

Z 42



Zeit und Geschichte in der koptischen Frömmigkeit bis zum 8. Jahrhundert

Beiträge zur VIII. Internationalen Halleschen Koptologentagung vom
15. - 18. Mai 1998,
gefördert durch das Land Sachsen-Anhalt und die Deutsche Forschungs-
gemeinschaft.

Herausgegeben von Walter Beltz und Jürgen Tubach

Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 26/ 1998

Halle/Saale 1998



Begründet 1979 von
BURCHARD BRENTJES, HORST GERICKE, MANFRED FLEISCHHAMMER
UND PETER NAGEL

herausgegeben seit 1994 von
WALTER BELTZ

742(26/98)



Gedruckt in der

Druckerei der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Kröllwitzer Str. 44,
06120 Halle (Saale) 1998

Erstellt im

Institut für Orientalistik, Heinrich-und Thomas-Mann-Str. 22, D-06108 Halle
(Saale)

Luise Fender; E-Mail: fender@orientphil.uni-halle.de

Vorwort

Die Ergebnisse der VII. Halleschen Koptologentagung vom 12. bis 15. Mai 1994 wurden in dem Heft 15 der Halleschen Beiträge zur Orientwissenschaft 1994 veröffentlicht. Ergebnisse der VIII. Halleschen Koptologentagung vom 15. bis 18. Mai 1998 werden in diesem Heft 26 der HBO in alphabetischer Reihenfolge vorgelegt. Einige Kollegen haben ihre Beiträge für andere Periodica vorgesehen.

Allen Beteiligten danken wir für Ihre Mitarbeit.

Sehr herzlich möchten wir auch dem Kultusministerium des Landes Sachsen-Anhalt und der Deutschen Forschungsgemeinschaft danken, denn ohne ihre Unterstützung hätte die Tagung nicht stattfinden können.

Das Leitmotiv der VIII. Internationalen Halleschen Koptologentagung 1998 war:

Zeit und Geschichte in der koptischen Frömmigkeit bis zum 8. Jahrhundert.

Die IX. wird traditionsgemäß zwischen den Tagungen des Internationalen Koptologenkongresses im 500. Gründungsjahr des Universitätsteils Wittenberg der Universität Halle-Wittenberg in der Lutherstadt Wittenberg im Mai 2002 stattfinden.

Halle, im November 1998

Die Herausgeber

Inhaltsverzeichnis

BEHLMER, HEIKE: Das Alter im christlichen Ägypten	5
BELTZ, WALTER: Maria in der koptischen Magie.	27
FEDER, FRANK: Die systematische Numerierung der Handschriften des Alten Testaments zur Edition der koptisch-sahidischen Septuaginta	33
KOSROYEW, ALEXANDR: Die Lehre über die Zeiten im Manichäismus und die <i>Kephalaia</i> 57	37
PEDERSEN, NILS ARNE: Der große Krieg - ein Hauptthema manichäischer Frömmigkeit	59
PLISCH, UWE-KARSTEN: Textverständnis und Übersetzung Bemerkungen zur Gesamtübersetzung der Texte des Nag-Hammadi-Fundes durch den Berliner Arbeitskreis für Koptisch-Gnostische Schriften	73
TUBACH, JÜRGEN: Die Prolepsis des Eschaton in der Onnophris-Vita	89
WESTERHOFF, MATTHIAS: Die Hymnen im koptischen „Buch der Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus“ (Liber Bartholomaei)	97
WITTE, BERND: Das Ende der Zeiten - Apokalyptische Elemente in einer koptischen Homilie des 8. Jahrhunderts	119

Das Alter im christlichen Ägypten

HEIKE BEHLMER, GÖTTINGEN

Einleitung

"In all den geographischen Regionen und all den Zeiten, über die wir etwas wissen, war die Zahl der Alten sehr viel kleiner als in der heutigen hochindustrialisierten Gesellschaft. Unsere Lage ist und bleibt völlig neuartig. Erfindungsgabe, nicht Nachahmung ist gefordert." Dies schreibt einer der wichtigsten Vertreter der historischen Demographie heute, Peter Laslett, in der Beantwortung der selbstgestellten Frage, wie Erkenntnisse seiner Wissenschaft für Soziologen und Politiker nutzbar gemacht werden können.

Daß der prozentuale Anteil von älteren Menschen an der Bevölkerung der Industriestaaten enorm gestiegen ist, ist eine bekannte Tatsache. Der Grund dafür liegt nur zum Teil, wie oft angenommen, in der gestiegenen Lebenserwartung, die einen viel größeren Anteil eines Jahrgangs das 60. oder auch 80. oder 90. Lebensjahr erreichen läßt. Da mit den besseren Lebensumständen und der besseren medizinischen Versorgung von Erwachsenen eine radikale Absenkung der Säuglingssterblichkeit einhergeht, liegt die Überalterung der Bevölkerung auch an einem ebenso drastischen Absinken der Geburtenrate.² Da es aber keinen medizinischen Grund dafür gibt, bedeutet dies wiederum, daß die Überalterung der Gesellschaft nicht eine natürliche Konsequenz des medizinischen Fortschritts ist, sondern gerade auch ein soziales Phänomen.

Und nicht nur ein soziales Phänomen allein: das Wort "Überalterung" an sich zeigt bereits eine Einschätzung. Diese Einschätzung, ihre Präsentation in den Schrift- und Bildmedien, das Selbst- und Idealbild der Gesellschaft insgesamt, wirken wieder zurück auf die eingeschätzte Tatsache. Sie eröffnen Lösungsmöglichkeiten eines Problems und verstellen dafür andere, die nach rein wirtschaftlichen Gesichtspunkten vielleicht auf der Hand lägen. Wirtschaftliche und soziale Verhältnisse existieren nicht unabhängig von Kultur. Wie Roger Chartier treffend bemerkt, sind etwa Wahnsinn, Medizin und der Staat keine Kategorien, die man sich als Universalien vorstellen kann, die jede Epoche mit Inhalt ausfüllt, sie sind selbst in der Geschichte verankert und verändern sich somit ständig.³

Dies gilt auch für das Alter und die Alten. Die krassesten und gleichzeitig banalsten Beispiele für die Widerstandsfähigkeit kultureller Vorstellungen gegenüber wirtschaftlichen Zwängen liefert die derzeitige Rentendiskussion. Arnold Esch spricht vom "Erlebnisbereich der Lebenden", der bestimmt, wie eine Generation ihre eigene Zeit und jüngste Vergangenheit

¹ Peter Laslett: *Family Life and Illicit Love in Earlier Generations*, Cambridge 1977, 181 (Übs. von mir).

² Vgl. Laslett: *Family Life*, 176 Anm. 3.

³ Roger Chartier: Intellectual History or Sociocultural History? The French Trajectories, in: Dominick LaCapra und Stephen L. Kaplan (Hgg.): *Modern European History: Reappraisals and New Perspectives*, Ithaca 1982, 43, hier nach Lynn Hunt: Introduction: History, Culture, and Text, in: ead. (Hg.): *The New Cultural History. Studies on the History of Society and Culture*, Berkeley-Los Angeles-London 1989, [1-22] 7.

sieht.⁴ Teil des Erlebnisbereichs der jetzt Lebenden ist ein dreigeteilter Lebenslauf mit der Gleichsetzung Alter = Ruhestand. Dieses Konzept ist Teil unseres kulturellen Gedächtnisses geworden und erweist sich als resistent gegenüber wirtschaftlichen Zwängen. Eine Prämisse wird bei allen Reformvorschlägen – Einführung einer Grundrente, Förderung privater Vorsorgemaßnahmen etc. – nicht hinterfragt: die Vorstellung, daß jeder Mensch einer geregelten Arbeit nachgeht und 30 oder 40 Jahre lang einen gewissen Teil seines Bruttoarbeitsentgelts an eine staatliche Versorgungskasse abführt. Danach hat er einen Anspruch darauf, in der Bundesrepublik, auch im Gegensatz zu anderen Industrienationen, quasi die Pflicht, sein "Alter", bestimmt durch eine gesetzlich festgeschriebene Geburtstagszahl, in Muße zu verbringen. Diese Vorstellung kann schwer infrage gestellt werden, obwohl ein breiter Konsens darüber besteht, daß der Generationenvertrag inzwischen weitgehend wirtschaftlich unsolide und sozial ungerecht geworden ist.

Trotz der von Peter Laslett beschworenen Neu- und Einzigartigkeit der demographischen Entwicklung in den Industrieländern kann daher auch für die heutige Situation anregend sein zu verstehen, wie historische Gesellschaften Alter definieren, wie sie den menschlichen Lebenslauf einteilen und welche Ideale eines "guten Alters" sie haben. Der Historiker kann eine Aufgabe im Aufzeigen der geschichtlichen und ideologischen Hintergründe finden, die heutige Vorstellungen vom Alter und mit den Vorstellungen auch gleichzeitig seine Realität prägen. Ein dreigeteilter Lebenslauf mit den Phasen Jugend = Ausbildung, Berufstätigkeit und Alter = Ruhestand stellt nicht eine natürliche Einteilung des menschlichen Lebens dar. Als sozialpolitische Gegebenheit ist dieses Lebenslaufkonzept erst mit den Folgen der Industrialisierung des 19. Jahrhunderts entstanden und an staatliche Sozialpolitik und Rentensysteme gekoppelt.⁵ Insbesondere die Pensionsgrenze, zunächst 70, dann 65 Jahre, wurde erst 1889 von Otto von Bismarck eingeführt, der bei einer durchschnittlichen Lebenserwartung von 45 Jahren die Kosten für sein Rentensystem niedrig halten wollte.⁶ Als Idealvorstellung dagegen, als Norm und Normalität des menschlichen Lebens wäre ein solches Konzept den meisten unserer Vorfahren als eine so seltsame Gedankenkonstruktion erschienen, wie man sie sich nur irgend vorstellen kann.

Hier möchte ich Lebensläufe und Lebenslaufkonzepte des christlichen Ägypten anhand von insgesamt sechs Quellengruppen betrachten. Dies sind Zensuserklärungen, dann funéraire Zeugnisse wie Grabinschriften und Mumienetiketten, Testamente, apokryphe Literatur, Mönchsgeschichten und Predigtliteratur. Sie umspannen einen Zeitraum vom 1. bis zum 9. Jh. n. Chr., und damit benutze ich den Begriff "christliches Ägypten" in einem relativ weiten Sinne.

Diese Quellengruppen sind für die hier interessierenden Fragen unter zwei Gesichtspunkten ausgewertet worden. Der historischen Demographie und Soziologie ging es vorwiegend um quantitative Ergebnisse, Antworten auf konkrete Fragen nach Lebenserwartung, Säug-

⁴ Arnold Esch: *Zeitalter und Menschenalter. Der Historiker und die Erfahrung vergangener Gegenwart*, München 1994, 23.

⁵ Gerd Göckenjan: Das hohe Alter in theologischen Texten vom letzten Drittel des 18. bis zum Ende des 19. Jahrhunderts, in: Christoph Conrad und Hans-Joachim von Kondratowitz (Hgg.): *Zur Kulturgeschichte des Alterns. Toward a Cultural History of Aging*, Berlin 1993, [97-134], 97-99.

⁶ Raymond Westbrook: Legal Aspects of Care of the Elderly in the Ancient Near East, in: Marten Stol und Sven Vleeming (Hgg.): *The Care of the Elderly in the Ancient Near East. Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 14*, Leiden 1998, [1-22 und 241-250] 1-20 diskutiert die Willkürlichkeit der gesetzlichen Festschreibung dieser Altersgrenze und ihre Vor- und Nachteile für heutige Rentensysteme.

lingssterblichkeit, Unterschiede im Lebenszyklus von Männern und Frauen, Altersvorsorge, erbrechtliche Regelungen. Hier wurden vor allem die Zensuserklärungen und die Texte des Begräbniswesens herangezogen. Diese machen einerseits konkrete Angaben über Kinderzahl oder Sterbealter, zum anderen sind sie wenigstens teilweise in genügend großen Zahlen vorhanden, um statistische Untersuchungen zu ermöglichen.

Die anderen, qualitativen Zeugnisse geben uns Auskunft über das Ideal eines menschlichen Lebens, wobei "ideal" oft, aber nicht notwendigerweise, ideal gut bedeutet. Die Mönchsliteratur und einige apokryphe Geschichten als Idealbiographien vorbildlicher Gestalten des Christentums zeigen als Abschluß eines vorbildlichen Lebens oft auch ein vorbildliches Altern und Sterben. Das Interesse der Predigtliteratur mit ihren Aufrufen zu Umkehr und Buße kann dagegen eher in der Schilderung der negativen Seiten der Altersstufen liegen, wie wir sehen werden.

QUANTITATIVE DATEN: Zensuserklärungen

Unter der römischen Herrschaft unterlagen alle männlichen Einwohner von 14 bis 62 Jahren der sog. Kopfsteuer. Um Daten über die steuerpflichtige Bevölkerung zu erheben, wurden regelmäßige Volkszählungen durchgeführt, in der alle Haushaltsvorstände ihre Familienmitglieder, Mieter und Sklaven mit Namen und Alter angeben mußten.

Zensuserklärungen sind aus einem Zeitraum vom 1. bis zum Ende des 3. Jh. hauptsächlich aus Mittelägypten bekannt. Sie sind von Bagnall und Frier unter Anwendung moderner demographischer Methoden ausgewertet worden.⁷ **Tabelle 1** zeigt, wie häufig bestimmte Familientypen in Ägypten vorkamen.

(Tabelle 1) Struktur ägyptischer Haushalte der Römerzeit⁸

Typen	% der Haushalte in		
	Ägypten		der Toskana 1427
	I.-III. Jh. n. Chr.	Mittelstädte	Dörfer
1. Alleinstehende	16,7	15,8	13,6
2. Mehrere Personen ohne Ehe- oder Kindschaftsverhältnis (meist Geschwister)	5,6	4,2	2,3
3. Kernfamilie (Eheleute ohne oder mit Kindern, Witwer/n und Geschiedene mit Kindern)	51,4	36,8	54,8
4. Durch Verwandte erweiterte Kernfamilie	11,1	17,9	10,6
5. Mehrere meist untereinander verwandte Kernfamilien	15,3	25,3	18,7
Zahl der erfaßten Haushalte insgesamt:	72	95	59 770

⁷ Roger S. Bagnall und Bruce W. Frier: *The Demography of Roman Egypt*. Cambridge Studies in Population, Economy and Society in Past Time 23, Cambridge 1994.

⁸ Nach Bagnall und Frier: *Demography*, Tabellen 3.1 und 3.2. Vgl. die Erläuterung *ibid.*, 57-74.

Folgende Aussagen über die Familienstrukturen und das Leben des einzelnen im römischen Ägypten konnten gemacht werden: Bei der Geburt betrug die durchschnittliche Lebenserwartung ca. 22–25 Jahre⁹, mit 10 Jahren noch ca. 35 Jahre (d. h. insgesamt 45). Die typische Familienstruktur war die Kernfamilie, d. h. ein Ehepaar oder Elternteil mit den eigenen Kindern (Typ 3). Bedingt durch die hohe Sterblichkeit unter Kindern betrug die durchschnittliche Haushaltsgröße nur 4,3 Personen, Sklaven und Mieter eingeschlossen. Eine ähnliche Haushaltsgröße konnten Mittelalterhistoriker bei der Auswertung des Catasto Fiorentino des Jahres 1427 für Stadt und Land Florenz feststellen.¹⁰ Die Söhne führten oft den Beruf des Vaters fort und verblieben im Haushalt der Eltern, auch nachdem sie geheiratet und eigene Kinder bekommen hatten (Familie des Typs 4). Gleichfalls durch die hohe Sterblichkeit bedingt, entstanden aus diesem Familientyp im Wechselspiel von Zuwachs und Schrumpfung die anderen in **Tabelle 1** aufgeführten Typen. Das sind zum einen verwaiste, unverheiratete Geschwister, die nach dem Tode der Eltern weiterhin zusammenlebten (Typ 2). Wenn sie heirateten, konnte eine sog. frèreche entstehen (Typ 5), in der Geschwister, meist Brüder, mit ihren Familien unter einem Dach lebten.

Bei der Auswertung der Zensuserklärungen fällt weiterhin das Übergewicht von älteren Männern gegenüber älteren Frauen, besonders in den Dörfern, auf. Neben einer etwas höheren Lebenserwartung für Männer könnte der Grund darin zu suchen sein, daß das Alter von älteren Männern übertrieben wurde, da mit dem 62. Lebensjahr die Pflicht zur Kopfsteuerzahlung erlosch. Die Städte hatten eine reduzierte Kopfsteuerrate, so daß der Druck, das Alter von Männern zu übertreiben, gemindert wurde.¹¹ Besonders groß ist der Anteil von älteren Männern, die mit sehr viel jüngeren Frauen verheiratet sind. Da der Altersunterschied bei Ehepaaren geringer ist, bei denen der Mann jünger ist, ergibt sich folgendes Heiratsverhalten: Im häufigsten Fall heiratet ein Mann in den Zwanzigern eine im Durchschnitt um einige Jahre

⁹ Ibid., 109. Bagnall und Frier wollen Aussagen mit einer gewissen Zuversicht nur für den Lebenszyklus von Frauen treffen; zur Begründung s. *Demography*, 106–109. Sie nehmen jedoch auch für Männer eine durchschnittliche Lebenserwartung von weniger als 25 Jahren an, s. *ibid.*, 108. Anthropologische Untersuchungen in römischen Gräberfeldern haben ähnliche oder noch niedrigere durchschnittliche Sterbealter ergeben, z. B. 20,4 Jahre für Wadi Qitna (65 km südlich von Assuan; 3.–5. Jh. n. Chr.); vgl. Eugen Strouhal: *Demography of the Late Roman – Early Byzantine Cemetery at Wadi Qitna*, in: Sylvia Schoske (Hg.): *Akten des Vierten Internationalen Ägyptologenkongresses München 1985*, Bd. 1, Hamburg 1985, [339–349] 345, oder 19,5 Jahre für die sekundären Bestattungen der Mastaba des Ptahschepses in Abusir; vgl. Eugen Strouhal und Ladislav Bares: *Secondary Cemetery in the Mastaba of Ptahschepses at Abusir*, Prag 1993, 71. Weitere Literatur zur historischen Demographie Ägyptens und des Sudans findet man mit Hilfe der Bibliographie von Jerome C. Rose: *Bioarchaeology of Ancient Egypt and Nubia: A Bibliography*. British Museum Occasional Paper 112, London 1996.

¹⁰ Ausgewertet von David Herlihy und Christiane Klapisch-Zuber: *Les Toscans et leur familles: une étude du catasto florentin del 1427*, Paris 1978. S. auch Esch: *Zeitalter und Menschenalter* (wie Anm. 4) 33–35.

¹¹ Hier wurden eher Mädchen nicht gemeldet: Bagnall und Frier: *Demography*, 152f und 164f; s. dazu die Diskussion von Walter Scheidel: *What's in an Age? A Comparative View of Bias in the Census Returns of Roman Egypt*, *BASP* 33 (1996), [25–59] 34–48. Auch Bagnall selbst ist auf die Geschlechterratio noch einmal zurückgekommen: *Missing Females in Roman Egypt*, in: Hannah M. Cotton, Jonathan J. Price und David J. Wasserstein (Hgg.): *Studies in Memory of Abraham Wasserstein II*. Scripta Classica Israelica 16 (1997), 121–138. Er sieht hier die Möglichkeit, die Unterrepräsentierung von Mädchen in den Zensuserklärungen der Metropoleis in Bezug zum höheren Frauenanteil bei den Sklaven zu setzen. Das Übergewicht von Knaben sei nicht nur auf Nachlässigkeit bei der behördlichen Meldung von Mädchen, sondern zum Teil darauf zurückzuführen, daß Mädchen eher ausgesetzt und dann von den Findern in den Dörfern für den Verkauf als Sklavinnen aufgezogen wurden. Gleichzeitig scheint es, daß die in den Familien verbleibenden Mädchen in der frühen Kindheit weniger gut genährt und gepflegt wurden, was eine höhere Sterblichkeit zur Folge hatte.

jüngere Frau. Daneben gibt es eine große Anzahl von Männern fortgeschrittenen Alters, die auch zum ersten Mal oder nach dem Ende einer vorhergehenden Ehe eine sehr viel jüngere, oft nicht einmal zwanzigjährige Frau heiraten. Frauen dagegen haben, so scheint es, nach dem Ende ihrer ersten Ehe weniger Lust oder Gelegenheit, sich wieder zu verheiraten.¹² Dies hat neben einem Überschuß an jungen, unverheirateten Männern Auswirkungen auf die Altersversorgung. Es ist häufiger, daß ältere Männer mit ihren Kernfamilien oder durch die Familien der Kinder aus erster Ehe erweiterten Kernfamilien lebten. Bei älteren Frauen mag es öfter so gewesen sein, daß sie allein oder im Haushalt eines ihrer Kinder lebten.

Grabsteine und Mumienetiketten

Die griechischen Grabsteine aus Ägypten, die im Gegensatz zu den koptischen, die den Schwerpunkt auf den für die kommemorativen Riten wichtigen Sterbetag legen, häufig das Sterbealter nennen¹³ sind von Bernard Boyaval ebenso wie die Mumienetiketten¹⁴ unter demographischen Gesichtspunkten ausgewertet worden¹⁵. Wenn aus den Zensuserklärungen relativ zuverlässig eine Lebenserwartung von unter 25 Jahren bei der Geburt berechnet wurde, so ergaben sich bei der Auswertung der Lebensdaten dieser Verstorbenen auf den ersten Blick überraschende Ergebnisse. Tabelle 2 zeigt in Zeile 1 die Lebenserwartung im Alter von 0 Jahren, bei der Geburt.

(Tabelle 2) Sterbealter nach Aussage der Grabstelen und Mumienetiketten aus Ägypten¹⁶

Die Tabelle zeigt, für Männer und Frauen getrennt, das durchschnittliche Sterbealter der Personen, die das in der ersten Spalte genannte Lebensalter bereits erreicht hatten.

Alter	Kom Abu Billu (Unteräg.) 169 Pers.		Tehneh (Mittelägypte) n 127 Pers.		Alexandria 63 Pers.		Tell el-Yahudijeh (Ostdelta) 55 Pers.		Achmim (Oberägypten) 79 Pers.		Mumienetiketten 532 Pers.
	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M & F
	0 Jahre	36 J.	29,1 J.	35,3 J.	34,3 J.	29,6 J.	30,2 J.	29,2 J.	23,1 J.	44,8 J.	32,9 J.
10	41,8	37,2	40,9	37	34,4	30,2	33,5	27,5	49,8	36,3	33,3
20	43,6	43,6	46,3	40,9	39,3	37,2	37	29,8	52,8	39,7	39,1
30	49,7	48,8	51,1	51,9	48,5	45,7	43,2	36,5	58,2	50,4	48,8
40	54,7	57	56,6	61,1	67,1	62,3	50,8	49,5	64,7	58,7	55,3

¹² Bagnall und Frier: *Demography*, 118-121.

¹³ Erich Lüddeckens: Koptische Grabsteine, in: Peter Nagel (Hg.): *Graeco-Coptica. Griechen und Kopten im byzantinischen Ägypten*, Halle-Wittenberg 1984, [103-110] 103.

¹⁴ Grundsätzlich: Jan Quaegebeur: Mummy Labels: an Orientation, in: E. Boswinkel und P. W. Pestman (Hgg.): *Textes grecs, démotiques et bilingues* (P. L. Bat. 19), Leiden 1978, 232-259. Zur Weiterführung dieser Sitte bis in christliche Zeit s. Martin Krause: Das Weiterleben ägyptischer Vorstellungen und Bräuche im koptischen Totenwesen, in: *Das römisch-byzantinische Ägypten. Akten des internationalen Symposiums 26.-30. September 1978 in Trier*, Mainz 1983, [85-92] 88-90.

¹⁵ Bernard Boyaval: Remarques à propos des indications d'âges des étiquettes de momies, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 18 (1975), 49-74; ders.: Remarques sur les indications d'âges de l'épigraphie funéraire grecque d'Égypte, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 21 (1976), 217-243.

¹⁶ Nach Boyaval: *ZPE* 18 (1975), Tabelle S. 59f und *ZPE* 21 (1976), Tabelle S. 237.

50	60,2	62,6	62	64,3	80	69	59	50	71,2	64,6	60,9
60	66,6	70	69,6	72,2	88,3	69	62		85,5	72	67,9
70	78,5	76	79,2	75	88,3	77			88,3	80	80,1
80	85	81	83,6	80	94				92,8	85	89
90	90				102				101,2		93,3

Erstaunlicherweise liegt diese fast durchweg höher als die aus den Zensuserklärungen errechneten 22–25 Jahre. In Kom Abu Billu sind es z. B. 36 J. für Männer, 29,1 J. für Frauen, bei den vorwiegend christlichen Grabsteinen aus Achmim sogar 44,8 J. für Männer und 32,9 Jahre für Frauen. Ich habe die extrem hohen Werte aus Achmim in der Tabelle fett gedruckt und unterlegt.

(Tabelle 3) Sterberate nach Aussage der Grabstelen und Mumienetiketten aus Ägypten¹⁷.

Die Tabelle zeigt, wieviel Prozent der Ausgangspopulation in einem bestimmten Alter noch am Leben war.

Alter	Kom Billu (Unteräg.) 169 Pers.	Abu Tehneh (Mittel-ägypten) 127 Pers.	Alexandria 63 Pers.	Tell el-Yahudijeh (Ostdelta) 55 Pers.	Achmim (Ober-ägypten) 79 Pers.	Mumienetiketten: 532 Pers.
0 Jahre	100%	100%	100%	100%	100%	100%
10	79,8	85,8	87,3	83,6	88,6	78,3
20	69,8	73,2	63,4	70,9	79,7	59,9
30	54,4	53,5	36,5	38,1	60,7	37
40	39,6	37,7	15,8	18,1	46,8	25,7
50	26	29,1	9,5	9	35,4	17,6
60	13,6	16,5	7,9	5,4	20,2	9,3
70	5,3	7,8	6,3	0	15,1	3,1
80	2,3	3,9	3,1	0	10,1	1,3
90	0,6	0	1,5	0	5	0,5

Tabelle 3 zeigt, wieviel Prozent eines Jahrgangs in einem bestimmten Lebensalter, mit 10, 20 usw. Jahren noch am Leben war. Auch hier ergeben sich entsprechend hohe Werte. Daß in Achmim im Alter von 80 Jahren noch über 10 % eines Jahrgangs lebte, ist schwer vorstellbar. Als Korrektiv dieser Wahrnehmung können die Untersuchungen von Brent Shaw¹⁸ zu den

¹⁷ Nach Boyaval: *ZPE* 18 (1975), Tabelle S. 61f und *ZPE* 21 (1976), Tabelle S. 234.

¹⁸ Brent Shaw: *The Cultural Meaning of Death: Age and Gender in the Roman Family*, in: David I. Kertzer und Richard P. Saller (Hgg.): *The Family in Italy from Antiquity to the Present*, New Haven und London 1991, 66-90. Boyaval selbst hat bereits auf die mögliche Verzerrung der Daten durch lokal variierende Begräbnissitten aufmerksam gemacht: *Tableau général des indications d'âge de l'Égypte gréco-romaine, CdÉ* 52 (1977), [345-351] 350.

Grabinschriften des westlichen Teils des Römischen Reiches dienen. Selbst bei der Auswertung von 55 000 Inschriften ließen sich keine realistischen Sterblichkeitsraten oder Lebenserwartungen feststellen. Grabsteine sind kein repräsentativer Querschnitt der Lebensdaten einer Bevölkerung, sondern markieren den Begräbnisort eines wichtigen und wertgeschätzten Verwandten, Freundes oder Bürgers. Daher erklärt sich das Übergewicht von Männern, und hier vor allem von älteren Männern, gegenüber Frauen und Kindern auch auf den Grabsteinen aus Ägypten.

