

ÄGYPTISCHER HIMMEL
IN
KOPTISCHER ERDE

~

Pagan-altägyptische Reminiszenzen (*Survivals*)
im spätantiken, koptischen Christentum

Dissertation
zur Erlangung des akademischen Grades
Doktor der Philosophie
der Philosophischen Fakultät der
Eberhard Karls Universität Tübingen

vorgelegt von
Marco-Alexander Zentler

aus
Kirchheim / Teck



TÜBINGEN 2011

Gedruckt mit Genehmigung der
Philosophischen Fakultät der
Eberhard Karls Universität Tübingen

Erstgutachter: *Prof. Dr. Stephen Gerö*

Zweitgutachter: *Prof. Dr. Ingrid Gamer-Wallert*

Tag der mündlichen Prüfung: 15. Juli 2008

Prodekan: Prof. Dr. Jürgen Leonhardt

Die vorliegende Veröffentlichung wurde als Dissertation von der ehemaligen
Fakultät für Kulturwissenschaften (bis 30.09.2010)
der Eberhard Karls Universität Tübingen angenommen.

*Dem Gedächtnis
meiner geliebten Großmutter
Else Berta Schlosser*

DANKSAGUNG

„*Alles hat seine Zeit, und jedes Vorhaben unter dem Himmel seine Stunde...*“. In besonderem gilt dieses Wort aus dem Prediger Salomo für ein Vorhaben wie das einer Dissertation. So gab es die Zeit des Beginnens, und eine Zeit des Beendens. Es gab eine Zeit der Motivation, aber auch eine Zeit des Verzagens, eine Zeit der Fortentwicklung und eine Zeit der Rückschläge. Zeiten des Eifers, und Zeiten des Zweifels. Eine Zeit der Erbauung, und eine Zeit der Ermahnung. Und es gab die Zeit des Langmuts, und die der Ungeduld. Nun aber wird alles umschlossen von der Zeit des Dankens.

Für die Zeit der Unterstützung, Förderung und Betreuung meiner Arbeit, gepaart mit verständnisvoller Geduld danke ich meinem Doktorvater Herrn Prof. Dr. Stephen Gerö *ab imo pectore*. Ebenso gilt mein innigster Dank Frau Prof. Dr. Ingrid Gamer-Wallert. Nicht nur für ihre freundliche Bereitschaft die Zweitkorrektur zu übernehmen, sondern auch für die sehr bereichernden Jahre des Studiums. Einen besonderen Dank richte ich an die Konrad-Adenauer-Stiftung, die mich und mein Dissertationsvorhaben durch die Gewährung eines Promotionsstipendiums der Graduiertenförderung in überaus großzügiger Weise gefördert hat. Stellvertretend möchte ich hier Frau Dr. Daniela Tandecki für ihre freundschaftliche und großzügige Weise, sowie die anregenden Fachgespräche aus tiefstem Herzen danken.

Dem St.-Antonius-Kloster / Waldsolms, besonders Vater Michael El Baramousy, und Herrn Anton Maier bin ich für die langjährige freundschaftliche Verbindung dankbar. Ohne sie mir der Zugang zu den Paneelen des Makarios-Klosters nicht möglich gewesen wären.

Ebenso gilt mein großer Dank Pater Irenäus / Makarios-Kloster für die uneingeschränkte Genehmigung zur Photographie und Veröffentlichung der Paneele.

Zudem danke ich meinen Freunden für alle aufbauenden und anregenden Gespräche und für die Korrekturlesungen. Allen voran Christina Fischer und Margaretha Schuurman. Roland Minner und Dirk Hüsken bin ich für die große Hilfsbereitschaft bei den mannigfachen PC-Schwierigkeiten sehr dankbar.

Der allergrößte Dank gebührt aber meinen Eltern, Brüdern und meinen Großeltern, ohne deren Höchstmaß an Liebe und Förderung von Kindesbeinen an ich heute nicht an diesem Punkt angelangt wäre.

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	5
Vorbemerkung	8
1. Transkriptionssystem und morphematische Strukturzeichen.....	8
2. Umschrift von Eigennamen, Örtlichkeiten und Fachtermini.....	9
3. Kennzeichnung und Zählung von ägyptischen Gräbern.....	10
4. Datierungen.....	10
Grundlegende Gedanken zur Problematik der Textquellen	11
Kapitel I: „Alter Wein in neuen Schläuchen...“ - Ein propädeutischer Streifzug	14
1. Einleitung: Begriffsdefinition - Methodik.....	14
<i>Exkurs:</i> Die Überlieferungsprinzipien der ägyptischen Spätzeit.....	16
2. Literatur.....	18
3. Musik und Liturgie.....	29
4. Brauchtum.....	37
5. Kunst: Ikonographie, Skulptur.....	38
6. Die Anfänge.....	46
7. Beginn der modernen Forschung.....	49
Kapitel II: „Und gab ihnen Macht und Gewalt über alle bösen Geister“ - Dämonenvorstellungen bei den Wüstenvätern	54
1. Einleitung: „Sterne der Wüste“ – Das koptische Mönchtum und seine Bedeutung für die Religionsgeschichte des Christentums.....	54
1. Begriffsbestimmung.....	56
2. Das koptische Wort ⲓⲁ	56
3. Neues Testament.....	57
4. Die Dämonologie der <i>Vita Antonii</i> – ein exemplarischer Einstieg.....	59
4.1. Das Zeugnis der <i>Vita Antonii</i>	61
4.2. Lebensraum der Dämonen.....	62
4.3. Erscheinungsformen von Dämonen.....	63
4.4. Die dämonische Hierarchie.....	64
4.5. Der Ursprung der Dämonen.....	64
4.6. Wirkungsweise der Dämonen.....	66
4.7. Heidnische „Götter“ als Erscheinungsformen von Dämonen.....	67
4.8. Weissagungen und Orakel.....	68
4.9. Exorzismus.....	69
5. Ausgewählte Beispieltexte zur Thematik der Dämonologie.....	71
5.1. Die <i>Apokalypse des Paulus</i>	71
5.2. Die Lebensbeschreibung des <i>Apa Onnophrios</i>	74
5.2.1. Zum Inhalt der Vita.....	74
5.2.2. Datierung und Analyse der Textaussagen.....	75
5.2.3. Dämonen und Höllenstrafen.....	78
5.3. Die Lebensbeschreibung des <i>Apa Zenobios</i>	79
5.3.1. Dämonenabwehr.....	79
5.4. Dämonologie in der Erzählung <i>Joseph der Zimmermann (JdZ)</i>	81
5.4.1. Die Textausschnitte.....	82
5.4.2. Die Dämonologie.....	86
5.4.3. Der personifizierte Tod.....	87
5.4.4. Die Charakteristika des Todes und seiner Gefolgschaft.....	87

5.4.5.	Das Wesen der Dämonen	89
5.4.6.	Die Sterbestunde des Joseph als Reminiszenz an den altägyptischen Sonnenlauf?	90
5.4.7.	Das Ende des Joseph als zentrales Thema	92
5.4.8.	Jenseitstopographie in der <i>JdZ</i> -Erzählung	93
6.	Die thebanische Gräberwelt als mögliche Inspirationsquelle koptischer Dämonenvorstellungen?	94
6.1.	Ausgangsthese und Vorgehensweise	95
6.2.	Übersicht der in koptischer Zeit zugänglichen Königsgräber	96
6.3.	Koptische Graffiti aus den Königsgräbern	98
6.4.	Die asketische Lebensweise als Ursache dämonischer Wahnvorstellungen.....	100
7.	Zusammenfassung – Inspirationsquellen für Dämonenvorstellungen	105
Kapitel III: „Dein Name ist wie ausgegossenes Salböl“ -		
Über den Ritus einer „Gewandsalbung“ in einer koptischen Fassung der		
<i>Transitus Mariae Berichte</i>		
1.	Einleitung	111
2.	Gestalt und Inhalt der <i>TMB</i>	111
3.	Entstehungszeit und Provenienz	112
4.	Quellenlage	113
5.	<i>Sahidisches</i> Fragment II A (<i>Leben der Jungfrau Maria</i>)	113
6.	Die parallelen Textstellen in anderen Fragmenten	115
6.1.	<i>Evodius</i>	115
6.2.	Diskurs des <i>Theodosius Alexandrinus</i>	117
6.3.	Ein griechischer Textzeuge	118
7.	Deutungsansätze der <i>Gewandsalbung</i>	120
7.1.	Die Bedeutung von <i>Wohlgeruch</i> im Altägyptischen und Koptischen	121
7.1.1.	Die Semantik und verwandte Begriffe	121
7.1.1.1.	Im Altägyptischen	121
7.1.1.2.	Im Koptischen	123
7.2.	Weitere mögliche Quellen	126
7.2.1.	Jüdisch-hellenistische Quellen	126
7.2.2.	Pagan-ägyptischer Einfluss	126
7.2.3.	Reinheit und rituelle Gewänder im <i>Totenbuch (TB)</i>	127
	<i>Exkurs: Der Begriff der Reinheit</i>	129
7.2.4.	Das <i>Hohelied (canticum canticorum)</i>	131
7.2.5.	Salbungen im Alten Ägypten	132
8.	Zusammenfassung	132
9.	Abschließende Bemerkungen zur Rolle des Weiblichen im Alten Ägypten und Marias in der koptischen Kirche	134
Kapitel IV: „Den Himmel mit den Augen schauen“ –		
Versuch einer Deutung von Pfauensarg und Mumienumhüllung		
1.	Der koptische <i>Pfauensarg</i> der Sammlung der Universität Heidelberg	137
2.	Bewertung des Fundes	139
3.	Deutung des Fundes	139
3.1.	Der Pfau als Sinnbild der Unvergänglichkeit	139
3.2.	Das Pfauenrad als Sinnbild des Himmels	140
3.3.	Die altägyptische Grabkammerdecke als Abbild des Himmels	143
4.	Die weitere Entwicklung	146
4.1.	Die sog. <i>Kopfscheiben (Hypokephalen)</i>	146
4.2.	Gestaltung der <i>Hypokephalen</i>	146
5.	Zusammenfassung	148

5.1.	Die Mumienfunde der Tübinger Grabung in Scharuna.....	149
5.2.	Der besondere Schutz des Kopfes als Garant für eine Wiedererkennung seitens des <i>Bj</i>	150
Kapitel V: „Der schöne Westen“ - Bestattung, Auferstehung und Seelengericht in der koptischen Spätantike.....		
1.	Einleitung: Leben für den Tod - Sterben um zu leben - Ein kurzer Abriss zum Wesen der altägyptischen und koptischen Sepulkralkultur.....	152
1.1.	Koptische Sepulkralkultur.....	156
2.	Ewiges Heil und ewige Verdammnis in der altägyptischen Religion und im koptischen Christentum – ein einführender Streifzug.....	157
2.1.	Der Unsterblichkeitsgedanke im Vergleich zwischen christlicher <i>Seele</i> und altägyptischem <i>Bj</i>	158
2.1.1.	Vorbemerkung.....	158
2.1.2.	„Seele“ als christlich geprägter Begriff.....	158
2.1.3.	<i>Bj</i> als spezifisch altägyptischer Begriff.....	159
2.1.4.	Das ägyptische Denkmuster.....	160
2.1.5.	Das koptisch-christliche Denkmuster.....	160
3.	„Der schöne Westen“: ein Wertungswandel.....	161
4.	Der jenseitige Raum in koptischen Texten.....	163
4.1.	Entschlafung und Bestattung der Wüstenväter.....	163
4.1.1.	Die <i>Vita Antonii</i> :.....	163
	<i>Exkurs: Das Totenbett – Kline (lectus funebris) und altägyptisches Ritualbett.....</i>	166
4.1.1.2.	Die Jenseitskonzeption bei Antonios.....	168
4.2.	Der jenseitige Raum nach dem Zeugnis der <i>Pistis Sophia</i> (Kap. 126).....	173
4.3.	Die Erzählung von <i>Si-Osire</i> als Brückenglied.....	174
Kapitel VI: Die Holzpaneele des Deîr Abû Makâr (Makarioskloster) / Wâdi n-Natrûn - Ein lebendiger Fortbestand altägyptischer Vorstellungen in koptischer Zeit?.....		
1.	Vorbemerkung.....	178
2.	Der bisherige Forschungsstand.....	179
3.	Der heutige Zustand der Paneele.....	180
4.	Die allgemeine Motivik und Ordnungsschemata.....	182
5.	Die konkrete Motivwahl.....	183
6.	Beschreibung und Analyse der Medaillons im Einzelnen.....	184
6.1.	Maluntergrund und Maltechnik.....	184
6.2.	Medaillon 1: (Beschreibung).....	184
6.3.	Medaillon 2: „ <i>Das Grab</i> “ (Beschreibung).....	185
6.4.	Medaillon 3: „ <i>Maria und der Engel am Grab</i> “ (Beschreibung).....	185
6.5.	Medaillon 4: „ <i>Balsamierung Christi</i> “ (Beschreibung).....	189
6.5.1.	Die Identifizierung der Dargestellten.....	190
6.5.2.	Die Farbgebung des Leichnams Christi:.....	190
6.6.	Medaillon 5: „ <i>Zenitkreuz</i> “ (Beschreibung).....	193
6.7.	Medaillon 6: „ <i>Grablegung Christi</i> “ (Beschreibung).....	194
6.8.	Medaillon 7: „ <i>Maria, Johannes (?) und Petrus</i> “ (Beschreibung).....	195
6.9.	Medaillon 8: „ <i>Noli me tangere</i> “ (Beschreibung).....	196
6.10.	Medaillon 9: „ <i>Der Auferstandene (?)</i> “ (Beschreibung).....	197
6.11.	Medaillon 1.....	198
6.12.	Medaillon 2 (<i>Das Grab</i>).....	199
6.13.	Umzeichnung 2: <i>Das Grab</i>	200
6.14.	Medaillon 3 (<i>Das leere Grab</i>).....	201
6.15.	Umzeichnung 3: <i>Das leere Grab</i>	202
6.16.	Medaillon 4 (<i>Balsamierung Christi</i>).....	203

6.17.	Umzeichnung 4: <i>Balsamierung Christi</i>	204
6.18.	Medaillon 5 (<i>Zenitkreuz</i>).....	205
6.19.	Umzeichnung 5: <i>Zenitkreuz</i>	206
6.20.	Medaillon 6 (<i>Grablegung Christi</i>)	207
6.21.	Umzeichnung 6: <i>Grablegung Christi</i>	208
6.22.	Medaillon 7 (<i>Maria, Johannes (?) und Petrus</i>).....	209
6.23.	Umzeichnung 7: <i>Maria, Johannes (?) und Petrus</i>	210
6.24.	Medaillon 8 (<i>Noli me tangere</i>)	211
6.25.	Umzeichnung 8: <i>Noli me tangere</i>	212
6.26.	Medaillon 9 (<i>Der Auferstandene (?)</i>).....	213
6.27.	Umzeichnung 9: <i>Der Auferstandene (?)</i>	214
7.	Möglichkeiten einer Datierung und die Frage des <i>Zenitkreuzes</i>	215
7.1.	Das Kreuz in der Bogenmitte (<i>Zenitkreuz</i>).....	215
7.2.	Datierung	216
8.	Schlussbetrachtung.....	217
	Nachwort	218
	Glossar	220
	Verwendete Abkürzungen	227
	Abkürzungsverzeichnis	228
	Bibliographie	231
	Abbildungsnachweise	254

VORWORT

Dass Tote sich nicht selbst begraben ist eine alte Erkenntnis¹. Umso mehr erfahren wir vom Leben der Verstorbenen aus den Ritualen und Bestattungen, welche die Hinterbliebenen für sie vollzogen. Der historische Hintergrund wird gerade durch das, was man der Erde übergibt vor Vergänglichkeit bewahrt und liest sich für die nachfolgenden Generationen wie ein aufgeschlagenes Buch. Schon die klimatischen Gegebenheiten Ägyptens machen das Land am Nil wie kein zweites zu solch einem „aufgeschlagenen Buch“ der Kultur- und Religionsgeschichte. Die „Besessenheit“ der altägyptischen Kultur vom Tod und einem jenseitigen Leben und die daraus resultierenden Ausdrucksformen wie Grabbauten oder deren Grabbeigaben füllen die Seiten dieses Buches mit einer Fülle an Informationen, die uns in heutiger Zeit einen tiefen Einblick in die geistige Welt damaliger Epochen gewähren. Nicht anders verhält es sich mit den Hinterlassenschaften der koptischen Zeit. Konserviert im Sand der Wüste überdauerten zahlreiche Texte, religiösen wie profanen Inhalts, Kunstwerke aus Stein und Lehmziegeln, Gebrauchsgegenstände des Alltags, zahlreiche Graffiti an den Wänden der Königsgräber und Tempel bis hin zu den Funden koptischer Mumien und Särge. Sie alle können uns Aufschluß darüber geben, wie das Leben der ägyptischen Bevölkerung – heidnisch wie christlich - in spätantiker Zeit gestaltet war und welche Themen ihr Denken prägte. Eine Schlüsselposition kam dabei seit je her der jeweiligen Religion zu. Sowohl zu Zeiten der pharaonischen Kultur als auch in spätantik-christlicher Zeit. Religion war gleichsam Triebfeder des alltäglichen Lebens und zentrale Achse, nach der das Dasein eines jeden hin ausgerichtet war. Daher entstammt auch der größte Teil archäologischer Funde dem Bereich des Religiösen. Dem kulturellen Wechselspiel zwischen ägyptischer Religion und koptischem Christentum unter dem Aspekt der *survivals* speziell im sepulkralen Kontext möchte diese Arbeit nachgehen. Die Ausgangs- und Leitfrage war dabei:

Wie wurde das traditionelle Erbe Altägyptens in diesem Kontext in der koptischen Kultur rezipiert? Genauer gesagt, lassen sich noch altägyptische Vorstellungen und Konzeptionen von Tod, Jenseitsreise und einer jenseitigen Topographie in den schriftlichen und archäologischen Zeugnissen aus koptischer Zeit finden? Und wenn ja, in welcher Form und Bewertung liegen sie vor? Handelt es sich dabei um tatsächliche kontinuierliche Tradierungen

¹ Zur ethisch-religiösen Bewertung von Bestattungsriten sei auf das bekannte Jesuswort: „Überlass es den Toten, ihre Toten zu begraben!“ (Matthäus 8, 22) hingewiesen.

oder stellen die vermeintlich als pagan-ägyptische Reminiszenzen identifizierten Elemente nicht eher Einflüsse der hellenistisch-römischen Welt dar oder sind es letzten Endes doch nur kulturelle Re-Importe?

Auf eben dieses Weiterleben altägyptischer Jenseitsvorstellungen, wie sie uns in koptischen Funden erhalten blieben und entgetreten, möchte der Titel dieser Arbeit Bezug nehmen:

Ägyptischer Himmel in koptischer Erde

Nach Vorbemerkungen zur verwendeten Transkription, Datierung und der angewandten textkritischen Methode, führt das erste Kapitel in Form eines propädeutischen Streifzuges und anhand ausgewählter Fallbeispiele aus diversen Forschungsbereichen (Musik, Kunst, Literatur etc.) in die Thematik der *Survival*-Forschung und ihrer Problematik ein und fasst den bisherigen Forschungsstand zusammen.

Das zweite Kapitel widmet sich einer dämonologischen Geistwelt, wie sie in den monastischen und apokryphen Schriften (*Vita Antonii*, *Paulusapokalypse*, *Joseph der Zimmermann*, *Transitus Mariae Berichte*) von und über die Mönchsväter der Wüsten geschildert wird und geht am Ende der Frage nach, welche Ursachen zur Herausbildung dieser Dämonenvorstellungen beigetragen haben und welchen Anteil die Jenseitsvorstellungen Altägyptens daran hatten.

Im darauffolgenden Kapitel wird auf die Entschlafung und Himmelfahrt Mariens eingegangen. Anhand einer Besonderheit in einem der koptischen Textzeugen dieser Textgattung, nämlich dem Ritus einer „Gewandsalbung“, zeigt sich die Komplexität der Analyse eines *survivals*. Dergestalt, dass die Grenzen zwischen originär altägyptischen Gedankengut und jüdisch-hellenistischen Anleihen oft verschwimmen und vielfach kaum eindeutig der jeweiligen Quellenseite zuzuordnen sind.

Einem besonderen archäologischen Fund ist das vierte Kapitel gewidmet. Ausgehend vom Heidelberger Pfauensarg spannt sich der kulturelle Bogen von den ersten Sternengrabkammerdecken des Alten Reiches über die *Nut*-Särge bis hin zum Pfauenmotiv des Heidelberger *Pfauensarges* aus Karara und dem besonderen Kopfschutz koptischer Mumien und bietet eine mögliche „Abstammungslinie“ zwischen den genannten Phänomenen. Besonders die Frage nach dem Ursprung der hervorgehobenen Behandlung des Kopfes koptischer Mumien erfährt so einen neuen Interpretationsansatz.

Schließlich ist das fünfte und letzte Kapitel zugleich Abschluss und Ausblick. In ihm werden zum allerersten Mal sämtliche Paneele aus dem Makarios-Kloster in Abbildung,

Umzeichnung, ausführlicher Beschreibung und Analyse sowie Interpretation veröffentlicht. Sie zeigen anhand eines grünesichtigen Christus die Lebendigkeit altägyptischer Symbolik in koptischer Zeit und sinnbilden gleichsam das Eingebunden sein des alten, ägyptisch-koptischen Erbes selbst in unserer heutigen Zeit.

So versteht sich die vorliegende Arbeit als eine Dissertation im Fach Sprachen & Kulturen des Christlichen Orients, die auch kulturphilosophische Aspekte nicht unberücksichtigt lassen will. Ihr Ziel möchte es sein, einen Beitrag zum besseren Verständnis zu liefern, in welchem Maße und nach welchen Kriterien das Weitergeben und Fortleben von Religion *an sich* funktioniert und wie eine einzige Lehre, sich in unterschiedlichen Kulturkreisen landestypisch offenbart und ausformen kann: die *dynamis religionis*.

Ein Glossar ist dem besseren Verständnis ägyptologischer und koptologischer Fachtermini wegen beigefügt worden.

Vorbemerkung zum verwendeten Transkriptionssystem, der Schreibweise von Eigennamen und Fachbegriffen; Abkürzungen und Datierungen

1. Transkriptionssystem und morphematische Strukturzeichen

Der Umschrift altägyptischer Begriffe und Eigennamen liegt das von Wolfgang Schenkel verwendete Transkriptionssystem (basierend auf der Notation der *Berliner* Schule) zugrunde².

Dabei entsprechen:

ḷ für *j*

y für *jj*

č für *ṯ*

č̣ für *ḍ*

ṯ für *d*

ḳ für *q*

ś für *z*

ḷ als fiktiver Endungslaut (z.B. der *III.inf.*-Verben)

^ʿ für einen unbestimmten Konsonanten

Morphematische Strukturzeichen³ sind:

- . trennt Wortstamm von Endung
- = verbindet Wortende mit angehängten Suffixen
- steht zwischen den Bestandteilen eines Kompositums
- : trennt Stamm bildende Präfixe vom Reststamm

Bei den Übersetzungen (aus dem Koptischen wie auch aus dem Ägyptischen), Quellenzitaten und Paraphrasierungen kamen editorische Zeichen des *Leidener Systems*⁴ und nach Schenkel zur Anwendung. Sie stehen im Folgenden für:

² Schenkel, Wolfgang: *Einführung in die altägyptische Sprachwissenschaft*, in: *Orientalische Einführungen*; Darmstadt 1990, 24-57. Sowie *Ders.: Tübinger Einführung in die klassisch-ägyptische Sprache und Schrift*, Vorlesungsskriptum; Tübingen 1994, 29-36

³ Nach Schenkel, Wolfgang: *Tübinger Einführung*; 36, 2.2

⁴ *Ibid.*; 39, 2.5

- [...] in der Textvorlage zerstörte Textpassage; vom Bearbeiter eventuell ergänzt.
- ⌈....⌋ im Gegensatz zu eckigen Klammern umschließen eckige Halbkammern nur Teilerstörtes, vom Bearbeiter eventuell ergänzt.
- <....> im original versehentlich Ausgelassenes, evtl. vom Bearbeiter Eingefügetes.
- {....} im Original versehentlich oder aus Orthographietradition zuviel Geschriebenes.
- (....) im Original korrekt nicht Vorhandenes, vom Bearbeiter der Klarheit wegen Zugefügetes.
- * gibt die rekonstruierte Vokalform (das sog. *Urkoptische*) ägyptischer Worte an

2. Umschrift von Eigennamen, Örtlichkeiten und Fachtermini

Ägyptische Eigennamen (Gottheiten; Personen), Örtlichkeiten und Fachtermini erscheinen durchweg in transkribierter Form mit der jeweils zugehörigen latinisierten Schreibung (z.B. der Sonnengott $R^c w$, *Ra*). Ägyptische Königsnamen erscheinen in der Regel⁵ in einer Alternativschreibungen (besonders im angelsächsischen Sprachraum gängig), die der hieroglyphischen Schreibung (nicht der im Alten Ägypten tatsächlich realisierten Aussprache!) eher entspricht als die traditionelle, gräzisierte Überlieferungsform (wie z.B. *Amenhotep* für *Amenophis*). Koptische Eigennamen sind aus den Originaltexten übernommen und in Einzelfällen Schreibvarianten mit angegeben worden.

Um der großen Bedeutungsbreite und/oder Schwierigkeit in der genauen Übersetzung bestimmter Termini des Altägyptischen wenigstens annähernd gerecht zu werden, sind diese als feststehende Begriffe beibehalten und gegebenenfalls an entsprechender Stelle näher erläutert worden (siehe: *Glossar*). So etwa der Begriff der *Ma'at* ($m^3 c. t$), dessen Standardübersetzung mit „*Wahrheit*“⁶ nur einen kleinen Teilaspekt seiner Semantik abdecken würde.

⁵ In einzelnen Fällen wurde, wo es mir notwendig erschien, die geläufige Namensschreibung beibehalten, um etwaige Missverständnisse in der Identifikation zu umgehen. Dasselbe gilt in gleicher Weise für Namen von Königinnen und Privatpersonen.

⁶ Zum breiten Bedeutungsspektrum von $m^3 c. t$ siehe: Hannig, Rainer: *Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch* (Marburger Edition); in: *Kulturgeschichte der Antiken Welt*, Bd. 64; Mainz 2006, 335

3. Kennzeichnung und Zählung von ägyptischen Gräbern

Die Bezeichnung der Gräber folgt den internationalen systematischen Kennzeichnungen der Ägyptologie. Dabei bedeutet:

KV Kings Valley (Königsgräbertal / Theben West)

WV Western Valley (westl. Talabschnitt des Königsgräbertales / Theben West)

QV Queens Valley (Königinnengräbertal / Theben West)

TT Theban Tombs (nicht-königliche Gräber / Thebanisches Westufer)

So trägt z.B. das Grab des Beamten *Nḥt* (*Nacht*) in Scheich Abd el-Qurna (Theben West) die Grabnummer *TT 52*; die Grablege des Königs *Hr(.w)-m-ḥ(ḥ)b* (*Horemhab*)⁷ im Königsgräbertal (Theben West) die Kennzeichnung *KV 57*.

4. Datierungen

Sämtliche Datierungsangaben der ägyptischen Chronologie richten sich nach den Angaben bei Jürgen von Beckerath in: *Chronologie des pharaonischen Ägypten – Die Zeitbestimmung der ägyptischen Geschichte von der Vorzeit bis 332. v. Chr.*; in: *MÄS* 46; Mainz 1997. Die Quellen für die Datierungsangaben der griechisch-römischen Zeit und für die koptische Epoche sind jeweils separat angegeben.

⁷ Zur Diskussion einer alternativen Transkription und Wiedergabe des Namens des Königs *Horemhab* siehe: Seele, Keith C.: „*Hawrân-Em-Ḥab* or *Haremhab*?“; in: *JNES* 5 (1946), 234-39

Grundlegende Gedanken zur Problematik der Textquellen

Bei der Durcharbeitung und Analyse historischer Quellen, insbesondere der von Textzeugen, verfällt man nur allzu leicht, von einer bestimmten These getrieben oder von sonstigen Hintergründen beeinflusst, einer bestimmten Interpretation, die letzten Endes ein Zerrbild des tatsächlichen Befundes sein kann.

Arbeitet man mit historischen Quellen, z.B. mit Textquellen, wie sie in der hier vorliegenden Arbeit interpretiert wurden, müssen immer auch die textimmanenten und die mit den Texten verbundenen Schwierigkeiten (werden nachstehend noch näher angesprochen) im Bewusstsein des Bearbeiters präsent sein.

Ich möchte vier Punkte herausstellen, die mir für die Arbeit mit Textquellen als wichtig erscheinen.

1. **Quantität:** betrifft die Frage nach dem Verhältnis von dem, was an Textquellen einer Kultur sich bis in unsere heutige Zeit erhalten hat, zu dem, was diese Kultur – geschätzt – im Laufe ihrer Geschichte summarisch verfasst hat. So stellen z.B. die rezenten altägyptischen Textzeugnisse trotz ihrer Fülle nur einen Bruchteil dessen dar, was über die dreitausendjährige Geschichte des Landes hinweg niedergeschrieben worden ist.
2. **Qualität:** meint die Zuverlässigkeit einer Quelle hinsichtlich der in ihr ausgeführten Begebenheiten und Schilderungen. Bei den sog. *neutestamentlichen apokryphen*⁸ Schriften (z.B. der Nag Hammadi Funde) fällt eine Beurteilung leichter. Es handelt sich hier um eine Art der *Ergänzungsliteratur*⁹, die, auf einzelne Gestalten der neutestamentlichen Überlieferung ausgerichtet, dort ausschmückend auffüllen will, wo vom kanonischen Text her Lücken vorgegeben sind¹⁰ (z.B. *Kindheitsevangelien*). Anders verhält es sich mit den *Viten* der Wüstenväter. Inwieweit eine Hagiographie wie die von Athanasius verfasste *Vita Antonii* historische Tatsachen beinhaltet oder

⁸ Zur Definition des Begriffes *apokryph* siehe: Schneemelcher, Wilhelm: *Neutestamentliche Apokryphen – I. Evangelien*; Tübingen 1987 (5. Aufl.), 49

⁹ Vgl. dazu die Einleitung „3. Neutestamentliche Apokryphen“ von Wilhelm Schneemelcher in: *ders.: op. cit.*; 40-52; hier besonders 41 und 46

¹⁰ *Ibid.*; 41

nur einen Aufguss von Versatzstücken des *koptischen Konsenses*¹¹ darstellt bzw. von Athanasius propagandistisch ausgeschmückt wurde, ist schwer zu beantworten. Trotz der Idealform solcher hagiographischen Quellen möchte ich zu bedenken geben, ob nicht jeder Viten-*Topos* sich als ein ursprünglich, zu unbestimmter Zeit, ereignetes historisches Geschehen sehen ließe? Das *einmal* Geschehene wird in seiner Bedeutsamkeit für die christlich-koptische Kultur in immer neuen Viten gefasst und zum *Idealtopos* eines jeden Anachoreten hochstilisiert, büßt dabei freilich seine ursprüngliche Historizität ein.

3. **Signifikanz:** umfasst die Fragestellung, wie viele Fassungen ein und desselben Textes erhalten und der Forschung bekannt sind und wie sich jene Textvarianten unter- bzw. zueinander verhalten (Textüberlieferungsstambäume). Damit eng verbunden ist das sich Bewusstmachen des historischen Kontextes (politische Situation, Absicht des Autors, regionale Einflüsse, etwaige kulturelle Fremdeinflüsse und Anleihen), in dem ein Text verfasst wurde. Die „*Lehre des Merikare*“¹² ist ein gutes Beispiel aus der ägyptologischen Forschung dafür, wie ein nach Außen hin als Mahnworte eines Herrschers an seinen Sohn geformter Text in seinem Kern die politische Elite des Landes formen möchte¹³. Für die *Vita Antonii*¹⁴ in ihrer *singulären* Überlieferung ist diesbezüglich die Frage, inwieweit die in ihr geschilderten kulturellen Ausformungen und Eigenheiten (z.B. Aussagen zur Dämonologie; Bestattungsbräuche etc.) überhaupt den Anspruch auf eine gewisse *allgemeingültige Aussage* für die damalige Zeit erheben dürfen?¹⁵

¹¹ Baumeister, Theofried: *Martyr invictus*; Münster 1972, 7 mit Anm. 1 und 31

¹² Helck, Wolfgang: *Die Lehre für Merikare*; Wiesbaden 1977 und Volten, Aksel: *Zwei altägyptische politische Schriften – Die Lehre für Merikarê (Pap. Carlsberg VI) und die Lehre des Königs Amenemhet*; in: *AnAeg* 4; Kopenhagen 1945

¹³ Volten, Aksel: *op. cit.*

¹⁴ Athanasius: *Vita Antonii*; hrsg. v. Adolf Gottfried, übers. v. Heinrich Przybyla; Leipzig 1986

¹⁵ So ist etwa schon die Echtheit der Briefe des *Antonios* und deren Originalsprache strittig. Vgl. dazu: Rubenson, Samuel: „Der vierte Antoniusbrief und die Frage nach der Echtheit und Originalsprache der Antoniusbriefe“; in: *OC* 73 (1989), 97-128, hier besonders Anm. 4 mit Verweis auf Dörries, H.: „Die Vita Antonii als Geschichtsquelle“; in: *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen*; Phil.-Hist. Klasse, Göttingen 1949

4. **Kommunikation:** spielt sich zwischen dem Verfasser des Textes und dem Übersetzer/Bearbeiter ab und kennzeichnet den Zwiespalt einer jeden Übersetzung. Es gibt zweierlei Wege: Entweder übersetzt man so nah wie möglich am originalen Wortlaut der Quelle, nimmt dafür aber mögliche Verständnisschwierigkeiten beim Leser in Kauf. Oder es wird so übersetzt, dass die Übersetzung mit dem kulturellen „Background“ des Lesers in Einklang steht. Beides hat naturgemäß seine Vor- und Nachteile. Ein Beispiel zur besseren Verständlichkeit: Der Verfasser des Evangeliums spricht von der Auferstehung am *dritten* Tage und meint damit den „Sonntag“¹⁶. Bei einem europäisch geprägten Leser ruft diese Zählung zunächst Unverständnis hervor, ist er es doch gewohnt, einen Initialtag (hier der Karfreitag) *nicht* in die Zählung einzubeziehen, so dass am Ende ein „Montag“ stehen müsste. Anders die orientalische Zählweise, die den Initialtag mit einrechnet, woraus sich eben der „Sonntag“ errechnet.

¹⁶ Markus 10, 34; & 16, 9. Zur Frage einer möglichen Autorenschaft eines sog. *Johannes Markus* siehe: Roloff, Jürgen: *Einführung in das Neue Testament*; Stuttgart 2003 (bibliograph. erneuerte Ausg.); 152-53.

KAPITEL I:

„Alter Wein in neuen Schläuchen...“ -

Ein propädeutischer Streifzug durch die Forschungsgeschichte der sog. *Survival-Forschung*

1. Einleitung: Begriffsdefinition - Methodik

Unter dem aus dem Englischen entlehnten *terminus technicus* „survivals“¹⁷ sind im Allgemeinen Elemente (bestimmte Vorstellungen, Bräuche, Riten, Formulierungen, ikonographische Besonderheiten) einer Kultur zu verstehen, die mehr oder minder deutlich erkennbar originär einer anderen Kultur angehören, sich jedoch in einer gewissen Lebendigkeit in einer anderen Kultur erhalten haben. Für die Koptologie bedeutet dies also eine Fragestellung nach einem Weiterleben spezifisch altägyptischer Vorstellungen und Eigenarten in spätantik-koptischer Zeit. Anders formuliert: es interessiert die Frage nach einem wie, warum und wozu pagan-altägyptische Reminiszenzen (eben jene *survivals*) in der koptischen Kultur weitertradiert wurden und teilweise auch heute noch unter den Kopten lebendig sind? Diese *Survivalforschung* ist sozusagen ein analytischer Versuch die koptische Kultur auf ihre Wechselwirkungen mit anderen Kulturkreisen (z.B. Hellenismus, Judentum) hin zu untersuchen, um dabei einzelne Einflussquellen oder altägyptisches Erbe voneinander zu scheiden und Kulturtraditionen deutlicher herauszustellen. Besonders die nicht zu unterschätzende Traditionsfähigkeit der ägyptischen Bevölkerung¹⁸. Bereits an dieser Stelle tritt eine der großen Schwierigkeiten der *Survivalforschung* zu Tage: die wissenschaftliche Beurteilung eines als „survival“ postulierten Kulturelementes hängt entscheidend von der jeweiligen Fachrichtung des Forschers ab (Ägyptologie, Theologie, Religionswissenschaft). Konkret gesprochen: ein und dasselbe Phänomen wird der Ägyptologe gern als typisches altägyptisches Element deuten, während der Theologe auf jüdisch-apokalyptische Quellen

¹⁷ Krause, Martin: „Die Koptologie im Gefüge der Wissenschaften“; in: ZÄS 100 (1974), 114-15. Ders. in: „Zum Fortwirken altägyptischer Elemente im koptischen Ägypten“; in: *Ägypten – Dauer und Wandel*; in: *Sonderschrift / Deutsches Archäologisches Institut, Kairo*, Bd. 18; Mainz 1985, 115-22

¹⁸ So etwa das Festhalten an der überlieferten Architektur des Landes selbst zu Zeiten des Hellenismus oder später in der Klosterarchitektur der Klöster (besonders das sog. „Weiße Kloster“) des Schenute in Sohag. Vgl. dazu auch: Morenz, Siegfried: „Fortwirken altägyptischer Elemente in christlicher Zeit“; in: *Koptische Kunst – Christentum am Nil* (Kat.); Essen 1963, 54

verweisen kann. Nicht selten führte solch fachlicher „Patriotismus“ innerhalb der Wissenschaftsgeschichte zu manchen Fehlinterpretationen (im Folgenden wird speziell darauf eingegangen). In manchen Einzelfällen behielt dagegen jede Forschungsseite recht, da nicht vergessen werden darf, daß viele Aspekte und Vorstellungen, die man einst als einen hellenistisch-jüdischen Einfluß auf die koptische Kultur ansah, sich mit fortschreitendem Forschungsstand als eigentlicher *Re-Import* mit Altägypten als Ursprungsland entpuppte¹⁹. Das heißt: altägyptische Einflüsse auf den jüdisch-hellenistischen Raum (z.B. Psalmenüberlieferung) fanden in späterer Zeit – wir sprechen hier von einigen Jahrhunderten – in variiert und modifizierter Form ihren Weg zurück in das inzwischen teilweise christianisierte Land am Nil²⁰. Demgegenüber stehen Fehlinterpretationen von Forschern, die in jedem augenscheinlichen Aspekt bereits altägyptisches Weiterwirken sahen. Bekannt hierfür ist z.B. das 1960 veröffentlichte Werk von Jean Doresse²¹, gegen dessen Methodik und Ergebnisse Jan Zandee in seiner Rezension zu Felde zog²². In der Dissertation von Siegfried Morenz²³ *Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann*²⁴, einer grundlegenden Arbeit gerade zum Fortwirken pagan-ägyptischer Reminiszenzen in der christlich-koptischen Kultur, kam es summarisch gesehen zu einer Überbewertung solcher *survivals*, die er selbst einige Jahre später selbstkritisch eingestand²⁵. Andererseits wies Hellmut Brunner²⁶ in den Arbeiten von Zandee²⁷ auf eine Unterbewertung hin. So mag ein sich Bewusstmachen dieser Gefahren im Erforschungsprozess noch am ehesten zu einer gewünschten *μεσότης*, im Sinne des Aristoteles, in der Wertung altägyptischer *survivals* führen. Oder um es mit den Worten

¹⁹ Morenz, Siegfried: „Fortwirken altägyptischer Elemente in christlicher Zeit“; in: *Koptische Kunst – Christentum am Nil* (Kat.); Essen 1963, 54-55

²⁰ Die erste historisch greifbare Gestalt einer sich formenden Koptischen Kirche ist *Demetrios von Alexandria*, der bereits die Bischofswürde besaß und somit eine, wenn auch sicher kleine Gemeinde, betreute. Vgl. dazu: Krause, Martin: *op. cit.*; 81 mit Anm. 4

²¹ Doresse, Jean: *Des hiéroglyphes à la croix ce que le passé pharaonique a légué au christianisme*; Istanbul 1960

²² Zandee, Jan: *OLZ* 57 (1962), 21-27

²³ Leider blieb ein Zugang zu seiner unveröffentlichte Habilitationsschrift *Ägyptens Beitrag zum Werden des Christentums* trotz schriftlicher Bemühung ergebnislos.

²⁴ Morenz, Siegfried: *Die Geschichte von Joseph der Zimmermann*; in: *TU* 56; Berlin 1956

²⁵ Morenz, Siegfried: „Fortwirken altägyptischer Elemente in christlicher Zeit“; in: *Koptische Kunst – Christentum am Nil* (Kat.); Essen 1963, 54-59

²⁶ Brunner, Hellmut: *BiOr* 21 (1964), 159f.

²⁷ Zandee, Jan: *Death as an enemy*; Leiden 1960

eines Eduard Mörikes poetischer auszudrücken: „...denn in der Mitten liegt holdes Bescheiden.“²⁸

An dieser Stelle noch kurz ein Wort zur Methodik der *Survivalforschung*. Martin Krause hat dazu wesentliche Kriterien erstellt und zeigte die entsprechenden Probleme auf²⁹. Im Verlauf dieser Einführung klang dies bereits an. Zur Methodik schreibt er: „Um Fehlerquoten möglichst klein zu halten (...) scheint es mir bei der Untersuchung des Fortwirkens ägyptischer Elemente methodisch unerlässlich, bis zu den ältesten ägyptischen Belegen zurückzugehen.“³⁰

Als zeitlicher Fixpunkt möchte er die 18. Dynastie setzen, da erst unter der sich anschließenden Epoche der *Ramessiden*³¹ mit einer größeren Beeinflussung Ägyptens von Seiten seiner vorderasiatischen Nachbarn ausgegangen werden kann³². Quasi als ergänzende *Brückenglieder* sind ferner Belege aus der *Spätzeit*, der *ptolemäischen Epoche* und der *griechisch-römischen Zeit* zu sehen, die über das Vorhandensein an Elementen in *vorkoptischer Zeit* hinweisen. Wichtig erscheint mir vor allem die *Spätzeit*, denn betrachtet man deren Mechanismen der Kulturtradition wird deutlich, welchen katalytischen Effekt ihr zu Eigen ist und welche Rolle sie für die spätere Fortentwicklung ägyptischer Elemente in der koptischen Kultur einnahm. Aus diesem Grund sei an dieser Stelle ein kurzer Exkurs eingeschoben:

Exkurs: Die Überlieferungsprinzipien der ägyptischen Spätzeit

An der ganzen altägyptischen Kunst- und Literaturgeschichte ruft immer wieder deren Jahrtausende dauernde Kontinuität, trotz mehrfacher Unterbrechungen, Erstaunen hervor. Die Frage nach dem *Warum* bzgl. dieser Kontinuität muss eher durch ein *Wodurch* ersetzt werden. Denn es geht in erster Linie um das Verständnis der schöpferischen Quellen, aus denen solch eine Geisteshaltung, wie sie das Festhalten an uralten kanonischen Vorlagen darstellt, schöpft.

²⁸ Eduard Mörike (1804-1875) in seinem Gedicht „Gebet“

²⁹ Krause, Martin: „Heidentum, Gnosis und Manichäismus, ägyptische Survivals“; in: *Ägypten in spätantik-christlicher Zeit*; in: *SKCO*, Bd. 4; Wiesbaden 1998, 96-97

³⁰ *Ibid.*; 97

³¹ Die eigentlichen *Ramessiden* bilden ab *Seth-nachti* (1186/85-1183/82 v. Chr.) bis *Ramses XI.* (1103/1099-1070/1069 v. Chr.) die 20. Dynastie. Obwohl *Horemhab* (1319-1292 v. Chr.) als letzter König der 18. Dynastie geführt wird, rechne ich ihn – als von den *Ramessiden* verehrten „Stammvater“ – bereits zur 19. Dynastie. Alle Datierungen nach: Beckerath, Jürgen von: *Chronologie des pharaonischen Ägypten*; in: *MÄS* 46; Mainz 1997

³² *Ibid.*; 97

Wolfgang Schenkel hat hierzu in einem Aufsatz³³ zu dieser Fragestellung wertvolle Hinweise und Gedankenanstöße gegeben. Als Essenz dieses Aufsatzes sehe ich die differenzierte Trennung von augenscheinlichen *eins zu eins* Übertragungen gegenüber „echten“ Kopien. Am Beispiel einiger Reliefs der *South Hall of Offerings* im Totentempel der Hatschepsut zeigt er auf, dass die früher angenommene direkte Teilkopie, wie sie in den Gräbern des *Ibi* oder des *Montemhat* zu finden sind, eben *nicht* auf die Hatschepsut-Fassung zurückgehen können. Sondern dass vielmehr Hatschepsut *und* die Grabdekoration jener Gräber den Ursprung in gemeinsamen Vorlagenbüchern haben, wie sie in den Tempelarchiven von den zuständigen Priestern gehütet worden sind. Dies scheint mir eine, dem Prinzip nach, grundlegende Erkenntnis zu sein, die auch für die koptische Survivalforschung nutzbringend ist. Am Anfang steht doch die Frage nach den Mechanismen, nach denen kulturelle Eigenheiten über Jahrhunderte hinweg und allen geschichtlichen Entwicklungen zum Trotz von Generation zu Generation weitergegeben werden und sich in das kulturelle Gedächtnis eingraben, selbst wenn neu hinzugekommene Einflüsse in ihrer Wirkung dominieren?

Auf die pagan-ägyptischen Survivals übertragen bedeutet dies: wie konnte Altägyptisches in spätantiker Zeit noch von solcher Wirkkraft sein, obwohl zwischen dem Ende des Pharaonenreiches und der koptischen Epoche mehr als 400 Jahre liegen?

In welchen Bereichen des koptischen Lebens sind nun überhaupt altägyptische Survivals zu finden? Das Arbeitsfeld für den Forscher ist groß und schließt viele Teildisziplinen mit ein. Ägyptologie, Koptologie, (christliche) Archäologie, Literaturwissenschaft, vergleichende Religionswissenschaft, Kunstgeschichte, Musikgeschichte oder etwa Ethnologie, um nur die wichtigsten zu benennen. Als einführender Überblick in das Thema der *Survivals* sollen im Folgenden einige Forschungsbereiche kurz dargestellt werden, in denen nach der *communis opinio* altägyptisches Erbe in der *interpretatio coptica* greifbar wird.

³³ Schenkel, Wolfgang: „Zur Frage der Vorlagen spätzeitlicher „Kopien““; in: *Fragen an die altägyptische Literatur* – Studien zum Gedenken an Eberhard Otto; Wiesbaden 1977, 417-441

2. Literatur

Das ergiebigste Themengebiet für die Erforschung von *survivals* haben wir in der koptischen Literatur³⁴ vorliegen. Darunter sind besonders die Textquellen der Gnosis (z.B. *Pistis Sophia* und *Bücher des Jeû*³⁵, *Liber Bartholomaei*³⁶) und der monastischen Literatur (z.B. die *Historia monachorum in Aegypto*, *Apophthegmata patrum*, Viten, Klosterregel der pachomianischen Klöster, die Predigten des Schenute) zu nennen. Aber auch der Fundus so genannter *apokrypher Schriften* (z.B. *Joseph der Zimmermann*³⁷, *ApElijah*, *Acta Pauli et Andreae*, Kindheitsevangelien³⁸) hält ein reichhaltiges Betätigungsfeld bereit. Auf ausgewählte Beispiele dieser Textquellengruppe wird in den nachfolgenden Kapiteln separat eingegangen. Aus diesem Grund sollen andere Einzelthemen hier des besseren Überblicks wegen nur skizziert werden.

Von welcher „...erstaunlichen Beharrlichkeit, Eigenständigkeit und Wandlungsfähigkeit [...] die ägyptische Kultur bis in ihre spätesten Phasen...“³⁹ (Spätzeit, Ptolemäer, Römerzeit) gekennzeichnet war, darauf hat Eberhard Otto bereits 1951 hingewiesen⁴⁰. Daher nimmt es nicht Wunder, wenn *survival*-Funde (sofern sie sich überhaupt als tatsächliche altägyptische Elemente herausgestellt haben) in koptischen Schriften bis in die Zeiten des Alten Reiches (um 2707/2657-2216/2166 v. Chr.)⁴¹ hinabreichen können. So wies Caspar Detlef Müller

³⁴ Eine der besten und ausführlichsten Einführungen in die koptische Literatur bietet Orlandi, Tito: „Koptische Literatur“; in: Krause, Martin (Hrsg.): *Ägypten in spätantik-christlicher Zeit*; in: *SKCO* 4; Wiesbaden 1998, 117-47

³⁵ Schmidt, Carl (Hrsg.): *Die Pistis Sophia ; Die beiden Bücher des Jeû ; Unbekanntes altgnostisches Werk*; in: *Koptisch-Gnostische Schriften*, Bd. 1; Berlin 1962 (3. Aufl. bearb. v. Walter Till)

³⁶ Die neuste kritische Bearbeitung, gerade auch unter dem Aspekt altägyptischer *survivals*, bei: Westerhoff, Matthias: *Auferstehung und Jenseits im koptischen „Buch der Auferstehung Jesu Christi, unseres Herrn“ (Liber Bartholomaei)*“; in: *Orientalia Biblica et Christiana* 11; Wiesbaden 1999. Ders.: „Die Hymnen im koptischen „Buch der Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus“ (Liber Bartholomaei)“; in: Beltz, Walter (Hrsg.): *Zeit und Geschichte in der koptischen Frömmigkeit bis zum 8. Jahrhundert – Beiträge zur VIII. Int. Halleschen Koptologentagung vom 15.-18. Mai 1998*; in: *Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft* 26 (1998), 97-117

³⁷ Morenz, Siegfried: *Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann*; in: *TU* 56; Berlin 1951

³⁸ Zur apokryphen Literatur (inkl. der Funde aus Ägypten) siehe: Schneemelcher, Wilhelm: *Neutestamentliche Apokryphen – I Evangelien*; Tübingen 1987 (5. Aufl.)

³⁹ Otto, Eberhard: „Die Endsituation der ägyptischen Kultur“; in: *Die Welt als Geschichte* 11 (1951), 212

⁴⁰ *Ibid.*; 203-13

⁴¹ Datierung bei: Beckerath, Jürgen von: *Chronologie des pharaonischen Ägypten*; in: *MÄS* 46; München/Mainz 1997, 187-88

anhand koptischer Eheethik das darin enthaltene Fortwirken altägyptischer Maximen (Regeln für das Leben) nach⁴².

Obwohl seine Beispiele dem christlichen Zweig der koptischen Literatur entnommen sind, zeugen sie jedoch für die zuvor zitierte Beharrlichkeit der ägyptischen Kultur. Nur durch das über Jahrhunderte hinweg andauernde Festhalten am einmal Erkannten (hier: ethische Maximen) bis in die griechisch-römische Zeit hinein war es überhaupt erst möglich, dass die koptische Kultur aus diesem kulturellen Erbe schöpfen konnte. So wie Martin Krause etwa von der idealen, weil ununterbrochenen Referenzkette bis zu den frühesten Quellen sprach⁴³.

Eine Ahnung dieser altägyptischen Verwurzelung in einer ununterbrochenen Traditionsbeharrlichkeit gibt uns ein Zitat aus der Abschlussrede der Lebensregeln des Ptahhotep, gleichsam ein bis in unsere Zeit erhalten gebliebenes Selbstzeugnis. Dort heißt es: „Wenn du auf das hörst, was ich dir gesagt habe, dann wird dein ganzes Verhalten dem der Vorgänger entsprechen. Die Beispiele ihrer Redlichkeit, sie sind herrlich, und die Erinnerung an sie lebt fort im Mund der Menschen, weil ihre Sprüche so vortrefflich sind; jedes Wort wird bewahrt, es geht keines zugrunde in diesem Land...“⁴⁴

Nun mag man zwischen dieser tief verwurzelten Traditionsbeharrlichkeit einerseits und der Annahme der neuen Religion in Gestalt des christlichen Glaubens in der koptischen Bevölkerung einen Widerspruch sehen. Und im Raum steht die Frage, inwieweit jener neue Glaube lediglich eine oberflächliche Christianisierung war, oder ob doch vielmehr in der geistig-religiösen Vorprägung der Bevölkerung einen dankbaren und wesensverwandten Nährboden vorfand. Sodass man, zumindest für den Großteil der koptischen Bevölkerung, von einer inneren Überzeugung ausgehen kann⁴⁵. In ähnlicher Weise argumentiert C. Detlef G. Müller gegen eine nur oberflächliche Christianisierung, wenn er schreibt:

⁴² Müller, Caspar Detlef G.: „Was lehrt uns die ägyptische Literatur über die Eheethik im Nillande?“, in: Assmann, Jan (Hrsg.): *Fragen an die altägyptische Literatur – Studien zum Gedenken an Eberhard Otto*; Wiesbaden 1977, 349-60 mit den weiterführenden Literaturverweisen zu sachverwandten Themengebieten wie etwa die Stellung der Frau in altägyptischer Zeit u.ä.

⁴³ Krause, Martin: „Heidentum, Gnosis und Manichäismus, ägyptische Survivals“, in: *Ägypten in spätantik-christlicher Zeit*; in: *SKCO* 4; Wiesbaden 1998, 97

⁴⁴ Zitiert nach: Hornung, Erik: *Altägyptische Dichtung*; Stuttgart 1996, 72

⁴⁵ Bewusst vermeide ich den Begriff der *Bekehrung*. Unter *Bekehrung* verstehe ich eine innere Kehrtwende bezüglich einer geistigen Grundhaltung und schließt ein Ablegen bisheriger Ansichten (besonders in religiösen Anschauungen) zugunsten der neuen, als „wahr“ erkannten Dinge mit ein. Da aber nun die geistigen Grundzüge der altägyptischen Religion sich von denen des Christentums nicht sonderlich unterscheiden, wäre es irreführend wollte man von einer *Bekehrung* sprechen.

„Die Existenz einer durchaus sehr lebendigen koptischen Kirche bis heute und ihre wahrlich nicht immer leichte Geschichte beweisen deutlich das Gegenteil.“⁴⁶

Dabei wirft er u.a. die allemal berechtigte Frage auf, weshalb bislang noch nicht untersucht worden ist, „...wie weit das Christentum in seiner Art überhaupt zu der Frömmigkeit des Ägypters passte?“⁴⁷ Dies wäre sicher ein lohnenswertes Forschungsthema, auch, wenn man so will, als ein Beitrag zur Vorstellung eines sog. *Weltethos* (Hans Küng) zwischen einzelnen Religionen (hier: altägyptischer zu christlicher Religion).

Eines wird an der an einer täglichen Lebenspraxis orientierten koptischen Klosterliteratur, die sie üblicherweise ja ist, aber dennoch keine religiöse Literatur im engsten Sinne ist⁴⁸, deutlich: es sind keine weltfremden theologischen Schriften, sondern vornehmlich eine die Belange und Anliegen der einfachen Gläubigen reflektierenden und damit praxisorientierten Auslegung des Glaubens⁴⁹. Zusätzlich lebt in ihr die alte Geisteshaltung auf und fort, wie wir sie zum Beispiel in den *Lebenslehren* des *Ptahhotep*⁵⁰ und des *Anii*⁵¹ oder im *demotischen Weisheitsbuch* finden⁵². So greift Müller einzelne Aspekte heraus, etwa das Ideal eines harmonischen Familienlebens in der Geschichte der Familie eines Generals *Placidus-*

⁴⁶ Müller, C. Detlef G.: „Was lehrt uns die ägyptische Literatur über die Eheethik im Nillande?“; in: Assmann, Jan (Hrsg.): *Fragen an die altägyptische Literatur – Studien zum Gedenken an Eberhard Otto*; Wiesbaden 1977, 354

⁴⁷ *Ibid.*; 354, Anm. 27

⁴⁸ *Ibid.*; 355. So konstatiert Müller: „Doch ist die Literatur nicht nur Klosterliteratur in dem Sinne, dass sie nicht über die Klostermauern hinausschaut.“

⁴⁹ Diesen „Blick über die Klostermauern hinweg“ hat sich die Koptische Kirche bis heute bewahrt. So etwa in den Schriften von Papst *Schenuda III.* (seit 31. Oktober 1971) oder die bejahenden Ausführungen seines Vorgängers *Kyrillos VI.* (1959-1971) zu Themen wie Pille, Geburtenkontrolle, Gebrauch von Präservativen und Gefahren der Bevölkerungsexplosion in Ägypten in den 1960er Jahren. Man vergleiche nur die kurz darauf von Papst *Paul VI.* (1963-1978) veröffentlichte „Pillenenzyklika“ *Humanae vitae* (25. Juli 1968). Zum koptischen „Kirchengeist“ vgl. dazu: *Schenuda III.: Allem gewachsen, weil Christus mich stärkt – Stufen des Glaubens in koptischer Frömmigkeit*; Freiburg i.Br. 1990

⁵⁰ Die grundlegende Ausgabe bei: Žába, Zbynek: *Les maximes de Ptahhotep*; Prag 1956. Zur neueren Diskussion um Übersetzung und Interpretation der *Lehre des Ptahhotep* siehe: Junge, Friedrich: *Ptahhotep und die Tugenden der ägyptischen Welt*; in: *OBO* 193; Fribourg/Göttingen 2003 und die hierzu starke Kritik übende Rezension von Quack, Joachim Friedrich: „Ein neuer Zugang zur Lehre des Ptahhotep?“; in: *Die Welt des Orients* 35; Göttingen 2005, 7-21

⁵¹ Volten, Aksel: *Studien zum Weisheitsbuch des Anii*; in: Danske Videnskabernes Selskab: *Historisk-filologiske meddelelser*, Bd. 23,3; Kopenhagen 1937

⁵² *Ibid.*; 350-53

*Eustathios*⁵³, der als Liebhaber der Jagd ganz in der Tradition des altägyptischen Familienoberhauptes vornehmer Schichten steht⁵⁴. Hilfsbereitschaft und die Bemühung um „ein gerechtes Leben“⁵⁵ zeichnen zudem die einzelnen Familienmitglieder aus. Wo im koptischen Text vom gerechten Leben die Rede ist verwendet der Schreiber den Begriff der ΔΙΚΑΙΟΚΥΝΗ „Gerechtigkeit; Rechtlichkeit“. Wie Müller dazu etwas ungenau bemerkt, „...schwingt neben der christlich-griechischen Tradition auch immer altägyptisches Lebensgefühl mit.“⁵⁶ Dabei bleibt offen, was es mit der altägyptischen Verbindung auf sich hat. Ich vermute, Müller hatte hier das altägyptische Prinzip einer *m^{3c}.t*-gemäßen Lebensführung im Sinn. Also eine Ausrichtung der persönlichen Lebensführung eingedenk der göttlichen Prinzipien, die durch den Schöpfergott *Ra*, als dessen Tochter *M^{3c}.t* ja gilt, als Maßstab und Richtschnur in den ganzen Kosmos hineingelegt worden sind. Dieses Bestreben wurde als ein *iri m m^{3c}.t* ein „in der *Ma'at* handeln“ bzw. „gemäß der *Ma'at* handeln“ umschrieben. Aus diesem Handeln heraus ergab sich, dass der Einzelne im Endeffekt *ḥnh m m^{3c}.t* „von der *Ma'at* lebt“ bzw. „in die *Ma'at* integriert“⁵⁷ (im Sinne von eingebunden)“ war. Anders als bei der oft zu beobachtenden Kritik an der eigenen paganen, vorchristlichen Zeit (wie etwa bei Schenute), fielen die im Volk tradierten Lebensregeln keiner christlichen Zensur zum Opfer. Dies war dem Umstand zu verdanken, dass die altägyptischen

⁵³ Ibid.; 356 mit Anm. 33 (Verweis auf den koptischen Text bei Budge).

⁵⁴ Jagdszenen finden sich in thebanischen Gräbern des Neuen Reiches regulär im Längsraum (seit Regierungszeit Amenhotep II.; davor im Querraum angebracht), den Jagdszenen im Papyrusdickicht gegenüberliegend. So etwa auf den Wüstenjagdszenen im Grab des *Wsr-h3t (Userhat)* (TT 56; Zeit des Amenhotep II.). Abb. bei: Beinlich-Seeber, Chr. & Sadid, Abd-el-Gaffar: *Das Grab des Userhat (TT 56)*; in: *Archäologische Veröffentlichungen des DAI, Abtlg. Kairo*, Bd. 50; Mainz 1987. Zur Bedeutung der Jagddarstellungen bei: Altenmüller, Hartwig: *Darstellungen der Jagd im Alten Ägypten*; Hamburg 1967

⁵⁵ Müller, C. Detlef G.: *op. cit.*; 356 mit Anm. 32

⁵⁶ Ibid.; 356, Anm. 32

⁵⁷ Ich nehme hier einen Gedanken von Renate Müller-Wollermann auf, die das Wort *ḥnh* „Leben“ aus der ursprünglichen Bedeutung des Verbes „verknüpfen; zusammenbinden; geknüpft sein“ heraus als ein *eingebunden sein in die soziale Umgebung* verstehen möchte. Denn erst durch dieses soziale Eingebunden sein ist Leben im eigentlichen Sinne möglich. Aus diesem Gedanken heraus biete ich die o.g. alternative Übersetzung an. Müller-Wollermann, Renate: *Vergehen und Strafen. Zur Sanktionierung abweichenden Verhaltens im alten Ägypten*; Leiden / Boston 2004, 63, Anm. 192. Zu *ḥnh* in seiner Bedeutung von „binden“ siehe ergänzend: Schenkel, Wolfgang: „Die hieroglyphische Schriftlehre und die Realität der hieroglyphischen Graphien“ in: *Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Phil.-hist. Klasse*, Bd. 138, Heft 5, Leipzig 2003, 22

Lebensregeln zwar vor dem Hintergrund eines pagan-religiösen Weltbildes standen⁵⁸, dabei aber in einem gewissen Maße so handlungsethisch formuliert waren, dass sie sich ohne weiteres mit einem christlichen Weltbild in Einklang bringen ließen.

Spricht man vom Weiterleben altägyptischer Lebensregeln im monastischen Schrifttum, so hebt sich ein Name besonders hervor: Hellmut Brunner. In vielen seiner Schriften hat er sich immer wieder mit dem Verhältnis von altägyptischer Religion zu Christentum beschäftigt. Vielfach zitiert ist sein Aufsatz „Ptahhotep bei den koptischen Mönchen“⁵⁹. Anhand des Inhaltes und spezifischer Wörter lässt sich für ihn ein direkter Zusammenhang zwischen der 3000 Jahre alten *Maxime 8* des *Ptahhotep* und eben jener koptischen Erzählung⁶⁰ von der sensiblen Vermittlertätigkeit eines Mönchschülers (αλοϋ) zwischen zwei streitenden Anachoreten postulieren. So handelt der Mönchschüler bezeichnenderweise **ϨΕΝΟΥΜΕΤCΑΒΕ** „in einer Weisheit“⁶¹ worin der altägyptische Fachterminus *śbʒy.t* „(Weisheits-)lehre“ erhalten blieb⁶². Dies nur als eine Parallele von einigen, die Brunner in seinem zitierten Aufsatz aufgezeigt hat. Die „Kunst der schönen Rede“ (Erik Hornung), der stets ein ebenso lehrender wie unterweisender Charakter zu eigen ist, hat also im Land am Nil eine über Jahrtausende hinwegpulsierende Tradition und zeugt von der enormen Wertschätzung, die moralischem und ethischem Denken entgegengebracht worden ist. Natürlich geht Brunner nicht davon aus, dass die Mönche Ptahhotep gelesen haben⁶³ und für die Spätzeit verneint er die Kenntnis dieses Schriftzeugnisses des Alten Reiches⁶⁴. Sein Fazit: „Vielmehr wird das alte Gedankengut mehrfach neu gefasst und also indirekt überliefert worden sein.“⁶⁵

⁵⁸ So etwa, wenn als eine der Hauptmaximen eine *mʒc.t*-gemäße Lebensführung angesehen wurde oder an vielen Stellen von *nčr* „Gott“ die Rede ist.

⁵⁹ Brunner, Hellmut: „Ptahhotep bei den koptischen Mönchen“; in: ZÄS 86 (1961), 145-47

⁶⁰ Siehe die Veröffentlichung des entsprechenden Pergamentfundes durch Richard Pietschmann in: *Nachrichten der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaft zu Göttingen; Philologisch-Historische Klasse*, Heft 1 (1899), 36-48

⁶¹ Brunner, Hellmut: *op. cit.*; 146-47. Über die Kunst des richtigen Wortes zur rechten Zeit, wie sie dem Mönchsschüler eigen ist, lesen wir ebenfalls bei Ptahhotep (Maxime 2-4). Vgl. dazu: Fecht, Gerhard: „Ptahhotep und die Disputierer (Lehre des Ptahhotep nach Pap.Prisse, Max. 2-4, Dév. 60-83)“; in: *MDAIK* 37; FS Labib Habachi; Mainz 1981, 143-50

⁶² *Ibid.*; 146

⁶³ *Ibid.*; 147

⁶⁴ *Ibid.*; 147. Allerdings können altägyptische Lehren auch in der römischen Kaiserzeit lebendig sein und rezipiert werden, wie Brunner selbst in: „Djedefhor in der römischen Kaiserzeit“; in: *Das hörende Herz*; in: *OBO* 80; Fribourg/Göttingen 1988, 49-58; ebenso erschienen in: *Studia aegyptiaca* 1 – FS V. Wessetzky; Budapest 1974, 55-64, gezeigt hat.

⁶⁵ *Ibid.*; 147

In der diesem Satz durch Brunner angefügten Randnotiz⁶⁶ nimmt er allerdings kritisch zu Ausführungen Siegfried Morenz' Stellung, der in den Tischsitten der Klöster des *Pachom* Parallelen zu *Ptahhotep* erkannt haben will⁶⁷. Brunner dagegen betont die differenzierte und notwendige Unterscheidung zwischen augenscheinlichen Ähnlichkeiten im Befund und tatsächlichen Parallelen, die ich als Unterscheidung von Analogien und Homologien sehe. Die kritische Sicht dieses Forschers tritt auch in einem anderen Aufsatz⁶⁸ aus seiner Feder zutage, der sich mit der *interpretatio christiana* einer altägyptischer Idealbiographien sowie der konträren Gewichtung von *survivals* in der koptischen Literatur zwischen Siegfried Morenz⁶⁹ und Martin Kaiser⁷⁰ umsichtig auseinandersetzt. Dreh- und Angelpunkt ist die Frage, wie stark bzw. schwach *survivals* innerhalb der *Apophthegmata patrum*⁷¹ zu bewerten sind. Während Morenz in ihnen die Hauptquelle altägyptischer *survivals* in der koptischen Literatur sah und damit der volkstümlichen Überlieferung aus dem monastischen Umfeld einen bedeutenden Stellenwert zusprach⁷², revidierte Kaiser dagegen Morenz' Überbewertung, indem er durch tiefer gehende Forschungen zu dem Schluss kam, dass „...sich nur wenige Spuren der jahrtausende alten ägyptischen Literatur in den *Apophthegmata* nachweisen lassen.“⁷³ In diesen Zwiespalt fügt Brunner nun die Bearbeitung einer längeren Passage⁷⁴ aus der *Vita des Paphnutius* ein. Obwohl der Text in griechischer⁷⁵ und lateinischer⁷⁶ Fassung vorliegt zeigt er dennoch typische Ausdrucksformeln altägyptischer Idealbiographien in der Art von „Ich habe das und das getan“ bzw. dessen Verneinung „Niemals habe ich das und das getan“⁷⁷ wenn der Ortsvorsteher in der

⁶⁶ Ibid.; 147, Anm. 8

⁶⁷ Morenz, Siegfried: *Ägyptische Religion*; Stuttgart 1960, 117 mit Anm. 1

⁶⁸ Brunner, Hellmut: „Eine altägyptische Idealbiographie in christlichem Gewande“; in: *ZÄS* 99 (1973), 88-94

⁶⁹ Ibid.; 89 mit Anm. 2

⁷⁰ Kaiser, Martin: „Literarische Traditionen in den *Apophthegmata Patrum*“; in: *Probleme der koptischen Literatur*; in: *Wissenschaftliche Beiträge, Martin Luther Universität Halle-Wittenberg 1968/1*; Halle/Wittenberg 1968, 125-44

⁷¹ Chaîne, Marius: *Le manuscrit de la version copte en dialecte sahidique des "Apophthegmata patrum"*; in: *Bibliothèque d'études coptes (BEC)*, Bd. 6; Kairo 1960

⁷² Brunner, Hellmut: *op. cit.*; 89

⁷³ Kaiser, Martin: *op. cit.*; 128

⁷⁴ Brunner, Hellmut: *op. cit.*; 89, Anm. 10 mit Verweis auf Festugière, André J.: *Historia Monachorum in Aegypto*; in: *Subsidia hagiographica* 53; Brüssel 1971, 105-07, Caput XIV, §§ 10-15

⁷⁵ Festugière, André J.: *op. cit.*

⁷⁶ Brunner, Hellmut: *op. cit.*; 90 mit Anm. 12

⁷⁷ Brunner, Hellmut: *op. cit.*; 91

Schilderung sich dessen rühmt: „Niemals haben meine Herden sich an fremde Feldfrüchte gemacht“⁷⁸. Auf die weiteren Parallelen, von denen Brunner in seinem Aufsatz spricht, sei an dieser Stelle nur hingewiesen. Wichtig ist vor allem eines: Brunner weiß sehr wohl um die Probleme in der Überlieferungstradition eines Textes wie diesen (es fehlen Textzeugen aus römischer Zeit)⁷⁹, und wie wichtig lückenlose Texttraditionen für eine fachgerechte Beurteilung sog. *survivals* in koptischen Texten sind, um einer möglichen Über- oder Unterbewertung vorzubeugen. Entsprechend selbstkritisch resümiert er am Ende: „*Doch bleibt die Frage, wie die einige Hundert Jahre klaffende Lücke der Überlieferung zu füllen sei, offen.*“⁸⁰

Einige Jahre später ergänzte Martin Kaiser, wie er selbst sagte⁸¹, die Beobachtungen von Brunner⁸², Morenz⁸³ und Lefort⁸⁴, anhand der „*Lebensleistung* (κατορζώματα, ἀρεταί) des *Apa Agathon*“⁸⁵. Zu dessen vorbildlichen Taten gehörte unter anderem, dass „*wenn er in der Fähr übersetzte, er von selbst als erster das Ruder ergriff.*“⁸⁶ Nun ist dieses Mitrudern ein landesspezifisches, ethisches Gebot⁸⁷. Kaiser konnte durch seine genaue Textanalyse die enge Verwandtschaft zwischen dem Verhalten des *Apa Agathon* und damit wesensverwandter altägyptischer Regeln (die den Fährverkehr auf dem Nil betreffen), wie sie im letzten Kapitel in den *Weisungen des Amenemope*⁸⁸ zu finden sind, deutlich vermitteln. Zu möglichen Brückengliedern, die eine ununterbrochene Texttradition belegen würden, schweigt Kaiser. Andererseits bringt er einen neuen Aspekt, der wesentlich zu einem besseren Verständnis vom wie und warum der Texttraditionen beiträgt. Dergestalt, dass ein Fortleben altägyptischer

⁷⁸ Ibid.; 90, Vers 8 der lateinischen Fassung: *Numquam greges mei laeserunt fruges alias.*

⁷⁹ Ibid.; 94

⁸⁰ Ibid.; 94

⁸¹ Kaiser, Martin: „Agathon und Amenemope“; in: *ZÄS* 92 (1966), 105

⁸² Brunner, Hellmut: *op. cit.*

⁸³ Morenz, Siegfried: *Ägyptische Religion*, in: *Religionen der Menschheit*, Bd. 8; Stuttgart 1960, 117 mit Anm. 1

⁸⁴ Lefort, Louis Th.: „S. Pachome et Amen-em-ope“; in: *Muséon* 40 (1927), 65-74

⁸⁵ Kaiser, Martin: *op. cit.*; 102

⁸⁶ Ibid.; 103

⁸⁷ Ibid.; 104

⁸⁸ Lange, Hans O.: *Das Weisheitsbuch des Amenemope – aus dem Papyrus 10,474 des British Museum*; in: *Historisk-filologiske meddelelser / udg. af Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab*; 11,2; Kopenhagen 1925. Eine neue Bearbeitung bei: Laisney, Vincent P.-M.: *L'enseignement d'Aménémopé*; in: *Studia Pohl: Series maior*, Bd. 19; Rom 2007. Zu den wechselseitigen Beziehungen zwischen altägyptischen Lebenslehren und altisraelitischer Weisheitsliteratur siehe: Mallon, Alexis: „La «sagesse» de l'égyptien Amen-em-opé et les «proverbes de Salomon»“; in: *Biblica* 8 (1927), 3-30

Elemente (hier speziell bestimmte Lebensregeln) nicht zwingender Maßen an etwaige schriftliche Dokumente gebunden ist. Sondern dass ebenso landesspezifische Gegebenheiten ihren Anteil am jahrhunderte langen Erhalt solcher ethischer Auffassungen haben können. Regeln des Fährverkehrs sind in einem Land, dessen Hauptverkehrsader der Fluss ist, keine Marginalen. So kann bereits die altägyptische Regel eine bloße Niederschrift von längst im Volk geübten allgemeinen Verhaltenscodices sein (Kaiser spricht von *Volksethik*)⁸⁹. Das hieße: nicht die schriftliche Regel steht am Anfang der Überlieferung, sondern das aus den äußeren Umständen resultierende Handeln. Letzteres kann, an keinerlei schriftliche Formen gebunden, über Generationen hinweg tradiert werden und einen eigenen Überlieferungsweg beschreiten. Daher verwundert es nicht, wenn solcherlei ethische Maximen auch noch in koptischer Zeit geübt werden. Nur, ob im Fall der Erzählung des Apa Agathon von einem *tatsächlichen* altägyptischen *survival* gesprochen werden kann, halte ich für fraglich. Zwar mag die äußere Form (Formulierung der Maxime), beinahe identisch mit der altägyptischen Parallele sein, eine Ableitung der koptischen Aussage des unaufgeforderten Mitruderns⁹⁰ aus der altägyptischen Vorlage bei *Amenemope* heraus muss aufgrund oben genannter Gründe nicht zwingend sein.

Die Quintessenz all dieser Beobachtungen lässt sich mit einem Zitat bei Wolf-Peter Funk⁹¹ zusammenfassen. Er resümiert zum Thema der Weisheitsüberlieferung in koptischen Schriften anhand der „*Lehren des Silvanus*“ (*NHS Codex VII*)⁹², in denen sich ebenso vereinzelt Zitate altägyptischer Lebenslehren bewahrt haben sollen:

„*Doch in der literarischen Verallgemeinerung derartiger - vermutlich unmittelbarer – Erfahrungen fängt man im spätantiken Ägypten nicht beim Punkt Null an, sondern kann sich auf einen Jahrtausende alten Traditionsschatz stützen, der gerade auch als Weisheit der ökonomischen und sozialen Krise (gemeint sind z.B. Christenverfolgungen) in der alten Literatur kaum seinesgleichen hat.*“⁹³ Um seine Aussage zu untermauern „*werden willkürliche Zitate aus der Weisheit des Alten, Mittleren und Neuen Reiches angeführt.*“⁹⁴, die

⁸⁹ Kaiser, Martin: *op. cit.*; 105

⁹⁰ *Ibid.*; 105 mit Anm. 4 (mit Verweis auf weiterführende Literatur): Unterscheidung der Fährregeln und dem Verhalten der Überzusetzenden in der griechischen und römischen Mythologie im Vergleich zu altägyptischen Aussagen (etwa im *Totenbuch*) und der im alltäglichen Leben geübten.

⁹¹ Funk, Wolf-Peter: „Ein doppelt überliefertes Stück spätägyptischer Weisheit“; in: ZÄS 103 (1976), 8-21

⁹² Schenke, Hans-Martin: „Zur Faksimile-Ausgabe der Nag-Hammadi-Schriften: II Die Schriften des Codex VII“; in: ZÄS 102 (1975), 123-38

⁹³ Funk, Wolf-Peter: *op. cit.*; 20 mit Anm. 42

⁹⁴ *Ibid.*; 20 mit den einzelnen Quellenangaben der Belegstellen; ferner Anm. 41

für die Richtigkeit seiner Annahme sprechen. Verschwiegen wird dabei keineswegs die Fülle an ähnlichen Zitaten aus der hellenistischen Literatur (z.B. *Philo Alexandrinus*)⁹⁵, doch gelingt ihm hierbei eine differenzierte Bewertung. Mit seinem Hinweis auf Zandee⁹⁶ zeigt sich, wie zahlreich doch die *survival*-Funde sein können und wie ergiebig das Arbeitsfeld der koptischen Literatur für den gesamten Forschungszweig ist. Auch wenn Funk selbst den „*Lehren des Silvanus*“ als Material für die Beschäftigung mit der Kontinuität zwischen altägyptischer und monastischer Literatur nur einen „*gewissen Seltenheitswert*“ zuspricht⁹⁷. Neben all den anderen Textgattungen, die die koptische Literatur hervorgebracht hat und auf die an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden soll, fanden insbesondere *koptische Martyrien* immer wieder das Interesse einzelner Forscher wie Budge⁹⁸, Delehay⁹⁹, Baumeister¹⁰⁰, Quecke¹⁰¹ oder Schenkel¹⁰², um nur einige zu benennen. Letzter allerdings nur „*aus Widerwillen*“¹⁰³, wie er selbst freimütig im Vorwort seiner Untersuchung gesteht und für den die Faszination koptischer Martyrien einzig in ihrer Struktur und nicht in deren Inhalten liegt¹⁰⁴. Sein Urteil zu den *Martyrien des koptischen Konsenses*¹⁰⁵, die diese Formulierung

⁹⁵ Ibid.; 21. Dort besonders Anm. 43

⁹⁶ Ibid.; 20 mit Verweis auf Zandee, Jan: „Die Lehren des Silvanus – stoischer Rationalismus und Christentum im Zeitalter der frühkatholischen Kirche“; in: Krause, Martin (Hrsg.): *Essays on the Nag Hammadi Texts in honour of Alexander Böhlig*; Leiden 1972 (NHS 3), 145. Eine spätere Bearbeitung: ders.: „Die Lehren des Silvanus“ und drei andere Schriften von Nag Hammadi (*Nag Hammadi-Codices* VII,4 und II,6 ; II,7 ; VI,3)“; in: *MDAIK* 37 (1981), 515-31

⁹⁷ Ibid.; 21

⁹⁸ Budge, Ernest A. Wallis: „Egyptian mythology in Coptic writings“; in: *Coptic apocrypha in the dialect of Upper Egypt*; London 1913

⁹⁹ Delehay, Hippolyte: *Les origines du culte des martyrs*; in : *Subsidia hagiographica* 20; Brüssel 1933 (2. rev. Ed.) sowie: ders.: *Les passions des martyrs et les genres littéraires*; in : *Subsidia hagiographica* 13B; Brüssel 1966 (2. rev. Ed.)

¹⁰⁰ Baumeister, Theofried: *Martyr invictus*; Münster 1972

¹⁰¹ Quecke, Hans: „Ich habe nichts hinzugefügt und nichts weggenommen – zur Wahrheitsbeteuerung koptischer Martyrien“; in: Assmann, Jan (Hrsg.): *Fragen an die altägyptische Literatur – Studien zum Gedenken an Eberhard Otto*; Wiesbaden 1977, 399-416

¹⁰² Schenkel, Wolfgang: *Kultmythos und Märtyrerlegende – zur Kontinuität des ägyptischen Denkens*; in: *Göttinger Orientforschungen* 5, IV. Reihe: Ägypten; Wiesbaden 1977

¹⁰³ Ibid.; 7

¹⁰⁴ Ibid.; 7

¹⁰⁵ Baumeister, Theofried: *op. cit.*; 7 mit Anm. 1; 31

ihrer immer wiederkehrenden Motive verdanken, ist entsprechend zwiespaltig und steht dem von Delehayé¹⁰⁶ einst in nichts nach:

„Der Großteil der koptischen Märtyrerlegenden folgt einem schablonenhaften Schema, das ihren Unwert (!) und zugleich ihren Wert bestimmt: ihre Wertlosigkeit als historische Quellen, ihren Wert andererseits als Zeugnisse der koptischen Volksfrömmigkeit¹⁰⁷ und als Zeugnisse für unreflektierte (!) fortwirkendes altägyptisches Heidentum.“¹⁰⁸

Der Unbrauchbarkeit als historische Quelle kann man getrost zustimmen. Allerdings würde ich eine Charakterisierung als *unreflektiert* zurückweisen. Zeigen doch die vorangegangenen Fallbeispiele, dass koptische Autoren durchaus das Altüberlieferte bewerten und auch gegebenenfalls in ihrem Geiste modifizieren konnten. Es scheint, als seien jene Martyrien schon zu koptischen Zeiten – sicherlich aus dem paganen Umfeld - starker Kritik ausgesetzt gewesen und ihre Glaubwürdigkeit bezweifelt worden. Denn immer wieder wird in den jeweiligen Viten¹⁰⁹ und „Berichten“ deren Wahrheitsgehalt vehement beteuert¹¹⁰. Die dazugehörige formelhafte Wendung¹¹¹ lautet im Sahidischen Dialekt:

ⲙⲡⲓⲟⲩⲱⲗ ⲉ- / ⲉⲗⲛ (Bohairisch: ⲙⲡⲓⲟⲩⲱⲗ ⲉ ⲉⲗⲛ)

„Nicht habe ich (etwas) dazugefügt“

ⲙⲡⲓⲟⲩⲱⲗ (ⲉⲃⲟⲗ) ⲓⲛ (Bohairisch: ⲙⲡⲓⲟⲩⲱⲗ ⲉⲃⲟⲗ ⲓⲛ)

„Nicht habe ich (etwas) davon hinweg genommen“

Quecke widerspricht nun aufgrund seiner Analyse dieser bislang kaum beachteten¹¹² Formel den Deutungen von Leipoldt und Morenz, die den Grundsatz dieser „Wahrheitsbeteuerung“ ebenfalls bei *Ptahhotep (Maxime 608)* sehen wollen.¹¹³ Ferner kritisiert Quecke den von Leipoldt und Morenz angenommenen Einfluss der Weisheitslehren des Ptahhotep auf die

¹⁰⁶ Delehayé, Hippolyte: „Les passions coptes“; in: *Analecta Bollandiana* 40 (1922), 148

¹⁰⁷ Weit weniger charmant attestiert er der koptischen Volksfrömmigkeit im Vorwort eine „...durchschlagende stupende Dummheit...“. Siehe: Schenkel, Wolfgang: *op. cit.*; 7

¹⁰⁸ Schenkel, Wolfgang: *op. cit.*; 11

¹⁰⁹ So auch in der Erzählung *Joseph der Zimmermann* und in der koptischen Übersetzung der *Offenbarung des Johannes* (Kapitel 22, 18f.). vgl. dazu: Quecke, Hans: *op. cit.*; 412-13 mit Anm. 47 (mit Kritik an der Interpretation von Morenz) und Anm. 51

¹¹⁰ Quecke, Hans: *op. cit.*

¹¹¹ *Ibid.*; 400

¹¹² *Ibid.*; 408

¹¹³ *Ibid.*; 408 mit Anm. 34, 36 und 37

Ausbildung des *Deuteronomiums*, indem er eine genauere Unterscheidung der unterschiedlichen Intentionen (Buchstabengetreue Abschrift *versus* Umschreibung der Gebote/Regeln)¹¹⁴ der jeweiligen ähnlich erscheinenden Passus fordert¹¹⁵.

Verlassen wir die Welt der *Lehren für das Leben*¹¹⁶ und wenden uns noch kurz einer Auswahl an apokryphen Schriften zu. In der *Apokalypse des Elijah (ApElijah)*¹¹⁷, einem oberägyptischen Text des 3. Jahrhunderts begegnet uns die Gestalt der *Tabitha*. Ein Name, der im Hebräischen „*Gazelle*“ bedeutet. Vielleicht leitet er sich aber auch vom altägyptischen Namen der *T3-b3č.t (Tabithet)*¹¹⁸ her, einer Gemahlin des falckenköpfigen Gottes *Horus*. Durch die ihr innewohnende Zauberkraft ist sie fähig zu heilen. Eine Fähigkeit, die auch der *Tabitha* der *ApElijah* eigen ist¹¹⁹. Entsprechend verwendet die Textstelle OYXAI ¹²⁰ und greift damit das altägyptische *wč3* „*heil sein; unversehrt sein*“ auf. Zudem scheint es, als ob sich in ihrer Person Aspekte der heilkräftigen Göttin *Isis* mit Zügen der aus dem Alten Testament beschriebenen „*Tochter des Pharao*“ vermischt hätten¹²¹. Dabei ist schlussendlich kaum zu entscheiden, aus welchen Quellen sich genau die Figur der *Tabitha* speist. Zwar gibt Frankfurter gegen mögliche Bezüge zur *Tabitha* der *Apostelgeschichte (Kapitel 9)*¹²² einem altägyptischen Ursprung den Vorzug¹²³, räumt aber gleichzeitig ein, dass es eben keinerlei Beleg aus griechisch-römischer Zeit vorliegen, als dass man von einer ununterbrochenen Kontinuität bzgl. der *Tabitha*-Gestalt ausgehen könnte¹²⁴. So sieht er letzten Endes die koptische *Tabitha* als eine Chimäre aus der heilungskräftigen Erscheinungsform der *Isis* (die in magischen Texten der griechisch-römischen Epoche hin und wieder Erwähnung findet) und der mythisch umrankten „*Tochter des Pharao*“ – *Bithia*¹²⁵.

