

**Jakobielski, Stefan / Łajtar, Adam**

---

**Ein Glaubensbekenntnis aus Alt  
Dongola (Sudan)**

---

The Journal of Juristic Papyrology 27, 7-26

---

1997

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez **Muzeum Historii Polski** w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Stefan Jakobielski  
Adam Łajtar

**EIN GLAUBENSBEKENNTNIS  
AUS ALT DONGOLA (SUDAN)\***

Während der Ausgrabungen, die 1996 von der Polnischen Archäologischen Expedition in dem Kloster auf Kom H in Alt Dongola, der Hauptstadt des christlichen nubischen Königiums von Makurien durchgeführt wurden, wurde ein interessanter Inschriftenfund gemacht.<sup>1</sup> Bei diesem Fund

---

\* Der vorliegende Aufsatz ist die überarbeitete Fassung eines Vortrags, der beim 6. Internationalen Koptologenkongreß in Münster im Juli 1996 gehalten wurde. Darin geben wir die philologische Edition einer vor kurzem in Alt Dongola gefundenen Inschrift mit dem griechischen Text eines Glaubensbekenntnisses. In der Einleitung wird der archäologische Zusammenhang des Fundes beschrieben. Wir fügen auch einige Bemerkungen zum Inhalt der Inschrift hinzu, obschon wir uns bewußt sind, keine Experten der Theologie der frühen Kirche zu sein (der eine Herausgeber ist Archäologe, der andere Epigraphiker). Eine ausführliche Interpretation des Textes überlassen wir gerne den Spezialisten auf diesem Gebiet, den Theologen bzw. den Symbolenforschern.

Zahlreiche Personen haben uns bei der Vorbereitung der Edition der Inschrift geholfen. Namentlich bedanken wir uns bei: Heinzgerd BRAKMANN (Bonn), Benedetto BRAVO (Warschau), Thomas CORSTEN (Köln), Tomasz DERDA (Warschau), Irene FRINGS (Köln – Frankfurt/Main), Dieter HAGEDORN (Heidelberg), Jürgen HAMMERSTAEDT (Köln), Cornelia RÖMER (Köln), Dietmar WINKLER (Graz), Ewa WIPSYCYKA (Warschau). Die hier abgedruckte Abschrift der Inschrift ist Resultat der Zusammenarbeit der beiden Herausgeber vor Ort, die Abschrift stammt von Stefan JAKOBIELSKI. Für die architektonischen Pläne sind Stefan JAKOBIELSKI, Krzysztof PLUSKOTA und Adam WÓJCIK verantwortlich.

Die in diesem Aufsatz oft benutzte Abkürzung Hahn (zitiert mit dem Zeichen §) = A. HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche, dritte vielfach veränderte und vermehrte Auflage* von G. L. HAHN mit einem Anhang von Dr. A. HARNACK, Breslau 1897 (Nachdruck: Hildesheim 1962).

<sup>1</sup> Zu den neuen polnischen Ausgrabungen auf Kom H in Alt Dongola s. S. JAKOBIELSKI, „Monastery of the Holy Trinity at Old Dongola — A Short Archaeological Report“ [in:] *The Spirituality of Ancient Monasticism. Acts of the International Colloquium held in Cracow-Tyniec 16-19th November 1994*,

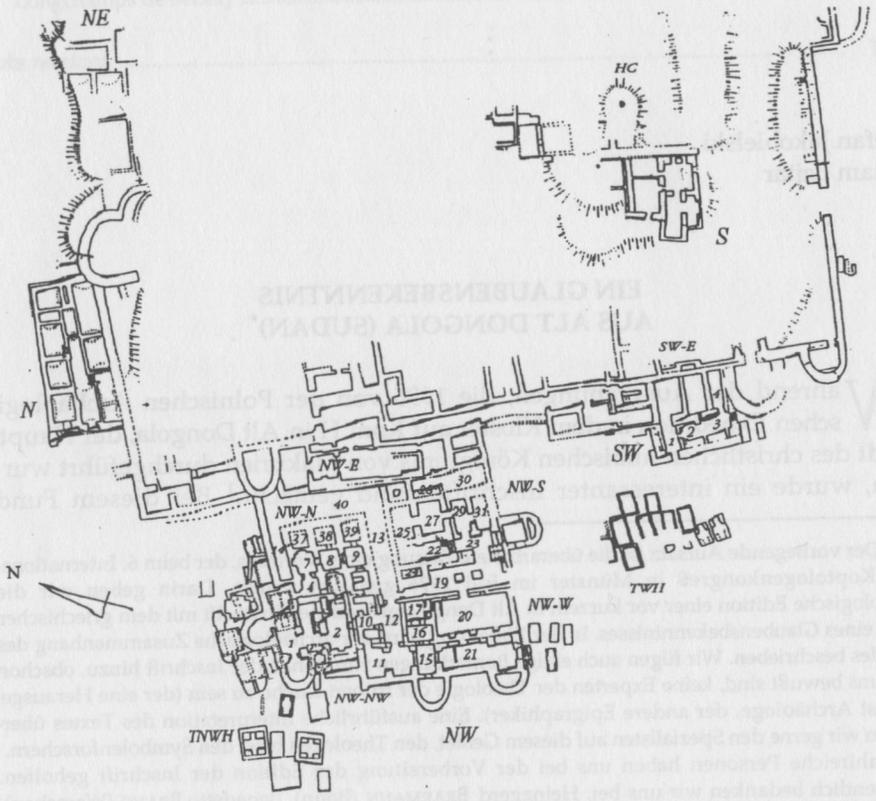


Abb. 1. Das Kloster auf Kom H in Alt Dongola.

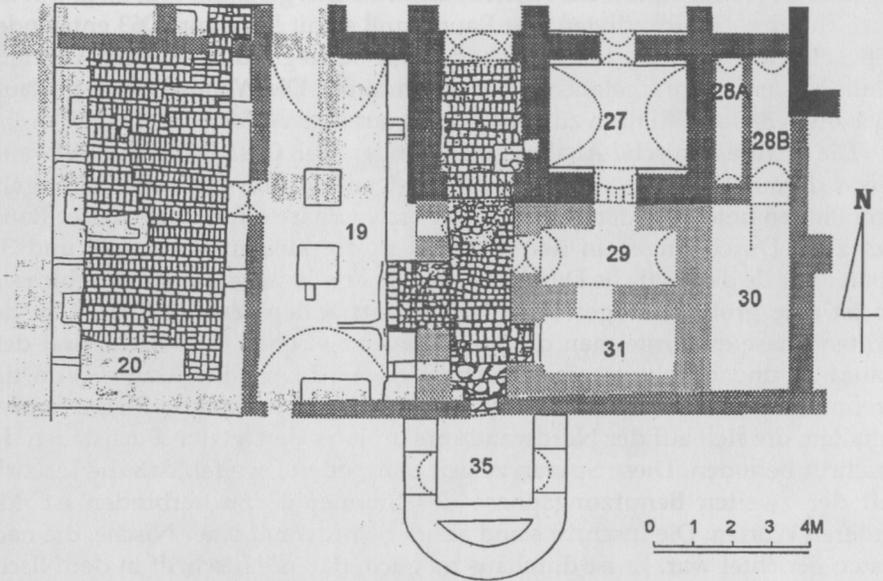


Abb. 2. Westlicher Teil des Klosters auf Kom H.

Die Inschrift steht auf der Nordwand des Durchgangs zwischen den Räumen 23 (mit dem Fußboden aus Ziegeln) und 31.

handelt es sich um ein Dipinto mit dem griechischen Text eines Glaubensbekenntnisses. Das Dipinto steht in Augenhöhe auf der Nordwand eines Durchgangs in der Ostwand des Raumes 23 (vgl. Abb. 1-2 und Foto 1). Dieser Raum befindet sich im westlichen Teil des Klosters und bildet mit einigen anstoßenden Räumen eine architektonische und wohl auch funktionelle Einheit. Zahlreiche Einzelheiten, darunter Wandgemälde mit Darstellungen der Wunderheilung des Blinden durch Christus beim Siloam-Brunnen und die der beiden heiligen Ärzte Kosmas und Damian weisen darauf hin, daß dieser Komplex von Räumen wahrscheinlich als Xenon (d.h. als Gästhaus oder eher als Altersheim) diente.<sup>2</sup> Seine Errichtung ist wohl mit dem Namen des Geor-

<sup>1</sup> Cracow 1995, pp. 35-45. Zu den Inschriftenfunden s. A. ŁAJTAR, „Greek Inscriptions from the Monastery on Kom H in Old Dongola“ [in:] *The Spirituality of Ancient Monasticism*, pp. 47-61.

