

Anmerkungen zu Alter und Funktion der Diskussion  
des Koptischen Patriarchen Johannes III (677-686)  
vor dem Statthalter Abd al-Aziz / Harald Suermann.  
— Extrait de : Parole de l'Orient : revue semestrielle  
des études syriaques et arabes chrétiennes :  
recherches orientales : revue d'études et de  
recherches sur les églises de langue syriaque. — vol.  
32 (2007), pp. 389-398.

Titre de couverture : Actes du 7e congrès  
international des études arabes chrétiennes (Sayyidat  
al-Bir, septembre 2004)

I. église copte — Relations — Judaïsme — 7e  
siècle. II. église copte — Patriarches — 7e siècle.

PER L1183 / FT216076P

ANMERKUNGEN ZU ALTER UND FUNKTION  
DER DISKUSSION DES KOPTISCHEN PATRIARCHEN  
JOHANNES III. (677-686)  
VOR DEM STATTHALTER 'ABD AL-'AZĪZ

VON  
Harald SUERMANN

Diskussion des koptischen Patriarchen Johannes vor dem Statthalter 'Abd al-'Azīz .....	392
Inhalt des Dialogs .....	393
Datierungsversuch des Dialogs .....	395
Schlussfolgerung .....	398

Bei meiner vorbereitenden Bestandsaufnahme zu christlichen Texten über den Islam, die koptischen Ursprungs sind und aus der Frühzeit des Islams, d.h. aus der Zeit vom Tode Muhammads bis zu den Anfängen des Abbasiden-Kalifats, stammen, musste ich feststellen, dass koptische Texte zum Islam bei weitem nicht in dem Maße untersucht worden sind wie die Texte syrischer Christen. Viele Fragen, wie z.B. die nach den ältesten koptischen Texten zum Islam, bleiben daher noch offen<sup>1</sup>. Etliche Texte sind noch nicht ediert oder müssen neu ediert werden. Neben den koptischsprachigen Texten gibt es eine deutlich größere Anzahl arabischer Texte, die von Kopten verfasst wurden<sup>2</sup>. Nach dem jetzigen Kenntnisstand kann man den Eindruck bekommen, dass unter den Texten zum Islam, die bis zum Jahre 1000 von Kopten verfasst wurden und uns überliefert sind, die Mehrzahl in arabischer Sprache vorliegt. Dies mag sich auch bei den weiteren Forschungen kaum ändern. Viele koptische Texte wurden ins Arabische übersetzt; von dem ursprünglich koptischen Text sind uns oft nur Fragmente überliefert. Zu dieser Gruppe gehört die *Apokalypse des Pseudo-Athanasius*, von der sowohl der arabische als auch der koptische (sahidische) Text vollständig erhalten sind<sup>3</sup>. Der arabische Text ist eine spätere redaktionelle Bearbeitung des koptischen. Ebenso ist die *Vierzehnte Vision des Daniel* vollständig auf koptisch (bohairisch) und arabisch erhalten<sup>4</sup>. Es gibt hierzu verschiedene

---

1) Harald SUERMANN, «Koptische Texte zur arabischen Eroberung Ägyptens und der Umayyadenherrschaft», in *Journal of Coptic Studies* 4, 2002, 167-186.

2) Harald SUERMANN, «Koptische arabische Apokalypsen», in Rifaat EBIED, Herman TEULE (Hrsg.), *Studies on the Christian Arabic Heritage in Honour of Father Prof. Dr. Samir Khalil Samir S.I. at the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday = Eastern Christian Studies* 5, Dudley, Leuven, Paris, MA 2004, 25-44.

3) Bernd WITTE, «Der koptische Text von M602 f. 52-77 der Pierpont Morgan Library – wirklich eine Schrift des Athanasius?», in *OC* 78, 1994, 123-130; Francisco Javier MARTINEZ, «The King of Rūm and the King of Ethiopia in Medieval Apocalyptic Texts from Egypt», in Włodzimierz GODLEWSKI (Hrsg.) *Coptic Studies. Actes of the Third International Congress of Coptic Studies 1984*, Varsovie, 1990, 247-259; F. J. MARTINEZ, *Eastern Christian Apocalyptic*, pp. 247-590; pp. 285-411; Henricus HYVERNAT, *Bibliothecae Pierpont Morgan codices coptici photographicae expressi*, vol. 25, Rome, 1922, 105-154; Bernd WITTE, *Die Sünden der Priester und Mönche. Koptische Eschatologie des 8. Jahrhunderts nach Kodex M 602*, pp. 104-154 (ps. Athanasius) der Pierpont Morgan Library. Teil 1: Textausgabe = *Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten* 12, Altenberge, 2002; Harald SUERMANN, «Die Apokalypse des Ps.-Athanasius: Ein Beispiel für die koptische Auseinandersetzung mit der islamischen Herrschaft im Ägypten der Umayyadenzeit», in Walter BELTZ (Hrsg.), *Die Koptische Kirche in den ersten drei islamischen Jahrhunderten. Beiträge zum gleichnamigen Leucorea-Kolloquium 2002 = Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft* 36/03, Halle (Saale) 2003, 197-183.