Ähnliches Fortleben altägyptischer Motive findet sich ebenso in den *Acta Pauli et Andreae*. Dort heißt es, der Apostel Andreas teilte das Wasser des unterweltlichen Meeres mit einer

¹¹⁴ Ibid.; 410 mit Anm. 40

¹¹⁵ Ibid.; 408-10

¹¹⁶ So der gleichnamige Titel von Brunner, Hellmut: *Altägyptische Weisheit – Lehren für das Leben*; Zürich/München 1988

¹¹⁷ Frankfurter, David T. M.: „*Tabitha in the apocalypse of Elijah*“; in: *JTS* 41, N.S (1990), 13-25

¹¹⁸ Rosenstiehl, Jean-Marc: *L'apocalypse d'Élie*; Paris 1972

¹¹⁹ Frankfurter, David T. M.: *op. cit.*; 13 mit Anm. 2

¹²⁰ Ibid.; 13

¹²¹ Ibid.; 17 und 23-25

¹²² Ibid.; 13

¹²³ Ibid.; 14-15

¹²⁴ Ibid.; 15

¹²⁵ Ibid.; 25

Schale voll Trinkwassers, um so seinem Gefährten Paulus den Weg aus der Unterwelt heraus zu ermöglichen. Hier scheinen noch Anklänge an einen alten Ritus aus dem *Serapis*-Kult hindurch¹²⁶. Anleihen in Wortduktus und Sprachform an altägyptischen Vorlagen sind auch aus den Viten der Anachoreten bekannt. So ist das „*Lob der Mutter*“ im „Martyrium des Apa Viktor“ fast eine wortwörtliche Wiedergabe des „*Lobes der Mutter*“ in den „*Lehren des Ani*“¹²⁷. Zu den literarischen Quellen zur *Dämonologie*, *Jenseitskonzeption*¹²⁸ und zur Frage der *Mumifizierung*¹²⁹ innerhalb der koptischen Kultur wird in den entsprechenden Einzelkapiteln näher eingegangen, so dass hier nur die Erwähnung genügen kann.

3. Musik und Liturgie

Bedauerlicherweise hat man der koptischen Musik (profan wie sakral, ebenso liturgiewissenschaftlich) in der europäischen vergleichenden Musikwissenschaft nur wenig Beachtung geschenkt, ja im Grunde sie bislang „stiefmütterlich“ behandelt. Erwähnenswerte Einzeluntersuchungen auf diesem Fachgebiet stammen aus dem 19. Jh.¹³⁰. Und bis in die 1980er Jahre hinein konnte sich dieser Fachbereich in der Forschung nicht etablieren¹³¹. Umso erfreulicher ist die steigende Anzahl entsprechender Fachpublikationen auf ägyptologischer Seite seit dem Ende der 90er Jahre¹³². Dies gilt in weit größerem Maße für

¹²⁶ Kaiser, Martin: *op. cit.*

¹²⁷ *Lehren des Ani*; pBoulaq IV. Vgl. dazu auch: Quack, Joachim F.: *Die Lehren des Ani – ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld* (Diss.); in: *OBO* 141; Göttingen / Fribourg 1994

¹²⁸ So z.B.: Westerhoff, Matthias: *Auferstehung und Jenseits im koptischen „Buch von der Auferstehung Jesu Christi, unseres Herrn“*; in: *OBC* 11; Wiesbaden 1999

¹²⁹ Fischhaber, Gudrun: *Mumifizierung als bleibendes altägyptisches Element im koptischen Ägypten - eine Untersuchung zur Körperlichkeit im 1. Jahrtausend n. Chr.*; in: *ÄAT* 39; Wiesbaden 1997. Ferner: Nauerth, Claudia: *Karara und El-Hibe – Die spätantiken (‘koptischen’) Funde aus den badischen Grabungen 1913-1914*; in: *Studien zur Archäologie und Geschichte Altägyptens*, Bd. 15; Heidelberg 1996; diess.: „Pfauensarg und Mumienhülle – Bestattungsformen im spätantiken Ägypten“; in: *Grab und Totenkult im Alten Ägypten* (hrsg. v. Guksch, Heike); München 2003, 226-239

¹³⁰ Hickmann, Hans: „Koptische Musik“; in: *Ägypten in spätantik-christlicher Zeit* (hrsg. v. Krause, Martin); Wiesbaden 1998, 2001 mit Verweis auf die zitierte Literatur (Anm. 1): Blin, Jules Pèrè: *Chants liturgiques coptes*; Kairo 1888 sowie: Badet, Louis.: *Chants liturgiques des Coptes*; Kairo 1899

¹³¹ *Ibid.*; 201

¹³² Stellvertretend genannt sind: Lieven, Alexandra von: „Musical Notation in Roman Period Egypt“; in: *Studien zur Musikarchäologie*, Bd. 3 (Orient-Archäologie, 10); Rahden 2002, 497-510. Diess.: „Music archaeology - music philology : sources on ancient Egyptian music and their inherent problems“; in: *Studien zur*

das musikalische Leben Altägyptens. Sind wir doch, im Vergleich zur koptischen Musik, bei altägyptischer Musizierpraxis¹³³ einzig und allein auf archäologisches Material (Wandmalereien, Instrumentenfunde) angewiesen und eine altägyptische Notation ist bislang nicht bekannt oder als solche erkannt worden. Die koptische Musik gehört neben den musikalischen Traditionen der anderen orientalischen Kirchen (etwa der syrisch-orthodoxen Kirche) mit zur Gruppe der ältesten orientalischen Musikrichtungen. Zudem präsentiert sie sich als eine weitgehend reine Musiktradition, in der griechisch-römische oder arabisch-türkische Einflüsse so gut wie nicht erkennbar sind¹³⁴. John Gillespie bemerkt dazu in ähnlicher Weise: „*Always ultraconservative in art and religion, the Egyptians maintained strict separation from Greek culture even during the Hellenistic period, thus steadfastly protecting the oriental characteristics of their own culture. This strong conservatism inherent in the race naturally affected Egyptian music.*“¹³⁵ So ist für Hickmann die koptische Musik ein Zusammenspiel zweier musikalischer Traditionen mit den hellenistisch geprägten Großstädten (an erster Stelle Alexandria) einerseits und einem traditionellen Liedrepertoire der Landbevölkerung¹³⁶. In letzterem sieht er dabei den Hauptträger altägyptischer Musiktraditionen. Diese Diskrepanz, die ich lieber als einen Dualismus bezeichnen möchte, ist charakteristisch für die gesamte koptische Kultur und gilt in gleichem Maße für den Übernahmemechanismus im Kontext musikalischer Praxis. Bei aller positivistischen Betrachtung, wie sie z.B. Hackmann zeigt, darf man nicht vergessen, dass die Forschung gerade auf diesem Teilgebiet häufig mit Postulaten arbeitet und Forscher wie Hickmann auf

Musikarchäologie, Bd. 4 (Orient-Archäologie, 15); Rahden 2004, 99-105. Ferner: Sadek, Ashraf-Alexandre: „La musique copte“; in: *British Archaeological Reports (BAR)*, Int. Series; Oxford 2004, 43-49

¹³³ Sowohl aus musikwissenschaftlicher wie auch aus ägyptologischer Sicht wäre es womöglich von Vorteil, würde man sich zusätzlich mit traditioneller nubischer Musik (Musizierpraxis, Instrumente, Melodien) befassen um etwaige Parallelen oder Einflüsse herauszuarbeiten. Wäre es nicht denkbar, dass sich in der Musik Nubiens noch Elemente altägyptischer Musikkultur erhalten haben? Zumal der enge Kontakt zwischen beiden Kulturen (nicht zuletzt auch wegen den kuschitischen Pharaonen) einen gegenseitigen Kulturaustausch nahe legt und die nubische Musik selbst heute noch weitgehend von arabischen Musikstilen unberührt geblieben ist. Es zeigt sich an diesem Punkt wie wichtig es für die Ägyptologie und ihre Nachbardisziplinen ist, das Thema afrikanischer Wurzeln der altägyptischen Kultur wieder stärker ins Bewusstsein der Forschung zu rücken. Leider ist man gegenwärtig immer noch zu sehr auf den semitischen Aspekt Altägyptens fixiert. Dabei wird der „Löwenanteil“ an der Geburt Altägyptens sicher nicht den semitischen, sondern im Gegenteil, afrikanischen Kulturräumen zufallen! Die zukünftige Forschung möge dazu ihren Beitrag leisten.

¹³⁴ Ibid.; 201f.

¹³⁵ Gillespie, John: *The Egyptian Copts and their music*; Kairo /Oxford 1964-67, 11

¹³⁶ Hickmann, Hans: *op. cit.*, 202

dem Gebiet der Ägyptologie weniger firm sind. Diese Annahmen auf etwaige Irrwege oder sonstige Unstimmigkeiten hin zu untersuchen, wird durch das fehlende altägyptische Quellenmaterial zusätzlich erschwert. So vertritt er die Ansicht, der Anteil an Mitgliedern niederer Bevölkerungsschichten (im Gegensatz zu den Mitgliedern aus sozialen Eliten) hätten den Hauptanteil der ersten christlichen Gemeinden ausgemacht¹³⁷. Demzufolge ist von einem verstärkten Einfluss eben jener traditionelleren Lieder und Gesänge in die sich bildende Liturgie auszugehen¹³⁸. Nun besteht eine Liturgie nicht nur aus einer musikalischen Umrahmung des Gottesdienstes, sondern wird durch das gesungene Wort (Liedgut), Kulthandlungen und zeremonielle Abläufe zu ihrer vollgültigen Form ergänzt. Alte Hymnen und Zeremonien des paganen Tempelkultes bekamen eine neue Form, indem man diese mit überarbeiteten Inhalten (christianisierte Gebete, Epiklesen etc.) in die christliche Gottesdienstfeier aufnahm¹³⁹. Wie muss man sich den Weg vom altägyptischen Hymnus zum christlichen Gesang denken? Der erste schriftlich fassbare Beleg eines koptischen Liturgieelementes datiert in das 3. Jh., der sog. *Oxyrhynchus-Hymnus*¹⁴⁰. Obwohl diese frühe Notationsschrift dem Duktus antiker griechischer Musikübung¹⁴¹ folgt, ist die Melodieführung eher von einer orientalischen Provenienz (altägyptische Traditionen?)¹⁴². An diesem Beispiel wird klar, dass mit reinen Überlieferungssträngen innerhalb der hier besprochenen koptischen Musikkultur nicht zu rechnen ist. Dennoch: Jahrhunderte lang praktizierte man die Form des mündlichen Tradierens, das heißt: Gesänge der Liturgie, vielmehr deren Melodien, wurden von einem Gesanglehrer an seine Schüler weitergegeben. Wie zuverlässig dieser Weg war, zeigt die Tatsache, dass an eine Melodie gekoppelte Texte besser gelernt werden können als Texte für sich allein, denn: „...trough a chain of oral tradition melodies can live for hundreds, possibly thousands of years, and this would seem to

¹³⁷ Ibid.; 202

¹³⁸ Ibid.; 202, Anm. 3 mit Verweis auf Mènard, R.: „Koptische Musik“; in: Blume, Friedrich (Hrsg.): *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 7; Kassel 1958

¹³⁹ Ibid.; 202

¹⁴⁰ Ibid.; 202. Vgl. dazu auch: Holleman, A. W. J.: *The Oxyrhynchus Papyrus 1768 and the relationship between Ancient Greek and Early Christian Music*; in: *Vigiliae Christianae*, 26 (1972), 1-17

¹⁴¹ Einen musikarchäologischen Rekonstruktionsansatz antiker griechischer Musik und Gesänge bietet die bei *Harmonia Mundi* unter der Leitung von Gregorio Paniagua erschienene Aufnahme des Ensembles: Atrium Musicæ de Madrid: *Musique des la Grèce antique*; Arles 1979 (Neuauf. 2000); u.a. mit Einspielungen des *Papyrus Oxyrhynchus 2436* sowie *Papyrus Oxyrhynchus 1786*

¹⁴² Hickmann, Hans: *op. cit.*, 202. Dagegen misst Gillespie dem Oxyrhynchus-Papyrus weniger Bedeutung für die Forschung zu: „However, the Oxyrhynchus Papyrus is an isloated fragment and adds little to our knowlege of eraly Coptic music.“; *op. cit.*; 8

be highly probable in conservative Egypt.“¹⁴³. Dabei wird immer wieder in der Literatur die außergewöhnliche Memorierfähigkeit der koptischen Sänger hervorgehoben¹⁴⁴. Da aber von der Forschung früh erkannt wurde, dass mit dem schrittweise Aufgehen der eigenständigen koptischen Kultur im islamisch geprägten Ägypten auch ursprüngliche Traditionen verloren gingen, ging man dazu über originär koptische Liturgiesänger (*al-ʿarif*; vgl. Ende dieses Abschnitts) zu befragen und ihr Melodienrepertoire inklusive entsprechenden Moduli (sofern rekonstruierbar) in europäische Notensysteme zu übertragen¹⁴⁵. Denn unter den musikalischen Traditionen der orientalischen Kirchen nimmt die Koptische Kirche eine Sonderrolle ein, dergestalt, dass sie als einzige während ihrer gesamten Musikgeschichte keine Form eines Notationssystems hervorgebracht hat und sich stattdessen einzig auf die bewährte Form von mündlicher Weitergabe und „Aufzeichnung“ verließ¹⁴⁶. Neben den noch unzureichend erforschten Musiksystemen und Tonarten¹⁴⁷ ist darüber hinaus immer noch nicht abschließend geklärt, inwieweit antiphonales Singen in frühchristlicher koptischer Zeit praktiziert wurde¹⁴⁸. Es scheint, daß diese Form des liturgischen Gesangs seine Wurzeln im altägyptischen Tempelkult hat und von den koptischen Christen in ihre Gottesdienstordnungen übernommen wurde. Dergestalt, dass man der überlieferten Melodie einen neuen, christlichen Text beifügte. Abhandlungen des *Apa Pambo* (um 370) und des *Zosimus von Panopolis*¹⁴⁹ (ca. 350–ca. 420) sind dafür wertvolle Quellen¹⁵⁰. Über die wechselseitigen Beziehungen der Koptischen Kirche zur Syrischen Kirche kann nicht ausgeschlossen werden, daß über dieses

¹⁴³ Gillespie, John: *op. cit.*; 11, mit Verweis auf die Erkenntnisse von Ethnomusikwissenschaftlern

¹⁴⁴ Gillespie, John: *op. cit.*; 8

¹⁴⁵ Mit Unterstützung des *American Council of learned Societies* begannen John Gillespie und Ragheb Mofteh 1964 mit dem Projekt einer Aufzeichnung und Notation koptischer Musik. Vgl. dazu: Gillespie, John: *op. cit.*; 3 In jüngster Zeit erlebt die koptische Musik eine regelrechte Renaissance. Das *Davidensemble* wird mittlerweile auch außerhalb Ägyptens durch Konzerte und Gastauftritte einem breiteren Publikum bekannt. Hierzu die entsprechende Internetpräsenz: <http://www.davidensemble.com/> (Stand: 08.05.2008). Auch in den Klöstern (z.B. Deir Abu Makar) werden liturgische Formen wieder verstärkt gefördert, nicht zuletzt durch den von Papst Schenuda III. (seit 1971 Patriarch von Alexandrien) eingeschlagenen Weg einer Wiederbelebung monastischen Lebens.

¹⁴⁶ Gillespie, John: *op. cit.*; 8

¹⁴⁷ Hickmann, Hans: *op. cit.*; 205

¹⁴⁸ Mit Vorsicht ist die Aussage Hickmanns zu werten, „Mit Sicherheit (!) lasse(n) sich wechselseitiges Musizieren und Singen...auf altägyptische Vorbilder zurückführen.“, da er keine entsprechenden Belege oder Verweise anführt. Ein ägyptologischer Beleg *op. cit.*; 202

¹⁴⁹ Das heutige *Achmim*; kopt. Ⲫⲙⲓⲛ (S.; B.), Ⲫⲙⲓⲛ (S.); altäg. *Hnm.t-Mn(.w)* / *Hn.tl-Mn(.w)*

¹⁵⁰ Hickmann, Hans: *op. cit.*; 202

„Brückenglied“ antiphonale Singen seinen Weg über den östlichen Mittelmeerraum bis hin nach Mailand fand, wo ihn *Ambrosius von Mailand* als den heutzutage nach ihm benannten *Ambrosianischen Gesang* in die europäischen Liturgie dauerhaft einbrachte¹⁵¹. So haben wir hiermit eine bis in unsere heutige Zeit hineinreichende *Survival*-Tradition, und ein lebendiger Bogen spannt sich von den kultischen Traditionen altägyptischer Zeit über die koptischen Beigaben zur Musikgeschichte bis hin zur abendländischen Musikkultur mit ihren klösterlichen Gesangstraditionen (Vorgregorianik, Gregorianik) und der heutigen Rezeptionen eben jener¹⁵².

Neben dem theoretischen Aspekt können wir anhand archäologischer Musikinstrumentenfunde (koptisch wie altägyptisch) und teilweise anhand einzelner Reliefdarstellungen der ägyptischen Epoche eine lebendige Tradition auch anschaulich fassen. Den Gebrauch *cheironomischer* Gesten (das Anzeigen von Tonhöhen und Melodieverläufen anhand spezieller Handgesten) zeigen bereits Reliefs aus den Gräbern der 5. Dynastie. So etwa entsprechende Darstellungen aus dem Grab des *Nn-hft-K3 (Nen-chefet-Ka)*, des *Nfr (Nefer)* und *K3h3i (Kahay)*¹⁵³ oder die Stele aus der Grabanlage des Prinzen *N.(i)-k3(.w)-Rcw (Nikaura)*. Und doch sind solche Formen Musik gestisch zu „notieren“ aus der traditionellen koptischen Musik bekannt¹⁵⁴. Eine stark verwurzelte Tradition, die sich selbst bei den Sängern und Erzählern des heutigen Ägypten erhalten hat¹⁵⁵.

¹⁵¹ Hickmann, Hans: *op. cit.*; 202

¹⁵² Man denke z.B. an die erneute wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem musikalischen Werk der *Hildegard von Bingen* (1098-1179) anlässlich ihres 900. Geburtstages. Vgl. dazu: Morent, Stefan Johannes & Richert Pfau, Marianne: *Hildegard von Bingen*; in: *Europäische Komponistinnen*, Bd. 1; Köln/Weimar/Wien 2005. Ferner: Podelhl, Wolfgang (Hrsg.): *900 Jahre Hildegard von Bingen – neuere Untersuchungen und literarische Nachweise*; Wiesbaden 1998

¹⁵³ Altenmüller, Hartwig & Moussa, Ahmed: *Saqqara I – The tomb of Nefer and Kahay*; in: *Archäologische Veröffentlichungen*, Bd. 5; Mainz 1971

¹⁵⁴ Gillespie, John: *op. cit.*; 11

¹⁵⁵ Saleh, Mohammed & Sourouzian, Hourig: *Die Hauptwerke aus dem Ägyptischen Museum, Kairo*; Mainz 1986, 98 (Kat.-Nr. 61)

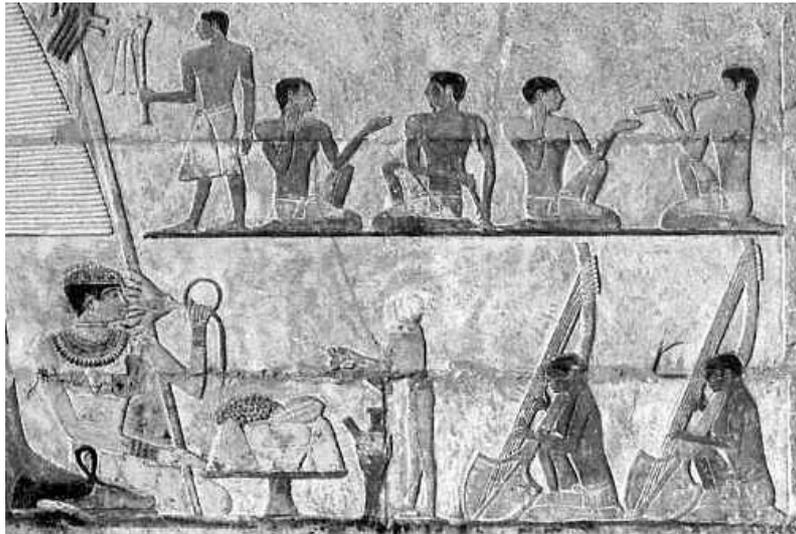


Abbildung 1:

Cheironomische Gesten. Grab des *Nefer & Kahay*; Sakkara; 5. Dyn. (um 2400 v. Chr.)

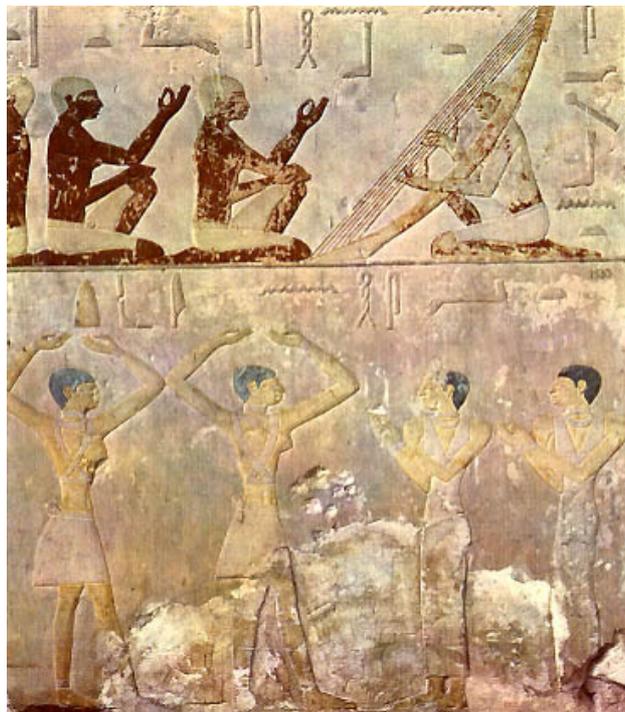


Abbildung 2:

Cheironomische Gesten. Grab des *Nen-chefet-ka*; Sakkara; 5. Dyn. (um 2400 v. Chr.);
 Ägyptisches Museum Kairo; Inv.-Nr.: *JE 28504 = CG 1533*

Daneben kennen wir mehrere Instrumentenfunde wie die koptische Laute¹⁵⁶, die eine kaum veränderte Form derjenigen Laute darstellt, welche auf altägyptischen Festlichkeiten erklang

¹⁵⁶ Etwa das Fundstück einer Laute der Badischen Grabungen 1913-14 in Karâra; heute in der Sammlung des Ägyptologischen Instituts Heidelberg, Inv.-Nr. *794a und 794b*. Abb. u. Beschreibung in: *Koptische Kunst –*

und auf vielen Wandmalereien dargestellt wurde¹⁵⁷. Auch die auf erwähnter Wandmalerei des Beamten *Nacht* abgebildete Doppelrohrflöte¹⁵⁸ oder der *Nâqûs*¹⁵⁹ (eine (hölzerne) Handgriffglocke; bereits in der äg. Spätzeit belegt¹⁶⁰) ist aus koptischen Funden bekannt, ebenso Klappern¹⁶¹ oder die Erwähnung der mit einem ägyptischen Namen belegten Pauke (**ΚΟΥΚΜ**)¹⁶² in den Hymnen des koptischen *Liber Bartholomaei*¹⁶³. Über die Wechselbeziehungen zwischen koptischen und syrischen Christen wurde schon gesprochen. So sind Dogmen und Sakramente identische, verbindende Elemente mit der Syrischen und Äthiopischen Kirche, unterscheiden sich hingegen teilweise zu denen, der restlichen östlichen orthodoxen Kirchen¹⁶⁴. Trotz großer, daraus resultierender Ähnlichkeiten in der Liturgieform gibt es einen kleinen, aber für dieses Themengebiet interessanten Unterschied, nämlich die Verwendung von Instrumenten während des Gottesdienstverlaufes. Etwas, das die syrische Kirche nicht kennt, aber bei Kopten eine wesentliche Rolle spielt. So scheinen mir hier weitaus mehr Anleihen aus dem täglichen Tempelkult vorzuliegen als man meinen möchte. Auch die Verwendung des Systrums¹⁶⁵, ein charakteristisches Kultinstrument pharaonischer Zeit hat auch heute noch seinen festen liturgischen Platz bei der festlichen Umrahmung eines koptischen Gottesdienstes und ist das Pendant zu den aus der katholischen bzw. orthodoxen

Christentum am Nil (Kat.); Essen 1963, 266; Kat.-Nr. 157. Ein weiteres Saiteninstrument bei: Nauerth, Claudia: *Karara und El-Hibe – die spätantiken ('koptischen') Funde aus den Badischen Grabungen 1913-1914*; in: *Studien zur Archäologie und Geschichte Ägyptens*, Bd. 15; Heidelberg 1996, 115

¹⁵⁷ Berühmt sind die drei Musikantinnen aus dem Grab des *Nḥt. (i)* (*Nacht*) (TT 52). Vgl. dazu: Shedid, Abdel Haffar & Seidel, Matthias: *Das Grab des Nacht – Kunst und Geschichte eines Beamtengrabes der 18. Dynastie in Theben-West*; Mainz 1991, 52-54

¹⁵⁸ Ibid.; 52. Ferner: Hickmann, Hans: *op. cit.*; 204

¹⁵⁹ Gillespie, John: *op. cit.*; 6

¹⁶⁰ Hickmann, Hans: *Journal of the Galpin Society* 4 (1951); 29ff.

¹⁶¹ Nauerth, Claudia: *op. cit.*; 116

¹⁶² „Die Hymnen im koptischen „Buch der Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus“ (Liber Bartholomaei)“; in: Beltz, Walter (Hrsg.): *Zeit und Geschichte in der koptischen Frömmigkeit bis zum 8. Jahrhundert*; in: *Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft* 26 (1998), 117

¹⁶³ Ibid.; 117

¹⁶⁴ Gillespie, John: *op. cit.*; 6

¹⁶⁵ Das Systrum (auch: Sistrum), eine kultische Rassel, wurde hauptsächlich zu Ehren der Göttin *Hathor* eingesetzt. Der Klang der Metallplättchen, die an Stiften beweglich montiert waren, sollten an das Rascheln von Schilf, aus dem Hathor in Kuhgestalt hervortritt, erinnern und damit die Göttin im Kult „anlocken“. Manfred Lurker vermutet hierzu, die Verwendung des Systrums „...gehe auf den Brauch zurück, zu Ehren der Göttin Hathor ein Bündel Papyrusdolden zu pflücken und durch rituelles Schütteln in rauschende Bewegung zu versetzen.“; vgl. Lurker, Manfred: *Götter und Symbole der alten Ägypter*; Bern/München 1991, 241

Liturgie her bekannten Messglöckchen zur feierlichen Untermalung des eucharistischen Hochgebets. Nochmals soll an dieser Stelle der *al-carif*¹⁶⁶ („Der Wissende“) Erwähnung finden, dem als Sänger während der Gottesdienstfeier eine tragende liturgische Rolle zukommt. Das bisweilen einen enormen Lied- und Melodiefundus umfassende Gedächtnis solcher Kirchensänger trug wohl maßgeblich zur Namensbedeutung als „Der Wissende“ bei. Häufig sind solche Sänger blind¹⁶⁷ und „gleichen“ damit ihren altägyptischen Vorläufern, den *blinden* Harfnern¹⁶⁸ der Fest- und Trauerbankette¹⁶⁹. Und schließlich ein etymologisches *survival*, das den Bereich des pharaonischen Erbes in der koptischen Musik abrunden soll. Der $\alpha\omega\epsilon$, ein liturgischer Hymnus¹⁷⁰, führt wenigstens in seiner Bezeichnung das altägyptische Wort für „Gesang, Lied“ *ḥśl* fort. Da schon für das altägyptische Wort eine Verwendung im religiösen Kontext belegt ist¹⁷¹, liegt eine fortwährende Tradition auch bzgl. des gesamten Hymnus (Melodie und Text), zumindest in wesentlichen Teilen, nahe. Auf jeden Fall scheint es die Ausführungen Hickmanns bzgl. der Übernahme altägyptischer Hymnen in die koptische Liturgie zu bestätigen. Dagegen kann seine etymologische Ableitung des Rezitant-Diakons *aš-šammas*¹⁷² vom altägyptischen *schamasi* (so von Hickmann transkribiert) nicht recht nachvollzogen werden. Es bleibt fraglich, was mit der

¹⁶⁶ Hickmann, Hans: *Observations sur les survivances de la chironomie égyptienne dans le chant liturgique copte*; Kairo 1949, Taf. 2c

¹⁶⁷ Hickmann, Hans: „Koptische Musik“, 205. vgl. dazu auch: Gillespie, John: *op. cit.*; 8

¹⁶⁸ Wie die bereits erwähnten Musikantinnen ist ein *blinder Harfner* ebenfalls im Grab des *Nḥt.(i)* (*Nacht*) (TT 52) abgebildet. Vgl. dazu: Shedid, Abdel Haffar & Seidel, Matthias: *Das Grab des Nacht – Kunst und Geschichte eines Beamtengrabes der 18. Dynastie in Theben-West*; Mainz 1991, 23, 27, 46-49, Abb. 10.

Ob man in den altägyptischen Darstellungen dieser *blinden* Harfner mit ihren geschlossenen Augen auf eine tatsächliche Erblindung schließen darf halte ich nicht für zwingend. Vielleicht war eine metaphorische Darstellung von „Blindheit“ (geschlossene Augen) als ein bildlicher Ausdruck der inneren Versenkung und Hingabe des Harfners (und Sängers) an seine Kunst die Intention des Malers. Auch die bekannte ägyptische Sängerin *Umm Kalthum* (~1904 - 1975) trug stets ihre Lieder mit geschlossenen Augen vor.

¹⁶⁹ Zu den sog. *Harfnerliedern* siehe: Assmann, Jan: „Fest des Augenblicks – Verheißung der Dauer : Die Kontroverse der ägyptischen Harfnerlieder“; in: *ders.* (Hrsg.): *Fragen an die altägyptische Literatur – Studien zum Gedenken an Eberhard Otto*; Wiesbaden 1977, 55-84. Dazu auch: Lichtheim, Miriam: „The songs of the Harpers“; in: *JNES* 4 (1945), 178-212

¹⁷⁰ Hickmann, Hans: *op. cit.*; 208. Siehe auch: Westendorf, Wolfhart: *Koptisches Handwörterbuch*; Heidelberg 2000 (unveränd. Nachdruck v. 1977), 392

¹⁷¹ So etwa in: *ḥśl n.tl m ḥwt 'Ini-ll=f* „Das Lied, welches im Tempel des Antef ist.“; Beleg bei: Hannig, Rainer: *Großes Handwörterbuch Ägyptisch – Deutsch* (Marburger Edition); Mainz 2006, 602

¹⁷² Hickmann, Hans: *op. cit.*; 205

ungenauen Transkription *schamsi* gemeint ist. Entweder das Wort *šmśw*¹⁷³ „Gefolgsmann“, das im weitesten Sinn auch „Tempeldiener“ (hier dann im Sinne eines den Hauptzelebrianten begleitenden Diakons) meinen kann, oder *schamsi* leitet sich von *šm^cw*¹⁷⁴ „Tempelsänger“ ab. Für jede der beiden Herleitungen sprechen die Aufgaben des Diakons: zum einen dem zelebrierenden Priester zur Seite zu stehen, andererseits obliegt ihm die Aufgabe des Rezitativgesanges¹⁷⁵. Zieht man die koptischen Begriffe ⲩⲁⲙⲩⲉ-(ⲛⲟⲩⲧ) „(Gottes-)Diener“ und ⲩⲙⲩⲉ „zelebrieren“, die sich vom altägyptischen *šmś* „dienen“ ableiten¹⁷⁶, so wäre doch ersterer etymologischer Herkunft des *schamsi* der Vorzug zu geben.

4. Brauchtum

Noch heutzutage wird jedes Jahr in Luxor von Kopten *und* Muslimen gleichermaßen ein dreitägiges Fest zu Ehren des Stadtheiligen *Abu'l-Haggag* gefeiert, dessen Moschee sich innerhalb des Luxor-Tempels befindet¹⁷⁷. Dabei werden kleine Modellboote während des Festzuges mitgeführt (angeblich Abbilder der Pilgerboote des Heiligen¹⁷⁸). Die Festrouten folgt in weiten Teilen denjenigen Wegen, welche bereits das *Opet-Fest* bzw. das *Schöne Fest vom Wüstental*¹⁷⁹ nahm. Hierbei handelt es sich um die mythische Hochzeit zwischen dem thebanischen Götterkönig *Amun(-Rasonther)* (*Imn(.w)*) und seiner Gemahlin *Mut* (*M^w.t*). Dazu reist *Amun* in seiner Götterbarke von seinem Wohnsitz (Karnak-Tempel) nilaufwärts bis zum Luxor-Tempel, der „das südliche *Opet*“ hieß und theologisch als *Harem des Gottes* interpretiert wurde. Wie lebendig diese uralten Prozessionswege und Eigentümlichkeiten blieben, zeigt die explizite Erwähnung des *Opet-Festes* im *Triadon*¹⁸⁰, ein koptischer

¹⁷³ Hannig, Rainer: *Großes Handwörterbuch Ägyptisch – Deutsch* (Marburger Edition); Mainz 2006, 890

¹⁷⁴ *Ibid.*; 887

¹⁷⁵ Hickmann, Hans: *op. cit.*; 205

¹⁷⁶ Westendorf, Wolfhart: *Koptisches Handwörterbuch*; 315. Sowie: Hannig, Rainer: *Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch* (Marburger Edition); Mainz 2006 (4. überarb. Aufl.), 889, 3

¹⁷⁷ Legrain, Georges: *Louqsor sans les pharaons*; Brüssel/Paris 1914

¹⁷⁸ Nach mündlicher Auskunft im Rahmen eines Gespräches mit Kopten in Luxor.

¹⁷⁹ Schott, Siegfried: *Das schöne Fest vom Wüstental – Festbräuche einer Totenstadt*; in: *Akademie der Wissenschaften und der Literatur* 11 (1952); Wiesbaden/Mainz 1953

¹⁸⁰ Der Text liegt vor bei: von Lemm, Oscar: *Das Triadon – Ein sahidisches Gedicht mit arabischer Übersetzung*; St. Petersburg 1903. Neuere Beiträge hierzu von: Nagel, Peter: *Das Triadon. Ein sahidisches Lehrgedicht des 14. Jahrhunderts*; in: *Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-*

Festkalender, der wohl aus dem 14. Jahrhundert datiert. Und schlußendlich der immer noch geübte Brauch der Modellschiffe, in denen man gewiß einen Nachhall der ehemaligen Götterbarken sehen darf.

Auch an der für den altägyptischen Jenseitsglauben charakteristischen Praxis der Balsamierung hielten die Kopten noch fest. Allerdings reichen koptische Mumien in Vorgehensweise und Herrichtung nicht an die hohe Kunstfertigkeit der vorangegangenen Epochen heran. So gleicht die christliche Mumifizierung eher einer besseren Balsamierung denn einer tatsächlichen Konservierung des Leichnams. Dennoch läßt sich sagen, daß die weitgehende Unversehrtheit sowohl des physischen Leibes als auch des „sarx pneumatikon“ auch vom ägyptischen Christentum angestrebt worden ist. Ausgehend von der urmenschlichen Angst vor Sterben, Tod und der Frage nach einem jenseitigen Weiterleben fand man eigene Wege, die die entstandene Leere der alten Religion ausfüllen mußte und auch konnte. Man nahm die neue Lehre auf, indem man altes, im Volksglauben fest verankertes Gedankengut in sie integrierte, sofern es sich in der Regel nicht mit christlichen Vorstellungen stieß. Wenn Schenute in seinen Predigten gegen Mumifizierung wettet, so bei wohlwollender Betrachtung allein gegen eine damals verbreitete pompöse Zurschaustellung der Leichname und Mumien. Für ihn ist eine einfache, ärmliche Konservierung mit sich anschließender Erdbestattung der vertretbare Weg im christlichen Sinne.

5. Kunst: Ikonographie, Skulptur

Eine allgemeine Übereinkunft darüber, was „koptische“ Kunst im eigentlichen sei, wurde und ist bis heute innerhalb der Forschung nicht getroffen worden. Immer noch wird um die Definition und Abgrenzung des Begriffes *koptisch* gerungen. Dabei werden oft in unreflektierter Weise alle Erscheinungen der *christlichen* Zeit mit *koptisch* Gleichgesetzt. Wie irreführend dieser synonyme Gebrauch ist, zeigt allein schon die Tatsache, dass das gesprochene Koptisch (hier nicht mit der koptischen Schriftform¹⁸¹ gleichzusetzen) eine Weiterentwicklung des *Demotischen* darstellt und bereits lange vor den Anfängen der Christianisierung in Ägypten präsent war. Was für die Sprachentwicklung zu beachten ist, gilt

Wittenberg 23, 1983 und MacCoull, Leslie SB: *The Coptic Triadon and the Ethiopic Physiologus*; in: *OrChr* 75 (1991), 141-46

¹⁸¹ Das erste Auftreten der koptischen Schriftsprache sind um 350 n. Chr. anzusetzen, während das Demotische noch bis um 470 n. Chr. parallel bestehen bleibt. Siehe dazu: Schenkel, Wolfgang: *Tübinger Einführung in die klassisch-ägyptische Sprache und Schrift*; 21, Abb. 1; Tübingen 2005

insbesondere auch für den Bereich der Kunst. Nicht jedwede Ausformung der ägyptischen Spätantike ist zwingend „christlich“. So warnt z.B. Claudia Nauerth davor, im Bereich der Kunst „koptisch“ mit „christlich“ gleichzusetzen¹⁸² und belegt dies anhand zahlreicher Fallbeispiele¹⁸³ heidnischer Gottheiten in deren *interpretatio coptica*. Gemeinsam mit Nauerth möchte ich daher der grundlegenden Definition von Arne Effenberger¹⁸⁴ in vollem Umfang zustimmen, der dazu schreibt:

„Die immer noch verbreitete Gleichsetzung von „koptisch“ mit „christlich-ägyptisch“ ist nur bedingt richtig. Mit „koptisch“ bezeichnet der Archäologe heute die Kunst Ägyptens, genauer: die Kunst des ägyptischen Volkes von dem Zeitpunkt an, da ganz bestimmte stilistische und ikonographische Merkmale den deutlichen Bruch mit den spätantiken Formengesetzen und zugleich den Beginn einer eigenständigen künstlerischen Entwicklung erkennbar werden lassen.“

Wie leicht in der Bewertung und Interpretation koptischer Kunst Irrwege eingeschlagen werden können kommt in Nauerths geübter Kritik an einer allzu oberflächlichen, ja „...geradezu zwanghaften Christianisierung mythologischer Motive“¹⁸⁵ zum Ausdruck. Ähnlich wie bei den Darstellung vermeintlicher Madonnendarstellung (im Folgenden noch separat besprochen), bei denen es anfänglich zu eben jener monierten Überchristianisierung seitens der Forschung kam, erwähnt Nauerth den Fall des *Sabina-Schales*¹⁸⁶ (Louvre, Inv.-Nr. M G 1230). Herrschte früher die Ansicht vor, Daphne überreiche Apoll ein Kreuz, so konnte Renate Rosenthal¹⁸⁷ nachweisen, dass es sich bei dem vermeintlichen Kreuz, also einem christlichen Symbol, in Wirklichkeit um eine Blüte handelt.

¹⁸² Nauerth, Claudia: „Mythologische Themen in der koptischen Kunst“; in: *Begegnung von Heidentum und Christentum im spätantiken Ägypten*; RB 1, Riggisberg 1993, 97

¹⁸³ Ibid.; 97

¹⁸⁴ Effenberger, Arne: *Koptische Kunst – Ägypten in spätantiker, byzantinischer und frühislamischer Zeit*; Leipzig/Wien 1974-76, 11. Ähnlich äußert er sich später in: „Spätantikes und christliches Ägypten“; in: *Das Museum für Spätantike und Byzantinische Kunst Berlin*; Mainz 1992, 50-55, hier bes. 51

¹⁸⁵ Nauerth, Claudia: „Mythologische Themen in der koptischen Kunst“; in: *Begegnung von Heidentum und Christentum im spätantiken Ägypten*; RB 1; Riggisberg 1993, 97 mit Verweis auf monierte Artikel in der *Encyclopedia Coptica* unter den angeführten Stichworten (bes. hellenistische Gottheiten).

¹⁸⁶ So z.B. in: *Koptische Kunst – Christentum am Nil*; (Kat.), Essen 1963, 329; Nr. 329. Die dazugehörige Beschreibung spricht allerdings doppeldeutig von „...Daphne, die ihm (Apollo) eine kreuzförmige Blume überreicht...“, so als wolle man den unterschiedlichen Interpretationen besser gerecht werden.

¹⁸⁷ Vortrag anlässlich der VII. Tagung der Arbeitsgemeinschaft für Christliche Archäologie (AGCA); Erlangen 1987 (im Druck ??)

Andererseits zeigen die von ihr besprochenen Kunstgegenstände nach welchen Mustern sich ägyptisch-spätantiker Synkretismus (Nauerth spricht von *Mischikonographie*) vollzog. Heidnische Motive werden in einen christlichen Kontext eingefügt, sofern diese dafür geeignet schienen. Anhand des Medaillonmotivs des *Herakles*¹⁸⁸ als Bezwinger des *Nemeischen Löwen* lässt sich dieser Mechanismus nachvollziehen: unverändert adaptierte man dieses Motiv für einen *David-Zyklus* und verlieh ihm dadurch eine christliche Neubewertung. Die koptische Engelikonographie spricht dieselbe Sprache. Im Sinne einer übertragenen Symbolik wird das Abbild der altägyptischen Gottheit gleichsam zum neuen, nun *christlichen* „Schriftzeichen“. László Kákósy nennt z.B. Gemmen, auf denen *Anubis* mit dem Erzengel *Michael* oder alternativ *Gabriël* assoziiert wird¹⁸⁹ und verweist auf die Funktion beider als sog. *Psychopompos* (*Seelenbegleiter*)¹⁹⁰. Die Gottheit *Anubis*, einst Begleiter des Verstorbenen zur Gerichtshalle des *Osiris*, wird nun – seiner früheren Funktion beraubt – zu einem allgm. Synonym für „Seelenbegleitung“ degradiert. Und bleibt somit nur noch ein neues „Schriftzeichen“¹⁹¹, dessen Verwendung im christlichen Kontext keinerlei Skrupel mehr hervorzurufen scheint. Dagegen ist ein Bezug hundsköpfiger (*Kynocephalen*) Begleiter des Christophorus zu *Anubis* nicht recht zu entscheiden, und entsprechende Belege wären noch zu erbringen¹⁹². Auch Jean Doresse äußerte sich zu diesem Thema bereits dreißig Jahre davor vorsichtig: „*Ces visages étranges ne viennent point du dieu Anubis, bien que certains l'aient prétendu,...*“¹⁹³

Mit den stilistischen Eigenarten koptischer Kunst und dem Weiterleben altägyptischer Kunstkriterien darin vom 4. bis zum 6. Jahrhundert hat sich dagegen Nina Pomerantseva auseinandergesetzt¹⁹⁴. Vornehmlich anhand dreier Kunstwerke - der Begräbnisstele einer Frau (Pushkin Fine Arts Museum)¹⁹⁵ sowie zweier rundplastischer Sitzfiguren des *Bes* (26.

¹⁸⁸ Nauerth, Claudia: *op. cit.*; 97, Anm. 69

¹⁸⁹ Kákósy, László: „Survivals of Ancient Egyptian gods in Coptic and Islamic Egypt“; in: *Coptic Studies*, Warschau 1990, 177 mit Verweis auf entsprechende Abbildungen (Anm. 32)

¹⁹⁰ Meinardus, Otto F. A.: „Der Erzengel Michael als Psychopompos“; in: *OrChr* 62 (1978), 166-68 u. Tafel XX-XXI

¹⁹¹ Man könnte in diesem Fall alternativ von einer neuen allegorischen Funktion des Anubis-Abbildes ähnlich den mittelalterlichen Allegorien der *Ecclesia* und *Synagoge*.

¹⁹² Kákósy, László: *op. cit.*; 177

¹⁹³ Doresse, Jean: *Des hiéroglyphes à la croix*; Istanbul 1960, 45 mit Anm. 127

¹⁹⁴ Pomerantseva, Nina: „Spread of the traditions of Ancient Egyptian art on the iconography of Coptic ritual sculpture (4th-6th centuries A.D.)“; in: *Coptic Studies*, Warschau 1990, 335-42

¹⁹⁵ *Ibid.*, 338. sowie Anm. 6; 336

Dynastie; Gubencian Nr. 158)¹⁹⁶ und des *Isismyste*¹⁹⁷ – versucht sie die Unterschiede, aber auch die Gemeinsamkeiten zwischen altägyptischem Kanon und der Entstehung eines koptischen herauszuarbeiten. Dies gelingt ihr in dem Hinweis, dass koptische Darstellungen von Personen auf Grabstelen Mischformen aus altägyptischen und neuen Elementen sind. So sind die Gesichter frontal dem Betrachter zugewandt¹⁹⁸, während die Beine und Füße – ganz dem alten Stil verbunden – in Seitenansicht wiedergegeben sind (manchmal mit einer schwach angedeuteter Bewegung)¹⁹⁹. Dem entspricht auch die Stele des *Schenute*²⁰⁰, heute im Museum für Spätantike und Byzantinische Kunst zu Berlin ausgestellt (vgl. Abb. unten).



Abbildung 3:

Stele des *Schenute* (ⲁⲡⲁ Ⲫⲉⲛⲟⲩⲩⲉ) Ägypten, 5./6. Jh. Kalkstein;
Museum für Spätantike und Byzantinische Kunst zu Berlin, Inv.-Nr.: 4475

¹⁹⁶ Ibid., 337, Abb. 4.

¹⁹⁷ Ibid., 337, Abb. 5

¹⁹⁸ Ibid., 337: „Unlike the typical ancient Egyptian way of representation the head is in full face, the torso in the frontal position while the legs are literally in profile.“ Dies trifft nur bedingt zu. So sind Darstellungen von Gesichtern in Frontalansicht (auf Reliefs) bereits aus den späteren Epochen (Ptolemäische Epoche und griechisch-römische Zeit) der ägyptischen Kultur bekannt. So ist auf einem Relief (Pelizaeus-Museum, Hildesheim, Inv.-Nr. 1537; vermutlich aus der Regierungszeit des Trajan) die Göttin *Hathor* vierköpfig dargestellt, während dabei eines ihrer Gesichter frontal dem Betrachter zugewendet ist; vgl. dazu: Wildung, Dietrich & Schoske, Sylvia (Red.): *Kleopatra – Ägypten um die Zeitenwende* (Kat.); Mainz 1989, 119; Kat.-Nr. 20. Eine Mischung aus altägyptischen Anleihen und römischen Formkonzeptionen zeigt in ähnlicher Weise (frontale Darstellung der Gesichter; Körper nach altägyptischen Darstellungsprinzipien) ein ebenfalls im Hildesheimer Pelizaeus-Museum befindliches Sargbrett des 2. nachchristl. Jahrhunderts; vgl. Wildung, Dietrich & Schoske, Sylvia: *op. cit.*, 295; Kat.-Nr. 123.

¹⁹⁹ Ibid., 337, Abb. 3

²⁰⁰ Inv.-Nr. 4475

Ihrer analytischen Besprechung beider Sitzfiguren (*Bes*, *Isismyste*) legt sie das Prinzip des sog. *Goldenen Schnittes*²⁰¹ zugrunde und versucht dies anhand kreisrunder wie linearer Proportionsschemata nachzuzeichnen. Dieses Verfahren ist durchaus legitim, um den Aufbau einer Szene (etwa bei Spätzeitstelen²⁰² oder Wandmalereien) oder ähnlichem zu verdeutlichen, gegebenenfalls diverse Kunstwerke desselben Typus miteinander vergleichen zu können. Da einer altägyptischen Skulptur (und Malerei) zur Festlegung der Proportionen aber ein *Gitternetz* zugrunde liegt und besonders dreidimensionale Arbeiten einem *kubischen* Formenaufbau verhaftet sind, halte ich aus diesem Grunde oben genanntes Verfahren für bedenklich. Man hätte sich für eine eindeutigere Bestimmung künstlerischer „*survivals*“ bei der koptischen Variante eines Kauernenden auch die Untersuchung anhand des Gitternetzes und dessen kanonische Proportionen gewünscht.

Zwei weitere *Survivals* der koptischen Kunst, die hier Erwähnung finden sollen, sind selbst dem allgemeinen Bildungsgut durchaus geläufig. Die Rede ist hier zum einen von der christianisierten Form der ursprünglichen *crux ansata*²⁰³, wie sie sich auf koptischen Grabstelen (siehe Abbildung unten; hier um die christlichen Initialen α und ω ergänzt) oder Stoffen findet. Maria Cramer hat sich dazu mit einer eigenen Arbeit eingehend geäußert²⁰⁴. Sicher darf man mit Recht im Fall der *crux ansata* von einem *echten* Survival sprechen. Der archäologische und ikonographische Befund sprechen für sich. Dabei ist auch hier das zuvor angesprochene Prinzip einer symbolischen / allegorischen Transposition erkennbar: das *Anch*-Zeichen als Schriftbild für „Leben“ wird zum Träger und gleichsam neuen christlichen „Schriftbild“, ohne seiner eigentlichen Grundbedeutung „Leben“ verlustig zu werden.

²⁰¹ Dabei gilt: teilt man eine beliebige Strecke in a und b , so ist das Verhältnis von a zu b gleich dem Verhältnis von $a+b$ zu b .

²⁰² Vgl. dazu: Baines, John & Málek, Jaromir: *Atlas of Ancient Egypt* (dt.: *Weltatlas der alten Kulturen – Ägypten*); München/Oxford 1980, 63, Abb. rechts unten.

²⁰³ Auch unter der eher irreführenden Bezeichnung *Henkelkreuz* oder auch als *Anch*-Kreuz geläufig. Es handelt sich bei dieser Hieroglyphe um stilisierte Sandalenriemen und wird in seiner Grundbedeutung ζnh „geknüpft; leben“ von der Metapher des geknoteten Riemens geleitet.

²⁰⁴ Cramer, Maria: *Das altägyptische Lebenszeichen im christlichen (koptischen) Ägypten - eine kultur- und religionsgeschichtliche Studie auf archäologischer Grundlage*; Wiesbaden 1955 (3., neu bearb. u. erw. Aufl.)

Abbildung 4:

Stele der *Rhodia*.

Fayjum, 5. Jh. v. Chr.;

Museum für Spätantike

und Byzantinische Kunst zu Berlin; Inv.-Nr.: 9666



Zum anderen ist das Bild der ihren Knaben *Horus* stillenden Göttin *Isis* als ikonographische Vorlage der stillenden Gottesmutter (*Maria lactans*) ein oft geäußertes Standardbeispiel für die Adaption altägyptischer Motive seitens koptischer Christen. So zum Beispiel Madeleine Page-Gasser 1997 im Katalog zur Ausstellung „Ägypten – Augenblicke der Ewigkeit“ (Basel / Genf) als anscheinend allgemein gültige Lehrmeinung darstellte²⁰⁵. Wie problematisch diese Herleitung in Wahrheit jedoch ist wird nachfolgend deutlich. So im Fall einer *Stillenden-Darstellung mit Kind* auf der Grabstele einer jungen Frau²⁰⁶ (siehe Abbildung unten): sah man bislang in dieser Ritzzeichnung eine der ältesten Darstellungen²⁰⁷ der *Maria lactans*, so konnten unlängst moderne Untersuchungsmethoden Reste eines griechischen Inschriftformulars nachweisen²⁰⁸. Der heidnische Ursprung jenes Formulars und sein Inhalt (eindeutig funerale Bezüge) lassen die vermeintliche Madonna eher als „isisgleiche Mutter“ erscheinen, die erst nachträglich durch das Hinzufügen der beiden Kreuze verchristlicht wurde²⁰⁹.

²⁰⁵ Page-Gasser, Madeleine: „Isis lactans“ (Kat.-Nr. 133); in: *Ägypten – Augenblicke der Ewigkeit* [Kat.]; Basel/Mainz 1997, 206.

²⁰⁶ Grabstele einer jungen Frau aus dem 4. oder 5. Jahrhundert n. Chr.; Museum für Spätantike und byzantinische Kunst zu Berlin; Inv. Nr.: 4726. Zu ihrer schwierigen Deutung auch: Kákósy, László: „Survivals of Ancient Egyptian gods in Coptic and Islamic Egypt“; in: *Coptic Studies*; Warschau 1990, 175 mit Anm. 7

²⁰⁷ Effenberger, Arne & Severin, Hans Georg: *Das Museum für Spätantike und byzantinische Kunst – Staatliche Museen zu Berlin*; Mainz 1992, 153-54, Kat.-Nr. 66 mit weiterführender Literatur.

²⁰⁸ *Ibid.*; 154

²⁰⁹ *Ibid.*



Abbildung 5: Grabstele einer Stillenden. Ägypten, 5./6. Jh.

So mahnte auch bereits 1984²¹⁰ László Kákósy vor voreilig gezogenen Schlüssen bzgl. einer Ableitung der stillenden Madonna aus dem Bild der stillenden Isis: „*The type of Isis giving suck to her son Horus is generally taken to present the prototype of the Madonna with the bambino. Since such such pictures were current in the Graeco-Roman Period, there is no reason to reject this possibility.*“²¹¹

Kákósy war es auch, der zu Recht auf die nicht weniger schwierige Deutung bei solchen Skulpturen hinwies, die sich einer eindeutigen Zuordnung entziehen²¹². Es sind dies Skulpturen, die sozusagen eine Ambivalenz beinhalten. Ob diese Doppeldeutigkeit bereits von den damaligen Künstlern beabsichtigt war, lässt sich heute im Grunde nicht beantworten. Exemplarisch bespricht Kákósy ein Relief des 5./6., evtl. auch schon des 4. Jh. n. Chr.²¹³, das einen falkenköpfigen Reiter in römischer Rüstung zu Pferde zeigt, wie er im Begriff ist mit

²¹⁰ Vortrag gehalten auf dem *Third International Congress of Coptic Studies*; Warschau, 20.-25. August 1984

²¹¹ Kákósy, László: „Survivals of Ancient Egyptian gods in Coptic and Islamic Egypt“; in: *Coptic Studies*, Warschau 1990, 175 mit Anm. 5.

²¹² *Ibid.*, 176

²¹³ Zur Datierung (Peirce & Taylor, dagegen Duthuit) vgl. die entsprechenden Verweise im Katalog *Koptische Kunst – Christentum am Nil*, 235

einer Lanze ein Krokodil zwischen den Beinen des Pferdes zu durchbohren²¹⁴. Eine Interpretation der Darstellung als *Horus' Sieg über Seth* liegt nahe²¹⁵. Daneben kann es sich aber auch um das Abbild eines christlichen Heiligen handeln (der Heilige *Theodor der General* bekämpft den Drachen)²¹⁶, wie es in der koptischen Kunst nicht unüblich ist²¹⁷, indem es eine Weiterentwicklung des spätantiken Typus des *Horus als römischer Reiter*²¹⁸ bzw. *Horus als Imperator*²¹⁹ darstellt. Mit diesem Bindeglied zwischen altägyptischer, spätantiker und schließlich koptisch-christlicher Ikonographie möchte ich die Ausführungen zum Thema der *survivals* in der Kunst der koptischen Kultur an dieser Stelle beenden.

Abschließend kann gesagt werden, dass die koptischen Künstler und Handwerker am Scheidepunkt zwischen römischer und christlicher Zeit standen und primär ihrer (nicht-christlichen) künstlerischen Ausbildung verbunden waren und weitgehend blieben. Das bedeutet: der über Jahrtausende überlieferte Kanon (Proportionen, Darstellungsprinzipien, religiöse Konnotationen) ließ und konnte sich nicht von heute auf morgen ablegen, sondern nur unter dem Einfluss der zunehmenden christlichen Kultur schrittweise modifizieren und in eine abgewandelte Formensprache überführen.

Die Geschichte der Erforschung altägyptischer Elemente war und ist eng mit einer Rezeption Altägyptens im Laufe der Epochen gekoppelt. Bereits in pharaonischer Zeit begann man, sich mit dem eigenen Erbe auseinanderzusetzen und die Tätigkeiten eines Chaemwaset (*Chaemwese*), den man mit Recht als *den* ersten Ägyptologen bezeichnen könnte, sind dafür ein selbstredendes Beispiel²²⁰. Repräsentativ für die römische Zeit und die ihr eigene Ägyptenrezeption sei hier lediglich an die regelrechte Ägyptomanie des Hadrian erinnert.

²¹⁴ Musée du Louvre, Paris; Inv.-Nr. X 5130. Ebenso: *Koptische Kunst – Christentum am Nil*; Katalog der Ausstellung vom 3.5. bis 15.8. 1963 in Villa Hügel; Essen 1963, 235 (Kat.-Nr. 77; mit Abb.)

²¹⁵ Vgl. dazu die Exponatbeschreibung im Katalog *Koptische Kunst – Christentum am Nil*; 235 und ebenso Kákosy, László; *op. cit.*; 176

²¹⁶ Kákosy, László; *op. cit.*; 176

²¹⁷ Effenberger, Arne: *Koptische Kunst – Ägypten in spätantiker, byzantinischer und frühislamischer Zeit*; Wien/Leipzig 1974-76, 47

²¹⁸ Kákosy, László; *op. cit.*; 176

²¹⁹ So etwa eine Bronzeskulptur des 1. Jh. n. Chr.; British Museum, London; Inv.-Nr. 36062. Eine ausführliche Beschreibung der Skulptur mit Ausführungen zur Ikonographie und Rolle des *Horus als Rächer* und dessen theologische Einbindung in das ägyptische Christentum, sowie der Einfluss dieses Typus auf die Ikonographie koptischer Heiligengestalten bei: Bianchi, Robert S.: „Horus als *Imperator*“; in: *Kleopatra – Ägypten um die Zeitenwende* (Kat.); Mainz 1989, 304 (Kat.-Nr. 128)

²²⁰ Zu Leben und Werk siehe die grundlegende Monographie von Gomaà, Farouk: *Chaemwese, Sohn Ramses' II. und Hoherpriester von Memphis* (Diss.); in: *ÄA 27*; Wiesbaden 1973

Für unsere gegenwärtige Epoche ist das Werk eines Athanasius Kircher eher greifbar. Mit ihm wird ein Weg eingeschlagen, der durch seine Einzelergebnisse nicht unwesentlich zur späteren Entschlüsselung der Hieroglyphen durch Jean-François Champollion beitrug. Kirchers Arbeit über die Schriften des *Horapollon*²²¹ versuchten sich an einer Deutung der bis dahin als rein mystische Zeichen angesehenen Hieroglyphen. Doch neben rein zufälligen Treffern einer korrekten Zuordnung von Zeichen und Bedeutung sind seine „Lesarten“ eher Produkte der Phantasie. So liest er den Eigennamen und die Titulatur des Kaisers Domitian als „,

6. Die Anfänge

Auch wenn der Ausdruck *Survival*-Forschung den Eindruck erweckt, es handle sich hierbei um einen Forschungsbereich der modernen Wissenschaft, darf nicht vergessen werden, dass die Grundlagen hierzu in wesentlich früherer Zeit gelegt wurden. Genauer gesagt in der Zeit des Übergangs zwischen Renaissance und dem Barock. Nur am Rande möchte an dieser Stelle auf die Ägyptenrezeptionen der römischen Kaiserzeit (Hadrian) oder auf Formen der *interpretatio graeca*, wie wir sie u.a. in Platons *Timaios* und *Kritias* finden, verweisen. Da sie nur entfernt mit dem Thema der *survivals* in Bezug stehen und vielmehr zum Bereich der Ägyptenrezeption zuzuordnen sind. Es gilt aber zu bedenken, dass beide Gebiete – Ägyptenrezeption wie auch die Untersuchung pagan-altägyptischer Reminiszenzen – aufgrund ihrer kulturgeschichtlichen Entwicklung eng miteinander verwoben sind. Nichts desto Trotz kann mit den Werken eines Athanasius Kircher (1602-1680) der eigentliche, weil wissenschaftliche, Beginn einer *Survival*-Forschung - im weitesten Sinn - angesetzt werden. Ich spreche ganz bewusst von seinem Werk als einem wissenschaftlichen, trotz darüber auseinander gehender Bewertungen



P. ATHANASIVS KIRCHERVS FVLVDENSIS
 è Societ: Iesu Anno ætatis LIII.
 Honoris et observantia egiß sculpsit et D.D.C. Bloemart Romæ a Maij A. 1655.

Abbildung 6:

Athanasius Kircher.

Kupferstich von Cornelius Bloemart
 in *Mundus Subterraneus* (1664)

²²¹ Zum historischen Hintergrund und der Frage, wer sich hinter diesem Namen verbirgt siehe: Thissen, Heinz-Josef: *Vom Bild zum Buchstaben – vom Buchstaben zum Bild : Von der Arbeit an Horapollons Hieroglyphika*; in: *AWL, Abh. d. Geistes- u. Sozialwiss. Klasse 3* (1998), bes. 10 mit Anm. 26

innerhalb der Wissenschaft. Zwar mag man aus heutiger Sicht seine methodischen Ansätze belächeln – ich denke hier speziell an seine ganz eigene Lesart der hieroglyphischen Schrift – doch ist zu berücksichtigen, wie sehr der letzte Universalgelehrte Kircher ein Kind seiner Zeit war. Einer sich im Umbruch befindlichen Epoche, in welcher die naturwissenschaftlich-empirische Forschung (man denke an das Werk von Newton oder Kepler) einen Abnabelungsprozess von der bis dato allumfassenden Theologia und ihrer ganzheitlichen Weltsicht vollzog. Unter diesem Gesichtspunkt ließe sich der Jesuit Kircher treffend als Wanderer zwischen den Welten bezeichnen. Wie sehr sich seine Methodik den bereits angesprochenen christlich-theologischen Weltansichten unterordnen musste zeigt in eindrucksvoller Weise seine Werke *Arca Noë*²²² und in gleichem Maße der *Turris Babel*²²³. Inzwischen erlaubt die digitale Aufarbeitung der Werke Kirchers (Online-Faksimile-Ausgaben) einen bequemen Zugang zu ihnen²²⁴. In den angesprochenen Werken fließen Studien aus den Bereichen der Ethnologie, Linguistik, Theologie und benachbarten Kulturwissenschaften zusammen und deuten die Welt an sich immer wieder auf Gott als ursprünglichen Anfang hin. Man mag den Jesuiten Kircher als mystisch-religiösen Phantasten ablehnen, aber dennoch stellen seine Ansätze zur Entzifferung der Hieroglyphen²²⁵ einen wesentlichen Beitrag dar. Das Verdienst eines Jean-François Champollion (1790-1832) wäre ohne die Vorarbeiten Kirchers kaum denkbar. Kircher zeigte sozusagen die Tür auf, die Champollion öffnete und erfolgreich durchschritt.

Zurück zu Kirchers ägyptologischen Studien. Sie umfassen folgende Abhandlungen:

Obeliscus Pamphilius (1650), *Oedipus Aegyptiacus* (1652-53), *Prodromus Coptus sive Aegyptiacus* (1636), *Lingua Aegyptiaca restituta* (1643), *Obeliscus Aegyptiacus* (1666) sowie *Sphinx Mystagoga* (1676). Unter all diesen Werken gebührt seinem *Prodromus Coptus* besondere wissenschaftliche Wertschätzung für die Forschungsgeschichte der Koptologie: in ihm haben wir die allererste Grammatik des Koptischen im Okzident vorliegen, deren Aufbau

²²² Godwin, Joscelyn: *Athanasius Kircher – ein Mann der Renaissance und die Suche nach verlorenem Wissen*; Berlin 1994 (engl. Orig.: London 1979), 25-33

²²³ Ibid.; 34-36, Abb. 13. Eine Faksimile-Ausgabe ist online abrufbar unter: <http://echo.mpiwg-berlin.mpg.de/ECHOdocuView/ECHOzogiLib?mode=imagepath&url=/mpiwg/online/permanent/library/DG3F6ZYD/pageimg> (Stand: 09.05.2008)

²²⁴ ECHO (European Cultural Heritage Online) führt in der *Collection of Historical Sources on Jesuits Sciences* die Onlineausgaben von Kircher; abrufbar unter: http://echo2.mpiwg-berlin.mpg.de/content/jesuit/jesuit_sciences (Stand: 09.05.2008)

²²⁵ Die Entzifferung der Hieroglyphen war für das „Universalgenie“ Kircher einer seiner Forschungsschwerpunkte, wenn nicht gar der zentrale überhaupt.

noch für spätere Grammatiken vorbildlich bleiben wird. Eine weitere Hürde auf dem Weg zur Entzifferung der Hieroglyphen beschritt er mit der bereits zitierten *Lingua Aegyptiaca restituta*. In ihr postuliert Kircher eine enge Verwandtschaft des Koptischen mit der altägyptischen Sprache, was von Champollion einige Jahre später bestätigt werden konnte. Kircher ging sogar so weit, indem er die Ansicht vertrat, beide unterschiedlichen Schriftformen (die koptische und die hieroglyphische Schrift) seien nichts anderes als zwei Schriftarten *ein und derselben* Sprache. Während man die koptische Schrift für profane Texte verwendete, seien die Hieroglyphen allein religiöser Weisheitstexte vorbehalten gewesen.

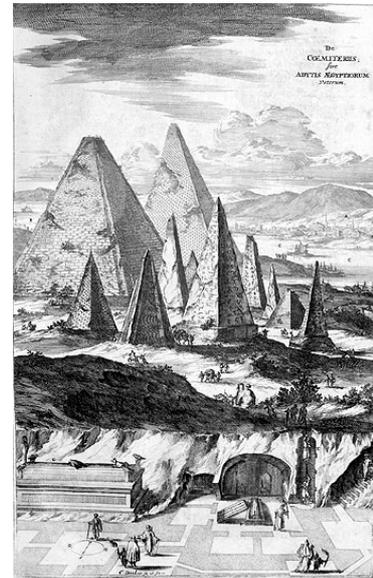
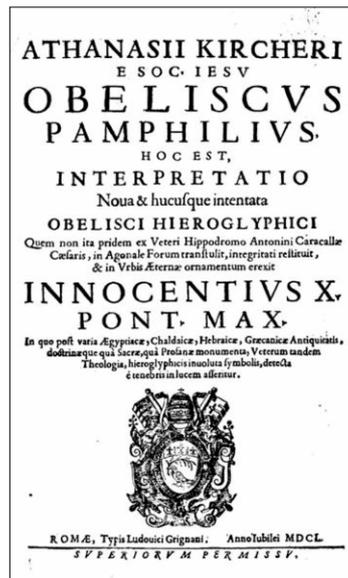
Abbildung 7:

Titelblatt aus Kirchers

Obeliscus Pamphilius (1650)

und Frontispiz von

Sphinx Mystagoga (vor 1676)



Ganz dem Geist der Renaissance verbunden, der sog. hermetischen Schriften (*Horapollon*, *Hermes Trismegistos*) eine hohen Stellenwert beimaß, ergab sich für Kircher hieraus zwangsläufig eine besondere Form der Hieroglyphenauslegung. In ihnen sah er den Ausdruck eines spirituellen Geistes und einer urkulturellen Metaphysik verwirklicht. Kirchers Arbeitsweise offenbart ein Grundproblem, vor welchem selbst die moderne Forschung nicht gefeit war und ist: Texte und Quellen wurden nicht dahingehend bearbeitet, um aus dem wissenschaftlich Gewonnenen entsprechende Interpretationen ableiten zu können, sondern man trat mit einer bereits vorgefertigten Ansicht an die schriftlichen Zeugnisse heran, um in ihnen schlussendlich alles bestätigt zu finden. Als Quintessenz ließe sich dies wie folgt ausdrücken: alle Dinge ließen sich auf einen altägyptischen Ursprung zurückführen – weil man es, gemäß dem damals herrschenden Zeitgeist, so wollte. Von diesem speziellen Problem auch innerhalb der zeitgenössischeren Forschung wird später noch die Rede sein.

7. Beginn der modernen Forschung

Die Erforschung pagan-altägyptischer Reminiszenzen in den Kircher nachfolgenden Epochen bis zum gegenwärtigen Forschungsstand gliedert sich, vereinfacht gesagt, in zwei große Abschnitte, die durch einen bedeutenden archäologischen Fund gleichsam voneinander zäsiert sind. Ich meine damit die Auffindung wertvoller Papyri in Oxyrhynchus und besonders die Schriftfunde aus Nag Hammadi im Winter des Jahres 1945 (in der Forschung auch als *Nag Hammadi Bibliothek* bekannt)²²⁶. Diese Sternstunde der christlichen Archäologie markierte einen Wendepunkt in Bezug auf Quellenlage und Deutungsversuche in Fragen der pagan-altägyptischen Reminiszenzen und außerägyptischen *survivals* innerhalb der koptischen Kultur (hier besonders die orthodoxe und häretische Literatur) und die Überlieferungsgeschichte frühchristlicher Texte.

Aufgrund jener neuen Textfunde, die ob ihres Erhaltungszustandes und nicht zuletzt des wertvollen literarischen Inhalts wegen einen außergewöhnlichen Forschungsschatz darstellen, war man nun in der Lage bis dato führende Lehrmeinungen intensiver zu hinterfragen und gegebenenfalls zu revidieren bzw. zu recht zu rücken (z.B. die Problematik vermeintlicher Madonnendarstellungen²²⁷).

Doch sei nochmals vom Forschungsstand in „vor-NagHammadinischer Zeit“ die Rede. Unter den Forschern damaliger Zeit muss selbstverständlich der Berliner Ägyptologe Adolf Ermann (1854-1937) Erwähnung finden. Seine Arbeiten umfassen nicht allein ägyptologische Themen (wie Religion²²⁸ oder altägyptische Sprachwissenschaft²²⁹), sondern beschäftigen sich darüber hinaus mit den damaligen Problemen und Fragestellungen der Koptologie. Denn die Koptologie in Deutschland als eigenständiger Forschungsbereich – so wie wir sie heute verstehen – war zu jener Zeit noch ein Teilgebiet der Ägyptologie bzw. war als Einzeldisziplin seit dem 19. Jahrhundert an keiner deutschen Universität vertreten. Letzter

²²⁶ Erschienen sind die Texte des Nag Hammadi Fundkomplexes in: Robinson, James M. (Hrsg.): *Nag Hammadi Studies* [NHS]; Leiden 1971-87; sowie bei: Emmel, Stephen (Hrsg.): *Nag Hammadi and Manichaean Studies* [NHMS]; Leiden ab 1992 (bis Ersch.-Jahr 1991 u.d.T. *Nag Hammadi Studies*)

²²⁷ So etwa Schmidt, Carl: „Über eine angebliche altkoptische Madonnen-Darstellung“; in: ZÄS 33 (1895), 58-62. Und für die jüngste Forschungsgeschichte vgl. Effenberger, Arne & Severin, Hans Georg: *Das Museum für Spätantike und Byzantinische Kunst / Staatliche Museen zu Berlin* (Kat.), Berlin 1992; 154 u. Abb. Katalognr. 66

²²⁸ Erman, Adolf: *Die Religion der Ägypter – Ihr Werden und Vergehen in vier Jahrtausenden*; Berlin/Leipzig 1934

²²⁹ Ibid. (in Zusammenarbeit mit Grapow, Hermann): *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, 12 Bde.; Berlin/Leipzig 1926-63. Sowie seine *Ägyptische Grammatik*; in: *Porta linguarum orientalium* 15, Berlin 1894 ff.

Lehrstuhlinhaber für Koptologie war Moritz Gotthilf Schwartz (1802-1848). Erst 1958 kam es mit Martin Krause zu einer Wiederbelebung der Berliner Koptologie.

Auf zwei ausgewählte Aufsätze aus der Feder Ermans zum Thema der *survivals* möchte ich nun näher eingehen. Beide sind in der von ihm und Georg Steindorff herausgegebenen *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* (ZÄS) veröffentlicht. Unter dem Titel „Ein koptischer Zauberer“²³⁰ äußert sich Erman, vor allem gegen Ende seiner Abhandlung recht polemisch²³¹, zum Weiterleben magischer Praktiken in christlicher Zeit. Nachdem anfangs auf den Erhaltungszustand, Erwerb im Kunsthandel, vermuteten Fundort, Dialekt des verwendeten Koptischen und eine Datierung²³² des Papyri-Konvoluts eingegangen wird, kommt Inhalt und dessen religionsgeschichtliche Bedeutung zur Sprache. Anscheinend gehörte dieser Papyrus-Verbund einem Kopten, der, obgleich mit den christlichen Lehren vertraut²³³, eine Art Freigeist gewesen zu sein scheint. Vermischen sich doch in den von Erman angeführten magischen Beschwörungsformeln (u.a. ein Liebeszauber) und Rezepten (Zaubertränke; Mittel zur Behandlung von Leibschmerzen und Augenleiden sowie für die Perinatologie) diverse Geistesströmungen unterschiedlichster Kulte: die „*merkwürdigste Seite*“ dieser „*seltsame(n) kleine(n) Welt*“²³⁴ (.....) ist die Art, wie in ihr die verschiedenen Vorstellungen vieler Jahrhunderte neben einander stehen, *altheidnische*²³⁵, griechische, gnostische, jüdische und christliche, natürlich vielfach vermischt.“²³⁶

So wird im erhaltenen *Drohspruch* in einem Atemzug der Erzengel *Michael* samt den drei Geistern *Echuch*, *Beluch* und *Barbaruch* genannt²³⁷; auf ein und demselben Papyrusblatt

²³⁰ Erman, Adolf: „Ein koptischer Zauberer“; in: ZÄS 33 (1895), 43-46

²³¹ Den koptischen Zauberer nennt Erman an einer Stelle „*Hexenmeister*“ (45). Unwillkürlich denkt man dabei an Goethes „*Zauberlehrling*“ und an die verheerenden Folgen magischer Künste. Ähnlich negativ wirkt Ermans Schlusssatz: „*Man sieht, die »schwarze Magie« und die Zauberer, die den Teufel anbeteten, gehören nicht in das Reich der Sage.*“ (46).

²³² Erman folgt in seiner Datierung dem Vorschlag von Krebs und setzt als Zeit der Abfassung das 7. oder 8. Jahrhundert an: *op. cit.*; 43. Nun stammt dieser Text zwar aus einer für die vorliegende Arbeit weniger relevanten Zeit, doch zeigt er deutlich, wie selbst noch in den späteren Jahrhunderten altägyptisches Gedankengut im Volksglauben ungemein präsent war. Um wie viel mehr hat daher dieser Umstand für die davor liegende Epoche der Spätantike Geltung.

²³³ Der Umstand der Kenntnis christlicher Lehren muss nicht *a priori* bedeuten, der Besitzer sei Christ gewesen.

²³⁴ Gemeint ist der literarische und religiöse Kosmos des Papyrus-Konvoluts, wie er sich in der Diversität der Textgattungen zeigt.

²³⁵ „*altheidnisch*“ meint hier nichts anderes als *pagan-altägyptisch*.

²³⁶ Erman: *op. cit.*, 45

²³⁷ Erman: *op. cit.*, 44-45

findet sich eine Erzählung von *Isis* und ihrem Knaben *Horus* gleichberechtigt neben einer apokryphen Erzählung mit *Christus* als zentralem Protagonisten²³⁸. Die Gesamtheit des Textfundes wirft einen anschaulichen Blick in die Welt des gewöhnlichen (und sicher ländlich geprägten) Kopten, fernab der theologischen Hochschulen. Selbst im 7./8. Jahrhundert hält man in Teilen der koptischen Bevölkerung an den überlieferten pagan-altägyptischen und anderen „heidnischen“ Texten fest, durchzieht sie jedoch einer *interpretatio christiana* koptischer Eigenart: des eigenen Seelenheiles versichert man sich, indem sämtliche zur Verfügung stehenden Mittel ausgeschöpft werden, die auch nur weitestgehend als Schutz bringend gelten. So ist es gewiss kein Schaden, neben den Anrufungen des christlichen Gottes und seiner Mitstreiter (Engel, Martyrer) auch die alten Götter mit ein zu beziehen. Der synkretistische Charakter dieser literarischen Neuformungen hat dabei eine eher apotropäische Funktion denn eine bewusste kultische Verehrung im Sinne der Orthodoxie. Auch wenn die quantitative Überzahl zwischen paganen und christlichen Elementen zu Gunsten der christlichen Strömung ausschlägt, so bleiben die „40 Märtyrer, ...77 Psalmen, 7 Namen der Maria“²³⁹ und dergleichen schlussendlich doch eine Form von Zahlenmystik. Bereits in der Überschrift „Heidnisches bei den Kopten“ eines anderen Aufsatzes²⁴⁰ wird deutlich, dass auch hier der Frage nach etwaigen Überbleibseln altägyptischer Mythologie in koptischer Zeit nachgespürt wird. Den Ausdruck *heidnisches* – dies klang zuvor schon an – verwendet Erman synonym für die pharaonische Epoche Betreffendes. Dementsprechend lautet das zentrale Thema: Gleichsetzung hellenistischer Götternamen mit Namen altägyptischer Gottheiten innerhalb koptischer Literatur und wie letztgenannte Wesen in koptischen Zeiten rezipiert werden. Dazu wird einer der antipaganen Hetzbriefe Schenutes zitiert, in welchem der scharfzüngige Prediger polemisch mit den Verehrern von Mond und Sonne abrechnet und ferner wider die oberste Riege der hellenistischen Götter lästert²⁴¹. Am Beispiel des zu Beginn des Aufsatzes behandelten Gottes ΠΕΤΒΕ, dessen altägyptische Entsprechung zu Ermans Zeiten unbekannt war, zeigt sich, wie konträr Forschungsmeinungen gerade im Bereich der Survival-Forschung sein können. Nämlich dann, wenn die Bearbeiter aus unterschiedlichen Fachbereichen entstammen. So haben wir in Erman etwa den Ägyptologen und Koptologen, während uns in Zoega der klassische Archäologe, Philologe

²³⁸ Erman: *op. cit.*, 46

²³⁹ Ibid.

²⁴⁰ Erman, Adolf: „Heidnisches bei den Kopten“; in: *ZÄS* 33 (1895), 47-51

²⁴¹ Ibid.; 47, Anm. 1 (mit Verweis auf Zoëga, Georg)

und theologisch²⁴² geprägte Forscher entgegentritt. Dementsprechend sind die Einzelergebnisse vom jeweiligen Ausbildungsbackground beeinflusst. Die diesbezüglich relevante Textstelle bei Schenute lautet²⁴³:

ΚΡΟΝΟΣ ΕΤΕ ΠΕΤΒΕ ΠΕ
„Petbe ist es, der Kronos ist!”

ΗΦΑΙΣΤΟΣ ΕΤΕ ΠΤΑΖ ΠΕ
„Ptah ist es, der Hephaistos ist!”

Erman widerspricht dem Interpretationsvorschlag von Zoega (1755-1809), der diesen Gottesnamen Π-ΕΤΒΕ als „Das Wegen“ (im Sinne von: „wegen dem alles (Seiende) ist“) lesen und deuten möchte, und begnügt sich stattdessen (zu Recht, wie ich meine) mit dem Hinweis, es müsse sich mit aller Wahrscheinlichkeit um einen altägyptischen Gottesnamen handeln. Nach Kákosy ist zumindest eine etymologische Ableitung gegeben: *pʿ Čbʿ*²⁴⁴ („Die Vergeltung“, aber auch: „Die Entlohnung“)²⁴⁵. In einem koptisch-magischen Text des 7. Jahrhunderts²⁴⁶ erscheint jener, nur aus ptolemäischen Texten und jenen der römischen Epoche bekannte²⁴⁷, Gott ΠΕΤΒΕ im Gefolge hellenistischer Gottheiten (Artemis, Apollon etc.) und trägt synkretistische Züge²⁴⁸. So ist sein Antlitz das eines Löwen, während dessen Rückseite das Gesicht eines Bären zeigt²⁴⁹. Fraglich bleibt, ob die Ikonographie des ΠΕΤΒΕ Pate stand für die Ausgestaltung des gnostischen *Iao-Christos-Pantokrators* (ebenso mit Löwen- und Bärenangesicht)²⁵⁰. Auf jeden Fall muss diese Gottheit sei zu Schenutes Lebzeit

²⁴² Zoegas Vater war protestantischer Geistlicher.

²⁴³ Zitiert nach Erman: *op. cit.*, 47

²⁴⁴ Kákosy, László: „Survivals of Ancient Egyptian gods in Coptic and Islamic Egypt“; in: *Coptic Studies*; Warschau 1990, 176 mit Anm. 25. Kákosys Transkription ist allerdings irreführend. Das *D* müsste zu *Ḍ* (Tübinger Transkription: Ḍ) korrigiert werden. Es sei denn, dass hier – stillschweigend – die *demotische* Lautform gemeint ist.

²⁴⁵ Hannig, Rainer: *Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch* (Marburger Edition); Mainz 2006 (4. überarb. Aufl.), 1077

²⁴⁶ Kákosy, László: *op. cit.*; 176

²⁴⁷ Bonnet, Hans: *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*; Berlin/New York 2000,

²⁴⁸ *Ibid.*; 176 mit Anm. 26

²⁴⁹ *Ibid.*; 176

²⁵⁰ *Ibid.*; 176 mit Anm. 27

gewiss verbreitet gewesen. Sonst hätte ihn dieser wohl kaum mit dem Titan *Kronos* gleichgesetzt, so das Argument Ermans²⁵¹.

Im weiteren Verlauf kommt Erman nochmals auf einen Text (hier: Ermans Übersetzung) aus dem bereits angesprochenen Konvolut²⁵² zu sprechen, der eine Begebenheit zwischen Horus und Isis schildert, gleichzeitig aber auch drei Dämonen namens *Agrippas*²⁵³ erwähnt, die - so Erman- nach Auskunft des Textes wohl Söhne der Isis sein müssen²⁵⁴. Man sieht auch hier die synkretistische Tendenz, wie sie allen Texten aus dieser Sammlung zu Eigen ist. Von einer Orthodoxie, selbst aus paganer Sicht, kann keineswegs gesprochen werden.

Zum Abschluss dieses Abschnitts erlaube ich mir einen kurzen Einschub: Grund dafür ist eine Bemerkung Ermans bzgl. seiner Übersetzung des Textes. Dieser beginnt mit:

„Horus (ϨⲠⲡ), der Sohn der Isis (ⲏϥⲈ), ging auf einen Berg, um zu schlafen (ⲚⲓⲔⲟⲩⲧⲕ). Er sang (?) seine Lieder, er stellte (?) seine Netze auf und fing einen Sperber...“²⁵⁵

Nun wirft der Bearbeiter die Frage auf, „ob *ⲚⲓⲔⲟⲩⲧⲕ* hier nicht eine allgemeine Bedeutung hat? Wer schlafen will, stellt doch keine Netze auf.“²⁵⁶ Aus dem Kontext heraus möchte ich einen alternative Übersetzungsvorschlag anbieten und das *ⲚⲓⲔⲟⲩⲧⲕ* mit „Zeitvertreib“ übersetzen, wohl wissend, dass Crum und Westendorf keine koptische Entsprechung für unser deutsches „Zeitvertreib“ aufführen. Zwar gibt es für „Müßiggang“ das koptische *ⲟⲩⲱⲥⲓ*²⁵⁷ aber die Bedeutung umfasst in diesem Fall Faulheit, Nichtstuerie, Unmotivation, also eine rein passive Haltung. Dagegen ist *etwas zum Zeitvertreib tun* eine motivierte Haltung.

²⁵¹ Erman, Adolf: *op. cit.*, 47

²⁵² Erman, Adolf: „Ein koptischer Zauberer“, in: *ZÄS* 33 (1895), 46

²⁵³ Es handelt sich um Namen griechischer Herkunft.

²⁵⁴ Erman, Adolf: „Heidnisches bei den Kopten“, in: *ZÄS* 33 (1895), 50

²⁵⁵ *Ibid.*; 48

²⁵⁶ *Ibid.*; Anm. 1

²⁵⁷ Westendorf, Wolfhart: *Koptisches Handwörterbuch*; Köln 2000 (unveränd. Nachdruck v. 1977), 278

KAPITEL II:

„Und gab ihnen Macht und Gewalt über alle bösen Geister“

Dämonenvorstellungen bei den Wüstenvätern

1. Einleitung: „Sterne der Wüste“ – Das koptische Mönchtum und seine Bedeutung für die Religionsgeschichte des Christentums

„Die Wüste ist monotheistisch“, schrieb einmal der französische Religionshistoriker Ernest Renan. Was er damit meinte war eine Erkenntnis der vergleichenden Religionswissenschaft, dass alle drei großen Religion, Judentum, Islam und Christentum, ihre entwicklungsgeschichtlichen Wurzeln in den Wüstengebieten des vorderen Orients hatten. Abraham, der Wüsten bewohnende Aramäer. Muhammad, der seine Offenbarung in der Abgeschiedenheit der Wüste erhielt. Und Jesus von Nazareth stellte dem Beginn seines Wirkens die kontemplative Kraft des Negev voran. So war seit alters her die dem Treiben des täglichen Lebens mit ihrer Stille und Lebensfeindlichkeit entgegretende Wüste ein idealer Ort, in dessen Schoß Eremiten, Aussteiger und Verfolgte Erleuchtung, Gottesnähe oder Zuflucht suchten. Die Ambivalenz des Raumes war dabei der ausschlaggebende Punkt. Zum einen fand man zwischen Sand und Fels die zur Meditation und inneren Sammlung heilsnotwendige Ruhe, in den Felsspalten und Höhlen (in Ägypten dann besonders leer stehende Gräber aus pharaonischer Epoche)²⁵⁸ zweckmäßige Wohnstatt. Zum anderen war die Entscheidung für eine anachoretische Lebensweise - im Idealfall - keineswegs Weltflucht, sondern ein ganz bewusstes sich-Aussetzen gegenüber den mannigfachen Versuchungen, welche die Wüste, in der damaligen Vorstellungswelt, als Aufenthaltsort von Dämonen und ähnlich gearteten Wesen naturgegeben bot. Nicht „die Welt“ trug den Zugang zu Gott in sich, sondern die Abgeschiedenheit der Wüste war die eigentliche Pforte zum Himmel. Bewährung in Anfechtungen brachte ewigen Lohn und den Siegerkranz des Überwinders demjenigen ein, der sein Leben ganz in den Dienst Gottes stellte und durch eine vorbildhafte Vita, den *bios angelikos*²⁵⁹, zunehmend den Engeln glich.

Das abendländische Mönchtum und seine immense Bedeutung für die europäische Kultur- und Religionsgeschichte wären nicht denkbar ohne das Verdienst des koptischen

²⁵⁸ Athanasius: *Vita Antonii*; Kap. 8-10

²⁵⁹ Baumeister, Theofried: *Martyr invictus*; Münster 1972, 125

Christentums, Wegbereiter und Schöpfer der christlich monastischen Bewegung zu sein. Die Anfänge sind historisch greifbar in der Person des *Apa Antonios* (um 251-356), der als Eremit Nachahmer um sich scharte und zu einem anachoretischen Verbund zusammenfasste. In dieser losen und wenig durchstrukturierten Gemeinschaft aus Mitbrüdern ist noch kein eigentliches klösterliches Leben im klassischen Sinn zu sehen. Doch sind bereits die Weisungen und Ratschläge (sog. *logien*) des Antonios zentrale Richtschnur im Leben der anderen Mönche²⁶⁰. Erst mit *Pachom* (292-345) kann man von einer klösterlichen Gemeinschaft sprechen. Dieser fasst die bis dahin noch relativ weit voneinander gelegenen Mönchsbehausungen in kleineren Wohnanlagen zusammen, strukturiert den Tagesablauf der Mönche, legt Gebetszeiten fest und führt als eigentliche Neuerung eine Klosterregel ein²⁶¹. Diese *pachomianische Regel* findet in *Benedikt von Nursia* (um 480-547) einen großen Bewunderer, der sie bereitwillig übernimmt, seinen Bedürfnissen und Erkenntnissen entsprechend modifiziert und als *Regula Benedicti* seinem Orden als geistliches Testament übergibt. Eine Sternstunde des geistigen Austausches zwischen Orient und Okzident, der selbst heute noch nichts an Lebendigkeit eingebüßt hat.

