

## Was können wir aus der koptischen Literatur über Theologie und Frömmigkeit der Ägyptischen Kirche lernen?

von

C. Detlef G. Müller

Im Jahre 1888 ließ Émile Clément Amélineau (gest. Januar 1915 mit 65 Jahren) als 13. und 14. Band in der *Collection de Contes et Chansons populaires* bei dem Verleger Ernest Leroux zu Paris (28, rue Bonaparte) seine *Contes et Romans de l'Égypte Chrétienne* erscheinen. Der eigenwillige französische Koptologe — er stammte aus der Vendée<sup>1</sup> — gibt dem Werke ein Vorwort von LXXXVII Seiten mit<sup>2</sup>. In ihm legt er einige seiner Grundgedanken über die koptische Literatur, den Glauben und die Frömmigkeit der christlichen Ägypter dar. Er betont gerade die mehr folkloristische Seite der von ihm dort übersetzten religiösen Texte und versucht, auf diese Weise das Wesen der Kopten im Zusammenhang mit ihren altägyptischen Ahnen zu erfassen. Seitdem hat kein ausgesprochener Koptologe mehr eine derartige Gesamtschau versucht. Philologische Erforschung der Sprache und Edition der vorhandenen Handschriften standen vielmehr folgerichtig im Vordergrund. Der heutige Stand der Forschung macht es jedoch notwendig, neben der weiteren philologischen Arbeit auch zu der noch fast ganz vernachlässigten Exegese der schon edierten koptischen Texte zu schreiten — sind doch neben vielen guten und treffenden Bemerkungen Amélineaus auch viele seiner eher schiefen und zweifelhaften Urteile mehr oder minder Allgemeingut der gelehrten Welt geworden, ohne daß eine Nachprüfung an den Quellen erfolgt wäre<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Über sein Leben ist mir nur der kurze Nachruf von S. R(einach) in: *Revue Archéologique*, Quatrième Série 24 (1914/15) 333s. bekanntgeworden, der kaum das dürftigste Gerüst für eine Biographie liefert.

<sup>2</sup> Amélineau pflegte die meisten seiner Arbeiten [*Dictionnaire de la Bible, Supplément 1* (1928) 241s.] mit ausführlichen Kommentaren und Betrachtungen zu versehen, die eine Gesamtschau und Beurteilung der Kopten anstreben. Er fand hierin keinen Nachfolger, und auch die Auseinandersetzung mit seinen Thesen unterblieb, da seitdem die vornehmlich philologischen Aufgaben der Wiedergewinnung und Verdolmetschung der einst so umfangreichen Schätze der koptischen Literatur die Kräfte der Koptologen in erster Linie in Anspruch nahmen.

<sup>3</sup> Das gilt auch von seiner Behauptung von der zusammenhanglosen Art der koptischen Rhetorik auf p. XLVIII des eingangs genannten Werkes; vgl. die ganz andersartigen Ergebnisse in meiner Arbeit: *Die alte koptische Predigt* (Dissertation Heidelberg 1953; gedruckt Darmstadt 1954) und in meinen Aufsätzen: *Einige Bemerkungen zur »ars praedicandi« der alten koptischen Kirche* = *Mus* 67 (1954) 231–270; *Koptische Redekunst und griechische Rhetorik* = *Mus* 69 (1956) 53–72; auch G. Garitte kennt gute koptische Redekunst: *Panegyrique de saint Antoine par Jean, évêque d'Hermopolis* = *OrChrP* 9 (1943) 100–34, 330–65 (besonders 104s.).

Eine Ansicht dieses Koptologen sei hier herausgegriffen: Auf den Seiten XXI s. des genannten Werkes schreibt er: «A peine convertis au christianisme, les Égyptiens firent un amalgame vraiment fort curieux des dogmes de leur ancienne religion et de ceux de la nouvelle qu'ils avaient embrassée plus par mode, par opposition politique et nationale que par conviction, puisqu'ils n'en comprirent jamais les croyances». Es ist bekannt, daß in Ägypten das Christentum einen in vieler Hinsicht eigenen, national geprägten Charakter annahm. Der Kopte suchte die neue Religion nach Möglichkeit mit seinen alten Vorstellungen zu vereinbaren — sofern die biblischen Schriften nicht in ausgesprochenem Widerspruch dazu standen<sup>4</sup>.

Kann man aber deswegen sagen, daß sie die Grundtatsachen des christlichen Glaubens nicht verstanden? Zur Beantwortung dieser Frage genügt es nicht, die Schriften über oder gegen die Kopten und die Berichte moderner Reisender zu befragen. Diese »Quellen« können erst im Zeugnis des koptischen Selbstverständnisses recht beurteilt werden. Und wo anders ist dieses Selbstverständnis greifbar, als in der koptischen Literatur? Ihr atomisierter Zustand und die praktische Abzweckung aller vorhandenen Reste bieten diesem Unterfangen manche Schwierigkeiten — denn nur die Zusammenstellung gelegentlicher Äußerungen erlaubt es uns, das Gesamtbild zu zeichnen. Wir können uns für die vorislamische Zeit nicht auf systematische Darstellungen von koptischer Seite stützen.

Auf den folgenden Seiten versuchen wir daher, an Hand einiger ausgewählter koptischer Texte, die Grundlinien einer koptischen Dogmatik zu zeichnen, unter Absehung von offensichtlich apokryphen, nicht gemein ägyptischen Anschauungen. Wir wagen es um so eher, diesen ersten, naturnotwendig noch unvollkommenen Versuch dem verehrten Jubilar zu widmen, als auch dieser selbst — etwa am Beispiel der ostsyrischen Litur-

<sup>4</sup> Vgl. die Bemerkungen in meiner Arbeit: *Die Engellehre der koptischen Kirche* (Wiesbaden 1959) 89–102 und die dort niedergelegten Literaturangaben [ergänzend dazu Anmerkung 28 auf S. 10 in C. Detlef G. Müller, *Die Bücher der Einsetzung der Erzengel Michael und Gabriel* = CSCO 226, und J. Doresse, *Des hiéroglyphes à la croix* = Publications de l'Institut historique et archéologique néerlandais de Stamboul 7 (Istanbul 1960)].

<sup>5</sup> Vgl. H. Engberding, *Die Kirche als Braut in der ostsyrischen Liturgie* = OrChrP 3 (1937) 5–48; hier S. 5. — Für den Vergleich mit den modernen koptischen Lehren und Riten sei hingewiesen auf Cl. Kopp, *Glaube und Sakramente der koptischen Kirche* = *Orientalia Christiana* 75 (Roma 1932), und E. Hammerschmidt, *Kultsymbolik der koptischen und der äthiopischen Kirche* = *Symbolik der Religionen* X (Stuttgart 1962) 167–233. — Es sei weiter nachdrücklich darauf aufmerksam gemacht, daß ich im Folgenden nur einen ersten Abriß der theologischen Grundgedanken der Kopten biete, und zwar nur derjenigen, die häufiger (nicht nur in den hier zitierten Schriften) in der koptischen Literatur anklingen (eine vollständige Darstellung der koptischen Theologie wird erst nach einer systematischen Aufarbeitung der gesamten Literatur in einem größeren Werk zu bieten sein, das dann auch die innerkoptischen Häresien zu beurteilen hätte). Es geht mir darum, erst einmal klarzustellen, was die Ägypter selber lehrten. Alle dogmengeschichtlichen Begriffe, wie »Monophysitismus«, habe ich mit Bedacht weggelassen. Sie gehören methodisch erst in den Rahmen einer zweiten Stufe, nämlich der Beurteilung der koptischen

gie — auf die Notwendigkeit der systematischen Aufarbeitung und Untersuchung des in derartigen Texten niedergelegten religiösen Gedankengutes hingewiesen hat<sup>5</sup>.

### Die Gotteslehre

Für die Ägypter ist das trinitarische Gottesbekenntnis selbstverständlich: Die Heilige Trias ist ungeschaffen und von Ewigkeit her vor allen Dingen<sup>6</sup>. Damit ist die Absolutheit des Dreieinigen Gottes festgestellt. Es gibt keine übermenschlichen Zwischenwesen irgendwelcher Art, die nicht von Gott abhängen. Alle und alles verdanken allein Gott ihre Existenz<sup>7</sup>.

Gott ist also Der ganz Andere. Er ist nicht aus der ὕλη gebildet, aus der Er alle Dinge schuf. Seine Οὐσία ist vielmehr vollkommen unerkennbar und unaussprechlich. Dem Menschen ist es nicht möglich, sich Gottes Gestalt (εμορ) im Herzen vorzustellen, da damit die Gottheit verleugnet wäre, die eben als Solche unerkennbar ist. Götzendienst wäre letztlich die unvermeidbare Folge<sup>8</sup>.

noch Note<sup>5</sup>

Theologie. Diese ist aber erst möglich, wenn das koptische Selbstverständnis einwandfrei festgestellt ist. Alle Beurteilungen der koptischen Kirche leiden bisher an dem Fehlen dieser ersten, systematischen(!) Aufarbeitung der Quellen. Man tat meist den zweiten vor dem ersten Schritt. Das war früher verständlich. Doch inzwischen sind immer zahlreichere Zeugnisse der koptischen Literatur in zuverlässigen Editionen zugänglich gemacht worden, insbesondere auch solche des fruchtbaren Jahrhunderts vor dem Arabereinmarsch. Wir erkennen immer mehr, daß die seit dem Erscheinen der GCAL anerkannte Höhe der mittelalterlichen ägyptischen Theologie nicht von ungefähr kommt, sondern auf den Arbeiten in koptischer Sprache aufbaut. Doch deren Auswertung liegt bisher im Argen. — Es wird später wohl auch einmal möglich sein, landschaftliche Unterschiede in der theologischen Auffassung der Ägypter festzustellen. Vorerst ist es dazu jedoch noch zu früh. Man hüte sich aber vor zu starker Betonung entwicklungsgeschichtlicher Fragestellungen. Der Kopte verspürte wenig Lust dazu, von den Vätern einmal klargestellte Dinge nun unbedingt neu und wieder anders zu formulieren. Er bleibt vernünftigerweise bei den alten Erkenntnissen, präzisiert sie lediglich und versucht, sie durch immer neue Wiederholung klarer und deutlicher zu machen. — Auf jeden Fall dürfte die Darstellung der koptischen Theologie nach den Quellen auch zeigen, wo die Ägypter theologisch die Akzente setzten und was ihnen als das Wichtigste erschien.

<sup>6</sup> Johannes von Parallos (um A. D. 600) bekennt: τετρας ετορααβ ογατκουτε τε αγω εσσοον χινηνεζ ραον πικα πμ [vgl. A. van Lantschoot, *Fragments coptes d'une homélie de Jean de Parallos contre les livres hérétiques* = *Miscellanea Giovanni Mercati I: Bibbia — Letteratura Cristiana Antica* = *Studi e Testi 121* (Città del Vaticano 1946); im Separatdruck (Estratto) p. 12, col. b.]

<sup>7</sup> Gott als Schöpfer bei Johannes von Parallos, vgl. A. van Lantschoot, l. c. (Anmerkung 6) 8, col. a. Bei »Agathonikos von Tarsos« (einem Pseudepigraphen aus der pachōmianischen Klosterwelt) heißt es ausdrücklich, daß Gott alle Dinge unterhalb und oberhalb des Himmels schuf [vgl. W. E. Crum—A. Ehrhard, *Der Papyruscodex saec. VI—VII der Phillippsbibliothek in Cheltenham* = *Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg 18* (Straßburg 1915) 22, Zl. 5f.].

<sup>8</sup> Vgl. »Agathonikos von Tarsos«, l. c. (Anmerkung 7) 22, Zl. 6—13); in alter Zeit war diese Anschauung in der Ägyptischen Kirche keineswegs selbstverständlich, zumal in Mönchskreisen; wie die Anthropomorphiten der Sketischen Wüste zur Zeit des 23. Patriarchen Theophilos (385—412) beweisen [vgl. *The Origenist and*

Allein der Leib ( $\Sigma\omega\mu\alpha$ ), den der Christos trug, ist unseren Sinnen zugänglich; und dieser Leib wird auch »der Christos« genannt. Die Gottheit hingegen, die sich mit dem Fleisch ( $\Sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ ) vereinte, bleibt unaussprechlich<sup>9</sup>. Kein Mensch kann sie erblicken. Nur der Sohn kennt den Vater und damit die Gottheit nur sich selber<sup>10</sup>.

