

mente aus Dionysios' Kommentar zum Ekklesiastes, deren Text Bienert in PTS 21 auf S. 57 abdruckt, erweitert worden (siehe auch schon Bienerts Artikel *Neue Fragmente des Dionysius und des Petrus von Alexandrien aus Cod. Vatop. 236*, in *Kleronomia* 5 (1973) 308-314). Und hinsichtlich des griechischen Fragmentes zu Gen. 2, 8-9 aus den *Quaestiones* des Anastasios Sinaites (Nr. 4.1 in BGL 2, S. 84) gibt Vatop. 236 die endgültige Lösung, indem der Name Dionysios und der Titel des Werkes, dem das Fragment entnommen ist, mit dem Dionysios-Fragment explizit erwähnt werden (siehe PTS 21, S. 38). Ausser anderen, bekannten griechischen Fragmenten und einem aus arianischer Überlieferung stammenden, auf S. 64 nach der Ausgabe von D. de Bruyne wiedergegebenen lateinischen Fragment sind auch einige syrische und armenische Texte erhalten, die von Bienert auf S. 64ff. einzeln besprochen werden.

Pitra hat in *Analecta sacra* IV (1883), S. 169-182; Übersetzung S. 413-422, acht syrische und fünf armenische Fragmente abgedruckt. Das erste syrische Fragment ist mit Sicherheit echt, denn bei Eusebios, *Hist. eccl.*, ist es auch griechisch erhalten. Das zweite und das dritte syrische Fragment (Übersetzung in BGL 2 unter den Nr. 1.6.2 und 1.6.1 auf S. 42) sind sehr wahrscheinlich echt. (Für das zweite Fragment hat Bienert in BGL 2, S. 20 und S. 111, Anm. 75 Zweifel an der Echtheit geäußert.) Das vierte syrische Fragment ist sicher unecht; es stammt aus einem gefälschten Brief über Dionysios Areopagites an Sixtus III. von Rom. Die restlichen vier syrischen Fragmente sind nicht von Dionysios von Alexandria; sie stammen aus dem fingierten Briefwechsel des Dionysios mit Paulos von Samosata. — Das erste armenische Fragment über Paulos von Samosata ist sicherlich unecht. Das zweite dürfte ebenfalls unecht sein. Die Authentizität der drei übrigen armenischen Fragmente ist fragwürdig; darüber hat sich auch M. van Esbroeck (nicht Esbroek) in *AnBoll* 91 (1973) 464 geäußert. Ausser den fünf bei Pitra abgedruckten armenischen Fragmenten gibt es drei echte armenische Fragmente aus der Schrift des Timotheos Ailuros gegen die Entscheidung des Konzils von Chalkedon, die erst seit Anfang dieses Jahrhunderts bekannt sind; eine deutsche Übersetzung von P. Jungmann findet sich in BGL 2, S. 43-45. Überdies sind Teile eines Briefes des Dionysios über die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung Jesu armenisch im Anhang des erwähnten Werkes des Timotheos Ailuros armenisch erhalten. Über zwei weitere armenische Fragmente aus einer vom Bischof Karapet im Jahre 1911 zu Darašamb bei Djulfa entdeckten Hs aus dem 7. Jh. mit dem Titel *Knik' hawatoy* handelt Bienert auf S. 69f. H. Jordann hat in *Texte und Untersuchungen* 36, 3 (1913), S. 115, Anm. 5 nur Inc. und Expl. dieser beiden Texte erwähnt. Bienert kann feststellen, dass es sich beim ersten Text sehr wahrscheinlich um ein Stück aus dem Brief des Dionysios an Sixtus II. von Rom handelt, aus dem Timotheos Ailuros ein anderes Stück hat (siehe die Nr. 1.7.3 in BGL 2, S. 44f.), während das zweite Fragment im ersten armenischen Fragment bei Pitra eine Parallelüberlieferung hat.

Bienerts Buch ist eine willkommene Ergänzung zu seiner früheren Übersetzung der Fragmente des Dionysios und ist wertvoll für die Theologie- und Kirchengeschichte von Alexandria im 3. Jh.