4) Harald SUERMANN, «Notes concernant l'apocalypse copte de Daniel et la chute des omayyades», in *PdO* 11 (1983), 329-348; Henry TATTAM, *Prophetae majores in dialecto*

Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte. Zu den Texten, von denen uns mindestens ein vollständiger Text auf arabisch und Fragmente auf koptisch (bohairisch) erhalten sind, gehört auch die Diskussion des Patriarchen Johannes vor dem ägyptischen Statthalter 'Abd al-'Azīz, auf die ich in meinem Beitrag noch genauer eingehen werde.

Von vielen arabischen Texten ist uns der ursprüngliche koptische Text nicht mehr erhalten; in den meisten Fällen können wir eine koptische Vorlage nur vermuten. Zu diesen Texten gehören *Die Weissagung des Samuel vom Kloster Qalamun*, datiert zwischen dem 8. und 11. Jh.<sup>5</sup>; die *Weissagungen des Pisentius von Qift*<sup>6</sup>, entstanden in der Zeit zwischen der islamischen Eroberung und dem 10. Jh.; die *Apokalypse in der arabischen Vita des Schenute*<sup>7</sup>; eine *Predigt zu Ehren von Peter und Paul*, die dem Theophilus von Alexandrien zugeschrieben wird<sup>8</sup>.

Einige apokalyptische Texte, die eventuell ebenso die islamischen Eroberungen bearbeiten, sind noch nicht ediert, so z.B. die *Prophetien des Schenute*<sup>9</sup>.

Für die Untersuchung der koptischen Reaktion auf die islamischen Eroberungen und die frühislamische Herrschaft sind auch äthiopische Texte

*linguae Aegyptiacae Memphitica se Coptica*, II, Oxford, 1852, 386-405; Arabischer Text: Carl Heinrich BECKER, «Das Reich der Ismaeliten im koptischen Danielbuch», in *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philol.-hist. Klasse*, 1915, Heft 1, Göttingen, 1911, 5-57; Frédéric MACLER, «Les apocalypses apocryphes de Daniel», in *Revue de l'histoire des religions* 33 (1896), pp. 163-176; Otto MEINARDUS, «A Commentary on the XIV<sup>th</sup> Vision of Daniel According to the Coptic Version», in *OCP* 32 (1966), 394-449; Otto F.A. MEINARDUS, «A Judaeo-Byzantine 14<sup>th</sup> version of Daniel in the Light of a Coptic Apocalypse», in *Ekklesia Pharos* 60 (1978), 645-666; SUERMANN, *Notes*, 329-348.

5) J. ZIADEH, «L'apocalypse de Samuel, supérieur de Deir-el-Qalamoun», in *ROC* 20 (1915-1917), 374-404; François NAU, «Note sur l'apocalypse de Samuel», in *ROC* 20 (1915-1917), 405-407.

6) A. PÉRIER, «Lettre de Pisuntius, évêque de Qeft, à ses fideles», in *ROC* 19 (1914), 79-92.302-323.445-446; V. FREDERICK, «Pseudo-Pisentius of Qift», in *Copt. Enc.*, 2028; Caspar DETLEF Gustav MÜLLER, Gawdat GABRA, «Pisentius, Saint», in *Copt. Enc.*, 1978-1980.

7) Émile AMÉLINEAU, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1888, 289-478. Die Apokalypse befindet sich auf den Seiten 340-346.

8) H. FLEISCH, «Une homélie de Théophile d'Alexandrie en l'honneur de St. Pierre et de St. Paul», in *ROC* 30 (1935-46), 371-419.