Der Sohn ist das Wort des Vaters, der Heilige Geist Sein Hauch ( $\mu\upsilon\tau\eta\epsilon$ ). Und die Trias insgesamt ist  $\delta\mu\omicron\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ <sup>11</sup> und unkörperlich ( $\acute{\alpha}\sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ ) — ohne Anfang und ohne Ende<sup>12</sup>. Sie ist ein Wesen aus drei Hypostasen, die Eins sind, wie die Strahlen der Sonne, die trotz ihrer getrennten Erscheinung von einer  $\text{O}\upsilon\sigma\iota\alpha$  sind<sup>13</sup>. Daher sündigt auch jeder gegen den Heiligen Geist, der Jesus nicht als Sohn Gottes bezeichnet<sup>14</sup>.

Die Gottessohnschaft Jesu geht klar aus dem dreimaligen Hinweis des Vaters hervor<sup>15</sup>. Das heißt aber nicht, daß der Gottessohn einst nicht existierte. Das Wort ist von Ewigkeit her bei Gott und Selber Gott<sup>16</sup>. Der Gedanke an eine »Zeugung« des Sohnes durch den Vater im menschlichen Sinne wird strikt abgelehnt<sup>17</sup>.

Gott — Vater, Sohn und Heiliger Geist zusammen — haben Ihren Thron im Siebenten Himmel<sup>18</sup>. Feuer ist hier das vorherrschende Element<sup>19</sup>. Daher gelangt auch nur der Sohn auf die höchste Stufe dieses Thrones (oder hinter die 7 Vorhänge), da Er ja selber von dort ausging. Engel und Mensch müssen sich mit einer anbetenden und lobpreisenden Position zu Füßen der Heiligen Trias begnügen<sup>20</sup>.

noch Note <sup>8</sup>

Anthropomorphic Strife at the Mount of Nitria and in Scetis = Hugh G. Evelyn White, *The Monasteries of the Wādi 'n-Natrūn II: The History of the Monasteries of Nitria and of Scetis*. Edited by W. Hauser (New York 1932) 125–44; K. Müller–H. Frhr. von Campenhausen, *Kirchengeschichte I 1* (Tübingen <sup>3</sup>1941) 636].

<sup>9</sup> Vgl. »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 22, Zl. 13–16.

<sup>10</sup> Vgl. »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 24, Zl. 16–18; Mt. 11, 27.

<sup>11</sup> Vater, Sohn und Geist stehen also auf gleicher Höhe. Niemand ist niedriger als der Andere. Der Name »Sohn« bedeutet keine geringere Stellung gegenüber dem »Vater« [A. van Lantschoot, *Les »Questions de Théodore«* (Ende des 7. Jahrhunderts A. D.) = Studi e Testi 192 (Città del Vaticano 1957) 47, 97, 141s., 242].

<sup>12</sup> Vgl. »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 22, Zl. 17–20.

<sup>13</sup> Vgl. »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 25, 80.

<sup>14</sup> Vgl. Mt 12, 32; »*Questions de Théodore*«, l. c. (Anmerkung 11) 16, 81, 115, 167: Die Einheit der Drei Personen der Trias ist demnach also der Grund dafür, daß die Mißachtung Jesu gleichzeitig eine Sünde wider den Heiligen Geist darstellt.

<sup>15</sup> Ps 2, 7 (LXX); Mt 3, 17; Lk 9, 35; »*Questions de Théodore*«, l. c. (Anmerkung 11) 23s, 85, 122, 186s.

<sup>16</sup> Jo 1, 1f.; »*Questions de Théodore*«, l. c. (Anmerkung 11) 36, 92, 133, 216s.

<sup>17</sup> Die antike Vorstellung von der neutralen Existenz der Biene, die demnach nicht aus geschlechtlicher Zeugung entstünde, wird etwa als Beispiel angeführt in den »*Questions de Théodore*« (l. c. [Anmerkung 11], die 14. Frage).

<sup>18</sup> »*Questions de Théodore*«, l. c. (Anmerkung 11) 42, 94, 138, 230 (nach einer Predigt des 33. alexandrinischen Patriarchen Theodosios I., A. D. 536–67).

<sup>19</sup>  $\sigma\upsilon\kappa\alpha\theta\epsilon\sigma\tau\alpha$   $\mu\epsilon\tau\omega\tau$ , ein Feuerthron erhebt sich im Himmel; vgl. »*Questions de Théodore*«, l. c. (Anmerkung 11) 43, 233 (auch H. Traub in: ThWb V 511f.).

<sup>20</sup> »*Questions de Théodore*«, l. c. (Anmerkung 11) 43, 95, 139, 234.

Auch die Vorstellung von den Lichtcherubim als Thron Gottes ist den Kopten bekannt<sup>21</sup>.

Die Fleischwerdung des Sohnes geschah aus völlig freien Stücken. Er erschien in Knechtsgestalt, während Er doch Sohn Gottes und Gott ganz in Wahrheit blieb<sup>22</sup>. Jede Zerteilung der zwei Naturen (etwa bei der Passion) wird strikt abgelehnt. Gott hat wirklich alles in menschlicher Gestalt erlebt<sup>23</sup>. Er wurde als ein Gott von der Jungfrau Maria geboren, aß, trank, verwandelte das Wasser in Wein, erlebte alle Stationen der Passion, wurde wieder auferweckt und stieg zu den Himmeln empor zur Rechten des Vaters und wird die Lebendigen und die Toten richten. Die besondere Betonung wird auf die Einheit der beiden Naturen gelegt und dann darauf, daß wirklich Gott alle diese menschlichen Leiden durchmachte, nicht nur sein irdischer Scheinleib<sup>24</sup>. Er litt aus eigenem Willen, nicht aus Machtlosigkeit<sup>21</sup>. Und schließlich ist der Richter nur noch als »Gott« zu beschreiben.

Es ist die Menschwerdung des Sohnes, die zum Gebet zu ihm als dem allein erkennbaren Teil der Gottheit ermuntert<sup>25</sup>.

### Die Engel- und Dämonenlehre

Engel und Dämonen spielten für den Glauben und insbesondere die Frömmigkeit der Kopten eine große Rolle. Die ägyptischen Christen wußten um ihr Wirken und trugen dem Rechnung. Viele sahen hier eine Möglichkeit, altägyptische Anschauungen mit dem neuen Christenglauben zu vereinbaren und ihnen in ihrer Frömmigkeit einen festen Platz anzuweisen. Manches mehr apokryphe Stück der koptischen Literatur legt davon beredtes Zeugnis ab. Unter diesen Umständen ist es bemerkenswert, daß trotzdem die biblischen Grundlagen gewahrt und nichts ihnen Widersprechendes verkündet wurde<sup>26</sup>. Gerade hier zeigt das nähere Studium deutlich, wie sehr die Ägypter ein ausgesprochenes Bibelchristentum ver-

<sup>21</sup> Das Gebet des Heiligen Athanasios [E. A. W. Budge, *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt* (London 1915) LVI–LIX, CLVII, 503–11, 1012–20].

<sup>22</sup> »*Questions de Théodore*«, I. c. (Anmerkung 11) 53, 100, 147, 256.

<sup>23</sup> W. E. Crum, *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum* (London 1905) Nr. 194 = Or. 3581 A (22): Das Wort wurde Fleisch, wahrer Mensch und bewahrte trotzdem Seine Göttlichkeit. — Proklos von Kyzikos über das verachtungswürdige Dogma des Nestorios [koptische Version: E. A. W. Budge, *Coptic Homilies in the Dialect of Upper Egypt* (London 1910) XLII–XLIV, 97–104, 241–47]: Der Sohn ist ἁμοούσιος mit dem Vater. Er ist keine Φαντασία, sondern in Wahrheit Gott und in Wahrheit Mensch. Als Mensch ist Er so wie wir, nur sündlos: Die beiden Naturen (φύσεις) sind eine ἑνωστικὴ aus der Gottheit und der Menschheit.

<sup>24</sup> »*Questions de Théodore*«, I. c. (Anmerkung 11) 67 s., 105 s., 155 s., 284–86.

<sup>25</sup> »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 24, 80.

<sup>26</sup> In meiner Arbeit *Die Engellehre der Koptischen Kirche. Untersuchungen zur Geschichte der christlichen Frömmigkeit in Ägypten* (Wiesbaden 1959) befragte ich die koptische Literatur bereits einmal auf ihre Aussagen über diesen speziellen Punkt, so daß ich mich hier kurzfassen und auf das vorliegende Buch verweisen kann.

traten. Die Bibel war für sie eine lebendige Größe und das dogmatische Lehrbuch κατ' ἐξοχήν. Bibelkunde war für die angehenden Geistlichen das eigentliche Prüfungsfach<sup>27</sup>.

Johannes von Parallos faßt daher die koptische Anschauung richtig zusammen, wenn er betont, daß die Heilige Trias alle unzählbaren englischen Ordnungen und Mächte schuf: Engel, Erzengel, Cherubim, Seraphim, die Vier Tiere mit den zahlreichen Augen, die Mächte (σομ), die Herrschaften (μῆτραι) und die Ordnungen (ταγμα), die die Schrift nicht namentlich aufführt. Eph 1,21 stelle Christos ausdrücklich über alle<sup>28</sup>.

Doch bestanden die Himmel und ihre Bewohner, die Diener der Trias, bereits vor der Welt (κοσμος)<sup>29</sup>. Aus der Schöpfungsgeschichte unserer biblischen Genesis ist daher nichts über die Schöpfung jener zu entnehmen, da sie sich allein auf unsere Welt bezieht.

Daraus wird richtig gefolgert, daß diese himmlischen Mächte ebenso wie Gott nicht den Gegebenheiten des Weltalls (Sonne, Mond und Sterne) und der Natur des irdischen Lebens ausgesetzt sind<sup>30</sup>.

Feuer ist daher ihr Element, und Geister (πνεῦμα)<sup>31</sup> sind sie. Sie haben keinen Leib in unserem irdischen Sinne, sondern können nur von Fall zu Fall als Boten Gottes in körperlicher Gestalt vor uns erscheinen<sup>32</sup>.

Ihr eigentlicher Platz ist aber vor Gott, der Heiligen Trias, der sie dienen und die sie preisen — in entsprechender Abstufung bis hin zu den Erzengeln Michael und Gabriel, die Gott am nächsten sind<sup>33</sup>.

Sie sind es auch, im Verein mit den Erzengeln Raphael und Suriel (Uriel), die die größte Rolle in der Frömmigkeit des christlichen Ägyptens spielen. Ihre (insbesondere Michaels) Ikone bewahrt er in seinem Hause an bevorzugtem Platze auf und wallfahrtet zu ihren Kirchen und Kapellen. Auch auf Amuletten und in der Magie spielen sie eine große Rolle<sup>34</sup>. Der Engel Ruphos (ῥοϋφος) als »Engel über das Land Ägypten« ist hingegen nur einmal in einem Gefäßzauber (Verfluchung) belegt und dürfte lediglich lokale Bedeutung gehabt haben<sup>35</sup>. Die große Verehrung Michaels und seine

<sup>27</sup> Vgl. M. Krause, *Apa Abraham von Hermonthis, ein oberägyptischer Bischof um 600* (Philosoph. Diss. Berlin 1956) I 50.

<sup>28</sup> Johannes von Parallos, l. c. (Anmerkung 6) 12 col. b–13 col. a.

<sup>29</sup> Johannes von Parallos, l. c. (Anmerkung 6) 13 col. b.

<sup>30</sup> Johannes von Parallos, l. c. (Anmerkung 6) 14.

<sup>31</sup> Vgl. auch Ps 103,4 (LXX).

<sup>32</sup> Kyrill von Alexandrien(?), a. a. O. (Anmerkung 7) 6, 57.

<sup>33</sup> Kyrill von Alexandrien(?), a. a. O. (Anmerkung 7) 11f., 64.

<sup>34</sup> Vgl. etwa ein Amulett gegen Skorpionbiß, das Michael, Gabriel und Raphael anruft [V. Stegemann, *Die koptischen Zaubertexte der Sammlung Papyrus Erzherzog Rainer in Wien* = Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Kl., Jhg. 1933/34, 1. Abh., 41 (Nr. XXI [93]) und die Abbildung auf S. 19].

<sup>35</sup> Vgl. V. Stegemann, a. a. O. (Anmerkung 34) 82–84 [Nr. LII (115)]. Das Stück wird vom Herausgeber auf Grund der Handschrift in das 10./11. Jahrhundert A. D. gesetzt. In meiner *Engellehre* (vgl. Anmerkung 26) unterblieb die Erwähnung dieses Engels. Er wäre also nachzutragen.

