

Samuel Moawad: Untersuchungen zum Panegyrikos auf Makarios von Tkōou und zu seiner Überlieferung. Wiesbaden: Reichert 2010 (Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 18). XIV, 346 S. 9 Tabellen. EUR 68.00. ISBN: 978-3-89500-780-4.

Der Panegyrikos<sup>1</sup> auf Makarios von Tkōou<sup>2</sup> stellt eine Mischung verschiedener Gattungen dar. Eine Form, der der Text hingegen wenig gleicht, ist die des spätantiken Panegyrikos oder Enkomions im klassischen Sinne. Wenn der Münsteraner Koptologe und Neutestamentler Samuel Moawad gleich in der Einleitung seiner 2005 eingereichten Promotionsschrift, die nun im Reichert Verlag vorliegt, einlenkend anmerkt, dass von einer Untersuchung dieses Textes „keine besonderen historischen Ergebnisse zu erwarten“ seien, da man es hier „letztendlich [mit] eine[r] volkstümlichen Erzählung“ (XIV) zu tun habe,<sup>3</sup> so kann dies aus der Perspektive der Kultur- und Rezeptionsgeschichte der ökumenischen Konzilien nur als eine Untertreibung gewertet werden: Moawads Studie bereichert nicht nur unsere Kenntnis zur Rezeption des Konzils von Chalkedon und des *Tomus Leonis* in Ägypten, sondern legt erstmalig eine sorgfältige Edition der arabischen Versionen des Textes vor. Keineswegs nur aus dem Grund, dass dieser eben doch nicht so unbedeutende Text in der Forschung bislang eher stiefmütterlich behandelt wurde, verdient Moawads Arbeit Beachtung und leistet einen wichtigen Beitrag zur weiteren Erforschung des anti-chalkedonischen Widerstands in Ägypten.

- 1 In der englischsprachigen Forschung findet sich verbreiteter die Schreibung „Tkow“ bzw. „Tkōw“. Die wichtigste Grundlage der Beschäftigung mit dem Text ist gegenwärtig zweifelsohne immer noch David Johnson: A panegyric on Macarius Bishop of Tkōw attributed to Dioscorus of Alexandria. Leuven 1980 (CSCO. 415–416. Copt. 41–42), mit der editio princeps und einer englischen Übersetzung der sahidischen Versionen, die allem Anschein nach die ältesten uns erhaltenen Fassungen des vermutlich ursprünglich griechischen Textes darstellen. Die etwas spätere bohairische Version, auf der wiederum alle arabischen Versionen zu beruhen scheinen, wurde mit französischer Übersetzung bereits früh vorgelegt von Émile Amélineau: Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne. Paris 1888–1895 (MMAF. 4), S. 92–164. Amélineaus Edition weist viele Fehler auf, die Moawad im dritten Anhang seiner Arbeit akribisch dokumentiert und berichtigt.
- 2 Hinweise zur Lokalisierung von Tkōou (im Koptischen findet sich sowohl die Schreibung mit O als auch mit Ōu als erstem Vokal, in den arabischen Versionen lautet der Name Qāw) bietet der Verfasser auf S. 103 in Anmerkung 2.
- 3 Ähnlich urteilte bereits Felix Haase, der in einem Aufsatz aus dem Jahr 1908 den Text als „fast wertlos“ für Historiker bezeichnete, vgl. F. Haase: Patriarch Dioskur I. von Alexandria nach monophysitischen Quellen. Kirchengeschichtliche Abhandlungen 6, 1908, 141–233, hier 180.

Die vorliegende Arbeit ist in sechs Abschnitte gegliedert: Kapitel 1 und 2 (S. 1–38 und 39–62) resümieren die historischen Hintergründe sowie die Forschungs- und Überlieferungsgeschichte zum Panegyrikos des Makarios, das dritte Kapitel (S. 69–153) bietet nach einer kurzen Beschreibung der Leithandschrift und Bemerkungen zur gewählten Editions- und Übersetzungspraxis zuerst die arabische Edition und dann deren deutsche Übersetzung. Daran anschließend findet sich im vierten Kapitel (S. 155–212) ein seitenstarker Kommentar, der in fünfzehn Unterkapiteln einzelne thematische Abschnitte und Episoden des Textes erläutert und diese vor allem in ihren historischen Kontext einzubetten versucht. Hier finden sich auch etwas versteckt Moawads Überlegungen zur Datierung des Panegyrikos auf Makarios (S. 210–212). Die Kapitel 5 und 6 (S. 213–240 und 241–285) zeigen dann als Darstellung auf, welche Wirkungsgeschichte der Text hatte und wie er exemplarisch für die koptische Kirchengeschichtsschreibung stehen kann. Der Arbeit schließen sich drei wichtige Anhänge an, auf die hier später eingegangen wird, sie schließt mit einem ausführlichen Quellen- und Literaturverzeichnis (S. 325–346).

Man könnte Moawads Arbeit fast uneingeschränkt empfehlen, wären da nicht zwei problematische Aspekte, die so gering allerdings nicht sind: Richtig konstatiert er, dass es nicht Aufgabe eines Koptologen sein könne, eine Abhandlung über die ökumenischen Konzilien zu schreiben (S. 1). Dennoch unternimmt das erste Kapitel gerade diesen Versuch, vor allem um der Sicht des koptischen, d. h. anti-chalkedonischen Panegyrikosautors gerecht zu werden. Natürlich hat Moawad recht, dass der Großteil der „westlichen“ Untersuchungen zur Kirchengeschichte von dyophysitischen Autoren verfasst wurde; eine auch nur ansatzweise befriedigende miaphysitische Betrachtung der Konzilien von Ephesos (449 n. Chr., die sog. „Räubersynode“) und Chalkedon (451 n. Chr.) sowie der Rezeption des *Tomus Leonis* ist dem Autor dennoch nicht gelungen. Vieles ähnelt eher einer studentischen Hausarbeit denn einer wissenschaftlichen Untersuchung. Quellen werden ihres bloßen Illustrationswertes wegen aneinandergereiht – etwa wenn Zacharias Rhetor zitiert wird, um festzustellen, welche Charakterzüge Dioskoros von Alexandria hatte – ohne dabei aber auf die christologische Position des Autors einzugehen (S. 3, ähnlich dann auf S. 31, wo aufgrund des Zeugnisses des Zacharias Rhetor suggeriert wird, Juvenal von Jerusalem habe sich später für sein Verhalten in Chalkedon geschämt). Viele Wertungen lesen sich grob vereinfachend bzw. parteisch (vgl. etwa S. 7: „Dioskoros aber wollte der Tradition der Kirche treu bleiben“; S. 17: „Später nannte Leo dieses ephesinische Konzil ‚die Räubersynode‘, eine Bezeichnung, die das Konzil nicht verdiente“). Generell wird in diesem ersten Kapitel so gut wie keine Quellenkritik betrieben. Auffällig ist dabei, dass negative Aussagen über Chalkedonier unreflektiert übernommen, Anschuldigungen an die alexandrinischen Theologen grundsätzlich heruntergespielt werden. Die Einschätzungen zur politischen Geschichte, vor allem zu den Herrschaften des

Theodosios II. sowie der der Pulcheria und des Markianos sind naiv und bewegen sich auf einem stark veralteten Forschungsstand. Dies ist nicht erstaunlich, liegt dem Kapitel doch Jochen Martins Spätantike-Band der Reihe „Oldenbourg-Grundriss der Geschichte“ aus dem Jahre 1990 zugrunde – warum die Forschungen Alois Grillmeiers zur Christologie so gut wie keine Erwähnung finden, erscheint unerklärlich. In diesen generell schwachen Ausführungen erscheint der Abschnitt zu Kirche und Staat (S. 31–38) der schwächste. Viele Aussagen sind in ihrer Verknappung schlichtweg untragbar. Die Christianisierung des Römischen Reiches (vor allem S. 31–32) auf zwei Seiten abzuhandeln, ist an dieser Stelle ebenso unnötig wie notgedrungen simplifizierend, was in einer Darstellung voller Platituden mündet: „Die Kirche war eine Organisation, die eine andere oder, um es besser zu sagen, eine besondere Denkweise hatte. Sie legte wahrscheinlich keinen Wert auf eine klare Trennung zwischen Politik und Theologie.“ (S. 34–35).

Der zweite Mangel an Moawads an sich gelungener Studie ist die äußere Form. Einem Verfasser, der nicht muttersprachlich in der deutschen Sprache zuhause ist, vereinzelte ungelene Formulierungen oder Rechtschreib- und Satzzeichenfehler vorzuwerfen, wäre unangebracht. Die schiere Menge an solchen Fehlern ist allerdings in der vorliegenden Monographie derartig hoch, dass dies Erwähnung finden muss. Die hier folgende Kritik möge allerdings explizit als eine an den Verlag gerichtete verstanden werden: Dass die Studie in der jetzigen Gestalt in den Druck gegangen ist, wirft weder gutes Licht auf das altingesessene Wiesbadener Traditionshaus Reichert noch auf die Herausgeber der Reihe „Sprachen und Kulturen des christlichen Orients“. Auf den etwa 350 Seiten finden sich zahllose Rechtschreib-, Satzzeichen-, Formatierungs- und Ausdrucksfehler. Mit Kursivsatz und Anführungszeichen bei Fachtermini oder Werktiteln wird völlig beliebig umgegangen.<sup>4</sup> Die Silbentrennung ist oft falsch. Groß- bzw. Kleinschreibung von Wendungen wie „im Allgemeinen“ oder „im Vergleich“ stimmt selten. Griechische Ausdrücke werden häufig ohne Akzent- oder Hauchzeichen, bisweilen auch in koptischem Zeichensatz gesetzt wieder-

4 Der Verfasser verwendet meist eine gräzisierungende Umschrift, die aber keineswegs konsequent angewandt wird, Mischformen wie etwa „Caelestinos“ finden sich häufig. Besonders augenscheinlich gerät die Beliebigkeit beim theologischen Lehrschreiben Papst Leos des Großen: Mit der alternierenden lateinischen Form *Tomus Leonis*, der kursiven Schreibweise *Tomos Leonis*/*Tomus Leonis* und der Schreibweise „Tomos Leonis/Tomus Leonis“ bzw. der Alternative „Tomos/Tomus“ Leonis (schließende Anführungszeichen in der Mitte) finden sich nicht weniger als acht verschiedene Schreibformen (die in der deutschen Übersetzung des Textes angebrachte, das Arabische aufgreifende *Tomos des Lāwin*, nicht mitgerechnet).

gegeben.<sup>5</sup> Die Umschrift arabischer Werktitel oder Ausdrücke ist bisweilen inkohärent. Arabische Titel werden manchmal in arabischer Schrift, manchmal in lateinischer Umschrift wiedergegeben. In den Quellenverweisen (die fast immer nach Seite und nicht nach Stelle zitieren) ist der Autorenname abwechselnd kursiv bzw. normal gesetzt. Fachtermini werden erläutert, nachdem sie bereits mehrere Male ohne Erklärung vorgekommen sind. Manche Wendungen sind kryptisch (v. a. im textkritischen Apparat die sich ständig wiederholende Wendung „Diese Stelle ist dunkel aber so steht auch in M. . .“). Auch die Siglen der Handschriften sind nicht völlig einheitlich (so findet sich sowohl M<sup>Go</sup> als auch MGö). Die im Abkürzungsverzeichnis (S. 325–326) verzeichneten Siglen stellen nur einen Bruchteil der im Buch verwendeten dar. Im Literaturverzeichnis stimmt bei französischen Quellenausgaben und Darstellungen selten die Setzung der Akzente.

