

Religiöse Gewalt in der koptischen Hagiographie – Zur literarischen Konstruktion christlicher Sakralität

Theresia Schusser

Abstract: This article shows how two theories of social psychology, the *social identity theory* and the *uncertainty-identity theory*, can contribute to the interpretation of Coptic hagiographic material. After a basic overview of these theories, the author illustrates their applicability for the hagiographical sources with the help of three test cases: the Panegyricus on Macarius of Tkow; the Life of Moses of Abydos; and the Life of Samuel of Kalamon. In particular, the author explores how the literary construction of the religious conflicts described in these narratives can be identified and analyzed more precisely using the models of *social identity theory*. This interpretative approach is not designed to provide further conclusions about the historical value of the events depicted in the sources. Instead, it offers a valuable method for assessing the motivations and thought processes of early Christian authors. The object of this paper is to show how narrative techniques were used not only to enhance the holiness of the saint in the eyes of the recipients, but also to present the socio-religious community ('social group') favored by the individual Coptic author as a distinct and closed religious group and to elevate its religious standing (i.e. claims to sacrality) accordingly.

Berichte über christlich-religiöse Gewalt, wie sie uns in der koptischen Hagiographie in umfangreichem Maße vorliegen, betreffen oftmals Schilderungen von Tempeldesakralisierungen und andere interreligiöse Gewaltakte, die durch Christen verübt wurden. Doch auch Schilderungen zu intrareligiösen Konflikten, also Auseinandersetzungen zwischen den sich in der Spätantike ausbildenden verschiedenen christlichen religionspolitischen Lagern, schlagen sich in großem Umfang im koptischen Quellenmaterial nieder. Die religiöse Gewalt wurde in den literarischen Quellen als Ausdruck der *orthodoxa ecclesia triumphans* dargestellt und die moderne Forschung folgte bislang dieser Deutung. Die Rechtmäßigkeit der *orthodoxa ecclesia* manifestierte sich demnach unter anderem durch die Zerstörung und Entweihung von sakralen Institutionen und Symbolen Andersgläubiger. Diese gängige Interpretation des literarischen Materials ist durchaus zutreffend. Meiner Meinung nach ist es jedoch nötig, bei dieser Deutung etwas mehr ins Detail zu gehen, wenn wir verstehen wollen, wie es möglicher-

weise zu genau dieser Art der Schilderung in den Quellen gekommen ist und welche Mechanismen hinter diesem Narrativ eines rechtmäßigen orthodoxen Glaubens,¹ der über andere christliche Glaubensrichtungen triumphiert, stehen können.

Aus diesem Grund soll nun näher darauf eingegangen werden, durch welche Erzählstrategien Schilderungen von christlich-religiöser Gewalt in der koptischen Hagiographie zur Steigerung der Sakralität von Personen oder sozialen Gruppen beitragen können und welche Erklärungen sozialpsychologischer Natur hinter ihnen stehen können.² Die angewendete Methodik stammt

¹ Der Begriff *orthodox* wird im Folgenden in dem Sinne verwendet, dass der Autor des Textes sich und seine religiöse Gruppe als *rechtgläubig* empfand und orientiert sich nicht am heutigen Begriff der „orthodoxen Kirche“.

² Bei der Beschäftigung mit der in hagiographischen Texten dargestellten Gewalt steht üblicherweise die Frage nach kontextuellen Quellen und damit die Frage nach Rhetorik oder Realität der literarischen Überlieferungen im Vordergrund. Da dies jedoch für vorliegende rein literaturwissenschaftlich-sozialpsychologische Fragestellung

dabei aus der Sozialpsychologie und wird als *Soziale Identitätstheorie* bezeichnet. Entwickelt wurde diese Theorie in den 1970er Jahren von Henri Tajfel und weiter modifiziert von dessen Schüler John Turner. Tajfel und seine Kollegen führten Experimente zu intergrupalem Verhalten durch, die unter dem Begriff *minimal group experiments*³ bekannt wurden. Die Teilnehmer der Studie wurden willkürlich gruppiert, ohne Bezugnahme auf persönliche Interessen, Eigenheiten oder sonstige Faktoren. Diese und weitere Studien kamen zu folgendem außerordentlichen Ergebnis: Die Zugehörigkeit eines Individuums zu einer Gruppe zog immer ein Sozialverhalten nach sich, bei dem die Mitglieder der eigenen Gruppe bevorzugt (*in-group favoritism*) und die anderer Gruppen benachteiligt behandelt wurden (*outgroup derogation*), sogar dann, wenn die Gruppen über keinerlei gemeinsame Vorgeschichte, Interessen oder ähnliche Gemeinsamkeiten verfügten. Schließlich konnten folgende Erkenntnisse festgehalten werden, die heute unter dem Begriff der *Sozialen Identitätstheorie* firmieren:⁴

Soziale Gruppen existieren in mannigfaltiger Form in jeder Gesellschaft. Mitglied einer Gruppe ist, wer durch Selbst- und/oder Fremdwahrnehmung als Mitglied dieser Gruppe verstanden wird. Das Zugehörigkeitsgefühl des Individuums zu einer Gruppe ist an kognitive, wertende und emotionale Aspekte geknüpft. Jede Art von sozialer Gruppe verfügt über für die Zugehörigkeit spezifische Aspekte, wie etwa Normen, Verhaltensweisen, Überzeugungen oder Aussehen. Durch diese Aspekte wird ein Zusammengehörigkeitsgefühl in der jeweiligen sozialen Gruppe generiert. Geraten verschiedene Gruppen nun in Kontakt miteinander, kommt es automatisch zu kompetitiv-konkurrierenden Situationen zwischen diesen Gruppen, das heißt, sie treten in sozialen Wettbewerb. Als Grund für die durchwegs feststellbare kompetitiv-konkurrierende Grundkonstante der intergruppalen