<sup>2</sup> Vgl. den Aufsatz von B. ŻURAWSKI in den *Acten des Koptologenkongresses in Münster* (im Druck).

gios, des Archimandriten und Erzbischofs (gest. 1113)<sup>3</sup> zu verbinden. Er ist in der koptischen Weihinschrift zu einem Wandgemälde auf der Ostwand des Raumes 31 (östlicher Teil des Xenons) ausdrücklich genannt, und zwar mit der Bezeichnung Archipresbyter. Der Raum muß somit kurz vor 1063 entstanden sein, als Georgios den bischöflichen Stuhl bestieg. Andere, reich verzierte Räume kamen wahrscheinlich etwas später hinzu. Die Wandgemälde in Raum 23 stammen, dem Stil nach zu urteilen, erst aus dem Anfang des 12. Jhs.<sup>4</sup>

Die architektonische Analyse, insbesondere die Gestaltung der Ostwand, weist darauf hin, daß sich, was die Verwendung des Raumes 23 angeht, drei Phasen unterscheiden lassen. In der ersten Phase öffnete sich dieser Raum mit zwei Durchgängen in der Ostwand in die kleinen Räume 29 und 31. Später wurde der südliche Durchgang mit einer schmalen Mauer verschlossen. So ist eine große, rundgewölbte Nische entstanden (zweite Phase). In der dritten Phase entfernte man die Trennmauer zwischen der Nische und dem Raum 31 und errichtete eine niedrige, etwa 70 cm hohe Mauer. Von der Trennmauer sind aber im Verputz des Durchgangs noch deutliche Spuren erhalten, die sich auf der Nordwand direkt hinter den letzten Buchstaben der Inschrift befinden. Diese Spuren zeigen ohne jeden Zweifel, daß die Inschrift mit der zweiten Benutzungsphase des Raumes 23 zu verbinden ist. Mit anderen Worten: Die Inschrift stand auf der Nordwand einer Nische, die nach Osten gerichtet war. Es ist durchaus möglich, daß die Inschrift in der Nische aus derselben Zeit stammt wie die Malereien auf der West- und Ostwand des Raumes 23. Wie schon erwähnt, stammen diese Malereien, ihrem Stil nach, vom Anfang des 12. Jhs., und dementsprechend wäre auch die Inschrift zu datieren.

Die Inschrift ist mit einer schwarzer Tinte geschrieben, deren Erhaltungszustand unterschiedlich ist. Unten ist sie ganz gut erhalten, im oberen Teil dagegen stark verblaßt, sodaß sich die Konturen der einzelnen Buchstaben nur mit Mühe unterscheiden lassen und die Lesungen infolgedessen nicht ganz klar sind. Außerdem ist der Verputz, auf dem die Inschrift steht, an manchen Stellen gesprungen und aufgeplatzt. Daher fehlen einige Buchstaben in den Zeilen 1 und 2. Paläographisch lassen sich zwei Teile der Inschrift unterscheiden (vgl. Abb. 3 und Foto 2). Teil 1, Zeile 1, wurde mit einer dicken Feder in großen Buchstaben geschrieben, Teil 2, die Zeilen 2-8, mit einer viel feineren Feder und kleineren Buchstaben. Die Schriftart in diesem

<sup>3</sup> Wir kennen die Karriere dieses Mannes aus seinem Epitaph. Es wurde 1992 im nord-westlichen Teil des Klosters, in der Nähe einer Grabkrypta gefunden, deren Innenwände mit religiösen und magischen Inschriften in griechischer und koptischer Sprache bedeckt sind. Zu dem Georgios-Epitaph s. einleitend A. ŁAJTAR [in:] *The Spirituality of Ancient Monasticism* (vgl. Anm. 1), pp. 50-55; die Aufschriften auf den Wänden der Grabkrypta sind noch unveröffentlicht.

<sup>4</sup> Vgl. den Aufsatz von M. MARTENS-CZARNECKA in den *Akten des Koptologenkongresses in Münster* (im Druck).

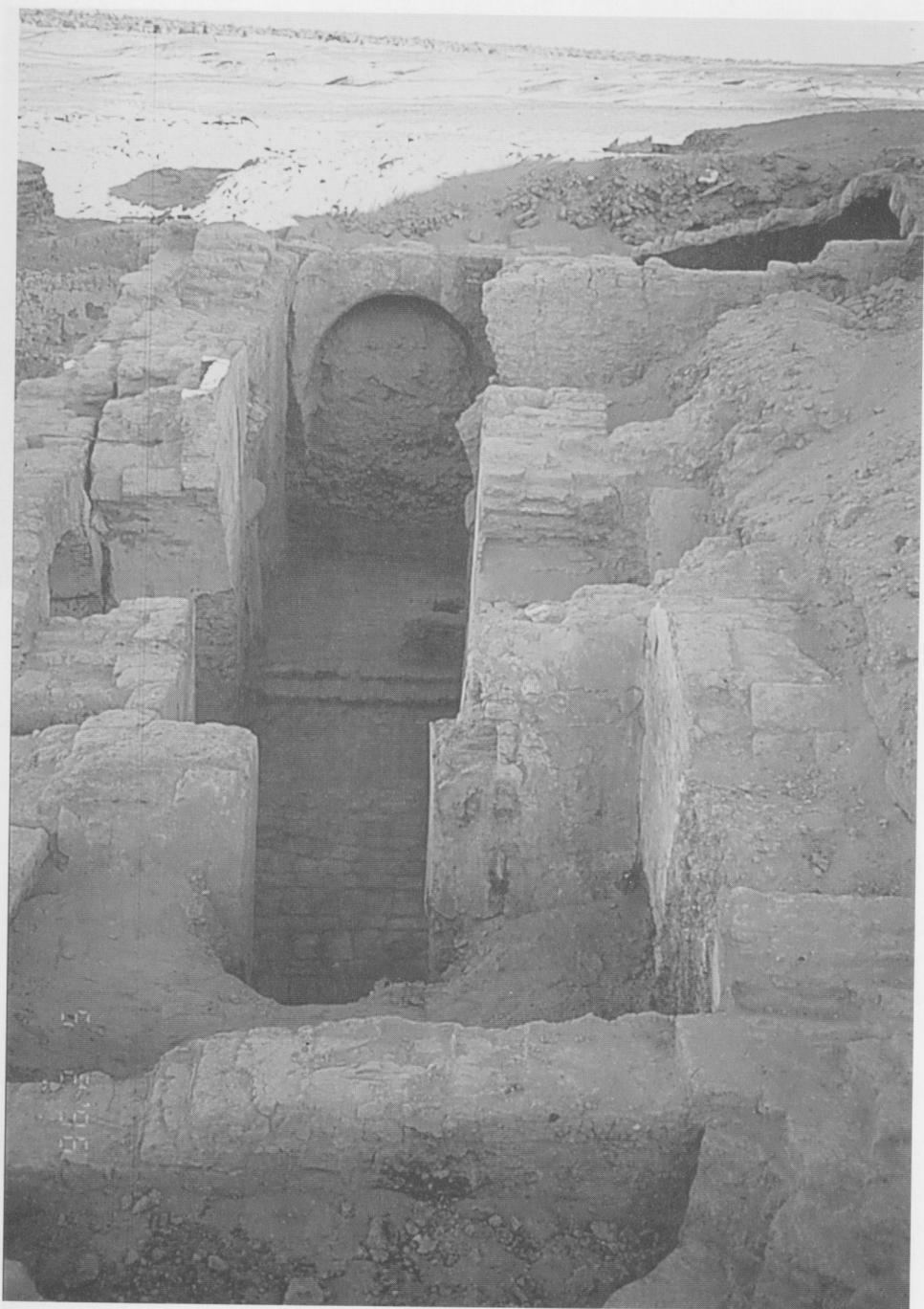


Foto 1. Raum 23 im westlichen Teil des Klosters auf Kom H in Alt Dongola.  
Blick vom Süden



Foto 2. Die Inschrift mit dem griechischen Text eines Glaubensbekenntnisses auf der Nordwand eines Durchgangs zwischen den Räumen 23 und 31

