dem zehnten Tag:

„Dies soll euch zum ewigen Gesetz sein: Am zehnten Tag sollt ihr fasten und gar kein Werk verrichten, der Einheimische und der Fremde, der sich bei euch aufhält, denn an diesem Tag versöhnt man euch, um euch zu reinigen. Von allen euren Sünden sollt ihr vor dem Ewigen rein werden.“<sup>7</sup>

„Hingegen am zehnten Tage dieses siebten Monats – es ist der Versöhnungstag – sollt ihr eine heilige Festverkündigung und einen Fasttag halten, auch ein Feueropfer dem Ewigen zu Ehren darbringen.“<sup>8</sup>

Wenn auch im Pessach-Ritual der zehnte Tag des Monats zugrunde gelegt wird, als der Tag, an dem das Lamm genommen wird, dann stehen sich beide Feste exakt im Jahreslauf gegenüber. Aus diesem Grund verwendet auch Trepp den 10. des Monats als Tag der Identität, sowohl für Pessach als auch für Jom Kippur. Wird jedoch der 14. Nisan für Pessach zugrunde gelegt, als der Tag, an dem das Lamm zu schlachten sei, bleibt festzuhalten, dass das Lamm – *rein nach der Anzahl der Kalendertage* – quasi vier Tage nach dem Versöhnungsakt geschlachtet wird.

Auf diese Symmetrie des Jahres wird bei der Gegenüberstellung des jüdischen mit dem muslimischen Kalender zurückzukommen sein. Historisch gesehen ist es nicht unwahrscheinlich, dass ein Teil des Reiches Israel im vorchristlichen Jahrtausend den Jahresanfang im Frühling feierte, der andere Teil im Herbst, und sich so der doppelte Kalender hielt.

### Die Schaltmonate des jüdischen Jahres

Zu dieser „Unsicherheit“ des doppelten Jahresanfangs tritt noch eine „Verfälschung“: In der Tora werden Monate als Mondmonate verstanden und es wird nichts darüber gesagt, dass ein Ausgleich gegenüber dem Sonnenjahr vollzogen werden soll. Selbstverständlich wird es einen solchen Ausgleich gegeben haben, denn das Frühlingsfest war ja an den Frühling gebunden. So wird auch zur Zeit der Tora etwa ein Schaltmonat eingesetzt worden sein, um diesen

<sup>7</sup> Levitikus 16,29f.

<sup>8</sup> Levitikus 23,27.

Ausgleich zu schaffen. Allerdings berichtet die Tora nicht von dieser Einschaltung.

### Die Monate des jüdischen Kalenders und die islamischen Entsprechungen

Wenn nun – klassischerweise – der Tischri als erster Monat angesetzt wird, auch wenn nach der Tora ebenso der Nisan möglich wäre – ergibt sich folgende Reihenfolge der jüdischen Monate, zu der bereits an dieser Stelle die Namen der islamischen Monate für den späteren Vergleich gegenüber gestellt werden:

|     |           |                 |
|-----|-----------|-----------------|
| 1.  | TISCHRI   | MUḤARRAM        |
| 2.  | Cheschwan | Şafar           |
| 3.  | Kislew    | Rabīʿ al-awwal  |
| 4.  | Tewwet    | Rabīʿ aṭ-ṭānī   |
| 5.  | Schewat   | Ġumādā al-ūlā   |
| 6.  | Adar      | Ġumādā al-āḥira |
| 7.  | NISAN     | Raġab           |
| 8.  | Ijar      | ŞAʿBĀN          |
| 9.  | SIWAN     | RAMAḌĀN         |
| 10. | Tammus    | Şawwāl          |
| 11. | Aw        | Dūʿl-qaʿda      |
| 12. | Elul      | DŪʿL-ḤİĠĠĀ      |

Es wurden in dieser Liste bereits die Monate mit Großbuchstaben hervorgehoben, die für die folgende Gegenüberstellung entscheidend sein werden: Tischri als Monat des Versöhnungstages, Nisan als Pessach-Monat. Als Ergänzung ist noch der Siwan markiert, der noch nicht in der Tora, aber schon in der Tradition um bzw. direkt nach der Zeitenwende als Gabe des Heiligen Geistes (Pfingsten im

Christentum) bzw. als Gabe der Offenbarungsschrift (Schewuot, Wochenfest, als Gabe der Tora) gefeiert wird und in dieser Funktion für die Zeit des entstehenden Islams vorausgesetzt werden kann. Mit einem vorausschauenden Blick auf die entscheidenden Monate des islamischen Kalenders können als Monate für die Schwerpunkte Versöhnung und Befreiung, Jom Kippur und Pessach (einschließlich dem auf die Befreiung folgenden Bundesbuch, der Tora) folgende Monate zusammengestellt werden, oder, mit anderen Worten, zur besseren Übersicht können die nicht relevanten Monate<sup>9</sup> ausgeklammert werden:

|     |         |            |
|-----|---------|------------|
| 1.  | TISCHRI | MUḤARRAM   |
| 7.  | NISAN   | Rağab      |
| 8.  | Ijar    | ŠA'BĀN     |
| 9.  | SIWAN   | RAMADĀN    |
| 12. | Elul    | ḌŪ'L-ḤIĞĞA |

Für das Judentum sind damit die Monate Tischri (Jom Kippur), Nisan (Pessach) und als Ergänzung Siwan (Toragabe) genannt, von islamischer Seite Muḥarram, (ein Monat, der „der Heilige“ heißt, aber eigentlich keinen höchsten Feiertag beinhaltet), der Ša'bān, der vom Namen her dem Sivan entspricht und als Schicksalsmonat und Monat der göttlichen Tafeln verstanden wird, der Ramaḍān (Monat der Gabe des Koran) und der Monat „der Wallfahrt“ (ḌŪ'l-ḥiğğā). Die letztgenannten beiden Monate sind die Hauptmonate des islamischen Kalenders, der Ramaḍān als Monat der Gabe des Korans und der Wallfahrtsmonat, an dem die Wallfahrt zum Zentralheiligtum, zur Kaba, stattfinden soll.

<sup>9</sup> Auch Annemarie Schimmel (siehe unten, Fn. 11) fasst etwa den dritten bis fünften Monat des islamischen Kalenders auf einer halben Seite als „drei Monate ohne Feiertage“ zusammen (S. 80), ebenso den zehnten und elften Monat (S. 112).

### Offensichtliche Übereinstimmungen zwischen jüdischem und muslimischem Kalender

Auffällig ist bereits an dieser Stelle, dass bei dieser Gegenüberstellung, die allein nach der numerischen Reihenfolge der Monate vorgeht

- a) der Monat des höchsten jüdischen Feiertags, dem Jom Kippur, nahe am Monat der Wallfahrt im Islam steht und in beiden Monaten das Allerheiligste (Tempel in Jerusalem, bzw. Kaaba in Mekka) aufgesucht wird;
- b) dem Monat des Jom Kippur in der Religion Israels/dem Judentum innerhalb des Islams ein Monat gegenübersteht, der zwar der „Abgesonderte, Heilige“ heißt, aber keinen entsprechenden Inhalt aufweist;
- c) die Offenbarung der Heiligen Schrift jeweils im neunten Monat des Jahres gefeiert wird, d. h. die Gabe der Tora im Siwan, die Gabe des Koran im Ramaḍān;
- d) sich im islamischen Kalender ein Monat findet, der wie der jüdische Siwan heißt, aber um einen Monat verschoben ist und direkt von dem Monat liegt, in dem im Judentum die Gabe der Tora gefeiert wird;
- e) sich sowohl im Islam wie auch im Judentum ein Abstand von neun bzw. drei Monaten zwischen dem Fest des Heiligtums und dem Fest der Offenbarung findet (es handelt sich – nebenbei angemerkt – genau um die Länge einer Schwangerschaft).<sup>10</sup>

### Die jeweilige Bedeutung der zentralen Monate des islamischen Kalenders

Es lohnt unter diesen Voraussetzungen, sich die entsprechenden Monate des islamischen Kalenders noch einmal genauer anzusehen,

<sup>10</sup> Nun ergibt ein Rhythmus von neuntem Monat und letztem = ersten Monat eine Periodisierung von Schwangerschaft, Geburt und Neuanfang – aber es mag Zufall sein, dass sich nun ausgerechnet noch der Neunmonatezyklus ergibt, der sich deziert am Mond orientiert, doch liegt gerade dem Islam ein ausschließlicher Mondkalender zugrunde.



d. h. den Muḥarram, den Raġab, den Šaʿbān, den Ramaḍān und den Wallfahrtsmonat. Es genügt, sich auf die für diese Untersuchung wesentlichen Punkte zu konzentrieren.<sup>11</sup>

- a) *Muḥarram*: Der Muḥarram ist der erste Monat des islamischen Kalenders. Der Name dieses Monats leitet sich von der Wurzel *ḥrm* mit der Bedeutung „heilig, ausgegrenzt, abgesondert“, aber auch: „verboten“ ab. Ebenso wie die Moschee in Mekka, die Kaaba, abgesondert bzw. heilig ist, wird dieser Monat „heilig“ genannt. Annemarie Schimmel erwähnt:

„Am 10. dieses Monats, *ʿašchūrā*<sup>12</sup>, [...] wurde ein Fasttag eingeführt, der von Sonnenuntergang bis Sonnenuntergang dauern sollte, weil Moses an diesem Tag gefastet haben soll. Vom Jahr 2 der Hidschra [624 n. Chr., Anm. d. Verf.] an war dieses Fasten jedoch keine bindende Pflicht für die Muslime mehr, weil damals (Sure 2,179–181) der Ramaḍān als Fastenmonat bestimmt wurde.“<sup>13</sup>

Aus diesen Punkten wird deutlich, dass es sich um einen heiligen Monat gehandelt haben muss, der nun aber nicht mehr als heilig angesehen wird, abgesehen von diesem zehnten Tag. Außerdem gibt es Erinnerungen, die in die biblische Religion hineinreichen, die zumindest diesen zehnten Tag als heilig ansahen. Das Fasten des Moses wird erwähnt. Doch dass *stattdessen* im Ramaḍān gefastet wird, mag nicht ganz überzeugen. Denn der Ramaḍān ist der Monat der Offenbarung und auch Moses fastet in seinem Monat der Offenbarung, wie biblisch überliefert wird: Moses fastete am Sinai vierzig Tage und vierzig Nächte.<sup>14</sup> Erst dann erhielt er die göttliche Offenbarung. Damit aber gehört das Offenbarungsfasten des Moses am Sinai ohnehin zum Fasten am Ramaḍān und ist typologisch mit ihm identisch. Einen Tag aber hat Moses am Jom

<sup>11</sup> Zugrunde gelegt wird Annemarie Schimmel: *Das islamische Jahr. Zeiten und Feste* [Beck'sche Reihe, 1441], München 2001.

<sup>12</sup> Mit *ʿašūrā* ist der Zehnte gemeint; im Hebräischen bedeutet *aschar/escher*, fem.: *aschara, ascheret, aschret* „Zehn“; vgl. auch das Arabische.

<sup>13</sup> Schimmel, *Das islamische Jahr* (Fn. 11), 38.

<sup>14</sup> Vgl. Exodus 34,28: „Und er war allda bei dem Herrn vierzig Tage und vierzig Nächte und aß kein Brot und Trank kein Wasser. Und er schrieb auf die Tafeln die Worte des Bundes, die Zehn Worte.“ Also war Moses einen guten Monat lang in der Gegenwart Gottes – ihm wurde die „Tora“ offenbart, bzw. die Worte des Bundes; dabei fastete er.

Kippur gefastet, wie das gesamte Volk Israel gefastet hat. Wenn aber der Muḥarram als Monat des Jahresanfangs mit seiner Besinnungszeit bis zum zehnten Tag, dem Jom Kippur, verstanden wurde, erklärt sich seine Bezeichnung als „heiliger Monat“ von selbst. Vom Islam her ließe sich diese Bezeichnung nicht begründen.<sup>15</sup>

- b) *Rağab*: Auch der „Radschab war bereits in vorislamischer Zeit in Arabien ein geheiligter Monat, in dem keine Fehden ausgetragen werden sollte, und bis heute hat er einen besonderen Status.“<sup>16</sup> Islamisch wird an diesem Monat die Himmelsreise des Propheten gefeiert. Der Rağab wird gern, wie Schimmel schreibt, mit den beiden folgenden Monaten Ša‘bān und Ramaḍān als Einheit besonderer Monate gesehen. Am Rağab bietet sich die so genannte kleine Wallfahrt, die ‘Umra, an.

„Das wichtigste Datum im Radschab aber ist die Nacht zum 27., der die geheimnisvolle Nachtreise (*isrā’*, *mi‘rādsch*) des Propheten stattgefunden haben soll, auf die – wie man annimmt<sup>17</sup> – der Beginn von Sure 17 hinweist: ‚Gepriesen sei Er, der Seinen Diener zur Nacht reisen ließ von der heiligen Moschee zur fernsten Moschee ...‘“<sup>18</sup>

Das Wort *mi‘rāğ* bedeutet „Leiter“; damit ist eine Assoziation etwa zur Himmelsleiter Jakobs gegeben.

- c) *Ša‘bān*: Im Ša‘bān liegt die *lailat al-barā’a*, die „Nacht der Freisprechung“<sup>19</sup>. Die Bedeutung dieser Nacht wird in der islamischen Tradition folgendermaßen gesehen:

„Ein Hadith, das von dem Prophetengenossen Abu Huraira überliefert wird, sagt: ‚Wenn die Nacht der Mitte des Scha‘ban

<sup>15</sup> Für die Schiiten gilt dieser Monat als Trauermonat, denn es wird des Todes von Ḥusain, dem Prophetenenkel, gedacht. Dieser Umstand würde jedoch die Bezeichnung „Muḥarram“ auch nicht begründen können (vgl. Schimmel, *Das islamische Jahr* [Fn. 11], 38).

<sup>16</sup> Ebd., 81.

<sup>17</sup> A. Schimmel formuliert ihre Aussage bewusst sehr zurückhaltend, denn sehr konkret wird der Vers 17,1 des Koran in Bezug auf diese Reise nicht – umso umfangreicher und vielfältiger sind in der islamischen Tradition die Interpretationsangebote dieses einen Verses.

<sup>18</sup> Schimmel, *Das islamische Jahr* (Fn. 11), 82.

<sup>19</sup> Ebd., 92.

kommt, werden die Tore der sieben Himmel aufgetan, und Engel stehen an jedem Tor, um Vergebung für die Muslime zu erflehen, und jedem Muslim wird vergeben, außer dem, der eine Todsünde begangen hat.<sup>20</sup> Andere Überlieferungen sagen, es sei die Nacht, in der die Engel ihre Abrechnung für die vergangenen zwölf Monate vorlegen, haben doch die ‚edlen Schreiber‘ (Sure 82,11) alle Taten und Gedanken aufgezeichnet.“

Nahe liegender Weise zieht Schimmel sogleich eine religionsgeschichtliche Parallele:

„Das klingt nach einem alten Neujahrsritus, und wahrscheinlich war der jetzt achte Monat des Jahres in vorislamischer Zeit auch ein Neuanfang, der möglicherweise, wie das jüdische Neujahr, in den Herbst fiel.“<sup>20</sup>

Leider führt sie den Aspekt nicht weiter aus, dass die Vollmondnacht in der Mitte des Ša‘bān die Nacht sei, „in der das Schicksal neu geschrieben wird“<sup>21</sup>, doch passt dieser Gedanke durchaus an den Neuanfang, wie er sich auch in den jüdischen Vorstellungen des Jom Kippur findet.

- d) *Ramaḍān*: Dem Ramaḍān kommt zusammen mit dem Wallfahrtsmonat die entscheidende Bedeutung zu. Für den Muslim ist, so schreibt Schimmel, der Ramadan „Gottes Monat“.<sup>22</sup> In ihm wird in der Nacht zum 27. die so genannte Nacht der Macht gefeiert (*lailat al-qadr*), nach Sure 97 des Koran. Über den Ramadan sind die Bestimmungen im Koran festgelegt (siehe unten). Es ist der Monat, in dem der Koran herabgesandt wurde und so wird auch, soweit möglich, der Koran in diesem Zeitraum des Monats einmal in seinen Tagesabschnitten vollständig rezitiert: Es ist fromme Sitte, jede Nacht des Ramaḍān ein *ḡuz*<sup>23</sup>, ein Dreißigstel des Koran zu rezitieren, so dass man das heilige Buch im Lauf des Monats durchgelesen oder rezitiert hat.<sup>23</sup> Unter Berufung auf die Tradition erklärt Khoury: „Im Monat Ramadan ist der Koran zunächst einmal als ganzes

<sup>20</sup> Ebd., 92.

<sup>21</sup> Ebd., 81.

<sup>22</sup> Ebd., 95.

<sup>23</sup> Ebd., 107.

bis zum untersten Himmel und dann Absatzweise zur Erde herabgekommen (76,23).<sup>24</sup>

- e) *Der (Monat) der Wallfahrt* (Ḍū'l-ḥiğğā): Abschließend ist der andere bedeutsame Monat, der letzte Monat des islamischen Kalenders zu beschreiben, der Monat der Wallfahrt. Während sich der Ramaḍān auf das heilige Wort der Religion bezogen hat, bezieht sich der Wallfahrtsmonat vollständig auf den heiligen Ort, die Kaaba in Mekka. Dieses Zentralheiligtum, die Wallfahrt zu und die Rituale an ihm bilden den religiösen Kerngehalt dieses Monats.

„Die Pilgerfahrt nach Mekka ist die fünfte Säule des Islam. Sie ist eine Individualpflicht, *fard al-‘ain*, für jeden einzelnen Gläubigen – Mann und Frau –, der erwachsen, gesund und frei ist.“<sup>25</sup>

Gemäß der Offenbarung des Korans wurde die Kaaba von Abraham zusammen mit seinem Sohn Ismael erbaut.<sup>26</sup> Die für die weitere Untersuchung wesentlichen Elemente der Wallfahrt sind von Schimmel im folgenden Abschnitt zusammengefasst: Die Wallfahrt ist

„eng mit der Geschichte Abrahams verbunden, der seine Nebenfrau Hagar auf Saras Drängen hin fortschickte; sie und ihr Söhnchen Isma‘il, kamen in die arabische Wüste. [...] Später kam Abraham zu seiner Familie und erbaute die Kaaba [...]. Es war nahe Mekka, dass er den Befehl erhielt, seinen Sohn Isma‘il (nicht Isaak, wie im Alten Testament<sup>27</sup>) zu opfern. Als der gehorsame Vater dazu bereit war, wurde ein Schaf geschickt, das er schlachtete ...“<sup>28</sup>,

anstelle des Ismael. „Auf dieses Ereignis wird das Opfer am 10. Ḍū'l-ḥiğğā zurückgeführt.“<sup>29</sup>

Es lassen sich im islamischen Kalender nach diesen Beschreibungen zwei Schwerpunktthemen erkennen: Der Koran und seine Gabe als

<sup>24</sup> Adel Theodor Khoury zu Vers 2,185, in: *Der Koran. Arabisch – Deutsch*, Gütersloh 2004, 88. Allerdings gibt der erwähnte Koranvers 76,23 selbst diese Information nicht; sie entstammt der Interpretation.

<sup>25</sup> Schimmel, *Das islamische Jahr* (Fn. 11), 114.

<sup>26</sup> Vgl. etwa Sure 2,124–142.

<sup>27</sup> Vgl. Genesis 22.

<sup>28</sup> Schimmel, *Das islamische Jahr* (Fn. 11), 116.

<sup>29</sup> Ebd.



göttliche Offenbarung, die im Zeitraum und -rahmen des Ramaḍān gefeiert wird, und die Kaaba als religiöses Zentrum der Welt, die im Zeitraum und -rahmen des Wallfahrtsmonats das Thema bildet. *Zeit und inhaltlicher Gehalt sind in Ramaḍān und Koran einander zugeordnet, Zeit und Raum aber im Wallfahrtsmonat und der Kaaba.*

### Die zwei Zentralthemen in den Kalendern der Religionen Abrahams

Zwei Themenschwerpunkte lassen sich jedoch auch in den beiden anderen Religionen Abrahams, im Christentum und im Judentum finden – wobei wie im Beginn dieser Ausführungen so auch im weiteren Verlauf die Gegenüberstellung des jüdischen mit dem islamischen Kalender im Zentrum steht und die Erwähnung des Christentums nur die inhaltliche Parallelität dieser Religionen stärkt:

Im Judentum werden diese beiden Schwerpunkte – wie oben erwähnt – gebildet durch:

- a) Das Pessachfest als Gedenken an den Auszug des Volkes Israel aus Ägypten, der unter Moses vollzogen wurde und in die Gabe des göttlichen Gesetzes führte – Beginn am 15. (bzw. zehnten!) Tag des siebten (bzw. ersten!) Monats.
- b) Das Jom-Kippur-Fest, an dem die Entsühnung des Volkes Israel mit Gott gefeiert wird – am zehnten Tag des ersten (bzw. siebten!) Monats.

Im Christentum wird das Kirchenjahr durch diese beiden Hauptfeste bestimmt und gestaltet:

- c) Das Osterfest, an dem Jesus Christus von Gott auferweckt wurde (im dritten/vierten Monat, je nach Mondstand).
- d) Das Weihnachtsfest, an dem Jesus Christus geboren wurde (im zwölften Monat).

Im Islam sind diese beiden Feste schließlich:

- a) Ramaḍān im neunten Monat.
- b) Ḥağğ im zwölften Monat.

Im Islam wird also die Herabsendung des Gotteswortes (Koran) im neunten Monat des Jahres gefeiert. Im zwölften Monat versammelt

sich die Gemeinschaft zur höchsten Feier am zentralen Heiligtum der Religion (der Kaaba) und bringt an ihr schließlich ein Opfer dar.