Beziehungen wird seit den Studien John Turners die Selbstkategorisierung eines Individuums angesehen.⁵ Laut diesen Erkenntnissen streben Individuen danach, eine positive Selbsteinschätzung zu erfahren. Ein wichtiger Bezugspunkt hierbei ist die soziale Identität, die sich zusammensetzt aus der Mitgliedschaft des Individuums in sozialen Gruppen und der Stellung, die das Individuum in ihnen innehat. Durch den Vergleich sozialer Gruppen untereinander ergibt sich nun eine positive oder negative Einschätzung der Gruppe und daraus resultierend eine positive oder negative Bewertung der Mitgliedschaft des Individuums.⁶ Damit die Bewertung der Mitgliedschaft für ihre Individuen möglichst positiv ausfällt, versuchen Gruppen unter anderem in sozialen Wettbewerb zu treten und der konkurrierenden Gruppe gegenüber überlegen daraus hervorzugehen, um so den sozialen Status ihrer Gruppe und damit der ihr zugehörigen Individuen zu ermitteln. Treten zwei soziale Gruppen schließlich in Konkurrenz, so fühlen sich die Individuen einer Gruppe stärker miteinander verbunden als mit den Mitgliedern der anderen Gruppe.⁷ Je stärker konkurrierend eine intergruppal Situation ist, desto stärker entwickelt sich das Zusammengehörigkeitsgefühl einer Gruppe. In ansteigendem Maße werden die Faktoren betont, die die Zugehörigkeit zu einer Gruppe ausmachen, also etwa verbindende Werte, Normen oder Verhaltensweisen.⁸ Schreiten kompetitive Situationen fort bzw. kommt es zu einem Konfliktfall zwischen zwei Gruppen, so kann nicht nur eine Betonung der Zugehörigkeitsfaktoren erfolgen, sondern es kann auch dazu gekoppelt ein Abgrenzungsverhalten stattfinden, das heißt, es werden die Faktoren betont, die zum Unterschied zwischen zwei Gruppen beitragen.⁹ Im Konfliktfall werden diese Unterschiede besonders deutlich gemacht, es folgt eine Abgrenzung der Gruppen, die Gemeinsamkeiten im extremen Fall verneint.

eher marginale Bedeutung aufweist, werde ich mich ausschließlich mit literarischen Texten beschäftigen.

³ Veröffentlichung der Studie: Tajfel – Billig – Bundy – Flament 1978.

⁴ Eine gute Zusammenfassung für Geisteswissenschaftler bietet: Esler 2014.

⁵ Vgl. Turner – Hogg – Oakes – Reicher – Wetherell 1987.

⁶ Turner – Hogg – Oakes – Reicher – Wetherell 1987, 42–67.

⁷ So etwa auch bei den Tajfel vorangehenden *Sommercamp-Experimenten* Muzafer Sherifs.

⁸ Vgl. etwa Esler 2014, 19.

⁹ Esler 2014, 18.

Weitere Studien aus jüngeren Jahren zeigen ergänzend zu diesen Erkenntnissen auf, dass religiöse Gemeinschaften als soziale Gruppen wahrgenommen werden können und bei diesen die oben beschriebenen Effekte aus verschiedenen Gründen zum Teil stärker zu Tage treten. Verknüpft wird hierbei die *Theorie der Sozialen Identität* mit der sog. *Unsicherheits-Identitätstheorie*, die davon ausgeht, dass Individuen zu einem gewissen Grad unsicher sind.¹⁰ Diese Unsicherheit – gerade in für uns bedeutsamen und als wichtig wahrgenommenen Daseinsfragen – ist unangenehm und wird deshalb möglichst zu minimieren versucht, beispielsweise durch Halt in einer Religion, die Lösungsansätze für viele Fragen des menschlichen Seins anbietet.¹¹ Die sich mit dieser sozialen Gruppe identifizierenden Individuen¹² können durch die für die Gruppenzugehörigkeit distinktiven Aspekte gleichzeitig Handlungsvorschläge erhalten, die dem Gruppenideal entsprechen und es teilweise möglich machen, Unsicherheiten bezüglich bestimmter Daseinsfragen zu reduzieren.¹³

Doch wieso gelten für religiöse Gemeinschaften nun verstärkende Faktoren, wenn diese als soziale Gruppen gesehen werden? Die für das Gemeinschaftsgefühl salienten Aspekte der Gruppe bieten, wie bereits erwähnt, Werte und Normen mit moralischen Aussagen und Lösungsstrategien für existentielle Fragen zu Weltansicht und menschlicher Existenz an. Dadurch kann sich für Gruppenmitglieder ein teilweise hoher Grad an Selbstidentifikation mit der Gruppe ergeben, da die Individuen die soziale Gruppe der jeweiligen religiösen Gemeinschaft als sehr wichtig in ihrem Leben wahrnehmen können und teilweise ein sehr starkes Gefühl der Zugehörigkeit zu dieser Gruppe entwickeln. Treten zwei religiöse Gemeinschaften als soziale Gruppen dann in sozialen Wettbewerb, ist es gut möglich, dass dieser zu stärkeren Ausprägungen führt, als das zwischen anderen sozialen Gruppen der Fall wäre, deren

Selbst- und Fremdwahrnehmung sich zum Beispiel nicht mit moralisch-weltanschaulichen Aspekten beschäftigt.¹⁴

Wenn wir uns nun auf dieser theoretischen Basis den koptisch-hagiographischen Schilderungen religiöser Gewalt, die durch Christen ausgeübt wird, zuwenden, möchte ich zunächst einige Grundparameter meiner Überlegungen wiedergeben. Es ist von der Prämisse auszugehen, dass hagiographische Texte zur Darstellung des frommen Lebens eines Heiligen konzipiert wurden. Weiterhin gehe ich davon aus, dass diese Lebensbeschreibungen von Heiligen durch die jeweiligen Autoren der Texte so gestaltet wurden, dass sie den Rezipienten der Texte möglichst als gutes Beispiel, wenn nicht gar als Handlungsvorlage dienen konnten und auch sollten und natürlich entsprechend formuliert wurden. Der jeweilige Heilige wurde von den Autoren meist als Verkörperung des Gruppenideals dargestellt. Ein gutes Beispiel bieten hier die *Apophthegmata Patrum*, in denen der jeweilige ‚Vater‘ in seinen Aussagen fast durchgängig als die übrigen Gläubigen belehrend, da

¹⁰ Vgl. etwa Hogg – Adelman – Blagg 2010.

¹¹ Hogg – Adelman – Blagg 2010, 73.