Teil<sup>5</sup> ist die sogenannte nubische Majuskel, die seit dem 10. Jh. für mit Tinte geschriebene Texte allgemein in Nubien verwendet wurde und sich später, im 11. Jh., auch für Steininschriften durchgesetzt hat. In diesem Fall zeichnet sich diese Schriftart durch eine gewisse Tendenz zur Verzierung aus, die zum Beispiel bei dem Buchstaben *beta* an dem unteren energisch nach rechts durchgezogenen Bogen oder in der ebenfalls energischen Verlängerung und Rundung aller vertikalen Striche unten nach links gut zu erkennen ist. Der Schreiber war übrigens ziemlich sorgfältig, sodaß diese Inschrift wohl eine der schönsten Tinteninschriften ist, die wir bis heute aus Alt Dongola kennen. Bei der Anfertigung der Inschrift machte sich der Schreiber ein für Nubien in dieser Zeit übliches System von diakritischen Zeichen zunutze. Er verwendet *nomina sacra* regelmäßig mit einem horizontalen Strich über einem abgekürzten Wort, möglicherweise nur mit Ausnahme von Ἰησοῦν und υἱόν in Zeile 3. Er versieht das initiale *iota* immer mit einem *trema* und verfährt teilweise genauso beim *ypsilon*. In zwei anderen Fällen steht über dem *ypsilon* am Anfang eines Wortes wie auch über dem *eta* als Artikel zu νίκη in Z. 6 ein Punkt. Der Schreiber kürzt das Wort *καί* entweder durch ein Zeichen ab, das an den lateinischen Buchstaben „S“ erinnert, oder durch *kappa* mit einem Strich darunter. Sonst ist nur noch ein Wort abgekürzt, und zwar ἀειπαρθ(ένου) in Zeile 5, in dem der Buchstabe *theta* über ΠΑΡ steht. Zweimal, gegen Ende der Zeilen 5 und 8, benutzt der Schreiber zwei schräge parallele Striche zur Abgrenzung von größeren logischen Einheiten des Textes. Außerdem trennt er Worte oder Wortgruppen durch ein *Spatium*. Man muß dem Schreiber zugute halten, daß die Trennung abgesehen von ποιητην (für ποιητήν) in Z. 2 immer logisch ist. In sprachlicher Hinsicht ist die Inschrift für nubische Verhältnisse recht gut. Wir stoßen zwar ab und zu auf phonetische Schreibungen oder falsche Verwendung eines Kasus (die einzelnen Beispiele werden unten im Kommentar besprochen), aber schwere, aus Mißverständnissen resultierende Fehler, wie sie sich in den gleichzeitigen Inschriften aus Nordnubien finden,<sup>6</sup> kommen nur vereinzelt vor (s. unten, Kommentar zur Zeile 4 und 8). Das relativ hohe sprachliche Niveau dieser Inschrift erlaubt die Vermutung, daß ihr Schreiber gewisse Griechischkenntnisse besaß, etwa in einem Maße, das man mit dem hübschen englischen Ausdruck „passive literacy in Greek“ bezeichnen könnte.

Die Inschrift ist wie folgt zu transkribieren:

<sup>5</sup> Im Teil 1 ist die Schriftart wegen des schlechten Erhaltungszustands der Inschrift schwer zu bestimmen.

<sup>6</sup> Für das nubische Griechisch s. T. HÄGG, „Greek Language in Christian Nubia“ [in:] *The Coptic Encyclopedia* IV, pp. 1170-1174 (mit weiterer Literatur).

## TEXT

## S p r e n

- † πεστευομεν αι εν [ . ] λ [ . . . ] εις ενα θεου φιλανθρωπου οντα π(α)τε(ρ)α  
 παντοκροτα ποιητην ου(ρ)ανον κ(αι) γη  
 ορατον τε (και) παντων (και) αορατον . [ . . ] ουνδευτον του ελεημονα του εκ  
 του π(α)τ(ρ)ο(ς) γεννηθεντα προ παντ[ων] αιωνω[ν]
- 4 θ(ε)ου αληθεινου εκ θ(ε)ου αληθεινου ομολογουμεν (και) παρακ[α]λουμεν  
 (ωτη)ρα δε αι του κοσμου (και) ουν π(α)τρι αι αναρχ[ο]ν [(και)]  
 ομοουσιον επιπιστευομεν [ . ] ν [ . ] αι εκ της αγιας αιειρθ(ε)νου σαρκωθεντα  
 κ(αι) ενανθρωπισαντα // του δι ου τα παντα  
 εγενετο φωσ εκ φωσ χ(ρι)στον κ(υρι)ον γεννηθεντα μεν ου ποιηθεντα δε αυτη  
 εστι η νικη ημων εν αληθει[ . ] εγ . τα  
 δια ηροδου αιγυπτου φιγοτα (και) υπο του διαβολου βειραθεντα υπο δε  
 ιω(αν)νου βαπτισθεντα (και) υπο ιουδα βρα[χ]
- 8 [θ]ε[ν]τα υπο του πλατου εξεταθεντασ επερωθεντα (και) υπο των ιουδαιων  
 ευπεχθεντα // αβραμ . . . . μαριαμ[ . ]

## KOMMENTAR

1. Abgesehen von einigen Ausnahmen (*tau* an siebter Stelle sowie *delta* an neunter Stelle ebenso wie, weniger sicher, *lambda/omikron* an fünfter/sechster Stelle) lassen sich die Buchstaben in Zeile 1 nicht identifizieren, sodaß eine Lesung gänzlich ausgeschlossen ist. Wie schon in den Bemerkungen zur Paläographie erwähnt wurde, unterscheidet sich die Zeile 1 durch die Größe der Buchstaben von dem Rest der Inschrift. Dieser muß eine in sich geschlossene Einheit bilden, wie ein Kreuz am Anfang der Zeile 2 zeigt. Vielleicht war die Zeile 1, wenn sie überhaupt zu dieser Inschrift gehörte, eine Art Untertitel für den darauffolgenden Text.
2. Der zweite Buchstabe der Zeile sieht wie ein *epsilon* aus. So wurde er oben auch transkribiert. Es bleiben jedoch einige Zweifel: Möglicherweise handelt es sich auch um ein nicht sorgfältig ausgeführtes *iota*. Wäre der Buchstabe tatsächlich ein *epsilon*, dann wäre das nur durch ein Versehen auf einer bestimmten Stufe der Transmission des Textes zu erklären.

Zwischen *πιστεύομεν* und *ένα θεόν*, wo der Text infolge der Beschädigung des Verputzes nur teilweise erhalten hat, ist mit großer Wahrscheinlichkeit *έν [ά]λη-θεία*] zu lesen, also: „wir glauben stets in Wahrheit an einen Gott“. Der Buchstabe nach *εν*[ . ] λ kann ebensogut *epsilon* wie auch *eta* sein.

*ποιητην* für *ποιητήν*. Für den Austausch von „ε“ und „η“ s. F. Th. Gignac, *A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Periods*, I. Phonology, Milano 1976, pp. 242-249. Er war nicht ganz üblich („η“ wurde in der nachklassischen Zeit als „i“ ausgesprochen) und fand meistens unter bestimmten phonetischen



Umständen statt. Bei dem Wort *ποιητής* sind diese Umstände nicht gegeben. Vielleicht haben wir es also nicht mit einer phonetischen Vertauschung zu tun, sondern müssen diese Schreibweise mit dem Einfluß des Verbstammes *ποιέω* erklären.

Der falsche Kasus im Objekt zum *ποιητήν* (Akkusativ *οὐρανὸν/γῆν* statt Genitiv *οὐρανοῦ/γῆς*) ist vielleicht unter dem Einfluß einer Redewendung entstanden wie: *ἐποίησεν οὐρανὸν καὶ γῆν*.

3. *ορατον, αορατον* für *ὄρατῶν, ἀοράτων*. In byzantinischer Zeit unterschied man in der Aussprache nicht mehr zwischen langem und kurzem „o“, weswegen sie in der Schrift häufig vertauscht wurden; dazu s. etwa Gignac, *op. cit.*, pp. 275-277.

Das erste *καί*, zwischen *ὄρατῶν τε* und *πάντων*, ist überflüssig. Es hat wohl in ursprünglichen Text des Symbols nicht gestanden, sondern wurde später von einem Kopisten oder dem Schreiber unserer Inschrift hinzugefügt. Diese Ergänzung ist sicherlich Zeichen einer gewissen Unsicherheit, an welcher Stelle die Konjunktion zwischen den beiden Gliedern des Objekts zu postieren war. Eine Rolle kann dabei die Redewendung *πάντων ἀοράτων τε καὶ ὄρατῶν ποιητήν* gespielt haben, der wir in einigen Glaubensbekenntnissen begegnen, darunter im *Symbolum Nicaenum* (Hahn §142), im zweiten Symbol von Epiphanius (Hahn §126) sowie im Symbol der Nestorianer (Hahn §132). Interessanterweise findet sich der gleiche Fehler wie in unserer Inschrift im *Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum* auf einem Ostrakon im Israel Museum in Jerusalem. Dort steht: *ορατων και παντων {και παντων} και αορατων* (s. L. Ullmann, *ZPE* 113, 1996, pp. 191-194).

Die Lesung zwischen *ἀοράτων* und *ἐλεήμονα* ist unklar. Hier fängt der zweite Artikel des Credo an, man erwartet also eine Wendung im Sinne von „und (wir glauben) an seinen Sohn Jesus“. Die Vokabeln *Χριστός* und *κύριος*, die an dieser Stelle in anderen Glaubensbekenntnissen genannt werden, kommen hier wohl nicht vor, da sie später, in Zeile 6, erwähnt werden. Paläographisch können die Spuren unmittelbar nach *αορατον* sehr gut dem Abkürzungszeichen für *καί* angehören. Von Bedeutung ist ferner das Fehlen eines horizontalen Striches, der das *nomen sacrum* *Ἰησοῦς* bzw. *υἱός* signalisieren würde. All dies läßt drei mögliche Lesungen aufkommen: 1) die beiden Vokabeln, *Ἰησοῦς* und *υἱός*, waren gar nicht vorhanden; 2) sie waren voll ausgeschrieben; 3) sie waren abgekürzt ausgeschrieben, aber ohne die Striche für *nomina sacra* darüber. Unter diesen Umständen scheint die Lesung *(καὶ) [(εἰς) Ἰησοῦν δὲ υἱόν]* die beste Möglichkeit zu sein. Die anderen Möglichkeiten sind: *(καὶ) [εἰ]ς υἱόν δὲ (αὐτόν)* (für *αὐτοῦ*) und *(καὶ) οὖν δ' εἰς τὸν υἱόν*.