Adelbert Davids

Wolfgang Schenkel, *Kultmythos und Märtyrerlegende, zur Kontinuität des ägyptischen Denkens, Wiesbaden 1977 (Otto Harrassowitz)/Göttinger Orientforschungen, Veröffentlichungen des Sonderforschungsbereiches Orientalistik an der Georg-August-Universität, IV. Reihe: Ägypten, Band 5.*

Vorliegende, interessante Arbeit ist aus der modernen Schule der Göttinger Synkretismusforschung hervorgegangen. Sie trägt deren Vorzüge aber auch Schwächen an sich — Vorzüge in Bezug auf die präzise Darstellung und Durcharbeitung des bereitgestellten Materials und

dessen Verbindung mit oft weit entferntem ähnlicher Art; Schwächen in Bezug auf die für den dieser Schule nicht verpflichteten Leser oft abrupten und überraschenden Schlußfolgerungen. Schenkel behandelt in erster Linie den Mythos von der geflügelten Sonnenscheibe oder genauer den Horuskult von Edfu und dessen Vorrangstellung (p. 122). Die Seiten 17-120 des mit Titelei und Register 135 Seiten starken Werkes sind der genauen Darstellung und Analyse dieses Horusmythos' gewidmet. Dieser wird so, wie es im Horustempel zu Edfu, Umfassungsmauer, innen, mittleres Register, Tableau 5-12, zu lesen steht, übersetzt. Namen und verschiedene wichtige oder ungewöhnlich übersetzte Worte werden in Umschrift der deutschen Übersetzung beigegeben. Gleichzeitig ist jedem Tableau eine Skizze der bildlichen Darstellung und der Position der einzelnen Zeilen des Hieroglyphentextes beigegeben. Letzterer fehlt leider. Doch vermag die vorsichtige Übersetzung einen guten Einblick in die Textstruktur zu geben, zumal schwierige Passagen nicht durch überflüssige Eleganz vertuscht werden. Anschließend wird der Mythos im Dekorationsschema der betreffenden Tempelmauer behandelt, da die Redaktion des Textes offensichtlich auch von den formalen Fragen des vorhandenen Platzes abhängig war. Ein dritter Abschnitt, Episoden und Szenen, behandelt den Aufbau der einzelnen Textteile, ihr Schema: Eine »Exposition« (laut Schenkel) führt die Akteure ein, die schon von der vorhergehenden Episode her bekannt sein können, die »Peripetie« stellt den Kampf gegen die Feinde Re's dar, die »Siegesfeier« bringt die Lösung. Abweichungen und Änderungen können wieder auf den Redaktor hinweisen. Der 4. und 5. Abschnitt gehen schließlich auf den Doppelsieg-Mythos und seine Erweiterung ein. Bei dem Doppelsieg handelt es sich um den eigentlichen Mythos von Edfu, wie er uns gekürzt schon vom Ende des 2. Jahrhunderts v. Chr. im Tempel in Edfu selbst vorliegt, während der umfangreiche, oben genannte Text aus Edfu etwa 100 Jahre jünger ist. Schenkel übersetzt auch diesen gekürzten Text auf pp. 98-100.

Hier vernichtet Horus-Bḥdjt im Auftrage Re's zweimal die Feinde. Auch in Kôm Ombo und Esna weist Schenkel diesen Nubien-Edfu-Komplex nach, wobei die dortigen Lokalgötter dann die Rolle des Gottes Horus in Edfu übernehmen. Jedenfalls ist Re aus Nubien geflohen. Dort im Süden müssen die Feinde geschlagen werden. Schenkel sieht weiter die doppelte Vernichtung der Feinde in enger Verbindung zu der alten ägyptischen Angst, nach dem irdischen Tode im Jenseits den abermaligen Tod zu erleiden, der die endgültige Vernichtung bedeutet, da es danach kein weiteres Jenseits mehr gibt. Dieser Mythos von der geflügelten Sonnenscheibe (der oberägyptische Horus nimmt diese Gestalt an) ist dann später erweitert worden, um den Horus zum Herren ganz Ägyptens zu machen. Szenen spielen nilabwärts bis zum Delta und im Fajjum. Überall vernichtet Horus die Feinde. Doch immer spielt Nubien im Süden die Hauptrolle. Dabei ergeben sich natürlich mannigfache geographische Schwierigkeiten (pp. 113/114) oder Schwierigkeiten bei der Einarbeitung von Sonderüberlieferungen (etwa des benachbarten 18. oberägyptischen Gaues: p. 115). Auch der Osiris-Mythenkreis wird herangezogen (p. 114). Schenkel gelingt aber eine geographische Ordnung der Episoden (p. 116). Der Redaktor unseres Textes hat in seinem universalen Bestreben auch andere Horuskulte in den Kreis des Horus von Edfu einzubeziehen gesucht, aber viele wichtige Horuskulte auch übergangen (p. 118). Schenkel denkt an Einflüsse der Onurislegende, lehnt aber bei der kulttopographisch bestimmten Ägyptenreise Reminiszzenzen an historische Kriegszüge (nach K. Sêthe oder H. Kees) in diesem Mythos ab; wenn er auch politische Erfahrungen in der Ausgestaltung des Details zugibt¹. Wichtig ist die Bemerkung über Sile im Delta und den Löwenkult dort.