Der Reichert Verlag ist spezialisiert darauf, kompliziertere Druckaufgaben zu schultern, und verdient Lob für den ordentlichen Satz,<sup>6</sup> bei dem auf fast jeder Seite lateinische (inklusive lateinischer Transkriptionszeichen für die Umschrift des Arabischen), koptische und arabische Buchstaben auftauchen. Dass aber die Unmenge der oben genannten Fehler trotzdem ihren Weg ins das gedruckte Buch gefunden hat, stimmt nicht etwa nur verwunderlich, sondern ärgerlich: Man kann nur von einem entweder völlig unfähigen oder (und dies erscheint wahrscheinlicher) nicht existenten Lektorat ausgehen. Als charmante Eigenheit sollte hingegen angesehen werden, dass nicht selten, sobald in den darstellenden Teilen wörtliche Rede (der spätantiken Kirchenmänner) zitiert wird, diese mit einem zusätzlichen „und er sagte“ eingeleitet wird, worin man ein arabisches „wa-qālā“ als Marker für direkte Rede sehen mag. Störend ist hingegen, dass je nach Zielsprache der modernen Übersetzung ihrer Schriften die Wortführer der christologischen Streitigkeiten des fünften Jahrhunderts nicht selten in einen sonderbaren Dialog aus Englisch und Deutsch treten, wobei vor allem Eutyches je nach verwendeter Übersetzung bisweilen in einem Satz munter zum polyglotten Wechsel zwischen zwei Sprachen in der Lage scheint. Bisweilen werden auch gut zugängliche Quellen nicht nach

5 Vgl. auszugsweise S. 170, 5. Absatz, Zeile 4: statt „ἡλιος“ lies: „ἡλιος“; S. 180, 2. Zeile von unten: statt „Ἱερογλυφικά“ lies: „Ἱερογλυφικά“; auf S. 170, zweiter Absatz, Zeile 5–10 werden die griechischen Wörter auf einmal in koptischem Zeichensatz wiedergegeben (die freilich keine dem Griechischen entsprechenden Hauch- oder Betonungszeichen kennen). Generell scheint Moawad nicht anzuerkennen, dass das Griechische über einen Infinitiv Präsens verfügt. Verben werden (jeweils mit deutschem Infinitiv) entweder in der 1. Per. Präs. Sing. Akt. (wie im Neugriechischen), in der 3. Pers. Präs. Sing. Akt. bzw. in Phantasieformen (Imperative?) wiedergegeben.

6 Lediglich die Tabellen auf S. 219–223, 231–232 sowie 238–239 sind jeweils am Seitenwechsel zerstört.

Ausgabe oder Übersetzung, sondern nur sekundär aus der Literatur zitiert (vor allem betrifft dies Nestorios). Positiv anzumerken ist lediglich, dass die deutsche Übersetzung des edierten arabischen Textes sowie dessen Abdruck fast fehlerfrei gelungen sind, hier also offensichtlich ordentlicher korrigiert wurde. In der folgenden Aufstellung sind ausschließlich Fehler vermerkt, die das Verständnis des Textes erschweren.

- S. 58, 2. Tabelle, rechte Spalte (Arabische Version M<sup>Go</sup>), Zeile 4: statt „räfte“ lies: „rügte“.
- S. 103 mit Anmerkung 5: statt „Punkte“ lies: „diakritische Zeichen“.
- S. 104, Zeile 3: nach „Tāwyuṣṭus“ ergänze in Anmerkung: „Für Theopistos“.
- S. 149, Anmerkung 569: statt „Salofakialos“ lies: „Salophakiolos“. Dieser Schreibfehler findet sich durchgehend, v. a. in Kapitel 4.7 der Arbeit.
- S. 151, Zeile 10: statt „Ruhestitte“ lies: „Ruhestätte“.
- S. 120, Zeile 9: statt „Konoente“ lies: „Konvente“.
- S. 200, Zeile 28: statt „Eutychos“ lies: „Eutychos“.
- S. 220, rechte Spalte, dt. Übersetzung: statt „ūduksiya“ lies: „Ūduksiyya“ oder „Ūduksiya“.
- S. 220, rechte Spalte, dt. Übersetzung: statt „Yūḥannā den Goldmund (Chrysostomos)“ wäre wörtlicher „Yūḥannā lisān ad-dāhab („Goldzunge“)“.
- S. 225, zweites eingerücktes Zitat, Zeile 7: statt „ītkū“ lies: „Ītkū“.
- S. 275, Zeile 11: statt „Netsorius“ lies: „Nestorius“ bzw. „Nestorios“.
- Ferner wäre wohl gebräuchlicher:
- S. 52: statt „die Kinder von al-‘Assāl (13. Jh.), ibn ar-Rāhib (13. Jh.) [...]“ lies: „die Banū ‘l-‘Assāl (13. Jh.), Ibn ar-Rāhib (13. Jh.) [...]“.

Die Menge an vermeidbaren Fehlern erschwert den Lesefluss erheblich. Dennoch ist Moawads Studie wert, gelesen zu werden, und man mag ihr einen breiten Lesekreis nicht nur aus Koptologen, sondern auch aus all denen, die sich mit der Geschichte und Theologie der Spätantike beschäftigen, wünschen. Die Lektüre lohnt freilich vor allem ob des Textes an sich, der eine wichtige Bereicherung der spätantiken Literatur darstellt, nicht zuletzt deswegen, da in ihm viele gewohnte Topoi der Hagiographie in bisweilen bizarre Formen übersteigert werden.

Moawads Studie schiebt seiner sorgfältigen Edition der arabischen Handschriften (S. 69–102) und der gut lesbaren Übersetzung (S. 103–153) noch eine leicht kommentierte Inhaltszusammenfassung vorweg (S. 39–42; die Kommentierung hätte hier mehr ausgespart werden können, da das komplette vierte Kapitel ja den Kommentar zum Text darstellen will). Daran schließt sich eine Aufstellung der Forschungsgeschichte an (S. 38–45), die Moawad kurz und nicht sehr tiefgreifend kommentiert (S. 45–47). Seine Belege, dass eine koptische Urform nicht auszuschließen sei (S. 47), sind dabei wenig stichhaltig. Im Folgenden referiert er die Textüberlieferung, zuerst die bohairische, dann

die sahidische Überlieferung (auf S. 51–52 geht es kurz um die Möglichkeit einer faijumischen Version, die Moawad aber überzeugend als sahidische Version mit faijumischen Zügen einordnet), woran sich – dem Thema der gesamten Arbeit entsprechend am ausführlichsten – die Diskussion der arabischen Handschriften anschließt (S. 52–56). Hier (wie dann auch an zahlreiche Stellen in den Anmerkungen zu Varianten der Edition und Übersetzung) wird deutlich, dass alle arabischen Versionen entweder aus der bohairischen hervorgegangen sind, oder dass sowohl für die arabischen Versionen wie auch für die bohairische eine ältere und nunmehr verlorene sahidische Fassung vorlag (S. 61).<sup>7</sup> Anders ausgedrückt bedeutet dies freilich, dass die hier vorgelegte Edition der arabischen Texte zwar einen wichtigen Beitrag zur Forschung zum Panegyrikos auf Makarios leistet, die ausführlichsten und wohl dem Original am nächsten stehenden Fassungen aber eben die von Johnson edierten sahidischen sind. Das nur fünf Seiten bemessende dritte Kapitel (S. 63–67) beschreibt die von Moawad als Leithandschrift gewählte Göttinger Handschrift DE-GN arab. 114, die zu den ältesten arabischen Versionen gehört (16. Jahrhundert) und keine Interpolationen aufweist, und gibt einen Überblick auf die sieben anderen Handschriften, die er untersucht hat. Der mittelarabische Text der Göttinger Handschrift enthält der Zeit entsprechend keine Vokalisation, ihr Schreiber hat bisweilen einige Probleme hinsichtlich der arabischen Grammatik (so wird bisweilen das männliche Demonstrativpronomen für weibliche, bzw. das weibliche Pronomen für männliche Nomen verwendet, vgl. S. 65). Die arabischen Buchstaben Ṭā' und Ṭā' sowie Dāl und Ḍāl werden in der Handschrift nicht unterschieden.<sup>8</sup>

7 Vielleicht am deutlichsten zeigt sich dies gleich zu Beginn des Panegyrikos (1,1), wenn der Erzähler den Propheten David anruft und ihn als „Anführer der Blinden“ bezeichnet. In den sahidischen Fassungen wird David als „Psalmist“ (kopt. *prefshouēlle*) bezeichnet, während die bohairische Fassung „Anführer der Blinden“ (kopt. *pirefqimōit nte nibelleu*) schreibt. Der Übersetzer vom Sahidischen zum Bohairischen muss den Wortlaut nicht richtig verstanden haben, und deswegen das Wort in *cehou* (als Status nominalis wohl von *sōk*, ziehen) und *ēlle* (wohl als vermeintliche Fehlschreibung von *bllē* „blind“ interpretiert) aufgeteilt haben. Alle arabischen Fassungen folgen diesbezüglich der bohairischen Version, vgl. S. 157.

8 Moawad ergänzt zurecht in der Edition die fehlenden diakritischen Zeichen nicht. Während der Buchstabe Ṭā' freilich an sich eher selten vorkommt, bereitet die fehlende Unterscheidung von Dāl und Ḍāl in den meisten Fällen keine größeren Probleme, vgl. etwa 67r: *al-maḡma' al-mardūl, alladī huwa al-maḡma' al-ḥalqidūniyya* statt *al-maḡma' al-mardūl, alladī huwa al-maḡma' al-ḥalqidūniyya* („das verdorbene Konzil, d. h. das Konzil von Chalkedon“). Dennoch hätte ein Index verborum (oder zumindest eine Aufstellung aller Wörter mit Ṭā' und Ḍāl) gute Dienste geleistet, um den Lesern der Edition längere Suchen im Lexikon zu ersparen.