*παντ[ων]αιωνων* für *πάντων τῶν αἰώνων* — Haplographie.

4. *αληθειων, αληθειου* für *ἀληθινόν, ἀληθινού*. Zu der Zeit, als das Glaubensbekenntnis entworfen und aufgeschrieben wurde, waren „ei“ und „i“ nur orthographische Varianten des Lautes „i“, deshalb wurden sie oft in der Schrift vertauscht; s. Gignac, *op. cit.*, pp. 189-191; nubische Belege dieses Phänomens sind gesammelt bei: M. G. Tibiletti Bruno, „Di alcune caratteristiche epigrafi funerarie cristiane della Nubia“ [in:] *Istituto Lombardo di Scienze e Lettere. Rend. Lett.* 97, 1963, p. 519.

οὐνπ̄ρι (für σὺν π(ατ)ρί) ist sicherlich durch visuelle Ähnlichkeit des *sigma* und des *omikron* entstanden; ähnlich in Zeile 8: *εξετασθεντας* für *ἐξετασθέντα* (καί).

5. Mit großer Wahrscheinlichkeit liest man *ἔ(τ)ι πιστεύομεν*. Zwar ist das Verb *ἐπιστεύω* (mit der gleichen Bedeutung wie *πιστεύω*) im Griechischen der byzantinischen Zeit belegt, was die Lesung *ἐπιπιστεύομεν* suggerieren könnte. Das Verb *ἐπιπιστεύω* kommt aber nie in Glaubensbekenntnissen vor. Außerdem brauchen wir an der betreffenden Stelle, vor einer größeren logischen Einheit des Textes, eine Konjunktion, und diese Aufgabe ist von *ἔτι* ausgezeichnet erfüllt. *ἐπιπιστεύομεν* statt *επιπιστεύομεν* kann durch visuelle Ähnlichkeit des *pi* und *tau* zustande gekommen sein.

Es ist schwer zu sagen, was nach *πιστεύομεν* zu lesen ist. Aufgrund der nach der Lacuna stehenden Buchstaben AI kommt die Lesung *πιστεύομεν* [(αὐτὸν) εἶναι in Betracht, also „wir glauben, daß er usw.“. Andernfalls bleibt hier nichts anderes übrig, als eine Korruptel anzunehmen und einfach *πιστεύομεν* [εἰς τ(όν) — „wir glauben an den, der usw.“ zu lesen.

Nach *ἀειπαρθ(ένου)* erwartet man den Namen Maria. Anscheinend ist sein Fehlen nur durch ein Versehen zu erklären.

*ενανθρωπικαντα* für *ἐνανθρωπήσαντα* — ein Iotazismus.

6. *φως εκ φως* (für *φῶς ἐκ φωτός*) ist ein Versehen auf einer Stufe der Transmission des Textes, verursacht vielleicht durch Attraktion oder Tendenz zur Vereinfachung.

Die Lesung nach *ἐν ἀληθείᾳ* am Ende der Zeile ist umstritten. Wir stehen hier ganz am Anfang der Erzählung des Lebens Jesu, das danach erwähnte Ereignis ist die Flucht nach Ägypten. An dieser Stelle muß also seine Geburt genannt sein. Das Wort, das am besten in diesen Zusammenhang paßt, *τεχθέντα*, läßt sich jedoch nicht rekonstruieren. Wir denken an *γεγονότα*, aber diese Lesung, obwohl plausibler, ist paläographisch auch nicht einfach. Besser wäre *γεγαότα*, das epische Partizip Perfekt wäre aber in einem solchen Text höchst seltsam.

7. Zur Schreibung *ηροδου* (für *Ἡρώδου*) s. oben, Kommentar zur Zeile 3.

Man erwartet die Präposition *εἰς* vor *Αἴγυπτον*.

*φιγοτα* ist eine phonetische Schreibung von *φυγόντα* unter Austausch von „v“ zu „i“ und Ausfall eines Nasals vor einem Dental. Für das erstgenannte Phänomen, das als eine Erscheinung des Iotazismus angesehen werden kann, s. Gignac, *op. cit.*, pp. 267-273; Belege aus den nubischen Inschriften bei Tibiletti Bruno, *op. cit.*, p. 520; für das zweite Phänomen s. Gignac, *op. cit.*, pp. 116-117.

*βειρασθεντα* steht für *πειρασθέντα* mit Wechsel eines stimmlosen zu einem stimmhaften Labiallaut; dazu s. Gignac, *op. cit.*, pp. 83-84. Das gleiche gilt für *βρα[χθ]εντα* (für *πρα[χθ]έντα*) in Z. 7-8.

8. Die Lesung *πλατου* ist sicher. Zweifellos haben wir es hier mit einem Versehen des Schreibers zu tun, der vielleicht vergessen hat, nach zwei vertikalen Strichen den dritten hinzuzufügen.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß das finale *sigma* in *εξετασθεντας* eine korrupte Schreibung der Abkürzung *ς* (= *καί*) ist. In der nubischen Majuskel ähneln sich beide Zeichen stark und könnten im Laufe der Transmission des Textes leicht

verwechselt worden sein; ähnlich lesen wir oben in Z. 4  $\sigma\upsilon\nu\bar{\pi}\rho\iota$  anstelle von  $\sigma\upsilon\nu\pi(\alpha\tau)\rho\iota$ .

$\epsilon\pi\epsilon\rho\omega\theta\epsilon\nu\tau\alpha$  ist eine Korruptel. Es kommen zwei Möglichkeiten in Frage:  $\epsilon\pi\epsilon\rho\omega\tau\eta\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\alpha$  und  $\epsilon\pi\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\alpha$ . Die erste Möglichkeit ergibt eine redundante Ausdrucksweise („verhört und befragt“), sie scheint aber trotzdem plausibler zu sein, weil sie sich leicht durch Haplographie — unter Verlust der Aspiration des „θ“ — erklären läßt. Die zweite Möglichkeit beseitigt zwar die Redundanz („untersucht und aufgehoben“), aber der Übergang von  $\epsilon\pi\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\alpha$  zu  $\epsilon\pi\epsilon\rho\omega\theta\epsilon\nu\tau\alpha$  ist nicht einfach. Außerdem scheint das Verb  $\epsilon\pi\alpha\acute{\iota}\rho\omega$  — „aufheben“ in Bezug auf die Kreuzigung Christi nicht bezeugt zu sein. Man benutzt  $\upsilon\psi\acute{\omicron}\omega$  in diesem Zusammenhang.

$\epsilon\nu\pi\epsilon\chi\theta\epsilon\nu\tau\alpha$  steht für  $\epsilon\mu\pi\alpha\iota\chi\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\alpha$  unter Dissimilation des „μ“ zu „ν“ vor einem Labial (dazu s. Gignac, *op. cit.*, pp. 168-169) und der phonetischen Schreibung „ε“ für „αι“ (Gignac, *op. cit.*, pp. 192-193; Tibiletti Bruno, *op. cit.*, p. 520)

Am Ende des Textes, nach zwei Schrägstrichen müßte nach den nubischen Parallelen eine Unterschrift des Schreibers stehen. Daher ist vielleicht der Name Abraham als der des Schreibers zu deuten. Was danach folgt, kann der Name der Kirche sein, in der Abraham Priester war. Der transkribierte Text legt die Lesung  $\theta(\epsilon\delta)\epsilon\kappa\kappa(\alpha\iota)\text{Μαριαμ[η]}$  nahe, dies ist aber höchst seltsam als Name einer Kirche. Besser wäre  $\text{Ἰ}(ησοῦ)\varsigma\ \nu(\iota\delta)\varsigma\ \text{Μαριαμ[η]}$ . Die Redewendung „Jesus Sohn der Mariame“ war in Nubien formelhaft, weil sie als Personennamen bezeugt ist; vgl. eine Grabinschrift wohl aus Faras oder seiner Umgebung, die sich früher im Archäologischen Kabinett des Lyceum Hosianum zu Braunsberg befand und jetzt im Nationalmuseum in Warschau, Inv.-Nr. 198759 + 198763 + 198842 aufbewahrt wird; der Verstorbene hieß Jesus Sohn der Mariame; er starb im Jahre 1172; zu dieser Inschrift s. zuletzt J. Kubińska, *Faras IV. Les inscriptions grecques chrétiennes*, Warszawa 1974, pp. 51-52, Nr. II.

Auch andere Lesungen sind an dieser Stelle möglich.