Mit *Schenute von Atripe* (um 348-466) betritt das koptische Mönchtum nach einer anfänglichen Phase der Selbstfindung gestärkt eine neue Weiterentwicklung. Eng mit ihm verbunden ist der nun einsetzende Bau von größeren Klosteranlagen, die zum Teil festungsartig ausgebaut werden. Nicht zuletzt als notwendig gewordene Schutzmaßnahme gegenüber den damals vermehrt aufkommenden Übergriffen und Einfällen nomadischer Wüstenstämme (z.B. die in den Schriften Schenutes erwähnten *Blemyrer*). Schenutes Hauptklöster sind das sog. *Weißes (Deîr el-Abjad)* - und *Rotes Kloster (Deîr el-Ahmar)* bei Sohâg in Mittelägypten. Bemerkenswert ist nicht nur deren Größe, sondern die Formsprache der Architektur, welche Elemente altägyptischer Tempelbauten wie Hohlkehle oder pylonartige Außenwände aufweist²⁶². Von außen betrachtet gleicht der gesamte Gebäudekomplex eher einem Tempel ptolemäischer Zeit, denn einem Bauwerk des Christentum.

²⁶⁰ Gottfried, Adolf (Hrsg.): *Athanasius: Vita Antonii*; Leipzig 1986, 14

²⁶¹ *Ibid.*; 14f.

²⁶² Krause, Martin: „Heidentum, Gnosis und Manichäismus, ägyptische Survivals in Ägypten“; in: *Ägypten in spätantik-christlicher Zeit* (hrsg. v. Krause, Martin); Wiesbaden 1998, 81-116

1. Begriffsbestimmung

Unter dem Begriff des *Dämon* (gr. *δαίμων*) werden aus religionswissenschaftlicher Sicht alle diejenigen Wesen gefasst, die sich weder einem (über)göttlichen Bereich, noch dem menschlichen Daseinsbereich zuordnen lassen. Sie gehören damit einem Zwischenbereich einer geistigen Schöpfung an. In Anlehnung an ein Zitat von Innozenz III. (1198-1216) ließe sich über die hierarchische Stellung eines Dämons sagen, dass er „*geringer (ist) als Gott, aber größer als der Mensch*“²⁶³. Über den Ursprung solcher Wesen und Funktion ist damit freilich noch keine Aussage getroffen.

Um hier einen historischen Überblick über die dämonologischen Konzeptionen des Alten Orients, des jüdisch-hellenistischen Raumes, der klassischen Antike bis hin zum Mittelalter zu bieten, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Daher sei stattdessen ausdrücklich auf die entsprechenden Beiträge zum Thema (Otto Böcher und Günter Stemberger in: *TRE VII, 1981*; Manfred Hutter, Manfred Görg, Bern Kollmann u.a. in: *RGG*⁴)²⁶⁴ in den einschlägigen Standardwerken verwiesen²⁶⁵.

Dagegen beschäftige ich mich im Folgenden nur mit denjenigen Aspekten der Dämonologie, wie sie mir für die Fragen dieser Arbeit als wichtig erscheinen. Die sind zum einen die Rolle der Dämonen im Alten Ägypten, die hellenistisch-jüdisch geprägten Dämonenvorstellungen, wie sie im Neuen Testament ihren Niederschlag fanden und schließlich eine Erörterung des Dämon-Begriffes im Koptischen.

2. Das koptische Wort **ⲓⲁ**

Das Koptische kennt mehrere Umschreibungen für die Begriffe „Teufel“ und „Dämon“. Während das Wort **ⲡⲓⲁⲃⲟⲗⲟⲥ**²⁶⁶ für „Teufel“ ein Lehnwort aus dem Griechischen darstellt, gibt es daneben zwei weitere originär koptische Wortbildungen: zum einen das nur im

²⁶³ So Innozenz III. in der am Tag seiner Weihe gehaltenen Predigt zur Stellung des Papstamtes. *De misera humanae conditionis (De misera condicione hominis)*, neu ed. Lugano, Michele Maccarone ;1955; Opuscula, PL 217, 691-762. Vgl. dazu auch: Fuhrmann, Horst: *Die Päpste – von Petrus zu Johannes Paul II.*; München 1998, 128

²⁶⁴ Betz, Hans Dieter (Hrsg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart*; Tübingen 1991, Sp. 533ff.

²⁶⁵ Krause, Gerhard (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie VIII*; Berlin/New York 1981, 270ff.

²⁶⁶ So auch in der Erzählung *JdZ*; Kap. XXI, 1

sahidischen Dialekt belegte ϩⲉϩϩⲁⲗⲣⲉ²⁶⁷, welches „Zerstörer“ und „Vernichter“, aber auch „Teufel“ und „Dämon“ bedeuten kann. Hier liegt grammatikalisch betrachtet eine *Nomen agentis* Form vor, deren Präfix aus ϩⲟⲙⲉ-ⲉϩ (Umstandssatz: „ein Mensch, indem er...“) entstanden ist und dem das Verb (in diesem Fall im Infinitiv) ϩⲁⲗⲣⲉ („schlagen“) angehängt wurde. Entstanden ist dies aus einem adnominalen Umstandssatz²⁶⁸ des Neuägyptischen mit einem nicht näher bestimmten Bezugsnomen zur Klassifizierung. Auf ϩⲉϩϩⲁⲗⲣⲉ angewendet hieße es: *rmč iw=f hcr*. Wörtlich wäre daher in beiden Fällen mit „Einer, indem er schlägt“ zu übersetzen.

Zum anderen kennt das *Subachmimische* (A2) das Wort ⲓⲛ²⁶⁹ (mit seiner bohairischen Variante ⲓⲛ) als spezifischen Ausdruck für „Dämon“. ⲓⲛ leitet sich vom altägyptischen Ausdruck ⲓⲥ²⁷⁰ ab, das nicht nur den verklärten (seligen) Zustand des ehrwürdigen Verstorbenen im Jenseits als *Ach*-Geist bezeichnet, sondern auch schon in pharaonischer Zeit „Geist“ als solchen und „Dämon“ im Besonderen meint. Dabei kann zwischen einem *nicht schädigenden* Geist (Dämon), einem ⲓⲥ-ⲓⲕⲣ (wörtl. „vortrefflicher *Ach*“), oder - konträr dazu - einem *schädigenden* Geist (Dämon) unterschieden werden²⁷¹.

3. Neues Testament

Die aus dem Alten Orient, und hier ist besonders nach Kollmann²⁷² und Böcher²⁷³ das antike Judentum zu nennen, stammende dämonische Vorstellungswelt, wie sie in den Schriften (Judith, Evangelien, Paulus-Briefe, Offenbarung des Johannes) des Alten und Neuen Testaments entgegentritt ist, bis auf bestimmte Einzelfälle, streng dualistisch geprägt. Einzelne Erzengel, aus deren Kreis Michael besonders in der Offenbarung eine tragende Rolle

²⁶⁷ Westendorf, Wolfhart: *Koptisches Handwörterbuch*; Köln 2000, 324

²⁶⁸ Vgl. dazu: Junge, Friedrich: *Neuägyptisch – Einführung in die Grammatik*; Wiesbaden 1999, 216

²⁶⁹ Westendorf: *op. cit.*; 54

²⁷⁰ Bei Westendorf, *op. cit.*; 54 fälschlich mit ⲓⲥⲱ angegeben, das nicht den *Ach*-Geist, sondern „Macht“ und „Verklärtheit“ meint.

²⁷¹ Interessant wäre der Frage nachzugehen, weshalb nur das Achmimische einen direkt mit dem Altägyptischen in Verbindung stehenden Begriff des *Dämons* kennt, während er dem Sahidischen fremd ist und dort auf eine Verbalform zurückgegriffen wurde?

²⁷² Kollmann, Bernd: „Dämonen/Geister: III. Neues Testament“; in: *RGG⁴*, II.; Tübingen 1999, 536

²⁷³ Böcher, Otto: „Dämonen: IV. Neues Testament“; in: *TRE*, VIII.; Berlin/New York 1981, 279

zukommt, streiten *für* Gott und *wider* den gefallenen Engel Luzifer / Satan, den obersten der Teufel und dessen Anhängern:

*„Im Himmel gab es Krieg (πόλεμος): Michael und seine Engel kämpften gegen den Drachen (δράκων), der ebenfalls mit Hilfe seiner Engel Krieg führte.“*²⁷⁴

Dabei wird oft vom Teufel als von dem „Drachen“ und der „Schlange der Urgeschichte“ gesprochen:

*„Dann erschien ein zweites Zeichen am Himmel: ein großer feuriger Drache (δράκων μέγας πυρρός) mit sieben Köpfen, darauf sieben Kronen und zehn Hörner.“*²⁷⁵

Ebenso:

*„ So wurde der große Drache – das ist die Schlange der Urgeschichte (ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος), auch Teufel (Διάβολος) oder Satan (Σατανᾶς) genannt – mitsamt seinen Engeln auf die Erde geworfen.“*²⁷⁶

Auch die „Stadt Babylon“, für den Verfasser der Offenbarung eine Allegorie allen gottfeindlichen Treibens, ist „Nistplatz“ und „Behausung“ von „Dämonen“ (δαίμων) und „bösen Geistern“ (πνεύματος ἀκαθάρτου).²⁷⁷

Von der Allegorie der „Hure Babylon“ einmal abgesehen, verortet das NT Dämonen besonders an all jenen Örtlichkeiten, die mit Unreinheit oder Tod assoziiert wurden oder rein psychologisch Beklemmung hervorrufen können. Zu nennen sind dabei an erster Stelle die lebensfeindliche Wüste, wie sie nicht nur in den Evangelien²⁷⁸ beschrieben wird, sondern auch bei den koptischen Wüstenvätern (z.B. Antonios; vgl. den Abschnitt zur Dämonologie bei Antonios) ein Ort religiösen Kampfes ist, an welchem das Wirken der Dämonen spür- und erlebbar war. Zur Wüste als dämonischem Wohnort treten ferner Ruinen²⁷⁹, Gräber²⁸⁰ und verlassene Städte²⁸¹. In der Apokalyptik wird dann vom großen „Höllenschlund“ (ἄβυσσος)²⁸² und „Abgrund“ gesprochen, in welchen alle besiegten Dämonen zur ewigen Verdammnis geworfen werden oder aus dem sie aufsteigen können²⁸³. Und über diesen

²⁷⁴ Offenbarung; 12, 7

²⁷⁵ Offenbarung; 12, 3

²⁷⁶ Offenbarung; 20, 2

²⁷⁷ Offenbarung.; 18, 2

²⁷⁸ Matthäus 12, 43

²⁷⁹ Athanasius: *Vita Antonii*; Kap. 11

²⁸⁰ Matthäus 8, 28 ; Markus 5, 3-5

²⁸¹ Hier als Beispiel des AT: Jesaja 34, 12-14

²⁸² Offenbarung 9, 11

²⁸³ Offenbarung 17, 8

Abgrund gebietet „der Engel des Höllenschlundes“ namens *Abaddon* (mit dem gr. *Apollyon* im Text selbst gleichgesetzt), was nach der Selbstaussage des Textes „*der Verderber*“ bedeutet.

Ikonographisch bedient sich die hellenistisch-jüdische Dämonenvorstellung eines reichhaltigen Formenschatzes, wie er besonders in der Fauna all jener Orte zuhause ist, von denen als dämonische Wohnstatt bereits oben die Rede war. So können Dämonen Gestalt und/oder charakteristische Wesenheiten z.B. von Heuschrecken²⁸⁴, Skorpionen²⁸⁵ oder auch Schlangen²⁸⁶ (im Alten Orient mit dem Bild des Drachen identisch) annehmen. Beliebt ist dabei bei den Autoren der biblischen Schriften zur drastischen Beschreibung einer teuflischen Macht sie als eine Synthese aus verschiedenen Tierarten und deren Eigenschaften auszuschnürceln. Das Ergebnis kann man so als dämonische *Chimären* bezeichnen.

Auf die koptisch-christliche Kultur übte diese neutestamentliche Bilderwelt selbstredend einen ganz wesentlichen Einfluss aus. So werden wir später noch sehen, dass die Dämonen, welchen Antonios in der Wüste begegnet, ganz diesem Ikonographietypus verbunden sind. Dabei darf jedoch nicht vergessen werden, dass Antonios nicht allein der vom christlichen Glauben durchdrungene Anachoret ist, sondern stets auch Ägypter, der von der jahrhundertealten Kultur unbewusst geprägt wurde. So mag zwar für den mit der Schrift Vertrauten die biblische Dämonenwelt präsent gewesen sein, doch inwieweit das ikonographische Programm der altägyptischen Königs- und Privatgräber ebenso Einfluss auf die koptische Dämonenvorstellung der Wüstenväter genommen hat, dieser Frage soll in diesem Kapitel nachgegangen werden.

4. Die Dämonologie der *Vita Antonii* – ein exemplarischer Einstieg

„Nachdem sich Antonius auf diese Weise in Zucht genommen hatte, ging er fort zu den Gräbern, die sich weit vom Dorf entfernt befanden. [...] jener Bekannte verschloss den Eingang hinter ihm (Antonius), und er blieb allein darin. [...] Der böse Feind (Teufel) aber ertrug das nicht (gemeint ist die Askese des Antonius) [...] da suchte er ihn eines Nachts mit einer Menge Dämonen heim...“²⁸⁷

²⁸⁴ Offenbarung 9, 3

²⁸⁵ Offenbarung 9, 8-10

²⁸⁶ Offenbarung 9, 19

²⁸⁷ Athanasius: *Vita Antonii*; Leipzig 1986; zitiert nach Heinrich Przybyla, 34

Von allen Schilderungen dämonischer Heimsuchungen koptischer Anachoreten ist diejenige des Antonius die am meisten bekannte. Nicht nur seine prägende Gestalt als Begründer des Mönchtums, weshalb man ihm auch die beiden Ehrentitel „Stern der Wüste“ und „Vater der Mönche“ gab, sondern auch seine zahlreichen und dem Grad ihrer Intensität nach härtesten Heimsuchungen trugen dazu bei, dass er selbst im Bewusstsein des europäischen Mittelalters Berühmtheit und Verehrung erlangte. Die bekannteste Darstellung (vgl. Abb. rechts) seiner Traktierung durch allerlei furchterregende Dämonen und teuflische Wesen findet sich auf dem berühmten *Isenheimer Altar* des Matthias Grünewald (ca. 1480-1528) im elsässischen Colmar²⁸⁸. Antonius entwickelte sich in Europa sehr schnell zu *dem* Schutzheiligen schlechthin, den man in allerlei Gebrechen und Krankheit anrief.²⁸⁹ Besonders in Zeiten als das sog. *ignis sacer*, das *heilige Feuer* viele Menschen befiel. Es handelt sich dabei um das in der Medizin als *Ergotismus grangraenosus* bezeichnete Krankheitsbild, das durch den (versehentlichen) Verzehr von *Mutterkorn* (*Secale cornutum*) hervorgerufen wurde. Typische Kennzeichen sind Gewebebrand (zum Teil mit Absterben ganzer Extremitäten), ein brennender Schmerz im ganzen Körper (daher auch die Umschreibung mit „Feuer“) und, bei geringen Dosen, Delirium und halluzinatorische Zustände. In Anlehnung an das (halluzinatorische) Leiden des Antonius und an seine Eigenschaft als Heiliger sprach man daher auch vom sog. *Antonius-Feuer*.



Abbildung 8:

Die Versuchungen des Hl. Antonius.
Matthias Grünewald; Isenheimer Altar
(Ausschnitt), um 1510.
Colmar, Musée d'Unterlinden

²⁸⁸ Colmar, Musée d'Unterlinden

²⁸⁹ Der seit dem 11. Jh. auf die Krankenpflege spezialisierte *Antoniter-Orden* geht auf Mönche zurück, die am Kloster Saint Antoine in Grenoble, wo die Reliquien des Antonius seit dem frühen Mittelalter aufbewahrt wurden, für die Pflege und Behandlung von kranken Pilgern zuständig waren. So finden sich z.B. Antonius-Kreuzdarstellungen (auch τ -Kreuz genannt), sicherlich mit apotropäischem Charakter, über den Eingängen zu den Mönchszellen (evtl. auch Krankenzimmern?) in der Klosteranlage Bebenhausen / Baden-Württemberg.

4.1. Das Zeugnis der *Vita Antonii*

Einblick in die dämonische Vorstellungswelt, wie sie unter der koptisch-christlichen Bevölkerung Oberägyptens im 3. Jh. verbreitet war, gewährt uns die bereits mehrfach zitierte Heiligenvita des Antonius, die *Vita Antonii*. Der Umstand, dass ihr Verfasser Athanasios ein Vertreter alexandrinischer Theologie ist, erschwert eine genaue Zuweisung der in der Vita geschilderten Dämonologie zu einem der beiden Zweige koptischen Glaubens: Auf der einen Seite repräsentiert Antonius, Spross bereits christianisierter Eltern aus der Ortschaft Kôme (das heutige Kema), eine Volksfrömmigkeit, wie sie im ländlich geprägten und von hellenistisch-alexandrinischen Einflüssen weitgehend abgeschnittenen Oberägypten verwurzelt war²⁹⁰. Athanasios dagegen steht für eine ausgeformte und fundierte Theologie der alexandrinischen Schule. Doch trotz diesem „Gegensatz“ darf sicher davon ausgegangen werden, dass beide dieselben oder ähnlichen Vorstellungen von den „unreinen Geistern“ hatten und die Vita einen exemplarischen Ausschnitt der damals vorherrschenden Dämonologie bietet.

Welche zentrale Rolle der Kampf mit den dämonischen Mächten für Antonios im Leben eines Anachoreten einnimmt zeigt ein Blick in die entsprechenden Kapitel. Von insgesamt 94 Kapiteln²⁹¹ handeln 28 von Wesen und Eigenart der dämonischen Welt. Davon enthalten 24 Kapitel (21; 22-43; 88) sogar wiedergegebene Unterweisungsreden des Antonios. Adressaten sind seine Mitbrüder. Die Notwendigkeit seiner Unterweisung zum Kampf gegen die „gewaltige(n) und verschlagene(n) Feinde, die böswilligen Dämonen“²⁹² sieht Antonios selbst biblisch begründet. Er kann sich dabei auf ein Wort des Apostels Paulus berufen, welcher im Brief an die Epheser schreibt: „Denn wir kämpfen nicht gegen Menschen. Wir kämpfen gegen unsichtbare Mächte und Gewalten, gegen die bösen Geister im Himmel. Die diese finstere

²⁹⁰ Dass Antonius als vollwertiger Repräsentant eines oberägyptischen, originären Ägyptertums gelten darf zeigt der Umstand, dass nicht das Griechische seine Umgangssprache war, sondern das „Ägyptische“. So wird ausdrücklich in der Vita davon berichtet, wie Antonius mit seinen Mitbrüdern *ägyptisch* sprach (Kap. 16). In diesem „Ägyptisch“ dürfen wir sicher eine Frühform des Koptischen sehen, die sprachgeschichtlich zwischen dem Demotischen und dem Koptischen des frühen Mittelalters steht. Und bereits zu Beginn seiner Vita lesen wir den Hinweis: „*Antonius war Ägypter...*“ (Kap. 1).

²⁹¹ Zählung nach der von Adolf Gottfried (Hrsg.) und Heinrich Przybyla (Übers.) besorgten Ausgabe; Leipzig 1986

²⁹² Athanasios: *Vita Antonii*; Kap. 21

Welt beherrschen.“²⁹³ Ihm, also Antonios, liegt nicht so sehr an einer theologischen Unterweisung im Sinne einer wahren Dämonologie, sondern eine angewandte, am „Sitz im Leben“ orientierte Theologie für jedermann. Das heißt konkret: über die Entstehung oder den Ursprung der gefallenen Engel erfahren wir nur am Rande (Kap. 22). Er spricht sogar selbst davon, dass man „über ihr Wesen und die Unterschiede zwischen ihnen (den Dämonen) (man) vieles sagen müsste [...] eine solche Darlegung ist Sache anderer (gemeint sind wohl die eigentlichen Theologen), die mehr darüber wissen als wir (Antonios selbst); unsere Aufgabe und Pflicht (die des Antonios) ist es jetzt (gemeint ist die beginnende Unterweisungsrede an die Mitbrüder), lediglich ihre (die Dämonen) hinterlistigen Anschläge auf uns zu erkennen.“²⁹⁴

Sein Anliegen ist es also darauf hinzuweisen, wie man dämonisches Wirken und Wesen rechtzeitig erkennt und sich den Dämonen entgegenstellt um in der Versuchung standhaft bleiben zu können.

4.2. Lebensraum der Dämonen (Kap. 21)

Als Wesen zwischen der Unterwelt und den himmlischen Bereichen ist der den Menschen umgebende Luftraum Aufenthalts- und Wirkungsort der dämonischen Mächte, in welchem sie sich nach Antonios eigenen Worten gleich „scharenweise“²⁹⁵ tummeln. Dabei bleibt unklar, ob der Luftraum als Wohnsitz oder lediglich als „Arbeitsstätte“ der bösen Geister fungiert. Schon in der sumerischen und akkadischen Mythologie sind Windhauch und Winde eng mit dem Wirken böser, teils ambivalenter Gottheiten verknüpft. Bekanntestes Beispiel hierfür ist *Pazuzu*, der *König der bösen Lüfte* (vgl. Abb. rechts). Dessen machtvolle Winde den Menschen Pest und Krankheit bringen können. Innerhalb der altägyptischen Religion sehen wir dagegen zwei unterschiedliche Bewertungen des Luftraumes. Traditionell wird der Luftraum durch den Gott *Schu* (Šw) personifiziert, der



Abbildung 9:
Der Dämon *Pazuzu*.
Bronze; Neuassyrisch;
8.-7. Jh. v. Chr.;
Musée du Louvre;
Inv.-Nr.: MNB 467

²⁹³ Epheser 6, 12; sowie Athanasius: *Vita Antonii*; Kap. 21

²⁹⁴ Athanasius: *Vita Antonii*; Kap. 21

²⁹⁵ Ibid.; Kap. 21

mit seinen Beinen auf dem Erdgott *Geb* (*Gbb*) steht und mit den Händen das Himmelsgewölbe in Gestalt der Himmelsgöttin *Nut* (*Nw.t*) stützt. Kennzeichnend für ihn ist eine auf seinem Haupt dargestellte Feder, gleichsam das Sinnbild für „Luftraum“. Anders, aber ebenso positiv gewertet, verhält es sich mit dem Begriff des „Lufthauches“ oder „Windhauches“ (altäg. *čʒw*). In einem durch Wüstenklima geprägten Lebensraum versteht es sich von selbst, welche wohltuende Eigenschaft dem „Windhauch“ zugemessen wurde. Im berühmten „Gespräch des „Lebensmüden“ mit seinem *Ba* (*Bʒ*)“ lesen wir über die ersehnte Kühlung durch den Windhauch unter der brütenden Hitze des Tages:

*„Der Tod steht heute vor mir wie der Duft von Weihrauch, wie Sitzen unter dem Segel am Tag des Windes“.*²⁹⁶

Trotzdem können auch Winde Träger diverser Krankheiten sein und mancher *Incubus* befällt den Menschen mittels eines ungenuten Lufthauches.

Antonios sieht den Luftraum in einem weitaus negativeren Licht als der Ägypter alter Zeit.

4.3. Erscheinungsformen von Dämonen (Kap. 8; 21; 22-43; 88; 94)

Da der Luftraum als Aktionsraum der Dämonen gilt²⁹⁷, so ist damit indirekt eine Aussage über ihre Natur ausgesagt. Wenn sie bis zum Eintritt ihrer unterschiedlichsten Manifestationen sich unsichtbar in der Luft aufhalten können, so müssen sie demnach von einer geistigen Natur sein. Sie sind keine Geschöpfe aus „Fleisch und Blut“, wie schon das bereits zitierte Pauluswort ausdrücklich erwähnt, sondern gehören zum himmlischen Bereich. Damit wird den Dämonen eine Wesensgleichheit mit den Engeln zugesprochen. Selbstverständlich sind mit diesen himmlischen Bereichen die rangniedrigsten des hierarchisch gegliederten Himmels gemeint. Die höheren Himmel sind allein den ansteigenden Engelschören vorbehalten.²⁹⁸ Antonios bedauert an einer anderen Stelle, dass Dämonen keinen menschlichen Leib besäßen, so dass man sich „vor ihnen verstecken oder

²⁹⁶ Zitiert nach Erik Hornung: *Altägyptische Dichtung*; Stuttgart 1996, 109

²⁹⁷ Athanasius: *Vita Antonii*; Kap. 28, 54

²⁹⁸ Nach christlicher Tradition gliedert sich die Engelswelt in neun so genannter Engelschöre, von denen die Seraphim und Cherubim die obersten Ränge einnehmen.

die Türen vor ihnen verschließen könnte“²⁹⁹ Folglich dringen sie durch jedwedes Hindernis und sind „überall in der Luft“ gegenwärtig.

4.4. Die dämonische Hierarchie (Kap. 24 und 28)

Mehrmals spricht Antonios von einem „obersten Gebieter der Dämonen“ (Kap. 24) und einem „obersten Teufel“ (Kap. 28). Dies impliziert eine hierarchisch gegliederte Ordnung der dämonischen Welt. So wie es rangniedrige Engel und ranghöchste gibt, also sind auch die gefallenen Engel nach unterschiedlichen Rangstufen geordnet. Dabei unterscheiden sie sich in ihnen eigenen Handlungsweisen. Während die „kleinen“ Dämonen in der Regel in ganzen Gruppen in Erscheinung treten und dabei mit viel Lärm, Geschrei, Getöse und Tanz³⁰⁰ (Kap. 36) den Gläubigen versuchen, treten die obersten Teufel bzw. *der* oberste einzeln auf. So berichtet der Anachoret zweimal vom Erscheinen des Teufels. Die in Kap. 24 lehnt sich in ihrer drastischen Ausschmückung eng an die Schilderung in Hiob 41, 10-13 an (welche sogar in der Vita zitiert wird) während im 40. Kapitel von einem „gar hoch erhabenen Dämon“ die Rede ist.³⁰¹

4.5. Der Ursprung der Dämonen (Kap. 22 und 28)

Gott ist für Antonios der Ursprung der gesamten Schöpfung, worunter der Wüstenvater in erster Linie die menschliche wie die geistige Welt versteht. Denn über sein Verhältnis zu Flora und Fauna, die ja zur Gesamtheit der Schöpfung gehören, schweigt die Vita. Und da die Schöpfung aus Gott kommt ist, ja muss sie *a priori gut* sein. Wörtlich spricht Antonios: „...denn Gott hat nichts schlechtes geschaffen.“³⁰² So sind für ihn denn auch Dämonen im Anbeginn ihrer durch Gott gewirkten Erschaffung *gut* gewesen und hatten als „himmlische Wesen“³⁰³ Anteil an der gottnahen geistigen Welt. Der Wandel zum gottfeindlichen Geistwesen vollzog sich nach Antonios durch einen Sinneswandel. Dementsprechend muss er davon ausgegangen sein, dass Engel über einen freien Willen verfügten, der es ihnen

²⁹⁹ Athanasios: *Vita Antonii*; Kap. 28, 54

³⁰⁰ Offensichtlich ist Tanz in den Augen des Heiligen etwas Unheiliges und eine Eigenart des Teufels.

³⁰¹ Athanasius: *Vita Antonii*; Kap 40, 65

³⁰² *Ibid.*; Kap. 22

³⁰³ *Ibid.*; Kap. 22

freistellte sich für oder eben wider Gott zu entscheiden. Damit steht Antonios in guter christlicher und biblischer Tradition. Was diesen Sinneswandel hervorrief erwähnt er mit keinem Wort. In Kapitel 22 spricht er lediglich von einem „Absturz“ dieser Engelgruppe und einem vorangegangenen „Verlust ihres himmlischen Wesens“. Dies bedeutet sicherlich keinen Verlust einer geistigen Wesenheit, sondern nimmt vielmehr Bezug darauf, dass den nun gefallenen Geistwesen selbst die untersten Ränge der Himmel nicht mehr als Seinsbereich zur Verfügung stehen können. Es ist anzunehmen, dass Antonios hier indirekt auf eine Passage im 2. Petrusbrief³⁰⁴ anspielt. In ihr heißt es: „*Gott hat ja die Engel, die sich gegen ihn vergangen hatten, nicht geschont, sondern sie in den tiefsten Abgrund geworfen.*“³⁰⁵ Auch im 28. Kapitel wird kurz von diesem Fall gesprochen, allerdings nur andeutungsweise, indem Antonios „die Ankunft des Herrn“³⁰⁶ als weiteren Auslöser des dämonischen Sturzes sieht. Es bleibt unklar, welche Ankunft des Herrn hier gemeint ist? Entweder denkt Antonios dabei an die Geburt Christi, oder an eine Epiphanie Christi, die dann vor Beginn der eigentlichen Schöpfung stattgefunden haben muss.

In einem Punkt geht Antonios in seiner Darstellung eigene Wege. Kein tiefster Abgrund und auch kein ewiges Feuer ist fortan der Ort der herabgestoßenen Geistwesen, sondern die Erde und mit ihr alle Lebensbereiche des Menschen sind nach dem Sturz der neue Aufenthaltsort der Dämonen, auf der sie sich „fortan herumtrieben“.

Obschon im Neuen Testament Dämonen und „ unreine Geister“ (Matthäus 10, 1; Markus 1, 23 und Lukas 4, 33) auch auf Erden ihre Macht ausüben (vgl. die von Jesus am Besessenen vollzogene Austreibung der Dämonen; Matthäus 12, 28 und Lukas 11, 20), so sind sie doch in einem verhältnismäßig kleinen Wirkungskreis tätig. Hier aber geht Antonios in seinen Ausführungen einen ganz eigenen Weg, indem er die gefallenen Geistwesen (Dämonen) mit den heidnischen „Göttern“ gleichsetzt. Unter dem Begriff der „Heiden“ versteht Antonios sowohl die hellenistisch-römische Mitbevölkerung des damaligen Ägypten, als auch die Ägypter pharaonischer Zeit. Deutlich wird dies durch die Fallbeispiele, die er heranzieht.

Doch zuvor zeigt er den Unterschied im Verhalten der Dämonen auf, wie sie sich einerseits den sog. „Heiden“ offenbaren und andererseits wie sie gegenüber den Christen auftreten. Erstere „täuschen sie durch ihre Erscheinungen“.

³⁰⁴ Nach Klaus Berger und Christiane Nord wird eine Entstehungszeit um 75 n. Chr. angenommen. Vgl. dazu diess.: *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften*; Frankfurt/Main 2001 (5. rev. Aufl.), 738

³⁰⁵ 2. Petrus 2, 4

³⁰⁶ Athanasius: *Vita Antonii*; Kap 28, 54

4.6. Wirkungsweise der Dämonen

An mehreren Stellen seiner Ausführungen und der gesamten Vita wird davon berichtet, wie Antonios schwere Drangsal seitens der dämonischen Widersacher erleiden muss. Dabei wird die Härte ihrer Schläge und Prügelattacken gegen den Leib des Antonios mehrfach betont. Oft sind die Schläge von einem solchen Ausmaß, dass der Mönch stundenlang bewusstlos darniederliegt.³⁰⁷ Interessanterweise sind einige der zahlreichen Benennungen von Dämonen (schlangengestaltige, speertragende, feindliche, wohlwollende etc.) in der altägyptischen Sprache mit Determinativen versehen, die entweder schlagstocktragende Wächter (in: *sč.tlw*) oder mit einem Schlagstock hantierende Personen darstellen (so in: *nht*). Der martialische Charakter altägyptischer Dämonen ist hier unverkennbar bildlich gefasst und hat gewiss auch seinen späten Widerhall in der extremen Brutalität der Dämonen, welche Antonios heimsuchen.

Neben den Erfahrungen auf physischer Ebene (Schläge) wirken Dämonen zusätzlich auf einer psychischen. Dabei sind Christen und insbesondere Anachoreten und Mönche auf ihrem Weg der Askese stark gefährdet. Je intensiver ein Christ dem weltlichen Treiben versagt um immer mehr in das Wesen Jesu Christi hineinzuwachsen, desto mehr ist er den Anfechtungen der Dämonen ausgeliefert. Im Gegenzug dazu haben „Heiden“ nicht mit dämonischen Heimsuchungen zu rechnen, sondern werden nur durch die *Erscheinungen*³⁰⁸ der Dämonen getäuscht. Die Erklärung hierzu gibt Antonios selbst in Kapitel 22: Neid seitens der Dämonen auf Christen sei der Grund. Er schreibt: „...*gegen uns Christen aber sind sie voll Neid und setzen alles in Bewegung in dem Wunsch, uns auf unserem Weg zum Himmel zu behindern, damit wir nicht dorthin kommen, von wo sie selbst herabgestürzt sind.*“³⁰⁹

Von einem ähnlichen „Engelsturz“ koptischer Fassung lesen wir rund 400 Jahre später auf dem Grabstein eines Mannes aus Kosmas (Mittelägypten). Dort heißt es vom Neid des Teufels auf den Menschen:

ΝΤΕΡΕΠΔΙΑΒΟΛΟC ΝΑΥ ΕΠΝΟΘ ΕΤΑΙΟ ΝΤΑΠΝΟΥΤΕ ΤΑΑΥ ΕΠΡΩΜΕ ΑΒΦΘΟΝΙ ΕΡΟQ
ΑΡΝΟΧQ ΕΒΟΛ ΖΝ ΠΦΕΟΟΥ ΕΖΡΑΙ ΕΠΙΚΟCΜΟC ΕΒΜΗΖ ΝΖΙCΕ...

³⁰⁷ Ibid.; Kap. 8, 34-35

³⁰⁸ Ibid.; Kap. 22, 48. Unter den „Erscheinungen“ versteht Antonios die Götter alter Zeit und der Griechen.

³⁰⁹ Ibid.; Kap. 22, 48

„Als der Teufel (Διάβολος) die große Ehre³¹⁰ sah, welche Gott dem Menschen angedeihen ließ³¹¹, da beneidete (φθονέω) er ihn, und er (Gott) warf ihn aus seiner Herrlichkeit hinaus, hinab in diese Welt (κόσμος), indem sie angefüllt ist mit Leid...“³¹²

Man ist beinahe versucht den koptischen Dämonen menschliche Missgunst zu unterstellen: das, was mir verwehrt bleibt, soll dem anderen auch nicht gewährt werden. Um dieses Ziel zu erreichen bedienen sich die Gefallenen unterschiedlichster Manifestationen³¹³. Denn sie verfügen über die Möglichkeit sich von einem Moment auf den anderen in jede beliebige Gestalt zu verwandeln. Um den Mönch in der Schwachheit seines Fleisches zu versuchen nehmen manche Dämonen gern Frauengestalt³¹⁴ an oder geben sich als fromme Mitbrüder aus³¹⁵. Auch im Echo der Wüstenberge und Gräberwänden, das die Gebete und Psalmen des Mönches zigfach widerhallen lässt, sieht Antonios nur das Werk der Dämonen³¹⁶. Eine nüchterne Reflexion dieses Phänomens sucht man bei ihm vergebens. Beinahe alles wird als teuflische Versuchung betrachtet. Den besten Schutz gegen solche Anfechtungen bildet die durch Gott geschenkte Unterscheidung der Geister. Dabei beruft sich Antonios auf ein Wort des Paulus aus dem 1. Korintherbrief.³¹⁷

Zusätzlich bannt das Zeichen des Kreuzes, egal ob an Grabwand gezeichnet, vor der Brust geschlagen oder in den Luftraum gezogen, als wirkkräftiges Apotropaikon den Dämon und schlägt ihn in die Flucht.

4.7. Heidnische „Götter“ als Erscheinungsformen von Dämonen (Kap. 31-33; 35-40)

Antonios' Charakter lässt sich, soweit wir der Vita Glauben schenken dürfen, in den Grundzügen als hart in der Sache aber gemäßigt in der Form beschreiben. So sind seine Unterweisungen immer von Verständnis für die Not und Belange der Mitchristen,

³¹⁰ Wörtlich: „die Größe, indem sie ehrenvoll ist...“

³¹¹ Wörtlich: „verlieh (im Sinne von geben)“

³¹² Cramer, Maria: *Die Totenklage bei den Kopten*; in: *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien*; Bd. 219, 2. Abh.; Wien/Leipzig 1941, 16-20

³¹³ Athansios: *Vita Antonii*; Kap. 28, 55

³¹⁴ *Ibid.*; Kap. 23, 49

³¹⁵ *Ibid.*; Kap. 25, 52

³¹⁶ *Ibid.*; Kap. 25, 52

³¹⁷ 1. Kor. 12, 10

insbesondere der Brüder getragen. Das Seelenheil des Einzelnen steht im Zentrum aller Askese und Ratschläge. Zynismus ist ihm fremd. Und harte Worte wenden sich allein gegen die Mächte des Bösen. Verständnis spürt man auch, wenn man seine Aussagen bezüglich heidnischer Kulte untersucht. Polemik sucht man hier vergebens. Vielmehr zeugen seine Ansichten von einer Form des Mitgefühls, ja des Mitleids. Denn die Heiden sind allesamt Trugbildern und Täuschungsmanövern von Dämonen zum Opfer gefallen. An der Wahrheit schuldig werden kann nur der, welcher um die Wahrheit weiß. Diese Offenbarung wurde aber allein den Christen zuteil. Nachfolgend zeigt sich, wie für Antonios eben diese Täuschungsmanöver aussahen, welche Tricks die Dämonen anwandten und wie es zur Entstehung von Götterkulten kam.

4.8. Weissagungen und Orakel

Äußerlich scheinen Dämonen die Gabe der Weissagung zu besitzen, kündigen sie doch Mönchen den baldigen Besuch eines Mitbruders an (Kap. 31) oder prophezeien das Datum des Anstiegs der Nilflut an (Kap. 32). Dadurch möchten sich die Dämonen das Vertrauen der Menschen erschleichen. Antonios hingegen entlarvt die wahre Ursache dieser augenscheinlichen Charismen. Da „*sie* (die Dämonen) *Körper von feinerer Beschaffenheit als die Menschen haben*“ sind sie im Stande innerhalb kürzester Zeit von einem Ort zum anderen ihres Wunsches wechseln zu können. Ein Beispiel, das Antonios selbst gibt³¹⁸: ein aufbrechender Mönch wird von einem Dämon beobachtet, dieser wiederum errahnt den eingeschlagenen Weg und eilt Kraft seiner Fähigkeiten zum entsprechenden Zielort, wo er dem Bruder einflüsternd „prophezeit“, dass eben jener Bruder in den nächsten Tagen bei ihm einkehren wird. Mit wahrer prophetischer Gabe hat dieses Gebaren in den Augen des Antonios überhaupt nichts zu tun, sondern zeugt einmal mehr von der offensichtlichen Machtschwäche gefallener Geister. Ähnlich verhält es sich mit der schon angeführten Nilflut. Die Dämonen wissen um die starken Regenfälle im äthiopischen Hochland³¹⁹ und um die

³¹⁸ Athanasius: *Vita Antonii*; Kap. 31, 58

³¹⁹ In pharaonischer Zeit lokalisierte man zwei unterirdische Quellen des Nil in der Gegend um den 1. Katarakt (Assuan), über die der widerköpfige Gott *Chnum* (*Hnm.w*) wachte. Erst im 19. Jh. wurde die Bedeutung des äthiopischen Hochlandes für die Nilflut vollends erkannt. Umso mehr erstaunt die in der *Vita Antonii* erwähnte und damit bereits im 4. Jh. n. Chr. allgemein bekannte Ursache der Flut. Der vulkanische Ursprung des äthiopischen Hochplateaus in erdgeschichtlich früher Zeit liefert den Nährstoffgeschwängerten Flözboden, der von den starken Regenfällen ausgewaschen und mit den Wassermassen des Blauen Nil bis nach Ägypten

daraus resultierenden Folgen für die machtvolle Nilflut, die schließlich Ägyptens Fruchtbarkeit gewährleistet. Wie schon im Beispiel des aufbrechenden Mönches eilen sie mit diesem Wissen im „Reisegepäck“ nach Ägypten und kündigen dort, in Form von Orakeln von der Flut des Nil. In Kapitel 33 (und später nochmals im 39. Kapitel) heißt es dazu:

„So entstanden die Orakel der Heiden, und so wurden diese früher von den Dämonen in die Irre geführt.“³²⁰

Dabei verurteilt Antonios nicht den Irr-Glauben der Heiden, wohl aber den Betrug seitens der Dämonen. Ein Seelsorger, der ganz im Sinne des christlichen Glaubens nicht die Sünde liebt, sondern den Sünder. Einige Kapitel weiter geht Antonios nochmals darauf ein, wie es seiner Ansicht nach, zu den Kulturen und Götterverehrungen bei den Heiden kam. Die Furcht des Menschen ist quasi „Nahrung“ für die Dämonen und Öl ins Feuer ihrer Furchteinflößenden Taten gegossen: *„wenn sie Menschen in Furcht sehen, vermehren sie ihre Erscheinungen, damit sie ihnen (den Menschen) größeren Schrecken einjagen.“³²¹*

Die Folge davon ist das Niederfallen vor den Dämonen und deren Anbeten seitens der in Furcht versetzten Menschen, weil sie die trügerischen Erscheinungen für das Wirken ihnen unbekannter Gottheiten hielten, ja halten mussten.

4.9. Exorzismus (Kap. 14; 38)

Es liegt in der Natur der Sache Angriffe von Dämonen nicht nur märtyrergleich hinzunehmen, sondern den gottfeindlichen Mächten durch inneren Glauben die Stirn zu bieten. Der von Gott gesegnete Heilige, wie in unserem Fall Antonios, ist dabei befähigt Dämonen auch bei Mitmenschen auszutreiben³²². Antonios betont dabei, dass die Exorzismusbefähigung nichts sei, worauf man stolz sein solle oder dessen man sich rühmen möge, *„denn Wunder zu wirken ist nicht unsere Aufgabe; das ist Sache des Heilands.“³²³*

mitgeführt wird. Nach dem Rückgang des Hochwassers bleibt dieser als schwarzer, fruchtbarer Nilschlamm auf den Äckern zurück. Daher wurde Ägypten in der Landessprache *Kemet (Km.t)*, „das Schwarze“ genannt.

³²⁰ Athanasios: *Vita Antonii*; Kap. 33, 59

³²¹ *Ibid.*; Kap. 37, 63

³²² „...andere befreite er (Antonios) von Dämonen.“; Kap. 14; 41

³²³ *Ibid.*; Kap. 38, 63

Auch solle man nicht den bewundern, der befähigt ist unreine Geister auszutreiben, sondern „solle vielmehr dessen Askese“, die ja Ursache des göttlichen Charismas ist, „nachahmen.“³²⁴

Zum Ritus des von Antonios ausgeübten Exorzismus finden sich immer wieder Anklänge und Hinweise. So gehört für ihn das Rezitieren von Psalmen und Gebeten, das Zeichen des Kreuzes und, wie an einer Stelle erwähnt, das *Anhauchen* des Dämons im Namen Christi zum Standardrepertoire. „*Da nannte ich den Namen Christi, hauchte ihn (den Dämon) etwas stärker an und versuchte ihn dadurch zu schlagen.*“³²⁵

Es stellt sich die Frage, woher dieser Ritus des Anhauchens zur Dämonenabwehr stammte?

Bei Antonios liegt die Vermutung nahe, dass er sich bei seinem Exorzismus auf die biblische Tradition gründet. Doch nur an einer einzigen Textstelle ist von einem *Anhauchen* die Rede. Nämlich als Christus nach der Auferstehung seine Apostel aufsucht: „*Danach blies er sie an und sagte zu ihnen: empfangt (den) Heiligen Geist.*“³²⁶ Offensichtlich werden hier keinerlei Dämonen ausgetrieben. Im Gegenteil, durch den Hauch wird eine geistige Kraft vom Spender den Empfängern übermittelt. In allen anderen Teufelsaustreibungen, wie sie in den Evangelien berichtet werden, geschieht dies zum einen durch die Macht Gottes und zum anderen, als Resultat daraus, durch das Wort Christi, aber nirgends lesen wir von einem den Ritus begleitenden Anhauchen.

Es ist unwahrscheinlich, dass Antonios sich eines altägyptischen Rituals bedient wenn er den Dämon mit einem „stärkeren Anhauchen“ in die Flucht schlagen möchte. Das Bild des Anhauchens, insbesondere zwischen einer Gottheit als Spender und dem König als Empfänger ist in der altägyptischen Religionsgeschichte fest verwurzelt. In der Kunst wird dieser Vorgang durch ein vor die Nase des Königs gehaltenes *Anch*-Zeichen (*crux ansata*) in der Hand der beteiligten Gottheit dargestellt (vgl. Abb. unten). Damit soll dem König aus göttlicher Hand neues *Leben eingehaucht* werden. Oder König und Gottheit sind *Nase an Nase* wiedergegeben, das die Übermittlung des Lebensodems symbolisiert³²⁷. Derselbe Vorgang zur Abwehr von feindlichen Geistern ist mir aus der ägyptischen Kulturgeschichte nicht bekannt. Wohl aber finden sich in der Liturgie der Koptischen Kirche Anhaltspunkte für

³²⁴ Ibid.; Kap. 38, 63

³²⁵ Ibid.; Kap. 40; 65

³²⁶ Joh. 20, 22. Übersetzung nach Berger, Klaus und Nord, Christiane: *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften*; Frankfurt/Main, 2001 (5. rev. Aufl.), 357

³²⁷ So etwa ein Fragment der 4. Dynastie aus der Regierungszeit des Königs *Š:nfr-w(î)* (*Snofru*) auf welchem der König seitens der Göttin *Sachmet* mittels eines Kusses den göttlichen Odem empfängt. Vgl. Abb. bei: Hornung, Erik: *Der Geist der Pharaonenzeit*; Düsseldorf 2005, 178, Abb. 32

eine lebendig gebliebene Tradition, die ein Anhauchen des Menschen zur Austreibung von Dämonen kennt. Unter den von Burmester in seinem Standardwerk³²⁸ beschriebenen Formen des koptischen Taufsakramentes findet sich folgender Ritus: der Katechum soll während eines vortäuflichen Gottesdienstes dem Satan abschwören. Dazu muss er sich entkleiden, sein Gesicht gen Westen (!) wenden und die rechte Hand ausstrecken, indem er insgesamt viermal laut dem Teufel abschwört. Danach bläst der Priester in das Gesicht des Täuflings und beschwört dreimal die unsauberen Geister (im Täufling) herauszukommen!³²⁹

Abbildung 10:

Sen-useret I. (Sesostris) empfängt aus der Hand des Kriegsgottes *Monthu* (*Mnč.w*) Lebensodem in Gestalt des *Anch*-Zeichens. Pfeiler aus der sog. *Weißten Kapelle*; um 1920 v. Chr.; Karnak



5. Ausgewählte Beispieltex te zur Thematik der Dämonologie

5.1. Die Apokalypse des Paulus³³⁰

Dieser apokryphe Text ist reich an Schilderungen der jenseitigen Wesen und zeichnet sich durch die plastische wie detaillierte Erzählung der Gesichte des Paulus aus.

Obwohl der Anfangsteil verloren ist sind doch ergiebige Passagen erhalten geblieben.

Paulus wird im Rahmen eines Gesichtes Zeuge vom beschwerlichen Weg der Seele von ihrem Auszug aus dem Leib über die ihr den Weg versperrenden dämonischen Wesen sowie den Drangsalen und Peinigungen, denen die Seele eines Ungerechten ausgesetzt ist.

³²⁸ Burmester, O. H. E.: *The Egyptian or Coptic Church – a detailed description of her liturgical services*; Kairo 1967

³²⁹ Burmester, O. H. E.: *op. cit.*; 117

³³⁰ Budge, E. A. Wallis: *Miscellaneous Coptic texts in the dialect of Upper Egypt*; London 1915, 534 u. 1043

Erstaunlich ist, dass alle aufgezählten Wesen (Dämonen)³³¹ durchweg tiergesichtig sind. Ein rein anthropomorpher Dämon tritt nirgends in Erscheinung. Hierin spiegelt sich das theologische Bild. Werden die himmlischen Beschützmächte (Engel) in ihrer Schönheit betont, so sind im Gegensatz dazu die Lebewesen der Wüste Sinnbilder gottfeindlicher Mächte.³³²

Schon das Titelbild der altägyptischen *Sonnenlitanei* (Abb. unten), stets im linken Eingangsbereich der Königsgräber im Tal der Könige zu finden, zeigt die vor der Macht des Sonnengottes *Ra* fliehenden Mächte der Wüste und des Wassers in Tiergestalt, die für den Ägypter alter Zeit Aspekte des uranfänglichen, ungeordneten Chaos verkörpern. Es sind dies Antilope, Schlange und Krokodil. Eben diese Tiere erscheinen unter der Dämonenlitanei der *Paulusapokalypse*:

Löwenköpfige mit feurigen Panzern und Schlachtmessern bewaffnet

Stiergesichtige, welche die Sünder aufspießen

*Bärgesichtige*³³³ mit feuerspeienden Augen und mit Eisenmessern ausgestattet

Schlangengesichtige, aus deren Schlund Rauch und Feuer strömt

Rabengesichtige

Vipergesichtige, die mit Harpunen die Seelen foltern

Eselsgesichtige mit schwarzen Panzern

Krokodilsgesichtige, welche die Seelen der Sünder kauen³³⁴

Anders verhält es sich mit dem Engel *Aftemelouchos*. Ein Engel der Strafe, zu dessen Aufgaben es gehört verdammte Seelen in die äußerste Finsternis zu verstoßen.

³³¹ Die begriffliche Abgrenzung von *Dämonen* zu *Engeln* fällt schwer, zumal Dämonen als gefallene Engel dem Wesen nach derselben geistigen Sphäre angehören. Zur Begrifflichkeit und Entwicklung dieser Vorstellungen sei an dieser Stelle auf den Aufsatz von Grypeou, Emmanouela: „*Die Dämonologie der koptisch-gnostischen Literatur im Kontext jüdischer Apokalyptik*“; in: Lange, Armin (Hrsg.): *Die Dämonen / Demons*; Tübingen 2003, 600 ff. verwiesen.

³³² Gottfeindliche Mächte meint hier nicht die von Gott zur Reinigung der Seelen bestellten Engel, die ja durchaus auch zu drakonischen Strafmethoden innerhalb des Purgatoriums greifen, sondern jene Dämonen, die von Natur aus dem Machtkreis des Chaos angehören.

³³³ Das Wort *Bär* scheint mir eine Fehlinterpretation eines katzenköpfigen Wesens zu sein.

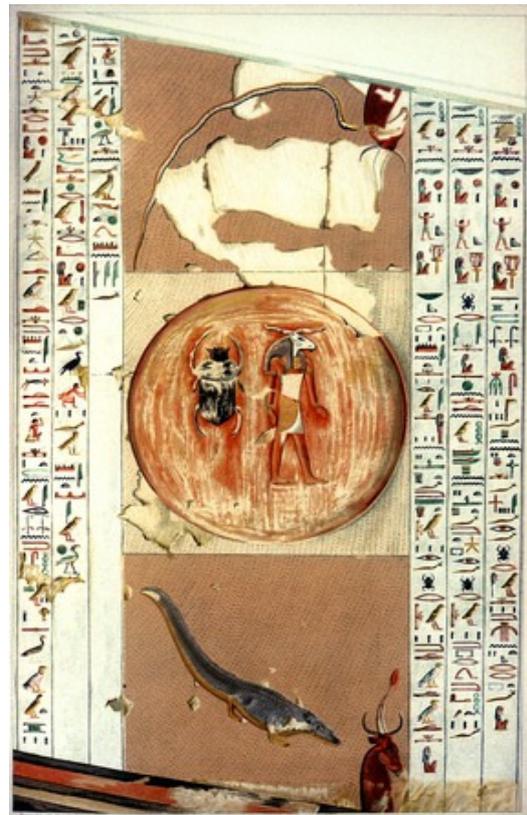
³³⁴ Unweigerlich wird man hier an die altägyptische Vorstellung der Totenfresserin *ꜥmmw.t (Ammut)* erinnert, die, ein Mischwesen mit dem Kopf eines Krokodils, dem Vorderteil eines Löwen und dem Hinterleib eines Nilpferdes, bei dem seit Ende des Mittleren Reiches aufkommenden Jenseitsgericht all diejenigen verspeist, deren Herzwägung negativ ausfällt und die Seelen so ewiger Verdammnis anheim fallen lässt.

Dieser Vorgang und auch die zuvor genannten Drangsalen zeichnen ein eigenwilliges Bild, das mit den gängigen christlichen Vorstellungen von Jenseitswegen der Seele und purgatorischen Stationen nicht recht zusammenpasst. Weswegen? Nun, dem eigentlichen eschatologischen Seelengericht (sog. *Jüngstes Gericht*) geht eine weitere Seelenverurteilung voraus. Quasi eine Vor-Verurteilung, die, wie es scheint, mit dem zukünftigen Gericht nur indirekt zusammenhängt. Vielmehr scheinen hier zwei unabhängige Konzeptionen zusammengebracht worden zu sein. Wie es sich mit den bereits im Vorfeld auf ewig verdammten Seelen am Jüngsten Gericht verhält, bleibt unbeantwortet.

Abbildung 11:

Titelvignette der *Sonnenlitanei*. Sonnengott in seiner Morgen- und Abendgestalt als *Skarabäus* und *Widder* inmitten der Sonnenscheibe tritt ein in die *Ṭw̃.t* (*Duat*), während die gottfeindlichen Mächte des Chaos (Schlange, Antilope; Abb. links unten / Krokodil, Antilope; Abb. rechts unten) weichen müssen.

Grab des *S̃-Pth* (*Siptah*) (KV 47), Tal der Könige; Neues Reich, 19. Dyn.



5.2. Die Lebensbeschreibung des *Apa Onnophrios*³³⁵

Zusammen mit *Antonios* gehört *Onnophrios* zu den wenigen Wüstenvätern, deren Namen und Viten bis ins ferne Europa hinein Verbreitung fanden. So ist *Onnophrios*, neben *Maria* als der *Patrona Bavariae* und dem hl. *Benno*, der dritte Schutzheilige der Stadt München³³⁶. Der Stadtgründer *Heinrich der Löwe* (1129-1195) erhielt, so eine von mehreren Versionen, vom Papst die Schädelkalotte des Heiligen als Reliquie, welche dann am 14. Juni des Jahres 1158 in die Burgkapelle getragen wurde³³⁷. So findet sich an der Außenfassade des Hauses Nr. 17 am Marienplatz eine moderne Mosaikdarstellung (vgl. Abb. rechts) des *Onnophrios* (*Sanct Onuphrius*), der von den Münchnern liebevoll „Der große Christoffel vom Eiermarkt“ genannt wird, weil er aufgrund seiner Ikonographie mit dem hl. Christophorus Verwechslung fand³³⁸.



Abbildung 12:
Sanct Onuphrius; München

5.2.1. Zum Inhalt der Vita

Pap(h)noute, ein Anachorit der Sketis, macht sich auf den beschwerlichen Weg in die innere Wüste um etwaige Mitbrüder aufzusuchen. Schließlich trifft er nach beschwerlichen Tagen auf einen Anachoreten namens *Onnophrios*³³⁹, der zwar nackt in einer Höhle lebt, dessen Scham aber durch sein wildes Haupthaar vor den Augen *Pap(h)noutes* bedeckt wird.³⁴⁰

³³⁵ Arbeitsgrundlage ist die von E. A. Wallis Budge besorgte Ausgabe des Textes (British Museum MS. Oriental, Nr. 7027) in: *ders.: Coptic Martyrdoms in the dialect of Upper Egypt*; London 1914, 205-24 (Text) u. 455-73 (Übersetzung)

³³⁶ Wittmann, Johannes: „Ein unbekannter Heiliger - Onuphrius“; in: *Obermenzinger Hefte 2/XXX* (Dezember 2007), 7-11. Onlineausgabe unter: <http://www.blutenburgverein.de/Ohefte/FSBFE1207.pdf> (Stand: 11.01.2008)

³³⁷ *Ibid.*; 10

³³⁸ *Ibid.*; 10

³³⁹ **ὨΝΝΟΦΡΙΟΣ**: Nach anderen Schreibweisen *Onophrios*, *Onophrius*, *Wanofre*, arab. *Abû Nûfar*. Hier lebt selbstverständlich der altägyptische Gottesname des *Osiris* in seiner Offenbarungsform als *Wn(n)-nfr* (*Wen-nefer*) weiter. Interessanter Weise hat die koptische Namensform (und auch die gräzisierte) das „r“ des *nefer* beibehalten. Und dies, obwohl *nfr*, vokalisiert **nāfir* (so Wolfgang Schenkel: „Tübinger Einführung in die

Der bereits von vielen Geistern heimgesuchte hält auch Pap(h)nute für einen bösen Geist. Vom Gegenteil überzeugt, schildert Onnophrios seine bisherige Lebensgeschichte (πβιοϛ). Wie er anfänglich als koinobitischer Mönch in der Thebaïs lebte, bald aber ein kontemplatives Leben im Inneren der Wüste nahe Oxyrhynchos der monastischen Gemeinschaft vorzog. Nach religiösen Unterredungen und einer Speisung mit himmlischen Brot und Wasser erteilt er Pap(h)nute am 16. Tag des Monats Paone³⁴¹ (Ba'ûnah) deutliche Instruktionen im Hinblick auf sein baldiges Ableben. Zu seinem Gedächtnis möge man in Zukunft Opfergaben und Taten der Nächstenliebe in seinem Namen Gott darbringen. Pap(h)nute hüllt den Leib des Entschlafenen in ein einfaches Gewand und bestattet ihn ohne viel Aufhebens zu machen in einer der Felsspalten des Wüstengebirges.

5.2.2. Datierung und Analyse der Textaussagen

Zur Frage der Entstehungszeit der einzelnen Textüberlieferungen hat sich Walter Till noch zurückhaltend geäußert.³⁴² Andere Datierungen umfassen Handschriften und Fragmente aus dem 6., 7. und 8. Jahrhundert.³⁴³ Für die Lebenszeit des Onnophrios, sofern wir es mit einer tatsächlichen historischen Person zu tun haben, wird allgemein das 4. oder 5. Jahrhundert angenommen³⁴⁴.

Nach Aussage der Vita verließ er vor 60 Jahren eine koinobitische Mönchsgemeinschaft namens *Erête* in der Nähe von *Schmûn*³⁴⁵, um in der Stille der Wüste anachoretisch

klassisch-ägyptische Sprache und Schrift“; Tübingen 1997, 325), schon im ramessidischen Neuägyptisch *nâf* lautet, das schließlich im Koptischen zu **ⲛⲟϥⲛⲉ** wird.

³⁴⁰ Nackt und mit wallendem Haar „bekleidet“ ist charakteristisch für Darstellungen des *Onnophrios*; so z.B. im Makarios-Kloster / Wadi n-Natrun (vgl. J. Leroy: *Les peintures des couvents du Ouadi Natroun – La peinture murale chez les Coptes 2*; Kairo 1982) oder im Jeremias-Kloster / Sakkara, wobei die Namensbeischriften nicht eindeutig sind.

³⁴¹ Nach gregorianischem Kalender ist dies der 10. Juni.

³⁴² Till, Walter: „Koptische Heiligen- und Märtyrerlegenden“; in: *Orientalia Christiana Analecta* 102 (1935), IX

³⁴³ So z.B. Orlandi, Tito (Hrsg. u. übers.): *Koptische Papyri theologischen Inhalts*; Wien 1974, 158-61; M580 Pierpont Morgan Library, New York, 1-36 (Herkunft: al-Hamuli / Faijum; datiert auf 889-890; bisher unveröffentlicht. Jedoch übersetzt von: Viwian, Tim: „The Coptic life of Antony“; in: *CCR 12* (1994), 99-128); Vatican Library, Coptic 65, fols. 99-120v; datiert auf 978-979).

³⁴⁴ Wittmann: *op. cit.*; 7

³⁴⁵ Altäg. *Hmnw* („(Die Stadt) der Achtheit“); griech. *Hermopolis Magna*; das heutige *Aschmuneîn*.

weiterzuleben. Nahrung findet er in einer Dattelpalme³⁴⁶, die in jedem Jahr zwölf Fruchtstände hervorbringt, einen für jeden Monat. Schon in altägyptischer Zeit spielt der Palmbaum, besonders die *Dum*-Palme, eine wichtige Rolle in den Jenseitskonzeptionen. Im Grab des *Paschedu* (*P3-šṭw*)³⁴⁷ zeigt eine Darstellung innerhalb der Sargkammer (Ostseite) den Verstorbenen Grabbesitzer wie er zu Füßen einer Dattelpalme kauert und mit beiden Händen Wasser aus den Gewässern des *ḫrw* (*Iaru*)³⁴⁸ zu seinem Mund führt. Hier soll zum Ausdruck gebracht werden, dass der Tote bereits den Seligen und Gerechtfertigten zugesprochen wurde. Er hat Einlass gefunden in die paradiesischen Bereiche der jenseitigen Welt. Hunger und Durst quälen ihn nun nicht mehr; seine Versorgung ist bis ans Ende der Ewigkeit gesichert. Er ist mit Recht ein *Imḫ.w* (*Imachu*), ein „Wohlversorger“, wie es seit dem Alten Reich heißt.

Es scheint, als ob diese Gedankenwelten auch in der Vita des Onnophrios ihren Niederschlag gefunden haben. Onnophrios, zwar noch kein Toter, aber durch seine selbstgewählte Lebensweise bereits der Sphäre der Himmlischen nahe, darf bereits zu Lebzeiten kosten, was anderen erst im Jenseits vergönnt sein wird. Speisung erfährt er durch himmlisches Brot und Wasser³⁴⁹ und besagter Palmbaum³⁵⁰ versorgt ihn das ganze Jahr hindurch mit seinen Früchten. Im Vergleich mit den Nahrungsgewohnheiten anderer Anachoreten (von der Feier der Kommunion durch Engel einmal abgesehen) ist dies eine recht „luxuriöse“ Art der Verköstigung. Wie eng die Verbindung zwischen dem Einsiedler und dem Palmbaum ist, offenbaren die Umstände beim Ableben des Onnophrios: nachdem Pap(h)nute sein Trauergebet beendet hat, fällt der Baum in sich zusammen. Seine Aufgabe, die Speisung des Heiligen, ist erfüllt und beendet.

Weitaus unverständlicher ist, warum sich das Angesicht des Onnophrios am Morgen seines Ablebens radikal verändert hat, so dass es Pap(h)nute fremd erscheint und mit Furcht erfüllt. Es gleiche dem „eines anderen Mannes“³⁵¹ und sei „wie aus Feuer gemacht“³⁵²:

³⁴⁶ Ikonographisch findet sich oft eine Palmendarstellung neben der Gestalt des Onnophrios. Vgl. dazu: Michalowski, Kazimierz : *Faras - Die Kathedrale aus dem Wüstensand*; Zürich/Köln 1973, Abb. 74-75

³⁴⁷ Deir el-Medinah (TT 3), Neues Reich, Ramessidenzeit, 20. Dynastie.

³⁴⁸ Das „Gefilde der Seligen“ bzw. „Das Binsengefilde“

³⁴⁹ Budge, *op. cit.*; 463

³⁵⁰ Zur Rolle der Palme in der altägyptischen Kultur vgl. Gamer-Wallert, Ingrid: *Die Palme im Alten Ägypten - Eine Untersuchung ihrer praktischen, symbolischen und religiösen Bedeutung*; in: *Münchener Ägyptologische Studien* 1; Berlin 1962

³⁵¹ Budge, *op. cit.*; 465

³⁵² Ibid.

Ἦ ΤΕΡΕ ΖΤΟΥΕ ΔΕ ΨΩΠΕ ΑΙΝΑΥ Ε ΠΕΦΖΟ ἸΤ ΑΦΠΩΝΕ·
 ΖΩC ΝῒΡ ΘΕ Ἰ ΚΕΡΩΜΕ ΑῒΡ ΘΕ Ἰ ΟΥΚΩΖΤ ΤΗΡῒ·
 ΑῒΩ Α ΤΕΦΜΟΡΦΗ † ΖΟΤΕ ΝΑΙ ΕΜΑΤΕ.³⁵³

„Als es aber Morgen geworden war, erblickte ich sein Gesicht, das verwandelt war. Als ob es gestaltet war in der Art eines anderen Menschen (und) es war gänzlich wie aus Feuer gemacht. Und seine (d.h. des Gesichtes) Verwandlung flöbte mir große Furcht ein.“

Wie sind solche Vorgänge zu verstehen? Sicher gibt es mehrere Zugänge, religionspsychologische Ansätze oder naturwissenschaftliche³⁵⁴.

Anleihen für das Phänomen des mutierten Gesichts, sowohl aus dem AT als auch dem NT, scheiden aus. Zwar ist dort von feurigen Wesen (Cherubim, Seraphim)³⁵⁵ die Rede, doch wird kein *feuriges Angesicht* erwähnt. Die Offenbarung des Johannes (*Apokalypse des Johannes*) spricht lediglich von *feurigen Augen*³⁵⁶ während das Pfingstgeschehen *Zungen wie aus Feuer*³⁵⁷ kennt. Ob dieses Motiv noch in anderen Texten monastischer Literatur auftaucht, wäre noch zu untersuchen. Aus der altägyptischen Religionsgeschichte kennen wir jedenfalls Wesen mit feurigem Angesicht aus den sog. *Unterweltsbüchern*³⁵⁸. Vornehmlich aus dem *Imy-ṯw3.t* (*Amduat*) bzw. *šš n(.i) ʿ.t imn.t* („Schrift der verborgenen Kammer“).

³⁵³ Budge, *op. cit.*; 216

³⁵⁴ Hier ist neben der Möglichkeit einer altersbedingten *Rosacea* an die Symptomatik eines sog. *Quincke-Ödems* zu denken, das in erster Linie im Gesichts- oder Genitalbereich auftritt und für das große und pralle Schwellungen der Unterhaut, vornehmlich im Bereich der Augenlider und Lippen, charakteristisch sind. Hinzu kommt eine Rötung der über der jeweiligen Schwellung gelegenen Haut. Die betroffenen Gesichtspartien können regelrecht entstellt werden. Ursachen sind neben starker Sonnenbestrahlung, Virusinfektionen, Pflanzen- und Tierhaarallergenen auch große Temperaturschwankungen, wie ein Wechsel von starker Tageshitze und Nachtkälte mit tiefen Temperaturen. Bei Onnophrios kann folgendes festgestellt werden: die Gesichtsentstellung und Gesichterötung tritt bei ihm auf, nachdem er, immerhin nackt und im fortgeschrittenen Alter, die ganze Wüstennacht (mit Temperaturen um den Gefrierpunkt) im Gebet verbracht hatte. Onnophrios war somit einer nicht zu unterschätzenden Temperaturschwankung ausgesetzt.

³⁵⁵ Vgl. Ezechiel 1; 13 ff. u. 10; 3, 6. Zur Verwandtschaft zwischen hebr. *Seraph* und altäg. *Šfr* siehe: Morenz, Ludwig: „Mytho-Geographie der vier Himmelsrichtungen – Drei bzw. vier Fabelwesen in zwei Gräbern des ägyptischen Mittleren Reiches und ägyptisch-altorientalische Kulturkontakte“; in: *Die Welt des Orients* 32 (2002), 20-32

³⁵⁶ Offb. 1, 14

³⁵⁷ Apg. 2, 3

³⁵⁸ Eine umfassende wie tiefgehende Einführung in die Theologie der altägyptischen Unterweltsschriften bietet: Hornung, Erik: *Die Unterweltsbücher der Ägypter*; Zürich/München 2002

5.2.3. Dämonen und Höllenstrafen

Aus dämonologischer Sicht ist die Vita des Onnophrios mehr als dürftig und theologische Aussagen in dieser Richtung sucht man vergebens. Aber es findet sich eine Passage, die die Dreistigkeit von Dämonen zeigt. Der Teufel greift genau dort an, wo ein Mönch am ehesten verwundbar scheint: auf der Ebene des Fleisches, d.h. der sexuellen Bedürfnisse, die durch das Gebot der Enthaltsamkeit entsprechend unterdrückt sind. So nimmt der Dämon von einer Nonne Besitz, um Timotheos zu versuchen. Wörtlich heißt es dort:

ΑΦΘΩΚ ΕΞΟΥΝ ΕΥΣΖΙΜΕ· Μ̄ ΜΟΝΑΧΗ ΕCΝΗΥ [...] ³⁵⁹

„Er (der Teufel) trat hinein (d.h. zu Timotheos) in Gestalt einer Nonne [...]“

Dem Anflug von Schwäche folgt die aufrichtige Reue und Onnophrios fürchtet um die drohenden Strafen. Explizit findet sich nirgends eine Erwähnung, wo diese Strafen stattfinden werden. Aus seiner vorangehenden Aussage, dass wenn er heute oder morgen sterben würde, dann die Strafen folgen würden, ist ersichtlich, dass es sich nur um jenseitige Strafen handeln kann:

[...] ΚΑΝ ΠΟΟΥ ΚΑΝ ΡΑCΤΕ ΤΝΑΜΟΥ ΑΥΩ CΕΝΑΚΟΛΑΖΕ Μ̄ΜΟΝ Ζ̄Ν ΚΟΛΑCΙC
ΕΥΝΑΨ̄Τ· ΠΒΑΖΘ̄Ζ̄ Ν̄ Ν̄ΟΒΖΕ ΑΥΩ ΠΚΑΚΕ ΕΤ ΖΙ ΕΒΟΛ· ΠΚΩΖ̄Τ̄ Ν̄ ΑΤ ΩΨ̄Μ· Μ̄Ν
ΠΦ̄Ν̄Τ̄ Ν̄ ΑΤ Ν̄ ΚΟΤ̄Κ̄· Ε̄Τ ΟΥΩΜ Ν̄CΑ ΤΕΦΥΖΗ· ³⁶⁰

„[...] sei es heute oder morgen, dass ich sterben werde und (folglich) sämtliche Züchtigungen des Strafgerichts erleiden werde. (Nämlich) das Knirschen der Zähne und die Dunkelheit, die außerhalb ist; das unauslöschliche Feuer zusammen mit dem nimmerruhenden Wurm, der von der Seele zehrt.“

³⁵⁹ Budge: *op. cit.*; 207

³⁶⁰ *Ibid.*; 208

5.3. Die Lebensbeschreibung des *Apa Zenobios*³⁶¹

Leider ist die Lebensbeschreibung des *Apa Zenobios* nur fragmentarisch erhalten (Wiener Blätter; Siglen: *K* 9772 p.33: 34 *R*^o=*F* ; *K* 9773 p.61: 62 *R*^o=*F* ; *K* 9774 p.63: 64 *R*^o=*H* ; *K* 9775 p.73: 74 *R*^o=*F*). Aus diesem Grund beginnt der Text mitten im Satz. Wie viel vom Anfang verloren ist kann nur gemutmaßt werden. Aufbau und Erzählstil entsprechen dem üblichen Schema, wie man es auch von anderen Viten her kennt³⁶². Ein Erzähler, in der Regel ein Schüler oder Mitbruder des Anachoreten, berichtet vom Leben seines Meisters und dessen *bios angelicos*. Mit einem von *Apa Zenobios* angestimmten Lobpreis im Stil alttestamentlicher Psalmen, in weiten Teilen sogar in wörtlichen Zitaten³⁶³, setzt der erhaltene Text ein. Trotz seines geringen Umfangs lassen sich vier Punkte herausgreifen, die als relevant erscheinen:

5.3.1. Dämonenabwehr

Ähnlich wie schon *Antonios* wähnt sich *Apa Zenobios* inmitten von „Fallstricken“ (σκάνδαλον / *SKANΔΑΛΟΝ*)³⁶⁴ und ist sich der unentwegten Anfechtung seitens gottfeindlicher Mächte bewusst. Dem widerstehen zu können will er es nicht erst auf einen theologischen Kampf mit den Dämonen ankommen lassen, sondern greift im Vorfeld zu einem Apotropaikon, von dem er sich einen nötigen Schutz erhofft:

Ἰ̅ε̅ρ̅ω̅ρ̅χ̅ Ἰ̅η̅ε̅ρ̅μ̅ε̅λ̅ο̅ς̅ τ̅η̅ρ̅ο̅ϋ̅ · ρ̅η̅ π̅ι̅α̅ε̅ι̅ν̅ μ̅π̅ε̅ς̅·ρ̅ῶ̅ς̅ · ε̅ρ̅π̅ί̅ς̅τ̅ε̅ϋ̅ε̅ χ̅ε̅
ω̅α̅ρ̅ε̅π̅α̅ι̅ ω̅ω̅π̅ε̅ ἡ̅ζ̅ο̅τ̅ε̅ ἡ̅ἡ̅δ̅α̅ι̅μ̅ω̅ν̅ · ε̅τ̅ῆ̅τ̅ρ̅ε̅ϋ̅ζ̅ω̅ν̅ ε̅ζ̅ο̅ϋ̅ν̅ ε̅τ̅ε̅ρ̅φ̅ϋ̅χ̅η̅ ·

³⁶¹ Der Bearbeitung liegt die Ausgabe des koptischen Textes samt der Übersetzung bei Till, Walter: *Koptische Heiligen- und Martyrerlegenden*; in: *OrChrA* 102 (1935), 125-38, zugrunde.

³⁶² Siehe dazu: Baumeister, Theofried: „Fortschritte in der ägyptischen Hagiographie“; in: Fluck, Cäcilia (Hrsg.): *Divitiae Aegypti – Koptologische und verwandte Studien zu Ehren von Martin Krause*; Wiesbaden 1995, 9-18. Sowie: Baumeister, Theofried: *Martyr invictus*; Münster 1972

³⁶³ Till: *op. cit.*; 133 mit Anm. 3-6

³⁶⁴ *Ibid.*; 127 u. 134

„Er schützte³⁶⁵ seine ganzen Glieder³⁶⁶ mit dem Zeichen des Kreuzes, indem er glaubte, dass eben dieses die Dämonen davor fürchten lassen würde sich seiner Seele zu nähern.“

Eine ähnliche Form der Dämonenabwehr bzw. von Exorzismus lesen wir in der Vita des *Apa Matthäus des Armen*³⁶⁷. Mit Hilfe von (geweihtem) Öl, das normalerweise zur Krankensalbung verwendet wird (dem sog. *Chrisam*), wird ein besessenes Mädchen gesalbt. Woraufhin heftige Krämpfe das Mädchen zu Boden werfen. In diesen Krämpfen wird selbstredend die Macht des Dämons gesehen, den die göttliche Kraft des geweihten Öles zu Boden zwingt. Nun treibt Apa Matthäus den Dämon mit Hilfe seines Stockes aus, indem er diesen über das Mädchen hält und den Geist auffordert, den Leib des Kindes zu verlassen. Was dieser nach einem Einwand auch tut³⁶⁸.

ΑΓΜΟΩΘΕ ΕΖΟΥΝ ΕΤΩΕΡΕ ΘΗΜ ΑΓΤΑΛΟ ΝΤΕΦΖΕΡΒΩΤ ΕΖΡΑΙ ΕΧΩC ΕΦΧΩ
ΜΜΟC ΧΕ³⁶⁹

„Er (Apa Matthäus) ging auf das kleine Mädchen zu, hielt seinen Stab über sie hinweg, indem er folgendes sprach...“

Obschon für die altägyptische Kultur eine apotropäische Anwendung von Ölen und Salben belegt ist³⁷⁰, haben wir im vorliegenden Fall gewiss kein Weiterleben eines altägyptischen Ritus vorliegen, sondern Ausdruck einer kirchlich-liturgischen Praxis, wie sie auch heute noch gepflegt wird³⁷¹. Das Öl, „*das Krankheit, Schmerz und Bedrängnis vertreibt, heilsam für den Leib, für Seele und Geist* (ist)“³⁷², stärkt und unterstützt den Betroffenen (hier das

³⁶⁵ Wörtlich: „bestärkte seine Glieder“, im Sinne von sich gegen einen (dämonischen) Angriff wappnen, indem man den Leib in der Art einer Wehranlage sichert.

³⁶⁶ Im Text steht das gr. *μελος*, hier Singular und mit dem koptischen Pluralpossesivpräfix verbunden.

³⁶⁷ Text und Übersetzung bei: Till: *op. cit.*; 5-27

³⁶⁸ Till: *op. cit.*; 9 u. 13

³⁶⁹ Ibid.; 9

³⁷⁰ Altenmüller, Hartwig: „Apotropaikon“; in: *LÄ* 1, Wiesbaden 1975, Sp. 355-58 mit Anm. 8

³⁷¹ Vornehmlich im Rahmen einer Krankensalbung (im umgangssprachlichen Gebrauch fälschlich oft als sog. *Letzte Ölung* bezeichnet), aber auch bei Exorzismen. Vgl. dazu die Verlautbarungen des Heiligen Stuhles: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20001123_istruzione_g_e.html (Stand: 15.01.2008)

³⁷² *Rituale Romanum – Ordo Unctionis Infirmorum eorumque Pastoralis Curae*, n. 75., Die Feier der Krankensakramente, Anhang III.

Mädchen). Der altägyptischen Religion ist eine klar definierte Wesenheit von Dämonen (so, wie sie das Christentum lehrt) fremd³⁷³, sondern sie spricht von *Götterfeinden* (*hf.tiw*), *Geistern* (*3h(.w)*), *Zerstörer* (*hmy.w*) u.ä. und meint damit all jene Wesen, die dem ma'at-gemäßen Wirken Gottes (vornehmlich des Sonnengottes) entgegenstehen³⁷⁴. Stellvertretend sei hier der Schlangen“dämon“ *Apophis* (*3pp*) genannt, dessen Gesinnung eingehend im *Amduat* geschildert ist³⁷⁵. Obwohl es auch die Gruppe der sog. *Incubi* gibt³⁷⁶, verwundert es kaum, dass aus den altägyptischen Zeugnissen kein Exorzismus im eigentlichen Sinn bekannt ist³⁷⁷. So nimmt das Austreiben des Dämons bei Apa Matthäus mithilfe des aufgehobenen Stockes (Stabes) Anleihe am alttestamentarischen Bild des Stabes eines Moses, dem durch göttlichen Auftrag eine besondere Macht innewohnt. Dabei ist der Stab des Moses wie der des Apa Matthäus kein eigentlicher Kraftträger, sondern ein Medium, durch den die Kraft Gottes strömt und Gottes Allgewalt demonstriert. So, wie Moses die gottfeindliche Gesinnung Ägyptens in Person des Pharao in ihre Schranken verweist³⁷⁸, so tritt der Anachoret gleichsam der „ägyptischen Kraft“ (im übertragenen Sinn) in Gestalt des auszutreibenden Dämons entgegen. Schlussendlich hat der Stab des Apa Matthäus altägyptische Parallelen nur in der Semantik eines Stabes, nämlich als Bild eines *ehrwürdigen Alters* und andererseits als Bild für *Macht*³⁷⁹. Der exorzistische Ritus dagegen schöpft sicherlich aus den Quellen des Alten Testaments.

5.4. Dämonologie in der Erzählung *Joseph der Zimmermann (JdZ)*³⁸⁰

Siegfried Morenz schreibt im Vorwort zu seiner Bearbeitung der „Geschichte von Joseph dem Zimmermann“: „...sollte aber auch der Ägyptologe bei dem Bild verweilen, und sei es nur mit

³⁷³ Zur Problematik des Dämonenbegriffes siehe: te Velde, Herman: „Dämonen“; in: *LÄ* 1, Wiesbaden 1975, Sp. 980-84

³⁷⁴ *Ibid.*; Sp. 982

³⁷⁵ *Amduat*, 7. Stunde

³⁷⁶ te Velde: *op. cit.*; Sp. 980

³⁷⁷ So vermisst man im *LÄ* bislang einen entsprechenden Eintrag zum Begriff des „Exorzismus“.

³⁷⁸ 2. Mose, 4, 7 u. 8

³⁷⁹ Eine Übersicht der unterschiedlichen Arten von Stöcken und Stäben und ihren „Sitz im Leben“, allerdings ohne eine Erwähnung einer möglichen rituellen Verwendung im Rahmen einer Dämonenbeschwörung, bietet: Fischer, Henry G.: „Stöcke und Stäbe“; in: *LÄ* 6, Wiesbaden 1986, Sp. 49-57

³⁸⁰ Morenz, Siegfried: *Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann*; in: *TU* 56; Berlin 1951

der Frage, ob es nicht wesentliche Formen der alteinheimischen (d.h. altägyptischen) Kultur sind, die hier (also in der Geschichte des Joseph), versteinert, weitergebraucht werden.“³⁸¹

Das Adjektiv *versteinert* ist etwas unglücklich gewählt. Es impliziert ein Verharren in alten Formen, das etwaige Weiterentwicklungen grundsätzlich verneint. Im Nachfolgenden wird sich zeigen, dass es sich bei manchem „Versteinerten“ in Wahrheit um eine Neuinterpretation seitens der Kopten frühchristlicher Zeit handelt, die mal bewusst, mal unbewusst in neuer Gestalt weitertradiert wurde.

Morenz' Arbeit hat bereits gezeigt, dass vieles der altägyptischen Väter in die Erzählung über *Joseph den Zimmermann* eingeflossen ist. Vorsicht ist dennoch geboten, dass man nicht einem gewissen Fachpatriotismus verfällt und im Eifer des wissenschaftlichen Forschungsdrangs manches als altägyptisch-pagane Reminiszenz deklariert, die sich dann bei näherer Betrachtung in einem anderen Forschungslicht als eigentlicher Import der jüdisch-hellenistischen Welt entpuppt. Morenz hat sich diesbezüglich später selbstkritisch über seine Arbeit geäußert und seine eigene Meinung revidiert³⁸².

Es folgen nun Kapitelausschnitte der *JdZ-Erzählung*, die die koptischen Vorstellungen des personifizierten Todes, des Teufels und seiner dämonischen Gefolgschaft thematisieren, und deswegen hier in neuer, eigener Übersetzung gegeben werden. Der Übersetzung, die sich eng an die sprachlichen Eigenheiten des Koptischen anlehnt, liegt die Textedition der koptischen Quellen von Thomas O. Lambdin zugrunde³⁸³; Kapitel- und Verseinteilung wurden übernommen.

5.4.1. Die Textausschnitte

Kapitel XXI:

1: *Dann sah ich auf die Südseite der Türe: ich sah auf den Tod, wie er kam und die Unterwelt ihm nachfolgte, welcher ist: der große Verführer und Bösewicht, der Teufel seit Anbeginn,*

³⁸¹ Ibid.; IX-X

³⁸² Morenz, Siegfried: „Fortwirken altägyptischer Elemente in christlicher Zeit“; in: *Koptische Kunst – Christentum am Nil* (Kat.); Essen 1963, 54-59

³⁸³ Lambdin, Thomas O.: *Introduction to Sahidic Coptic*; Macon 1983, 205-208

indem ihm eine Menge grausiger Dekane folgte, alle mit Feuersglut gegürtet, unzählbar, aus deren Mund Schwefel und eine Feuerswalze herausfuhr.

2: Mein Vater Joseph hob den Blick; er sah jene, die ihm (dem Tod) folgten, indem sie sehr wütend waren; so wie sie sich (ihrer Natur gemäß) mit Zorn und Wut (an)füllen gegen jede menschliche Seele, die aus dem Leib herauszieht, besonders aber gegen die (Seele) eines großen Sünders, wenn sie (die Dämonen) an ihm eines ihrer Zeichen entdecken.

3: Als derjenige des ehrwürdigen Greisenalters (Joseph) diejenigen sah, welche ihm (dem Tod) nachfolgten; (da) regte er sich auf und seine Augen begannen Tränen zu geben.

4: Die Seele meines Vaters Joseph wollte in schwerer Bedrücktheit hinausziehen, indem sie nach einem Ort Ausschau hält, an welchem sie sich verstecken konnte, (da) fand sie (aber) keinen.

5: Als ich aber die große Bestürzung sah, welche die Seele meines Vaters Joseph befiel, weil er vielerlei Wesen erblickte, die schrecklich anzusehen waren, (da) erhob ich mich auf der Stelle und verlangte denjenigen, welcher der Handlanger (wörtlich: Werkzeug) des Teufels war und auch die Rotten, welche ihm nachfolgten.

6: Und sie flohen in einer großen Scham davon.

7: Und keiner von denen, die sich um meinen Vater Joseph versammelt hatten, nahm es wahr; nicht einmal Maria, meine Mutter.

8: Als aber der Tod sah, dass ich den Mächten der Finsternis gedroht hatte, die ihm nachfolgten, und ich sie davontrieb und dass sie kein Anrecht (mehr) über meinen geliebten Vater Joseph hatten, (da) fürchtete sich der Tod, floh davon und verkroch sich hinter der Tür.

9: Sofort hob ich an ein Gebet für meinen guten Vater Joseph zu sprechen, indem ich so sprach:

Kapitel XXII:

1: *„Mein Vater, die wahre Wurzel der Güte, Vater der Wahrheit, (du) sehendes Auge, (du) hörendes Ohr, erhöre deinen geliebten Sohn, der ich ja bin. Und wenn ich dich bitte hinsichtlich des Werkes deiner Hände, welches nämlich ist: mein Vater Joseph, so schickst du mir (ja) einen Erhabenen der Cherubim und den Engelchor samt Michael, den Verwalter der Güte (Plural!), sowie Gabriel, den guten Botschafter der Lichtäonen, auf daß sie die Seele meines Vaters Joseph bewachen und ihn leiten, bis sie an den sieben Äonen der Finsternis vorbeigezogen sind und die Wege zurückgelegt haben, die dunkel geworden sind; auf denen zu wandeln äußerst schrecklich ist und es ist (ferner) ein großer Schrecken, die darauf (auf den Wegen) befindlichen Strafdämonen zu erblicken. Möge der Feuerstrom wie Wasser sein und das dämonische Meer aufhören beschwerlich zu sein.*

2: *Möge er (der Feuersee) wohltuend werden gegen die Seele meines Vaters Joseph, denn dieses ist (nun) die Stunde, die der Gnade bedarf!“*

3: *Ich sage zu euch, oh meine heiligen Glieder, meine gesegneten Apostel, dass jeder Mensch, der auf der Welt geboren wird, das Gute und das Böse erkannt hat. Wenn er seine Zeit verbringt, indem er aufgehängt ist hinter dem Rand seiner Augen; wenn er zu seinem Sterben gelangt, so ist die Gnade meines Vaters, der in den Himmeln (Plural!) ist, (heils)notwendig, zur Stunde des Todes mit dem Durchgang und der Verteidigung vor dem furchteinflößenden Stuhl des Gerichts.*

4: *Aber ich komme (nun) zurück auf das Vollenden meines Vaters Joseph, derjenige des guten Andenkens³⁸⁴.*

Kapitel XXIII:

1: *Es geschah aber, nachdem ich das Amen ausgesprochen hatte, dass Maria, meine geliebte Mutter mir antwortete, und zwar in der Sprache der Himmel³⁸⁵.*

³⁸⁴ d.h. „auf dem ein gutes Andenken ruht.“

³⁸⁵ Möglicherweise haben wir es hier mit einer Art liturgischer Andeutung zu tun. Marias Antwort wäre dann als *Responsorium* zu deuten.