### Der Monat der Offenbarung

Im *Judentum* ist es ebenfalls der neunte Monat des Jahres, der Sivan, an der der göttlichen Offenbarung (Tora) gedacht wird. Dieser Feiertag ist der Tag der „Wochen“, nämlich der sieben Wochen nach dem Pessachfest. Mag dieses Fest zur Zeit der *Religion Israels* noch ausschließlich ein Erntefest gewesen sein, so beginnt in vorchristlicher Zeit die Verbindung von Bundesschluss und Wochenfest allmählich Gestalt anzunehmen. Besonders im *Christentum* wird diese Verbindung explizit fassbar, als die frühchristliche Gemeinschaft am 50. (Pentakoste = Pfingsten) Tag nach Pessach bei einander saß und der Heilige Geist wie Feuerzungen auf die Jünger Jesu herab fuhr.<sup>30</sup> Explizit fassbar wird das Wochenfest innerhalb des *Judentums* als Fest der Gabe der Tora erst im Talmud: Rabbi Eleasar sagte: „Alle stimmen überein, dass man sich am Wochenfeste auch der eigenen Freude hingeben müsse, weil an diesem Tage die Tora verliehen wurde.“<sup>31</sup> Auf diese Weise ist das Pfingstfest als Gabe des Heiligen Geistes mit dem Fest der Gabe der Tora im Judentum eigentlich auf denselben Termin verbunden.

### Ein Rekonstruktionsversuch<sup>32</sup> der Verbindung des islamischen mit dem jüdischen Kalender

Namentlich entspricht der hebräische Monat Sivan dem arabischen Monat Šaʿbān, der dem Offenbarungsmonat Ramaḍān direkt vorausgeht, so dass die Verbindung beider Monate (Sivan/Šaʿbān) und beider Ereignisse (Toragabe/Korangabe) nahe liegt. In der Religion

<sup>30</sup> Vgl. Apostelgeschichte 2,1–4; zur ganzen Gegenüberstellung von Schewuot und Pfingsten: Michael Hilton: „Wie es sich christelt, so jüdet es sich“. 2000 Jahre christlicher Einfluss auf das jüdische Leben, dt. Erstausg., Berlin 2000, 64–80.

<sup>31</sup> Babylonischer Talmud, Pesahim 68b, zitiert nach Hilton, ebd., 75.

<sup>32</sup> Der Versuch meiner Rekonstruktion kann an dieser Stelle nur in gebotener Kürze erfolgen und muss bei anderer Gelegenheit ausführlicher entfaltet werden. Dennoch ist er als Entwurf für eine mögliche Zusammenführung des muslimischen Kalenders mit den Kalendern von Judentum und Christentum so aufschlussreich, dass ich in dieser Darstellung nicht darauf verzichten möchte, diese Assoziationen zumindest vorzustellen.

Israels versammelte man sich gut *drei Monate*, nachdem die Gabe der Offenbarungsschrift gefeiert wurde, am Zentralheiligtum, dem Tempel in Jerusalem. Im Judentum wird bis heute diese Reihenfolge eingehalten. Im Islam versammelt man sich *ebenfalls drei Monate*, nachdem die Gabe des Koran gefeiert wurde, am Hauptheiligtum, der Kaaba.

Auch das Jom-Kippur-Fest ließe sich im muslimischen Kalender finden. Inhaltlich hat es seine größte Parallele in der Versammlung an der Kaaba, die dem Tieropfer im Pilgermonat direkt vorausgeht. Außerdem wird auch im Islam die Vergebung der Sünden insofern gefeiert, als sich die Pilger am Neunten dieses Wallfahrtsmonats am Berg der Barmherzigkeit (*Ġabal ar-rahma*) versammeln.<sup>33</sup> Dies also ist der Neunte des Monats, der Jom Kippur war der zehnte Tag seines Monats. Allerdings liegen im jüdischen Kalender genau genommen vier Monate zwischen Sivan (neunter Monat) und Tischri (erster Monat), der Gabe der Offenbarungsschrift und der Versöhnung. Aber vier Monate liegen auch zwischen dem muslimischen Šaʿbān (achter Monat) und dem Wallfahrtsmonat Dūʿl-ḥiġġa (zwölfter Monat). Diese beiden Abstände würden sich nun decken. Ginge man vom Ramaḍān als Offenbarungsmonat aus, käme man bei dem Abstand von vier Monaten auf den Muḥarram. Das Merkwürdige am Muḥarram war, dass er von koranischen Festen eigentlich frei ist; dennoch aber heißt er der „Heilige“, „Abgesonderte“ und wird letztlich mit demselben arabischen Begriff bezeichnet wie die Kaaba: *Ḥarām*. Wenn der Monat der „Heilige“ heißt, ist es nicht fern zu vermuten, dass in vorkoranischer Zeit in diesem Monat der heiligste Feiertag gelegen haben wird. Im Judentum wäre dies der Jom Kippur. Auch auf diese Weise würde der Abstand zwischen den Monaten zwischen Offenbarungsfest und Tempelzentralfest wieder stimmen. Dass nach der islamischen Tradition ausgerechnet am Zehnten dieses Muḥarram wiederum ein Fastentag liegt, scheint die Übereinstimmung mit dem ‚ehemaligen‘ Jom Kippur komplett zu machen.

<sup>33</sup> Zu den Daten des islamischen Kalenders vgl. A. Schimmel, a. a. O.

## Die Symmetrie des jüdischen Kalendersystems und ihre Bedeutung für den Islam

Perfekt wäre die Übereinstimmung zwischen dem jüdischen und dem muslimischen Kalender, wenn sich auch das jüdische Pessachfest mit seinem Lammopfer im muslimischen Kalender finden würde. Innerhalb des Judentums ist nach dem Jom Kippur das Pessachfest das wichtigste Fest am Tempel in Jerusalem, also am Zentralheiligtum der Religion. Diesem Zentralheiligtum entspricht im Islam die Kaaba. Auch an der Kaaba findet das Opfer eines Lammes statt! Dieses Opferfest findet idealerweise am Zehnten des Wallfahrtsmonats statt, also nach dem reinen Mondkalender am Zehnten des zwölften Monats. Das Datum des Pessachfestes im Judentum ist der 15. Nisan, also der 15. des siebten Monats. Scheinbar liegen diese Feste soweit auseinander, dass keine Übereinstimmung beider möglich ist.

Doch diese Zurückhaltung schwindet, wenn auf die eingangs erwähnte Symmetrie des Kalendersystems im Alten Israel zurückgegriffen wird. Dieses Kalendersystem ist quasi verdoppelt: Es teilt das Jahr in zwei Anfänge. Der erste Anfang ist im Frühling und so hat das Jahr im Frühling seinen ersten Monat und seinen Neujahrstag. Dies wäre der 1. Nisan. Darüber hinaus kann das Jahr auch im Herbst beginnen, dann ist der erste Tag des Jahres, der Rosch Hachana, der 1. Tischri. Die hebräische Bibel verwendet *beide* Kalender nebeneinander. Auf diese eingangs erwähnte Symmetrie dieses israelitischen und jüdischen Kalenders kann nun zurückgegriffen werden: In dieser Symmetrie entsprechen sich die beiden Feste Jom Kippur und Pessach. Das zentrale Fest des ersten Monats steht dem des siebten Monats äquivalent gegenüber. Je nach Jahresbeginn im Frühling *oder* Herbst kann der Jom Kippur damit im siebten und Pessach im ersten Monat liegen – oder umgekehrt. Ließe man nun beide Feste, die auch Leo Trepp als Entsprechungen nebeneinander stellt, *quasi ineinander fallen*, dann würde das Opferfest (Pessach) *direkt nach dem Versöhnungsfest stattfinden* – beide Feste am *zentralen Heiligtum*. Genauso aber ist es im Islam: *Direkt nach dem Tag am Berg der Barmherzigkeit sollte das Opfer vollzogen werden*, beides gewissermaßen im Angesicht der Kaaba. Dieses Ineinanderfallenlassen ist insofern denkbar als der siebte Monat dem ersten



entspricht; beide Feste, Jom Kippur und Pessach, stehen sich wie eingangs erwähnt auf derselben Achse spiegelbildlich gegenüber.

Es bleiben an dieser Stelle zwei Probleme zu erörtern. Durch die Symmetrie des Kalenders entsteht die theoretische Möglichkeit, beide Feste, Jom Kippur und Pessach, das Fest der göttlichen Entsöhnung und das Fest der Identität ineinander fallen zu lassen. Beide Feste finden quasi am zehnten Tag des ersten Monats (der jeweiligen Hälfte des Jahres) statt. Sie werden beide als zentrale Feste gefeiert, die eigentlich am zentralen Heiligtum stattfinden und die schließlich durch ein Kultopfer (möglichst ein Lamm) an diesem Zentralheiligtum vollzogen werden. In dieser abstrahierten Form wären die beiden jüdischen Feste wie auch ihre Äquivalenz im Islam nicht mehr zu unterscheiden: Zentralfest – am Zentralheiligtum – mit einem Opferritual – am Zehnten des höchsten Monats. Im Judentum handelt es sich um zwei Feste, im Islam praktisch um eine Kombination, die an der Kaaba im Wallfahrtsmonat zu einer aufeinander folgenden Einheit werden. Auch wenn diese Möglichkeit theoretisch gegeben ist, beide Feste ineinander fallen zu lassen, bleibt dennoch die Frage, warum man es in der Praxis tun sollte. Doch theologisch kann diese Frage genauso umgekehrt gestellt werden: Müssen die beiden Feste bei Gott getrennt sein – Opfer und Erlösung, wo doch die Erlösung den Anfang und das Ende bildet und das Opfer zur Erlösung hinzugehört. Warum sollte nicht der jüdische Monat Tischri, wenn er der erste ist und den Jom Kippur beinhaltet, identisch mit dem Nisan sein, der ebenfalls der erste Monat heißt,<sup>34</sup> und *an dieser biblischen Stelle überhaupt keine Monatsnamen genannt* werden? Diese Argumentation hätte eine interne Logik und wäre schlüssig – ob sie nun schon koranisch ist oder erst danach entwickelt wurde. Sie entspräche zumindest der Intention des Koran, die Feiertage wieder „richtig zu legen“. Es würde dann allerdings das Abrahamsopfer eine (spätere) Interpretation des Pessachopfers sein. Beide Opfer bezeugen den Bund mit Gott.

Diese Symmetrie von Jom Kippur und Pessach hat eine eigenartige Entsprechung im Christentum: In der Eucharistiefeier des Christentums wird die vollständige Entsöhnung des Menschen mit

<sup>34</sup> So wird der Monatsname Nisan offensichtlich nur zwei Mal in der hebräischen Bibel genannt, und dann nur in Nehemia und Ester, wobei er in Ester 3,7 ausgerechnet als „erster Monat“ bezeichnet wird.

Gott gefeiert. Wie die Theologie des Hebräerbriefes zeigt, opfert Jesus Christus als idealer Hohepriester sich selbst ein für alle Mal als Entsühnungsoffer für die Glaubenden.<sup>35</sup> Damit entspricht die Eucharistiefeier im Christentum einem idealisierten Jom Kippur, denn die Entsühnung in Jesus Christus ist einmalig und vollständig, auch wenn sie wiederholt zelebriert wird. Dieses Entsühnungsereignis wird jedoch mit dem Pessach-Ritual verbunden, weil Jesus die Einsetzung des Abendmahls nach der biblischen Überlieferung am Pessach-Tag gefeiert hat. Aus diesem Grund liegt das Osterfest als Fest der Einsetzung des Abendmahls, des Todes Jesu und seiner Auferstehung auch am ursprünglichen Termin des israelitischen bzw. jüdischen Pessachfestes. Im Christentum wäre damit die Verbindung des Jom Kippur mit dem Pessach, der Entsühnung mit dem Opferfest bereits vorgebildet. Nur hat sich im Christentum der Frühlingstermin durchgesetzt.

### **Das religiöse Fest am Jahresübergang**

Doch gibt es mit Weihnachten im Christentum wieder ein Fest, das – im Winter – am Wechsel des einen zum anderen Kalenderjahr gefeiert wird, wie dies beim Jom-Kippur-Fest der Fall ist, wobei allerdings das jüdische Jahr im Herbst endet bzw. beginnt und bei der Wallfahrt, die ebenfalls am Ende des muslimischen Jahres stattfindet, dass nun an keine Jahreszeit mehr gebunden ist. Soweit die Termine vom christlichen Weihnachten im Winter, vom islamischen *Ḥağğ* in der jeweiligen durch den Mond bestimmten Jahreszeit und vom jüdischen Jom Kippur im Herbst also auseinander fallen mögen, so liegen doch alle diese Feste jeweils am Übergang des von ihrer Religion bestimmten Jahres.

### **Relikte des Jom-Kippur-Termins im Islam**

Wenn jedoch die islamische Tradition den Tag, an dem Adam geschaffen wurde als 10. *Muḥarram* bestimmt und ihn mit dem 10. *Muḥarram* identifizieren kann, an dem Noah die Arche verließ,

<sup>35</sup> Vgl. zu diesem Thema: Bertram Schmitz: *Vom Tempelkult zur Eucharistiefeier – Die Transformation eines Zentralsymbols aus religionswissenschaftlicher Sicht* [Studien zur orientalischen Kirchengeschichte, 38], Münster 2006.

Jakob sein Augenlicht wieder erhielt und sich Adam und Eva nach der Vertreibung aus dem Paradies wieder gefunden hätten,<sup>36</sup> dann wäre es durchaus denkbar, den Tag des Pessach-Opfers mit dem des Abraham-Opfers zu identifizieren. Beide Opfer werden mit dem Jom-Kippur-Opfer in eins gesetzt. Somit sind die beiden Rituale am Zentralheiligtum – nun nicht mehr am Tempel in Jerusalem, sondern an der Kaaba in Mekka – zu einem einzigen geworden: Die *beiden* von Trepp genannten jüdischen Feiern der „Identität“<sup>37</sup> entsprechen im Islam dem *einen* Ritual der Identität, das an der Kaaba mit Versöhnungsakt und Opfer gefeiert wird. Beiden Identitätseinheiten steht die Einheit „Offenbarung“ gegenüber, die jüdisch im Monat Siwan, muslimisch im Ramaḍān gefeiert wird – und dennoch auch hier eine gemeinsame Wurzel hat, wenn der islamische Šaʿbān seine Bedeutung nur an dem ihm folgenden Ramaḍān abgetreten hätte (siehe unten).

### Die Kalenderverschiebungen zwischen jüdischem und islamischem Kalender

Dennoch bleibt die Frage nach den gewissen Unstimmigkeiten, den leichten *Verschiebungen um einen Monat* zwischen dem jüdischen und dem muslimischen Kalender bestehen. Nach der oben aufgezeigten Analyse müssten also der jüdische Tischri als Versöhnungsmonat zusammen mit dem Nisan als Pessachopfermonat im muslimischen Wallfahrtsmonat aufgegangen sein. Als jeweils erste Monate des Jahres entsprächen beide dem islamischen Muḥarram, der dem Wallfahrtsmonat direkt folgt. Dieser erste muslimische Monat Muḥarram hat noch den Namen seiner „Heiligkeit“ behalten, doch wurden die heiligen Feste selbst einen Monat vorverlegt in den Wallfahrtsmonat, so dass der Muḥarram praktisch „leer“ ist. Allein der 10. Muḥarram als Fastentag erinnert noch an die religionsgeschichtliche Vergangenheit dieser heiligen Ereignisse des 10. Nisan und besonders des 10. Tischri:

<sup>36</sup> Vgl. Schimmel, *Das islamische Jahr* (Fn. 11), 38.

<sup>37</sup> Vgl. Trepp, *Der jüdische Gottesdienst* (Fn. 2), 107.

# TISCHRI (+ NISAN) = DŪ'L-ḤĠĠA + MUḤARRAM

Der jüdische (und christliche) Offenbarungsmonat, der Siwan, ist im Ramaḍān aufgegangen; der muslimische Ša'ḇān ist ebenfalls ein leerer Monat, der dieses Offenbarungsereignis scheinbar einen Monat weiter gegeben hat, doch der Ramaḍān ist ebenso der neunte Monat im Islam, wie der Siwan als neunter Monat des Judentums gezählt wird; der Ša'ḇān steht im Islam bereits an *achter* Stelle im Kalender, wenn der Muḥarram der erste ist. So hätte sich nur der Name des Monats verschoben, nicht aber die Ordnung des Neunten, d. h. in beiden Religionen, Judentum und Islam, ist der neunte Monat der Offenbarungsmonat, und zwar einmal als Siwan, einmal als Ramaḍān.

## SIWAN = ŠA'ḖBĀN/RAMADĀN

Auch im islamischen Ša'ḇān scheint ein Rest des Siwan zu liegen, wenn er als „Schicksalsmonat“ verstanden wird.

## Die Schaltmonate als Erklärung für die Kalenderverschiebungen

Der Muḥarram liegt einen Monat nach dem Monat der Wallfahrt. Doch auch diese Frage *könnte* innerhalb der Logik des Kalendersystems beantwortet werden: Die Kritik des muslimischen Kalenders am jüdischen ist doch gerade, dass er nicht korrekt eingehalten wird; und zwar besonders dadurch, dass im Judentum der reine Mondkalender durch seine Orientierung am Sonnenkalender und die Einschaltung eines Schaltmonats „korrigiert“ werde: im jüdischen Kalender wird der Monat Adar im 19-jährigen Rhythmus im 3., 6., 8., 11., 14., 17., und 19. Jahr verdoppelt. Diese „Korrektur“ nimmt der islamische Kalender nicht vor. Im Gegenteil formuliert die 9. Sure diesbezüglich *explizit*:

„Die Zahl der Monate ist bei Gott zwölf, nach Gottes Vorschrift am Tag, da er die Himmel und die Erde erschaffen hat.<sup>38</sup> [...] Das Schalt-

<sup>38</sup> Es handelt sich also um eine „ewige“ Vorschrift Gottes; während es nach der hebräischen Bibel so aussieht, als wenn Gott den Versöhnungstag und überhaupt den Kalender erst in der Tora für alle Ewigkeit bestimmt, so betont doch der Koran an dieser Stelle, dass das Jahr mit den zwölf Mondmonaten bereits im Schöpfungsakt festgelegt wurde. Allerdings kannte zur Offenbarungszeit des



system mehr nur den Unglauben. Die ungläubig sind, werden dadurch irregeleitet.“<sup>39</sup>

Die Verschiebung zwischen jüdischem und muslimischem Kalender um gerade *einen* Monat wäre damit nachvollziehbar. Dadurch, dass im Islam der reine Mondkalender zugrunde liegt, wird eine kalendarische Deckung der Feiertage des Islams mit den Feiertagen des Judentums und Christentums nicht mehr möglich, denn das Mondjahr verschiebt sich beständig gegenüber dem ausgeglichenen (Judentum) oder reinen (Christentum) Sonnenjahr. In einer an den Jahreszeiten orientierten kalendarischen Gegenüberstellung des muslimischen Kalenders mit dem der biblischen Religionen wären damit jegliche Spuren der Übereinstimmung in dem Moment verwischt, in dem der reine Mondkalender befolgt wurde! Die *relative* Entsprechung, die sich noch in den *Abständen* der feierlichen Ereignisse und ihrer Monate durch einen *typologischen* Vergleich zeigt, bleibt in den drei Kalendern der Religionen Abrahams jedoch bestehen.

### Der islamische Kalender in seiner Analogie zum jüdischen Kalender

Das im Islam eingeführte System des ungeschalteten Mondkalenders hat die Analogie zum jüdischen Kalender offensichtlich bis zur Unkenntlichkeit entstellt. Erst die Analyse beider Kalender über ein Inhaltsentsprechungssystem und eine relative Chronologie hat dazu geführt, diese Analogie wieder sichtbar zu machen. Die Koranverse mussten dabei aus dem Selbstanspruch des Korans heraus interpretiert werden, dass der Koran eine Korrektur des (durch jüdische Praxis) verfälschten göttlichen Kalenders verkündet. Auch das spezifische Verständnis des jüdischen Kalenders als symmetrisch war als weiterer Faktor für diese Theorie der Analogie erforderlich.

*Diese hier erstmals entworfene Entsprechung würde eine Analogie des muslimischen mit dem jüdischen Kalender bedeuten. Wenn durch den Koran die „Verfälschung“ der göttlichen Botschaft, wie sie in Judentum und Christentum zwar grundsätzlich richtig, im ein-*

---

Korans das Judentum die Vorstellung, dass auch die Tora schon in der Schöpfung beschlossen war, bzw. sogar *Instrument* des Schöpfungsaktes war.

<sup>39</sup> Koran, Sure 9,36f., nach Hans Zirker (Übers.): *Der Koran*, Darmstadt 2003, 122.

zeln aber nach der Aussage des Koran inkorrekt gelehrt wird, korrigiert werden sollte, dann wäre nach der von mir vorgeschlagenen These der Übereinstimmung des Kalendersystems ein eklatantes Beispiel für dieses Unternehmen der „Korrektur“, das in seiner religionsgeschichtlichen Bedeutung kaum überschätzt werden kann.

## Remarks on a New Approach to the Historical Study of Allegorical Interpretation

Blossom Stefaniw (Erfurt)

### 1. Introduction

Scholars of church history, patristics, religion and classical philology have all addressed themselves to the issue of allegorical interpretation in various ways. One may observe a marked tendency among some to describe late antique commentators as 'indulging in' or 'resorting to' allegory, usually accompanied by frank disapproval of this method of exegesis.<sup>1</sup> Others suspect a hidden method behind the allegorical interpretations and set out to identify the rules by which they are derived from the plain meaning of the text.<sup>2</sup> In such cases, the non-randomness of allegorical interpretations has been accurately perceived but has seduced scholars into seeking an orderly set of rules from which the interpretation is derived, as if one may put the text through a sort of formula and consistently arrive at a given interpretation. Still others observe the usefulness of allegorical interpretation in polemic and as a strategic tool for claiming authority over a given text for one's own community while thereby rejecting the claims to hermeneutic authority of another community.<sup>3</sup> In this latter type of approach the social or intracommunal agenda motivating allegorical interpretations is the primary focus.