Bedeutung für Ägypten machten es wohl im allgemeinen überflüssig, das Land einem speziellen Engel anzuvertrauen.

Ein großes Betätigungsfeld für die Engel ist schließlich beim irdischen Tode gegeben. Sie sind es, die die Seelen der Gerechten vom Leibe hinwegtragen und sie sicher über den Feuerfluß geleiten in die andere Welt (hier, bei der Topographie des Jenseits, finden sich die meisten Anklänge an altägyptische Anschauungen). Und umgekehrt kümmern sich dann die Dämonen, die dem Satan unterstehenden, mit ihm gefallenen Engel, um die Seelen der Sünder<sup>36</sup>.

Hervorragende Heilige, wie Schenûte der Große (gest. um 451) werden daher besonders geehrt, wenn man sie als den Unkörperlichen (d. h. Engeln) gleich bezeichnet, die der Trias in Vollkommenheit singen<sup>37</sup>.

Johannes von Parallos ist — seiner Haltung entsprechend — der Fall des Satans und die Einsetzung des Erzengels Michael an seiner Stelle unbekannt<sup>38</sup>. Im Gegensatz zu den sonst überlieferten Zeugnissen seiner Glaubensgenossen lehnt er die Berichte über diese Dinge ab. Konsequenter betont er, daß uns alle Angelegenheiten der Engel unbekannt seien, da sie vor der Erschaffung des Menschen geschahen<sup>39</sup>. In seiner kämpferischen Schärfe ist Johannes hier bei seinen gut gemeinten und wichtigen Bemühungen gegen die ausschweifende Phantasie mancher Kreise etwas über das Ziel hinaus geschossen. Mit Recht hat die Koptische Kirche die Vorstellung von dem Fall des Satans und seiner Dämonen aus der himmlischen Welt festgehalten<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> Kyrill von Alexandrien (?), a. a. O. (Anmerkung 7) 5, 55f. — Vgl. weiter die unbarmherzigen Engel mit den verschiedenen, furchtbaren Gesichtern (einzelne sogar mit zweien), aus deren Mündern Rauchwolken von Feuer quollen, und die die Seele des Presbyters holten, der die Güter der Kirche mit den Huren verzehrte und nicht des Gerichtes eingedenk war [A. Grohmann, *Die im Äthiopischen und Koptischen erhaltenen Visionen Apa Schenute's von Atripe II* = ZDMG 68 (1914) 1–46, hier S. 32–36]. — Die unbarmherzigen Engel züchtigen auch denjenigen, der seinen Bruder schlug, mit Geißeln von Feuer in alle Ewigkeit [vgl. die Katechese Pachöms bei E. A. W. Budge, *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt* (London 1913) LVII–LX, 146–76, 352–82, und C. D. G. Müller, *Engellehre* (Anmerkung 26) 246 (Nr. 141)].

<sup>37</sup> H. Junker, *Koptische Poesie des 10. Jahrhunderts* = OrChr 6 (1906) 319–411; 8 (1911) 1–109, hier S. 92–97 (nach British Museum Or. 3580).

<sup>38</sup> Johannes wendet sich hier gegen die umfangreiche, in der koptischen Kirche gerne gelesene und benutzte apokryphe Literatur, insbesondere das »Buch der Einsetzung des Erzengels Michael«, das aber seinerseits wieder ältere Literatur bearbeitet (von mir ediert und übersetzt im CSCO 225/226: *Die Bücher der Einsetzung der Erzengel Michael und Gabriel*). Schon Peter I. von Alexandrien (gest. 311) lehrt die Ersetzung des Satans durch Michael [C. D. G. Müller, *Engellehre* (Anmerkung 26) 174f. (Nr. 85)].

<sup>39</sup> Johannes von Parallos, l. c. (Anmerkung 6) 17 ss.

<sup>40</sup> »*Questions de Théodore*«, l. c. (Anmerkung 11) 38 s., 93, 133, 224 s.: Der Satan war ursprünglich oberster Erzengel.

Sein Wirken gilt nun hier auf Erden dem Verderben der Menschen. Seine Dämonen<sup>41</sup> suchen in die Menschen einzudringen und ihnen Krankheiten zu bescheren<sup>42</sup> und sie in jeder Weise zu verführen. Doch das Gebet vertreibt die Dämonen<sup>43</sup>. — Es ist auch der Satan, der in Glaubensdingen einen schlechten Einfluß auf die Menschen auszuüben und sie auf einen falschen Weg zu führen sucht<sup>44</sup>. Er legt dazu falsche Anschauungen in ihre Herzen<sup>45</sup>. Niemals tut Gott das<sup>46</sup>. Der Dämon des Unglaubens ist die große Waffe des Teufels<sup>47</sup>. Und wer nicht an Christos glaubt, glaubt an den Teufel, den man mit Recht »Wolf« nennt, nach dem bösesten der wilden Tiere<sup>48</sup>. Er gaukelt dem Menschen Dinge vor, die er niemals erfüllen kann, da es ihm als Bewohner des feurigen Abgrundes nicht möglich ist, jemandem das Paradies zu öffnen<sup>49</sup>. Dafür kettet er die Menschen durch die Sünde an sich. Sie ist seine Stärke<sup>50</sup>. Damit ist er der Vater dieser Sünder. Bei der immer stärkeren Betonung der Taufe in späterer Zeit ist es dann selbstverständlich, daß der Teufel generell als Vater aller Untertaufen bezeichnet wird<sup>51</sup>. Seine Finsternis ist ihr Element, und die Verdammnis im Gericht ist ihr Schicksal (in Übereinstimmung mit dem damaligen ägyptischen Weltbild ist vorausgesetzt, daß allen Menschen die Möglichkeit des Getauftwerdens offenstand). Aber auch der Teufel wird von dem Christos schließlich gerichtet und in ein Feuermeer geworfen. Er kann sich selbst nicht retten, geschweige denn seine Anhänger<sup>52</sup>.

### Die Schöpfung

Über die Erschaffung unserer irdischen Welt und damit des Menschen waren die Kopten aus dem Anfange der Bibel unterrichtet worden. Sie hielten sich getreulich an das dort und in einigen ausmalenden apokryphen Schriften Niedergelegte.

<sup>41</sup> Sie heißen auch Engel (αγγελος) des Teufels; vgl. die Katechese Apa Pachōms bei E. A. W. Budge, *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt* (London 1913) LVII–LX, 146–76, 352–82.

<sup>42</sup> Archimandrit Horsiesios, a. a. O. (Anmerkung 7) 18, 73.

<sup>43</sup> Vgl. Panüte: Geschichten von den Mönchen der Ägyptischen Wüste [E. A. W. Budge, *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt* (London 1915) XI–XIV, LVI–LIX, CXLIV–CLVI, 432–502, 948–1011].

<sup>44</sup> Nach Konstantin von Assiüt (um 600) müht sich der Teufel, die Gläubigen zum Abfall zu bringen [vgl. G. Garitte, *Le Panégyrique de s. Georges attribué à Constantin d'Assiout* = Mus 67 (1954) 271–77, hier S. 274].

<sup>45</sup> »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 24, 80.

<sup>46</sup> »Questions de Théodore«, I. c. (Anmerkung 11) 38, 93 (Gott ist nicht der Urheber des Übels), 134, 221.

<sup>47</sup> »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 38, 94.

<sup>48</sup> »Questions de Théodore«, 27, 87, 125, 194 s. — Er wird allgemein als dunkler Nubier oder Äthiopier gedacht [C. Detlef G. Müller, *Die alte koptische Predigt* (Dissertation Heidelberg 1953; gedruckt Darmstadt 1954) 133f.].

<sup>49</sup> »Questions de Théodore«, I. c. (Anmerkung 11) 48, 97 s., 142, 243 s.

<sup>50</sup> »Questions de Théodore«, I. c. (Anmerkung 11) 50, 99, 144, 248 s.

<sup>51</sup> »Questions de Théodore«, I. c. (Anmerkung 11) 60, 272.

<sup>52</sup> »Questions de Théodore«, I. c. (Anmerkung 11) 61 s., 104, 154, 276.

Nach Gn 1,20 brachte die Erde auf den Befehl Gottes hin lebendige Seelen hervor, die damit Erde von der Erde sind. Das Entscheidende dabei bleibt aber stets das Wort des Allmächtigen<sup>53</sup>.

Sein besonderes Augenmerk wendet der Kopte aber der Belebung und Beseelung des geschaffenen Menschen durch Gott zu. In Gn 2,7 heißt es: ... και ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, και ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν.

Dieser Lebensodem ist für die koptische Theologie mit dem Heiligen Geiste zu identifizieren, den Adam zusätzlich zum eigentlichen Lebensprinzip besaß. Durch den Sündenfall (Essen vom Baume) ging der Mensch dann seiner verlustig und erhielt ihn erst von Christos wiedergebracht. Für den Christen heißt das also durch die Taufe<sup>54</sup>.

Dieser Lebensodem (Heiliger Geist) ist somit dem Menschen allein eigen. Die übrigen Lebewesen erhielten nur einen allgemeinen Lebensodem und nicht denjenigen Gottes (Heiliger Geist), wie der Mensch. Wenn daher Gn 3,7 nach dem Sündenfall von der Nacktheit des ersten Menschenpaares die Rede ist, so ist damit nicht das Fehlen von Kleidungsstücken in unserem Sinne gemeint. Vielmehr weist die Stelle auf das Fehlen des Heiligen Geistes hin, dessen der Mensch nun verlustig ging. Er ist danach nicht mehr Gottes Ebenbild im vollen Sinne, da der allgemeine Lebensodem eben auch den übrigen Lebewesen eigen ist. Überdies kam nun ein unreiner Geist über die Menschen. Erst die Menschwerdung des Herrn und die Taufe im Namen des Dreieinigen Gottes also nimmt diesen unreinen Geist vom Menschen und schenkt ihm erneut den Heiligen Geist. Der Ungetaufte hingegen bleibt mit dem unreinen Geist behaftet. Doch noch schlimmer steht es mit dem Getauften, der zum Apostaten wird, wie 2 Petr 2,20f. beweist. In ihn gehen mehr unreine Geister ein, als er vorher je hatte<sup>55</sup>.

Wichtig ist dabei der freie Wille des Menschen. Gott schuf den Menschen zum Guten. Aber Er ließ ihm auch die Möglichkeit, das Böse zu tun. Die Strafe für die Sünder ist also gerecht, da sie die Freiheit der Wahl hatten. Gott hat sie nicht veranlaßt, das Böse zu vollbringen<sup>56</sup>.

Es findet sich jedoch in der koptischen Literatur noch eine andere, häufige Erklärung der Gottesebenbildlichkeit Adams: Gott schuf den Menschen nach seinem Gleichnis (εἶμα) und seinem Bilde (μοῖρα)<sup>57</sup>. Als Adam nun von dem Baume aß, verließ ihn das Gleichnis (εἶμα) Gottes,

<sup>53</sup> »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 26f., 82f.

<sup>54</sup> Jo 20,22. — Vgl. »Questions de Théodore«, I. c. (Anmerkung 11) 15 s., 80 s., 113–15, 164–67 [vgl. auch meine Rezension in: OLZ 54 (1959) 136–41, hier Sp. 139].

<sup>55</sup> »Questions de Théodore«, I. c. (Anmerkung 11) 16–19, 81 s., 115–17, 168–73.

<sup>56</sup> »Questions de Théodore«, I. c. (Anmerkung 11) 36 s., 92, 133 s., 218–20.

<sup>57</sup> Neben der in Anmerkung 58 angegebenen Stelle auch etwa in einem Gebet um Heilung für einen Kranken [vgl. V. Stegemann, a. a. O. (Anmerkung 34) — Nr. XLIII (106) 64f.; Schrift des 10./11. Jahrhunderts].

und allein das Bild (ἰκόν) verblieb ihm, das ihn zu einem vollkommenen Menschen machte<sup>58</sup>.

### Die Erlösung

In der Erlösungslehre zeigt sich einmal mehr der strenge Biblizismus der Kopten. Jesus, der fleischgewordene Gottessohn alleine, führt sie durch. Er stieg vom Wagen der Cherubim herab auf die Erde um des Menschen willen und erlöste ihn durch seinen Leib und sein Blut, deren Genuß (im Heiligen Abendmahl) das Gift der Schlange zerstört<sup>59</sup>. Sein Vorläufer ist Johannes der Täufer, der die Tür zum Baptisterium öffnete (Tauftheologie!). Der Christos vergibt dann die Sünden und führt zum Himmelreich<sup>60</sup>.