¹² Natürlich schwankt gerade in moderner Zeit der Grad an Entitativität sowohl in Selbst- als auch in Außenwahrnehmung stark.

¹³ Hogg – Adelman – Blagg 2010, 74.

¹⁴ Freilich ist zu beachten, dass sich diese theoretischen Ausführungen auf den für die Moderne geprägten Religionsbegriff beziehen. Um nun die eben vorgestellte Theorie auch auf die Spätantike anwenden zu können, ist es sicherlich nötig, sich zunächst einige Gedanken zum Begriff „Religion“ in der Antike zu machen. Immer wieder kommt es zu Diskussionen, ob es so etwas wie „Religion“ in antiken Gesellschaften gegeben habe und darauf folgen Debatten, wie „Religion“ oder das, was wir als solche bezeichnen, zu definieren sei. Viele Studien belegen mittlerweile, dass der spätantike Alltag in Ägypten von einem nebeneinander verschiedener Glaubensvorstellungen geprägt war, deren heute empfundene strikte Trennung (etwa Christentum – Anhänger traditioneller Kulte) nicht oder zumindest nicht durchgängig gegeben war. Auch die tatsächlich erfolgten Tempelzerstörungen im spätantiken Ägypten etwa durch christliche Mönche können vom jetzigen wissenschaftlichen Standpunkt aus oftmals nur schwer als „Regel“ denn eher als „Ausnahme“ betrachtet werden. In den christlich-literarischen Zeugnissen jedoch begegnet uns ein teilweise völlig anderes und von der mutmaßlichen zeitgenössischen Realität abweichendes Bild starrer Grenzen zwischen den unterschiedlichen Glaubensvorstellungen, die gerade durch die Betonung ihrer Abgrenztheit gegenüber anderen Gruppen von mir als (teils sicherlich fiktive) religiöse Gruppierungen bezeichnet werden. Lediglich dieses von christlichen Autoren konstruierte Bild ist Gegenstand meiner vorliegenden Betrachtungen.

vorausschauend, weise und die Parameter des Christseins begreifend und verkörpernd geschildert wird. Auf dieser Grundannahme basierend ist davon auszugehen, dass sich die, denen die Texte zum Festtag des jeweiligen Heiligen vorgelesen wurden, bzw. diejenigen, die sie selbst lesen konnten, durch die Schilderungen mit der Hauptperson der Erzählung – also dem Heiligen – in gewisser Weise verbunden fühlen konnten. Durch die mündliche oder schriftliche Rezeption hagiographischer Texte ist es meines Erachtens also sehr gut möglich, dass eine Identifikation mit dem Helden der Handlung erfolgen konnte.¹⁵

Durch diese Identifikation wiederum ist es denkbar, dass in vielen Texten eine Art Gemeinschaftsgefühl kreiert wurde. Die Rezipienten sollten sich zur sozialen Gruppe des Autors – in unserem Fall der sozialen Gruppe der orthodoxen Christen – zugehörig fühlen oder zumindest mit ihr sympathisieren. In der Hagiographie geht die Schilderung von religiöser Gewalt meines Erachtens oftmals einher mit verschiedenen Mechanismen, die wir mit der *Sozialen Identitätstheorie* kennengelernt haben. So werden Unterschiede zwischen sozialen Gruppen stark betont und auf vielfältige Aspekte ausgeweitet. Dadurch erfolgt die Abgrenzung der favorisierten Gruppe, welche wiederum ein erhöhtes Gemeinschaftsgefühl in dieser Gruppe nach sich ziehen kann. In vorliegenden Quellen wird außerdem der Erfolg gegenüber der in sozialem Wettbewerb stehenden Gruppe gefordert und vom Helden der Handlung beispielhaft errungen. Weiterhin lesen wir in den Schilderungen religiöser Gewalt oft von einer aus der Unterlegenheit resultierenden Konversion vormals Andersgläubiger zum orthodoxen Christentum. Dieses Phänomen ist ein wohlbekannter sozialpsychologischer Mechanismus. Erweist sich eine Gruppe im sozialen Wettbewerb als schwächer und fällt ihre Bewertung und damit die Bewertung der ihr angehörenden Individuen deshalb negativ aus, so ist eine Lösungsstrategie gefragt. Tajfel gibt hierfür drei Möglichkei-

ten an.¹⁶ So sei denkbar, dass die unterlegene Gruppe in der überlegenen aufgehe, also die Gruppenmitglieder auch aufgrund der Notwendigkeit einer positiven Selbstkategorisierung in die positiv bewertete, weil überlegene Gruppe übertreten. Eine weitere Möglichkeit sei eine Umdeutung und damit einhergehend die positive Bewertung der für die unterlegene Gruppe distinktiven Aspekte und eng damit verbunden die dritte Möglichkeit: die Neukonzeption dieser Merkmale für die unterlegene soziale Gruppe. Im Fall der interreligiösen von Christen ausgeübten Gewalt, wie sie in der koptischen Hagiographie beschrieben wird, sieht die Lösungsstrategie meist so aus, dass die im sozialen Wettbewerb unterlegene Gruppe in die überlegene Gruppe aufgenommen wird.

Weiterhin wird die Hauptperson der Handlung in der koptischen Hagiographie als diejenige dargestellt, die sakrale, von Gott induzierte Handlungen ausführt. So zelebriert der Heilige etwa ein Gebet mit exzessivem Kreuzschlagen, woraufhin ein Tempel in sich zusammenstürzt. Die Sakralität des Heiligen erfährt durch diese Handlung eine Steigerung, da der Heilige als Ausführender des göttlichen Willens dargestellt wird. Diese Sakralität kann sich wiederum durch Identifikation der Rezipienten mit der Hauptfigur und durch das daraus resultierende Gemeinschaftsgefühl auf die jeweilige soziale Gruppe übertragen und zum herausstechenden Element avancieren. Sakralität wird von den Autoren der untersuchten literarischen Quellen also als eine Art distinktives Element ihrer favorisierten sozialen Gruppe geschildert, wobei die Erhöhung dieses Elements und damit verbunden die Steigerung des Gemeinschaftsgefühls wiederum zur Abgrenzung gegenüber anderen Gruppen dienen kann. Was also macht den Vorgang der religiösen Gewalt, wie er in koptischen hagiographischen Texten geschildert wird, sakral? Einerseits die Ausführung durch eine per se als sakral dargestellte Person, andererseits ist es auch die Handlung selbst, die als von Gott gewollt – und somit ebenfalls als sakral – dargestellt wird.