<sup>1</sup> This attitude can be observed for example in Richard P. C. Hanson: *Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, London 1959 and Edmund Stein: *Die allegorische Exegese des Philon aus Alexandria* [ZAW. Beihefte, 51], Leipzig 1929.

<sup>2</sup> Cf. Irmgard Christiansen: *Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandria* [Beiträge der biblischen Hermeneutik, 7], Tübingen 1969.

<sup>3</sup> David Dawson: *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Los Angeles 1992.

In the following I would like to set out some suggestions for an alternative approach to the study of allegorical interpretation which I am convinced has greater potential for rendering historically useful results. By 'historically useful' I mean an approach which exploits allegorical interpretation as a means of discovering more about the content and structure of a given commentator's or author's historical situation. After all, the usual complaint regarding allegorical interpretation is that it fails to adhere to the limitations of the original author's intent or take into account the historical context of the period in which the text was composed, instead imposing upon the text other, later priorities which belong to the interpreter but are foreign to the text. It is this very tendency of allegorical interpretation to reflect more of the reader's assumptions and agenda than of the writer's original intention which lends it potential as a historical tool. Since allegorical interpretation is so often employed as a project for making an earlier or foreign text coherent in a different culture or time, I will describe my proposed approach as the 'cultural syntax approach'. This approach is intended to integrate the observed non-randomness of allegorical interpretations with the observation that the rules governing it are not located in the individual commentator's techniques but primarily in the culture within which they read and wrote. The metaphor from linguistics has been chosen to suggest that the most interesting thing about allegorical interpretation is how it is made coherent within a given culture, i. e. how interpreters follow cultural rules to transmit meaning just as we must follow grammatical rules if we are to be understood.

The context within which this approach has been developed is that of late antique Alexandria and an examination of the allegorical exegesis of Homer, Plato, and the Bible in the so-called catechetical school, the philosophical school or schools, and in monastic formation. It remains an open question to what degree the cultural syntax approach can be applied to allegorical interpretation in other historical contexts, but in principle it should be possible to use it in analysing homiletic allegory generated in fundamentalist American pulpits just as well as the literary interpretations developed within the framework of Queer Theory.



## 2. Problems with Previous Approaches

One can categorise approaches to allegorical interpretation as belonging to the *rule-finding*, the *rejecting*, and the *communal agenda* families. I'd like to examine examples of all three of these now to point out some difficulties with each approach.

The *rule-finding* family of scholarship on allegorical interpretation tends to result in a catalogue of the exegetical habits of particular authors. Irmgard Christiansen's work is a prime example of the scholarship on allegory seeking to identify the rules or method by which it is performed. Although she investigates only Philo, her focus is on identifying the technique which constitutes the 'logic' of allegorical interpretation. Christiansen's work is valuable not least because she relates allegorical interpretation to philosophy and analyses Philo's technique in terms of its correspondence with Aristotelian categories. Christiansen offers a highly plausible account of how Philo reaches his interpretations by a process of diariesis and gives numerous textual examples of this method in practice. Unfortunately, like all studies of this type, the result of the analysis amounts to a collection of illustrations of the use of a method, which can hardly be held against the scholars in question: Given the ambiguity of language and the subtle processes of association and intuition involved in allegorical interpretation, it will never be possible to reduce the method of a given writer or epoch to a formula which can be applied to any text and consistently produce a predictable interpretation. I hold that the 'logic' of allegorical interpretation can most profitably be searched for not in a technique but rather in a set of key ideas arising out of a broader cultural paradigm. As a result, allegorical interpretation must be related not to the ideas of a specific philosopher, but rather to generalised philosophical ideas in their culturally digested forms.

Studies in the *rejecting* family of scholarship, which seek to establish allegorical interpretation's legitimacy or lack thereof, often tell us more about a particular modern theologian's exegetical commitments than they do about the reasons for an ancient author's interpretations. The British scholar R. P. C. Hanson, for example, holds attention to the historical circumstances of a text's composition to be necessary for proper interpretation and therefore finds

fault with Origen's practice of allegorical interpretation with its apparent lack of interest in historical context:

'This Hellenistic allegory was characterized by being entirely un-historical; it took no account at all of the historical situation, and very little of the original meaning, of the material allegorized. It was not only arbitrary; it required no sense of history at all; the results of its allegorization were general statements of a philosophical or psychological or scientific nature.'<sup>4</sup>

In Hanson's opinion, any interpretive technique that falls short of the historical-critical method cannot claim to be legitimate. This reflects an assumption on the part of many modernist scholars that the purpose of reading a text is to discover a set of philological or historical facts, and that there is one right interpretation of any given text. This was not a view shared by allegorical interpreters, and particularly not by late antique Alexandrians. Many allegorical interpreters throughout history have worked on the basis of assumptions in direct contradiction to this view.

Hanson's approach is typical of the modernist theologian's distaste for and lack of understanding of allegorical interpretations in other ages and cultures. In his study on Origen he sees the 'almost invariable function of Alexandrian allegory' as 'trying to emancipate the meaning of the passage from its historical content and transmute it into a moral sentiment or a philosophical truth'.<sup>5</sup> On the one hand, I would agree that Origen's allegorical exegesis is not primarily concerned with the historical situation or 'original meaning' and that one can observe a strong tendency to interpret toward the philosophical and moral, but I consider it more useful and more appropriate to the task of a historian to seek to discern *why* Origen interprets in this manner than to villify him for not being a modernist. On the other hand, I disagree most stridently with the assertion that Origen's or any other Alexandrian's allegorical interpretations are arbitrary. Hanson also takes a hostile stance toward what he describes as 'non-Christian intellectual influences' and regrets their influence on Origen, accusing him of 'endeavouring to reconcile the text of the Bible with contemporary philosophy ... under the necessity of finding in the Bible by some means or other his philoso-

<sup>4</sup> Hanson, *Allegory and Event* (Fn. 1), 62.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 82.

phical speculations'.<sup>6</sup> I consider it anachronistic to speak of Origen's Neoplatonist worldview or competence in Stoic logic as 'non-Christian influences', because it projects a clarity of distinction between philosophy and religion which would have been quite foreign to Origen. Further, any effort to 'reconcile the text of the Bible with contemporary philosophy' is surely a historically interesting problem which it is more useful to investigate than reject outright. In short, Hanson, a true modernist, objects to Origen's allegory as an incorrect hermeneutical method:

'... Origen's use of allegory ... is today widely regarded as wholly indefensible and as merely a process which caused Origen to mislead himself and others. At the best we might describe it as quaint and sometimes poetical; at the worst it is a device for obscuring the meaning of the Bible from its readers. Generally, Origen assumed that the Bible was an oracular book; that is to say, it consisted of a vast series of oracles which might or might not have some connection with each other, but which each in its own right had some divine or mysterious truth to convey. This is a conception which, since the arrival of historical criticism, has had to be entirely abandoned and is, as far as one can prophesy, never again likely to be revived.'<sup>7</sup>

An alternative approach to allegorical interpretation would see historical value in the fact that Origen saw the Bible as 'an oracular book' and take an interest in the reasons for this view and its implications for the religious culture of that time. This can be done, of course, without the scholar assenting to the same view of the Bible, any more than Origen need be required to conform to the norms of historical criticism.

The German philologist Edmund Stein characterises allegorical interpretation as an attempt to harmonize old and valued traditions with contemporary views.<sup>8</sup> Stein does not at all approve of this cultural function and sees interpretations which achieve an adaptation of traditional texts into new cultural paradigms as proof of uncritical thinking. He, like Hanson, objects to allegorical interpretation primarily because he considers it ahistorical in that it removes a text from its specific historical context by disregarding the cir-

<sup>6</sup> Ibid., 361.

<sup>7</sup> Ibid., 367.

<sup>8</sup> Stein, *Allegorische Exegese* (Fn. 1), 1.



cumstances in which the text arose and for which it was written, and fits it into another epoch by using that period's system of thought as a guide to interpretation:

„Der Ausgangspunkt für einen jeden Versuch, eine alte mythische oder religiöse Überlieferung allegorisch zu deuten, bleibt immer das Bestreben, die alte ehrwürdige Überlieferung mit den neueren Anschauungen in Einklang zu bringen und dadurch in Ehren zu erhalten.“

Again, an alternative approach would pursue the historical value of investigating allegorical interpretation in terms of its ability to construct a new relationship with tradition when applied to those texts held in particularly high esteem by a culture.

While more recent studies in the *communal agenda* family of scholarship, which primarily look at allegorical interpretation as a polemical or competitive social tool, do focus on historical relations between groups and use allegorical interpretation to understand these better, there is a tendency to understand the interpretations in terms of the group relations already assumed. David Dawson has investigated this topic as a means by which representatives of a certain culture or sub-culture defined their relationship to the larger culture or to tradition. Although this study contains many valuable insights and Dawson's socio-cultural approach appears to be a fruitful one, he tends to argue on the basis of distinct sub-cultures (i. e. Gnostics, Christians, Jews) while the evidence for significant separateness or conceptual distinctness of these groups has repeatedly been called into question. While some scholars cope with the clear overlaps between these postulated groups by characterising authors as 'Graeco-Jewish' or 'Hellenised Gnostic Christians', I consider the chances for finding historically accurate results to be greater when one works in terms of intellectual culture in Alexandria as a whole. Allegorical interpretation, the ideas driving it, and its uses in religious contexts all present strong evidence for a picture of religious culture which is not primarily determined by doctrine or confession but rather by ideas and practices held in common though often separately expressed.

My primary objection to all of the above approaches is that they fail to render results that might allow us to see the coherence of allegorical interpretation for the readers in a particular culture at a



particular point in history. All three approaches examine allegorical interpretation from outside, either applying an external standard in comparing it to other methods of exegesis and inevitably finding it wanting, dissecting it in the search for the rules used in producing it by a given commentator, which are the last thing the commentator wished to communicate through his interpretation, or else placing it within a postulated system of inter-communal competition which also leaves to one side the overt purpose of the commentator in the – quite possibly legitimate – search for covert or at least unstated social motives.

### 3. Suggestions for an Alternative Approach

The first alternative approach to the historical study of allegorical interpretation which suggests itself is, as in the rule-seeking family of scholarship on allegory, to proceed from the observation that allegorical interpretations appear to be generated in a non-arbitrary manner within a given culture, such that one could, by analysing the interpretations reached by a variety of authors, work back towards whatever rules governed them, assuming that by using a group of authors in the same culture one would be able to locate rules not in the individual exegete's method but in the larger intellectual culture shared by all. This approach is indeed possible and interesting, but leads to unsatisfactory conclusions inasmuch as the 'rules' of late antique Alexandrian religious culture which govern allegorical interpretation thus identified often consist primarily of ideas already known to historians in the field for some time. The very unsurprisingness of the governing ideas reached by this approach, however, suggests that late antique Alexandrian religious culture provided a structure *within which* the allegorical interpretations were meaningful. In the case of late antique Alexandria, for example, the specific governing ideas indicate that exegesis of this type played a large role in religious practice and can be used to explain why this was the case.

Because of its location of the structures governing allegorical interpretation in culture and its focus on the significance and role of allegorical interpretation within that particular culture, one might term this alternative approach the 'cultural syntax approach'. Me-

thodologically, one proceeds by examining the work of several different authors in order to attain a sample which can legitimately be used to draw conclusions about the culture as a whole. Instead of seeking to identify the polemical agenda behind a certain author's interpretation where it can be shown to differ from that of another author regarding the same text, or tracing examples of allegorisation in a given author and then trying to discern the rules by which he applies his method, the corpus is read with a view to identifying persistently recurring ideas or themes which appear in the allegorical interpretations set out by the various commentators. Also, the cultural syntax approach requires the scholar to investigate the educational and religious background of the authors to ascertain what beliefs they probably held relevant to the task of interpretation, such as views on language, the purpose of reading, the nature of the texts they are treating, and so on. The difficulty of identifying concepts governing allegorical interpretation which are already perfectly familiar to those knowledgeable in the culture of that particular period then arises—analysing the allegorical interpretations generated by fundamentalist Christians in America will reveal concepts already known to be current and central to the fundamentalist Christian worldview. However, such an analysis can still prove useful in showing these concepts in application and will usually allow for the more precise identification of a ruling idea or for the discovery of a cultural assumption which had not as clearly manifested itself elsewhere. The next step is to move forward into the particular culture under examination and to answer questions such as how the culture uses allegorical interpretations in practice, who is accepted as an interpreter, what is done when an interpretation is deemed illegitimate, what effect the interpretations are supposed to have on the hearers or readers, by what means one is believed to achieve a legitimate interpretation, and so on. It is at this level that specific conclusions about the coherence and significance of allegorical interpretation within a given culture can be drawn.

Here one must bear in mind that this more modest attempt to systematise allegorical interpretations in the religious culture of late antique Alexandria is prepared to accept as necessary and realistic a certain looseness and flexibility in the conceptual and cultural structures which govern it. The cultural syntax approach does not gene-

rate results like a formula which can be applied to a text to generate a late antique Alexandrian interpretation. What it can produce is enough knowledge to conclude, when examining an unidentified example of allegorical interpretation, whether it did in fact belong to late antique Alexandria, and to explain by what criteria we reached that conclusion, and above all to explain what that particular piece of interpretation meant within the culture, how and where and why it was written and read.

### **5. Applying the Cultural Syntax Approach to Late Antique Alexandria**

An assessment of allegorical interpretations written in late antique Alexandria allows us to identify two families of ideas as those which structured and motivated allegorical interpretation. These are a) a particular view of traditional texts as vessels of revelation and that view's implications for the understood roles of the author and readers of traditional texts as well as the nature of the higher meaning that could be discovered within the text and b) ideas from Neoplatonism on the relationship between the sensible and intelligible realms, the inadequacy of ordinary language for communicating true knowledge, and the existence of a highest part of the mind which alone is capable of comprehending truth accurately and the type of cognition believed to be needed to do so.

These ideas in turn can be followed up and used to explain the role of allegorical interpretation in religious and contemplative culture so that the cultural syntax approach, in its application to late antique Alexandria, leads to an examination of exegetical practice in Alexandria's philosophical schools – including the so-called Catechetical School – and in monastic discipline.

We can see how this approach works in brief by turning to the second family ideas noted above and considering the implications for allegorical interpretation of the persistently recurring idea that the universe is composed of both a sensible and an intelligible realm. While this type of dichotomy is a well-known component of late antique intellectual culture, the way in which allegorical interpretation depends upon it reveals cultural beliefs about what a text is and what the point of reading is: to readers in this school of in-



terpretation, reading is not a way to collect information or a means by which an author may communicate a series of facts to the reader. Rather, because it requires the reader to penetrate the sensible text to access the intelligible significance behind it, reading or interpreting becomes a contemplative discipline whose success is proved by the ability of the reader to penetrate the surface meaning of the text and perceive the higher reality beyond it. This clearly opens the door to giving allegorical interpretation a role in spiritual practice which is precisely what we can observe in late antique Alexandria and which will be explored in Part Two of this study. Our present concern is to establish that, and how, text and reader were oriented to the categories of Neoplatonic idealism, and in turn how this sorting of text, reader, significance and interpretation across the framework of sensible and intelligible acted as a motive for and constraint upon allegorical interpretation.

The commentaries known to us suggest that allegorical interpretation was often motivated by the felt need to bridge the metaphysical gap between the sensible and intelligible realms which represented a hurdle which the philosophical mind in pursuit of a view of the intelligibles must overcome. By orienting the text and its significance to these categories, interpreters of the philosophical-contemplative milieu constructed a strong motive for allegorical interpretation. If it is the task of the mind seeking enlightenment to concern itself less and less with those things in the sensible realm and to press on to involvement with the intelligibles, and if the literal meaning of the text refers to ordinary historical or everyday events which are firmly a part of sensible reality, but if at the same time the text concerned is believed to be part of a revelatory heritage such that it must convey something about the intelligible realm, then it is clear that the reader must find something intelligible in the text. This situation can be coped with by employing allegorical interpretation to supply an intelligible content to the text. This allows the traditional texts we have identified in the previous chapter to retain their revelatory status and also makes the practice of allegorical interpretation part of the mental exercise considered urgent and necessary by late antique Alexandrian intellectuals.



## 6. Conclusions

The most historically useful thing one can undertake with an analysis of allegorical interpretation is to contextualize it in the culture in order to establish not what significance it has as an exegetical method or the rules employed in interpretation by individual authors, but rather to find its significance within the culture in which it was used. For this reason I have chosen to speak of the 'syntax' of late antique Alexandrian religious culture, because I believe it is the 'rules' of the culture – not of exegetical technique – which make allegorical interpretation coherent and comprehensible – meaningful – to its original readers. By applying the cultural syntax approach, allegorical interpretation can be studied in a manner which produces historically useful results.



**Nestorianisch, syrisch oder assyrisch?  
Beobachtungen zum Selbstverständnis der lutherischen  
Nestorianer in der Periode von 1875–1915**

**Martin Tamcke (Göttingen)**

Die lutherischen Nestorianer waren stets eine kleine Minderheit und sind es bis heute. Seit 1875 entstand diese Gruppe aufgrund des Wirkens eines in Deutschland theologisch geschulten Priesters, Pera Johannes, in der Urmia-Region im iranischen Aserbaidschan. Den wesentlichen Einbruch in der Geschichte dieser Gruppe, die stets Teil der Apostolischen Kirche des Ostens blieb, stellte der Erste Weltkrieg dar. Der führte nicht nur zur weitgehenden Vernichtung der Kirche des Ostens und ihrer Gläubigen, sondern auch zum vorübergehenden Zusammenbruch dieser Gemeinschaft. Kurzfristig erstand sie nach dem Weltkrieg wenigstens an einem Ort im Iran wieder (Gogtapa), doch mit dem Tod des Priesters dieser Gemeinde, Jaure Abraham, ging die Gruppe 1938 in ihrer Heimatregion endgültig wieder in ihre Mutterkirche auf. Heute leben die meisten lutherischen Nestorianer in den USA.

Im Zeitraum von 1875 bis 1915 liegt die Periode des Wachstums der Gemeinschaft, ihrer Konsolidierung und ihres wesentlichen Beitrages zur Religionsgeographie des nordwestlichen Irans im 20. Jahrhundert: dem Erhalt der Kirche des Ostens, für den sich die lutherischen Nestorianer vorbehaltlos einsetzten im Kampf gegen die Union ihrer Kirche mit der Russischen Orthodoxen Kirche. Das ist aber schon ein hochpolitischer Aspekt, der seine Schärfe besonders mit Blick auf die dann in den Weltkrieg mündenden Verwicklungen der europäischen Großmächte im Iran gewinnt.

Wollte man die Identität der lutherischen Nestorianer zu klären versuchen, dann müsste man einerseits das konfessionelle Selbstverständnis, andererseits das Verhältnis dieser Vertreter einer Minderheit zur muslimischen Mehrheitsgesellschaft beleuchten. Beides

kann natürlich nicht auf so knappem Raum geleistet werden, aber im Folgenden soll doch wenigstens anhand der benutzten Selbstbezeichnungen der Gruppe ein Existenz erhellendes Detail zum kollektiven Selbstverständnis betrachtet werden.

Das Selbstverständnis der lutherischen Nestorianer hatte sich in Auseinandersetzung mit dem konfessionell Anderen zu profilieren: gegenüber Presbyterianern, Chaldäern, Russisch-Orthodoxen, Anglikanern, Baptisten und Angehörigen der alten Kirche des Ostens, unter deren Gläubigen die Missionen all dieser Konfessionen wirkten. Andererseits forderten die Entwicklungen in der iranischen Gesellschaft und in den Religionen des Iran ihre Aufmerksamkeit. Da galt das Augenmerk neben den zahlreichen Juden im persischen Aserbaidschan den religiös jüngeren Entwicklungen wie den Ba'ha'is, es galt aber auch den zumeist wenig differenziert wahrgenommenen Erscheinungsweisen des schiitischen Islam. Und natürlich waren die politischen Entwicklungen in der iranischen Gesellschaft von Bedeutung, die damals das ausgehende Qadscharenreich nachhaltig erschütterten. Die lutherischen Nestorianer waren geradezu stolz darauf, dass sie sich von der iranischen Revolution fernhielten, im Unterschied zu ihren armenischen Mitchristen: wegen ihres stärkeren politischen Engagements in der iranischen Gesellschaft galten die Armenier ihnen als theologisch unzuverlässig. Ihre eigene politische Abstinenz empfanden sie als im Einklang mit der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre. Politische Vorgänge erwirkten also eine konfessionalistisch abgefederte theologische Profilierung.