Zusammenfassend läßt sich zu den quantitativen Daten sagen: Das römische Ägypten zeigt eine Familienstruktur, wie sie typisch ist für die vorindustriellen Gesellschaften des Mittelmeerraumes.¹⁹ Bei der ersten Eheschließung haben Männer ein höheres Durchschnittsalter als Frauen. Fast alle Ägypter sind irgendwann in ihrem Leben verheiratet. Bei einer durchschnittlichen Lebenserwartung von unter 25 Jahren enden die meisten Ehen durch Tod eines Partner, auch wenn Scheidungen möglich sind. Witwer verheiraten sich wieder, Witwen dagegen weniger. Die Bevölkerung wird durch eine hohe Sterblichkeit bei gleichzeitiger hoher Geburtenrate konstant gehalten. Schließlich zeigen diese Ergebnisse ganz eindeutig, daß auch statistisch erfassbare quantitative Daten zunächst danach bewertet werden müssen, inwieweit sie für die an sie herangetragenen Fragestellungen überhaupt aussagefähig sind. Bei den Zensus-erklärungen war es den Demographen möglich, unter Einbeziehung und Gewichtung von möglichen Verzerrungen durch Über- oder Untertreibung von Altersangaben zumindest für Frauen eine gute Schätzung der Lebenserwartung und des demographischen Lebensverlaufes zu erhalten. Was die Grabdenkmäler und Mumienetiketten angeht, so läßt sich eindeutig sagen, daß aus ihnen keine demographischen Erkenntnisse gewonnen werden können. Statt dessen aber erhalten wir Erkenntnisse zur Bewertung des menschlichen Lebenslaufes durch die römische ägyptische Gesellschaft, Statusfragen und Geschlechterdifferenzen.

Qualitative Daten: Grabsteine

Die für die statistische Auswertung herangezogenen griechischen Grabsteine tragen oft nur einfache formelhafte Inschriften mit Name und Sterbealter des Verstorbenen. Daneben sind auf koptisch, unter dem Namen "Totenklagen" in der Literatur geführt, einige längere Texte erhalten, die wenn auch mit oft stereotypen Wendungen die Vergänglichkeit des Lebens und den Abgeschiedenen beklagen.²⁰ Die Verstorbenen waren in verschiedenen Lebensaltern, vom jungen Mädchen bis zum Greis. Ihre Lebenszeit ist unsicher, der Tod reißt sie mitten aus ihren täglichen Verrichtungen und ihrem häuslichen Kreis.

"Sie, die gestern aß und trank, heute ist ihr Mund verschlossen worden, so daß sie in Ewigkeit nicht mehr essen wird. Als ich mich noch mit meinen Gefährten freute, da kam plötzlich über mich die Todesnot."

¹⁹ Bagnall und Frier: *Demography* (wie Anm. 7) 170-178. Dort auch zu den Einschränkungen, denen diese Verallgemeinerung unterliegt.

²⁰ Maria Cramer: *Die Totenklage bei den Kopten. Mit Hinweisen auf die Totenklage im Orient überhaupt*. SBAW Wien, Phil.-Hist. Kl., Bd. 219, 2. Abh., Wien 1941; Sophia Schaten: *Der Grabstein des Phoibammon*, BSAC 30 (1991), 113-120; Hans Diederik Schneider: *The Lamentation of Eulogia – A Coptic Dirge in the Leiden Museum of Antiquities*, OMRO 49/50 (1968/69), 1-7.

„Als Gott fügte, daß ich in meinem Greisenalter in eine Krankheit verfiel, während ich allein in meinem Wohnplatz war, bedachte ich, daß Gott auch noch fügen (könnte), daß ich zu ihm abscheide. Ich fürchtete, daß mein Opfer unbesorgt bleiben könnte. Ich sandte um Apa Athanasios und Apa Severos und gab ihnen mein Vermögen. Als man aber um meinen Sohn Theodoros schickte, daß er komme und mich in meiner Krankheit pflege, sagten mir die Brüder, denen ich meine *προσφορά* gegeben hatte: 'Da dein Sohn dich deiner Krankheit entrissen hat, ist es auch gerecht, daß er auch deine *προσφορά* verwalte.'“³²

Nicht die Mitmönche pflegen Moses, als er krank ist, sondern sie rufen seinen Sohn herbei. Dieser wird dann allerdings auch zum Erben des Moses eingesetzt, mit der Verpflichtung, sich um das Totenopfer zu kümmern. Die Erblasser behalten sich in vielen Fällen ausdrücklich die vollständige Verfügungsgewalt über ihre Habe bis zum Zeitpunkt ihres Todes vor. Solange sie ihre geistige Gesundheit haben, wie der Erblasser Paulos ohne „Sinnesverwirrung und Sinnenstrübung“ sind³³, solange sie „ihre gewöhnlichen Angelegenheiten besorgen“, wie die Testamente vielfach sagen, sind sie im Rahmen ihrer Möglichkeiten Herren ihres eigenen Schicksals. Einfache körperliche Gebrechen, wie zum Beispiel am Stock zu gehen³⁴ oder mit der Krankheit, die der Anstoß für die Abfassung des Testaments war, darnieder zu liegen, schränken dieses Recht nicht ein. Diese Situation findet ihren Widerhall in der besser erforschten Lage der Alten im antiken Griechenland oder in vorindustriellen europäischen Gesellschaften.

Wie etwa Pat Thane in einer Untersuchung zu den Armenkassen im vorindustriellen England schreibt:

„... viele ältere Menschen verfügten bis zum Ende ihres Lebens über ökonomische und andere Formen von Macht. Man darf sie sich nicht abhängig, hilflos und passiv vorstellen, sondern als aktive Herren ihres eigenen Lebensschicksals, solange sie nur ihre geistigen und körperlichen Fähigkeiten behielten. Und in einem Zeitalter, das kaum eine Waffe gegen Infektionen hatte, überlebten nur die wenigsten längere Zeit im Zustand körperlicher Abhängigkeit.“³⁵

Nicht das chronologische Alter bedurfte der Hilfe und Versorgung, sondern physische Schwäche und die Unfähigkeit, sich selbst zu helfen.³⁶ Dies mag der Fall bei der Mutter der Erblasserin Elisabeth gewesen sein, von der die Tochter schreibt, daß sie, als die Mutter alt geworden war, alle zusammen von dem Vermögen lebten, das der zweite Mann der Tochter

besondere Mitleid des Heiligen zu erwecken. Auch die Wünsche kinderloser Ehepaare, die sich an einen Heiligen wenden, zielen auf einen Sohn. Vgl. als repräsentative Beispiele die Rettungen, die der heilige Mann Apa Aaron wirkt, bei E. A. W. Budge: *Miscellaneous Texts in the Dialect of Upper Egypt*. Coptic Texts Vol. V, London 1915, 476 (einziger Sohn eines Nubiers wird von einem Krokodil in den Fluß gerissen), 477f (einziger Sohn eines Fischers verfangt sich im Netz und ertrinkt; beide von Apa Aaron gerettet); 479f (Eltern einer jungen Frau, die einen totgeborenen Sohn zur Welt bringt, beweinen mehr das tote Kind, als sich über die Rettung ihrer Tochter durch Apa Aaron zu freuen).

³² Till: *Untersuchungen*, 90f (Mönch Moses; 25. 11. 703).

³³ Till: *Untersuchungen*, 194 (Paulos zugunsten seiner Frau, seines Sohnes und seiner Tochter; 28. 12. 733 oder 748).

³⁴ Till: *Untersuchungen*, 161 (Susanna, s. o. mit Anm. 26).

³⁵ Pat Thane: *Old Age in English History*, in: Conrad und von Kondratowicz (Hgg.): *Kulturgeschichte des Altentums*, [17-37], 20 (Übs. von mir). Für das antike Griechenland trifft Robert Garland: *The Greek Way of Life. From Conception to Old Age*, Ithaca 1990, 255 eine ähnliche Aussage.

³⁶ Mary Abbott: *Life Cycles in England 1560-1720. Cradle to Grave*, London und New York 1996, 133; 138f.

mit in die Ehe gebracht hatte.³⁷ Generell scheinen die Älteren jedoch bestrebt gewesen zu sein, ihren eigenen Haushalt weiterzuführen oder zumindest nicht von den Kindern abhängig zu sein. Diesem Wunsch trägt der Erblasser Paham Rechnung, der seiner Tochter testamentarisch ein Wohnrecht zusichert. Wie der Vater sagt, "daß nicht ihr Sohn eine Frau heiratet, mit der sie nicht einverstanden ist".³⁸

Mönchsliteratur, neutestamentliche Apokryphen

Eine andere Möglichkeit, in Theben-West sein Alter zu verbringen, war für Männer – in anderen Gegenden auch für Frauen –, nach dem Tod der Frau unter Zurücklassung der Kinder "in der Welt" Mönch zu werden. Diese Möglichkeit hatte im 7. und 8. Jahrhundert, in denen wir uns mit den Testamenten bewegen, bereits eine lange Tradition. Reiseberichte vom Ende des 4. und Anfang des 5. Jh. wie die *Historia Lausiaca* oder die *Historia Monachorum in Aegypto* beinhalten neben Wunderberichten und Aussprüchen der Väter oft auch eine Art Kurzbiographie oder halten die Sterbeszene fest. Mehr noch als die Testamente von Privatleuten geben diese Texte Auskunft über die normativen Vorstellungen eines gottgefälligen Alters und Sterbens.

Bei zahlreichen Vätern wird das beim Tod erreichte Alter angegeben. Es reicht von den 54 oder 60 Jahren eines Evagrius Ponticus über die 70 Jahre eines Abba Pambo bis zu den 113 Jahren eines Paulus.³⁹

Diese Altersangaben erstaunen bei der sonst so geringen durchschnittlichen Lebenserwartung, und die Biographen der Wüstenväter beeilen sich zu versichern, daß Askese der Gesundheit zuträglicher sei als abwechslungsreiches Essen und Bäder.⁴⁰ Ob die Daten der Lebensbeschreibungen eine biographische Grundlage haben, interessiert hier jedoch weniger; wichtig ist, daß sie deutlich die Idealvorstellungen eines gottgefälligen Alters und Sterbens widerspiegeln.

Die längere Lebenserwartung ist dabei nicht alles, was von der asketischen Lebensweise zu erwarten war. Auch von Krankheiten blieben die Väter verschont. Wie ein moderner Kommentator über den heiligen Antonius schreibt:

"Wenn man die schöne Beschreibung des Gesundheitszustandes des Antonius am Ende seines Lebens mit 103 Jahren liest, fragt man sich, wie er überhaupt hat sterben können. 'Der Greis

³⁷ Till: *Untersuchungen*, 177-183 (Elisabeth zugunsten ihres zweiten Gatten Abraham; zwischen 26.5. und 24.6. 723), hier S. 180.

³⁸ Till: *Untersuchungen*, 169-177 (Mönch Paham zugunsten seines Sohnes Jakob; kein sicheres Datum), hier S. 175.

³⁹ Vgl. die Aufstellung bei Lucien Regnault: *La vie quotidienne des pères du désert en Égypte au IV^e siècle*, Paris 1990, 240f.

⁴⁰ Z. B. *Vita Antonii* c. 93. Es gibt inzwischen eine unüberschbare Literatur, die sich mit den Möglichkeiten der Lebensverlängerung beschäftigt. Eine für unsere Zwecke interessante Hypothese betrifft die Verlängerung der menschlichen Lebensspanne durch Askese: den Forschungen Roy L. Walfords zufolge lasse sich die Lebensdauer von Versuchstieren extrem verlängern, wenn man drei äußere Bedingungen vorgibt: 1. Ständige Unterversorgung mit Kalorien; 2. Aufschub oder Verhinderung der sexuellen Reproduktion; 3. Extreme Umweltbedingungen. All diese Faktoren waren bei den Wüstenvätern und -müttern gegeben. Vielleicht kann man in einigen Jahrzehnten über verlässliche Beobachtungsergebnisse an Menschen verfügen, da diese Forschungen bereits eine Bewegung von Menschen haben entstehen lassen, die durch freiwillige Askese etwa in der Wüste von Arizona ihr Leben verlängern wollen. Eine praktische Anleitung hat Walford in einem im deutschen Buchhandel nicht mehr erhältlichen populärwissenschaftlichen Werk gegeben: *Leben über 100*, München 1983.

„Als Gott fügte, daß ich in meinem Greisenalter in eine Krankheit verfiel, während ich allein in meinem Wohnplatz war, bedachte ich, daß Gott auch noch fügen (könnte), daß ich zu ihm abscheide. Ich fürchtete, daß mein Opfer unbesorgt bleiben könnte. Ich sandte um Apa Athanasios und Apa Severos und gab ihnen mein Vermögen. Als man aber um meinen Sohn Theodoros schickte, daß er komme und mich in meiner Krankheit pflege, sagten mir die Brüder, denen ich meine προσφορά gegeben hatte: 'Da dein Sohn dich deiner Krankheit entrissen hat, ist es auch gerecht, daß er auch deine προσφορά verwalte.'“³²

Nicht die Mitmönche pflegen Moses, als er krank ist, sondern sie rufen seinen Sohn herbei. Dieser wird dann allerdings auch zum Erben des Moses eingesetzt, mit der Verpflichtung, sich um das Totenopfer zu kümmern. Die Erblasser behalten sich in vielen Fällen ausdrücklich die vollständige Verfügungsgewalt über ihre Habe bis zum Zeitpunkt ihres Todes vor. Solange sie ihre geistige Gesundheit haben, wie der Erblasser Paulos ohne „Sinnesverwirrung und Sinnestrübung“ sind³³, solange sie „ihre gewöhnlichen Angelegenheiten besorgen“, wie die Testamente vielfach sagen, sind sie im Rahmen ihrer Möglichkeiten Herren ihres eigenen Schicksals. Einfache körperliche Gebrechen, wie zum Beispiel am Stock zu gehen³⁴ oder mit der Krankheit, die der Anstoß für die Abfassung des Testaments war, darnieder zu liegen, schränken dieses Recht nicht ein. Diese Situation findet ihren Widerhall in der besser erforschten Lage der Alten im antiken Griechenland oder in vorindustriellen europäischen Gesellschaften.

Wie etwa Pat Thane in einer Untersuchung zu den Armenkassen im vorindustriellen England schreibt:

„... viele ältere Menschen verfügten bis zum Ende ihres Lebens über ökonomische und andere Formen von Macht. Man darf sie sich nicht abhängig, hilflos und passiv vorstellen, sondern als aktive Herren ihres eigenen Lebensschicksals, solange sie nur ihre geistigen und körperlichen Fähigkeiten behielten. Und in einem Zeitalter, das kaum eine Waffe gegen Infektionen hatte, überlebten nur die wenigsten längere Zeit im Zustand körperlicher Abhängigkeit.“³⁵

Nicht das chronologische Alter bedurfte der Hilfe und Versorgung, sondern physische Schwäche und die Unfähigkeit, sich selbst zu helfen.³⁶ Dies mag der Fall bei der Mutter der Erblasserin Elisabeth gewesen sein, von der die Tochter schreibt, daß sie, als die Mutter alt geworden war, alle zusammen von dem Vermögen lebten, das der zweite Mann der Tochter

besondere Mitleid des Heiligen zu erwecken. Auch die Wünsche kinderloser Ehepaare, die sich an einen Heiligen wenden, zielen auf einen Sohn. Vgl. als repräsentative Beispiele die Rettungen, die der heilige Mann Apa Aaron wirkt, bei E. A. W. Budge: *Miscellaneous Texts in the Dialect of Upper Egypt*. Coptic Texts Vol. V, London 1915, 476 (einziger Sohn eines Nubiers wird von einem Krokodil in den Fluß gerissen), 477f (einziger Sohn eines Fischers verfängt sich im Netz und ertrinkt; beide von Apa Aaron gerettet); 479f (Eltern einer jungen Frau, die einen togeborenen Sohn zur Welt bringt, beweinen mehr das tote Kind, als sich über die Rettung ihrer Tochter durch Apa Aaron zu freuen).

³² Till: *Untersuchungen*, 90f (Mönch Moses; 25. 11. 703).

³³ Till: *Untersuchungen*, 194 (Paulos zugunsten seiner Frau, seines Sohnes und seiner Tochter; 28. 12. 733 oder 748).

³⁴ Till: *Untersuchungen*, 161 (Susanna, s. o. mit Anm. 26).

³⁵ Pat Thane: *Old Age in English History*, in: Conrad und von Konratowitz (Hgg.): *Kulturgeschichte des Alters*, [17-37], 20 (Übs. von mir). Für das antike Griechenland trifft Robert Garland: *The Greek Way of Life. From Conception to Old Age*, Ithaca 1990, 255 eine ähnliche Aussage.

³⁶ Mary Abbott: *Life Cycles in England 1560-1720. Cradle to Grave*, London und New York 1996, 133; 138f.

mit in die Ehe gebracht hatte.³⁷ Generell scheinen die Älteren jedoch bestrebt gewesen zu sein, ihren eigenen Haushalt weiterzuführen oder zumindest nicht von den Kindern abhängig zu sein. Diesem Wunsch trägt der Erblasser Paham Rechnung, der seiner Tochter testamentarisch ein Wohnrecht zusichert. Wie der Vater sagt, "daß nicht ihr Sohn eine Frau heiratet, mit der sie nicht einverstanden ist".³⁸

Mönchsliteratur, neutestamentliche Apokryphen

Eine andere Möglichkeit, in Theben-West sein Alter zu verbringen, war für Männer – in anderen Gegenden auch für Frauen –, nach dem Tod der Frau unter Zurücklassung der Kinder "in der Welt" Mönch zu werden. Diese Möglichkeit hatte im 7. und 8. Jahrhundert, in denen wir uns mit den Testamenten bewegen, bereits eine lange Tradition. Reiseberichte vom Ende des 4. und Anfang des 5. Jh. wie die *Historia Lausiaca* oder die *Historia Monachorum in Aegypto* beinhalten neben Wunderberichten und Aussprüchen der Väter oft auch eine Art Kurzbiographie oder halten die Sterbeszene fest. Mehr noch als die Testamente von Privatleuten geben diese Texte Auskunft über die normativen Vorstellungen eines gottgefälligen Alters und Sterbens.

Bei zahlreichen Vätern wird das beim Tod erreichte Alter angegeben. Es reicht von den 54 oder 60 Jahren eines Evagrius Ponticus über die 70 Jahre eines Abba Pambo bis zu den 113 Jahren eines Paulus.³⁹

Diese Altersangaben erstaunen bei der sonst so geringen durchschnittlichen Lebenserwartung, und die Biographen der Wüstenväter beeilen sich zu versichern, daß Askese der Gesundheit zuträglicher sei als abwechslungsreiches Essen und Bäder.⁴⁰ Ob die Daten der Lebensbeschreibungen eine biographische Grundlage haben, interessiert hier jedoch weniger; wichtig ist, daß sie deutlich die Idealvorstellungen eines gottgefälligen Alters und Sterbens widerspiegeln.

Die längere Lebenserwartung ist dabei nicht alles, was von der asketischen Lebensweise zu erwarten war. Auch von Krankheiten blieben die Väter verschont. Wie ein moderner Kommentator über den heiligen Antonius schreibt:

"Wenn man die schöne Beschreibung des Gesundheitszustandes des Antonius am Ende seines Lebens mit 103 Jahren liest, fragt man sich, wie er überhaupt hat sterben können. 'Der Greis

³⁷ Till: *Untersuchungen*, 177-183 (Elisabeth zugunsten ihres zweiten Gatten Abraham; zwischen 26.5. und 24.6. 723), hier S. 180.

³⁸ Till: *Untersuchungen*, 169-177 (Mönch Paham zugunsten seines Sohnes Jakob; kein sicheres Datum), hier S. 175.

³⁹ Vgl. die Aufstellung bei Lucien Regnault: *La vie quotidienne des pères du désert en Égypte au IV^e siècle*, Paris 1990, 240f.

⁴⁰ Z. B. *Vita Antonii* c. 93. Es gibt inzwischen eine unübersehbare Literatur, die sich mit den Möglichkeiten der Lebensverlängerung beschäftigt. Eine für unsere Zwecke interessante Hypothese betrifft die Verlängerung der menschlichen Lebensspanne durch Askese: den Forschungen Roy L. Walfords zufolge lasse sich die Lebensdauer von Versuchstieren extrem verlängern, wenn man drei äußere Bedingungen vorgibt: 1. Ständige Unterversorgung mit Kalorien; 2. Aufschub oder Verhinderung der sexuellen Reproduktion; 3. Extreme Umweltbedingungen. All diese Faktoren waren bei den Wüstenvätern und -müttern gegeben. Vielleicht kann man in einigen Jahrzehnten über verlässliche Beobachtungsergebnisse an Menschen verfügen, da diese Forschungen bereits eine Bewegung von Menschen haben entstehen lassen, die durch freiwillige Askese etwa in der Wüste von Arizona ihr Leben verlängern wollen. Eine praktische Anleitung hat Walford in einem im deutschen Buchhandel nicht mehr erhältlichen populärwissenschaftlichen Werk gegeben: *Leben über 100*, München 1983.

war vollkommen gesund geblieben, seine Augen waren klar und er sah gut. Er hatte nicht einen einzigen Zahn verloren... Seine FüÙe und Hände waren völlig gesund...“⁴¹

In der *Historia Monachorum* gibt es ein Kloster solcher Heiligkeit in der Thebais, daÙ keiner der Mönche vor seinem Tod krank wurde. Wenn die Zeit eines jeden gekommen war, verkündete er es den anderen, legte sich nieder und entschlief – wieder kündigt sich der gute Tod an.⁴²

Abba Pambo starb unvermutet nach der dem Menschen vom Psalmisten zugemessenen Lebensspanne von 70 Jahren, ohne krank gewesen zu sein.⁴³ Er war gerade dabei, einen letzten Korb zu flechten, eine Arbeit, mit der sich viele ägyptische Mönche vor MüÙiggang schützten und das wenige verdienten, was sie zum Leben oder für Almosen brauchten. Arbeitsfähigkeit bis zuletzt – eine Gnade Gottes.⁴⁴

In der apokryphen Geschichte von Joseph dem Zimmermann heißt es:

„Und nach dieser langen Zeit wurde sein Leib nicht kraftlos, seine Augen nicht blind, kein einziger Zahn zerstört in seinem Munde; er wurde nicht unwissend in bezug auf Weisheit in dieser ganzen Zeit, sondern war wie ein Jüngling. Sein Alter wurde 111 Jahre in gutem Greisenalter.“⁴⁵

Und weiter:

„Mein Vater Joseph aber, der gesegnete Greis, arbeitete im Zimmermannshandwerk, wobei wir von seiner Hände Arbeit lebten, und er aÙ niemals umsonst Brot, indem er dem mosaïschen Gesetz entsprechend handelte.“⁴⁶

„Niemand wurde er schwach, sondern er arbeitete im Beruf des Zimmermannshandwerks bis zum Tage, da er sich an der Krankheit niederlegte, an der er sterben sollte.“⁴⁷

Nicht nur war es ein Geschenk für ihn, bis zuletzt zu arbeiten, sondern eine Pflicht. „Der gesegnete Greis“ wird Joseph genannt, „gesegnet“, weil er nach dem Gesetz des Alten Testaments gelebt und nie MüÙiggang betrieben hatte. Auch Pambo, der beim Flechten eines letzten Korbes verschied, sagt von sich, nie Brot gegessen zu haben, das er nicht mit der Arbeit seiner Hände erworben hatte.⁴⁸

Das war das gute Greisenalter, das der Gott der Christen seinen Auserwählten schenkte, gleichzeitig diesseitige Belohnung und Erwartung jenseitiger Glückseligkeit. ΠΑΤΗΝΤΩΛΟ

⁴¹ Regnault: *Vie quotidienne*, 239 (Übs. von mir).

⁴² *HM* c. 17,3; vgl. Norman Russell und Benedicta Ward: *The Lives of the Desert Fathers. The Historia Monachorum in Aegypto*. Cistercian Studies Series 34, Kalamazoo 1981, 101.

⁴³ Gabriel Bunge und Adalbert de Vogüé: *Quatre ermites égyptiens d'après les fragments coptes de l'Histoire Lausiaque*. Spiritualité Orientale 60, Abbaye de Bellefontaine 1994, 98.

⁴⁴ Auch von Chairemon berichtet die *Historia Lausiaca*, daÙ er sitzend tot aufgefunden wird, seine Flechtarbeit noch in den Händen: *HL* c. 47,4; vgl. auch Franz Dodel: *Das Sitzen der Wüstenväter. Eine Untersuchung anhand der Apophthegmata Patrum*. Paradosis. Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie 42, Freiburg/Schweiz 1997, 98-104 zur Wertung der Arbeit und insbesondere der Flechtarbeit bei den Wüstenvätern.

⁴⁵ Paul de Lagarde: *Aegyptiaca*, Göttingen 1883, 7. Die Übersetzung ist von Siegfried Morenz: *Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann*. Texte und Untersuchungen 56, Berlin 1951, 5.

⁴⁶ Lagarde: *Aegyptiaca*, 7 = Morenz: *Joseph*, 4.

⁴⁷ Lagarde: *Aegyptiaca*, 34 = Morenz: *Joseph*, 24.

⁴⁸ *HL* c. 10,6; vgl. Bunge und de Vogüé: *Quatre ermites*, 98f.

ΕΤΗΛΑΝΟΥΣ, Mann des schönen Greisenalters, wird der Greis Joseph auf koptisch genannt, die Entsprechung des häufiger belegten griechischen καλόγερος.⁴⁹

Es war jedoch auch den Wüstenvätern möglich, die "Bitterkeit des körperlichen Alters"⁵⁰ zu kosten, jedoch erst kurz vor ihrem Tod. Für Makarios den Ägypter, der mit 97 Jahren starb, war es so: "... Er verlor nach und nach seine Kräfte und mußte sich niederlegen. Und wenn er hinaus- und hineinging, schwankte er." Seine Jünger interpretieren diese Schwäche richtig als Zeichen des herannahenden Todes.⁵¹ Bei einer Reihe von Heiligen ist die Dauer der letzten Krankheit angegeben, die von einigen Stunden⁵² bis zu den sechs Tagen der *Vita Simulhii* oder den acht Tagen des Makarios reicht. Auch Joseph den Zimmermann verlassen, als der Zeitpunkt des Todes herannaht, die körperlichen und geistigen Kräfte:

"Und das erwählte Gold, d. h. das Fleisch meines Vaters Joseph, begann anders zu werden, und das Silber, d. h. der Verstand und die Weisheit, verwandelte sich. Er vergaß das Essen und Trinken, (und) die Weisheit des Handwerks verwandelte sich in Irrtum".⁵³

Auf der einen Seite ist der körperliche Verfall also nicht nur Zeichen des Alters, sondern Definitionsgrundlage einer Bedeutung des Wortes überhaupt: Alter = körperlicher oder, wie im Falle des Zimmermanns Joseph auch geistiger Verfall, der Vorbote des Todes. Diese letzte Stufe des Lebens, "Taterigkeit" und "Senilität" könnten wir, die wir im Deutschen kein Wort haben, beides zu vereinen, sie nennen, fehlt auch nicht in den paradigmatischen Einteilungen des menschlichen Lebens in Altersstufen, den sog. Lebenstreppe, auf die ich noch zurückkommen werde.

Als Spiegel eines normgerechten gottgefälligen Lebens sagen die Vätergeschichten und die Apokryphen schließlich deutlich, wie der Mensch im Alter zu sein und sich zu verhalten hat. Eine andere Facette des koptischen Wortes für "Alter", "alter Mann", "alte Frau", bezieht sich nicht auf das biologische Alter oder Altern, sondern auf die Erfahrung, die Weisheit, die ein Kennzeichen des Alters sein sollte. Vom Makarios dem Ägypter heißt es: "seit seiner Kindheit legte er eine besondere Vernunft an den Tag. Seine Urteilsfähigkeit war derart ausgeprägt, daß man ihn seit frühester Jugend 'Greis' nannte."⁵⁴ Im kōnobitischen Mönchtum eines

⁴⁹ Zur Bedeutungsbreite dieses Begriffs s. Christian Gnlika: Καλόγερος. Die Idee des 'guten Alters' bei den Christen, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 23 (1980), 5-21.