¹ Cf. John Gwyn Griffiths: Horusmythe, in *Lexikon der Ägyptologie*, Vol. III, coll. 54-59. — Schenkel bemängelt auf p. 120¹ dessen Vernachlässigung der Unterschiede zwischen dem Mythos von der geflügelten Sonnenscheibe und sprachlich wie inhaltlich jüngeren Teilen der Horusmythe.

Schenkel lehnt ihn ab und sieht in dem Bezug des Horus zum Löwen allgemein den Grund für eine spielerische Deutung des Ortsnamens. In Edfu sei der Horus von Sile (T³rw) zwar als Löwenjunges (T³ m/n:j rw) vorgestellt. Das begründe aber keinen selbständigen Löwenkult in Sile (p. 110). In der Tat müßte für diesen erst ein selbständiges Zeugnis beigebracht werden.

Der Schlußabschnitt ist betitelt »Die Transformation des Kultmythos in die Märtyrerlegende« und kehrt zu Vorwort und Einleitung zurück. Auch hier wird zunächst noch die Sonderstellung des Horus-Kults von Edfu behandelt (p. 122). Doch wendet Schenkel dann den Blick auch der Märtyrerlegende zu; allerdings nur knapp. Wie er im Vorworte zugibt, hatte ihn nur ein Prüfungskandidat zu der Beschäftigung mit den koptischen Märtyrerlegenden veranlaßt. Sonst hatte Schenkel einen Widerwillen wegen einer durch die koptische Volksfrömmigkeit immer wieder durchschlagenden stupenden Dummheit (p. 7) — ein Urteil, das doch nicht unwidersprochen bleiben darf, denn uns ist gerade die koptische Volksfrömmigkeit immer als besonders interessantes Gebiet erschienen. Darüber hinaus bieten die koptischen Märtyrerlegenden auch literarhistorisch viel Interessantes (dazu später das in Arbeit befindliche Manuskript unserer »Geschichte und Quellenkunde der koptischen Literatur«). Schenkel hängt in seinem Urteile ganz von Theofried Baumeister ab (Martyr invictus, Münster/Westfalen 1972; dazu unsere Rezension in Historische Zeitschrift 227 [1978] 404-405). Er nennt die Einleitung daher auch »Altägyptisches Denken in den Märtyrerlegenden des koptischen Konsenses« und betont das zentrale Interesse der Märtyrerlegende an der Wiederherstellung der Unversehrtheit des Leibes und der Wiedererweckung zum Leben. Daher will Schenkel eine »strukturelle Kompatibilität« des Mythos mit den Märtyrerlegenden herausarbeiten und auch zeigen, daß das mythologische Denken im alten Ägypten sich jetzt von älteren Vorstellungen abwendet und sich auf eine Denkweise hin entwickelt, wie sie in den koptischen Märtyrerlegenden anzutreffen sei (p. 15).

Der Mythos von der geflügelten Sonnenscheibe weist eine große Anzahl von Kultätiologien auf, bei deren Begründung Thot oft eine Rolle spielt. Nach Schenkel ist die Zunahme von Kultätiologien in der Spätzeit aus einem Absicherungsbedürfnis zu erklären in der Zeit faktischer Machtlosigkeit der Ägypter. Er äußert in diesem Zusammenhange recht interessante Gedanken zur Weltbewältigung durch den Ägypter (p. 122). Doch wird man Schenkel nicht folgen können, der in der Kultätiologie kein Relikt aus früherer Zeit, sondern einen erst aus dem Bedürfnis der Spätzeit zu vollster Blüte entwickelten Zweig der Mythologie sieht und die koptischen Märtyrerlegenden als spätesten Ausläufer betrachtet. Zuzugeben ist lediglich die Zunahme der Kultätiologien in der Spätzeit. Hier ist auch das Bedürfnis nach Genauigkeit und Präzision immer weiterer Details in Rechnung zu stellen. Das ist natürlich in der Anfangszeit noch nicht zu verlangen. Auch bei den Martyrien geht es darum, die Geschichte eines Märtyrers, dessen Verbindung mit einem Orte historisch gegeben ist oder dessen Gebeine man hat oder zu haben glaubt, aufzuzeichnen oder zu verfassen. Man kann die Kultätiologien um Horus als interessante Parallele betrachten. Warum aber hier bei diesem ganz natürlichen Bedürfnis eine Verbindung zu den Märtyrerlegenden gegeben sein soll, bleibt unerfindlich. Auch besagt die Abfassung vieler Märtyrerlegenden nach einem bestimmten Schema noch nichts über ihre Wertlosigkeit als historischen Quellen (p. 11). War man darauf angewiesen, ohne weitere Tradition zu erzählen, wie es gewesen sein könnte, stimmt das. Wurde jedoch vorhandene Tradition in ein Schema gepreßt, sind historische Reminiszenzen möglich. Man muß also in jedem Falle die Sachlage prüfen, nie pauschal urteilen.