Eine Minderheit in einer Minderheit im Angesicht einer Mehrheit hat immer eine doppelte Identitätsarbeit zu erbringen: sie muss sich gegenüber der Mehrheit in der Minderheit legitimieren, sie muss sich aber auch mit der Mehrheit der Minderheit im Gegenüber zur Mehrheit positionieren. Erstaunlicherweise spielten die Verstehensfragen an die schriftlich fixierten Texte des jeweiligen Gegenübers kaum eine Rolle. Dafür genügte scheinbar das dürre Wissen, das man sich einst im Studium meinte angeeignet zu haben. Eher waren da öffentliche Streitgespräche von Bedeutung, mehr aber noch der alltägliche Lebensvollzug, in dem das Einende und das Trennende der Koexistenz beider Partner ausgehandelt werden musste. Ein offener Diskurs innerhalb der Gruppe der lutherischen Nestorianer im Blick auf Loyalität oder Illoyalität zum iranischen Staat war nicht



möglich, aber zeigen nicht die Verhaltensweisen in diesem Lebensbereich bereits, was auch ein offener Diskurs zur Sprache hätte bringen müssen? Im Blick auf Loyalität oder Illoyalität zur Mutterkirche hingegen war ein offener Diskurs innerhalb der Gruppe der lutherischen Nestorianer unumgänglich und möglich, aber griffen diese Fragen überhaupt in das ein, was der Minderheit in der Minderheit und der Mehrheit in der Minderheit im Alltäglichen und Mentalen gemeinsam war? Wie alles Verstehen erst dort sinnvoll wird, wo es sozusagen „von unten“ erworben wird, also Reflexion von Erfahrung ist, wären hier die Quellen auf diese Wahrnehmung und Wahrnehmungsmuster hin abzuklopfen. „Von unten verstehen“ bedeutet, nicht aus dem gedanklichen „Überbau“ verstehen zu wollen, sondern aus dem Alltäglichen der Lebenswelt. Nicht der Theologe als Theologe ist hierbei interessant, sondern der jeweils Einzelne, weil er Erfahrungen sammelt als Angehöriger einer religiösen Gruppe im Umgang und in der Koexistenz mit Angehörigen anderer Konfessionen und Religionen. Was so zu erheben wäre ist eine Hermeneutik des individuellen Ich im Kontext der kollektiven Identität. Wer bin ich auf der Ebene des Selbstverständnisses meiner Ethnie, meiner religiösen Gruppe, meiner Sprach- und Kulturgemeinschaft?

Unser exemplarischer Autor ist Luther Pera.<sup>1</sup> Der am 11. März 1882 geborene Sohn des Priester Pera Johannes hatte wie sein Vater evangelische Theologie in Deutschland, am Missionsseminar in Hermannsburg studiert. Erhalten hat sich das aufschlussreiche Manuskript seines theologischen Lehrers zu dessen Vorlesungen zu den „Nestorianern“. Es weist die klassischen westlichen Fehlschreibungen und Fehlwahrnehmungen zu den „Nestorianern“ auf, die damals die römisch-katholische und die protestantische Dogmengeschichte kennzeichneten. Schon die Bezeichnung der Gruppe ist dafür programmatisch. Das grundlegende Faktum, das die Kirche des Ostens charakterisiert, ist in diesem Text die verurteilte Lehre des Nestorios, der selbstverständlich als Gründer der Kirche des Ostens gilt und dessen Lehre als entscheidend zum Verstehen der Lehre der Kirche des Ostens angesehen wird und die vermeintlich

<sup>1</sup> Einzelnachweise zu den Quellenzitaten bei Martin Tamecke: Urmia und Hermannsburg. Luther Pera im Dienst der Hermannsbürger Mission in Urmia 1910–1915, in: *Oriens Christianus* 80 (1996), 43–65. Im Folgenden sind nur die über die dort hinausgehenden Zitate ausgewiesen.

zentrale Bedeutung des Konzils von Ephesus für die mutmaßliche Abspaltung der Kirche des Ostens von der römischen Reichskirche. Das Manuskript zeugt deutlich von einem Versuch hermeneutischen Verstehens „von oben“, also aus der Sicht der westlichen Theologie. Die so belehrten Syrer verstanden sich folgerichtig als „Nestorianer“ und sahen sich als solche im Konsens zum westlichen Wissensstand und im Dissens zur eigenen Tradition, zu der sich die lutherischen Nestorianer immer wieder neu kritisch ins Benehmen setzen mussten.

Für Luther Peras individuelles Profil dürfte so nicht ohne Bedeutung sein, dass er sich bei seiner Rückkehr in seine Heimat 1904 mit seiner inneren Entfremdung gegenüber den seines Erachtens rückständigen Lebensbedingungen seiner Landsleute auseinanderzusetzen hatte. Der Kontrast zwischen Deutschland und Persien erschien ihm zu groß, die Wiedereingliederung fiel ihm schwer. Nur langsam gewöhnte er sich wieder „an das frühere Dasein“, wie er das nannte:

„Es kommt einem so vor, als ob man aus der modernen Welt herausgerissen und in die Zeit der alten Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob versetzt würde.“

Doch die Eingewöhnung blieb partiell. Seine Pläne zur weiteren Entwicklung und Gestaltung des Bildungswesens waren hoch greifend. Er dachte sogleich an die Einrichtung einer höheren Schule und eines theologischen Seminars. Mit solchen Plänen war er ein typischer Vertreter der die Impulse Europas aufnehmenden orientalischen Christen, die sich vorbehaltlos in den Dienst des Fortschrittsgedankens stellten. Als seine Pläne zerstoben, da suchte er die Nähe der deutschen Missionsstation in Urmia, wo die Deutsche Orient-Mission sich niedergelassen hatte, weil sie ihm die erworbene geistige Heimat zu gewähren schien. Er baute gar neben seiner Priestertätigkeit für die Kirche des Ostens eine Gemeinde der lutherischen Deutschrussen in der Stadt um die neu errichtete deutsche Kirche von Urmia auf, die ihre Gemeindeglieder vorrangig aus den Angehörigen der russischen Schutztruppen am Ort bezog. Im Abwehrkampf gegen die Union mit der Russischen Orthodoxen Kirche um die Jahrhundertwende leistete er zudem mit den anderen lutherischen Nestorianern Entscheidendes zur Reorganisation der Kirche des Ostens.

Damit gingen die mit Deutschland verbundenen Lutheraner, die bewusst in der Kirche des Ostens verblieben waren, nicht nur weit über die anglikanischen Aktivitäten hinaus, die zumindest äußerlich den Dissens mit den Russen vermieden, sie gerieten auch in den Strudel der Weltmachtpolitik.<sup>2</sup> Ihre Arbeit verstanden die zumeist sich mit Deutschland und seinen Interessen identifizierenden Priester in bewusster Konkurrenz zur anglikanischen Mission.<sup>3</sup> In der konfessionellen Rivalität der Missionsgesellschaften drückte sich zugleich die der europäischen Nationen im Vorderen Orient aus. Es kann daher nicht verwundern, dass den führenden lutherischen Nestorianern die englische Erziehung des Patriarchen suspekt war. Sie sprachen davon, dass die Anglikaner ihn „für ihre Interessen gewonnen“ hätten.<sup>4</sup> Als das von den Lutheranern dominierte „Patriarchalische Komitee“ von einem durch die Anglikaner dominierten auf Geheiß des Patriarchen und seines Legaten, Mar Abimelek Timotheus, ersetzt wurde, sahen die Lutheraner darin „einen Sieg der Anglikaner“.<sup>5</sup> Die Auseinandersetzung mit der russisch-orthodoxen Mission daneben und den Repräsentanten der die Union zwischen Nestorianern und Russisch-Orthodoxen aggressiv vorantreibenden Kräfte nahm dann geradezu gewaltsame Züge an und wurde besonders durch die erfolgreiche diplomatische Intervention des Deutschen Reiches in Gestalt des nach Urmia entsandten deutschen Legationsrates Nadolny im März 1913 zugunsten der deutschen

<sup>2</sup> Ausführlicher dargestellt in Martin Tamcke: „Warum ist es so gekommen?“ (Karl Röbbelen). Die Hermannsburger Erfahrung des Nestorianer-Genozids, in: Wolfgang Günther (Hrsg.): *Verstehen und Übersetzen. Beiträge vom Missionstheologischen Symposium Hermannsburg, 1999* [Vision Mission. Beiheft, 1], Hermannsburg 2000, 87–108.

<sup>3</sup> Zu ihr: James Farwell Coakley: *The Church of the East and the Church of England. A History of the Archbishop of Canterbury's Assyrian Mission*, Oxford 1992.

<sup>4</sup> Brief des Pera Johannes vom 17. April 1908, Archiv des Evangelisch-Lutherischen Missionswerkes (im Folgenden: ELM) in der Akte „Pera Johannes/Wasirabad“ (nicht in der Personalakte). Zur Rivalität vgl. auch Martin Tamcke: Pera Johannes, in: René Lavenant (Hrsg.): *VI Symposium Syriacum 1992* [Orientalia Christiana Analecta, 247], Rom 1994, 361–369, bes. 364f.; Martin Tamcke: Die Konfessionsfrage bei den lutherischen Nestorianern, in: *A Festschrift for Dr. Sebastian P. Brock* [Aram periodical, 5], Leuven 1993, 521–536.

<sup>5</sup> Karl Röbbelens Referat dazu in Circular 3 („Persien“), (Hermannsburg 1909), Archiv des ELM in Hermannsburg in der Akte „Circulare“. Zu Mar Abimelek Timotheus informiert (allerdings mit Schwerpunkt auf seiner Zeit als Metropolit von Indien) Mar Aprem: *Mar Abimalek Timotheus. A Biography*, Trichur 1975.



Siedler und Interessen in der Region zum Politikum, das die lutherischen Nestorianer nachdrücklich an die Seite Deutschlands brachte.<sup>6</sup>

An all diesen Auseinandersetzungen, zu denen sich noch die mit den amerikanischen Presbyterianern und den französischen Lazaristen hinzugesellten, hatte Luther Pera regen Anteil. Sowohl hinsichtlich der Engländer als auch hinsichtlich der Russen hatte er deutlich vor dem Krieg Stellung genommen. „Der Patriarch und seine Bischöfe sind zu sehr in Händen der Engländer“, hatte er bereits 1910 feststellen zu müssen gemeint.<sup>7</sup> Und als sein Vater von den Russisch-Orthodoxen 1914 seiner Kirche beraubt, misshandelt und ins Gefängnis geworfen wurde, da zog sich auch der Ring um Luther Pera immer mehr zusammen; zu Beginn des Krieges wurde sein Haus dann allabendlich von russischen Soldaten umstellt. Bei den lutherischen Nestorianern entstand das „Gefühl, als Deutschenfreunde von russischen Spionen umgeben zu sein“.<sup>8</sup> Dazu kam, dass mittlerweile der ethnische und religiöse Konflikt in Urmia zwischen der christlichen (v. a. nestorianischen) und der muslimischen Bevölkerung sich dramatisch zuspitzte.

Luther Peras Selbstverständnis als Lutheraner war und blieb bei all dem stärker als sein Bewusstsein, zu den Assyryern oder Nestorianern zu gehören. Ganz selbstverständlich bezeichnete er sich aber in seiner Kirchenzugehörigkeit als „Nestorianer“, ethnisch hingegen als „Syrer“. Dass sich die lutherischen Nestorianer schlicht ethnisch als „Syrer“ bezeichneten, ist insofern bemerkenswert, als sich zu ihrer Zeit die Verwendung der ethnischen Bezeichnung „Assyrer“ in Angleichung an den seinerzeitigen anglikanischen Sprachgebrauch für die Nestorianer durchzusetzen begann.

<sup>6</sup> Neben Tamcke, „Warum“ (Fn. 2) ist hier besonders die Arbeit von Siawusch Sohrab: *Die deutsch-persischen Wirtschaftsbeziehungen vor dem Ersten Weltkrieg* [Europäische Hochschulschriften, Reihe 5, 137], Frankfurt 1976 heranzuziehen, vgl. bes. S. 205–210. Zum Vorgang aus katholischer Sicht: Ernst C. Suttner: *Die Union der sogenannten Nestorianer aus der Gegend von Urmia (Persien) mit der Russischen Orthodoxen Kirche* [Ostkirchliche Studien, 44], Würzburg 1995, 33–40.

<sup>7</sup> Brief Luther Peras vom 5.5.1910 im Archiv des ELM in Hermannsburg in der Akte zu Luther Pera (nicht Personalakte).

<sup>8</sup> Nachrichten aus der lutherischen Mission in Persien (im Folgenden: NLMP) 2,2 (Hermannsburg, 1. April 1915), S. 6 (Zitat aus dem Bericht von Anna Friedemann).



Im Oktober 1913 hatten sie über die deutsche Missionsleitung an die deutsche Regierung nachdrücklich um Schutz durch ihre diplomatischen Vertretungen in Persien gebeten.<sup>9</sup> Was Wunder, wenn zu Beginn des Krieges die lutherischen Nestorianer Hilfe bei den Deutschen in Urmia suchten. Anna Friedemann etwa, die Vorsteherin des Waisenhauses der Deutschen Orient-Mission, teilte im November 1914 der Missionsleitung in Deutschland mit:

„Sie kamen einzeln, mich zu bitten, ihnen und ihren Familien Unterkunft im Waisenhaus zu gewähren. In den Dörfern fühlten sie sich nicht sicher. Alle Einwohner flüchteten. Die Kämpfe zwischen Russen, Kurden und Türken waren ja schon im Gange, und alle Ordnung war aufgelöst.“<sup>10</sup>

Zwar wurden die Habseligkeiten noch in der deutschen Missionsstation verstaubt, aber der Ausweisungsbefehl für die Deutschen führte auch zum Abzug der deutschen Mitarbeiter in der Mission. Nun standen die lutherischen Nestorianer, die sich ganz auf ein Zusammengehen mit den deutschen Interessen ausgerichtet hatten, ohne wirksamen Schutz dar. Sie, die sich aufgrund ihres Luthertums innerlich Deutschland kulturell verbunden und verpflichtet wussten, waren zu erkennen genötigt, wie wenig Deutschland an der Seite der Türkei förderlich und hilfreich für die eigene Ethnie war, und so fanden sie sich sozusagen über Nacht an der Seite der einst von ihnen als konfessionelle Gegner bekämpften Russen wieder. Realer Schutz bot nicht das lutherische Deutschland Kaiser Willhelms II., sondern das orthodoxe Russland Zar Nikolaus' II.

Als Luther Pera am 3. Juli 1915 erneut ausführlich berichtete, hatten die Vorgänge in der Zwischenzeit den Standort der lutherischen Nestorianer so nachhaltig verschoben. Bewusst waren sie nicht mit den russischen Truppen abgezogen, wie viele Angehörige ihres Volkes das getan hatten. Während sie zunächst die einrückenden türkischen Truppen als Verbündete der Deutschen begrüßten, so war der dann einsetzende Terror der mit den Türken verbündeten Kurden, die nach Meinung Luther Peras von der muslimischen Stadtbevölkerung nach Urmia gerufen worden seien, „unbeschreib-

<sup>9</sup> Schreiben der lutherischen Nestorianer vom 7.10.1913 (unterschrieben von Luther Pera und Pera Johannes) im Archiv des ELM.

<sup>10</sup> NLMP 2,2 (Hermannsburg, 1. April 1915), S. 6.

lich“.<sup>11</sup> Er sprach davon, dass „alle Christen schutzlos der fanatischen Wut der mohammedanischen Bevölkerung preisgegeben“ gewesen seien.<sup>12</sup> Luther Pera war also geneigt, den Konflikt zumindest auch als einen religiösen zu verstehen. Doch dies kann nur als eine erste und vorläufige Beobachtung gewertet werden. Abgesehen davon, dass sein Verständnis noch mit dem der Generation seines Vaters zu vergleichen wäre, so stellt sich hier die entscheidende Frage, ob diese Aussage über die fanatische Wut der Muslime nicht mindestens partiell ihren Ursprung aus dem angestammten Konflikt zwischen Christen und Muslimen im ostsyrischen Siedlungsbereich zu verstehen ist, sondern aus der drastisch den Islam herabsetzenden Sicht der verantwortlichen theologischen Lehrer in Deutschland, die ihre ganze Kraft auf die zu erwirkende Konversion der Muslime zum Christentum konzentrierten. Zu Tötungen und Erpressungen traten Epidemien. Luther Pera verlor seinen Sohn Friedrich an Typhus. Sein Vater und seine Mutter entkamen vollkommen entblößt nur knapp dem Tod. Noch mitten im Geschehen nannte er die Zahl von 8000 getöteten oder gestorbenen Nestorianern in dieser Welle der Pogrome. Er spricht dabei von „unserm Völkchen“, fasst also seine Zugehörigkeit jetzt nicht nur religiös, sondern ethnisch. Seine Rettung und die seiner Familie verdankte er dem beherzten Einschreiten eines jungen Moslems mit seinen fünf Brüdern, die die in ihrem Haus belagerte Familie zu sich nahmen.<sup>13</sup> Nach dieser niederschmetternden Erfahrung mit den Auswirkungen der Herrschaft der mit den Deutschen verbündeten Türken und Kurden sah er die alsbald nach Urmia zurückkehrenden Russen mit anderen Augen. Sie hätten „die Christen aus ihrer Gefangenschaft befreit“.<sup>14</sup> Nun galt nicht mehr die Verbundenheit mit Deutschland und dessen Verbündeten, nun hatte die praktische Erfahrung der Schutzlosigkeit gegenüber unrechtmäßigen Übergriffen, Mord, Terror und Erpressung dazu geführt, dass Luther Pera sich neu orientierte:

„Gott verhüte, dass die Unmenschen noch einmal kommen; sonst wird kein Christ heil bleiben, sondern unter schrecklichen Martern wird man sie alle niedermetzeln. [...] Wenn die Russen von hier

<sup>11</sup> NLMP 2,4 (Hermannsburg, 1. September 1915), S. 15.

<sup>12</sup> NLMP 2,4 (Hermannsburg, 1. September 1915), S. 14.

<sup>13</sup> NLMP 2,4 (Hermannsburg, 1. September 1915), S. 14–15.

<sup>14</sup> NLMP 2,4 (Hermannsburg, 1. September 1915), S. 16.

wegziehen sollten, so müssen wir, wie wir gehen und stehen, mit ihnen laufen, sonst sind wir verloren.“<sup>15</sup>

Die Angewiesenheit auf Russland als real in der Kaukasusregion agierender christlicher Macht und den politischen und religiösen Sonderfall Iran bestimmt übrigens bis heute die Situation der christlichen Völker des östlichen Kaukasusgebietes.

Die abschließende Flucht führte die Familie nach dem endgültigen Abzug der Russen zunächst nach Täbris. Als dort die Cholera ausbrach, zogen sie weiter nach Südrussland. Luther Pera ging von dort mit seiner engeren Familie (die Übrigen blieben in Südrussland) über Russland und Schweden nach Deutschland. Deutschland blieb für ihn die erste Stufe der Migration, der ab 1926 die zweite in den Vereinigten Staaten von Amerika folgte, wo er die assyrisch-lutherische Gemeinde von Chicago übernahm, in der seine Nachfahren noch heute leben. In Deutschland aber nun begann die erinnernde Verwertung des im Weltkrieg Erlebten. Die Zeit der Augenzeugenschaft war beendet. An ihre Stelle trat nun die erinnernde Rede für die interessierte Öffentlichkeit im deutschen Gastland. Bereits am 21. Juni 1916 erstattete Luther Pera vor zweihundert Versammelten bei der Mitgliederversammlung des „Vereins für lutherische Mission in Persien“ Bericht. „Wenn ich an meine wunderschöne Heimat denke“, so begann der einst mit seiner vermeintlich rückständigen Herkunftsregion Entzweite seine Ansprache, „so stehen mir die schrecklichsten Bilder der Verwüstung vor Augen.“<sup>16</sup> Ausführlich schilderte er die für die Assyrier niederschmetternde Situation, die hohen Verluste und den Untergang ganzer Dörfer. Die Befürchtung, dass die Heimat für die Nestorianer auf immer verloren sein könnte, und das Faktum, dass der Migrant nur hilflos aus der Ferne dem Geschehen folgen konnte, ohne ernsthaft wieder an Rückkehr denken zu können, verklärte schon nach einem Jahr die verlassene Heimat. Aus dem ärmlichen Land, dessen Rückständigkeit ihn einst an die Zeit der biblischen Patriarchen erinnerte und dessen deprimierenden Auswirkungen auf seine soziale Stellung er auf alle mögliche Weise zu entkommen getrachtet hatte, wurde nun seine „wunderschöne Heimat“. Und während Luther Pera noch kurz vor dem Krieg viel Mühe darauf verwandte, sich von der Mutter-

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> NLMP 3,4 (Hermannsburg, 1. Oktober 1916), S. 4, zu den Vortragsreisen ebd., S. 3.



kirche und dem Patriarchen trennen zu können, so fand er sich unversehens durch die Wucht der historischen Ereignisse jetzt an der Seite des Patriarchen wieder, von dem er nun als „unserem edlen Patriarchen“ sprechen konnte, an dessen Geschick er solidarisch Anteil nahm.<sup>17</sup> Keine Rede mehr davon, dass er dem Patriarchen vorgeworfen hatte, zu sehr unter dem Einfluss der englischen Anglikaner zu stehen. Keine Rede mehr auch davon, dass er einst darauf gedrängt hatte, auf der Missionsstation der Deutschen Orient-Mission angestellt zu werden – „auf deutschem Grund und Boden“, wie er sich damals ausgedrückt hatte –, denn dort hätte ihm der Patriarch nicht „dreinzureden“ gehabt.<sup>18</sup> Luther Pera resümierte zum Weltkriegsgeschehen bereits noch im Krieg, was sich für viele Assyrier erst nach den vergeblichen Bemühungen um einen eigenen Staat nach dem Ersten Weltkrieg als Einsicht aufdrängte: die Assyrier stünden allein und könnten im Ernstfall auf keine politische oder militärische Hilfe anderer Staaten rechnen. Bemerkenswert ist hier sein Lernprozess. Indem er von seinem Volk als auf sich allein gestellt sprach, übergang er all die einst auch ihn bewegenden Utopien, die sich an der deutschen Präsenz dort festgemacht hatten. In der frommen Ausdrucksweise Luther Peras konnte das dann so lauten:

„Wir haben die wichtige Lehre empfangen, dass wir uns auf keine menschliche Macht und Hilfe verlassen dürfen, sondern allein auf den allmächtigen und lebendigen Gott.“<sup>19</sup>

Unter dem Eindruck der schier ausweglosen Situation endete der Vortrag des Syrers mit dem deprimierenden Satz: „So sieht die Gegenwart sehr dunkel aus und noch dunkler die Zukunft.“<sup>20</sup>

Das Dunkel der Gegenwart war für ihn ein zweifaches: einerseits die unumkehrbaren Ereignisse in der Heimat, andererseits die Situation als nicht adäquat integrierter Migrant in Deutschland, wo er trotz vielfältiger Bemühungen lange Zeit keine Anstellung als Pfarrer finden konnte, der dann 1920 vorübergehend als Pfarrverweser im Elsass tätig wurde, ehe er nach Amerika gehen konnte, woran ihn 1915/16 die politische Situation und der bevorstehende Kriegs-

<sup>17</sup> HMB 1916, S. 188.