Abgesehen von Zeile 1, die möglicherweise eine Art Untertitel für den darauffolgenden Text war, und dem Ende der Zeile 8 mit der Unterschrift des Schreibers, haben wir es hier mit einem Glaubensbekenntnis zu tun. Der *textus receptus* dieses Symbols kann aufgrund der obigen Bemerkungen mit einigen Vorbehalten folgendermaßen hergestellt werden:

πιστεύομεν ἀεὶ ἐν ἀληθείᾳ εἰς ἓνα θεόν, φιλόανθρωπον ὄντα, πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀορατῶν. καὶ εἰς Ἰησοῦν δὲ υἱὸν τὸν ἐλεήμονα, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, ὁμολογοῦμεν καὶ παρακαλοῦμεν σωτῆρα δὲ αἰεὶ τοῦ κόσμου καὶ σὺν πατρὶ ἀεὶ ἀναρχον καὶ ὁμοούσιον· ἔτι πιστεύομεν .ν.αι ἐκ τῆς ἀγίας ἀειπαρθένου Μαρίας σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, τὸν δι' οὐδὲ τὰ πάντα ἐγένετο, φῶς ἐκ φωτός, Χριστὸν κύριον, γεννηθέντα

μὲν οὐ ποιηθέντα δέ· αὐτὴ ἐστὼ ἡ νίκη ἡμῶν ἐν ἀληθείᾳ εγ.τα, διὰ Ἡρώδου εἰς Αἴγυπτον φυγόντα καὶ ὑπὸ τοῦ διαβόλου πειρασθέντα, ὑπὸ δὲ Ἰωάννου βαπτισθέντα καὶ ὑπὸ Ἰούδα πραχθέντα, ὑπὸ τοῦ Πιλάτου ἐξετασθέντα καὶ ἐπερωτηθέντα καὶ ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων ἐμπαυχθέντα.

„Wir glauben stets in Wahrheit an einen Gott, der menschenliebend ist, den allmächtigen Vater, Schöpfer des Himmels und der Erde, alles dessen, was sichtbar und unsichtbar ist. Und an Jesus, den barmherzigen Sohn, gezeugt vom Vater vor aller Zeit, wahren Gott von wahren Gott. Wir bekennen und rufen an den ewigen Retter, der zusammen mit seinem Vater ewig ohne Anfang und mit ihm eines Wesens ist. Wir glauben ferner ..., der aus der ewigen Jungfrau Maria Fleisch annahm und Mensch wurde, an den, durch den alle Dinge wurden, Licht von Licht, Christus den Herrn, gezeugt nicht geschaffen, dieser ist unser Sieg. Wir glauben an den, der wahrlich [geboren ist?], wegen Herodes nach Ägypten floh und vom Teufel versucht wurde und von Johannes getauft wurde, und von Judas verkauft wurde, von Pilatus verhört und befragt wurde und von den Juden verspottet wurde“.

Soweit wir sehen, war dieses in Alt Dongola gefundene Glaubensbekenntnis bisher nicht bekannt. Ein Vergleich mit anderen Symbolen der frühen Kirche erlaubt die Feststellung, daß es auch keine genaue Parallele hat. Am engsten ist es mit jenem Glaubensbekenntnis verbunden, das in der zweiten Hälfte des 4. Jhs. n. Chr. entworfen wurde und im technischen Sinne gelegentlich als das Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum bezeichnet wird. Unten stellen wir die Texte der beiden Symbole zusammen, unterteilt in die einzelnen Artikel:

*Das Glaubensbekenntnis  
aus Dongola*

*Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum  
(Hahn § 144)*

1. πιστεύομεν αἰεὶ ἐν ἀληθείᾳ εἰς ἕνα θεόν, φιλόανθρωπον ὄντα, πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀορατῶν.

1. πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν, πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀορατῶν.

2. καὶ εἰς Ἰησοῦν δὲ υἱὸν τὸν ἐλεήμονα, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, ὁμολογοῦμεν καὶ παρακαλοῦμεν σωτήρα δὲ αἰεὶ τοῦ κόσμου καὶ σὺν πατρὶ αἰεὶ ἀναρχον καὶ ὁμοούσιον· ἔτι πιστεύομεν .ν.αι ἐκ τῆς ἁγίας ἀειπαρθένου Μαρίας σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, τὸν δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένε-

2. καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν

νετο, φῶς ἐκ φωτός, Χριστὸν κύριον, γεννηθέντα μὲν οὐ ποιηθέντα δέ· αὕτη ἐστὶν ἡ νίκη ἡμῶν ἐν ἀληθείᾳ εγ. τα, διὰ Ἡρώδου εἰς Αἴγυπτον φυγόντα καὶ ὑπὸ τοῦ διαβόλου πειρασθέντα, ὑπὸ δὲ Ἰωάννου βαπτισθέντα καὶ ὑπὸ Ἰούδα πραχθέντα, ὑπὸ τοῦ Πιλάτου ἐξετασθέντα καὶ ἐπερωτηθέντα καὶ ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων ἐμπαιχθέντα.

οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα, σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ παθόντα καὶ ταφέντα, καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφάς, καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς, καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· οὐ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος.

3. καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον καὶ τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ νῆϊ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλήσαν διὰ τῶν προφητῶν· εἰς μίαν, ἁγίαν, καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν. ὁμολογοῦμεν ἓν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος, ἀμήν.

Die Synopse stellt klar vor Augen, daß im Glaubensbekenntnis aus Alt Dogola der dritte Artikel fehlt, in dem der Heilige Geist sowie ekklesiastische und eschatologische Einzelheiten betrachtet werden. Auch der zweite Artikel des Symbolum Dongolanum ist nicht vollständig. Die Dogmen, daß Christus gekreuzigt wurde, starb und auferstand, in den Himmel auffuhr und zur Rechten des Vaters sitzt, von wo er kommen wird, um die Lebenden und die Toten zu richten, sind nicht erwähnt. Das Fehlen aller dieser Dogmen am Ende des zweiten wie auch des dritten Artikels erweckt den Eindruck, daß ein erheblicher Teil des ursprünglichen Textes des Symbolum Dongolanum, etwa die Hälfte, ausgefallen ist. Die Frage, warum und wann genau das geschah, läßt sich nicht zweifelsfrei beantworten.<sup>7</sup>

Der erste Artikel des dongolanischen Symbols ist in seinem Aufbau sehr homogen. Er wiederholt einfach den ersten Artikel des Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum und versieht ihn mit den zusätzlichen Ausdrücken *ἀεὶ ἐν ἀληθείᾳ* und *φιλόανθρωπον ὄντα*. Der erste Zusatz, der sich auf *πιστεύομεν* bezieht, ist eher stilistischer als theologischer Natur. Das Wort *ἀλήθεια* kommt häufig im Neuen Testament vor, darunter auch in Verbindung mit *πίστις* (vgl. die paulinischen Briefe 2 Th. 2.12: *πιστεύειν τῇ ἀληθείᾳ* und 1 Tm. 2.7: *διδάσκαλος ἐθνῶν ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ*). Insbesondere ist es im Johannesevangelium

<sup>7</sup> Man kann sich die Überlieferung etwa so vorstellen: Die beiden Teile des *textus receptus* standen ursprünglich auf zwei verschiedenen Seiten eines Buches. Irgendwann ging die Seite mit dem zweiten Teil verloren, und danach wurde nur der erste Teil überliefert.

belegt, wo es den Gehalt des Christentums, die absolute Wahrheit, bedeutet und mit Christus gleichgesetzt ist.<sup>8</sup> Mit großer Wahrscheinlichkeit wurde der Autor des dongolanischen Credo hier vom Sprachgebrauch des Johannesevangeliums beeinflusst. Für das Adverb *ἀεί* scheint er eine besondere Vorliebe gehegt zu haben. Außer an dieser Stelle benutzt er es noch in Z. 4-5: *σωτήρα δὲ ἀεί τοῦ κόσμου καὶ σὺν πατρὶ ἀεί ἄναρχον καὶ ὁμοούσιον*<sup>9</sup> sowie in dem Marienepitheton *ἀειπαρθένος* in Z. 5. Der ganze Ausdruck *ἀεί ἐν ἀληθείᾳ* scheint eine individuelle Neuschöpfung des Redaktors des Textes zu sein.

Im Unterschied zum ersten ist der zweite Zusatz theologisch wichtig. Damit wird in dem ursprünglichen Text des nizäno-konstantinopolitanischen Symbols ein neues Epitheton für Gott eingeführt: „der menschenliebende“ — *φιλόανθρωπος*. Die göttliche *φιλανθρωπία* steht ganz im Vordergrund der Lehre der östlichen Kirche.<sup>10</sup> Nach dieser gilt sie als eigentliches Zeichen des göttlichen Wesens. Ihr Hauptzeugnis ist die Inkarnation Christi und sein Kreuzestod, sie zeigt sich aber schon in der Schöpfung der Welt und des Menschen nach dem Bild und Gleichnis Gottes.<sup>11</sup> Offensichtlich folgte der Redaktor des dongolanischen Credo dieser Lehre, die besonders im 4./5. Jh. bei den Alexandrinern verbreitet war. Bezeichnenderweise hat er das Epitheton *φιλόανθρωπος* in seiner Aufzählung der Bezeichnungen Gottes den ersten Platz eingeräumt, obwohl es eigentlich zwischen *πατέρα παντοκράτορα* und *ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς* zu erwarten wäre. Zweifellos wollte er damit die *φιλανθρωπία* Gottes in Zusammenhang mit seiner Allmacht und Schöpfertätigkeit hervorheben. Daß der Zusatz die Form eines Subjektsatzes hat, ist stilistisch begründet; ohne das Verb wäre das Adjektiv *φιλόανθρωπος* Attribut zu *πατέρα παντοκράτορα*.

