

Theresia Schusser: Christliche religiöse Gewalt im spätantiken Ägypten. Hagiographische Schriften im Fokus kultur- und mentalitätsgeschichtlicher Fragestellungen. Münster: Zaphon 2023 (Ägypten und Altes Testament 118). 170 S. € 65.00. ISBN: 978-3-96327-234-9.

Koptische Quellen führen in der althistorischen Forschung nach wie vor ein Schattendasein, und koptische Hagiographie wird selbst in koptologischen Kreisen häufig stiefmütterlich behandelt. Es sind jedoch genau diese Quellen, die wesentlich die Identitätsformationsprozesse der koptischen Kirche widerspiegeln und wertvolle Informationen zu ihren sozialhistorischen Umständen bereithalten. Umso verdienstvoller ist das Unterfangen, dem sich die Althistorikerin Theresia Schusser in ihrer im Juli 2021 verteidigten Dissertation gewidmet hat. Bei der vorliegenden Monographie handelt es sich um eine geringfügig überarbeitete Version dieser Arbeit. Schusser widmet sich christlicher religiöser Gewalt, die sie als religiös motivierte Konflikte mit christlichen Aggressoren definiert, die zu gewalthaften Auseinandersetzungen anwachsen. Dies unternimmt sie nicht in einer systematischen Darstellung, sondern anhand dreier Fallstudien koptischer hagiographischer Texte. Die Arbeit gliedert sich in drei Teile: (I) „Thematisches und Methodisches“ (S. 9–38), (II) „Fallstudien der koptischen Hagiographie“ (S. 39–113) und (III) „Erweiterung des Blickwinkels und Ergebnisse der Untersuchung“ (S. 115–142).

Im ersten Kapitel behandelt Schusser ausführlich den Forschungsstand der Gewaltforschung in der Spätantike und in geringerem Maß die Spätantike als Epoche („Einführung“, S. 9–16). Hierauf folgen kurze Ausführungen zu „Fragestellung und Vorgehensweise“ (S. 16–21). Schusser entscheidet sich gegen eine synthetische Analyse durch Christen ausgeübter religiöser Gewalt in innerchristlichen wie auch interreligiösen Konflikten. Diese Entscheidung ist angesichts des nur gering erforschten koptischen Quellenmaterials nachvollziehbar. Die Autorin stellt in der aktuellen Forschung zu koptischer Hagiographie einen Schwerpunkt auf Fragen der Historizität oder der ereignisgeschichtlichen Einordnung fest. Sich auf diese Zugänge beschränkende Forschung muss in späterer koptischer Literatur fast automatisch Quellen von geringem Wert sehen, da historische Ereignisse – so sie denn vorkommen – häufig nicht adäquat wiedergegeben werden. Auch zeichnet sich koptische Literatur durch die Wiederverwendungen, Adaptionen und Readaptionen bestehender Textbausteine und Motive aus. Schusser betont dagegen

den Wert koptischer hagiographischer Texte für mentalitätsgeschichtliche Fragestellungen. Hierzu zählen die Lebenswelt der handelnden Personen, aber auch kirchenpolitische Positionen. In diesem über Fragen nach Historizität hinausgehenden Zugang liegt das große Potential der Arbeit Schussers, koptische hagiographische Texte für die althistorische Forschung fruchtbar zu machen.

Mit dem *Panegyrikos auf Makarios* (sechstes Jahrhundert), der *Vita des Samuel von Kalamôn* (Datierung unsicher) und der *Vita des Moses von Abydos* (sechstes Jahrhundert) hat Schusser drei Quellen zur Analyse ausgewählt, die sich auf eine für die im Entstehen begriffene koptische Kirche wesentliche Zeit beziehen. Während der *Panegyrikos auf Makarios* und die *Vita des Samuel von Kalamôn* eindeutig antichalkedonischer Invektivliteratur zuzurechnen sind, fehlen derartige Eigenschaften in der *Vita des Moses von Abydos*. Die drei Quellen verhandeln in unterschiedlichem Maße innerkirchliche sowie von Christen ausgehende Gewalt gegenüber paganen Akteuren und ergänzen sich entsprechend.<sup>1</sup> Methodisch verschreibt sich Schusser den Konzepten der Toposforschung (Dieter von der Nahmer) sowie der Einzelfallanalyse. Überschneidungspunkte in den Konfliktbeschreibungen der einzelnen Quellen gelten ihr hierbei als potentielle Topoi. Die Einzelfallanalyse soll dagegen für isoliert scheinende Phänomene greifen. Zur Analyse wiederkehrender Elemente hagiographischen Materials verweist Schusser auf die Konzeption des kulturellen Gedächtnisses nach Jan und Aleida Assmann. Für die Erörterung von Erzählmodi und Konfliktlösungsstudien soll die soziale Identitätstheorie Anwendung finden.