<sup>18</sup> Brief Luther Peras vom 27.2.1910 im Archiv des ELM in Hermannsburg in der Akte „Luther Pera“.

<sup>19</sup> HMB 1916, S. 188.

<sup>20</sup> NLMP 3,4 (Hermannsburg, 1. Oktober 1916), S. 4.



eintritt der Vereinigten Staaten gehindert hatten. Der Wandel, der sich bei Luther Pera vom Berichtenden zum Erinnernden hin vollzog, betraf seinen inneren Standort. Der Westorientierte im Sinne der Bezogenheit auf und Gebundenheit an Deutschland wurde in seine Ethnie durch das ihr widerfahrende Leid sozusagen eingemeindet. Die Bindung an Deutschland, die er zeit seines Lebens nicht aufgab, trat daneben nun deutlich zurück.

Hatte einst Luther Pera seine Zugehörigkeit zu seinem Volk genutzt, um in der Kirche des Ostens Gemeindeerneuerung im lutherischen Geist zu treiben, so nutzte er fortan seine Beziehungen zu Luthertum und Deutschland, um geeignete Repräsentanten zu Gunsten seines Volkes zu mobilisieren. In diesem Sinn wandte er sich 1933 über seine Partner in Deutschland an das Auswärtige Amt in Berlin, um diplomatische Schritte gegen die erneuten Verfolgungen der Assyrier im Irak in die Wege zu leiten.<sup>21</sup> Erinnerung wurde zur Triebfeder für politisches Engagement.

Das Exempel lehrt, wie der äußere historische Prozess in die Hermeneutik der kollektiven Identität eingreift. Er zerbricht die akzidentelle Selbstbezeichnung religiöser Prägung („Nestorianer“), die in der Tradition der Mutterkirche schon im Mittelalter kritisch als Fremdbezeichnung thematisiert worden war und sich bei den lutherischen Nestorianern besonders durch die Ausbildung ihrer Priester in Deutschland neu festgesetzt hatte in Übereinstimmung mit der in der muslimischen Umwelt gebräuchlichen Bezeichnung. Sie zerbricht zugunsten der allerdings ebenfalls akzidentellen Selbstbezeichnung ethnisch nationaler Prägung („Assyrer“). In beiden Fällen wurde und wird die kollektive Selbstbezeichnung in Anlehnung an die Fremdbezeichnung aufgenommen. Die religiös-konfessionelle allerdings verschwindet dann in dem von außen aufgenötigten kollektiven Bewusstsein der Opfer, deren Gemeinsamkeit durch das gemeinsame Schicksal wieder verstärkt wurde gegenüber der konfessionellen Geschiedenheit innerhalb der Ethnie.

<sup>21</sup> Weithin stieß er aber auf nur verhaltenes Interesse, vgl. Tamcke, Luther (Fn. 1), 64f.



# Der Sufyānī in der islamischen Apokalyptik. Über die geschichtsexegetische Funktion apokalyptischer Traditionen

Matthias Vogt (Aachen)

Die islamische Apokalyptik ist ein wenig bearbeitetes Feld. Systematische Studien dazu fehlen meines Wissens bislang völlig, nur Untersuchungen zu einzelnen Themen und Werken liegen vor. Der vorliegende Beitrag kann daher auch nur ein Vortasten auf dem Gebiet der islamischen Apokalyptik sein. Er beschäftigt sich mit einer Gestalt der Endzeit, die ihre Wurzeln in der Geschichte der umayyadischen Dynastie (661–749/750) hat und sich somit dazu eignet, über die geschichtshermeneutische Funktion apokalyptischer Traditionen zu sprechen. Die Gestalt, um die es hier gehen soll, ist der sog. Sufyānī<sup>1</sup>, ein Abkömmling aus dem Umayyadenclan der Sufyāniden, die bekanntlich die ersten drei Kalifen aus der Reihe der Umayyaden gestellt haben (Mu'āwiya b. Abī Sufyān, 661–680, Yazīd, 680–683, und Mu'āwiya II., 683). Herkunft und Funktion dieser Figur sind dazu geeignet, die Rolle der Umayyaden, bzw. der Sufyāniden, zu beurteilen ebenso wie die Zeitumstände, in denen der Sufyānī erscheint.

Betrachtet man die Gesamtheit der Traditionen zum Sufyānī in der islamischen Apokalyptik bis zur Mitte des 3./9. Jahrhunderts, ergibt sich kein einheitliches Bild. Die Traditionen zu dieser Gestalt stammen aus ganz unterschiedlichen, politisch-religiös gegensätzlichen Kreisen, so dass es nicht wunder nimmt, dass der Sufyānī auf der einen Seite, nämlich in den syrischen Traditionen, als Retter erwartet, auf der anderen Seite, nämlich in den schiitischen Traditionen, als Vorläufer und Gegenspieler des Mahdī<sup>2</sup>, des Messias der Endzeit, in die Rolle des Antichristen hineingedrängt wird. Eine eingehende Untersuchung kann im Rahmen dieses Vortrages nicht ge-

<sup>1</sup> Cf. Wilferd Madelung: Art. al-Sufyānī, in: *ET*<sup>2</sup>, XII (Suppl.), 754b–756a; Hartmann, *Sufyānī*.

<sup>2</sup> Siehe zu dieser Figur Wilferd Madelung: Art. al-Mahdī, in: *ET*<sup>2</sup>, V, 1230b–1238a.

leistet werden, dazu sei auf den Aufsatz Wilferd Madelungs, *The Sufyānī between Tradition and History*, in: *Studia Islamica* 63 (1986), 5–48 verwiesen.

Grundlage meiner Untersuchung ist das *Kitāb al-ḥitan* des Traditionariers Nuʿaym b. Ḥammād (geb. ca. 771/72 in Marw, gest. 843 im Gefängnis in Samarra).<sup>3</sup> In diesem Werk hat Nuʿaym Prophezeiungen zur Herrschaft der Umayyaden und ʿAbbāsiden gesammelt sowie Traditionen, die sich auf die Endzeit beziehen. Diese Traditionen werden nur zu einem kleinen Teil auf den Propheten Muḥammad zurückgeführt, der überwiegende Teil stammt von Prophetengenossen und Personen der Umayyadenzeit. Der Begriff *ḥitna*, der im Titel auftaucht, bezeichnet sowohl die Unruhen und Kriege der Endzeit (er taucht oft zusammen mit *malāḥim* auf) als auch die Bürgerkriege innerhalb der islamischen Gemeinde.<sup>4</sup> In der Geschichtserinnerung werden als *ḥitna* bezeichnet: 1. die Kämpfe zwischen ʿAlī und seinen Widersachern nach der Ermordung ʿUtmāns (656–661), 2. die Auseinandersetzungen zwischen den umayyadischen Clans um die Nachfolge Yazīd b. Muʿāwiyas und der anschließende Bürgerkrieg zwischen Marwāniden und Zubayriden (680–692), 3. die Wirren der sog. ʿabbāsiden Revolution (749–750), 4. der Bruderkrieg zwischen al-Amīn und al-Maʿmūn zu Beginn des 9. Jahrhunderts (810–813). Die Aufzählung dieser historischen *ḥitan* ist von Bedeutung, weil die islamische Apokalyptik ihre Vorstellungen zu einem erheblichen Teil entweder diesen Bürgerkriegen entnimmt oder sie selbst für die Vorboten der Endzeit hält. Dies wollen wir nun anhand von mehreren Beispielen betrachten und dabei untersuchen, wie die historischen Ereignisse in der Apokalyptik verarbeitet werden.

## Die zweite *Ḥitna*

[Saʿīd Abū ʿUtmān < Ġābir < Abū Ġaʿfar:] Wenn der Sufyānī kommt, wird *an-Nafs az-zakīya* (die reine Seele) getötet, das ist so vorherbestimmt (*huwa l-laḏī kutiba ʿalayhi*). Das Volk (*ʿāmma*) der Muslime wird vom Heiligtum des Gesandten Gottes [gemeint ist Medina] – Gott segne ihn und schenke ihm Heil – zum Heilig-

<sup>3</sup> Dazu Aguadé, *Messianismus*; Madelung, *Apocalyptic Prophecies*; *GAL*, Suppl. I, 257.

<sup>4</sup> Cf. as-Sirri, *Ḥitna*.



tum Gottes des Erhabenen [gemeint ist die Kaaba] nach Mekka fliehen. Wenn er [der Sufyānī] das hört, wird er ein Heer nach Medina schicken, über dem ein Mann von den Kalb steht. Wenn sie in die Wüste (*al-baydā*) gekommen sind, werden sie [vom Erdboden] verschluckt werden, und ihr Heerführer wird die Flucht ergreifen. Man sagt, er sei vom [Stamm der] Maḏḥiğ, andere sagen, von den Kalb.<sup>5</sup>

Das historische Vorbild für diesen Heereszug nach Medina ist ohne Zweifel der zweite Bürgerkrieg zwischen den Umayyaden und den Zubayriden. Im Ḥiğāz wird nach dem Tod Mu'āwiyas im Jahr 680 dessen Nachfolgeregelung zu Gunsten seines Sohnes Yazīd von 'Abdallāh b. az-Zubayr nicht anerkannt. Stattdessen ruft er zu einer *šūrā*, einer Ratsversammlung nach dem Vorbild der von 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb einberufenen Versammlung, auf, die die Frage abschließend regeln soll. Yazīd weist unterdessen seinen Statthalter in Medina, al-Walīd b. 'Uṭba b. Abī Sufyān, an, den Vertretern der führenden Familien den Huldigungseid abzunehmen. Dem entziehen sich 'Abdallāh b. az-Zubayr, der Clanführer der Zubayriden, und al-Ḥusayn b. 'Alī als führendes Mitglied der 'Aliden im Mai 680 durch Flucht nach Mekka. Nur 'Abdallāh b. 'Umar<sup>6</sup>, der wie die anderen beiden genannten selbst Ansprüche auf das Kalifat erheben könnte, beugt sich dem Druck aus Syrien und leistet den Huldigungseid für Yazīd b. Mu'āwiya. Aus Ärger über das schwache Auftreten seines Statthalters beruft Yazīd ihn ab und ernennt an seiner Stelle 'Amr b. Sa'īd. Dieser geht nun gewaltsam gegen die Sympathisanten Ibn Zubayrs vor, so dass die Zubayriden und verschiedene einflussreiche Führer anderer Familien Medina verlassen und sich ebenfalls nach Mekka zurückziehen, wo sie sich im geheiligten Bezirk der Kaaba vor Nachstellungen der umayyadischen Staatsmacht sicher fühlen.

Nach einer gescheiterten Expedition des Statthalters von Medina gegen die Oppositionellen in Mekka, der Einsetzung eines schwachen und politisch unerfahrenen Statthalters in Medina durch Yazīd und erfolglosen Verhandlungen zwischen dem Kalifen und Vertretern der zubayridischen Partei aus Medina, bricht in der Stadt im Frühjahr 683 ein Aufstand los, der schließlich zur Vertreibung der

<sup>5</sup> Nu'aym b. Ḥammād, *al-Fitan*, Nr. 899. Siehe dazu Madelung, Sufyānī, 19.

<sup>6</sup> Sohn des zweiten Kalifen 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, gest. 73/693. Cf. L. Veccia-Vaglieri: Art. 'Abd Allāh b. 'Umar b. al-Khaṭṭāb, in: *ET*, I, 53b–54b.

dort ansässigen Mitglieder der Umayyadenfamilie führt. Yazīd reagiert darauf mit der Entsendung eines Heeres unter Muslim b. ʿUqba al-Murrī, dem es gelingt, Medina einzunehmen, und der anschließend seinen Truppen eine dreitägige Plünderung der Stadt gewährt. Dann zieht das Heer weiter nach Mekka. Auf dem Weg dorthin kommt Muslim b. ʿUqba durch einen Reitunfall oder eine Krankheit ums Leben und wird durch al-Ḥusayn b. Numayr ersetzt. Dieser lässt Mekka belagern, bricht die Belagerung jedoch ab, als ihn Ende November 683 die Nachricht vom Tode Yazīds erreicht.<sup>7</sup>

Die Bezüge zu diesen Ereignissen sind eindeutig und bedürfen keiner weiteren Erläuterung. Es bleibt aber Folgendes festzuhalten:

Es ist keineswegs der Feldzug des syrischen Heeres gegen ʿAbdallāh b. az-Zubayr und seine Anhänger im Ḥiǧāz, der als apokalyptisches Ereignis gewertet wird. Die historischen Ereignisse bilden auch nicht das Vorspiel für die Endzeit. Sie dienen lediglich als Vorlage für die Vorstellungen dessen, was in der Endzeit beim Auftreten des Sufyānī geschehen wird. Dennoch bleibt ein negativer Beigeschmack an der Person des Yazīd b. Muʿāwiya haften, nicht weil er selbst der erwartete Sufyānī wäre, sondern weil er sich ebenso oder zumindest ähnlich wie der Sufyānī verhalten hat. Somit kann diese apokalyptische Tradition propagandistisch gegen ihn und seine Familie, die Umayyaden, verwendet werden. Die Tradition ist also doppelt gerichtet: zum einen in die Zukunft auf das Erscheinen des Sufyānī in der Endzeit, zum anderen in die Vergangenheit auf das historische Geschehen zu Beginn des zweiten Bürgerkrieges (der zweiten *fitna*, um in islamischer Terminologie zu bleiben). Über den Begriff der *fitna* scheint auch der Bezug zwischen vergangenen und endzeitlichen *fitan* herzustellen zu sein, denn nur so lässt sich erklären, dass es gerade die in der historischen Literatur als *fitna* bezeichneten Ereignisse sind, die in besonderer Weise in die apokalyptische *fitan wa-malāḥim*-Literatur Eingang gefunden haben.

Die historischen Ereignisse werden für die Verwendung als Apokalypse verfremdet. Die Ereignisse der Endzeit gleichen nicht genau den historischen Begebenheiten. Vielmehr wird hier das his-

<sup>7</sup> Zu diesen Ereignissen siehe Rotter, *Umayyaden*, 37–59. Die älteren Darstellungen von Wellhausen, Lammens und Sellheim werden darin teilweise korrigiert und ergänzt.

torische Geschehen an einen in seiner Deutung übrigens umstrittenen Koranvers geknüpft, in dem es heißt:

„Wenn du doch sehen würdest (dereinst am Tag des Gerichts), wenn sie (d. h. die Ungläubigen) (alle) Angst haben, während es kein Entrinnen (für sie) gibt und sie aus der Nähe aufgegriffen werden.“ (*Sabā* [34]:51)<sup>8</sup>

Das historische Geschehen wird nicht nur durch die Verknüpfung an den genannten Koranvers verfremdet, sondern auch mit anderen historischen Ereignissen kombiniert. Die Erwähnung von *an-naḥs az-zakiyya*, der reinen Seele, greift sicherlich die Hinrichtung des ḥasanidischen Rebellen Muḥammad b. ʿAbdallāh, genannt *an-naḥs az-zakiyya*, durch die Truppen al-Manṣūrs in Medina im Jahr 762 auf.<sup>9</sup>

### Die dritte Fitna

[ʿAbdallāh b. Marwān < Arṭāt < Tubayʿ < Kaʿb:] Wenn sich der Mühlstein der Banū l-ʿAbbās dreht und die Träger der schwarzen Fahnen ihre Pferde am Ölbaum Syriens (*aṣ-Ṣām*) festbinden, dann wird Gott für sie den Gelblichen [*al-aṣḥab*] sterben lassen. Er wird ihn und sein ganzes Haus durch ihre Hände töten, bis kein Umayyade von ihnen übrig ist – es sei denn flüchtig oder versteckt. Dann werden zwei Palmzweige (*saʿafatān*, oder: Geschwüre [*saʿfatān*]) abfallen: die Banū Ġaʿfar und die Banū l-ʿAbbās. Der Sohn der Leberesserin wird auf der Kanzel von Damaskus (*Dimaṣq*) sitzen, und die Berber werden zum Nabel Syriens (*surrat aṣ-Ṣām*) vordringen. Das ist das Zeichen für das Auftreten des Mahdī.<sup>10</sup>

Die historischen Bezüge in diesem Bericht sind eindeutig. Die ʿAbbāsiden werden sogar namentlich genannt, obwohl die schwarzen Fahnen allein schon ein ausreichender Hinweis wären. Die Eroberung Syriens durch die ʿAbbāsiden wird mehr als nur angedeutet und auf den Tod des letzten Umayyadenkalifen Marwān b. Muḥammad als des Gelblichen (*al-aṣḥab*) verwiesen. Eine Tradi-

<sup>8</sup> *wa-law tarā id faziʿū fa-lā fawta wa-uḥidū min makānin qarībin*. Übersetzung nach Paret, *Koran*. Die Verbindung zwischen diesem Koranvers und den apokalyptischen Traditionen wird hergestellt in *al-Fitan*, Nr. 896. Siehe dazu aṭ-Ṭabarī, *Tafsīr*, X, 387, ad 34:51. Zum Thema *ḥasf* werden eine ganze Reihe von *ḥadīthen* überliefert, siehe Muslim, *Ṣaḥīḥ*, *Kitāb al-fitan*, *Bāb al-ḥasf*.

<sup>9</sup> Siehe dazu Frants Buhl: Art. Muḥammad b. ʿAbd Allāh al-Naḥs al-Zakiyya, in: *EF*, VII, 388a–390b; Kennedy, *Early Abbasid Caliphate*, 199–202.

<sup>10</sup> Nuʿaym b. Ḥammād, *al-Fitan*, Nr. 866. Siehe dazu Madelung, *Sufyānī*, 22.



tion, die Nu‘aym b. Ḥammād im Kapitel über das Ende der Umayyaden anführt, erklärt explizit, dass Marwān b. Muḥammad dieser Gelbliche ist.<sup>11</sup> Das Massaker an den Umayyaden in Nahr Abī Fuṭrus im Jahr 750 wird verwertet, sowie die Flucht einzelner Mitglieder der Umayyadenfamilie. Der Fall der Banū Ġa‘far verweist auf das kurzlebige Kalifat des ‘Abdallāh b. Mu‘āwiya, eines Urenkels von ‘Alīs Bruder Ġa‘far, der sich während der Wirren der ‘abbāsiden Revolution im Westen Persiens halten konnte, bevor seine Machtposition von Abū Muslim zerstört wurde.<sup>12</sup> So wie ‘Abdallāh b. Mu‘āwiya werden auch die ‘Abbāsiden stürzen und das offenbar in der unmittelbaren Zukunft.

Bezüglich der Verarbeitung der Ereignisse ist Folgendes zu bemerken: Dieser *ḥadīṭ* ist stärker von einer apokalyptischen Naherwartung geprägt als der zuerst besprochene, weil er historische Ereignisse (die für Arṭāt, den Überlieferer, in der Gegenwart spielen) nicht nur als Vorlage benutzt, sondern diese selbst Teil des endzeitlichen Geschehens sind, bzw. dieses einleiten. Für die nahe Zukunft erwartet werden das Auftreten des Sufyānī, hier „Sohn der Leber-esserin“ genannt, nach der Mutter Mu‘āwiyas, Hind bt. ‘Utba, der Frau Abū Sufyāns, die aus Rache dafür, dass Ḥamza in der Schlacht bei Badr ihren Vater getötet hatte, nach Ḥamzas Tod am Uḥud dessen Leber herausgerissen und ein Stück abgeissen haben soll.<sup>13</sup> Eine weitere Voraussetzung für das Eintreten der Endzeit ist das Vordringen der Berber nach Syrien. Die großen Berberrevolten seit der Regierungszeit des Hišām b. ‘Abdalmalik ließen einen solchen Einfall für die nähere Zukunft durchaus möglich erscheinen.<sup>14</sup>

Die historischen Ereignisse, die zur Untermauerung der apokalyptischen Naherwartung herangezogen werden, erscheinen hier nicht verfremdet – wie in der Tradition über Yazīd – sondern lediglich verschlüsselt. Einzig die noch zu erwartenden Ereignisse entstehen aus einer Verfremdung historischen Geschehens, nämlich der Berberrevolte, indem sich der Verfasser „apokalyptische“ Ängste

<sup>11</sup> Siehe Nu‘aym b. Ḥammād, *al-Fitan*, Nr. 515.

<sup>12</sup> Siehe dazu Wellhausen, *Das arabische Reich*, 239–241; Sharon, *Black Banners*, 127–142.

<sup>13</sup> Cf. Frants Buhl: Art. Hind bint ‘Utba, in: *Et*<sup>2</sup>, III, 455a–455b.

<sup>14</sup> Cf. Wellhausen, *Das arabische Reich*, 214–215; Blankinship, *Jihād State*, 203–218.



der syrischen Bevölkerung zu Eigen machte, die offenbar ein Eindringen der Berber in ihr Land befürchteten.