Der zweite Artikel des dongolanischen Credo läßt sich, was Aufbau und Charakter des Textes angeht, in zwei Teile gliedern. Teil 1 reicht vom Anfang des Artikels bis zu den Worten *γεννηθέντα μὲν οὐ ποιηθέντα δέ*, Teil 2 von *εἰς ἀληθείᾳ* bis zum Ende des erhaltenen Textes des Credo. Der erste Teil kann als theologisch bezeichnet werden, der zweite ist historisch bzw. anamnetisch. Die

<sup>8</sup> Vgl. dazu F. BÜCHSEL, *Der Begriff der Wahrheit in dem Evangelium und den Briefen des Johannes* (1911); R. BULTMANN, „Untersuchungen z. J. 'Αλήθεια“, *ZNTW* 27, 1928, pp. 113-163.

<sup>9</sup> An allen diesen Stellen wird eine Sachlage beschrieben, welche die Verwendung von *ἀεί* rechtfertigt. Im „normalen“ Sprachgebrauch würde aber dieses Adverb ausgelassen.

<sup>10</sup> Vgl. G. DOWNEY, „Philanthropia in Religion and Statecraft in the 4th Century after Christ“, *Historia* 4, 1955, pp. 199-208, besonders pp. 204-206; H. HUNGER, „ΦΙΛΑΝΘΡΩΠΙΑ. Eine griechische Wortprägung auf ihrem Wege von Aischylos bis Theodoros Metochites“, *Anzeiger der phil.-hist. Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*, Jahrgang 1963, pp. 1-20; O. HILTBRUNNER, „Humanitas (φιλανθρωπία)“, [in:] *Reallexikon für Antike und Christentum XVI* (1994), coll. 711-751 und besonders coll. 736-739, 742-744.

<sup>11</sup> Diese Lehre geht nach Paulus, Titus-Brief 3, 4: *ὅτε δὲ ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία ἐπέφάνη τοῦ σωτήρος ἡμῶν θεοῦ, οὐκ ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνῃ ἃ ἐποιήσαμεν ἡμεῖς, ἀλλὰ κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαιώσεως πνεύματος ἀγίου.*

Grenze zwischen beiden Teilen markiert der demonstrative Satz *αὕτη ἐστὶν ἡ νίκη ἡμῶν*, der sich auf den ersten, theologischen Teil bezieht.

Der erste Teil des zweiten Artikels des Symbolum Dongolanum knüpft deutlich an den entsprechenden Teil des Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum an, aber die Verbindung ist hier nicht so direkt wie im Falle des ersten Artikels: Dort war es eine Entlehnung, hier würde man eher von einer Bearbeitung sprechen. Bei dieser Bearbeitung wurde manches beiseite gelassen, manches hinzugefügt und das ganze umgebaut mit Hilfe der Verben *ὁμολογοῦμεν*, *παρακαλοῦμεν* und *πιστεύομεν*.

Betrachten wir zuerst das, was im ersten Teil des zweiten Artikels des dongolanischen Credo im Vergleich zum nizäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis fehlt. Vor allem wird im Symbolum Dongolanum bei der Schilderung der Inkarnation Jesu Christi der Heilige Geist nicht erwähnt. Dieses Fehlen kann bei der gleichzeitigen Erwähnung Marias keinesfalls zufällig sein. Maria und der Heilige Geist kommen in dem Glaubensbekenntnis des Konzils von Nikaia vom Jahre 325 n. Chr. nicht vor, weil sie damals noch kein Gegenstand der Kontroverse waren. Ihnen wurde ein Platz im Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum eingeräumt, vielleicht um die Verständigung mit den Anhängern der makedonianischen Häresie zu ermöglichen.<sup>12</sup> Die strengen Bekenner des nizänischen Credo haben jedoch noch lange Zeit darauf verzichtet, die Rolle des heiligen Geistes bei der Inkarnation Jesu Christi zu erwähnen. Vielleicht kommt also im dongolanischen Symbol ein Einfluß aus dem Bereich dieser traditionalistischen Meinung zum Tragen, die z. B. von Kyrillus von Alexandria vertreten wurde, dem eigentlichen Begründer der Marien-theologie.<sup>13</sup> Es fehlt weiter die Bezeichnung *μονογενῆς*, d. h. „der eingeborene Sohn des Vaters“ und die Angabe darüber, daß Christus aus dem Himmel kam (*κατελθόντα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ*) zur Rettung der Menschen. Diese Ausdrücke hatten überhaupt keine Relevanz für die spätantiken theologischen Diskussionen, ihr Ausfallen kann also nicht anders als durch Zufall oder Willkür des Redaktors unseres Bekenntnisses erklärt werden.

Was die Zusätze angeht, so finden wir im dongolanischen Symbol drei neue Bezeichnungen für Jesus Christus: *ἐλεήμων*, *σωτῆρ τοῦ κόσμου* und *σὺν πατρὶ ἄναρχος*. Der erste von diesen Zusätzen, der hier anstelle des *μονογενῆς*

<sup>12</sup> Vgl. J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*<sup>3</sup>, London 1972; uns war nur die deutsche Übersetzung zugänglich: *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen 1972, pp. 333-339, das Kapitel „Der heilige Geist in C“.

<sup>13</sup> Im Glaubensbekenntnis des Konzils zu Chalcedon im Jahre 451, das die Theologie des Kyrillus widerspiegelt und sich im Grunde genommen aus Zitaten aus seinen Werken zusammensetzt, wird der Heilige Geist bei der Inkarnation Jesu auch nicht erwähnt. Der Text lautet an der betreffenden Stelle (Hahn §146): *πρὸ αἰῶνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα.*

eintritt, ist kein eigentlicher theologischer Terminus. Es ist das übliche biblische Epitheton Gottes, das im Christentum auch in bezug auf den Gottessohn verwendet wurde, der als das von Gott den Menschen erwiesene Erbarmen angesehen wurde.<sup>14</sup> Im Unterschied dazu sind die beiden übrigen Zusätze theologisch wichtig. Sie werden mit dem ebenso wichtigen *ὁμοούσιος* zu einem Trikolon zusammengestellt: *σωτήρ τοῦ κόσμου, σὺν πατρὶ ἄναρχος* und *ὁμοούσιος*. In diesem Trikolon sind das zweite und das dritte Element Hauptattribute der zweiten Person der Dreifaltigkeit in ihrem Verhältnis zur ersten Person. Vater und Sohn wurden seit dem arianischen Streit als *συνάναρχοι* und *ὁμοούσιοι* angesehen. Beide Termini gehören zu den Charakteristika der theologischen Sprache der nizänischen Orthodoxie des 4. Jh. n. Chr., wobei manche Autoren, besonders die Alexandriner, sie in engem Zusammenhang miteinander, fast wie eine Formel verwenden.<sup>15</sup> Wenn aber *ὁμοούσιος* in das nizänische Credo einbezogen worden ist und unter dessen Einfluß fast regelmäßig in späteren Glaubensbekenntnissen auftritt, so hat sich *συνανάρχος* nie für Glaubensbekenntnisse durchgesetzt. Es findet sich dagegen in liturgischen Gebeten, darunter in dem Opferannahmegebet der für Ägypten charakteristischen Markus-Liturgie.<sup>16</sup> Die Zusammenstellung der beiden ontologischen Termini *συνάναρχος* und *ὁμοούσιος* mit dem Ausdruck *σωτήρ τοῦ κόσμου*, der aus der Erlösungslehre stammt, ist etwas überraschend, aber doch symptomatisch. Die patristische Soteriologie, die ihre endgültige Form erst in den Schriften des Athanasius fand, war eng mit der Inkarnationstheologie verknüpft.<sup>17</sup> Nach dieser ist der transzendente Gott selbst allein Erlöser, der in

<sup>14</sup> Vgl. W. SCHWER, „Barmherzigkeit“, [in:] *Reallexikon für Antike und Christentum* I (1950), coll. 1200-1207.

<sup>15</sup> Vgl. Athanasius, *Commentarius de templo Athenarum* (PG 28, 1429D — 1432 A): οἱ τῶν Ἑλλήνων παῖδες προεφήτευσαν, καὶ τὸν προανάρχον θεόν, καὶ τὸν συνάναρχον αὐτοῦ υἱόν... καὶ τὸ σύνθρονον αὐτοῦ... πνεῦμα προεκήρυξαν; Didymus Caecus, *De trinitate* I 15 (PG 39, 308A): καὶ Παῦλος δὲ Ἑβραῖος γράφει ὅς ὦν ἀπαύγασμα τῆς δόξης τοῦ Πατρὸς, τοῦτ' ἔστιν συνάναρχος καὶ ὁμοούσιος; Basilius, *Historia mystagogica* 59 (ed. BRIGHTMAN): τοῦ δὲ υἱοῦ... τὸ συνάναρχον καὶ ὁμοούσιον καὶ γεννητόν; s. auch aus der späteren Zeit Anastasius Sinaïta, *Hodegus* 5 (PG 89, 100A): ἡ δὲ ἅγια σύνδοδος ὁμοούσιον καὶ συνάναρχον ὤρισε τὸν υἱὸν τῷ πατρὶ.