1 In der Begründung ihrer Quellenauswahl nennt Schusser die *Vita Severi* des Zacharias von Mytilene als bereits gut aufgearbeitete Quelle. Dabei bezeichnet sie die während des Episkopats des Petros Mongos in die Zerstörung des paganen Tempels in Menouthis bei Alexandria involvierten Philoponoi als Mönchsgruppe, cf. S. 18, Anm. 54. Wie Ewa Wipszycka bereits 1996 betonte, handelt es sich bei der *Severosvita* um nur eine Quelle zu den christlichen Bruderschaften. Die Bewertung der mitunter ambig zwischen monastischen und laikalen Kontexten auftretenden Philoponoi allein aus der *Severosvita* überzeugt nicht; auch weitere literarische Quellen und papyrologisches Material sind heranzuziehen. Selbst aus der *Severosvita* (cf. e.g. Zach. Rhet. vit. Sev. 45) allein geht jedoch bereits hervor, dass es sich bei den Philoponoi nicht um Mönche, sondern Studenten mit teils starken monastischen Neigungen handelte. Cf. E. Wipszycka: Les confréries dans la vie religieuse de l'Égypte chrétienne. In: D. H. Samuel (Hrsg.): Proceedings of the Twelfth International Congress of Papyrology. Toronto 1970 (American Studies in Papyrology 7), S. 511–525. Überarb. Nachdruck in E. Wipszycka: Études sur le Christianisme dans l'Égypte de l'Antiquité tardive. Rom 1996 (Studia ephemeridis Augustinianum 52), S. 257–278.

Im zweiten Kapitel gibt die Autorin einen quellenkundlichen Überblick über die verschiedenen hagiographischen Genres und deren Entwicklung („Koptische Hagiographie“, S. 23–38). Schusser betont die Beheimatung oder zumindest enge Verbindung koptischer hagiographischer Texte in beziehungsweise mit liturgischen Kontexten. Bemerkungen zur Verehrung der einzelnen Heiligen in liturgischen Kontexten und darüber hinaus hätten noch von Verweisen auf Arietta Papaconstantinou Dissertation zur Verehrung der Heiligen in Ägypten von byzantinischer bis in abbasidische Zeit profitieren können.<sup>2</sup> Darüber hinaus ordnet die Autorin die Entstehung koptischer hagiographischer Texte vor dem Hintergrund dogmatischer Kontroversen im Umfeld und Nachgang des Konzils von Chalkedon (451) ein und erwähnt sachkundig für koptische Texte einschlägige Instrumente wie die *Clavis Coptica* (CC) und die online-Datenbank des PAThs-Projektes, die Fortführung des *Corpus dei manoscritti dei copti letterari* (CMCL). Bei der Verhandlung der pseudo-epigraphischen Natur koptischer hagiographischer Texte hätte noch auf den jüngeren Beitrag von Mark Sheridan verwiesen werden können.<sup>3</sup> Neben den von Schusser erwähnten Überblicken zu koptischer Literatur ist noch der von Stephen Emmel zu nennen.<sup>4</sup> Die Erschließung koptischer Literatur anhand der bekannten, aber lateinisch gehaltenen W-Fragen mit dem Zusatz *quibus auxiliis* ist nicht grundsätzlich abzulehnen, aber methodisch eher basal. Der Hinweis, dass die Identifikation von Topoi, welche die Autorin nicht allein als Motive, sondern auch als konkrete Textbausteine begreift, nicht zwangsläufig zur Entwertung der Quelle beitragen muss (S. 36), ist im Umgang mit koptischer Literatur dagegen wesentlich. Weiter plädiert Schusser mit von der Nahmer dafür, jeden identifizierten Textbaustein in seinem jeweiligen spezifischen Kontext zu interpretieren (S. 37). Dass es sich bei der Wiederverwendung von Textbausteinen in koptischer Literatur um

- 2 A. Papaconstantinou: *Le culte des Saints en Égypte des Byzantins aux Abbassides. L'apport des inscriptions et des papyrus grecs et coptes*. Paris 2001.
- 3 M. Sheridan: *Pseudepigrapha and False Attribution in Coptic Sermons*. In: P. Buzi/A. Camplani/F. Contardi (Hrsgg.): *Coptic Society, Literature and Religion from Late Antiquity to Modern Times. Proceedings of the Tenth International Congress of Coptic Studies, Rome, September 17th–22th, 2012 and Plenary Reports of the Ninth International Congress of Coptic Studies, Cairo, September 15th–19th, 2008*. Bd. 2. Leuven/Paris/Bristol, CT 2016 (*Orientalia Lovaniensia analecta* 247), S. 1005–1012.
- 4 St. Emmel: *Coptic Literature in the Byzantine and Early Islamic World*. In: R. S. Bagnall (Hrsg.): *Egypt in the Byzantine World, 300–700*. Cambridge/New York 2007, 83–102.

indirekte Appelle an das kulturelle Gedächtnis der Adressatenkreise handelt, wie Schusser vorschlägt, kann nicht ausgeschlossen werden. Gleichzeitig muss hierbei betont werden, dass die Adressaten sicher in den seltensten Fällen mit den ursprünglichen Werken vertraut waren, sondern lediglich – wenn überhaupt – Muster identifizieren konnten.