Aber erst, nachdem die Zeiten dazu reif und erfüllt waren, erschien der Heiland zur Erlösung<sup>61</sup>.

### Die Heilige Schrift

Das Schriftstudium stand bei den Kopten in hoher Blüte. Der angehende Pfarrer mußte sogar einzelne Bibelbücher auswendig lernen<sup>27</sup>, wie das ja auch für den ernsthaften Asketen und Mönch selbstverständlich war. Und stets wird der Prediger und überhaupt der ägyptische Theologe seine Argumentation durch reichliche Bibelzitate untermauern, die er wohl zu meist auswendig darbietet. Schon das zeigt die hohe Stellung der Bibel in der Ägyptischen Kirche. Sie ist in jedem Falle die Norm, nach der man sich zu richten hat und die alles richtet. Wer nicht an die vier Evangelien glaubt, wird verflucht<sup>62</sup>. Auch die Häretiker denken im allgemeinen nicht anders. Der Unterschied liegt vielmehr in der Exegese. Auf jeden Fall ist der ganze göttliche Reichtum in den Heiligen Schriften zu studieren<sup>63</sup>.

Doch nicht nur aus dem faktischen Verhalten der Kopten ist ihre Wertschätzung der Bibel zu entnehmen. Johannes von Parallos etwa betont sogar ausdrücklich, daß die Heiligen Schriften voller Heil (οὐρανί) und Licht (οὐραίν) seien<sup>64</sup>.

<sup>58</sup> »*Questions de Théodore*«, I. c. (Anmerkung 11) 53, 100, 147, 256 s.

<sup>59</sup> »*Questions de Théodore*«, I. c. (Anmerkung 11) 33, 90, 130, 210. — Auch die Liturgie läßt die Erlösung durch Jesu Blut geschehen [J. Doriesse—E. Lanne, *Un témoin archaïque de la liturgie copte de S. Basile* = Bibliothèque du Muséon 47 (Louvain 1960) 14].

<sup>60</sup> Mt 3,2 und 11 wird zum Vergleich des Vorläufers mit dem Herren herangezogen; vgl. »*Questions de Théodore*«, I. c. (Anmerkung 11) 49, 98, 143, 246.

<sup>61</sup> »*Questions de Théodore*«, I. c. (Anmerkung 11) 59, 152, 271.

<sup>62</sup> »*Questions de Théodore*«, I. c. (Anmerkung 11) 27, 87, 124 s., 195 s.

<sup>63</sup> Proklos von Kyzikos über das verachtungswürdige Dogma des Nestorios (koptische Version) = E. A. W. Budge, *Coptic Homilies in the Dialect of Upper Egypt* (London 1910) XLII—XLIV, 97—104, 241—47.

<sup>64</sup> Johannes von Parallos, I. c. (Anmerkung 6) 12, col. b.

Aber dabei verkennt der Kopte nicht, daß manche Stelle dem oberflächlichen Leser unverständlich bleiben muß. Es kommt also darauf an, die geistlichen (ⲛⲓⲕⲏⲉ) Schriften Gottes aufzulösen, sie richtig zu interpretieren (mit der Hilfe des Heiligen Geistes)<sup>65</sup>.

### Die Sakramente

Johannes der Täufer war in Ägypten einer der angesehensten Heiligen. Zahlreiche Gedenktage und Schriften zeugen von seiner Beliebtheit und der Beschäftigung mit seiner Person bei Kleros und Laien<sup>66</sup>. Es nimmt daher nicht wunder, daß auch das Sakrament der Heiligen Taufe, das ihm als Täufer des Herrn in besonderem Maße zugeeignet ist, bei den Kopten eine große Rolle spielt. Im Mittelpunkt zahlreicher theologischer und paränetischer Äußerungen steht die Tauffrage.

Die Heilige Taufe ist die Voraussetzung für die Zugehörigkeit zur Kirche und damit für die schließliche Vereinigung mit dem Herrn dieser Kirche. Allein die früh sterbenden kleinen Kinder können auch ohne Taufe in das himmlische Königreich gelangen. Bereits, wenn sie im Mutterleibe Gestalt annehmen, werden sie für das Königreich der Himmel eingetragen<sup>67</sup>.

Jeder andere muß aber der Einladung der Heiligen Taufe folgen, wenn er an der Hochzeit des Herrn der Kirche teilnehmen will<sup>68</sup>. Damit wird wieder auf den Täufer verwiesen, der zur Taufe aufforderte und damit das Tor des Königreichs der Himmel öffnete<sup>69</sup>.

Die heute beobachtete Wichtigkeit der Weihe des Taufwassers in der Koptischen Kirche<sup>70</sup> wird auch schon in der Literatur der alten Zeit bezeugt<sup>71</sup>.

Das entscheidende Geschehnis bei der Taufe ist die Rückkehr des seit Adam verlorenen Heiligen Geistes in den betreffenden Täufling und die Verbannung aller unreinen Geister<sup>72</sup>. Diese zentrale Aussage der koptischen Tauftheologie erklärt zur Genüge, warum die Heilige Taufe in der Ägyp-

<sup>65</sup> »*Questions de Théodore*«, I. c. (Anmerkung 11) 14, (79, 112), 161.

<sup>66</sup> Vgl. W. C. Till, *Johannes der Täufer in der koptischen Literatur* = Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo 16 (Wiesbaden 1958) 310–332; ergänzend dazu jetzt K. H. Kuhn, *A Coptic Panegyric on John the Baptist attributed to Theodosius, Archbishop of Alexandria* = Mus 76 (1963) 55–77.

<sup>67</sup> Kyrill von Alexandrien (?), a. a. O. (Anmerkung 7) 6, 57f.

<sup>68</sup> Theophilus von Alexandrien (?), a. a. O. (Anmerkung 7) 12f., 65 (wieder wird dabei auf die seinerzeitige Einladung Johannes des Täufers zur Heiligen Taufe hingewiesen).

<sup>69</sup> »*Questions de Théodore*«, I. c. (Anmerkung 11) 49, 98, 143, 246.

<sup>70</sup> Vgl. Cl. Kopp, *Glaube und Sakramente der Koptischen Kirche* = Orientalia Christiana 75 (Rom 1932) 84.

<sup>71</sup> Vgl. den Bericht von der Wasserweihe durch den Erzbischof Theophilus in Gegenwart des Apa Horsiesios, a. a. O. (Anmerkung 7), 14f., 68.

<sup>72</sup> »*Questions de Théodore*«, I. c. (Anmerkung 11) 15, 80, 114, 165 – 17 s., 81 s., 116, 170 s. – 18, 82, 116 s., 172 (der Kopte kann dabei auch von dem Wohnen des Christos im Täufling reden).

tischen Kirche und ihrer Frömmigkeit diese überragende Stellung einnimmt. Die Taufe wird zum höchsten Fest des Jahres<sup>72a</sup>.

Die Taufe des Erwachsenen setzt die Buße voraus, die daher mit diesem Sakrament von altersher in engem Zusammenhang steht<sup>73</sup>. Ein strenger Lebenswandel, Hand in Hand mit dem Unterricht in der christlichen Lehre, gehört dazu. Von dem Ungläubigen wird eine dreijährige Wartefrist verlangt, ehe er getauft werden kann<sup>74</sup>. Die Krankheit wird als Anregung zur Buße aufgefaßt, die man tun will, um wieder gesund zu werden<sup>75</sup>. Gott bewacht daher nicht nur den Gerechten, wie Hiob, sondern auch den Ungerechten, wie Saul oder Herodes, bewacht Er eine Zeitlang — immer hoffend, er würde schließlich doch noch von seiner Verworfenheit ablassen und sich Gott zuwenden<sup>76</sup>.

Rückfall und Verleugnung, überhaupt aller Unglauben ist daher als Entfremdung von der Taufe zu bezeichnen<sup>77</sup>. Selbst einzelne gute Früchte werden dann wertlos, da die Verleugnung der Taufe mit dem Abhauen der Wurzeln des Baumes identisch ist. Damit ist natürlich jede Frucht eo ipso verloren<sup>78</sup>. Der Verleugner ist Judas gleich<sup>79</sup>. — Auch kann sich niemand durch Vorschützen von Unkenntnis salviairen. Nach David (Ps 18,5 LXX) wird jedermann die Taufe angeboten — gleichgültig, in welchem Lande er lebt<sup>80</sup>.

Damit ist der Ungetaufte in keinem Falle den Schafen des guten Hirten zugehörig<sup>81</sup>. Er war vielmehr Zeit seines Lebens tot, suchte nicht das Leben — blieb in der Finsternis<sup>82</sup> und suchte nicht das Licht<sup>83</sup>.

Von größter Wichtigkeit bei der Taufe ist das Zeichen des Kreuzes. Hat der Priester das Taufbecken nicht mit dem Zeichen des Kreuzes versiegelt, fehlt der Heilige Geist. Damit ist die Taufe wertlos. Und schließlich schützt die Versiegelung mit dem Kreuzeszeichen auch vor Dämonen und unreinen Geistern<sup>84</sup>.

<sup>72a</sup> »*Questions de Théodore*«, I. c. (Anmerkung 11) 50 s., 99, 145, 250.

<sup>73</sup> Fragen an den Apa Horsiesios, a. a. O. (Anmerkung 7) 18, 73. — Lobpreis der Buße: Müller, *Die alte koptische Predigt* (Anmerkung 3) 60.

<sup>74</sup> Justinos der Samaritaner (aus dem pachömianischen Milieu), a. a. O. (Anmerkung 7) 28, 83.

<sup>75</sup> Fragen an Apa Horsiesios, a. a. O. (Anmerkung 7) 19, 73f.

<sup>76</sup> »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 29f., 85f.

<sup>77</sup> »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 35, 91.

<sup>78</sup> »*Questions de Théodore*«, I. c. (Anmerkung 11) 25, 86, 123, 190 s.

<sup>79</sup> »*Questions de Théodore*«, I. c. (Anmerkung 11) 30, 88, 127 s., 202 s.

<sup>80</sup> »*Questions de Théodore*«, I. c. (Anmerkung 11) 19–21, 83 s., 118–20, 175–81 — 58 s., 103, 151, 268 s. [die Apostel sind die Vermittler der Taufe, die »Ölverkäufer« (Mt 25,9)].

<sup>81</sup> »*Questions de Théodore*«, I. c. (Anmerkung 11) 27, 87, 124 s., 194.

<sup>82</sup> Scilicet seines Vaters, des Teufels: »*Questions de Théodore*«, I. c. (Anmerkung 11) 60, 103, 153, 272.

<sup>83</sup> »*Questions de Théodore*«, I. c. (Anmerkung 11) 29, 88, 126, 198 s.

<sup>84</sup> Kyrill von Jerusalem über die Auffindung des Kreuzes und die Taufe Isaaks des Samaritaners [koptische Version: E. A. W. Budge, *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt* (London 1915) XVI–XIX, CI–CXIII, 183–230, 761–808].

Eine bestimmte Zeit für die Taufe, nach altchristlicher Sitte, war bei den Ägyptern wohl seit dem 5. Jahrhundert nicht mehr allgemein üblich. Man taufte mehr und mehr zu verschiedenen Zeiten des Jahres<sup>85</sup>.

Neben der Taufe (und der Buße) steht dann als anderes, großes Sakrament die Heilige Eucharistie. Für den Kopten besteht — wie in den übrigen großen Kirchen — natürlich kein Zweifel darüber, daß in Brot und Wein Leib und Blut des Erlösers auf dem Altare dargebracht werden.

Im allgemeinen glaubt der Ägypter, daß nach der Epiklese der Heiland selbst aus dem Himmel mit seinem englischen Hofstaat herabkommt und sich auf den Elementen niederläßt, sie dergestalt verwandelnd<sup>86</sup>. Irgendeine theologisch-philosophische Spekulation steht nicht dahinter. Auch ist das räumliche und zeitliche Problem kaum erkannt<sup>87</sup>. Die Ubiquitätslehre wird eben ganz naiv vorausgesetzt. Man weiß, daß Gott über Raum und Zeit steht.

Auch das Problem des Priesters, der unwürdig opfert, stellte sich den Ägyptern. Ist das Opfer eines Presbyters, der gleichzeitig Magier ist, gültig oder nicht? Und wenn nicht, empfängt der Gerechte von ihm die Eucharistie nur auf körperliche Weise? Das wird verneint. Der Gerechte empfängt wirklich. Nur in den Händen des unwürdigen Priesters ist das Opfer nicht<sup>88</sup>.

Außerdem darf nicht am gleichen Tage das eucharistische Opfer zweimal auf dem gleichen Altare dargebracht werden<sup>89</sup>.