¹⁵ Der jeweilige Grad der Identifikation ist freilich schwer greifbar und mag sicherlich variiert haben.

¹⁶ Vgl. etwa Tajfel 1978.

Bei der Arbeit mit diesem Quellenmaterial ist zu beachten, dass die Erschließung der Texte mittels sozialpsychologischer Methoden keine Rückschlüsse darüber zulässt, welche Elemente der Erzählung als historische Realität zu betrachten sind. Es ist davon auszugehen, dass die in den Quellen geschilderten sozialen Gruppen nicht den zeitgenössischen Gegebenheiten entsprachen, sondern dass diese Beschreibungen vielmehr dem Bedürfnis der spätantiken Autoren nach solchen klar abgegrenzten Gruppen nachkamen. Wir müssen uns also stets vergegenwärtigen, dass es sich bei den Schilderungen christlich-religiöser Gewalt um literarische Konstruktionen handelt, die über stark fiktionale Elemente verfügen können.¹⁷ Auch bleibt weiterhin fraglich, ob die Handlungen, die von christlichen Autoren als sakral geschildert werden – falls sie denn überhaupt wie beschrieben ausgeführt wurden – tatsächlich sakral konnotiert waren. Denkbar sind teilweise auch sehr viel profanere Ursachen, wie zum Beispiel finanzielle Vorteile. In der *Vita Severi* berichtet Zacharias Scholasticus von der Entweihung eines privaten Isisheiligtums in Menuthis. Er schildert, dass eine Liste aller hochwertigen erbeuteten Gegenstände an den Patriarchen Petrus Mongus nach Alexandria geschickt werden sollte, damit dieser verfügte, was weiter mit den sakralen Gegenständen geschehen sollte. Die schadhafte oder minderwertigen Kultgeräte wurden öffentlichkeitswirksam gleich an Ort und Stelle in Menuthis verbrannt.¹⁸

Doch Überlegungen zur vieldiskutierten Thematik der Rhetorik und Realität im hagiographischen Quellenmaterial sind nicht Gegenstand vorliegender Untersuchung. Vielmehr soll anhand einiger kompakter Fallstudien ein Blick auf die eben in der Theorie behandelten sozialpsychologischen Mechanismen und deren Anwendbarkeit auf die Schilderungen von

koptischen hagiographischen Texten geworfen werden und dabei Einblicke in die Gedankenwelt christlicher Autoren gewonnen werden. Als Quellen bieten sich der Panegyrikos auf Makarios von Tkow, die *Vita des Moses von Abydos* sowie die *Vita des Samuel von Kalamon* an.

Streng genommen handelt es sich bei dem Panegyrikos auf Makarios von Tkow freilich nicht um eine hagiographische Schrift. Jedoch enthält das literarische Werk Elemente, die durchaus als Anleihen an Heiligenviten aufzufassen sind, weshalb es in meine Untersuchungen einbezogen wird. Das Manuskript ist uns nach heutigem Stand in Sahidisch, Bohairisch und Arabisch überliefert.¹⁹ Die Frage der Datierung ist nicht eindeutig geklärt, gemeinhin wird jedoch das fünfte oder sechste Jahrhundert n. Chr.²⁰ als Abfassungszeitraum angegeben. Aufgebaut ist der Text zunächst wie ein Dialog zwischen Bischof Dioskoros von Alexandria mit einigen Mönchen in dessen Exil. Dioskoros wurde im Jahr 451 für abgesetzt erklärt, da er die Beschlüsse des Konzils von Chalkedon nicht anerkannte. Das Konzil legte als verbindliches Ergebnis fest, dass sowohl die göttliche als auch die menschliche Natur Jesu Christi nebeneinander existieren. Der Bischof von Rom, Leo I., hatte im Vorfeld des Konzils ein Schreiben nach Osten gesandt, das sich in seiner Wortwahl als recht einflussreich erwies. Es wurden daraus die Worte, Jesus sei „wahrer Gott und wahrer Mensch zugleich“, entnommen. Dieses Schreiben benannte man nach seinem Titel *Tomus Leonis*. Der alexandrinische Patriarch Dioskoros verweigerte als Stellvertreter der ägyptischen Christen seine Unterschrift, zum Teil sicherlich aus machtpolitischen Erwägungen und zum Teil aufgrund der Unvereinbarkeit der Glaubensbeschlüsse mit den Vorstellungen der ägyptischen Christen. Nach alexandrinischer Lehrmeinung ging man

¹⁷ Es ist außerdem gut möglich, dass die in dieser Untersuchung beschriebenen Mechanismen des sozialen Wettbewerbs zwischen konkurrierenden Gruppen in das übliche Repertoire von Hagiographien Aufnahme fanden. Vielleicht griffen die Autoren auch schon auf ältere Vorlagen dieser Konfliktlösungsstrategie zurück und formulierten deshalb immer wieder strukturell gleich und damit toposhaft.

¹⁸ Vgl. *Vita Severi*, Kugener 1903, 30f.

¹⁹ Das Werk wurde zunächst Ende des 19. Jahrhunderts von Émile Amélineau und Jakob Krall, dann in den Jahren 1914 und 1917 von Carl Wessely herausgegeben. Erst 1980 erfolgte eine vollständige Edition mit Übersetzung der sahidischen Version durch D. W. Johnson, 2010 besorgte Samuel Moawad schließlich die Übersetzung der arabischen Überlieferung.

²⁰ Alle im Text genannten Daten sind n. Chr.

davon aus, dass die göttliche Natur Jesu Christi seine menschliche Natur dominiere. Durch die Unterschriftsverweigerung kam es zur Exkommunikation des alexandrinischen Patriarchen, was dieser allerdings nicht anerkannte. Die Folgen dieses Disputs waren, dass es ab 451 fast durchgängig bis zum Mittelalter zwei konkurrierende Patriarchen in Alexandria gab. Diese werden als ‚melkitisch‘ für die chaledonische Seite und als ‚miaphysitisch‘ für die ägyptische Seite bezeichnet. Da der Autor des Panegyrikos eindeutig Position für Dioskoros und für Makarios, dessen Anhänger, bezieht, ist er im miaphysitischen Bereich anzusiedeln.