Mit den Kapiteln drei bis sechs begeben wir uns in den Hauptteil der Arbeit (II), bestehend aus den drei jeweils in einem eigenen Kapitel behandelten Fallstudien sowie einem weiteren ausdeutenden Kapitel. Der im dritten Kapitel behandelte *Panegyrikos auf Makarios von Tkōou* (S. 39–63) wird in der Tradition Bischof Dioskoros von Alexandria und seinem Diakon Theopistos zugeschrieben, was die moderne Forschung aber bezweifelt. Bei Makarios selbst handelt es sich um eine historische Gestalt, seine Existenz bezeugen die Konzilsakten von Ephesos (431). Tkōou wird mit dem oberägyptischen Antaiopolis (Qāw al-Kabīr) identifiziert. Der Panegyrikos wird gemeinhin auf das sechste Jahrhundert datiert, verhandelt aber Ereignisse des fünften Jahrhunderts. Die Erzählung nimmt ihren Ausgangspunkt mit der Aufforderung des Kaisers an die ägyptischen Bischöfe, an einem Religionsgespräch im Vorfeld des Konzils von Chalkedon (451) teilzunehmen. Letztlich machen sich von den Bischöfen jedoch nur Dioskoros von Alexandria und Makarios selbst auf den Weg nach Konstantinopel. Auf dieser Reise wirkt Makarios Zeichen und Wunder, es kommt aber auch zu mehreren Rückblenden in seine Vergangenheit. Zu diesen Episoden zählt auch die Schilderung der Zerstörung eines paganen Tempels durch den Heiligen. Es folgt eine Darstellung des Aufenthaltes in Konstantinopel und – in stark antichalkedonischer Färbung – des Religionsgesprächs. Hierauf folgt lose bis gar nicht mit dem Makarios-Stoff zusammenhängendes antichalkedonisches Material. Erneut werden die Leser daraufhin nach Konstantinopel geführt, von wo der Heilige nach einem Anschlag auf sein Leben flüchten muss. Die letzten Kapitel des Panegyrikos beschäftigen sich mit dem Tod des Makarios. Dieser soll durch einen Tritt in die Genitalien durch einen kaiserlichen Emissär ausgelöst worden sein. Derselbe habe Makarios davon überzeugen wollen, den *tomus Leonis* zu unterschreiben. Es folgt die Schilderung der Beisetzung des Heiligen neben den Verehrungsstätten Johannes des Täufers und Elisas in Alexandria.

Die Autorin gibt einen umfassenden Überblick über die Editionen, Übersetzungen und Datierung des *Panegyrikos auf Makarios von Tkōou*. Sie beschränkt sich für ihre Darstellung bewusst auf die sahidische Überlieferung des Pane-

gyrikos. Für genauere Annäherungen an eine Datierung des Panegyrikos, die sie immer wieder beschäftigen, könnten in der weiteren Forschung exemplarische Vergleiche mit der bohairischen sowie der arabischen Überlieferung vielversprechend sein. Die Entscheidung zur Begrenzung des betrachteten Quellenmaterials ist aber nachvollziehbar. Auf die einführenden Bemerkungen zum Panegyrikos („Historische Einordnung“, S. 39–42) folgt ein Überblick über seinen Inhalt (S. 42–44). Den Schwerpunkt des Kapitels bilden Darstellungen zur innerkirchlichen („Binnenkirchliche Gewalt bei Makarios von Tkōou“, S. 44–53) sowie zur interreligiösen Gewalt („Interreligiöse Gewalt bei Makarios von Tkōou“, S. 53–59) in dieser Quelle. Das Kapitel schließt mit einer Einordnung der Präsentation interreligiöser Konflikte im Panegyrikos („Zur Präsentation religiöser Konflikte“, S. 59–62).

Schusser ordnet die Schilderung des Panegyrikos fast immer sorgfältig vor ihrem zeithistorischen Hintergrund ein und bietet solide Interpretationen. Einige Aspekte der relevanten Quelle lassen sich noch weiter ausdeuten als geschehen. Diese betreffen die sakrale Topographie Alexandrias und insbesondere die letzte Ruhestätte des Makarios am Martyrium des Johannes des Täufers und des Elischa (S. 44; 48) in Alexandria. Einen kenntnisreichen Überblick über die Quellen zu diesem Martyrium bietet Jean Gascoü in seiner rezenten Monographie zur kultischen Topographie Alexandriens.<sup>5</sup> In der Tat steht das Martyrium des Täufers und des Elischa in einigen Quellen in direktem Zusammenhang mit einer Niederlage paganer Akteure oder wird sogar auf den Überresten des Serapeums erbaut. So weiß Rufin von der Einrichtung des Schreins des Johannes des Täufers auf den Trümmern des Serapeums.<sup>6</sup> Sozomenos erwähnt dagegen die Transformation des Serapeums in eine Kirche, allerdings nicht zu Ehren des Täufers.<sup>7</sup> Die Tatsache, dass das Grab des Makarios sich möglicherweise an einem der zentralen Orte des Triumphs des Christen über pagane Akteure befindet, ist für die Analyse christlicher religiöser Gewalt in Ägypten wesentlich. Für weitere Überlegungen fruchtbar wäre auch der Bericht der koptischen Kirchengeschichte zur Etablierung des Schreins des Täufers in Alexandria. Hier steht die Transla-

5 J. Gascoü: *Églises et chapelles d'Alexandrie Byzantine. Recherches de topographie culturelle*. Paris 2020 (*Studia Papyrologica et Aegyptiaca Parisina* 1), insbesondere S. 36–44.