Der Panegyrikos auf Makarios<sup>9</sup> von Tkōou gibt vor, von Dioskoros von Alexandria dem Paphnutios<sup>10</sup> (wohl von Tabennese) vorgetragen worden zu sein, nachdem Dioskoros von Kaiser Markianos in die Verbannung geschickt worden war.<sup>11</sup> Die Handlung setzt ein mit der Ruhmestat des Makarios, der sich schon im Greisenalter befindet, nämlich es als einziger unter den Ägyptern zu wagen, Dioskoros auf das Konzil nach Chalkedon zu begleiten (1,1–9). Dies ist für den Autor des Textes vor allem deswegen bemerkenswert, da Makarios „die Sprache der Chalkedonenser“, d. h. Griechisch, nicht sprechen konnte (1,5 sowie 1,11–12). Während es den anderen Bischöfen durch Bestechung gelingt, nicht zum Konzil zu müssen, um für die in ihren Augen schon zum Scheitern verurteilte Sache zu kämpfen, reisen Makarios und Dioskoros auf einem Schiff nach Konstantinopel (1,10–3,12). Dabei ereignen sich Visionen und Wunder. Bemerkenswert unter diesen ist die fast schon zufällige Heilung eines Einäugigen, der auf dem sehenden Auge an einem Geschwür leidet. Makarios berührt beide Augen des Kranken und macht dadurch en passant auch noch das einstmals blinde Auge heil (3,1–3).<sup>12</sup> An die von Dioskoros auf dem Schiff erlebten Wunder schließt sich ein Rückblick an auf solche, die Makarios in der eigenen Diözese gewirkt haben soll bzw. auf dort erlebte Visionen (3,13–6,2). Unter diesen ist eine von höchster Bedeutsamkeit: Makarios sieht Sünderinnen und Sünder in Begleitung von „deren“ Engeln, die Blätter mit

- 9 Die Aufteilung in Kapitel orientiert sich zur besseren Vergleichbarkeit an der von David Johnson edierten Ausgabe des sahidischen Textes (siehe hier Anmerkung 1). Im Folgenden werden die erwähnten Eigennamen in gräzisierte Form wiedergegeben, die arabische Transkription erfolgt nur bei solchen Namen, zu denen sich keine griechische Entsprechung finden lässt, bzw. sofern die exakte Schreibweise relevant ist.
- 10 Aufgrund der hohen Anzahl von diakritischen Zeichen an dieser Stelle wäre auch, so Moawad, eine Lesart „Schenute“ (Babnūda vs. Šinūda) möglich, vgl. S. 103 mit Anmerkung 5.
- 11 Die verschiedenen Versionen sind sich nicht einig über den Verbannungsort (tatsächlich: Gangra in Paphlagonien) des Dioskoros, an dem dieser am 4. September 454 auch verstarb.
- 12 Eine vergleichbare Episode findet sich in einer von E. A. Wallis Budge übersetzten Handschrift der British Library (orient. 7029, hier fol. 51a–b), zu den Wundern Apa Aarons aus der Wüste östlich von Philae: Zwei Nubier, einer davon einseitig blind, zweifeln an der miraculösen Heilkraft des Asketen, woraufhin der Einäugige zwar auf dem einst blinden Auge sehend wird, dafür aber das vormals sehende Auge „blind“ geheilt wird (E. A. Wallis Budge: *Coptic Texts V: Miscellaneous Coptic texts in the dialect of Upper Egypt*. London 1915, hier no. 123). Vgl. zur Bedeutung der Augen in der koptischen Hagiographie: K. Klein: *Invisible monks, human eyes and the Egyptian Desert in late antique hagiography*, in: H. Barnard/K. Duistermaat: *The history of the peoples of the Eastern Desert*. Los Angeles 2012, 298–311.

den jeweiligen Sündenregistern (Magie, Mord, Ehebruch, Abtreibung, Meineid, üble Nachrede) in den Händen halten (3,15–16). Im Anschluss an die Vision schwenkt der Blick auf das Totenbett Shenutes, der nach seinem Einsatz 431 in Ephesos, so der Autor des Panegyrikos, in Frieden sterben könne, da er Besa als verständigen Verwalter des Klosters eingesetzt habe, aber vor allem, da er schon des Makarios' Ruhm in Chalkedon zwanzig Jahre nach dem letzten Konzil voraussehen konnte (4,1–3).<sup>13</sup> Überhaupt fällt die Engführung des Shenutes-Kreises mit dem Bischof von Tkōou auf, sicherlich ein Mechanismus, um dem Text eine höhere Historizität zu verleihen. Der folgende Abschnitt (5,1–11) präsentiert so auch die Termination eines heidnischen Kultes in der Nachbarschaft des Makarios. An und für sich ist dies kein außergewöhnliches Motiv gerade in der koptischen Literatur,<sup>14</sup> doch erscheint die Darstellungsweise mit all ihrer Brutalität doch außergewöhnlich: Die Heiden des Nachbardorfes bringen dem Götzen Qūṭus kleine Christenkinder zum Opfer dar. Die Kinder werden gefangen, nachdem man sie mit Süßigkeiten angelockt hatte. Ihr Blut wird in einen heidnischen Teich vergossen, daraufhin werden ihnen die Gedärme herausgezogen, um Saiten für die kultischen Zithern herzustellen. Die Kadaver werden verbrannt – denn überall dort, wo man vergrabene Schätze vermutet, streut man diese Asche und spielt auf den Zithern, und augenblicklich tritt das vergrabene Geld zutage. Nicht nur an dieser Stelle ist der Text geprägt von einem tiefen Misstrauen in die Provinzverwaltung, denn die Magistrate der Gegend um Tkōou tolerieren aufgrund ihrer Geldgier selbst diese paganen Kinderritualmorde. Natürlich geht Makarios gegen den Qūṭus-Kult vor, der unreine Geist selbst droht seinen Verehrern an, die Gegend augenblicklich zu verlassen, wenn sie nicht den frommen Bischof beseitigen würden. In der Tat wird Makarios in den Tempel gelockt und

13 Shenute starb 465 n. Chr., insofern stellen seine hier um 451 gesprochenen letzten Worte einen starken und nicht leicht zu erklärenden Anachronismus dar.

14 Maßgeblich hierzu sind zwei Aufsätze von Moawads Doktorvater, Stephen Emmel, vgl. S. Emmel: *From the other side of the Nile: Shenoute and Panopolis*. In: A. Egberts/B. Muhs/J. van der Vliet: *Perspectives on Panopolis: an Egyptian town from Alexander the Great to the Arab conquest*. Leiden 2002 (*Papyrologica Lugduno-Batavia* 31), 95–113 sowie ders.: *Shenoute of Atripe and the Christian destruction in Egypt: rhetoric and reality*, in: J. Hahn/S. Emmel/U. Gotter: *From temple to church: destruction and renewal of local cultic topography in Late Antiquity*. Leiden/Boston 2008 (*Religions in the Graeco-Roman World* 163), 161–202. Hilfreich sind ferner: R. Klein: *Spätantike Tempelzerstörungen im Widerspruch christlicher Urteile*. in: Ders.: *Roma versa per aevum. Ausgewählte Schriften zur heidnischen und christlichen Spätantike*, hrsg. von R. von Haehling. Hildesheim 1999 (2. Aufl. 2002), 284–294 (zuerst: *Studia Patristica* 24, 1993, 135–142), sowie H. Saradi: *Christian attitudes toward pagan monuments in Late Antiquity and their legacy in later Byzantine centuries*. *Dumbarton Oaks Papers* 44, 1990, 47–61.



soll getötet werden, würde da nicht Besa, der Schenutenachfolger, in letzter Minute heraneilen. Durch seine gottgegebene Autorität öffnen sich die Türen des Tempels von selbst (ein Motiv, das bei Schenutes Einbruch in das Haus des Provinzialgouverneurs Gessius eine wichtige Rolle spielt!), Makarios wird befreit, und mit vereinten Kräften beten sie einen Feuerregen herbei, der den Götzentempel zerstört. Bereits auf dem Heimweg trifft Makarios auf den Oberpriester des Götzen und ordnet lapidar dessen öffentliche Verbrennung an (5,11).

An dieser Stelle fügt der arabische Text den Einschub „die zweite Lesung“ ein (ein Zusatz, der in den koptischen Versionen nicht enthalten ist) – auch inhaltlich ergibt sich hier ein gewisser narrativer Bruch. Die Szenerie schwenkt von den vergangenen Wundern und Visionen zurück zu Dioskoros und Makarios, die in Konstantinopel von Bord gehen, wobei Makarios eine erneute Vision hat (6,1–2). Die nächsten Abschnitte beschreiben, wie Makarios in der Hauptstadt wahrgenommen wird: Seine Kleidung ist schmutzig (6,3), und man will ihn nicht zum Konzil vorlassen, da er der griechischen Sprache nicht mächtig ist (6,4). Doch Dioskoros, der sich ohne Makarios „wie jemand, der seine Zunge oder vielmehr seinen Kopf draußen gelassen“ habe, fühlt, sorgt für die Lösung dieses Dilemmas, indem er Makarios als seinem Bücherträger den Zugang zum Konzil ermöglicht. Makarios versteht die Reden der Gegner auf dem Konzil nicht, möchte sie aber dennoch verfluchen – bloß findet sich kein Dolmetscher für ihn (6,5).

Kapitel 7 und 8 beinhalten eine Schilderung der Ereignisse in Jerusalem nach der Rückkehr des chalkedonischen Patriarchen Juvenal 453 n. Chr. – der Erzähler gibt vor, diese von „sehr vertrauenswürdige[n] Leute[n]“ berichtet bekommen zu haben. Aus Johannes Rufus' Schrift *De obitu Theodosii*<sup>15</sup> wissen wir, dass auch der anti-chalkedonische Gegenpatriarch Theodosios in Ägypten Zuflucht suchte, wo sich der miaphysitische Widerstand gegen Chalkedon nach der gewaltsamen Vertreibung aus der Heiligen Stadt sammelte. Der Panegyrikos auf Makarios ist ein weiterer Text, der uns (freilich legendenhafte) Informationen zu Palästina in der Mitte des fünften Jahrhunderts bietet und eine eingehendere komparative Studie lohnen würde, wenngleich genauer abzuklären wäre, inwiefern hier nur die Plerophorien<sup>16</sup> des Johannes Rufus verarbeitet werden. Die Leser des Panegyrikos erfahren, dass die Kloostergemeinschaften der orthodoxen (d. h. in diesem Fall miaphysitischen)

15 Das Werk liegt in einer exzellenten kommentierten Übersetzung vor: C. Horn/R. Phenix: John Rufus: The Lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the Monk Romanus. Atlanta 2008 (Writings from the Greco-Roman World 24).