Zu verweisen ist hier auch auf die gemeinsame Revolte des umayyadischen Thronprätendenten Abū Muḥammad as-Sufyānī und des qaysitischen Generals Abū l-Ward kurz nach Machtantritt der 'Abbāsiden (750). Abū Muḥammad scheint messianische Erwartungen bewusst ausgenutzt zu haben, um Anhängerschaft zu gewinnen, und tatsächlich wird die Revolte sowohl von den nordarabischen Qays wie den süd-arabischen Yaman in Syrien unterstützt. Nach einem ersten Erfolg gegen die 'abbāsiden Truppen erleiden die Aufständischen aber gegen 'Abdallāh b. 'Alī, den 'abbāsiden Eroberer Syriens, eine vernichtende Niederlage. Abū l-Ward fällt in der Schlacht, Abū Muḥammad as-Sufyānī kann entkommen, verschanzt sich kurzzeitig mit einigen verbliebenen yemenitischen Truppen in Palmyra, bevor er auch von dort vertrieben wird. Ihm gelingt die Flucht in die arabische Wüste, wo er erst zur Regierungszeit al-Manṣūrs aufgegriffen und hingerichtet wird.<sup>15</sup>

Apokalyptische Naherwartungen unterliegen bekanntlich meist dem Problem der Parusieverzögerung. Die Uminterpretation einer Tradition, der dies widerfahren ist, zeigt das folgende Beispiel, dem eine ähnliche Tradition wie die gerade besprochen zugrunde liegt:

[al-Walīd < Rawḥ b. Abī l-'Ayzār < 'Abdarrahmān b. Ādam al-Ūdī < 'Abdarrahmān b. al-Ġāz b. Rabī'a al-Ġaraṣī < 'Amr b. Murra al-Ġamalī, der Genosse des Gesandten Gottes (ṣ):] „Im Ḥurāsān wird eine schwarze Fahne hervortreten, bis sie ihre Pferde an diesem Ölbaum zwischen Bayt Lihyā und Ḥarastā festbinden wird.“ Wir sagten: „Es gibt zwischen den beiden [Orten] keinen Ölbaum.“ Da sagte er: „Es werden zwischen den beiden Ölbaum gepflanzt werden, bis die Leute jener Fahne dort absteigen. Dann wird sie ihre Pferde an ihm festbinden.“

'Abdallāh b. Ādam sagte: Ich habe diesen *ḥadīṭ* 'Abdarrahmān b. Salmān erzählt. Da sagte er: „Erst die Träger der zweiten schwarzen Fahne, die gegen die erste Fahne aufstehen werden, werden dort [ihre Pferde] festbinden. Wenn sie dort absteigen, wird sich einer von ihren Trägern gegen sie erheben, und alle Träger der ersten Fahne werden sich verstecken. Er wird sie in die Flucht schlagen.“<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Siehe dazu Cobb, *White Banners*, 46–48.

<sup>16</sup> Nu'aym b. Ḥammād, *al-Fitan*, Nr. 861. Siehe dazu Madelung, Sufyānī, 23.

Ganz offensichtlich werden die schwarzen Fahnen der ʿAbbāsiden hier nicht mehr als Einleitung der Endzeit verstanden, sondern sie sind lediglich die erste Welle, der eine zweite folgen wird, und erst sie ist das Signal für die apokalyptischen Wehen und das Auftreten des Mahdī.

### Die vierte Fitna

[ʿAbdallāh b. Marwān < anonym < Yaʿqūb b. Ishāq:] In Raqqa wird ein Mann von den Söhnen von al-ʿAbbās absteigen und dort zwei Jahre bleiben. Dann wird er einen Feldzug gegen die Byzantiner führen. Aber der Schaden wird für die Muslime größer sein als für die Byzantiner. Wenn er dann von seinem Feldzug nach Raqqa zurückkehrt, wird ihn aus dem Osten eine schlimme [Botschaft] erreichen. Er wird in den Osten ziehen und nicht mehr von dort zurückkehren. Er wird dann seinem Sohn die Macht übergeben. Kurz darauf wird der Sufyānī hervortreten, und ihre Herrschaft wird enden.<sup>17</sup>

Auch in diesem *ḥadīṭ* ist es nicht schwer, die historischen Bezüge herzustellen: Der ʿAbbāsīde, der zwei Jahre in Raqqa lebt, ist natürlich Hārūn ar-Rašīd, der seine Residenz zeitweilig von Bagdad an den oberen Euphrat verlegt hat. Er ist bekannt für seine zahlreichen Sommerkampagnen gegen die Byzantiner. Die schlimmen Nachrichten aus dem Osten beziehen sich auf die Revolte des Rāfiʿ b. al-Layṭ, der im Jahr 806 gegen den ʿabbāsīdischen Statthalter ʿAlī b. ʿĪsā b. Māhān aufbegehrt. 809 macht sich ar-Rašīd selbst an der Spitze eines Heeres in den Osten des Reiches auf, um die Rebellion niederzuschlagen, stirbt aber auf dem Weg im iranischen Tūs.<sup>18</sup> Kurz nach dem Regierungsantritt seines Sohnes al-Amīn wird das Auftreten des Sufyānī erwartet.

Es handelt sich hier wie im vorhergehenden Beispiel mehr um Interpretation der Gegenwart, denn um Voraussagen über endzeitliches Geschehen. Hārūn ar-Rašīds Kalifat bildet offenbar das letzte Kapitel der ʿabbāsīdischen Geschichte, die Regierungszeit seines

<sup>17</sup> Nuʿaym b. Ḥammād, *al-Fitan*, Nr. 833. Siehe dazu Madelung, Sufyānī, 42, Nagel, *Rechtleitung*, 255–256.

<sup>18</sup> Zur Revolte des Rāfiʿ b. al-Layṭ siehe C. Edmund Bosworth: Art. Rāfiʿ b. al-Layṭ b. Naṣr b. Sayyār, in: *Et*<sup>2</sup>, VIII, 385b–386b; Spuler, *Iran in früh-islamischer Zeit*, 54–55; Daniel, *History of Khurasan*, 170–175; Kennedy, *Early Abbasid Caliphate*, 130–133. 138.

Sohnes stellt schon den Auftakt zur apokalyptischen Endzeit dar, in der der Sufyānī auftritt. Das Eintreffen der Hiobsbotschaft aus dem Osten und der Tod ar-Rašīds können als Folge seines Misserfolges im Kampf gegen die Byzantiner gedeutet werden. Ganz schlecht steht es um al-Amīn, weil die Ereignisse seines Kalifates schon dem „normalen“ politischen Geschehen entrückt und in die Endzeit mit ihren Wirren und *fitan* verlegt sind.

Die Ereignisse werden weder verfremdet noch verschlüsselt, einzig auf die Nennung von Namen und auf die Erwähnung des schlimmen Inhalts der Botschaft aus dem Osten wird verzichtet, um den Anschein einer apokalyptischen Prophezeiung zu erwecken.

Die Endzeit wird nicht mehr nur erwartet, nein sie ist schon angebrochen. Wahrscheinlich ist mit dem Sufyānī in dieser Tradition die historische Revolte des Abū l-ʿUmayyir in Syrien gemeint, die im Sommer 811 ausbricht. Infolge des Machtvakuum während des Bruderkrieges zwischen al-Amīn und al-Maʿmūn, lässt sich der Umayyade ʿAlī b. ʿAbdallāh, bekannt unter dem Namen Abū l-ʿUmayyir as-Sufyānī, in Damaskus als Kalif huldigen. Seine Herrschaft wird in Ḥimṣ und Qinnaṣrīn anerkannt. Der ʿabbāsische Statthalter wird aus Damaskus vertrieben und mit ihm der Stammesführer der Qays, da sich Abū l-ʿUmayyir als Sufyānide traditionell auf die Stammesföderation der Kalb/Yaman stützen will. Die Stammesrivalitäten werden ihm schließlich zum Verhängnis, so dass er nach zwei Jahren von den Qays abgesetzt und ins Gefängnis geworfen wird.<sup>19</sup>

Abū l-ʿUmayyir und sein Umfeld hatten sich bewusst messianische Hoffnungen bezüglich des Auftretens einer sufyānidischen Rettergestalt zunutze gemacht. Nach den Revolten des Abū Muḥammad as-Sufyānī kurz nach dem Machtantritt der ʿAbbāsiden waren solche Traditionen wohl in Syrien gepflegt worden, auch wenn die Gestalt des Sufyānī in den apokalyptischen Traditionen eigentlich als Gegenspieler des Mahdī, des eigentlichen Retters und Messias, erscheint. Offenbar muss hier ein Unterschied gemacht werden zwischen einem endzeitlichen Mahdī mit seinem Gegenspieler und einem irdischen Messias, der keineswegs erst endzeitliche Hoffnungen erfüllen soll, sondern ganz konkrete Hoffnungen

<sup>19</sup> Siehe dazu Cobb, *White Banners*, 55–64; Madelung, Abu ʿl-ʿAmayṭar the Sufyānī.



der syrischen Bevölkerung. Ansonsten ließe sich der Zuspruch für einen derart stilisierten Messias-Kalifen kaum erklären.

Auf dieselben Ereignisse spielt die folgende Tradition an:

[‘Abdallāh b. Marwān < Arṭāt < Tubay‘ < Ka‘b:] Der Sufyānī wird die Gemeinde (*al-ḡamā‘a*) zwei Mal in die Flucht schlagen, die freien Männer (*al-ḥurriyya*) töten und die Kinder in die Sklaverei führen. Er wird eine Frau von den Qurayš ermorden, und die Bäuche der Frauen der Banū Hāšim werden aufgeschlitzt werden. Dann wird er sterben. Nach einigen Jahren wird sich ein Rächer aus dem Hause jener Frau erheben. Sein Name wird ‘Abdallāh (Diener Gottes) sein, aber nicht Diener Gottes des Erhabenen, [sondern er wird sein] der schlechteste des Landes, entstellt, verflucht. Wer ihm folgt und für ihn wirbt, den werden die Himmlischen und die Irdischen verfluchen. Er ist der Sohn der Leberesserin. Er wird nach Damaskus (*Dimašq*) kommen und sich auf seine Kanzel setzen. Seine Sache wird sich in Ḥimṣ entzünden und Damaskus in Brand stecken. Das wird geschehen, wenn von den Banū l-‘Abbās zwei Männer für abgesetzt erklärt werden, sie sind die beiden Zweige. Wenn sich der zweite empört, wird der Sufyānī hervortreten. Er wird jung sein, gelocktes Haar haben, einen weißen, gestreckten Körper; sein Mittelfinger wird abgetrennt sein. Zwischen ihm und ihnen wird es Schlachten in Syrien (*aš-Šām*) geben. Er wird die Frauen der Banū l-‘Abbās in die Sklaverei führen und nach Damaskus bringen.<sup>20</sup>

Auch in diesem *ḥadīṭ* ist die Endzeit bereits mit dem Regierungsantritt der ‘Abbāsiden angebrochen. Die ersten Unruhen beziehen sich wohl auf den Aufstand des Abū Muḥammad as-Sufyānī (750), die zweiten auf die Erhebung des Abū l-‘Umayyir (811). Der endgültige Sturz der ‘Abbāsiden steht mit dem Bruderkrieg zwischen al-Amīn und al-Ma’mūn unmittelbar bevor und zwar in der Weise, dass der Sufyānī sie militärisch besiegen und in Damaskus die Herrschaft übernehmen wird.

Auch hier wird weder verfremdet noch kombiniert. Einzig auf die Nennung von Namen wird verzichtet, um den Anschein einer Prophezeiung aufrecht zu erhalten. Tatsächlich geht es aber um die Interpretation der Gegenwart. Zum Zeitpunkt der Entstehung der Tradition scheint der Aufstand des Abū l-‘Umayyir noch nicht niedergeschlagen zu sein, dennoch erscheint er hier keineswegs als Rettergestalt. Er und seine Anhänger sind vielmehr verflucht, so dass die vorliegende Tradition nicht als Legitimation für den Aufstand in

<sup>20</sup> Nu‘aym b. Ḥammād, *al-Fitan*, Nr. 825.



Syrien gedient haben kann. Vielmehr interpretiert sie die Auseinandersetzungen zwischen dem syrischen Sufyānī und den 'Abbāsiden als Auftakt zur Endzeit mit ihren Gräueln.

### Schluss

Welche Schlussfolgerungen lassen sich aus den genannten Beispielen für die Frage nach der geschichtshermeneutischen Funktion apokalyptischer Traditionen ziehen? Wir haben bereits gesehen, dass der Apokalyptiker verschiedene Möglichkeiten hat, von historischen Ereignissen Gebrauch zu machen. Er kann sie als Vorlage zur Beschreibung von Ereignissen der Endzeit verwenden, oder er kann die Ereignisse selbst als Teil dieser Endzeit oder zumindest als Ein- oder Überleitung zur Endzeit betrachten. Die Frage ist die, ob das Interesse des Autors dem gilt, die Vorgänge der Endzeit zu ergründen oder die Ereignisse der Vergangenheit bzw. seiner Gegenwart zu verstehen.

Der Umgang mit historischen Ereignissen ist in den besprochenen Beispielen unterschiedlich, je nachdem ob sie primär zur Geschichtsinterpretation oder primär zu Beschreibung der Endzeit dienen. Endzeitliches Geschehen ist inspiriert durch historisches Geschehen (Heereszug der Syrer nach Mekka, Berberrevolten), die Ereignisse der Vergangenheit erscheinen aber verfremdet und mit anderem Geschehen kombiniert. Geht es primär um die Interpretation von Geschichte, erscheinen die Ereignisse verschlüsselt oder werden nur angedeutet, ohne dass Namen genannt werden. Die Dechiffrierung wird dem Leser überlassen.

Die Tatsache, dass Ereignisse der Vergangenheit zur Ergründung und zur Deutung der Zukunft verwendet werden, zeigt, dass die apokalyptische Spekulation – denn von „Offenbarung“ kann hier wohl kaum die Rede sein – *ein* hermeneutischer Zugang, neben anderen natürlich, zum Verständnis der Geschichte ist. Diesen Zugang teilen im Nahen Osten des 7. bis 9. Jahrhunderts Muslime und Christen,<sup>21</sup> auch wenn die zur Interpretation herangezogenen Ereignisse und die Interpretation selber als das Ergebnis der „Geschichtsexegese“ voneinander abweichen. Will man den „Sitz im Leben“ der bespro-

<sup>21</sup> Siehe dazu auch Suermann, *Edessenische Apokalyptik*.

chenen Traditionen bestimmen, so wird man weniger an die Erbauung der Gläubigen zu denken haben, als an politische Propaganda und an die Erklärung für Niederlagen und zerstörte Hoffnungen. Sind die Ereignisse Teil der Endzeit, so haben erlittene Niederlagen und die Gräuel der Kämpfe eben doch noch einen Sinn, nämlich als Auftakt zur endgültigen Überwindung des Bösen, wenn der Mahdī seine gerechte Herrschaft errichtet.

### Literaturverzeichnis:

- Aguadé, Jorge: *Messianismus zur Zeit der frühen Abbasiden: Das Kitāb al-fitan des Nu'aim ibn Ḥammād*, Diss. Tübingen 1979.
- Blankinship, Khalid Yahya: *The End of the Jihād State: The Reign of Hishām b. 'Abd al-Malik and the Collapse of the Umayyads*, Albany 1994.
- Cobb, Paul M.: *White Banners: Contention in 'Abbasid Syria* [SUNY Series in Medieval Middle East History], 750–880, New York 2001.
- Daniel, Elton L.: *The Political and Social History of Khurasan under Abbasid Rule 747–820*, Minneapolis 1979.
- Hartmann, Richard: Der Sufyānī, in: *Studia orientalia Ioanni Pedersen septuagenario a collegis discipulis amicis dicata*, Kopenhagen 1953.
- Kennedy, Hugh: *The Early Abbasid Caliphate: a Political History*, London 1981.
- Lammens, Henri: *Études sur le siècle des Omayyades*, Beirut 1930, 391–408.
- Madelung, Wilferd: Abu 'l-'Aṣayṭar the Sufyānī, in: *JSAI* 24 (2000), 327–342.
- : Apocalyptic Prophecies in Ḥimṣ in the Umayyad Age, in: *JSS* 31 (1986), 141–185.
- : The Sufyānī between Tradition and History, in: *Studia Islamica* 63 (1986), 5–48.
- Muslim b. al-Ḥağğāğ, Abū l-Ḥusayn: *Ṣaḥīḥ*, ed. Aḥmad Šamsaddīn, I–V, Beirut 1418 h. = 1998.
- Nagel, Tilman: *Rechtleitung und Kalifat: Versuch über eine Grundfrage der islamischen Geschichte* [Studien zum Minderheitenproblem im Islam, 2 = Bonner Orientalistische Studien, N. S. 27,2], Bonn 1975.
- Nu'aym b. Ḥammād: *Kitāb al-fitan*, ed. Aḥmad b. Ša'bān / Muḥamad b. 'Ayyādī, Casablanca 1424 h. = 2003.
- Rotter, Gernot: *Die Umayyaden und der zweite Bürgerkrieg 680–692* [Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 45,3], Wiesbaden 1982.

- Sellheim, Rudolf: Der zweite Bürgerkrieg im Islam, 680–692: Das Ende der mekkanisch-medinensischen Vorherrschaft, in: *Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt/Main* 8 (1969), 87–111.
- Sharon, Moshe: *Black Banners from the East II: Revolt – the Social and Military Aspects of the ‘Abbāsid Revolution*, Jerusalem 1990.
- as-Sirri, Ahmed: *Religiös-politische Argumentation im frühen Islam (610–685), der Begriff Fitna: Bedeutung und Funktion* [Europäische Hochschulschriften. Reihe 3: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften, 437], Frankfurt a. M. 1990.
- Spuler, Bertold: *Iran in früh-islamischer Zeit: Politik, Kultur, Verwaltung und öffentliches Leben zwischen der arabischen und der seldschukischen Eroberung 633 bis 1055* [Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Veröffentlichungen der orientalischen Kommission, 2], Wiesbaden 1952.
- Suermann, Harald: *Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalyptik des 7. Jahrhunderts* [Europäische Hochschulschriften. Reihe 23: Theologie, 256], Frankfurt a. M./Bern/New York 1985.
- at-Ṭabarī, Abū Ġa‘far Muḥammad b. Ġarīr: *Tafsīr: Ġāmi‘ al-bayān fī ta’wīl al-Qur’ān*, I–XIII, Beirut <sup>2</sup>1420 h. = 1999.
- Wellhausen, Julius: *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlin 1902.

### **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:

25, 33, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 44.

Preis ab Heft 39: 20 € zzgl. Versandkosten.

Ältere Hefte sind rabattiert.





zu  
1054 5703

## Wichtige Personen der koptischen Kirche des 4. Jahrhunderts im Spiegel des Difnars

### Nashaat Mekhaïel (Münster)

Im Folgenden sollen drei bedeutende Gestalten des 4. Jahrhunderts, welche die koptische Kirche maßgebend geprägt haben, im Spiegel des Difnars betrachtet werden. Dabei soll das besondere Augenmerk auf der Frage liegen, welche Aspekte bei der Darstellung jeweils im Vordergrund stehen, welche Rolle die einzelnen Persönlichkeiten im Bewusstsein der Kopten in diesem Werk einnehmen und inwiefern sie eine Funktion als Vorbild für den einzelnen Gläubigen und die gesamte Glaubensgemeinschaft der Kopten erfüllen.

### 0. Das Difnar und seine Bedeutung in der koptischen Kirche

Das Difnar zählt zu den wichtigen noch heute in Gebrauch stehenden liturgischen und hymnischen Büchern der koptischen Kirche.<sup>1</sup>

Es enthält zahlreiche aus einer koptischen und arabischen Kolumne bestehende Hymnen, die auf Heilige und wichtige Persönlichkeiten der koptischen Kirche Bezug nehmen und an diese zu bestimmten Tagen erinnern wollen. Außerdem wird darin besonderer Gestalten wie Engeln, Apostel, Propheten oder der Jungfrau Maria, aber auch Synoden und Kircheneinweihungen, sowie besonderer Feste wie etwa der Geburt Christi gedacht.

Das Difnar ist ursprünglich nicht als einheitliches Werk verfasst worden, sondern hat sich während mehrerer Jahrhunderte entwickelt.<sup>2</sup> Diese Entwicklung war spätestens im 14. Jahrhundert abgeschlossen. Die älteste uns erhaltene Handschrift stammt aus dem Antonius-

<sup>1</sup> Malak, Livres, 19f.; vgl. Burmester, *Coptic Church*, 108 Anm. 3. 110 (Nr. 21); Quecke, *Untersuchungen*, I. 88. 132 und Anm. 86; Cramer, Aufbau, 197–223; dies., *Hymnologie*, 1–3; Krause, Literatur, 717; Moftah, Music, 1728; Kuhn, Poetry, 1986.

<sup>2</sup> Vgl. Gabra, *Untersuchungen* II, 64.

Kloster und wurde im Jahr 1101 A. M. (= 1385 A. D.) von einer uns unbekannten Vorlage kopiert.<sup>3</sup>

Bischof Mathäus betont die besondere Wichtigkeit des Difnars im Vorwort der im Jahre 1985 erschienenen Ausgabe,<sup>4</sup> in der er auf dessen Bedeutung als „Teil der täglichen Psalmodie zur Verehrung und zum Lob der Märtyrer und Heiligen“ hinweist.<sup>5</sup> Ohne Übertreibung kann man wohl sagen, dass gerade diese kontinuierliche Verwendung des Difnars über Jahrhunderte hinweg und die damit gewährleistete Erinnerung an die Märtyrer und Heiligen wesentlich dazu beigetragen haben, dass die koptische Kirche trotz starker Verfolgung überlebt hat.

Somit ist das Difnar für die koptische Kirche selbst und auch für deren Erforschung von herausragender Bedeutung sowohl in historischer und philologischer, als auch in liturgischer sowie hagiographischer Hinsicht.<sup>6</sup>

Die folgende Auswahl von drei Hymnen mag einen kleinen Einblick in dieses Textkorpus geben.

### 1. Der Patriarch Athanasius

Dem Patriarchen Athanasius (326–373), dessen am 7. Bašans gedacht wird, ist im Difnar ein zweiteiliger Hymnus gewidmet, gesungen nach der Liedmelodie Adam und Batos.<sup>7</sup> Auf den ersten Blick ist erkennbar, dass in den Psali-Adam-Text eher historische Informationen eingeflossen sind, während der Psali-Batos-Text in biblischen Formulierungen und Anspielungen den Patriarchen allgemeiner rühmt.<sup>8</sup>

<sup>3</sup> Diese Handschrift dient im Folgenden für die Zitate als Textgrundlage. Die hier besprochenen Abschnitte sind bislang unveröffentlicht, werden aber in Kürze in meiner Dissertation der Forschung zugänglich gemacht.