Den Sünder, der bereut hat, zu Christos zurückgekehrt ist und an ihn glaubt, machen sein Leib und Blut rein wie Schnee<sup>90</sup>.

Fasten und Beten sind die rechte Zubereitung auf den Empfang des Heiligen Mahles<sup>91</sup>.

<sup>85</sup> Von ἑβδομάς σαββάτων (die Woche des Sabbats = die Woche nach dem Ostersonnabend), in der getauft wird [durch den Erzbischof (Patriarch)], redet noch Panüte in den Geschichten von den Mönchen der Ägyptischen Wüste [E. A. W. Budge, *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt* (London 1915) XI–XIV, LVI–LIX, CXLIV–CLVI, 432–502, 948–1011].

<sup>86</sup> »*Questions de Théodore*«, I. c. (Anmerkung 11) 44, 96, 140, 235 s. — Das Fleisch (das Er ursprünglich mit in den Himmel hinaufgenommen hatte) und das Blut des Heilandes selbst kommen also aus dem Himmel und vermischen sich mit den Elementen [»Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 25, 81].

<sup>87</sup> Der 40. Patriarch von Alexandrien, Johannes III. (681–89), schneidet diese Frage an und lehnt die Ubiquitätslehre, nun selbst naiv, ab: Christos und Sein riesiger Hofstaat passen nicht in eine kleine, von Menschenhänden gemachte Kirche [»*Questions de Théodore*«, I. c. (Anmerkung 11) 44, 96, 140, 236].

<sup>88</sup> »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 33, 89.

<sup>89</sup> Vgl. W. E. Crum, *Texts attributed to Peter of Alexandria* = JThSt 4 (1903) 387–97, hier 388–91 (mit Literaturhinweisen: Diese Regel auch in einem Kanon, der zu Ende des 12. Jahrhunderts Gregor von Nyssa zugeschrieben wurde).

<sup>90</sup> »*Questions de Théodore*«, a. a. O. (Anmerkung 11) 34, 90, 131, 211.

<sup>91</sup> Vgl. H. Junker, *Koptische Poesie des 10. Jahrhunderts* = OrChr 6 (1906) 319–411; 8 (1911) 1–109, hier 102f. — Für die offizielle, derzeitige Zählung der Sakramente vgl. die beiden in Anmerkung 5 genannten Werke. Aus der koptischen Literatur ist aber über die dort genannten weiteren Sakramente nichts zu entnehmen. Theologie und Frömmigkeit konzentrierten sich ganz auf die klassischen beiden großen Sakramente.

## Tugend und Sünden

Der praktische Sinn des koptischen Christentums zeigt sich in allen seinen literarischen Erzeugnissen immer wieder. Der Hörer dieser Schriften soll etwas für sein tägliches Leben mit nach Hause nehmen — aber nicht nur theologische Unterweisung, Kenntnis der Lehre der Kirche, sondern konkretes Wissen darum, wie er sich nun als Christ in seinem täglichen Leben zu verhalten habe. Tugend- und Lasterkataloge, zusammen mit den dazugehörigen erweiterten Erklärungen dienen dazu, genauso wie Erzählungen der verschiedensten Art, die immer einen ethischen Hintergrund aufweisen<sup>92</sup>.

Die Buße steht daher auch im Mittelpunkt des theologischen Denkens in Ägypten. Es gilt, im Gericht zu bestehen. Von daher bekommt alles seinen Wert und ist die ethische Entscheidung zu treffen.

Schon eine einzige Stunde genügt, um wirklich Buße zu tun, wenn auch entsprechend den kirchlichen Kanones bestimmte Bewährungszeiten festgesetzt sind<sup>93</sup>. Eine gewisse Milde im Verhalten dem Sünder gegenüber soll diesen zur Buße anregen<sup>94</sup>. Es ist auch zu beachten, daß schon ein einziger Tag auf Erden zur Sünde führt. Doch wer umkehrt und Buße tut, ist Gottes Gnade gewiß<sup>95</sup>.

Die Kopten haben also erkannt, daß von sich aus der Mensch niemals völlig gerecht und sündlos sein kann, wie Gott selber. Es gibt niemanden, der nicht der Buße bedürfte. Und diese ist ernsthaft zu suchen. Man darf sich nicht damit begnügen, trotz der Sünden auf Gnade zu hoffen, da man einmal die Taufe empfing und noch Reste des Glaubens hat. Jede Verleugnung zieht die Vernichtung nach sich. Doch wer noch umkehrt, kann durch spätere Strafen nach dem irdischen Tode trotz großer, vorhergehender Sünden noch zur Seligkeit eingehen. Aber eine Verbindung mit der Wurzel, also mit Christos, muß noch vorhanden gewesen sein<sup>96</sup>. Man kann sich daher auch nicht darauf berufen, daß man sein ganzes Leben Christ gewesen sei, wenn man schließlich doch noch verleugnet hat<sup>97</sup>.

Auch die Kopten fragten sich, in welcher Beziehung das erreichte Lebensalter zum Lebenswandel stünde. Möglicherweise stirbt ein Sünder früh und schmerzlos, während der Gerechte lange und in großen Leiden lebt.

<sup>92</sup> Am Beispiel der koptischen Homiletik bereits näher ausgeführt in meinen Arbeiten: *Die alte koptische Predigt* (Dissertation Heidelberg 1953; gedruckt Darmstadt 1954) 328f., 335–40; *Einige Bemerkungen zur »ars praedicandi« der alten koptischen Kirche* = Mus 67 (1954) 234f., 256f., 259–64.

<sup>93</sup> Kyrill von Alexandrien (?), a. a. O. (Anmerkung 7) 8, 60.

<sup>94</sup> Fragen an den Apa Horsiesios, a. a. O. (Anmerkung 7) 18, 73. — Auch hier ist an die Heilige Taufe zu erinnern, die den Heiligen Geist zurückbringt, der durch Adams Sünde verloren ging [*Questions de Théodore*], I. c. (Anmerkung 11) 15, 80, 114, 165].

<sup>95</sup> *Questions de Théodore*, I. c. (Anmerkung 11) 23, 85, 121, 185.

<sup>96</sup> *Questions de Théodore*, I. c. (Anmerkung 11) 24–26, 85 s., 122–24, 188–93.

<sup>97</sup> *Questions de Théodore*, I. c. (Anmerkung 11) 30, 88, 127, 201.

Man sagte sich, daß in diesem Falle Gottes Barmherzigkeit den Sünder vor größeren Missetaten bewahren will — während der Gerechte andererseits durch große Leiden zu um so größerer Ehre gelangt und gegebenenfalls viele durch ihn selig werden, wenn er lange am Leben bleibt<sup>98</sup>. Den Gebeten der Heiligen wird eine große Bedeutung zugemessen<sup>99</sup>.

So dient auch die Krankheit der Gerechten dazu, sie zu größerem Kampfe um die Tugend (ἀρετή), die sie schon besitzen, anzuregen. Umgekehrt ist sie beim Sünder die Mahnung zur Buße und Umkehr<sup>100</sup>.

Die Heimat der Gerechten ist der Himmel. Somit ist es eitel, hier auf Erden von der Gerechtigkeit ein besseres Leben zu erwarten oder gar die Sünder in hohen Positionen auf Erden zu beklagen. Gott gab diesen Gelegenheit, Gutes zu tun, während sie an ihrem eigenen Verderben arbeiteten. Stets ist alles auf das Gericht zu beziehen, das über arm und reich in gleicher Weise herniedergehen wird<sup>101</sup>.

Eine besondere Bedeutung wird dem Fasten zugemessen. Es führt zu jeder Tugend (ἀρετή). Dabei geht es natürlich in erster Linie um die Nahrungsfrage. Doch letztlich haben die Ägypter erkannt, daß überhaupt die Verstrickung in die weltlichen Händel ihre Grenzen haben muß. Gott und die Ewigkeit haben die erste Stelle im Denken und Trachten der Christen einzunehmen. Die anderen Dinge dürfen nie so weit in den Vordergrund treten, daß sie diese rechte Ordnung in Frage stellen. Möglichst weitgehende Enthaltensamkeit von ihnen bis hin zum Mönchtum ist vielmehr anzustreben<sup>102</sup>. Alles darf man also weggeben, nur Christos muß man behalten und darf Ihn nicht verleugnen<sup>103</sup>.

Daher gelten Hunger und Durst als tugendhaft<sup>104</sup>. Doch normales Essen und Trinken unter Berücksichtigung der Armen werden nicht verdammt und als gut betrachtet, wenn auch als unter dem Fasten stehend. Nur Schwelgerei und Wollust werden voll verdammt, da sie an diese Welt ketten<sup>105</sup>.

<sup>98</sup> Kyrill von Alexandrien (?), a. a. O. (Anmerkung 7) 4, 55.

<sup>99</sup> Vgl. die Erwähnung in einem Arbeitsvertrag bei W. C. Till, *Die koptischen Arbeitsverträge* = Eos XLVIII 1: Symbolae Raphaeli Taubenschlag dedicatae (Varsaviae-Vratislaviae 1956) 273–329, hier p. 301.

<sup>100</sup> Apa Horsiesios, a. a. O. (Anmerkung 7) 18f., 73f.

<sup>101</sup> »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 31f., 88f.

<sup>102</sup> Theophilus von Alexandrien (385–412; ?), a. a. O. (Anmerkung 7), 16f., 70f.

<sup>103</sup> »Questions de Théodore«, l. c. (Anmerkung 11) 51 s., 99, 100, 146, 253.

<sup>104</sup> Eine interessante Vorstellung: Jeder, der 40 Tage und Nächte gänzlich fastet — wie der Herr —, dessen Leib wird Gott auferstehen, aber nicht zur Welt zurückkehren lassen, damit er nicht dort als Christos gelte (Mose und Elias wurden so entrückt) = Kyrill von Alexandrien (?), a. a. O. (Anmerkung 7) 5, 57.

<sup>105</sup> »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 34f., 90f. — Auch das Asketikon des Apa Ephraim tritt für das rechte Maß ein [E. A. W. Budge, *Coptic Martyrdoms etc. in the Dialect of Upper Egypt* (London 1914) XIX–XXI, LVI–LIX, 157–78, 409–30]. — Daß auch die Mönche nicht immer allen Tafelfreuden total entsagten, zeigt der archäologische Befund in dem im 6. Jahrhundert blühenden St. Jeremiaskloster [A. L. Schmitz, *Die Welt der ägyptischen Einsiedler und Mönche* = RömQuartschr 37 (1929) 189–243, hier S. 238].

Jede Zurschaustellung besonders tugendhaften und asketischen Lebens soll dabei aber vermieden werden. Es geht um Gott, nicht um die Menschen und das Ansehen bei ihnen<sup>105a</sup>. Das ist in erster Linie zu beachten. Die Askese ist für den Kopten also nicht Selbstzweck. Das Fasten kann unter Umständen auch einen negativen Erfolg haben und das geistliche Leben des Fastenden nicht voranbringen. Es muß wirklich der Bekämpfung der Sünde dienen. Tut es das nicht, hat es keinerlei Wert an sich und ist dann faktisch verwerflich<sup>106</sup>. Daher steht für den Mönch neben der Enthaltbarkeit auch die Dienstbarkeit. Die Langmut ist die besondere Tugend der Heiligen. Und bei allem ist die Ausdauer wichtig. Freude und Ruhm Gottes gehen mit dem Demütigen und Mildem<sup>107</sup>.

Der Glaube nimmt die oberste Stellung ein. Er ist die Mutter der Tugenden<sup>108</sup>, bringt also die Werke aus sich hervor, ist ihr Urheber<sup>109</sup>.

Welche Laster (Sünden) werden nun in erster Linie bekämpft?

Da geht es zunächst einmal um die Simonie der Kleriker, die natürlich die Anathematisierung nach sich zieht<sup>110</sup>.

Ähnliches gilt von dem im Geheimen immer weiter blühenden Zauberwesen. Der Besuch eines Astrologen oder Zauberers macht den Christen zum Heiden<sup>111</sup>. Die Bedeutung jener Leute erhellt auch aus der weiter oben behandelten Frage nach der Gültigkeit des Eucharistischen Opfers eines Magiers. Wie hätte sonst diese Frage entstehen können<sup>112</sup>?

Hierher gehört auch das Loswerfen vor Reisen oder vor der Verheiratung von Kindern, um im voraus zu erfahren, ob diese Vorhaben erfolgreich enden werden<sup>113</sup>. Gott ist ja vielmehr alles anheimzustellen.