6 Rufin. *hist.* 2,27.

7 *Soz. hist. eccl.* 7,15,10; cf. ebenso Hier. in *Jes.* 7,17 (PL 24, col. 249) und Gascoü (*Anm.* 5), S. 36–37.

tion der Reliquien nach Alexandria in direktem Zusammenhang mit der Herrschaft, aber mehr noch dem Scheitern des paganen Kaisers Julian Apostata.<sup>8</sup> Darüber hinaus führt die koptische Kirchengeschichte den Bau des Martyriums auf Bischof Theophilos von Alexandria (385–412) zurück, der für sein nicht selten von christlicher religiöser Gewalt begleitetes antipaganes Engagement bekannt ist. Die Beisetzung des Makarios nicht in Tkōou, sondern in Alexandria am eng mit der Auseinandersetzung zwischen Christen und Heiden verbundenen Heiligtum des Täufers und des Elischa betont zwei Aspekte: erstens den Triumph christlicher über pagane Akteure, zweitens unterstreicht sie die Rolle Alexandrias nicht nur als Zentrum der ägyptischen Kirche, sondern auch der Auseinandersetzung zwischen paganen und christlichen Akteuren. Das Kirchenvolk setzt sich darüber hinweg, dass Makarios gar nicht aus Alexandria stammt (P. Mak. 16,5), und die Autoren beziehungsweise Kompilatoren der Quelle tun ihr Übriges, um die historisch zweifelhafte Translation der Reliquien in ihr darstellerisches Programm einzubauen.

Einen möglichen Anhaltspunkt hinsichtlich der Datierung des Panegyrikos beziehungsweise seiner Kompilation stellt das theologische Streitgespräch in Konstantinopel dar (P. Mak. 1; 12), das Schusser unter diesem Aspekt unerwähnt lässt. Wohl im Vorfeld des Konzils von Chalkedon (451) habe der Kaiser die ägyptischen Bischöfe aufgefordert, an einem Religionsgespräch in Konstantinopel teilzunehmen (P. Mak. 1; S. 43). Während sich die große Mehrheit der ägyptischen Bischöfe durch Bestechung aus der Affäre habe ziehen können, machen sich der alexandrinische Bischof Dioskoros und seine Gefolgschaft – darunter Makarios – zum Kaiserpalast in Konstantinopel auf (P. Mak. 1,6–10). Dort diskutieren sie mit chalkedonischen Klerikern und dem Kaiserpaar Markianos und Pulcheria (P. Mak. 11,2–12). Ein derartiges Religionsgespräch vor dem Konzil von Chalkedon ist uns nicht bekannt. Wir wissen von einem Religionsgespräch am Hofe nicht des Markianos im fünften Jahrhundert, wohl aber dem des Justinian im sechsten Jahrhundert, genauer in den Jahren 532/533 und 536.<sup>9</sup> Während ägyptische Bischöfe im Religionsgespräch von 532/533 komplett abwesend sind, lädt

8 Storia della Chiesa di Alessandria. Testo copto, traduzione e commento di T. Orlandi. Bd. 1: Da Pietro ad Atanasio. Mailand/Varese 1968 (Studi copti 2), S. 44–50.

9 Vgl. hierzu S. Brock: The Conversations with the Syrian Orthodox Under Justinian (532). In: OCP 47, 1981, S. 87–121. J. Speigl: Das Religionsgespräch mit den severianischen Bischöfen in Konstantinopel im Jahre 532. In: AHC 16, 1984, S. 264–

Markianos im Panegyrikos ausschließlich ägyptische Bischöfe ein, von denen sich lediglich Dioskoros und Makarios einfinden und folglich die führende Position einnehmen. Die Person und Positionen des Dioskoros wurden im Religionsgespräch von 532/533 ausführlich besprochen.<sup>10</sup> Angesichts dieser Tatsachen ließe sich das im Panegyrikos beschriebene Religionsgespräch im Vorfeld des Konzils von Chalkedon als Rückprojektion von Ereignissen aus justinianischer Zeit verstehen – dem Zeitpunkt der möglichen Redaktion des Panegyrikos.

Die Analysen der Autorin würden davon profitieren, die Untersuchungen zu innerchristlicher und interreligiöser Gewalt in diesem Kapitel stärker miteinander ins Gespräch zu bringen. So bespricht die Autorin die antipagane Gewalt gegen den Kothos-Tempel in einem nicht näher bestimmten Dorf am Westufer des Nil weitestgehend losgelöst von der innerchristlichen Auseinandersetzung. Die jüngere Forschung zum syrischen Julian-Roman hat dagegen eindrucksvoll Parallelen zwischen der Darstellung paganer Akteure – namentlich des abgefallenen Kaisers Julian – und chalkedonischen Vertretern herausgestellt.<sup>11</sup> So wird im Syrischen beispielsweise identisches Vokabular für den abgefallenen Julian und die – der Deutung der Quellen zufolge – von der Orthodoxie abgefallenen Chalkedonier verwandt.<sup>12</sup> Vor diesem Hintergrund ließe sich die Tatsache, dass Makarios und seine Gefährten bei der Zerstörung des Tempels zunächst von Anhängern des Kothos-Kultes

285. V. L. Menze: *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*. Oxford/New York 2008 (Oxford Early Christian Studies), S. 58–75; 94–101; H. Lepin: *Justinian. Das christliche Experiment*. Stuttgart 2011, S. 94–97.

10 Menze: *Justinian* (Anm. 9), S. 61.

11 Cf. P. Van Nuffelen: *The Christian Reception of Julian*. In: St. Rebenich/H.-U. Wiemer (Hrsgg.): *A Companion to Julian the Apostate*. Leiden/Boston 2020 (Brill's Companions to the Byzantine World 5), S. 360–397, insbesondere S. 380; Ph. Wood: "We Have no King but Christ". *Christian Political Thought in Greater Syria on the Eve of the Arab Conquest* (c. 400–585). Oxford/New York 2010 (Oxford Studies in Byzantium), insbesondere S. 133; S. 161–162; D. L. Schwartz: *Religious Violence and Eschatology in the Syriac Julian Romance*. In: *J ECS* 19, 2011, S. 565–587, insbesondere S. 568; 581–582; 586–587; vgl. aber auch den neuen Vorschlag zur Datierung des Julian-Romans auf das siebte Jahrhundert: M. Mazzola/P. Van Nuffelen: *The Julian Romance. A Full Text and a New Date*. In: *Journal of Late Antiquity* 16, 2023, S. 324–377.