2: *Und sodann, siehe: Michael (und) Gabriel samt dem himmlischen Chor der Engel, sie kamen aus dem Himmel. Sie kamen und beugten sich (wörtl. stellten sich) über den Körper meines Vaters Joseph.*

3: *Und sodann regten sich das Todeszittern samt der Atemnot sehr gegen ihn, und ich wusste, dass die Stunde, indem sie verheerend ist, gekommen war*

4: *Und er hatte lange Wehen, wie (eine) die zu gebären im Begriff ist, indem ihn die Hitze des Fiebers zusetzte, einem starken Wind und einem großen Feuer gleich, welches einen ausgedehnten Wald üblicherweise verzehren kann.*

5: *Den Tod selbst jedoch ließ die Furcht nicht auf den Körper meines geliebten Vaters Joseph gelangen und ihn trennen. Denn indem er (der Tod) hereinspähte, so sah er mich, indem ich bei seinem (Josephs) Haupt saß (und) indem ich seine Schläfen hielt.*

6: *Und als ich wahrnahm, dass sich der Tod um meinetwillen fürchtete einzutreten, (da) erhob ich mich, schritt zur Außenseite der Tür, fand ihn, indem er in großer Furcht für sich allein dasaß.*

7: *Und sodann sprach ich folgendes zu ihm: „Oh der (du) aus den Örtern des Südens (hervor)kam! Tritt geschwind herein und führe aus (altern. vollende), was mein Vater dir aufgetragen hat!*

8: *Jedoch behüte ihn gleich dem Licht deiner Augen, denn jener ist mein Vater dem Leibe nach, und er hat meinetwegen Leid empfangen in den Tagen meiner Kindheit, indem er mit mir von einem Ort zum anderen floh aufgrund des Ansinnens des Herodes. Und ich habe Unterweisung empfangen durch ihn gleich allen Kindern, deren Eltern sie zu ihrem Nutzen unterrichten.“*

9: *da ging Abbadon hinein, ergriff die Seele meines Vaters Joseph, holte sie aus dem Leib zu der Zeit, indem die Sonne daran war in ihrem Horizont aufzugehen; am 26. Tage des Monats Paophi, in Frieden.*

10: *Alle Tage des Lebens meines geliebten Vaters Joseph belaufen sich auf 111 Jahre.*

11: *Michael ergriff die zwei Zipfel eines kostbaren ganzseidenen Tuches. Gabriel ergriff die zwei anderen Enden. Sie küssten die Seele meines geliebten Vaters Joseph (und) legten sie auf das Tuch (nieder).*

12: *Keiner von denen, die bei ihm saßen, bemerkte, dass er entschlafen war; selbst meine Mutter Maria nahm es nicht wahr.*

13: *Und ich ließ Michael und Gabriel die Seele meines geliebten Vaters Joseph bewachen, aufgrund der Diebe, welche sich auf den Wegen (des Totenreiches) befinden. Und ich ließ die körperlosen (d.h. unsichtbaren?) Engel so lange vor ihm lobsingen, bis sie ihn in die Himmel (Plural!) zu meinem guten Vater geführt hatten.*

Kapitel XXIV:

1: *Und ich beugte mich über den Körper, indem er darniederlag, gleich einer Nichtigkeit. Ließ mich (auf ihm) nieder, drückte seine Augen zu, sah lange Zeit auf ihn nieder, indem ich um ihn weinte.*

2: *Ich sprach [.....]³⁸⁶*

5.4.2. Die Dämonologie

Bei Antonios wurde uns eine Dämonenwelt geschildert, deren Schrecken und letztendliche Machtlosigkeit im Zentrum standen. Dabei blieb immer eine gewisse Distanz zwischen Anachoret und Dämon und nirgends kam eine direkte „Diskussion“ mit dem Dämon zustande. Jede Form der Kommunikation hatte allein den Exorzismus zum Ziel. In der apokryphen Erzählung von *Joseph dem Zimmermann*³⁸⁷, die in *sahidischen* und *bohairischen* Fragmenten überliefert ist, begegnen uns dagegen Dämonen mit ganz „menschlichen“ Charaktereigenschaften. Die Intention des namenlosen Verfassers wird durch die Art und Weise, wie er das Verhalten der Dämonen charakterisiert, offenkundig: sie sollen der Lächerlichkeit preisgegeben werden, um so deren Nichtigkeit und Machtlosigkeit gegenüber

³⁸⁶ Hier bricht das Fragment ab.

³⁸⁷ Morenz, Siegfried: *Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann* ; in: *TU 56*; Berlin 1951

der Autorität Christi herauszustellen. Von welcher Art dieses dämonische Gebaren ist, wird im Folgenden ersichtlich.

5.4.3. Der personifizierte Tod

Ein Merkmal, das sich deutlich aus dem Text hervorhebt ist der Umstand, dass der Tod (im Text *Abbadon* genannt) in personifizierter Gestalt auftritt (Kap. XXI, 1). Ein Phänomen, das man in der altägyptischen Kultur nur unter Vorbehalt kennt. Zwar wird *Osiris* vielfach als *Herr der Toten und des Westens* (= Unterwelt) angesehen, doch *der Tod* als eigene Gottheit oder Personifizierung erscheint unter den vielen allegorischen Darstellungen der ägyptischen Kunst³⁸⁸ nur in Gestalt des Gottes *Nebedji* (*Nbč*)³⁸⁹. Wenn der Verfasser der Erzählung den Tod als eigene „Persönlichkeit“ auftreten und agieren lässt und es sich bei *Nebedji* um eine ganz unbedeutende Gottheit handelt, die keine größere Bekanntheit erlangte, so scheint hier auf nicht-ägyptische Todesvorstellungen zurückgegriffen worden zu sein. Schon allein der Eigenname *Abbadon*, der im eigentlichen koptischen Wortschatz nicht als Substantiv für *Tod* belegt ist, untermauert dies.

5.4.4. Die Charakteristika des Todes und seiner Gefolgschaft

Bereits zu Beginn werden vor allem die Dekane, die „zahlreichen“, „grausigen“ Dämonen der Unterwelt, welche das Gefolge des Todes ausmachen, dramaturgisch in dem, was sie kennzeichnet, beschrieben: sie sind mit Feuersglut gegürtet, womit sicherlich ausgedrückt werden soll, dass sie von Feuer regelrecht ummantelt sind. Dazu kommt noch, dass selbst aus ihrem Munde „Schwefel und Stoßflammen“ entfahren. Unverkennbar Abbilder des höllischen Feuers.

³⁸⁸ So kann beispielsweise die fruchtbare Nilflut durch die Gottheit *Hapi* (*H^cpi*) personifiziert sein. Ein weiteres Beispiel sind die Geburtsziegel, die in den Illustrationen des Totenbuches in der Szene des Herzwiegens zu beiden Seiten (manchmal auch vereinzelt) der Waage als Ziegel mit Frauenkopf ihren Platz finden. Sie fungieren dabei als Schutzwesen und spielen auf die bevorstehende, neue Wiedergeburt des Verstorbenen an. Vgl. Wassermann, James (Hrsg.): *The Egyptian book of the dead – The papyrus of Ani* (*pAni*): Neuedition der Faksimileausgabe von Raymond Faulkner u. Wallis Budge; San Francisco 1994, Pl. 3

³⁸⁹ te Velde, Herman: „Dämonen“; in: *LÄ* 1, Wiesbaden 1975, Sp. 980

Der von Zorn und Wut „angefüllte“ Wesenszug dieser höllischen Rotte (Kap. XXI, 5) richtet sich vornehmlich gegen die menschlichen Seelen (*Psyche*) im Augenblick des Aus-dem-Leib-Fahrens (Kap. XXI, 2). Besonders gefährdet sind solche aber Seelen, deren Sündenkapital ein verhältnismäßig normales Maß überschritten hat. An diesen „großen Sündern“ erkennen die Dämonen besondere Zeichen. Das heißt konkret: die hier zum Ausdruck gebrachte koptische Seelenvorstellung geht davon aus, dass jedwedes Übertreten der göttlichen Gebote (d.h. jede Sünde) am Menschen Spuren hinterlässt, die sich als nur für dämonische Augen sichtbare Stigmata manifestieren. Darüber, ob diese physiologische Stigmatisierung im gleichen Maß auch die menschliche Seele im Inneren betrifft, spricht der Text leider genauso wenig wie über die Substanz und Wesenheit der Seele an sich. Es zeigt sich hierbei die für koptische „Volksliteratur“ (z.B. Märtyrerlegenden, apokryphe Schriften) eigene Art einer sehr bodenständigen und praxisorientierten Form der Vorstellungswelt, der theologische Höhenflüge und Reflexionen fremd sind, wie man sie z.B. aus den Schriften der alexandrinischen Kirchenväter (Athanasius, Cyrill, Origenes u.a.) her kennt. Man könnte daher von einer eigenen Form von Volksfrömmigkeit sprechen, wenn man so wollte.

Wie schon bei Antonios, so ist auch hier die Dämonenschar hierarchisch gegliedert: an erster Stelle steht „der Teufel“, der „große Verführer und Bösewicht“ (Kap. XXI, 1). Die zweite Stelle nimmt *der Tod* ein, denn er wird als „Handlanger des Teufels“ (Kap. XXI, 5) bezeichnet. Ihm untergeordnet sind die restlichen, „zahlreichen“ Dämonen, die den größten Teil des unterweltlichen Gefolges ausmachen.

Nachdem Christus sieht, wie sehr der Anblick der Dämonen seinen Vater belastet und ängstigt, geht er zu den Dämonen und verlangt von ihnen mit den „Handlanger des Teufels“ zu sprechen. Daraufhin fliehen jene aus Furcht vor Christus und einer gewissen „Scham“, wie es heißt, davon (Kap. XXI, 6). Ganz anders ist ihr Verhalten, als wir es aus den Begebenheiten des Antonios her kennen. Von keiner Provokation und auch keinem Angreifen ist die Rede. Im Gegenteil: hier zeigt sich ein besonders devotes, ängstliches Verhalten, wie es von höllischen Mächten eigentlich nicht erwarten würde. Einzig der Tod bleibt am Ort des Geschehens. Auch scheint er angsterfüllt zu sein, flüchtet er doch zur Eingangstür um sich hinter ihr zu verbergen (Kap. XXI, 8). Ursache seiner Angst ist die in diesem Vers geschilderte Erkenntnis, dass dieser Christus offenkundig eine derartige Machtfülle besitzt, dass er selbst den Mächten der Hölle Einhalt gebieten kann. Diese Machtautorität weiß der personifizierte Tod nicht richtig einzuschätzen bzw. zu bewerten und geht anstatt in die Offensive vorsichtshalber in eine abwartende Position.

5.4.5. Das Wesen der Dämonen

Da das Ableben von Joseph im Mittelpunkt der Erzählung steht und die Dämonen „nur“ Randerscheinungen abgeben, verwundert es daher auch nicht, dass wir über den geistigen Ursprung (von der Unterwelt als Heimstatt) dieser Mächte nichts erfahren. Wohl aber über ihre Beschaffenheit und ihr Verhältnis zwischen Teufel und Gott. In Vers 7 lesen wir:

*„Und keiner von denen, die sich um meinen Vater Joseph versammelt hatten, nahm es wahr;
nicht einmal Maria, meine Mutter.“*

Daraus folgt, dass das Ganze sich auf einer *geistigen* Ebene zuträgt. Es sind folglich Geistwesen, die zu sehen nur Jesus imstande ist – und sein Vater Joseph! Denn mehrmals ist davon die Rede, wie Joseph beim Anblick der Dämonen einer Panik anheim fällt. Diese exponierte Stellung des Joseph erstaunt umso mehr, da ausdrücklich darauf hingewiesen wird, dass „nicht einmal Maria“, die ja als *Theotokos* theologisch betrachtet die engste Verbindung zum „Sohn“ hat, die Gabe zuteil wird, jene Wesen wahrnehmen zu können. Maria wird zu Gunsten von Joseph im Rahmen der Erzählung beiseite gedrängt und der Focus auf das Verhältnis von *Vater zu Sohn* gelenkt.

Nicht ganz so einfach zu bestimmen ist die Zugehörigkeit der einzelnen Wesen zu Gott oder zu dessen Widersacher. Der Text ist diesbezüglich widersprüchlich. Ist am Anfang noch vom Tod als dem „Handlanger des Teufels“ die Rede und werden die feurigen Dekane der Unterwelt zugerechnet, so spricht Jesus einige Verse später zum Tod bezüglich dessen „Auftraggeber“ (Kap. XXIII, 7):

*„Oh der (du) aus den Örtern des Südens³⁹⁰ (hervor)kam(st)! Tritt geschwind herein und führe aus (alternativ: vollende), was **mein Vater** dir aufgetragen hat!*

Wenn Jesus von „mein(em) Vater“ spricht, so ist damit selbstredend niemand anderes als Gott gemeint. Somit ist *der Tod* ein von Gott gesandtes Wesen und beauftragt, die Seelen aus dem Leib der Menschen zu lösen. Dies passt aber nicht so recht zur Aussage des Todes als einem

³⁹⁰ Die Himmelsrichtung *Süden* wird hier deswegen mit dem personifizierten Tod in Zusammenhang gebracht, weil in Ägypten der Südwind, im Gegensatz zum Nordwind, der kühle Luft vom Meer ins Land trägt, heiße Luft aus den Wüstengebieten (Nubien) ins Niltal führt, was als bedrückend und unangenehm empfunden wurde.

Werkzeug des Teufels. Anscheinend sind dem Verfasser in der Anordnung seiner Protagonisten Fehler unterlaufen, die zu einem unlösbaren theologischen Problem führten. Jedenfalls wird der Tod von Jesus dazu aufgefordert seinen ihm auferlegten Auftrag „vollends auszuführen“. Jesus stellt sich somit auf eine Stufe mit Gott, indem er dessen Auftrag nochmals bekräftigt und über *den Tod* gebietet. Dieser gehorcht und erkennt die stellvertretende, vollgültige Position des irdischen Jesus uneingeschränkt an: Der Tod „...ergriff die Seele meines Vaters Joseph, holte sie aus dem Leib zu der Zeit, indem die Sonne daran war in ihrem Horizont aufzugehen.“

5.4.6. Die Sterbestunde des Joseph als Reminiszenz an den altägyptischen Sonnenlauf?

Nach lang anhaltenden Todeskämpfen („Wehen“; Kap. XXIII, 4) voller „Atemnot“³⁹¹ und Todeszittern“ (Kap. XXIII, 3) entschlüft Joseph im Augenblick des Sonnenaufgangs. Für den Verfasser scheint dieser Zeitpunkt (abgesehen von der Angabe des genauen Sterbetages; Kap. XXIII, 9) von einer gewissen Bedeutung gewesen zu sein. Denn erstens wäre diese nähere Angabe durchaus verzichtbar gewesen, andererseits ist die Erwähnung des Sonnenaufgangs schon durch die Form des Umstandsatzes (grammatikalisch wird dadurch der „Sonnenaufgang“ als *Focus* des Satzes charakterisiert) im Koptischen eng mit dem vorangegangenen Vorgang der Entseelung durch den Todes gekoppelt.

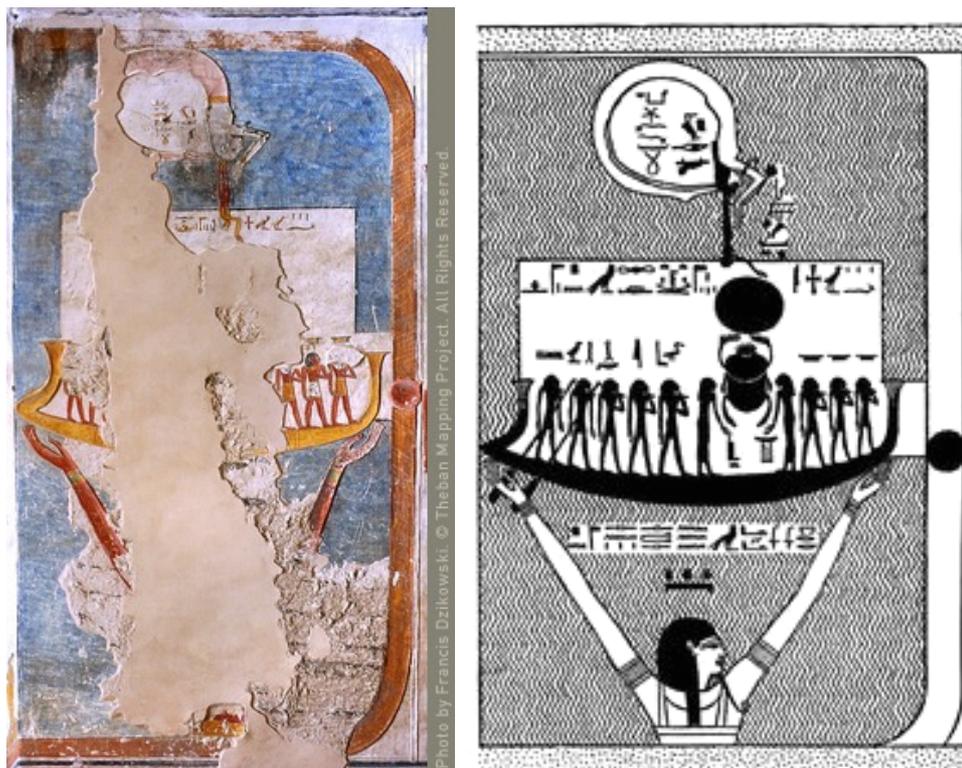
Wo liegen mögliche Gründe für diese ausdrückliche Hervorhebung des Sonnenmotivs? Folgt man den von Morenz vorgebrachten Analysen und Ergebnissen zur Frage der Ursprache der JdZ-Erzählung, nach der von einer *griechischen* Urfassung³⁹² ausgegangen werden darf, so

³⁹¹ Atemnot und das Gefühl, als ob etwas auf der Brust lastet oder „sitzt“ findet sich in vielen Beschreibungen von Sterbeszenen. Auch die europäische Literatur kennt dieses allegorische Motiv des *Alps*, der auf der Brust des Kranken sitzt und ihn dadurch schwer bedrückt und die Atmung erschwert, eben das bekannte *Alpdrücken*. Ein schönes literarisches Beispiel hierfür ist das von Hans Christian Andersen verfasste Märchen „*Die Nachtigall*“, in dem der sterbenskranke chinesische Kaiser durch eine plötzlich auftretende Atemnot aus dem Schlaf geweckt wird, „so als ob etwas auf seiner Brust säße“. Als er die Augen aufschlägt erkennt er den auf seiner Brust sitzenden personifizierten Tod (ganz wie in der *JdZ-Erzählung*). Vgl.: Haller, Ruprecht: *Hans Christian Andersen – Märchen*; Potsdam 1950, 16

³⁹² So Siegfried Morenz im Vorwort: *op. cit.*; IX: der älteste Textzeuge ist auf koptisch abgefasst (mit Verweis auf die sahidische und bohairische Textedition bei de Lagarde, P.; in: *Aegyptiaca*, 1-37. Sowie auf die beiden weiteren bekannten Handschriften *HS Vaticanus Copticus 66* und *HS Borgianus Copticus 121*). Die sahidische Fassung liegt nur als Fragment, die bohairische in vollständiger Fassung vor; 88.

die Frage berechtigt, ob nicht altägyptische Assoziationen hinsichtlich des Sonnenlaufes hier noch ein entferntes Echo gefunden haben? In den altägyptischen *Jenseitsbüchern* (*Amduat*, *Pfortenbuch*, *Buch von den Höhlen*, *Buch von der Erde*, *Nut-Buch*, *Buch vom Tag und vom Nacht* etc.) ist die stetige Erneuerung und Verjüngung, insbesondere der Sonne resp. des Sonnengottes *Ra*, das zentrale Thema, Dreh- und Angelpunkt jeglicher Jenseitskonzeptionen. Besonders schön und theologisch prägnant ist der gesamte Zyklus des Sonnenlaufes von Werdung, Vergehen und Erneuerung im Schlussbild des *Pfortenbuches* zusammengefasst (vgl. Abbildungen unten): Die wiedergeborene Sonne (Skarabäus mit Sonnenscheibe) wird auf den Armen des Luftgottes *Schu* (*Šw*) aus dem unterweltlichen Urgewässer *Nun* (*Nnw*) emporgehoben. Nun nimmt die Himmelsgöttin *Nut* (*Nw.t*) die Morgensonne in Empfang, worauf der Sonnengott erneut seinen Tageslauf beginnen kann. *Nut* steht dabei auf dem Haupt des in sich gekrümmten Unterweltgottes *Osiris* (*W(s)ʿir*), der wiederum nach Aussage der Beischrift „die Unterwelt (*Duat*) umschließt“, in welche die Sonne allabendlich wieder hinabsteigt.

Abbildung 13:
Schlussbild des
Pfortenbuches im
Grab *Ramses VI.*
(KV 9) (links) und
Nachzeichnung
desselben Motivs
vom Sarkophag
Sethi I. (KV 17).



In der Sterbestunde des Joseph möchte ich daher eine Verknüpfung von christlicher Heiligenentschlafung und altägyptischer Sonnentheologie sehen. Dabei wusste der Verfasser der *JdZ-Erzählung* sicherlich nicht mehr um jene Vorstellungen vom alltäglichen Schicksal der Sonne, doch darf man annehmen, dass solche über Jahrtausende hinweg tradierten Vorstellungen sich tief im Unterbewusstsein der Bevölkerung eingepägt haben und selbst

noch in koptischer Zeit, als das Verständnis um die alten Schriften und Bilder längst vergessen waren, bei vielen Kopten unbewusst lebendig geblieben sind. Worin liegt nun das verbindende Element zwischen beiden? Bereits der frühesten christlichen Tradition galt der Sterbetag eines Märtyrers und Heiligen als der *dies natalis*, nämlich als der *Geburtstag für den Himmel*, durch den die Seele des Heiligen, nun von allen irdischen Fesseln befreit, Aufnahme fand in den Kreis der Seligen. Ein Tag, der nicht Grund zur Klage geben sollte, sondern zur Freude, wie es auch bei Antonios zum Ausdruck kommt, wenn er auf das Weinen seiner Mitbrüder im Hinblick auf sein baldiges Ableben nur in einer Freudigkeit entgegentreten kann, so als „*ob er aus der Fremde in seine eigene Stadt aufbreche*“.³⁹³

Ganz im Geist dieser koptischen Gesinnung heißt es parallel in dem altägyptischen „*Gespräch eines Lebensmüden mit seinem B*“: „*Der Tod steht heute vor mir wie der Wunsch eines Menschen, sein Heim wiederzusehen, nachdem er viele Jahre in Gefangenschaft verbrachte*.“³⁹⁴

Der Sterbetag als Neubeginn - genauso wie es für den altägyptischen Sonnenzyklus charakteristisch ist: der Sonnengott muss sozusagen sein altgewordenes Kleid ablegen, die Unterwelt durchlaufen, denn erst dann kann er am Morgen (!) für den Himmel neu geboren werden. Ohne vorheriges Vergehen kann keine Wiedergeburt entstehen. So vollzieht sich allegorisch in dem erwähnten Sonnenaufgang am Himmel dasselbe positive Schicksal wie es in jenem Augenblick seiner Entschlafung Joseph auf Erden erleben muss. „Wie im Himmel, so auch auf Erden“ - Joseph, der „Nährvater“ (Kap. XXIII, 8) wird, gleich der Lebensspendenden Sonne, für den Himmel neu geboren.

5.4.7. Das Ende des Joseph als zentrales Thema

Im seinem Vorwort³⁹⁵ stellt Morenz die durchaus berechtigte Frage, weshalb gerade das Ende von Joseph im Zentrum des Interesses steht, und nicht etwaige Ereignisse aus seinem bisherigen Lebenslauf? Eine mögliche Erklärung sieht er in einem Schweigen bzw. Fehlen von Quellen, da Joseph nur in den Kindheitserzählungen in Erscheinung tritt und später dann nirgends mehr. Wissenschaftlich sei die Frage nicht zu klären, wie Morenz anmerkt. Dem möchte ich teilweise widersprechen. Wie ich bereits im Abschnitt 1.5. ausgeführt habe kommt

³⁹³ Athanasius: *Vita Antonii*; Kap. 89, 112

³⁹⁴ Zitiert nach: Hornung, Erik: *Altägyptische Dichtung*; Stuttgart 1996, 109

³⁹⁵ Morenz: *op. cit.*; X

gerade dem Ableben eines Heiligen, dem *dies natalis*³⁹⁶, besondere Gewichtung zu und es verwundert daher keineswegs, dass besonders die Abschiedsreden (vgl. Antonios, Cyrus, Onnophrios) und der Sterbevorgang (Antonios, *JdZ*) in epischer Breite vor Auge und Ohr der Leser- und Zuhörerschaft ausgebreitet werden. Denn gerade im Sterben zeigt sich die Fülle des bisherigen Lebens und erst recht, wenn der Sterbende den christlichen Topoi entsprochen hat. Zusätzlich sehe ich in der *JdZ*-Erzählung ein verkleinertes Pendant zu den damals im Umlauf befindlichen *Transitus Mariae*-Berichten. Vielleicht sollte mit einer Erzählung wie der vorliegenden die sicher für Teile christlicher Gruppen als Manko empfundene Leere hinsichtlich der zur Verfügung stehenden *JdZ*-Erzählungen geschlossen werden. Was den zeitlichen Rahmen angeht, so ist die Entstehungszeit (*JdZ* um 400)³⁹⁷ gut mit den später entstandenen *TMB* (gegen Ende des 5. Jh.)³⁹⁸ vereinbar.

5.4.8. Jenseitstopographie und Aufnahme in den Himmel in der *JdZ*-Erzählung

Über die negative Konnotation der südlichen Himmelsrichtung (*Südseite der Türe* (XXI, 1); *aus den Örtern des Südens* (XXIII, 7)) wurde bereits gesprochen. Detaillierte Anspielungen auf eine Jenseitstopographie finden sich in dem Bittgebet Jesu um Bewahrung seines Vaters Joseph auf dessen Weg durch das Jenseits (Kap. XXII, 1-2) sowie in einer Andeutung im sich an das Gebet anschließenden Vers 3.

Nach dem Auszug der Seele aus dem Leib drohen ihr manche Gefahren. Nicht umsonst ist es notwendig Cherub und Erzengel um Beistand anzurufen und die Seele des Joseph „zu bewachen und zu leiten“ (Kap. XXII, 1). Wenn von der Notwendigkeit einer Bewachung die Rede ist, so impliziert dies ja mögliche Nachstellung von Mächten, die den Eingang der Seele in die himmlischen Bereiche mit Gewalt verhindern möchten. Diese Mächte sind als „sieben Äonen der Finsternis“ umschrieben, an denen es unbeschadet vorbeizuziehen gilt (XXII, 1). Die Wege des Jenseits sind nach Aussage des Textes „dunkel“ und der Weg auf ihnen ist mühsam und „schrecklich“. Zudem sind diese unwegsamen und beschwerlichen Straßen von „Strafdämonen“ versperrt, die bei ihrem Anblick in der Seele einen „großen Schrecken“ hervorrufen. Kann die Seele mit Engelbeistand unversehrt all diese Hindernisse überwinden,

³⁹⁶ Vgl. dazu: Baumeister, Theofried: *Martyr invictus*; Münster 1972, 61

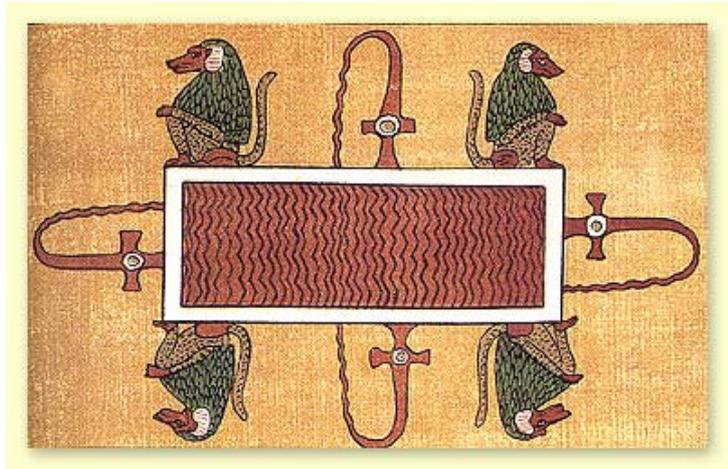
³⁹⁷ Morenz, Siegfried: *Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann*; in: *TU* 56; Berlin 1951

³⁹⁸ Shoemaker, Stephen J.: *Ancient traditions of the virgin Mary's dormition and assumption*; Oxford 2002, 76

so droht ihr danach der *Feuerstrom*, ein modifiziertes Weiterleben des altägyptischen *Feuersees* (auch *Feuerinsel* genannt; altäg. *iw-nrsr*) (TB § 126), wie er in den Vignetten des Totenbuches (vgl. Abb. unten) und in den Jenseitsbüchern (dort als feurige Pfähle und feurige Kessel) als Strafort der Götterfeinde beschrieben wird.

Abbildung 14:

Der *Feuersee*. Totenbuchvignette
(Faksimile) aus dem Papyrus des *Ani*;
Neues Reich; 19. Dyn.; um 1240 v. Chr.



6. Die thebanische Gräberwelt als mögliche Inspirationsquelle koptischer Dämonenvorstellungen?

Die Frage nach den Inspirationsvorlagen koptischer Visionen und Dämonenbeschreibungen wurde bislang nur dahingehend beantwortet, dass man stets auf Parallelen und Anleihen aus der altägyptischen Religion hinwies und sich dabei auf schriftliche und archäologische Zeugnisse der koptischen Kultur beschränkte ³⁹⁹. Neben der lebendigen Tradierung alter Vorstellungen in mündlicher und schriftlicher Form ist es angebracht zu fragen, wo die Ursprünge solcher Vorstellungen und Entwicklungen liegen können und welche Faktoren im Hervordenken von Bildersprachen zusammenspielen müssen?

Deswegen soll hier ein ergänzender Beitrag zur Frage geliefert werden, woraus die Dämonenwelt in den Ikonographien und literarischen Quellen der koptischen Antike ihre Vorlagen schöpfte und welche Umstände zu ihrer Ausgestaltung beitrugen. Dabei geht es vor allem um eine Erweiterung der bisherigen Erklärungsvorschläge aufgrund interdisziplinärer Beobachtungen.

³⁹⁹ Auf die grundlegenden Werke zu diesem Thema wurde bereits in Kapitel I: *Ein propädeutischer Streifzug* dieser Arbeit eingegangen.

6.1. Ausgangsthese und Vorgehensweise

Als *communis opinio* galt, in den altägyptischen Jenseitsvorstellungen einen entscheidenden Einfluss auf koptische Vorstellungen von jenseitigen Dämonen und sonstigen Schreckensengeln zu sehen. Tiergestaltige Wesen, von feuerspeienden Uräen bewachte Jenseitspforten oder Feuerseen bevölkern die Grabwände vieler Grabanlagen entlang des gesamten Niltales, seines Deltas und den Oasen. Bekannt ist auch, dass die allermeisten Gräber bereits in antiker, wenn nicht bereits zu pharaonischen Zeiten geplündert wurden und folglich für Besucher aller Couleur offenstanden. An dieser Quellenlage ist allerdings unbefriedigend, dass bislang nicht genau unterschieden wurde, welche Gräber überhaupt in Frage kommen und welche von ihnen nicht? Denn es muss hierbei das Epochen- und Statusspezifische Grabdekor altägyptischer Gräber mit berücksichtigt werden. Ein Gesichtspunkt, der meines Erachtens einen ganz entscheidenden Faktor in der Beurteilung der Sachverhalte darstellt.

Selbstverständlich können im Rahmen dieser Arbeit nicht alle Nekropolen Ägyptens hier aufgeführt und im Hinblick auf obige Fragestellung bearbeitet werden. Exemplarisch soll daher das thebanische Westufer⁴⁰⁰ dienen. Es umfasst das sog. *Tal der Könige* (*Biban al-Maluk*), das *Westtal*, das *Tal der Königinnen* (*Wadi al-Malak*), die Nekropole der Arbeiterstadt *Deir el-Medina* und die Nekropolen der Vornehmen *Dra Abu n-Naga*, *Et-Tarif*, *Asasif* sowie *el-Chocha*. Sowohl in pharaonischer, als auch in koptischer Zeit bildete es ein kulturelles und geistiges Zentrum, dessen koptische Hinterlassenschaften noch zahlreich die Zeiten überdauert haben. Welchem Gebiet auf dem Westufer ein Schwerpunkt zukommt, wird noch später behandelt werden. Zunächst einmal erfolgt eine Übersicht der Gräbergruppen. Im Anschluss daran eine tabellarische Auslistung, welche der Gräber aus den jeweiligen Gruppen in *koptischer* Zeit bereits offen zugänglich waren. Danach wird überlegt, welche Grabanlagen aus letzterer Gruppe für unsere Ausgangsfrage schlussendlich in Frage kommen können.

Was gilt dabei zu beachten? Grabdekorationen unterscheiden sich in Epoche und sozialem Status des Menschen, für den die jeweilige Grablege angelegt wurde. So zeigen Grabanlagen von Privatleuten in Architektur und Ausschmückung andere Elemente, als man sie in Königinnengräbern findet, die sich wiederum in wesentlichen Punkten von denen der Könige abgrenzen.

Grundsätzlich gilt (von den Entwicklungen in Ramessidischer Zeit abgesehen): der Dekorationskanon sieht für Privatleute Darstellungen des täglichen Lebens und Vignetten und

⁴⁰⁰ Zur Zählung der Gräber siehe den Abschnitt: *Vormerkungen*

Texte des Totenbuches vor. Prinzen- und Königinnengräber verwenden das Totenbuch. Königsgräber dagegen greifen auf den größten Schriftencorpus zurück. Je nach Epoche wurde das Amduat, das Pfortenbuch, das Buch der Himmelskuh, das Buch vom Tag und der Nacht, das Buch vom Atmen, das Buch von der Erde, das Buch der Gräfte und die Sonnenlitanei verwendet.

Ausgangsthese:

Die in den koptischen Schriften detailreich geschilderten Dämonen haben ihre bildliche Vorlage in den Dämonen und Türwächterdarstellungen der Gräber.

Überlegung:

Welche Gräber / Gräbergruppen besitzen solche Dämonendarstellungen?

Vorgang:

Auf der Grundlage der Datenbank des *The Theban Mapping Project – Atlas of the Valley of the Kings*⁴⁰¹ war es möglich, sämtliche Gräber des KV nach dem Vorhandensein koptischer Graffiti hin durchzusehen.

Da koptische Graffiti dafür sprechen, dass das Grab in koptischer Zeit zugänglich war (wenn nicht sogar für einen Zeitraum lang von Eremiten bewohnt). Denn es kann ja nur etwas wiedergeben, was ich auch gesehen habe. Wäre das Grab verschlossen oder verschüttet gewesen, hätten ja die Dämonendarstellungen niemandem zur Verfügung gestanden.

Ohne Bild, kein Einfluss.

6.2. Übersicht der in koptischer Zeit zugänglichen Königsgräber⁴⁰²

Für die untenstehende Tabelle liegt folgende Gedankenüberlegung zugrunde: als mögliche Inspirationsquelle für koptische Vorstellungen von Jenseits und jenseitigen Wesen konnten nur solche Gräber dienen, die bereits seit antiker Zeit zugänglich waren. Unter diesen sind nur

⁴⁰¹ Weeks, Kent: www.kv5.com (Stand: 09.05.2008)

⁴⁰² Das Basismaterial ist den Angaben und Daten des *Theban Mapping Project* (unter der Leitung von Kent R. Weeks) entnommen. Vgl.: www.kv5.com (Stand: 10.07.2011). Gräber mit griechischen Graffiti wurden nicht berücksichtigt, sondern nur diejenigen Gräber, in denen koptische Besucher ihre Spuren hinterlassen haben.

jene Gräber aufgelistet, die nachweislich koptische Graffiti besitzen, also in koptischer Zeit offen standen. Alle anderen Gräber mit griechischen oder lateinischen Inschriften wurden für die oben genannte Überlegung ausgeklammert, da in ihren Fällen eine Begehung in koptischen Zeiten aufgrund fehlender koptischer Graffiti weder verneint, noch bejaht werden kann.

Grabnr.	Name	Datierung (v. Chr.)	Dekor	Inhalt	Besonderheit
<i>KV 1</i>	Ramses VII.	1134/32-1126/1123	Pfortenbuch Höhlenbuch Buch der Erde astronomische Decke	Gerichtsszene, Feuerkessel, Zerstückerlungen	
<i>KV 2</i>	Ramses IV.	1152/51-1145/44	Sonnenlitanei Höhlenbuch Totenbuch Amduat Himmelsbücher	Feuerkessel, Zerstückerlungen, messertragende Torwächter, schlangengestaltige Wesen	
<i>KV 4</i>	Ramses XI.	1103/1099-1070/1069	diverse Gottheiten ansonsten undekoriert		
<i>KV 6</i>	Ramses IX.	1125/1121-1107/1103	Sonnenlitanei Höhlenbuch Totenbuch Amduat astronomische Darstellungen	Katzen- und falkenköpfige Wesen, Feuerkessel, Zerstückerlungen, messertragende Torwächter, schlangengestaltige Wesen	besonders drastische Schilderungen der Bestrafung der Gottesfeinde
<i>KV 8</i>	Merenptah	1213-1203	Sonnenlitanei Pfortenbuch Amduat Totenbuch Mundöffnung Höhlenbuch astronomische Decke	Gerichtsszene, messertragende Torwächter, schlangengestaltige Wesen	
<i>KV 9</i>	Ramses V./VI.	1145/44-1142/40 & 1142/40-1134/1132	Pfortenbuch Höhlenbuch Himmelsbücher Amduat Totenbuch Buch der Erde Himmelsbücher	Gerichtsszene, Feuerkessel, Zerstückerlungen, messertragende Torwächter, schlangengestaltige Wesen	

			astronomische Decke		
<i>KV 11</i>	Ramses III.	1183/82- 1152/51	Amduat Pfortenbuch Buch der Erde Himmelskuh	Gerichtsszene, unterirdische Höhlen, schlangengestaltige Wesen	
<i>KV 14</i>	Tausret / Sethnacht	1186/85- 1183/82	Totenbuch Pfortenbuch Höhlenbuch Amduat astronomische Decke	Gerichtsszene, unterirdische Höhlen, schlangengestaltige Wesen	
<i>KV 15</i>	Sethi II.	1200/1199- 1194/93	Sonnenlitanei Amduat Pfortenbuch	Katzen- und falkenköpfige Wesen, schlangengestaltige Wesen, Gerichtsszene	
<i>KV 3</i>	Prinzengrab eines Sohnes Ramses III.	20. Dyn.	wohl Sonnenlitanei		in Byzantinischer Zeit Nutzung als christliche Kapelle ⁴⁰³

6.3. Koptische Graffiti aus den Königsgräbern

Graffiti aus koptisch-spätantiker Zeit finden sich über einige Gräber (vgl. Liste oben) verstreut, sowohl in rein textlichen Inschriften (*KV 1*, *KV 2*, *KV 4*, *KV 8*, *KV 9*) als auch in bildlicher Form⁴⁰⁴ (*KV 1*, *KV 2*, *KV 4*, *KV 9*, *KV 15*). Neben den griechischen und lateinischen Besucherinschriften (*KV 6*, *KV 11*, *KV 14*) zeugen sie von einem regen Besucherstrom in antiker Zeit und dafür, dass die Bilderwelt altägyptischer Königsgräber durchaus einem breiteren Publikum zugänglich und bekannt war. Die Darstellungen an den Grabwänden also im Bewusstsein der Bevölkerung verankert waren.

⁴⁰³ Weeks, Kent R.: http://www.kv5.com/atlas/index_kv.asp (Stand: 10.07.2011) sowie: Reeves, Nicholas u. Wilkinson, Richard H.: *Das Tal der Könige* (orig. *The complete Valley of the Kings*); Augsburg 2001 (London 1996), 161

⁴⁰⁴ Die jeweilige Referenznummer bezieht sich auf das Bildarchiv bei Weeks: <http://www.kv5.com>

Abbildung 15:

Inscription (Prayer) of an ascetic named **IAKΩB**

With the depiction of two saints

(*Apa Amoun* (?) and *Apa Paulos* (?));

Byzantine period.

Grave of *Ramses IV*. (KV 2), 20. Dyn.; Theban-West

Corridor B, right side

Ref.-No.: 10520

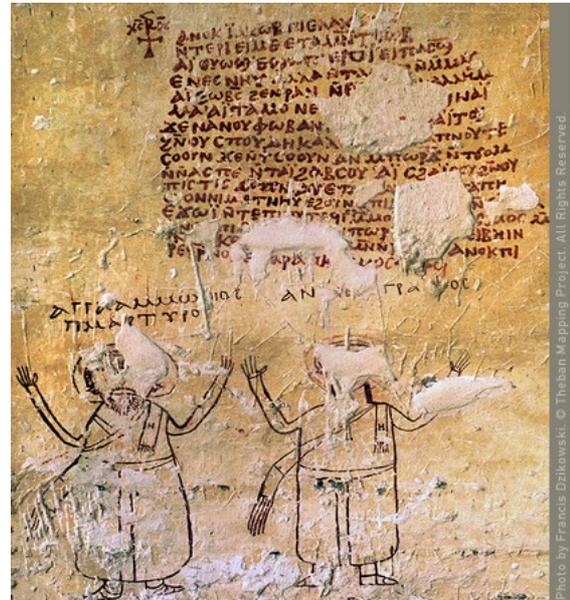


Abbildung 16:

Cross representation with Coptic inscription

from the Byzantine period;

Grave of *Ramses IV*. (KV 2), 20. Dyn.; Theban-West

Corridor B, left side. Ref.-No. 10514

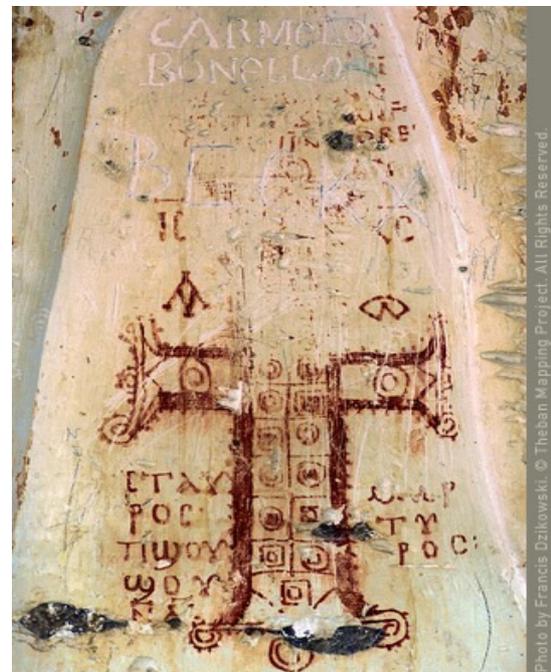


Abbildung 17:

Inscription of a Bishop *Hannanias*

(**ANNANIAC**); Byzantine period.

Grave of *Ramses IV*. (KV 2);

20. Dyn.; Theban-West.

Passage B, left side

Ref.-No.: 10517



Analyse:

Kombination aus dem Vorgang und der Prämisse, dass das in koptischer Zeit zugängliche Königsgrab überhaupt Auszüge aus dem TB enthält.

- a) alle Gräber mit koptischen Graffiti
- b) davon untersucht, welches Grab welche Dekorationen besitzt
- c) es blieben nur noch diejenigen Gräber übrig, die beide Voraussetzungen erfüllten

Weiterer Vorgang:

Selbiges Arbeitsverfahren wurde auf die Gräber des QV angewendet.

Berücksichtigt wurden Gräber der Königinnen und der Prinzen.

Wichtiger Hinweis:

Im Talkessel des QV finden sich noch heute eines ehemaligen kopt. Klosters (NAME) und in der Umgebung verstreut umher liegende Wohnhöhlen von Anachoreten.

Folgerung:

Größere koptische Lebensgemeinschaften in diesem Gebiet.

Ergebnis:

Die bildlichen Darstellungen können sehr wohl als Vorlage gedient haben. Größtenteils sind sogar 1:1 Abbildungen zu sehen, wie sie auch in den Texten geschildert werden.

6.4. Die asketische Lebensweise als Ursache dämonischer Wahnvorstellungen (Halluzinationen)

Richtet man seinen Blick über den Tellerrand der eigenen Fachrichtung hinaus, so stößt man mitunter auf Ergebnisse anderer Forschungsdisziplinen, die für die eigene Fragestellung von großem Wert sein können. Im Zuge meiner Beschäftigung mit medizinischen Fragen stieß ich eher beiläufig auf das Thema psychogener Halluzinationen unter Extrembedingungen. Dabei sind nach E. Kasten⁴⁰⁵ drei Faktoren ursächlich, wie man sie in einer extrem asketischen Lebensweise im Allgemeinen und eben bei den koptischen Anachoreten im Besonderen vorfindet. Es sind dies:

⁴⁰⁵ Kasten, Erich: „Wenn das Gehirn aus der Balance gerät: Halluzinationen“; in: *SpdWiss* 12 (2000), 64-73

1. Reizentzug:

- Nahrungsmangel (Fasten)
- Unterdrückung des Sexualtriebes (Enthaltsamkeit; Keuschheit)
- Schlafentzug (Nachtwachen)

2. Soziale Isolation:

- Anachoretische Lebensweise (Einsiedelei)

3. Visuelles Umfeld:

- Bilderwelt der bewohnten Gräber

1. Reizentzug:

Halluzinationen und die dazugehörigen Visionen, wie sie die Mönchsviten immer wieder schildern, sind nicht zwangsläufig Symptome schwerwiegender, psychischer Störungen (etwa Schizophrenie, Schädigungen einzelner Hirnregionen, sog. Hirnläsionen, etc.) oder eine Folge von Drogenkonsum sein, wie man auf den ersten Blick meinen möchte. Forschungsergebnisse der Neuropsychologie haben jedoch gezeigt, wie folgenschwer Extremsituationen auf das menschliche Gehirn einwirken können. So führt „*längeres Alleinsein in karger Umgebung zwangsläufig zu Trugbildern*“⁴⁰⁶. Dabei kann der Reizentzug oder die soziale Isolation als auslösender Faktor selbst nur von kurzer Dauer sein um bereits halluzinatorische Wahrnehmungen (Stimmen, Gestalten) hervorzurufen⁴⁰⁷. Weitere Faktoren sind unter Umständen *Lebensangst* oder, besonders im monastischen Lebensstil begründet, *anhaltender Schlafentzug*, der „*selbst robuste Menschen...halluzinieren*“ lässt⁴⁰⁸. Alle Faktoren sind in ausreichendem Maße im koptischen Mönchstum vorzufinden: so etwa kann durchaus von einer Lebensangst gesprochen werden, wenn der zukünftige Anachoret aus der Welt flieht um in der Sketis in der sozialen Einsamkeit (Isolation) weiterzuleben, die er dann mit andauernden Nachtwachen (Schlafentzug) und karger Fastenkost (Nahrungsentzug)

⁴⁰⁶ Ibid.; 70

⁴⁰⁷ Ibid.; 64 u. 67. Zur Motivik von Visionen und dem Hören himmlischer Stimmen in den Märtyrerlegenden (allgm. wie auch koptisch) vgl. den entsprechenden Abschnitt bei: Delehay, Hippolyte: *Les passions des martyrs et les genres littéraires*; in: *Subsidia hagiographica* 13B; Brüssel 1966 (2. rev. Ed.), 213-17

⁴⁰⁸ Ibid.; 66 u. 70

auszufüllen weiß. Die *Apophthegmata patrum* legen davon Zeugnis ab. So lesen wir von Apa Arsenios:

*„Apa Daniel erzählte von Apa Arsenios, die ganze Nacht habe er mit Wachen verbracht, und wenn der Morgen heraufdämmerte, habe er wegen des Bedürfnisses der Natur geschlafen. Dann habe er zum Schlaf gesagt: «Komm, du böser Knecht!» Und sitzend habe er sich ein wenig Ruhe geraubt, doch alsbald sei er wieder aufgestanden.“*⁴⁰⁹

An anderer Stelle heißt es von ihm:

*„Wieder erzählte man von Apa Arsenios, dass er am Samstagabend. Wenn der Sonntag anbrach, die Sonne hinter sich ließ und seine Hände betend zum Himmel erhob, bis die Sonne wieder in sein Angesicht schien; und so setzte er sich.“*⁴¹⁰

Eine ähnliche Geisteshaltung vertritt Apa Poimen:

*„Diese drei Dinge kann ich nicht aufgeben: das Essen, das Kleiden und das Schlafen; doch zu einem Teil können wir sie entfernen.“*⁴¹¹

Und über seinen Mitbruder Pambo sagt Apa Poimen:

*„Apa Poimen sprach: «Drei körperliche Werke sahen wir bei Apa Pambo: tägliches Fasten bis abends, Schweigen und schwere Handarbeit.»“*⁴¹²

Bei Apa Moses hören wir vom Sinn und Zweck des Fastens und des Schlafentzuges:

„Der Bruder fragte (Apa Moses) weiter: «Aber das häufige Fasten und die Nachtwachen, die der Mensch verrichtet, was bewirkt dies?» Der Altvater antwortete: «Das macht die Seele

⁴⁰⁹ Zitiert nach: Pater Bonifatius OSB: *Apophthegmata Patrum – Sprüche der Väter*; in: *Geist und Leben der Ostkirche*, Bd. 3; Graz/Wien 1963, 45f.

⁴¹⁰ *Ibid.*; 48

⁴¹¹ *Ibid.*; 199

⁴¹² *Ibid.*; 197

demütig [...] Wenn die Seele diese Früchte hervorbringt, so erbarmt der Herr sich über sie!»⁴¹³

2. Soziale Isolation:

Von Antonios wissen wir, so zumindest das Zeugnis der Vita, dass er ganz bewusst leer stehende Gräber aus pharaonischer Zeit als Wohnstätte (*Kellion*) wählte⁴¹⁴. Und aus den archäologischen Funden (Graffiti) aus *Theben West* und weiteren Quellen weiß man, dass ebenso einige Königsgräber von koptischen Eremiten bewohnt wurden⁴¹⁵. Obwohl teilweise doch kleine Wohngemeinschaften im Tal selbst und in unmittelbarer Nähe zu den Gräbern des *Tal der Königinnen* existierten⁴¹⁶, so lebten die meisten sicher anachoretisch zurückgezogen. Eben dieses „*längere Alleinsein*“ und die damit gekoppelte Einsamkeit führen in der Regel zu optischen Halluzinationen von Personen und Stimmen, wie es etwa bei Höhlen- oder Polarforschern beschrieben wurde⁴¹⁷. Ganz so, wie wir es aus der *Vita Antonii* her kennen.

3. Visuelles Umfeld – Die Bilderwelt der Königsgräber:

Die Idee eines „Höllenneuers“ ist kein leibliches Kind des Christentums. Vielmehr zeugen schon die altägyptischen Jenseitsbücher von dämonischen Wesen, Straförrern und Foltergruben, welche diejenigen erwarten, die durch die Taten in ihrem irdischen Dasein den göttlichen Prinzipien der *m³c.t* (*Ma'at*) nicht ausreichend entsprochen haben, um einen positiven Ausgang des Gottesgerichtes erhoffen zu dürfen. Dabei werden postmortale Pein und Heimsuchung mit solch einer Ausführlichkeit und Eindringlichkeit in Bild und Text geschildert, dass die Jahrtausendealten Wandbilder als Illustrationen und Vignetten zu koptischen Texten dienen könnten.

⁴¹³ Ibid.; 159

⁴¹⁴ Athanasius: *Vita Antonii*; Kap. 8

⁴¹⁵ Bruyère, Bernard: „Une antique cité artisanale égyptienne de l'âge des Pharaons à l'époque chrétienne – Deir el Médineh“; in: *OCP* 13 (1947), 415-24

⁴¹⁶ Ibid.; 423

⁴¹⁷ Kasten: *op. cit.*; 64

1. **Feurige Öfen und Kessel:**



Abbildung 18:

Buch der Höhlen; 5. Register, Szene 9: Feuerspeiende Uräen bewachen einen Kessel mit enthaupteten und gefesselten Feinden. Grab *Ramses VI.* (KV 9), 20. Dyn.; Theben-West.
Ref.-Nr.: 15085

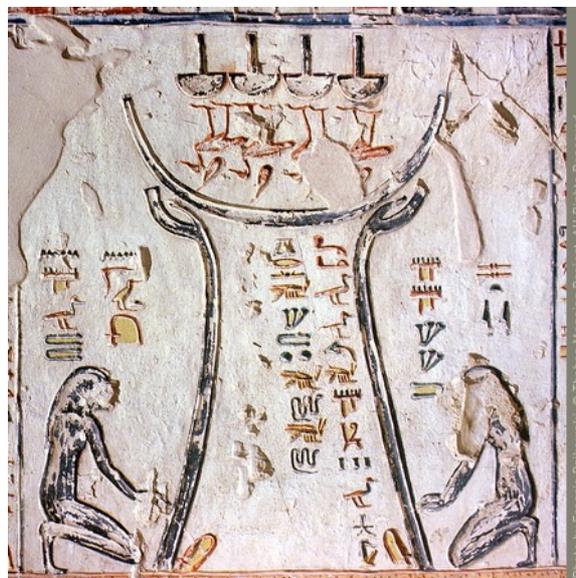
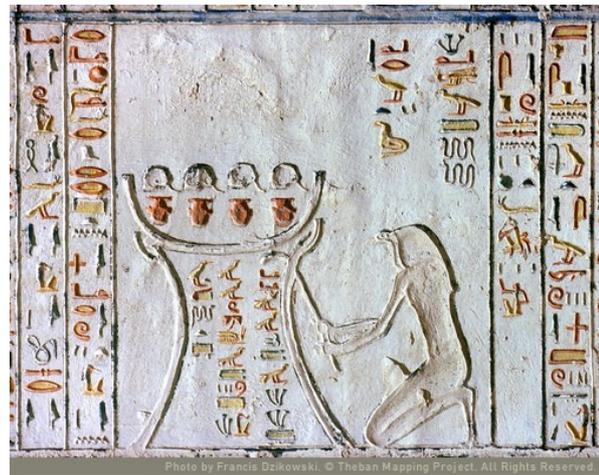


Abbildung 19:

Buch der Höhlen; 5. Register, Szene 14: Die Schatten und Ba-Seelen der Feinde im befeuerten (Feuer-Hieroglyphen jeweils vor den knienden Gottheiten) Kessel.
Grab *Ramses VI.* (KV 9), 20. Dyn.; Theben-West.
Ref.-Nr.: 15151

Abbildung 20:

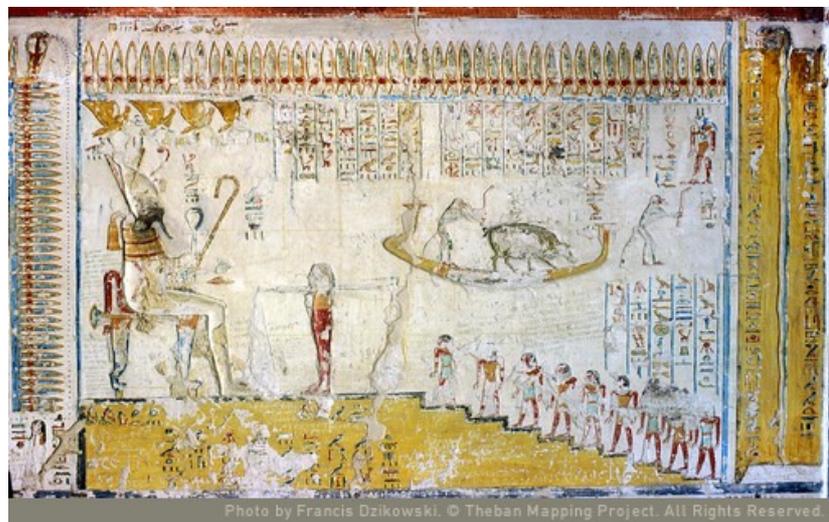
Buch der Höhlen; 5. Register, Szene 9.
Der schlangenköpfiger Dämon (*Jaruti*)
befeuert wiederum einen Kessel, in dem
die Häupter und *ib*-Herzen¹ der Feinde
des Sonnengottes gegart werden. Grab
Ramses VI. (KV 9), 20. Dyn.; Theben-
West. Ref.-Nr.: 15152



2. Das Seelengericht:

Abbildung 21:

Buch der Höhlen, 5. Pforte, 33.
Szene: *Gerichtshalle des Osiris*.
Grab *Ramses VI.* (KV 9);
20. Dyn.; Theben-West.
Ref.-Nr.: 15086



7. Zusammenfassung – Inspirationsquellen für Dämonenvorstellungen

Es hat sich gezeigt, dass nicht alle Königsgräber im Tal der Könige als mögliche Inspirationsquelle in betracht kamen. Sondern nur diejenigen, welche in spätantik-koptischer Zeit zugänglich waren oder als Wohnstätten (für Anachoreten u.a.) dienten. Aus dieser Gruppe wiederum kamen nur allein jene in Frage, die aufgrund des Grabdekors (Unterweltbücher, Totenbuchvignetten) Darstellungen von jenseitigen Wesen enthielten, die große Ähnlichkeiten mit den Dämonenschilderungen in koptischen Mönchsviten aufwiesen. Ich bin jedoch der Ansicht, dass nicht nur die Bilderwelten der Königsgräber einen Anteil am Entstehen monastischer Dämonenschilderungen haben und die ganze Entstehungsgeschichte auf eine einzige Ursache zurückführen zu wollen vernachlässigt wertvolle

Forschungserkenntnisse aus anderen Fachrichtungen. Vornehmlich die der psychotherapeutischen Medizin und der Religionspharmakologie.

Medizinische Untersuchungen haben gezeigt, dass andauernder Schlafentzug, eine einseitige Ernährung und ein unterdrückter Sexualtrieb über einen längeren Zeitraum hinweg wesentliche Faktoren sind, die unter Umständen zu halluzinatorischen Wahrnehmungen und Visionen beim Betroffenen führen können. Wendet man diese Erkenntnisse nun auf das asketische Leben der Anachoreten, dem *bios angelikos*⁴¹⁸, an, so sind alle wesentlichen Faktoren gegeben: die ständigen mit dem Gotteslob ausgefüllten Nachtwachen⁴¹⁹, die karge Kost⁴²⁰ und das Gebot der Keuschheit, denen der Mönch gleichsam unterworfen war, wollte er dem *engelgleichen Lebensideal* entsprechen. Auch einige archäologische Funde aus koptischer Zeit, die im Tal der Könige gemacht wurden, unterstützen meine These. Nicholas Reeves erwähnt eher beiläufig in seinem Buch *The complete valley of the kings* (dt. Titel: *Das Tal der Könige*)⁴²¹ koptische Hinterlassenschaften des Alltags wie Abfälle, Hausmüll, einen Grabstein⁴²² und – dies ist besonders für unser Thema von Interesse – Fruchtschalen der Wüstendattel *Balanites aegyptiaca*⁴²³ (vgl. Abb. unten). Noch heute ist das breite Verwendungsspektrum der Wüstendattel in der traditionellen afrikanischen Medizin geschätzt⁴²⁴. Wie Reeves behauptet, soll die *Balanites* zur Gruppe der psychoaktiven Arzneimittelpflanzen gehören und ihre Früchte demzufolge halluzinogene Eigenschaften aufweisen.⁴²⁵

⁴¹⁸ Baumeister, Theofried: *Martyr invictus*; Münster 1972, 125

⁴¹⁹ Gemäß 1. Thessaloniker 5, 6-8 gilt Wachsamkeit und Nüchternheit als (monastisches) Ideal. Auch von den Engel ist gesagt, dass sie ununterbrochen vor Gott ihr Lob singen. Und da der Mönch schon auf Erden in seinem Trachten dem englischen Ideal nahe kommen will, so wird dies wortwörtlich interpretiert und im Durchwachen der Nacht (Schlafentzug) in die religiöse Praxis umgesetzt.

⁴²⁰ In den meisten Fällen bestand die tägliche Nahrung aus Brot und Wasser. Im Falle der *Onnophrios*-Vita sogar aus den Früchten der Palme, die neben seiner Höhle gedieh. Manche Anachoreten ernährten sich, nach dem Zeugnis der Viten, allein von der Hostie, die Christus mit ihnen teilte.

⁴²¹ Reeves, Nicholas u. Wilkinson, Richard H.: *Das Tal der Könige* (orig. Titel: *The complete valley of the kings, tombs and treasures of Egypt's greatest pharaohs*; London 1996); Augsburg 2001, 50

⁴²² British Museum, Inv.-Nr. 553B. Nach Reeves gehörte er einer Frau namens *Souaei*. In der von Monika Hasitzka besorgten Ausgabe von *Namen in koptischen dokumentarischen Texten*; nicht veröffentlicht; nur online abrufbar unter: http://www.onb.ac.at/sammlungen/papyrus/publ/kopt_namen.pdf (Stand: 22.01.2008) wird ⲛⲟⲩⲁⲓ allerdings als Männername aufgeführt.

⁴²³ Im zitierten Text steht irrtümlich *Balinites* anstatt korrekterweise *Balanites*.

⁴²⁴ Neuwinger, Hans Dieter: *African traditional medicine – a dictionary of plant use and applications*; Stuttgart 2000, 61-62

⁴²⁵ Reeves, Nicholas: *op. cit.*; 50

Abbildung 22:
Früchte und Wuchs der
Wüstenpalme
(*balanites aegyptiaca*).



Reeves meint dazu:

„...mit deren Hilfe (er bezieht sich hier auf die gefundenen Schalen der *Balanites*-Nüsse⁴²⁶) sich die Kopten möglicherweise über ihr alles in allem wohl recht trübes Los hinwegzutrusten versuchten.“⁴²⁷ Außer dieser negativen Bewertung erwähnt Reeves keine weiteren Anwendungsbereiche oder mögliche Folgeerscheinungen des Verzehrs von *Balanites*. Es wäre thematisch reizvoll gewesen, hätten wir in diesem archäobotanischen Fund einen Beleg dafür gehabt, dass „halluzinogene“ Pflanzen von den Bewohnern der überschaubaren koptischen Gemeinde, die sich im 6. nachchristlichen Jahrhundert im weitgehend verlassenem Tal der Könige angesiedelt hatten, konsumiert worden waren. So wäre es denkbar gewesen, manche Dämonenvision der Mönche auf die halluzinogene Wirkung der *Balanites* zurückzuführen. Diese Aussage von Reeves ist jedoch mit einem gewissen Vorbehalt zu werten, wenn nicht gar zu verneinen.⁴²⁸ Aus diesem Grund ist diese botanische „Inspirationsquelle“ vorerst rein spekulativ und lässt sich weder eindeutig verneinen, noch bejaen. Immerhin läge sie im Bereich des denkbaren.

⁴²⁶ Zur Ableitung des Begriffes *Balanites* siehe: Schubert, Rudolph u. Wagner, Günther: *Pflanzennamen und botanische Fachwörter*; Leipzig 1984 (8., neubearb. u. erw. Aufl.), 110

⁴²⁷ Reeves, *op. cit.*; 50

⁴²⁸ In den pharmakologischen, pharmazeutischen und botanischen Referenzwerken ist für *Balanites aegyptiaca* keine halluzinogene Eigenschaft verzeichnet. Auch auf entsprechende Nachfragen am Institut für Biochemie Baden / CH und am Physiologisch-Chemischen-Institut / Tübingen (PCI) wurde mir dies bestätigt.

Über die Anwendung der Wüstendattel in pharaonischer und koptischer Zeit ist man sich bislang uneins. Sowohl bei Till⁴²⁹, als auch bei Westendorf⁴³⁰ finden sich keinerlei Erwähnungen von Vertretern der *Balanites* Gruppe und die zitierte Erwähnung bei Reeves ist der einzige Hinweis auf die koptische Zeit. Anders verhält es sich, befragt man die altägyptischen Quellen⁴³¹. Dort wurden die Früchte in erster Linie zu (Salb)öl verarbeitet⁴³² oder, aufgrund des hohen Saponin-Gehaltes, als probates Mittel gegen Wurmerkrankungen und Obstipation eingesetzt⁴³³. Die Schwierigkeit in der Übersetzung medizinischer Papyri beruht vornehmlich in der exakten Identifizierung altägyptischer Drogen- und Pflanzennamen mit der jeweiligen botanischen Entsprechung. Daraus resultiert die in der Forschung bis heute nicht gänzlich entschiedene Frage, ob man im sog. *ỉšf*-Baum den *Persea*, oder eben jene *Balanites aegyptiaca* zu sehen hat. Trotz zahlreicher Argumente, die für eine Gleichsetzung mit dem *Persea*-Baum sprechen, so Renate Germer, weisen die meisten der Belege doch auf *Balanites aegyptiaca* hin⁴³⁴.

So scheinen mir die dämonischen Gebilde der monastischen Literatur ein Produkt aus asketischem Lebensstil, der inspirierenden Bilderwelt altägyptischer Jenseitswelten, gepaart mit dem durchaus gängigen Genuss von bewusstseinsweiternden Pflanzen, zu sein. Hinsichtlich des Umgangs mit den Götterdarstellungen alter Zeit lassen sich bei den koptischen Christen Unterschiede erkennen. Die Darstellungen von Göttern und jenseitigen Wesen blieben in den Königsgräbern weitgehend unbeschädigt, während aber man aus den Dekoren der Tempel (hier ist besonders der Isis geweihte Tempel zu Philae zu nennen) zahlreiche Belege von Zerstörungswut seitens christlicher Gruppen⁴³⁵ her kennt. Vielfach sind

⁴²⁹ Till, Walter: *Die Arzneikunde der Kopten*; Berlin 1951

⁴³⁰ Westendorf, Wolfhart: *Koptisches Handwörterbuch*; Heidelberg/Köln 2000 (unver. Nachdruck v. 1977)

⁴³¹ Germer, Renate: *Untersuchungen über Arzneimittelpflanzen im Alten Ägypten* (Diss.); Hamburg 1979, 251

⁴³² Germer, Renate: *Die Heilpflanzen der Ägypter*; Düsseldorf/Zürich 2002, 40-41

⁴³³ *Ibid.*, 40-41; 90

⁴³⁴ Germer, Renate: „Persea“, in: *LÄ IV*; Wiesbaden 1982, Sp. 942 mit Anm. 14. Bereits in ihrer Dissertation äußert sie sich zu diesem Problem und den damit verbundenen konträren Interpretationsansätzen: *Untersuchungen über Arzneimittelpflanzen im Alten Ägypten* (Diss.); Hamburg 1979, 248-252

⁴³⁵ Ich spreche hier ausdrücklich von einzelnen Gruppen unter der christlichen Bevölkerung, da eine pauschale „Schuldzuweisung“ auf koptische Christen im Allgemein sicher nicht zutrifft. Ein ähnliches Beispiel aus der jüngsten Geschichte, das den Zerstörungswillen einzelner Gruppierungen mit einem religiös-fanatistisch geprägtem Hintergrund vor Augen führt, ist die Zerstörung der Buddha-Statuen von Bamiyan am 12. März 2001 durch Milizen der Taliban. Würde man diese Geisteshaltung auf den ganzen Islam übertragen wollen, so würde man der gesamten Religion als solcher nicht gerecht. Für eine Bewertung frühchristlicher Bilderstürmerei gilt diese Vorsicht in gleichen Maßen.

die alten Götter entweder grob ausgemeißelt worden, oder man formte das Götterantlitz zu einem koptischen Kreuz um (siehe Abb.).

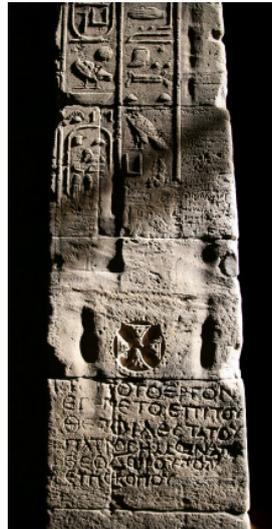


Abbildung 23:
Isis-Tempel zu Philae;
koptisches Kreuz über älterer
Inscription

Es drängt sich die Frage auf, weshalb diese Formen der Bilderzerstörung keine einheitlichen Züge tragen und inkonsequent, selbst z.B. in ein und demselben Tempel bleiben? Vereinfacht kann man zwei Gruppen unterscheiden. Zerstörungen im Tempelbereich könnte man christlichen Laien und Gemeindemitgliedern anlasten, die oft den Tempel oder Kultteile davon zu Kirchen umfunktionierten und sicher manche Götterdarstellungen als nicht der Würde eines christlichen Gotteshauses angemessen empfanden. Und religiöser Eifer, insbesondere bei Konvertiten (hier die zum Christentum konvertierten Kopten), schlägt nicht selten in religiösen Fanatismus um, der seinen traurigen Ausdruck im Schleifen von Tempeln⁴³⁶ oder Bilderstürmerei finden kann. Allerdings erklärt dies immer noch nicht die erkennbare Inkonsequenz. Welchen Sinn macht es, die eine Gottheit auszumeißeln, während man die direkt daneben befindliche unberührt lässt? Dies entzieht sich wohl einer wissenschaftlichen Interpretation. Bei den Bewohnern der Königsgräber weht eher ein Geist der Milde. Wie bereits gesagt finden sich an den Grabwänden nur vereinzelt Zerstörungen von Menschenhand an den Abbildungen der Gottheiten alter Zeit. Hauptsächlich waren die Gräber von Anachoreten bewohnt, die die in spätantiker Zeit bereits offen zugänglichen Grabanlagen als willkommene Eremitage auserkoren. Die Abgeschlossenheit und Stille des Tales mögen mit ein Hauptgrund gewesen sein, und die Geräumigkeit⁴³⁷ ramessidischer

⁴³⁶ So etwa die Zerstörung des Tempels von Atripe durch Schenute. Siehe dazu: Leipoldt, Johannes: *Schenute von Atripe*; Leipzig 1903, 176-77 und besonders 93, Anm. 1

⁴³⁷ Die Abmessungen ramessidischer Grabanlagen entsprechen mit einer durchschnittlichen Gangbreite von 2,50 m und einer durchschnittlichen Ganghöhe von 4 m durchaus bewohnbaren Räumlichkeiten. Zum Beispiel diente das Grab Sethi II. (KV 15) den Ausgräbern des Grabes von Tut-anch-amun (KV 62) als Laboratorium. Siehe

Gräber sicher ein angenehmer Nebeneffekt, den man nicht ablehnend in Kauf nahm. Ich möchte noch einmal auf den Umgang der Eremiten mit den Götterdarstellungen zurückkommen und eine Erklärung bieten, weshalb gerade diese nicht zerstört wurden. Den Grund sehe ich in der monastischen Motivation. Die *Vita Antonii* spricht davon, dass Antonios als bevorzugte Wohnstätte ganz bewusst Gräber auserkor. Nicht um dort allein seinen kontemplativen Alltag zu verbringen, sondern er betrachtet Gräber als Ort der Versuchung, in welcher er sich bewähren möchte. Ähnliches mag für die Anachoreten gelten, die sich in die Gräber des Biban al-Moluk zurückzogen. Der kämpferische Geist, wie er in den meisten *Viten* zum Ausdruck kommt, meidet nicht die dämonische Versuchung, sondern sucht sie ganz gezielt. Denn nur im *Feuer wird das Gold und Silber geläutert*, lehren bereits mehrere biblische Textstellen⁴³⁸, die den Mönchen sicher geläufig waren. Der Mönch bekämpft die Dämonen nicht durch Taten wie das Ausmeißeln, sondern in erster Linie durch Worte und den Glauben. Selbstverständlich gilt dieses Urteil nicht für jeden von ihnen. Der fanatische Eifer eines Schenute im Kampf gegen alles Heidnische (Schleifung von Tempeln, Zerstörung von Götterstatuen u.ä.) zeugt von einer anderen Geisteshaltung, wie sie auch bei dem einen oder anderen Mönch im Tal vorgekommen sein mag.

dazu: Carter, Howard u. Mace, Arthur: *Tut-ench-amun – ein ägyptisches Königsgrab*; Leipzig 1924 (5. Aufl.), 150

⁴³⁸ So z.B. Psalm 66, 10; Sprüche 20, 9; Jesaja 48, 10; Daniel 12, 10 sowie 1. Petrus 1, 7. Der 11. Vers des 66. Psalms spricht zusätzlich davon, dass der Gläubige in den Turm geworfen wird, aber der Herr ihn daraus wieder errettet. Interessant ist hierbei, dass Antonios im Laufe seiner eremitischen Wanderschaft sich eine Zeit lang in einen verlassenen Turm zurückzieht. Vielleicht war es eine Intention von Athanasios mit diesem Bild, das er in der *Vita* beschreibt ganz bewusst auf das Psalmwort anzuspielen.

KAPITEL III:

„Dein Name ist wie ausgegossenes Salböl“

Über den Ritus einer „Gewandsalbung“ in einer koptischen Fassung der *Transitus Mariae Berichte (TMB)*

1. Einleitung

Unter den *Transitus Mariae Berichten* (kurz: *TMB*) werden Texte und Quellen gefasst, die die *Entschlafung* (*dormitio*) (vgl. Abb.) und *Himmelfahrt* (*assumptio*) Mariens, also ihren Tod und die anschließende Aufnahme der Gottesmutter in den Himmel, kurz, das verklärende Hinüberwandeln (*transitus*) vom Diesseits zum paradiesischen Jenseits zum Inhalt haben.



Abbildung 24:

Entschlafung Mariens; Wandmalerei,
Deir as-Suryan / Wadi n-Natrun

2. Gestalt und Inhalt der *TMB*

Zum Bereich der sog. apokryphen Schriften gehörig, schildern die *TMB* grundsätzlich die Sterbeankündigung, Entschlafung und anschließende Himmelfahrt Marias, der Mutter Jesu. Die insgesamt 67 bisher bekannten Textzeugen, teils nur fragmentarisch überliefert bzw. erhalten, variieren diese Themenfülle je nach lokalem Typus in unterschiedlichen Details. Insgesamt kann zwischen *drei* Grundtypen unterschieden werden:

1) *Griechisch-lateinischer Typ:*

Maria entschläft im Kreis der Apostel zu Jerusalem. Ihr Leichnam wird in einem neuen Grab im Tal von Josaphat beigesetzt, während die Apostel ihr Grab vor den Zugriffen der Pharisäer schützen. Am vierten Tag wird Maria mit ihrem Leib *und* ihrer Seele in den Himmel aufgenommen (sog. *assumptio*).

2) *Griechisch-syrischer Typ:*

Ort der Himmelfahrt ist, im Gegensatz zum griech.-latein. Typ, nicht Jerusalem, sondern Bethlehem. Der griechisch-syrische Typ schildert eine Zweigliederung der Ereignisse: Während der Leib in einen paradiesischen Bereich entrückt wird. Erfährt die Seele Mariens eine direkte Aufnahme in himmlische Sphären, genauer gesagt gelangt sie ohne Hindernisse auf direktem Wege zum Thron Gottes und zu Christus.

3) *Koptischer Typ:*

Die koptischen Fassungen sind durch einen gewissen Detailreichtum gekennzeichnet, der mehr bietet, als die griechische Urfassung. Maria steht im Spannungsfeld zwischen dem ihr bereits durch Christo angekündigten Sterbetag, seinen damit verbundenen Todesängsten und einer immer wieder durchscheinenden Glaubensgewissheit auf ein ihr bevorstehendes seliges jenseitiges Leben.

Lokalisiert wird das Geschehen bei diesem Typus wiederum in Jerusalem, noch vor der Zerstreuung der Apostelgemeinschaft. Was den Verbleib des Leichnams angeht, so wird er entweder unter dem sog. *Lebensbaum* begraben, verwest oder wird auf direktem Weg ins Paradies entrückt. Ein expliziter *Assumptio*-Gedanke scheint nicht ausgebildet worden zu sein. Dafür spricht u.a. die Tatsache, dass die früheren *sahidischen* Textzeugen eine *Assumptio* noch nicht kennen. Diese taucht erst in den späteren *bohairischen* Fassungen auf.

3. Entstehungszeit und Provenienz

Ähnlich der *Logien-Quelle Q* der Evangelienforschung, so wird für die *TMB* ein *Archetyp*⁴³⁹ postuliert, der in der Übergangszeit vom 2. zum 3. Jh. im judenchristlichen Milieu entsandt sein soll. Die Hauptblütezeit dieser *TMB*-Texte kann um das 5. Jh. ausgemacht werden. Ausgehend vom Osten, hier sei besonders *Pseudo-Melitos* genannt, findet die *TMB*-Literatur durch *Gregor von Tours* Eingang in das westliche Christentum.

⁴³⁹ Dieser Archetyp soll Vorlage des *Cod. Vat. Gr. 1982 fol. 182-199v* sein.

4. Quellenlage

Wie bereits erwähnt stehen der Forschung bislang 67 Textzeugen zur Verfügung. Teilweise handelt es sich dabei leider nur um einzelne Fragmente, komplette Fassungen sind glückliche Ausnahmen. Die *TMB* sind überliefert in:

*Syrische Fassung*⁴⁴⁰ (*Jakob von Serug, Johannes von BIRTHA*)

*Koptische Fassung*⁴⁴¹ (*Evodius, Cyril, Theophilus Alexandrinus*)

Äthiopische Fassung (*Liber Requiei, Die 6 Bücher*)

Georgische Fassung (*Pseudo-Basil von Caesarea*)

*Arabische Fassung*⁴⁴² (*Die 6 Bücher*)

Armenische Fassung (*Moses Chorenatsi, Pseudo-Dionysios Areopagita*)

*Griechische Fassung*⁴⁴³ (*Johannes von Thessalonika, Modestus von Jerusalem*)

*Lateinische Fassung*⁴⁴⁴ (*Pseudo-Melitos, Pseudo-Joseph von Arimathia, Gregor von Tours*)

5. Sahidisches Fragment II A (*Leben der Jungfrau Maria*)⁴⁴⁵

Unter den erhalten gebliebenen Fragmenten und Textfassungen des *Lebens der Jungfrau Maria* und ihrer *Entschlafung* bzw. *Entrückung* in den Himmel, wie sie von Robinson u.a. ediert worden sind⁴⁴⁶, nimmt das längere Fragment II A (in der Ausgabe von Forbes Robinson), im *sahidischen* Dialekt verfasst, eine Sonderstellung ein. Hier besonders eine Textpassage im Rahmen der baldigen Entschlafung Mariens. Dort heißt es:

⁴⁴⁰ Vier syrische Fassungen, davon drei fragmentarisch, eine komplett. Vgl.: Wright, W.: *Contributions to the apocryphal literature of the New Testament*; in: *Journal of Sacred Literature and Biblical Record*; Vol. VI u. VII, n. s. (1865)

⁴⁴¹ Robinson, J. Armitage : *Coptic apocryphal gospels*; in: *Texts and Studies*, Bd. 2, Vol. IV; Cambridge 1896

⁴⁴² Übersetzung aus dem Syrischen. Vgl.: Robinson: *op. cit.*; xvi mit Verweis auf: Enger: *Iohannis apostoli de transitu beatae Mariae virginis liber*; 1854

⁴⁴³ *ProtEv-Jacobi*; bei: Tischendorf, C.: *Evangelia Apocrypha*, ed. 2; 1876, 1-50. Ders.: *Apocalypses Apocryphae*, 95-136

⁴⁴⁴ *PseudoEv-Matthaei* und *De nativitate Mariae*; bei: Tischendorf, C.: *Evangelia Apocrypha*, ed. 2, 51-121. Ders.: *Apocalypses Apocryphae*, 95-136

⁴⁴⁵ Die Textwiedergabe erfolgt nach der Ausgabe von Robinson: *op. cit.*

⁴⁴⁶ Robinson, Forbes: *Coptic apocryphal gospels*; in: Robinson, James A. (Hrsg.): *Texts and Studies*, Vol. IV, No. 2.; Cambridge 1896, 2-129

ΝΤΟΚ ΔΕ Ω ΠΕΤΡΟΣ ΤΩΟΥΝ ΝΓΒΩΚ ΕΧΟΥΝ ΕΠΗ ΝΒΙΡΡΟΣ ΠΕΚΜΑΘΗΤΗΣ ΧΙ
ΝΝCΙΔΩΝΙΟΝ⁴⁴⁷ ΝΤΑΙΒΑΛΩΟΥ ΕΡΟΦ ΔΝΙCΟΥ ΝΑΙ ΕΠΙΜΑ ·

„Du aber, Petrus, erhebe (dich) und gehe in das Haus des Birrhus, deines Schülers, hinein
(und) nimm die Leinentücher (σινδώνιον), welche ich bei ihm in Auftrag gegeben hatte und
bringe diese hierher (zu mir).“

ἄγω οὐν πεχᾶς νιακῶβος χε τῶουν νγκι ντικατέρε νΓβωκ ψα νετ† εβολ νγκι
νοῦστοι ἐνανοῦφ νγκιτφ ναι ἐπιμα · [...] ἀβωκ ἀφεινε νας νζενc†νοῦφε
ἐναφωοῦ ·

„Und weiter sprach sie (Maria) zu Jakobus: erhebe (dich) und nimm diesen Schekel und gehe
unter jene, die handeln und erwerbe Wohlgerüche und bring diese hierher (zu mir). [...] Er
(Jakobus) ging hin (und) brachte ihr (Maria) Wohlgerüche, indem sie zahlreich waren.“

ΝΤΟC ΔΕ ΑCΧΙ ΝΝCΙΝΔΩΝΙΟΝ⁴⁴⁸ ΑCΠΟΡΨΟΥ ΕΧΗ ΠΚΑΖ · ΜΠΕCΜΟΤ ΝΟΥΜΑ ΝΝΚΟΤΚ Η
ΟΥΜΑ ΜΠΩΡΨ ΑCΠΩΖΤ ΝΝΕC†ΝΟΥΦΕ ΕΖΡΑΙ ΕΧΩΟΥ ·

„Aber wiederum nahm sie (Maria) die Leinengewänder (und) breitete sie auf dem Erdboden
aus, (ganz) in der Art einer Schlafstätte oder eines Ruhelagers (und) sie goss aus⁴⁴⁹ die
Wohlgerüche über ihnen (den Leinengewändern).“

Halten wir fest: Im Zuge ihrer Vorbereitungen hinsichtlich des baldigen Ablebens beauftragt Maria, so die Aussage dieses Fragmentes, die Apostel Petrus und Jakobus, Leinentücher und Wohlgerüche zu kaufen, um ihr zu bringen. Nach Erhalt selbiger (besonders die Anfertigung des Leinengewandes wurde eigens in Auftrag gegeben) breitet Maria das Gewand auf dem Erdboden aus und begießt dieses anschließend mit den Wohlgerüchen. Wenn hier von „ausgießen“ die Rede ist (eine sog. *Libation*), so muss es sich bei den „Wohlgerüchen“ (Spezereien) um flüssige Formen also Öle oder Salben handeln.

⁴⁴⁷ Keine einheitliche Schreibung. In Vers 100 steht ΝΝCΙΝΔΩΝΙΟΝ anstatt dem ΝΝCΙΔΩΝΙΟΝ aus Vers 99 und Vers 104 hat ΝΝCΙΝΔΩΝΙΟΝ Vgl.: Robinson, Forbes: *op. cit.*; 36 u. 38

⁴⁴⁸ Vgl. Anm. oben

⁴⁴⁹ alternativ: „sie vollzog eine Libation.“

Das starke Interesse Marias an feinen Leinenstoffen und teuren Salbölen erstaunt, wenn man bedenkt, dass über die kindliche Maria zu Beginn desselben Textfragmentes ausgesagt wurde, „sie (hätte) weder Wert darauf gelegt Duftöle an sich zu legen, noch ihren Körper mit Salbe zu pflegen“:

ΜΠΕΣΤ ΝΟΥΣΤΝΟΥΓΕ ΕΦΣΟΤῪ ΕΡΟΣ ΟΥΔΕ ΜΠΕΣΤΩΖΕ ΜΠΕΣΣΩΜΑ ΖΗ ΟΥΣΟΒῪ .⁴⁵⁰

Diesem Kontrast gemäß ist dem oben genannte *Libationsritual*, man könnte es wohl eher eine *Gewandsalbung* nennen, ein hoher Stellenwert beizumessen und scheint für Maria einen wichtigen Bestandteil der Sterbevorbereitungen auszumachen. Es gilt ebenso herauszustreichen, dass Maria in diesem Fragment als *aktiver* Part auftritt. Ganz im Gegensatz zu den parallelen Textstellen der anderen Fassungen und Fragmenten, in denen nicht Maria, sondern *Christus* (alternativ auch Petrus) derjenige ist, der die Gewänder ausbreitet und das Sterbelager herrichtet. Auch der Vorgang des Salböl-Ausgießens ist auf dieses Fragment beschränkt.

6. Die parallelen Textstellen in anderen Fragmenten (*Evodius, Diskurs des Theodosius*)

6.1. *Evodius*⁴⁵¹

Der *Evodius* zugeschriebene Text ist uns in zwei Fassungen erhalten: in einer vollständigen *bohairischen* (sog. *St. Makarios Homilie*)⁴⁵² sowie einer fragmentarischen *sahidischen* (sog. *Homilie des Weißen Klosters*)⁴⁵³ Fassung. Die von Lagarde und Robinson besorgten

⁴⁵⁰ Robinson: *op. cit.*; 16

⁴⁵¹ Italienische Übersetzung bei: Erbetta, Mario (Bearb.): *Gli apocrifi del nuovo testamento : Vangeli I/2*; Casale 1981, 593-603

⁴⁵² So benannt nach den Fundorten; dem Makarios- bzw. Weißen Kloster. Vgl. Shoemaker, Stephen J.: *Ancient traditions of the Virgins Mary's Dormition and Assumption*; Oxford 2002, 61

⁴⁵³ *Ibid.*; 61

Editionen wurden in jüngster Zeit durch die Arbeiten von Shoemaker entsprechend überarbeitet⁴⁵⁴.