16 F. Nau: Jean Rufus, évêque de Maïouma: Plérophories, c'est-à-dire témoignages et révélations contre le Concile de Chalcedoine. Turnhout 1982 (Patrologia Orientalis 8.1).

Mönche sowie die Gläubigen jeder Stadt ihren jeweiligen Bischöfen den Zugang untersagt hatten,<sup>17</sup> sollten die Bischöfe den *Tomus Leonis* unterzeichnet haben (7,1).<sup>18</sup> Als Juvenal vom Konzil zurückkehren möchte, wird ihm demgemäß der Zugang zu Jerusalem verwehrt, Wortführer ist dabei ein gewisser Paulus (Bülüs). Juvenal beklagt sich daraufhin beim Kaiser Markianos, der ihm einen Heerführer zur Verfügung stellt (7,5). Während sich die Stadtgemeinde in der Marienkirche von Jehoshaphat zum Gebet versammelt hat, lässt Juvenal diese von Soldaten umstellen, stürmt die Kirche, rennt zur Kathedra und lässt sich auf ihr nieder. Es kommt zu einem von Juvenal verordneten Blutbad, dem vornehmlich die männlichen Jerusalemitaner zum Opfer fallen (7,8). Während das Gemetzel beginnt, bereitet der Priester der Kirche, ein gewisser Silās gerade die Eucharistie und erlebt dabei eine Vision, in der Jesus Christus ihm andeutet, dass er die Stadt Jerusalem nun verlassen und den Menschen ihre Häuser verwüstet überlassen würde, da sie seine Gottheit verleugnet hätten (8,1).<sup>19</sup> Nach dem Ende der Liturgie steigt Juvenal erbost von der Kathedra und zieht Silās und die anderen Priester zur Rechenschaft, da sie ihn vom Gottesdienst ausgeschlossen haben. Silās und Juvenal belegen sich in einem Wortwechsel gegenseitig mit dem Bann, worauf der Patriarch den Priester ebenfalls töten lässt – im Altarraum der Kirche (8,5–10). Währenddessen bergen die Ehefrauen der Getöteten sowie Jungfrauen vom Ölberg die Körper der Märtyrer und vermögen jene durch wundersame Kraft zu tragen. Als Juvenal dieses Wunder wahrnimmt, ordnet er den kaiserlichen Soldaten an, alle Frauen der Stadt (dies inkludiert auch die erwähnten Nonnen vom Ölberg) zu schänden (8,11). Dies erfährt auch die Frau des Silās, die hin- und hergerissen ist zwischen dem Verlangen den Leichnam ihres Mannes zu bergen, zugleich aber auch ihre jungfräulichen Töchter schützen möchte. Ein Engel Gottes

17 Johannes Rufus, *De obitus Theodosii* 9 legt hingegen nahe, dass es um den anti-chalkedonischen Widerstand in Palästina (vielleicht mit der Ausnahme von Gaza) nicht weit bestellt war: Abt Romanos von Tekoa bei Eleutheropolis/Beth Guvrin etwa wird nach seiner Rückkehr aus Antiocheia aufgrund seiner miaphysitischen Ansichten nicht mehr im eigenen Kloster akzeptiert, angeblich – so Johannes Rufus – seien die Mönche durch die umliegende Bevölkerung zum Ausschluss des Romanos angestachelt worden.

18 Moawads Übersetzung des Satzes ist richtig, jedoch durch die vierfache Attributierung und den eingeschobenen Relativsatz sehr sperrig.

19 Das Motiv der die Stadt verlassenden Gottheit findet sich häufig in der anti-chalkedonischen Polemik gerade aus Ägypten, vgl. dazu: M. van Esbroeck: *The Saint as a symbol*. In: S. Hackel: *The Byzantine Saint*. Crestwood 2001, 128–140. Es ist bedauerlich, dass Moawad in seinem Kommentar keinerlei Vergleichsbeispiele anführt, ähnlich verlassen nämlich auch die Götzenanbeter in Kapitel 5 ihre Stadt, und der Panegyrikos-Erzähler merkt am Ende des Textes an, dass die Transferierung der Makarios-Reliquien notwendig war, da seine Stadt seiner Person nicht würdig genug gewesen sei (14,5).

transferiert die drei auf miraculöse Weise in ihr sicheres Haus, wo sie Sīlās' Leib im Bett vorfinden (8,12–16).

Unvermittelt springt das nächste Kapitel zur koptischen Legende um Longinos,<sup>20</sup> einem Bischof, der sich weigert, den *Tomus Leonis* zu unterschreiben (9,1–7). Ein von Markianos beauftragter Heerführer bringt den *Tomus* mit seinen Soldaten zum Kloster – Longinos unterstreicht seine Weigerung dadurch, dass er sich mit der Schriftrolle aufmacht zum Beinhaus des Klosters (9,5). Er fragt die Gebeine seiner monastischen Vorgänger, ob er unterzeichnen solle, worauf diese „schnell (ihre) lauten und Ehrfurcht erregenden Stimmen ertönen“ lassen und das Konzil von Chalkedon verfluchen (9,6). Die umstehenden Soldaten ‚konvertieren‘ zum Miaphysitismus, einige von ihnen empfangen die klösterliche Tonsur. Der Heerführer, den der Erzähler als Naṣṭūrīūs, den man auch Aṭrākīnūs (für Ἀνδραγάθης) nannte, identifiziert (10,1), bietet die Überleitung zum Folgekapitel, das von einer Gesandtschaftsreise des Kyrillos von Alexandria und des Apa Viktor handelt (und womöglich kurz vor dem Konzil von Ephesos 431 n. Chr. anzusiedeln ist). Aṭrākīnūs ist hier Kammerherr des jüngeren Theodosios und rettet (erzählt in einer Rückblende) jenen in einer Schlacht gegen die Barbaren vor einem hünengleichen Angreifer,<sup>21</sup> wodurch er sich seinen Beinamen verdient (10,2–5). Kyrillos weigert sich den kaiserlichen Palast zu betreten, solange dort über der Tür ein gemaltes Bild angebracht ist, auf dem sich der Name des Nestorios befindet. Die etwas kryptische Szene erklärt sich dadurch (Moawad führt dies unglücklicherweise nicht im Kommentar aus), dass es sich um ein Bild mit der Aufschrift Naṣṭūrīūs (also der Name des oben erwähnten Kammerherrn) handelt, in der natürlich zwangsläufig auch der Name des Erzhäretikers (Nestorios, hier auf Arabisch Naṣṭūr) enthalten ist. Der Kaiser lenkt letztlich ein und lässt den Namen Naṣṭūrīūs durch Aṭrākīnūs ersetzen (10,7–8).<sup>22</sup>

Während der Erzähler bedauert, nun nicht noch über das Martyrium des Longinos berichten zu können (11,1), bringt er die Erzählung nach diesen

20 Vgl. T. Orlandi: *Vite dei monaci Phife Longino*. Mailand 1975 (Testi e documenti per lo studio dell'Antichità 51).

21 Die koptischen Versionen des Panegyrikos bezeichnen die Barbaren einstimmig als Araber. Man könnte sich fragen, ob die Beschreibung des barbarischen ‚Goliath‘ nicht Bezüge zu Ammianus' Beschreibung des ‚Barbarenweikampfes‘ bei der Belagerung Konstantinopels nach der Schlacht von Adrianopel aufweisen mag, vgl. Amm. 31,16,6: *ex ea enim crinitus quidam, nudus omnia praetor pube, subraucum et lugubre strepens educto pugione agmini se medio Gothorum inseruit et interfecti hostis iugulo labra admovuit effusumque cruorem exsuxit*.

22 In den beiden sahidischen Versionen, ediert von Johnson, ist die Stelle eindeutiger. Die Inschrift auf dem Bild wird im Koptischen wiedergegeben als „This is Nestorius the brave“ (*jepaipe Nestorios pAndrakathēs* 10,3 und 6), wobei *pAndrakathēs* eben als „der Mutige“ oder „der Andragathes“ interpretiert werden kann.

zahlreichen Erzählungen mehr schlecht als recht zum Leben des Makarios zurück, indem er andeutet, nun über dessen Martyrium zu berichten, bloß um sogleich eine andere Episode zu erzählen: Die Bischöfe der Oikumene sind zum Konzil von Chalkedon in der Hauptstadt, wo ein Bischof Markellos von Zypern (historisch wäre richtig: Stephanos), Juvenal von Jerusalem, Anatolios von Konstantinopel, Stephanos von Konstantinopel (in den koptischen Versionen steht hier „von Antiocheia“ – wobei beide Varianten historisch nicht korrekt sind, mit Stephanos wird wohl der ephesinische Bischof gemeint sein) sowie Dioskoros von Alexandria mit Kaiser Markianos und Kaiserin Pulcheria diskutieren. Makarios und sein Jünger sitzen versteckt hinter den Bischöfen und hören das Gespräch mit. Dioskoros wirft, als der *Tomos* verlesen werden soll, diesen auf den Boden und spricht den Bann über das Schriftstück, worauf es zum verbalen Schlagabtausch mit Pulcheria kommt,<sup>23</sup> die zurecht darauf verweist, dass das Verbannen von Bischöfen durch kaiserliche Frauen in ihrer Familie Tradition habe. Hier unterläuft dann in Dioskoros' Antwort dem Autor des Textes ein chronologischer Fehler, wenn er behauptet, Pulcherias Mutter sei erst von einer schrecklichen Krankheit, in der ihr Würmer das Gesäß zerfraßen, geheilt worden, nachdem sie zum Grab des Chrysostomos gepilgert war (Eudoxia starb freilich etwa drei Jahre vor dem auch durch ihr Zutun verbannten konstantinopolitanischen Bischof). Dioskoros legt daraufhin seine christologischen Ansichten dar (11,5–10), die auf große Zustimmung treffen. Hier tritt erneut Aṭrākīnūs<sup>24</sup> in Erscheinung, der heimlich zu Markianos spricht: „Wenn Diosqurus hier nicht verschwindet, können wir den *Tomos* des Patriarchen Lawin nicht veröffentlichen. Wenn Diosqurus hier verschwindet, werden wir alles tun, was wir wollen“ (11,11). Während die (im Text) rechtgläubigen Bischöfe das Treffen verlassen, bleiben die Häretiker zurück und unterzeichnen den *Tomos Leonis*. Ein anderer Kammerherr, Niketas, bringt die alexandrinische Partei (d. h. Dioskoros und Makarios) zu einem Priester namens Lukas (11,12–12,2), der einen Sohn hat, welcher den beiden Ägyptern nahelegt, Makarios solle die Stadt verlassen, da Markianos vorhabe, ihn töten zu lassen.