⁵⁰ Bunge und de Vogüé: *Quatre ermites*, 158. Über Evagrius Ponticus, der im Alter von 60 (nach anderer Überlieferung 54) Jahren starb, heißt es: "er entschlief im Alter von 60 Jahren. Er erfuhr an sich nicht die bitteren Qualen des körperlichen Alterns."

⁵¹ Bunge und de Vogüé: *Quatre ermites*, 121f.

⁵² *Vita Onnophrii* ed. Ernest A. W. Budge: *Coptic Martyrdoms etc. in the Dialect of Upper Egypt*. Coptic Texts Vol. IV, London 1914, 216f (16. Paone). 3 Tage: Abba Pselousias, s. *Histories of the Monks in the Egyptian Desert* ed. Budge: *Miscellaneous Texts* (wie Anm. 31), 470 (20.-23. Paone); 4 Tage: Markos, s. *ibid.*, 466 (10.-14. Tobe), gleichfalls 4 Tage: Abba Aaron, s. *ibid.*, 495 (5.-9. Paschons).

⁵³ Lagarde: *Aegyptiaca*, 11f = Morenz: *Joseph*, 7. Die sahidische Version fügt hinzu: "(...Irrtum) und Ungeschick".

⁵⁴ Bunge und de Vogüé: *Quatre ermites*, 104. Vgl. auch Regnault: *Vie quotidienne*, 147f. Umfassend wird das Ideal des *puer senex* von Christian Gnlika untersucht: *Aetas Spiritualis. Die Überwindung der natürlichen Altersstufen als Ideal frühchristlichen Lebens*. Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums 24, Köln-Bonn 1972.

Schenute wird $\zeta\lambda\lambda\omicron$ "alter Mann" oder $\zeta\lambda\lambda\omega$ "alte Frau" unabhängig vom chronologischen Alter als Titel der Klosterhierarchie verwendet.⁵⁵

Der Respekt, der mit dem Titel "Greis" oder "Vater" verbunden ist, wird aber nicht umsonst und allein aufgrund der weißen Haare gegeben, sondern muß verdient werden. Ein alter Mensch, der sich nicht altersgerecht verhält, verdient ihn nicht, sondern gibt sich dem Tadel der Umwelt und sogar der Lächerlichkeit preis. Josef Ehmer sieht darin sogar ein Universal der Bewertung des Alters und der Alten:

"Die vorhandenen Untersuchungen deuten darauf hin, daß in ganz unterschiedlichen historischen Gesellschaften immer zwei verschiedene, ja gegensätzliche Bewertungen des Alterns nebeneinander standen. ... Dementsprechend erscheinen alte Menschen auf der einen Seite als Verkörperung von Weisheit und Erfahrung, der mit Ehrfurcht und Unterordnung zu begegnen ist, und auf der anderen Seite als Verkörperung von Gebrechlichkeit, Unzurechnungsfähigkeit und Hilflosigkeit, dem Spott der Jüngeren ausgesetzt."⁵⁶

Makarios von Alexandria tadelt sich selbst bitterlich, als er den von ihm selbst und anderen an einen "Mann des guten Greisenalters" herangetragenen Forderungen nicht zu entsprechen meint. In der *Historia Lausiaca* führt der Hundertjährige Selbstgespräche:

"Eines Tages nun, als Abba Makarios alt geworden war, ging ich ihn besuchen. Ich setzte mich neben seine Tür, um zu hören, was er sagte. Abba Makarios war damals 100 Jahre alt. Ich hörte, wie er Selbstgespräche führte. Er sagte: 'Was willst du, Makarios, du schlechter alter Mann (κακὸς ἄνθρωπος)? Wein trinkst du, Öl nimmst du zu dir! Was willst du überhaupt noch? Du frißt deine weißen Haare!'"⁵⁷

Makarios glaubt seine Rolle als asketisch lebender Greis nicht genüge zu tun, wenn er Öl und Wein zu sich nimmt. Der Zimmermann Joseph fürchtet den Spott seiner Umgebung. In einer apokryphen Erzählung aus dem Leben der Jungfrau Maria reagiert Joseph auf die Entdeckung, daß Maria schwanger ist:

"Aber als der gerechte alte Mann sah, daß sie schwanger und ihr Leib gewölbt war, da wollte er sie nicht öffentlich anprangern, sondern sie heimlich entlassen, weil er meinte: 'meine Kinder und meine Verwandten werden bestimmt über mein Greisenalter lachen und sagen: Er hat sich im Alter eine Frau genommen und sie schwanger gefunden.'⁵⁸

Er fürchtet den Vorwurf seiner Familie, sich als verliebter alter Trottel aufgeführt zu haben, dem man eine junge Ehefrau untergeschoben hat, eine, deren Fehltritt vertuscht werden sollte. Eine doppelte Schande, zum einen wegen der Verletzung einer männlichen Ehre, die sich aus der Ehrbarkeit der Frau definiert. Eine solche Ehre unterliegt einer besonderen Gefährdung, da sie eine ständige Bewachung der Frau erfordert. Die Frau wird für unfähig gehalten, aus sich

⁵⁵ Vgl. jetzt Rebecca Krawiec: *Women's Life in Shenute's White Monastery: A Study in Late Antique Egyptian Monasticism*, Diss. Yale University 1996, 35-37 und 95f.

⁵⁶ Josef Ehmer: *Sozialgeschichte des Alters*, es 1541, Frankfurt 1990, 16. Auch Jacques Le Goff: *History and Memory*, New York 1992 (Originalausgabe: *Storia e memoria*, Turin 1977), 22f weist auf die ambivalente Bewertung des Alters, insbesondere in kriegerischen Gesellschaften, hin und sieht ein Übertragung dieser Bewertung auf den allgemeinen Begriff "alt/antik".

⁵⁷ Bunge und de Vogüé: *Quatre ermites*, 145 (Übs. von mir).

⁵⁸ Forbes Robinson: *Coptic Apocryphal Gospels*. Texts and Studies IV Nr. 2, Cambridge 1896, 18.

selbst heraus Versuchungen zu widerstehen. Diese Bewachung ist von einem alten Mann weit weniger gut zu leisten und macht ihn anfällig. Zum anderen gibt ihn sein eigenes vermeintlich nicht altersadäquate Verhalten der Lächerlichkeit preis. Wo die Überwindung jugendlicher Leidenschaft und Torheit gefordert gewesen wäre, hätte in der Meinung der Verwandten eine Verblendung stattgefunden, die nur in einem jugendlichen Alter verständlich gewesen wäre.⁵⁹

Mit dieser Episode bricht, so scheint es, die Realität des Menschendaseins in das gute Greisenalter des Joseph ein. Hinter der Arbeits- und Leistungsfähigkeit lauert immer der körperliche und geistige Verfall. Es triumphieren jedoch schließlich Gottesfurcht und Tugend, und Joseph ist als Belohnung für ein tugendhaftes Leben ein wahrhaft schöner Tod vergönnt.

Testamente der Patriarchen

Als abschließendes Beispiel für diese ideale Lebensform möchte ich auf die koptisch überlieferten Testamente der Patriarchen Isaak und Jakob hinweisen. Auch hier geht mit dem langen Leben ein schöner Tod einher, den Gott durch seinen Boten Michael ankündigt, verbunden nicht nur mit dem Gnadenerweis, sondern der ausdrücklichen Aufforderung, das Haus zu bestellen und zu ordnen. So im Falle des Jakob:

(Der Herr spricht durch den Erzengel Michael zu Jakob:) "Israel, du mein Geliebter und gute Wurzel, schreibe deine Unterweisungen für deine Kinder nieder, setze für sie dein Testament auf und trage Sorge für deinen Haushalt, denn die Zeit ist gekommen, zu deinen Vätern zu gehen."⁶⁰

Im Gegensatz zu den Privatpersonen der koptischen Grabsteine und Testamente war den Vätern und Heiligen der Apokryphen in der Regel eine relativ sichere, lange Lebenszeit beschieden. Dies und die schon erwähnte Arbeitsfähigkeit bzw. körperliche und geistige Gesundheit bis zuletzt ist, wie erwähnt, der diesseitige Teil ihrer Belohnung für ein gottgefälliges Leben. Damit gewinnen diese Heiligen der Christenheit gleichzeitig auch Qualitäten zurück, die die Väter des Alten Testaments besessen hatten, die im Laufe der Geschichte durch die zunehmende Sündhaftigkeit und Welteingebundenheit des Menschengeschlechts allmählich verloren gegangen waren.⁶¹

Lebenstrepfen, Lebensschelte

Ich wende mich jetzt einer letzten Form der textlichen Verarbeitung der Unsicherheit der Lebenszeit zu. Durch die gesamte Antike und das christliche Mittelalter zieht sich das Motiv der Lebenstreppe oder der Lebensstufen. Das menschliche Leben wird in mehrere (3–10) Altersstufen eingeteilt, die oft den Weltaltern oder den Jahreszeiten parallel gesetzt werden. Pythagoras z. B. (in den Worten Diogenes Laertius') unterscheidet 4 Lebensalter zu je 20 Jahren,

⁵⁹ Seine Besorgnis, als Hahnrei angesehen zu werden, äußert Joseph in ähnlich plastischer Weise in mittelalterlichen Mysterienspielen: vgl. J. A. Burrow: *The Ages of Man. A Study in Medieval Writing and Thought*, Oxford 1986, 158f; dort S. 150–162 weitere Beispiele mittelalterlicher Kritik am nicht altersgerechten Verhalten älterer Männer und Frauen, das die natürliche Ordnung des Lebenslaufes aufzuheben suche.

⁶⁰ Ignazio Guidi: *Il testamento di Isacco e il testamento di Giacobbe*. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, classe di scienze morali, storiche e filologiche Ser. V, Bd. 9, Rom 1900, [223–264] 245. Ähnlich im Testament des Isaak, ibid. S. 227: (Der Erzengel Michael, von Gott ausgesandt, um Isaak auf seinen Tod vorzubereiten, sagt:) "Nun setze dein Testament auf und bringe dein Haus in Ordnung, damit du zur ewigen Ruhe geholt werden kannst." (Übs. von mir).

⁶¹ Explizit Ps.-Athanasius v. Alexandria in der unpublizierten Homilie *In Michaelem Archangelum*, nach der Übersetzung von Tito Orlandi: *Omēlie copte*. Corona Patrum, Torino 1981, 68: von 90 Jahren der Vorväter sei die Lebenserwartung auf 90 Jahre gefallen, und wegen der Sündhaftigkeit der Lebenden würde selbst diese Lebensspanne nicht mehr erreicht werden.

die Frühling, Sommer, Herbst und Winter entsprechen. Augustinus dagegen sieht sechs Lebensalter, in Analogie zu den sechs Weltaltern.⁶²

Josef Ehmer und Arthur Imhof sehen in den Lebenstrepfen den Wunsch des vorindustriellen Menschen, das Unberechenbare berechenbar erscheinen zu lassen, die "biologischen Prozesse des Alterns zu interpretieren und sie in vertrauten Denkfiguren zu ordnen; in den zeitlichen Rhythmus der Natur oder in das abstrakte System der Mathematik".⁶³

Die beiden einzigen Beispiele für Lebensstufen, die ich bisher in koptischen Texten finden konnte, sind jedoch eher als "Lebensschelten" aufzufassen.⁶⁴ Die Lebensschelte zählt lediglich die Nachteile aller Altersstufen auf und dient pastoralen Zwecken: Die Unsicherheit des Lebens soll in all ihrer Kraßheit vorgeführt werden, um den Hörer zur Einsicht kommen zu lassen, daß es sich nicht lohnt, sich an die Flüchtigkeit des irdischen Daseins zu klammern. Ich zitiere einen der beiden Texte ausführlich. Durch die Numerierung der Lebensstufen habe ich die im Text vorgenommene Einteilung des Lebens herauszustellen versucht:⁶⁵

Aber sage mir, du Sünder, wann hast du dich je gefreut?

1. Hast du dich etwa im Leib deiner Mutter gefreut? Wie kannst du dich da freuen? Du warst in Dunkelheit und Gestank gefangen, und du wußtest nicht, ob es Tag oder Nacht war.
2. Hast du dich vielleicht gefreut, als du aus dem Leib deiner Mutter herauskamst? Wie kannst du dich da freuen? Von der Stunde an, als du geboren wurdest, hast du nämlich geweint und gejammert. Wenn du zufrieden gewesen wärest, hättest du nicht geweint, denn Weinen ist Teil des Leidens.
3. Hast du dich etwa gefreut, als du an der Brust deiner Mutter gestillt wurdest? Wie kannst du dich da freuen? Du hast die ganze Zeit geweint, denn du hattest keinen Verstand.
4. Hast du dich etwa gefreut, als du ein kleines Kind warst? Wie kannst du dich da freuen? Dein Gesicht war die ganze Zeit nach unten auf die Erde gerichtet, du krabbeltest auf deinen Händen und Füßen herum, aus deinem Mund troff stets Speichel herab, und wenn ein wildes Tier dich niedergetrampelt und getötet hätte, hättest du es nicht einmal gemerkt.
5. Hast du dich etwa gefreut, als deine Beine kräftiger wurden und du laufen konntest? Wie kannst du dich da freuen? Zuerst unterrichteten dich deine Eltern und dann schickten sie dich zu einem Handwerksmeister, damit er dir einen Beruf beibrächte, mit dem du deinen Lebensunterhalt verdienen könntest.
6. Hast du dich etwa gefreut, als du größer und erwachsen wurdest? Wie kannst du dich da freuen? Die Leidenschaften der Jugend in dir kämpften gegen dich, und nie ließen sie dich auch nur einen Moment in Frieden.
7. Hast du dich etwa gefreut, als du dir eine Frau genommen hast? Nein, du hast dich nicht gefreut, denn es sind nur zusätzliche Sorgen über dich gekommen. Hast du dich etwa gefreut, als du Kinder gezeugt hast? Wie kannst du dich da freuen? Tag und Nacht hast du Sorge auf Sorge gehäuft. Denn der Mann, der geheiratet und Kinder gezeugt hat, hat nie eine

⁶² Burrow: *Ages of Man* (wie Anm. 59), 14, 80-82; Michael E. Goodich, *From Birth to Old Age. The Human Life Cycle in Medieval Thought 1250-1350*, Lanham-New York-London 1989, 59-73.

⁶³ Ehmer: *Sozialgeschichte* (wie Anm. 56), 9; 11.

⁶⁴ Christian Gnlika: Altersklage und Jenseitssehnsucht, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 14 (1971), [5-23] 18.

⁶⁵ Coelestin von Rom, *Enkomium auf Viktor* nach Budge: *Martyrdoms* (wie Anm. 52), 84f (Übs. von mir). Der andere Text ist Ps.-Athanasius, *De anima et corpore*, s. Ernest A. W. Budge: *Coptic Homilies in the Dialect of Upper Egypt*. Coptic Texts Vol. I, London 1910, 122.

Stunde Ruhe; im Gegenteil, Sorgen lasten allezeit auf ihm, insbesondere wenn er arm ist, dann sind seine Mühen doppelt so groß,⁶⁶

8. Freust du dich etwa, da du ein alter Mann geworden bist? Wie kannst du dich da freuen? Deine Knochen wurden brüchig, das Licht deiner Augen erlosch, die Zähne wurden locker und konnten die Nahrung nicht mehr kauen, dein Verstand hörte auf, scharf zu sein und ein weises Wort zu erkennen, deine Körperfaser verloren den Zusammenhalt und konnten nicht länger problemlos funktionieren. Der Mund verlor seine Form und war nicht mehr imstande, die Wörter deutlich zu artikulieren, deine Stimme wurde schwach und dein Gehör ließ nach. All dieses stieß dir im Alter zu, noch gravierender jedoch waren die Herzensqualen, weil du dich dem Grabe nähertest und nicht wußtest, wie lange die Menschen nach dir fragen würden.
9. Hast du dich etwa gefreut, als die Lebenszeit, die dir zugeteilt wurde, zu Ende gegangen ist und du vor Gott treten mußtest? Was für eine Freude kannst du haben, wenn der Augenblick kommt? Du liegst in deiner Herzensqual auf deinem Bett, eine große Hitzewelle hüllt dich ein, die Anfälle werden heftiger und du seufzest über deine Sünden, weil du keine guten Taten zu deinen Gunsten nachweisen kannst. Du weinst über deine kleinen Kinder, die verwaisen werden ... (es folgt die Schilderung des Todes und der Verdammnis durch den Richter).

Auffällig ist die Einteilung der Lebensalter: von der Zeit im Mutterleib bis zur Heirat gibt es sechs (bzw. in der hier nicht ausführlich zitierten Predigt des Ps.-Athanasius fünf) Lebensstufen. Die Stufen der Jugend sind: der Mutterleib, die Geburt, das Säuglingsalter, das Krabbelalter, dann fügt der oben angeführte Text noch die Schul- bzw. Lehrzeit ein, und schließlich das Jünglings- bzw. junge Erwachsenenendasein. Der Rest des Lebens teilt sich in lediglich zwei Lebensstufen: das Familienvaterdasein und das Alter, wobei Alter wieder körperlichen und geistigen Verfall bedeutet. Würde man auch heute diese Entwicklung des Lebens wählen oder nicht vielmehr nach der Familienphase noch mindestens zwei Stufen einfügen: das mittlere Alter, wenn die Kinder aus dem Haus sind, und das rüstige Rentnerdasein?

Ich meine, daß die Einteilung der Lebensstufen hier zwei konkrete Sachverhalte widerspiegelt: zum einen ist dies die hohe Gefährdung, der das Leben des einzelnen während des Kindesalters in einer Zeit ausgesetzt war, als nur 2/3 eines Jahrgangs überhaupt das erste und weniger als die Hälfte das 20. Lebensjahr erreichte. Gefahren werden konkret genannt, wie die wilden Tiere, die das Kleinkind anfallen könnten. Auch die geringere Gefährdung, die das Kind im relativ sicheren Mutterleib erfährt, gegenüber dem höheren Sterberisiko nach der Geburt, ist genau beobachtet.

Zum anderen entspricht auch die Betonung der Familienvaterphase und das Fehlen anschließender Altersstufen des Erwachsenenlebens einer konkreten Situation.⁶⁷ Damit meine ich nicht nur die geringe Lebenserwartung. Wie bereits anhand der Testamente festgestellt, blieb der Mensch im Besitz seiner Position im Leben, seines Berufes, seines materiellen Eigentums, solange er seine körperlichen und geistigen Kräfte nicht soweit einbüßte, daß er nicht mehr für sich sorgen konnte und hilfsbedürftig wurde. Dabei ist die letzte Phase, die

⁶⁶ Ich nehme hier lediglich eine, nicht zwei getrennte Lebensstufen – Heirat und Kinderzeugung – an, da beide durch die Parallelität ihrer Folgen (die Sorgen) und durch die Nebeneinandersetzung im Relativsatz (... der Mann), *der geheiratet und Kinder gezeugt hat...* vom koptischen Text selbst eng verbunden werden.

⁶⁷ Auch in der griechischen Gesellschaft gibt es ein zweigeteiltes Erwachsenenendasein: von den Neoi (Jünglingen) trat der Mann in die Gruppe der Presbuteroi (Älteren) über: Garland: *Greek Way of Life*, 242. Ibid.: 286 stellt Garland fest, daß die moderne Lebensphase eines "Midlife" kein antikes Äquivalent hat.

Senilität, nicht kategorisiert oder kodifiziert, da sie von individuellen Schicksal abhängt. Dieser Einschnitt ist für die Lebensschelten grundlegend für die Definition von Alter. Doch dauert diese Phase nur kurz, schon nähert sich der Tod.

Alte Frauen

Alle Zeugnisse, mit denen wir uns hier beschäftigt haben, geben uns mehr Informationen über Männer als über Frauen. Auch die Lebensschelten sind Abstraktionen nicht eines menschlichen, sondern eines männlichen Lebenslaufes. Wenn auch die Literatur zu Frauen und Geschlechterrolle in der Spätantike in der jüngeren Vergangenheit stark zugenommen hat, ist das Schicksal speziell der alten Frauen im christlichen Ägypten noch schlecht dokumentiert, insbesondere was die gesellschaftliche Bewertung ihres Status betrifft, und bedarf weiterer Untersuchungen.⁶⁴ Die Unsicherheit der Lebenszeit hat eine Reihe von Witwen hervorgebracht, wenn auch das zahlenmäßige Verhältnis von älteren Witwern und Witwen anders war als heute. In ihrem monumentalen Werk über die Stellung der Frau in Byzanz vom 4. bis zum 7. Jh. betont Joëlle Beaucamp, daß sich insbesondere die verwitwete Mutter rechtlich besser stand als die ledige oder verheiratete Frau. Sie hatte weitgehende Verfügungsgewalt über das Familienvermögen und beeinflusste Berufswahl und Heirat ihrer Kinder.⁶⁵ Zumindest einige Informationen haben wir über die Wiederverheiratung dieser Frauen. Aus den griechischen Papyri sind weder gesellschaftliche Sanktionen noch rechtliche Erschwernisse für eine Wiederverheiratung von Frauen zu entnehmen.⁶⁶ In römischer Zeit läßt sich dennoch eine geringere Tendenz von Witwen feststellen, wieder zu heiraten, sei es weil sie sich nicht mehr den Gefahren des Kindbetts aussetzen wollten, sei es weil die Witwer oft viel jüngere Frauen heiraten.⁶⁷ Ein weiterer Grund könnte in der erwähnten relativen Unabhängigkeit der verwitweten Mutter liegen. Durch koptische Quellen sind wir relativ gut informiert nur über die Frauen aus Djeme, dem Umfeld, aus dem uns die koptischen Testamente überliefert sind. Wie wir aus Testamenten und anderen Urkunden ersehen können, genossen Frauen hier eine relativ hohe Selbständigkeit in finanziellen und teilweise auch in rechtlichen Dingen.⁶⁸ Von allen öffentlichen Funktionen jedoch, die nicht an den reinen Grundbesitz gebunden waren, waren Frauen

⁶⁴ Für eine nicht auf Ägypten beschränkte Übersicht s. einstweilen Gillian Clark: *Women in Late Antiquity. Pagan and Christian Life-styles*, Oxford 1993, bes. S. 88f und die Informationen in Roger S. Bagnall: *Egypt in Late Antiquity*, Princeton 1993, 181-207. Auch wenn nicht speziell auf ältere Frauen ausgerichtet, findet sich Material für die gesamte Zeit des christlichen Ägypten an vielen Stellen in Terry Wilfong: *The Woman of Jême*, Diss. University of Chicago 1993. Jan N. Bremmer: *The Old Women of Ancient Greece*, in: Josine Blok und Peter Mason (Hgg.): *Sexual Asymmetry. Studies in Ancient Society*, Amsterdam 1987, [191-215] 191-200 unterstreicht die Bewegungsfreiheit, die ältere Frauen in Griechenland und anderen Kulturen dadurch gewinnen, daß sie als asexuelle Wesen angesehen werden. Bremmer: *ibid.*, 204 weist darauf hin, daß alte Frauen aufgrund ihrer gesellschaftlichen Randposition gleichzeitig als Hexen und Verräterinnen par excellence angesehen werden. Hierfür ist mir bis jetzt nur ein Beispiel in der koptischen Literatur bekannt: Budge: *Miscellaneous Texts*, 446f verrät eine alte Frau Makedonios, Bischof von Philae, als dieser ein dort verehrtes Bild eines heiligen Falken verbrennt, an den Priester des Tempels. Sie wird von Makedonios mit dem Fluch der Stummheit belegt und nach ihrer Bekehrung geheilt.

⁶⁵ Joëlle Beaucamp: *Le statut de la femme à Byzance (4^e-7^e siècle). II. Les pratiques sociales*. Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance Monographies 6, Paris 1992, 367.

⁶⁶ Beaucamp: *Statut de la femme*, II, 70.

⁶⁷ Bagnall und Frier: *Demography* (wie Anm. 7), 153-155.

⁶⁸ Höher noch, als sie im Licht der griechischen Papyri erscheint: Wilfong: *Woman of Jême* (wie Anm. 68), 128-157. Für die ökonomischen Aktivitäten von Frauen im 4. Jh. s. Bagnall: *Egypt in Late Antiquity* (wie Anm. 68), 92-99 und 130-133.

generell ausgenommen. Selbst wenn diese Ämter auf dem Grundbesitz lasteten, übten sie die damit verbundenen Funktionen nicht selbst aus⁷³. Verkaufsurkunden oder Testamente betrafen schließlich nur einen Teil der Frauen, diejenigen, die etwas zu vererben oder zu verkaufen hatten. Bei weniger Begüterten führte gerade Verwitwung dagegen häufig zu Armut und Versuchen von Übervorteilung. Frauen in solchen Situation suchten oft Hilfe bei einflussreichen Persönlichkeiten der Kirche.⁷⁴ Sie und ihre Kinder, das sind die "Witwen und Waisen" der zahllosen stereotypen Aufrufe zur Barmherzigkeit.

Zusammenfassung

Alter ist für die Quellen des christlichen Ägypten weder eine durch einen bestimmten Geburtstag eingeläutete Lebensphase noch ein Wert an sich. Alter kann eine Bezeichnung für körperlichen Verfall sein. Alter heißt jedoch auch: Autorität. Dazu braucht man aber nicht chronologisch alt zu sein. Der törichte Alte hingegen verspielt den Anspruch auf Respekt, wenn er sich nicht altersgerecht verhält.

Arbeitsfähigkeit bis zum letzten Tag wurde für einen Handwerker oder einen Mönch als Gnade angesehen – Muße ist statusbedingt und wird nicht als von vornherein positiv gewertet. In mönchischer Rhetorik tritt an die Stelle von (gerade durch finanzielle Unabhängigkeit ermöglichter) Muße als Voraussetzung für eine aktive Teilnahme am politischen und gesellschaftlichen Leben⁷⁵ der unkontrollierte Müßiggang als Gefahr für das Seelenheil des Reichen, die durch gute Werke gebannt werden muß. In den Worten Schenutes:⁷⁶ "Was ist (überhaupt) im Haus des habstüchtigen Reichen, was nicht dem Armen gehört, bis hin sogar zu seinen Hunden und den Vögeln, mit denen er in seinem Müßiggang tändelt: der Arme ist es, der sie ernährt?"

Auch die Arbeitsfähigkeit bis zuletzt war nicht nur eine besondere Gnade Gottes, sondern beinhaltete die Verpflichtung, seinen Beitrag zur eigenen Ernährung und zu der der Familie zu leisten, in den Worten der Geschichte von Joseph, "sein Brot nicht umsonst zu essen".

⁷³ Wilfong: *Woman of Jême*, 82-100; Beaucamp: *Statut de la femme*, II, 5-18.

⁷⁴ So Thello, deren Mann zwei Männern, darunter einem Priester, Getreide geliefert hatte, und die jetzt nach seinem Tod Schwierigkeiten hat, das Geld dafür einzutreiben: H. E. Winlock und W. E. Crum: *The Monastery of Epiphanius at Thebes*, New York 1926, Bd. II, 233f Anm. 300. Zu den Härten, die auf Witwen lasten konnten, vgl. auch Wilfong: *Woman of Jême*, 78f. Beispiele für Bitt- oder Empfehlungsbriefe, in den um Almosen für Witwen gebeten oder in denen der Adressat angewiesen wird, Almosen zu gewähren, sind z. B. CO 67, 266, 267 (Inhaltsangaben bei Walter E. Crum, *Coptic Ostraca from the Collections of the Egypt Exploration Fund, the Cairo Museum and Others*, London 1902, 49f). CO 66 (S. 49) ist ein Brief des Bischofs Abraham mit dem Auftrag einer "alten Frau" Almosen zu geben. Hier könnte es sich theoretisch um eine alleinstehende Frau handeln, jedoch ist der Prozentsatz von Frauen, die einmal im Leben verheiratet gewesen waren, sehr hoch, vgl. Bagnall und Frier: *Demography* (wie Anm. 7), 114-116. Auch von Zaubersprüchen wurde Hilfe erwartet, vgl. Marvin Meyer und Richard Smith (Hgg.): *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*, San Francisco 1994, 188-190 (eine verwitwete Mutter verflucht einen gewissen Schenute).