<sup>105a</sup> »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7), 37, 93f.

<sup>106</sup> Johannes Ieiunator von Konstantinopel über die Buße und die Enthaltbarkeit (koptische Version) = E. A. W. Budge, *Coptic Homilies in the Dialect of Upper Egypt* (London 1910) 1–45, 147–91. – Der asketische Hochmut war nicht nur bei den Kopten eine Gefahr. Auch aus Indien sind derartige Dinge bekannt. Dort wird bei der Göttin Umā speziell darauf hingewiesen, daß ihr ihre harte Askese keinen neuen Stolz gab [vgl. J. Nobel, *Indologische Studien* = ZDMG 67 (1913) 1–36, hier S. 31]. – Auch der Brief Apa Ephraim's [bei E. A. W. Budge, l. c. (Anmerkung 105) IX–XXI, LIX–LX, 179–83, 431–35] ermahnt dringend zur Demut.

<sup>107</sup> Vgl. die Katechese Apa Pachōms bei E. A. W. Budge, *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt* (London 1913) LVII–LX, 146–76, 352–82.

<sup>108</sup> »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7), 22, 77; aber auch schon im 24. Osterfestbrief des Patriarchen Athanasios I. vom Jahre A. D. 352 (L.-Th. Lefort: *S. Athanase, lettres festales et pastorales en copte* = CSCO 150, 39, und 151, 11).

<sup>109</sup> Der Unglaube umgekehrt weckt allerlei Zweifel und verleitet dazu, wenigstens im irdischen Leben durch ungerechte Werke und den Versuch, den Menschen zu gefallen, Befriedigung zu finden, anstatt sich auf Gott zu verlassen [»Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 39f., 96f].

<sup>110</sup> »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 32, 89.

<sup>111</sup> »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 32f., 89.

<sup>112</sup> »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 33, 89.

<sup>113</sup> W. E. Crum, *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum* (London 1905) Nr. 195 = Or. 3581A(23): Pergament aus Ahmîm (Schenüte der Große).

Der falsche Schwur bei Gottes Namen führt ebenfalls zum Verderben. Der Herr wird diese Sünder nicht retten<sup>114</sup>. Das gleiche gilt für den falschen Eid, zumal nach Mt 5,34 der Herr den Eid überhaupt verbot<sup>129</sup>. Selbstverständlich darf man seine Mitmenschen auch nicht verdammen, da man somit dem Urteil Gottes vorgriffe<sup>115</sup>.

Der Mörder wird aus der Zahl der Christen und dem Buche des Lebens ausgetilgt<sup>116</sup>. Natürlich wird auch der Selbstmörder verflucht<sup>117</sup>.

Dem Sünder ohne Buße hilft kein gleichzeitiges Almosen: Schweinsblut, also unrein ist sein Opfer vielmehr<sup>118</sup>.

Einen sehr breiten Raum nimmt die Frage der Hurerei ein. Alle koptischen Prediger und Theologen nehmen in der einen oder anderen Weise dazu Stellung und bemühen sich um die Reinhaltung der Ehen von Kleros und Laien<sup>119</sup>. Schwere Strafen werden verhängt. Doch gilt immer das Angebot der Buße. Nur wenn Mord oder Meineid sich mit der Hurerei verbinden, ist der Delinquent aus der Gemeinde der Christen auszustoßen. Eine christliche Frau, die mit ihrem Manne lebt und mit einem anderen (wohl Heiden) Hurerei treibt, ist als Ungläubige zu betrachten, da ihr der Glaube an Gott fehlt<sup>120</sup>.

Ungewöhnliche sexuelle Verhaltensweisen werden auch verschiedentlich genannt. Die Betreffenden gelten als dem ewigen Richter verfallen. Diese Aufzählungen sind aber immer summarisch<sup>121</sup>. Es scheint, daß diese Menschen — wenn ihr Fall offenbar wurde — auch von der irdischen Gemeinde radikal abgesondert wurden, wenigstens theoretisch. Näher und oft sehr ausführlich werden immer nur die Fälle allgemeiner Hurerei geschildert. Das zeigt deutlich, daß bei der Frage nach Tugend und Sünde für die Kopten stets das Geschlechtsleben im Vordergrund stand und den Kern ihrer Ethik bildete<sup>122</sup>. Die Haltung der einzelnen Schriften ist hier

<sup>114</sup> »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 33, 89.

<sup>115</sup> Vgl. die Katechese Apa Pachōms [bei E. A. W. Budge, *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt* (London 1913) LVII–LX, 146–76, 352–82].

<sup>116</sup> »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 33, 89 f.

<sup>117</sup> W. E. Crum, l. c. (Anmerkung 113) Nr. 194 = Or. 3581A(22): Pergament aus Ahmīm.

<sup>118</sup> »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 33 f., 90.

<sup>119</sup> Die so gegebene Möglichkeit des Kinderzeugens ohne Hurerei wird gepriesen [in Crum, l. c. (Anmerkung 113) Nr. 194 = Or. 3581A(22)]; vgl. das schreckliche Schicksal des Presbyters, der mit den Huren die Güter der Kirche verpraßte [vgl. A. Grohmann, a. a. O. (Anmerkung 36) II, 68 (1914) 32–36].

<sup>120</sup> »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 34, 90.

<sup>121</sup> Etwa bei Crum, l. c. (Anmerkung 113) Nr. 194 = Or. 3581a(22): Μαλακοί und Sodomiter.

<sup>122</sup> Schenüte der Große bietet bei der Aufzählung der Christen, die auf ewig in die Hölle geworfen werden, folgende Reihenfolge dar: Diejenigen, die auch nur ein wenig im Glauben an die Heilige Dreieinigkeit wanken — die Wahrsager, Götzen-diener, Tagewähler, — diejenigen, die mit der Hand, der Zunge und anderem Werkzeug morden — die Ehebrecher. Doch wird jede kleinste Gerechtigkeit hono-

aber nicht einheitlich. Zumindest ein Teil der Kopten dürfte Frauen und Kinder in asketischer Weise als Hindernis auf dem Wege in das Himmelreich abgelehnt haben<sup>123</sup>. Auf jeden Fall waren voreheliche Jungfräulichkeit und außereheliche Keuschheit unabdingbare ethische Ideale<sup>124</sup>. Dazu kam der engelsgleiche Charakter, den man der Jungfrauenschaft zuerkannte — bei dem hohen Ansehen der Engel in Ägypten ein wichtiger Faktor<sup>125</sup>. Schließlich wird der Kampf verherrlicht, den der Asket täglich gegen die geschlechtliche Leidenschaft führt. Der natürliche Eunuch oder gar der von Menschenhand Verschnittene werden hingegen verachtet. Ihrer Enthaltbarkeit kommt keinerlei Wert zu<sup>126</sup>.

Über allem stehen aber das Gottvertrauen und der Glaube, denn der Geist der Kleinmütigkeit und des Unglaubens gehen miteinander<sup>127</sup>.

Hochmut hingegen und die aus ihm folgende Hartherzigkeit sind der Beginn allen Übels<sup>128</sup>. Geldliebe, Neid und Haß sind weitere Leidenschaften, gegen die man sich mit einem Löwenherz ausrüsten muß (ein furchtsames Herz füllt einen mit Entschuldigungen für Faulenzerei, Unglauben und Sorglosigkeit, bis man verdirbt)<sup>128</sup>.

Einen breiten Raum nimmt bei den Kopten auch die Frage der Trunksucht ein. Guter, mäßiger Genuß des Weines wird gestattet und anerkannt. Dringend gewarnt wird jedoch vor der Trunkenheit und vor allen ihren weiteren Gefahren: Streit, Diebstahl, Mord, Verlust aller Güter<sup>129</sup>.

noch Note <sup>122</sup>

riert. Gerechtigkeit, so groß wie ein Senfkorn, wird erlösen — Sünde, so groß wie ein Senfkorn, wird töten. Der Glaube ohne gute Werke ist aber tot (Jak. 2, 14, 17 ff., 26) = A. Grohmann, *Die im Äthiopischen und Koptischen erhaltenen Visionen Apa Schenute's von Atripe* = ZDMG 67 (1913) 187–267; Kapitel 4, 6, 8.

<sup>123</sup> Johannes Ieiunator von Konstantinopel über die Buße und die Enthaltbarkeit (koptische Version): E. A. W. Budge, *Coptic Homilies in the Dialect of Upper Egypt* (London 1910) 1–45, 147–91.

<sup>124</sup> Johannes Chrysostomos von Konstantinopel (?) über die selige Susanna (koptische Version): E. A. W. Budge, *Coptic Homilies in the Dialect of Upper Egypt* (London 1910) XXXII s., 46–57, 192–203.

<sup>125</sup> Proklos von Kyzikos über das verachtenswürdige Dogma des Nestorios (koptische Version): E. A. W. Budge, *Coptic Homilies in the Dialect of Upper Egypt* (London 1910) XLII–XLIV, 97–104, 241–47; weiter Eusebios von Kaisareia in Kappadokien über die kanaanäische Frau (koptische Version): Budge, l. c., XLIX–L, 133–43, 275–85: Die Frau allgemein wird als stärkste Waffe des Teufels gedacht, Mutter der Sünde, Anbeginn des Frevels (Sündenfall; Gn 3).

<sup>126</sup> Flavianos von Ephesos über Demetrios von Alexandrien [koptische Version: E. A. W. Budge, *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt* (London 1914) XIX–XXI, LIII–LVI, 137–56, 390–408]; es geht hier gleichzeitig um die Ehe ohne geschlechtliche Gemeinschaft.

<sup>127</sup> Vgl. die Katechese Apa Pachōms bei E. A. W. Budge, *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt* (London 1913) LVII–LX, 146–76, 352–82.

<sup>128</sup> Vgl. die Katechese Apa Pachōms l. c. (Anmerkung 127).

<sup>129</sup> Benjamin von Alexandrien über die Hochzeit zu Kana [C. Detlef G. Müller, *Die alte koptische Predigt* (Dissertation Heidelberg 1953; gedruckt Darmstadt 1954) 42].

Vor allem soll man sich aber hüten, den Bruder zu richten und sich über ihn zu erheben<sup>128</sup>. Auch ist Beständigkeit vonnöten. Man muß an den Tugenden festhalten und nicht heute gut und morgen schlecht sein<sup>130</sup>.

Aber alles ist nichts ohne die Heilige Schrift. Erst sie führt zu einem heiligmäßigen und tugendsamen Leben. Wer sie beiseite läßt, gelangt naturnotwendig zu Unglauben, Selbstzweifel, Haß, Neid, Unmäßigkeit, Raisonnieren, Streit und ähnlichen Dingen<sup>130</sup>. Für den Kopten ist die Heilige Schrift also auch Tugendspiegel. Der ideale Christ entnimmt ihr nach seiner Auffassung nicht nur die Lehren seines Glaubens, sondern auch die Anweisungen zum Verhalten im täglichen irdischen Leben — und das alles im Hinblick auf sein zukünftiges, himmlisches Erbe. Ein Gebet voller Tränen, Almosen von den Mühen seiner Hände, Nachtwachen mit Psalmen und Hymnen, Glauben und Liebe zu Gott, der ihn liebt, soll der Christ als Geschenk vor sich her senden. Dann kann er guten Muts zur ewigen Ruhe eingehen<sup>130</sup>.

### Die persönliche Frömmigkeit

Ganz allgemein gilt für die Frömmigkeit der Kopten: »Gott ist ein Lebenslicht<sup>131</sup>.« Daher werden die Christen als Gottesdiener, als Jünger der Frömmigkeit, Kinder des Lichtes und Kinder des Tages (mit 1 Thess 5,5) bezeichnet<sup>132</sup>. Sie entstammen nicht dem Fleische, daß Gott sich vor ihnen verberge, sondern sind Geborene des Heiligen Geistes<sup>133</sup>.

Fasten und Beten werden als wichtigste Äußerung der Frömmigkeit empfohlen, die zur Erlösung von den Sünden führe<sup>134</sup>. Zahlreich sind daher die Lobpreisungen der Buße<sup>135</sup>, die den Menschen seine Flügel wie ein Adler ausbreiten und durch ihre Tugenden in die Höhe fliegen läßt<sup>136</sup>. Beim Gebet wird vor dem Wortreichtum gewarnt, der leicht dazu führt, daß man nur viel redet und in Wirklichkeit andere Gedanken im Kopfe

<sup>130</sup> Vgl. das Askëtikon des Apa Ephraim bei E. A. W. Budge, *Coptic Martyrdoms etc. in the Dialect of Upper Egypt* (London 1914) XIX–XXI, LVI–LIX, 157–78, 409–30. — Koptische Lasterkataloge vgl. Müller, l. c. (Anmerkung 129) 48, 59f., 73f., 111, 127, 138, 148, 165, 202f.