9) G. TROUPEAU, «De quelques apocalypses conservées dans des manuscrits arabes de Paris», in *PdO* 18 (1993), 75-87, hier 79-83; JOS M.J.M. VAN LENT, «An Unedited Copto-Arabic Apocalypse of Shenute from the Fourteenth Century: Prophecy and History», in Stephen EMMEL (Hrsg.), *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit. Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses*, Münster, 20.-26. Juli 1996, Bd. 2, Wiesbaden, 1999 (Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 6), 155-168; JOS M.J.M. VAN LENT, «The Nineteen Muslim Kings in Coptic Apocalypses», in *PdO* 25 (2000), 643-693.

zu berücksichtigen. So mancher koptische Text ist verloren gegangen, aber eine äthiopische Übersetzung und Bearbeitung ist uns überliefert. Der bekannteste Fall ist die *Chronik des Johannes von Nikiu*<sup>10</sup>.

Auch hier nicht genannte Literaturgattungen, wie kirchenrechtliche, historische und hagiographische Literatur, sind sowohl in koptischer als auch arabischer Sprache für eine eingehende Untersuchung der koptischen Reaktion auf den Islam von Bedeutung.

#### DISKUSSION DES KOPTISCHEN PATRIARCHEN JOHANNES VOR DEM STATTHALTER 'ABD AL-'AZĪZ

Wenden wir uns der Diskussion des koptischen Patriarchen Johannes vor dem Statthalter 'Abd al-'Azīz zu. Es gibt vier bohairischen Fragmente, die an drei verschiedenen Orten aufbewahrt werden. Alle Fragmente stammen von demselben Manuskript, bieten aber keinen fortlaufenden Text und sind nicht datiert. Weitere koptische Fragmente sind nicht bekannt. Evelyn-White hat 1936 in *The Monasteries of the Wadi 'n-Natrūn* Band 2 die Fragmente ediert. Des Weiteren erarbeitete sie eine Zusammenfassung der Diskussion und verglich die Fragmente mit der arabischen Version des Dialogs im Manuskript aus Paris Bibliothèque Nationale Fonds arabe 215. Sie kam zu dem Schluss, dass der arabische Text eine Übersetzung des koptischen Textes sein muss. Die Abweichungen zwischen beiden Texten seien unwesentlich und bestehen meist aus eingefügten oder ausgelassenen Wörtern oder Sätzen, die aber inhaltlich nichts hinzugefügt oder weggelassen<sup>11</sup>. Der überlieferte koptische Text umfasst etwa ein Zehntel des überlieferten arabischen Textes.

Auf den Folien 186<sup>r</sup>-202<sup>v</sup> des erwähnten arabischen Manuskripts aus der Bibliothèque Nationale Fonds arabe 215 wird die Diskussion wiedergegeben<sup>12</sup>. Diese Handschrift stammt aus dem Jahre 1590. Graf signalisiert weitere Handschriften, näherhin: Bibliothèque Nationale Paris ar. 4881 aus dem 19. Jh.; Kairo 132 (16. Jh.); Kairo 369 (1729) und Kairo 469

---

10) *Chronique de Jean, évêque de Nikiou*. Texte éthiopiens (ed. et trad. Hermann ZOTENBERG) = Extrait des notices des manuscrits 24,1, Paris, 1883; *The chronicle of John (c. 690 A. D.) Coptic Bishop of Nikiu : being a history of Egypt before and during the Arab conquest; with an introduction, critical and linguistic notes, and an index of names* (trad. Robert Henry CHARLES), London, Oxford, 1916.

11) Hugh G. Evelyn WHITE, *The Monasteries of the Wadi 'n Natrūn*, Bd. 2, New York, 1932, 171-175.

12) GRAF, *GICAL* 1, 478-480.

(18. Jh.)<sup>13</sup>. Mir sind keine weiteren Handschriften bekannt. Keines der fünf Manuskripte ist ediert worden. Ein Stemma der bekannten Handschriften liegt natürlich nicht vor, und es ist unbekannt, ob die Manuskripte jeweils weitgehend den gleichen Text bieten oder ob unterschiedliche Redaktionen vorliegen. Sowohl Graf als auch Evelyn-White geben den Inhalt der Diskussion anhand des Manuskriptes Bibliothèque National Fonds arabe 215 wieder. Auch ich habe bisher nur dieses Manuskript konsultiert.