23 Bemerkenswert ist, dass im 10. Jahrhundert Sāwiris ibn al-Muqaffa‘, der Bischof von Aschmunayn, in seiner Wiedergabe der Episode berichtet, dass Pulcheria den Dioskoros so heftig schlug, dass dieser zwei seiner Zähne einbüßte; vgl. P. Chébli: *Sévère évêque d’Aschmunain. Réfutations d’Eutychius*. Paris 1905 (*Patrologia Orientalis* 3,2), S. 57: „Elle [scil. Pulcheria] sortit la main par-dessous le rideau et le souffleta si violemment qu’elle lui fit tomber deux dents“, vgl. in der vorliegenden Studie dazu S. 168.

24 Die vor allem durch den Namen ausgedrückte Engführung von Naṣṭūrīūs/Aṭrākīnūs und Nestorios, welchen Markianos laut Abschnitt 12,7 des *Panegyrikos* aus der Verbannung zurückholen möchte, scheint Moawad entgangen bzw. nicht erwähnenswert zu sein.

Der Fortgang der Handlung wird einmal mehr durch eine Abschweifung auf ein von Makarios ausgeführtes Wunder unterbrochen (12,3–5). Die aussätzige Frau eines Heerführers (so in den arabischen Versionen, die koptischen bezeichnen ihn als Scholastikos) namens Petros wird geheilt – allein dadurch, dass ihr Mann Makarios und erst danach zuhause seine Frau mit der Hand berührt hatte. Hierbei ist bemerkenswert, dass Makarios auch von diesem Wunder selbst verblüfft ist bzw. es selbst fast nicht begreift (wie er schon bei der Heilung des Einäugigen auf dem Schiff das Wunder quasi wie aus Versehen wirkte), ferner kommt auch hier wieder die einem Bischof an und für sich gar nicht entsprechende ärmliche und schmutzige Kleidung des Makarios zur Sprache, wenn sich Petros bedankt: „Unser heiliger Vater, du bist in diese Stadt mit verschmutzter Kleidung gekommen und du hast sie verlassen<sup>25</sup> mit Engelkleidern verschönert“ (12,4). Erneut warnt der Sohn des Lukas die Ägypter, Markianos möchte Nestorios aus der Verbannung zurückholen – eine Drohung, die Makarios nicht weiter stört, weiß er doch durch göttliche Eingebung, dass Nestorios (dessen historisches Todesdatum um ca. 451 n. Chr. unbekannt ist) am Tag des Treffens der Bischöfe mit dem Kaiserpaar einen schmachvollen Tod gestorben sei (12,7). Der Erzähler berichtet eine Vision des Makarios, die ein – mit hoher Wahrscheinlichkeit unhistorisches – Streitgespräch zwischen Nestorios und Schenute beinhaltet (12,7–13,1): Schenute winkt danach (noch immer in der Vision) einen Engel herbei, welcher Nestorios tödlich verletzt, was ihn dann auch in den nächsten drei Stunden von Würmern zerfressen den Tod bringt. Schenute verabschiedet sich im Anschluss von Makarios (und Dioskoros), da er beide in leiblicher Gestalt nicht mehr wiedersehen werde; wie bereits erwähnt ein Anachronismus, da Schenute von den drei Gestalten das späteste Todesdatum hat. Als Dioskoros über Makarios von dessen Traumgesicht erfährt, begreift er, dass dessen Martyrium unmittelbar bevorsteht (12,8). Er findet ein Schiff aus Tabennese, welches Makarios zurück nach Ägypten bringen wird, und die beiden verabschieden sich wortreich (13,1–6). Dioskoros, der berichtet, dass er in Konstantinopel verblieb, kündigt die Erzählung weiterer Wunder des Makarios an (13,6–7), diese stehen allerdings im Zusammenhang mit dessen Märtyrertod: Der eigentlichen Todesschilderung des Makarios (15,8) vorweggreifend, kündigt der Erzähler hier schon an, dass Makarios durch einen Tritt in seine Geschlechtsteile starb, und schiebt die theologische Erklärung dafür nach: Es stelle eine besonders hohe Ehrung für Makarios dar, dass ihm durch genau jene Körperteile die Gnade Gottes (d.h. das Martyrium) zuteil wurde, durch die die schlechten Menschen sündigen – eine Form des Martyriums, die auch der Erzähler, Dioskoros, für sich erhofft.

An dieser Stelle wird ein Wunder in Konstantinopel eingeschoben, von dem Dioskoros nach dem Fortgang des Makarios erfahren haben will (14,1–3): Ein

25 Die koptischen Versionen haben hier eine Futurform, was plausibler ist, da Makarios die Stadt ja noch nicht verlassen hat (vgl. S. 141 mit Anmerkung 463).

Lektor bringt Leib und Blut Christi zu einer nicht näher bestimmten Kirche, ein hungriger Soldat fordert ihn auf dem Weg auf, ihn mit jenem Brot und Wein zu stärken. Der Lektor belehrt den Soldaten, der aber nicht verstehen will und dem Lektor den Kelch entreißt, welcher daraufhin zerbricht. Überall dort, wo der Messwein auf den Soldaten floss, wurde dieser mit Aussatz gezeichnet. In einem kurzen, überleitenden Absatz erfährt das Publikum, was sich dem getreuen Kammerherrn Niketas und dem Priester Lukas ereignete – ersterer wird von Markianos ins Meer geworfen, während der An dieser Stelle wird ein Wunder in Konstantinopel eingeschoben, von dem Dioskoros nach dem Fortgang des Makarios erfahren haben will (14,1-3): Ein Lektor bringt Leib und Blut Christi zu einer nicht näher bestimmten Kirche, ein hungriger Soldat fordert ihn auf dem Weg auf, ihn mit jenem Brot und Wein zu stärken. Der Lektor belehrt den Soldaten, der aber nicht verstehen will und dem Lektor den Kelch entreißt, welcher daraufhin zerbricht. Überall dort, wo der Messwein auf den Soldaten floss, wurde dieser mit Aussatz gezeichnet. In einem kurzen, überleitenden Absatz erfährt das Publikum, was sich dem getreuen Kammerherrn Niketas und dem Priester Lukas ereignete – ersterer wird von Markianos ins Meer geworfen, während der andere ins Gebirge vertrieben wird – als Zeuge für diese Sünden des Markianos wird einmal mehr der Sohn des Lukas angeführt (14,4).

An dieser Stelle wird ein Wunder in Konstantinopel eingeschoben, von dem Dioskoros nach dem Fortgang des Makarios erfahren haben will (14,1-3): Ein Lektor bringt Leib und Blut Christi zu einer nicht näher bestimmten Kirche, ein hungriger Soldat fordert ihn auf dem Weg auf, ihn mit jenem Brot und Wein zu stärken. Der Lektor belehrt den Soldaten, der aber nicht verstehen will und dem Lektor den Kelch entreißt, welcher daraufhin zerbricht. Überall dort, wo der Messwein auf den Soldaten floss, wurde dieser mit Aussatz gezeichnet. In einem kurzen, überleitenden Absatz erfährt das Publikum, was sich dem getreuen Kammerherrn Niketas und dem Priester Lukas ereignete – ersterer wird von Markianos ins Meer geworfen, während der andere ins Gebirge vertrieben wird – als Zeuge für diese Sünden des Markianos wird einmal mehr der Sohn des Lukas angeführt (14,4). Im fünfzehnten Kapitel wird dann der Tod des Makarios (mit dem eingangs erwähnten Paphnutios, dem Archimandriten von Tabennisi als Zeugen) erzählt: Häretiker (d. h. Chalkedonenser) kommen mit einem Schriftstück in ein Kloster, wobei sie von Salophakiolos begleitet werden (d. h. wohl vom späteren Patriarchen Timotheos III. (460–475/477–482); von Moawad konsequent falsch geschrieben), welcher hier als häretischer Schreiber bezeichnet wird. Die Vorgabe des Kaisers ist eindeutig: Dioskoros sei abgesetzt, wer als erster das Schriftstück unterzeichne, würde zum Patriarchen von Alexandria erhoben werden. Ein rascher Unterzeichner findet sich dann in Proterios (15,5), während andere Kirchenmänner ihre Federn und Tintenfüßer verstecken. Der anwesende Makarios verflucht Proterios, weil dieser das Schriftstück unterzeichnet hatte, ohne sich über dessen genaue Natur

im Klaren zu sein. Es handelt sich dabei nämlich um den *Tomus Leonis*, welcher allerdings heimtückisch im Schriftstück an das reine Glaubensbekenntnis von Nikaia angeklebt wurde. „Warum hast du das, was innen im Schriftstück geschrieben steht“, fragt Makarios fluchend den Proterios, „nicht bis zum Ende gelesen, damit du deinen Tod erkennst? Wer unterschreibt überhaupt ein Schriftstück, ehe er das Ganze zuvor gelesen hat; erst danach unterschreibt er doch an seinem Ende?“ (15,6).<sup>26</sup> Makarios verweigert seine Unterschrift und wird durch einen kaiserlichen Gesandten namens Sergius durch einen Fußtritt in die Genitalien augenblicklich getötet (15,8).

Kapitel 16 berichtet nun von der Bestattung des Makarios in Alexandria, die auf den Widerspruch des Salophakiolos stößt: „Was macht ihr mit diesem verachtenswerten Kopten?“ (16,1) – eine Aussage, die den Häretiker augenblicklich das Leben kostet wird, er erleidet rasch einen ebenso qualvollen wie anachronistischen Tod. Nach der Grablegung des Makarios vermag ein einstmals stummes Kind zu sprechen (16,2–3) und ein Lahmer zu gehen (16,4). Das Volk ist von Makarios' Segen überzeugt<sup>27</sup> und preist den dritten unter ihnen bestatteten Makarios (die anderen sind natürlich Makarios der Große sowie Makarios der Ägypter; heute werden alle drei im Makarioskloster verehrt). Makarios' treuer Jünger schließlich wird von Paphnutios in dessen Kloster (wohl Tabennese) geholt (16,6).

26 Die Episode wird ausführlich behandelt in einem Aufsatz von Stephen Emmel: Immer erst das Kleingedruckte lesen: Die Pointe verstehen in dem koptischen Panegyrikos auf Makarios von Tkōou, in: A. Blöbaum: Ägypten – Münster. Kulturwissenschaftliche Studien zu Ägypten, dem Vorderern Orient und verwandten Gebieten. Wiesbaden 2003, 91–104.