⁷⁵ J. P. Toner: *Leisure and Ancient Rome*, Cambridge 1995, bes. S. 115f, zeichnet eine Entwicklung der Bewertung von Muße im Römischen Reich von einem grundsätzlich positiven Mittel zur Regeneration des einzelnen Bürgers in der frühen Republik zu einem staatlich gelenkten Mittel der Gemeinschaftsstiftung in einem unhandlich gewordenen Staatsgebilde in der Kaiserzeit. Im Christentum schließlich wurden Freizeitaktivitäten in die organisierte Religion zu integrieren versucht – private, nicht kontrollierte Muße wurde mit Argwohn betrachtet.

⁷⁶ Heike Behlmer: *Schenute von Atripe: De iudicio* (Torino, Museo Egizio, Cat. 63000, Cod. IV). Catalogo del Museo Egizio di Torino, Serie Prima - Monumenti e Testi, vol. VIII, Torino 1996, 267.

Die demographischen Untersuchungen führen uns vor Augen, wie kurz das Leben des Ägypters der Römerzeit war, wie kurz aber auch in der Regel sein Tod. Obwohl das hohe Alter mit seinen Begleiterscheinungen wie Verlust der Sinnschärfe, körperlicher Schwäche und Beeinträchtigung der geistigen Leistungsfähigkeit als bitter bezeichnet werden kann, mußten die christlichen Ägypter zumeist nicht jahrelang unter Schmerzen leben bzw. verwirrt oder hilflos sein. In einem Zeitalter ohne Antibiotika war ihre letzte Krankheit oft sehr kurz.⁷⁷ Dadurch hatten auch die Kinder meist nur für eine kürzere Zeit für pflegebedürftige Eltern zu sorgen.

Es wurde erwartet, daß der ältere Mensch sich so lange wie möglich selbst versorgen konnte. Dazu behielt er alle sozialen Rechte und die volle Verfügungsgewalt über sein Vermögen, bis er zu krank oder schwach wurde, seinem Tagewerk nachzugehen. Wenn er krank wurde, übernahmen nach Aussage der Testamente die Kinder oder der gesunde Ehepartner die Pflege. Um dies besser abzusichern, konnte auch zu Lebzeiten Vorsorge getroffen werden, wie im Falle des Erblassers, der seiner Tochter und seinem Schwiegersohn als Gegenleistung für lebenslängliche Versorgung ein Haus übertragen hatte.⁷⁸ Da die Kinder ihren Verpflichtungen nicht nachgekommen sind, vermacht er das Haus nunmehr seinem Sohn. Andere Erblasser enterben ihre undankbaren Söhne und hinterlassen ihr Gut dem Gatten⁷⁹ oder der Tochter⁸⁰, die sie versorgt und gepflegt haben. Die koptischen Testamente zeigen überdies die religiösen und sozialen Mechanismen, über die die ägyptischen Christen verfügten, um den Tod mit Sinn zu erfüllen, der wichtigste davon das Totenopfer. Dabei gilt es, rechtzeitig vor dem Tod sein Haus zu bestellen und seinen Nachlaß zu ordnen. Der Erblasser wird entweder durch die Worte der Schrift und das Sterben von Verwandten und Bekannten daran gemahnt, seine Angelegenheiten in Ordnung zu bringen, oder er macht sich beim Verspüren von Krankheitszeichen daran. Darin gehen die Testamente von Privatleuten mit den Idealbiographien konform, die ein gottgefälliges Alter und wohlgeordnetes Sterben einschließen.

Die Zeugnisse des christlichen Ägypten erinnern uns daran, so meine ich, den eingangs erwähnten Erlebnisbereich der Lebenden nicht allzu sehr Herrschaft über uns gewinnen zu lassen. Wir haben einen unsicheren Lebenslauf gegen einen fast sicheren eingetauscht. Wir nehmen damit als selbstverständlich hin, was im christlichen Ägypten ein Privileg alttestamentlichen Patriarchen und zeitgenössischer Heiliger war. Die relative Gewißheit, 75, 80 oder mehr Jahre alt zu werden, stellt uns nicht nur vor die Frage, so gibt Arthur Imhof zu bedenken⁸¹, das Alter sinnvoll zu gestalten, ohne zu dem Müßiggang bisweilen verurteilt zu sein, der im christlichen Ägypten dem unbarmherzigen Reichen vorbehalten war. Das Bestreben sollte

⁷⁷ Ein Beispiel für eine lange, schmerzhaft Krankheit dokumentiert die Mumie des Wüstenvaters Apa Bane, der im Alter von ca. 40 Jahren starb. Er hatte seit seiner Jugend an Morbus Bechterew, einer degenerativen Erkrankung der Wirbelsäule, gelitten. Vgl. Helmut Buschhausen, Ulrike Horak und Hermann Harrauer: *Der Lebenskreis der Kopten. Dokumente, Textilien, Funde, Ausgrabungen*. MPER NS XXV, Wien 1995, 220-223.

⁷⁸ Till: *Untersuchungen*, 188-191 (Daniel zugunsten seines einzigen Sohnes Christodoros; 8. 5. 765). Daniel vererbt sein Haus seinem Sohn, das er vorher seiner Tochter Maria und deren Gatten Papnute gegen lebenslängliche Unterhaltszusicherung "nach dem, was Gott uns zuteilen wird" geschenkt hatte. Der Erbe wird angewiesen, um dieses Haus zu prozessieren, da Daniel von Tochter und Schwiegersohn nichts erhalten habe.

⁷⁹ So die o. mit Anm. 37 erwähnte Elisabeth.

⁸⁰ Till: *Untersuchungen*, 224-226 (Ehepaar Viktor und Herai zugunsten ihrer Tochter Terët und deren Tochter unter Enterbung des Sohnes Zacharias aus der ersten Ehe der Frau; um 620 n. Chr.).

⁸¹ Imhof: *Reife des Leben*, 152-167.

Maria in der koptischen Magie

WALTER BELTZ, HALLE

Die koptischen magischen Texte sind seit der maßstabsetzenden Edition durch Kropp¹ in die wissenschaftliche Diskussion eingeführt, die durch Preisendanz's Edition der griechischen magischen Texte² begleitet wurde. Griechisch und Koptisch sind dabei nur die Benennungen für Sprachfelder der Kultur Ägyptens, zu der die Magie zu zählen ist, zu denen nun auch durch die edierten magischen Texte der Kairoer Genesia das Hebräisch bzw. Aramäisch gehört³. Juden, Christen und pagane Ägypter benutzten die Magie in gleicher Weise und so stellt sich die Frage nach der Zugehörigkeit dieser Texte zur Religion⁴ anders als zu Beginn des Jahrhunderts. Damals galt die Magie als Unterstufe oder Vorstufe der Religion⁵, weil der Begriff Religion geprägt war von dem protestantischen Instrumentarium der Religionswissenschaft aus dem 19. Jahrhundert. Magie gehörte danach in den Bereich des Aberglaubens, der Nicht- oder Gegenreligion⁶. Deshalb war die Magie auch Gegenstand der Volkskunde. Heute kann sie als Teil der Kultur einer Region aus dem Bereich des Absurden oder Absonderlichen herausgerückt werden und erscheint so als Teil der Kulturgeschichte⁷.

Nach der Edition der magischen Texte aus der Kairoer Geniza wird nun vollends deutlich, daß Juden und Christen mit den paganen Ägyptern bei der Bewältigung des Alltagslebens dieselben Mittel anwandten, wie sie es auch in Syrien praktizierten⁸. Formen und Mittel sind aber auch schon von ihnen einer vorangegangenen Kultur entlehnt worden. Die Magie der koptischen oder griechischen oder jüdischen Ägypter setzt die Praktiken der vorhellenistischen Ägypter fort. Wichtiger als der Nachweis einer wechselseitigen Beeinflussung von griechischen, koptischen oder hebräischen und auch muslimischen, arabischen, magischen Traditionen ist die Einsicht, daß sie alle zur Kulturgeschichte Ägyptens im 1. nachchristlichen Jahrtausend gehören. Alle Religionsgemeinschaften in Ägypten leben in dieser Kultur Ägypt-

¹ Kropp, P. A. M., *Ausgewählte koptische Zaubertexte*, Bd. I-III, Brüssel 1930-31

² Preisendanz, K., Henrichs, A. (ed.) *Papyri Graecae Magicae, Die griechischen Zauberpapyri I* (Berlin-Leipzig 1928) und Bd. II, Berlin-Leipzig 1931. Nachdruck Stuttgart 1973 u. 1974.

³ *Magische Texte aus der Kairoer Geniza I*, hrsg. Von Schäfer, P. und Shaked, Sh, Texte und Studien zum Antiken Judentum 42, Tübingen 1994; Bd. II, Texte und Untersuchungen zum Antiken Judentum 64, Tübingen 1997.

⁴ Magische Texte (Anm. 3), S. 4. Zum Gesamtüberblick vgl. Vyzichel, W., Magic, in: *The Coptic Encyclopedia V*, S. 1479-1509.

⁵ Anders Bertholet A. (Edsmann C. M.) RGG 3. Aufl. Bd. IV, Sp. 598: „ist ihre Grenzlinie gegenüber dem eigentlich Religiösen im Grunde scharf gezogen.“

⁶ Röhrich, L., Aberglauben, RGG 3. Aufl. Bd. I, 1957, Sp. 53

⁷ Schäfer/Shaked (Anm. 3), S. 1, Anm. 3, vgl. auch Biedermann H., *Lexikon der magischen Künste*, Wiesbaden 1998, S. 6, wonach die Magie in erster Linie der Stadtkultur zugehört

⁸ Dort waren, wie die aramäischen babylonischen Zauberschalen zeigen, auch Mandäer in dieser Praxis bewandert. So Shaked, Sh., *Amulets and Magic Bowls, Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem-Leiden 1985, S. 243-64.

tens, deren Geschichte als Geschichte von Literatur, Kunst, Wirtschafts- und Sozialsystemen geschrieben wurde⁹.

Nur sind die koptischen und griechischen magischen Texte nie so eindeutig mehr zu lokalisieren wie die jüdischen aus der Kairoer Geniza¹⁰, abgesehen von den Heidelberger Texten. Aber sie alle dokumentieren, wie die Angehörigen der verschiedenen Religionsgemeinschaften ihren Alltag regelten mit ähnlichen magischen Mitteln. In der Magie wird die dem praktischen Alltag zugewandte Seite der Religiosität einer Gemeinschaft erkennbar, für die der Kultus oder Ritus nicht reichte oder nicht vorgesehen war. Die Verwendung von Teilen der Liturgie in solchen magischen Ritualen zeigt nur, daß der Praktikant keinen effizienten Unterschied zwischen dem Kultus der Gemeinschaft, der das Gesamtwohl der Gemeinschaft und auch das Wohlergehen seines Gottes bewirken soll, und seinem sehr subjektiven Wohlgefühl oder anderer Lebensäußerungen macht¹¹. Die liturgischen Texte im 8. und 9. Jahrhundert in den magischen Formularen boten den Rahmen für die magischen Praktiken. Das war schon alte ägyptische Praxis¹². Die Grenze zwischen liturgischer Praxis im Kultus oder Gottesdienst und in der alltäglichen Frömmigkeit war offensichtlich fließend und eben nicht scharf gezogen¹³.

Magie erscheint, um es noch einmal zu wiederholen, als ein Teil der Religion, der der Bewältigung akuter Alltagsprobleme dient, und der sich dabei traditioneller, aus der Kulturgeschichte überlieferter und bewährter Mittel bedient. Der Billigungs- und Erwartungshorizont¹⁴ markiert die Zugehörigkeit zur jeweiligen Religionsgemeinschaft, Inclusion und Inclusionserfolg sind an Elemente gebunden¹⁵, die eine Religionsgemeinschaft von anderen gleichzeitig unterscheiden¹⁶.

⁹ Betz, H. D. (Hrsg.). *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells*, 2. Aufl. Chicago-London 1992. So hat z. B. Morenz, S. (*Gott und Mensch im Alten Ägypten*, 2. Aufl. Leipzig 1964) in Kap. III, Abschn. 4. Die Rolle des Zauberers dargestellt: das sind Menschen, „die seit unvordenklichen Zeiten den Gang der Dinge in ihre eigenen Hände nehmen mußten“ (S. 155), weshalb Rituale und Zauber als „nächstverwandt“ empfunden werden.

¹⁰ Vgl. etwa Beltz, W., Die koptischen Zaubertexte der Papyrus-Sammlung der Staatlichen Museen zu Berlin, Register, *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete* 32, 1986, S. 55-66. Hier ist der Nachweis auf alle edierten Zaubertexte der Berliner Sammlung zu finden, einschließlich der Register.

Nur die Heidelberger koptischen Magischen Texte können aus einer ähnlich zeitlich und lokal geschlossenen Bibliothek stammen. So Meyer, Mervin, *The Magical Book of Mary and the Angels*, (P. Heid. Inv. Kopt. 685), Heidelberg 1996, S. 2.

¹¹ Vgl. Schäfer/Shaked (Anm. 3) Bd. II, S. 3. Zur Verwendung liturgischer Texte in koptischen Zaubertexten, etwa im Berliner P. 8318, siehe Kropp, (Anm. 1) Bd. III, §§ 178-179

¹² Zu vergleichen ist vor allem das Apophisbuch, Siehe H. Kees, A., *RLÄR* Berlin 1952, S. 53-54

¹³ Schäfer/Shaked (Anm. 3) Bd. I, S. 2 meinen, daß eine „saubere Trennung“ kaum zu halten sei.

¹⁴ Siehe Geertz, Clifford, *The Interpretation of Culturs*, New York 1973, S. 87-123

¹⁵ Luhmann, Niklas, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 3, Frankfurt 1993, S. 327

¹⁶ Kippenberg, H. G., Pragmatic Meanings as a particulaire source for the history of Religions, in: Bidermann/Scharfstein, *Interpretation in Religion*, Leiden 1992, S. 55-67.

II

In der koptischen Magie spielt die Gottesmutter¹⁷ Maria oder Mariḥa eine ähnliche Rolle wie die Göttin Isis¹⁸. Sie ist das Element, das wirkungsvoll koptische christliche Frömmigkeit von jüdischer hebräischer Frömmigkeit in Ägypten unterscheidet. Nur gnostische magische Texte kennen solche Vorbehalte nicht, weil sie als eine eigenständige religiöse Bewegung ohnehin in andere Religionsgemeinschaften eindrang¹⁹. Das wird bei der Einordnung des von Mervin Meyer edierten „Magischen Buches von Maria und den Engeln“²⁰ zu berücksichtigen sein, in dessen Kommentar alle schon bekannten koptischen Texte, in denen Maria eine wichtige Rolle spielt, aufgenommen sind²¹.

Bemerkenswert ist nun vor allem, daß Maria, die doch als Mutter von Jesus eine einmalige Rolle spielt, zum Prototyp der Identifikationsperson wird: anak chōōt, N. N. Und es widerspricht dem Prototyp nicht, wenn der Praktikant in 8,13-25 sagt: „Ich beschwöre dich, (Gott, d. V.) daß Du mir schickst die heilige Gottesmutter, die heilige Maria, die heilige Jungfrau ...“ weil die Verwendung liturgischer Formeln die Logik magischer Texte nicht aufhebt. Die liturgische Rahmenhandlung in dem „Magischen Buch“ ist das Gebet der Maria auf ihrem Sterbebett, das magische Ziel die Weihe von Öl und Wasser als Elemente der Krankensalbung. Die Rahmenhandlung ist von dem Textcorpus des magischen Ritus zu unterscheiden. Die literarischen narrativen Elemente, David Frankforter hat sie *historiola* genannt²², in diesem Falle die Beschreibung der Sterbesituation, bieten den Erwartungs- oder Billigungshorizont, denn jedermann weiß, daß die Mutter Jesu den Tod überwunden hat und gen Himmel aufgefahren ist. Im Ritual gehen dann Zeit und Geschichte ineinander über. Das „Ich bin Maria“ der Person, die das Ritual durchführt, setzt Gegenwart und Vergangenheit in eins, in das „Heute“ von Psalm 95,7; das „Heute“ im magischen Ritual („Ich beschwöre Dich heute,“ jetzt, schnell, sofort) setzt die mentale Überwindung der Zeitabstände fest.

Bemerkenswert ist ferner, daß Maria mächtig genug ist, sich die Ältesten Engel und Erzengelel botmäßig zu machen, wie es 7,1 bei dem „Magischen Buch“ beschrieben wird. Nach 8,19 ff ist sie die Gottesgebälerin und der Verfasser gibt ausdrücklich in 6,2 ff an, das dieses der Glaube von Nikaia ist. Das ist im Übrigen auch sonst belegt²³. In der 6,9 ff beschriebene Szene ist sie die Chorführerin der Cherubinen im Himmel, denn sie stimmt das Sanctus an. Diese *historiola* hebt also in dem ganzen Corpus auch noch die Raumgrenze auf: der den Ritus ausübende Zelebrant tritt auch in den Himmel ein.

¹⁷ Bei Meyer, (Anm. 10), S. 2, 20-21: Ich bin Maria, ich bin die Maricham, ich bin die Mutter des Lebens der ganzen Welt.

¹⁸ Vgl. Aziz S. Atya, *The Coptic Encyclopedia* 1, 289-93 und Bd. 7, 2256.

¹⁹ Vgl. Meyer (Anm. 10), S.57

²⁰ Siehe Anm. 10.

²¹ Meyer, Anm. 10, 58

²² Frankforter, D., *Narrating Power: „The Theory and Practice of the Magical Historiola in Ritual Spells“*, in: Meyer and P. Mirecki (ed.). *Ancient Magic and Ritual (Religions in the Graeco-Roman World 129)*, Leiden 1995, 457-76.

²³ Vgl. Meyer, (Anm. 10), S. 66. Im Berliner P. 5527 heißt es: dies ist Maria, Mariam Maricham, Mariamen. Vgl. dazu Beltz APF 29, 1983, S. 61 und dort auch aus Berlin P. 8324, der sieben Namen Mariens kennt, (S. 74).

Das dritte Bemerkenswerte ist nun in diesem Text, daß auch der Unterschied zwischen Gott und Mensch aufgehoben wird. Gott wird dienstbar gemacht, er wird mit Namen gerufen, Atonai, Eloï, Yao, Sabaoth, Uriel, das ist „unser Gott im Himmel“ wie es 6,21-22 heißt. Diese Namen werden auch in anderen koptischen Texten verwendet²⁴, in 8,12-13 auch Achi, Acha, Acham., Ra, was ohnehin die enge Verwandtschaft mit den ägyptischen Vorläufern zeigt. Aber das Gebet Mariens, die *historiola*, endet S. 8 mit einem trinitarischen Schluß und zieht damit eine Grenze zu gnostischen oder jüdischen Texten. Das ist offenbar im Londoner Text Or 5987 anders, denn dort wird der Text in einen Jesus Daveithe-Text eingeführt, ohne den trinitarischen Schluß.

Im S. 9 anschließenden Text folgen die Rezepturen und Verfahrensweisen und Anwendungsmöglichkeiten, die hier nicht weiter erörtert werden sollen. In dem Heidelberger Codex folgen dann auch noch andere magische Texte, der Codex war ein Handbuch und erhielt durch die Voranstellung des Marientextes gleichsam seine Würde. Dieses Musterbuch für die Lösung von Alltagsproblemen steht gleichsam unter dem Schutz Mariens und Autor und Nutzer empfinden offensichtlich keinen Widerspruch zwischen individueller und institutionalisierter Frömmigkeit.

III

Eine Frage, die im Kontext des unter I Dargestellten zu beantworten ist, muß gestellt werden, ob nämlich koptische Frömmigkeit bis in das 9. Jahrhundert Zeit und Geschichte in der Magie anders behandelt hat als in der Liturgie, im offenen Kultus der Sonn- und Feiertage. Nun feiert die koptische Kirche Marienfeste, die Mutter Jesu ist durchaus keine Randfigur in der kirchlichen Tradition und sie steht ihrem Sohn nur wenig nach; die Herrenfeste überwiegen natürlich, und es gibt in den magischen Texten mehr *historiolai* von Jesus als von seiner Mutter²⁵. Aber ihre Einbindung in die Alltagswelt als Krankenheilerin und Trösterin, wies sie als Garantin auch von der Befreiung von Gefangenen aus, die eiserne Tore aufbrechen kann; für koptische Frömmigkeit ist es unproblematisch, die Gottesmutter direkt in die Bewältigung von Alltagsproblemen einzubeziehen. Das war schon altägyptisches Erbe²⁶. Der Protest großkirchlicher Theologen gegen diese Praxis bestätigt nur das Beharrungsvermögen solcher kultureller Präfigurationen²⁷. Die Magie kennt keine Grenze zwischen offizieller Kultreligion und der privaten Alltagsreligiosität. Die Theotokos ist nicht nur für das Heil der Welt zuständig, sondern auch für die Heilungsriten oder Licht-, Öl- und Wasserweihen. Religion in Ägypten umfaßt die Grenzen der Religionsgemeinschaften überschreitend die hohe liturgische und homiletische Kunst der Hierarchen wie die nicht weniger tiefe Verankerung in Alltagsritualen²⁸.

²⁴ Vgl. Meyer, (Anm. 19), S. 75 ff

²⁵ Stegemann, Victor, *Die Gestalt Christi in den koptischen Zaubertexten*, 1934

²⁶ Morenz, S. urteilt: „Vor allem aber ist eines gewiß: Der Ägypter hat den Zauber im Prinzip für legitim gehalten, nicht nur im Rahmen der Gesellschaft, sondern auch im Verhältnis zur Gottheit“ (Anm. 9), S. 148

²⁷ Siehe Eissfeldt, Otto, *Jahwe-Name und Zauberwesen*, Ein Beitrag zur Frage „Religion und Magie“, jetzt in: *Kleine Schriften Bd. I*, 1952, S. 150 ff

²⁸ Beltz, W., Zum Berliner Zaubertext P. 20982, in: *Forschungen, Intern. Zeitschrift für Byzantinistik*, hrsg. von Hakkert, A. und Kaegi, W, Bd. 18, Amsterdam 1992, S. 167-170

Genauso grenzüberschreitend sind die Gattungen der Weihrituale und Heilungsrituale und auch Befreiungsrituale aus Kerkern und der Gefangenschaft bei Dämonen; nur die Incantationen sind unterschiedlich. Das religiöse Zeichensystem vernetzt die magischen Texte mit den jeweiligen Religionsgemeinschaften, aber diese sind untereinander vernetzt durch die traditionellen Lösungen von Alltagsproblemen; die in den koptischen magischen Texten verwendeten Rezepturen entsprechen denen der jüdischen Texte. Die Theotokos gehört zum Billigungs- und Erwartungshorizont der Kopten, das erklärt ihren hervorragenden Platz auch in der magischen Literatur.

IV

Koptische Frömmigkeit mußte auch das Problem der Differenz zwischen Himmel und Erde, zwischen Geschichte und Zeit, zwischen Freiheit und Unfreiheit, Krankheit und Gesundheit lösen. Teile dieser Lösungsversuche sind die magischen Praktiken der Kopten. Sie haben diese Lösungsversuche nicht neu erfunden, wie auch die anderen Religionsgemeinschaften, die auf Ägyptens Boden entstanden. Zum Bild der Frömmigkeit der koptischen Kirche, gehört die christliche Magie, deren Belege zusammen mit den jüdischen und paganen ein Stück Kultur- und ein Stück Religionsgeschichte Ägyptens dokumentiert.²⁹

Die übertragene Rolle der Gottesmutter auch in der magischen Literatur³⁰ dokumentieren auch die Londoner Texte OR 6796 (2.3) recto: das bekannte Gebet Marias ad Bartos, in dem Jesus sich vor Gott darüber verwendet, daß er ihr alles gewähre, was immer sie verlange, damit alle Mächte ohnmächtig werden; und das wird auch nicht durch London OR 5987 zurückgenommen, wo Jesus die Maria lehrt, wie sie beten soll.

²⁹ Vgl. Kropp, A., Bd. II, S. 155

³⁰ Hinzukommen nun auch manichäische Zaubertexte in griechischer Sprache, etwa bei Mirecki, P. / Gardner, J. / Alcock, A., *Magical Spell, Manichean Letter*, in: *Emerging from Darkness, Studies in the Recovery of Manichean Sources*, ed. P. Mirecki and J. BeDuhm; (Nag Hannadi and Manichean Studies LXIII, ed. J. M. Robinson and H. J. Klimkeit), Leiden 1997, S. 1-32

Die systematische Numerierung der Handschriften des Alten Testaments zur Edition der koptisch-sahidischen Septuaginta¹

FRANK FEDER, BERLIN

Mit der Wiederaufnahme des Projektes „Koptische Septuaginta“ am Seminar 'Christlicher Orient' des Institutes für Orientalistik der Universität Halle-Wittenberg im Jahre 1994 ergab sich einmal mehr die Notwendigkeit der Einführung eines einheitlichen Systems zur Zählung der Texthandschriften des sahidischen Alten Testaments. Natürlich hatte der „Vater“ der halleschen Edition des sah. AT, Peter Nagel, ein solches schon vorbereitet, jedoch hatte er mit der Edition des Pentateuch begonnen und ein numerisches System zunächst für die Ausgabe der Genesis erarbeitet. Mit dem Beginn der Arbeit unter Förderung der Fritz-Thyssen-Stiftung (1994-1997) und der Leitung von Walter Beltz, da Peter Nagel nach Bonn gegangen war, wurden zuerst die Prophetenbücher in Arbeit genommen. Jürgen Horn übernahm das Buch Ezechiel, ich selbst Jer, Bar, Lam und EpJer, Walter Beltz die sog. kleinen Propheten. Peter Nagel bearbeitet weiterhin den Pentateuch und steht, so oft es seine Zeit erlaubt, dem (seinem) Projekt zur Verfügung. Mit mehreren Bearbeitern, die sich verschiedenen Büchern widmen, wurde nun eine systematische und einheitliche Durchnummerierung der Sigla unumgänglich. Auch die als Textzeugen nicht verzichtbaren Lektionare sollten nach einem einheitlichen System numeriert werden.

Da ich mit der Erarbeitung der Druckvorlage der Editionen betraut bin und meine Textausgabe des Corpus Jeremiae soweit fortgeschritten war, daß ich mich auf eine Numerierung der Sigla festlegen mußte, schlug ich eine dreistellige Zählung der Handschriften für die in Gruppen geordneten Bücher des AT vor. Nach der Beratung mit allen Kollegen und einigen von Peter Nagel angeregten Verbesserungen in der Ordnung der Gruppen, um die zu erwartende Menge der Handschriften abdecken zu können, einigte man sich auf die folgende Aufteilung. Die dreistelligen Zahlen geben genügend Raum für eine große Menge von Handschriften. Der Psalter bekam als sicher am reichsten überliefertes Buch eine Nummer reserviert. Alle anderen Bücher werden in solchen Gruppen unter einer Nummer geordnet, die sich ungefähr mit ihrem Überlieferungskontext decken werden, oder untergeordnet, wenn kaum Textzeugen, wie z.B. bei Mac, zu erwarten sind.