Die Folien haben jeweils 17 Zeilen. Der Schriftzug ist durchweg klar. Der Text ist unvokalisiert. Die diakritischen Zeichen sind sehr sorgfältig gesetzt. Es wird nie ث, sondern immer ت geschrieben. Das الف مقصورة erhält durchgehend zwei Punkte, wird also wie das ي geschrieben. Dem تاء مربوطة (ة) hingegen fehlen die Punkte. Das س hat zur Unterscheidung vom ش anstelle der drei Punkte einen Strich in Form einer Fatha darüber gesetzt. Nur an einer Stelle des Textes gibt es eine Korrektur, und zwar auf folio 194r.

#### INHALT DES DIALOGS

Der Inhalt des Textes ist ein Dialog des Patriarchen Johannes mit einem Juden namens Aaron und einem namenlosen Melkiten in Anwesenheit des 'Abd al-'Azīz al-Malik, als dieser Statthalter Ägyptens war (684-703). Anlass der Diskussion war ein Silberkästchen, das dem Patriarchen bei einer Huldigungsvisite gezeigt wurde. Das Silberkästchen, das von einem ohne Erben verstorbenen Juden stammte, hatte ein goldenes Schlüsschen. In dem Kästchen lag ein Stück Holz. Der Patriarch identifizierte es als eine Kreuzpartikel. Zum Beweis warf er es in ein Feuer, das sofort verlöschte. Schließlich konnte er es dem Statthalter für 3000 Dinare abkaufen.

Im Anschluss an das Wunder kam es zu der Disputation, zunächst mit dem Juden, dann mit dem Melkiten, schließlich mit dem muslimischen Statthalter selbst. Die Disputation sollte über die wahre Religion aufklären. Der Jude betonte seine Abstammung von den israelitischen Vätern und deren Geltung vor Gott; der Patriarch stellte seine geistige Abstammung von den koptischen Vätern und der göttlichen Dreifaltigkeit in den Vordergrund. Der Jude zitierte aus dem Alten Testament; die Zitate legte der Patriarch auf Christus hin aus. Die Auslegung der Episode vom Paschalamm auf die Eucharistie (*qurbān*) bewegte den Juden schließlich zur Annahme des Christentums.

---

13) Georg GRAF. *Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire* = Studi e Testi 63, Città del Vaticano, 1934.

Es folgte die Diskussion mit dem Melkiten. Im Mittelpunkt standen zunächst die monophysitische und die melkitische Auffassung der göttlichen und menschlichen Tätigkeit in Christus. Schließlich kam die Diskussion erneut auf das eucharistische Geschehen zu sprechen. Die Auslegung der zitierten Passagen nennt Graf seltsam gezwungen<sup>14</sup>. Die entscheidende Wende in der Diskussion brachten zwei visionäre Erlebnisse des Patriarchen. Die eine Vision hatte der Patriarch, als er an der Gegenwart Christi in der Eucharistie zweifelte. Die zweite Vision über den liturgischen Gebrauch des Wassers nach dem Kommunionempfang hatte er als Diakon. Die Erklärung des Gebrauches des ناقوس in der Kirche überzeugte schließlich den Melkiten und veranlasste ihn zur Annahme des miaphysitischen Glaubens.

Es schloß sich die Unterredung mit dem muslimischen Statthalter an, der vor allem Aufschluss über die Eucharistie erbat. Die erste Frage stellte er an die Vereinbarkeit der realen Präsenz Christi in der Eucharistie mit dem Faktum, dass Gott im Himmel ist. Der Patriarch antwortete mit einer Episode, die er vielleicht aus einem apokryphen Dokument hatte<sup>15</sup>: Judas musste den Saal verlassen, bevor Christus das Abendmahl feierte. Als nun Christus Brot und Wein in Leib und Blut verwandelt hatte, zweifelten die Jünger. Daraufhin verschwand er vor ihren Augen und sie hielten Fleisch und Blut in der Hand. Sie erschrakten nun heftig und fielen auf ihre Gesichter wie Tote. Schließlich erschien er wieder, richtete sie auf und nahm ihnen die Furcht. Er sagte zu ihnen: "Wahrlich, ich sage zu euch, wer auch immer glaubt und hiervon mit ganzem Glauben isst, der soll für immer leben; und wer auch immer mich vor den Menschen bekennt, den werde ich auch vor meinem Vater im Himmel bekennen"<sup>16</sup>. Des Weiteren verwies der muslimische Statthalter darauf, dass gemäß seiner heiligen Schrift Gott weder eine Frau genommen, noch geboren hat (Sure 112), aber dass ein Geist und ein Wort Mensch wurden (Sure 4,169). Der Patriarch antwortete darauf mit der Frage, wenn er ein Wort sei, wie konnte er essen und trinken und all die Dinge tun wie wir, außer der Sünde. Der Gouverneur antwortete, dass er dann wohl ein Mensch gewesen sei. Der Patriarch fährt mit der Frage fort, wenn er ein Mensch gewesen sei, wer verwandelte das Wasser in Wein und vertrieb die Dämonen, heilte die Kranken und erweckte die Toten. Der Gouverneur antwortete, dass dies der Geist Gottes war. Der Patriarch leitete dann zum nächsten Thema mit der Frage über, wenn er ein Geist gewesen sei, wer war es, den die Juden ergriffen?