12 Cf. Joh. Ruf. de mort. Theod. 2; vit. Petr. Iber. 47 und John Rufus: *The Lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the Monk Romanus*. Edited and Translated with an Introduction and Notes by C. B. Horn and R. R. Phenix Jr. Atlanta, GA 2008 (Writings from the Greco-Roman World 24), S. 282–283.

gefangen werden (P. Mak. 5,5–8), auch im Lichte der innerchristlichen Kontroversen deuten. In diesem Sinne ließe sich die kurzzeitige Niederlage des Makarios und seiner Mitstreiter gegenüber den Anhängern des Kothos-Kultes sowie ihr rascher Triumph als Hoffnung antichalkedonischer Christinnen und Christen für ihr eigenes Schicksal angesichts der Nachstellungen durch chalkedonische Kaiser und andere Akteure verstehen.

Das vierte Kapitel ist der zweiten Quellenstudie, namentlich der *Vita des Samuel von Kalamōn* (S. 65–87) gewidmet, die Isaak dem Presbyter zugeschrieben wird. Bei der *Vita* handelt es sich mit Schusser um den Gründungsmythos der Klostersgemeinschaft von Kalamōn. Noch heute liegt ein Samuelkloster südlich des Fayoum im Gouvernement Bani Suwaif. Die Figur des Samuel von Kalamōn ist historisch nicht belegbar. Youhanna Nessim Youssef gibt an, dass Isaak der Presbyter als Klosterabt in Kalamōn für das achte Jahrhundert anhand einer arabischen Quelle zu identifizieren sei. Diese These war für Schusser jedoch nicht nachprüfbar (S. 66). Die *Vita* ist auf Koptisch, Äthiopisch und in einem arabischen Manuskript überliefert. Wie schon beim Panegyrikos auf Makarios beschränkt sich Schussers Untersuchung auf die koptische Überlieferung. Während die *Vita des Samuel* vielleicht ins achte oder neunte Jahrhundert datiert, sind die von ihr beschriebenen Ereignisse im ausgehenden sechsten beziehungsweise frühen siebten Jahrhundert angesiedelt. Zeitgenössische historische Ereignisse wie die persische Herrschaft, der byzantinische Rückgewinn und die islamische Eroberung sind in der *Vita* nicht greifbar. Innerchristliche Konflikte im Nachgang des Konzils von Chalkedon nehmen dagegen eine prominente Rolle ein. Diese gruppieren sich um den monotheletischen Kompromissvorschlag des Kaisers Herakleios. An die einleitenden Bemerkungen („Einordnung der Quelle“; S. 65–68) schließt sich eine kurze Zusammenfassung des Inhalts an (S. 68–69). Ausführlich behandelt Schusser die Rolle „binnenkirchliche[r] Gewalt“ (S. 69–84) in der *Vita*. Hierauf folgen ein „intratextueller Vergleich der Arten religiöser Gewalt“ (S. 84–87) und ein Fazit (S. 87).

Den Gepflogenheiten hagiographischer Texte folgend beginnt die *Vita* mit Schilderungen aus der Kindheit des Heiligen und seiner monastischen Berufung von Kindesbeinen an sowie die Ausbildung als Mönch durch den Lehrer Agathou. Schließlich berichtet die *Vita*, wie ein kaiserlicher Emissär Samuel und andere Anachoreten aufsucht, um sie zur Unterschrift unter den *tomus Leonis* (sic!) zu nötigen. Die Auseinandersetzung zwischen Samuel und dem Gesandten dient als Ausgangspunkt für den ersten Martyriumdiskurs

der *Vita*. Geheilt von seinen Verletzungen begibt sich Samuel in ein weiter südlich gelegenes Kloster. Hier wird er von Kyros, dem chalkedonischen Patriarchen von Alexandria, aufgesucht, wobei es zum zweiten Martyriumdiskurs kommt. Alsdann zieht sich Samuel nach Kalamōn zurück, von wo er jedoch von ‚Barbaren‘ entführt und versklavt wird. Drei Jahre befindet sich der Heilige in Gefängnishaft und widersteht Befehlen, eine Mitgefangene zu ehelichen, sowie Avancen, sich einem paganen Kult anzuschließen. Nachdem Samuel schlussendlich die Überlegenheit des christlichen Gottes beweisen kann, begibt er sich mit reichen Geschenken versehen zurück nach Kalamōn. Dort gründet er schließlich das Kloster. Hierauf folgen Beschreibungen des Klosterlebens rund um seinen Gründer und dessen Wundertaten. Auf Dämonenkampf und Krankheit folgt Samuels Tod. Der Schluss der *Vita* spielt auf die Glaubensformel von Nikaia (325) an.