<sup>4</sup> Mathäus, *Difnār*, Vorwort.

<sup>5</sup> Vgl. Gabra, Untersuchungen I, 42.

<sup>6</sup> Vgl. ebd., 37ff.

<sup>7</sup> In der Hs. A ist er auf fol. 27r, 6 – 28v, 13 (Liedmelodie Adam) und fol. 28v, 14 – 30v, 4 (Liedmelodie Batos) zu finden.

<sup>8</sup> Diese Beobachtung gilt nicht nur für Athanasius, sondern lässt sich auch an anderen Beispielen belegen, z. B. bei Johannes (4. Bašans), Alexanderos (18. Mistrā), Johannes (27. Bašans), Kyrril (3. Abīb) und Theodosius (28. Ba'ūna).

Der zur Liedmelodie Adam gesungene Teil zerfällt in zwei Hälften, die auch formal gekennzeichnet sind: Im Zentrum der ersten Hälfte steht Athanasius, der im Kampf für den orthodoxen Glauben sogar vor der Autorität der Kaiser standhaft geblieben ist und das Exil auf sich genommen hat. Die Chronologie bleibt dabei gewahrt: Flucht – Rückkehr und Empfang – Verbreitung seiner Lehre – 47-jährige Amtsdauer – Ableben.<sup>9</sup> Athanasius' Leistung wird zum einen im Hinblick auf die gesamte Ökumene gewürdigt, zum anderen aber auch ganz speziell mit Blick auf Ägypten.<sup>10</sup> Dieser erste Abschnitt endet mit der Anrede des Patriarchen in der letzten Strophe (ΑΚΧΩΚ ΗΠΕΚΛΩΝ, 27v, 17), nachdem zuvor durch ein dreimaliges einleitendes Ω ΦΗ über ihn gesprochen wurde.

In ähnlicher Weise hebt sich auch im zweiten Abschnitt der Liedmelodie Adam die letzte Strophe von den vorangehenden ab: Hier folgt auf den sechsmaligen Gruß ΧΕΡΕ eine negative Aussage im Perfekt (ΗΠΕΚΧΑΤΟΤΚ ΕΒΟΛ, 28v, 9). Drei Punkte, die schon zuvor zur Sprache gekommen sind, werden nun noch einmal aufgegriffen und präzisiert: Als Gegner werden die Arianer genannt (28r, 14), das Exil hat sich wiederholt (28r, 16) und der Grund für die Flucht vor den Kaisern lag in Athanasius' unerschrockener Kritik an ihnen (28v, 5–6). Ganz im Sinne der Grußformel löst sich jetzt aber die Chronologie als Ordnungsprinzip auf, und die Aufnahme in den Himmel (28v, 1–4) wird durch Athanasius' irdische Leistungen eingerahmt.

Betrachtet man die Epitheta und Eigenschaften, die Athanasius in dem Psali-Adam-Text zugeschrieben werden, so ergeben sich Größe (ΠΝΙΩΤ, 27r, 9; 28r, 3), Treue (ΕΤΕΝΖΟΤ, 27r, 10), Ausdauer (ΨΕΝΤΕΡΖΥΠΟΜΟΝΗ, 27v, 11; ΗΠΕΚΧΑΤΟΤΚ ΕΒΟΛ ΕΚΦΑΙ ΨΑΝΙΨΙCΙ, 28v, 9–10), große Aufrichtigkeit (ΨΕΝΟΥΝΙΩΤ ΗΓΟΡΘΩCΙC, 27v, 18) und wahrhafte Liebe (ΝΕΜΟΥΓΑΓΗ ΗΜΗΙ, 28r, 1). Athanasius vereint die Tugenden dreier Personen(gruppen) in sich: zunächst trägt er als Hirte eine besondere Fürsorge (27r, 10; 28r, 3), dann hat er stand-

<sup>9</sup> Ω ΦΗ ΕΤΑΡΦΩΤ ΕΒΟΛ ΨΑΤΖΗ ΗΝΙΟΥΡΩΟΥ ΕΘΕΠΙΝΑΖΤ ΕΘΟΥΛΕ ΝΟΡΘΟΔΟΣΟΣ ... Ω ΦΗ ΕΤΑΥΙ ΨΑΧΩΓ ΗΧΕΝΙΛΑΟΣ ΤΗΡΟΥ ... Ω ΦΗ ΕΤΑΝΕΡ-  
CΨΩΟΥ ΜΑΖΤΙΚΟΣΜΟΣ ΤΗΡΩ ... Ω ΦΗ ΕΤΑΡΦΩΑΝΩ ΗΠΚΑΖΙ ΗΧΗΝΙ ΨΕΝΤΕΡ-  
ΖΥΠΟΜΟΝΗ ΜΞ ΗΡΟΜΠΙ ... ΑΚΧΩΚ ΗΠΕΚΛΩΝ ... (27r, 13–28r, 2).

<sup>10</sup> Die gesamte Welt: ΕΤΨΕΝΤΟΙΚΟΥΜΕΝΗ (27r, 12), ΗΧΕΝΙΛΑΟΣ ΤΗΡΟΥ (27v, 2), ΜΑΖΤΙΚΟΣΜΟΣ ΤΗΡΩ (27v, 6); Ägypten: ΗΠΚΑΖΙ ΗΧΗΝΙ (27v, 10).



haft gelitten wie die Märtyrer, allerdings ohne sein Leben dabei zu verlieren (ΠΙΜΑΡΤΥΡΟΣ ΑΤΟΝΕΦΕΝCΝΟQ, 28r, 11–12), und schließlich ist er durch seinen Einsatz in Wort und Tat den Aposteln gleich geworden und in die Nachfolge der Jünger getreten (28r, 7–10).

Wie angedeutet, unterscheidet sich der zur Liedmelodie Batos gesungene Teil im Charakter deutlich von dem zuvor besprochenen Psali-Adam-Text.<sup>11</sup> Zunächst wird auf die gegenwärtige Situation, in der sich Sänger und Zuhörer befinden, Bezug genommen. Man knüpft mit dem Lobpreis an die Tradition der früheren Gläubigen an, die Athanasius' Wirken selbst als Gabe Gottes erfahren durften. Besondere Betonung liegt darauf, dass Athanasius z. B. bei seinem Sieg über die Kaiser durch die Kraft des Parakleten gehandelt hat.<sup>12</sup> Historische Informationen wie Athanasius' Auseinandersetzung mit den Kaisern und sein Einsatz für den orthodoxen Glauben treten in den Hintergrund, dienen gleichsam als Folie, auf der mit alttestamentlichem Kolorit das Bild eines Menschen entworfen wird, der für die Völker zur Quelle des Heils geworden ist. In der Schlussformel, die zur Anrufung Christi „durch die Gebete unseres Lehrers und Erzpriesters“<sup>13</sup> auffordert, fungiert Athanasius als Mittler zwischen den Gläubigen und Gott, der den Betenden in der Kommunikation mit Gott als Sprachrohr dient.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass Athanasius als Verteidiger des rechten Glaubens in letzter Konsequenz zum Wohltäter für die gesamte Menschheit stilisiert und in der Nachfolge alttestamentlicher Gestalten gesehen wird.

## 2. Pachom

Die zweite Figur, die im Spiegel des Difnars betrachtet werden soll, ist der für die Entwicklung des Mönchtums so bedeutende Pachom und damit eine Person, die nicht wie Athanasius auf der Weltbühne der politischen und kirchlichen Auseinandersetzungen agiert, son-

<sup>11</sup> Zu bedenken ist, dass das Difnar in der uns heute vorliegenden Form eine Kompilation aus ganz unterschiedlichen Quellen darstellt.

<sup>12</sup> ΑΚΟΡΟ ΓΑΡ ΕΝΙΟΥΡΩΟΥ ΖΙΤΕΝΠΙΤΝΑ ΙΠΑΡΑΚΑΝΤΟΝ (29r, 4–5) ΚΕ ΓΑΡ ΑΚΕΡΕ-ΠΙΚΑΛΙCΘΕ ΙΠΠΙΤΝΑ ΙΠΑΡΑΚΑΝΤΟΝ ... (29v, 3–4).

<sup>13</sup> ΤΝΟΥ ΜΑΡΕΝΩΩ ΕΒΟΛ ΙΠΕΝCΩΤΗΡ ΝΑΓΛΑΘΟC ΖΙΤΕΝΝΙΕΥΧΗ ΙΤΕΠΕΝCΑΡ ΟΥΟZ ΜΑΡΧΗΕΥC ΕΥCΟΠ ... (30r, 10–14).



dern im Innern Ägyptens gewirkt hat.<sup>14</sup> Auch Pachom ist an seinem Gedenktag, dem 14. Bašans, ein zweiteiliger Hymnus, gesungen zur Liedmelodie Adam und Batos, gewidmet.<sup>15</sup> Beide Teile gleichen sich aber in Duktus und Inhalt viel stärker, als das bei Athanasius der Fall ist. Inhaltlich wiederholen sich die Aussagen in nur jeweils anderer Formulierung.<sup>16</sup> Dabei wird Pachom primär als Begründer seiner Gemeinschaft gesehen, die als Gabe Gottes verstanden wird.<sup>17</sup> Dieser Gnade ist er würdig geworden, da er bei Christus Gefallen gefunden hat, wie in beiden Hymnenteilen versichert wird.<sup>18</sup> Und wie Pachom durch die Gemeinschaft von Gott beschenkt worden ist, so der Einzelne durch die Gemeinschaft von Pachom.<sup>19</sup> Seinen Gefährten (ⲛⲉⲕⲱⲫⲏⲣ, 52v, 16), damit sind die Angehörigen dieser Gemeinschaft gemeint, hat Pachom Nahrung gegeben, d. h. geistige Nahrung und Orientierung in Form von Regeln und Unterweisung. Auch Pachom steht also zwischen Gott und den Menschen und fungiert als Mittler, der den Gläubigen den Weg zu Gott weist. Durch diese besondere Stellung hebt er sich von den übrigen Gläubigen ab. Entscheidend sind dabei seine herausragenden Eigenschaften: Grundlegend ist zunächst seine Askese, zu der er auf einer Tafel durch Gott unterwiesen worden ist – die Anspielung auf Moses ist unübersehbar. Von Gott belehrt, wird er selber zum Lehrmeister. Seine Askese, verbunden mit den vom Teufel zugefügten Leiden, ist Ausdruck eines tugendhaften, demütigen Lebens im Dienste der Gemeinschaft und damit eines jeden Einzelnen. Pachom verwirklicht den im Evangelium geforderten Dienst am Nächsten und weist da-

<sup>14</sup> Das heißt natürlich nicht, dass Pachoms Lebenswerk keine breite Nachwirkung gehabt hätte, im Gegenteil, er hat das Mönchtum im Abendland entscheidend geprägt.

<sup>15</sup> In der Hs. A ist er auf den Blättern 52r, 11–55v, 10 zu finden. Allerdings sind die letzten drei Strophen in dem Psali-Batos-Text (ab 55r, 11) dem Märtyrer Epimachus vorbehalten.

<sup>16</sup> Aus diesem Grund ist es bei der Besprechung dieses Hymnus auch wenig sinnvoll, nach der Abfolge des Textes vorzugehen, sondern beide Hymnenteile werden zusammenfassend in den Blick genommen.

<sup>17</sup> ⲁⲩⲉⲣⲉⲙⲟⲩ (sc. Gott) ⲛⲁⲕ ⲛⲧⲉⲩⲕⲱⲛⲱⲛⲓⲁ (53r, 9–10); ⲉⲧⲉⲧⲕⲱⲛⲱⲛⲓⲁ ⲉⲧⲁⲩⲉⲣⲉⲙⲟⲩ ⲛⲓⲙⲟⲩ ⲛⲁⲕ (53r, 17–18).

<sup>18</sup> ⲉⲱⲉⲩⲉⲩⲁⲓ ⲁⲩⲙⲉⲛⲣⲓⲧⲕ ⲛⲁⲩⲉⲡⲟⲩⲥ ⲛⲓⲥ (53r, 7–8); ⲁⲩⲣⲁⲛⲁⲩ ⲛⲓⲥ ⲡⲁⲭⲥ (54v, 7).

<sup>19</sup> ⲁⲕⲱⲩⲡⲓ ⲛⲱⲕⲩⲱⲩⲟⲩ ⲛⲣⲉⲩⲛⲟⲩⲉⲙⲩⲩⲱⲩⲛⲓ ⲉⲧⲉⲧⲕⲱⲛⲱⲛⲓⲁ ⲛⲁⲡⲟⲩⲧⲱⲕⲱⲛⲓⲁ (52v, 10–13); ⲁⲕⲱⲩⲡⲓ ⲛⲱⲕⲩⲱⲩⲟⲩ ⲛⲱⲕⲩⲱⲩⲟⲩ (52v, 16–17); ⲁⲕⲱⲩⲡⲓ ⲛⲱⲕⲩⲱⲩⲟⲩ ⲉⲛⲁⲛⲉⲩ ⲛⲱⲕⲩⲱⲩⲟⲩ ⲛⲓⲙⲉⲛ ⲉⲧⲉⲧⲕⲱⲛⲱⲛⲓⲁ (53r, 15–17); ⲉⲕⲱⲓ ⲛⲉⲱⲕ ⲛⲱⲕⲩⲱⲩⲟⲩ ⲛⲓⲙⲉⲛ (53v, 4).

mit auf seine wahre Größe voraus. Wenn er wiederholt als Vater angerufen wird, so mag mehr dahinter stehen, als die bloße Bezeichnung ΠΕΝΙΩΤ vermuten lässt. Pachom hat denen, die ihn im Hymnus preisen („uns“), den „Weg zu den Himmeln gewiesen“<sup>20</sup> und damit für das Seelenheil der Gläubigen gesorgt. Seine väterliche Fürsorge, die zu seinen Lebzeiten den Angehörigen der Gemeinschaft galt, erfasst also in dem Augenblick, wo der Hymnus erklingt, auch die Gläubigen selbst. Somit lässt dieser Gesang neben Dankbarkeit auch die Erwartung erkennen, in der Nachfolge Pachoms und seiner Gemeinschaft durch ein tugendhaftes Leben ebenfalls jenes Heil zu erlangen. Von dieser Hoffnung ist der Hymnus getragen. Pachom selbst hat dazu Vorsorge getroffen: Im zweiten Hymnenteil wird erzählt, wie er sein unmittelbar bevorstehendes Lebensende vorausahnt und den Vorstehern der Laura<sup>21</sup> seine Gebote mitteilt um sicherzugehen, dass sie weiter tradiert werden. Das ist das Erbe, welches Pachom neben seinem tugendhaften Leben, das Vorbildcharakter hat, hinterlassen hat.

### 3. Schenute

Den Abschluss der hier untersuchten Texte soll der Hymnus auf Schenute, den Archimandriten, bilden, dessen Gedenktag am 7. Abīb gefeiert wird.<sup>22</sup> Bei einer so komplexen Persönlichkeit ist eine Vielzahl von Aspekten denkbar, unter denen an den Abt erinnert werden könnte. Es wird also in seinem Fall besonders auf die Auswahl der Informationen ankommen. In dem recht umfangreichen Hymnus finden mehrere Ereignisse Erwähnung, die historisch bezeugt sind oder sich in seiner Vita verankern lassen. Diese Informationen sind in den Hymnus an verschiedenen Stellen eingeflossen und machen nun, zusammen mit lobenden Äußerungen in biblischen Wendungen, den Text in der uns heute vorliegenden Form aus. Dass es sich dabei um eine Komposition aus verschiedenen Quellen handelt, lässt sich noch

<sup>20</sup> ΔΚΧΩ ΝΑΝ ΗΠΗΜΩΤ ΦΑ ΕΖΡΗ ΕΝΙΦΗΟΓΙ (53r, 3–4).

<sup>21</sup> Hier fällt der Ausdruck, der gleichsam zum *terminus technicus* für Pachoms Organisation des mönchischen Zusammenlebens geworden ist: ΝΗΡΟΙΣΤΟΣ ΤΗΡΟΥ ΗΤΕΝΙΛΑΥΡΑ (55r, 1–2).

<sup>22</sup> In der Hs. A befindet sich der Hymnus auf Folio 26r, 8 – 31r, 5.

an den Satzeinleitungen nachvollziehen.<sup>23</sup> Der Text weist aber zugleich eine klare Struktur auf, anhand derer der Hymnus im Folgenden vorgestellt werden soll.

In dem zur Liedmelodie Adam gesungenen Teil kennzeichnet die liturgische Anweisung, dass der zweite Abschnitt vor der Ikone zu singen sei, auch inhaltlich einen Einschnitt. Beide Teile gehören aber eng zusammen und bilden eine Einheit, in der die einzelnen Abschnitte dem Schema ABCB(A) folgen. Lediglich die erste Strophe, in der Schenute selig gepriesen wird, steht für sich. Hier wird zum Auftakt Schenute nach der ersten namentlichen Nennung als „Ausgewählter Gottes“ und „Freund der Engel“ charakterisiert.<sup>24</sup> In den Sätzen, die im folgenden den äußeren Rahmen bilden (A), wird jeweils nach einem einleitenden Verbum in der 2. Person Singular des Perfekts I geschildert, was Schenute selbst dazu beigetragen hat, um die ihm in der ersten Strophe beigelegte Bezeichnung zu rechtfertigen. Die Anordnung folgt dem natürlichen Lebenslauf: Von einem Leben in Reinheit von Kindheit an, über einen tugendhaften, vorbildlichen Lebenswandel mit den damit verbundenen Leiden in seiner Gemeinschaft bis hin zu seinem Lebensende in der Nachfolge Christi.<sup>25</sup> Als zentrales Motiv wiederholt sich der Gedanke der Reinheit (τοῦτο) dreimal.<sup>26</sup> Mit der Wendung „Vorbild in der Gemeinschaft“ (τύπος ῥεντκοινωνία, 26v, 11–12) ist zunächst nur angedeutet, was im folgenden Abschnitt (B) ausführlicher dargestellt wird,<sup>27</sup> nämlich Schenutes Weg bis zum Kloostervorsteher. Vom Vater übergeben, bedeutet Schenute ein Geschenk wie Samuel,<sup>28</sup> durch

<sup>23</sup> Teils werden die Sätze mit der 2. Person im Perfekt I (Strophe 2–6), teils mit dem Ausruf  $\omega \phi \eta$  (Strophe 7–12, 20, 21), teils mit dem Friedensgruß  $\tau \epsilon \rho \eta \eta \kappa \alpha \kappa \eta \phi \theta \omega \gamma$  (Strophe 13–19) im Psali-Adam-Text eingeleitet.

<sup>24</sup>  $\eta \theta \omega \kappa \sigma \upsilon \mu \alpha \kappa \alpha \rho \iota \omega \varsigma \pi \epsilon \nu \iota \omega \tau \lambda \epsilon \beta \alpha \phi \epsilon \nu \omega \gamma \tau \pi \iota \varsigma \omega \tau \tau \iota \eta \tau \epsilon \phi \tau \pi \omega \phi \eta \rho$   $\eta < \eta > \lambda \iota \tau \epsilon \lambda \omega \varsigma$  (26r, 2–15).

<sup>25</sup>  $\alpha \kappa \tau \omega \gamma \beta \omega \kappa \eta \pi \delta \varsigma \iota \chi \varsigma \epsilon \nu \tau \epsilon \kappa \mu \epsilon \tau \kappa \omega \chi \iota \alpha \kappa \eta \pi \tau \omega \lambda \eta \eta \nu \iota \kappa \alpha \nu \omega \nu \eta \nu \omega \mu \omega \varsigma$   $\eta \tau \epsilon \tau \phi \epsilon \alpha \kappa \mu \epsilon \nu \rho \epsilon \nu \iota \phi \iota \varsigma \iota \eta \tau \epsilon \nu \iota \alpha \rho \epsilon \tau \eta$  (26r, 16–26v, 4);  $\alpha \kappa \tau \omega \gamma \beta \omega \eta \pi \epsilon \kappa \beta \iota \omega \varsigma$  (26v, 7);  $\alpha \kappa \chi \omega \lambda \alpha \kappa \eta \pi \tau \omega \gamma \beta \omega$  (26v, 9);  $\alpha \kappa \omega \tau \tau \iota \eta \tau \upsilon \pi \omega \varsigma \eta \nu \tau \kappa \omega \iota \nu \omega \nu \iota \alpha$  (26v, 11–12);  $\alpha \kappa \chi \omega \kappa \eta \pi \epsilon \kappa \alpha \rho \omega \mu \omega \varsigma$  (26v, 15).

<sup>26</sup> 26r, 14; 26v, 7 und 26v, 9.

<sup>27</sup> Formal ist dieser hier kurz skizzierte B-Teil durch ein sechsmaliges einleitendes  $\omega \phi \eta$  als Einheit gekennzeichnet.