14) GRAF, *GCAL* 1, 480.

15) Ich konnte bisher die Quelle dieser Überlieferung nicht nachweisen.

16) Fol 201 b.

Auf den islamischen Einwand hin, ein Räuber sei anstelle Jesu gekreuzigt worden, erwiderte der Patriarch, dass der Statthalter in diesem Falle den Patriarchen um die bezahlten 3000 Denare betrogen habe. Der Statthalter erklärte sich besiegt und entließ den Patriarchen mit Ehrenbezeugungen.

#### DATIERUNGSVERSUCH DES DIALOGS

Ich gehe in Übereinstimmung mit Graf davon aus, dass mit dem Patriarchen Johannes der miaphysitische Patriarch von Alexandrien mit dem Beinamen der Barmherzige (677-686) gemeint sei<sup>17</sup>. 'Abd al-'Azīz wurde gegen Ende des Patriarchats Statthalter von Ägypten. Der Beginn der Statthalterschaft ist aber nicht sicher datiert, lag um 684/685. Das Ende wird mit 704/705 angegeben<sup>18</sup>. Damit wird der Dialog in die Zeitspanne von 684 bis 686 gelegt.

Der Text erwähnt, dass 'Abd al-'Azīz der Erbauer des Nilometers in Ḥulwān ist. 'Abd al-'Azīz verließ 690 die Stadt Fuṣṭāṭ während der katastrophalen Flut. Er ging damals nach Ḥulwān, baute dort Paläste und Moscheen und pflanzte einen Palmen- und Weingarten. Er befahl auch den Bau eines Nilometers, der 715 durch einen neuen auf der Insel ar-Rawḍa ersetzt wurde. Diese Notiz deutet darauf hin, dass der Bericht über den Dialog, wenn er denn zwischen 684 und 686 stattgefunden haben sollte, einige Jahre später geschrieben wurde. Dies dürfte nach 690 gewesen sein. Er muss aber nicht notwendigerweise vor 715 aufgeschrieben worden sein. Der Text sagt ausdrücklich, dass es sich um den Nilometer in Ḥulwān handelt. Die Erinnerung an den Bau dieses Nilometers dürfte auch noch nach dessen Ersetzung durch einen neuen vorhanden gewesen sein.

Die Rahmenerzählung des Berichtes platziert den Dialog in die Zeit von 684 bis 686, die Aufzeichnung kann frühestens nach 690 stattgefunden haben. Es ist durchaus möglich, dass der Dialog um 700 stattgefunden hat, was nicht sichergestellt ist. Vor allem der Inhalt der Diskussion mit dem Kalifen kann wichtige Datierungshinweise geben.

---

17) Zur Vita vgl. Caspar DETLEF Gustav MÜLLER, «John III, the Merciful», in *Copt. Enc.*, 1337-1338; Arnold VAN LANTSCHOOT (Hrsg.), *Les questions de Théodore. Texte sahidique. Recensions arabes et éthiopienne* = Studi e Testi 192, Città del Vaticano, 1957, 3-5. Lantschoot gibt fälschlich als Lebensdaten 681-689 an.

18) Karl Vilhelm ZETTERSTÉEN, «'Abd al-'Azīz b. Marwān», in *EP<sup>2</sup>*, Leiden, 1960, 58. Der Anfang der Statthalterschaft ist nicht sicher, einige datieren ihn auf 685, e.g. Stanley LANE-POOLE, *A History of Egypt in the Middle Ages*, New York, 1969, 26, 46; MÜLLER, *John III, the Merciful* 1337-1338, datiert den Beginn in das Jahr 684.