Entstehungsgeschichtlich werden beide Fassungen vor die Mitte des 6. Jh. datiert⁴⁵⁵.

Inhaltlich unterscheidet sich der *bohairische* Textzeuge deutlich von der *sahidischen* Fassung. Nicht Maria ist diejenige, welche mit einem Leinengewand und Spezereien ihr Sterbelager bereitet und aus eigenem Antrieb handelt, sondern *Christus* agiert hier als Agitator, wie bereits zuvor angedeutet wurde. Er, der Sohn Gottes, beauftragt Petrus die von Gott gesandten *Leinengewänder der Reinheit*⁴⁵⁶ (auf dem wenige Verse zuvor erwähnten Altar) zu holen, damit er, also Christus, seine Mutter, vielmehr deren Seele, darin einhüllen zu können. Denn kein irdisches Leinengewand sei würdig, Maria zu bekleiden⁴⁵⁷:

[...] ΝΤΕΚΙΝΙ ΝΗΙ ΝΝΑΙ ΖΒΩC ΝΚΑΘΑΡΟC ΝΑΙ ΕΤ Α ΠΑΙΩΤ ΟΥΟΡΠΟΥ ΝΗΙ ΕΒΟΛ ΗΕΝ ΤΦΕ
ΧΕΚΑC ΕΙΝΑΚΩC ΝΤΑΜΑΚΑΡΙΑ ΜΜΑΥ ΝΗΗΤΟΥ ΧΕ ΜΜΟΝ ΨΧΟΜ ΝΖΛΙ ΝΖΒΩC ΝΤΕ ΠΑΙ
ΚΟCΜΟC ΕΟΥΟZ ΕΧΕΝ ΠCΩΜΑ ΝΤΑΜΕΝΡΙΤ ΜΜΑΧ.⁴⁵⁸

Einige Verse später lautet die relevante Stelle, an der im sahidischen Text die *Gewandsalbung* auftaucht, wie folgt:

[...] ΜΩΠΙ ΝΤΕΨΕ ΝΕ ΕΖΡΗΙ ΕΧΕΝ ΝΙΖΒΩC ΕΤ ΛΙΦΟΡΨΟΥ ΝΤΕΦΩΝΖ ΜΠΕΖΟ ΕΠCΑ
ΝΤΑΝΑΤΟΛΗ ΝΤΕΤ ΝΟΥΠΡΟCΕΥΧΗ ΜΕΝΕΝCΩC ΝΤΕΝΚΟΤ ΕΧΕΝ ΝΙΖΒΩC ΝΤΕΧΩΚ [ΕΒΟΛ]
ΝΤΕΟΙΚΟΝΟΜΙΑ ΕΒΟΛ ΜΦΡΗΤ ΝΡΩΜΙ ΝΙΒΕΝ ΕΤ ΟΥΝΑΧΦΩΟΥ ΖΙΧΕΝ ΠΚΑΖΙ.⁴⁵⁹

„[...] *geh hin, begib dich auf die (Leinen)gewänder, welche ich ausgebreitet habe (und) kehre dein Angesicht gen Osten (und) reiche ein (Dank)gebet dar! Danach lege dich auf die*

⁴⁵⁴ Text bei: Lagarde, Paul: *Aegyptiaca*; Osnabrück 1972 (Neudr. d. Ausg. v. 1883), 38-63. Die englische Übersetzung bei: Robinson, Forbes: *op. cit.*; 44-67. Zur Überlieferungsgeschichte der *Transitus Mariae Berichte* siehe: Shoemaker: *op. cit.*; mit Fig. 3, 58. Sowie eine Neubearbeitung der sahidischen Fassung des Evodius-Textes bei: *ders.*: „The Sahidic Coptic Homily on the Dormition of the Virgin attributed to Evodius of Rome: an edition of Morgan MSS 596 & 598 with translation“; in: *AnBoll* 117 (1999), 241-51

⁴⁵⁵ Shoemaker: *op. cit.*; 60

⁴⁵⁶ Zur Verwendung von *Leinenstoffen* und die kultische Reinheit von *Leinen* in der altägyptischen Kultur siehe: Guglielmi, Waltraud: „Leinen“; in: *LÄ* 3; Wiesbaden 1980, Sp. 999f..

⁴⁵⁷ Zur englischen Übersetzung siehe: Robinson: *op. cit.*; 56

⁴⁵⁸ Text nach: Lagarde: *op. cit.*; 51-2, Kap. 9, Vers 11

⁴⁵⁹ *Ibid.*; 52, Kap. 10, Vers 3

Gewänder hinab (und) vollende den dir bestimmten göttlichen Ratschluss, wie jedermann, der geboren wurde auf der Erde. “

Wir hören also nichts davon, dass Maria in irgendeiner Form aus sich heraus handeln würde. Sie wird hier als diejenige dargestellt, die sich still in das zugeteilte, göttliche Schicksal stellt. *Gewänder* spielen auch sonst eine wichtige Rolle. Dabei werden zwei Arten voneinander unterschieden: zum einen das *Leinengewand* (Kap. 7, 12; Kap. 9, 11-13; Kap. 10, 5-6; Kap. 12, 10; Kap. 15, 2), das zur Bereitung des Sterbelagers dient und zum anderen das *himmlische Gewand* (Kap. 7, 16; Kap. 12, 2), in das Maria resp. deren Seele bei ihrem Tode durch Christus selbst gehüllt wird.

6.2. Diskurs des *Theodosius Alexandrinus*⁴⁶⁰

Nach dem Zeugnis des Prologes, wonach Theodosius diesen Diskurs in seinem letzten Lebensjahr lieferte⁴⁶¹, ist man in der glücklichen Lage die Entstehungszeit genau datieren zu können. Nämlich in das Jahr 566 oder alternativ 567⁴⁶².

Es wird geschildert wie Maria während des Schlafes einen visionären Traum erfährt, in welchem Christus als zehnjähriger Knabe erscheint. Zu seiner rechten Petrus und Johannes in deren Händen *Gewänder* (ⲉⲃⲱⲤ)⁴⁶³ ruhen und nun von den beiden Aposteln vor Maria ausgebreitet werden. Dabei bleibt unklar, ob diese Gewänder auf dem Erdboden ausgebreitet, oder lediglich zwischen den Aposteln aufgespannt werden. Maria fragt nach dem tieferen Sinn dieses Bildes und Christus deutet ihr ihn als die Ankündigung ihres baldigen Entschlafens. Dabei fällt auf, dass nicht von *Leinengewändern* (ϸⲒⲛⲁⲟⲛⲓⲟⲛ), sondern ganz allgm. von *Gewändern* (ⲉⲃⲱⲤ)⁴⁶⁴ gesprochen wird. Wie bei *Evodius* so sind auch hier die *Gewänder* himmlischen (ⲛⲉⲃⲱⲤ ⲛⲉⲡⲟⲩⲩⲁⲛⲓⲟⲛ) Ursprungs und auf dem Altar

⁴⁶⁰ Text und englische Übersetzung bei: Robinson: *op. cit.*; 90-113. Die italienische Übersetzung bei: Erbeta, Mario (Bearb.): *Gli apocrifi del nuovo testamta : Vangeli I/2*; Casale 1981, 582-92

⁴⁶¹ *Ibid.*; 90

⁴⁶² Shoemaker: *op. cit.*; 58 mit Anm. 123

⁴⁶³ Robinson: *op. cit.*; 94, Vers 7 u. 11

⁴⁶⁴ Das koptische Wort ⲉⲃⲱⲤ geht auf das altäg. ḥbś (*ḥibās) „Gewand, Kleid; Stoff; Decke“ zurück. Vgl. Schenkel, Wolfgang: *Tübinger Einführung in die klassisch-ägyptische Sprache und Schrift*; Tübingen 2005, 364

bereitgelegt⁴⁶⁵. Auch die bereits bekannten *Wohlgerüche* (ᾠσμῶν)⁴⁶⁶ finden sich wieder erwähnt. So lautet dann die *Gewandsalbungsszene* bei *Theodosius*:

[...] ΠΕΧΑΔ ΝΑΝ ΧΕ ΦΟΡΨΟΥ ΖΙΧΕΝ ΠΑΙΜΑ ΝΕΝΚΟΤ · ΕΤΑΝΦΟΡΨΟΥ ΔΕ ΠΕΧΑΔ
ΝΤΕΡΜΑΥ ΧΕ ΙΨΟ ΜΜΟ Ω ΤΟΥΡΩ ΝΝΙΖΙΟΜΙ ΤΗΡΟΥ ΑΜΗ ΕΧΕΝ ΝΑΙ ΗΤΟΝ ΜΜΟ ΕΒΟΛ ΖΑ
ΠΙΜΚΑΖ ΝΖΗΤ ΝΕΜ ΠΗΙΣΙ ΝΕΜ ΠΙΦΙΛΖΟΜ ·⁴⁶⁷

„[...] *Er* (Christus) *sprach zu uns folgendes: breitet sie* (gemeint sind die Gewänder) *auf diesem Bett aus! Und als wir* (Petrus und Johannes) *sie aber ausgebreitet hatten, (da) sprach er zu seiner Mutter folgendes: spute dich, o Fürstin* (alt. Königin) *aller Frauen; tritt auf diese (Gewänder) und ruhe dich aus von Sorge samt Kummernis und Grämen!*“

In Bezug auf den Ritus der *Gewandsalbung* nimmt der *Theodosius-Text* eine Zwischenposition ein: Zwar werden die *Gewänder* und *Wohlgerüche* (*Salböle*) auf einem bereits vorhandenen Bettlager (Kap. 5, Vers. 29) ausgebreitet bzw. die *Salböle* darauf ausgegossen, doch geschieht dies durch die beiden Apostel *Petrus* und *Johannes* und *nicht* durch die *Gottesmutter* selbst. *Christus* fungiert wiederum als aktiver Part, während *Maria* „nur“ als die ausführend Handelnde auftritt.

6.3. Ein griechischer Textzeuge⁴⁶⁸

In der von Hans-Josef Klauck erstmalig publizierte deutsche Erstübersetzung⁴⁶⁹ des griechischen Textzeugen heißt es an der für uns relevanten Textstelle:

„*Die heilige Gottesmutter sagte zu mir* (gemeint ist Johannes)⁴⁷⁰: *Bete und streue Weihrauch!*“⁴⁷¹

⁴⁶⁵ Robinson: *op. cit.*; 108, Vers 28

⁴⁶⁶ Ibid.

⁴⁶⁷ Text nach: Robinson: *op. cit.*; 109-10, Vers 29 u. 30

⁴⁶⁸ Klauck, Hans-Josef: *Apokryphe Evangelien – eine Einführung*, Stuttgart 2002, 249

⁴⁶⁹ Ibid.; 250

⁴⁷⁰ Klauck nennt den Verfasser des gr. Textes *PseudoJohannes*

⁴⁷¹ Ibid.; 251; 8

Und wenige Sätze später an derjenigen Stelle, an welcher der koptische Text die Ausbreitung und Salbung ihres (Toten)gewandes interpoliert, lesen wir nur:

„Als ich dieses Gebet beendet hatte, sprach die heilige Maria zu mir: *Bringe mir das Räuchergefäß. Sie streute Weihrauch und sprach...*
(es folgt ein Dankgebet Marias).“⁴⁷²

Es wird deutlich, dass hier eine liturgische Handlung, nämlich das Auflegen von Weihrauch zur Inszenzierung eines Altars oder wie in obigem Fall als Begleithandlung von Hochgebeten beschrieben wird. Von einer *Salbung* eines Gewandes durch Ausgießung (*Libation*) von Salböl sucht man in der gesamten vorliegenden Erzählung vergeblich. Wenn Öle erwähnt werden, so nur hinsichtlich ihrer Verwendung als Brennmaterial für die (liturgischen) Lampen. Auch liest man nichts von einer Ausbreitung eines *Leinengewandes* auf dem Erdboden, das Maria als Ort des Gebets und als Sterbelager dienen würde, wie es in den besprochenen koptischen Textquellen der Fall war.

Aus dem oben gesagten heraus stellt sich die Frage, was bewegt einen koptischen Übersetzer, und es scheint in der Tat eine Übersetzung aus dem Griechischen ins Koptische vorzuliegen, den vorgegebenen Text, zumal es sich dabei um keinen profanen Text handelt, in diesen redaktionell einzugreifen?

Die vorgenommene Abänderung der (angenommenen) Textvorlage ist keine einmalige, sondern eine durchdachte Konzeption, die über mehrere Verse hinweg in den laufenden Text eingewoben wird. Fahrlässigkeit in der Übersetzungsarbeit oder eine Fehlinterpretation der Vorlage ist daher auszuschließen.

Worin liegt nun die Motivation zu diesem redaktionellen Eingriff begründet? Zwei Kulturkreise rücken dabei in das nähere Blickfeld. Zum einen der jüdisch-hellenistische Raum, dessen Einflüsse auf die Ausgestaltung koptischer Eigenheiten allgm. bekannt ist; zum anderen pagan-ägyptische Strömungen, wie sie im 4./5. Jh. in Ägypten immer noch lebendig sind⁴⁷³.

⁴⁷² Ibid.; 251; 9

⁴⁷³ Siehe dazu die in Kapitel I: „Ein propädeutischer Streifzug durch die *survival*-Forschung“ angeführten Ausführungen und Fallbeispiele zu möglichen Einflüssen des jüdisch-hellenistischen Kulturkreises wie originär ägyptische Wurzeln.

7. Deutungsansätze der Gewandsalbung

Auch wenn das *sahidische* Fragment II A eine redaktionelle Bearbeitung erfuhr, sagt dies nicht zwingend etwas über die Ursprünge dieser Interpolation aus. Die Frage ist vielmehr, ob hier möglicherweise ägyptische Totenrituale indirekt überlebt haben, oder ob dieser Ritus einer *Gewandsalbung* auf andere Vorlagen zurückzuführen ist?

Im Rahmen des besprochenen Rituals der Gewandsalbung lassen sich vier „Elemente“ erkennen, die in die eigentliche Erzählung gleichsam eingebettet sind. Zum einen ist dies die Gruppe der ritualimmanenten Gegenstände wie das ausgebreitete Gewand als solches und die darüber ausgegossene Duftessenz. Die andere Zweiergruppe setzt sich aus Maria, der zentralen Protagonistin und Christus als dem die Seele Marias heimholenden Herr und Gott zusammen. Alle vier stehen in enger Abhängigkeit zueinander.

„Wohlgeruch“ als Zeichen göttlicher Epiphanie findet man nicht allein innerhalb der griechischen Mythologie, sondern auch bereits in altägyptischen Erzählungen. Bekanntestes Beispiel hierfür ist die sog. „Geburtslegende“⁴⁷⁴ der Königin Hatschepsut (1479/1473-1458/57)⁴⁷⁵, einem in ihrem Totentempel in Theben-West angebrachten Bilderzyklus zur Legitimation ihres Thronanspruches. Amun, König der Götter, zeugt in angenommener Gestalt ihres Vaters Thutmosis II. die zukünftige Königin. Die göttliche Natur des vermeintlichen Gatten „verrät“ sich durch das Verströmen seines „(angenehmen) Duftes“⁴⁷⁶, und selbst der gesamte Palast „flutete von dem Duft des Gottes, und alle seine Wohlgerüche waren Düfte aus Punt.“⁴⁷⁷

So dann auch in einer Passage aus der Vita des Apa Kyros, auf die später noch eingegangen wird, wo „Duft“ auf dessen göttliche Nähe verweist.

Wenn „Wohlgerüche“ als Abzeichen von Göttlichkeit gesehen werden, könnte dann nicht der Weihrauch bzw. das duftende Salböl, welches Maria ausgießt, als ein „Ausfluss Gottes“ (*emanatio dei*) interpretiert werden? Das reine Gewand wäre eine allegorische Anspielung auf

⁴⁷⁴ Eine Übersetzung samt Umzeichnung einiger der entsprechenden Tempelreliefs bei: Brunner-Traut, Emma: *Altägyptische Märchen*; München 1989 (8., verb. u. erweit. Aufl.), 111-21

⁴⁷⁵ Regierungsdaten nach: Beckerath, Jürgen von: *Chronologie des pharaonischen Ägypten*; Mainz 1997, 189

⁴⁷⁶ Brunner-Traut: *op. cit.*; 111f. mit Anm. 3. Aus dem (bis heute nicht eindeutig lokalisierten Land *Punt* (*Pwn.t*) bezog man neben anderen Spezereien wie Myrrhe vor allem den Weihrauch. Entweder in Form von Harzen oder sogar, wie die Reliefs im Tempel der Hatschepsut zeigen, indem man Setzlinge des Weihrauchbaumes (*boswellia sacra*) nach Ägypten importierte.)

⁴⁷⁷ *Ibid.*; 112

Maria immaculata, über die sich im Bild des ausströmenden Salböls, dem man im Alten Orient stets höchsten kultischen Charakter zuwies (vgl. Salbung Davids zum König u.ä.), der Geist Gottes ergießt, gleichsam als eine Wiederholung der Zeugung Christi durch den Heiligen Geist in Maria der Gottesgebälerin⁴⁷⁸ (*θεοτόκος / theotókos*). Der erscheinende Christus wäre damit gleichwohl als „angenehmer Duft“ verstanden werden, der aus dem Vater hervorgeht.

7.1. Die Bedeutung von Wohlgeruch im Altägyptischen und Koptischen

Man kommt nicht umhin auf die Problematik des weit gefassten Begriffes „Wohlgeruch“ im Rahmen der *TMB* näher einzugehen. Dabei soll die Herkunft und der Bedeutungswandel dieses Begriffes im Altägyptischen (Klassisch- und Neuägyptisch) und sein Fortleben im Koptischen im Folgenden exkursorisch dargestellt werden. Als Belegquellen dienen die einzelnen Wörterbücher⁴⁷⁹ der jeweiligen Sprachstufen und ausgewählte Textstellen in koptischen Texten. So möge die Schwierigkeit bei Übersetzungen des koptischen *ⲉⲧⲛⲟⲩⲛⲉ*⁴⁸⁰ deutlich werden, da es für die Interpretation des koptischen *TMB* Zeugen eine nicht unwesentliche Rolle spielt.

7.1.1. Die Semantik und verwandte Begriffe

7.1.1.1. Im Altägyptischen

Wolfhart Westendorf⁴⁸¹ gibt in seinem auf den Vorarbeiten von Wilhelm Spiegelberg basierenden Wörterbuch des Koptischen unter dem Lemma *ⲉⲧⲛⲟⲩⲛⲉ*⁴⁸¹ die Übersetzung

⁴⁷⁸ Zu den theologischen Streitigkeiten siehe: Beinert, Wolfgang: „Gottesgebälerin“; in: *LThK* 4; Freiburg i.Br. (u.a.) 1995, Sp. 915f. Ebenso grundlegend: Winkler, Dietmar: *Koptische Kirche und Reichskirche – Altes Schisma und neuer Dialog*; Innsbruck/Wien 1997

⁴⁷⁹ Hannig, Rainer: *Großes Handwörterbuch - Die Sprache der Pharaonen*; in: *Kulturgeschichte der Antiken Welt*, Bd. 64 u. 86; Mainz 1995 (2. Aufl. 1997) 2000

⁴⁸⁰ Andere Dialektvarianten: *ⲉⲑⲟⲩ* / *ⲉⲑⲩⲛⲟⲩⲛⲉ* (Bohairisch)

⁴⁸¹ Westendorf, Wolfhart: *Koptisches Handwörterbuch*; Heidelberg/Köln 1977 (unver. Nachdruck 2000), 201

Wohlgeruch an. Bemerkt dazu aber, dass es *auch* in der Benennung von wohlriechenden Salben verwendet werden kann. Eine Ambivalenz wird hier deutlich. Im Koptischen bezeichnet **ϥⲧⲛⲟⲩⲩⲉ** folglich *viskose* wie *flüchtige* Duftstoffe bzw. Essenzen.

Woran liegt dies? Dazu werfen wir einen Blick auf den Ursprung des Wortes im Altägyptischen, davon das koptische Wort eine Ableitung darstellt.

Westendorf, wie auch Spiegelberg, leiten **ϥⲧⲛⲟⲩⲩⲉ** vom altägyptischen  *ščī* (*štī*) „Geruch“ ab. Auch dort findet sich bereits die oben angemerkte Doppeldeutigkeit, nämlich dass *ščī* „Geruch“ sowohl einen *angenehmen* wie auch *üblen / unangenehmen* Geruch bezeichnen kann. Das dazugehörige Verb  *ščī* (*štī*) [3 inf.] bedeutet entsprechend soviel wie „ausströmen / sich ergießen / ausfließen“ und bezieht sich ebenso auf flüssige wie flüchtige Stoffe.

Einen wertvollen Hinweis auf den Ursprung, den „Sitz im Leben“ einzelner Begriffe geben die im Altägyptischen dem eigentlichen Wort, stets an dessen Ende, beigefügten Determinative (Semogramme)⁴⁸³. So ist der im Verb *ščī* (*štī*) beigefügte Phallus mit austretendem Sperma als Determinativ für *Austretendes / Ausfließendes* selbstredend. Doch das Determinativ  alternativ  in „Geruch“ ist weit weniger Deutbar. Innerhalb der ägyptologischen Zeichenliste (nach Gardiner) wird es daher auch unter der Rubrik *Aa. Unklassifiziertes* geführt. Allerdings wird es gemeinhin als „schlechtes Paket“ benannt, da es in Wörtern auftaucht, die dem medizinischen Bereich entstammen. So z.B. in  *rčw* „(Wund)sekret / Ausfluss“. Es liegt daher nahe in diesem Determinativ eine Wunde mit austretender Wundflüssigkeit sehen zu dürfen.

Die Verwendung zur Determinierung von Dingen mit einem unangenehmen Charakter wie „Wunde“ oder „Sekret“ legt nahe, dass „Geruch“ im ursprünglichen (Entstehungszeit der Verschriftlichung dieses Begriffes) Wortgebrauch *negativ* konnotiert war und im Laufe der sprachgeschichtlichen Weiterentwicklung eine positive bzw. neutrale Bedeutung hinzu bekam. So ließe sich auch die Verwendung in „Geruch“ erklären: austretendem Wundsekret ist es in der Regel eigen einen süßlichen Duft zu verströmen, der als unangenehm empfunden wird. Später, dieses olfaktorischen Charakters enthoben, kann das Wort „Geruch / Duft“ ganz

⁴⁸² Zur Problematik und Verwendung des Begriffes **ϥⲧⲛⲟⲩⲩⲉ** innerhalb der koptischen Liturgie im sog. „Salbungsgebet“ siehe: Gerö, Stephen: „The so-called ointment prayer in the Coptic version of the Didache – a re-evaluation“; in: *HTR* 70 (1977), 67-84

⁴⁸³ Siehe dazu: Schenkel, Wolfgang: *Tübinger Einführung in die klassisch-ägyptische Sprache und Schrift*; Tübingen 2005 (6. Aufl.), 42 u. 49

allgemein Däfte jeglicher Art umschreiben. Das Determinativ steht nicht mehr allein für unangenehme Gerüche, sondern nun auch für positiv bewertete wie  „Wohlgeruch“⁴⁸⁴.

Auf semographischer Ebene sind dabei zwei Eigenheiten erkennbar, die Determinierung von *flüchtigem Ausströmen* und einem *stofflichen Ausfließen* von Flüssigkeiten.

Daher kann oder muss ein „Duft“ näher bestimmt werden, wie anhand einer altägyptischen Ausdrucksweise deutlich wird:



„Möge dein Duft angenehm sein wie (derjenige des Sonnengottes) Ra.“⁴⁸⁵

7.1.1.2. Im Koptischen

Diese zwei Ebenen haben sich in ihrer Eigenart noch im Koptischen erhalten, wie die nachfolgenden Beispiele zeigen sollen, die sämtlich auf das altägyptische *śčī* (*štī*) zurückgehen: **ϥⲧ** bezeichnet zum Beispiel im Bohairischen den *Pflanzensamen* oder das

Saatgut, das im Ägyptischen *śčī* mit  (drei Samenkörnern) determiniert wird⁴⁸⁶. **ϥⲧⲟⲓ** kann neben „Geruch“ auch die Bedeutung von „Parfüm“, „Salbe“ oder auch „Weihrauch“

haben. Letzterer hat im Ägyptischen jedoch eine eigene Schreibung:  *śn-nčr*, die vornehmlich Weihrauch der Gattung *Boswellia sacra* meint. „Gestank“ ist im Koptischen ein Kompositum, das sich aus dem (neutralen) **ϥⲧ**- und der näheren Qualitätsbezeichnung **ⲉⲱⲱⲛ** (*schlecht, böse*)⁴⁸⁷ zusammensetzt.

Nachdem die Ursprünge des koptischen **ϥⲧⲛⲟⲩⲩⲉ** im altägyptischen *śčī* (*štī*) näher erörtert worden sind, wenden wir uns an dieser Stelle der Eingangs gemachten Bemerkung zu, inwieweit eine treffende Übersetzung möglich ist bzw. ob man das koptische Wort pauschal

⁴⁸⁴ Hannig, Rainer: *Großes Handwörterbuch Deutsch – Ägyptisch*; in: *Kulturgeschichte der Alten Welt*, Bd. 86; Mainz 2000, 1541

⁴⁸⁵ Hannig, Rainer: *Großes Handwörterbuch Ägyptisch – Deutsch (Marburger Edition)*; in: *Kulturgeschichte der Alten Welt*, Bd. 64; Mainz 2006 (4. überarb. Aufl.), 8499

⁴⁸⁶ Westendorf: *op. cit.*; 199 (mit Verweis auf *WB IV* 346)

⁴⁸⁷ *Ibid.*; 24

mit „Weihrauch“ übersetzen darf? Anhand einiger Beispiele aus koptischen Quellen wird dies deutlicher.

Beispiel 1: „Der Lebensbericht des Apa Kyros“⁴⁸⁸

ΑΝΟΚ ΠΑΜΒΩ ΠΕΙ ΕΛΑΧΕΙΣΤΟΣ⁴⁸⁹ ΛΙΦΩΛᾶ ΠΕC† ΝΟΥΓΕ ᾤ ΠCΟΝ ΕΤ ᾤΜΑΥ ᾤΑ ΟΥΜΗΛΙΟΝ
ᾤΠΑ·

Ich aber, Pambo, der Geringste, ich roch diesen „Duft“ des Bruders, welcher dort war, ungefähr (alt. bereits) eine Wegstrecke (entfernt) von dort.

Budge übersetzt das C† ΝΟΥΓΕ „traditionalistisch“ mit:

*„I, Pambo, the least of all men, smelled **the sweet odour** of that brother for a mile before...“⁴⁹⁰*

Allein was dieser „süße Duft“ genau meinen soll, bleibt Budge mit einer entsprechenden Randnotiz schuldig. Meiner Ansicht nach sollte man den ambivalenten koptischen Begriff (wie oben ausgeführt) passender mit einem neutralen „Duft“ oder „Geruch“ übersetzen. Denn bedenkt man die Lebensumstände eines Eremiten, so führte vorsätzlich abgelehnte Hygiene und Körperpflege (als Ausdruck abgelegter Eitelkeit) unweigerlich zu unangenehmen Gerüchen, die der Körper im Laufe der Zeit ausströmt. Nichts anderes wird es gewesen sein, was der Verfasser der Vita des Apa Kyros in seinem Selbstzeugnis beschrieb. Dass jener „Duft“ bereits aus weiter Entfernung vernommen werden konnte spricht selbstredend für den „Erhaltungszustand“ des Eremiten. Gemäß koptischer Eigenart wird dieser offensichtliche Makel dann aber theologisch überhöht und euphemistisch gedeutet. Nämlich als ein Zeichen besonderer *Gottesnähe*.

⁴⁸⁸ Der koptische Text und seine englische Übersetzung nach: Budge, E. A. Wallis: *Coptic martyrdoms in the dialect of Upper Egypt*; London 1914, 128-136 u. 381-389 (Übersetzung)

⁴⁸⁹ Koptische Wiedergabe des gr. ἐλάχιστος

⁴⁹⁰ Budge: *op. cit.*; 383

Beispiel 2: „Wohlgeruch“ im *Physiologos*

Adolf Erman veröffentlichte 1895 „*Bruchstücke des koptischen Physiologos*“⁴⁹¹ in dessen Textfragmenten mehrmals der Begriff des „Geruches“ enthalten war. Darunter befindet sich eine Beschreibung (im Physiologos selbst) eines (Fabel)vogels namens *Alloë*.⁴⁹²

[...] ΟΥΕΝ ΟΥΖΑΛΗΤ[Ζ]Ν ΤΑΝΑΤΩΛΗ ΕΥΜΟΥΤΕ ΕΠΕΡΡΑ[Ν Χ]Ε ΠΑΛΛΩΗ ϞΕΨΕΨ⁴⁹³ ϞΤΝΟΥΒΙ
ΕΒΑΛ ΝΩ ΝΙΜ ΕϞΨΑΝΜΟΥ ΨΑϞΨΕΨ ϞΤΝΟΥΒΙ ΕΠΖΟΥΟ·

„Es giebt einen Vogel im Osten, den man den Alloë nennt. Zu jeder Zeit duftet er, wenn er aber stirbt, duftet er noch mehr.“

Hier kann man getrost ϞΤΝΟΥΒΙ als einen angenehmen Duft übersetzen. Der Bezug zum Fabelvogel (wie auch der Phönix) legt dies nahe.

Später heißt es im Text:

[...] ΕΤΒΙ ΠΕϞϞΤΑΙ ΜΠΕϞΤΝΟΥΒΙ ΕΡΕ ΝΕΙϞΩ[Ν]Τ ΤΗΡΟΥ ΖΗΤΑΝϞΩϞ (alt. ΖΗΤΑΝϞΩϞ)·

„[...] wegen des Geruches seines Duftes, indem alle diese Geschöpfe hinter ihm...“

Besonders schön ist an dieser zweiten Textpassage das Zusammenspiel von ϞΤΑΙ und ϞΤΝΟΥΒΙ, das die Differenzierung beider Begriffe beinhaltet. Man hätte auch ein ϞΤΝΟΥΒΙ allein erwarten können. Doch dem koptischen Schreiber lag daran, den *Duft* zu unterstreichen, und zwar durch das vorangestellte „Geruch“. Selbst über die Fangnetze, mit denen der *Alloë* gefangen wird, wird folgendes ausgesagt:

ϞΑΨϞΕ ΕΝΖΗϞΤΟΜΑϞ ΕΨΩΨ [ΕΒΑ]λ ΖΗΠΕϞϞΤΝΟΥΒΙ·

„...[noch] sieben Wochen [lang] duften von (?) seinem (des Vogels) Wohlgeruche.“⁴⁹⁴

⁴⁹¹ Erman, Adolf: „Bruchstücke des koptischen Physiologos“; in: ZÄS 33 (1895), 51-57

⁴⁹² Ibid.; 54

⁴⁹³ Nach Adolf Erman irrtümlich für ΕϞΨΕΨ

⁴⁹⁴ Erman: *op. cit.*; 55

Um dieses ungewöhnliche Duftverhalten gebührend wiederzugeben, übersetzt Erman an dieser Stelle mit „Wohlgeruch“, anstatt wie bislang von „Duft“ zu sprechen.

7.2. Weitere mögliche Quellen

7.2.1. Jüdisch-hellenistische Quellen

Motive eines weißen (Leinen-)Gewandes als eine Chiffre für Reinheit und/oder Jungfräulichkeit finden sich in der *Offenbarung des Johannes*, wo die Überwinder in strahlenden, weißen Gewändern (στολὰς λευκὰς) und in Reinheit vor dem Thron des Lammes mit Palmzweigen in ihren Händen stehen⁴⁹⁵. Allerdings wird eine Salbung ihrer Gewänder nirgends beschrieben und während der koptische Text von einem *syndonion* spricht, verwendet die zitierte Bibelstelle στολὰς.

7.2.2. Pagan-ägyptischer Einfluss

Das beinahe „fanatische“ Anhängen der ägyptischen Kultur an Reinigungsriten, insbesondere mit Salbölen und Wasser, blieb über die ganze Kulturgeschichte Ägyptens hinweg konstant. Zu Festtagen profaner oder sakraler Art kleidete man sich in feinste Leinengewänder, goss sich Salböle ins Haar und über die Gewänder⁴⁹⁶. Man schminkte sich und feierte ausgiebig bei Tanz und Musik. Dass dies selbst zu Zeiten eines *Antonios*⁴⁹⁷ oder eines *Schenute von Atripe*⁴⁹⁸ immer noch praktiziert wurde, wird durch deren ablehnende Haltung bzw. Schmähschriften und Predigten belegt, in denen eben jenes Verhalten, besonders bei Trauerzeremonien, Totenverehrung und Martyrerfesten, energisch getadelt wird. Das kulturelle Erbe ist also in spätantiker Zeit weder ausgerottet, noch verschüttet, sondern lebendig wie eh und je.

⁴⁹⁵ Off. 7, 9 u. 13-17

⁴⁹⁶ Entsprechende Grabmalereien des Neuen Reiches zeigen durch das Salböl gelblich verfärbte Gewänder. So z.B. im Grab des *Nḥt.(i) Nacht* (TT 52). Vgl. dazu: Shedid, Abdel Haffar & Seidel, Matthias: *Das Grab des Nacht – Kunst und Geschichte eines Beamtengrabes der 18. Dynastie in Theben-West*; Mainz 1991, 52f.

⁴⁹⁷ Athanasios: *Vita Antonii*, Kap. 90-91

⁴⁹⁸ Leipoldt, Johannes: *Schenute von Atripe*; Leipzig 1903, 30

7.2.3. Reinheit und rituelle Gewänder im *Totenbuch (TB)*⁴⁹⁹

Weitere Einflüsse sind zudem im Bereich der weiterhin lebendig gebliebenen Tradition der *Totenbuchttexte* zu vermuten. Noch in griech.-röm. Zeit werden Särge mit Auszügen des *Totenbuches* überzogen; in Einzelfällen jedoch in mehr als fragwürdiger Qualität was die Sicherheit des Künstlers in Orthographie und Formgebung der Schriftzeichen angeht⁵⁰⁰.

Man darf sich nicht der Illusion hingeben, das *ägyptische Totenbuch* sei ein in sich geschlossenes, über Generationen hinweg tradiertes, veränderungsresistentes Schriftwerk. Es ist vielmehr eine Kompilation diverser *Sprüche*, magischer wie ritueller Art, die im Laufe der Kulturgeschichte mehrere Veränderungen hinsichtlich der Verwendung und manche Spruchgattungen betreffend, erfahren hat. Besonders gegen Ende der altägyptischen Religionsgeschichte, in griech.-röm. Zeit, erfreuen sich diese Spruchsammlungen innerhalb der Bevölkerung einer breiten Wertschätzung wie Verwendung. Längst sind sie allgegenwärtig und keineswegs mehr „Monopolwissen“ einer Elite von gebildeten Priesterschichten, denen das rechte Verständnis der alten Religion durchaus noch vertraut ist. Im *Totenbuch*, das die Ägyptologie der besseren Handhabung wegen in einzelne *Sprüche* (Paragraphen) unterteilt hat, sind mehrere unter ihnen, die das Thema der (kultischen) Reinheit behandeln und *TB* § 171 äußert explizit den Wunsch nach einem neuen *Reinheitsgewand*:

⁴⁹⁹ Eine der besten und tiefendsten Ausgaben und Bearbeitungen des *Totenbuches*, gerade im Hinblick auf Sprachform und dem „Sitz des Lebens“ dieses bedeutenden Kulturschatzes verdanken wir Erik Hornung. Vgl. *ders.: Das Totenbuch der Ägypter*; Düsseldorf 2004. Die immer wieder zitierte Ausgabe von Gregoire Kolpaktchy zeichnet sich dagegen durch einen gewissen esoterisch angehauchten Übersetzungsstil aus, der den Zugang zum Textverständnis eher erschwert, denn erleichtert. Vgl.: *ders.: Ägyptisches Totenbuch*; Paris/Bern (u.a.) 1988 (9. Aufl.)

⁵⁰⁰ Ein „gutes“ Beispiel hierfür ist der Sarg des *Petehor (P³-čⁱ-hr)*, ptolemäische Zeit, in der Lehksammlung des Ägyptologischen Institutes der Universität Tübingen; Inv.-Nr. 1151. Die Hieroglyphen sind eine Mischung aus korrekter und frei erfundener Form und sie so ausgeführt worden, dass sie zwar für sich lesbar, im ganzen aber zusammenhanglos angeordnet sind. Der Schreiber bzw. Künstler war zu seiner Epoche demnach nicht mehr im Stande, die Zeichen korrekt zu lesen. Als Auswuchs eines gewandelten Verständnisses der überlieferten Religion ging es wohl nicht mehr darum, was *inhaltlich* auf dem Sarg stand, sondern vielmehr *dass* etwas religiös-magisch aufgeladenes zum Schutz des Toten um ihn herum angebracht war. Schon die *reine Anwesenheit* beliebiger, altherwürdiger Zeichen, die man nun nicht mehr verstand, erfüllte allein schon ihren Zweck. Vgl. dazu: Brunner-Traut, Emma u. Brunner, Hellmut: *Die Ägyptische Sammlung der Universität Tübingen*, 2 Bde.; Mainz 1981, 233f. (Tafelband) u. Taf. 145

„*Spruch, um das reine Gewand anzulegen: [...] südliche Götter und nördliche Götter, die im Himmel und in der Erde sind – gebt doch dieses reine Gewand dem (vor)trefflichen Verstorbenen und gebt (ihm) doch Verklärtheit, vertreibt das Übel, das an ihm ist! Dieses reine Gewand gehört dem NN – überweist es ihm für alle Ewigkeit und vertreibt das Übel, das an ihm ist!*“⁵⁰¹

Zwei Aspekte werden hier deutlich: zum einen die Vorstellung, durch den Erhalt des reinen Gewandes auf rituelle Weise von Verfehlungen (Übel) freigemacht zu werden. Zum anderen ist dieser Vorgang heilsnotwendig für den Fortgang der weiteren Jenseitsreise des Verstorbenen. Überträgt man dies auf die Passage des *TMB*, so sieht man, dass Maria jenes Schema verwirklicht:

Sie eignet sich ein Reinheitsgewand an, auf welchem sie dem jenseitigen Richter (hier: Christus bzw. Gott-Vater) entgegentritt und ihn erwartet, in der Hoffnung, er möge sie als eine reine und würdige Seele erachten. Mit dem Unterschied, dass jener nun nicht mehr *Osiris* ist, sondern *Jesu Christus*.

Interessant ist ein Vergleich des *TB* § 170, der Vorgänger des Reinheitsgewand-Spruches, mit der Schilderung der *Assumptio Mariae* in den *TMB*.

Tituliert ist dieser Spruch mit „*Spruch, die (Toten)Bahre hochzuheben*“⁵⁰². Inhaltlich beschreibt er das sich Erheben des verstorbenen durch den Beistand diverser Schutzgötter und die Aufnahme in die heiligen Stätten der Himmel unter dem Lobpreis der Chöre der *Baumächte*. Wüsste man nicht um die altägyptische Herkunft des Textes, so ließe er sich, indem man die paganen Götter durch christliche Figuren substituiert, beinahe als einen koptischen Hymnus ausgeben.

„*Erhebe dich, dass du die Götter siehst und deinen Arm ausstreckst zum Horizont, zu dem reinen Ort, an dem du sein willst. Dort wird dir Jubel und Jauchzen bereitet mit dem, was hervorgeht auf dem Opfertisch (Altar). [...] Thot selber kommt zu dir mit den Schriftrollen der Gottesworte; er reicht deinen Arm zum Horizont des Himmels, zu dem Platz, den dein Ka wünscht. [...] Atum, der Göttervater, erhebt dich, und die Götter der Schreine beten dich an. O Osiris NN, wie schön gehst du fort in Frieden zu deinem Haus der Ewigkeit, zu deinem*

⁵⁰¹ Zitiert nach: Hornung, Erik: *Das Totenbuch der Ägypter*; Düsseldorf 2004, 351 (§ 171)

⁵⁰² *Ibid.*; 348

Grab der ewigen Dauer. [...] Die Götter sprechen zu dir «Willkommen!». Zieh doch dahin, dass du deinen Besitz erblickst in deinem Haus der Ewigkeit. ⁵⁰³

Exkurs: Der Begriff der Reinheit

Der Begriff der *Reinheit* umfasst sowohl eine innere als auch eine äußere. Innere Reinheit resultiert aus einem Innehalten, einer Buße und dem Ablegen von Gedanken / Einstellungen, die zu dem jeweiligen religiösen Konzept konträr sind. Die äußere Reinheit kann dagegen durch rituelle Handlungen (Rituale) wie Waschungen, Gebete oder dem Anlegen kultischer Gewänder als „äußeres Zeichen einer inneren Haltung“, wie Augustinus einmal den Begriff des *Rituals* definierte, erzeugt werden. In den *TMB* kam diese Zweigliederung bereits deutlich zum Ausdruck. Maria strebt die innere Reinigung durch Gebete, die Anrufungen Gottes und durch die „Liebesbekundungen“ zu „ihrem“ Sohn Christus an. Das schon durch Christus selbst im Dialog mit Maria verkündete Ableben möchte sie in einer für sie weihvollen, würdigen Umgebung erwarten. Sprechen die nicht-koptischen Fassungen der *TMB* von einem *Sterbebett*, so verlagert der koptische Textzeuge das Geschehen auf den *Erdboden*.

Die Leinengewänder werden auf dem einfachen Untergrund ausgebreitet und mit duftenden Ölen (Salbölen) begossen, gleichsam um das profane Leinen zu heiligen, wie der gesamte Umstand nahe legt. Beinahe ist man versucht, diesen Aspekt des auf dem Boden ausgebreiteten heiligen Stoffes mit der Tradition der Gebetsteppiche im Islam zu vergleichen: durch den gewebten *Mihrab* soll der Beter *im Geiste* in den Gebetshof einer Moschee versetzt werden. Gut möglich, dass im Fall der Maria dieselbe religionspsychologische Komponente eine Rolle spielt: Maria⁵⁰⁴, die mehrmals im Text als *Gottesmutter* gepriesene, erschafft sich mit Hilfe der Leinengewänder auf dem Boden einen abgesonderten „Raum“, „erniedrigt“ diesen auf gewisse Weise, indem sie kein Bett als Sterbeort, sondern den einfachen „Mutterboden“ für diesen besonderen Anlass erwählt. Aber andererseits „erhebt“ sie ihn wiederum durch die Salbung und als Ort des Gebets über das profan-irdische hinaus. Maria geht in die „Tiefe“, um aus ihr in die höchste Höhe aufzusteigen. So lesen wir denn auch in der *Evodius*-Fassung entsprechend:

⁵⁰³ Übersetzung nach: Hornung, Erik: *op. cit.*; 348-50

⁵⁰⁴ Zur Rolle der Gottesmutter Maria in der koptischen Magie siehe: Beltz, Walter: „Maria in der koptischen Magie“; in: *ders.: Zeit und Geschichte in der koptischen Frömmigkeit bis zum 8. Jahrhundert*; in: *HBO* 26 (1998), 27-31. So tritt Maria als *Theotókos* nicht nur als Heilsvermittlerin der Welt auf, sondern kann ebenso im privaten Kultbereich als Schutzheilige von Licht- oder Ölweihen fungieren. Vgl. dazu: Beltz: *op. cit.*; 30

[...] ΕΘΒΕ ΦΑΙ ΖΩΤ ΠΕ ΕΘΡΕΣ ΧΑ ΣΩΜΑ ΕΨΗΙ ΟΥΟΖ ΝΤΑΟΛΣ ΕΠΩΩΙ ΕΝΙΦΗΟΥΙ ΝΕΜΗΙ
ΉΕΝ ΟΥΩΟΥ .⁵⁰⁵

„[...] aus diesem Grund ist es notwendig, dass sie (zuerst) den Leib niederlegt und ich
(Christus) sie dann mit mir zusammen in die Himmel (Pl.) mit hoch nehme in einer
Herrlichkeit. “

Das Bild der *Leinengewänder* taucht in der Schilderung des Auszuges ihrer Seele erneut auf: Michael empfängt in seiner Funktion als *Psychopompos*⁵⁰⁶ die in frisches Leinen gehüllte Seele Mariens aus der Hand Christi, die nach Aussage des Textes *schneeweiß*⁵⁰⁷ erstrahlt. Ohne Zweifel wird hier auf mehrere Stellen des Alten wie Neuen Testaments angespielt. So vergleicht der Psalm die Reinheit der von der Sünde freigemachten Seele mit der von Schnee⁵⁰⁸. Oder man denke u.a. an die Offenbarung des Johannes, die mehrfach die Allegorie der Weißheit von Schnee bei Gewändern und Rechtfertigungsmotiven kennt⁵⁰⁹.

Die allegorische Deutungen der *Gewandsalbung* und die exponierte Ausschmückung der *Leinengewandbereitung* sind gewiss vielschichtig. Und doch kann ein weiterer Aspekt hinzugefügt werden: es war uns ist auch heutzutage noch gängige Praxis, Neugeborene mit Leinentüchern von Geburtsblut und sonstigen oberflächlichen Verschmutzungen zu reinigen, was den erwünschten Nebeneffekt hat, dass der durch die Geburt stark beanspruchte Kreislauf des Neugeborenen durch die entstandene Reibungswärme angeregt wird. Dem (groben) Leinentuch kommt zusätzlich eine Leben schenkende Funktion zu. Nun ist bereits nach frühchristlicher Tradition der *Sterbetag* eines Heiligen (*in spe*) ein *dies natalis*, der „Geburtstag“ für den Himmel⁵¹⁰. Eingedenk dieser Hintergründe wird Maria wie ein „Neugeborenes“ durch ihren Tod⁵¹¹ in den Himmel „hineingeboren“. Die Leinentücher des Sterbens werden so zu Wickeltüchern des Geborenwerdens.

⁵⁰⁵ Lagarde, Paul: *Aegyptiaca*; Osnabrück 1972 (Neudr. d. Ausg. v. 1883), 50

⁵⁰⁶ Robinson: *op. cit.*; 60

⁵⁰⁷ Ibid. Über das Verhältnis der altägyptischen Kultur zu *Schnee* und dessen Erwähnung in den Texten siehe: van der Walle, Baudouin: „Schnee“; in: *LÄ 5*; Wiesbaden 1984, Sp. 672f.

⁵⁰⁸ Psalm 51,9. Ebenso: Jesaja 1, 18. Vgl. dazu auch. Anm. oben

⁵⁰⁹ Klagelieder 4, 7 ; Daniel 7,9 ; Matthäus 28,3 ; Markus 9,3 ; Offenbarung des Johannes 1, 14

⁵¹⁰ Vgl. dazu: Baumeister, Theofried: *Martyr invictus*; Münster 1972, 61. So kennen die Kopten ein Totengedächtnis am 3., 7. und am 30. Tag nach dem Sterbetag (neben dem Jahrestag selbstverständlich) und folgen damit einer anderen Tradition als die griechischen Ägypter. Vgl.: Ibid.; 61

⁵¹¹ Dementsprechend heißt der Sterbetag Marias im kirchlichen Sprachgebrauch auch: *Natale Sanctae Mariae*

Aufgrund der enormen Bedeutung von Tod und Wiedergeburt innerhalb der ägyptischen Religion scheint es nun umso verständlicher, weswegen der koptische Übersetzer der griechischen Vorlage des *TMB* der Rolle der Leinengewänder eine solche große Rolle beimaß, dass er an dieser Stelle interpolierte und das für ihn sicher als Manko empfundene durch Ausschmückung aufwerten wollte.

7.2.4. Das *Hohelied* (*canticum canticorum*) – Gewandsalbung als Ausdruck einer Brautallegorie ?

Interessanterweise zeigt der Beginn des *Hoheliedes* (*canticum canticorum*) eine Formulierung, die in Bezug zum Ritus der *Gewandsalbung* aufhorchen lässt. In Kapitel 1, Vers 3 heißt es im Rahmen des Lobpreises der Freundin:

„*Dein Name ist wie ausgegossenes Salböl; alle Jungfrauen freuen sich deiner*“

Leider wird in diesem Vers ein (Braut)Gewand oder ein anderes Leinengewand erwähnt, doch ist hier immerhin von einem Libationsritus die Rede. Im israelitischen Kult (Tempel oder Herrscherhaus) war es nach Zeugnis des *Hoheliedes* üblich, Salböle als Bild der Freude auszugießen. Wohin oder worauf kann nicht gesagt werden. Zu denken wäre u.a. an eine Körpersalbung oder ein Benetzen des Ehebettes. Der assoziative Charakter des *Hoheliedes* stellt das sinnlich-erfahrbare Handeln auf eine allegorische Ebene und vergleicht den durch das Ausgießen entstehenden Wohlgeruch mit dem (guten) Klang des Namens der Freundin.

Die Handlung Marias in unserem singulären Fragment kann in gleicher Weise interpretiert werden. Marias Name, als der einer „von je her überaus Gesegneten unter den Frauen“, ist wie ausgegossenes Salböl, von dem das *Hohelied* spricht.

Leider taucht in dem entsprechenden Fragment an keiner Stelle eine Brautmetapher auf. Anders dagegen in der bohairischen Fassung des *Evodius*-Textes. Dort spricht Christus Maria als „...*meine schöne Taube, meine heilige Braut*...“⁵¹² an. Schon Robinsons Verweise in seiner Edition auf parallele, zum Teil wörtliche Anleihen aus dem *Hohenlied* unterstreichen, wie sehr der koptische Verfasser mit den biblischen Texten⁵¹³ vertraut war und dass für ihn

⁵¹² Robinson: *op. cit.*; 53

⁵¹³ Über die reiche Verwendung biblischer Hymnen und Oden in Gottesdiensten siehe z.B. bei: Quecke, Hans: „Ein ägyptisches Papier mit zwei biblischen Oden (P. Heid. Kopt. 372)“; in: *OCP* 41 (1975), 226-31

eine gewisse Brauttheologie einen wichtigen Aspekt darstellte. So mag die herausgehobene Rolle der *reinen Gewänder* in allen Fassungen und insbesondere in Fragment II A ein äußeres Bild der Brautschaft Marias sein zu Christus, dem Bräutigam ihrer Seele⁵¹⁴.

7.2.5. Salbungen im Alten Ägypten

Salbe⁵¹⁵ spielte in der altägyptischen Kultur eine wichtige Rolle. Nicht nur allein im medizinischen Bereich zur Wundversorgung oder unter kosmetischen Gesichtspunkten (Körperpflege). Im religiösen Bereich können Salben bzw. Salbungen als *Apotropaikon* fungieren und verleihen dem Träger (auch dem Verstorbenen) einerseits einen *angenehmen Duft wie der des Ra*, andererseits Schutz, Machtfülle und Legitimation (bei Amtseinführungen etc.)⁵¹⁶. Besonders bei Festlichkeiten wie Gastmählern oder Trauerfeiern werden Salben und parfümierte Fette bzw. Öle in großen Mengen verwendet. Und zwar in Form von Salbkegeln⁵¹⁷, die, den Feiernden auf das Haupt bzw. die Perücke gesetzt, aufgrund der Körperwärme schmolzen und so sich als wohlriechende Substanz über den ganzen Körper troffen.

8. Zusammenfassung

Die Fokussierung der *Survival*-Forschung auf gnostische und andere unorthodoxe, da pagane Einströmungen ins orthodoxe Christentum am Nil kann das allgemeine Bild, das wir von der koptischen Kultur haben, leicht verzerren. Natürlich ist das ägyptische Christentum nicht dasjenige homogene Gebäude, das wir gern hätten. Aber doch ist es trotz aller Einflüsse in seinem Kern keine synkretistische Religion. Wie Erman⁵¹⁸ schon entsprechend bemerkte, hätte eine halbherzige synkretistische Religion mit ekklektizistischen Zügen sicher nicht Formen wie Anachoretentum oder Märtyrertum hervorgebracht. Nichts desto trotz dürfen wir, gerade im oberägyptischen Koptentum, mit einem stärkeren Einfluss lokaler Traditionen

⁵¹⁴ Robinson: *op. cit.*

⁵¹⁵ Germer, Renate: „Salbe“; in: *LÄ 5*; Wiesbaden 1984, Sp. 361f.

⁵¹⁶ Martin-Pardey, Eva: „Salbung“; in: *LÄ 5*; Wiesbaden 1984, Sp. 367-69

⁵¹⁷ Müller, Christa: „Salbkegel“; in: *LÄ 5*; Wiesbaden 1984, Sp. 366f. mit Anm. 3

⁵¹⁸ Erman: *op. cit.*

(ägyptisch und griech.-röm.) rechnen⁵¹⁹. Hier ist besonders das zuvor schon herangezogene *Totenbuch* zu nennen⁵²⁰. Ein anderes Beispiel zitiert Forbes Robinson in der Einführung zu seiner Edition das zeigt, wie koptische Übersetzer bei ihrer Arbeit den eigenen kulturellen Wurzeln, bewusst wie unbewusst, verhaftet waren und dass diese stellenweise mit in die Schreibfeder einfließen⁵²¹.

Für den behandelten Sonderfall des Fragmentes II A hinsichtlich des nur in ihm vorkommenden *Ritus der Gewandsalbung* bedeutet dies zweierlei:

a) Eine Herleitung eben jenes Ritus aus altägyptischen Ritualen kann schlussendlich nicht befriedigend geklärt werden. Dies zeigten die themenverwandten Beispiele aus der altägyptischen Religion, aber auch aus dem jüdisch-hellenistischen Kulturkreis in Gestalt des *Hohenliedes*.

b) Die Frage, *weshalb* der koptische Bearbeiter des Fragmentes II A sich zu solch einer Interpolation entschloss, ist ebenso schwierig zu beantworten. Denkbar ist ein einfacher Fehler des koptischen Kopisten, da auch die anderen Fassungen das Ausbreiten der Gewänder auf dem Erdboden kennen und auch das Ausgießen von Duftessenzen bzw. das Streuen von Weihrauch kennen. Seine Fassung wäre dann ein Durcheinanderbringen der agierenden Hauptpersonen (Christus, Maria und die beiden Apostel Petrus und Johannes) und den ihnen zugehörigen Handlungen. Andererseits kann nicht von der Hand gewiesen werden, dass der Kopist eine, heute nicht mehr eindeutig nachvollziehbare, pagane Lokaltradition einer Gewandsalbung aus dem funeralen Kontext im Hinterkopf hatte und diese ihm eine besondere Gewichtung besaß, so dass er bei seiner Übersetzungsarbeit den Ritus entsprechend ergänzte. Letzteres Vorgehen würde dann in demselben Maße für das *Hohelied* als Inspirationsquelle gelten und spräche für die „Bibelfestigkeit“ des koptischen Bearbeiters.

⁵¹⁹ Robinson: *op. cit.*; xii-iv

⁵²⁰ Ibid.; xiii

⁵²¹ Ibid.; xiv mit Anm. 1; Verweis auf Schmidt: *Eine bisher unbekannte altchristliche Schrift in koptischer Sprache*; in: *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 31 (1895), 705-11

9. Abschließende Bemerkungen zur Rolle des Weiblichen im Alten Ägypten und Marias in der koptischen Kirche

Die Stellung der Frau⁵²² und das damit verbundene Prinzip des Weiblichen, besonders greifbar in der Rolle weiblicher Gottheiten, nahmen innerhalb der altägyptischen Religion einen besonderen Rang ein und verleihen der Kultur Altägyptens im Vergleich zu den benachbarten Kulturen des Alten Orients eine Sonderstellung. Die Frau als *Herrin des Hauses* (*nb.t-pr(w)*), so ihre altägyptische Benennung, quasi *der* Dreh- und Angelpunkt der häuslichen Gemeinschaft, spielt seit den uns durch archäologisches Material nachvollziehbaren Epochen der altägyptischen Geschichte sowohl in Religion als auch im sozialen Leben eine zentrale Rolle. Mann und Frau betrachteten sich als gleichwertig. Die gegenseitige Anrede von „Ehepaaren“⁵²³ als „Bruder“ (*śn*) und „Schwester“ (*śn.t*)⁵²⁴ legt dies nahe und ist Ausdruck eines gleichwertigen Zusammengehörigkeitsgefühls. Die Wurzeln dieser außerordentlichen Betonung des Weiblichen als ein Leben spendendes und ernährendes Prinzip, wie man sie besonders in agrarisch geprägten Kulturen findet, könnten möglicherweise auf afrikanische Einflüsse innerhalb der archaischen altägyptischen Kultur zurückgehen⁵²⁵. Damit ist die altägyptische Kultur mit matriarchalischen Zügen durchwoben

⁵²² Die Hochschätzung der Frau und deren Gleichstellung Frau *de jure* und *de facto* ist in vielen Bereichen nachvollziehbar. Siehe dazu: Hermann, Alfred: *Altägyptische Liebesdichtung*; Wiesbaden 1959, 10-14. Zur Stellung der Frau innerhalb einer Eheethik und eines Familienideals in pharaonischer wie koptischer Zeit äußerte sich ausführlich (mit weiterführenden Literaturverweisen): Müller, C. Detlef G.: „Was lehrt uns die ägyptische Literatur über die Eheethik im Nillande?“, in: *Fragen an die altägyptische Literatur – Studien zum Gedenken an Eberhard Otto*; Wiesbaden 1977, 349-360. Ferner: Kees, Hermann: *Ägypten*; in: *Kulturgeschichte des Alten Orients*, Bd. 1; München 1933, 76-80

⁵²³ Eine „Ehe“ in unserem heutigen Sinn ist dem Alten Ägypten fremd. Das altägyptische Lebensmodell entspricht noch am ehesten unserem heutigen Verständnis einer lockeren Lebensabschnittspartnerschaft. Eheverträge sind uns nur aus der Spätzeit und der ptolemäischen Epoche überliefert. Der ganze Umstand erstaunt, da man gerade von einer Kultur wie der ägyptischen, die ganzheitlich von ihrer Religion durchströmt und genährt wird, für das Modell einer zwischenmenschlichen Bindung religiös geprägte Passageriten erwarten würde. Doch dem ist nicht so. Der Ägypter maß einer Beziehung zwischen Zwei (oder mehreren Personen) demnach einen nicht allzu großen Stellenwert zu.

⁵²⁴ Hermann, Alfred: *op. cit.*; 75-78

⁵²⁵ So bemerkte G. Maspero 1761 in poetischer Manier: „*L'art de l'Égypte est, comme le reste de sa civilisation, le produit du sol africain.*“ Untersuchungen zu möglichen afrikanischen Wurzeln und Einflüssen auf die altägyptische Kultur wären ein Forschungsgebiet innerhalb der Ägyptologie, dem bislang wenig Gewichtung zukam, das aber allemal eine stärkere Wiederbelebung verdient hätte. Zur ägyptischen Kultur als einer

ohne dass man dabei von einem Matriarchat sprechen dürfte. Denn Stellung des Mannes war *de facto* der Frau gegenüber jedoch angehoben⁵²⁶.

Ein Blick in die altägyptische Kosmologie lehrt uns, dass es zu jeder männlichen Gottheit deren weibliches Pendant gab⁵²⁷. Denn nach dem Primat des Dualismus⁵²⁸ war eine *Ganzheit* (auch innerhalb der Schöpfung) nur durch wechselseitige „Ergänzungspaare“ gewährleistet.

Erik Hornung hat dies treffend beschrieben:

*Für den Ägypter kommt die Welt aus dem Einen (dem Urgott), weil das Nichtsein Eines ist. Aber in seinem Werk differenziert der Schöpfer (gemeint ist der Urgott) nicht nur die Welt, sondern auch sich selbst. Aus dem Einen (der Urgott) geht die Dualität der „Zwei Dinge“, geht die Differenzierung der „Millionen“ Schöpfungsgestalten hervor. [...] Das Getrennte ist aufeinander angewiesen, aber es bleibt getrennt, solange es seiend ist.*⁵²⁹

Der durch griechische Denkmodelle geprägte europäische Gedanke der „Gegensätze“, wie er leider immer noch in der Literatur auftaucht, ist hier fehl am Platz und schlichtweg unpassend, da er dem altägyptischen Gedanken nicht gerecht werden kann.

Mit „Gegensätzen“ verbinden wir in aller Regel dem Wesen nach etwas Negatives; Licht und Finsternis, Tag und Nacht, Gut und Böse. Etwas also, das sich mit der Aussage „Entweder – Oder“ umschreiben ließe. Ägyptische Denken summiert sich dagegen in einem „Sowohl – als auch“. Anschaulich ist dieses Muster am besten bei einem Vergleich der unterschiedlichen Schöpfungsmythen, die in ihren Lehraussagen für einen europäischen Betrachter oft widersprüchlich und sich gegenseitig ausschließend wirken. Darauf im Einzelnen nun einzugehen würde vom eigentlichen Thema zu sehr wegführen. Stattdessen nochmals ein

afrikanischen siehe: Leclant, Jean: „Afrika“; in: *LÄ* 1; Wiesbaden 1975, Sp. 85-94 mit dem erwähnten Zitat von Maspero.

⁵²⁶ Hermann, Alfred: *op. cit.*; 10-14

⁵²⁷ Der Urgott *Atum* (*ʿItm(.w)*) wurde androgyn gedacht und seine rechte Hand, mit der er masturbierend das allererste Götter-Geschwisterpaar *Schu* (*Šw*) und *Tefnut* (*Tfnw.t*) „zeugte“, wurde als „*Atums göttliche Rechte*“ bezeichnet und damit als sein weibliches Element bzw. Pendant gesehen. Als weiteres Beispiel für eine doppelte (bipolare) Wesenheit einer Gottheit seien die hermopolitanischen Urgötter genannt: *Nun* (*Nnw / Nwn*) und *Naunet* (*Nwn.t*), *Heh* (*Hḥw*) und *Hehet* (*Hḥw.t*), *Kek* (*Kkw*) und *Keket* (*Kkw.t*), *Amun* (*ʿImn(.w)*) und *Amaunet* (*ʿImn(w).t*). Vgl. dazu: Westendorf, Wolfhart: „Urgott“; in: *LÄ* 6; Wiesbaden 1986, Sp. 870-72 sowie Assmann, Jan: „Schöpfung“; in: *LÄ* 5; Wiesbaden 1984, Sp. 677-90

⁵²⁸ Otto, Eberhard: „Dualismus“; in: *LÄ* 1; Wiesbaden 1975, Sp. 1148-50

⁵²⁹ Zitiert nach: Hornung, Erik: *Der Eine und die Vielen – ägyptische Gottesvorstellungen*; Darmstadt 1993 (5. unver. Aufl.), 249

kurzer Blick auf die Rolle weiblicher Gottheiten. Diesen sprach man im besonderen Maße ein zur Wiedergeburt befähigendes Wesen zu. So durchzog Pharao in der Barke des Sonnengottes Ra die zwölf Nachstunden der Duat, die man im Leib der Himmelsgöttin Nut verortete.

KAPITEL IV:

„Den Himmel mit den Augen schauen“ -

Versuch einer Deutung von Pfauensarg und Mumienumhüllung

1. Der koptische *Pfauensarg* der Sammlung der Universität Heidelberg

Neben schriftlichen Quellen sind es insbesondere archäologische Funde, die uns einen Einblick in die gedankliche Konzeption postmortaler Existenz einer Kultur gewähren. Während die Philologie einen verhältnismäßig guten Zugang bietet sind archäologische Hinterlassenschaften weitaus schwieriger zu deuten und zu interpretieren. Allemal, wenn es sich um singuläre Fundstücke handelt, die keine bislang entdeckten Parallelen besitzen. So im Falle eines koptischen Sarges der Spätantike aus der mittelägyptischen Nekropole Karara, der aufgrund seiner besonderen Art der Bemalung als sog. *Pfauensarg* in der Forschung bekannt ist und heute ein Prunkstück der Sammlung des Ägyptologischen Instituts der Universität Heidelberg⁵³⁰ darstellt.

Ausgehend von einem Beitrag Claudia Nauerths mit dem Titel *Pfauensarg und Mumienhülle*⁵³¹, in welchem sie auf die von H. Ranke⁵³² geleiteten Badischen Grabungen (1913/14), ferner Fundsituation, Dekor des Pfauensarges und den Vergleich von unterschiedlichen Formen von Mumienhüllen aus römisch-griechischer und koptischer Zeit näher eingeht, soll im folgenden nun der Versuch unternommen werden, das Pfauenmotiv eingehend zu deuten. Denn der für die Forschung interessanteste Aspekt an sepulkralen Ausformungen ist nicht derjenige, dass der Tote bestattet wurde, sondern vielmehr *wie* er es wurde.

Der folgende Abschnitt wird nun, ausgehend von der von Nauerth beschriebenen Fundsituation, sich zuerst mit der Deutung und Interpretation des Pfauenmotivs auseinandersetzen, bevor er der Frage nachgeht, weshalb koptische Mumien in vielen Fällen eigenartige, gesonderte Kopfumhüllungen aufweisen und wo mögliche Vorläufer dessen liegen bzw. welche religiösen Motive sich dahinter verbergen mögen.

⁵³⁰ Ägyptologische Sammlung Universität Heidelberg, Inv.-Nr. 500

⁵³¹ Nauerth, Claudia: „Pfauensarg und Mumienhülle – Bestattungsformen im spätantiken Ägypten“; in: Guksch, Heike (Hrsg.): *Grab und Totenkult im Alten Ägypten*; München 2003, 226-239

⁵³² Nauerth, Claudia: *op. cit.*; Anm. 1



Abbildung 25:

Koptischer *Pfauensarg*; Karara, Ägypten; 6.-7. Jh.. Sammlung der Universität Heidelberg, Inv.-Nr. *HD 500*

Die Fundsituation stellt Nauerth wie folgt dar:

Der Sarg, auf das 6.-7- nachchristliche Jahrhundert datiert, war in Matten umhüllt und mit einem Leinentuch umgeben, das mit roten und schwarzen Binden umwickelt war. Im Kopfbereich war der Sargdeckel in Form eines 65 cm hohen giebelartigen Aufbaues erweitert. Der männliche Tote war mumifiziert; in ein ärmelloses Gewand gehüllt, Füße und Kopf waren jeweils separat mit einem eigenen Leinentuch umhüllt. Ein weiteres Leinentuch (mit Fransen) lag auf der Brust, während um der Tote um seinen Hals einen Kranz trug. Die Mumie war in Rückenlage in den Sarg gelegt worden, zeigte also die nicht sonst bei anderen Grubenbegräbnissen weitgehend verbreitete Orientierung mit Blickrichtung der Toten gen Westen. Sonstige Beigaben fanden sich keine.

Der bereits erwähnte giebelartige Aufbau am Kopfende des Sarges ist auf den Seitenflächen mit Pfauendarstellungen (*Pavo cristatus*) dekoriert und bemalt. Die restliche Dekoration setzt sich aus floralen (Akanthus) Elementen und Anleihen aus Stoffdekoren zusammen.

2. Bewertung des Fundes

Trotz des wertvollen Beitrages vermißt man eine nähere Betrachtung nachstehender drei Umstände, die jede für sich eine neue Frage aufwirft:

Eine erste Interpretation des Pfau als christliches Symbol der Auferstehung ist ohne Zweifel richtig, da der Pfau als Paradiesvogel angesehen wurde und dessen Fleisch bereits seit antiker Zeit als unverweslich galt.⁵³³ Allerdings gibt sich Nauerth mit dieser einen Erklärung zufrieden. Dass womöglich noch weitere Assoziationen mit dem Pfau als Symbol verbunden werden können, soll weiter unten noch gezeigt werden.

Desweiteren vermisst man einen Hinweis, warum gerade der Kopf, sei es bei Mumien oder wie in diesem Fall des Pfauensarges, so besonders „geschützt“ wird?

Und die letzte Frage: wie läßt sich die Formgebung des Aufbaues erklären? Gibt es mögliche Vorbilder (architektonisch, traditionell oder religiös)?

3. Deutung des Fundes

Ausgehend von den möglichen Sinnbildern des Pfau nach Jutta Seibert⁵³⁴ möchte ich nun zwei herausgreifen, die meiner Ansicht nach ebenfalls Berechtigung finden können.

3.1. Der Pfau als Sinnbild der Unvergänglichkeit

Wie bereits gesagt wurde, galt das Fleisch des Pfau⁵³⁵ als unverweslich⁵³⁶. Bedenkt man den von Theodor Baumeister in der koptischen Religion nachgewiesenen durchdringenden Gedanken der körperlichen Unversehrtheit⁵³⁷, besonders deutlich hervorgehoben in den Heiligen- und Märtyrerlegenden, so liegt es nahe anzunehmen, dass diese Assoziation der

⁵³³ Seibert, Jutta: *Lexikon christlicher Kunst – Themen, Gestalten, Symbole*; Freiburg i. Br. 2002, 252f.

⁵³⁴ Ibid.

⁵³⁵ Zum Pfau als ein christliches Motiv siehe: Lothar, Helmut: *Der Pfau in der altchristlichen Kunst – eine Studie über das Verhältnis von Ornament und Symbol*; Leipzig 1929

⁵³⁶ Trotzdem galt Pfauenfleisch, Hirn und Zunge als Delikatesse auf römischen Banketten. Vgl. dazu: Rienecker, Fritz (Hrsg.): *Lexikon zur Bibel*; Wuppertal 1998 (überarb. Aufl.), 1223

⁵³⁷ Baumeister, Theodor: *Martyr invictus – Der Märtyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche*; Münster 1972

körperlichen Unverweslichkeit eine nicht unwesentliche Rolle bei der Wahl des Sargdekors, nämlich des Pfauenabbildes, gespielt haben könnte. Der Tote sollte auf zweierlei Arten vor dem Verfall geschützt sein: einerseits durch die eigentliche Mumifizierung, andererseits durch entsprechende Apotropaika in bildnerischer Gestalt.⁵³⁸

Über die enge Verwandtschaft zwischen Pfau und Phönix soll an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden. Doch die lange Tradition des Mythos vom Phönix bei Herodot⁵³⁹ über den in Alexandria entstandenen *Physiologos*, der entscheidend ins europäische Mittelalter⁵⁴⁰, besonders noch in die italienische Renaissance hineinwirkte, zeigt, wie verbreitet und verwurzelt dieser Gedanke war.

3.2. Das Pfauenrad als Sinnbild des Himmels

Wenn das weite Schwanzfedernrad des Pfaus in seiner *interpretatio christiana* als Sinnbild des Himmels galt⁵⁴¹, so ist zu überlegen, ob dies auch für das koptische Christentum der Spätantike gilt und folglich diese Allegorie auch für den Dekor des Pfauensarges anzunehmen ist?

Wichtig scheint mir hierfür die Tatsache zu sein, daß sich die Pfauenabbildungen nicht in beliebiger Form oder gar wahllos über den gesamten Sargdekor verteilt finden, sondern nur am bzw. *über* dem Kopfteil des Sarges, gleichsam über dem darunter befindlichen Haupt des Toten. Da nun das Rad des Pfaus das Firmament symbolisiert wölbt dieses sich dem Himmel gleich über dem Angesicht des im Sarg liegenden Toten. Dessen Blickrichtung war allerdings nach Westen (!) ausgerichtet, wie aus den durch Nauerth zitierten Grabungsnotizen hervorgeht: „...*in der (...) unter einer Matte die Leiche liegt, Kopf nach Westen.*“⁵⁴²

⁵³⁸ Die Grenzen zwischen sog. Aberglaube und christlichem Glauben sind fließend, nicht nur zur Zeit des beginnenden Christentums, sondern ebenso auch noch heute. Besonders die sog. Volksfrömmigkeit zeigt doch hin und wieder große Unterschiede zwischen offizieller Lehrmeinung und praktiziertem Glauben.

⁵³⁹ Herodot: *Hist. II*, 73

⁵⁴⁰ Daß man einem Pfauenmännchen nicht nur günstige Eigenschaften zusprach zeigt ein Blick in die antiken Schriftsteller wie Aristoteles oder Plinius, die die Eitelkeit des Pfaus und dessen Niederträchtigkeit ausdrücklich betonen. Für das europäische Hochmittelalter sei hier stellvertretend das Werk der Hildegard von Bingen (1098-1179) erwähnt. In ihrem „Buch von den Vögeln“ werden ebenfalls die schlechten Charakterzüge des Pfaus in aller Ausführlichkeit genannt. Vgl. hierzu und zu den antiken Autoren: Hildegard von Bingen: *Das Buch von den Vögeln*; bearb. v. Peter Rieth; Salzburg 1994, 80-81 und 153-54

⁵⁴¹ Seibert, Jutta: *op. cit.*; 252

⁵⁴² Nauerth, Claudia: *op. cit.*; 227

Abbildung 26:

Darstellung eines Pfauen mit Schwanzfedernrad.
Seitenansicht des Sarg-Kopfteles des sog.
Pfauen-Sarges der Sammlung der
Universität Heidelberg; Inv.-Nr. *HD 500*



Obwohl es sich bei dieser Bestattung definitiv um ein christliches Begräbnis⁵⁴³ handelt erstaunt doch die nach Westen zum Sonnenuntergang hin orientierte Blickrichtung des Beigesetzten. Die östliche Himmelsrichtung gilt in der christlichen Theologie als diejenige mit dem höchsten Bedeutungsgehalt: im Osten erhebt sich die Sonne, Inbegriff der Lebenspendenden Macht Gottes; aus dem Osten wird nach dem Glauben der Kirche dereinst Christus am Ende aller Tage erscheinen; die nach Osten ausgerichteten Kirchengebäude selbst bilden den christlichen Weg vom Tod (sinnbildlich im Westen verortet) zum Leben (Osten) hin nach. Daraus läßt sich folgern, daß der westlichen Orientierung des Toten keine *christliche* Theologie zugrunde liegen kann. Es stellt sich daher die Frage, welcher andere gedankliche Hintergrund heranzuziehen ist?

Wie bereits durch das zuvor gesagte deutlich wurde, wird der Westen aus christlicher Sicht dem Thema Tod zugerechnet. Der Westen als Ort des nicht anwesenden Lichtes, Pendant zum lichtdurchfluteten Osten. Dabei ist zu beachten, daß der Westen in christlicher Sicht nicht zwangsläufig mit einer dort verorteten Vorstellung einer jenseitigen Welt verbunden werden darf. Vielmehr ist er Sinnbild für die Wesenheit des Todes an sich. Anders geartet verhält es sich dagegen mit der Wesenheit des Westens, die die altägyptische Religion in dieser Himmelsrichtung erblickte.

⁵⁴³ Deutlichstes Indiz ist ein aufgemaltes Kreuz an der Stirnseite des Sargkopfteles. Nauerth beschreibt dieses als „lateinisches Kreuz“, doch würde ich es der griechischen Formgebung zuweisen wollen. Der Kreuzesstamm weist oberhalb des Querbalkens dieselbe Länge wie im unteren Bereich auf und die verkürzte Wiedergabe der Enden des Querbalkens scheint mir allein aus Platzgründen erfolgt zu sein. Zudem würde die lateinische Kreuzesform in der Provinz des byzantinisch beeinflussten Ägypten wenig plausibel erscheinen.

Immer wieder sprechen die altägyptischen Texte vom „*schönen Westen*“, in den man dereinst gelangen wird. Es ist dies der Ort, an dem der Sonnengott in die *Duat* genannte Unterwelt einzieht, nachdem er untergegangen ist. Trotz aller Gefahren, die auch in dieser jenseitigen Welt dem Verstorbenen auflauern und den Pfad zur Rechtfertigung erschweren können, ist der altägyptische Westen dennoch etwas, das der Ägypter alter Zeit in der Summe positiv bewertet hat. Es nimmt daher auch nicht wunder, daß man besonders im Alten- und Mittleren Reich, aber auch schon in den sog. Hockergräbern der archaischen Epoche den Toten in Seitenlage beisetzte, das Gesicht gen Westen gewendet, in diejenige Richtung, in welche sein nun folgender Weg führen wird. Dies führt zurück zur anfangs aufgeworfenen Frage, weshalb der koptische Tote ebenso gen Westen blickt?

Die Gründe hierfür liegen meines Erachtens auf der Hand. Sowohl der Fundort El-Hibe als auch der christliche Dekor der Sarges ließen schon für die Ausgräber im Jahr 1913 keinen Zweifel zu, daß es sich bei dem Toten um einen koptischen⁵⁴⁴ Christen handeln muß.

Daß der christliche Tote dann aber nicht mit dem Gesicht gen Osten zur Ruhe gebettet wurde liegt mit großer Wahrscheinlichkeit an einer im einfachen Volk lebendigen Tradition, die, noch ganz dem über Jahrtausende hinweg tradierten Glauben an den Westen als Ort des Totenreiches verhaftet, hier bewußt oder unbewußt mit dem christlichen Glauben bricht und der altägyptischen Religion der Vorfahren ihre Referenz erweist.

Einen anderen, wenngleich weniger wahrscheinlichen Erklärungsansatz sehe ich in einer möglichen Orientierung des Toten auf einen bestimmten sakralen Ort hin. Zu denken ist hier an eine Kirche oder einen Pilgerort (Mönchszelle; Quelle o.ä.) in unmittelbarer Nähe zur Grablege. So wäre es denkbar, daß der Verstorbene noch im Tode seinen Blick zur Stätte des Heils, als die ja ein sakral bedeutsamer Ort angesehen wird, gewendet haben wollte.

Ausgehend von den eingangs beschriebenen Pfauenabbildungen als Sinnbilder des Himmels möchte ich nun exemplarisch anhand von Beispielen aus der altägyptischen Religionsarchitektur und dem Einbezug einer besonderen Form des Mumien­schutzes, der sog.

⁵⁴⁴ Der Begriff *koptisch* umschreibt nicht *a priori* Elemente des *christlichen* Ägypten, wie es fälschlicherweise immer wieder in der Literatur auftaucht, sondern ist eine Beschreibung für die selbstständige, originär ägyptische Kultur Ägyptens vom Ende der Ptolemäischen Epoche (30 v. Chr.) bis in die spätantike Zeit hinein. Ist also keineswegs allein auf die christliche Zeitspanne beschränkt. Korrekterweise müßte man daher vom koptischen Christentum als einem Teilbereich der gesamten koptischen Kultur sprechen. Besonders schön zeigt dies die koptische Sprache, die als selbstständige und vollwertige Sprachstufe des Altägyptischen bereits in magischen Texten (Zaubersprüche, Liebeszauber u.ä.) aus vorchristlicher Zeit greifbar ist. Und koptische, nicht-christliche Grabstelen zeugen ebenso von einem eigenen Kunststil der koptischen Kultur.

Kopfscheiben, nachweisen, wie einzelne Gedankenformen der altägyptischen Religion über Jahrtausende hinweg immer wieder modifiziert wurden um schließlich noch im koptischen Christentum ihren schwachen Widerhall finden.

3.3. Die altägyptische Grabkammerdecke als Abbild des Himmels

Über Aufbau, Aussehen und Dekor der frühesten Grabkammerdecken in Königsgräbern, gemeint ist hier die sog. archaische bzw. protodynastische Epoche, geben uns besonders die Funde in den Königsnekropolen zu Sakkara und Abydos Auskunft, wie sie durch die Grabungen von Walter B. Emery⁵⁴⁵ und in jüngster Zeit durch Günther Dreyer eingehend erforscht wurden. Wurde in der Anfangsphase des Königsgrabbaus die Grabkammerdecke erst *nach* der Bestattung eingezogen, da durch sie Sarg und Grabbeigaben in die Grabanlage eingebracht wurden, läßt sich mit Grab Nr. 3506⁵⁴⁶ in Sakkara zum ersten mal ein Zugang zum Grab mittels einer Zugangstreppe nachweisen. Diese Zugangstreppe wie auch die Grabkammer waren mit einer Dachkonstruktion aus einzeln aneinandergefügten Balkenstämmen überdeckt. Allerdings scheint die Balkendecke über der Grabkammer weder verputzt noch mit einem Dekor versehen gewesen zu sein. Dagegen konnten die Grabwände mit Matten, Pfeiler mit einer Holzvertäfelung und Goldblechintarsien und der Grabkammerboden mit einer Lage dünner Holzplatten ausgeschmückt werden.⁵⁴⁷

Das früheste Beispiel für einen Sternendekor auf Grabkammerdecken in Königsgräbern findet sich in der Grabanlage des Djoser in Sakkara. Genauer gesagt auf Kalksteinblöcken aus der tief unter der Stufenmastaba gelegenen Grabkammer, die wohl ursprünglich von einer ersten Bauphase der Grabkammer stammten und bei der Überarbeitung wiederverwendet wurden.⁵⁴⁸

Auf Ober- und Unterseite⁵⁴⁹ zeigen diese Kalksteinblöcke in vertieftem Relief ausgeführte

⁵⁴⁵ Emery, Walter B.: *Ägypten – Geschichte und Kultur der Frühzeit*; München 1964

⁵⁴⁶ Emery; *op. cit.*; Abb. 11, 75

⁵⁴⁷ Emery; *op. cit.*; 140-43

⁵⁴⁸ Lehner, Mark: *Geheimnis der Pyramiden*; München 1999, 87 und 93

⁵⁴⁹ Interessant ist die Anbringung des Sternendekors auf beiden Seiten. Sicherlich sollte dadurch auf rituelle Weise ein durchgängiger Himmel gewährleistet werden, also in der Art eines Tunnels mit Ein-(Unterseite) und Auslaß (Oberseite), durch den der *Ba* des Djoser ungehindert in die himmlische Welt aufsteigen konnte. In den Grabkammerdecken der späteren Pyramiden ist der Sternendekor nur an der Unterseite der Deckenblöcke, also an der eigentlichen Decke der Grabkammer (Ausnahme stellen die Pyramiden in Gizeh dar) angebracht. Mir ist auch kein Befund *in situ* oder durch Publikationen bekannt, bei dem sich auch auf der, durch das

fünfstrahlige Sterne. Ein Motiv, das fortan als verbindliches Element in den Kanon der Ausschmückung eines Königsgrabes aufgenommen wurde und sich selbst noch in den Königsgräbern des Tals der Könige Jahrtausende später findet.

Solche religiös beeinflussten „Spielereien“, die natürlich keine im eigentlichen Sinne sind, sondern wie bereits angeklungen ist in künstlerischer Form tiefgehende, theologische Vorstellungen widerspiegeln.

So sind die giebelartigen Deckenkonstruktionen⁵⁵⁰ mit ihrem Sternendekor (s. Abb. unten) des Alten Reiches nichts anderes als der wirkliche Nachthimmel, der sich über dem im Sarkophag liegenden König erhebt und zu welchem dieser dereinst aufsteigen wird.

Abbildung 27:

Giebeldecke der Sarkammer
der Pyramide des *Unas (Wnîs)*;
Sakkara; Altes Reich, 5. Dyn.



Dieses magische, in Stein gebannte „Hilfsmittel“ für den *Ba*-Aufstieg des Königs kennen wir bereits aus der oben angesprochenen Grabanlage des Djoser. Im Mittleren- und Neuen Reich wird diese Konzeption modifiziert und der Sargdeckel⁵⁵¹ ist fortan ein Abbild des Himmels.

Pyramidenmauerwerk nicht sichtbaren Oberseite der Deckenbalken ein Sternendekor befunden hätte. Allerdings möchte ich es grundsätzlich nicht ausschließen.

⁵⁵⁰ Die Giebelform hat primär keinerlei religiöse Bedeutung. Sie ist eine durch die Statik geforderte Formgebung, um den Druck, der sich über der Grabkammer befindlichen Steinmassen des Pyramidenkerns seitlich abzuleiten. In der zweiten Grabkammer der Mykerinos-Pyramide findet sich zwar ein Tonnengewölbe, doch ist dieses nachträglich aus den Unterseiten der giebelförmigen Deckenblöcke herausgemeißelt worden und ist somit im Grunde ein Schein-Tonnengewölbe. Dagegen sind die gewölbten Decken in einigen Kultstätten (Kapellen, Privatgräber des Neuen Reiches) Nachbildungen von archaischen Deckentüchern (Beispiele von Webmusterdekor in den Privatgräbern z.B. im Grab des *ʿIni-ḥr-ḥꜣ.wi* (Ini-her-chauwi) (TT 359)), können aber auch den gewölbten Himmel symbolisieren (z.B. Hathorkapelle in Deir el-Bahari).

⁵⁵¹ Vom Ende der archaischen Epoche bis zum Beginn des Mittleren Reiches sind die Säрге, auch diejenigen der Könige, noch kastenförmig. Vorherrschend ist hier die Idee des Sarges als *Wohnhaus* des Toten im Jenseits. Dementsprechend ist der Sargdekor üblicherweise eine detailgetreue Nachbildung herrschaftlicher Wohnhäuser mit Nischengliederung, aufgemalten Türen und Augenpaaren (einseitig, auf der Außenseite in Kopfhöhe), durch

Ausdruck dafür ist die in die Innenseite des Sargdeckels (manchmal auch des Sarkophagdeckels) gemalte oder als Relief herausgearbeitete Gestalt der Göttin Nut⁵⁵² oder Hathor, die als Personifizierung des Himmelsgewölbes gilt und sich schützend über den Toten im Sarg ausbreitet. Ein schönes Beispiel hierfür ist der Sarkophag des Merenptah (1224-1204 v. Chr.; Abb. unten rechts).⁵⁵³

Abbildung 28:

Die Himmelsgöttin *Nut* (*Nw.t*) auf der Innenseite des Sarkophagdeckels des *Merenptah*; 19. Dyn.; Kairo, Ägyptisches Museum, Inv.-Nr. JE 87297 B
Der Leib der Göttin bzw. ihr enganliegendes Kleid ist zusätzlich mit einem Sternendekor überzogen.



Trotz dieser Verlagerung des magischen Himmels auf die Innenseite des Sargdeckels wird an einer Ausschmückung der königlichen Grabkammerdecke mit Sternendekor (auch in den vorgelagerten Räumen) auch zukünftig festgehalten. Eine sog. *astronomische Decke* findet sich zum ersten Mal in der Grabanlage Sethi I. (*KV 17*) und wird für alle nachfolgenden Königsgräber als kanonischer Dekor übernommen.⁵⁵⁴

die der Tote im Sarg nach Belieben sein „Haus“ verlassen kann bzw. durch die Augenpaare nach Außen blicken kann (z.B. der Sarg des *Senbi*, 12. Dyn.; Kairo *JE 42948*). Oft wird dabei der Tote noch in Seitenlage, mit Blick gen Westen, in den Sarg gebettet (vgl. dazu die Ausführungen zur gewesteten Blickrichtung der koptischen Mumie des Pfauensarges).

⁵⁵² Die Göttin *Nut* (*Nw.t*) ist nach den *Büchern vom Tage und von der Nacht* diejenige, welche die Sonne am Abend verschlingt um sie nach ereignisreicher Nachtfahrt durch ihren himmlischen Leib (der unterweltliche, jenseitige Raum wird in dieser theologischen Konzeption im Leib der Himmelsgöttin verortet) am anderen Morgen als erneuertes Sonnenkind wieder gebiert. Dieses positive Schicksal teilt auch der Verstorbene.