27 Angemerkt sei hier, dass der Lobpreis des Volkes, „Es ist schön, dass du zu unserer Stadt gekommen bist, o du Bischof Maqāra, neuer Anṭūnūs. [...] Deine Stadt war dessen nicht würdig, dass dein Leib in ihr ruht, denn in ihr betet man die Götzen an. [...]“ (16,4-5), stark an den letzten Gang des Apa Schenufe in Memphis erinnert: Hier sind es zuerst die Säulen der Stadt, die menschliche Stimme annehmen und sprechen: „Gesegnet seist Du, Apa Schenufe, [...] und gesegnet sind wir heute, da du zu uns gekommen bist. Du bringst frohe Botschaft [Anm. ein Wortspiel, da dies die Bedeutung des koptischen Namen Schenufe ist] zu uns in unsere Stadt. Gesegnet sei jeder Ort, an den du auch gebracht werden magst, gesegnet ist der Ort, an dem [deine] Gebeine niedergelegt werden.“ Darauf hin versteht erst die Bevölkerung, welcher großer Heiliger unter ihnen weilte, und spricht: „Gepriesen seien wir, dass wir für würdig erachtet wurden, dass du unsere Wege gekreuzt hast.“ Vgl. Martyrium des Heiligen Schenufe und seiner Gefährten, fol. 108v–109r: E. Reymond/J. Barns: Four Martyrdoms from the Pierpont Morgan Coptic Codices. Oxford 1973, Übersetzung K. Klein.

Moawads Kommentar zum Text folgt seiner Einteilung des Textes (d. h. nicht den Kapiteln, wie sie Johnson in seiner Edition der sahidischen Fassungen vorgeschlagen hat). Dies ist vernünftig, wie sich schon an der oben stehenden Inhaltszusammenfassung zeigte, schließlich reichen längere Einzelepisoden über mehrere (moderne) Kapitel, während in anderen Kapiteln gleich mehrere Erzählstränge enthalten sind.

Einige allgemeine Kommentare stellt der Verfasser diesem Kommentar voran, etwa Bemerkungen zu Parallelen zum Panegyrikos auf den koptischen Archimandriten Apollo oder zu den Viten des Daniel von Sketis, des Longinos und des Samuel von Kalamon (S. 155–156). Leser, die mit diesen Texten nicht vertraut sind, dürften sich hier sicherlich mehr Ausführlichkeit wünschen.

Einige allgemeine Kommentare stellt der Verfasser diesem Kommentar voran, etwa Bemerkungen zu Parallelen zum Panegyrikos auf den koptischen Archimandriten Apollo oder zu den Viten des Daniel von Sketis, des Longinos und des Samuel von Kalamon (S. 155–156). Leser, die mit diesen Texten nicht vertraut sind, dürften sich hier sicherlich mehr Ausführlichkeit wünschen.

In der Kommentierung der Einleitung (im Text 1,1–5; hier S. 156–158) geht Moawad ausführlich auf die Genrebezeichnung der Überschrift ein, die in den arabischen Versionen *maymar* lautet (vgl. das syrische Memre), also eine das Leben eines Gottesmannes reflektierende Homilie, was dem Charakter des Textes zumindest etwas näher kommt als die koptische Bezeichnung *Enkōmion*. Zur Autorenrolle des Dioskoros nimmt Moawad nur kurz Stellung und will eine Abfassung von Teilen des Panegyrikos in der Zeit kurz nach 453 nicht ausschließen; eine Sichtweise, die relativ unrealistisch wirkt. Hilfreich sind die Kommentare zu einem Motiv der Einleitung, das in der arabischen Fassung („Makarios war ein mutiger Mann“) nur noch eine fast unverständliche Verknappung des Bildes der koptischen Fassungen darstellt („Makarios glich einem Bogenschützen, der in der Schlacht zwar in der zweiten Reihe steht, aber dessen Pfeile über die Lanzenkämpfer der ersten Reihe hinauszuschießen vermögen“).

Als nächster Abschnitt wird „Die Flucht der ägyptischen Bischöfe“ (im Text 1,6–9; hier S. 158–161) kommentiert. Dass Makarios der einzige Bischof war, der den Dioskoros nach Chalkedon zu begleiten wagte, wird nicht durch die Konzilsakten, die 19 ägyptische Bischöfe kennen, bestätigt. Hier geht Moawad auch auf die bedeutsame Rolle des Schenute von Atripe ein, mit dem Dioskoros tatsächlich im Briefwechsel stand.

„Auf dem Schiff nach Konstantinopel“ ist der nächste kommentierte Abschnitt (im Text 1,10–11; hier S. 161–165) überschrieben. Hier finden sich Ausführungen zur Darstellung des Makarios, die eher der eines Mönches denn eines Bischofs entspricht. Makarios' Unkenntnis des Griechischen wird thematisiert, und Moawad stellt Überlegungen an, ob sich Dioskoros und Makarios erstmals auf dem Konzil von Ephesos 431 n. Chr. getroffen haben.



Ferner erwähnt er eine unter dem Namen des Makarios von Tkōou überlieferte Homilie über den Erzengel Michael (Pierpont Morgan Library, Catalogue no. 117, dort S. 230–235), aus der im Folgenden auch stellenweise zitiert wird.<sup>28</sup> Moawads Begründung, dass dieser Text mit hoher Wahrscheinlichkeit authentisch sei, da es sich für spätere Verfasser nicht angeboten hätte, Makarios (der eben nicht zu den berühmten koptischen Autoren zählt) als Verfasser zu fingieren, ist möglich, aber nicht sonderlich überzeugend. Bereits hier zeigt sich ein Grundproblem des Kommentars – sein Verfasser neigt zu Abschweifungen, die an diesen Stellen der Studie eigentlich nichts zu suchen haben, sondern in separate Kapitel gehört hätten. Ein Abschnitt zu historischen Anhaltspunkten zum relativ schlecht in zeitgenössischen Quellen belegten Makarios etwa hätte die Studie bereichern können. Das Einstreuen solcher Informationen in die Erläuterungen von Einzelaspekten des Textes ist dafür aber nicht der richtige Ort. Moawads Ausführungen sind meist hilfreich – jedoch dergestalt platziert, dass man sie nicht gezielt auffinden kann, was eigentlich die Grundaufgabe eines Kommentares wäre. Dass die Studie keinerlei Register hat, erschwert überdies die Arbeit mit der Fülle an Informationen.

Die Kommentierung des nächsten Abschnittes (im Text 2,1; hier S. 165–166) widmet sich der in den arabischen Fassungen etwas kryptischen Episode um den „unbekannten Diakon“. Aufgrund eines Übersetzungsfehlers aus dem Koptischen berichten die arabischen Handschriften von einer Vision über einen Diakon, während eigentlich ein hochmütiger Diakon gemeint ist. Aus dem Text wird lediglich ersichtlich, dass dieser Diakon eine nicht unwesentliche Rolle im Glaubenskonflikt in Ägypten gespielt haben muss. Moawad schlägt deswegen unter Berufung auf Eutychios (10. Jahrhundert) überzeugend Proterios als die in Frage kommende Figur vor, von dem Eutychios behauptet, er sei als Archidiakon in Chalkedon anwesend gewesen.

Mit der „Vision des Makarios“ beschäftigt sich der fünfte Teil des Kommentars (im Text 2,2–7; hier: S. 166–169). Es wird auf Parallelen zu apokalyptischen Bildern und zu Johannes Rufus' Plerophorien hingewiesen, Moawads Ausführungen zu Pulcheria sind etwas zu ausführlich an dieser Stelle, auch spiegeln sie einen parteischen und veralteten Forschungsstand wider. Aufgrund der wichtigen Rolle des Schenute im Panegyrikos auf Makarios nimmt der Verfasser an, dass der Text ursprünglich in Oberägypten bzw. von einem Autor aus der Region verfasst wurde (S. 169). Ein weiterer Hinweis darauf mag sein, dass die arabische Version in der Tempelzerstörungsepisode der Ortsbeschreibung „im Westen“ zusätzlich „von uns“ (*minnā*) beifügt.

28 Der koptische Text wurde ediert und mit einer lateinischen Übersetzung versehen in G. Lafontaine: Un éloge copte de saint Michel, attribué à Macaire de Tkow. Le Muséon 92, 1972, 301–320. Eine deutsche Übersetzung wurde vorgelegt vom Autor der hier anzugehenden Publikation: S. Moawad: Exegese des Makarios von Tkōou über den Erzengel Michael. Le Muséon 122, 2009, 16–26.

Moawad vermutet zurecht, dass der Übersetzer diesen Zusatz bereits in der ihm vorliegenden bohairischen Fassung (er findet sich allerdings nicht in der von Amélineau edierten bohairischen Version) vorgefunden und ihn nicht eigenmächtig seinem arabischen Text hinzugefügt habe.<sup>29</sup>

Im Anschluss daran werden die „Wundertaten des Makarios“ (im Text 3,1–17; hier: S. 169–172) kommentiert, dies bleibt allerdings relativ allgemein. Die Vergleichsbeispiele sind ziemlich beliebig gewählt, von größerem Interesse mag darunter nur eine Parallelstelle aus der bereits erwähnten Exegese auf den Erzengel Michael, die dem Makarios zugeschrieben wird, sein, die große Ähnlichkeit mit den Abschnitten 3,14–16 des Panegyrikos aufweist.

Auch im siebten Abschnitt „Schenute von Atripe und das Schicksal der bösen Menschen“ (im Text 4,1–2; hier: S. 172–178) bleibt vieles oberflächlich. Nach langen Zitaten aus Vergleichstexten finden sich hier allerdings nicht unwichtige Gedanken zu Salophakiolos (v. a. S. 176–177): Moawad sieht in dieser Figur nicht den späteren Patriarchen Timotheos „Wackelhut“, da die gleichnamige Figur im Panegyrikos rasch stirbt, während der Patriarch erst 482 sein Ende fand – für David Johnson ein Beleg für die Spätdatierung des Werkes. Das Argument des Verfassers der vorliegenden Studie ist sicherlich valide, dennoch ist es schwierig zu erklären, warum ausgerechnet eine Nebenfigur des Panegyrikos diesen an und für sich singulären Beinamen trägt.