Drei Themen sind für den Dialog mit dem Statthalter von Bedeutung: Die leibliche Gegenwart Christi in der Eucharistie, die Inkarnation und die Kreuzigung. Das erste Thema ist mit den vorhergehenden Dialogen mit dem Juden und dem Melkiten von zentraler Bedeutung gewesen, denn die Erklärungen haben zur Konversion geführt. Der Statthalter verbindet eigentlich von vornherein mit seiner Fragestellung nach der Transzendenz Gottes die Themen der Realpräsenz und der Inkarnation. Das Thema der Inkarnation wird etwas unglücklich eingeleitet. Der Statthalter verweist von sich aus auf die klassische Stelle im Koran, an der von Geist und Wort Gottes gesprochen wird, und die von den Christen auf Christus bezogen wird. Das dritte Thema betrifft das Kreuz. Schon der Anlass des Dialogs ist eng mit dem Thema verbunden, da das Kreuzpartikel, bezeugt durch ein Wunder, die Diskussion um die wahre Religion auslöst. Die koranische Auffassung, dass ein anderer an Stelle Christi gekreuzigt wurde, wird vom Patriarchen widerlegt.

Die Themen dieses Dialogs sind alte Themen des christlich-islamischen Dialogs. Sicher datiert und etwa aus der gleichen Zeit stammen die Aussagen des Anastasius Sinaita (vor 640 – nach 700). In seinem *Viae Dux* verweist er beiläufig darauf, dass die Trinität, die fleischliche Zeugung des Gottessohns und die Anbetung geschaffener Sachen den Christen von Muslimen als falsche religiöse Auffassung vorgehalten werden<sup>19</sup>. Mit der Anbetung geschaffener Sachen ist die Kreuzesverehrung gemeint. Der vorliegende Dialog behandelt ganz ähnliche Themen: Inkarnation und Kreuzigung bzw. Kreuzesverehrung, hinzu kommt die Realpräsenz in der Eucharistie. Da die Eucharistiefeier die zentrale Kulthandlung der Christen ist, kann eine Rückfrage hierzu durchaus in der Frühzeit realistisch sein, obwohl mir kein weiterer Beleg aus dieser Zeit bekannt ist.

Die Themen des Dialogs können also durchaus am Ende des 7. Jh. behandelt worden sein. Ein weiteres Indiz, das für die Zeit vor 700 spricht, ist die Auseinandersetzung mit dem Melkiten. Einen breiten Raum nimmt hierbei die Behandlung der göttlichen und menschlichen Operationen in Christus ein. Dieses Thema wurde bei den Chalzedonensern nach langer Auseinandersetzung auf dem Konzil von 681 abgehandelt. Es wäre für den Melkiten ein aktuelles Thema. Genauere Untersuchungen des Textes müssen zeigen, ob Hinweise auf die Aktualität der Vorgänge um das Konzil von 681 vorliegen.

---

19) *Anastasius Sinaita, Vieae Dux* (ed. K.H. UTHEMANN) = CCSG 8, Turnhout, Leuven, 1981, 9.113.169-170.

Die koptische Patriarchengeschichte<sup>20</sup> kann einen weiteren Hinweis auf eine Datierung des Dialogs geben. Sie berichtet zwar nicht von einem Disput zwischen Christen und Muslimen in der Zeit des koptischen Patriarchen Johannes III., wohl aber von einem unter seinem Nachfolger Simon I. (692-700)<sup>21</sup>. Unter Johannes III. kam es nach der Patriarchengeschichte zu ersten Auseinandersetzungen mit der islamischen Obrigkeit<sup>22</sup>. Hiernach hatte er 'Abd al-'Azīz bei einem privaten Besuch Alexandriens nicht mit einer gebührenden Begrüßung empfangen. Ihm wurde deshalb eine hohe Geldstrafe auferlegt, die er aber auch unter Gewaltanwendung nicht bezahlen konnte. Schließlich kam es zu einer Versöhnung mit dem Statthalter. In dieser Zeit wurden verschiedene chalzedonensische Gemeinden in die koptische Orthodoxie eingegliedert<sup>23</sup>. Für die Zeit des unmittelbaren Johannes-Nachfolgers Isaak (686-689) berichtet die Patriarchengeschichte, dass der Gouverneur die Zerstörung der Kreuze in der Hauptstadt befahl. Inschriften mit folgendem Wortlauf wurden an Kirchentüren angebracht: "Muhammad ist der große Gesandte Gottes und Jesus ist auch ein Gesandter Gottes und wahrlich Gott ist nicht geboren und macht nicht gebären"<sup>24</sup>.