⁵⁵³ Sarkophag des Merenptah, der für Psusennes I. wieder verwendet wurde. Ägyptisches Museum Kairo, Inv. Nr. JE 87297 B

⁵⁵⁴ In den Gräbern der Ramessidenzeit (insbesondere seit Ramses IV. (*KV 2*)) werden zur bestehenden astronomischen Decke noch weitere Bildelemente und sog. *Jenseitsbücher* hinzugefügt. So z.B. das *Nut-Buch*,

So kann über mehr als 1500 Jahre hinweg, angefangen bei Djoser bis hin zum letzten Grab im Tal der Könige (Ramses IX. (KV 6)) die Vorstellung der Grabkammerdecke und des Sargdeckels als tatsächliche Abbilder des Himmels nachvollzogen werden und zeigen, wie verwurzelt und lebendig diese Konzeption noch gegen Ende des ägyptischen Reiches war.

4. Die weitere Entwicklung

4.1. Die sog. *Kopfscheiben* (*Hypokephalen*)

Im vorangegangenen Abschnitt wurde die Entwicklung einer religiös konnotierten Himmelsvorstellung über dem Toten bis zum Ende des Neuen Reiches in ihren Grundzügen skizziert. Nun soll in diesem Abschnitt auf die Rolle der *Hypokephalen* (Kopfscheiben oder Kopftafeln) und deren Rolle im Wiedergeburtsglauben, insbesondere der Aspekt des magischen Schutzes des Hauptes des Verstorbenen, näher eingegangen werden. Zeigen sie doch, daß dem Haupt auch weiterhin besondere Aufmerksamkeit und Gewichtung zuteil wurde. Zeitlich befinden wir uns mit den *Hypokephalen* in einem Zeitraum, der in der 25. Dynastie (ab ca. 740 v. Chr.; hauptsächlich im Gebiet von Theben und Achmim)⁵⁵⁵ seinen Weg nahm und bis in die ptolemäische Zeit⁵⁵⁶ andauerte.

4.2. Gestaltung der *Hypokephalen*

Stets von runder Form und mit einem Durchmesser von ca. 15-20 Zentimetern sind die meisten gefundenen *Kopfscheiben* aus Kartonage, ungebrauchtem Papyrus⁵⁵⁷ oder mit Stuck

das *Buch vom Tage und der Nacht* oder Darstellungen von Sternbildern und Tierkreiszeichen, die in den meisten Fällen nur schwer mit unseren heutigen Sternbildern zu identifizieren sind.

⁵⁵⁵ So Seipel, Wilfried: *Ägypten – Götter, Gräber und die Kunst, 4000 Jahre Jenseitsglaube* (Bd. 1); 332f.

⁵⁵⁶ Seipel, Wilfried: *op. cit.*: im Katalog zu gleichnamiger Ausstellung werden insgesamt vier Kopfscheiben geführt. Zwei Exemplare datieren in die Spätzeit (Turin, Museo Egizio, Inv.-Nr. Cat. 2324; Berlin, Ägyptisches Museum, Inv.-Nr. 22715), die beiden anderen sind Vertreter der ptolemäischen Epoche (Brüssel, Musées Royaux d'Art et d'Histoire, Inv.-Nr. E 6319 & E 6320).

⁵⁵⁷ In der Rubrik zu Spruch 162 (§ 162) des ägyptischen Totenbuches ist ausdrücklich angeordnet, dass das Stück Papyrus, auf welches man den Spruch niederschreibt um ihn dann dem Toten unter das Haupt zu legen

überzogener Leinwand⁵⁵⁸ angefertigt worden. Einige Exemplare dieser Gattung sind sogar aus Bronze gearbeitet.⁵⁵⁹

Immerwiederkehrende Sujets sind Darstellungen des Sonnengottes *Ra-Horacht*, des vierfachen widderköpfigen Gottes *Amun-Ra*, der Sonnenbarke, einer ithyphallischen Schlangengottheit namens *Nehebkau*, einer Kuh bzw. eines Rindes (eine Erscheinungsform der *Hathor*?) sowie des Fruchtbarkeitsgottes *Min* (vgl. Abb. unten).

Abbildung 29:

Hypokephalos der *Ta-net-iret*.

Kartonage; Ptolemäische Zeit

Rijksmuseum van Oudheden;

Inv.-Nr.: AMS 62



Zentrales Thema dieser Darstellungen ist ein Regenerations- und Auferstehungsgedanke, der in den dargestellten Gottheiten, besonders in dem Sonnengott *Ra*, und in der Symbolik der Ithyphallie zum Ausdruck kommt. Ein Zitat aus *TB* § 162 zeigt auf, was der magische Zweck solcher Kopfscheiben war, nämlich „um eine Empfindung von Wärme unter dem Kopf des Verstorbenen hervorzurufen“.⁵⁶⁰ Weiter heißt es:

[...] *Denn wahrlich, ich bin die heilige Kuh!*

*Erhöre denn, o Herr, die Stimme meines Gebetes, wenn du unter dem Haupt
des Heliopolis-Ra⁵⁶¹ die Lebenswärme aufkeimen läßt...*

Beschütze, o Gott, den Toten, angelangt vor der himmlischen Pforte [.....]

*Lass unter dem Kopf mir die Lebenswärme aufkeimen!*⁵⁶²

ungebraucht sein soll. Vgl. dazu: Kolpaktchy, Gregoire: *Ägyptisches Totenbuch*; 256 (nach der hieroglyphischen Edition von Wallis Budge; London 1898)

⁵⁵⁸ Turin, Museo Egizio, Inv.-Nr. Cat. 2324

⁵⁵⁹ Berlin, Ägyptisches Museum, Inv.-Nr. 22715

⁵⁶⁰ Zitiert nach Kolpaktchy, Gregoire: *op. cit.*; 255

⁵⁶¹ Gemeint ist hier die Erscheinungsform des Sonnengottes, wie er in dessen Hauptkultort Heliopolis (altäg. *Iunu*; das biblische *On*) als *Ra* verehrt wurde.

Damit sollte gewährleistet werden, daß der Verstorbene im Jenseits wieder volle Lebenskraft und Vitalität erhielt, daß die Lebenswärme ihn quasi neu beseele. Daß dabei dem Haupt eine solche wichtige Gewichtung zukam erstaunt im ersten Moment. Doch spielt der Kopf in den altorientalischen Kulturen, hier besonders in der altägyptischen Kultur, eine herausragende Rolle. Im Schlaf, den man sich als ein Hinabtauchen in den Urozean *Nun*⁵⁶³ dachte, bettete man das Haupt auf spezielle *Kopfstützen*⁵⁶⁴ (vgl. Abb. unten), die selbst noch in verkleinerter Amulettform unter den Kopf der Mumie gelegt werden. So wie das Haupt durch die Kopfstütze „emporgehoben“ ist, sollte sich der Tote ebenfalls aus der Starre des Todes „erheben“.

Abbildung 30:

Kopfstütze.

Holz; Neues Reich, 18.-20. Dyn.;

Ägyptisches Museum zu Berlin;

Inv.-Nr.: 7230



5. Zusammenfassung

Welcher Stellenwert dem Kopf eines Verstorbenen im Hinblick auf dessen Weiterleben nach dem Tode beigemessen wurde zeigten für die altägyptische Epoche die Hypokephalen und der Pfauensarg für die koptische Zeit, zumal bei den Mumienfunden aus Karara ein christlicher Hintergrund wahrscheinlich ist⁵⁶⁵. Gewiß, die Singularität dieser besonderen Sargausführung darf nicht zu pauschalen Aussagen bzgl. koptischer Symbolik und Jenseitsvorstellung verleiten, doch kann dieser Sarg und die entsprechenden Mumienfunde aus Mittelägypten -

⁵⁶² Kolpaktchy, Gregoire: *op. cit.*; 256

⁵⁶³ Der *Nun* (*Nnw*) genannte Urozean ist das chaotische Element noch vor Beginn der eigentlichen Schöpfung. Aus ihm taucht nach den ältesten Schöpfungsmythen der Urhügel auf, auf dem sich der androgyne Urgott *Atum* befindet, *der von selbst Entstandene*, welcher durch Masturbation (nach anderen Quellen durch Ausspeien) das erste Götterpaar *Schu* (Luft) und *Tefnut* (Feuchtigkeit) zeugt. In der altägyptischen Kosmologie wird sowohl die diesseitige als auch die jenseitige Welt als von eben jenem Urwasser umströmt gedacht

⁵⁶⁴ Noch heute sind in vielen afrikanischen Ländern Kopfstützen in Gebrauch. Oft wird dabei das Holz mit stark riechenden Fetten eingerieben, um nächtliches Ungeziefer vom Schlafenden fernzuhalten.

⁵⁶⁵ Gessler-Löhr, Beatrix (u.a.): „Eine koptische Mumie aus christlicher Zeit“; in: Germer, Renate (u.a.): *Ägyptische Mumien – Unsterblichkeit im Land der Pharaonen* (Kat.); Stuttgart/Mainz 2007, 255-65, hier besonders 257

für sich allein interpretiert – als mögliches Beispiel dafür dienen, wie altägyptisches Gedankengut vereinzelt bei koptischen Christen der Spätantike rezipiert worden ist. Ergänzt wird dies durch die besondere Verehrung des Kopfes im Märtyrerkult des 4. Jahrhunderts, auch in Ägypten⁵⁶⁶.

5.1. Die Mumienfunde der Tübinger Grabung in Scharuna

Ausgrabungen der Universität Tübingen im mittelägyptischen Scharuna⁵⁶⁷ brachten neben den Grundmauern einer koptischen Basilika auch eine große Anzahl an koptischen (Mönchs)bestattungen zum Vorschein. Die gefundenen Skelette zeigten eine sorgfältige Behandlung, die man als eine, wenn auch nicht mehr perfektionierte Form von Mumifizierungstechnik bezeichnen kann.

Der Tote war in mehrere Lagen Tücher gehüllt, welche man mit roten Bändern⁵⁶⁸ umwickelt hatte. Zwischen die Tücher schob man Füllstoffe wie Palmgras und Palmrippen (wohl zur Stabilisierung).

Das eigentlich Besondere aber stellt die aufwendige Umhüllung des Kopfes dar. Im Gegensatz zum restlichen Körper wurde dem Kopf viel mehr Aufmerksamkeit und Sorgfalt zuteil. Mehrere Schichten Tücher und eine Ummantelung mit einem Palmrippengeflecht bildeten einen helmartigen Kopfschutz. Damit entspricht der besondere Kopfaufsatz der Scharuna-Mumien in ihrer Gestalt dem giebeldachartigen Aufbau des o.g. koptischen *Pfauensarges*⁵⁶⁹. In derselben Weise zeigt sich dieser Befund an einer Mumie aus christlicher

⁵⁶⁶ Speyer, Wolfgang: „Kopf“; in: *RLAC 21*; Stuttgart 2006, Sp. 529

⁵⁶⁷ Huber, Béatrice: *Das Frühchristentum in al-Kom al-Ahmar / Scharuna (Mittelägypten): Die Grabkirche und die Eremitage (Auswertung der Grabungskampagnen der Universität Tübingen 1993/94-2003)*

⁵⁶⁸ Von den Bändern und Tüchern war *in situ* so gut wie nichts mehr vorhanden. Rötliche Verfärbungen in Streifenform auf einzelnen Knochen legen den Schluß nahe, daß es sich bei den Verfärbungen um Ockerablagerungen handeln muß. Die mit rotem Ocker gefärbten Bänder zerfielen und die Pigmente wurden von der Knochenoberfläche absorbiert, was eine Rotfärbung zur Folge hatte.

In Anbetracht der enormen Bandbreite der Symbolfarbe *Rot* möchte ich lediglich zwei Aspekte herausgreifen. Rot kann zum einen für den himmlischen Glanz stehen oder zum anderen auf das Blut Christi und der Märtyrer anspielen. Letzteres halte ich im Falle des Mumienbefundes für nahe liegend. Zur christlichen Farbsymbolik siehe auch: Seibert, Jutta: *Lexikon christlicher Kunst – Themen, Gestalten, Symbole*; Freiburg 2002, 112.

⁵⁶⁹ Nauerth, Claudia: *Pfauensarg und Mumienhülle – Bestattungsformen im spätantiken Ägypten*; in: Guksch, Heike (Hrsg.): *Grab und Totenkult im Alten Ägypten*; 2003

Zeit aus Karara⁵⁷⁰, die wohl zu den weltweit besterhaltenen Mumien aus koptischer Zeit gehört. Die neusten Forschungsergebnisse nehmen für die koptischen Mumien (speziell in o.g. Fall) einen christlichen Glaubenshintergrund an, der durch die Fundumstände nahe liegt⁵⁷¹. Trotzdem bleibt die besondere Behandlung und Wickelung des Kopfes rätselhaft und der religiöse Beweggrund für diese Gestaltung entzieht sich bislang einer genauen Erkenntnis⁵⁷².

5.2. Der besondere Schutz des Kopfes als Garant für eine Wiedererkennung seitens des B3

Unter dem Aspekt des zuvor gesagten drängt sich eine zentrale Frage auf, nämlich die nach Sinn und Zweck einer solchen gesonderten und aufwendigen Fürsorge für den Kopf des Toten. Dabei sind zwei Ebenen zu unterscheiden. Primär dient eine solche Mumifizierungstechnik dem bestmöglichen Erhalt des Körpers, hier vor allem des Kopfes. Natürlich war die Kunst der Mumifizierung in spätantiker Zeit nicht mehr mit dem Können vorangegangener Epochen vergleichbar, erst recht nicht in koptischer Zeit. Ob man daher bei den koptischen Funden mit recht von koptischen *Mumien* im eigentlichen Sinn sprechen darf, darüber ist man in der Forschung geteilter Meinung und muss hier auch nicht näher ausgeführt werden.

Die zweite Ebene betrifft den religiösen Aspekt dieser Maßnahme. Damit ist gemeint, inwieweit der Kopf bzw. das Gesicht eines Toten für eine jenseitige Existenz heilsnotwendig war. War es unbedingt erforderlich das individuelle Aussehen des Toten so gut es ging zu erhalten, damit er als diejenige Person, die er zu Lebzeiten war, auch im Jenseits erkannt werden konnte? Und wenn ja, weshalb?

Wenn der Pfau als Sinnbild der Unverweslichkeit gilt, darf man dann davon ausgehen, dass dieser Gedanke für einen koptischen Toten maßgeblich war? War es für einen koptischen Christen essentiell, dass der Leib weitgehend erkennbar blieb? Spielt hier auch die besondere Sorgfalt zum Schutz des Kopfes eine Rolle in der Gestalt, daß es anscheinend wichtig war,

⁵⁷⁰ Zur Fundsituation und der kürzlich durchgeführten Röntgenuntersuchung der Mumie siehe: Gessler-Löhr, B.: „Ausklang: Eine koptische Mumie aus christlicher Zeit“; in: *Ägyptische Mumien – Unsterblichkeit im Land der Pharaonen* (Kat.); Stuttgart 2007, 255-65

⁵⁷¹ Ibid.; 257

⁵⁷² Die Unklarheit des besonderen Kopfschutzes findet sich z.B. auf der Beschrift der Karara-Mumie in o.g. Ausstellung des Landesmuseums Stuttgart

das Gesicht des Verstorbenen über den Tod hinaus individuell erkennbar bleiben zu lassen? Ging man davon aus, dass die Seele am jüngsten Gericht und dem Tag der Auferstehung (des Fleisches) ihren Körper wieder erkennen mußte, um sich mit ihm vereinigt von den Toten auferstehen zu können? Oder galt es den Körper so zu erhalten, damit Christus als Weltenrichter jeden einzelnen erkennen konnte?

Gudrun Fischhaber hat zur Frage der Bedeutung des Körpers und damit verbunden die religiösen Hintergründe koptischer Mumifizierung einen wesentlichen Beitrag geliefert und gerade für die Rolle einzelner Körperabschnitte in der koptischen Theologie entsprechende Textquellen herangezogen und vorgelegt⁵⁷³.

So lesen wir zwar von den vielfältigen Zergliederungen des Körpers und die Beziehungen zwischen Körper, Seele und Geist, doch sind hier keine Quellen zu finden, die sich explizit mit der Rolle des Kopfes im koptischen Christentum auseinandersetzen⁵⁷⁴. Lediglich aus dem Bereich der Märtyrerverehrung wissen wir um die besondere kultische Gewichtung des Kopfes der Heiligen⁵⁷⁵. Und der christliche Sprachgebrauch sieht im Kopf das Abbild der gesamten Persönlichkeit verwirklicht⁵⁷⁶. Dies sind aber dennoch nur hinreichende Wege zur Entschlüsselung des koptischen Kopfschutzes. Ausreichend wäre es, würde man bei den alexandrinischen Kirchenvätern entsprechende Aussagen zur Rolle des Kopfes, und hier besonders des Angesichts, in der Auferstehungstheologie finden. Leider blieben die Untersuchungen in dieser Richtung ergebnislos. So ist man bislang noch auf Vermutungen angewiesen.

⁵⁷³ Fischhaber, Gudrun: *Mumifizierung im koptischen Ägypten – Eine Untersuchung zur Körperlichkeit im 1. Jahrtausend n. Chr.*; in: *ÄAT* 39; Wiesbaden 1997

⁵⁷⁴ *Ibid.*; 187-204 u. 218-44

⁵⁷⁵ Speyer, Wolfgang: „Kopf“; in: *RALC* 21; Stuttgart 2006, Sp. 529

⁵⁷⁶ *Ibid.*; 525

KAPITEL V:

„Der schöne Westen“ -

Bestattung, Auferstehung und Seelengericht in der koptischen Spätantike

1. Einleitung: Leben für den Tod - Sterben um zu leben -

Ein kurzer Abriss zum Wesen der altägyptischen und koptischen Sepulkralkultur

*„Diejenigen, die dahingegangen sind seit der Zeit Gottes –
sie sind nicht wiedergekommen.*

*Ihre Namen werden durch Forschungen in Erfahrung gebracht –
Doch blieb kein Lehmziegel von ihrem Hause übrig.“⁵⁷⁷*

Der Tod als Triebfeder des Lebens.

Und ohne Endlichkeit keine gedankliche Ausformung jenseitiger Geistesräume.

So lässt sich das Prinzip menscheitsgeschichtlicher Sepulkralideen summarisch charakterisieren. Die kulturelle Verarbeitung der Erfahrung vom Werden und Sterben und die Frage nach dem, was danach kommt, hat in der altägyptischen Kultur, wie in keiner anderen vor oder nach ihr, einen derart prägenden Einfluss auf Religion, Kunst, Architektur und Sozialstruktur gehabt. So dass sich jene über viertausend Jahre hinweg andauernde Kultur an den Ufern des Nil als eine „Hochkultur des Todes“ bezeichnen ließe. Überall lässt sich die Ausrichtung, ja die beinahe krankhafte Fixierung der alten Ägypter auf den Tod und auf ein jenseitiges Leben förmlich mit den Händen fassen.

Fast ist man geneigt zu sagen, Altägypten lebe vom Tode, ja zog seine Lebenskraft aus dem Phänomen der Sterblichkeit⁵⁷⁸. Alles wird von dem Gedanken durchdrungen, die Zeit des irdischen Daseins möglichst zur Gänze zu nutzen, um wohl vorbereitet sein „Haus der

⁵⁷⁷ Zitat aus Grab TT 194 ; zitiert nach: Hornung, Erik: *Altägyptische Dichtung*; Stuttgart 1996, 158

⁵⁷⁸ Die Bewertung einer Geisteshaltung wie dieser fällt im Allgemeinen schwer. So wie ein ausgefeilter Totenkult Ausdruck einer Betonung des Glaubens an eine postmortale Existenz sein mag, so kann er auch als Ausdruck einer gewissen Furcht vor dem Sterben und einem möglichen endgültigen Ende des menschlichen Daseins interpretiert werden. Das hieße: man hängt so am diesseitigen Leben, dass man seine Gegebenheiten auch in das jenseitige Leben mit hinübernehmen, besser ausgedrückt, hinüberretten möchte. Letzteres entspräche den Jenseitsvorstellungen des Alten Reiches.

Ewigkeit“⁵⁷⁹ dereinst zu beziehen und als ein „Verklärter“ (altäg. *Ach / 3h*) letzten Endes Eingang zu finden in die Reihen der vor den jenseitigen Richtern Gerechtfertigten (*Ma'atiu / m^{c3}t.lw*).

Bei aller Fixierung auf den Tod offenbart ein Blick in die zeitgeschichtlichen Epochen der Altägyptischen Reiche⁵⁸⁰ eine nicht homogene Einstellung zu einer Konzeption des Jenseits. Vielmehr sind die jeweiligen theologischen Ausformungen und Schwerpunkte auch immer kultursoziologische Reflexionen geschichtlicher Prozesse. Waren die Jenseitskonzeptionen zur Zeit des Alten Reiches noch von astraler Prägung, in welchem das Jenseits eine eins zu eins Kopie der diesseitigen Verhältnisse mit all seinen Hierarchien und sozialen Abstufungen darstellte⁵⁸¹. So entwickelte sich nach dem Zusammenbruch des Weltbildes dieser Epoche im Zuge der Wirren der 1. Zwischenzeit und im folgenden dann im Mittleren Reich zunehmend eine religiöse Denkweise heraus, die für gewöhnlich als „Demokratisierung des Totenreiches“ bezeichnet wurde⁵⁸². Das jenseitige Schicksal des Einzelnen (auch das des Pharaos) ist nun nicht mehr unumstößlich festgelegt, sondern das Resultat ethischer Handlungen zu Lebzeiten⁵⁸³. Im Zuge dieser neuen Geisteshaltung kommt es zur Herausbildung der Idee eines Seelengerichtes, die in der Theologie des Neuen Reiches ihre höchste Ausformung erleben wird⁵⁸⁴. Im Neuen Reich nun, und hier besonders ab dem gravierenden Einschnitt der

⁵⁷⁹ Aus der *Lehre des Djedefhor*. Dort lautet der Satz: *š:mnḥ.l pr(.w)=k n(.i) hr.t-nčr š:ḫr š.t n.t imn.tt* „*Lege dein Haus der Nekropole großzügig an – Schmücke deine Stätte des Westens wirkkräftig aus!*“. Meine Übersetzung folgt der Textedition bei: Helck, Wolfgang: *Die Lehre des Djedefhor und die Lehre eines Vaters an seinen Sohn*; Wiesbaden 1984, 6 II²; Textvariante *W14*. In der Übersetzung des *š:ḫr* übernehme ich Brunners Wiedergabe mit „*wirkkräftig*“, da sie mir am ehesten dem Sinn des Satzes gerecht zu werden scheint. Vgl. Brunner, Hellmut: *Die Weisheitsbücher der Ägypter – Lehren für das Leben*; Zürich/München 1991 (2. verb. Aufl.; ehem. *Altägyptische Weisheit – Lehren für das Leben*; in: *Bibliothek der Alten Welt*; Zürich/München 1988). Über das Fortwirken dieser Maxime vgl. *ders.*: „Ein weiteres Djedefhor-Zitat“; in: *MDAIK* 14 (1956), 17-19 sowie in: *MDAIK* 19 (1963), 53

⁵⁸⁰ Gemeint ist die in der Ägyptologie gebräuchliche Unterteilung der altägyptischen Geschichte in *Prädynastische Zeit, Altes Reich, 1. Zwischenzeit, Mittleres Reich, 2. Zwischenzeit, Neues Reich, 3. Zwischenzeit* und *Spätzeit*.

⁵⁸¹ Während den einfachen Ägypter im unterirdisch gedachten Jenseits dieselben Verhältnisse wie in seinem irdischen Leben erwarteten, war allein Pharaos der Aufstieg in die himmlische *Duat* (*Dw3.t*) und seine dortige Aufnahme in den Kreis der Zirkumpolarsterne, den „*Unvergänglichen*“ (*?I:hm(.w)-šk* / wörtl.: „*Diejenigen, die das Untergehen nicht kennen*“) vorbehalten. Die *Pyramidentexte* legen davon ein beredtes Zeugnis ab.

⁵⁸² Schlögl, Hermann A.: *Das Alte Ägypten*; München 2006, 135

⁵⁸³ Hornung, Erik: *Geist der Pharaonenzeit*; Düsseldorf 2005, 131-45

⁵⁸⁴ Bickel, Susanne: „Theologie, Politik und Glauben in der 18. Dynastie“; in: Wiese, André & Brodbeck, Andreas (Hrsg.): *Tutanchamun – Das goldene Jenseits* (Kat.); München / Basel 2004, 45-56

Amarna-Epoche, erfolgt ein beinahe schon radikaler Wandel. Die seit Jahrhunderten geübte und für heilsnotwendig erachtete materielle Versorgung der Toten stand nun in Frage. Zwar gab man dem Verstorbenen weiterhin Grabmobiliar und Opfergaben mit auf den Weg in den „schönen Westen“ (*l̥mn.tt nfr.t*), doch zeugen dieselben Grabwände von einer neuen Geisteshaltung:

In ihrem die Nichtigkeit preisenden Geist sind diese sog. *Harfnerlieder* die besten Textquellen zur veränderten Sicht der jenseitigen Dinge und in ihrem Geist am ehesten mit dem alttestamentarischen Buch *Kohelet* (sog. „*Prediger Salomo*“) ⁵⁸⁵ vergleichbar, das um das 3. Jahrhundert v. Chr. entstanden ist ⁵⁸⁶. „*Es ist alles nichtig*“. Die Infragestellung der Opfer („*Ich hungrig, während doch Brot neben mir ist.*“), des Zweckes der Grabbauten („*ihre Grabbauten sind doch längst verfallen...*“) und des Gedächtnisses der Toten („*es ist doch niemand mehr, der ihre Namen kennt...*“) sind Merkmale einer Zeit, die sich im Zuge ihres politischen wie kulturellen Niedergangs inmitten einer, man könnte sagen, Identitätskrise befindet. Der Blick des Ägypters des Neuen Reiches wendet sich der Jenseitsversessenheit ab, nun hin zum *Carpe Diem* Motiv des „schönen Tag feierns“ (altäg. *l̥ri n=k hrw.w nfr*). ⁵⁸⁷ Für die Zeit um 1200 v. Chr. sprechen die Jenseitstexte in den Privatgräbern eine deutliche Sprache. Ein berühmtes Zitat aus dem *Harfnerlied des Antef* (*l̥Inj-ḫt̥=f*) drückt diesen Gedanken in klaren Worten aus:

„[...] *Nochmals: Feiere einen schönen Tag (l̥ri n=k hrw.w nfr) und werde dessen nicht müde!*

Bedenke: Keinem ist es gegeben, seine Güter mit sich zu nehmen.

Bedenke: Keiner, der fortging, kam jemals wieder!“ ⁵⁸⁸

Weil alles Jenseitige unsicher ist (außer dem Tod, der jeden ereilt), soll das Leben umso intensiver gelebt, ja regelrecht zelebriert werden. Denn dieser Zustand ist real greifbar; was sich in den Jenseitsräumen abspielt, wenn es sie denn gibt, ist und bleibt ungewiss. Denn keiner von den Vorausgegangenen kam ja je zurück um Bericht zu erstatten.

⁵⁸⁵ Krüger, Thomas: *Kohelet (Prediger)*; in: Noth, Martin (Begr.): *Biblischer Kommentar Altes Testament*, Bd. 19; Neukirchen-Vluyn 2000

⁵⁸⁶ *Ibid.*; 39

⁵⁸⁷ Zu dieser Geisteshaltung sei verwiesen auf Jan Assmann: „Fest des Augenblicks – Verheißung der Dauer : „Die Kontroverse der Harfnerlieder“; in: *Fragen an die altägyptische Literatur*; Wiesbaden 1977, 55-84

⁵⁸⁸ Harfnerlied des *l̥Inj-ḫt̥=f* (Antef). pHarris 500; 19. Dyn., London Brith. Museum 10060; zitiert nach Hornung, Erik: *Altägyptische Dichtung*; Stuttgart 1996, 153

Erst in der Spätzeit findet Ägypten wieder zu seinen Wurzeln zurück, bringt aber an neuen Ästen neue Früchte hervor. Nicht mehr das Neue oder Mittlere Reich dient als neuer Bezugspunkt, sondern das mehr als 2000 Jahre zurückliegende Alte Reich. Dass auch der spätzeitliche Totenglaube ein Kind seiner eigenen Zeit ist, versteht sich von selbst. Doch schöpft er zudem aus den religiösen Texten und Baudenkmalern jener vergangenen Epoche (vgl. dazu: Exkurs: *Überlieferungsprinzipien der ägyptischen Spätzeit*). Die Spätzeit steht ganz in der Tradition der persönlichen Frömmigkeit der Ramessidenzeit. Mit dem Versagen staatlicher und königlicher Gewalt auf religiöser und politischer Ebene findet ein Denkprozess statt, der mit den bisherigen positivistischen Jenseitsbildern bricht und stattdessen sich in Fatalismus ergeht. Alle bisherige Theologie büßt ihren Stellenwert ein, alle jenseitigen Strukturen werden bezweifelt, ja die Existenz desselbigen überhaupt in Frage gestellt, denn „*keiner, von denen die hinübergingen kam ja jemals zurück*“. Der ewige Fortbestand des Individuums liegt nun in der Zeugung von Nachkommen und der Weitergabe von Gütern und Wissen. Man lebt in den Kindern, von Generation zu Generation, fort.

Die Frage, ob die altägyptische Kultur entweder aus Furcht vor dem Sterben und seiner heroischen Leugnung oder aus der Erkenntnis von zeitlich begrenztem Diesseits und ewigem Jenseitsleben heraus diesen für sie charakteristischen Totenkult hervorgebracht hat, lässt sich sicher nie vollständig beantworten. Schon allein der Entwicklung über annähernd dreitausend Jahre hinweg halber.

Dennoch ist man sich in der Wissenschaft uneins darüber, wie das altägyptische Verhältnis zum Tod zu bewerten sei. Zwei konträre Denkansätze sehen in der enormen Fixierung auf den Tod entweder eine bewusste Abwägung zwischen Zeitlichkeit und Ewigem Leben oder interpretieren ihn als Ausdruck einer regelrechten Furcht vor dem Tode und damit verbunden einer krampfhaften Klammerung an das bisherige irdische Leben. Dieses Leben mit in den Tod nehmen zu können; dieses Begehren spiegelt sich im altägyptischen Totenkult wieder. Die Bauten der Lebenden sind aus vergänglichen Lehmziegeln, die der Toten aus Stein – dem Material der Ewigkeit.

An diesem Punkt steht nun die Frage im Raum, wie dieses Verhältnis von diesseitigem Leben zum jenseitigen in koptischer Zeit gestaltet war? Finden wir bei den Kopten der Spätantike dieselbe innere Haltung oder wird das altägyptische Geisteserbe im Sinne der neuen Religion des Christentums neu gewichtet?

1.1. Koptische Sepulkralkultur

Der Begriff der Sepulkralkultur umfasst diejenigen Hinterlassenschaften einer Kultur oder Epoche, die aufs engste mit Tod, Bestattung und etwaigen Jenseitsvorstellungen dieser Kultur in Verbindung stehen. Was die koptische Kultur in diesem Punkt anlangt reichen die Zeugnisse von Grabstelen, über Mumienfunde, Textzeugen, Inschriften, Grabbeigaben, Särge, Nekropolen, Mumienporträts bis hin zu Krypten und Grabstoffen / Grabtücher (vgl. Abb. unten). Besonders letztere haben durch die von ihnen hervorgerufene „*koptische Krankheit*“ (*coptic disease*)⁵⁸⁹ traurige Berühmtheit erlangt.

Abbildung 31:

Koptischer Stoff mit Pfaumotiv.

Fragment eines Kissens (?).

Ägypten, 3.-4. Jh.; Schlingengewebe, Wollwirkerei
Museum für Spätantike und Byzantinische Kunst
zu Berlin; Inv.-Nr.: 9715



⁵⁸⁹ „Koptische Krankheit“:

Zu den klassischen Symptomen gehören Nesselsucht (*Urtikaria*), eine Rötung des Rachenraumes (*Pharyngitis*), Kopfschmerzen sowie Störungen von Kreislauf und Gleichgewichtssinn. Besonders an Personen, die ungeschützt mit koptischen Grabstoffen in Berührung kamen zeigten sich solche Symptome. Aufgrund dieses Umstandes spricht man daher von „koptischer Krankheit“ (*coptic disease*). Dieselben Störungen traten bei frühen Ausgräbern auf (so besonders im Forscherkreis bei der Entdeckung des Tutanchamun Grabes), die zum ersten Mal vermauerte Grabkammern betraten oder mit Mumien zu tun hatten. Ursache dieser Erkrankung sind Sporen der Gießkannen-Schimmelpilzgattung *Aspergillus*. *Aspergillus flavus*, *Aspergillus niger*, *Aspergillus fumigatus* und *Aspergillus mucor* sind die weitaus opportunistischsten Erreger innerhalb dieser Gattung. Jener Schimmelpilz entsteht beim Zerfall von organischen Substanzen (Opfergaben, Leichname), sodaß in ungeöffneten Gräbern und teilweise auch an Mumien *Aspergillus*-Sporen in überdurchschnittlich hoher Konzentration vorhanden sind. Durch eingeatmeten Staub in den Gräbern oder Berührung von schimmelpilzbefallenen Mumienteilen gelangen die Sporen in den Organismus. Ein gesunder Körper zeigt dann in Folge die eingangs beschriebenen Symptome. Ist der Organismus aber bereits geschwächt (etwa durch Asthma oder Bronchialerkrankungen), führt dies in den meisten Fällen zu einem letalen Ausgang (*Aspergillose*). Siehe dazu auch: Meinardus, Otto F. A.: „Die koptische Krankheit“; in: *KMT* 1 (2005), 47f.

2. Ewiges Heil und ewige Verdammnis in der altägyptischen Religion und im koptischen Christentum – ein einführender Streifzug

„Wir sind Kinder des Lichts und zum Licht geboren“ schreibt Paulus (oder auch Pseudo-Paulus)⁵⁹⁰ im Brief an die Epheser⁵⁹¹. Man wird in die Weltlichkeit hineingeboren und wird auch wieder gemäß der Weltlichkeit sterben. Die Seele aber wird zum ewigen Leben aus Gott geboren. An diesem Punkt trennen sich die Wege menschlichen Seins. Während der Leib der Erde angehört⁵⁹², wird der Seele eine postmortale Existenz zugewiesen. Sicher, das Christentum, sofern es *das* Christentum im Sinne eines homogenen Begriffes überhaupt gibt, hat viele Denkartens dieses *gegenseitigen Miteinanders* hervorgedacht. Mag in frühchristlicher Zeit noch die Dualität von Leib-Seele als Ausdruck für die Ganzheit des Menschen empfunden worden sein, so wird im Zuge der fortschreitenden Christianisierung und der damit unweigerlich verbundenen Konfrontation mit anderen religiösen wie philosophischen Strömungen in den Ländern, in welchen die neue Religion Fuß fasste, das Verhältnis von *Leib* zu *Seele* tiefergehend durchdacht und neu ausgelegt.

Was für die christliche Religion in ihren Anfangszeiten (erste Jahrhunderte nach Christus) im Allgemeinen gilt, hat für die koptischen Christen im speziellen dieselbe Gültigkeit. Welche Ausformung dieser Gedanke in spätantiker Zeit angenommen hat wird sich später noch zeigen. Die Leitfrage wird also sein, wie in Ägypten des 3.-5. Jahrhunderts der Vorgang des Sterbens, der Auferstehung und eines jenseitigen Heils gedacht wurden? Als Fallbeispiele dienen dazu die Viten einiger Wüstenväter, ein Brief über Seelenvorstellung und weitere einzelne Textquellen.

Um einen besseren Zugang zum Verständnis der jeweiligen theologischen Konzeptionen zu bekommen, müssen daher einige Grundbegriffe (aus koptischem Christentum und altägyptischer Religion) abgesteckt und differenziert voneinander betrachtet werden.

⁵⁹⁰ Zur umstrittenen Verfasserschaft des Briefes an die Epheser siehe: Roloff, Jürgen: *Einführung in das Neue Testament*; Stuttgart 2005, 203. Ferner: Berger, Klaus & Nord, Christiane (Bearb.): *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften*; Frankfurt a. M. / Leipzig 2001 (5. rev. Aufl.), 212

⁵⁹¹ Eph. 5, 9

⁵⁹² Auf die theologische Frage nach der Auferstehung des Leibes und dem paulinischen Gedanken des *sarx pneumatikon* in der *Vita Antonii* siehe dazu die Ausführungen im Abschnitt 3.3.

2.1. Der Unsterblichkeitsgedanke im Vergleich zwischen christlicher *Seele* und altägyptischem *Bꜣ*

2.1.1. Vorbemerkung

Eine Gegenüberstellung der Begriffe *Psyche / Anima* und *Bꜣ* darf nicht vergessen, dass sich hinter den einzelnen Bezeichnungen jeweils ein differenziertes und größtenteils konträres Konstrukt verbirgt⁵⁹³. Eine Tatsache, deren die ägyptologische Forschung nur gelegentlich Beachtung schenkt und selbst in neuerer Literatur findet sich stellenweise immer noch eine indifferenzierte Gleichsetzung des abendländischen Seelenbegriffs mit dem *Bꜣ*.⁵⁹⁴

2.1.2. „Seele“ als christlich geprägter Begriff

Eine ausführliche Abhandlung über die religionsgeschichtliche Entwicklung einer Seelenvorstellung würde den Rahmen sprengen und ist eher eine Aufgabe der Theologie und Religionsphilosophie. Dennoch sollen hier in kurzer Form grundlegende Auffassungen gestreift werden, weil sie dazu beitragen können, die Unterschiede zwischen koptischem Christentum und der altägyptischen Religion besser zu begreifen.

Von der präexistenten und immateriellen *Psyche* bei Platon über die *Vernunft-Seele* der nikomachischen Ethik des Aristoteles führt der Weg hin zu den frühen Kirchenvätern, die der „Seele“ (*Anima / Psyche*) entweder eine *stoffliche* (so Tertullian) oder eine *geistige* Substanz zuweisen (so Augustinus).⁵⁹⁵ Kurz gesagt gilt dem Christentum spätantiker Zeit die Seele als ein metaphysisches Gebilde, das weder an Raum, noch an erfahrbare Materie oder an Zeit gebunden ist. Der heutige theologische Seelen-Begriff wiederum sieht nach einer Phase der

⁵⁹³ Besonders Erik Hornung hat mit seinen Schriften wesentlich zu einem differenzierten Verständnis des *Bꜣ*-Begriffes beigetragen. So etwa in: *Der Geist der Pharaonenzeit*; Düsseldorf 2005; 98-99, 173. Trotzdem spricht er inkonsequenterweise in den jüngsten Publikationen wieder von der „Ba-Seele Pharaos“; so in: Wiese, André (Hrsg.): *Tutanchamun – das goldene Jenseits*; Basel/München 2004; 62

⁵⁹⁴ Wiese, André: „Tutanchamun – ein ganz normaler «Grabschatz» der 18. Dynastie?“; in: *ders.: Tutanchamun – das goldene Jenseits*; Basel/München 2004, 84

⁵⁹⁵ Augustinus: *De immortalitate animae*, Kap. 10-17

nüchternen psychologischen Ausdeutung während der 70er bis Ende der 80er Jahre erneut eine metaphysische Dimension des *Seelen*-Begriffs.

2.1.3. *B³* als spezifisch altägyptischer Begriff

Zu unterscheiden ist im Ägyptischen *B³* von *B³.w*. Letzteres wird mit *B³*-Mächtigkeit wiedergegeben um auszudrücken, dass es sich hierbei nicht um einen „seelischen“ Aspekt, sondern um eine dem Individuum innewohnende Energie oder Wirkkraft handelt, die in ihrer Wirkungsweise Ansehen und Erfurcht auslöst. Ersteres, die eigentliche *B³-Wesenhaftigkeit*, ist Ausdruck einer jedem Lebewesen und jeder Gottheit innewohnenden Seinskraft bzw. Seinshaftigkeit, die in der Lage ist, im jenseitigen Leben vielerlei Formen und Gestalten anzunehmen. So sprechen die Sprüche des *Totenbuches* an vielen Stellen davon, dass der *B³* Vogelgestalt annehmen und sich in eine Feuersflamme oder ein Schlangenwesen verwandeln kann.

Kommen wir auf die Diskrepanz zwischen altägyptischer und christlicher Religion hinsichtlich des Unsterblichkeitsgedanken der *Seele* gegenüber dem *B³* zurück.

Der Ägypter alter Zeit kennt *keinen* Unsterblichkeitsgedanken im eigentlichen Sinn des Begriffes. Die jenseitige Existenz mit allen Sinnesleistungen steht und fällt einerseits mit dem immerwährenden Totenopfer; den ordnungsgemäß vollzogenen Bestattungsriten; der „*wirkräftig ausgestatteten Grabstätte*“⁵⁹⁶ und zusätzlich mit dem Gerichtsspruch des Totengottes Osiris. Mit dem Ausgang des „*Wiegen des Herzens* in der *Halle der beiden m³c.ti*“ (*Maat*-, „*Wahrheiten*“) entschied sich, ob der Tote in den Kreis der Verklärten *Achu* (*ḥ(w)*) aufgenommen wurde oder ob er ewiger Verdammnis anheim fiel, indem er von der sog. Schattenfresserin *Ammut* (*cmm(w).t*) verschlungen wurde. Wichtig ist, dass ewige Verdammnis für den Ägypter ein *Nicht-Sein* bedeutete. Die persönliche Existenz, die Individualität des Einzelnen, die Gesamtheit des menschlichen Seins wurde irreversibel ausgelöscht.

⁵⁹⁶ Die Lehre des Prinzen *Djedefhor* (um 2530 v. Chr.). Siehe dazu: Helck, Wolfgang: *Die Lehre des Djedefhor und die Lehre eines Vaters an seinen Sohn*; Wiesbaden 1984

2.1.4. Das ägyptische Denkmuster

Sittliches Handeln *versus* rituelle Beeinflussung sind die entscheidenden Faktoren sowohl in der altägyptischen Jenseitskonzeption als auch im Christentum.

Falls die schlechten Werke des ägyptischen Toten, also die gegen die *mꜣt* verübten Taten (*iri-ꜣsft* d.h. „die Sünde begehen“), den *mꜣt*-gemäßen in der Überzahl sind, so kann immer noch der drohende negative Urteilsspruch durch magische Amulette und Texte zu Gunsten eines positiven Urteilsergebnisses abgewehrt werden.⁵⁹⁷

Diese *Moral-Schizophrenie*, wie ich sie nennen möchte, ist in meinen Augen ein unlösbarer Widerspruch. Eine endgültige Antwort auf die Frage nach dem für den Ägypter selbst empfundenen Schwerpunkt kann nicht gegeben werden.⁵⁹⁸

Daher halte ich es für sinnvoller für die altägyptische Religion, anstatt von ewiger *Verdammnis* (impliziert eine vollwertige Bewusstseinssebene), von ewiger *Vernichtung*, die ja eine vollständige Auslöschung des Seins ist, zu sprechen.

2.1.5. Das koptisch-christliche Denkmuster

Dem ägyptischen Denkmuster steht der christliche Gedankengang entgegen. Der Seele des Christen stehen grundsätzlich *zwei* Wege zur „Auswahl“: entweder ewige Seligkeit bei Gott in der Gemeinschaft der Heiligen und Märtyrern (so z.B. in der *Vita Antonii*⁵⁹⁹ geschildert), oder er fällt im Anschluss an das Seelengericht Gottes (postmortal / eschatologisch) ewiger Verdammnis (Purgatorium; Züchtigungen; Folter) anheim. Mit dem entscheidenden Unterschied, dass der koptische Tote seine Individualität während des Strafgerichts *beibehält*. Würde diese Individualität mit dem dazugehörigen Bewusstsein fehlen, so würde die Vorstellung von Höllenpein als Strafe für begangene Sündenschuld keinerlei Sinn ergeben.

⁵⁹⁷ So etwa *Herzskarabäen*, die mit ihren Inschriften das Herz des Toten beschwören am Tage des Gerichtes nicht gegen ihn auszusagen. In manchen Grabmalereien mit Darstellungen der *Seelenwaage* sieht man den Toten, wie er mit seiner Hand die Waagschalen festhält um das Ergebnis zu seinen Gunsten zu verfälschen.

⁵⁹⁸ Zu der Frage, ob sich die Ägypter *allein* auf magische Riten verlassen hätten, äußert sich Jan Assmann in seinem Aufsatz: „Die Nacht vor der Beisetzung“; in: *Tod, Jenseits und Identität*, München 2002, 434-35. Als Beispiel gegen ein reines Vertrauen in die Wirkkraft der Magie nennt er u.a. das angewandte medizinische Wissen bei Mumifizierung und Krankheitsbehandlung.

⁵⁹⁹ Athanasios: *Vita Antonii*; Kap. 91

Der Verstorbene soll für seine Übertretungen *büßen*. Daher *muss* er sich auch seiner Schuld im vollen Umfang bewusst sein, sich selbst erkennen, damit er seine Taten bereuen kann. Die Möglichkeit einer Beendigung des Leidens ist schlussendlich immer gegeben. Selbst der größte Sünder kann immer noch auf die Gnade Gottes hoffen und irgendwann erlöst werden; sofern er dies selbst wünscht.

3. „Der schöne Westen“: ein Wertungswandel

Ägyptens Denkweise war wie die keiner anderen vergleichbaren Hochkultur maßgeblich von den geographischen Gegebenheiten des Landes geprägt. Der Nil als wahrer Strom des Lebens inmitten der unfruchtbaren, lebensbedrohlichen Wüsten zu seinen beiden Ufern, bildete die Nord-Süd-Achse des Reiches. Die Sonne als göttlicher Lebensspender durchlief den ägyptischen Himmel von Osten nach Westen. Dies waren die beiden Hauptachsen Ägyptens, nach denen sich das irdische Treiben hin orientierte. Altägyptens Jenseitsvorstellungen sind die Schlussfolgerungen dieser Naturgegebenheiten und bereits im Anbeginn der kulturellen Werdung Ägyptens durch die aufmerksame Beobachtung der damaligen Menschen zur religiösen Grundfeste geworden. Der Lauf der Sonne und die lebensfeindlichen Wüstenbereiche bestimmten die Vorstellung nicht nur vom Werden und Vergehen, sondern in erster Linie das dem ägyptischen Denken ureigene Prinzip ständiger Erneuerung. So wie der Sonnengott allabendlich hinter den westlichen Wüstengebirgszügen untergeht (altäg. *hṯp*), so lehrt die Beobachtung, glänzt (altäg. *h^ci*) er, scheinbar verjüngt, am östlichen Randgebirge wieder auf um seinen Lauf über den Leib der Himmelsgöttin abermals zu beginnen. In Echnatons (vokal. *Achanjati(n)*) berühmten *Sonnengesang* (ein Hymnus für den Sonnengott *Aton* (*ʿItn*)) heißt es: „*Wie schön ist doch dein Aufglänzen im östlichen Lichtort des Himmels*“. War der Tageslauf der Sonne bewusst nachvollziehbar, so entzog sich der nächtliche Lauf jeglicher Beobachtung und drängte nach einer theologischen Beschreibung. Diese fand in den Pyramidentexten bis hin zu den „Schriften des verborgenen Raumes“, wie der Titel der Jenseitsbücher des Neuen Reiches lautete, ihren Niederschlag. Aus dem Untergang hinter den Westbergen zog man den Schluss, dass dort der Eingang zur Unterwelt, der *Duat*⁶⁰⁰ (*Dw³.t*), liegen müsse, durch den der Sonnengott *Ra* jeden Abend aufs neue eintrat, um seine

⁶⁰⁰ Zur religionsgeschichtlichen Entwicklung der *D³.t* bzw. *Dw³.t* Vorstellungen und deren epochenspezifischen Lokalisierung von einer anfänglichen Verortung im Bereich der Zirkumpolarsterne bis hin zur Interpretation als eine unterweltliche Region vgl. Hornung, Erik: „Dat“; in: *LÄ* 1, Wiesbaden 1975, Sp. 994f.

nächtliche Fahrt durch die unterweltlichen Regionen zu beginnen. Am Ende dieser Nachtfahrt verließ er erneuert durch das östliche Tor die Unterwelt und begann seinen Tageslauf. Nicht nur der Ort des Sonnenuntergangs, sondern auch die Eigenheiten des Wüstenbereiches führten dazu, den Anfang der jenseitigen Bereiche im *Westen* zu verorten. Im Wüstenrand begrabene Verstorbene wurden durch die Hitze des Sandes vor Verwesung geschützt und auf natürlichem Weg „mumifiziert“. Dies muss für die Menschen der prädynastischen Epochen eine prägende Erfahrung gewesen sein und mag sicher zur Entwicklung der eigentlichen Mumifizierungstechnik den Anlass gegeben haben. Wenn die Toten in der Wüste nicht verfallen, so führen sie eine irgendwie geartete jenseitige Existenz in einem im Westen gelegenen Totenreich. Dieser „Westen“ wird nun im Laufe der altägyptischen Religionsgeschichte als etwas Angenehmes gewertet, als ein Ort, nach dem man sich schon zu Lebzeiten sehnt. Diese positivistische Sichtweise erstaunt, werden doch in anderen Kulturen der Tod und ein Totenreich überwiegend als etwas Bedrohliches empfunden. In Ägypten findet eine Differenzierung statt: Zwar birgt das Jenseits mancherlei Gefahren (Strafdämonen, feurige Kessel, Feuersee, Seelengericht, Kot essen oder auf dem Kopf gehen zu müssen u.ä.), doch nur für denjenigen Verstorbenen, der die Namen aller Wesen der Unterwelt und der jenseitigen Lokalitäten *nicht* kennt. Denn die *Namen* (als Träger der Wesenheit) zu kennen gibt Macht über deren Träger und lässt den Verstorbenen unbeschadet vorbeiziehen. So erstaunt es weitaus weniger, dass in den Grabtexten immer wieder von jenem Ort als dem „schönen Westen“ (altäg. *imn.t.t nfr.t*) gesprochen wird. Wohlvorbereitet dorthin zu gelangen ist das zentrale Lebensziel eines alten Ägypters. Im Rahmen allegorischer Darstellungen, von denen die ägyptische Kunstgeschichte überreich gesättigt ist, wird dieser „schöne Westen“ als *weiblich*⁶⁰¹ verstanden und daher als Frau mit der Hieroglyphe für *Westen* (Falke auf Standarte und vorangestellter Feder) auf ihrem Haupt dargestellt (vgl. Abb.).



Abbildung 32:

Die Göttin *Imenetet* als Personifizierung des *Westens*
 Grab des *Chaemhat* (TT 57),
 Theben West, Neues Reich, 18. Dyn.;;
 Regierungszeit Amenhotep III. und Amenhotep IV.

⁶⁰¹ Das Wort für „Westen“ weißt im Ägyptischen die semitische Femininendung *-t* auf.

Im Zuge des in Ägypten Fußfassenden Christentums kommt es jedoch zu einer radikalen Neusicht des ehemaligen „schönen Westens“, wie uns entsprechende Textpassagen offenbaren. (JdZ)

4. Der jenseitige Raum in koptischen Texten

Wie dieser jenseitige Raum mit all seinen Hindernissen gedacht wird, zeigen uns Texte wie einige Viten der Wüstenväter (Antonios), apokryphen „Apokalypsen“ (*ApPaulus* und *ApPetrus*), das Sterbegebet Mariens in der *Assumptio Mariae* oder *Transitus Mariae* Berichten oder das Pendant dazu in der Geschichte von *Joseph dem Zimmermann*. Der Weg der Seele zum Heil in *Abrahams Schoß* ist mühsam und beschwerlich. Pforten sind zu passieren, die von dämonischen Türhütern bewacht werden, wie Maria in ihrer Anrufung Christi darum bittet, vor diesen „mit feurigem Angesicht“ bewahrt zu werden. Angst befällt die Seele auf ihrer Wanderung durch die einzelnen Himmel beim Anblick der Strafengel, die mit Ketten und Peitschen selbst die Seelen der Heiligen quälen und kasteien. Doch am Ende gelangen die Seelen der Heiligen (Maria, Joseph, Wüstenväter) wohlumsorgt zu den Gefilden der Seligen. Eingehüllt in ein weißes Tuch, begleitet vom Lobpreis der Engelchöre geleitet Christus oder alternativ der Erzengel Michael die Seele in den Himmel und beschützt sie höchstpersönlich vor den Nachstellungen der jenseitigen Dämonen.

Im nun folgenden Abschnitt soll anhand der eingangs angesprochenen Fallbeispielen aus der koptischen Literatur der Bogen von Tod, Bestattung, Auferstehung bis hin zum Seelengericht gespannt werden, also den Weg nachzeichnen, den in der Vorstellung der Kopten die Seele eines Menschen durchwanderte.

4.1. Entschlafung und Bestattung der Wüstenväter

4.1.1. Die *Vita Antonii*:

Nach dem Zeugnis der *Vita* fühlt Antonios in einem Alter von fast 105 Jahren⁶⁰² sein baldiges Ende nahen⁶⁰³. Nach einer kurzen ermahnenen Abschiedsrede an seine Mitbrüder sucht

⁶⁰² Das biblische Patriarchenalter liegt bei 110 Jahren. Vgl. 2. Mose 50; 22, 26

⁶⁰³ Athanasios: *Vita Antonii*; Kap. 89, 112

Antonios die weiter draußen in der Wüste gelegenen Felsschluchten auf, die er zu seinem Sterbeort erwählt hat.⁶⁰⁴ Dabei spielen für seine Entscheidung *nicht* unter den Mitbrüdern sterben zu wollen mehrere Gründe eine wichtige Rolle in den Augen des Anachoreten. Manche davon spricht er in aller Deutlichkeit an. Im 90. Kapitel heißt es dazu:

*„Dies (im Kreis der Brüder zu sterben) lehnte er ab [...] doch besonders aus folgendem (Grund): Die Ägypter lieben es, die Leichname der verstorbenen Frommen und besonders der heiligen Märtyrer zwar unter Bestattungszeremonien aufzubahren und mit Leichentüchern zu umhüllen, aber nicht zu begraben, sondern auf Leichenbetten zu legen und bei sich drinnen aufzubewahren; sie glauben dadurch die Toten zu ehren.“*⁶⁰⁵

Für Antonios ist diese besondere Form (im Folgenden wird noch näher darauf eingegangen) der Totenverehrung ein Greuel und mit dem christlichen Glauben, so wie er ihn versteht, keineswegs vereinbar. Seine eigene Auffassung ermutigt ihn sogar, die Bischöfe (wohl Ortsbischöfe) auf diese Missstände hinzuweisen und gegebenenfalls auf die Laien maßregelnd einzuwirken.⁶⁰⁶ Seine Kritik (oder die des Verfassers der Vita) richtet sich dabei keineswegs gegen die eigentliche Herrichtung der Toten, sondern allein gegen die nicht erfolgte Erdbestattung, die nach dem biblischen Gesetz gefordert wäre⁶⁰⁷. Dabei ist seine Argumentation in sich schlüssig: Wenn sogar die Körper der Propheten und Patriarchen - trotz Verehrung - in ihren Gräbern verblieben und selbst Christus in einem Grab zur Ruhe gebettet wurde, dann könne es nicht dem Geringeren zustehen, sich mit einer solch aufwendigen Beisetzungsform über die Heiligen zu erheben.

Später im Text ermahnt er nochmals die Brüder nicht zuzulassen, dass sein Leib exhumiert und aus der Wüste nach Ägypten umgebettet wird, um dort von den Gläubigen auf die bereits von ihm verurteilte unchristliche Art verehrt zu werden: *„...um ihn (den Leib) womöglich in ihren Häusern aufzustellen.“*⁶⁰⁸

In den angesprochenen *Leichenbetten* darf man sicher Formen einer sog. *Kline* (*lectus funebris*) sehen, die sich in damaliger Zeit in Oberägypten anscheinend großer Beliebtheit erfreuten. Ihre Formgebung dürfte, was die oberägyptische Provinz angeht, sicher nicht derjenigen vornehmen Gestalt entsprechen haben, wie wir sie etwa aus römischen Zentren her

⁶⁰⁴ Ibid.; Kap. 91, 114

⁶⁰⁵ Ibid.; Kap 90, 113

⁶⁰⁶ Ibid.; Kap 90, 113

⁶⁰⁷ Gen. 3, 19 ; Prediger 12, 7

⁶⁰⁸ Athanasios: *Vita Antonii*; Kap. 91, 115

kennen.⁶⁰⁹ Bei der erwähnten *Umhüllung mit Leichentüchern* des Toten muss damit eine noch in dieser Zeit praktizierte Form von Mumifizierung gemeint sein. Eine andere Balsamierungsform (nur Salbung des Toten) scheidet aufgrund der klimatischen Bedingungen Oberägyptens aus. Bei hohen Temperaturen, wie sie im südlichen Niltal auftreten, tritt die Verwesung, trotz etwaiger Salbung oder Waschung des Toten, innerhalb weniger Stunden ein, so dass eine Aufbewahrung (eine Angabe der Dauer wird nicht gemacht) eines Toten im Haus auf einem einfachen Bettgestell nur unter der Bedingung einer vorherigen Mumifizierung praktizier- und vorstellbar ist. Wie solch eine „Ausstellung“ des Toten zu Hause ausgesehen haben könnte, illustriert ein ähnliches Ausstellungsstück im Ägyptischen Museum zu Berlin. Es handelt sich dabei um ein Sargensemble der Spätzeit (26. Dynastie) einer gewissen Dame *Tadja* aus Abusir el-Meleq. Der anthropomorphe Sarg⁶¹⁰ steht *aufrecht* in einem als Schrein oder Kapelle imitierenden äußeren Sargkasten⁶¹¹ (ohne Deckel) mit bekrönendem Uräenfries (vgl. Abb.unten). Was den ursprünglich gedachten Aufstellungsort betrifft kann nur spekuliert werden. Doch spricht die aufrechte Ausrichtung der gesamten Sargkomposition eher für eine Aufstellung in einer Grabkapelle oder evtl. auch im Wohnbereich, denn in einer nicht zu betretenden Sargkammer. Trotz der großen zeitlichen Brücke zwischen diesem Ausstellungsstück und der in der *Vita* angesprochenen „Ausstellung der Toten“ illustriert es beispielhaft, wie man sich die Märtyrerverehrung in den Wohnhäusern zur Zeit des Antonios vorstellen könnte.



Abbildung 33:

Sargensemble der *Tadja*

26. Dynastie; Abusir el-Meleq

Holz und Fayence.

Ägyptisches Museum Berlin

Inv.-Nr.: 16997 & 16998

⁶⁰⁹ Zum Begriff der *Kline* siehe: Sörries, Reiner: *Großes Lexikon der Bestattungs- und Friedhofskultur*; Braunschweig 2005, 206f.

⁶¹⁰ Ägyptisches Museum zu Berlin; Inv.-Nr. 16997

⁶¹¹ Ägyptisches Museum zu Berlin; Inv.-Nr. 16998

Exkurs: Das Totenbett – Der Unterschied zwischen Kline (lectus funebris) und altägyptischem Ritualbett

Zum besseren Verständnis von Totenbett, Kline und Ritualbett soll an dieser Stelle ein kurzer Exkurs eingeschoben werden:

War der Tod absehbar, so fand das Entschlafen für gewöhnlich auf einem Bettlager statt. Dies konnte, im Falle einer Erkrankung, das bisherige Krankenlager, oder ein extra dafür vorbereitetes Sterbelager sein. Nach dem Verscheiden des Angehörigen fand dessen Aufbewahrung und spätere Beisetzung auf der bereits genannten sog. *Kline* statt, ein in der Antike weit verbreiteter Brauch. In der römischen Religion war es üblich den Toten mitsamt seiner *Kline* zu verbrennen, während in anderen Kulturkreisen auch Bestattungen *auf* einem *Totenbett* vorkommen können. Aus dem Einflussbereich der altägyptischen Kultur kennt man solche Bestattungsformen z.B. aus der Pyramide des kuschitischen Herrschers Taharqa in der Nekropole von Nuri (Sudan). Im Zentrum des unterirdischen Kammersystems steht ein aus Stein gehauenes Ritualbett, das ursprünglich den Körper des verstorbenen Königs trug. Anlage der unterirdischen Königsgrabkammern und Wandmalereien in den Nekropolen von Meroe (ebenso Sudan) zeigen die Aufbahrung des Leichnams auf einem mit Tierköpfen geschmückten Ritualbett, wie man sie in ähnlicher Formgebung bereits aus dem Grabschatz des Tutanchamun her kennt. Doch sind die einzelnen Funktionen von Totenbetten untereinander verschieden.

Für die römische Sitte steht sicher die Vorstellung eines Todesschlafes im Vordergrund. Dem Totenbett kann daher eine entsprechende Funktionalität zugesprochen werden. Bei den ägyptischen Beispielen ist dies besonders für die Zeit des Neuen Reiches so nicht greifbar. Die Ritualbetten des Tutanchamun, die in ihrer Form zum Grundrepertoire⁶¹² eines jeden Königsgrabes des Neuen Reiches gehören⁶¹³, stehen nicht für die Funktion eines Bettes als

⁶¹² Für die 18. Dynastie muss, nach Beurteilung des archäologischen Befundes, von einem „kanonischen“ Grundrepertoire bei Königsbestattungen ausgegangen werden, das unter der Ramessidenzeit (spätes Neues Reich) und dem einhergehenden Wandel in der Theologie jener Zeit deutlich zurückgenommen wird. Aus diesem Grund ist auch die vielfach vertretene These, dass die Grablegen bedeutender Pharaonen als König Tutanchamun ein reichhaltigeres Grabinventar enthielten, nicht haltbar. Zum Thema des Grundrepertoires in Königsgräbern siehe dazu: Wiese, André; *op. cit.*; 83

⁶¹³ Erhalten sind entsprechende Fragmente aus diversen Königsgräbern sowie identische Darstellungen an Wänden aus dem Grab Seti II. (1200/1199-1194/93 v. Chr.) im Tal der Könige (KV 17). Hier besonders Anm. 21.

solches, sondern sind durch die entsprechenden Tierkörperformen und Tierköpfe an ihren Enden in der religiösen Bedeutung vorgegeben:

Das Ritualbett in Kuhgestalt⁶¹⁴ symbolisiert die Himmelsgöttin *Mehit-Weret*⁶¹⁵, „die große Flut“, auf deren mit Sternen verzierten Rücken der verstorbene König in die jenseitige Welt getragen wird und sich von ihr beschützt weiß. Ein anderes Bett in Löwengestalt⁶¹⁶ sinnbildet die Göttin *Isis-Mehtit*. Das dritte der Ritualbetten ist in Form der als *Schattenfresserin* bekannten *Ammut*⁶¹⁷ nachempfunden. Obwohl eine schlussendliche Deutung dieser Ritualmöbel bislang noch nicht vorliegt, scheint deren spezielle Anfertigung für die Bestattungsfeierlichkeiten als wahrscheinlich, denn sie weisen keinerlei Abnutzungserscheinungen auf, die für eine Benutzung zu Lebzeiten des Königs sprechen würden. Das Beispiel der Heiligenverehrung auf Totenbetten aus der *Vita Antonii* verwiesen, da alles Relevante hierzu schon im vorangegangenen Abschnitt gesagt worden ist.

Schlussfolgerung

Durch die uns bekannten Lebensdaten des Antonios und des Athanasios kann dieser Brauch der Totenaufbahrung auf Ritualbetten zeitlich gut eingeordnet werden. Für den Bischof von Alexandria, Athanasios, wird von einem Geburtsjahr um 295/98 und einem Sterbejahr von 373 ausgegangen. Mit Antonios, dessen Lebenszeit mit 105 Jahren⁶¹⁸ dem altägyptischen und biblischen Idealalter von 110 Jahren⁶¹⁹ recht nahe kommt und um 251 in Mittelägypten geboren wurde, können wir folglich für die Zeit zwischen 250 und 380 davon ausgehen, dass der im Zitat erwähnte Brauch damals weit verbreitet gewesen sein muss. Wenn nicht vielleicht in ganz Ägypten, so doch im Lebensbereich des Antonios, also Mittel- und Oberägypten. Würde es sich um ein einzelnes, lokal begrenztes Phänomen gehandelt haben,

⁶¹⁴ Ägyptisches Museum Kairo; Inv.-Nr. JE 62013

⁶¹⁵ Die auf dem Bett angebrachte Inschrift nennt den König aber als „von der (löwengestaltigen) Göttin Isis-Mehtit geliebt“, während das löwenköpfige Bett dagegen in seiner Inschrift den Namen der (kuhgestaltigen) Göttin *Mehit-Weret* nennt. Diese offensichtliche Verwechslung der Inschriften darf sicher als ein dem antiken Handwerker unterlaufener Fehler angesehen werden.

⁶¹⁶ Ägyptisches Museum Kairo; Inv.-Nr. JE 62911

⁶¹⁷ Ägyptisches Museum Kairo; Inv.-Nr. JE 62012

⁶¹⁸ Gottfried, Adolf: „Athanasius und sein Werk“; in: Athanasios: *Vita Antonii*; 16

⁶¹⁹ Vgl. dazu das Lebensalter von 110 Jahren, das nach dem biblischen Bericht Joseph zugesprochen wurde. Gen. 50, 22.

so fiel die energische und vehemente Ablehnung des Antonios wohl weit weniger harsch aus.

4.1.1.2. Die Jenseitskonzeption bei Antonios

Nur wenig gibt die Vita für die Frage her, welche Vorstellungen Antonios von einem jenseitigen Leben hatte. Die entsprechenden Textpassagen sind nicht viel mehr als Gedankensplitter und dennoch gewähren sie einen kleinen Einblick in die Theologie des Antonios⁶²⁰.

Aufnahme in den Himmel

Christus, zentraler Fixpunkt im Leben des Anachoreten, ist auch derjenige, welcher über Aufnahme oder Ablehnung der Seele in die himmlischen Bereiche entscheidet. Denn Antonios ermahnt seine Brüder zur Einheit und inneren Verbundenheit in Christo. Fügt dem aber noch hinzu, selbiges Einsein auch mit den Heiligen (dazu zählen sicher auch die Märtyrer) zu haben. Dies ist deswegen notwendig, „*damit auch sie (gemeint sind die Heiligen) euch (die Mitbrüder) nach dem Tod wie Freunde und Bekannte in die ewigen Wohnungen aufnehmen!*“⁶²¹

Daraus lässt sich ableiten: ohne ein vorangegangenes Einsein in Christo und den Heiligen ist keine Aufnahme in den Himmel möglich, zumindest nicht in solche Bereiche, die positiv gewertet werden, wo man als „*Freunde und Bekannte*“ bereits erwartet wird. Man kann nur mutmaßen, dass bei einem fehlenden Einsein die Seele des Toten Jenseitsbereiche erwarten, die qualitativ *nicht* als „*Wohnungen*“⁶²² zu bezeichnen sind und folglich in den untersten Himmelsbereichen (Aufenthaltort der Dämonen) oder in der Hölle (Hades) zu verorten sind. Ferner wird deutlich, dass über die Aufnahme in den Himmel nicht allein Christus entscheidet, sondern den Heiligen ein Mitspracherecht bzw. eine eigene Machtbefugnis zugesprochen wird. Allerdings ist diese hierarchisch betrachtet Christus untergeordnet. Wäre

⁶²⁰ Sein Hauptaugenmerk gilt Schismatikern und insbesondere Arianern. Für ihn sind beide Gruppierungen Häretiker *par excellence*; ihre theologischen Lehraussagen regelrecht „christusfeindlich“; vgl. Kap. 91, 115

⁶²¹ Athanasios: *op. cit.*; Kap 91, 115

⁶²² Wohl eine Anspielung auf die Aussage Jesu: „*In meines Vaters Haus sind viele Wohnungen*“ (Joh. 14, 2)

dem nicht so, würde die Aussage des Antonios nur wenig Sinn ergeben, indem er dieses „*auch sie*“ betont.

Auferstehung des Leibes

Welche Wertung erfuhren Sterben und Tod im koptischen Christentum der Spätantike? Sind immer noch Spuren dieser bereits mehr als tausend Jahre zurückliegenden Haltung lebendig, oder steht die koptische Todesbewertung im Spannungsfeld zwischen röm.-hellenistischer und christlich-paulinischer Theologie?⁶²³

Über den ausdrücklichen Wunsch einer Erdbestattung an einem für den Rest der Gläubigen unbekanntem Ort wurde eingangs bereits eingegangen. Wie sich Antonios die Auferstehung dachte wird nur in einem einzigen Satz der Vita (Kap. 91, 115) gesagt:

„*Denn bei der Auferstehung der Toten werde ich meinen Leib vom Heiland **unvergänglich** wiedererhalten.*“

Das Motiv des unversehrten Körpers als Voraussetzung für die himmlische Eingliederung in den Kreis der Heiligen in koptischen Märtyrerlegenden hat bereits Baumeister⁶²⁴ umfassend herausgearbeitet. In der hier relevanten Passage kommt zum Ausdruck, wie wichtig dem Kopten ein unversehrter Leib war. Vergleicht man Antonios' Anschauung mit den Aussagen der paulinischen Theologie zum Thema Auferstehungsleib, so offenbart sich ein nicht unwesentlicher Unterschied. Das 15. Kapitel des 1. Korintherbriefes⁶²⁵ spricht von der Auferstehung bzw. Auferweckung der Toten als einer Umwandlung von Vergänglichem in Unvergängliches; der alte Leib wird durch die Kraft des Heiligen Geistes in einen neuen, unvergänglichen Leib umgebildet.⁶²⁶ Dieser *Auferstehungsleib* ist ein *sarx pneumatikon*, und damit nicht mehr den Naturgesetzen des irdischen Daseins zugehörig. Er ist ein *geistiger Leib*.

⁶²³ Zu den Gegensätzen in der Eschatologie, Tod, Auferstehung und Weltende hat sich Carl Schneider in seiner „Geistesgeschichte des antiken Christentums“; Bd. I, München 1954, 467-86 ausführlich geäußert.

⁶²⁴ Baumeister, Theofried: *Martyr invictus*; Münster 1972

⁶²⁵ Vermutlich um 55 n. Chr. entstanden und gehört zum Kreis der direkt Paulus zugewiesenen Briefe. Vgl. Berger, Klaus u. Nord, Christiane (Bearb.): *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften*; Frankfurt a.M./Leipzig 2001 (5. rev. Aufl.), 82

⁶²⁶ 1. Kor. 15, 52-54

Die *Vita Antonii* schildert zwei theologische Aspekte des Fortlebens. Zum einen wird der Tote sowohl von Christus *als auch* von den Heiligen in den Himmel aufgenommen.

„[...] – vornehmlich mit dem Herrn, dann aber mit den Heiligen, damit auch sie euch nach dem Tod wie Freunde und Bekannte in die ewigen Wohnungen aufnehmen.“⁶²⁷

Wer in den himmlischen Wohnungen (genauere Aussagen zur Beschaffenheit dieser Jenseitsräume werden nicht gemacht) einziehen darf ist nicht nur eine Sache des Willens Christi. Märtyrer und Patriarchen haben, wie der Text nahe legt, ein gewisses Mitspracherecht. Was nun die Auferstehung des Leibes und der Seele angeht, so zeigt sich ein vom paulinischen Gedanken, wie er in 1. Kor. 15, 50-56 niedergelegt ist, abweichendes Bild.

„Denn bei der Auferstehung der Toten werde ich meinen Leib vom Heiland unvergänglich wiedererhalten.“⁶²⁸ Antonios, resp. Athanasius († 373), spricht ja nicht davon, dass er *einen* neuen Leib (= Auferstehungsleib) erhält, sondern er *seinen* (= bisherigen) in unsterblicher Gestalt zurückbekommt. Damit kommt eine Theologie zu Ausdruck, die schon in der *Apologia Justins* († 163) niedergelegt ist. Das Christentum zeichnet sich nach seinen Worten nicht nur durch den Glauben an die Auferstehung der Seele aus, sondern auch die des Fleisches, was die christliche Religion gleichzeitig so einzigartig von den anderen Religionen unterscheidet, ja abhebt.⁶²⁹

Nun stellt sich die Frage, welche Wertung Sterben und Tod im koptischen Christentum der Spätantike erfahren hat? Sind immer noch Spuren dieser bereits mehr als tausend Jahre zurückliegenden Haltung lebendig, oder steht die koptische Todesbewertung im Spannungsfeld zwischen röm.-hellenistischer und christlich-paulinischer Theologie?⁶³⁰

Über die unterschiedlichen theologischen Denkschulen des antiken Christentums in Bezug auf die Auferstehungslehre soll an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden. Zum *Seele-Leib-Dualismus* nimmt ein koptischer Brief Stellung, der sich heute in der Bodleian Library⁶³¹ in Oxford befindet und von Crum⁶³² veröffentlicht worden ist.

Der erhalten gebliebene Briefteil setzt sich mit theologischen Fragen auseinander. Er nimmt Bezug, wohl als Antwortschreiben zu einem vorausgegangenem Disput zu interpretieren, zu den Gedanken des Für und Wider der Vorstellung einer *pränatalen Existenz* der Seele und deren geistigem *Wachstum* im Laufe des menschlichen Lebens. Bedauerlicherweise macht

⁶²⁷ Athanasios: *op. cit.*; Kap. 91

⁶²⁸ *Ibid.*; Kap. 91

⁶²⁹ Justin: *Apologia* 1, 18

⁶³⁰ Siehe Anm. 622

⁶³¹ *Bodleian Library Oxford 471. P.*

⁶³² Crum, W. E.: *Varia coptica – texts, translations, indexes*; Aberdeen 1939, 7 (Brief Nr. 3).

Crum zu Entstehungszeit und Provenienz dieses Briefes keine Angaben, so dass die Frage nach Entstehungsort und den damit verbundenen möglichen theologischen Denkschulen unbeantwortet bleiben muss. Der bessern Lesbarkeit wegen gebe ich hier eine Neuabschrift von Crums handschriftlicher Fassung des koptischen Textes sowie dessen Übersetzung wieder:

Abschrift (Brief Nr. 3; nach S. 2 des Textteiles):

ĒTBE

οὐ ἔχρηια Ν

οὐπροκοπη ἡθε

ἡπσομα εφῆ χρεία ἡογογο

ειψ ψαντῆπηςσε ψαντῆμογρ

5

ψαντῆαζερατϥ ψαντῆχατε ψαντῆρ

μορτῆ ψαντβδιδομ εῖρ ζωβ· και γαρ τεφυχ[η]

ζωως εϋσωντῆ ἡμος ζιτῆπνογτε ἡἡπσομα Ν·[

θε ἡπσομα οὐκογιπε· ταίτε θε ἡτεφυχη εϋκο[γίτε]

ψασῆ χρια ζωως ἡογογειψ ψαντῆνιϥε ψαντ[ῆ

10

ψαντῆσσοτῆ ψαντῆχι †πε· ψαντῆψαχε· ψαντ[ῆ

ψαντῆδῆ ἡδιακρ[ιςις] ἡπογᾶ πογᾶ ἡἡαι· ενερετ[

οπ ἡψορῆ εἡσωμα (sic!) ἡθε ἡτοκ εἡκχω ἡμος ἡψωῆ αν[

κισῆαι ἡουχρονοσπε· ἡ οὐπαθος ἡθε ἡπσομα· λ[

ναμασῆ πκογι νεπετεψωε ερομπε εψαχε· λγω εδιακρι[νε

15

...ππεθοογ· αλλα τεφυχη ἡἡπσομα σεογωνῆ εβολ [

.....εϋψωπε ζιογσοπ ζῆππρεγαγζανε ἡἡνε[γερηγ

.....ἡχροπ εκταγῆ ἡἡιἡἡταθῆτ τηρογ [

.....κρακῆ εβολ ἡπσοογν [

.....ἡαν· [

20

Übersetzung (nach W. E. Crum):

„Wherefore hath it (the soul) need of progress (προκοπή), as the body hath need of time, till it be confirmed (πρησσειν) and girt and steadfast and grow and get a beard and be able to work? For (και γαρ) the soul for its part was created by God with the body, [.....] of the body is small. So its with the soul: it is small. It likewise hath need of time, till it (can) get breath and [see?] and hear and taste and speak and discern (διακρισις) between each of these. If [the soul exist]ed before the body, as thou sayest, it is not meet [that it should be subject (υποκεισθαι) unto time (χρ.) or suffering (παθος) like the body [.....] shall bring forth the lesser, it must needs have spoken and discerned (διακρινειν) [good and] evil. But soul and body are seen to be [.....], existing together, increasing (αυξανειν) together, [.....] hindrance, whilst thou utterest all these follies [.....], turning thyself away from the [true] knowledge... “

Analyse:

Die Dualität von Leib (σωμα) und Seele (ψυχη) ist für den Verfasser des Briefes ein wesentlicher Grundzug des menschlichen Daseins und beide sind aufs engste miteinander verbunden bzw. gleichen sich in ihrem Wesen. Beide sind zeitgleich von Gott erschaffen (Z. 8/9). So wie der Leib von Kindesbeinen an wächst und sich dessen Sinne erst entwickeln müssen, ist auch die Seele einem Wachstumsprozess unterworfen.

Wäre sie präexistent, so bedürfe sie keiner Entwicklung, wäre unfähig zu leiden oder an die Vergänglichkeit gebunden, wie es der Leib ist.

Diese, einer Entwicklung unterworfenen, Seelenvorstellung lässt sich in der altägyptischen Religionsgeschichte in dieser Form so *nicht* finden. Zudem ist ein Seelen-Begriff, wie ihn das Christentum und der Hellenismus kennt, für die ägyptische Religion schlichtweg nicht anwendbar, da die Vorstellung des *Ba* etwas Selbstständiges meint (siehe dazu den Abschnitt: *B3* zu *Seele*). Zwar kann sich der *Ba* im Jenseits durch entsprechende „Zaubersprüche“ in jede gewünschte Metamorphose verwandeln, aber eine Reifung des *Ba* in der Art einer Sinnentwicklung kann ich nirgends feststellen. Ob der Zusammenhang von *Ba* zu *Leib*, wie ihn der Ägypter sah, eine gegenseitige Beeinflussung derselbigen beinhaltet kann nicht beantwortet werden.

4.2. Der jenseitige Raum nach dem Zeugnis der *Pistis Sophia*⁶³³ (Kap. 126)

In der *Pistis Sophia* (*Codex Askewianus*⁶³⁴), einem in der 2. Hälfte des 3. Jh.⁶³⁵ in Ägypten entstandenem Werk gnostischer Prägung und originär ägyptischen Ursprungs (so Till im Vorwort zur rezipierten Ausgabe, S. XXIII) begegnet uns eine Jenseitskonzeption, die zu den Vorstellungen der Wüstenväter, wie wir sie an den vorangegangenen Beispielen sahen, einen ergänzenden Kontrast bildet. Sowohl was die detaillierte Durchstrukturierung der jenseitigen Weltenräume, als auch die Beschreibung deren Bewohner und die mit ihnen verbundenen Seelenschicksale angeht. So zeigen sich Parallelen, aber auch Unterschiede:

1. Zimmer: Enchthonin, krokodilsköpfig mit Schwanz im Mund
2. Zimmer: Charachar, katzenköpfig
3. Zimmer: Archarôch, hunds-köpfig (cynocephal)
4. Zimmer: Achrôchar, schlangenköpfig
5. Zimmer: Marchur, stierköpfig
6. Zimmer: Lamchamôr, schweinsgesichtig
7. Zimmer: Luchar, bärengesichtig
8. Zimmer: Laraôch, geierköpfig
9. Zimmer: Archeôch, basiliskköpfig
10. Zimmer: Menge an Archonten, jeder sieben Drachenköpfe. Oberster: Xarmarôch
11. Zimmer: Menge an Archonten, jeder sieben Katzenköpfe. Oberster: Rôchar
12. Zimmer: sehr große Menge an Archonten, jeder sieben Hundsköpfe. Oberster: Chrêmaôr

Während die Physiognomie der Archonten mehrheitlich an diejenige altägyptischer Gottheiten erinnert (z.B. katzen-, schlangen- und geierköpfige Wesen), wie wir sie aus den Vignetten des Totenbuches her kennen (vgl. die Abb. aus dem Grab Ramses VI. oder aus dem Grab der Nefertari), ähnelt eine Aufteilung des Raumes in zwölf Zimmer immerhin der Aufteilung der ägyptischen Unterwelt in zwölf Bereiche, welche der Sonnengott auf seiner Nachtfahrt durchquert. Nur, ob hier tatsächlich eines der altägyptischen Unterweltbücher

⁶³³ Schmidt, Carl: *Die Pistis Sophia, Die beiden Bücher des Jeû, unbekanntes altgnostisches Werk*; Berlin 1962 (3. Aufl.), 207-13

⁶³⁴ Britisches Museum London; Sig. *M. S. Add. 5114*. Eine Beschreibung des Manuskripts bei: Crum, W. E.: *Catalogue of the Coptic manuscripts in the British Museum*; S. 173f., Nr. 367

⁶³⁵ So die Ansicht von Carl Schmidt und A. von Harnack; in: Schmidt, Carl: *op. cit.*; XXIV

Pate stand, ist zu bezweifeln. Vielmehr dürfte es sich hierbei, im Sinne der Homologie, um eine Abwandlung der in jeder Kultur vorkommenden Einteilung der Nacht und des Tages zu je zwölf Stunden handeln.

4.3. Die Erzählung von *Si-Osire* als Brückenglied

Die *Survival*-Forschung ist auf Quellen angewiesen, die im Idealfall pagan-ägyptisches Gedankengut als auch Einflüsse der neuen Kultureinflüsse am Nil in sich vereinigt. Zu solchen Glücksfällen gehört der p604 des British Museum. Mit ihm haben wir einen demotischen Text vor uns liegen⁶³⁶, der, datiert in die zweite Hälfte des 1. nachchristlichen Jahrhunderts, aufgrund seiner späten Entstehungszeit sozusagen ein *missing link* repräsentiert. Eine Übersetzung ins Deutsche liegt in den *Altägyptischen Märchen* von Emma Brunner-Traut vor.

Neben den vielerlei Motiven mit ihren Bezügen zum Alten- wie Neuen Testament schildert ein Abschnitt, wie *Si-Osire* (der Kinderheld vorliegender Geschichte) seinen Vater *Setom* in die bei Memphis verortete Unterwelt hinabführt um ihm die einzelnen Jenseitsräume und Schicksale der Verstorbenen zu zeigen und zu erläutern.

Eben diese Schilderung erweist sich für unser Thema als durchaus wertvoll, da es die Jenseitskonzepte einer Epoche widerspiegelt, die nicht mehr das Ägypten der Pharaonen, aber auch noch nicht das koptische Ägypten war. Dieser Umstand war gemeint, als im Vorangegangenen von einem *Brückenglied* (*missing link*) gesprochen wurde.

Am Ende der folgenden Betrachtung wird man sehen, wie lebendig die eine und andere Jenseitsvorstellung immer noch im Land war.

Doch zunächst betrachten wir den in Frage kommenden Textabschnitt genauer. Die folgende Übersetzung ist von Emma Brunner-Traut übernommen⁶³⁷:

Daraufhin nahm Si-Osire seinen Vater (Setom) an der Hand und führte ihn an einen Ort (in der westlichen Wüste von Memphis), den dieser nicht kannte.

⁶³⁶ Veröffentlicht von Griffith, F.: *Stories of the High Priests of Memphis*; Oxford 1900. Eine Übersetzung bei Lichtheim, M.: *Ancient Egyptian Literature III*; 138-151.

⁶³⁷ Brunner-Traut, Emma: *Altägyptische Märchen*; München 1989 (8., verb. u. erweit. Aufl.), 242-264; Quellenanmerkung: 343-345

Dort fanden sie ein Gebäude mit sieben großen Hallen voll von Menschen. Sie traten in die erste Halle ein und fanden [.....]. Sie traten in die zweite Halle ein und sahen [.....]. Sie traten in die dritte Halle ein und sahen [.....]

Sie traten in die vierte Halle ein, und da sah Setom Leute Seile drehen, während Esel diese hinter ihnen wegfraßen. Dann gab es andere, deren Nahrung, Wasser und Brot, über ihnen aufgehängt war. Jedesmal wenn sie danach sprangen, um sie herunterzuziehen, schaufelten andere Leute Gruben unter ihren Füßen aus, um sie am Zugriff zu hindern.⁶³⁸

Sie traten in die fünfte Halle ein, und da sah Setom die erhabenen Verklärten der Reihe nach stehen. Die aber, die wegen irgendwelcher Freveltaten angeklagt waren, standen an der Tür und flehten. Bei einem Manne, der flehte und lautes Wehgeschrei ausstieß, war der Angelzapfen des Tores der fünften Halle in das rechte Auge eingelassen.

Sie traten in die siebte Halle ein, und da sah Setom die Gestalt des Osiris, des großen Gottes⁶³⁹, wie er auf seinem Thron aus lauterem Golde saß, geschmückt mit der Atefkrone⁶⁴⁰; Anubis, der große Gott, zu seiner Linken, der große Gott Thoth⁶⁴¹ zu seiner Rechten. Die Götter des Gerichtes für die Bewohner des Totenreiches standen links und rechts zur Seite.

Die Waage war in der Mitte von ihnen aufgestellt, und man wog die bösen Taten gegen die guten ab. Thoth, der große Gott, führte Buch, und Anubis machte seinem Genossen Angaben.

Wenn bei einem die bösen Taten zahlreicher befunden werden als seine guten, so wird er der „Fresserin“⁶⁴² des Herrn des Totenreiches⁶⁴³ überantwortet. Seine Seele⁶⁴⁴ wird samt seinem Körper vernichtet, und er darf niemals wieder atmen.

Wenn aber bei einem die guten Taten zahlreicher befunden werden als sein bösen, so wird er unter die Richter götter des Herrn des Totenreiches versetzt, und seine Seele geht zusammen mit den erhabenen Verklärten zum Himmel.

⁶³⁸ Man vergleiche hierzu die Qualen des Tantalos.

⁶³⁹ Ein übliches Attribut bei Gottesnennungen.

⁶⁴⁰ Die Atefkrone besteht aus der weißen oberägyptischen konischen Krone, die zu beiden Seiten von zwei Federn flankiert wird. Der obere Abschluß endet in manchen Fällen in einem stilisierten geöffneten Papyrusbündel mit einer Bekrönung aus kleiner Sonnenscheibe.

⁶⁴¹ Thoth (Ḥwti) fungiert traditionell als Protokollant des Totengreiches. Anubis (Inpw) obliegt der Vorgang des Wiegens (vgl. z.B. pAni)

⁶⁴² Gemeint ist die Schattenverschlingende Fresserin Ammut (ʿmmw.t ; andere Lesart: Ammit). Eine Chimära aus Löwenvorderteil, Nilpferdhinterteil und dem Kopf eines Krokodils.