Schenkel sucht aber noch eine zweite Verbindung. Er geht p. 127 auf die unterschiedliche Bewertung des Todes im Alten Ägypten und bei den christlichen Kopten ein. Auch die andere Staatsauffassung (Pharao = Garant der Ordnung; gegen die Kaiser, die Christen verfolgten und dann das Chalkedonense den Ägyptern aufzwingen wollten) betrachtet Schenkel (p. 128). Er sieht nun weiter die Steigerung der Vernichtung der Feinde im Mythos von der geflügelten

Sonnenscheibe einerseits und andererseits die Steigerung der Leiden des Märtyrers durch immer neue Leidensszenen. Unter Heranziehung des persischen Nationalhelden Qardāg im syrischen Qardāg-Roman erblickt Schenkel hier eine Umkehrung und Adaptation des heidnischen Mythos in der christlichen Legende. Da der Mythos durch das Kultgründungsfest, die »Siegfeier« fest im Volke verankert war, wurde er so umgekehrt, faktisch christianisiert. Man fühlt sich an den auch von Schenkel erwähnten Siegfried Morenz mit Joseph dem Zimmermann und seinen dortigen Thesen erinnert, zu dem ein so eminenter Koptologe wie Louis Théophile Lefort (1879-1959) in seinem Aufsatz *A propos de »l'histoire de Joseph le Charpentier«*, in *Le Muséon*, 66 (1953) 201-233, das Notwendige gesagt hat. Hier ist Schenkel ganz der Göttinger Synkretismusansicht verhaftet, auf die er sich ausdrücklich beruft (p. 130: Ulrich Berner und sein heuristisches Modell).

Damit soll nun keineswegs die Verbindung zum Alten Ägypten geleugnet werden. Gerade wir vertreten sie energisch. Neben manchem volkstümlichen Beiwerk liegt sie aber in erster Linie in den ägyptischen Menschen, in ihrer Art beschlossen. In dem bezeichnenderweise nicht genannten Kapitel über das alte Ägypten unserer »Engellehre der koptischen Kirche«, Wiesbaden 1959, heißt es auf p. 101: »Daneben ist dann natürlich eine gewisse glaubensmäßige Grundhaltung, das Angehen der Probleme etc. altägyptisches Erbe«. Es wäre also zu fragen, welche glaubensmäßige Haltung steht hinter Horusmythos und Märtyrerlegenden und bildet sie vielleicht ähnlich aus, und nicht, wie wird der Horusmythos verändert und umgebogen, um eine koptische Märtyrerlegende daraus zu machen. Insofern ist auch der Untertitel »Zur Kontinuität des ägyptischen Denkens« eher irreführend.

Hinzuweisen ist noch darauf, daß Schenkel einen direkten Zusammenhang zwischen Thot und Michael ausschließt (pp. 130/131; dazu auch unsere Engellehre ausführlich auf pp. 93-96). Wichtig sind weiter noch die Bemerkungen zu dem Meer als Urgewässer und Chaos (pp. 117/118), was an den Teufel im Meere bei den Kopten erinnert².

Wir haben also ein interessantes und sorgfältig gearbeitetes Buch vor uns, dessen Lektüre gerade auch dem christlichen Orientalisten anempfohlen werden kann. Er wird in mehrfacher Hinsicht viel daraus lernen. Schenkel ist zu dieser Leistung zu gratulieren. Seine Schlußfolgerungen über die Märtyrerlegenden bieten im Detail viel Wichtiges und Beherzigenswertes, gehören in ihrer Tendenz aber einer religionswissenschaftlichen Schule an, die man eigentlich überwunden glaubte.

Druckfehler: P. 62 muß es in der dritten Zeile des eigentlichen Textes statt »auf« richtig »und« heißen.

P. 113 ist auf Zeile 9 hinter »gut« ein »zu« einzufügen.

C. Detlef G. Müller

Kurt Weitzmann, Spätantike und frühchristliche Buchmalerei (Die großen Handschriften der Welt), 128 S., davon 48 Farbtafeln, 18 Abb. im Text; München 1977: Prestel-Verlag (gleichzeitig erschien die Originalausgabe bei George Braziller, Inc., New York).

² Cf. dazu C. Detlef G. Müller: Die Homilie über die Hochzeit zu Kana und weitere Schriften des Patriarchen Benjamin I. von Alexandrien, Heidelberg 1968 (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1968, 1), pp. 166/167 (selbst wenn das Meer hier mit dem Fajjum identisch wäre [laut de Vis], wäre sachlich das Gleiche ausgesagt: Das Meer, also der dortige See, als Sitz des Teufels und auf keinen Fall das Fajjum als Landschaft).