Für die Zeit des Patriarchats von Simon I. weiß die Patriarchengeschichte von dogmatischen Auseinandersetzungen zu berichten. C. Detlef G. Müller schreibt hierzu: "Doch kommt es mit dem allmählichen Erstarken des Islams auch schon zu direkten Angriffen auf die christliche Religionsausübung, in dem den Christen in der üblichen Weise vorgeworfen wird, sie gäben Gott ein Weib und einen Sohn und verbreiteten damit falsche Lehren. Doch lehnt der Gouverneur offensichtlich eine Zensur der Aussagen der christlichen Liturgien nach islamischen Vorstellungen ab. Aber Vorwürfe versetzen ihn wohl allemal in Zorn, und ein diplomatischer Patriarch wie Simon I. muss dann seine ganze Geschicklichkeit aufbringen, um erst im Zorn ausgesprochene Urteile oder Äußerungen, die von Muslimen als Befehle

---

20) *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria, III. Agathon to Michael I (766)*, ed. and trans. Basil T. EVETTS = PO 5, Paris, 1910; Johannes DEN HEIJER, *Mawhūb ibn Manšūr ibn Mufarriġ et l'historiographie copto-arabe: Étude sur la composition de l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie* = CSCO 513 = subs. 83, Louvain, 1989.

21) *History of the Patriarchs*, III, ed. EVETTS, 35-6 = [289-90].

22) *History of the Patriarchs*, III, ed. EVETTS, 13-7 = [267-71].

23) Caspar DETLEF Gustav MÜLLER, «Stellung und Haltung der koptischen Patriarchen des 7. Jahrhunderts gegenüber islamischer Obrigkeit und Islam», in Tito ORLANDI, Frederik WISSE (ed.), *Acts of the Second international Congress of Coptic Studies*. Roma, 22-26 September 1980, Roma, 1985, 203-213, 206-207.

24) *History of the Patriarchs*, III, ed. EVETTS, 25 = [279].

aufgefasst werden, abzubiegen”<sup>25</sup>. Auch im Dialog des Patriarchen Johannes mit ‘Abd al-‘Azīz wird den Christen von muslimischer Seite unterstellt, sie würden glauben, dass Gott ein Weib genommen habe. Dies ist ein weiteres Indiz, dass der Dialog inhaltlich in das letzte Jahrzehnt des 7. Jh. gehört.

#### SCHLUSSFOLGERUNG

Aufgrund der bisherigen Ergebnisse habe ich die folgende vorläufige Arbeitshypothese: Der Dialog ist kein Protokoll eines tatsächlich stattgefundenen Dialogs. Die wundersame Rahmengeschichte, aber auch die Konversion des Juden und des Melkiten sprechen hiergegen. Dennoch ist er keine reine Fiktion. Es mag durchaus sein, dass Dialoge mit diesen Themen stattgefunden haben, auf deren Grundlage dann die vorliegende wundersame Geschichte mit dem Dialog erstellt wurde. So verweisen die Themen des Dialogs auf eine sehr frühe Zeit. Sie kommen ähnlich in anderen Texten vor, die sicher aus dem Ende des 7. Jh. stammen. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass der Text unter einem der beiden Nachfolger des Patriarchen Johannes III. entstanden ist. Er diente dann dazu, dem Leser exemplarisch zu zeigen, wie in der damaligen Zeit der Dialog mit den drei anderen größeren Religionsgemeinschaften in Ägypten zu führen sei. Dass der Jude und der Melkit zur koptischen Kirche konvertierten, zeigt die Überlegenheit der eigenen Glaubensauffassung. Der Statthalter war Muslim und der Islam verbot eine Konversion. Aber am Ende gibt sich auch der Muslim geschlagen. Der Dialog hat somit auch die Funktion, die eigene Gemeinschaft im Glauben zu bestärken.

Universität Bonn – Institut für Orient  
und Asienwissenschaft  
Zentrum für Religion und Gesellschaft Missio  
Aachen - Preyerstr. 89 Eschweiler  
**Allemagne**  
*E-mail:* [harald.suermann@uni-bonn.de](mailto:harald.suermann@uni-bonn.de)

Harald SUERMANN

---

25) MÜLLER, *Stellung und Haltung*, 209.