Die Reihenfolge der Bücher des AT entspricht derjenigen von *Rahlfs* Edition der Septuaginta.

100	Genesis	Tobit	Ioel
	Exodus	Machabeorum I-IV	Abdias

¹ Dieser Beitrag entspricht nur zum Teil dem während der Tagung gehaltenen. Meine Ausführungen zu der in Vorbereitung befindlichen Textausgabe der Bücher Jer, Bar, Lam, EpJer werden hier nicht berücksichtigt, da dies der Textausgabe vorbehalten bleiben soll. Mir erscheint folglich die Darstellung der Siglenzählung der geplanten Editionen vorrangig zu sein.

200	Leviticus	500	Psalmi et Odae	Ionas
	Numeri	600	Proverbia	Nahum
	Deuteronomium		Ecclesiastes	Habacuc
300	Josue		Canticum	Sophonias
	Iudicum		Iob	Aggaeus
	Ruth		Sapientia	Zacharias
	Regnorum I-IV		Siracides	Malachias
400	Paralipomenon I-II		Psalmi	
			Salomonis	800
	Esdrae I-II	700	Osee	Jesajas
				Ieremias,
				Baruch,
				Thremi,
				EpJer
	Esther		Amos	Ezechieł
	Iudith		Michaeas	Susanna,
				Daniel, Bel
				et Draco

Zur Illustration soll hier die Zählung der Handschriften für die Textausgabe der Bücher Jer, Bar, Lam und EpJer vorgestellt werden. Zunächst werden im Fache über lange Zeit etablierte oder aus memotechnischen Gründen naheliegende Numerierungen für besser bekannte und umfangreichere Codices nach der 8 (Propheten) beibehalten. So die Zählung der Handschriften des weißen Klosters bei Achmim nach dem Katalog von Zoega: 826 und 827 (Zoega 26 und 27, vgl. Nagel 1984, Schüssler, sa 42 und 43)². Dann kann auch die Zählung der Editionen der Sammlung Bodmer nach der 8 aufrechterhalten werden, hier: 822 (Pap. Bodmer XXII + Miss. Copt. Codex 2). Alle nur aus wenigen Blättern oder gar aus Fragmenten bestehenden Handschriften werden mit 1 beginnend einfach durchgezählt. Da es wahrscheinlich ist, daß das eine oder andere isolierte Fragment sich einem bekannten Codex zuordnen läßt, bzw. mehrere Fragmente sich als Reste eines verlorenen, bisher unbekanntem Codex herausstellen können, kann die Anzahl der Handschriften sich auch wieder verringern.

801 (Paris BN 129³ fol. 163-168)

805 (Paris BN 131⁷ fol. 36)

802 (Wien PS K 7062, 2715, 2714)

806 (Manchester JRL Suppl. Nr.3)

803 (Paris BN 129³ fol. 177/178)

807 (Paris BN 133¹ fol. 2)

804 (Wien PS K 2594)

808 (Florenz, Istituto Papirologico „G. Vitelli“, PSI inv. C 35)

Wie dieses System nun von den anderen Bearbeitern weitergeführt wird, läßt sich am besten an Jes und Ez zeigen, die von Jürgen Horn bearbeitet werden und ebenfalls der Gruppe 800 angehören.

Als Beispiel soll die Handschrift 826 dienen, die im ersten Teil das Buch Jes und folgend das Buch Jer + Bar, Lam, EpJer enthielt. Somit gilt 826 bereits für Jes und Jer etc. in dieser Handschrift (Nagel 1984, Z 26 A und B, 148-151, Übersicht 21, Schüssler, sa 42). Dann kann zu 804 mit ziemlicher Sicherheit das Wiener Doppelblatt K 2713 mit Jes 14-16 (*Till Kat.*, 15 - Nr. 51), gestellt werden, wahrscheinlich kommen noch andere Blätter hinzu. Die Ez-Codices

² Alle Literaturangaben werden im Text kursiv und abgekürzt gegeben und können im Literaturverzeichnis am Ende des Beitrages überprüft werden.

mit der Zoega Num. Z 28 und Z 29 (*Nagel 1984*, 52ff., Übersicht 23 und 24, *Schüssler*, sa 44 und 45) erhalten folgerichtig die Nummern 828 und 829. Die (vorläufig) nicht zuweisbaren Handschriftenblätter oder Fragmente aus Jes und Ez werden mit 809 weitergezählt, wobei Zuordnungen, die sich im Laufe der Arbeit ergeben, jederzeit in der Zählung Berücksichtigung finden können. Es läßt sich aber mit keinem Numerierungssystem vermeiden, zumal bei der extremen Zerstreung der sahidischen Textzeugen, daß die ersten Editionen durch spätere Erkenntnisse in der Numerierung berichtigt werden müssen. Allerdings wird das zumeist innerhalb einer Gruppe auftreten. Deshalb sollte jedem Band, in dem sich solche Veränderungen ergeben haben, eine Konkordanz zu der Zählung der vorhergehenden Bände beigegeben werden. Abschließend will ich noch, um ein weiteres Beispiel zu geben, die Nummern anfügen, welche die in Frage kommenden Handschriften der Bibliothèque Bodmer nach diesem System erhalten werden:

- 103 (Pap. Bodmer III, Genesis)
- 606 (Pap. Bodmer VI, Proverbia)
- 116 (Pap. Bodmer XVI, Exodus)
- 218 (Pap. Bodmer XVIII, Deuteronomium)
- 321 (Pap. Bodmer XXI, Josue)
- 822 (Pap. Bodmer XXII, Jeremias, Lam, EpJer, Bar)
- 823 (Pap. Bodmer XXIII, Jesaja)

Für die Lektionare hat sich die Arbeitsgruppe auf eine Kennzeichnung mit L und eine Zählung mit einer zweistelligen Zahl festgelegt. Die Numerierung der Lektionare muß in vielen Fällen, besonders bei isolierten Blättern, eine Vorläufige bleiben, da die folia überall verstreut sind und eine Studie über die Typen der sahidischen Lektionare und ihre Zusammensetzung noch zu erarbeiten bleibt. Daher liegt bisher auch kein sahidisches Lektionar vollständig vor. Lektionare mit alttestamentlichen Lesungen sind jedoch zumindest in vier Typen von Jürgen Horn (mit Hilfe der besser bekannten bohairischen Lektionare) in den sahidischen Handschriften, die für die Edition verwendet werden, identifiziert worden: A) das Jahreslektionar für die (Samstage und) Sonntage des ägyptischen Kirchenjahres, B) das Lektionar der Heiligen Woche (Karwoche), denen z.T. umfangreiche sahidische Lektionarhandschriften zugeordnet werden können. Beispiele für das Festagslektionar und das Lektionar für die vorösterliche Fastenzeit kann ich zum jetzigen Zeitpunkt noch nicht vorstellen. Das wird sich mit der Zeit ergeben. So werden Beispiele für A und B, aus denen Pericopen für Jer und Ez gewonnen wurden, mit ihrer Numerierung angeführt. Die Zählung dieser orientiert sich an den oben genannten Kriterien für die Codices und muß später sicher nicht mehr modifiziert werden.

A: Jahreslektionare – Lesungen nur aus dem AT

L 32 (Zoega 32, vgl. *Hebbelynck*, Borgia XXXII (und Komplementblätter), 53-57). Von L 32 sind 24 Blätter bekanntgeworden, die aber über mehrere Sammlungen verteilt sind.

Wahrscheinlich gehören auch L 36 (London BL Or 3579 A 36), wovon bisher nur zwei Blätter bekannt sind, und vier Blätter aus Wien L 80 (Wien PS K 9685-9690, Till Kat., 40 - Nr. 172) zu den Jahreslektionaren.

B: Lektionare der Heiligen Woche – Lesungen aus dem AT und dem NT

L 99 (Zoega 99, vgl. *Schmitz-Mink* sa 16^l, 1084-1086), nahezu vollständig erhaltenes Lektionar (189 Blätter) mit arabischer Übersetzung. Die Bearbeitung dieses Lektionars ist dringend notwendig, um mehr über diese Art des Lek. zu erfahren.

L 33 (Oxford, Bodleian Library Hunt. 5, vgl. *Schmitz-Mink* sa 292^l, 740-743) mit noch 37 Blättern bietet sich zum Vergleich an.

L 32, L 33 und L 99 übernehmen ihre Zählung aus der von Peter Nagel vorbereiteten Genesissedition.

Sicherlich nur vorläufig habe ich für die Edition des Corpus Jer noch die Nummern L 31 (London BL Or 3579 A 31), L 40 (Paris BN 129³ fol. 171) und L 50 (London BL Or 3579 A 5) vergeben. Um hier weiterzukommen, muß zunächst das dem Projekt schon vorliegende Fotomaterial zu L 99 und den in BL 3579 enthaltenen Lektionaren ausgewertet werden.

Ich hoffe, daß uns mit der Förderung des Projektes durch die DFG (ab 1999) die Möglichkeit gegeben wird, diese Vorarbeiten in den Textausgaben umsetzen zu können.

Literaturliste

- Hebbelynck Hebbelynck, A: *Manuscripts Coptes-Sahidiques du Monastère Blanc – Recherches sur les Fragments complémentaires de la Collection Borgia*. I. Fragments de l'Ancien Testament, Louvain: 1911.
- Nagel 1984 Nagel, Peter: Studien zur Textüberlieferung des sahidischen Alten Testaments, *ZÄS* 111 (1984), 138-164.
- Rahlfs Rahlfs, Alfred: *Septuaginta – Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*. Vol. I-II. Stuttgart: 1935.
- Schmitz-Mink Schmitz, Franz-Jürgen und Mink, Gerd: *Liste der Koptischen Handschriften des Neuen Testaments – I: Die sahidischen Handschriften der Evangelien* (2. Teil, 2. Halbband). Berlin/New York (De Gruyter) 1991.
- Schüssler Schüssler, Karlheinz: *Biblia Coptica – Die koptischen Bibeltexte. Das sahidische Alte und Neue Testament*. Bisher erschienen: Band I, Lieferung 1-3, Wiebaden (Harrassowitz) 1995-1997.
- Till Kat. Till, Walter: Papyrussammlung der Nationalbibliothek in Wien. Katalog der koptischen Bibelbruchstücke. Die Pergamente, *ZNW* 39 (1940), 1-57.
- Zoega Zoega, Georg: *Catalogus codicum copticorum manu scriptum qui in museo Borgiano velitris adservantur*. Romae: 1810.

Die Lehre über die Zeiten im Manichäismus und die *Kephalaia* 57

ALEXANDR L. KHOSROYEV, ST. PETERSBURG

- I -

Die religiös-literarische Kultur der ersten Manichäer, deren Schriften zwar nur in Übersetzungen in verschiedenen Sprachen auf uns gekommen sind, hat man vielfach schon besprochen. Obwohl die Quellen des manichäischen Systems in verschiedenen Traditionen, iranischen, jüdischen, griechischen und sogar indischen, gesucht und gefunden wurden, kann die Frage längst nicht als abgeschlossen erklärt werden.

Unter diesem Gesichtspunkt möchte ich im folgenden meine Analyse des Kapitels 57 der manichäischen *Kephalaia* fortsetzen¹ und mich noch einem Aspekt dieses Textes zuwenden. Dieses Kapitel mit dem Titel "Über die Erzeugung Adams" (ετβε τβινχπτο νάαααμ: 57; 144,14-147,20) wurde von den Forschern bis jetzt fast gänzlich unbeachtet gelassen und wurde für eine weitere Erklärung des Problems der Quellen der manichäischen Lehre nicht herangezogen².

In diesem Textstück handelt es sich um einen Dialog zwischen einem babylonischen Katechumenen und Mani selbst. Der Katechumene fragt den Lehrer, auf welche Art und Weise Adam geschaffen wurde³, ob seine Erzeugung der Menschheit, die heute lebt, gleich sei, oder ob es einen wesentlichen Unterschied (διαφορά) gäbe; der Lehrling versteht nicht, warum das Leben des Adam und der Menschen der ersten Generationen (γενεά) länger und ihre Kraft größer als die der Menschen der jetzigen Generation gewesen sind, denn "die Sterne und der Tierkreis (ζώδια), – setzt er fort, – bleiben an ihren Orten" (144,15-145,4). Schon früher im Text haben sowohl Mani selbst als auch seine Schüler schon gezeigt, daß alles, was in der menschlichen Geschichte passiert, von ihnen durch das Prisma der astrologischen Vorstellungen betrachtet wurde⁴. Nun lautet Manis Antwort:

¹ A[lexandr]. L. Khosroyev, Zu einer astronomischen Realie in den *Kephalaia* (Text eines Vortrages für den 5. Internationalen manichäischen Kongreß in Berlin in Juli 1997).

² Eine flüchtige Erwähnung dieses Textes s. Nagel, 1974, 211; Henrichs, 1986, 195; Pedersen, 1996, 183.

³ Eine Erzählung "Über die Bildung Adams" (ετβε τβινπλάσσε νάαααμ) findet man schon vorher in Kap. 55 (133.4 - 137.11; ziemlich beschädigt), in dem es um die Erschaffung Adams und Evas durch die Archonten geht, die sie nach dem Bild (εἰκων) des dritten Gesandten bildeten, indem es ihnen gelangt, nur die Ähnlichkeit dieses Bildes, nicht seine Wahrheit, hervorzubringen. Es ist zu bemerken, daß die Verben πλάσσω (Kap. 55) und χπτο (= γεννάω; Kap. 57) in diesem Kontext wohl synonym sind, vgl. Kap. 38 (93.2-3): "sie bildeten (ΑΥΠΛΑΣΣΕ) Adam und Eva und gebaren sie (ΑΥΧΠΑΥ)...". Für eine teleologische Erklärung der Erschaffung Adams s. Kap. 64 (157.1-158.23).

⁴ Oben in *Keph* sagte Mani schon: "Bevor die Menschen erzeugt wurden... wurden die Sterne und der Tierkreis der Sphäre angeordnet, die ihnen dazu bestimmt sind, daß sie in ihnen geboren werden, daß ihre Wurzel an ihr Tierkreiszeichen gebunden wird, daß sie durch sie angetrieben werden ..." (46; 117.32ff.). Die Schüler sprechen ihm nach: "Wir sehen wiederum, daß alles, was den Menschen trifft, sei es Reichtum, der in seine Hand kommt, oder Armut, die ihn trifft, seine Krankheit und seine Gesundheit, es trifft ihn durch

(145.8) "... Denn es gibt fünf Typen (τύπος) von Machthabern (ἐξουσιαστές) und Wegführern in der Sphäre (σφαίρα) des Tierkreises (ζώδια) und den (10) Himmeln, die oberhalb von ihr sind. Sie haben die Namen, mit denen sie [gerufen werden]. Der erste Name ist das Jahr (ἔτος), der zweite ist der Monat (ἄστρον), der dritte ist der Tag (ἡμέρα), der [vierte] ist die Stunde (ὥρα), der fünfte ist der Augenblick (στιγμή). Diese fünf Orte (τόπος) und diese fünf Häuser (οἶκος) befinden sich in der Sphäre (σφαίρα) und (15) den Himmeln. Diese Orte haben fünf Kräfte (δύναμις), die Herr über sie sind. Der Herr des Jahres ist da. Der Herr des Monats ist da. Der Herr des Tages ist da. Der Herr der Stunde ist da. Der Herr des Augenblicks ist da. Der eine ist jeweils höher als sein Genosse. Der jeweils Höhere ist Herr über den Niederen. (20) Die Menschheit ihrerseits, die erzeugt wird, und [...], werden durch diese Kräfte erzeugt. Diese Kräfte haben Macht (ἐξουσία) von Anfang (ἀρχή) der Schöpfung bis zum Ende der Welt (κόσμος) bekommen. Im Anfang (ἀρχή) der Generationen (γενεά) waren die Kräfte, die über die Jahre Herr waren, Herrscher. Deshalb auch die Nachkommenschaft, die (25) in ihren Generationen (γενεά) und ihrer Zeit (χρόνος) erzeugt wurde, man hat gefunden, daß ihre Jahre mehr sind, indem sie ein hohes Alter erreichten in der Generation (γενεά) des Adams und der des Sethel, seines Sohnes und derer, die nach ihm gekommen sind. Nachdem die Kräfte, die Herr über die Jahre waren, zu herrschen aufgehört hatten, da wurden die Kräfte, die Herr über die Monate waren, Herrscher. Wie (30) die Monate kürzer sind als die Jahre, so auch die Nachkommenschaft, die durch sie erzeugt [worden ist]. Ihr Alter ist niedriger [als das Alter derer, die erzeugt wurden]⁶ in der Generation (γενεά) der Kräfte, die Herr (146.1) über die Jahre sind. Als die Macht (ἐξουσία) der Kräfte, die Herr über die Monate sind, zu Ende war, bekamen nach ihnen die Kräfte der Tage Macht. Wie nun die Tage kürzer sind als (παρά) die Monate, so auch die Nachkommenschaft, die durch sie erzeugt wurde. Ihr Alter (5) ist niedriger als (παρά) das Alter derer, die durch die Kräfte geboren sind, die Herr über die Monate sind. Ganz genau so die Nachkommenschaft, die durch die Stunden erzeugt wurde, und die (Nachkommenschaft) der Augenblicke. Ihr ἡλικία⁷ ist geringer als (παρά) der der Monate und der Tage. (...) Du siehst, wie nahe (10) das Ende der Welt gekommen ist. Das Alter der Menschen ist zu einem Bißchen gekommen, ihre Tage sind geringer, ihre Jahre weniger geworden. Denn (ἐπειδή) das Leben und das Licht, die in der Welt (κόσμος) in den ersten Generationen (γενεά) waren, waren mehr als die von heute. Deshalb sind sie auch in ihrer Substanz (οὐσία)⁸ gering geworden. Ihr (15) Alter ist kurz bei ihnen geworden".

den Tierkreis und den Stern, in dem er geboren wird" (48; 122.11-15). Für diese und unten folgenden astrologischen bzw. astronomischen Realien der *Kephalaia* s. o. Anm. 1.

⁵ Für eine Rekonstruktion dieser kleinen Lücke s. Böhlig in *Keph* 145.20-21: τὰ [ΝΤΒ] ἡλικία "und die (Geburt) [der] Tiere; vgl. Gardner, 1995, 152: "and [the ani]/mals".

⁶ Die Rekonstruktion dieser Lücke ist durch S. 146.5 gesichert.

⁷ Dieses Wort mit einer unbekanntem Bedeutung ist nur in *Keph*, und zwar mehrere Male (bes. Kap. 48 und 49), belegt. Böhlig läßt es immer ohne Übersetzung; s. S. 120, Anm.: "Crum vergleicht λαβημ 'Rohr' /bei Crum habe ich es nicht gefunden - A.K.J. Es sind allerfeinste, unverletzliche Verbindungen zwischen Himmel und Erde"; vgl. Kasser, 1964, 2 /150a: "sens incertain, représente un sorte de fluide (rayon? canal? cf. λαβημ 149a) très subtile qui relie le ciel et la terre...". Gardner übersetzt es mit "conduit", d. h. "Rohr". S. auch Henning, 1942, 232, Anm. 6.

⁸ Das Wort, dessen genaue Bedeutung und Herkunft unklar bleiben (vgl. Kasser, 1964, 2 /9a: "substance matérielle (?); Polotsky und Böhlig in *Keph*: "Substanz (?)"), kommt in der *Keph* an mehreren Stellen vor: 95.7,8; 103.20; (viermal in diesem Kap.: 144.23; 146.14,21,29); 153.14,19; 154.25,29,32. An einer Stelle in

Der Katechumene stellt seine nächste Frage mit der Wiederholung von all dem, was Mani gerade gesagt hat, voran und bittet Mani, ihm zu erzählen, wie (εὖ νῦν) die ganze Menschheit durch einen Mann und eine Frau, d.h. durch Adam und Eva, hervorgebracht worden waren (146,15-25). Manis Antwort, auch wenn es sich nicht um eine Erzählung über den Sündenfall, die man an dieser Stelle erwarten sollte, sondern eher über das Schicksal der Menschheit handelt (146,26-147,17), lautet:

(146,27) "...Denn wie diese ersten Generationen (γενεά) reicher in ihrem Licht und reiner in der Substanz sind, und auch ihre Jahre mehr sind, so ist auch (30) ihre Nachkommenschaft zahlreicher als die Nachkommenschaft der Gegenwart. Sie brachten eine lange Zeit [...] im [Lei]be ihrer Mutter. Nachdem [...] (147,1) eine Menge mit einer einzigen Empfängnis. Manchmal werden fünf in einer einzigen Empfängnis erzeugt; manchmal werden sechs in einem einzigen Mutterleibe geboren; manchmal etwas weniger als dies, manchmal wieder etwas mehr als dies. Deshalb wurde die Nachkommenschaft Evas (5) viel und die ihrer Kinder. Die Erde wurde voll von ihnen allein. Denn (ἐπειδή) die Nachkommenschaft der Erzeugung der Urmenschen (-ἀρχαῖος), die in der Welt erzeugt wurde, ist recht verschieden von der heutigen. Ihre Empfängnis und ihre Geburt gleicht nicht ihren letzten Geburten, die heute in der Scheide des Weibes geboren sind. (10) Denn (γάρ) diejenigen, die heute in diesen letzten Generationen (γενεά; vgl. u. Anm.17) geboren werden, sind klein und verkrüppelt, und sie werden einzeln, kaum (μᾶλα μόνις) zwei – oder weniger oder mehr – in einem einzigen Mutterleibe geboren, indem sie auch noch in ihrer Gestalt häßlich sind, klein in ihrem Wuchs und schwach in ihren Gliedern (μέλος). Ihre Lehren und [ihre] (15) Gedanken von Schlechtigkeit (κακία) voll, sie sind böse, sie sind untergegangen, sie vergehen in ihrem Alter, indem sie leiden (ταλαιπωρέω). Auch der Tod trifft sie rasch".

- II -

Vergleicht man jetzt diesen Text mit denjenigen Schriften, die zu der (literarischen) Gattung der *Apokalypse* gehören, so sieht man sofort ihre bestimmte Verwandtschaft. Als unentbehrlich kann man in den Apokalypsen, – wobei sich die einen konkret-historisch orientieren (in der Regel: *vaticinium ex eventu*), während sich die anderen nur für eine metaphysische Geschichte interessieren (eben zu ihnen gehört unsere Erzählung), – die folgenden Motive unterscheiden¹⁰:

- a. das *Mittel*, durch das die Offenbarung vermittelt wurde;
- b. einen himmlischen *Vermittler*;
- c. einen menschlichen *Empfänger*;
- d. *Protologie*, oder Urgeschichte;
- e. *Geschichte*;
- f. das letzte Gericht und/oder *Vernichtung der Welt*;

Ps (206,28: "stature (?)") scheint man das Wort mit Hilfe einer Parallele (*Ps* 207,3) erklären zu können: ἤλικία in der Bedeutung "Gestalt"; mit den Beispielen s. *Allberry* in *Ps* 207, Anm. 3; *Nagel* (1980, 34/36a) übersetzt (ohne Kommentar) das Wort mit "Frist". Wie aber die Frage des Katechumenen und Manis Antwort in *Keph* 57 zeigen, waren diese Wörter, auch wenn vielleicht ziemlich ähnlich in der Bedeutung, nicht identisch: "Adam ist stark in seiner Substanz (ἰσχυρὸν τὴν οὐσίαν), sein Alter (ἤλικία) ist hoch..." (144,22-24); "Sie sind in ihrer Substanz gering geworden, ihr Alter (ἀσθενὲς ἡλικία) ist kurz geworden" (146,14-15).

⁹ Eine Lücke, die eine halbe Zeile lang ist, verdunkelt nicht den Sinn der Passage.

¹⁰ Ich benutze hier ein reduziertes Schema, das von *Collins* (1979, 6-8) für eine Definition von Apokalypse als eine literarische Gattung vorgeschlagen wurde. Damit betrachte ich *Apokalypse* als schriftliche Fixierung dessen, was man als eine apokalyptisch-eschatologische Mentalität (s. z. B. *Hanson*, 1976, 29-30) bezeichnen kann. Für verschiedene Zugänge zum Problem der Apokalyptik s. Vorträge für das "Internationale Colloquium on Apocalypticism" (s. *Hellholm*, 1983), in denen aber dem Manichäismus kein Platz eingeräumt wurde.

g. die eschatologische Rettung.

In Manis Erzählung ihrerseits sind die folgenden Motive zu unterscheiden: Schon am Anfang der *Kephalaia* berichtet Mani seinen Schülern, daß "das Mysterium der Erschaffung Adams, des ersten Menschen" (d.h. der Inhalt des Kap.57) ihm (= c) von dem lebendigen Paraklet (= b), der vom Himmel auf die Erde herabstieg (= a), offenbart wurde (ΑΠΡΡΚΛΕ ΕΤΑΝΩ ΕΙ ΑΠΙΤΝ Ψ[ΑΡΑ]. . . ΑΦΩΛΠ ΝΗ. . . ΠΜΥΣΤΗΡ|ΟΝ ΝΤΒ|ΜΠΛΑΟΕ ΝΑΛΛΜ ΠΥΑΡ[Π ΝΡΩ]ΜΕ: 1;14.32ff.; 15.11-12). Von seinem Grundmythus ausgehend, laut dem alles, was in der Weltgeschichte passiert, durch den Kampf zwischen dem Licht und der Finsternis vorausbestimmt (= d), durch den Kampf, der zum Sieg der Finsternis führt, – während das Licht in der Welt immer geringer wird, weil die Finsternis es verschlingt, –, verfolgt Mani die menschliche Geschichte von diesem Gesichtspunt (= e) und betont, daß das Ende der Welt schon an der Schwelle steht (= f) (146.9-14). Also bleibt nur die endgültige Rettung (= g) außerhalb der Perspektive dieses Textstückes.

Schließt man nun dieses Sujet in einen breiten Kontext des manichäischen Mythos ein, nämlich in den Kontext ihrer Lehre über die drei Zeiten, so sieht man, daß das, was Mani im oben besprochenen Text verkündigt hat, nur ein Teil sowohl der manichäischen Eschatologie als auch ihrer Vorstellung über die Zeit ist. Diese Lehre ist aber in mehreren Texten, und zwar auf den ersten Blick in zwei ganz verschiedenen Versionen, belegt.

Den einen Berichten nach ist das ganze Drama in der manichäischen Lehre auf drei große Perioden verteilt:

1. die ursprüngliche Trennung des Lichtes und der Finsternis;
2. ihre gegenwärtige Vermischung und Kampf;
3. die eschatologische Trennung des Lichtes und der Finsternis.

Dieses Schema findet man vor allem in den östlichen (chinesischen, türkischen, iranischen)¹¹ manichäischen Schriften und manchmal bei Augustinus (z.B. *Contr. Faust.* 13.6)¹².

Den anderen Berichten nach beziehen sich diese drei Zeiten der Manichäer nur auf die mittlere Periode (2), d. h. die der Vermischung:

2. a. vom Hinuntergehen des Urmenschen bis zu seinem Heraufkommen;
2. b. von der Einrichtung dieser Welt durch den lebendigen Geist und die Mutter des Lebens;
2. g. von der Erscheinung des Dritten Gesandten bis zum Heraufkommen der (Letzten) Statue und der Auflösung der Welt.

Dieses Schema findet man in den koptischen Manichaica (vor allem *Keph* 17; 55.17ff.) und manchmal bei Augustinus (z.B. *Contr. Fel.* II.1)¹³.

¹¹ S. z. B. Puech, 1949, 157-159, Anm. 284. Dazu kann man jetzt eine neue Übersetzung des chinesischen Kompendiums (Schmidt-Glitzner, 1987, 75 /81a 1-11) und eine neue Ausgabe des türkischen *A*štvānif* hinzufügen (Asmussen, 1965, 196 /VIII.A); s. u. Anm. 23.