Am Anfang des Dialoges erfährt Dioskoros von seinen Besuchern vom Tod des Makarios von Tkow. Nach dieser einleitenden Szene erfährt der Leser mehr über Leben, Taten und Eintreten des Makarios für die miaphysitische Sache und schließlich auch über die Ermordung und Bestattung des Heiligen. Eine interreligiöse Konfliktsituation im Panegyrikos erweist sich im Kontext der sozialpsychologischen Betrachtung als besonders interessant. Der Text berichtet nämlich von einer Tempelzerstörung, bei der Makarios anwesend war. Zeitlich wird dieses Szenario religiöser Gewalt im Text vor dem Konzil von Chalkedon angesetzt, also in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts. Der Autor berichtet uns von einem Dorf, in dem Menschenopfer an Kindern von Christen durch die Anhänger einer Gottheit namens Kothos durchgeführt wurden. Der Autor lässt nun einen Kothosanhänger bei einer Befragung berichten:

αγῶ ἡτερεε φανκωνῆ [μ]μοογ· ἡτ[η]-[ν]-[ω]τῆ
[μπεγς]νοφ εχνητωηγε ἡτενεινε εβολ
ἡνεγμαζῆ ἡτενσοκογ ἡνεγρον ενενκίθαρα·
ἡτενχῶ επεννογτε ἡρητογ· πεγκεσῶμα
ον φανροκζῆ ἡτενααφ ἡκερμῆ·

Und wenn wir sie (die Kinder der Christen) auf diese Weise schlachten und ihr Blut auf dem Altar vergießen; wenn wir ihre Gedärme herausnehmen und diese strecken, um Saiten für unsere Kithara zu machen und unseren Gott auf ihnen zu preisen; wenn wir den anderen Teil des Körpers verbrennen und ihn zu Asche machen...²¹

²¹ P. Mac. V, 2. Johnson 1980, 30 Originaltext. Ei-

An dieser Stelle lässt sich deutlich der oben beschriebene Abgrenzungsmechanismus bei Konfliktsituationen zwischen Gruppen feststellen. Es wird vom Autor ein gemeinsamer Feind von Hauptperson und Rezipienten der Geschichte geschaffen. Um die Gruppen strikt voneinander zu trennen, wird in der Schilderung großes Augenmerk auf die besondere Grausamkeit der Gegner gelegt.

Nach diesem fiktiven „Abstecken der Fronten“ kommt es zur Konflikteskalation: Makarios besucht mit einer Gruppe von Mönchen das Dorf, um dem Unrecht der Kinderopfer nachzugehen. Der Erzähler führt aus, dass die dem Kothos anhängenden männlichen Dorfbewohner aus ihren Häusern kamen und die Mönche mit allerlei Waffen bedrohten,²² während ihre Frauen Steine von den Hausdächern herab warfen, um die Eindringlinge möglichst schnell zu vertreiben. Indes ließ sich die Gruppe um Makarios nicht einschüchtern und verlangte eine Stellungnahme zu den angeblichen Kinderopfern. Hier wird Makarios vom Autor als Musterbeispiel und Identifikationsfigur für Rezipienten des Textes und Mitglieder der sozialen Gruppe der Christen beschrieben. Daraufhin spitzte sich die Lage jedoch dramatisch zu, und es kam zur Gefangennahme der Gruppe um Makarios.²³ Hilfe kam schließlich von unerwarteter Seite in Gestalt von Besa, dem Nachfolger Schenuetes von Atripe als Abt des Weißen Klosters. Besa flehte Gott um Hilfe an, welcher seinerseits sofort reagiert und bei der Befreiung der Gruppe um Makarios mitwirkt. Die sich daran anschließende Unterwerfung der gegnerischen Gruppe erfolgte wiederum durch göttliches Eingreifen, für das Makarios unüblicherweise nur als Vermittler fungierte,²⁴ und

gene Übertragung

²² Hier differieren beide Texte. Während M 609 nur Rechen als Bewaffnungsart erwähnt, geht Cairo Hamouli B weiter und zählt Stangen, Schwerter, Speere und Äxte zum Repertoire der Dorfbewohner (vgl. P. Mac. V, 5; Johnson 1980, 24).

²³ Dieser geschickte Einbau eines retardierenden Moments dürfte im Rezipientenkreis des Panegyrikos sicherlich für zusätzliche Spannung gesorgt haben.

²⁴ Für gewöhnlich werden Akte der Zerstörung von Sakralbauten oder -gegenständen durchaus von

zog – wie in hagiographischen Texten üblich – die Konversion der vormaligen Gegner zum Christentum nach sich. Durch die im Text beschriebene göttliche Unterstützung erfährt die Handlung der Zerstörung Legitimation und eine Aura der Sakralität. Außerdem sehen wir hier in der Quellenpraxis die vorher theoretisch angesprochene Lösungsstrategie für sozialen Wettbewerb, bei dem eine soziale Gruppe als klar unterlegen und damit negativ bewertet beschrieben wird. Diese Negativbewertung wiederum sorgt für das Aufgehen dieser Gruppe in der positiv konnotierten überlegenen Gruppe.