Die *Vita des Samuel* weist keine Beschreibung von Christen ausgehender interreligiöser Gewalt, dafür aber Darstellungen zweier innerkirchlicher Konflikte (1. vit. Sam. 7; 2. vit. Sam. 10–12) auf. Insofern stelle die *Vita* eine Zuspitzung des Schwerpunktes auf innerkirchlicher Gewalt dar, die wir bereits aus dem *Panegyrikos des Makarios* kennen. Bemerkenswertes Ergebnis der Analyse der Sektion zur Darstellung innerkirchlicher Gewalt ist die Beschreibung christologischer Konflikte durch die Sprache und Motive interreligiöser Konflikte (S. 78). Indem die *Vita* innerchristliche Auseinandersetzungen in die Worte von Martyriumserzählungen kleidet, erfolge eine Bezugnahme auf das kulturelle Gedächtnis der Rezipienten. Diese diene als „legitimatorische Identifikationsbasis der Rechtgläubigkeit“ (S. 78). Die Autorin betont ebenfalls die Darstellung der Gegner des Samuel als Nichtchristen (S. 75). Wie oben erwähnt, schildert die *Vita*, wie Kyros in den Süden Ägyptens zog und dabei um möglichst viele Unterschriften für den *tomus Leonis* warb. Dabei feierte er auch Gottesdienst mit möglichst vielen Personen. Schusser interpretiert die Teilnahme an diesen Feiern als Ausdruck der Zugehörigkeit zum gleichen kirchenpolitischen Lager. Hier hätte man noch darauf verweisen können, dass der Kommunion zwar in der Kontroversliteratur nach dem Konzil von Chalkedon eine prominente Rolle als Marker konfessioneller Grenzen zukommt,<sup>13</sup> diese im praktischen Leben der Chris-

13 Cf. e.g. Joh. Ruf. pleroph. 77; Joh. Mosch. prat. 79; Sophron. mirac. 36.

tinnen und Christen dagegen mitunter keine so entzweieude Rolle spielte.<sup>14</sup>

In der *Vita* wird Justinian als „falscher König der Römer“ (S. 80) bezeichnet, der befohlen habe, den *tomus Leonis* in ganz Ägypten anerkennen zu lassen. Korrekterweise müsste hier ‚Herakleios‘ stehen, und auch der *tomus Leonis* war Ende des sechsten Jahrhunderts kein brennendes Thema theologischer Debatten. Schusser interpretiert den *tomus* treffend als *pars pro toto* für chalkedonische Positionen in den Debatten nach Chalkedon. Ihre Deutung der Nennung Justinians als Verbeugung vor dem kollektiven Gedächtnis der Rezipienten, in denen Justinian besonders gegenwärtig war (S. 80), überzeugt weniger. Geht man von der Entstehung einer früheren Redaktion dieser Episode der *Vita* unter der Herrschaft des Herakleios aus, ließe sich die Nennung Justinians anstelle des Herakleios als Versuch der strategischen Abschwächung der Polemik gegenüber dem Kaiser deuten. Eine naheliegendere und allgemein verbreitete Perspektive würde die Nennung Justinians anstelle des Herakleios als simplen Fehler der schlecht informierten Autoren beziehungsweise Redaktoren der *Vita* deuten. Weiterhin hervorzuheben ist, dass lokale Laien und mit ihnen ebensolche Amtsträger als orthodox im Sinne des Autors der *Vita* – also antichalkedonisch – gelten, während die Kleriker der christlichen Gemeinden es nicht sind. Schusser interpretiert diese Beschreibung korrekt als die antichalkedonische Position stärkend. Mehr noch fungiert das Kirchenvolk gemeinsam mit den zivilen Amtsträgern als Quelle von Legitimität jenseits der Hierarchie, die untätig oder sogar chalkedonisch korrumpiert ist.

Schussers fünftes Kapitel hat mit der *Vita des Moses von Abydos* (S. 89–110) die dritte und letzte Fallstudie zum Gegenstand. Im Gegensatz zum *Panegyrikos auf Makarios von Tkōou* und zur *Vita des Samuel von Kalamōn* handelt es sich hierbei um kein Produkt antichalkedonischer Polemik. Dennoch fällt die antichalkedonische Position des Autors schnell ins Auge. Die *Vita* ist

14 Hierzu V. Menze: The Power of the Eucharist in Early Medieval Syria: Grant for Salvation or Magical Medication? In: B. Bitton-Ashkelony/D. Krueger (Hrsgg.): *Prayer and Worship in Eastern Christianities, 5th to 11th Centuries*. London/New York 2016, S. 116–131; E. Wipszycka: How Insurmountable was the Chasm Between Monophysites and Chalcedonians? In: L. Arcari (Hrsg.): *Beyond Conflicts. Cultural and Religious Cohabitations in Alexandria and Egypt Between the 1st and the 6th Century CE*. Tübingen 2017 (Studien und Texte zu Antike und Christentum 103), S. 207–226.