Die Kommentierung zum folgenden Abschnitt „Tempelzerstörung und das Erlöschen der altägyptischen Kultur“ (im Text 5,1–11; hier: S. 178–185) ist insgesamt enttäuschend. Moawad deutet auf Parallelen der Episode mit Stellen in der arabischen Vita des Schenute, die allerdings in diesem Abschnitt nicht behandelt werden (siehe unten). Informationen zur eigentlichen Episode der Tempelzerstörung in Tkōou und zur Vernichtung des Götzen Kothos<sup>30</sup> im Panegyrikos finden sich kaum. Stattdessen gibt Moawad einen sechsseitigen Abriss über den Niedergang des ägyptischen Heidentums ab dem Hellenismus (S. 180–185). Besondere Schwerpunkte liegen dabei natürlich auf der spätantiken Gesetzgebung gegen das Heidentum, der Zerstörung des Serapeions von Alexandria und der Ermordung der Hypatia. Wie bereits im ersten Kapitel gerät hier durch Verdichtung und Verknappung einiges undeutlich, schief

29 Moawad führt dies bereits im zweiten Kapitel aus, die Stelle findet sich auf in der Leithandschrift M<sup>Gö</sup> bei 62v. Eine andere Stelle spricht von Schenute als Archimandrit von Ägypten und von „unserer ganzen“ Stadt, die korrekte Stelle in der Handschrift ist allerdings M<sup>Gö</sup> 72v (nicht recto), vgl. S. 46 mit Anmerkung 47.

30 Wichtig ist dazu der Aufsatz von David Frankfurter: *Illuminating the cult of Kothos: The Panegyric on Macarius and local religion in fifth-century Egypt*, in: J. Goehring/J. Timbie: *The world of early Egyptian Christianity. Language, literature, and social context. Essays in honour of David W. Johnson*. Washington 2007, 176–188.

und bisweilen falsch.<sup>31</sup> Vor allem aber leisten auch diese Ausführungen keine

- 31 Wichtige Forschungsbeiträge werden an dieser Stelle oft übersehen, stattdessen wird (wie häufiger in den Anmerkungen) eher Studien aus den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts Vorrang eingeräumt. Nachzutragen wären hier unbedingt: R. Bagnall: *Models and evidence in the study of religion in late Roman Egypt*, in: J. Hahn/S. Emmel/U. Gotter: *From temple to church. Destruction and renewal of local cultic topography in Late Antiquity*. Leiden/Boston 2008 (*Religions in the Graeco-Roman World* 163), 23–41; A. Baldini: *Problemi della tradizione sulla 'disruzione' del Serapeo di Alessandria*. *Rivista storica dell'antichità* 15, 1985, 97–152; D. Brakke: *Demons and the making of the monk: spiritual combat in early Christianity*. Cambridge/London 2006; P. Brown: *Christianization and religious conflict*, in: A. Cameron/P. Garnsey: *Cambridge Ancient History* 13. *The Late Empire, A.D. 337–425*. Cambridge 1998, 632–664; O. Dally: *Pflege und Umsetzung heidnischer Tempel in der Spätantike*, in: G. Brands/H.-G. Severing: *Die spätantike Stadt und ihre Christianisierung*. Wiesbaden 2003 (*Spätantike, frühes Christentum, Byzanz: B. Studien und Perspektiven* 11), 97–114; R. Errington: *Church and State in the first years of Theodosius I*. *Chiron* 27, 1997, 21–72; R. Errington: *Christian accounts of the religious legislation of Theodosius I*. *Klio* 79, 1997, 398–443; J. Gaudement: *La condamnation des pratiques païennes en 391*, in: J. Fontaine/C. Kannengiesser: *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*. Paris 1972, 597–602; U. Gotter: *Rechtgläubige – Paganer – Häretiker: Tempelzerstörungen in der Kirchengeschichtsschreibung und das Bild der christlichen Kaiser*, in: J. Hahn/S. Emmel/U. Gotter: *From temple to church. Destruction and renewal of local cultic topography in Late Antiquity*, Leiden/Boston 2008 (*Religions in the Graeco-Roman World* 163), 43–89; J. Hahn: *Vetustus error extinctus est: wann wurde das Sarapeion von Alexandria zerstört?* *Historia* 55, 2006, 368–383; D. Hunt: *Christianising the Roman Empire. The evidence of the Code*, in: J. Harries/I. Wood: *The Theodosian Code*, Ithaca 1993, 143–158; R. Klein: *Spätantike Tempelzerstörungen im Widerspruch christlicher Urteile*, in: Ders.: *Roma versa per aevum. Ausgewählte Schriften zur heidnischen und christlichen Spätantike*, hrsg. von R. von Haehling. Hildesheim 1999 (2. Aufl. Hildesheim/Zürich/New York 2002), 284–294 (zuerst: *Studia Patristica* 24, 1993, 135–142); C. Kunderewicz: *La protection des monuments d'architecture antique dans le Code Théodosien*, in: *Studi in onore di Edoardo Volterra*, Bd. 4. Mailand 1971, 137–153; J. McKenzie/S. Gibson/A. Reyes: *Reconstructing the Serapeum in Alexandria from the archaeological evidence*. *Journal of Roman Studies* 94, 2004, 73–121; N. McLynn: *Pagans in a Christian Empire*, in: P. Rousseau: *A companion to Late Antiquity*. Oxford 2009, 572–587; H.-R. Meier: *Alte Tempel – neue Kulte: Zum Schutz obsoleter Sakralbauten in der Spätantike und zur Adaption alter Bauten an den christlichen Kult*, in: B. Brenk: *Innovation in der Spätantike*. Wiesbaden 1996 (*Spätantike, frühes Christentum, Byzanz: B. Studien und Perspektiven* 1), 361–374; F. Prinz: *Die Kirche und die pagane Kulturtradition. Formen der Abwehr, Adaption und Anverwandlung*. *Historische Zeitschrift* 276, 2003, 281–303; M. Salzman: *Pagan-Christian religious violence*, in: H. Drake: *Violence in Late Antiquity. Perceptions and practices*. Aldershot

wirkliche Kommentierung, sondern bieten vielmehr den historischen Rahmen – was einmal mehr die Aufgabe eines anderen einleitenden Kapitels gewesen wäre.

Hilfreicher nimmt sich da der folgende Abschnitt „In Konstantinopel“ (im Text 6,1–4; hier: S. 185–186) aus, in dem u. a. ältere Bezüge des Diktums, Dioskoros habe ohne Makarios seine Zunge draußen gelassen, nachgewiesen werden. Schon Patriarch Alexandros von Alexandria soll dies über seinen Jünger, den späteren Patriarchen Athanasios, gesagt haben.

Ausführlich wird im zehnten Abschnitt „Die antichalkedonische Polemik in Jerusalem“ (im Text 7,1–8,16; hier: S. 187–193) besprochen, wenngleich auch hier Verweise auf einschlägige Literatur fehlen.<sup>32</sup> Wichtig ist hier die Diskussion zum Singen des Trishagions, das der Text vermerkt. Während dies für Johnson der vielleicht wichtigste Beweis für eine spätere Datierung als 453 n. Chr. für den Panegyrikos auf Makarios darstellte, bemüht sich Moawad, frühere Belegstellen zu finden. In den Vorwürfen, die der Priester Silās in der Marienkirche von Jehoshaphat gegen Juvenalis vorbringt, wird dessen Feigheit beim Konzil von Ephesos (431 n. Chr.) eine große Rolle zugemessen (vgl. 8,6–8). Nur der Panegyrikos auf Makarios berichtet von einem Gespräch zwischen Juvenalis und Kyrillos von Alexandria, das stattgefunden haben soll, als beide in einem Kornspeicher eingesperrt waren. Auch die *Historia Ecclesiastica Coptica* kennt dieses Motiv, erwähnt dabei aber Juvenalis mit keinem Wort (vgl. S. 193). Ob die Tatsache, dass der Panegyrikos und die *Historia Ecclesiastica Coptica* eindeutig die gleiche Episode schildern, ausrei-

2006, 265–285; H. Saradi: Christian attitudes toward pagan monuments in Late Antiquity and their legacy in later Byzantine centuries. *Dumbarton Oaks Papers* 44, 1990, 47–61 sowie die grundlegende Studie F. Trombley: *Hellenic religion and Christianization c. 370–529*, 2 Bde, Leiden/New York/Köln 1993–1994 (Religions in the Graeco-Roman World 115). Erst nach Moawads Publikation erschienen: J. Hahn: Gesetze als Waffe? Die kaiserliche Religionspolitik und die Zerstörung der Tempel, in: J. Hahn: *Spätantiker Staat und religiöser Konflikt: Imperiale und lokale Verwaltung und die Gewalt gegen Heiligtümer*. Berlin 2011 (Millennium-Studien 34), 201–220 sowie der Sammelband L. Lavan/M. Mulryan (Hrsg.): *The archaeology of late antique ‘paganism’*. Leiden/New York 2011 (Late Antique Archaeology 7).

32 Seltsam mutet an, dass die wichtige Forschung Cornelia Horns zu Peter dem Iberer hier keinerlei Erwähnung findet, vgl. exemplarisch C. Horn: *Asceticism and Christological Controversy in Fifth-Century Palestine. The career of Peter the Iberian*. Oxford 2006 (Oxford Early Christian Studies series). Die oben in Anmerkung 14 erwähnte neue kommentierte Ausgabe zu zwei Werken des Johannes Rufus durch C. Horn und R. Phenix scheint Moawad unbekannt zu sein. Grundlegend zur Apostasia Palaestinae wäre zudem: L. Perrone: *La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Costantinopoli (553)*. Brescia 1980 (Testi e ricerche di Scienze religiose 18).

chend ist, die Glaubwürdigkeit des hier bearbeiteten Werkes zu verstärken, ist jedoch nicht sehr einleuchtend.

Das nächste Unterkapitel beschäftigt sich mit „Apa Longinos und Nestorios Andragathes“ (im Text 9,1–10,8; hier: S. 193–199), worin der Verfasser ausführlich und ungekürzt über zweieinhalb Seiten aus der *Vita Longini* zitiert, um die Parallelen zum Panegyrikos aufzuzeigen. Es lässt sich feststellen, dass die älteste sahidische Version einen Teil der Longinuslegende sehr textnah enthält, während die bohairische sowie die arabischen Versionen diese Episode in abgewandelter Form wiedergeben (S. 196).

Der darauffolgende Abschnitt ist der „theologische[n] Debatte im Kaiserhof“ gewidmet (im Text 11,1–12; hier: S. 199–204). Zurecht weist Moawad darauf hin, dass die oben geschilderten chronologischen Probleme mit der Datierung des Todes der Aelia Eudoxia vor (bzw. im Text: erst nach) dem Tod des Chrysostomos auftreten. Sowohl das koptische Synaxar als auch Eutybios verzeichnen den Tod des exilierten Patriarchen im Jahre 403 – Moawad vermutet dahinter eine koptische Datierungstradition, für die allerdings dann eben der Panegyrikos auf Makarios die erste Belegstelle darstellen würde. Interessant ist, dass sowohl die Vita des Dioskoros als auch der Panegyrikos auf Makarios beide von Johannes als „Chrysostomos“ sprechen. Ob beide Texte deswegen die „ältesten Belege“ (S. 201) darstellen, bedarf allerdings einer sichereren Klärung der Datierung der Werke.