Eine ähnliche Situation findet sich auch in der nächsten Fallstudie, die sich mit der unvollständig überlieferten Vita des Moses von Abydos befasst.²⁵ Aufgrund von verschiedenen paläographischen Beobachtungen setzt man die Entstehungszeit des Textes ab der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts an. Die Ereignisse spielen jedoch gegen Ende des fünften Jahrhunderts oder in den frühen Jahren des sechsten Jahrhunderts. Die Vita des Moses von Abydos erweist sich für vorliegende Fragestellung als interessant, da auch hier der Autor von interreligiöser Gewalt – ebenfalls einer Tempelzerstörung – im Stile eines intergruppalen Konflikts berichtet. Wir finden in diesem Text in etwa das gleiche Schema vor, das uns auch bei Makarios begegnet ist. Zunächst ist in der Vita ein klares Abgrenzungsverhalten des Autors gegenüber Andersgläubigen, ganz besonders gegenüber

Anhängern der traditionellen Kulte, zu beobachten, was als Indiz für einen beschriebenen intergruppalen sozialen Wettbewerb zu werten ist. Eine ganz besondere Bedeutung erhält dieser durch eine Prophezeiung über Moses von Abydos, die Schenute von Atripe, der Abt des Weißen Klosters, kurz vor seinem Tod getätigt haben soll. Der Autor lässt Schenute sprechen:

ΠΕΤΗΜΑΥ ΠΕΤΝΑΚΑΤΑΡΓΕΙ²⁶ ΝΝΕΘΥΣΙΑ
ΝΕΝΖΕΛΛΗΝ ΝΦΩΡΩΡ ΝΝΕΥΕΡΠΗΥΕ
ΝΣΕΟΥΩΣΥ ΝΣΙ ΝΕΥΠΟΛΥΜΟΣ ΝΤΕ ΟΥΕΙΡΗΝΗ
ΦΩΠΕ ΖΝ ΝΕΦΖΟΟΥ ΦΑ ΒΟΛ

Jener ist es, der die Opfer der Hellenes abschaffen und ihre Tempel zerstören wird. Ihre Kriege werden nämlich nutzlos gemacht und Friede wird in seinen Tagen bis zum Ende sein.²⁷

Durch diese Aussage wird zum einen die gewaltsame Unterwerfung der konkurrierenden sozialen Gruppe gefordert, zum anderen wird mit dem Versprechen von Frieden eine positive Bewertung der Taten des Moses als Verkörperung des Gruppenideals und damit der Überlegenheit der sozialen Gruppe der Christen impliziert. Als Moses sich schließlich bei einem als Apollontempel bezeichneten Heiligtum aufhält, um es zu zerstören, erhält er von einem Engel folgenden Hinweis:

ΚΟΤΚ Ν{Γ}ΩΛΗΛ ΕΧΜ ΝΦΩΡΩΡ ΜΠΡΠΕ
ΜΠΑΠΟΛΛΩΝ Α ΠΧΟΕΙΣ ΓΑΡ ΣΩΤΗ ΕΡΟΚ ΑΥΩ
ΦΝΑΕΙΡΕ ΝΟΥΚΒΑ ΝΝΕΡΠΗΥΕ ΝΝΕΒΩΤ²⁸ ΤΗΡΟΥ
{ΜΝ} ΝΕΥΟΥΗΝΒ ΦΑ {ΕΝΕΖ}

Wende dich, bete für die Zerstörung des Apollontempels; der Herr nämlich hat dich erhört, er wird Rache nehmen an allen Tempeln von Ebot (Anm.: Ebot = koptische Bezeichnung für Abydos) und ihren Priestern in Ewigkeit.²⁹

den Hauptpersonen der Handlung selbst durchgeführt, wenn auch fast immer mit göttlicher Hilfe. Diese passive Rolle des Makarios von Tkow stellt einen interessanten Untersuchungsaspekt dar, der jedoch für vorliegende Beobachtungen vernachlässigt werden kann.

²⁵ Die Vita ist – wie so viele koptische Textcorpora – über verschiedene Sammlungen verteilt. Die Pariser Blätter wurden 1895 von Émile Amélineau ediert und mit Übersetzung herausgegeben, wohingegen die Blätter aus Wien erst 1936 durch Walter Till ihre erstmalige Veröffentlichung erfuhren. Weiterhin fügte Mark Moussa in jüngerer Zeit noch unbekannte Texte von Blättern aus Cambridge – leider nur in Übersetzung – hinzu. Die letzte Neuedition von Sami Uljas – ebenfalls bisher unpublizierte Blätter aus Cambridge – erfolgte erst 2012, weitere bisher unpublizierte Blätter dieser Sammlung stehen noch aus.

²⁶ Lies: πε ετνακαταργει (vgl. Amélineau 1895, 682 Anm. 1).

²⁷ Vit. Moses v. Abydos, Amélineau 1895, 682 l. 2ff Originaltext. Eigene Übertragung; vgl. Till 1936, Übersetzung 65, der hier die deutsche Übersetzung des Amélineau-Textes wiedergibt.

²⁸ Lies νεβωτ (vgl. Amélineau, 1895, 686 Anm. 1).

²⁹ Vit. Moses v. Abydos, Amélineau 1895, 686 l. 5ff Originaltext. Eigene Übertragung; vgl. Till 1936, Übersetzung 68, der hier die deutsche Überset-

Indem der Autor einen Engel, der vom Christengott gesandt wurde, auftreten lässt, wird durch dessen bloße Anwesenheit eine sakrale Atmosphäre geschaffen und betont, dass Moses eine von Gott gewollte Tat ausführt, was sein Handeln wiederum als sakral konnotiert erscheinen lässt. Moses wendet in der Erzählung den Rat des Engels an und versucht sich in einer Art magischem Gebet, das zu einem Erdbeben führt und schließlich im Einsturz von fünf Tempeln in Abydos gipfelt. Unspektakulär wird der Tod von 30 Priestern der sozialen Gruppe der Anhänger der traditionellen Kulte angegeben. Am Ende des Berichtes über die Tempeldesakralisierung wartet auch dieser Text mit der schon bei Makarios wiedergegebenen Lösungsstrategie für sozialen Wettbewerb auf. Die schwächere Gruppe wird aufgelöst und der Erzähler des Textes berichtet:

μηπερῶμε σε οὐῶρ ἐτῶτῆ ἐσωογῆ ἐπτοῶγ
 νεβῶτ εερ ὄγια φᾶρραι ἐποογ ἡροῶγ· εβολ
 χε ἀγμογ ἡβι νετπλᾶνᾶ ἡῖοογ· - ἀγῶ
 ἀγῶπε ἡχριστιανος ἐπρᾶε ἡβι ἡρελλῆν μῖ
 ἡῶῖρε νενογῆῖβ· -

Bis heute hielt sich also kein Mensch auf dem Berg/an dem Ort³⁰ Ebot auf, um zu opfern; denn die, die sie täuschten, starben und sie wurden schließlich Christen, nämlich die Hellenes und die Kinder der Priester.³¹

Um die Auswahl des Untersuchungsspektrums nicht nur auf interreligiöse Konflikte zu beschränken, soll an dieser Stelle auch eine Schilderung intrareligiöser christlicher Gewalt miteinbezogen werden. Die Vita des Samuel von Kalamon bietet für Untersuchungen zur religiösen Gewalt eine äußerst interessante Ausgangslage, denn in ihr – wie im Panegyrikos auf Makarios von Tkow – sind sowohl interreligiöse als auch intrareligiöse christliche Konflikte beschrieben.³² Die Vita

zung des Amélineau-Textes wiedergibt.