<sup>131</sup> Johannes von Parallos, l. c. (Anmerkung 6) 13, col. b.

<sup>132</sup> Johannes von Parallos, l. c. (Anmerkung 6) 8, col. a; 9, col. b.

<sup>133</sup> »*Questions de Théodore*«, l. c. (Anmerkung 11) 56, 102, 150, 264.

<sup>134</sup> Vgl. H. Junker, *Koptische Poesie des 10. Jahrhunderts* = OrChr 6 (1906) 319–411; 8 (1911) 1–109, hier 102f.

<sup>135</sup> Auch in der altägyptischen Religion ist deutlich der Bußcharakter zu erkennen. Sie war keinesfalls allgemein fröhlich und sorglos. Der Gedanke an den Tod steht schon bei ihr im Vordergrund [vgl. dazu J. Doresse, *A propos d'un apophthegme copte: Diogène et les moines égyptiens* = Revue de l'histoire des religions (Annales du Musée Guimet) 128 (Paris 1944) 84–93].

<sup>136</sup> Apa Theophilus von Alexandrien über die Buße und die Enthaltbarkeit: E. A. W. Budge, *Coptic Homilies in the Dialect of Upper Egypt* (London 1910) XXXV s., 66–79, 212–25.

hat<sup>137</sup>. Fasten, Reinheit und Opfer (2 Kor 9,8) gehören zum Gebet dazu<sup>138</sup>.

In der persönlichen Frömmigkeit der Kopten nahm neben der Verehrung der Engel auch diejenige der Heiligen einen breiten Raum ein. Sie galten als Vorbild und sollten zur Belehrung der Gläubigen dienen. Ihre Tugend war Maßstab für alle<sup>139</sup>. Insbesondere der Mönch soll dem Leben der Heiligen nacheifern und in ihren Tugenden (ἀρετή) wandeln<sup>140</sup>.

Weiter gilt es, den Segen der Heiligen zu erleben. Am besten geschieht das, wenn man an ihrem Gedächtnistage ihre Kapellen aufsucht. Aus dieser Mahnung folgt die Bedeutung des Wallfahrtswesens in der Ägyptischen Kirche. Es ist in allen seinen Einzelheiten bisher noch nicht zu überblicken, da es sich in erster Linie auf mehr lokaler und nur teilweise auf gesamtägyptischer Ebene abgespielt haben dürfte<sup>141</sup>.

### Die letzten Dinge

Aus den vorstehenden Abschnitten erhellt bereits die Bedeutung, die die letzten Dinge für die Kopten haben. Damit erweisen sie sich als gute Bibelchristen, denn die christliche Heilslehre ist kein irdischer Tugendspiegel, sondern weist in erster Linie darüber hinaus auf Gott und die Ewigkeit hin. Die irdischen Verhältnisse erhalten naturnotwendig sekundären Wert, wenn auch der Christ sich natürlich hier auf Erden bewähren soll, wie es ja auch die Ethik der koptischen Schriften deutlich zeigte.

<sup>137</sup> Eusebios von Kaisareia in Kappadokien über das kanaanäische Weib (koptische Version): E. A. W. Budge, l. c. (Anmerkung 136) XLIX s., 133–43, 275–85.

<sup>138</sup> W. E. Crum, l. c. (Anmerkung 113) Nr. 168 = Or. 3580B(4): Mönchsregeln; Pergament aus Ahmîm.

<sup>139</sup> Vgl. das Leben der Heiligen Eusthathios und Theopistê; ein griechisches Original steht dahinter [E. A. W. Budge, *Coptic Martyrdoms etc. in the Dialect of Upper Egypt* (London 1914) XIX–XXI, XLV–LI, 102–27, 356–80]: Diese beiden Heiligen wurden von den Kopten sehr verehrt. Der Verfasser ihrer Vita will beweisen, daß nicht nur bei den alten Heiligen der Bibel, sondern auch bei den Christen der turbulenten Spätantike vorbildliche Tugend zu finden sei. – Vgl. auch J. Muysier, (1896–1956), *Le Culte des Trois Saints Jeunes Gens chez les Coptes I* (mehr nicht erschienen) = Les Cahiers Coptes No. 6 (Kairo 1954) 17–31.

<sup>140</sup> Vgl. die Katechese Apa Pachōms bei E. A. W. Budge, *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt* (London 1913) LVII–LX, 146–76, 352–82.

<sup>141</sup> Apa Pisenthios vom Berge Tsenti (Koptos) über den Heiligen Onophrios (auf p. LI<sup>8</sup> des zu Beginn dieses Aufsatzes zitierten Werkes versucht Amélineau die Existenz dieses Heiligen zu bezweifeln. Er vermag jedoch keinen Grund anzugeben): E. A. W. Budge, *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt* (London 1915) 1206–16. – Als große Wallfahrtsorte über Ägypten hinaus sind eigentlich nur das Menasheiligtum [vgl. J. Drescher, *Apa Mena* = Publications de la Société d'Archéologie Copte, Textes et Documents (Kairo 1946)] und das Heiligtum der hl. Kyros und Johannes zu Menuthis (= Abūqîr) [vgl. R. Herzog, *Der Kampf um den Kult von Menuthis* = Pisciculi. Festschrift für F. J. Dölger (Münster i. W. 1939) 117–24] zu Bedeutung gelangt.

Die Kopten wissen, daß es die Strafe (κολλαις) für die Sünder und die Ruhe (ἀπαρῆς) für die Gerechten geben werde<sup>142</sup>.

Das Gericht entscheidet darüber. Doch auch der Sünder ist nicht völlig verloren. Die Strafen haben einen zeitlichen Charakter<sup>143</sup>. Das dürfte die gängige Ansicht gewesen sein. Die Frage ist nur, wer den Strafen wieder entrinnen kann und wer der ewigen Vernichtung (Schwert und Feuer) teilhaftig werden wird.

Es geht also um die Ἀποκατάστασις πάντων. Die Kopten scheinen hier nie zu einer endgültigen Entscheidung gelangt zu sein, wer doch noch gerettet werden kann und wer nicht. Doch teilen sie dieses Schwanken auch mit anderen Christen. Denn schließlich geht es hier um ein Geheimnis Gottes, das durch die Offenbarung nicht gelüftet worden ist. Dennoch war den Kopten das oft zitierte Herrenwort von Mt 10,42 immer wieder eine Aufforderung, in jedem Falle auf Gottes Barmherzigkeit zu hoffen und keinen Sünder endgültig verloren zu geben<sup>144</sup>.

Wollte man sich das Geschehen nach dem irdischen Tode und dem Gerichte näher vergegenwärtigen, so boten sich neben den knappen Aussagen der kanonischen Bücher eine Anzahl Apokryphen (spätjüdische Apokalyptik!) an, die zum Teil selbst bereits altägyptische Vorstellungen verarbeiten — jene Vorstellungen von der Topographie des Jenseits und dem Totengericht, die von allen Einzelheiten der alten ägyptischen Gottesvorstellungen am festesten in den Herzen der Menschen dieses Landes verankert waren, und die man daher auch in die christliche Zeit hinüberrettete. Doch wird man wohl zwischen der — auch nicht ganz einheitlichen — Lehre der Theologen und der auf einzelne Orte und Landschaften beschränkten besonderen Volksfrömmigkeit unterscheiden müssen. Das ist nicht immer leicht, zumal Datierung und Lokalisierung erst bei dem kleineren Teil der erhaltenen koptischen Literatur sicher durchgeführt sind. Unbedingt zu beachten ist aber, daß man auch bei ungewöhnlichen Lehren niemals ganz die Bibel vergaß. Man exegesierte auf diese Weise knappe oder schwer verständliche Angaben der Heiligen Schrift — glaubte also nicht, ihren Boden zu verlassen<sup>145</sup>.

<sup>142</sup> Beide bleiben nicht auf der Erde. Wer den Willen des Herrn erfüllte, wird in Seinem Reiche gut aufgenommen. Nur die Sorge für die Seele ist im Leben des Menschen von Bedeutung [so ein Gedicht bei H. Junker, *Koptische Poesie des 10. Jahrhunderts* = OrChr 6 (1906) hier Nr. 11: Berlin 75, und Nr. 12: Berlin 96 ss. auf S. 224–35].

<sup>143</sup> Deutlich ausgesprochen in den »*Questions de Théodore*«, I. c. (Anmerkung 11) 21 s., 84, 120, 180 s.

<sup>144</sup> Der Kreuzestod des Herrn gibt den Christen Freudigkeit am Tage des Gerichtes, die im Gegensatz zu der Furcht der Heiden steht [*Questions de Théodore*«, I. c. (Anmerkung 11) 28, 87 s., 126, 197 s.]; dazu das Herrenwort von Mt 25, 21, 23.

<sup>145</sup> Es ist noch eine Aufgabe der Zukunft, eine Geschichte der koptischen Bibel-exegese und ihrer Methoden zu schreiben.

Doch eine Vorstellung kann man wohl auch als vom Kleros durchgängig anerkannt betrachten — nämlich diejenige vom Feuerfluß<sup>146</sup>, den jede Seele nach dem Verlassen des Leibes überqueren muß<sup>147</sup>. Der Sünder leidet viel in ihm und verbrennt — zumindest teilweise. Nur dem Gerechten ist dieses Feuer wie Tau, zumal die Engel zu seinem Schutze herbeieilen<sup>148</sup>.

Viel Fleiß wurde auch auf die Feststellung der zeitlichen Reihenfolge der letzten Ereignisse verwandt. Was geschieht unmittelbar nach dem irdischen Tode, und wann findet das Große Gericht nun endgültig statt?

Die Vorstellung vom Amente, dem Jenseits nach altägyptischer Lehre, spielt hier eine große Rolle. Nach der Überquerung des Feuerflusses erreicht man diese Stätte. Die Sünder und Nichtchristen kommen auf jeden Fall dorthin — je nachdem in die verschiedensten, an jenem Orte lokalisierten Strafen. Die Christen und Gerechten hingegen gelangen einerseits gleich vor Gottes Thron zur Anbetung — andererseits aber auch zum Amente in gewisse Strafen<sup>149</sup>. Man war sich wohl klar darüber, daß nur wenige Heilige neben den Märtyrern würdig genug sind, ohne vorhergehende Reinigung vor Gottes Antlitz zu treten und in seinem Paradiese zu weilen. Auch der Christ ist Sünder und nicht völlig gerecht<sup>150</sup>.

Im Gericht (im Tale Josaphat) schließlich folgt dann die (zumindest zunächst) endgültige Scheidung zwischen den Gerechten und den Sündern<sup>151</sup>. Die Tränen der ersteren zusammen mit denjenigen des Sohnes und der

<sup>146</sup> Dan 7,10 spricht schon von einem ποταμός πυρός; vgl. W. Vycichl, *Der Feuerstrom im Jenseits. Eine Jenseitsvorstellung im pharaonischen, koptischen und mohammedanischen Ägypten* = Archiv für ägyptische Archaeologie 1 (1938) 263f.; E. Hammerschmidt, *Altägyptische Elemente im koptischen Christentum* = Ost 6 (1957) 233–50; hier 242–44; C.-M. Edsman, *Le baptême de feu* = Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis 9 (Leipzig-Uppsala 1940), wo dieses Phänomen in einen weiten Rahmen hineingestellt wird.

<sup>147</sup> Weniger häufig ist an ein Meer (πέλαγος) von Feuer gedacht, das man auf dem Wege zum Tale des Gerichtes überqueren muß [vgl. das Askētikon Apa Ephraims bei E. A. W. Budge, *Coptic Martyrdoms etc. in the Dialect of Upper Egypt* (London 1914) XIX–XXI, LVI–LIX, 157–78, 409–30].

<sup>148</sup> Vgl. zu dem Vorhergehenden Kyrill von Alexandrien (?), a. a. O. (Anmerkung 7) 6–8, 58f.

<sup>149</sup> Ps 24,9 (LXX) gab Anlaß zu dieser Überlegung: ὀδηγήσει πρᾶξις ἐν κρίσει, heißt es in der ersten Hälfte des genannten Verses.