¹² An dieser Stelle meint Augustinus bestimmt das Modell, das in den östlichen Quellen belegt ist, weil *initium* für ihn "immortalis, invisibilis, incorruptibilis deus" ist, nicht aber "the battle between God and the *gens tenebrarum*" (so meint Henrichs, 1986, 191, Anm. 16; richtig Pedersen, 1996, 175 Anm. 63). Für mehrere Passagen, in denen Augustinus die manichäische Vorstellung über die drei Zeiten erwähnt, s. Decret, 1978, 230, Anm. 160 und Feldmann, 1987, 51-55.

¹³ In diesem Text bedeutet der Begriff *initium* die Zeit, in der Gott den Krieg gegen die Welt der Finsternis angefangen hat ("...initium..., ubi deum dicitis pugnasse contra gentem tenebrarum et miscuisse...": *Contr. Fel.* II, 1), was mit dem Schema in *Keph* 17 übereinstimmt. Es ist aber sehr fraglich, ob Augustinus in

Unter der Berücksichtigung dieses offensichtlichen Unterschiedes in den zwei Auffassungen¹⁴ bin ich aber nicht überzeugt, daß man hier entweder über zwei Stadien in der Entwicklung dieser Lehre¹⁵ oder über eine Koexistenz der beiden innerhalb einundderselben Tradition¹⁶, oder sogar darüber, daß diese zwei Versionen dadurch bedingt wurden, daß die Manichäer im Westen nur "den aktuellen Kampf zwischen den zwei Naturen betonten", während ihre Genossen im Osten in ihrer Zeitvorstellung die Betonung auf die erste und die letzte (vor und nach der Vermischung) von ihnen als eine Art Nirwana betrachteten Zeit, legten¹⁷, sprechen muß. Ohne hier die Herkunft dieser Vorstellungen zu erklären zu versuchen (vgl. u. Anm.49), ist zu bemerken, daß beide Versionen einander nicht widersprechen und einander nicht ausschließen: Sie beziehen sich nur auf verschiedene Aspekte der manichäischen Zeit-Vorstellung. Einerseits ist das ganze Drama auf drei große Perioden verteilt:

1. (metaphysische) Vor-Zeit;
2. *Geschichte*;
3. (metaphysische) Nach-Zeit.

Dabei ist zu bemerken, daß die als 1 und 3 bezeichneten Perioden eigentlich zeitlos sind (noch/schon *Nichts-Geschehen*) und folglich außerhalb der *Zeit* (= Veränderlichkeit, Vergänglichkeit) liegen; man kann sagen, die *Zeit* existiere noch/schon nicht und das Gegenüberstehen der beiden Prinzipien sei bloß räumlich¹⁸. Andererseits ist die *Geschichte* (2), d.h. das, was mit *Zeit* korreliert, auf drei *zeitlich* begrenzte Abschnitte verteilt:

2. α. (mythologische) *Vorvergangenheit*;
2. β. (historische) *Gegenwart*;
2. γ. (mythologische) *Zukunft*.

Contr. Faust, 28.5 wirklich über die Drei-Zeiten-Lehre spricht. Denn er gibt hier seine Auffassung des manichäischen Mythos wieder und meint nur, daß der manichäische Gott, wenn er einmal es zugelassen hat, daß er befleckt wurde, kein allmächtiger Gott sein könne und daß er unter diesen Umständen sich nur weiter degradieren kann. Deshalb ist das spöttische *damnatio Dei* bei Augustinus am Ende dieses Degradationsprozesses weder mit der eschatologischen Trennung (so Pedersen, 1996, 175, Anm. 63: "if the polemical simplification is ignored"), noch mit dem letzten Stadium der Vermischung (so Henrichs, 1986, 191; nach ihm Wurst, 1994, 169) zu identifizieren.

- ¹⁴ *Peter Nagel* (1974) war der erste, der das Problem der verschiedenen Auffassungen der Zeit in den manichäischen Quellen ausführlich untersucht hat.
- ¹⁵ So Nagel, 1974, 205 ff. aufgrund der Voraussetzung, "daß das Corpus der koptischen Manichaica uns näher an die ursprüngliche Lehre Manis heranhöhrt als die östlichen Quellen" (203); vgl. auch Henrichs, 1986, 192 ff.
- ¹⁶ So Wurst, 1994, 169-178. Aufgrund der Analyse mehrerer Passagen bei Augustinus hat *Pedersen* (1996, 174-176, Anm. 63) bemerkt, daß es eine Unbeständigkeit bei seiner Beschreibung der manichäischen Lehre über drei Zeiten (initium, medium, finis) gibt. Seine Schlußfolgerung ("...the inconsistency between his description may mean that there were different tradition among the North-African Manichees": 176) ist aber kaum anzunehmen.
- ¹⁷ So Henrichs, 1986, 193. Vgl. auch Böhlig, 1988, 37 davon, daß die Auffassungen von der Zeit in West und Ost unterschiedlich waren und daß die Vorstellung über die begrenzte Zeit, d. h. die mittlere Periode, die man in *Keph* bespricht, nicht für die iranische Tradition, sondern für das griechische philosophische Denken charakteristisch ist (vgl. u. Anm. 33).
- ¹⁸ Das Gegenüberstehen der ersten und dritten Periode zur zweiten ist in einem mitteliranischen manichäischen Text, den *Nagel* (1974, 207) schon in Betracht genommen hat, *expressis verbis* ausgedrückt: "...was ganz mit Bösessein vermischt, zeitlich (zamānōmand) begrenzt (kanārāgōmand) und vergänglich (ist). Und Weise... sind fähig, das unbegrenzte (asāmān), zeitlose (azamān) und unvermischte (agumēg) Gutsein des Paradieses (damit ist die Periode 1 und 3 gemeint - A. K.) in dem begrenzten, zeitlichen und vermischten Gutsein der Welt zu erkennen" (*M 9 I R 1-7*: Andreas-Henning, 1933, 297-298).

Letztere Reihe entspricht im Grunde genommen allgemein-menschlichen Vorstellungen über den Verlauf der Zeit und kann in unserem Falle als eine *optimistische Apokalypitk* bezeichnet werden, weil sie die Rettung der Gerechten in der Zukunft vorausieht.

In der Periode 2 ist der mittlere Zeitabschnitt (β), d.h. *Gegenwart* oder Geschichte der Menschen, kürzer als die beiden anderen (α und γ) und im Vergleich mit ihnen erweist sie sich als nur eine Episode¹⁹. Diese Teilung der gesamten Zeit ist aber im Mythos der Manichäer nicht endgültig, was, besonders wenn man ihre Vorliebe für vielstufige Konstruktionen in Betracht nimmt, nicht verwunderlich ist. Der Zeitabschnitt *Gegenwart* (β) ist wieder, wie man schon in der oben angeführten Übersetzung sehen konnte, auf fünf ständig degenerierende Zeitalter, – ein unvermeidlicher Prozeß, der letzten Endes zum Nullpunkt der Geschichte der Menschen führt²⁰, – verteilt. Während gerade dieses Zeitabschnittes erscheinen nacheinander verschiedene, und zwar ganz historische Vorläufer des Mani: Buddha, Zarathustra, Jesus Christus, die zwölf Apostel und Paulus, ein Gerechter (vielleicht Elchasaïos ?!; *Keph* 1; 12.15-13.31), und erst "in dieser letzten Generation" (𐭪𐭣 𐭥𐭩𐭥𐭪𐭥𐭩 𐭬𐭣𐭥𐭪) kommt Mani selbst (*Keph* 1; 14.6). In diesem Zeitabschnitt kann aber noch keine *Rettung* stattfinden²¹, und alles, was ihn betrifft, kann also als eine *pessimistische Apokalypitk* bezeichnet werden.

Berücksichtigt man nun, daß das einzige Streben und Ziel der Manichäer ein Durchbruch aus der *Zeitlichkeit* (bzw. Weltlichkeit, Fleischlichkeit etc.) in die *Zeitlosigkeit* (bzw. Ewigkeit) ist²², die nichts mit den vorübergehenden Kategorien dieser Welt zu tun hat (deshalb ist *Geschichte* für die Manichäer nur der Weg zur Erlösung oder *Heilsgeschichte*)²³, bekommt man, auch wenn man sich nicht immer durch die wilden mythologischen Kon-

¹⁹ So spricht Mani in *Keph*: die erste Zeit (d. h. α - A.K.) "ist um ein Vielfaches größer als die zwei (anderen, d. h. β - γ - A. K.) Zeiten" (17; 57, 3-4); "...die dritte Zeit (d. h. γ - A. K.)...ist größer als die mittlere, aber sie reicht nicht heran an die Ze[it des Ur]menschen. Denn die mittlere Zeit, in der der Vater des Lebens (= der Lebendige Geist: 56, 2-3) und die Mutter des Lebens [die Welt errichteten,]...ist geringer als die des Ur[menschen]" (57, 16 ff.).

²⁰ Vgl. ein Zitat aus *Sābuhragān* bei al-Bīrūnī, wo es sich um Mani handelt, der nach Buddha, Zarathustra und Jesus kam und seine Prophetie "in dieser gegenwärtigen letzten Epoche" vorbrachte (*Chron.* 207; zit. nach: Kessler, 1889, 317). Auch wenn Mani ein Apokalypitker war, der davon überzeugt war, daß er in der letzten Zeit lebte (vgl. z. B. seine Worte über sich selbst: "der Lehrer..., der das Mysterium in der Apokalypse verkündigt": 73; 180, 7-9), regte er doch die Schüler an, seine Wahrheit für die Nachkommenschaft aufzuschreiben (*Keph.* Einl. 8, 34-35).

²¹ Aber gerade "in dieser letzten Generation" ist "die Zeit gekommen, die Seelen zu erlösen", genau gesagt, den Menschen die Möglichkeit der Rettung zu verkündigen, und dafür wurde Mani gesandt (*Keph* 1; 14, 25 ff.; 73; 179, 16-17: beide Male ist $\gamma\epsilon\upsilon\epsilon\acute{\alpha}$ im Sing.; vgl. o. Plur. in *Keph* 57; 147, 10). Um die ewige Rettung im Angesicht des ganz nahestehenden Endes der Welt zu erreichen, – die Rettung, die erst dann möglich sein wird, wenn der Vater, nach seinem Sieg und der Trennung des Lichtes und der Finsternis, einen Neuen Äon bildet (3), in dem die Seelen der Gerechten die ewige Seligkeit genießen werden können (*Keph* 39; 103, 10 ff.), – muß man dringlich, "solange es Zeit ist", Buße und Gutes tun (*Keph* 66; 165, 20-22); die Sündigen haben keine Chance, in diesen Äon zu geraten, und bleiben ewig außerhalb (39; 104, 6 ff.); vgl. auch Nagel, 1974, 212-213.

²² Nagel, 1974, 206-207. Eine solche Wahrnehmung der Zeit gab es nicht nur im Manichäismus. Die Bestrebung, sich von der Zeitlichkeit zu befreien, ist für verschiedene religiös-radikale Anschauungen kennzeichnend, die diese Welt ausschließlich als ein Behälter des Bösen betrachten; vgl. z. B. das Urteil von MacRae (1983, 323) über die christlich-agnostische Apokalypitk: "The *Endzeit* is indeed the restoration of the *Urzeit*, but the result is as timeless as the unknown God himself".

²³ Genau gesagt, betrifft die Zeitlosigkeit oder Unveränderlichkeit gemäß dem manichäischen Mythos *nur* die Lichtwelt in ihrem Zustand vor und nach der Vermischung. Die Welt der Finsternis bleibt im Gegensatz nach

struktionen durchdrängen und sie miteinander versöhnen kann, folgendes Schema der manichäischen Vorstellung über die Zeit:

1. Die ursprüngliche Trennung (Vor-Zeit oder Zeitlosigkeit);
2. Die gegenwärtige Vermischung (Zeitlichkeit/Geschichte) umfaßt:
 - α. Mythologische Vergangenheit (seit dem Anfang der Vermischung bis zum Erschaffen der Welt und der Menschen);
 - β. Gegenwart (mit den fünf nacheinander folgenden degenerierenden Zeitaltern: a. Jahre; b. Monate; c. Tage; d. Stunden; e. Augenblicke, d.h. die Generation Manis selbst);
 - γ. Mythologische Zukunft (bis zu der Vernichtung dieser Welt);
3. Die endgültige Trennung (Nach-Zeit oder Zeitlosigkeit).

Dieses Schema, in dem die menschliche Geschichte immer in der Mitte steht, scheint von einer anderen Erzählung (*Keph* 24; 75.13ff.)²⁴, in der es sich um die Reihenfolge der Emanationen des Vaters der Größe und um ihre Zeiten (κόρος ο. ä.) handelt, gewissermaßen bestätigt werden zu können: [...der zweite Zeitabschnitt] ist das Erschaffen der Welt (= 2. α); der dritte Zeitabschnitt ist die Existenz dieser Welt bis zum Ende (= 2. β); im vierten Zeitabschnitt "wird die Welt aufgelöst werden, und alle Dinge werden in einem großen Feuer zerstört werden" (= 2. γ); im fünften "wird die Letzte Statue [aus] dem Rest aller Dinge gebildet werden und das Licht wird sich zu seinem Ort trennen und hinaufgehen und wird in seinem Reich herrschen, [die] Finsternis dagegen... wird in das Grab hineingenommen werden..." (= 3). In diesem Falle kann man für den ersten Zeitabschnitt die Periode der ursprünglichen Trennung bis zum ersten Krieg (= 1) rekonstruieren (75.1-12)²⁵.

Weil es kaum anzunehmen ist, daß zwei verschiedene Auffassungen der Drei-Zeiten-Lehre innerhalb ein und desselben Textes koexistieren konnten, ist das folgende anzuneh-

wie vor zeitlich (auch wenn diese These nie explizit formuliert wurde), weil sie sich immer im Prozeß des Werdens befindet; s. z. B. *Ps* 223 über die fünf Etagen der Finsternis, die noch vor der Vermischung miteinander Krieg führen und sich verbreiten (9,15 ff.), und auch Alex. Lyk darüber, daß eine "unordentliche Bewegung" (ἀτακτος κίνησις) für die Welt der Finsternis von Anfang an charakteristisch ist (10,23-24; Brinkmann). Obwohl Alexander polemisch behauptet, daß die Manichäer zwischen dem *Sein* (d.h. alles, was Gott betrifft) und *Werden* (d.h. alles, was der Materie gehört) nicht unterschieden (εἰ μὲν τὸ γιγνώμενον τοῦ ὄντος ἀποχωρίζων, οὐχ ὁμοίως φάσκει ἢ ὑπέθεσις; 9,17-19; Brinkmann), machten sie, auch wenn auf keinem philosophischen Niveau, diesen Unterschied.

²⁴ Der Text ist aber "stark zerstört" und der genaue Sinn ist nicht immer rekonstruierbar; deswegen ist die Stelle von Nagel (1974, 205) "außer Betracht" gelassen.

²⁵ Vgl. weiter: "Von der Zeit, da dieser erste Krieg stattfand bis zu der Zeit der Fesselung (der Materie ο. ä.) [...] diese fünf Dinge [...]" (75,29-30); gleichzeitig ist in dieser fünfteiligen Gliederung der gesamten Zeit die Grenze zwischen 2γ und 3 verschwommen: So wird das Heraufkommen der Letzten Statue (2. γ) und die endgültige Trennung des Lichtes und der Finsternis (3) als ein Zeitabschnitt betrachtet. Für die Zeitabschnitte [1] und 2. α kann man nichts Bestimmtes sagen, weil der Text an dieser Stelle fast unlesbar (75.1-12) ist. In den Ausführungen scheint aber kein Platz für die Rekonstruktion von *Polotsky* in 75.32 ("Das sechste ist...") zu bleiben (abgesehen davon, daß die Zahl *sechs* in den manichäischen Zahlenkonstruktionen selten oder gar nicht gebräuchlich war). Einerseits, weil die Apokatastasis, also die endgültige Trennung, schon geschehen ist, andererseits, weil nach der Analogie mit anderen Stellen dieses Textes, in denen es sich um Ordnungszahlen für die Zeiten handelt, nicht πμ[αζε[αγ] ζε... sondern πμαζεαγ πε... (vgl. 75.16,20,24) zu erwarten wäre. Im Brief vom 23.12.96 hat Wolf-Peter Funk mir geschrieben, daß er mit *Polotskys* Lesung auch nicht zufrieden ist, und seine eigene Rekonstruktion dieser Stelle freundlich mitgeteilt: [ϑωπτε ετετ]NCAγ[NE]⁷ ζε... .

men: Dort in den manichäischen Texten, wo die Lehre über die zwei grundlegenden Urprinzipien besprochen wurde (s. z. B. am Anfang des *Ps* 223; 9.9ff.: "Es gibt zwei Naturen, die des Lichtes und die der Finsternis, wobei sie von Anfang an voneinander [getrennt] sind"), handelte es sich um die drei globalen Perioden oder um die unbegrenzte Zeit (= 1. 2. 3; s. z. B. am Ende des *Ps* 223; 11.30-31: "Anfang, Mitte, Ende")²⁶. Dort aber, wo nur die Situation der gegenwärtigen Vermischung besprochen ist (*Keph* 17; 55.19ff.: "Von der Zeit an, da das Licht auszog und in der Finsternis gekreuzigt wurde..."), geht es natürlich nicht um die unbegrenzte Zeit, die außerhalb dieses zeitweiligen Geschehens liegt, sondern um die drei zeitlich begrenzten Abschnitte (2 α. β. γ.), aus denen die mittlere globale Periode besteht (*Keph* 17; 55.17ff.)²⁷. Im großen und ganzen bleibt das Schema, auch wenn man offenbar in den späteren Schriften (z. B. in *Hom*²⁸) eine weitere Gliederung der Zeit, die vielleicht von den unrealisierten eschatologischen Erwartungen Manis stammt (er ist gestorben, aber das Weltende noch nicht gekommen²⁹) zu finden scheint³⁰.

²⁶ Für eine Analyse dieses Textes vom Gesichtspunkt der Drei-Zeiten-Lehre (nach der so genannten östlichen Auffassung) s. Wurst, 1994, 170-175. Im gleichen Kontext, was die Verbindung "die Trennung des Endes" bezeugt, scheint auch der Text der *Hom* 7,11-13 betrachtet zu werden: "[er gab] uns das Wissen von Anfang (ΤΡΩΝ|ΤΕ); er lehrte uns [...] der Mitte (ΤΜΗΤΕ) und auch die Trennung des Endes (ΦΑΕΣ)" (s. aber Nagel, 1974, 206); vgl. auch "Die zwei Prinzipien und die Lehre über die drei Zeiten" (X^hästvänifit), "die beiden Prinzipien" und "die drei Epochen" (chinesisches Kompendium; s. o. Anm. 11) oder die enge Verbindung der Lehre über die zwei Prinzipien mit der Drei-Zeiten-Lehre im antimanichäischen Teil einer Schrift (Škand Gumānig Vi,ār, 16, 4-6: Menasce, 1945, 252/4-6): "über die Unbegrenztheit der Prinzipien und in der Mitte über die Mischung und zuletzt über die Trennung des Lichtes von der Dunkelheit"). Möglicherweise geht es an einer stark beschädigten Stelle im *CMC* (132,12-15) ebenfalls um diese Lehre: ἐξέφηνα [δὲ αὐτοῖς] τὴν διώστασιν [τῶν δύο] φάσεων [καὶ τὰ περὶ ἀρχ]ῆς καὶ μεσότητος καὶ τέλους [...]; vgl. auch "der Anfang, die Mitte und die letzten Dinge" in einem parthischen Fragment des manichäischen Hymnus *M 710* (Boyce, 1952, 445).

²⁷ Berücksichtigt man, daß die eine von den beiden Welten, nämlich die der Finsternis, schon von Anfang an mit der *Zeit* verbunden war (s. o. Anm. 23) und daß diese Welt die Welt des Lichtes mit der *Zeitlichkeit* nur zeitweilig 'infixiert' hat, so kann man Nagel (1974, 205) zustimmen (seine Hypothese über die zwei Versionen der Drei-Zeiten-Lehre einmal beiseite gelassen, s. o. Anm. 15), wenn er sagt: "Die Dimension der Zeit umfaßt nur die Spanne des Kampfes zwischen Licht und Finsternis bis zur Ausläuterung der letzten geretteten Lichtpartikeln, wohingegen der Zustand des ungetrübbten Lichtes vor und nach dem mythischen Drama als außerhalb der Zeit stehend betrachtet wird". – Gleichzeitig bin ich unsicher, daß die Formel: "was geworden ist und was werden wird", die man überall in den manichäischen Texten findet (z. B. τὰ γενόμενα ...τὰ γενησόμενα: *CMC* 26, 1-2; *Keph* 1; 15, 19-20 etc.), unbedingt etwas mit der Drei-Zeiten-Lehre zu tun hat ("an abbreviated reference to the Three Times": Henrichs, 1986, 193; vgl. auch "verkürzte Form": Wurst, 1994, 168). Mit dieser Formel wird nur betont, daß Manis Lehre allumfassend ist.

²⁸ Wenn man die Lesung einer sehr zerstörten Stelle von *Polotsky* annimmt, an der sich eine Erwähnung des Buches der *Kephalalaia* findet (*Hom* 18, 6), muß man zustimmen, daß letzteres zur Zeit, als die *Homilien* verfaßt wurden, schon existierte. Was für ein Buch es war, ob es sich um den Text, den wir jetzt haben, handelt, oder es eine andere Version gab, bleibt unklar. An einer anderen Stelle, wo man die Bücher Manis aufzählt (*Hom* 25, 2-6), erwähnt man aber die *Kephalalaia* nicht.

²⁹ Bestimmt muß man zwischen der Apokalyptik Manis selbst und der seiner Nachfolger unterscheiden; vgl. z. B. die Überzeugung der urchristlichen Gemeinde, daß ihre Generation die letzte war: "Dies Geschlecht (γενεά) wird nicht vergehen, bis dies alles geschieht" (Mk 13, 30) und eine unbestimmte Frist für die Wiederkunft des Herrn bei den Christen der nächsten Generationen (z. B. *2 Petr* 3, 3 ff.). – Auch wenn man die *Kephalalaia* nicht genau datieren kann, kann man ziemlich sicher sein, daß diese Schrift die apokalyptische Stimmung Manis selbst widerspiegelt (vgl. o. Anm. 21); in dieser Hinsicht scheint der Text Manis Lehre näher zu stehen als die *Homilien*, in denen die eschatologischen Erwartungen aufgeschoben wurden (s. u. Anm. 30). Wenn eine Reihe von mittelpersischen Fragmenten wirklich das *Šābuhragān* von Mani selbst enthalten (für den Text s. MacKenzie, 1979/80), d. h. die Schrift, an den Anfang seiner Tätigkeit, "am wahrschein-

- III -

Kommt man jetzt auf Kapitel 57 zurück, so sieht man, daß es sich an dieser Stelle um die Periode 2. β. e. handelt. In dieser *pessimistischen Apokalypse* kann man die folgenden Motive unterscheiden:

- A. In den Himmeln gibt es fünf Machthaber, die sich untereinander befinden und die mit den fünf Planeten identifiziert werden müssen; sie sind für fünf verschiedene Zeitspannen (symbolisch: Jahr, Monat, Tag, Stunde, Augenblick) in der menschlichen Geschichte verantwortlich³¹; also gibt es fünf verschiedene Zeitalter in der menschlichen Geschichte.
- B. Von Anfang an haben die Planeten Macht über die Menschen, aber jeder von ihnen herrscht nicht ewig, sondern nacheinander; die Lebenszeit der Menschen von verschiedenen Generationen hängt gerade davon ab, welche von diesen Kräften zur Zeit ihrer Geburt herrscht.
- C. Jede nachfolgende Generation hat ein kürzeres Leben als die vorangehende, weil das Licht in der Welt mit jeder weiteren Generation geringer wird; die Generation Manis lebt unter der Herrschaft des Planeten, der für die Augenblicke verantwortlich ist, was bedeutet, daß das Ende der Welt schon nahe ist.
- D. Weil die ersten Generationen reicher an Licht waren, waren die ersten Menschen viel besser (ein Kennzeichen ist: damals bekam eine Mutter mit einer einzigen Empfängnis fünf oder sechs Kinder und ihre Schwangerschaft dauerte länger).
- E. Weil die heutige Generation ärmer an Licht wurde, wurde sie viel schlimmer, physisch und moralisch (ein Kennzeichen ist: mit einer einzigen Empfängnis bekommt eine Mutter nur ein Kind, nur selten zwei).

Mit der von Mani erzählten Geschichte über die Degeneration der Menschheit denkt man sofort an einen in griechisch-lateinischer, iranischer, indischer, jüdischer Tradition belegten

sten in die vierziger Jahre des 3. Jh.", datiert (Sundermann, 1979, 111), ist es kaum gerechtfertigt, diese Schrift, deren Zustand fragmentarisch und Kontext längst nicht immer klar ist, mit den *Homilien* zu vergleichen (s. z. B. Koenen, 1986, 307: "Kustaios faithfully followed the eschatology and the words of his master, although he enriched it with details"), die bestimmt nach dem Tod Mani geschrieben wurden (*Hom* 7, 16-19) und vom *Šābuhragān* nicht weniger als fünfzig Jahre entfernt sind; für die Datierung der *Hom* s. z. B. Pedersen, 1996, 80-87.

³⁰ So, von dem Inhalt der *Hom* ausgehend, muß man den Zeitabschnitt 2 β (nach e. : Manis Generation) fortsetzen: f. die Generation Manis Schüler nach dem Tod des Lehrers (7, 16-19); g. der bevorstehende, und zwar ganz historisch verstandene, Große Krieg, in dem der manichäische Glaube verfolgt werden wird (7, 21 ff.); h. der Triumph des Manichäismus und die friedliche, ebenfalls ganz historisch verstandene, Zeit seines Aufblühens (21, 28 ff.); erst ab der zukünftigen Herrschaft Jesu und dem Jüngsten Gericht (35, 12 ff.) beginnt die mythologische Zukunft (2 γ), die bis zur Vernichtung der Welt dauert (39, 22 ff.); danach kommt (3), d. h. die endgültige Trennung (41, 6 ff., vgl. 7, 13). Dazu vgl. z. B. eine spätere von einem manichäischen Haupt namens Abū Sa'id (884/85 nach Chr.) aufgeschriebene und von *aš-Šahrastānī* (die erste Hälfte des 12. Jhs.) zitierte Lehre darüber, daß die Weltdauer 12000 Jahre beträgt (vgl. u. Anm. 39) und daß nur 50 Jahre (von der Zeit *Šahrastānīs* an) bis zum Weltende verbleiben (zit. nach: Kessler, 1889, 343).

³¹ Nach den *Kephalaia* sind die Planeten in der folgenden (und zwar einer merkwürdigen, weil sie eine Projektion des mythologischen Königreiches der Finsternis auf den Himmel sind) Reihenfolge eingeordnet (von oben nach unten): Zeus (= Jupiter) aus der Welt des Rauches (καπνός), Aphrodite (= Venus) aus der Welt des Feuers, Ares (= Mars) gehört zur Welt des Windes, Hermes (= Merkur) zur Welt des Wassers, Kronos (= Saturn) zur Welt der Finsternis (67; 168.2-168.7). Jeder von ihnen ist mit einem bestimmten Metall verbunden: das Jahr (= Jupiter) mit dem Gold, der Monat (= Venus) mit dem Kupfer, der Tag (= Mars) mit dem Eisen, die Stunde (= Merkur) mit dem Silber, der Augenblick (= Saturn) mit dem Blei und Zinn (6; 33.2 ff.). Ausführlich s. o. Anm. 1.