³⁰ Vgl. Anm. 38.

³¹ Vit. Moses v. Abydos, Till 1936, 49f l. 22–3 Originaltext. Eigene Übertragung; vgl. Till 1936, Übersetzung 68.

³² Nach heutigem Stand ist eine vollständige Version der Vita in Sahidisch erhalten, die leichte Fay-

handelt im siebten Jahrhundert und bezieht sich zum Teil auf historisch belegte Personen. Präzisere Aussagen über den Abfassungszeitraum als den *terminus post quem* zum ersten Drittel des siebten Jahrhunderts zu treffen, ist nach heutigem Stand jedoch kaum möglich. Der vorliegende innerchristliche Konflikt entzündete sich daran, dass Kaiser Heraklios Kyros, den von ihm anerkannten Patriarchen Alexandriens und zugleich *praefectus Aegypti* nach Ägypten schickte, um die dortigen miaphysitischen Christen von einem Kompromissvorschlag zu den christologischen Konflikten zwischen Konstantinopel und Alexandrien zu überzeugen. Die Überlegungen zu diesem Vorschlag gingen von einem göttlichen Willen (*energeia*) Jesu Christi aus, um den Miaphysiten entgegenzukommen, und firmieren unter dem Begriff Monenergismus bzw. Monotheletismus. Da die Vita des Samuel von Kalamon von einem Autor des Miaphysitismus verfasst wurde, der den vom Kaiser eingesetzten Patriarchen nicht anerkannte, werden Kyros sowie dessen Anhänger als Gegner und damit als rivalisierende soziale Gruppe des als orthodox dargestellten Samuel stilisiert. Der hier extrem ausgebildete Abgrenzungsmechanismus der beiden christlichen Gruppen ist gut an der Wortwahl des Autors ersichtlich. So wird Kyros einmal als *παράνομος*³³ (gesetzwidrig), dann als *πῶμρε ἡῖσαδᾶνας*³⁴ (Sohn Satans), als *παντίχρητος ἡπλᾶνος*³⁵ (irreführender Antichrist) und schließlich als *πρᾶῖτκος ἡχαλλῆδωνίτης*³⁶ (chalkedonischer Häretiker) bezeichnet.

Zu Beginn der Szene religiöser Gewalt hält sich Samuel von Kalamon zusammen mit

oumische Einschläge erkennen lässt und in der Morgan Library in New York aufbewahrt wird. Weiterhin überliefert und bis jetzt der Vita des Samuel zugeordnet wurden einige Fragmente in reinem Sahidisch, sowie in Bohairisch. Die einzig verfügbare Edition des koptischen Textes wurde 1983 von Anthony Alcock besorgt. Außerdem sei an dieser Stelle noch auf eine vollständig erhaltene äthiopische Überlieferung hinzuweisen, die allerdings keinen Eingang in vorliegende Untersuchungen finden kann.

³³ Alcock 1983, 6 l. 5f Originaltext.

³⁴ Alcock 1983, 10 l. 39f Originaltext.

³⁵ Alcock 1983, 10 l. 40 Originaltext

³⁶ Alcock 1983, 11, l. 4 Originaltext.

mehreren Asketen in der Sketis auf. Der Magistrianus des Cyrus lässt alle Asketen in einer Kirche versammeln und fordert sie zur Anerkennung des *Tomus Leonis* auf.³⁷ Die Absicht des Magistrianus und damit des Kyros wird keinesfalls als Kompromissvorschlag beschrieben. Im Gegenteil – zur weiteren intergruppalen Abgrenzung betont der Autor die böse Absicht der gegnerischen Gruppe.

ⲙⲏⲛⲥⲐⲐ ⲁⲢⲬⲐⲐⲐ ⲛⲐⲮⲙⲁⲕⲓⲥⲧⲣⲓⲁⲛⲐⲐ
 ⲛⲐⲮⲁⲣⲓⲣⲏⲧⲧ ⲉⲣⲣⲁⲓ ⲣⲓⲙⲓⲧⲧⲐⲐⲐ ⲉⲧⲐⲮⲁⲁⲃ ⲛⲉⲟⲩⲏⲧⲧ
 ⲉⲣⲉⲛⲉⲟⲮⲟⲮⲉⲣⲏⲧⲉ ⲃⲉⲣⲏⲏ ⲉⲡⲉⲛⲥⲏⲟⲮ ⲉⲃⲐⲁ

Später schickte er (Anm.: Kyros) einen grausamen Magistrianus an den heiligen Ort³⁸ der Sketis, dessen Füße eilten, um Blut zu vergießen.³⁹

Die Asketen verweigern ihre Unterschrift unter das Werk, woraufhin der Beamte deren Auspeitschung anordnet. Samuel von Kalamon sieht sich durch das drohende Unrecht, das die Mitglieder seiner sozialen Gruppe erwartet, zum Eingreifen provoziert und beginnt einen Disput mit dem Beamten. Im Verlauf des Streitgesprächs verflucht Samuel den *Tomus Leonis*, den Patriarchen Kyros sowie die Anhänger der chakedonischen Beschlüsse und wirft das Schriftstück aus der Kirche, um dessen häretischen Inhalt zu verdeutlichen. Der Beamte gerät in Zorn und befiehlt die Auspeitschung Samuels durch Soldaten, die sich schrittweise in ihrer Gewalt steigert.⁴⁰ In Anlehnung an Schemata von Märtyrerberichten⁴¹ überlebt Samuel mit

göttlicher Hilfe die Marter und erholt sich schließlich wieder. Der Autor stilisiert Samuel zu einer Identifikationsfigur für die Rezipienten. Dies erfolgt zunächst durch das furchtlose Eingreifen und Einstehen des Heiligen für die Mitglieder seiner sozialen Gruppe der orthodoxen Christen, sowie durch die spätere Belohnung Samuels durch göttliche Unterstützung. Als Intention des Autors kann man sicherlich festhalten, dass die hier beschriebene innerchristliche Gewalt als interreligiöse Gewalt dargestellt wird. Dies zeigt neben dem Aufgreifen der Märtyrertopik das extrem abgrenzende Verhalten von Seiten des Autors, das jegliche Gemeinsamkeiten der konkurrierenden Gruppen verneint. So wird verleugnet, dass beide Gruppen im sozialen Wettbewerb dem christlichen Glauben angehören.⁴²