<sup>16</sup> S. G. J. CUMING, *The Liturgy of St. Mark* (= *Orientalia Christiana Analecta* 234), Roma 1990, pp. 4 und 19. An erster Stelle steht ein Opferannahmegebet in der Prothesis am Anfang der Liturgie, an der zweiten dasselbe Gebet in der Prothesis am Anfang der Anaphora, direkt nach der Rezitation des Glaubensbekenntnisses. Es sei vermerkt, daß eine Variante des Opferannahmegebets der Markus-Liturgie einen Teil der nubischen Präsanctifikaten-Liturgie bildete. Der uns hier interessierende Anfangsteil dieses Gebets lautet: Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ἀκατάληπτε λόγε καὶ συνάναρχε τοῦ ἀρχάντου σου πατρὸς καὶ πνεύματος ἁγίου. Zur nubischen Präsanctifikaten-Liturgie unter besonderer Berücksichtigung der Funde aus Alt Dongola s. A. ŁAJTAR [in:] *The Spirituality of Ancient Monasticism* (vgl. Ann. 1), pp. 55-61.

<sup>17</sup> Zur patristischen Erlösungstheologie s. H. LIETZMANN, *Der Weltheiland* (1909); H. LINSSON, *Θεὸς Σωτήρ. Entwicklung und Verbreitung einer liturgischen Formelgruppe*, Dissertation Bonn 1929 (= *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 8, 1928, pp. 1-75); E. W. TURNER, *The Patristic Doctrine of Redemp-*

und durch Christus, den inkarnierten Logos, die Welt mit sich versöhnt. Nur der Gottessohn, der mit Gott dem Vater eines Wesens ist, war in der Lage für alle zu leiden und für alle beim Vater einzutreten. Diese Theologie ist ganz auf die biblische Offenbarung orientiert. Jesus ist nicht einfach Erretter, sondern ein Messias. Der Ausdruck *σωτήρ τοῦ κόσμου* selbst, der in unserem Credo gerade Messias bedeutet, ist heidnischen Ursprungs und wurde in der hellenistischen Zeit in bezug auf Könige verwendet, die als Götter angesehen wurden. Er kommt zweimal im Neuen Testament vor, und zwar bei Johannes dem Evangelisten als Bezeichnung für Jesus.<sup>18</sup> Möglicherweise waren Schriften des Johannes eine direkte Quelle für den Redaktor des dongolanischen Credo.

Neben den neuen Bezeichnungen für Jesus Christus ist im ersten Teil des zweiten Artikels auch die Bezeichnung Marias als „ewige Jungfrau“<sup>19</sup> neu. In der Symbolen- und symbolenähnlichen Literatur begegnet diese Bezeichnung nur in dem Glaubensbekenntnis, das Epiphanius in seinem *Ancoratus* überliefert (Hahn §126; es ist eigentlich ein Glaubensbekenntnis syro-palästinensischen Ursprungs) und in einem Glaubensbekenntnis auf einer Holztafel aus Mailand, das eine Version des *Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum* ist.<sup>20</sup> Die Herausgeberin dieser Tafel, Frau O. Montevicchi, führt den Terminus *ἀειπαρθένος* auf einen Einfluß aus dem Bereich der syro-palästinensischen Liturgien zurück.<sup>21</sup> Vielleicht war ein ähnlicher Einfluß auch in unserem Fall ausschlaggebend.

Wie wir schon in den Bemerkungen zum Aufbau des zweiten Artikels des dongolanischen Credo gesagt haben, wird der erste Teil dieses Artikels mit dem demonstrativen Satz *αὕτη ἐστὶν ἡ νίκη ἡμῶν* abgeschlossen. Weder dieser Satz noch etwas im gleichen Sinne ist in den uns bekannten Glaubensbekenntnissen zu finden, was dafür spricht, daß wir es mit einer Neuschöpfung des Redaktors des Textes zu tun haben. Ihre Quelle war zweifellos 1 Joh. 5.4: *καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ νίκη ἡ νικήσασα τὸν κόσμον, ἡ πίστις ἡμῶν*.

Der zweite Teil des zweiten Artikels des dongolanischen Credo ist vollständig der detaillierten Schilderung von Ereignissen aus dem Erdenleben Jesu gewidmet. Eine derartige Präsentation hat weder eine Parallele im nizäno-constantinopolitanischen Symbol noch an irgendeiner anderen Stelle in der gesamten Symbolen- und symbolenähnlichen Literatur. Normalerweise er-

tion, London 1952; C. ANDRESEN, „Erlösung“, [in:] *Reallexikon für Antike und Christentum* VI (1964), coll. 54-219.

<sup>18</sup> S. Ev. Joh. 4.42: *αὐτοὶ γὰρ ἀκηκόαμεν καὶ οἶδαμεν ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτήρ τοῦ κόσμου* und 1 Joh. 4.14: *καὶ ἡμεῖς τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν ὅτι ὁ πατήρ ἀπέστειλεν τὸν υἱὸν σωτήρα τοῦ κόσμου*.

<sup>19</sup> Zum Terminus *ἀειπαρθένος*, hauptsächlich im nicht theologischen Zusammenhang s. A. M. EMMET, *JÖB* 32, 1982, pp. 507-510.

<sup>20</sup> O. MONTEVECCHI, „Il Simbolo constantinopolitano in una tavola lignea della collezione dell'Università Cattolica di Milano“, *Aegyptus* 55, 1975, pp. 58-69.

<sup>21</sup> *Op. cit.*, p. 69.

wähnen die Symbole der frühen Kirche nur ein Ereignis, und zwar die Kreuzigung unter Pontius Pilatus.<sup>22</sup> Weitere Ereignisse, die Geburt in Betlehem, die Beschneidung von Symeon, die zwölfjährige Erziehung von den Eltern und die Taufe in Jordan, werden in den Anathematismen hinzugefügt, die unter dem Namen des Gregorius Thaumaturgos, eines wohlbekanntes Bischofs von Neokaisareia in Pontos aus der zweiten Hälfte des 4. Jh. umgelaufen haben (Hahn §205),<sup>23</sup> während im Glaubensbekenntnis der armenischen Kirche (Hahn §136) die Verkündigung Gabriels, die Geburt, die Taufe und die Leiden genannt werden, das sind aber sehr entfernte Parallelen. Unter diesen Umständen fragt man sich selbstverständlich nach den Quellen dieses anamnetischen Teils des Symbols aus Alt Dongola. Wir glauben, daß die Antwort ungefähr so lautet: Das Muster bildeten im technischen Sinne die Glaubensbekenntnisse mit ihren Reihen von Aoristpartizipien und den Stoff lieferten einfach die Evangelien, die entweder direkt oder durch Vermittlung der homiletischen Literatur gewirkt haben. Es stellt sich die Frage, warum sich dieser anamnetische Teil überhaupt in dem Bekenntnis aus Dongola findet; die einzelnen Ereignisse aus dem Leben Jesu Christi, an die er erinnert, sind nämlich ohne jede theologische Bedeutung. Vielleicht wurden sie hier einfach aus Frömmigkeit oder aus didaktischen Gründen zusammengestellt, als eine erbauliche Erzählung der Erlösungsgeschichte. Eine andere Möglichkeit wäre, daß die Ereignisse aus dem Erdenleben Jesu Christi geschildert werden, um seine menschliche Natur hervorzuheben. Zur Textkritik des anamnetischen Teils des dongolanischen Credos bemerken wir noch, daß er die Taufe Jesu und seine Versuchung durch den Teufel in ihrer Reihenfolge umstellt. Ferner schreibt er Pontius Pilatus nur die Untersuchung und Befragung Jesu und nicht seine Kreuzigung zu. In diesem Zusammenhang ist vielleicht von Bedeutung, daß die Verspottung Jesu, welche Matthäus und Markus mit dem Verb *ἐμπαίζω* beschreiben, nicht das Werk der Juden sondern römischer Soldaten war. Möglicherweise spiegelt sich bei dieser Verschiebung der Akzente im Vergleich zu den Evangelien eine in der Frühkirche ganz lebendige Tradition wider, die in Pontius Pilatus keinen Verbrecher, sondern eine positive Gestalt gesehen hat und die ganze Verantwortung für den Tod Jesu auf die Juden abwälzte. Diese Tradition war in der koptischen und der äthiopischen Kirche besonders lebendig und machte aus Pilatus sogar einen Heiligen.<sup>24</sup> Vielleicht haben sich Spuren davon auch in

<sup>22</sup> In unserem Glaubensbekenntnis aus Alt Dongola muß die Kreuzigung im weiteren jetzt nicht mehr erhaltenen Teil des zweiten Artikels erwähnt worden sein.