⁶⁴³ Gemeint ist hier Osiris.

⁶⁴⁴ Brunner-Traut verwendet hier noch den Begriff Seele. Dies ist problematisch, da die altägyptischen Begriffe von Ka, Ba und Ach andere Konnotationen ihr Eigen nennen und mit einem Seelenbegriff, wie wir ihn verstehen, nichts zu tun haben.

Wenn bei einem die guten Taten den bösen das Gleichgewicht halten, so wird er unter die seligen Geister versetzt, die dem Gotte Sokar-Osiris⁶⁴⁵ dienen.

[es folgt ein längerer Abschnitt, der das sog. Lazarus-Motiv enthält.]

Wisse es in deinem Herzen, mein Vater Setom: Wer auf Erden gut ist, zu dem ist man auch im Totenreich gut, aber wer auf Erden böse ist, zu dem ist man auch dort böse. So ist es bestimmt, und so wird es ewiglich sein. Das, was du in der Unterwelt in Memphis gesehen hast, das geschieht gleichermaßen in den zweiundvierzig Gauen, in denen die Götter des Osiris, des großen Gottes, zu Gericht sitzen [...].

Exzerpt:

- Genannt sind *sieben* Hallen des Jenseits
- Osiris ist immer noch Herr des Totenreiches
- Der Vorgang des Herz-Wiegens wird beibehalten
- Dreigliedrige ethische Beurteilung der Verstorbenen
- Mehr böse als gute Taten → völlige Verdammnis
- Mehr gute als böse Taten → Richterfunktion. „Seele“ wird unter die Erhabenen versetzt und steigt zum Himmel auf (!)
- Gleichgewicht zwischen guten und bösen Taten → Dienerfunktion als einer der seligen Geister des Gottes Sokar-Osiris

Analyse:

Die Siebenerzahl kann nicht altägyptischen Ursprungs sein, denn traditionell wird das Totenreich entweder in zwölf (!) Bereiche unterteilt (vgl. *Amduat, Das Buch der Pforten, Höhlenbuch*) oder wird zweigegliedert gedacht (*Zweiwegebuch, Buch vom Tage und von der Nacht*). Offensichtlich scheinen hier Einflüsse der Gnosis oder anderes hellenistisches Gedankengut eingeflossen zu sein.

Eindeutig altägyptisch ist hingegen der gesamte Vorgang des Herzwiegens, die anwesenden Gottheiten, deren Rollenverteilung und etwaige Strafen. Auch die Verortung in der memphitischen Nekropole (besonders die Erwähnung von Sokar-Osiris in diesem

⁶⁴⁵ Der archaische Totengott der memphitischen Nekropole. Wird im Laufe der Religionsgeschichte synkretistisch mit *Osiris* verbunden.

Zusammenhang; vgl. Anm. 10) zeugt von lebendigen Lokaltraditionen noch lange nach dem Ende des eigentlichen Pharaonenreiches.

Dass die Seele zum Himmel *aufsteigt* zeigt, dass das Totenreich unterirdisch gedacht wird und es zu diesem Ort eine paradiesische Parallelörtlichkeit in den Himmelsregionen geben muss.

Parallelkonzeptionen ziehen sich durch die ganze altägyptische Religionsgeschichte und scheinen eine starke Eigendynamik aufzuweisen. Sonst würde sich eine solch lebendige Rezeption über Jahrhunderte hinweg kaum erklären lassen.

Aus dem Neuen Reich ist ein Ausspruch überliefert, der da lautet:

„*Mein Leib ist in der Unterwelt, aber mein Ba ist bei Ra im Himmel!*“. Dies lässt sich auch für den späten Text anwenden. Der Körper bekommt eine Richterfunktion zugewiesen, während sein *Ba* die himmlischen Gefilde bereist. Allerdings ist in unserem späteren Text der Sonnengott zumindest im erhaltenen Teil nirgends erwähnt.

KAPITEL VI:

Die Holzpaneele des Deîr Abû Makâr (Makarioskloster) / Wâdi n-Natrûn: Ein lebendiger Fortbestand altägyptischer Vorstellungen in koptischer Zeit?

„So nahm Joseph von Arimathia den Leichnam Jesu ab. Auch Nikodemus fand sich ein [...] und brachte Salböl aus Myrrhe und Aloe mit [...], salbten ihn und wickelten ihn nach jüdischer Sitte in Leinentücher ein.“⁶⁴⁶

1. Vorbemerkung

Im Rahmen eines Kairoaufenthaltes im Mai 2005 war es mir Dank der äußerst freundlichen Unterstützung seitens des Koptisch-Orthodoxen Patriarchates und des St. Antonius Klosters in Waldsolms/Taunus möglich, das inzwischen für die Öffentlichkeit geschlossene Makarios Kloster im Wâdi n-Natrûn mittels einer Sondergenehmigung besuchen zu können. Dadurch ließ sich ein Problem vor Ort überprüfen, das während den Arbeiten zu dieser Dissertation auftrat. In Nabil Selim Atallas „*Coptic art – Vol.1: Wallpaintings*“⁶⁴⁷ fanden sich die Abbildungen zweier Holzpaneele aus dem Deîr Abû Makâr⁶⁴⁸. Während das Motiv des einen die *Grablegung Christi* war, zeigte das andere die dazugehörige *Balsamierung Christi*. Thematisch gesehen sicher keine Besonderheiten. Überraschend war jedoch die grünliche (!) Gesichtsfarbe des gewickelten Christus. Eine Beobachtung, die zwei wichtige Fragen aufwarf. Zum einen: inwieweit war die Reproduktion *farbgetreu*, so dass bei dem *Graugrün* eine drucktechnisch bedingte Farbabweichung ausgeschlossen werden konnte? Immer wieder lassen Ägyptische Druckerzeugnisse diesbezüglich zu wünschen übrig. Zum anderen: wenn es sich um keine Druckirritation handelt, was bewog dann den koptischen Künstler einen toten Christus gerade mit einer grünlichen Gesichtsfarbe darzustellen? Aus diesen Überlegungen heraus resultierte die Frage, in welchem Motivzyklus diese beiden Paneele standen und wie

⁶⁴⁶ Johannes 19; 38ff. Zitiert nach Berger, Klaus und Nord, Christiane: *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften*; Frankfurt/Leipzig 2001 (5. rev. Aufl.)

⁶⁴⁷ Atalla, Nabil Selim: *Coptic art / L'art copte – Vol. 1: Wall-paintings / peintures murales*; Kairo 1989, 80-81

⁶⁴⁸ Eine Beschreibung des Zustandes des Makarios-Klosters und des klösterlichen Lebens in den 30er Jahren des letzten Jahrhunderts bietet der Reisebericht von Kurt Bittel in: *ders.: Reisen und Ausgrabungen in Ägypten, Kleinasien, Bulgarien und Griechenland 1930-1934*; in: *AWL, Abh. d. Geistes- u. Sozialwiss. Klasse 5* (1998), 234-36

viele Paneele im Kloster ursprünglich vorhanden waren? Der Anreiz war gegeben, in diesem Problemfall sozusagen Feldforschung zu betreiben.

2. Der bisherige Forschungsstand

Bekannt sind die insgesamt *neun* Medaillons seit einer ersten Erwähnung durch Alfred Butler aus dem Jahr 1884⁶⁴⁹. Ohne näher auf die Paneele einzugehen beließ er es bei einer allgemeinen Formulierung, indem er von *neun* mit „sakralen Szenen“ dekorierten Paneelen sprach⁶⁵⁰. Fast vierzig Jahre später, nämlich 1923, beklagte Hugh Evelyn-White⁶⁵¹ in seinem Werk über die Klöster des Wâdi n-Natrûn hinsichtlich der Paneele des Makarios Klosters:

„...though noticed, have never been adequately described.“⁶⁵² Trotzdem blieb eine detaillierte Veröffentlichung seinerseits aus. Auch in den neueren Forschungsberichten⁶⁵³ findet sich über Erhaltungszustand, Sichtbarkeit und die jeweiligen Szenen der einzelnen Paneele oder gar des gesamten Bildzyklus nur Fehlerhaftes und Unzutreffendes (vgl. nachstehendes Zitat von Leroy). Eine einigermaßen ausführliche Beschreibung wurde dabei immer nur den zwei besterhaltenen Medaillons (*Balsamierung* und *Grablegung Christi*) zuteil⁶⁵⁴. So schreibt 1982 Jules Leroy in „*Les peintures des couvents du Ouadi Natroun*“⁶⁵⁵ zur heutigen Sichtbarkeit:

„*Les deux médaillons* (gemeint sind die *Balsamierung* und *Grablegung Christi*) *qui sont aujourd’hui seuls visibles, sur les neuf qu’on voyait encore au début du siècle,...*“⁶⁵⁶

So blieb eine detaillierte wissenschaftliche Aufarbeitung dieser Paneele und deren ausführliche Beschreibung bis dato ein Desiderat der Forschung.

⁶⁴⁹ Butler, A. J.: *The ancient Coptic Churches of Egypt*, Bd. I; Oxford 1884, 299

⁶⁵⁰ Ibid.; 299: „[...] over the screen rises a lofty chancel-arch, the soffit of which is cased with wood, whereon are painted nine medallions enclosing sacred scenes.“

⁶⁵¹ Evelyn-White, Hugh G.: *The monasteries of the Wâdi n Natrûn - Part III - The architecture and archaeology*; New York 1932 (repr. 1973), 91ff.

⁶⁵² Ibid.; 91

⁶⁵³ Leroy, Jules: „*Les peintures des couvents du Ouadi Natroun*“ ; in : *La peinture murale chez les Coptes*, Bd. 2 ; in: *MIFAO* 101 (1982)

⁶⁵⁴ So zuletzt bei: Kamil, Jill: *Christianity in the Land of the Pharaohs – The Coptic Orthodox Church*; Kairo 2002, 158, Fig. 6.18

⁶⁵⁵ Ibid.; 27

⁶⁵⁶ Ibid.; 27

Im Rahmen dieser Dissertation liegt nun zum allerersten Mal eine *vollständige* und *ausführliche* Veröffentlichung *aller neun* Paneele des Makariosklosters vor. Der bisherige Forschungsstand konnte entsprechend korrigiert und der von Evelyn-White geforderten überfälligen *adäquaten Bearbeitung* hoffentlich entsprochen werden.

3. Der heutige Zustand der Paneele

Die moderne koptisch-monastische Restaurierungspraxis versucht nicht, im Gegensatz zu unseren abendländischen Prinzipien, Historisches (Bau-)Material in seinem *in situ* Zustand zu erhalten oder ggf. in seinen ursprünglichen Zustand zurück zu versetzen, sondern schützt das historisch Überlieferte bzw. Erhaltene durch dessen Integration in moderne Baustrukturen. So präsentiert sich heute das Innere der Makarios-Kirche als durchaus gelungene Symbiose aus alten und neuen Bauelementen⁶⁵⁷. Die Paneele befinden sich immer noch an ihrem ursprünglichen Anbringungsort. Nämlich als ornamentale Verkleidung des *Triumphbogens* zum Allerheiligsten (sog. *Heikal* des Patriarchen Benjamin I.). In der *Lunette* prangt allerdings eine zeitgenössische Ikone des *Abendmahles*⁶⁵⁸ (vgl. nachfolgende Abb.), während die ursprünglichen Holztüren zum Allerheiligsten in neue Holzeinfassungen gefügt wurden (vgl. nachfolgende Abb.).

Abbildung 34:
Triumphbogen
Heikal des Benjamin I.;
Deîr Abû Makâr /
Wâdi n-Natrûn.



⁶⁵⁷ Der Wiederaufbau und die Restaurierung des Klosters und seiner alten Bauteile erfolgte in Eigenarbeit der Mönche und unter der Leitung des „Service des Antiquités“ (Gamal Méhrez, Zaki Iskandar u.a.). Vgl. dazu: <http://www.stmacariusmonastery.org/gabout.htm> (Stand: 11.12.2007)

⁶⁵⁸ Gestaltet wurde diese Ikone von Pater Irenäus / Makarios-Kloster, dem ich an dieser Stelle für die freundliche Aufnahmegenehmigung der Paneele danke.

Die Ausschmückung des *Triumphbogens* ist aus einzelnen, aneinander gereihten Holztäfelchen gearbeitet. Auf diese Vertäfelung sind die insgesamt *neun* Medaillons aufgemalt. Der Erhaltungszustand ist wie bereits erwähnt bei den höchstgelegenen Medaillons am besten, nimmt aber zu beiden Seiten des Bogens kontinuierlich ab. Besonders die beiden äußersten Medaillons sind schwer beschädigt und kaum mehr zu rekonstruieren. Dieser Befund legt die Vermutung nahe, dass der Durchgang zum Allerheiligsten (inklusive des Triumphbogens) zu früheren Zeiten tiefer angesetzt gewesen sein muss, als er sich dem heutigen Besucher darbietet. Zumindest würde dies den äußerst schlechten Erhaltungszustand der Triumphbogenausschmückung gerade in „Durchgangshöhe“ sehr gut erklären, für den es beim gegenwärtigen Zustand keine plausible Erklärung gibt.



Abbildung 35:
Deir Abû Makâr
Makarioskirche:
Lunette mit Ikone des Abendmahles

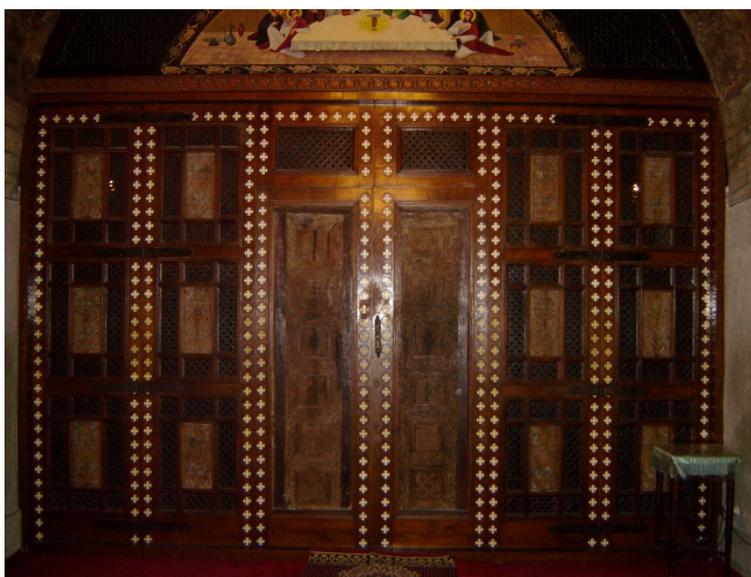


Abbildung 36:
Deir Abû Makâr;
Makarioskirche:
Durchgang zum
Heikal des Benjamin I.;
ursprüngliche Holztüren mit
moderner Holzeinfassung

4. Die allgemeine Motivik und Ordnungsschemata

Das Deîr Abû Makâr, im Jahr 655 durch Patriarch Benjamin I. (623-662) geweiht, nimmt innerhalb der koptischen *Chrisam*-Weihe als regulärer Aussegnungsort des *Chrisam*⁶⁵⁹ einen wichtigen Stellenwert ein. Daher nimmt es auch nicht Wunder, dass gerade die Thematik der Balsamierung Christi (und der mit ihr verbundenen *Chrisam*-Tradition) in der Dekorwahl erscheint. Mit der fortschreitenden Rekonstruktion der einzelnen Bildszenen zeigte sich, dass sich das Grundthema des Bildzyklus der Panee am Themenkreis *Grablegung, Auferstehung Christi* und deren *Verkündigung*, also dem *Ostergeschehen*, orientiert. In dieser Oster-Thematik ist ein *äußerer* Leitfaden vorgegeben. Daraus resultiert eine weitere Frage. Und zwar die nach einer möglichen *inneren* Abhängigkeit der Panee zueinander. Das heißt: sind bestimmte Korrelationen oder Anordnungsschemata in der Szenenabfolge erkennbar?

Beim Vergleich der rekonstruierten Bildszenen miteinander ließ sich ein konkretes Schema erkennen (nachfolgend noch erläutert). Ob dies vom damaligen Künstler so gewollt war, ist aufgrund der zu stark beschädigten Medaillons (besonders an den jeweiligen Enden des Triumphbogens) kaum eindeutig zu beantworten. So zeigten die besterhaltenen Medaillons (*Balsamierung* und *Grablegung*) in ihrer gemeinsamen Thematik eine enge Verbindung zueinander. Dieser Umstand unterstützt die anfängliche Vermutung, dass jeweils die horizontal gegenüberliegenden Szenen zu beiden Seiten des *Triumphbogens* thematisch zusammengehören. Dies bedeutet: *ein* Grundthema wird durch *zwei* Einzelszenen ausgedrückt; im Sinne eines künstlerischen *Hendiadyion*. Dem entspricht ebenso die Szene auf der linken Seite: Maria Magdalena und der Engel vor dem leeren Grab, während auf der gegenüberliegenden Seite Maria Magdalena die Frohbotschaft den Jüngern verkündigt. Die darunter liegende „Bildebene“ ist weniger aussagekräftig. Das rechte Medaillon mit dem Motiv des *Noli me tangere* wirft die Frage auf, welche Begebenheit aus dem Johannesevangelium als entsprechendes Pendant auf dem linken Medaillon dargestellt worden sein könnte? Stimmt das angenommene Schema, so ließe sich in der zum größten Teil verloren gegangenen Szene links Maria Magdalena und die beiden Jünglinge am Grab rekonstruieren.⁶⁶⁰ Die beiden untersten Medaillons entziehen sich aufgrund des Erhaltungszustandes diesem Schema. Man kann höchstens mutmaßen, dass die Szene

⁶⁵⁹ Siehe dazu: Burmester, O.H.E.: *The Egyptian or Coptic Church*; Kairo 1967, 219ff. Ders: *A guide to the monasteries of Wadi'n Natrun*; Kairo 1954. Ferner: Lantschoot, Arn. van: *Le MS. Vatic. Copte 44 et le livre du chrême*; in: *Muséon* XLV (1932). Nach anfänglichen Unsicherheiten in der Wahl des Weihetages wurde durch Patriarch Abraham (975-978) der Kardonnerstag als Tag der Konsekration endgültig festgelegt.

⁶⁶⁰ Joh. 20; 11,12

Begebenheiten der nachösterlichen Zeit zum Inhalt hatten, vielleicht als der Auferstandene sich den Jüngern am See Genezareth zeigte oder die Begebenheit mit Thomas, seinem skeptischen Jünger.⁶⁶¹

Somit wird eine „Leserichtung“ der Szenen vorgeschlagen, die, ausgehend vom höchsten Medaillon, eine „zeitliche“ Achse zu beiden Seiten von oben nach unten verlaufend, und eine „thematische“ Linie auf der Parallelebene sieht.

5. Die konkrete Motivwahl

Fragt man nach den Quellen, aus denen der oder die Künstler der Medaillons geschöpft haben könnten, so zeigt sich anhand des verwendeten Personenkreises, dass nur das Evangelium nach Johannes als Vorlage gedient haben kann. Nur im Evangelium nach Johannes - weder in den synoptischen noch in den apokryphen Evangelien – kümmern sich *beide*, also *Joseph von Arimathia* wie *Nikodemus*, um den Leichnam Christi⁶⁶², während in den *Pilatusakten* zwar beide erwähnt werden, aber nur *Joseph von Arimathia* Pilatus um den Leichnam Christi bittet.⁶⁶³ Zu denken wäre darüber hinaus auch an das apokryphe *Nikodemusevangelium*, das unter der Bezeichnung *Pilatusakten*⁶⁶⁴ (*Acta Pilati*) in der Forschung bekannt ist. Allerdings möchte ich dem kanonischen Johannesevangelium den Vorzug geben.⁶⁶⁵ Bereits im zweiten nachchristlichen Jahrhundert ist dieser neutestamentliche Text in Ägypten bekannt und verbreitet, da die Entstehungszeit des *Papyrus Rylands Gr 457 (P52)*⁶⁶⁶ um das Jahr 125 angenommen wird.⁶⁶⁷

⁶⁶¹ Joh. 20; 24-29

⁶⁶² Joh 19, 38 ff.

⁶⁶³ Scheidweiler, Felix: „Nikodemusevangelium, Pilatusakten und Höllenfahrt Christi“; in: Schneemelcher, Wilhelm (Hrsg.): *Neutestamentliche Apokryphen – I: Evangelien*; Tübingen 1987 (5. Aufl.), 407

⁶⁶⁴ Schneemelcher, Wilhelm (Hrsg.): *Neutestamentliche Apokryphen I* (5. Aufl.), 395. Die Edition der koptischen Übersetzung ist bei A. Revillout, *Les Apocryphes Coptes II – Acta Pilati*, in: *Patrologia Orientalis* IX, 2 (1913) zu finden.

⁶⁶⁵ Leroy verweist bzgl. der Balsamierung Christi auf Matth. 27,59. Dies ist aber aufgrund des oben genannten Umstandes falsch. Vgl. Leroy: *op. cit.*; 27

⁶⁶⁶ Siehe dazu: Légasse, Simon: „Vielfältige Wege der Mission“; in: Pietri, Luce (Hrsg.): *Die Geschichte des Christentums – Die Zeit des Anfangs*; Freiburg i.Br./Basel/Wien 2003/2005, 168 mit Anm. 119

⁶⁶⁷ Légasse: *op. cit.*; 168

6. Beschreibung und Analyse der Medaillons im Einzelnen

Die Numerierung erfolgt in der Reihenfolge ihrer Anbringung auf dem *Triumphbogen* von links nach rechts. Der besseren Übersicht halber wird jedes Medaillon einzeln besprochen und die zugehörige Abbildung mit einer entsprechenden Umzeichnung der jeweiligen Analyse vorangestellt.

6.1. Maluntergrund und Maltechnik

Der Maluntergrund aller Paneele besteht aus aneinander gesetzten Holztafeln mit einer jeweiligen Abmessung von ca. 50 cm x 25 cm, die mit Hilfe von Nägeln oder Holzdübeln (?) entlang der Türbogeninnenseite fortlaufend (Stoß an Stoß) angebracht sind. Holzart und verwendete Maltechnik ließen sich leider nicht genau bestimmen. Leroy vertritt die Ansicht es handle sich um *Ölmalereien*.⁶⁶⁸ Übernimmt damit aber, wie es scheint, die Angabe bei Evelyn-White unüberprüft. Nach persönlicher Überprüfung vor Ort ist die Maltechnik eher als *Temperamalerei* anzusehen und ihr der Vorzug gegenüber einer möglichen *Enkaustiktechnik* zu geben.

6.2. Medaillon 1 (Beschreibung)⁶⁶⁹

Wie auch beim gegenüberliegenden Pendant ist der Erhaltungszustand äußerst schlecht, ja bis auf wenige Farbreste völlig zerstört. Es hat den Anschein, und es wurde schon oben kurz angesprochen, als sei der gesamte Triumphbogen in späteren (nicht näher bestimmbar) Umbauphasen etwas weiter nach oben versetzt worden. Denn der Zerstörungsgrad der Paneele nimmt mit zunehmender Höhe stetig ab. Ein ursprünglicher Beginn der Dekoration in ca. zwei Metern Höhe ab Bodenniveau, so wie er sich gegenwärtig darstellt, hätte keineswegs ein solch starkes Verwittern der Medaillons im untersten Bereich (Medaillon 1 & 9) zur Folge gehabt. Dieser Umstand erscheint mir nur nachvollziehbar, wenn eben jene untersten Paneele in früherer Zeit in „Kopfhöhe“ angebracht und so am ehesten zerstörerischer Kräfte ausgesetzt waren.

⁶⁶⁸ Ibid.; 27

⁶⁶⁹ Aufgrund des äußerst schlechten Erhaltungszustandes wurde auf eine Umzeichnung verzichtet.

Lediglich im oberen Bildteil zeigen Farbreste in Purpurrot, Weiß und Grün Reste einer einstigen floralen Umrandung (Akanthusblätter?) des Medaillons an. Inschriften oder Gestalten sind nicht (mehr) zu erkennbar.

6.3. Medaillon 2 (Beschreibung)

Obwohl der Erhaltungszustand auch hier zu wünschen übrig lässt, ist das Motiv jedoch besser zu erkennen.

Die Szenerie setzt sich aus zwei Gestalten im linken Bildteil und einer Gebäudestruktur im rechten Bildrand zusammen. Beide Gestalten sind durch Reste ihrer Gewänder sowie durch in Umrissen erhaltenen Häupter als Personen identifizierbar. Da beide Häupter deutlich von *Gloriolen* umrandet sind, muss es sich um religiös hoch stehende Persönlichkeiten handeln. Da Namensinschriften oder Attribute nicht erhalten sind, muss eine genaue Identifizierung ausbleiben.

Das in rotbraun gehaltene Gebäude besteht aus einem trommelförmigen oder kubischen Unterbau mit kegel- bzw. giebelförmiger Bekrönung. Im Unterbau als solchem ist eine torförmige Öffnung in hellen Violetttönen angedeutet. Im Bildhintergrund sind in Grün gehaltene Pflanzen, wohl Baum- oder Palmkronen, sichtbar. Eine in Hellblau gemalte dreieckige Struktur mit nicht näher bestimmbarer Funktion schmiegt sich im rechten unteren Bildrand an die die Szene umschließenden Zierkreis.

6.4. Medaillon 3: „*Maria und der Engel am Grab*“ (Beschreibung)

In der Mitte der linken Türbogenhälfte gelegen, ist der Zustand entsprechend zufrieden stellend im Vergleich zu den vorhergehenden Medaillons. Zwei Gestalten sind deutlich auszumachen. Die linke, stehend und in ein langes, reich gefältetes Gewand gekleidet, das sich in hellen und dunklen blauvioletten Tönen abhebt, scheint eine Frauengestalt wiederzugeben. Ihr Haupt ist mit einer *Gloriole* umgeben. Der Blick ist leicht zur sitzenden rechten Gestalt gewendet. Ihre rechte Hand mit ausgestrecktem Zeigefinger folgt dieser Blickrichtung. Entsprechend beantwortet wird dies durch eine leicht angehobene Kopfhaltung der bereits angesprochenen Figur im rechten Bildteil. Diese ist sitzend dargestellt (wohl auf einem Stein) und der Körper wird von einem Gewand umschlossen, das ganz in demselben

Stil durchgestaltet wurde wie das zuvor erwähnte. In der linken Hand trägt diese Gestalt einen weißen Stab (Szepter?), der womöglich auch als Standartenstange gedeutet werden kann. Die rechte Hand ist mit zwei abgespreizten Fingern (Zeige- und Ringfinger) zum Segensgestus erhoben.

Bei genauerem Hinsehen sind zu beiden Seiten des Kopfes dunkelviolette Farbspuren zu erkennen, die aufgrund ihrer Formgebung und Lage als Reste von Flügeln zu sein scheinen. Somit liegt es nahe in dieser Gestalt einen Engel zu sehen. Gegen eine Interpretation dieser Person als der *Auferstandene* sprechen nicht nur die Flügel und Sitzhaltung, sondern auch die im Vergleich zur stehenden Gestalt niedrigere „Kopflinie“. Bei einer ranghöheren Persönlichkeit, wie der des Auferstandenen, würde man eine höher stehende „Kopflinie“ erwarten; zumindest aber eine gleich hohe Augenlinie zwischen beiden Personen.

Zwischen beiden ist im Zentrum des Bildes ein Gebäude in Rot- und Weißtönen gesetzt, das mit dem besprochenen Gebäude des vorherigen Medaillons große Ähnlichkeit hat, um nicht zu sagen identisch ist. Allerdings sind hier einige Details deutlicher zu erkennen. So zeigt der kegelförmige Oberbau ein *florales* Architekturelement als Bekrönung. Im Mittelbau deuten dunkelrote Torbögen säulenartige Strukturen an. Der torförmige Eingang im Unterbau ist schwarz umrandet und zeigt im inneren Bereich weiße wie hellblaue Farbspuren. Am linken Bildrand ist zusätzlich ein weiteres Gebäude in Rot und Weiß mit Giebeldach wiedergegeben. Dessen Funktion ist aber nicht näher bestimmbar.

Aus dem Kontext des gesamten Bildzyklus heraus handelt es sich bei dem Gebäudetypus im Bildzentrum mit großer Wahrscheinlichkeit um einen *Grabbau*. Sicher darf man in ihm das *Grab Christi* sehen. In seinem Aufbau erinnert der Grabbau des Medaillons interessanterweise an drei Sepulkralbauten, die wir aus Jerusalem her kennen. Zuerst einmal der als *Yad Absalom* (siehe Abb. 1 unten links) bekannte Jerusalemer Grabbau im *Jehoschafat-Tal* und das sich im Kidrontal befindliche *Grab des Zacharija*⁶⁷⁰. Eine in das zweite vorchristliche Jahrhundert datierte Grablege der Priesterfamilie *Bene Hezir*⁶⁷¹ (siehe Abb. 2 unten rechts).

⁶⁷⁰ Hierbei handelt es sich um eine irrtümliche Zuordnung, d.h. der Grabbau war keineswegs die Grablege der biblischen Gestalt des Zacharija.

⁶⁷¹ Krüger, Jürgen: *Die Grabeskirche zu Jerusalem – Geschichte, Gestalt, Bedeutung*; Regensburg 2000, 47 mit Abb. 40



Abbildung 37:

„Grab des Absalom“; Jerusalem.

1. Jh. v. Chr.



Abbildung 38:

Grabmal des Zacharjah; Jerusalem

Zeit des 2. Tempels

Über einem mit ionischen Säulen verzierten Unterbau erhebt sich eine pyramidenförmige (*Grab des Zacharija*) bzw. ein kegelförmiger, mit steinerner *Lotusblüte* bekrönter Oberbau (*Yad Absalom*). Im stufenförmigen Unterbau des vermeintlichen *Zacharija-Grabes* ist noch heute der Eingang sichtbar. Deutlicher kommt der jeweilige Aufbau in der Rekonstruktion von Rachel Hachlili⁶⁷² zum Ausdruck:

Abbildung 39:

Rekonstruktion der beiden

Grabbauten nach Rachel

Hachlili



⁶⁷² Hachlili, Rachel: *Jewish Funerary Customs, Practices and Rites in the Second Temple Period*; Leiden/Boston 2005, 33

Einem wertvollen Hinweis von Frau Dr. Bärbel Dümmler verdanke ich den dritten und wahrscheinlichsten Kandidaten in der Reihe möglicher Vorbilder für die Gestaltung des Grabbaus in Medaillon 2. Nämlich der 335 geweihte konstantinische Bau der *Grabeskirche* in Jerusalem⁶⁷³. Dieser kommt nicht schon allein seiner architektonischen Form wegen in Betracht, sondern entspricht in seiner Rolle als *Heiliges Grab* auch dem christlichen Kontext der Grablegung Christi in den Paneelen. Bestehend aus einer *Aedicula* über der ursprünglichen Grabkammer und einer den zentralen Bau umgebenden *Rotunde* bildet sie den eigentlichen Kern der Grabeskirche. Die eigentliche Vorlage ist allein in der *Aedicula* zu sehen, da deren Architektur⁶⁷⁴ mit der Medaillondarstellung von kleinen künstlerischen Ungenauigkeiten abgesehen identisch ist. Ebenso ähnelt die Darstellung der Jerusalemer Grabeskirche (genauer: die *Aedicula*) auf der *Reiderschen Tafel* (siehe Abb. unten)⁶⁷⁵ dem koptischen Grabbau und insbesondere in der *floralen Bekrönung* des Bauwerks auf beiden Kunstwerken ist eine Übereinstimmung deutlich erkennbar.



Abbildung 40:

(oben: Ausschnitt):

Auferstehung und Himmelfahrt Christi

Die sog. *Reidersche Tafel*

Elfenbeinschnitzerei

Rom, um 400

Bayerisches Nationalmuseum, München

⁶⁷³ Zur Baugeschichte siehe: Krüger: *op. cit.*; 51-60

⁶⁷⁴ Entsprechende Rekonstruktionen (auch bauverwandte Aediculen) bei: Krüger: *op. cit.*; 52, Abb. 50 u. 51

⁶⁷⁵ Eine bessere Abbildung bei: Krüger: *op. cit.*; 71

Obwohl die großen Ähnlichkeiten offensichtlich sind bleibt doch die Frage, ob jene Grabbauten und in erster Linie die *Aedicula* der Grabeskirche dem koptischen Künstler als Motivvorbild diente. Weiterführende Untersuchungen in dieser Richtung könnten manchen Beitrag zur weiteren Klärung dieser Frage liefern, würden aber den Rahmen dieser Arbeit bei weitem sprengen.

Beischriften sind fragmentarisch über dem Haupt des Engels und rechts oberhalb der weiblichen Gestalt noch zu sehen, jedoch nicht mehr lesbar. Bedenkt man das mögliche Grundthema aller Medaillons, nämlich den Zyklus von Grablegung und Auferstehung Christi, so darf man in der Frauengestalt sicherlich *Maria Magdalena* sehen, mit der der Engel Zwiesprache hält.⁶⁷⁶

6.5. Medaillon 4: „Balsamierung Christi“ (Beschreibung)

Im Zentrum des ersten Paneels prangt das von floralen Mustern umrankte kreisförmige Hauptmotiv, das sich durch einen weißen Kreisrand deutlich vom Rest der Dekoration abhebt. Vor dem ehemals blaugrauen Medaillonhintergrund (nur noch in Resten am Holz haftend) erkennt man linker Hand eine leicht nach vorn gebeugte und in ein weißes Arbeits(?)gewand gehüllte bärtige Männergestalt. Ein ehemals goldener Nimbus kennzeichnet ihn als heilige Person. Zur rechten Gestalt führt die Blickrichtung der linken Gestalt. Auch sie ist als bärtiger, nach vorn gebeugter Mann mit Nimbus dargestellt, dessen schlichtes, in Erdtönen gehaltenes Gewand ebenso Züge eines Arbeitskleides trägt wie das seines Helfers. Im Gegensatz zum ersteren sind die Augen zur unteren Hälfte der Szene gerichtet. Dort liegt eine menschliche Gestalt, die bis zur Höhe der Brust schon in weiße Leinentücher gewickelt ist. Nur Haupt und oberer Brustbereich liegen noch frei. Dass es sich dabei um einen Toten handelt, zeigt zum einen die bereits begonnene Umwicklung mit Leinentüchern, zum anderen die geschlossenen Augenlider. Ein weiteres Kennzeichen, auf das noch später separat eingegangen wird, ist die auffällige Farbgebung der Kopf- und Brustpartie in einem grüngräulichen Farbton. Manche der Leinenbinden enden in den Händen der zuvor erwähnten Personen. Offensichtlich wird der Verstorbene von eben jenen beiden Gestalten balsamiert. Trotz eines horizontalen Fugenverlaufes durch die Bildmitte und starken Farbabschürfungen in diesem Bereich lassen sich dennoch Reste eines Arbeitsgerätes in der rechten Hand der linken Gestalt erkennen. Es scheint, als ob mit diesem Gegenstand eine Handlung am Haupt

⁶⁷⁶ Matthäus 28, 2-7

des balsamierten Leichnams vorgenommen wird. Auf den ersten Blick könnte es sich dabei um eine Art Pinsel⁶⁷⁷ handeln, mit dessen Hilfe eine für die Balsamierung notwendige Flüssigkeit aufgetragen wird. Bei näherem Hinsehen erkennt man aber, dass hier ein ampullenförmiges Gefäß abgebildet ist, aus welchem Wasser (?) über das Gesicht des Toten Christus ausgegossen wird.

6.5.1. Die Identifizierung der Dargestellten

Beschriftungen in weißer Farbe sind nur noch fragmentarisch vorhanden. Horizontal im oberen Bilddrittel völlig unleserlich. Die Beischrift der rechten Person im braunen Gewand vertikal im ersten Teil noch **ΙΩC**[...] vorhanden. Kurz oberhalb des Leichnams [...] **XC** zu erkennen. Durch einen Vergleich mit der besser erhaltenen zweiten Holztafel können folgende Personen identifiziert werden:

Die rechte Person trägt den Namen **ΙΩCHΦ**, während es sich um den teilbalsamierten Toten gemäß der Beischrift um **ΙCXC** handelt. Die linke Person kann daher nur **ΝΙΚΩΔΗΜΟC** sein. Zumal dieser Name als Beischrift auf dem anderen Paneel deutlich lesbar ist.

6.5.2. Die Farbgebung des Leichnams Christi:

Der große Vorteil von Farbabbildungen liegt in der Wiedergabe von Details, die bei reinen Schwarzweißphotographien keine Berücksichtigung finden. Die farbige und qualitativ beste Wiedergabe unserer Holzpaneele⁶⁷⁸ zeigt im Gegensatz zu früheren Abbildungen⁶⁷⁹ den Leichnam Christi mit grünlicher Gesichtsfarbe, die zu großen Teilen erhalten geblieben ist. Die grüngräuliche Farbgebung von Gesicht und Brust überrascht auf den ersten Blick. Die Provenienz des Kunststückes kann hier vielleicht eine Lösung bieten. Da es sich um ein Dekorationselement eines koptischen Klosters handelt, kann man mit großer

⁶⁷⁷ Die Idee eines Pinsels wäre reizvoll. Immerhin ist er ein wichtiges Hilfsinstrument bei der altägyptischen Mumifizierungstechnik um gelöste Harze oder Klebemittel (*Gummi arabicum*) auf die Leinenbinden aufzutragen. Letzteres wäre auch in unserer Darstellung denkbar.

⁶⁷⁸ Atalla: *op. cit.*; 80f.

⁶⁷⁹ Evelyn-White erwähnt eine Photographie der Paneele durch Palmer-Jones (1911), die aufgrund der schlechten Bildqualität jedoch nicht zur Wiedergabe durch White geeignet war. Die andere Abbildung in wesentlich besserer Qualität gibt Evelyn-White selbst wieder in: *op. cit.*; Plate XXII

Wahrscheinlichkeit davon ausgehen, dass es das Werk eines koptischen Malers ist. Sicher hat er, bewusst oder unbewusst, älteres Traditionsgut in die Gestaltung mit einfließen lassen. Dazu müssen wir beide Paneele als Ganzes sehen. Christus, vielmehr dessen Körper, wird mit Leinenbinden (!) fest umwickelt, ganz so wie es für altägyptische Sitten nachgewiesen werden kann⁶⁸⁰. Auf dem zweiten Paneel ist der Tote bereits vollständig (!) mit Leinenbinden und Tüchern umwickelt, gleichsam einem Paket und nicht nur in Leinentücher gehüllt, wie es die Textstelle aus dem Johannesevangelium nahe legt. Dementsprechend griff der Künstler auf die landeseigene Balsamierung zurück. Einen weiteren Rückgriff auf vorchristlich-altägyptisches Gedankengut ist in der bereits erwähnten grünlichen Gesichtsfarbe Christi zu sehen. Eine *grüne Gesichtsfarbe* (Abb. am Ende des Abschnitts, rechts) ist Kennzeichen des Gottes Osiris in pharaonischer Zeit. Daneben finden sich auch Darstellungen des Osiris mit *schwarzer Gesichtsfarbe* (Abb. am Ende des Abschnitts, links). Der Unterschied liegt für den Ägypter in der Betonung des jeweiligen Aspektes des Totengottes. *Schwarz* deutet vor allem auf seine Aufgabe als Herrscher des Westreiches (Totenreich) hin⁶⁸¹. *Grün* hingegen hebt den regenerativen bzw. vegetativen Aspekt des Osiris hervor⁶⁸². Er ist einer, der über den Tod triumphiert und derjenige, dem *Auferstehungskraft* in besonderem Maße innewohnt⁶⁸³.

Darin ist die assoziative Verbindung zu Christus gegeben: So wie Osiris ist Christus durch seine Auferstehung (*Anastasis*) und die Überwindung seines Todes zu einem Sinnbild der *Erneuerung* und *Regeneration* geworden. Wie der Ägypter pharaonischer Zeit in Osiris eine Chiffre für *Auferstehungskraft* sah, so verkörpert Christus dasselbe Prinzip im Christentum. Entscheidend ist aber, ob dem sicher ländlich geprägten koptischen Künstler diese

⁶⁸⁰ Auch in der koptischen Buchmalerei werden häufig Verstorbene mumienförmig wiedergegeben. Siehe dazu: Krause, Martin: „Das Weiterleben ägyptischer Vorstellungen und Bräuche im koptischen Totenwesen“; in: Grimm, Günther (Hrsg.): *Das römisch-byzantinische Ägypten – Akten des internationalen Symposions 26.-30. September 1978 in Trier*; in: *Aegyptiaca Treverensia* 2; Mainz/Trier 1983, 89

⁶⁸¹ Verwiesen sei hier auf Bonnet, Hans: *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*; Berlin/New York 2000 (3. unv. Aufl.), 571 und 575. Für ihn stellt die schwarze Gesichtsfarbe keine Anleihe in der Hautfarbe von mumifizierten Leichnamen dar, sondern nimmt vielmehr Bezug zum schwarzen Nilschlamm und zur Dunkelheit der *Dw3.t (Duat)*.

⁶⁸² Zum Regenartions- und Vegetationsaspekt siehe: Brunner, Hellmut: „Fruchtbarkeit“; in: *LÄ II*; Wiesbaden 1977 Sp. 338. Sowie Brunner-Traut, Emma: „Farbgebung“; in: *LÄ II*; Wiesbaden 1977, Sp. 124f.. So auch Bonnet: *op. cit.*; 571 mit den verweisenden Anmerkungen. Zu Osiris als „*Großer Schwarzer*“ und „*Großer Grüner*“ siehe: Sethe, Kurt: *Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten*, Bd. 3; Glückstadt u.a. 1932, PT§ 628b, 628c

⁶⁸³ Plutarch: *De Iside et Osiride*; 22, 359E; 33, 364B. Übersetzung bei: Griffiths, J. Gwyn (Hrsg.): *Plutarch's De Iside et Osiride*; Cambridge 1970, 151-153 und 169-171

Assoziation zwischen Osiris und Christus ganz bewusst vor Augen standen oder ob er als Kind seiner Landeskultur längst zum Allgemeingut gewordene altägyptische Symbolik für die Gestaltung der beiden Holzpaneele anwandte. Dass die Vorstellung von der Auferstehungskraft des Osiris (*grüngesichtig*) zumindest in *römischer* Zeit noch lebendig war und somit ein *Bindeglied* zwischen altägyptischer und christlicher Epoche Ägyptens darstellt, ist anhand der Mumienmaske einer Frau aus dem 1. Jh. n. Chr. zu sehen (vgl. Abb. unten).

Abbildung 41:

Mumienmaske einer Frau
Frührömisch, Anfang 1. Jh.
Stuck auf Leinen
Meir
Ägyptisches Museum zu Berlin
Inv.-Nr. 34435

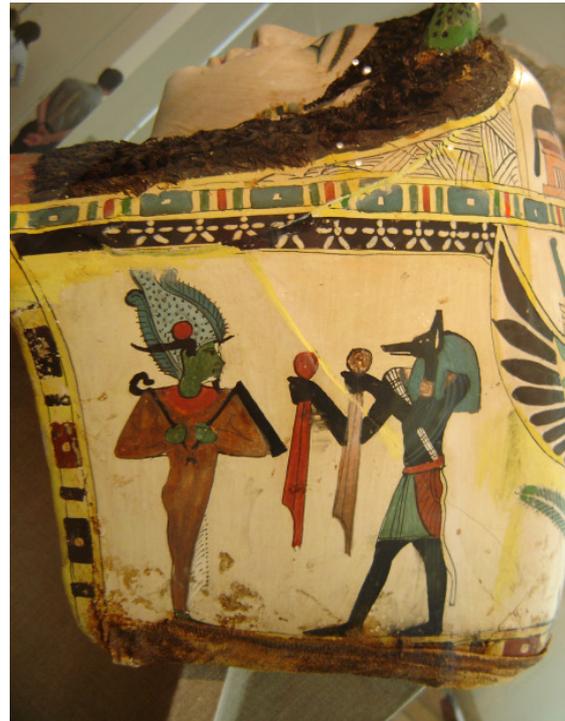


Abbildung 43 (unten):

Grüner Osiris
Grab der *Nfrtiri* (*Nefertari*)
Neues Reich, 19. Dyn.



Abbildung 42 (rechts):

Schwarzer Osiris
Totenbuch des Schreibers
Nb-kt(.w) (*Neb-kedu*)
Neues Reich, 18. Dyn.;
Louvre, Inv.-Nr.: N 3068



6.6. Medaillon 5: „Zenitkreuz“ (Beschreibung)

Im Zenit des Türbogens überrascht das entsprechende Medaillon durch seine ungewöhnliche Gestaltung und fällt auf den ersten Blick so gänzlich aus dem Bildzyklus. Der mit allen anderen Medaillons identische kreisrunde Aufbau mit floraler Umrangung ist dort, wo ein weiteres Bildmotiv zu erwarten wäre, vollständig in schwarzer Farbe ausgemalt. Auf diesen ungewöhnlichen Umstand hat bereits Leroy hingewiesen, indem er, ohne näher darauf einzugehen, schreibt: „*Ils forment la fin d’une série qui se termine juste au centre de l’arc par un médaillon qu’une couche de peinture très noire a intentionnellement obscurci, de sorte qu’on ne peut dire quel sujet s’y trouvait représenté.*”⁶⁸⁴

In der Tat war dieser Befund anfangs sehr unbefriedigend. Digital erstellte Bilder bieten jedoch Möglichkeiten, die mit normalen Photographien nicht zu erreichen sind. So waren doch bei näherem Hinsehen geringe Reste von weißer Farbe am linken und teilweise auch am rechten Rand sowie eine Absplitterung der schwarzen Untergrundfarbe im oberen Bildrand auszumachen. Bildverarbeitende Techniken (Filter, Zoom) bestätigten diesen Befund und legten einen Rekonstruktionsvorschlag nahe, der das schwarz ausgemalte Medaillon im Triumphbogenzenit *keineswegs* als den ursprünglichen Zustand ansieht, sondern es um ein in Weiß gemaltes *Kreuzmotiv* ergänzen möchte.

Man kann nun die berechtigte Frage einwerfen, warum ausgerechnet die weiße Farbe sich abgelöst haben soll, wenn der schwarze Farbuntergrund dagegen intakt blieb?

Die Antwort liegt in der Zusammensetzung einzelner Farben. Gewöhnlich handelt es sich um Pigmente (Kreide, Kohle, Halbedelsteine wie Malachit oder Lapislazuli, Ocker etc.), die mit einem Bindemittel (oft Eigelb, *Gummi Arabicum* oder Knochenleim) angerührt werden, da eine dauerhafte Haftung auf dem Maluntergrund nicht gegeben wäre.

Nun weißt nicht jedes Pigment dieselbe Bindungsstärke mit dem jeweils verwendeten Bindemittel auf, d.h. nicht jede Farbe verbindet sich gleichgut mit dem Untergrund oder, wenn mehrere Farbschichten übereinander aufgetragen werden, mit denselbigen. Für unser Medaillon bedeutet dies, dass die weiße Farbe keine gute Bindung zur schwarzen Farbpaste des Untergrunds aufwies und somit leichter im Lauf der Zeit absplittern konnte.

Was das eigentliche Kreuzmotiv anlangt, so zeigen im Jahr 1979 bei Restaurationsarbeiten⁶⁸⁵ im Makarios-Kloster gefundene Freskofragmente den bereits bekannten Dekor (der hier besprochenen Paneele) von aneinander gereihten Medaillons mit abwechselnd floralen

⁶⁸⁴ Leroy: *op. cit.*; 27

⁶⁸⁵ Atalla: *op. cit.*; 38-39

Motiven (Rosetten) und Pfauenabbildungen. Ein Fragment zeigt dabei in einem der Medaillons ein *Kreuzmotiv* in gelber Farbe.

Für den Rekonstruktionsvorschlag mit Kreuz im Bogenzentrum spricht ebenso ein anderer Befund im Kloster el-Chuada⁶⁸⁶ im oberägyptischen Isna (Esna).

Vergleicht man beide Kreuze, so zeichnet sich das oberägyptische durch eine feinere und filigranere Gestaltung aus denn dasjenige aus dem Makarios-Kloster. Vergleicht man den Verlauf der Farbreste in unserem Medaillon, so ähnelt er dem letzt genannten Kreuztypus.

In Anlehnung an diesen Befund kann das Kreuz der Paneele folgendermaßen rekonstruiert werden:

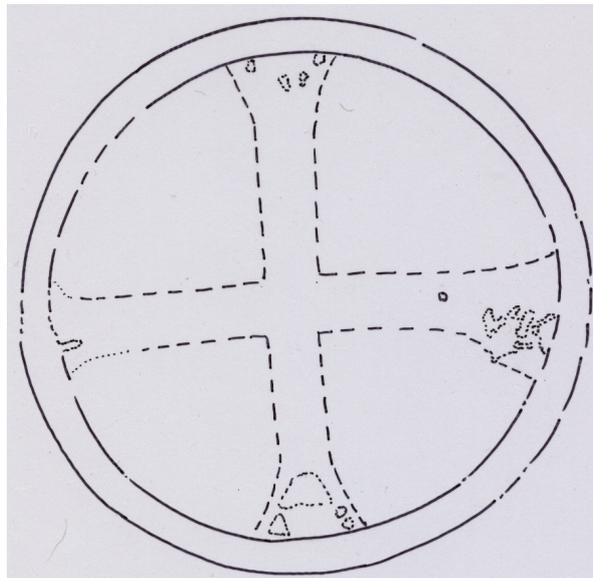


Abbildung 44:

Zenitkreuz; rekonstruierte Nachzeichnung

6.7. Medaillon 6: „Grablegung Christi“⁶⁸⁷ (Beschreibung)

Am offensichtlichsten ist die enge Verbindung der jeweils gegenüberliegenden Medaillons an der oben beschriebenen „Balsamierung Christi“ und der nun folgenden „Grablegung Christi“.

Diese Szene gehört mit zu den besterhaltenen der gesamten Neunerreihe. In Aufbau und floraler Umrandung gleicht es den anderen Medaillons. Zu sehen sind zwei männliche Gestalten, die offenbar unter großer Kraftanstrengung ein bündelförmiges, längliches Gebilde

⁶⁸⁶ Atalla: *op. cit.*; 125

⁶⁸⁷ Eine vergleichbare Darstellung der Grablegung Christi ist abgebildet in: Leroy, Jules: *Les manuscrites coptes et coptes-arabes illustrés*; Paris 1974, 143 und pl. 73,2

auf ihren Schultern tragen. Die rechte Männergestalt, in einen weißen *Chiton* gekleidet, der von einem Tunika artigen, blauvioletten Umhang teilweise bedeckt wird, ist unter der Last des Bündels, das er mit seinen beiden über den Kopf emporgehobenen Händen trägt, tief gebeugt. Das bärtige, ergraute Haupt ist etwas zur Erde gesenkt; der Nacken zeigt gleichsam durch dessen Überstreckung die Schwere der Last an, die auf den Schultern aufliegt. Eine rechts unterhalb der Gestalt angebrachte vertikale Beischrift mit weißer Farbe nennt uns den Namen des Dargestellten: $[\text{I}\omega]\text{C}\text{H}\Phi$, also *Joseph von Arimathia*.

Dessen Helfer links von ihm ist farblich konträr gemalt. Sein *Chiton* ist nun in derselben blauvioletten Farbe gehalten wie der Umhang des Joseph; das Übergewand dagegen in einem Weißton. Auch dieser Helfer kämpft mit der Last des Bündels. Obwohl er wie *Joseph* aufrecht steht, muss er etwas in die Knie gehen, um das Gewicht besser auffangen zu können. Mit seinen beiden Armen umklammert er von oben das Bündel. Sein Blick, in Richtung Joseph gewendet, schielt mit den Augen fragend auf den zu tragenden Ballast. Während *Joseph von Arimathia* mit grauem Haupt- und Barthaar einen betagteren Mann wiedergibt, ist die Wirkung des anderen durch sein kastanienbraunes Kopf- und Barthaar „jugendlicher“, ja vitaler. Auch sein Name ist durch eine ebenso weiße vertikale Beischrift gut lesbar. Es handelt sich bei ihm um $\text{NIK}[\omega]\Delta\text{H}\text{M}\text{O}\text{C}$, den bereits bekannten *Nikodemus*.

Das längliche Bündel auf den Schultern der beiden ist in Weißgrau gemalt und zeigt noch vereinzelt Andeutungen von Leinenbindenverläufen (in einem dunkleren Farbton) rund um das Bündel herum. Es wird deutlich, dass es sich hierbei um den förmlich *zur Mumie gewickelten* toten *Christus* handelt, der durch seine horizontal über ihm angebrachten Monogramme IC XC eindeutig als solcher gekennzeichnet wird.

6.8. Medaillon 7 (Beschreibung)

Im Kopfbereich und in der Bildmitte ist die Szene des siebten Medaillons am stärksten zerstört, während der untere Teil mit den Gewändern und Füßen der Dargestellten noch weitgehend erhalten blieb. Insgesamt sehen wir drei Personen. Die zwei zur Rechten sind durch ihre abgewinkelte Knie und einer entsprechender Fußstellung sitzend abgebildet. Auf der linken Seite dagegen steht eine Person, den Kopf leicht den beiden Sitzenden zugeneigt. Dieselbe Kopfhaltung zeigt die mittlere Gestalt, nur dass sie sich zur stehenden hinzuwenden scheint. Der Kopf der rechts außen platzierten ist im Grunde vollständig zerstört, so dass sich keinerlei Aussagen hinsichtlich der Haltung oder Blickrichtung mehr machen lassen. Die

stehende Gestalt ist in ein für weibliche Personen belegtes kapuzenartiges Gewand (*Maphorion*) gehüllt. Es liegt nahe auch in ihr wieder *Maria Magdalena* (evtl. auch *Maria*?) zu sehen. Jedes Haupt der Personen wird von einer Gloriole umrahmt. Der Verlauf der erhaltenen Gewandreste der beiden Sitzenden weißt diese als Männer aus. Horizontale Beischriften oberhalb der beiden, welche sich auf die Dargestellten beziehen, sind nur noch in Spuren erhalten geblieben. Es scheint sich dabei entsprechend um zwei Namen zu handeln. Lesbar sind $\bar{\iota}\bar{\omicron}$ [...] und $\bar{\pi}\bar{\epsilon}\bar{\tau}\bar{\rho}\bar{\omicron}$ [C]. Alternativ kann der erste der Namen zu $\bar{\iota}\bar{\varsigma}$ [$\bar{\chi}\bar{\varsigma}$] ergänzt und gelesen werden. Der Zerstörungsgrad des Buchstabens $\bar{\omicron}$ lässt meiner Ansicht nach beide Lesarten zu. Spuren weißer Farbe links der Frauengestalt gehören sicherlich zu einer vertikalen Beischrift mit dem Namen dieser Frau, der heute nicht mehr lesbar ist.

Handelt es sich bei dem ersten Namen um *Johannes*, so wird diese Szene wohl den Augenblick festhalten, als *Maria Magdalena Johannes* und *Petrus* die Nachricht der Auferstehung überbringt.⁶⁸⁸

6.9. Medaillon 8 (Beschreibung)

Trotz großflächiger Absplitterung der Farbschichten ist das Motiv dennoch gut zu deuten. Leicht nach links aus der Zentralachse heraus verschoben ist eine aufrecht stehende männliche Gestalt sichtbar. Gekleidet ist diese mit einem *Chiton* in Weiß und einem violettfarbenen Umhang. Das von einer *Gloriole* umschlossene Haupt ist leicht nach rechts unten gedreht. Während der Körper in seiner Hauptachse eher zur linken Seite hin orientiert ist. Die Rechte ist erhoben und zeigt den mit Zeige- und Ringfinger ausgeführten Segensgestus. Ob die zur Körpermitte gerichtete linke Hand einst etwas hielt oder umfasste lässt sich durch die Zerstörung an dieser Stelle nicht mehr sagen. Die sandalenlosen Füße sind ganz in der Tradition der Ikonenmalerei gehalten. Während der rechte im Profil dargestellt ist und damit gleichsam eine nach vorne gerichtete Bewegung andeutet, ist der linke Fuß in Draufsicht (von vorne) gemalt und gen Boden gewendet. Ein Zustand, der das *noch auf der Erde Weilen* aber *schon im Fortgehen Begriffene* ausdrückt.

In Verlängerung der Blickrichtung trifft der Blick auf eine weibliche Gestalt in aufrechter Haltung zur Rechten. Ihr Kapuzenumhang (*Maphorion*) ist wie auf den anderen Medaillons in violetten Farbtönen mit weißen Innenzeichnungen gut erhalten geblieben. Ihre linke Hand streckt sie der Männergestalt entgegen, so als wolle sie ihn berühren oder festhalten. Durch

⁶⁸⁸ Joh. 20, 2

die noch lesbare horizontale Beischrift $\overline{\text{IC}} \overline{\text{XC}}$ unter den Füßen ist die Männergestalt eindeutig als *Christus* ausgewiesen. Eine Beischrift in Nähe der Frauengestalt ist nicht mehr auszumachen. Zwischen der Frau und Christus, sowie links neben ihm sind noch Reste von floralen Elementen in grüner Farbe erhalten. Die ganze Szenerie scheint sich in einem Garten abzuspielen und ist gewiss das *Noli me tangere*, derjenige Augenblick, als Maria Magdalena den vermeintlichen Gärtner als Christus erkennt und ihn berühren möchte. Worauf dieser sie mit den Worten anspricht, sie solle ihn nicht berühren, da er noch nicht zum Vater aufgefahren sei!⁶⁸⁹

6.10. Medaillon 9 (Beschreibung)

Das letzte Medaillon ist ganz wie sein gegenüberliegendes Pendant fast vollständig zerstört. Ansatzweise sind noch die Köpfe zweier Personen sichtbar. Bei der Figur im Zentrum des Bildes ist eine übergroße Gloriole deutlich erkennbar. Bei der zweiten Gestalt links davon nur noch Spuren. Das Geschlecht der linken Person ist nicht näher bestimmbar. Entweder handelt es sich um eine Darstellung der Maria Magdalena oder um die eines Jüngers. Bei der größer dimensionierten Figur in der Bildachse handelt es sich mit großer Wahrscheinlichkeit um Christus, aufgrund der exponierten Stellung im gesamten Bild sowie der noch fragmentarisch erhalten gebliebenen Beischrift $\overline{\text{IC}}$ links neben dessen Haupt. *Chiton* und Überhang, in Violett gehalten, sind im Schulter- und Brustbereich noch erhalten. Die restlichen Gewandteile sind bei beiden Gestalten komplett verloren. Über das Motiv dieser letzten Szene kann nur spekuliert werden, doch scheint mir das Thema *der Auferstandene zeigt sich den Jüngern* nahe liegend. Eine Darstellung der *Himmelfahrt (Analepsis)* wäre ebenso denkbar.

⁶⁸⁹ Joh. 20, 14-17. Eine alternative Übersetzung lautet: *Halte mich nicht fest!* im Sinne einer Begrüßungsformel. Vgl. dazu *Gute Nachricht Bibel*, rev. Fassung 1997; Stuttgart 1997, 148 mit Anm. b

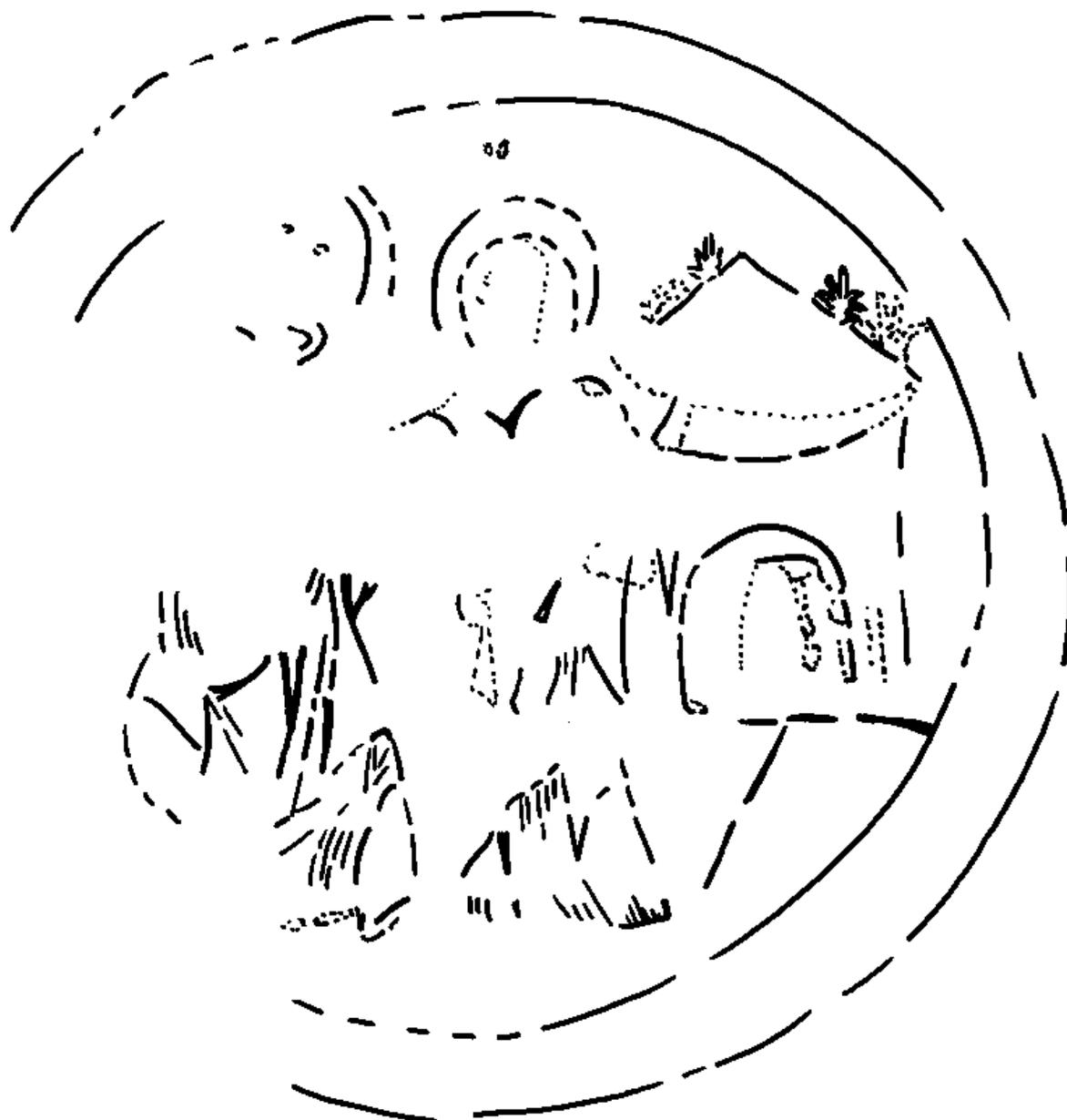
6.11. Medaillon 1



6.12. Medaillon 2 (*Das Grab*)



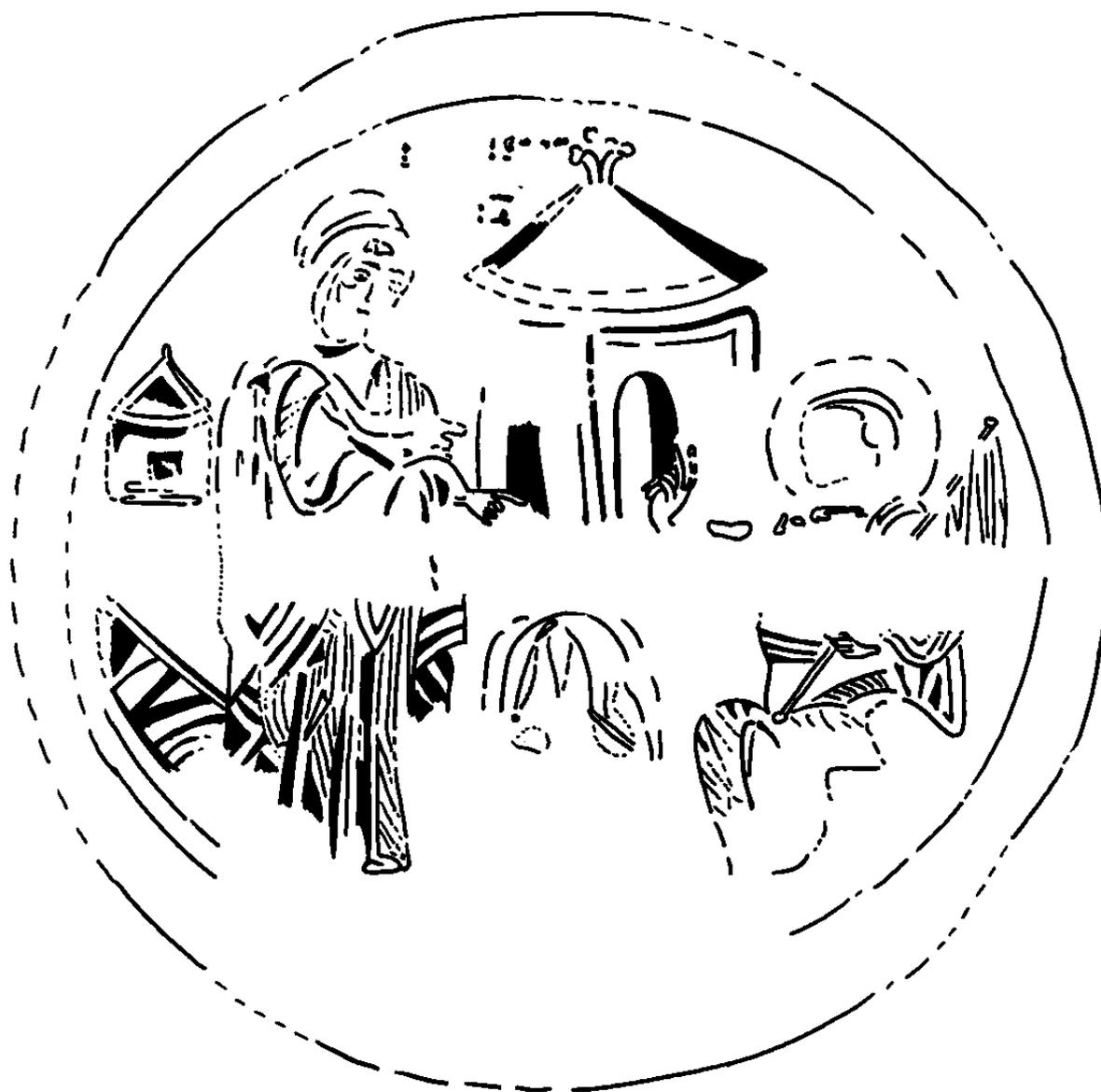
6.13. Umzeichnung: Medaillon 2 (*Das Grab*)



6.14. Medaillon 3 (*Das leere Grab*)



6.15. Umzeichnung: Medaillon 3 (*Das leere Grab*)



6.16. Medaillon 4 (*Die Balsamierung Christi*)



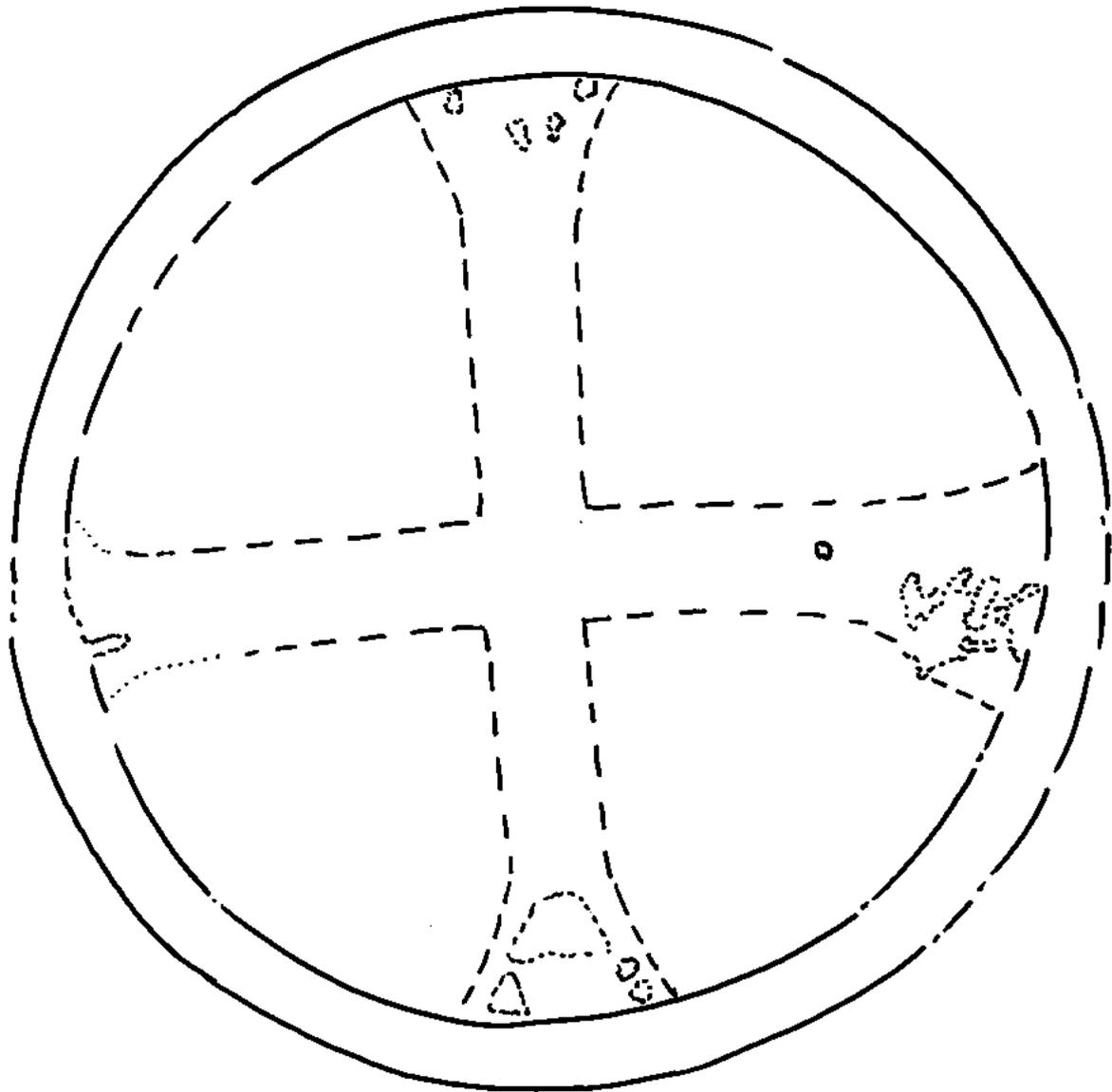
6.17. Umzeichnung: Medaillon 4 (Die Balsamierung Christi)



6.18. Medaillon 5 (Zenitkreuz)



6.19. Umzeichnung: Medaillon 5 (Zenitkreuz)



6.20. Medaillon 6 (*Grablegung Christi*)



6.21. Umzeichnung: Medaillon 6 (*Grablegung Christi*)



6.22. Medaillon 7 (*Maria, Johannes (?) und Petrus*)



6.23. Umzeichnung: Medaillon 7 (Maria, Johannes (?) und Petrus)



6.24. Medaillon 8 (*Noli me tangere*)



6.25. Umzeichnung: Medaillon 8 (*Noli me tangere*)



6.26. Medaillon 9 (*Der Auferstandene* (?))



6.27. Umzeichnung: Medaillon 9 (*Der Auferstandene (?)*)



7. Möglichkeiten einer Datierung der Paneele und die Frage des *Zenitkreuzes*

Da sich nirgends konkrete Datierungsangaben zu den Medaillons des Makarios-Klosters finden ließen, weder vor Ort noch in den einschlägigen Publikationen⁶⁹⁰, und eine fehlende Datierung ein sehr unbefriedigender Zustand ist, soll der Rahmen einer Entstehungszeit durch Eckdatierungen enger gefasst sein.

Dazu wird vorhandenes Vergleichsmaterial in anderen koptischen Klöstern (besonders des Wâdi 'n-Natrûn) herangezogen. Das Hauptaugenmerk lag dabei auf Dekor- und Malstil, der Bemalung des sog. Triumphbogens, Themenwahl, Formgebung der Beischriften und die bei den entsprechenden Klöstern mehr oder weniger gesicherten Entstehungszeiten. Vergleichsmaterial fand sich in den Klosteranlagen:

- Bawit
- *St. Jeremias* / Saqqara
- *St. Antonios* / Rotes Meer
- *St. Epiphanos* – *Deîr Abu Fâna*
- *Deîr el-Abiad* / Sohag
- *Deîr el-Chuada* / Isna
- *Deîr Abu Makâr* / Wadi n-Natrun

7.1. Das Kreuz in der Bogenmitte (*Zenitkreuz*)

Bei den Medaillons des Makarios-Klosters war unklar, ob das schwarz ausgemalte Medaillon im Triumphbogenzenit den ursprünglichen Zustand wiedergab, oder ob es doch, wie mein Rekonstruktionsvorschlag zeigt, ein in weiß gehaltenes Kreuzmotiv trug?

Immerhin sind, wenn auch äußerst gering, Reste weißer Farbe erkennbar. Man kann nun die berechnete Frage einwerfen, warum ausgerechnet die weiße Farbe sich abgelöst haben soll, wenn doch der schwarze Farbuntergrund intakt blieb?

⁶⁹⁰ Wie unzuverlässig Datierungen aus koptischer Hand mitunter sein können veranschaulicht die offizielle Homepage des Koptischen Museums in Kairo. Dort wird eine Ikone (*Martyrium des Andreas*) mit der Datierungsangabe 7.-18.(!) Jh. geführt. Evtl. handelt es sich hierbei schlicht um eine Verschreibung und müsste zu 17. Jh. geändert werden. Der Unnütz für die wissenschaftliche Recherche bleibt dennoch. Vgl.: http://www.copticmuseum.gov.eg/english/internal/gallery_z1.asp?piece_id=241§ion_ID=1 (Stand: 09.05.2008)

Die Antwort liegt in der Zusammensetzung einzelner Farben. Gewöhnlich handelt es sich um Pigmente (Kreide, Kohle, Halbedelsteine wie Malachit oder Lapislazuli, Ocker etc.), die mit einem Bindemittel (oft Eigelb, *Gummi Arabicum* oder Knochenleim) angerührt werden, da eine dauerhafte Haftung auf dem Maluntergrund nicht gegeben wäre.

Nun weißt nicht jedes Pigment dieselbe Bindungsstärke mit dem jeweils verwendeten Bindemittel auf, d.h. nicht jede Farbe verbindet sich gleichgut mit dem Untergrund oder, wenn mehrere Farbschichten übereinander aufgetragen werden, mit denselbigen. Für unser Medaillon bedeutet dies, dass die weiße Farbe keine gute Bindung zur schwarzen Farbpaste des Untergrunds aufwies und somit leichter im Verlauf der Zeit absplintern konnte.

Was das eigentliche Kreuzmotiv nun anlangt, so zeigen im Jahr 1979 bei Restaurationsarbeiten im Makarios-Kloster gefundene Freskofragmente den bereits bekannten Dekor von aneinander gereihten Medaillons mit abwechselnd floralen Motiven (Rosetten) und Pfauenabbildungen⁶⁹¹. Unter diesen Fragmenten findet sich auch ein Medaillon mit *Kreuzmotiv* (in gelber Farbe)⁶⁹². Für den Rekonstruktionsvorschlag des *Zenitkreuzes* im höchsten Punkt des *Triumphbogens* (Makarios-Kloster) spricht zusätzlich ein Befund im Kloster el-Chuada⁶⁹³ im oberägyptischen Isna (Esna). Im Scheitelpunkt des *Triumphbogens* im Durchgang zum Sanktuar (Kirche der Hl. Peter und Stephan) prangt ein von einem Kreis umschlossenes sog. *Lilienkreuz*. Zwar entspricht der oberägyptische Vertreter in seiner feineren und filigraneren Gestaltung nicht unbedingt dem makarenischen Kreuz, doch belegt es die Möglichkeit einer Kreuzdarstellung an eben jener exponierten Stelle bei Triumphbögen.

7.2. Datierung

Für eine ungefähre Entstehungszeit der Paneele haben wir drei Eckdaten zu Verfügung. Wegen der oben besprochenen Form des Grabbaus auf den Paneelen ist als *Terminus post quem* das Jahr des Baubeginns der konstantinischen Grabeskirche 335 sowie die Entstehungszeit der *Riederschen Tafel* um 400 gegeben. Noch enger gefasst durch die Weihe der Makarios-Kirche durch den Patriarchen Benjamin I. (623-662) anno 655⁶⁹⁴.

⁶⁹¹ Atalla, Nabil Selim: *Coptic Art – Wallpaintings*; Vol. 1; Kairo/Barcelona, 38-39

⁶⁹² Ibid.; 39, Abb. oben

⁶⁹³ Ibid.; 125

⁶⁹⁴ Atalla: *op. cit.*; 78

8. Schlussbetrachtung

Zweierlei Gründe gaben zur Veröffentlichung der Makarios-Paneele im Rahmen der vorliegenden Arbeit Anlass:

- a) Das Weiterleben osirianischer Vorstellungen in der Darstellung des grünesichtigen Christus fügt sich in das Thema der altägyptischen *Survivals* innerhalb der koptischen Kultur (hier speziell der Kunst) und veranschaulicht hier, wie pagan-heidnisches Denken durch eine *interpretatio christiana* theologisch „unschädlich“ gemacht und neu ausgelegt worden ist.

- b) Stand eine detaillierte Gesamtaufnahme, Bearbeitung und Edition *aller* Paneele noch aus, die - allen Unkenrufen innerhalb der Fachliteratur zum Trotz - in ihrer künstlerischen Geschlossenheit und Thematik eine gebührende wissenschaftliche Würdigung allemal wert sind. So kann nun ein Desiderat der koptologischen Forschung geschlossen werden.

NACHWORT

Zu Beginn dieser vorliegenden Arbeit stand die Frage im Raum, wie viel Gedankengut und kulturelle Konzeptionen aus pharaonischer Zeit hinsichtlich der Vorstellungen von den Örtlichkeiten des jenseitigen Raumes und den damit aufs engste Verbundenen Bräuchen, Ritualen und sonstigen Ausformungen sich in den Hinterlassenschaften der koptischen Christen der Spätantike erhalten hatten. Die Fülle an Themenbereichen der sog. *Survival-Forschung* brachte es mit sich, gewisse Forschungsschwerpunkte auszuwählen und diese zum eigentlichen Kern dieser Arbeit zu machen. Dabei lag der Focus auf dem Gebiet der Sepulkralkultur der Kopten, wie er in den schriftlichen und archäologischen Quellen greifbar war. Zum einen waren dies Erzählungen und Viten der frühen Mönchsväter, apokryphe Texte wie die Geschichte von *Joseph dem Zimmermann* oder die koptischen Fassungen der *Transitus Mariae Berichte*. Zum anderen ergänzten archäologische Funde wie etwa der bei den Badischen Grabungen der Universität Heidelberg in Karara aufgefundene *Pfauensarg*, Untersuchungen des Königgräberdekors oder die Bearbeitung der Paneele des Makarios-Klosters das in den Textquellen Herausgearbeitete und vermittelten anhand dieser ausgewählten Zeugnisse ein lebendiges Bild der religiösen Situation an den Ufern des Nil in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten.

So hat die Beschäftigung mit den altägyptischen Reminiszenzen innerhalb der koptischen Kultur gezeigt, dass jene keineswegs eine bloße, unreflektierte Fortführung der altägyptischen Traditionen ist, sondern teilweise durch Reflektion und Neuinterpretation etwas Erneuerteres und Eigenständiges hervorgebracht hat (z.B. Märtyrer- und Anachoretentum; Alexandrinische Theologie). Im Bereich der Musik kann die koptische Kultur sogar als Vermittlerin zwischen Orient und Okzident angesehen werden. Was den ihr eigenen Kunststil angeht, so schöpft dieser aus einer altägyptischen und griechisch-römischen Formensprache, erreicht aber kaum einen vergleichbaren Stil, wie wir ihn aus der byzantinischen Kunst her kennen. Gerade auch in der künstlerischen, liebevollen Ausdrucksweise der koptischen Texte zeigte sich die Diskrepanz innerhalb der koptischen Kultur zwischen alexandrinischer Hochschultheologie, wie sie u.a. in den christologischen Debatten greifbar wird, und der im Niltal selbst offenkundigen Volksfrömmigkeit, der etwas naives, kindliches anhaftet. Eine Art der Frömmigkeit, die nur selten das Niveau einer „Hochschultheologie“ erreichte, sich aber immer durch ihre Praxisbezogenheit auszeichnete.

Als ein Fallbeispiel für den heutzutage viel zitierten *clash of religions* zeigt die koptische Kulturgeschichte, wie stark und prägend eine neue Religion sein kann, wenn sie, wie im Falle

Ägyptens, auf einen idealen geistigen Nährboden fällt und dass ein Aufeinandertreffen unterschiedlicher Religionssysteme nicht zwangsläufig zu Konflikten führen muß. Allerdings lässt sich für die Kulturgeschichte Ägyptens ein eigentümliches Phänomen beobachten: neue Machthaber in Ägypten verbeugten sich stets vor der landeseigenen Kultur und Religion, anstatt dem unterworfenen Land ihren eigenen Stempel aufzudrücken. So lassen sich die römischen Kaiser als Pharaonen in dem Amtsspezifischen Ornat darstellen, Alexander der Große sichert sich die Legitimation durch den Ammon zu Siwa und zuletzt das in den jüdischen Gemeinden Alexandrias entstehende landeseigene Christentum, welches manche alten Traditionen aufgreift und einen fruchtbaren Nutzen daraus zieht.

Doch die neue Religion des Christentums ruft auch eine Art „Hassliebe“ den alten Glaubensüberlieferungen gegenüber hervor und fordert die koptische Bevölkerung zu einer intensiven Auseinandersetzung mit dem eigenen Erbe heraus. Und die Lösung im Aufeinanderprallen von Polytheismus zu Monotheismus ist nicht immer problemfrei verlaufen, wie uns die Hetzpredigten des bilderstürmenden Schenute lehren. Dass in Fällen wie die eines Schenute oft mangelnde Unkenntnis des pharaonischen Erbes⁶⁹⁵ zu dessen negativer Bewertung, ja teilweise regelrechten Verteufelung, im wahrsten Sinne des Wortes, führten, ist ein beklagenswerter Umstand.

So war es Ziel dieser nun vorliegenden Arbeit mit ihren neuen Forschungsergebnissen zu einem besseren Verständnis der koptischen Kultur und Religion beizutragen und gleichzeitig, dem Geiste der Interdisziplinarität verpflichtet, aufzuzeigen, welche Wirkmechanismen eine Religion speisen und deren Entwicklung maßgeblich beeinflussen. Und schlussendlich, wie beharrlich sich geistige wie religiöse Inhalte, dabei jedoch in neuen Gefäßen gefasst, selbst über Jahrtausende hinweg einer Lebendigkeit erfreuen.

⁶⁹⁵ So sieht Schenute in den tiergestaltigen Hieroglyphen eines Tempelschreines Ausgeburten der Hölle und Tiere Satans und die in rötlichem Ocker gehaltenen Schriftzeichen als „mit Blut geschrieben...“. Vgl. dazu: Young, Dwight W.: „A monastic invective against Egyptian hieroglyphs“; in: *Ders.* (Hrsg.): *Studies presented to Hans Jakob Polotsky*; Beacon Hill 1981, 348-60, besonders 354. Zur Bilderstürmerei Schenutes siehe: Lanczkowski, Günter: „Beeinflussung des Christentums durch ägyptische Vorstellungen“; in: *ZRG* 1 (1956), 17

GLOSSAR

- Ach* (3*h*) Die verklärte, ehrwürdige Wesenheit eines Menschen nach seinem Tode. In seiner negativ besetzten Bedeutung ist es der Seinszustand des Verstorbenen als ruheloser Geist; kann auch *Dämon* bedeuten.
- Achet* (3*h.t*) Altägyptisches Wort für „Horizont“ bzw. → *Lichtort*
- Amduat* (im²-tw³.t) „Das, was in der Duat befindlich ist“. Titel eines der sog. *Unterweltsbücher*, entstanden zu Beginn des Neuen Reiches und fortan Bestandteil des königl. Grabdekors. Es beschreibt die Nachtfahrt des Sonnengottes *Ra* durch die zwölf Stunden der Nacht, an deren Ende er verjüngt wiedergeboren wird.
- Amentet* (?Imn.t) /
Amenet (?Imn.t) „Westgöttin“. *Personifizierung* des *Westens* (euphemistischer Name für *Jenseits* bzw. *Unterwelt*). Darstellungen zeigen sie als Frau mit der Hieroglyphe für „Westen“ auf ihrem Haupt. → *Imenet* / *Imenetet*
- Ammut* (cmmw.t) Eine (*Schatten*)*fresserin* genannte Chimäre mit dem Vorderteil eines Löwen, dem Hinterteil eines Nilpferdes und dem Kopf eines Krokodils, die den Verstorbenen im Falle eines negativen Ausgangs des *Wiegen des Herzens* verschlingt und ihn dadurch dem *Nicht-mehr-sein*, d.h. *Ewiger Verdammnis* preisgibt.
- anachoretisch* Aus dem Griechischen ἀναχώρησις „*Zurückgezogenheit*“ abgeleitet; die *einsiedlerische Lebensweise* der Wüstenväter betreffend.
↔ *koinobitisch*.
- Analogie* Fachterminus der Biologie: Ähnlichkeiten in Form und Funktion bei unterschiedlichem Aufbau. Hier: vermeintliche Übereinstimmung verschiedener *survival*-Motive, die aber unterschiedliche Ursprünge haben (z.B. das Motiv des *Feuerstroms*).