Mythos über die verschiedenen Zeitalter der menschlichen Geschichte, laut dem jede nachfolgende Generation, deren Zeitalter mit einem bestimmten Metall (oder einer Farbe) verbunden ist, schwächer als die vorangehende wird³². Da dieser Mythos zu Manis Zeit in verschiedenen Kulturen belegt ist und sich der Manichäismus selbst genau in diesen Gebieten verbreitet, entsteht die Frage, aus welcher Tradition die Manichäer dieses Motiv entlehnen hätten können. Da man die Quellen des manichäischen Gedankens gerade in diesen Traditionen sucht, muß man verschiedene Möglichkeiten der Herkunft des Motives in Betracht nehmen. Dafür sind nun die Varianten des Mythos mit der des Kap.57 zu vergleichen.

Griechische Variante. Bei Hesiod findet man eine Erzählung über die *fünf* mit verschiedenen Metallen verbundenen Geschlechter (γένη): das goldene, silberne, eiserne, das der Heroen, und das eiserne. Mit jedem nachfolgenden Geschlecht werden die Menschen schlimmer und ihr Leben wird kürzer, so daß Zeus sie am Ende vernichten wird; das letzte Geschlecht in dieser Reihe ist mit dem der heutigen Menschen gleichgesetzt (*Erga* 106-201). Aufgrund dessen, daß es den anderen alten Varianten des Mythos nur um die vier Generationen geht, steht fest, daß Hesiod selbst oder sein Vorläufer ein Geschlecht (d.h. das der Heroen, das einzige, das keine Beziehung mit den Metallen hat und aus der Reihenfolge von immer wieder degenerierenden Generationen herausfällt, weil es besser als das dritte ist) in diese Liste hinzugefügt³³. In dieser Variante, in der aber nicht erklärt ist, ob sich der Prozeß nach dem Vollenden der fünf Generationen und der Vernichtung der letzteren wiederholt oder einmalig ist, findet man aber keinen Versuch, diese Geschlechter in eine Verbindung mit den Planeten zu bringen³⁴.

Iranische Variante. In einer zoroastrischen Apokalypse *Bahman Yašt*, die sehr altes mit jüngerem Material mischt³⁵, geht es um vier Epochen. Am Anfang dieser Schrift sieht Zarathustra einen Baum mit vier Zweigen: aus Gold, Silber, Stahl und Eisenmischung (I,3 und 6-11)³⁶; weiter, wahrscheinlich dank einer späteren Redaktion des Textes, handelt es sich schon um sieben Zweige (aus Gold, Silber, /Kupfer, Bronze, Blei, Stahl und Eisenmischung)³⁷. Nach der Erklärung von Ohrmazd ist der Baum die materielle Welt, jeder von den Zweigen ent-

³² Für einen informativen Überblick zum Problem dieses Mythos s. z. B. Gatz, 1967, 7-27; Burkert, 1983, 244 ff.

³³ S. z. B. West, 1978, 172 ff. Vgl. aber ein anderes Schema bei Platon, auch wenn mit Bezugnahme auf Hesiod: (Resp.546E ff.: γένη, χρυσοῦν τε καὶ ἀργυροῦν καὶ χαλκοῦν καὶ σιδηροῦν) und Ovid (*Met.* I.89ff.: aurea aetas, argentea proles, aenea proles, ferrum), wo es sich nur um vier, und zwar mit den Metallen verbundene Geschlechter handelt. Es gab noch eine Modifizierung des Schemas: nach der orphischen Lehre existierte nur drei Geschlechter (goldenes, silbernes und das der Titanen: Procl., *In Plat. remp.*; Kröll, II.74,26ff.); vgl. auch Anm.34 über *Arat*.

³⁴ Obwohl die Lehre über die ewige Wiederkehr aller Dinge, – was passiert, wenn die Planeten ihre ursprüngliche Stelle einnehmen, an der sie im Anfang der Welt standen, – für die nachhesiodische Zeit bei verschiedenen griechischen Autoren belegt ist (s. Van der Waerden, 1952, 129-134), scheint Hesiod sie nicht gekannt zu haben; auf jeden Fall läßt er die Frage offen; s. z. B. Gatz, 1967, 24-25; vgl. o. Anm.17 und u. Anm.41. Es ist zu bemerken, daß *Arat* über drei menschliche Geschlechter sprechend (96ff.), auch wenn er in seinem Poem ausschließlich die astronomischen Realien bespricht, keinen Versuch macht, diese Geschlechter mit den Planeten zu verbinden.

³⁵ Die Schrift entstand nach der Zeit des Sasanidenkönigs Khusro Anoschirvan (531-579), mit dessen Herrschaft die sechste Epoche (aus Stahl, s. u.) identifiziert wird.

³⁶ Der Text wird nach der Ausgabe von *Cereti* (1995) zitiert; vgl. u. Anm. 45.

³⁷ Diese Reihe ist mit der, die man bei Celsus (in der Wiedergabe des Origenes) in seiner Beschreibung der mithraistischen Himmelsvorstellung findet, zu vergleichen: (von unten nach oben) Saturn = Blei, Venus = Zinn, Jupiter = Kupfer, Merkur = Eisen, Mars = Bronze (κεραστοῦ νομίματος, d.h. Münzlegierung, kann nur Bronze sein), Mond = Silber, Sonne = Gold (*Contr. Cels.* VI.22).

spricht einer bestimmten historischen Epoche (III,19 und 21 ff.). Mit jeder nachfolgenden Epoche werden die Menschen schlimmer und kleiner, ihr Leben verkürzt sich immer³⁸. Obwohl die zoroastriische Lehre über die begrenzte Zeit aus mehreren Schichten besteht, kann man feststellen, daß die ganze Weltdauer auf *drei* große Perioden geteilt wurde, von denen jede 3000 Jahre (3×1000) beträgt, und daß die letztere diejenige ist, am Ende deren die Welt beim großen Feuer untergeht und dann die ewige Seligkeit eintritt³⁹. Die vier (bzw. sieben) Epochen des *Bahman Yašt* gehören zum letzten Millennium der letzten Periode⁴⁰, aber in dieser Variante, die in eine lineare optimistische Zeit-Perspektive eingesetzt ist (mit der endgültigen Errettung: 9,24), gibt es ebenfalls keinen Versuch, diese Epochen mit den Planeten zu verbinden.

Indische Variante⁴¹. In der postvedischen Tradition ist eine andere Version belegt. Nach *Mahābhārata* besteht das 12000 Jahre dauernde Weltalter aus den vier Perioden (Kṛta-yuga, Treta-yuga, Dvāpara-yuga, Kali-yuga: 3,186,17 ff.), jede von ihnen ist um ein Viertel kürzer als die vorangehende (3,188,10 ff.)⁴²; mit jeder wird das Menschenleben kürzer, die Menschen selbst werden schlimmer⁴³. In diesem pessimistischen Mythos, der eine zyklische Wiederkehr aller Dinge voraussetzt und in dem die *vier* Perioden den ganzen Zyklus der Weltgeschichte decken, stehen die Zeitabschnitte in einer Verbindung weder mit den Planeten noch mit den Metallen, aber jede Zeit hat ihre eigene Farbe: weiß, gelb, rot, schwarz (3,187,31)⁴⁴.

³⁸ Die Menschen werden Lügner etc. (IV.13ff.); die Jahre, Monate und Tage werden kürzer (IV.16); die Menschen werden physisch kleiner und moralisch schlimmer geboren (IV.20ff.); vgl. auch IV.63-64 und *Dēnkard*, IX.8,1.

³⁹ Diese Lehre findet man kurz formuliert in einem, wenn auch späteren (etwa 9. Jh.), iranischen Traktat *Wi-zīdagihā I Zādspram*, dessen Zweck ist, "die drei großen Momente der Weltgeschichte, Anfang, Mitte und Ende, ... zu beschreiben", wobei Zarathustra in der Mitte steht (Tavadia, 1956, 83): Nach dem Zustand der Zeitlosigkeit schafft Ohrmazd die *Zeit*, die er "in drei Perioden teilt, jede Periode dauert dreitausend Jahre"; "wenn die Zeit der neuntausend Jahre zum Ende kommt", kommt diese Welt zum Ende und die Apokatastasis findet statt (WZ 1,9-10; 34,35ff.: Gignoux-Tafazzoli, 1993, 30ff.; 123ff.). Diese *drei* Perioden sind für ein früheres Stadium der Lehre belegt, was man z.B. bei Plut., *IsidOs* 47 /370B/ (nach Theopompus, 4. Jh. v. Chr.) findet, wo die dritte Periode, nach dem Krieg zwischen Ahura-Mazda und Ahriman, mit der endgültigen Rettung endet: τέλος δ' ἀπολείσθαι τὸν "Αἰθην καὶ τοὺς μὲν ἀνθρώπων εὐδαίμονας ἔσεσθαι. In dieser Variante gibt es keine Spuren einer zyklischen Wiederkehr des Weltalters (vgl. u. Anm.40).

⁴⁰ S. Hartman, 1983, 62-63; Widengren, 1983, 151ff. Im Unterschied zu dieser *optimistischen Apokalyphtik* kann man eine andere (spätere) Tradition, laut der der wiederkehrende Zyklus aus *vier* Perioden (3000×4) besteht (das sogenannte große Jahr; vgl. u. die postvedische Tradition), als eine *pessimistische Apokalyphtik* bezeichnen. Für mehrere Beispiele dieser vom Zurvanismus beeinflussten Tradition, in der diese 12000 Jahre mit zwölf Tierkreiszeichen verbunden waren und in der alles von einem Astralfatalismus prädestiniert wurde, s. z. B. Van den Waerden, 1952, 145ff. Vgl. auch *Bundahišn* I, wo beide Varianten (9000 und 12000 Jahre) nebeneinander stehen und o. Anm.30 (die 12000 Jahre bei den Manichäern). Zu dem Begriff "das große Jahr" s. Van der Waerden, 1952.

⁴¹ Die indische Mission, die Mani unternahm, als er 24-25 Jahre alt war (s. z. B. Keph. 1; 15,24ff.) und also seine Lehre sich noch im Prozeß des Werdens befand, erfordert es, auch die indische Variante des Mythos in Betracht zu ziehen; vgl. z. B. Koenen (1984), der einen Einfluß befürwortet und Sundermann (1986), der ein vorsichtigeres Urteil ausspricht.

⁴² Der Text wird nach der Übersetzung von *Buitenen* (1975) zitiert.

⁴³ Ihr Leben wird nur sechzehn Jahre dauern (3.188,47); Mädchen werden gebären, wenn sie fünf oder sechs Jahre alt sind (3.188,48) etc.

⁴⁴ Nach einer alten Tradition war aber jede Farbe mit einem bestimmten Planeten oder mit Metallen verbunden (vgl. u. Anm.55). Wenn man aus der Zahl *sieben* (die Zahl der im Altertum bekannten Planeten) drei abnimmt (d.h. Sonne, Mond, Venus, die nach der babylonischer Astrologie manchmal eine besondere Trias formierten, s. Jeremias, 1908, 184 und *Bezold* bei: Boll, 1926 (1931), 12f.), bekommt man eine Reihe (weiß

Jüdische Variante. Man trifft eine Variante des Mythos vor allem im Danielbuch an: Hier sieht der König Nebukadnezar im Traum eine große Statue, deren Haupt von feinem Gold, die Brust und Arme von Silber, das Bauch und die Lenden von Kupfer, die Schenkel von Eisen, die Füße teils von Eisen, teils von Ton sind; Daniel erklärt dem König, womit man diese vier (oder fünf, wenn man das letzte, das "teils von Eisen, teils von Ton" war, als ein eigenes Königreich betrachtet⁴⁵) Teile der Statue identifizieren muß: das goldene Haupt mit dem Königreich des Nebukadnezar selbst, jedes nachfolgende Teil mit späteren Königreichen (ohne aber sie explizit zu nennen⁴⁶), die immer schlimmer werden; nach diesen allen folgt das ewige Reich des Gottes (2,31ff.). Eine andere Variante ist im (äthiopischen) *Henochbuch* vorhanden: Henoch sieht sechs Berge, von denen jeder aus einem bestimmten Metall ist (Eisen, Kupfer, Silber, Gold, Bronze, Blei, 52,2) und jeder eins von sechs verschiedenen Königreichen symbolisiert; alle gehen unter, als das (siebte) Reich des Messias kommt (52,6-9). Der jüdischen Apokalyptik ist auch das Degenerationsmotiv (auch wenn nicht in Verbindung mit den vier/fünf menschlichen Generationen oder Weltreichen) bekannt (z.B. *Jubil.* XXIII und *4 Esr.* V.54ff.), laut dem das menschliche Leben wegen der Sünder immer kürzer wird und die Menschen selber schlimmer und schwächer werden⁴⁷; das dauert bis zur Zeit, in der Gott die Welt retten wollen wird. In allen diesen Erzählungen die in die lineare optimistische Perspektive der jüdischen Vorstellung über die Zeit eingeräumt sind, findet man ebenfalls keine Anspielung auf die Planeten⁴⁸.

Bedenkt man, daß jede dieser Varianten nicht für sich selbst, sondern eingeschlossen in den Kontext der für die entsprechende Kultur kennzeichnenden Zeit-Vorstellungen existierte, so muß man fragen: Von welcher Quelle konnten jedoch die Manichäer sowohl ihre Zeit-Vorstellungen als auch das Motiv über die fünf Generationen entlehnen? Es ist offensichtlich, daß die ganze manichäische Eschatologie weder das zurvanistische (s.o. Anm.40), noch das indische oder griechische Zeit-Modell, – sie setzen eine ständige Wiederkehr voraus und kön-

= Jupiter, gelb = Merkur, rot = Mars, schwarz = Saturn); dieselbe Verbindung der Planeten mit den Farben findet man in den griechischen astrologischen Texten (s. z.B. Bouché-Leclercq, 1899, 314, Anm.2).

⁴⁵ Vergleicht man diese Variante mit der, die sich in *Bahman Yašt* befindet, so sieht man, daß "die Lenden von Kupfer und die Schenkel von Eisen" in der iranischen Schrift "dem Zweig von Stahl" (1,3) entsprechen.

⁴⁶ Der erste Autor, der die präzise Identifizierung gemacht hat, war Hieronymus in seinem Kommentar zum Danielbuch; nach ihm sind diese Teile ganz konkrete Weltreiche: 1. regnum Babylonium (= das Reich des Nebukadnezar bei Daniel), 2. regnum Medorum et Persarum /Silber/, 3. regnum Macedonum successorumque Alexandri /Kupfer/, 4. das Reich der Römer /Eisen/ (*Com. in Dan.* 1.2,31-35; CCSL, 75A, 794, 5 ff.). Wahrscheinlich hat Hieronymus hier das vier/fünfgliedrige Schema der Periodisierung der Weltgeschichte übernommen, das den römischen Historikern schon lange bekannt war (z.B. *Trog./Just.* 41, 1.1-7/; *Dion. Hal.* 1,2,2 ff.; *App.*, Praef 9 – Assyrer, Meder, Perser, Makedonen, Römer); ausführlicher s. Gatz, 1967, 106-108.

⁴⁷ "Alle Geschlechter, die erstehen werden von jetzt an und bis zum Tage des großen Gerichts, werden schnell altern" (*Jubil.* XXIII, 11); "die Häupter der Kinder werden weiß werden im Greisenhaar und ein Kind von drei Wochen wird alt erscheinen als ein Hundertjähriger" (*ibid.* XXIII, 25); "in jener Zeit haben sie alle böse gehandelt, und jeder Mund redet Stünde, und all ihr Werk ist Unreinigkeit und Abscheulichkeit" (*ibid.* XXIII, 17); jede nachfolgende Generation ist "weniger kräftig" als die vorangehende (*4 Esr.* V, 54-55); "schwangere gebären Frühgeburten im dritten oder vierten Monat, die aber am Leben bleiben" (*ibid.* VI, 21) etc.

⁴⁸ In anderen jüdischen Apokalypsen geht es um sieben (z. B. das slavische *Henochbuch* /3 ff./, die *Apokalypse des Abraham*), fünf (die griechische *Apokalypse des Baruch* /11 ff./) oder drei (die älteste Rezension des *Testamentes Levi*) Himmel, aber es wird in ihnen keinen Versuch gemacht, diese Himmel unter den Planeten verteilen; vgl. das slavische *Henochbuch*, in dem sich Sonne, Mond und andere Sterne im vierten Himmel befinden (Kap. 11-16); s. ausführlicher Bietenhard, 1951, 3 ff., 133 f. Sogar in einer ausführlichen astronomischen Beschreibung des äthiopischen *Henochbuch* (72-81), dem die Manichäer viel schuldig waren, findet man keine Bezugnahme auf die Planeten.

nen folglich als *pessimistische* Zeit-Anschauungen bezeichnet werden, – widerspiegeln kann, weil das manichäische Schema eine endgültige Apokatastasis am Ende des Prozesses, wonach eine Wiederkehr absolut ausgeschlossen ist, vertritt. Durch diese Begrenzung verengt man das Suchgebiet und kann folglich nur *zoroastrische* und *jüdisch-(christliche)* Eschatologie in Betracht nehmen.

Wenn man einige offensichtliche Parallelen zwischen den manichäischen und iranischen Zeit-Vorstellungen in Betracht zieht (z.B. das ursprüngliche Entgegenstehen der zwei Prinzipien, die *Zeitlosigkeit* dieses Zustandes⁴⁹, die drei großen Perioden, die der begrenzten Zeit angehören und von beiden Seiten von einem Zustand der Zeitlosigkeit flankiert werden, was man so explizit ausgedrückt in der jüdischen Tradition nicht findet), kann man das Suchgebiet noch weiter eingrenzen und annehmen, daß sowohl aramäischsprachige Manichäer im Zweistromland – auch wenn sie von einer christlichen Täufersekte ausgingen und folglich Christen waren, bevor sie ihren Glauben in eine selbständige, aber trotzdem immer noch christlich bleibende Religion transformierten, – als auch die anderen Christen, die mit dem Manichäismus nichts zu tun hatten, eine Reihe solcher Ideen aus der sie umgebenden iranischen Kultur, die in diesem Gebiet mit der jüdisch-christlichen Tradition schon verschmolzen war, beibehalten konnten⁵⁰. Zu solchen Ideen könnten die iranische Zeit-Vorstellungen⁵¹ gehören, die aber der jüdischen Wahrnehmung der Zeit nicht widersprachen, weil beide, abgesehen von verschiedenen Ausdrucksmitteln⁵², eine linear-optimistische Konzeption vertraten⁵³.

⁴⁹ S. z. B. *Bundahišn* 3 (A 31) darüber, daß Ohrmazd erst nach dem Angriff Ahrimans "die Zeit" (zamān) erschaffen hat (vgl. *Bundahišn* 1, passim); vgl. auch o. Anm. 18, 39.

⁵⁰ Das Problem des unvermeidlichen iranischen Einflusses auf das Christentum verschiedener Schattierungen in diesem Gebiet wurde mehrere Male diskutiert; s. z. B. Widengren, 1975, 57ff.; Hutter, 1991 (mit dem letzten Teil von Hutter's Schlußfolgerung, daß Mani "im Iran den Anspruch erhoben hat, ein wahres Christentum zu vertreten" /S. 135/ bin ich einverstanden; vgl. auch Khosroyev, 1995, 111, Anm. 326; 155, Anm. 439).

⁵¹ S. z. B. Hutter, 1989, 228 ("...typisch iranische Elemente...die Lehre von den 'drei-Zeiten'"); auch Rudolph, 1991, 319; der Behauptung des letzteren Autors, daß "die Entfaltung des Universums" im manichäischen Mythos "durch einen Unfall (ganz gnostisch, aber auch zoroastrisch) verursacht" ist (320), kann man aber kaum zustimmen. Berücksichtigt man nichtsdestoweniger die für dieses Gebiet kennzeichnende Mischung der jüdisch-christlichen und iranischen Tradition, so muß man im großen und ganzen der Behauptung *Bīrūnī's* zustimmen, daß Mani "die Lehrmeinung der Magier (= Zoroastrier), der Christen und der Dualisten kennengelernt hat" (207, 13; zit nach: Kessler, 1889, 316).

⁵² Vgl. aber eine bestimmte Verwandtschaft zwischen der Bildsprache der jüdischen und iranischen Apokalyptik im Bezug auf die verschiedenen Weltreiche. Aufgrund dessen, daß der Ausdruck "mit Eisen gemischt" in *Bahman Yašt* (1.3 etc., s. o.; vgl. *Dēnkard* IX.8.7: "mit Eisen gemischte Epoche") nur dann einen Sinn haben kann, wenn man nicht über einen Baum, sondern über eine Statue spricht (vgl. οὐ πόδες μέρος μὲν τὸ στήθος μέρος δὲ τὸ στήθος: *Dan.* 2, 34: LXX), bei deren Anfertigung eine solche Mischung technologisch unentbehrlich war, hat *Duchesne-Guillemin* (1982, 758-759) gezeigt, daß dieses Motiv vom Autor des *Bahman Yašt* (oder von seinen Vorläufern) aus der jüdischen Apokalyptik (Danielbuch) entlehnt wurde (nicht umgekehrt); für weitere Argumente s. Gignoux, 1986, ; vgl. aber über die gesamte Zeit-Konzeption u. Anm. 52). Damit ist noch eine Stelle im *Danielbuch* (4, 7 ff.) zu vergleichen, an der es um einen von Nebukadnezar im Traum gesehenen Baum geht und an der diese Erzählung in der Verbindung mit dem Begriff "die sieben Zeiten" (vgl. *Bahman Yašt* III, 22; s. o) steht. Davon, daß יָרַד in diesem Kontext nicht "das Jahr" (s. mehrere Kommentare zur Stelle), sondern nur "Zeitspanne" bedeutet s. Stahl, 1993, 483. Wann genau dieses Motiv von der iranischen Apokalyptik entlehnt wurde, bleibt aber absolut unklar, weil zwischen *Bahman Yašt* und dem *Danielbuch* etwa ein tausend Jahre liegen (s. o. Anm. 35).

⁵³ Über die Zeit-Vorstellungen bei den Griechen, Juden und Christen s. Kehl-Marrou, 1978, 703-779 ("Den Unterschied zwischen der antik.-heidn. und der jüd.-christl. Auffassung von Welt u. Geschichte charakterisiert man im allgemeinen kurz so: die heidn. Antike habe den Welt- u. Geschichtsverlauf zyklisch verstanden, d. h. in großen Kreisläufen sich wiederholend, die jüd.-christl. dagegen linear, d. h. von einem Anfang aus



Das bedeutet aber nicht, daß man auch die Frage nach der Quelle des Sujets über die fünf Generationen in den *Kephalaia* damit schon beantwortet hat, denn die Manichäer könnten dieses Sujet unabhängig von ihrer gesamten Zeit-Konzeption aus irgendeiner anderen Tradition entlehnen. In diesem Falle würde die griechische oder indische Variante des Mythos (Varianten also, die Kulturen entstammen, deren Zeit-Konzeption im Ganzen nicht der manichäischen Vorstellung entspricht, s.o.) besser als die anderen zu der manichäischen Version passen, weil alle drei über abstrakte Generationen (und nicht über konkrete Weltreiche⁵⁴, wie in der iranischen oder jüdischen Variante) sprechen und weil die vier (fünf) Weltalter in diesen Varianten die ganze menschliche Geschichte (und nicht nur eine Episode, wie in der iranischen oder jüdischen Vorstellung) enthalten.

Auch wenn man mit gewisser Sicherheit annehmen kann, daß die aramäischsprachigen Manichäer⁵⁵ kaum eine Möglichkeit hatten, Hesiods Werke zu kennen, könnte man vermuten, daß die hesiodische Tradition (d.h. nicht vier Generationen, wie in allen Varianten des Mythos, sondern fünf) ihnen durch die griechischen *Oracula Sibyllina* bekannt wurde, denn in diesen Texten, – in denen sowohl ursprünglich jüdisches und griechisches als auch christliches Material wegen zahlreicher Redaktionen so verschmolzen sind, daß man nicht immer eins von dem anderen trennen kann (was für sich selbst schon bezeugt, daß diese Texte in verschiedenen Kulturen sehr verbreitet waren und ein langes Leben hatten)⁵⁶, – findet man bestimmt die Spuren der Bekanntschaft ihrer Autoren mit dem Mythos Hesiods⁵⁷.

In den *Oracula Sibyllina* kann man zwei Periodisierungen der menschlichen Geschichte unterscheiden: Dem ersten Schema nach gab es bis zum Weltende zehn Generationen und zwar fünf vor der Flut (I.65-125) und fünf danach, von letzteren war die erste (insgesamt also die sechste) die goldene (I.283-284: γενέθηλη χρυσεῖη πρώτη, ἦτις...ἔρτη, vgl. Hes., *Erga* 108ff.); dem zweiten Schema nach gab es ebenfalls zehn Generationen, aber diesmal alle nach der Flut (IV.51-53) auf vier Weltreiche verteilt: Assyrien 6 Generationen, Medien 2, Persien 1, Makedonien 1 (IV.49-88). Es handelt sich bestimmt um einen Versuch, zwei verschiedene Varianten des Mythos (zehn abstrakte Generationen⁵⁸ und vier konkrete Weltreiche) zu vereinen, wobei die Verbindung mit den Metallen schon fast verdrängt wurde. Die Vermutung,

gehend in gerader Linie auf ein absolutes Ende zusteuernd u. so unwiederholbar": Kehl, 743). Zum Problem, ob die jüdische Zeit-Vorstellung von der iranischen beeinflusst war (mit einer positiven Antwort), s. Shaked, 1978, 320ff.

⁵⁴ Doch findet man einen Wiederhall des Mythos in der Erzählung über die vier Königreiche (*Keph* 77; 188,30-189,5). Aber im Unterschied zu den bekannten Varianten, in denen verschiedene Weltreiche immer nacheinander folgen, scheinen die Königreiche in *Keph* gleichzeitig zu sein (νετῆ[ο]π[ι]τ ζῆ π[ι]κομοο: 189,4-5). Die Liste selbst (erstens, das Weltreich der Babylonier und Perser, zweitens das der Römer, drittens das der Axumiten, viertens das der c[λ]εωο) ist sonst unbekannt; für eine Erklärung des dunklen Wortes c[λ]εωο s. Altheim, 1968 (China) und Böhlig, 1988, 520-524 (das Reich der Kuschan), vgl. ferner Metzler, 1989, Blois, 1992 und Tardieu, 1992.

⁵⁵ Auch wenn man bis jetzt nicht sagen kann, in welcher Sprache (aramäisch oder griechisch) die *Kephalaia* zum erstenmal eine schriftliche Fixierung bekommen haben, kann man sicher sein, daß sie im großen und ganzen das Material enthalten, das von Mani selbst kommt (vgl. o. Anm. 20 und 29). Auf jeden Fall gibt es keinen Grund zu vermuten, daß die Erzählung über die fünf Weltalter in der *Kephalaia* erst im griechischen (oder koptischen) Stadium ihres Lebens entstand.

⁵⁶ S. Geffcken, 1902a: vom Anfang des 2. Jhs vor Chr. tief in die christliche Zeit.

⁵⁷ Für den Text s. Geffcken, 1902; für die direkten Allusionen zu Hesiod s. Beispiele bei Seeliger, 1937, 424-426 und Apparat bei Geffcken.

⁵⁸ Für eine verbreitete jüdische Tradition der Teilung der ganzen Geschichte auf die zehn Zeitalter s. Flusser, 1972, 162-163 mit mehreren Beispielen; vgl. auch u. Anm.61.



daß die Manichäer diese in Griechisch verfaßten Schriften kannten, in denen man wohlge-
merkt nie über die Planeten spricht, scheidet aber an den sicherlich mangelnden Griechisch-
kenntnissen der aramäischsprachigen Manichäer⁵⁹.

Für alle oben aufgeführten Varianten des Mythos bleibt das Problem jedoch vor allem
darin bestehen, daß in ihnen, im Unterschied zur manichäischen Version, eine explizit geäu-
ßerte Beziehung der Weltalter (bzw. Weltreiche) mit den Planeten fehlt: d.h. "historische"
Begriffe (bzw. eine zeitliche Reihenfolge) kommen in ihnen in Verbindung mit den Planeten
(bzw. eine räumliche Reihenfolge), auch wenn diese Verbindung in der ursprünglichen Vari-
ante des Mythos vielleicht deutlicher war⁶⁰, nicht vor.