Mit „Chalkedon und [den] Theopaschiten“ beschäftigt sich das vielleicht wichtigste Kapitel des Kommentars (im Text 12,1–8; hier: S. 204–206). Dass der Panegyrikos auf Makarios von Theopaschiten spricht, wurde bisher als wichtiger Beweis dafür gesehen, dass der Text eben nicht aus der Mitte des fünften Jahrhunderts stammt. Moawads Erklärungen für frappierende Wissenslücken zum chalkedonischen Konzil seitens des Panegyrikos-Autors sind dabei zwar interessante Thesen, aber nicht vollständig überzeugend. Für den Verfasser der Studie bildet jedenfalls die Erwähnung des Terminus „Theopaschiten“ keinen Anachronismus (S. 209).

Der letzte kommentierende Abschnitt ist mit „Die Rückkehr des Makarios nach Alexandria“ überschrieben (im Text 13,1–16,6), liefert aber wenig bereichernde Information zum Martyrium des Bischofs jenseits des Verbleibs seiner Reliquien ab dem Mittelalter.

Das Kommentarkapitel schließt mit einem fünfzehnten Abschnitt zur Datierung des Textes (S. 210–212). Moawad gibt an, dass Fragen zur Gestaltung des Urtextes, seiner Originalsprache und seinem Verfasser nach dem heutigen Forschungsstand offen bleiben müssen. Er möchte aber eine Datierung in der fünfte Jahrhundert, d. h. genauer zwischen den Jahren 451 und 575, nicht ausschließen. Schon David Johnson hat sich in seiner Edition und Übersetzung vor 25 Jahren relativ bedeckt gehalten, ältere Forschungsmeinungen zusammengefasst und für eine Abfassung nach 518 n. Chr. plädiert ohne aber

eine eindeutige eigene Meinung auszusprechen.<sup>33</sup> Moawad stellt diese späte Abfassungszeit in Frage, insgesamt können seine Argumente für eine frühere Datierung des Panegyrikos aber nicht überzeugen.

Das fünfte Kapitel (S. 213–240) beschäftigt sich mit dem Nachleben des Panegyrikos auf Makarios, d. h. mit späteren Werken, die direkt oder indirekt aus dieser Schrift zitieren. Dadurch, dass es verhältnismäßig wenig koptische Texte gibt, die sich mit der Kirchen- und Konzilsgeschichte der Zeit von 420–454 befassen, hatte der Panegyrikos, so Moawad, eine große Chance tradiert zu werden. Wichtig ist hier vor allem der Abschnitt zu Parallelen zwischen diesem Text und dem der arabischen Version der Schenutevita. Diese berichtet von der Einsetzung des Besa als Nachfolger des Klostergründers – während dies in den koptischen Viten nicht erwähnt wird, wenngleich die ältere, sahidische Vita Besa zugeschrieben wird. Vor allem ist es aber die Tempelzerstörung, die Makarios einleitet und die nur durch die Hilfe Besas zu einem glücklichen Ende kommt, die hier die engsten Bezüge aufweist: Schenute erfährt durch eine Vision von Makarios' Bedrängnis und schickt rasch Besa nach Tkōu. Hilfreich sind Moawads längere Zitate aus der arabischen Schenutevita, die er hier offensichtlich selbst erstmalig ins Deutsche übersetzt hat. Interessant ist dabei auch eine weitere Stelle, in der Makarios zu Schenute sagt, dass es bedauerlich sei, dass jener nicht mit nach Chalkedon kommen könne, um beim Disput zu helfen, „da es keinen Gelehrten unter uns gibt, außer Dīusqūrus von Alexandrien.“<sup>34</sup> Die heilige Einfalt des Makarios wird also offenbar auch in der Schenutetradition beibehalten. Im Folgenden arbeitet Moawad Panegyrikosverweise heraus etwa in den Schriften des Sawīris ibn al-Muqaffa', des Bischofs von Aschmunayn (10. Jahrhundert), in der Patriarchengeschichte des Ps.-Yūsāb von Fūwah, die die Zeit vom Apostel Markos bis zum späten 17. Jahrhundert behandelt sowie in den liturgischen Büchern der koptischen Kirche.

Das letzte Kapitel (S. 241–285) ist etwas irreführend mit „Kirchengeschichtsschreibung am Beispiel des Panegyrikos auf Makarios“ überschrieben. Der erste Teil (S. 241–264) bietet im Grunde genommen nur eine recht oberflächliche Einführung zu ausgewählten Werken der koptischen Literatur, manches davon, etwa Moawads Ausführungen zu der äthiopisch überlieferten Chronik des Johannes von Nikiu, gerät einmal mehr durch die Verknappung zu oberflächlich und trägt nicht zu einer Bereicherung der Studie bei. Warum der zweite Teil des Kapitels (S. 264–285) mit „Die Darstellung der „Vergangenheit“

33 Vgl. D. Johnson: A Panegyric on Macarius Bishop of Tkōw attributed to Dioscorus of Alexandria. Translation. Louvain 1980 (CSCO. Scriptorum Coptici. 42), 8\*–11\*.

34 Hier S. 217, in der arabischen Schenutevita auf den S. 429–431 des Textes. Vgl. É. Amélineau: Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne au IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècle. Paris 1888–1895, 289–478.

im Panegyrikos auf Makarios“ überschrieben ist, erschließt sich dem Rezensenten nicht. Hier werden in einer Schar von Abschnitten Aspekte angesprochen, die entweder besser ganz an den Anfang der Studie gepasst hätten (Fragen zur Textgattung, S. 265–266; die Rolle des Panegyrikos innerhalb der koptischen Literatur, S. 266–267) oder in den Kommentar einfließen hätten können. Darunter fällt etwa die Darstellung der Patriarchen (S. 267–271), innerhalb der Dioskoros von Alexandria als Richtschnur des Glaubens dargestellt wird. Der Abschnitt zu „Alexandrinischer Kirche und Staat“ (S. 277–280) enthält noch einige hilfreiche Anmerkungen zur Darstellung der Kaiser im Panegyrikos auf Makarios, wenngleich Moawad das lateinische Wortspiel, dass Pulcheria ihres Namens nicht würdig sei (11,2), nicht verstanden hat.

Im Anhang findet sich die Edition und Übersetzung einer ebenfalls unter dem Namen des Dioskoros überlieferten antichalkedonensischen Propagandaschrift (S. 287–298), zwei Dioskoroszitate (eines aus einem arabischen Bericht über Dioskoros in der Bibliothèque National in Paris, das andere überliefert in einem Werk des Patriarchen Benjamin von Alexandria). Eine große Leistung ist die sorgfältige Korrektur der Edition des bohairischen Textes, den Amélineau herausgegeben hat (S. 305–313). Daran schließen sich Tabellen mit den oströmischen Kaisern (auf Markianos folgt freilich Leo I., nicht Leo II.), den römischen, alexandrinischen, konstantinopolitanischen, antiochenischen und jerusalemitanischen Patriarchen (S. 315–316) an. Die letzte Tabelle bietet eine sehr hilfreiche synoptische Übersicht des Panegyrikos auf Makarios nach der sahidischen Version mit Verweisen auf die bohairische und die arabischen Versionen (S. 317–321), daran schließt sich eine Tabelle an, die die Folios der anderen von Moawad eingesehen Handschriften synoptisch zu der hier als Leithandschrift verwendeten verweist. Das Werk endet mit einem Abkürzungs-, Quellen- und Literaturverzeichnis (S. 325–346).

Bedauerlicherweise vermisst man einige Fragen, die weder im Kommentar noch in der beigelegten Studie eingehender diskutiert werden und vielleicht Anreiz zu kleineren Beiträgen zum Panegyrikos auf Makarios sein mögen: Die Rolle des Koptischen im Gegensatz zum Griechischen als *lingua franca* auf den Konzilien könnte eingehender untersucht werden, während freilich auch interessant ist, wie sich die koptischen Versionen des Textes von den arabischen hinsichtlich ihrer Darstellung der verschiedenen Sprachen unterscheiden. Es erscheint doch auffällig, dass alle koptischen Versionen die barbarischen Angreifer, gegen die sich Theodosios II. in Kapitel 10 zur Wehr setzen muss mit dem Zusatz „die man Araber nennt“ versehen, während diese Zuschreibung in den arabischen Fassungen des Panegyrikos fehlt. Generell wird häufig abschätzig über das Koptische gesprochen, welche Bedeutung das für einen in dieser Sprache verbreiteten Text hat, könnte eine Fallstudie lohnen. Bereits erwähnt wurde, dass der Bericht über die Zustände in Jerusalem 453 n. Chr. genauer mit den Plerophorien des Johannes Rufus wie auch mit

anderer koptischer Literatur (etwa den dem Gegenpatriarchen Theodosios zugeschriebenen Texten) verglichen werden sollte. Warum befindet sich die Kathedra des Patriarchen von Jerusalem, die Juvenal mit Militäreinsatz zurückerobert, in einer Kirche vor der Stadt – und nicht in der Anastasis? Warum bemerkt man Juvenal auf dem Bischofsthron nicht, während die Kommunion bereitet wird? Wie ist der viel zu früh datierte Tod des Shenute (451 statt 465 n. Chr.) zu erklären?

Insgesamt hinterlässt die Publikation einen zwiespältigen Eindruck: Schon ihr Titel ist irreführend. Das Verdienst des Verfassers sind nicht die „Untersuchungen zum Panegyrikos auf Makarios von Tkōou und zu seiner Überlieferung“, sondern vielmehr das Vorlegen einer ordentlichen Edition der arabischen Handschriften des Textes und eine insgesamt gelungene deutsche Übersetzung desselben. In den diese beiden Teile umrahmenden „Untersuchungen“ finden sich zahlreiche gute Bemerkungen und innovative Vorschläge. Eine wirklich tiefgreifende Analyse der Einflüsse auf den Text und seine Motive wird jedoch nicht geleistet, so dass man nur auf eine vergleichende Studie hoffen kann, die dem vielschichtigen Text gerecht wird. Dadurch, dass das Buch eine Unmenge an Rechtschreib-, Zeichensetzungs- und Ausdrucksfehler aufweist, haben sich nicht so sehr der Verfasser, sondern vielmehr der Reichert Verlag sowie die Reihenherausgeber selbst diskreditiert.

Konstantin M. Klein, Bamberg  
[konstantin.klein@uni-bamberg.de](mailto:konstantin.klein@uni-bamberg.de)