<sup>23</sup> 12. Anathematismus: „... πεφανερῶσθαι Χριστὸν τῷ κόσμῳ, τὸν ἐν Βηθλέεμ ταχθέντα καὶ περιτομῇ σαρκὸς προσαγόμενον καὶ ὑπὸ Συμεῶν βασταχθέντα καὶ δωδεκαετῆ ἀνατραφέντα καὶ τοῖς γονεῦσιν ὑποταγέντα καὶ ἐν Ἰορδάνῃ βαπτισθέντα καὶ ἐν σταυρῷ προσηλωθέντα κτλ.“

<sup>24</sup> Für die koptische Kirche s. z. B. O. V. VOLKOFF, „Un saint oublié: Pilate“, *BSAC* 20, 1969, pp. 167-195 und Ph. LUISIER SJ, „De Pilate chez les Coptes“, *OCP* 62, 1996, pp. 411-425 für die äthio-

Nubien erhalten, da einer der Bischöfe von Faras aus dem 7. Jh. anscheinend Πιλᾶτος hieß.<sup>25</sup>

Nach diesen Bemerkungen zu den einzelnen Punkten des Glaubensbekenntnisses aus Alt Dongola in seinem Verhältnis zu dem Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum betrachten wir nun das Symbolum Dongolanum als ein Ganzes. Diese Betrachtung gestattet zwei interessante Beobachtungen. (1) Die meisten Zusätze zum Text des nizäno-konstantinopolitanischen Credo, welchen wir im dongolanischen Credo begegnen, finden Parallelen im Evangelium und in Briefen von Johannes dem Evangelisten. Möglicherweise hat der Autor des dongolanischen Credo die Schriften des Johannes als eine direkte Quelle benutzt. (2) Mit Ausnahme des Terminus *συνάναρχος* beziehen sich alle Zusätze auf die Stellung Gottes zu den Menschen, die als eine unaufhörliche Erlösungsgeschichte beschrieben werden kann. Dies gilt sowohl für das Epitheton *φιλάθρωπος* im ersten Artikel als auch für die Termini *ἐλέημων* und *σωτῆρ τοῦ κόσμου* im zweiten; möglicherweise hat die Schilderung der Ereignisse aus dem Erdenleben Jesu Christi im zweiten Teil des zweiten Artikels die gleiche Bedeutung. Im Vergleich zu dem metaphysischen und kosmischen Charakter des Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum geben diese Zusätze dem dongolanischen Credo eine klare historisch-soteriologische Färbung. Mit dem Symbolum Dongolanum ist das Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum menschlicher geworden.

Es wäre interessant zu wissen, wann und wo das in Alt Dongola gefundene Glaubensbekenntnis entworfen wurde. Daß es in Dongola selbst zu der Zeit entstand, als die Inschrift angefertigt wurde, ist so gut wie ausgeschlossen. Alle literarischen Texte, die wir bis jetzt aus Nubien kennen, wurden zur Zeit der Christianisierung des Landes und kurz danach, im 6./7. Jh. importiert. Im Einklang damit weisen die im Symbolum Dongolanum vorkommenden Fehler darauf hin, das es im 11./12. Jh. schon eine lange Überlieferungstradition von mehreren Jahrhunderten hinter sich hatte. Weil die uns zur Verfügung stehenden Angaben sehr spärlich sind, läßt sich die oben gestellte Frage nur annähernd beantworten. Unsere Hauptquelle kann in dieser Sache nur die Geschichte des Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum selbst sein. Nach den neuesten Feststellungen der Symbolenforschung ist dieses Glaubensbekenntnis palästinensischen Ursprungs.<sup>26</sup> Es stellt ein Taufbekenntnis der Kirche zu Jerusalem dar, das mit dem nizänischen Gedankengut bereichert wurde. Das Bekenntnis war schon in den siebziger Jahren des 4. Jhs. bekannt, weil es Epiphanius in seinem *Ancoratus* (374 n. Chr.) in fast kanonischer Form zitiert

pische: E. CERULLI, „Tiberius and Pontius Pilatus in Ethiopian Tradition and Poetry“, *Proceedings of the British Academy* 59, 1973, pp. 3-20.

<sup>25</sup> S. JAKOBIELSKI, *Faras III. A History of the Bishopric of Pachoras*, Warszawa 1972, pp. 29-32.

<sup>26</sup> Zur Geschichte des Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum s. vor allem KELLY, *op. cit.* pp. 339-352.

(Hahn §125). Warum das Symbol mit dem ersten konstantinopolitanischen Konzil im Jahre 381 n. Chr. verbunden wurde, ist nicht klar; vielleicht hat es damals eine gewisse Rolle gespielt, aber ein Werk dieses Konzils ist es sicherlich nicht. Aus den darauffolgenden circa siebenzig Jahren haben wir so gut wie keine Information über dieses Bekenntnis, bis es von dem Konzil zu Kalchedon im Jahre 451 n. Chr. zusammen mit dem nizänischen Credo in eine Definition aufgenommen und anerkannt wurde. Von Kalchedon bis heute gilt es, im Osten wie im Westen, als autoritativ. Es hat eine rasche Karriere in der Liturgie gemacht. Schon seit früher Zeit wurde es als Taufbekenntnis verwendet. Ein isolierter anonymer Satz berichtet, daß Petrus Fullo, ein Bischof von Antiocheia am Ende des 5. Jhs., seine Rezitation bei jeder Messe zur stehenden Einrichtung gemacht habe. Es sei vermerkt, daß Petrus Fullo ein Antikalchedonier war, der die Urteile dieses Konzils leidenschaftlich bekämpfte. Dies bedeutet, daß das nizäno-konstantinopolitanische Symbol keinesfalls als Zeichen für kalchedonische Orthodoxie betrachten werden kann; die beiden Seiten, die sich in Kalchedon stritten, haben es offensichtlich anerkannt. Einige Jahrzehnte nach Petrus Fullo, am Anfang des 6. Jhs., wurde die Rezitation des nizäno-constantinopolitanischen Symbols auch in Konstantinopel eingeführt, ebenfalls von einem monophysitischen Patriarchen mit Namen Timotheos. Der von „Häretikern“ begonnene Brauch scheint sofort Wurzeln geschlagen und nicht wieder verdrängt worden zu sein. Im 6. Jh. wurde die Rezitation des Symbols während der Messe allgemein in der byzantinischen Kirche anerkannt, bis Ende des Jahrtausends auch im Westen. Die Entstehung des Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum in der zweiten Hälfte des 4. Jhs. setzt in diese Zeit einen Terminus *post quem* für die Entstehung des Symbolum Dongolanum, das eine Bearbeitung des nicäno-konstantinopolitanischen Symbols darstellt. Einen Terminus *ante quem* stellt wohl das Jahr 451 n. Chr. dar, in dem das Konzil zu Kalchedon das Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum als verbindlich anerkannte und annahm und gleichzeitig die Abfassung weiterer Glaubensbekenntnisse verbot. Trifft dieser Argumentationsgang das Richtige, so ist das dongolanische Symbol in der Zeit der großen christologischen Kontroversen entworfen worden. Auf diese Kontroversen verweist vielleicht der große Nachdruck, den dieses Glaubensbekenntnis auf die Person Jesu und seine soteriologische Tätigkeit legt. Weil die im Symbolum Dongolanum im Vergleich zum Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum vorkommenden Zusätze zahlreiche Parallelen in den Schriften der ägyptischen Väter haben, kann sein Herkunftsort in Ägypten, vielleicht in Alexandria, gesucht werden; dafür spricht wohl auch die wahrscheinlich positive Beurteilung der Gestalt des Pontius Pilatus, die für die koptische Kirche charakteristisch ist. Nach Nubien gelangte das Symbol wohl zur Zeit der Christianisierung des Landes. Zu welchen Zwecken das Bekenntnis dort benutzt wurde, läßt sich nicht sagen. Ein offizielles Tauf- und Glaubensbekenntnis für die ganze nubische

Kirche war es eher nicht; ein epigraphisches Zeugnis aus Faras spricht für die Verwendung des nizänischen Credo<sup>27</sup> in Nordnubien (Nobadien). Möglicherweise war unser Credo nur in Makurien und seiner Hauptstadt — Alt Dongola — bekannt. Vielleicht war es nur ein liturgisches Glaubensbekenntnis.<sup>28</sup> Wir wissen nämlich, daß die Markusanaphora zum Gottesdienst in der nubischen Kirche verwendet wurde, aber der Text des dabei rezitierten Glaubensbekenntnisses ist nicht überliefert. Die Antwort auf diese Fragen soll künftigen Arbeiten vorbehalten sein.

[Warszawa]

*Stefan Jakobielski*  
*Adam Łajtar*

---

<sup>27</sup> Es ist eine Aufschrift in koptischer Sprache auf der Wand der sogenannten „Grotte des Anachoreten“ in Faras; s. F. L. GRIFFITHS, *Liverpool Ann. Archaeol. Anthropol.* 14, 1928, pp. 84-86.

<sup>28</sup> Für den liturgischen Charakter des Symbolum Dongolanum würde die Tatsache sprechen, daß es auf der Wand einer nach Osten gerichteten Nische angebracht wurde.