<i>Anch</i> (^c nh)	Ursprünglich das hieroglyphische Bild geknüpfter Sandalenriemen mit der Bedeutung „ <i>Leben</i> “, als dem „Eingebunden“ (<i>verknüpft</i>) sein in die soziale Gemeinschaft. Korrekt muss von <i>Anch</i> -Zeichen gesprochen werden. Jedoch hat sich der irreführende Ausdruck <i>Henkelkreuz</i> (<i>crux ansata</i>) eingebürgert, obwohl es sich um keine Kreuzform im eigentlichen Sinne handelt.
<i>Apa</i> (ⲁⲡⲁ)	„ <i>Vater</i> “, die koptische Form des Ehrentitels von Anachoreten und Mönchsvätern.
<i>apokryph</i>	Aus dem Griechischen für „ <i>verborgen</i> “; religiöse Schriften (meist <i>Pseudevangeli</i> en), die entweder Erzähllücken im christlich-kanonischen Textkorpus schließen möchten (z.B. <i>Kindheitsevangelien</i>) oder Schriftwerke christlich-gnostischer Sondergruppierungen darstellen.
<i>Apophis</i> (ꜥpp)	Schlangengestaltiges Wesen (Dämon) und größter Widersacher des Sonnengottes. In der 7. Stunde des → <i>Amduat</i> schlürft <i>Apophis</i> den unterweltlichen Nil leer, um die Nachtfahrt des Sonnengottes aufzuhalten. Wird aber seitens der Gefolgschaft des Sonnengottes gebunden und zerstückelt. Die Morgenröte kurz vor dem Sonnenaufgang wird mit dem dabei ausströmenden Blut assoziiert.
<i>Ba</i> (bꜣ)	Fahrlässig oft mit dem europäischen Begriff der <i>Seele</i> gleichgesetzt. Meint einen Aspekt der Persönlichkeit, der in etwa der hebräischen <i>Ruach</i> (<i>Lebensodem</i>) entspricht. Kann nach dem Tode und seiner Trennung vom Leichnam beliebige Gestalten (oft Vogelgestalt) annehmen und sich zwischen Diesseits und Jenseits frei bewegen. Ist jedoch auf materielle Versorgung (z.B. Opfergaben) angewiesen.
<i>Chepri</i> (Ḥprꜥ)	Erscheinungsform des Sonnengottes → <i>Ra</i> als <i>Morgensonne</i> („ <i>Der Werdende</i> “). Üblicherweise in Gestalt eines <i>Skarabäus</i> (<i>scarabaeus sacer</i>), hin und wieder auch antropomorph mit einem <i>Skarabäus</i> anstatt eines Kopfes dargestellt (z.B. im Grab der <i>Nefertari</i> (QV 66)).

- Chrisam* Liturgisches *Salböl*, mit diversen Spezereien (Balsam) versetzt. Dient zur Salbung von Kranken (u.a. auch im Rahmen eines Exorzismus), zur Weihe von Priestern oder Katechumen. Der → *Myron* ist die an balsamischen Zusätzen reichere, ostkirchliche Variante.
- Dualismus / Dualität* Grundlegendes Prinzip altägyptischer Kosmologie. *Einheit* bzw. *Einssein* ist für den Ägypter gleichbedeutend mit dem ungeordneten, chaotischen Urzustand. Erst durch die Differenzierung des Urgottes seiner selbst und der daraus resultierenden Aufspaltung der Schöpfung in eine *Zweiteilung* wird dieser Urzustand überwunden und ihr damit *wahrhaftiges Sein* geschenkt. Dabei sind die entstandenen bipolaren Elemente (z.B. Götterpaare) keine *Gegensätze*, sondern *Ergänzungspaare*.
- Duat (ḏwꜣ.t)* Zur Zeit des AR Himmelsregion der Zirkumpolarsterne (altäg. „Diejenigen, welche das Untergehen nicht kennen“). Ab dem MR zunehmend unterweltlich verortet. Im NR der jenseitige Bereich, d.h. die Unterwelt bzw. die Jenseitsörtlichkeiten.
- Enkaustik* Besonders in der Antike angewandte Maltechnik, bei welcher in heißem Wachs gelöste Farbpigmente auf den Maluntergrund heiß, also flüssig aufgetragen werden. Beispiele für diese Art der Malerei sind die sog. *Mumienporträts* aus dem Fayjum / Ägypten.
- Ergotismus* Auch als → *ignis sacer*, „Heiliges Feuer“ oder *Antoniusfeuer* geläufig. Begriff der Medizin, unter dem die Symptome (z.B. heftiges Brennen der Haut) einer durch das Alkaloid *Ergotamin* des *Mutterkornes* hervorgerufenen Vergiftung gefasst werden.
- Höhlenbuch* Eines der Unterweltsbücher der 19. Dynastie. Gekennzeichnet durch eine vereinfachte Gliederung (nur noch Einteilung in *zwei* unterweltliche Regionen) im Vergleich zu → *Amduat* und → *Pfortenbuch*. Titelgeber ist der Umstand, dass es den Schwerpunkt

auf eine Beschreibung der unterweltlichen *Höhlen* bzw. *Grüfte* legt. Die Bestrafung der Gottesfeinde in drastischer Ausschmückung ist ebenso kennzeichnend.

Homologie Gegenteil zur → *Analogie*: Identischer innerer Aufbau bei unterschiedlicher äußerer Form. Hier: Motive, deren innere Verwandtschaft und Abhängigkeit zueinander nach außen hin nicht sofort ersichtlich sind.

ignis sacer „*Heiliges Feuer*“. Mittelalterliche Bezeichnung für → *Ergotismus*

Imachu (im³hw) Der ehrwürdige und wohlversorgte Tote, der keinerlei Mangel an Gebeten und Opfern leidet und seine jenseitige Existenz sorgenfrei führen kann.

Imenet (Imn.t) /

Imentet (Imn.ti) Göttin bzw. *Personifikation* des *Westens*. → *Amentet / Amenet*

Ka (k³) Geistiger „Doppelgänger“ des Menschen. Personifizierung der dem Menschen wie den Göttern innewohnenden *Lebenskraft*. Energetisches Prinzip der *Schöpferkraft*.

koinobitisch Frühform des klösterlichen Zusammenlebens (vor allem seit *Pachom von Tabennesi*, gest. um 346/8) als Weiterentwicklung der losen, noch unregelmäßigen → *anachoretischen* Lebensweise.

Lichtort Alternative Übersetzung des altägyptischen Wortes *Achet (3h.t)*. Traditionell mit „Horizont“ wiedergegeben. Allerdings impliziert *Horizont* eine gedachte *Linie*, während nach altägyptischer Vorstellung etwas *räumliches* bzw. *punktuell* gemeint ist (bereits durch die entsprechende *Haus-Hieroglyphe* □□ determiniert), nämlich derjenige verortete Raum, in welchem der Sonnengott in die Unterwelt ein- bzw. aus ihr hervortritt.

<i>Ma'at (m^{3c}.t)</i>	Die untrennbar mit dem göttlichen Schöpfungsakt verbundene und alle Bereiche des altägyptischen Seins (irdisches Leben wie jenseitiges) durchdringende und alles am Leben erhaltende <i>Weltordnung</i> . In ihrer Personifizierung als <i>Tochter des Sonnengottes</i> ist sie das <i>göttliche Prinzip</i> , die <i>ethische Norm</i> schlechthin und kann aufgrund der vielschichtigen Wortbedeutung nur unzureichend mit „ <i>Wahrheit</i> “ oder „ <i>Gerechtigkeit</i> “ übersetzt werden.
<i>Maphorion</i>	In der christlich-byzantinischen Kunst ein schalartiger Umhang, der das Haupt der Gottesmutter <i>Maria</i> bedeckt.
<i>Myron</i>	<i>Salböl</i> der Ostkirchen. → <i>Chrisam</i>
<i>pagan</i>	Meint verallgemeinernd <i>heidnisches</i> bzw. <i>nicht-christliches</i> . Hier aber im engeren Sinn die <i>altägyptische Religion</i> und Kulte der <i>graeco-romanischen Epoche</i> betreffend, d.h. alles <i>nicht-koptisch-christliche</i> .
<i>Paneel</i>	Eine Holztafel, die zur Verkleidung von Wänden oder Decken Verwendung findet. Oft kann sie dabei als Maluntergrund oder Trägermaterial für Malerei oder sonstige dekorative Ausschmückungen dienen.
<i>Pfortenbuch</i>	Von Maspero eingeführter Titel („ <i>livre des portes</i> “) eines Unterweltbuches. Wie das → <i>Amduat</i> schildert es die Nachtfahrt des Sonnengottes, beinhaltet jedoch im Gegensatz zu ersterem eine bildliche Trennung der einzelnen Unterweltsstunden durch schlangengewächte <i>Pforten</i> , sowie das neu dazugekommene Bild der <i>Gerichtshalle des Osiris</i> und das <i>Schlussbild</i> (mit dem Gott <i>Nun</i>). Seit der Regierungszeit des <i>Haremhab</i> in den königl. Grabdekorkanon aufgenommen.
<i>Ra</i> bzw. <i>Re (R^{cw})</i>	Üblicher Name des <i>Sonnengottes</i> in seiner ureigentlichsten Gestalt. In der Regel antropomorph mit dem Kopf eines Falken und bekrönt von einer Sonnenscheibe dargestellt. In den Unterweltbüchern erscheint er

in dreierlei Gestalt: als *Widderköpfiger (Abendsonne)*, als *Skarabäusförmiger Chepri (Morgensonne)* und als *Falkenköpfiger (Mittagssonne)*. Hauptkultort war *Iunu (Iwnw)* (gr. *Heliopolis*; bibl. *On*), das heutige *Ain Schams* („*Auge der Sonne*“ (!)) / Kairo.

Reminiszenz Ein kulturelles *Phänomen* oder *Element*, das über Generationen hinweg (mal stärker, mal weniger modifiziert) von einer Kultur zur nachfolgenden tradiert wurde. → *Survivals*

Skarabäus Käfer (sog. *Pillendreher*) der Gattung *scarabaeus sacer* aus der Familie der *Scarabaeidae*. Eine Erscheinungsform der Morgensonne. Das Schlüpfen der Jungen aus der Mistkugel (Symbol der ovalen Unterwelt) ist für den Ägypter eine Allegorie des Aus-sich-selbst-Entstehens und wird daher mit dem Sonnenlauf (→ Ra) assoziiert.

Survivals Kulturelle „*Überbleibsel*“. Ein aus dem englischen Sprachgebrauch entnommener Fachterminus. In der Koptologie als Synonym für *pagan-(ägyptische) Reminiszenzen* angewendet.

Systrum (Sistrum) Kultisches Musikinstrument (Rassel). Bestehend aus einer in einem Handgriff gefassten Metallschlaufe, durch die horizontal mehrere Stäbchen geschoben sind, z.T. mit daran befestigten Metallscheiben. Besonders im Kult der Göttin *Hathor* verwendet. Das „*Rascheln*“ der Stäbe und Plättchen imitiert das Schilfdickicht; den bevorzugten Aufenthaltsort der *Hathor*.

Theotókos „*Gottesgebärerin*“ (gr. *Θεοτόκος*); Hoheitstitel für Maria.

Totenbuch altäg. Originaltitel: „*(Das) Heraustreten in den Tag*“. Von Karl Richard Lepsius 1842 eingeführter Begriff für eine altägyptische Zusammenstellung („*Jenseitsführer*“) von Beschwörungsformeln, Zaubersprüchen, Gebeten, Hymnen sowie rituellen Anweisungen, die es dem Verstorbenen ermöglichen sollten, frei und ungehindert im Jenseits agieren bzw. leben zu können.

Triumphbogen Hier: im Gegensatz zum römischen Triumphbogen (freistehend) ein kirchliches Bauelement. Der Bogen, welcher die Apis oder den Chor vom Hauptschiff der Kirche trennt. Oft mit einem sog. *Triumphkreuz Christi* versehen.

Wen(en)-Nofer
(*Wn(n)-nfr*) Wohl: „(Einer) mit gutem Wesen“. Eine Erscheinungsform des Gottes *Osiris*. Wandelte sich im Koptischen zur Namensform *Onnophrios* (ΟΥΕΝΟΥΡΕ, ΟΝΝΟΦΡΙΟΣ).

Westen, schöner
(*imn(.t).t.-nfr.t*) Diejenige Himmelsrichtung, in welcher der Sonnengott untergeht um seine Nachtfahrt anzutreten. Euphemistische Umschreibung für alle jenseitigen Bereiche, das *Totenreich* bzw. die *Unterwelt*. Kann in seiner Doppeldeutigkeit auch das *thebanische Westufer* (mit seinen Nekropolen) meinen.

Verwendete Abkürzungen

<i>Abb.</i>	Abbildung
<i>ägypt.</i>	ägyptisch
<i>Ap</i>	Apokalypse
<i>AR</i>	Altes Reich
<i>AT</i>	Altes Testament
<i>Aufl.</i>	Auflage
<i>Bd.</i>	Band
<i>Bearb.</i>	Bearbeiter(in)
<i>bearb.</i>	bearbeitet
<i>begr. v.</i>	begründet von
<i>CG</i>	Catalogue Général; Museum Kairo
<i>CT</i>	Sargtexte (<i>Coffin texts</i>)
<i>ders.</i>	derselbe
<i>dies.</i>	dieselbe
<i>diess.</i>	diesselben
<i>Diss.</i>	Dissertation
<i>Dyn.</i>	Dynastie
<i>erw.</i>	erweitert(e)
<i>Ev.</i>	Evangelium
<i>FS</i>	Festschrift
<i>griech.</i>	griechisch
<i>Hrsg.</i>	Herausgeber(in)
<i>hrsg.</i>	herausgegeben
<i>Inv.-Nr.</i>	Inventarnummer
<i>JdZ</i>	Erzählung <i>Joseph der Zimmermann</i>
<i>Kat.</i>	Katalog
<i>KV</i>	Kings Valley
<i>m.E.</i>	meines Erachtens
<i>MR</i>	Mittleres Reich
<i>NR</i>	Neues Reich
<i>NT</i>	Neues Testament
<i>PT</i>	Pyramidentexte
<i>QV</i>	Queens Valley
<i>Red.</i>	Redakteur
<i>Rez.</i>	Rezension
<i>röm.</i>	römisch
<i>Slg.</i>	Sammlung
<i>Sp.</i>	Spalte
<i>SpZt</i>	Spätzeit
<i>TB §</i>	Totenbuch, Paragraph
<i>TMB</i>	<i>Transitus Mariae</i> - Berichte
<i>TT</i>	Theban Tomb
<i>u.ä. / u.a.</i>	und ähnliche(s) / und andere
<i>u.d.T.</i>	unter dem Titel
<i>unver.</i>	unverändert(e)
<i>verb.</i>	verbessert(e)
<i>vgl.</i>	vergleiche
<i>z.B.</i>	zum Beispiel

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

<i>AARSBLA</i>	<i>American Academy of Religion/Society of Biblical Literature Abstracts</i> , ab 1991
<i>AAS</i>	<i>Acta apostolicae sedis</i> . Rom
<i>ÄÄ</i>	<i>Archiv für ägyptische Archäologie</i> . Wien
<i>ÄA</i>	<i>Ägyptologische Abhandlungen</i> . Wiesbaden
<i>ÄAT</i>	<i>Ägypten und Altes Testament</i> . Wiesbaden
<i>AcClass (D)</i>	<i>Acta classica Universitatis scientiarum debreceniensis</i> . Debrecen, ab 1965
<i>AegTrev</i>	<i>Aegyptiaca Treverensia</i> . Trierer Studien zum griech.-röm. Ägypten. Mainz
<i>Aethiopica</i>	<i>Aethiopica</i> . Rev. philol.
<i>AnBoll</i>	<i>Analecta Bollandiana</i> . Soc. des Bollandistes. Brüssel, ab 1882
<i>AnAeg</i>	<i>Analecta Aegyptiaca</i> consilio Instituti aegyptologici Hafniensis edita
<i>Apocrypha</i>	<i>Apocrypha</i> . Rev. internat. d. littératures apocryphes. Turnhout, ab 1990
<i>Arabica</i>	<i>Arabica</i> . Journal of Arabic and Islam Studies. Leiden, ab 1954
<i>ArchVer</i>	<i>Archäologische Veröffentlichungen</i> , DAI., Abt. Kairo. Berlin
<i>AWL</i>	<i>Akademie der Wissenschaften und der Literatur</i> . Mainz/Stuttgart
<i>BAR Int. Ser.</i>	<i>British Archaeological Reports Int. Series</i> . Oxford
<i>BEC</i>	<i>Bibliothèque d'études coptes</i> . Inst. franç. d'archéol. orient.. Kairo
<i>Biblica</i>	<i>Biblica</i> . Comment. Editi cura Pontif. Inst. Biblici. Rom
<i>BiOr</i>	<i>Bibliotheca orientalis</i> . Leuven
<i>BKV</i>	<i>Bibliothek der Kirchenväter</i>
<i>BSAC</i>	<i>Bulletin de la Société d'Archéologie Copte</i>
<i>ByzZeit</i>	<i>Byzantinische Zeitschrift</i> . München
<i>CANT</i>	<i>Clavis Apocryphum Novi Testamenti</i> , 1992
<i>CCR</i>	<i>Coptic Church Review</i> . New York, ab 1980
<i>CE</i>	<i>The Coptic Encyclopedia</i> , 8 Bde.. New York (u.a.) 1991
<i>CG</i>	<i>Catalogue général</i> . Museum Kairo
<i>CSCO</i>	<i>Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium</i>
<i>DVSM</i>	<i>Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, hist.-fil. Meddelelser</i> . Kopenhagen

<i>EgRel</i>	<i>Egyptian Religion</i> . New York
<i>GöttMisz</i>	<i>Göttinger Miszellen</i> . Beiträge zur ägyptologischen Diskussion
<i>GOF</i>	<i>Göttinger Orientforschungen</i> , II. Reihe. Wiesbaden
<i>Gregorianum</i>	<i>Gregorianum</i> . Comment. de re theol. et philos. Rom, ab 1920
<i>HBO</i>	<i>Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft</i> . Halle, ab 1979
<i>HTR</i>	<i>Harvard Theological Review</i> . Harvard Univ.. Cambridge, ab 1908
<i>JNES</i>	<i>Journal of Near Eastern Studies</i> . Chicago, ab 1942
<i>JThSt (JTS)</i>	<i>The Journal of Theological Studies</i> . Oxford, ab 1899
<i>KewB</i>	<i>Kew Bulletin</i> ; Royal Botanic Gardens. London, ab 1946
<i>KMT</i>	<i>KMT: a modern journal of ancient Egypt</i> . San Francisco, ab 1990
<i>LÄ</i>	<i>Lexikon der Ägyptologie</i> , 7 Bde.. Wiesbaden, 1975-1992
<i>LCI</i>	<i>Lexikon der christlichen Ikonographie</i> , 8 Bde.. Rom (u.a.) 1968-2004
<i>LThK</i>	<i>Lexikon für Theologie und Kirche</i>
<i>MÄS</i>	<i>Münchner Ägyptologische Studien</i> . München, 1962-1989 (ab 1990 als <i>MÄU</i> erschienen)
<i>MÄU</i>	<i>Münchener Ägyptologische Untersuchungen</i> . Frankfurt/Main, ab 1990
<i>MDAIK (MDIK)</i>	<i>Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abt. Kairo</i>
<i>MIFAO</i>	<i>Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire</i> . Kairo, ab 1902
<i>MIO</i>	<i>Mitteilungen des Instituts für Orientforschung</i> . Berlin 1953-72
<i>Muséon</i>	<i>Le Muséon</i> . Rev. d'étud. orient. Dep.t orient.. Leuven
<i>NHC</i>	<i>Nag Hammadi Codex</i>
<i>NHMS</i>	<i>Nag Hammadi and Manichaean Studies</i> . Leiden, ab 1992
<i>NHS</i>	<i>Nag Hammadi Studies</i> . Leiden, bis 1991
<i>NovT(est)</i>	<i>Novum Testamentum</i> . Internat. Quart. for New Test. and related Stud.. Leiden
<i>OBO</i>	<i>Orbis Biblicus et Orientalis</i> . Fribourg
<i>OCP</i>	<i>Orientalia christiana periodica</i> . Pontif. Ist. degli stud. Orient.. Rom
<i>OLA</i>	<i>Orientalia lovaniensia analecta</i> . Leuven
<i>OLZ</i>	<i>Orientalistische Literaturzeitung</i> . Berlin, ab 1898
<i>OrChrA (OCA)</i>	<i>Orientalia christiana analecta</i> . Rom
<i>OrChr (OC)</i>	<i>Oriens Christianus</i> . Hefte für die Kunde des christl. Orients. Wiesbaden/Rom, 1901-1908 (1911)
<i>OrChr n.s.</i>	<i>Oriens Christianus</i> , neue Serie. Wiesbaden/Rom, ab 1911

<i>Orientalia n.s.</i>	<i>Orientalia: Commentarii periodici Ponificii Institutii Biblici, neue Serie</i>
<i>OstkStud</i>	<i>Ostkirchliche Studien.</i> Würzburg, ab 1952
<i>PatrOr</i>	<i>Patrologia orientalis.</i> Turnhout/Paris, ab 1907
<i>PLO</i>	<i>Porta linguarum orientalium.</i> Leipzig
<i>ProblÄg (PdÄ)</i>	<i>Probleme der Ägyptologie.</i> Leiden
<i>RÄRG</i>	<i>Reallexikon der ägypt. Religionsgeschichte.</i> Berlin
<i>RGG⁴</i>	<i>Religion in Geschichte und Gegenwart, 9 Bde..</i> Tübingen (1998-2007; 4., völlig neu bearb. Aufl.)
<i>RiggBer</i>	<i>Riggisberger Berichte.</i> Riggisberg
<i>RKMP</i>	<i>Religion und Kultur der alten Mittelmeerwelt in Parallelforschung</i>
<i>RLAC</i>	<i>Reallexikon für Antike und Christentum.</i> Stuttgart
<i>SAK</i>	<i>Studien zur altägyptischen Kultur.</i> Hamburg
<i>SKCO</i>	<i>Sprachen und Kulturen des Christlichen Orients.</i> Wiesbaden
<i>SourcOr</i>	<i>Sources orientales.</i> Paris
<i>SpdWiss</i>	<i>Spektrum der Wissenschaft.</i> Heidelberg, ab 1978
<i>Sphinx</i>	<i>Sphinx; Rev. critique embrassant le domaine entier de l'égyptologie.</i> Uppsala, ab 1897
<i>StudAeg</i>	<i>Studia aegyptiaca.</i> Budapest, ab 1974
<i>StudPohl</i>	<i>Studia Pohl.</i> Rom
<i>ThPh</i>	<i>Theologie und Philosophie.</i> Freiburg i.Br. (u.a.)
<i>ThQ</i>	<i>Theologische Quartalschrift.</i> Tübingen, ab 1819
<i>TRE</i>	<i>Theologische Realenzyklopädie, 36 Bde..</i> Berlin (1977-2004)
<i>TU</i>	<i>Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur.</i> Berlin (u.a.)
<i>VigChr</i>	<i>Vigiliae Christianae; Rev. of Early Christ. Life and Lang..</i> Amsterdam
<i>WeltOr</i>	<i>Welt des Orients. Wiss. Beitr. zur Kunde des Morgenlandes.</i> Göttingen
<i>ZÄS</i>	<i>Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde.</i> Berlin, ab 1863
<i>ZDMG</i>	<i>Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.</i> Wiesbaden, ab 1847
<i>ZRG (ZRGG)</i>	<i>Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte.</i> Hamburg/Leiden, ab 1948

BIBLIOGRAPHIE

- Abitz, Friedrich:** *Ramses III. in den Gräbern seiner Söhne*; in: *OBO 72*; Freiburg/Göttingen 1986
- Allam, Schafik:** „Ehe“; in: *LÄ 1*; Wiesbaden 1975, Sp. 1162-81
- Allen, Susan J.:** *Tutankhamun's tomb – the thrill of discovery*; New York 2006
- Altenmüller, Hartwig:** „Apotropaikon“; in: *LÄ 1*; Wiesbaden 1975, Sp. 355-58
- Altenmüller, Hartwig:** *Darstellungen der Jagd im Alten Ägypten*; Hamburg 1967
- Altenmüller, Hartwig & Moussa, Ahmed:** *Saqqara I – The tomb of Nefer and Kahay*; in: *ArchVer*, Bd. 5; Mainz 1971
- Assmann, Jan (Hrsg.):** *Fragen an die altägyptische Literatur – Studien zum Gedenken an Eberhard Otto*; Wiesbaden 1977
- Assmann, Jan:** „Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit“; in: *LÄ 2*; Wiesbaden 1977, Sp. 54f.
- Assmann, Jan:** „Diesseits-Jenseits-Beziehungen“; in: *LÄ 1*, Wiesbaden 1975, Sp. 1085-93
- Assman, Jan:** „Fest des Augenblicks – Verheißung der Dauer : Die Kontroverse der ägyptischen Harfnerlieder“; in: ders.: *Fragen an die altägyptische Literatur – Studien zum Gedenken an Eberhard Otto*; Wiesbaden 1977, 55-84
- Assmann, Jan:** „Schöpfung“; in: *LÄ 5*; Wiesbaden 1984, Sp. 677-90
- Assmann, Jan:** „Totenkult, Totenglauben“; in: *LÄ 6* (1986), Sp.659-676
- Aßfalg, Julius (Hrsg.):** *Kleines Wörterbuch des Christlichen Orients*; Wiesbaden 1975
- Atallah, W.:** „L'évangile selon Thomas et le coran“; in: *Arabica 23* (1976), 309-311
- Athanasius:** „Vita Antonii“; in: *BKV 31*; Kempten/München 1917, 677-777
- Auffarth, Christoph & Stuckenbruck, L. (Hrsg.):** *The fall of the angels*; Leiden/Boston 2004
- Baines, John & Málek, Jaromir :** *Atlas of Ancient Egypt*; Oxford 1980

- Barta, Winfried :** *Die altägyptische Opferliste – von der Frühzeit bis zur griechisch-römischen Epoche*; in: *MÄS* 3; Berlin 1963
- Barta, Winfried :** *Komparative Untersuchungen zu vier Unterweltsbüchern*; in: *MÄU* 1; Frankfurt/Main 1990
- Battista, A. & Bagatti, B. :** *Edizione critica del Testo arabo della Historia Iosephi fabri lignarii e ricerche sulla sua origine*; Jerusalem 1978
- Baumeister, Theofried:** „Fortschritte in der ägyptischen Hagiographie“; in: *Divitiae Aegypti*; Wiesbaden 1995, 9-14
- Baumeister, Theofried:** *Martyr invictus – der Martyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche*; Münster 1972
- Beckerath, Jürgen von:** *Chronologie des pharaonischen Ägypten*; in: *MÄS* 46; Mainz 1997
- Beckerath, Jürgen von:** „*Hpr / hpr(w) / hpr(w)w* in den Königsnamen des Neuen Reiches nach griechischer Überlieferung“; in: *Divitiae Aegypti*; Wiesbaden 1995, 15-18
- Behlmer, Heike:** *Ancient Egyptian Survivals in Coptic Literature - an overview*; in: *Ancient Egyptian Literature – History and Forms* (ed. by Antonio Loprieno); Leiden 1996, 567-90
- Behlmer, Heike:** „Weiterleben von Motiven“; in: *LÄ* 6; Wiesbaden 1986, Sp. 1204-09
- Behlmer, Heike:** „Zu einigen koptischen Dämonen“; in: *GöttMisz* 82 (1984), 7-23
- Behnke, Herbert:** *Die sexuellen Halluzinationen bei schizophrenen Psychosen in phänomenologischer und differentialdiagnostischer Sicht* (Diss.); Bonn 1967
- Beinert, Wolfgang:** „Gottesgebärerin“; in: *LThK* 4; Freiburg i.Br. (u.a.) 1995, Sp. 915fff.
- Beinlich-Seeber, Chr. & Sadid, Abd-el-Gaffar:** *Das Grab des Userhat (TT 56)*; in: *ArchVer*, Bd. 50; Mainz 1987
- Betz, Hans Dieter (Hrsg.):** *Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)*; Tübingen 1999 (4. Aufl.)
- Beltz, Walter (Hrsg.):** *Der Gottesspruch in der koptischen Literatur – Hans-Martin Schenke zum 65. Geburtstag*; *Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft* 17; Halle 1994

- Beltz, Walter (Hrsg.):** „Maria in der koptischen Magie“; in: *HBO* 26; Halle 1998, 27-32
- Beltz, Walter (Hrsg.):** *Zeit und Geschichte in der koptischen Frömmigkeit bis zum 8. Jahrhundert – Beiträge zur VIII. Internationalen Halleschen Koptologentagung vom 15.-18. Mai 1998*; in: *HBO* 26; Halle 1998
- Bickel, Susanne:** „Theologie, Politik und Glauben in der 18. Dynastie“; in: Wiese, André & Brodbeck, Andreas (Hrsg.): *Tutanchemun – Das goldene Jenseits* (Kat.); München / Basel 2004, 45-56
- Biedenkopf-Ziehner, A.:** „Ethische Forderungen im paganen und christlichen Ägypten“; in: *GöttMisz* 162 (1998), 25-37
- Bittel, Kurt:** *Reisen und Ausgrabungen in Ägypten, Kleinasien, Bulgarien und Griechenland 1930-1934*; in: *AWL, Abh. d. Geistes- u. Sozialwiss. Klasse 5* (1998), 234-36
- Blackmann, W.S.:** *The fellahin of Upper Egypt – their religious, social and industrial life today with special reference to survivals from ancient times*; London 1927
- Böcher, Otto:** „Dämonen“; in: *TRE* 8; Berlin/New York 1981, 270-74 u. 279-86
- Böhlig, Alexander:** „Die Form griechischer Verben in den Texten von Nag Hammadi“; in: *Divitiae Aegypti*; Wiesbaden 1995, 19-28
- Böhlig, Alexander:** „Die himmlische Welt nach dem Ägypterevangelium von Nag Hammadi (I)“; in: *Muséon* 80 (1967), 5-26
- Böhlig, Alexander:** „Die himmlische Welt nach dem Ägypterevangelium von Nag Hammadi (II)“; in: *Muséon* 80 (1967), 365-377
- Böhlig, Alexander:** Rezension zu S. Morenz' *Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann*; in: *ByzZeit* 46 (1953), 142-145
- Bonifatius, Pater:** *Sprüche der Väter*; in: *Geist und Leben der Ostkirche* 3; Graz/Wien 1963
- Bonnet, Hans:** „Osiris“; in: *RÄRG*; Berlin 2000 (3. unv. Aufl.), 571 u. 575f.
- Bonnet, Hans (Hrsg.):** *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte (RÄRG)*; Berlin/New York 2000 (3. unv. Aufl.)
- Boud'hors, Anne:** „Manuscripts Coptes“; in: *Manuscripts, xylographes, estampages: les collections orientales du département des manuscrits Paris*, Paris 2004 ; 28ff.

- Bousset, Wilhelm:** *Apophthegmata – Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums*; Tübingen 1923 (Neudruck 1969)
- Brakmann, Heinzgerd & Gerhards, Albert:** *Die koptische Kirche – Einführung in das ägyptische Christentum*; Stuttgart 1994
- Brakmann, Heinzgerd:** „Koptisch-orthodoxe Kirche“; in: *LThK* 6 (1997), Sp. 358-360
- Brenk, Beat & Brulhart, Armand:** „Hölle“; in: *LCI* 2; Freiburg i. Br. 1970 (Repr. 2004), Sp. 313-321
- Brunner, Hellmut:** *Altägyptische Weisheit – Lehren für das Leben*; Zürich/München 1988
- Brunner, Hellmut:** *Das Hörende Herz – kleine Schriften zur Religions- und Geistesgeschichte Ägyptens*; OBO 80; Fribourg/Göttingen 1988
- Brunner, Hellmut:** „Eine altägyptische Idealbiographie in christlichem Gewande“; in: *ZÄS* 99 (1973), 88-94
- Brunner, Hellmut:** „Ein weiteres Djedefhor-Zitat“; in: *MDAIK* 19 (1963), 53
- Brunner, Hellmut:** „Enthaltbarkeit“; in: *LÄ* 1, Wiesbaden 1975, Sp. 1229-31
- Brunner, Hellmut:** „Petbe“; in: *LÄ* 4; Wiesbaden 1982, Sp. 992-3
- Brunner, Hellmut:** „Ptahhotep bei den koptischen Mönchen“; in: *ZÄS* 86 (1961), 145-47 sowie in: *OBO* 80 (1988), 417-20
- Brunner, Hellmut:** „Jan Zandee: *Death as an enemy*“; in: *BiOr* 21 (1964), 159-60
- Brunner-Traut, Emma:** *Altägyptische Märchen*; München 1989 (8. verb. u. erw. Aufl.)
- Brunner-Traut, Emma:** „Altägyptische und mittelalterlich-christliche Vorstellungen von Himmel und Hölle, Gericht und Auferstehung“; in: *Gelebte Mythen – Beiträge zum altägyptischen Mythos*; Darmstadt 1981, 55-98
- Brunner-Traut, Emma:** „Weiterleben der ägyptischen Lebenslehren in den koptischen Apophthegmata am Beispiel des Schweigens - Studien zu altägyptischen Lebenslehren“; in: *OBO* 28 (1979), 173-216
- Brunner-Traut, Emma & Brunner, Hellmut:** *Die Ägyptische Sammlung der Universität Tübingen*, 2 Bde.; Mainz 1981
- Bruyère, Bernard:** „Une antique cité artisanale égyptienne de l'âge des Pharaons à l'époque chrétienne: Deir el Médineh“; in: *OCP* 13 (1947), 415-24

- Budge, Ernest A. Wallis:** *Coptic martyrdoms in the dialect of Upper Egypt*; London 1914
- Budge, Ernest A. Wallis:** „Egyptian mythology in Coptic writings”; in: *Coptic apocrypha in the dialect of Upper Egypt*; London 1913
- Budge, Ernest A. Wallis:** *Osiris and the Egyptian resurrection*, 2 Bde.; London 1911
- Burmester, Oswald H. E.:** „Egyptian mythology in the Coptic apocrypha”; in: *Orientalia N. S.* 7 (1938), 355-67
- Burmester, Oswald 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*; Kairo 1967
- Butler, Alfred J.:** *The ancient Coptic churches of Egypt – in two volumes, Bd. I*; Oxford 1884 (Repr. von 1970), 299
- Chaîne, Marius:** *Le manuscrit de la version copte en dialecte sahidique des "Apothegmata patrum"*; in: *BEC*, Bd. 6; Kairo 1960
- Černý, Jaroslav:** *Coptic etymological dictionary*; Cambridge / New York 1976
- Clédat, Jean:** *Le monastère et la nécropole de Baouît*, Bd. 2; in: *MIFAO* 12 (1906); Kairo 1906
- Coquin, René-Georges:** „Paphnutis the hermit”; in: *CE VI* (1991); 1882f.
- Cramer, Maria:** *Das altägyptische Lebenszeichen im christlichen (koptischen) Ägypten – eine kultur- und religionsgeschichtliche Studie auf archäologischer Grundlage*; Wiesbaden 1955 (3., neu bearb. u. erw. Aufl.)
- Cramer, Maria:** *Die Totenklage bei den Kopten – mit Hinweisen auf die Totenklage im Orient überhaupt*; Wien/Leipzig 1941
- Cramer, Maria:** *Koptische Hymnologie in deutscher Übersetzung – eine Auswahl aus saidischen und bohairischen Antiphonarien vom 9. Jahrhundert bis zur Gegenwart*; Wiesbaden 1969
- Cramer, Maria:** *Koptische Liturgien*; Trier 1973
- Delehay, Hippolyte:** *Les origines du culte des martyrs*; in: *Subsidia hagiographica* 20; Brüssel 1933 (2. rev. Ed.)
- Delehay, Hippolyte:** „Les passions coptes”; in: *AnBoll* 40 (1922), 5-154
- Delehay, Hippolyte:** *Les passions des martyrs et les genres littéraires*; in: *Subsidia hagiographica* 13B; Brüssel 1966 (2. rev. Ed.)
- Doresse, Jean:** *Des hiéroglyphes à la croix ce que le passé pharaonique a lègué au christianisme*; Istanbul 1960

- Doresse, Jean:** „Introduction aux écrits gnostiques coptes découverts à Khénoboskion”; in: *Les livres secrets des gnostiques d’Égypte*, Bd. 1; Paris 1958
- Dudley, Louise:** *The Egyptian elements in the legend of the body and soul*; Baltimore 1911
- Eberle, Andrea:** *Ethos im koptischen Mönchtum – christliches Gedankengut oder kulturelles Erbe Altägyptens?*; in: *ÄAT* 52; Wiesbaden 2001
- Effenberger, Arne:** *Koptische Kunst – Ägypten in spätantiker, byzantinischer und frühislamischer Zeit*; Leipzig/Wien 1974-76
- Effenberger, Arne & Severin, Hans Georg:** *Das Museum für Spätantike und byzantinische Kunst – Staatliche Museen zu Berlin*; Mainz 1992
- Emmel, Stephen (Hrsg.):** *Nag Hammadi and Manichaean Studies* [NHMS]; Leiden ab 1992 (bis Ersch.-Jahr 1991 u.d.T. *Nag Hammadi Studies*)
- Engberding, Hieronymus:** „Der Nil in der liturgischen Frömmigkeit des Christlichen Orients”; in: *OrChr* 37 (1953), 56-88
- Erbetta, Mario (Bearb.):** *Gli apocrifi del nuovo testamento : I/2 Vangeli*; Casale 1981
- Erman, Adolf:** *Ägyptische Grammatik*; in: *PLO* 15; Leipzig / Berlin 1894 (1902, 1911, 1928)
- Erman, Adolf:** „Bruchstücke des koptischen Physiologus”; in: *ZÄS* 33 (1895), 51-57
- Erman, Adolf:** *Die Religion der Ägypter – Ihr Werden und Vergehen in vier Jahrtausenden*; Berlin/Leipzig 1934
- Erman, Adolf:** „Heidnisches bei den Kopten”; in: *ZÄS* 33 (1895), 47-51
- Eschweiler, Peter:** *Das ägyptische Totenbuch - Vom Ritual zum Bild*; Frankfurt am Main 1999
- Fecht, Gerhard:** „Ptahhotep und die Disputierer (Lehre des Ptahhotep nach Pap.Prisse, Max. 2-4, Dév. 60-83)”; in: *MDAIK* 37, FS Labib Habachi; Mainz 1981, 143-150
- Festugière, André J.:** *Historia Monachorum in Aegypto*; in: *Subsidia hagiographica* 53; Brüssel 1971
- Fischer, Henry G.:** „Stöcke und Stäbe”; in: *LÄ* 6, Wiesbaden 1986, Sp. 49-57
- Fischer-Elfert, H.-W.:** *Altägyptische Zaubersprüche*; Stuttgart 2005

- Fischhaber, Gudrun:** *Mumifizierung als bleibendes altägyptisches Element im koptischen Ägypten - eine Untersuchung zur Körperlichkeit im 1. Jahrtausend n. Chr.*; in: *ÄAT* 39; Wiesbaden 1997
- Fluck, Cäcilia (Hrsg.):** *Divitiae Aegypti – Koptologische und verwandte Studien zu Ehren von Martin Krause*; Wiesbaden 1995
- Frankfurter, David:** *Elijah in Upper Egypt – the apocalypse of Elijah and early Egyptian Christianity*; Minneapolis 1993
- Frankfurter, David:** *Religion in Roman Egypt - assimilation and resistance*; Princeton 1998
- Frankfurter, David:** „Tabitha in the apocalypse of Elijah“; in: *JTS* 41 N.S. (1990), 13-25
- Gabra, Gawdat (Hrsg.):** *Christianity and monasticism in the Fayoum oasis – Essay from the 2004 International Symposium of the Saint Mark Foundation and the Saint Shenouda the Archimandrite Coptic Society in Honor of Martin Krause*; Kairo/New York 2005
- Gamer-Wallert, Ingrid:** *Die Palmen im Alten Ägypten*; in: *MÄS* 1; Berlin/München 1962
- Gascou, Jean:** „La vie de Paternouthios - moine et fossoyeur (Historia Monachorum X)“; in: *Itinéraires d'Égypte : Mélanges offerts au père Maurice Martin s.j.; Bibliothèque d'étude, Bd. 107; Fs. Martin*; Kairo 1992, 107-114
- Germer, Renate:** *Ägyptische Mumien – Unsterblichkeit im Land der Pharaonen*; Katalog zur Großen Landesausstellung, 6. Oktober 2006 - 24. März 2008; Mainz/Stuttgart 2007
- Germer, Renate:** *Die Heilpflanzen der Ägypter*; Düsseldorf/Zürich 2002
- Germer, Renate:** *Katalog der altägyptischen Pflanzenreste der Berliner Museen*, in: *ÄA* 47; Wiesbaden 1988
- Germer, Renate:** „Persea“; in: *LÄ* IV; Wiesbaden 1982, Sp. 942-43
- Germer, Renate:** „Pseudo-Mumien der ägyptischen Sammlung Berlin“; in: *SAK* 21 (1995), 81 – 94
- Germer, Renate:** „Salbe“; in: *LÄ* 5; Wiesbaden 1984, Sp. 361f.
- Germer, Renate:** *Untersuchungen über Arzneimittelpflanzen im Alten Ägypten* (Diss.); Hamburg 1979
- Gerö, Stephen:** „The so-called ointment prayer in the Coptic version of the Didache : a re-evaluation“; in: *HTR* 70 (1977), 67-84

- Ghattas, Michael:** „Koptische Orthodoxe Kirche“; in: *RGG*⁴ 4; Tübingen 2001 (4. Aufl.), Sp. 1670-1677
- Giamberardini, Gabriele:** *San Giuseppe nella tradizione copta*; Kairo 1966
- Gillespie, John:** *The Egyptian Copts and their music*; Berkley 1964-67
- Godlewski, Włodzimierz:** „The medieval Coptic cemetery at Naqlun“; in: *Christianity and monasticism in the Fayoum oasis*; Kairo/New York 2005, 173-83
- Görg, Manfred:** *Mythos, Glaube und Geschichte – Die Bilder des christlichen Credo und ihre Wurzeln im Alten Ägypten*; Düsseldorf 1998 (3. Aufl.)
- Gomaà, Farouk:** *Chaemwese, Sohn Ramses' II. und Hoherpriester von Memphis* (Diss.); in: *ÄA* 27; Wiesbaden 1973
- Griffiths, J. G. (Bearb.):** *Plutarch's De Iside et Osiride*; Cambridge 1970, 151-53 u. 169-71
- Griggs, C. Wilfred:** „Early Christian burials in the Fayoum“; in: *Christianity and monasticism in the Fayoum oasis – Essay from the 2004 International Symposium of the Saint Mark Foundation and the Saint Shenouda the Archimandrite Coptic Society in Honor of Martin Krause*; Kairo/New York 2005, 185-195
- Grossmann, Peter (FS):** *ΘΕΜΕΛΙΑ - Spätantike und koptologische Studien : Peter Grossmann zum 65. Geburtstag*; in: *SKCO* 3; Wiesbaden 1998
- Groterjahn, Béla:** „Sa'idische Bruchstücke der Vita des Apa Kyros“; in: *Muséon* 51 (1938), 65
- Grypeou, Emmanouela:** „Die Dämonologie der koptisch-gnostischen Literatur im Kontext jüdischer Apokalyptik“; in: *Die Dämonen / Demons* (hrsg. v. Lange, Armin); Tübingen 2003, 600 ff.
- Guglielmi, Waltraud:** „Leinen“; in: *LÄ* 3; Wiesbaden 1980, Sp. 999f.
- Hallock, Frank Hudson:** „Christianity and the old Egyptian religion“; in: *Egyptian Religion* 2 (1934), 6-17
- Hammerschmidt, Ernst:** „Altägyptische Elemente im koptischen Christentum“; in: *OstkStud* 6 (1957), 233-50
- Hannig, Rainer:** *Ägyptisches Wörterbuch I – Altes Reich und Erste Zwischenzeit*; in: *Kulturgeschichte der Antiken Welt*, Bd. 98; Mainz 2003
- Hannig, Rainer:** *Großes Handwörterbuch Ägyptisch – Deutsch* (Marburger Edition); in: *Kulturgeschichte der Antiken Welt*, Bd. 64; Mainz 2006 (4. überarb. Aufl.)

- Hannig, Rainer:** *Großes Handwörterbuch Deutsch – Ägyptisch*; in: *Kulturgeschichte der Antiken Welt*, Bd. 86; Mainz 2000
- Hasitzka, Monika:** *Namen in koptischen dokumentarischen Texten*; unveröff.; Onlineausgabe: http://www.onb.ac.at/sammlungen/papyrus/publ/kopt_namen.pdf (Stand: 22.01.2008)
- Helck, Wolfgang:** *Die Lehre des Djedefhor und Die Lehre eines Vaters an seinen Sohn*; Wiesbaden 1984
- Helck, Wolfgang:** *Die Lehre für Merikare*; Wiesbaden 1977
- Helck, Wolfgang:** „Leichentuch“; in: *LÄ* 3; Wiesbaden 1980, Sp. 995f.
- Henfling, Edwin:** „Traditionsbewußtsein“; in: *LÄ* 6; Wiesbaden 1986, Sp.737-41
- Hermann, Alfred:** *Altägyptische Liebesdichtung*; Wiesbaden 1959
- Hickmann, Hans:** „Koptische Musik“; in: *Ägypten in spätantik-christlicher Zeit* (hrsg. v. Krause, Martin); Wiesbaden 1998, 201-08
- Hickmann, Hans:** *Observations sur les survivances de la chironomie égyptienne dans le chant liturgique copte*; Kairo 1949
- Hickmann, Ellen:** „Cheironomie“; in: *LÄ* 1; Wiesbaden 1975, Sp. 914f.
- Holland, Hyazinth:** *Geschichte der altdeutschen Dichtkunst in Bayern*; Regensburg 1862, 93
- Holleman, A. W. J.:** *The Oxyrhynchus Papyrus 1768 and the relationship between Ancient Greek and Early Christian Music*; in: *VigChr* 26 (1972), 1-17
- Hopfner, Theodor:** *Über die koptisch sa'idischen Apophtegmata Patrum*; in: *Denkschriften der Akademie der Wissenschaften Wien*, Bd. 61,2; Wien 1912
- Hoppe, Heinz A.:** *Drogenkunde – Handbuch der pflanzlichen und tierischen Stoffe*; Hamburg 1958 (7. veränd. u. erw. Aufl.)
- Horn, Jürgen:** „Kontinuität im Übergang – ein Beitrag zum Problembereich „pharaonisches“ vs. „christliches“ Ägypten“; in: *ZDMG, Suppl. VI; XXII*. Deutscher Orientalistentag vom 21. bis 25. März 1983 in Tübingen; Stuttgart 1985, 53-73
- Hornung, Erik:** *Altägyptische Dichtung*; Stuttgart 1996
- Hornung, Erik:** *Das Totenbuch der Ägypter*; Zürich/Düsseldorf 2004
- Hornung, Erik:** „Dat“; in: *LÄ* 1, Wiesbaden 1975, Sp. 994f.

- Hornung, Erik:** *Der Eine und die Vielen – ägyptische Gottesvorstellungen*; Darmstadt 1993 (5. unver. Aufl.)
- Hornung, Erik:** *Der Geist der Pharaonenzeit*; Zürich/Düsseldorf 2005
- Hornung, Erik:** *Die Unterweltbücher der Ägypter*; Zürich/München 2002
- Hornung, Erik:** „Jenseitsführer“; in: *LÄ* 3; Wiesbaden 1980, Sp. 246-49
- Hutter, Manfred:** „Dämonen/Geister“; in: *RGG*⁴ 2; Tübingen 1999 (4. Aufl.), Sp. 533-35
- Jacoby, Adolf:** „Altheidnisch-ägyptisches im Christentum“; in: *Sphinx* 7 (1903); 107-17
- Jairazbhoy, R. A.:** *Ancient Egyptian survivals in the pacific*; London/Worcester 1990
- Joscelyn, Godwin:** *Athanasius Kircher*; London 1979
- Junge, Friedrich:** *Neuägyptisch – Einführung in die Grammatik*; Wiesbaden 1999 (2. verb. Aufl.)
- Junge, Friedrich:** *Ptahhotep und die Tugenden der ägyptischen Welt*; in: *OBO* 193; Fribourg/Göttingen 2003
- Kaiser, Martin:** „Agathon und Amenemope“; in: *ZÄS* 92 (1966), 102-05
- Kaiser, Martin:** „Literarische Traditionen in den Apophthegmata Patrum“; in: *Probleme der koptischen Literatur*; in: *Wissenschaftliche Beiträge, Martin Luther Universität Halle-Wittenberg 1968/1*; Halle/Wittenberg 1968, 125-44
- Kákosy, László:** „Die ägyptische Religion unter Constantinus und seinen Nachfolgern“; in: *AcClass (D)* 19 (1983), 107-112
- Kákosy, László:** „Survivals of Ancient Egyptian Religion. Other Domains of Culture. Egyptian Influence on Gnosticism and Hermestism (A Brief of Survey)“; in: *StudAeg* 12 (Fs Fóti), Budapest 1989, 263 – 287
- Kákosy, László:** „Die Kronen im spätägyptischen Totenglauben“; in: *AegTrev* 2 (1983), 57-60
- Kákosy, László:** „Uroboros“; in: *LÄ* 6; Wiesbaden 1986, Sp. 886-93
- Kasten, Erich:** „Wenn das Gehirn aus der Balance gerät: Halluzinationen“; in: *SpdWiss* 12 (2000), 64-73
- Kaufmann, C. M.:** „Ein spätkoptisches bemaltes Grabtuch aus Antinoupolis in Oberägypten“; in: *OrChr N.S.* 7/8 (1918); 128-132

- Kees, Hermann:** *Ägypten*; in: *Kulturgeschichte des Alten Orients*, Bd. 1; München 1933, 76-80
- Kehl, Alois:** „Das Gewand (der Seele)“; in: *RLAC* 10, Stuttgart 1978, Sp. 945-1025
- Koch, Guntram:** „Dämonen/Geister“; in: *RGG*⁴ 2; Tübingen 1999 (4. Aufl), Sp. 539f.
- Khosroyev, Alexandr:** *Die Bibliothek von Nag Hammadi : einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte* ; in: *Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten*, Bd. 7; Altenberge 1995
- Kircher, Athanasius:** *Oedipus Aegyptiacus, hoc est universalis hieroglyphicae veterum doctrinae temporum iniuria abolitae instauratio : opus ex omni Orientalium doctrina et sapientia conditum, nec non viginti diversarum linguarum auctoritate stabilitum*; Vol. 1 u. 2; 1652-1653
- Kolpaktchy, Gregoire:** *Ägyptisches Totenbuch*; Bern 1988 (9. Aufl.)
- Kopp, Clemens:** *Glaube und Sakramente der Koptischen Kirche*; in: *OCP* 75 (1932)
- Krause, Gerhard (Hrsg.):** *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*; Berlin/New York 1981
- Krause, Martin (FS):** *Divitiae Aegypti – Koptologische und verwandte Studien zu Ehren von Martin Krause*, (hrsg. v. Fluck, Cäcilia); Wiesbaden 1995
- Krause, Martin:** „Das Weiterleben ägyptischer Vorstellungen und Bräuche im koptischen Totenwesen“; in: *AegTrev* 2 (1983), 85-92
- Krause, Martin:** „Die Koptologie und ihre Forschungsgeschichte“; in: *Ägypten in spätantik-christlicher Zeit* (hrsg. v. Krause, Martin); Wiesbaden 1998, 1-33
- Krause, Martin:** „Die Koptologie im Gefüge der Wissenschaften“; in: *ZÄS* 100 (1974), 114-15
- Krause, Martin:** „Heidentum, Gnosis und Manichäismus, ägyptische Survivals in Ägypten“; in: *Ägypten in spätantik-christlicher Zeit* (hrsg. v. Krause, Martin); Wiesbaden 1998, 81-116
- Krause, Martin:** „Koptische Literatur“; in: *LÄ* 3, Wiesbaden 1980, Sp. 694-728

- Krause, Martin:** *Zum Fortwirken altägyptischer Elemente im koptischen Ägypten*; in: *Ägypten – Dauer und Wandel*; Symposium anlässlich des 75jährigen Bestehens des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo am 10. und 11. Oktober 1982; Mainz 1985
- Krause, Martin (Hrsg.):** *Ägypten in Spätantik-Christlicher Zeit – Einführung in die koptische Kultur*; Wiesbaden 1998
- Krause, Martin (Hrsg.):** *Essays on the Nag Hammadi Texts in honour of Alexander Böhlig*; in: *NHS* 3; Leiden 1972
- Krause, Martin & Schaten, Sofia (Hrsg.):** *ΘΕΜΕΛΙΑ - Spätantike und koptologische Studien : Peter Grossmann zum 65. Geburtstag*; in: *SKCO* 3; Wiesbaden 1998
- Kropp, Angelicus:** *Ausgewählte koptische Zaubertexte*; Bd. 3; Einleitung in koptische Zaubertexte; Brüssel 1930
- Kropp, Angelicus:** *Ausgewählte koptische Zaubertexte*; Bd.1: Textpublikation; Brüssel 1931
- Kropp, Angelicus:** *Ausgewählte koptische Zaubertexte*; Bd. 2: Übersetzungen und Anmerkungen; Brüssel 1931
- Krüger, Thomas:** *Kohelet (Prediger)*; in: *Biblischer Kommentar Altes Testament*, Bd. 19; (begr. v. Noth, Martin); Neukirchen-Vluyn 2000
- Lagarde, Paul de:** *Aegyptiaca*; Osnabrück 1972 (Neudruck der Ausg. v. 1883)
- Laisney, Vincent P.-M.:** *L'enseignement d'Aménémopé*; in: *StudPohl: Series maior*, Bd. 19; Rom 2007
- Lambdin, Thomas O.:** *Introduction to Sahidic Coptic*; Macon 1983
- Lanczkowski, Günter:** „Beeinflussung des Christentums durch ägyptische Vorstellungen“; in: *ZRG* 1 (1956), 14-32
- Lange, Hans O.:** *Das Weisheitsbuch des Amenemope – aus dem Papyrus 10,474 des British Museum*; in: *DVSM*, Bd. 11,2; Kopenhagen/Hoest 1925,
- Langener, Lucia:** *Isis lactans – Maria lactans : Untersuchungen zur koptischen Ikonographie*; Altenberge 1996
- Lantschoot, Arn van:** *Le MS. Vatic. Copte 44 et le livre du chrême*; in: *Muséon* XLV (1932)
- Leclant, Jean:** „Afrika“; in: *LÄ* 1; Wiesbaden 1975, Sp. 85-94

- Lefort, Louis Th.:** „A propos de l’ „Histoire de Joseph le Charpentier”; in: *Muséon* 66 (1953), 201-22
- Lefort, Louis Th.:** *S. Athanase – lettres festales et pastorales*; in: *CSCO* 150/151; Louvain 1955
- Lefort, Louis Th.:** „S. Pachome et Amen-em-ope”; in: *Muséon* 40 (1927), 65-74
- Légasse, Simon:** „Vielfältige Wege der Mission (vom Orient nach Rom)”; in: *Die Geschichte des Christentums – Die Zeit des Anfangs*, Bd. 1; Freiburg 2003/2005, 164-70
- Legrain, Georges:** *Louqsor sans les pharaons*; Brüssel/Paris 1914
- Leipoldt, Johannes:** *Schenute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums*; Leipzig 1903
- Lemm, Oscar von:** *Das Triadon – Ein sahidisches Gedicht mit arabischer Übersetzung*; St. Petersburg 1903
- Lichtheim, Miriam:** „The songs of the Harpers”; in: *JNES* 4 (1945), 178-212
- Lieven, Alexandra von:** *Der Himmel über Esna - eine Fallstudie zur religiösen Astronomie in Ägypten am Beispiel der kosmologischen Decken- und Architravinschriften im Tempel von Esna*; in: *ÄA* 64; Wiesbaden 2000
- Lieven, Alexandra von:** „Music archaeology - music philology : sources on ancient Egyptian music and their inherent problems”; in: *Studien zur Musikarchäologie*, Bd. 4 (Orient-Archäologie, 15); Rahden 2004, 99-105
- Lieven, Alexandra von:** „Musical Notation in Roman Period Egypt“; in: *Studien zur Musikarchäologie*, Bd. 3 (Orient-Archäologie, 10); Rahden 2002, 497-510
- Lohse, Bernhard:** „Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche”; in: *Religion und Kultur der alten Mittelmeerwelt in Parallelforschungen*, Bd. 1; München/Wien 1969, 190ff.
- Loprieno, Antonio (Hrsg.):** *Ancient Egyptian literature – history and forms*; in: *ProblÄg*, Bd. 10; Leiden 1996
- Lothar, Helmut:** *Der Pfau in der altchristlichen Kunst - eine Studie über das Verhältnis von Ornament und Symbol*; Leipzig 1929
- Lüddeckens, Erich:** „Eheurkunden”; in: *LÄ* 1; Wiesbaden 1975, Sp. 1181-83

- Lüddeckens, Erich:** „Koptische Grabsteine“; in: *Graeco-Coptica - Griechen und Kopten im byzantinischen Ägypten*: Referate der 5. Koptologischen Arbeitskonferenz vom 25.-27. Mai 1983; Kongress- und Tagungsberichte der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg; Wissenschaftliche Beiträge 48 (I 29); Halle 1984, 103-110
- Lüdemann, Gerd & Janßen, Martina:** *Bibel der Häretiker – Die gnostischen Schriften aus Nag Hammadi*; Stuttgart 1997
- Lucchesi, Enzo:** „Le dossier d’Apa Zénobe“; in: *AnBoll* 117 (1999), 67-79
- Lurker, Manfred:** *Götter und Symbole der alten Ägypter*; Bern/München 1991
- Luttikhuizen, Gerard, P.:** „The demonic demiurge in gnostic mythology“; in: *The fall of the angels* (hrsg. v. Auffarth, Christoph), 148-60
- MacCoull, Leslie SB:** *The Coptic Triadon and the Ethiopic Physiologus*; in: *OrChr* 75 (1991), 141-46
- Mallon, Alexis:** „La «sagesse» de l’Égyptien Amen-em-opé et les «proverbes de Salomon»“; in: *Biblica* 8 (1927), 3-30
- Marx, Annegret:** „Blau aus der Waschküche: Wege einer Farbe nach Äthiopien“; in: *Aethiopica* 4 (2001), 158-168
- Martin-Pardey, Eva:** „Salbung“; in: *LÄ* 5; Wiesbaden 1984, Sp. 367-69
- Meeks, Dimitri:** „Génies, anges, démons en Égypte“; in: *Génies, anges et démons. Égypte. Babylone. Israël. Islam. Peuples altaïques. Inde. Birmanie. Asie du Sud-Est. Tibet. Chine*; in: *SourcOr* 8, Paris 1971, 17 – 84.
- Meinardus, Otto F. A.:** *Christian Egypt – Faith and Life*; Kairo 1970
- Meinardus, Otto F. A.:** „Die koptische Krankheit“; in: *KMT* 1 (2005), 47f.
- Meinardus, Otto F. A.:** „Der Erzengel Michael als Psychopompos“; in: *OrChr* 62 (1978), 166-168
- Michałowski, Kazimierz:** *Faras - Die Wandbilder in den Sammlungen des Nationalmuseums zu Warschau*; Warschau/Dresden 1974, 239f.
- Möller, Karl-Heinz:** *Zum Stellenwert optischer Halluzinationen bei schizophrenen Psychosen* (Diss.); Aachen 1975
- Morent, Stefan J. & Richert Pfau, Marianne:** *Hildegard von Bingen*; in: *Europäische Komponistinnen*, Bd. 1; Köln/Weimar/Wien 2005

- Morenz, Ludwig:** „Mytho-Geographie der vier Himmelsrichtungen – Drei bzw. vier Fabelwesen in zwei Gräbern des ägyptischen Mittleren Reiches und ägyptisch-atorientalische Kulturkontakte“; in: *Die Welt des Orients* 32 (2002), 20-32
- Morenz, Siegfried:** *Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann*; in: *TU 56*; Berlin 1951
- Morenz, Siegfried:** *Ägyptische Religion*; in: *Religionen der Menschheit*, Bd. 8; (hrsg. v. Gladigow, Burkhard u.a.); Stuttgart 1960
- Morenz, Siegfried:** „Altägyptischer und hellenistisch-paulinischer Jenseitsglaube bei Schenute“; in: *MIO* 1 (1953), 250-55
- Morenz, Siegfried:** „Fortwirken altägyptischer Elemente in christlicher Zeit“; in: *Koptische Kunst – Christentum am Nil*; Katalog der Ausstellung vom 3.5. - 15.8. 1963 in der Villa Hügel; Essen 1963, 54-59
- Müller, Hans Wolfgang:** *Die stillende Gottesmutter in Ägypten*; in: *Materia Medica Nordmark*, 2. Sonderheft, 1963
- Müller, C. Detlef G.:** „Was lehrt uns die ägyptische Literatur über die Eheethik im Nillande?“; in: *Fragen an die altägyptische Literatur – Studien zum Gedenken an Eberhard Otto*; Wiesbaden 1977, 349-60
- Müller, Christa:** „Salbkegel“; in: *LÄ* 5; Wiesbaden 1984, Sp. 366f.
- Müller-Wollermann, Renate:** *Vergehen und Strafen. Zur Sanktionierung abweichenden Verhaltens im alten Ägypten*; Leiden / Boston 2004
- Nagel, Peter (Bearb.):** *Probleme der koptischen Literatur - Tagungsmaterialien der 2. Koptologischen Arbeitskonferenz des Instituts für Byzantinistik, 12. u. 13. Dezember 1966*; Halle/Wittenberg 1968
- Nagel, Peter:** *Das Triadon. Ein sahidisches Lehrgedicht des 14. Jahrhunderts*; in: *Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg* 23, 1983
- Nauerth, Claudia:** *Karara und El-Hibe – Die spätantiken (‘koptischen’) Funde aus den badischen Grabungen 1913-1914*; in: *Studien zur Archäologie und Geschichte Altägyptens*, Bd. 15; Heidelberg 1996
- Nauerth, Claudia:** „Pfauensarg und Mumienhülle – Bestattungsformen im spätantiken Ägypten“; in: *Grab und Totenkult im Alten Ägypten* (hrsg. v. Guksch, Heike); München 2003, 226-239
- Nauerth, Claudia:** *Vom Tod zum Leben – Die christlichen Totenerweckungen in der spätantiken Kunst*; in: *Göttinger Orientforschungen*, II. Reihe, Bd. 1; Wiesbaden 1980

- Nestle, Eberhard:** *Novum testamentum graece*; Stuttgart 1979 (26. neu bearb. Aufl.)
- Neuwinger, Hans Dieter:** *African traditional medicine – a dictionary of plant use and applications*; Stuttgart 2000
- O’Leary, de Lacy E.:** *The saints of Egypt - an alphabetical compendium of martyrs, patriarchs and sainted ascetes in the Coptic calendar, commemorated in the Jacobite synaxarium*; London/New York 1937 (Repr., Amsterdam 1974)
- Orlandi, Tito (Hrsg.):** *Acts of the second international congress of Coptic studies*; Rom 1985, 323-344
- Orlandi, Tito:** „Koptische Literatur“; in: *Ägypten in spätantik-christlicher Zeit*; (hrsg. v. Krause, Martin); in: *SKCO* 4; Wiesbaden 1998, 117-47
- Orlandi, Tito (Hrsg.):** *Koptische Papyri theologischen Inhalts*; Wien 1974, 158-61
- Orlandi, Tito:** *Vite di monaci copti*; in: *Collana di testi patristici* 41; Rom 1984
- Otto, Eberhard:** *Ägypten – der Weg des Pharaonenreiches*; Stuttgart 1966 (4. Aufl.)
- Otto, Eberhard:** „Die Endsituation der ägyptischen Kultur“; in: *Die Welt als Geschichte* 11 (1951), 203-13
- Otto, Eberhard:** „Dualismus“; in: *LÄ* 1; Wiesbaden 1975, Sp. 1148-50
- Otto, Eberhard:** *Wesen und Wandel der ägyptischen Kultur*; Berlin 1969
- Page-Gasser, Madeleine & Wiese, André B.:** *Ägypten – Augenblicke der Ewigkeit: unbekannte Schätze aus Schweizer Privatbesitz*; Katalog zur Ausstellung des Antikenmuseum Basel und der Slg. Ludwig, 18. März - 13. Juli 1997; Basel/Mainz 1997
- Parrott, Douglas M.:** „Evidence of religious syncretism in gnostic texts from Nag Hammadi“; in: *Religious syncretism in antiquity* (hrsg. v. Pearson, Birger A.); Missoula 1975, 173-89
- Parrott, Douglas M.:** „Gnosticism and Egyptian religion“; in: *NovT* 29 (1987), 73-93
- Parrott, Douglas M.:** „The thirteen kingdoms (*ApocAdam* [NHC, 5] 77, 27-83, 4) and Egyptian religion“; in: *AARSBLA* (1986), 213-14
- Piankoff, Alexandre:** „La descente aux enfers dans les textes égyptiens et dans les apocryphes coptes“; in: *BSAC* 7 (1941), 33-46

- Podehl, Wolfgang** (Hrsg.): *900 Jahre Hildegard von Bingen - neuere Untersuchungen und literarische Nachweise*; Wiesbaden 1998
- Pschyrembel, W.** (Hrsg.): *Klinisches Wörterbuch*, Berlin/New York 2002 (259. Aufl.)
- Quack, Joachim Fr.:** „Ein neuer Zugang zur Lehre des Ptahhotep?"; in: *WeltOr* 35 (2005), 7-21
- Quasten, Johannes:** *Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit*; Münster 1973 (2. erw. Aufl.)
- Quecke, Hans:** „Ein ägyptisches Papier mit zwei biblischen Oden (P. Heid. Kopt. 327)"; in: *OCP* 41 (1975), 226-31
- Rassart-Debergh, M.:** „Littérature apocryphe et art copte"; in: *Apocrypha* 7 (1996), 253-259
- Reclam** (Verl.); *N.N.:* *Kleines Wörterbuch der Architektur* ; Stuttgart 2003 (9. Aufl.)
- Reeves, Nicholas & Wilkinson, Richard H.:** *Das Tal der Könige* (Orig. Titel: *The complete Valley of the Kings – tombs and treasures of Egypt's greatest pharaohs*); Augsburg 2001
- Regnault, Lucien:** *Livre des anciens – apophtegmes des pères*; Solesmes 1995
- Revollout, Eugène:** *Les apocryphes coptes - première partie : les évangiles des douze apôtres et de saint Barthélemy*; in: *PatrOr* 2 (1907), v-vi, 123-84
- Rößler-Köhler, Ursula.:** „Jenseitsvorstellungen"; in: *LÄ* 3, Wiesbaden 1980, Sp. 252-267
- Robinson, Forbes:** *Coptic apocryphal gospels*; in: Robinson, James A. (Hrsg.): *Texts and Studies*, Vol. IV, No. 2; Cambridge 1896
- Robinson, James** (Hrsg.): *Text and Studies*, Vol. IV; Cambridge 1896
- Robinson, James** (Hrsg.): *Nag Hammadi Studies* [NHS]; Leiden 1971-87
- Roldanus, Johannes:** *Die Vita Antonii als Spiegel der Theologie des Athanasius und ihr Weiterwirken bis ins 5. Jh.*; in: *ThPh* 58 (1983), 194-216
- Roloff, Jürgen:** *Einführung in das Neue Testament*; bibliograph. erneuert. Ausgabe, Stuttgart 2003
- Rosenstiehl, Jean-Marc:** *L'apocalypse d'Élie*; Paris 1972

- Rutschowskaya,**
Marie-Hélène: „Fayoum portraits and their influence on the first Coptic icons“; in: *Christianity and monasticism in the Fayoum oasis* (hrsg. v. Gabra, Gawdat); Kairo/New York 2005, 247-55
- Sadek,** Ashraf-Alexandre: „La musique copte“; in: *BAR, Int. Ser.*; Oxford 2004, 43-49
- Saleh,** Mohammed &
Sourouzian, Hourig: *Die Hauptwerke aus dem Ägyptischen Museum, Kairo*; Mainz 1986
- Schaten,** Sofia: „Christian funerary stelae from the Fayoum“; in: *Christianity and monasticism in the Fayoum oasis* (hrsg. v. Gabra, Gawdat); Kairo/New York 2005, 257-63
- Schenke,** Hans-Martin: „Nag-Hammadi Studien II - Das System der Sophia Jesu Christi“; in: *ZRG* 14 (1962), 263-78
- Schenke,** Hans-Martin: „Zur Faksimile-Ausgabe der Nag-Hammadi-Schriften: II Die Schriften des Codex VII“; in: *ZÄS* 102 (1975), 123-38
- Schenkel,** Wolfgang: „Die hieroglyphische Schriftlehre und die Realität der hieroglyphischen Graphien“; in: *Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Phil.-hist. Klasse*, Bd. 138, Heft 5; Leipzig 2003, 22
- Schenkel,** Wolfgang: *Kultmythos und Märtyrerlegende – zur Kontinuität des ägyptischen Denkens*; in: *GOF* 5, IV. Reihe: Ägypten; Wiesbaden 1977
- Schenkel,** Wolfgang: *Tübinger Einführung in die klassisch-ägyptische Sprache und Schrift*; Tübingen 2005
- Schenuda III.:** *Allem gewachsen, weil Christus mich stärkt – Stufen des Glaubens in koptischer Frömmigkeit*; Freiburg i.Br. 1990
- Schmidt,** Carl (Hrsg.): *Koptisch-Gnostische Schriften – 1. Band: Die Pistis Sophia; Die beiden Bücher des Jeû; Unbekanntes altgnostisches Werk*; Berlin 1962 (3. Aufl., bearb. v. Till, Walter)
- Schmidt,** Carl: „Über eine angebliche altkoptische Madonnen-Darstellung“; in: *ZÄS* 33 (1895), 58-62
- Schmitz,** A. L.: „Das Totenwesen der Kopten“; in: *ZÄS* 65 (1930), 1-25
- Schneemelcher,**
Wilhelm (Hrsg.): *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. 1: Evangelien*; Tübingen 1990 (6. Aufl.)

- Schneemelcher,**
Wilhelm (Hrsg.): *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. 2: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*; Tübingen 1997 (6. Aufl.)
- Schneider,** Carl: *Geistesgeschichte des antiken Christentums, 2 Bde.*; München 1954
- Schneider,** Wolfgang: *Pflanzliche Drogen – Sachwörterbuch zur Geschichte der pharmazeutischen Botanik, Teil 1*; Frankfurt a. M. 1974
- Scholer,** David M.: *Gnosticism in the early church*; in: *Studies in early Christianity* (hrsg. v. Ferguson, Everett), Bd. 5; New York/London 1993
- Schott,** Siegfried: *Altägyptische Liebeslieder*; Zürich 1950
- Schott,** Siegfried: *Das schöne Fest vom Wüstentale – Festbräuche einer Totenstadt*; in: *Akademie der Wissenschaften und der Literatur* 11 (1952); Wiesbaden/Mainz 1953
- Schubert,** Rudolph &
Wagner, Günther: *Pflanzennamen und botanische Fachwörter*; Leipzig 1984 (8., neubearb. u. erw. Aufl.)
- Seele,** Keith C.: „Ḥawrûn-em-Ḥab or Haremhab?"; in: *JNES* 5 (1946), 234-39
- Sethe,** Kurt: „Osiris in den Pyramidentexten"; in: *Übersetzung und Kommentar zu den altäg. Pyramidentexten*, Bd. 2; Glückstadt/Hamburg 1938, 165-167
- Sethe,** Kurt: *Zur Geschichte der Einbalsamierung*; Berlin 1934
- Seibert,** Jutta: *Lexikon christlicher Kunst - Themen, Gestalten, Symbole*; Freiburg 2002
- Seipel,** Wilfried. *Ägypten – Götter, Gräber und die Kunst, 4000 Jahre Jenseitsglaube* (Kat. des OÖ. Landesmuseums, NF 22, Bd. 1); Linz 1989
- Sharpe,** Samuel: *Egyptian mythology and Egyptian christianity, with their influence on the opinions of modern christendom*; London 1896
- Shedid,** Abdel Ghaffar &
Seidel, Matthias: *Das Grab des Nacht – Kunst und Geschichte eines Beamtengrabes der 18. Dynastie in Theben-West*; Mainz 1991
- Shoemaker,** Stephen J.: *Ancient traditions of the Virgin Mary's dormition and assumption*; Oxford 2002
- Silva,** Fernando: *Eine Untersuchung zur Struktur der Halluzinationen bei Psychotikern* (Diss.); Bamberg 1975

- Skálová, Zuzana:** „Mourning with indigo: a re-restored mediaeval passion triptych in the Coptic Museum, Cairo”; in: *OLA* 92; Leuven 1999
- Skálová, Zuzana:** „Tradition veiled in a postmodern form – commemorative art in the shrine of Anba Abraam”; in: *Christianity and monasticism in the Fayoum oasis* (hrsg. v. Gabra, Gawdat); Kairo/New York 2005, 265-78
- Sörries, Rainer:** *Großes Lexikon der Bestattungs- und Friedhofskultur*, Bd. 1; Braunschweig/Kassel 2002
- Sörries, Rainer:** *Großes Lexikon der Bestattungs- und Friedhofskultur*, Bd. 2; Braunschweig/Kassel 2005
- Spiegelberg, Wilhelm:** „Eine Formel der Grabsteine”; in: *ZÄS* 45 (1908), 67-71
- Spitzer, Manfred:** *Halluzinationen – ein Beitrag zur allgemeinen und klinischen Psychopathologie*; in: *Monographien aus dem Gesamtgebiet der Psychiatrie* 51; Berlin/Heidelberg 1988
- Strzygowski, Josef:** *Catalogue Général des Antiquités Égyptiennes du Musée du Caire – N^{os} 7001-7394 et 8742-9200* ; Osnabrück 1973 (Koptische Kunst; Neudruck der Ausg. v. 1904)
- Tardieu, Michel:** *Trois mythes gnostiques – Adam, Eros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (II,5)*; Paris 1974
- Tavard, Georges:** „Dämonen”; in: *TRE* 8; Berlin/New York 1981, 286-300
- te Velte, Herman:** „Dämonen”; in: *LÄ* 1, Wiesbaden 1975, Sp. 980-84
- Thissen, Heinz-Josef :** *Vom Bild zum Buchstaben – vom Buchstaben zum Bild : Von der Arbeit an Horapollons Hieroglyphika*; in: *AWL, Abh. d. Geistes- u. Sozialwiss. Klasse* 3 (1998)
- Till, Walter C.:** *Die Arzneikunde der Kopten*; Berlin 1951
- Till, Walter C.(Bearb.):** *Koptisch-Gnostische Schriften – 1. Band: Die Pistis Sophia; Die beiden Bücher des Jeû; Unbekanntes altgnostisches Werk*; Berlin 1962 (3. Aufl.)
- Till, Walter C.:** *Koptische Heiligen- und Martyrerlegenden I*; in: *OrChrA* 102; Rom 1935
- Till, Walter C.:** *Koptische Heiligen- und Martyrerlegenden II*; in: *OrChrA* 108; Rom 1936
- Tubach, Jürgen:** „Die Prolepsis des Eschaton in der Onnophrios-Vita”; in: *HBO* 26; Halle 1998, 89-95

- Urlin, Ethel L.:** *Festivals, holy days, and saints' days – a study in origins and survivals in church ceremonies and secular customs*; London 1858 (Repr. 1915; republ. 1992)
- Van der Vliet, Jacques:** „Reconstructing the landscape – epigraphic sources for the Christian Fayoum“; in: *Christianity and monasticism in the Fayoum oasis* (hrsg. v. Gabra, Gawdat); Kairo/New York 2005, 79-89
- Van der Vliet, Jacques:** „Spätantikes Heidentum in Ägypten im Spiegel der koptischen Literatur“; in: *RiggBer* 1 (1993), 99-130
- Van de Walle, Baudouin:** „Schnee“; in: *LÄ* 5; Wiesbaden 1984, Sp. 672f.
- Van Lantschoot, Arn:** „L'Assomption de la Sainte Vierge chez les Coptes“; in: *Gregorianum* 27 (1946), 493-526
- Viwian, Tim:** „The Coptic life of Antony“; in: *Coptic Church Review* 12 (1994), 99-128
- Volten, Aksel:** *Zwei altägyptische politische Schriften – Die Lehre für Merikarê (Pap. Carlsberg VI) und die Lehre des Königs Amenemhet*; in: *AnAeg* 4; Kopenhagen 1945
- Volten, Aksel:** *Studien zum Weisheitsbuch des Anii*; in: *DVSM*, Bd. 23,3; Kopenhagen 1937
- Vycichl, Werner:** „Der Feuerstrom im Jenseits – eine Jenseitsvorstellung im pharaonischen, koptischen und mohammedanischen Ägypten“; in: *AÄA* 1 (1938), 263 f.
- Walters, C. C.:** *Monastic archeology in Egypt*; Warminster 1974
- Ward-Perkins, J. B.:** „Memoria, martyr's tomb and martyr's church“; in: Ferguson, Everett (Hrsg.): *Studies in early christianity*, Bd. 8; New York/London 1993, 20-37
- Wassermann, James:** *The Egyptian Book of the Dead : being the papyrus of Ani – translated by Raymond O. Faulkner*; San Francisco 1994
- Weeks, Kent R. & De Luca, Araldo:** *Im Tal der Könige – von Grabkunst und Totenkult der ägyptischen Herrscher* (Orig.Titel: *Valle dei Re*); Novarau/München 2001
- Wessel, Kurt:** „Die stillende Gottesmutter“; in: *SAK* 6 (1977/78), 187-200
- Westendorf, Wolfhart:** *Koptisches Handwörterbuch – bearbeitet auf der Grundlage des Koptischen Handwörterbuchs von Wilhelm Spiegelberg*; Heidelberg 2000 (unver. Nachdr. v. 1977)

- Westendorf, Wolfhart:** „Urgott“; in: *LÄ* 6; Wiesbaden 1986, Sp. 870-72
- Westerhoff, Matthias:** *Auferstehung und Jenseits im koptischen „Buch der Auferstehung Jesu Christi, unseres Herrn“ [Liber Bartholomaei]*; [Diss.], Wiesbaden 1999
- Westerhoff, Matthias:** „Die Hymnen im koptischen „Buch der Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus“ (*Liber Bartholomaei*)“; in: *Zeit und Geschichte in der koptischen Frömmigkeit bis ins 8. Jahrhundert* (hrsg. v. Beltz, Walter); in: *HBO* 26; Halle 1998, 97-117
- Wille, Hansjürgen:** *Hans Christian Andersen – Märchen*; Potsdam 1950
- Wildung, Dietrich:** „Der Portraitkopf der Königin Teje“; in: *Der Berliner Kunstbrief*; Berlin 2001, 27-29
- Wildung, Dietrich:** *Egyptian saints - deification in Pharaonic Egypt*; New York 1977
- Wildung, Dietrich & Schoske, Sylvia (Red.):** *Kleopatra – Ägypten um die Zeitenwende*; Katalog zur Ausstellung in der Kunsthalle der Hypo-Kulturstiftung, 16. Juni – 10. September 1989; München/Mainz 1989
- Wilson, R. McL.:** „Gnostic origins: an Egyptian connection?“; in: *ÄAT* 14 (1988), 227-239
- Winkler, Dietmar W.:** *Koptische Kirche und Reichskirche – Altes Schisma und neuer Dialog* (Diss.); in: *Innsbrucker theologische Studien*, Bd. 48; Innsbruck/Wien 1997
- Witte, Bernd:** „Das Ende der Zeiten – Apokalyptische Elemente in einer koptischen Homilie des 8. Jahrhunderts“; in: *HBO* 26; Halle 1998, 119-127
- Wittmann, Johannes:** „Ein unbekannter Heiliger - Onuphrius“; in: *Obermenzinger Hefte* 2/XXX (Dezember 2007), 7-11
- Wolf, Walther:** *Das schöne Fest von Opet*; Leipzig 1931
- Young, Dwight W.:** „A monastic invective against Egyptian hieroglyphs“; in: *Ders.* (Hrsg.): *Studies presented to Hans Jakob Polotsky*; Beacon Hill 1981, 348-60
- Žába, Zbynek:** *Les maximes de Ptahhotep*; Prag 1956
- Zandee, Jan:** *Death as an Enemy*; Leiden 1960

- Zandee, Jan:** „Die Lehren des Silvanus – stoischer Rationalismus und Christentum im Zeitalter der frühkatholischen Kirche“; in: Krause, Martin (Hrsg.): *Essays on the Nag Hammadi Texts in honour of Alexander Böhlig*; Leiden 1972, 144-55
- Zandee, Jan:** „Die Lehren des Silvanus“; in: *MDAIK* 37 (1981), 515-31
- Zandee, Jan:** Rezension zu Doresse, Jean: *Des hièroglyphes à la croix*; in: *OLZ* 1/2 (1962), 21-27
- Zimmermann, Fritz:** „Koptisches Christentum und altägyptische Religion – Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Christentums in Aegypten“; in: *ThQ* 9 (1912), 592-604
- Zuntz, Dora:** „Koptische Grabstelen“; in: *MDAIK (MDIÄAK)* 2 (1932), 22-38

INTERNETQUELLEN

- Weeks, Kent R.:** <http://www.kv5.com> (Stand: 11.07.2011)
- Kircher, Athanasius:** http://echo2.mpiwg-berlin.mpg.de/content/jesuit/jesuit_sciences (Stand: 09.05.2008)
- Wittmann, Johannes:** <http://www.blutenburgverein.de/Ohefte/FSBFE1207.pdf> (Stand: 11.01.2008)
- Hasitzka, Monika:** *Namen in koptischen dokumentarischen Texten*
http://www.onb.ac.at/sammlungen/papyrus/publ/kopt_namen.pdf
 (Stand: 22.01.2008)
- AAS:**
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20001123_instruzione_ge.html (Stand: 15.01.2008)

ABBILDUNGSNACHWEISE

Abbildung 1: Nach A.M. Foamed & H. Altenmüller: The Tomb of Nefer and Kahay	34
Abbildung 2: Nach: http://www.zwoje-scrolls.com/zwoje39/text07p.htm (11.07.2011)	34
Abbildung 3: Museum für Spätantike und Byzantinische Kunst zu Berlin, Inv.-Nr.: 4475. Photo: Marco-Alexander Zentler	41
Abbildung 4: Museum für Spätantike und Byzantinische Kunst zu Berlin, Inv.-Nr.: 9666. Photo: Jürgen Liepe. Nach: http://www.artres.com/c/htm/Home.aspx (11.07.2011)	43
Abbildung 5: Museum für Spätantike und Byzantinische Kunst zu Berlin, Inv.-Nr.: 4726. Photo: Marco-Alexander Zentler	44
Abbildung 6: Nach: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/a5/Athanasius_Kircher.jpg (11.07.2011)	46
Abbildung 7: Nach: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/de/2/22/Pamphilius.jpg (11.07.2011)	48
Abbildung 8: Nach: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Grunewald_Isenheim3_WingsLR.jpg?uselang=de (11.07.2011)	60
Abbildung 9: Nach: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:PazuzuDemonAssyria1stMil_2.jpg?uselang=de (11.07.2011)	62
Abbildung 10: http://2terres.hautesavoie.net/segypte/image/seso1s00.jpg (11.07.2011)	71
Abbildung 11: The Theban Mapping Project (TMP). Photo: Francis Dzikowski	73
Abbildung 12: Photo: Marco-Alexander Zentler	74
Abbildung 13: links: The Theban Mapping Project (TMP). Photo: Francis Dzikowski / rechts Nach: E.A.W. Budge, <i>The Egyptian Heaven and Hell II</i> , London 1905, 303.	91
Abbildung 14: <i>Papyrus Ani</i> ; nach Faulkner, <i>Book of the Dead</i> , plate 32	94
Abbildung 15: The Theban Mapping Project (TMP). Photo: Francis Dzikowski	99
Abbildung 16: The Theban Mapping Project (TMP). Photo: Francis Dzikowski	99
Abbildung 17: The Theban Mapping Project (TMP). Photo: Francis Dzikowski	99
Abbildung 18: The Theban Mapping Project (TMP). Photo: Francis Dzikowski	104
Abbildung 19: The Theban Mapping Project (TMP). Photo: Francis Dzikowski	104
Abbildung 20: The Theban Mapping Project (TMP). Photo: Francis Dzikowski	105
Abbildung 21: The Theban Mapping Project (TMP). Photo: Francis Dzikowski	105

Abbildung 22: Nach : Henri Joseph Redouté : Illustrations de Description de l’Egypte; Botanique, minéralogie, T. II, pl. 28 :1	107
Abbildung 23: Photo: Till Niermann	109
Abbildung 24: Nach: Jimmy Dunn: http://logoi0.blogspot.com/2010/10/coptic-christian-paintings.html (11.07.2011)	111
Abbildung 25: Nach: http://www.outoftime.de/saerge/andere/pfau-m.html (11.07.2011)....	138
Abbildung 26: Nach: http://www.zaw.uni-heidelberg.de/hps/aegy/graphiken/pfauensarg.htm (11.07.2011)	141
Abbildung 27: http://de.academic.ru/pictures/dewiki/79/Ounas-chambre2.jpg	144
Abbildung 28: Kairo, Ägyptisches Museum, Inv.-Nr. JE 87297.....	145
Abbildung 29: Nach: http://www.flickr.com/photos/koopmanrob/3978123628/ (11.07.2011); Photo: Rob Koopman	147
Abbildung 30: Ägyptisches Museum zu Berlin, Inv.-Nr.: 7230; Photo: Marco-Alexander Zentler	148
Abbildung 31: Museum für Spätantike und Byzantinische Kunst zu Berlin, Inv.-Nr.: 9715. Photo: Marco-Alexander Zentler	156
Abbildung 32: Nach: http://alain.guilleux.free.fr/gournah_khaemhat/P1011131.jpg (11.07.2011)	162
Abbildung 33: Photo: Marco-Alexander Zentler	165
Abbildung 34: Photo: Marco-Alexander Zentler	180
Abbildung 35: Photo: Marco-Alexander Zentler	181
Abbildung 36: Photo: Marco-Alexander Zentler	181
Abbildung 37: Quelle unbekannt	187
Abbildung 38: Quelle unbekannt	187
Abbildung 39: Nach: Hachlili, Rachel: <i>Jewish Funerary Customs, Practices and Rites in the Second Temple Period</i> ; Leiden/Boston 2005, 33.....	187
Abbildung 40: Nach: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/ac/Reidersche_Tafel_c_400_AD.jpg ; Photo: Andreas Praefcke	188
Abbildung 41: Museum für Spätantike und Byzantinische Kunst zu Berlin, Inv.-Nr.: 34435. Photo: Marco-Alexander Zentler:	192
Abbildung 42: Museum des Louvre; Inv.-Nr. N 3068. Photo: Fredduf.....	192
Abbildung 43: Nach: http://www.museumsart.de/kolumne.php?kolumne=69	192
Abbildung 44: Photo: Marco-Alexander Zentler	194

Medaillon 1 / Umzeichnung: Photo: Marco-Alexander Zentler	198
Medaillon 2 / Umzeichnung: Photo: Marco-Alexander Zentler	199
Medaillon 3 / Umzeichnung: Photo: Marco-Alexander Zentler	201
Medaillon 4 / Umzeichnung: Photo: Marco-Alexander Zentler	203
Medaillon 5 / Umzeichnung: Photo: Marco-Alexander Zentler	205
Medaillon 6 / Umzeichnung: Photo: Marco-Alexander Zentler	207
Medaillon 7 / Umzeichnung: Photo: Marco-Alexander Zentler	209
Medaillon 8 / Umzeichnung: Photo: Marco-Alexander Zentler	211
Medaillon 9 / Umzeichnung: Photo: Marco-Alexander Zentler	213