<sup>28</sup>  $\omega \phi \eta \epsilon \tau \alpha \pi \epsilon \phi \iota \omega \tau \epsilon \nu \eta \eta \nu \eta \epsilon \lambda \lambda \omega \iota \lambda \gamma \omega \iota \tau \eta \eta \delta \omega \rho \omega \nu \eta \phi \eta \rho \eta \tau \eta \eta \varsigma \alpha \mu \omega \gamma \eta \alpha$  (27r, 1–4).



göttliche Berufung wird er zum Archimandriten<sup>29</sup> in enger, vertrauter Verbundenheit mit Christus.<sup>30</sup> Die nächste Station sind Schenutes Teilnahme mit Kyrill an der Synode<sup>31</sup> und die Kritik an Nestorius. Dieses historische Ereignis erscheint wie ein Blitzlicht, das Schenute auf dem Höhepunkt seines Wirkens zeigt. Den Abschluss dieses Teils bildet die Erwähnung, dass Schenute einst auf einer Wolke zu seinem Kloster gebracht wurde.<sup>32</sup> Hier ist eine Auswahl getroffen, die besondere Ereignisse, welche sich mit dem Namen Schenutes sicher auch im Bewusstsein der Gläubigen verbunden haben, exemplarisch herausgreift, ohne eine ausführliche Darstellung geben zu wollen. Man muss davon ausgehen, dass die Gläubigen diese Anspielungen verstanden haben, die in literarischer und mündlicher Überlieferung weitergegeben wurden. Aufschlussreich ist auch, dass Schenute in diesem Teil zum einen dem Propheten Elias an die Seite gestellt wird, und dass er als besonderer Geheimnisträger, der von Christus eingeweiht wird, angesehen wird. Damit wird er als Mensch wahrgenommen, der durch seine prophetische Gabe zwischen Gott und den gewöhnlichen Menschen steht. Dieser Aspekt wird im Mittelteil des Psali-Adam-Textes (C) vertieft, der auch durch seine Stellung im Zentrum des Hymnus steht. Charakteristisch ist hier, dass Schenute nach dem Friedensgruß<sup>33</sup> in immer neuen Wendungen angedredet wird, welche die Vielseitigkeit seiner Person zum Ausdruck bringen. Zunächst folgt nach der üblichen Anrede „unser Vater Abba Schenute“ (ΠΕΝΙΩΤ ΑΒΒΑ ΨΕΝΟΥΤ, 27v, 7) die Angabe seines Ranges und seine geographische Einordnung (ΠΑΡΧΗΜΑΝΔΡΙΤΗΣ ΦΑΠΤΩΟΥ ΝΑΘΡΗΠΙ, 27v, 8–9). An diese sachlich informierenden Angaben schließen sich nun verschiedene lobende Prädikate an, die mit einer Ausnahme dem religiösen Bereich zuzuordnen sind. Schenute ist der „große Prophet, Geliebte Gottes und Freund der Hei-

<sup>29</sup> Ὁ ΦΗ ΕΤΑΙΡΩΤΕΜ ΝΤΣΗΝ ΕΘΟΥΑΒ ΧΕΛΥΘΩΨ ΝΨΕΝΟΥΤ ΝΑΡΧΗΜΑΝΤΡΙΤΗΣ (27r, 5–8).

<sup>30</sup> Ὁ ΦΗ ΕΤΑΠΧ̄ ΜΟΡΦ ΗΠΙΣΧΗΜΑ ΕΘΟΥΑΒ ΝΤΕΠΠΡΟΦΗΤΗΣ ΠΙΝΙΩΤ ΗΛΙΑΣ Ὁ ΦΗ ΕΤΑΠΧ̄ ΑΓΣΑΧΙ ΝΕΜΑΓ ΟΥΟΖ ΑΓΩΡΠΙ ΝΑΓ ΝΖΑΝΗΥΣΤΗΡΙΟΝ (27r, 9–16).

<sup>31</sup> Gemeint ist das Konzil von Ephesos 431 n. Chr.

<sup>32</sup> Dieses Ereignis wird auch in seiner Vita berichtet (§ 19 und § 63): Ὁ ΦΗ ΕΤΑΥΤΑΛΟΓ ΕΖΡΗ ΕΨΘΗΠ ΨΑΤΕΣΕΝΓ ΕΖΡΗ ΕΠΙΜΟΝΑΣΤΗΡΙΟΝ (27v, 2–5).

<sup>33</sup> ΤΖΙΡΗΝΗ ΝΑΚ ΗΨΟΟΥ (27v, 10).



ligen“.<sup>34</sup> Diese Anrede erinnert stark an den Anfang des Hymnus, wo Schenute als „Auserwählter Gottes“ und „Freund der Engel“ (26r, 14–15) bezeichnet worden war. Man sucht nach immer neuen Wendungen, um den Archimandriten aus dem Irdischen ganz in die Nähe des Göttlichen zu rücken. Die prophetische Nachfolge, in der er steht, wird dann aber noch weiter präzisiert: Er gilt den Gläubigen sowohl als „zweiter Moses“, als auch als „neuer Elias“.<sup>35</sup> „Zweiter“ ist dabei nicht im Sinne einer Rangfolge zu verstehen, sondern weist lediglich auf die zeitliche Abfolge hin und die Formulierung „der, dem man den Namen ‚neuer Elias‘ gegeben hat“ zeigt, dass diese Bezeichnung offenbar fester Bestandteil der Tradition geworden und nicht etwa eine Neuschöpfung desjenigen war, der diesen Teil des Hymnus entworfen oder bearbeitet hat.<sup>36</sup> Es verbleiben zwei Anrufungen in diesem Mittelteil: zum einen als „Gesetzgeber für die Mönche und Laien“.<sup>37</sup> Schenutes Wirken ist also nicht nur in seinem engen monastischen Umfeld zu suchen, sondern erstreckt sich ebenso auf alle anderen Gläubigen.<sup>38</sup> Ihnen allen gilt sein Verhalten als Norm, er gibt ihnen die Richtschnur an die Hand, an der sie sich orientieren können. Auch unter diesem Aspekt ist Schenute mit Moses vergleichbar. Schließlich wird Schenute noch als „jener, der die Tiefe des Meeres ohne Schiff überquert hat“ begrüßt.<sup>39</sup> Auch diese Formulierung dürfte mit der über ihn berichteten Episode in Verbindung stehen, er sei auf einer Wolke zu seinem Kloster gelangt, als man ihm verweigert hatte, ein Schiff zu besteigen. Zugleich fühlt man sich hier aber auch an den neutestamentlichen Wunderbericht von Jesu Wandel über den See Genezareth erinnert.

Der nun folgende Abschnitt, der durch die sich wiederholende Einleitung  $\omega$   $\phi\eta$  parallel zu dem oben als B bezeichneten Teil steht,

<sup>34</sup>  $\mu\eta\iota\omega\tau\ \eta\pi\rho\phi\eta\tau\eta\varsigma\ \mu\eta\eta\epsilon\pi\iota\tau\ \eta\tau\epsilon\phi\tau\ \mu\omega\phi\eta\rho\ \eta\tau\epsilon\eta\ \epsilon\theta\omega\gamma\alpha\upsilon$  (27v, 11–13).

<sup>35</sup>  $\mu\eta\alpha\gamma\epsilon\ \eta\mu\omega\chi\eta\varsigma$  (27v, 15) und  $\eta\lambda\iota\alpha\varsigma\ \eta\beta\epsilon\rho\iota$  (28r, 4).

<sup>36</sup> Auch hier kann man eine Parallele zur Vita ziehen (§ 19).

<sup>37</sup>  $\mu\eta\epsilon\gamma\varsigma\epsilon\mu\eta\epsilon\mu\omicron\varsigma\ \eta\eta\mu\omicron\eta\lambda\omicron\varsigma\ \eta\epsilon\mu\eta\iota\kappa\omicron\varsigma\eta\iota\kappa\omicron\eta$  (28r, 7–9).

<sup>38</sup> Dass Schenute sich um die Bewohner in der Umgebung seines Klosters in religiösen und weltlichen Belangen gekümmert hat, ist hinreichend bekannt.

<sup>39</sup>  $\phi\eta\ \epsilon\tau\alpha\chi\eta\eta\iota\omicron\rho\ \eta\mu\pi\epsilon\lambda\lambda\omicron\varsigma\ \eta\tau\epsilon\phi\iota\omicron\mu\ \chi\omega\rho\iota\varsigma\chi\omicron\iota$  (28r, 11–13).

greift noch einmal den Vergleich zu Moses auf.<sup>40</sup> Der Gedanke, dass Schenute gerade den Propheten besonders nahe steht, kehrt somit immer wieder und bildet ein zentrales Motiv. Davon abgesehen steht der gesamte Schluss des Psali-Adam-Textes aber unter dem Eindruck des nahenden Todes. Von Heiligen umgeben und vom Herrn in den Himmel gehoben, wird Schenute nun ganz dem Irdischen entrückt.<sup>41</sup> Interessant ist, wessen Beistand Schenute in dieser Situation erbittet: Abba Pschoi, Abba Antonius und Abba Pachom sollen ihm zur Seite stehen, d. h. die Vertreter des Mönchtums in seinen unterschiedlichen Ausprägungen.<sup>42</sup> Hier hat demnach auch Schenute seinen Platz.

Am Ende der Liedmelodie Adam lohnt ein Blick darauf, welche Seiten von Schenute ausgeblendet werden, obgleich sie sonst in der Überlieferung eng mit seiner Person verbunden sind. Wie deutlich geworden ist, liegt der Schwerpunkt auf der Darstellung der Heiligkeit und Reinheit seines Lebens in ihren verschiedenen Facetten und auf der daraus resultierenden Stellung des Heiligen nahe bei Gott, den Propheten und anderen Mönchsvätern. Sein Kampf für den Glauben wird dagegen nur mit dem Stichwort „Tadel an Nestorius“ angedeutet. Vollends ausgeblendet wird allerdings die Tatsache, dass er auch massiv gegen das Heidentum in der Umgebung seines Klosters vorgegangen ist. Zum Lobpreis des Abtes schien die Konzentration auf den oben genannten Aspekt passender. Hier ergibt sich z. B. ein Unterschied zu dem Patriarchen Athanasius, in dessen Hymnus sein Kampf für die Orthodoxie viel breiteren Raum einnimmt.

Es verbleibt der zur Liedmelodie Batos gesungene Abschnitt (29r, 4 – 31r, 5). Dieser steht ganz unter dem Zeichen der Freude und des Jubels. Aus dem Einleitungssatz „unser Herz hat sich gefreut und unsere Zunge hat gejubelt über das verherrlichte Andenken unseres

<sup>40</sup> Ω ΦΗ ΕΤΑΠΧΣ ΕΡΧΑΡΙΖΕΘΕ ΝΑΥ ΗΠΑΖΙ ΗΜΩΥΣΗΣ ΠΙΝΩΤ ΗΠΡΟΦΗΤΗΣ (28r, 18–28v, 3).

<sup>41</sup> Ω ΦΗ ΕΤΑΦΕΝΚΟΤ ΞΕΝΠΩΝΗ ΗΠΕΦΜΟΥ ΕΡΕΝΗ ΕΘΟΥΛΕ ΤΗΡΟΥ ΟΙ ΝΧΛΟΜ ΕΡΟΦ (28v, 4–7) ΕΤΑΚΤ ΗΠΙΠΝΑ ΗΝΕΝΧΙΧ ΗΠΘΣ ΑΦΟΛΚ ΕΠΩΦΙ ΝΕΜΑΦ ΕΝΕΦΜΑ ΝΕΜΤΟΝ (28v, 16–29r, 2). Dieser letzte Satz, der den Abschluss des Psali-Adam-Textes bildet, wurde oben als (A) bezeichnet, da es sich hier wie am Anfang des Hymnus um einen Aussagesatz im Perfekt handelt, jetzt allerdings mit dem Herrn als Subjekt.

<sup>42</sup> ΠΕΧΗΚ ΧΕΛΒΑ ΠΩΟΙ ΠΑΙΩΤ ΑΒΒΑ ΑΝΤΩΝΙ ΝΕΜΑΒΒΑ ΠΑΡΩΜ ΑΜΟΝΙ ΝΤΑΧΙΧ (28v, 8–11).

Vaters Abba Schenute<sup>43</sup> geht hervor, dass Schenute bereits eine entsprechende Würdigung erfahren hat. Von Freude erfüllt fordern die Sänger nun dazu auf, ein angemessenes Fest für ihn zu feiern, da er – und hier bedienen sie sich der Worte Davids – für die Christen die Rettung bedeute. Adressaten des Appells sind zum einen „alle Ordnungen der Himmel“ und die Heiligen,<sup>44</sup> zum anderen das gesamte „Christus liebende Volk“,<sup>45</sup> d. h. die Bewohner des Himmels und der Erde in gleicher Weise. Der Psali-Batos-Text liefert gegenüber dem Psali-Adam-Text keine neuen Informationen. Einzelne Punkte, die schon zur Sprache gekommen sind, werden noch einmal herausgegriffen und haben hier die Funktion, die Aufforderung, ein Freudenfest zu feiern, zu begründen und Schenutes Ehrwürdigkeit zu legitimieren. Zunächst tauchen wieder die beiden Bezeichnungen „Prophet“ und „Gesetzgeber“ auf, und auch hier zeigt sich erneut, dass der Verfasser/Bearbeiter des Hymnus mit festen Wendungen und Epitheta operiert.<sup>46</sup> Die „Worte, die über das Angesicht der ganzen Erde hinweggegangen sind“, sollen Schenutes Bedeutung und Wirkung für die gesamte Christenheit unterstreichen. Sie sind sogar den Kaisern zu Ohren gekommen, die von Schenute besiegt worden sind.<sup>47</sup> Man erinnert sich an die Formulierung bei Athanasius, dessen Einsatz für die Orthodoxie auch gegenüber den Kaisern in derselben biblischen Bildersprache beschrieben worden war (28v, 5–8).<sup>48</sup> Die Anerkennung, die Schenute zu Lebzeiten findet, könnte nicht stärker zum Ausdruck kommen, als wenn die weltliche Auto-

<sup>43</sup> ἈΓΟΥΝΟQ ΝΧΕΠΕΝΖΗΤ ΟΥΟZ ΑΓΘΕΛΗΛ ΝΧΕΠΕΝΛΑΣ ΖΙΤΕΝΠΙΕΡΦΜΕΥΪ ΕΤΤΑΙΝΟΥΤ ΝΤΕΠΕΝΙΩΤ ΛΕΒΛ ΦΕΝΟΥ† (29r, 5–8).

<sup>44</sup> ΝΙΤΑΓΜΑ ΤΗΡΟΥ ΝΤΕΝΙΦΗΟΥΪ ΝΕΜΠΧΩΡΟΣ ΤΗΡQ ΝΤΕΝΗ ΕΘΟΥΛΕ ΝΗ ΕΤΑΥΧΩΚ ΕΒΟΛ ΝΚΑΛΩC ΝΝΟΥΛΡΕΤΗ ΤΗΡΟΥ ΕΤCΩΤΠ (29v, 1–4).

<sup>45</sup> Ω ΠΑΛΛΟΣ ΪΜΑΙΠΧC (29v, 10).

<sup>46</sup> ΝΤΕΝΕΡΑΦΙ ΨΕΝΠΑΙΕΖΟΥ ΕΠΠΡΟΦΗΤΗΣ ΕΤΤΑΙΝΟΥΤ ΦΗ ΕΤΑΝΕQCΑΧΙ ΦΕ ΝΦΟΥ ΖΙΧΕΝΠΖΟ ΪΠΚΑΖΙ ΤΗΡQ ΛΥΗΟΥ† ΕΡΟQ ΧΕΠΠΡΟΦΗΤΗΣ ΟΥΟZ ΠΙΝΟΜΟΘΕΤΗΣ ΕΤCΩΤΠ (29v, 11–30r, 4).

<sup>47</sup> ΑΓΘΡΟ ΓΑΡ ΕΝΙΟΥΡΦΟΥ ΖΙΤΕΝΠΠΙΝΛ ΪΠΑΡΑΚΛΗΤΟΝ ΕΤΡΑ† ΕΠΩΦΙ ΨΕΝΠΕQΖΗΤ ΪΦΗΡ† ΝΖΑΝΙΑΡΦΟΥ ΕΥΡΑ† (30r, 5–8).

<sup>48</sup> Es ist zu vermuten, dass im Laufe der Entwicklung, welche die Hymnentexte des Dīfnars durchgemacht haben, den Verfassern eine Art Repertoire zur Verfügung stand, aus dem sie auswählten, was ihnen passend erschien. Somit gab es allgemeingültige Aussagen, zu denen die biblischen Wendungen, die einem Gläubigen präsent waren, gehören, die immer wieder neu verarbeitet worden sind. Diese Erkenntnis mahnt zur Warnung, wenn es darum geht, spezifische Informationen zu einzelnen Personen in den Hymnen zu suchen.



rität ihm Geschenke zum Kloster bringt.<sup>49</sup> Sie macht sich auf den Weg, um ihm zu huldigen<sup>50</sup>, d. h., erniedrigt sich vor ihm. Und auf der anderen Seite steht Schenute auf einer Stufe mit den Heiligen, Wahrhaften und Gerechten<sup>51</sup>, weil er seine Leidensfähigkeit in seinem Mönchsleben unter Beweis gestellt hat. Schenute wird also zum Schluss des Hymnus noch einmal erhöht, bevor der Blick auf die Sänger und Gläubigen gelenkt wird. Was ihnen geblieben ist, sind sein „Leben“ und seine „lebensspendenden Worte“.<sup>52</sup> „Leben“ meint seine vorbildhafte Lebensführung, die Tugenden, die er ihnen vorgelebt hat. Denkbar ist auch, dass hier ein Hinweis auf die von seinem Nachfolger Besa verfasste Vita Schenutes vorliegt. Und unter den „lebensspendenden Worten“ sind seine überlieferten Predigten zu verstehen, die zu einem gottesfürchtigen Leben auffordern. In diesem Sinne ist der Schlusssatz gemeint: Wer Schenutes Worten folgt, kann sich der Hilfe Gottes und des ewigen Lebens sicher sein.<sup>53</sup> In dieser Zuversicht für die Gläubigen schließt der Hymnus.

Wie sich gezeigt hat, werden in allen drei Hymnen biblische Wendungen und allgemein gehaltene Formulierungen verarbeitet, die wenig Spezifisches zur Würdigung der Heiligen beitragen. Erst durch die Verbindung mit solchen Angaben, die auf historische Fakten anspielen oder mit der Vita der Verherrlichten in Zusammenhang stehen, gewinnen die Heiligen an Kontur und Individualität. Nimmt man diese Textpassagen zum Ausgangspunkt, so erscheinen drei Persönlichkeiten vor uns, die aufgrund ihrer jeweiligen Lebensleistung einen dauerhaften Platz im Andenken der Gläubigen gefunden haben, das bis auf die heutige Zeit fortlebt.

<sup>49</sup> ΦΗ ΕΤΑΝΙΟΥΡΩΟΥ ΊΝΙ ΝΑΖ ΝΖΑΝΔΩΡΟΝ ΝΕΜΖΑΝΦΟΥΨΩΟΥΨΙ ΕΠΕΦΜΟΝΑΣ-  
ΤΗΡΙΟΝ ΕΘΟΥΛΕ ΉΕΝΟΥΨΟΥ ΝΕΜΟΥΤΑΙΟ (30r, 9–30v, 1).

<sup>50</sup> Man vergleiche die heiligen drei Könige vor dem Jesuskind.

<sup>51</sup> Ω ΠΕΝΙΩΤ ΕΘΟΥΛΕ ΑΒΒΑ ΦΕΝΟΥΤ ΉΕΝΘΗΤ ΉΝΙΛΓΙΟΣ ΤΗΡΟΥ ΝΕΜΝΙΘΜΗ  
ΝΕΜΝΙΔΙΚΕΟΣ (30v, 3–5).

<sup>52</sup> ΑΚΣΩΧΠ ΝΑΝ ΉΠΕΚΒΙΟΣ ΝΕΜΝΕΚΣΑΧΙ ΉΡΕQT ΉΠΩΝΗ (30v, 12–13).

<sup>53</sup> ΝΗ ΕΘΜΟΨΙ ΉΨΗΨΙ ΉΨΗΤΟΥ ΦΤ ΝΑΨΩΠΙ ΝΕΜΨΟΥ ΝΙΑΓΤΕΛΟΣ ΝΑΛΡΕΖ  
ΕΡΨΟΥ ΨΑΤΟΥΕΡΠΕΠΨΑ ΉΠΩΝΗ ΝΕΝΕΖ (31r, 1–4).



# Literaturverzeichnis:

- Burmester, O. H. E: *The Egyptian or Coptic Church, a Detailed Description of Her Liturgical Services and the Rites and Ceremonies Observed in the Administration of Her Sacraments* [Publications de la Société d'Archéologie Copte, Textes et documents], Le Caire 1967.
- Cramer, Maria: Zum Aufbau der koptischen Theotokie und des Difnars. Bemerkungen zur Hymnologie, in: P. Nagel (Hrsg.): *Probleme der koptischen Literatur* [Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 1986,1 = Byzantinistische Beiträge, 2], Halle (Saale) 1981, 197–223.
- : *Koptische Hymnologie in deutscher Übersetzung. Eine Auswahl aus saidschen und bohairischen Antiphonarien vom 9. Jh. bis zur Gegenwart*, Wiesbaden 1969.
- Gabra, Gawdat: Untersuchungen zum Difnar der Koptischen Kirche, I: Quellenlage, Forschungsgeschichte und künftige Aufgaben, in: *BSAC* 35 (1996), 37–52.
- : Untersuchungen zum Difnar der Koptischen Kirche, II: Zur Kompilation, in: *BSAC* 37 (1998), 49–86.
- Krause, Martin: Koptische Literatur, in: *LdÄ*, III, Wiesbaden 1980, 694–728.
- Kuhn, Karl Heinz: Poetry, in: *CE*, VI, New York 1991, 1985–1986.
- Malak, Hanna: Les livres liturgiques de l'Église copte, in: *Mélanges Eugène Tisserant*, III: *Orient chrétien* [Studi e Testi, 233], Città del Vaticano 1964, 1–35.
- Mathäus: *Ad-Difnār Qibtī-ʿArabī*, Anbā Ruweis-Druckerei 1985.
- Moftah, Ragheb u. a.: Music, Coptic: Description of the Corpus and Present Musical Practise, in: *CE*, VI, New York 1991, 1715–1728.
- Quecke, Hans: *Untersuchungen zum koptischen Stundengebet* [Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 3], Louvain 1970.

[Faint, illegible text block]

[Faint, illegible text block]

MsA 5703



1. Teil.



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](mailto: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](mailto:info@oe-konzept.de)  
ISSN 0233-2205