Stellen wir uns nach diesen drei Fallbetrachtungen die Frage nach dem Nutzen der Mitteinbeziehung sozialpsychologischer Komponenten bei der Untersuchung der literarischen Konstruktion von Sakralität mittels religiöser Gewalt in der koptischen Hagiographie, so lassen sich einige Eckpunkte festhalten. Die Darstellung von religiöser Gewalt in den vorliegenden hagiographischen Schriften kann unter anderem als Ausdrucksweise eines sozialen Wettbewerbs zwischen zwei konkurrierenden sozialen Gruppen dienen. Somit werden aus heutiger Sicht manche extremen Formulierungen besser nachvollziehbar, weil wir die Mechanismen, die zu solchen Formulierungen führen können, besser verstehen (*in-group favoritism; outgroup derogation*). Außerdem wird mit Hilfe des für die soziale Gruppe der Christen distinktiven Merkmals der Sakralität, das in Szenarien religiöser Gewalt durch geschicktes Formulieren des Autors Erhöhung erfährt, die vom Autor favorisierte soziale Gruppe mit der für die Gruppe als auch für das Individuum erstrebten positiven Bewertung versehen. Schließlich lässt sich noch festhalten, dass wir selbst-

³⁷ Der Begriff des *Tomus Leonis* ist in diesem zeitlichen Zusammenhang als klarer Anachronismus des Autors aufzufassen.

³⁸ Im Regelfall wird ⲧⲟⲟⲮ mit *Berg, Gebirge, Wüste, Nekropole, Einöde, Kloster* übersetzt (vgl. Westendorf 2008, 253.) Gemeint ist meiner Ansicht nach von der Bedeutung her ein *Ort, an dem asketisch gelebt wird* und der aus der koptischen Tradition heraus oft als Gegensatz zum Fruchmland am Nil gesehen wird.

³⁹ Alcock 1983, 6 Originaltext. Eigene Übertragung.

⁴⁰ Alcock 1983, 6f Originaltext, 80f Übersetzung.

⁴¹ Als typische Elemente seien hier genannt: Die Wut beziehungsweise der Zorn des Beamten, die plastische Beschreibung des Geschehens und die schrittweise Steigerung der Gewalt während der Marter.

⁴² Diese Tatsache bietet spannendes Ausgangsmaterial für weitergehende Untersuchungen. So ist unter anderem die Frage zu stellen, welche Hintergründe etwa kirchengeschichtlicher oder soziologischer Art zu dieser strikten literarischen Abkehr von anderen Christen zusammenwirkten.

verständlich keinen eindeutigen Befund über die mutmaßliche historische religiöse Gewalt und deren sakralen Charakter erhalten. Jedoch erfahren wir sehr wohl etwas über die mögliche sozialpsychologische Funktion narrativer Folien von religiöser Gewalt. Damit verwoben ist die dargestellte Sakralität der ausführenden Personen bzw. deren Handlungen, die

in der koptischen Hagiographie immer wieder auf gleiche Weise formuliert werden. So können wir einen interessanten Einblick in die Beweggründe und Gedankenwelt der Autoren koptischer Hagiographie gewinnen und eine Vorstellung davon erlangen, wie diese sich das konfliktbehaftete Aufeinandertreffen bzw. den sozialen Wettbewerb von zwei religiösen Gruppen vorstellten und dies den Rezipienten publikumswirksam präsentierten.

Bibliographie:

Quellen:

Dioscorus of Alexandria (attributed to), A Panegyric on Macarius, Bishop of Tkow, ed. D. W. Johnson (CSCO 415, *Scriptores Coptici* 41) (Louvain 1980)

Isaac the Presbyter, *The Life of Samuel of Kalamun*, ed. A. Alcock (Oxford 1983)

Koptische Heiligen- und Martyrerlegenden. Texte, Übersetzungen und Indices, ed. W. Till (*Orientalia Christiana Analecta* 108), 2. Bd. (Rom 1936)

Zacharie le Scholastique, *Vie de Sévère, Patriarche d'Antioche 512–518, Première Partie*, ed. M.-A. Kugener (Paris 1903)

Sekundärliteratur:

Amélineau 1895

É. Amélineau, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IV^e et V^e siècles*, 4. Bd. (Paris 1895)

Esler 2014

Ph. F. Esler, *An Outline of Social Identity Theory*, in: J. Brian Tucker, Coleman A. Baker, T&T Clark *Handbook to Social Identity in the New Testament* (London 2014) 13–39

Hogg – Adelman – Blagg 2010

M. A. Hogg – J. R. Adelman – R. D. Blagg: *Religion in the Face of Uncertainty: An Uncertainty-Identity Theory Account of Religiousness*, *Personality and Social Psychology Review* 14 (1), 2010, 72–83

Tajfel – Billig et al. 1978

H. Tajfel – M. G. Billig – R. P. Bundy – C. Flament, *Social Categorization and Intergroup Behaviour*, *European Journal of Social Psychology* I (2), 1978, 149–178

Tajfel 1978

H. Tajfel, *The Achievement of Group Differentiation*, in: ders., *Differentiation between Social Groups* (London 1978) 77–100

Turner – Hogg et al. 1987

J. C. Turner – M. A. Hogg – P. J. Oakes – S. D. Reicher – M. S. Wetherell, *Rediscovering the Social Group: A Self-Categorization Theory* (Oxford 1987)

Westendorf 2008

W. Westendorf, *Koptisches Handwörterbuch. Bearbeitet auf der Grundlage des Koptischen Handwörterbuchs von Wilhelm Spiegelberg* (Heidelberg 2008)