<sup>150</sup> »*Questions de Théodore*«, I. c. (Anmerkung 11) 19, 32, 82 s., 89, 117 s., 129, 174 s., 206 s. — Apa Kyros betont, daß keinem Fleisch — Gerechten oder Sündern — das Feuer (dieses Flusses) erspart bleibe. Wer auch nur einen Tag auf Erden weile, sei ein Sünder [vgl. seine Vita, vom Apa Pambō überliefert, bei E. A. W. Budge, *Coptic Martyrdoms etc. in the Dialect of Upper Egypt* (London 1914) XIX–XXI, LI–LIII, 128–36, 381–89].

<sup>151</sup> Sehr interessant ist ein Hinweis der Sünder auf den Satan als ihren Verführer. Dieser kann sich nicht entschuldigen und wird mit Apk 20,10 in das Feuer- Meer geworfen, das von Schwefel und Pech brennt [»*Questions de Théodore*«, I. c. (Anmerkung 11) 62, 104, 154, 276]. Demnach könnte er nicht die Strafen im Amente leiten, da er ja selber bestraft ist. — Schenüte der Große spricht auch von dem ewigen Tod für die Sünder, der nicht tötet — der Schlachtung, die nicht den Tod bringt — der Qual und Verdammnis, die nicht vergehen [Apk 9,6; A. Grohmann, *Die im*

Engel vermögen die letzteren nicht vor dem Amente und seinen Dienern zu bewahren. Der Verdammungsspruch des Vaters gegen sie ist selbst für die Märtyrer und die Anachoreten und Mönche schrecklich anzuhören — schlimmer als die Strafen selbst<sup>152</sup>. — Der Kopte hat die größte Angst vor der möglichen Beschämung im Tale Josaphat, falls sein wirkliches Denken und Trachten nicht seiner äußeren Erscheinung entspricht<sup>153</sup>.

Bezüglich der Gerechten, die mit dem Kreuze auf der Stirne gekennzeichnet sind, wird aber auch auf die Neuschöpfung der Erde verwiesen. Gleich anschließend an das Gericht kehren sie in eine ganz neue Welt zurück. Die alte ist von dem Gericht vernichtet worden (zumindest die sichtbare Oberfläche)<sup>154</sup>.

Immer wieder wird auf die Bedeutung dieses Gerichtes hingewiesen, in dem jeder ungeschminkt bekennen und über sein Leben Rechenschaft ablegen muß<sup>155</sup>.

Auf Gottes Thron und auf die ihn anbetenden und die ihm dienenden Engel gingen wir bereits in den vorhergehenden Abschnitten ein. Hier sei auf die irdischen Gerechten hingewiesen. Auch diese dachte man sich in Gottes Nähe und in einer bestimmten Reihenfolge aufgestellt. Wie bei den Engeln stehen hier überall militärische Bilder im Hintergrunde. Es sind immer einzelne Scharen oder Abteilungen genannt. Natürlich divergieren hier die Ansichten der einzelnen Schriften über die Rangfolge dieser Scharen erheblich. Doch sind es immer wieder die gleichen Personenkreise, die in Gottes Nähe gerückt werden. So heißt es zum Beispiel, bevor man zum Vorhang, also vor den sich dahinter befindlichen Thron Gottes, gelangt, trifft man zunächst die unschuldigen Kinder, die Herodes tötete (sie tragen drei Kronen wegen Christos, wegen der Jungfräulichkeit und wegen des Märtyrertums), die großen gekrönten Märtyrer, die Propheten, Patriarchen, den Gesetzgeber (Moses), die Richter, alle Mönche, alle Jungfrauen (mit

noch Note <sup>151</sup>

Äthiopischen und Koptischen erhaltenen Visionen *Apa Schenute's von Atripe* = ZDMG 67 (1913) 187–267; in Kapitel 3]. Doch hat sich eine derart radikale Auffassung nicht allgemein durchgesetzt.

<sup>152</sup> »*Questions de Théodore*«, l. c. (Anmerkung 11) 62–66, 104–05, 154–55, 277–82. Zum Schluß wird zur Ehrfurcht vor den Priestern als Vermittlern der Sakramente und damit letztlich des Heils aufgerufen. — Daß derartige Mahnungen zur Ehrfurcht nicht rein rhetorischer Art waren, zeigt der Fall der in den Kanal geworfenen Kleriker [Nr. 76 in M. Krause, *Apa Abraham von Hermonthis, ein oberägyptischer Bischof um 600* (Philos. Dissertation Berlin 1956) Bd. II].

<sup>153</sup> Vgl. die Katechese des Apa Pachöm bei E. A. W. Budge, *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt* (London 1913) LVII–LX, 146–76, 352–82.

<sup>154</sup> »*Questions de Théodore*«, l. c. (Anmerkung 11) 44 s., 96, 140, 236 s.

<sup>155</sup> Vgl. die koptische Version der Predigt des Johannes Ieiunator von Konstantinopel über die Buße und die Enthaltensamkeit . . ., in E. A. W. Budge, *Coptic Homilies in the Dialect of Upper Egypt* (London 1910) 1–45, 147–91. — Jedes menschliche Fleisch, das jemals auf Erden war, wird auferstehen zum Gericht. ⲁⲙⲓⲣⲉ wird seine Tore öffnen, und der Tod wird weggehen [vgl. das Askētikon des Apa Ephraim bei E. A. W. Budge, *Coptic Martyrdoms in the Dialect of Upper Egypt* (London 1914) XIX–XXI, LVI–LIX, 157–78, 409–30].

Palmzweigen in ihren Händen), alle orthodoxen Bischöfe und dann alle englischen Heerscharen unmittelbar vor dem Vorhange<sup>156</sup>.

Natürlich wurde auch in Ägypten die Frage der Auferstehung von den Toten diskutiert. Über die Auferstehung des Herrn und die spätere Nachfolge der Christen auf diesem Wege herrschten keinerlei Zweifel. Schwierigkeiten machte nur die Frage nach der Gestalt der auferstehenden Christen. Mit dem Apostel Paulos (1 Kor 15,44) sah man den Auferstehungsleib als geistlich (πνευματικόν = πῆρρον) an. Er ermangele des irdischen Fleisches und seiner Beschwerden. Trotzdem handele es sich bei jenem geistlichen Leibe um das gleiche Fleisch (ἀλλὰ τείσαρζ πῆρριον τε). Das wird als ein menschliches Forschen übersteigendes Mysterium bezeichnet. Der Verursacher dieses Auferstehungsgeschehens ist Gott. Er allein bringt das fertig, genauso wie Er aus dem Samentropfen den ganzen Menschen entstehen lasse<sup>157</sup>.

### Kirche und Amt

Die Kirche und ihre Ämter genossen bei den Kopten großes Ansehen. Das Volk sah in ihnen seine eigentliche mit seinen Sorgen und Nöten, aber auch seinen Freuden und Sehnsüchten, vertraute Obrigkeit — während die eigentliche, römisch-byzantinische Verwaltung meist als Fremdkörper empfunden wurde, der im Verein mit hellenistischen Grundherren eher zur Bedrückung der Ägypter beitrug. Erst mit der zunehmenden Koptisierung auch der Verwaltung gegen Ende der byzantinischen Herrschaft, insbesondere in Oberägypten, scheinen sich da die Verhältnisse etwas zu ändern. Doch wird man ruhig sagen dürfen: Die eigentliche Heimat für die Ägypter war ihre Kirche, die ja mindestens seit 451 auch im theologischen Gegensatz zu Byzanz stand. Das gilt in erster Linie für die Mönche und Anachoreten, aber auch für den Weltkleros, der nur in der Anfangszeit des Mönchtums in einem Gegensatz zu diesem stand.

Was erwartete man denn in erster Linie von einem Bischof? Daß er die Armen liebe und in diesem Sinne seine ganze Herde ohne Ansehen der Person weide. Nach Möglichkeit sollte er seinem Sprengel entstammen und natürlich nicht zu jung sein. Magistrat und Volk haben ein Vorschlagsrecht, dem nach Möglichkeit vom Patriarchen stattgegeben wird<sup>158</sup>. In Zweifelsfällen entscheidet das Los, oder der Patriarch schickt auch seinerseits einen geeigneten Menschen, wenn sich in der Diözese selbst nicht der rechte Kandidat finden läßt. Stets ist die Sorge für seine Herde, insbesondere

<sup>156</sup> Kyryll von Alexandrien (?), a. a. O. (Anmerkung 7) 11,65.

<sup>157</sup> »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 25–28, 81–83.

<sup>158</sup> Vgl. den Bericht, wie das Volk den Presbyter Jesaja zum Bischof wählt und ihn nach Alexandrien zur Ordination zum Patriarchen bringen läßt. Der Patriarch willfährt auch dem Antrag. Das Gleiche geschieht mit seinem Nachfolger, dem Anachoreten Apa Aaron, der alle Weißen vom Lektor an nachholen muß [Panüte, Geschichten von den Mönchen der Ägyptischen Wüste, bei E. A. W. Budge, *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt* (London 1915) XI–XIV, LVI–LIX, CXLIV–CLVI, 432–502, 948–1011].

für die bedrängten Armen, die wichtigste Aufgabe des Bischofs. Pneumatische Fähigkeiten werden nicht von ihm verlangt. Der visionäre Bischof, der seine Schäflein vernachlässigt, steht unter dem einfachen, aber treuen Hirten<sup>159</sup>.

Dafür verlangen diese hohen kirchlichen Würdenträger wie auch der Patriarch selber nach dem Segen der großen Mönche und Anachoreten, die ein Leben der Heiligung führen und oft als Pneumatiker und Weise ihren Rat und ihre Hilfe für die Angelegenheiten der Kirche und des Landes überhaupt darbieten können<sup>160</sup>.

Das gleiche gilt natürlich auch für den einfachen Presbyter und Pfarrer. Treue im Hirtenamt, auch dem letzten Schaf gegenüber, steht über allem<sup>161</sup>. Dem Presbyter steht auch allein die Binde- und Lösegewalt zu und natürlich alle Sakramentsverwaltung. Damit unterscheidet er sich grundsätzlich von dem unter ihm stehenden Diakon<sup>162</sup>.

Jedwede Art von Simonie, insbesondere der Erwerb kirchlicher Hirtenämter auf diesem Wege, werden immer wieder schärfstens verdammt. Es scheint so, daß derartige Mißstände zeitweise recht häufig waren<sup>163</sup>.

Auch auf die sorgsame Verwaltung, Erhaltung und Mehrung der Kirchenschätze ist zu achten. Nur für die Nöte der Armen, ihre Ernährung, also die Almosen, darf man sie verpfänden. Vor aller sonstigen selbstsüchtigen Benutzung der Kirchenschätze wird gewarnt. Nur eben ihre Verwendung im Falle der Hungersnot zur Speisung der Armen steht unter dem Segen Gottes<sup>164</sup>.

Gewarnt wird der Presbyter auch vor der wiederholten Darbringung des eucharistischen Opfers an einem Tage. Christos sei nur einmal gestorben. Manche dieser Pfarrer feierten offenbar um der von den Gläubigen mitgebrachten Gaben die Eucharistie mehrmals an einem Tage, also um schnöden Gewinnstes willen<sup>165</sup>.

In koinobitischen Mönchskreisen wurde auch stark gegen das freie Anachoretentum polemisiert. Es kam immer mehr ab, zumal, seitdem die Klöster endgültig dem zuständigen Bischof unterstellt waren und dieser vielfach sogar aus ihnen stammte. Die Gefahren der freien Askese, insbesondere die leicht damit verbundene Ruhmsucht vor den Menschen der Umgebung, werden geißelt<sup>166</sup>.

<sup>159</sup> Kyrill von Alexandrien (?), a. a. O. (Anmerkung 7) 8 s., 60 s.

<sup>160</sup> Der Patriarch Theophilos (385–412) und der pachōmianische Generalabt Horsiesios, l. c. (Anmerkung 7) 13–15, 67 s.

<sup>161</sup> Apa Horsiesios, l. c. (Anmerkung 7) 20, 75.

<sup>162</sup> Vgl. H. Denzinger, *Ritus orientalium coptorum, syrorum et armenorum in administrandis sacramentis* I (Würzburg 1863) 100.

<sup>163</sup> »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 32f., 89.

<sup>164</sup> »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 35f., 92.

<sup>165</sup> »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 36, 92f.

<sup>166</sup> »Agathonikos von Tarsos«, a. a. O. (Anmerkung 7) 37, 93 s. — Zur Frage der Kanones, die hinter der Verhaltensweise den kirchlichen Ämtern gegenüber stehen, vgl. M. Krause, *Apa Abraham von Hermonthis, ein oberägyptischer Bischof um 600 I–II* (Philosoph. Dissertation Berlin 1956) und die dort angegebene Literatur.