nur fragmentarisch erhalten und hält sich bei der Schilderung innerchristlicher Konflikte stark zurück. Stattdessen weist sie zwei Episoden interreligiöser Gewalt auf. Der Verfasser der *Vita* ist wohl auch aufgrund ihrer lückenhaften Überlieferung anonym. In einer Episode gibt er jedoch an, ein Mitbruder des Moses gewesen zu sein. Historisch fassbar dagegen ist der eponyme Protagonist der *Vita*. Moses von Abydos ist ein historisch belegbarer Abt des fünften oder sechsten Jahrhunderts. Kurz vor seinem Tod soll Shenoute von Atripe seine Geburt prophezeit haben. Schusser geht von Shenoutes Tod um 456 aus. Entsprechend lässt sich die Geburt des Moses zu einem Zeitpunkt nach den späteren 450er Jahren datieren. Weitere historisch fassbare Einzelheiten sind die Erwähnung eines Besuchs des Severos von Antiochien während seines Exils (ab 518) im Kloster des Moses. Moses soll außerdem ein Treffen zwischen Severos von Antiochien, Theodosios von Alexandrien und Anthimos von Constantinopel mit Kaiser Justinian prophezeit haben, das auf das Jahr 535/536 datiert wird. Als *terminus post quem* der *Vita* könne die zweite Hälfte des sechsten Jahrhunderts angenommen werden. Bemerkenswert ist außerdem die Verleihung einer jährlichen Getreidespende zu Gunsten des Klosters durch einen nicht genannten Kaiser (S. 94). René-George Coquin hat vorgeschlagen, dieses Ereignis noch unter der Herrschaft des Anastasios anzusiedeln, der „dem Miaphysitismus“ (S. 109) aufgeschlossener als sein Nachfolger begegnete. Die Autorin dagegen interpretiert die potentielle Getreidespende durch Justinian, den später notorischen Verteidiger des Konzils von Chalkedon, als möglichen Grund für die Zurückhaltung der *Vita* hinsichtlich antichalkedonischer Aussagen; mangels weiterer Informationen scheinen beide Deutungen grundsätzlich haltbar. In gewohnter Weise folgen auf einführende Bemerkungen („Historische Einordnung“, S. 89–92) die inhaltliche Zusammenfassung (S. 92–95), gefolgt von einer Analyse „interreligiöse[r] Gewalt“ (S. 95–106) und innerkirchlicher Konflikte (S. 106–109) in der *Vita*. „Intratextuelle Beobachtungen“ (S. 109–110) und ein Fazit (S. 110) bilden den Abschluss des Kapitels.

Aufgrund des fragmentarischen Überlieferungszustandes ist eine inhaltliche Zusammenfassung der *Vita* schwierig. Auf den fehlenden Anfang folgt eine Schilderung der Empfängnis, Kindheit und Jugend des Heiligen. Bereits als Kind erfolgte die *oblatio* des Moses an einen Priester. In einer Schilderung des religiösen Lebens von Abydos wird der hohe Stellenwert der alten Kulte für die lokale Bevölkerung deutlich. Nach der *lacuna* im Text von ca. 32 Seiten folgt die Schilderung der Zerstörung des Tempels bei Abydos, die Moses

bewirkt haben soll. Einige Episoden schildern das Wirken des Moses als Kloostervorsteher sowie Klostergründung und Aufbau in Abydos. Die *Vita* beschreibt Moses also Vermittler und Ansprechpartner für die lokale Bevölkerung und guten Kloostervorstand. Neben der Geburt des Moses soll She-noute auch prophezeit haben, dass derselbe die paganen Kulte beenden werde. In dieses Programm gliedert sich auch die Darstellung der zwei Episoden christlicher religiöser Gewalt ein. Auf dem nahe dem (nicht lokalisierbaren) Kloster gelegenen Berg Ebot habe man bei paganen Kulthandlungen christliche Kinder geopfert. Die *Vita* designiert die paganen Aktivitäten interessanterweise mit dem griechischen Lehnwort *στάσις*. Am paganen Kultort angelangt, spricht Moses ein Gebet. Hierbei nimmt er Bezug zum Tod der Baalspropheten in 1 Kön 18,40 und zum Turmbau zu Babel in Gen 11,1–9. Schusser spricht hier von einem „rituellen“ oder „magischen“ (S. 98) Gebet. Dabei handelt es sich eher um ein Paradigmengebete, das keine magischen Elemente aufweist.<sup>15</sup> Alsdann beginnt der Tempel zu beben und stürzt schließlich ein. In einer zweiten Episode treibt Moses die Gottheit Bes aus einem Tempel aus (S. 103). Ein sechstes, die bisherige Untersuchung zusammenfassendes Kapitel („Bisheriger Ertrag der Untersuchungen“, S. 111–113) schließt den Hauptteil ab. Mit nur vier Seiten fällt dieses Kapitel – insbesondere im Vergleich zu den übrigen Kapiteln im Hauptteil – sehr kurz aus.

Es folgt der dritte Teil der Arbeit, der sich mit der intertextuellen Interpretation beschäftigt. Das siebte Kapitel („Intertextueller Vergleich der untersuchten Quellen“, S. 115–128) gliedert sich in zwei ungleich große Teile. Der erste, sehr kurze Abschnitt befasst sich mit der Positionierung von Gewaltepisoden in den drei Quellen und wertet quantitativ deren jeweiligen Anteil am Gesamtnarrativ der Quelle aus („Länge und Platzierung der Episoden religiöser Gewalt“, S. 115–116). Während die quantitativ ermittelten Befunde wenig aussagekräftig sind, ist die Analyse der Positionierung im jeweiligen Werk sehr hilfreich. Im zweiten Teil verhandelt Schusser die Darstellung der Täter und Opfer in den drei Quellen („Täter, Opfer und ihre Präsentation“, S. 117–128). Die gewaltvolle Eskalation von Konflikten durch den jeweili-

15 Cf. aber für eine Diskussion von Paradigmengebete und magischen *historiolae*: D. Frankfurter: *Narrating Power: The Theory and Practice of the Magical Historiola in Ritual Spells*. In: M. Meyer/P. Mirecki (Hrsgg.): *Ancient Magic and Ritual Power*. Leiden/New York/Köln 2001 (*Religions in the Graeco-Roman World* 129), S. 457–476; insbesondere S. 457; 466).

gen Heiligen wird apologetisch als Reaktion beziehungsweise Ausdruck der Fürsorge des Heiligen gegenüber der christlichen Bevölkerung oder auch anderen Mönchen dargestellt. Während die Aggression in interreligiösen Konflikten vom jeweiligen Heiligen ausgeht, erscheinen sie im intrareligiösen, binnenkirchlichen Konflikt als Opfer. Chalkedonische und antichalkedonische Positionen werden hierbei als unvereinbar miteinander dargestellt. Die Stilisierung der Leiden des Heiligen als Martyrium aktiviere das kollektive Gedächtnis der Adressaten und vertiefe die Kluft zwischen den dogmatischen Positionen. Wie in der Behandlung der ersten Fallstudie oben erwähnt, könnte hier noch eine genauere Nachverfolgung der Abgrenzungsstrategien, insbesondere die Präsentation dogmatischer Gegner als Nichtchristen, weiterführend sein. Schussers Beobachtung, dass die Heiligen im intrareligiösen Konflikt stets in der Gruppe handeln, während sie im binnenchristlichen Konflikt allein auftreten, ist besonders beachtenswert (S. 120). Bei dieser ‚Einer-gegen-alle-Dynamik‘ ließe sich überdies noch auf das Wirken des Athanasios (*Athanasius contra mundum*) und vor allem die Positionierung der ägyptischen Antichalkedonier nach 451 im Allgemeinen verweisen.<sup>16</sup> In ihrer Analyse der Adaption der *Longinus-Vita* im *Panegyrikos auf Makarios von Tkōou* zeigt Schusser eindrucksvoll, wie der *Panegyrikos* die von der *Longinus-Vita* eskalativ-gewaltvolle Konfliktlösungsstrategie zu Gunsten eines eher passiven Märtyrerdiskurses variiert.

Im mit acht Seiten ebenfalls knappen achten Kapitel wendet Schusser die von Henri Tajfel in den 1970er Jahren entwickelte soziale Identitätstheorie (SIT) auf die Darstellung religiöser Gewalt in den drei Fallstudien an („Erklärung der Erzählmodi mittels einer Theorie der Sozialpsychologie“, S. 129–137). Die SIT begreift den Menschen als soziales Wesen mit der Tendenz dazu, soziale Gruppen zu bilden. Die Zugehörigkeit zu einer Gruppe zieht nach Tajfel die Bevorzugung der eigenen Gruppe („ingroup favoritism“) zu Ungunsten von Nichtmitgliedern („outgroup derogation“) nach sich. Geraten zwei Gruppen in Kontakt miteinander, komme es automatisch zu kompetitiv konkurrierenden Situationen. Konkurrenzsituationen stärkten wiederum das Zugehörigkeitsgefühl der Individuen zu ihren jeweiligen Gruppen. Dies gelte zumal für religiös informierte Gruppen. Die Tendenz zur starken Differenzierung in den drei Quellen – sei es im Hinblick auf

16 E.g. Joh. Ruf. pleroph. 14, wo Rufus festhält, die ägyptische Kirche habe schon immer – wie Simon von Kyrene – das Kreuz Christi getragen und bis ans Ende ihren Eifer für die Sache Christi bekundet.

Chalkedonier und Antichalkedonier oder Christen und Heiden – lässt sich mit der SIT erklären; letztere ist dafür aber auch nicht zwingend notwendig. Schussers kurzer Verweis auf die Assmann-These hätte eine breitere Behandlung verdient. Das neunte Kapitel fasst die Ergebnisse noch einmal abschließend zusammen (S. 139–142).

Mit ihrer Studie leistet Schusser einen wesentlichen Beitrag zur Erschließung koptischer Quellen im Allgemeinen und hagiographischer Texte im Besonderen für die althistorische, aber auch die koptologische Forschung. Althistorisch ausgebildet und im Koptischen bewandert – eine echte Seltenheit – legt Schusser eine wahrhaft interdisziplinäre Arbeit vor. Am wertvollsten sind hierbei die drei Quellenstudien, die auch den Kern der Studie bilden. Weitergehende Schlussfolgerungen, die insbesondere im dritten Teil angesiedelt sind, fallen sehr kurz aus, und die Verwendung der soziologischen Theorie der SIT überzeugt weniger. Schussers Ansatz, ereignisgeschichtliche Zugänge um mentalitätshistorische Fragestellungen zu erweitern, wird für die Erschließung bisher in der Forschung sträflich vernachlässigter Quellen richtungsweisend sein.

---

Julia Schwarzer, Universität Regensburg  
Graduiertenkolleg „Metropolität in der Vormoderne“  
Wissenschaftliche Mitarbeiterin  
Julia.Schwarzer@geschichte.uni-regensburg.de

**www.plekos.de**

Empfohlene Zitierweise

Julia Schwarzer: Rezension zu: Theresia Schusser: Christliche religiöse Gewalt im spätantiken Ägypten. Hagiographische Schriften im Fokus kultur- und mentalitätsgeschichtlicher Fragestellungen. Münster: Zaphon 2023 (Ägypten und Altes Testament 118). In: Plekos 27, 2025, S. 505–518 (URL: <https://www.plekos.uni-muenchen.de/2025/r-schusser.pdf>).

Lizenz: Creative Commons BY-NC-ND

---