Im Kommentar zu einer berühmten Stelle bei Vergil (*Ecl.* IV.4ff.) über die von der ku-
maeischen Sibylle vorausgesagte Wiederkehr des goldenen Weltalters (*aureum saeculum*)
berichtet aber *Servius*, daß diese Sibylle die Weltalter nach den Metallen teilte (*saecula per*
metalla divisit), wobei jedes sein eigenes Weltalter beherrscht (*quis quo saeculo imperaret*),
und prophezeite, daß alles, – nachdem das letzte (d.h. zehnte: *ultimum, id est decimum*) Zeit-
alter, das der Sonne gehört, geendet hat, – erneuert wird (*finitis omnibus saeculis rursus inno-*
vari). *Servius* selbst verbindet diese Prophezeiung mit "dem großen Jahr", nach dessen Voll-
endung alle Sterne an ihre eigenen Stellen zurückkommen, weil offensichtlich ist, daß die
Welt von der Bewegung der Sterne abhängig sei (*completo magno anno omnia sidera in ortus*
suos redire...universa enim ex astrorum motu pendere manifestum est; Comm. in Verg. Buc.
IV.4; Thilo, 44,20 ff.). Also kann man erst an dieser Stelle, und zwar in einem optimistisch-
apokalyptischen Kontext (jetzt *ultima ...venit ... aetas*, aber danach *redeunt Saturnia regna*),
die deutliche Verbindung der Planeten und Metallen mit den menschlichen Generationen un-
terscheiden, auch wenn man hier nicht vier (fünf), sondern zehn Generationen (*saecula*) fin-
det⁶¹.

- IV -

Es ist ganz klar, daß die Aussage der kumaeischen Sibylla eine andere Richtung als die der
Oracula Sibyllina widerspiegelt, und zwar sowohl deswegen, weil sie sich im Unterschied zu
den letzteren, die sich immer konkret-historisch orientieren (*vaticinia ex eventu*), mit einer
metaphysischen Geschichte (nur abstrakte menschliche Generationen) beschäftigt, als auch

⁵⁹ Vgl. aber *Burkerts* Hypothese (1983, 245-246), daß "Quelle von Hesiod und Daniel ein aramäischer Sibyllen-
Text wohl des 8.Jh." (d.h. aus der babylonischen Zeit) sein konnte.

⁶⁰ Obwohl es keine direkte Hinweise in den alten Quellen auf eine direkte Verbindung der vier (fünf, sieben)
Weltalter/Generationen (eine frühere Tradition) oder Weltreiche (eine spätere Tradition) mit den vier (s.o.
Anm.44), fünf (ohne Sonne und Mond) oder sieben Planeten gibt, ist aber nicht ausgeschlossen, daß die ur-
sprünglich räumliche Stellung der mit bestimmten Farben verbundenen Planeten (was man in Herodot I, 98,
4-5/ bei der Beschreibung der Festung der Agbatana findet, die von sieben Ringmauern umkreist wurde, von
denen jede eigene Farbe hatte: weiß, schwarz, purpurrot, blau, hellrot, aus Silber und aus Gold; vgl. o. Anm.
31, 37, 44; s. auch Diod. II. 30, 4 dazu, daß schon die Babylonier die Planeten nach ihren Farben /δὲ τῆς
χρῶας/ unterschieden, vgl. Herodot I, 181, 3-5 über die sieben Etagen /+ ein Fundament/ des babylonischen
Turmes; vgl. Bousset, 1901 /≠ 1960, 46 ff.) ziemlich früh in eine zeitliche Reihenfolge transponiert wurde; s.
z. B. Gatz, 1967, 14 im Bezug auf diesen Mythos: "Die Wende vom Raum- zum Zeitdenken fällt aber noch
in Babylonische Zeit".

⁶¹ Diese Zahl, von der auch *Varro* und *Censorin* berichten, gehört zur sogenannten etruskischen Lehre über 10
saecula, nach Ablauf deren "die Etrusker untergehen würden"; "die vier ersten *saecula* der etruskischen Leh-
re sind schon in der Antike mit den vier Metallzeitaltern in Verbindung gebracht worden, darüber hinaus zu-
gleich mit astrologischen Konzepten vermischt" (Gladigow, 1983, 264; s. auch Nilsson, 1920, 1709). Dar-
über, daß *Probus* in diesem Kontext nur von vier (nicht von zehn) *saecula* spricht s. Carcopino, 1943, 38-39.

deswegen, weil die Verteilung der Generationen unter den Planeten in den griechischen *Oracula Sibyllina* fehlt⁶². Also befindet man sich mit dieser Überlieferung bereits auf dem Gebiet der Astrologie, d.h. dort, wo man die enge Verbindung der menschlichen Generationen oder Weltalter mit den Planeten, – und zwar in einem apokalyptischen Kontext, da die Astrologie davon ausgeht, daß alles ein Ende hat und sich anschließend wiederholt, – oft belegt findet.

Die Herkunft dieses Motives, nämlich die Abhängigkeit der menschlichen Generationen von den Gestirnen, verbindet man nicht mit der griechischen Welt, sondern mit dem Osten, aber die ursprünglich babylonische⁶³ Vorstellung, daß die Planeten Regenten der Zeit sind (sogenannte astrologische *χρονοκρατορία*), ist uns jetzt am besten durch die griechischen und lateinischen Quellen bekannt. Obwohl es bei solchen Autoren wie *Ptolemäus* oder *Firmicus Maternus* keine offensichtliche Verbindung zwischen der Herrschaft dieses oder jenes Planeten und der Degeneration der Menschheit⁶⁴ gibt, trifft man das Motiv in vulgären astrologischen Schriften sehr häufig an. An dieser Stelle kann man ein treffendes Diktum von *Wilhelm Gundel* (1880-1945) zitieren:

"Die Herrschaft der einzelnen Planeten über die Weltalter charakterisieren die astrologischen Traktate in unermüdlichen Wiederholungen und Varianten mehr oder weniger ausführlich. Meist ist es nach griechischen Vorstellungen eine Verschlechterung des ursprünglichen schönen Zustandes, aus dem die Menschheit in immer schlimmere Verhältnisse gerät. (...) Die übliche chaldaeische Lehre unterscheidet sieben Weltalter; jeder Planet, darunter also auch Sonne und Mond, herrscht als Chronokrator über eine Periode von tausend Jahren. Entsprechend der Lage des planetarischen Herrschers im Weltall und entsprechend seiner langen oder kürzeren Umlaufzeit ist das Leben der Menschen lang oder kurz; am längsten lebten die Menschen unter Saturn, ganz kurzlebig und moralisch am verkommensten sind sie aber im siebten Weltalter, da der Mond das Regiment führt."⁶⁵

So liest man z.B. in mehreren Texten, daß Gott jedem Planeten für die Herrschaft je tausend Jahre gab, so daß jeder Planet für eine bestimmte Zeitspanne (Jahrhunderte, Jahre, Monate, Tage, Stunden) verantwortlich wurde: im ersten Jahrtausend, als Kronos (Saturn) seine

⁶² *Flusser* (1972, 163-164) beweist, daß der Mythos über die vier mit bestimmten Metallen verbundenen Weltreiche eine iranische Herkunft hat und folglich die Aussage der kumaeischen Sibylla iranische Ideen widerspiegelt (auch wenn *Servius*, *Flussers* Meinung nach, sie falsch verstanden und eine Lehre über die zyklische Wiederkehr der Welt, die dem Zoroastrismus absolut fremd war, der Sybille in den Mund gelegt hatte; vgl. aber Anm. 40). Er identifiziert diese Sibylla mit der, die in dem Katalog von Varro die persische (*de Persis*) genannt wurde (bei *Lact. Div. inst.* I, 6, 8). Davon, daß iranische und chaldaeische *Magi* in der westlichen Welt an der Epochenwende "dénationalisés" waren und "ont enté leurs calculs astronomiques sur la théologie des Grecs", sowohl vom Einfluß, den *Nigidius Figulus*, *pythagoricus et magus* ("...au 1^{er} siècle avant l'ère la qualité de mage et la profession de pythagorisme étaient devenues synonymes") auf *Vergil* selbst ausgeübt hat, s. *Carcopino*, 1943, 52ff. (hier 55).

⁶³ S. z.B. *Van der Waerden*, 1951, 151; *Neugebauer*, 1962, 159.

⁶⁴ Nach *Firmicus Maternus* (*Math.* III.1,11-16), der von *fünf* (ohne Sonne und Mond) Planeten spricht, war Saturn der erste, der die Macht über die Zeit (*temporum ... principatum*) bekommen hat, aber diese Zeit war kein "goldenes Alter" (was man erwarten könnte, weil die Herrschaft dieses Planeten im Anfang des Degenerationsprozesses steht), sondern umgekehrt die Erde in dieser Zeit war "unbearbeitet und wild" (*inculta ... horrida et agresti conversatione effera...*); dann hat Juppiter die Macht über die zweite Zeit bekommen, aber hier sieht man keine Degradierung im Vergleich zur ersten Zeit, sondern dagegen eine Verbesserung der Verhältnisse (*Juppiter accepit temporum potestatem ... ut deserto pristini squaloris horrore et agrestis conversationis feritate seposita cultior vita hominum purgatis moribus redderetur*); bei der Herrschaft des Marses ist das menschliche Leben noch besser geworden (*rectum vitae iter ingressa nortalitas*) etc.

⁶⁵ S. in: *Boll*, 1926 (1931), 158-159; vgl. auch *Franz Cumont* in: *CCAG* IV, 113-114.

Herrschaft bekam, lebten Menschen lang (μακρόβιοι καὶ πολυχρόνιοι), trieben Ackerbau, bauten Häuser und waren gerecht, im zweiten, unter der Regentschaft des Zeus (Jupiter), lebten sie schon weniger (ὀλιγοχρονώτεροι), aber blieben noch gerecht und gut, im dritten, unter der Regentschaft des Ares (Mars), verkürzte sich das Menschenleben noch mehr (ἐλαττώθη ὁ βίος τῶν ἀνθρώπων καὶ ὀλιγοχρονώτεροι γεγόνασι) und die Menschen selbst fingen an, einander zu töten, Kriege zu führen und Ungerechtigkeit zu tun (ἐγένοντο ἐν τῇ χιλιάδι ταύτῃ φόνοι, πόλεμοι, μάχαι, ἀδικίαι...), unter jedem nachfolgenden Planeten nahm die Dauer des Menschenlebens standhaft ab, und als Mond letztlich die Herrschaft bekam, wurden die Menschen schon ganz kurzlebig (ὀλιγοχρονώτεροι γεγόνασι...πάνυ) und dabei Lügner, ungläubig, hinterlistig, neidisch, Verräter etc. (ψευδοῖται, ἄπιστοι, δόλιοι, φθοεροί, προδοῖται...)⁶⁶.

Nun, berücksichtigt man sowohl die letzte Erzählung als auch das reiche astrologische Gut in den anderen Kapiteln der *Kephalaia*⁶⁷, so kann man wohl vermuten, daß entweder Mani selbst oder seine Anhänger das aus der Astrologie entlehnte Schema der menschlichen Geschichte, nach dem alles von den Sternen schon prädestiniert ist und folglich eine zyklische Wiederkehr der Dinge voraussetzt, ihren breiteren Zeit-Vorstellungen, die ihnen im großen und ganzen vom iranischen Gut geerbt waren und nach denen keine Wiederkehr möglich ist, weil die Apokatastasis unwiederkehrbar ist, angepaßt haben⁶⁸, ohne die geringste Rücksicht darauf, daß beide einander widersprachen.

[Herrn Dr. Desmond Durkin danke ich für seine ständige Hilfe beim Lesen und Kommentieren der iranischen Texte].

Literaturverzeichnis

Altheim, 1968 – Altheim, Franz: Die vier Weltreiche in den manichäischen *Kephalaia*, in: *Probleme der koptischen Literatur*. Hrsg. vom Institut für Byzantinistik. Bearb. von Peter Nagel (Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 1968/1 [K 2]). Halle, 1968, 115-119.

Andreas-Henning, 1933 – Andreas, F[riedrich] C[ar]: *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan. II*. Aus dem Nachlaß hrsg. von W[alter Bruno Hermann] Henning (Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse Jg. 1933) Berlin: Weidmann 1933, 294-363 = W.B.Henning, *Selected Papers I* (Acta Iranica 14 [= 2. sér., Hommages et Opera Minora 5]), Téhéran-Liège: Bibliothèque Pahlavi/Leiden: E.J.Brill, 1977, 191-260

Asmussen, 1965 – Asmussen, Jes P[eter]: *X'ästvānīft. Studies in Manichaeism* (Acta Theologica Danica 7). Copenhagen: E. Munksgaard, 1965.

Bidez-Cumont, 1938 – Bidez, Joseph - Cumont, Franz: *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hytaspes d'après la tradition grecques*. T. 1 *Introduction*, T.2 *Les textes*. Paris:

⁶⁶ Dieser Text ("Genaue Philosophie der Chaldeen": Ἀκριβὴς φιλοσοφία τῶν Χαλδαίων) wurde von Franz Cumont herausgegeben, s. CCAG IV, 116.6 ff.; vgl. auch CCAG IV, 114.1 ff.; V.2, 135.6-7; VIII,3, 199.7-9.

⁶⁷ Für ein Inventar des astrologischen Materials der *Kephalaia* (z.B. Kap. 4, 6, 48, 56, 57, 64, 65, 69, 70,71, 86, 95) s. Gundel, 1966, 330-331.

⁶⁸ S. o. Anm. 39, 40, 50, 51. Darüber, daß die Manichäer mit den hellenistischen astrologischen Vorstellungen durch verschiedene Quellen (biblische Apokryphen, hermetische Literatur, Bardaisan, Elksaiten) wohl vertraut waren (auch wenn sie dieses Material gründlich umgearbeitet haben, um es ihrer bizarren Mythologie anzupassen) und ihre Symbolik gerne benutzten, s. ausführlicher Khosroyev, 1997 (o. Anm. 1).

Société d'éditions „Les Belles Lettres“, 1938. Repr. Ebd. 1973. Repr. dsgl. (Ancient Religion and Mythology Ser.), New York: Arno Press, 1975.

Bietenhard, 1951 – Bietenhard, Hans: *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2). Tübingen: Verlag J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1951.

Blois, 1992 – Blois, François de, The four great kingdoms in the Manichaeen Kephalaia, in: *Orbis Aethiopicus. Studia in honorem Stanislaus Chojnacki natali septuagesimo quinto dicata, septuagesimo septimo oblata* edidit Piotr O[tto] Scholz cum collaboratione Richard Pankhurst et Witold Witakowski (Bibliotheca nubica 3) Albstadt: Karl Schuler Publ., 1992, 221-230.

Böhlig, 1988 – Böhlig, Alexander [Alfred Erhard]: Zur religionsgeschichtlichen Einordnung des Manichäismus, in: *Manichaean Studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism. August 5-9, 1987*. Ed. by Peter Bryder (Lund Studies in African and Asian Religions 1). Lund: Plus Ultra, 1988, 29-44. = Ders., *Gnosis und Synkretismus. Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte*. 2 Teil (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 48). Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1989, 457-481.

Böhlig, 1989 – Böhlig, Alexander: Zum Selbstverständnis des Manichäismus, in: Ders., *Gnosis und Synkretismus. Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte*. 2 Teil. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1989, 520-550.

Boll, 1931 – Boll, Franz [Johannes]: *Stern Glaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*. Unter Mitwirkung von Carl Bezold dargestellt von ... 4. Aufl. nach der Verfasser Tod hrsg von W[ilhelm] Gundel. Leipzig: B.G.Teubner, [1918. ²1919. ³1926]. 1931 > Franz Boll, Carl Bezold, Wilhelm Gundel, *Stern Glaube ...Wesen der Astrologie. Mit einem bibliographischen Anhang von Hans Georg Gundel*. Stuttgart: B.G.Teubner, 5.Aufl. 1966/Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966 = dsgl. 7.Aufl. 1977.

Bouché-Leclercq, 1899 – Bouché-Leclercq, A[uguste]: *L'astrologie grecque*. Paris, Ernest Leroux, 1899. Repr. Bruxelles, Culture et Civilisation, 1963. Repr. Aalen, Scientia, 1979

Bousset, 1901 (= 1960) – Bousset, Wilhelm: Die Himmelsreise der Seele, in: *Archiv für Religionswissenschaft* Bd. 4 (1901) 136-169; 229-273 = Ders., *Die Himmelsreise der Seele* (Libelli 71). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960.

Boyce, 1952 – Boyce, Mary: Some Parthian abecedarian hymns, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 14 (1952) 435-450.

Buitenen, 1975 – *The Mahābhārata. 2. The Book of the Assembly Hall; 3. The Book of the Forest. Translated and Edited by J[ohann] A[drianus] B[ernardus]. van Buitenen*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1975.

Burkert, 1983 – Burkert, Walter: Apokalyptik im frühen Griechentum: Impulse und Transformationen, in: *Hellholm, 1983*, 235-254.

Carcopino, 1943 – Carcopino, Jérôme: Virgile et le mystère de la IV-e Éclogue. Paris, L'Artisan du Livre, [1930]. ²1943.

CCAG – *Catalogus codicum astrologorum graecorum*. Vol. 1-11. Descr. Franz Boll, Franz Cumont et al. Bruxelles: H.Lamertin, 1898-1940.

Cereti, 1995 – Cereti, Carlo G.: *The Zand i Wahman Yasn. A Zoroastrian Apocalypse* (Serie Orientale Roma 75). Roma: Is.M.E.O., 1995.

CMC – *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del Simposio Internazionale (Rende-Amantea 3-7 settembre 1984)*. A cura di Luigi Cirillo con la collaborazione di Amneris Roselli (Studi e Ricerche 4). Cosenza: Marra Editore, 1986.

Collins, 1979 – Collins, John J[oseph]: Towards the Morphology of a Genre, in: *Apocalypse: The Morphology of a Genre*. Ed. by John J. Collins (Semeia 14). Missoula: Scholars Press, 1979, 1-20.

Decret, 1978 – Decret, François: *L'Afrique manichéenne (IV^e - V^e siècles). Étude historique et doctrinale*. T. 1-2. Paris, Études Augustiniennes, 1978.

Duchesne-Guillemin, 1982 – Duchesne-Guillemin, Jacques: Apocalypse juive et apocalypse iranienne, in: *La Soteriologia dei culti Orientali nell'Imperio Romano. Atti del Colloquio Internazionale, Roma 24-28 Settembre 1979*. Publ. a cura Ugo Bianchi e Martin J[ozef] Vermaseren (Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain 92). Leiden: Brill, 1982, 753-759.

Gladigow, 1983 – Gladigow, Burkhard: Aetas, aevum und saeculorum ordo. Zur Struktur zeitlicher Deutungssysteme, in: *Hellholm, 1983*, 255-271.

Gundel, 1966 – Gundel, Wilhelm/ Hans Georg Gundel, *Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte* (Sudhoffs Archiv. Vierteljahrsschrift für Geschichte der Medizin und Naturwissenschaften, der Pharmazie und der Mathematik. Beiheft 6), Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1966.

Feldmann, 1987 – Feldmann, Erich: *Die "Epistula Fundamenti" der nordafrikanischen Manichäer. Versuch einer Rekonstruktion*. Altenberge, Akademische Bibliothek, 1987.

Flusser, 1972 – Flusser, David: The four empires in the Fourth Sibyl and in the Book of Daniel, in: *Israel Oriental Studies* 2 (1972) 148-175.

Gardner, 1995 – *The Kephalaia of the Teacher. The Edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary* by Iain Gardner (Nag Hammadi Manichaean Studies 37). Leiden - New York - Köln: Brill, 1995.

Gatz, 1967 – Gatz, Bodo: *Weltalter, Goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen* (Spudasmata 16). Hildesheim: Georg Olms Verl., 1967.

Geffcken, 1902 – Geffcken, Johannes: *Die Oracula Sibyllina* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 8). Leipzig: J.C.Hinrichs'sche Buchhandlung, 1902.

Geffcken, 1902a – Geffcken, Johannes: *Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina* (Texte und Untersuchungen zur altchristlichen Literatur 23 H.1 [= NF 8 H.1]). Leipzig, J.C.Hinrichs'sche Buchhandlung, 1902. Repr. Leipzig: Zentral-Antiquariat 1967.

Gignoux, 1986 – Gignoux, Philippe: Sur l'inexistence d'un Bahman Yasht avestique, in: *Journal of Asian and African Studies* 32 (1986) 53-64.

Gignoux-Tafazzoli, 1993 – *Anthologie de Zādspram. Édition critique du texte Pehlevi, traduit et commenté* par Ph[ilippe] Gignoux et A[hmad] Tafazzoli (Studia Iranica. Cahier 13). Paris: Association pour l'avancement des études iraniennes, 1993.

Hanson, 1976 – Hanson, Paul D[avid]: Apocalypticism, in: *Interpreter's Dictionary of the Bible. Supplement*. 1976, 28-34.

Hartman, 1983 – Hartman, Sven S.: Datierung der jungavestischen Apokalyptik, in: *Hellholm, 1983*, 61-75.

Hellholm, 1983 – *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism. Uppsala, August 12-17, 1979*. Ed. by David Hellholm. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1983. ²1989.

Henning, 1942 – Henning, W[alter] B[runo Hermann]: An Astronomical Chapter of the Bundahishn, in: *Journal of the Royal Asiatic Society* (1942) 229-248 = .W. B. Henning, *Selected Papers II* (Acta Iranica 15 [= 2. sér., Hommages et Opera Minora 6]). Téhéran-Liège: Bibliothèque Pahlavi/ Leiden: E. J. Brill, 1977, 95-114.

Henrichs, 1986 – Henrichs, Albert: The Timing of Supernatural Events in the Cologne Mani Codex, in: *Codex Manichaicus Coloniensis*, 183-204.

Hom – Manichäische Handschriften der Sammlung A[rthur] Chester Beatty. Bd. 1. *Manichäische Homilien*. Hrsg. von Hans Jakob Polotsky mit einem Beitrag von Hugo Ibscher. Stuttgart, W.Kohlhammer, 1934.

Hutter, 1989 – Hutter, Manfred: Das Erlösungsgeschehen im manichäisch-iranischen Mythos. Motiv- und traditionsgeschichtliche Analyse, in: Karl Matthäus Woschitz - Manfred Hutter - Karl Prenner, *Das manichäische Urdrama des Lichtes. Studien zu koptischen, mitteliranischen und arabischen Texten*. Wien Herder & Co, 1989, p.153-236.

Hutter, 1991 – Hutter, Manfred: Mani und das persische Christentum, in: *Manichaica Selecta. Studies presented to Professor Julien Ries on the occasion of his seventieth birthday*. Edited by Alois van Tongerloo and Søren Giversen (Manichaean Studies, 1). Louvain: IAMS 1991, 125-135.

Jeremias, 1908 – Jeremias, Alfred: Ages of the World (Babylonian), in: *Encyclopaedia of Religion and Ethics* ed. by. James Hastings Bd. I (1908. Repr. 1961 und 1994) 183-187.

Kehl-Marrou, 1978 – Kehl, Alois - Marrou, Henri-Irénéé: Geschichtsphilosophie, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* Bd. X (1978) 703-779.

Keph – *Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin* Bd. I. *Kephalaia. 1. Hälfte (Lfg.1-10)* [Bearb. von H(ans) J(akob) Polotsky und (Alfred Erhard) A(lexander) Böhlig]. Mit einem Beitrag von Hugo Ibscher. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1940 [in Lfg. ab 1935 ersch., Polotsky p.1-102, Böhlig p.103ff].

Kessler, 1889 – Kessler, Konrad: *Mani. Forschungen über die manichäische Religion. Ein Beitrag zur vergleichenden Religionsgeschichte des Orients. Bd. I. Voruntersuchungen und Quellen*. Berlin: Georg Reimer 1889. Repr. (Pahlavi commemorative reprint series) Tehran: Islam Revolution Publ. and Educational Organisation 1976.

Khosroyev, 1995 –Khosroyev, Alexandr: *Die Bibliothek von Nag Hammadi. Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte* (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten 7). Altenberge: Oros Verlag, 1995.

Koenen, 1983 –Koenen, Ludwig: Manichäische Mission und Klöster in Ägypten, in: *Das römisch-byzantinische Ägypten. Akten des internationalen Symposions 26.-30. September 1978 in Trier* [Hrsg. von Günter Grimm et al.] (Aegyptiaca Treverensia. Trierer Studien zum griechisch-römischen Ägypten 2). Mainz: Verlag Philipp von Zabern 1983, 93-108.

Koenen, 1986 – Koenen, Ludwig: Manichaean Apocalypticism at the Crossroads of Iranian, Egyptian, Jewish and Christian Thought, in: *Codex Manichaicus Coloniensis*, 285-332.

MacKenzie, 1979/1980 –MacKenzie, D[avid] N[eil]: Mani's Šābuhragān [I]-II, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 42 (1979) 500-534; 43 (1980) 288-310.

MacRae, 1983 – MacRae, George: Apocalyptic Eschatology in Gnosticism. – *Hellholm, 1983*, 317-325.

Menasce, 1945 – *Une Apologétique mazdéenne du IX^e. Škand-Gumānik Vi, ār. La solution décevante des doutes. Texte pazand-pehlevi transcrit, traduit et commenté* par Pierre Jean [André Moise] de Menasce (Collectanea Friburgensia [N.S.] 30). Fribourg: Librairie de l'Université, 1945.

Metzler, 1989 – Metzler, Dieter, Über das Konzept der „Vier großen Königreiche“ in Manis *Kephalaia* (cap.77), in: *Klio* 71 (1989) 446-459.

Nagel, 1974 – Nagel, Peter: Bemerkungen zum manichäischen Zeit- und Geschichtsverständnis, in: *Studia Coptica*. Hrsg. von Peter Nagel (Berliner Byzantinische Arbeiten 45). Berlin: Akademie-Verlag, 1974, 201-214.

Nagel, 1984 – *Die Thomaspsalmen des koptisch-manichäischen Psalmenbuches. Übersetzt und erläutert* von Peter Nagel (Quellen. Ausgewählte Texte aus der Geschichte der christlichen Kirche [NF] 1). Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1980.

Neugebauer, 1962 – Neugebauer, Otto: *The Exact Sciences in Antiquity*. Providence, R.I.: Brown University Press, 1957. Repr. 1970. Repr. (Dover Classics of Science and Mathematics). New York: Dover Publ., 1969 > *Les sciences exactes dans l'Antiquité*. Arles: Actes Sud, 1990.

Nikiprowetzky, 1970 – Nikiprowetzky, Valentin: *La troisième Sibylle* (Études Juives 9). Paris: Mouton, 1970

Nilsson, 1920 – Nilsson, [Martin-Persson]: Saeculares ludi, in: *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft*. Neuauflage begonnen von Georg Wissowa, I A2 (1920) 1696-1720.

Nyberg, 1938 – Nyberg, H[enrik] S[amuel]: *Die Religionen des alten Iran* (Mitteilungen der vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft 43). Leipzig: J.C. Hinrichs, 1938. Repr. Osnabrück: Otto Zeller 1966.

Pedersen, 1995 – Pedersen, Nils Arne: *Studies in The Sermon on the Great War. Investigations of a Manichaean Coptic Text from the Fourth Century*. Aarhus: University Press, 1996.

Ps - A Manichaean Psalm-Book. Part II. Edited by C[harles] R[obert] C[ecil] Allberry. With a Contribution by Hugo Ibscher (Manichaean Manuscripts in the [Arthur] Chester Beatty Collection 2). Stuttgart: W. Kohlhammer, 1938.

Puech, 1949 – Puech, Henri-Charles: *Le Manichéisme. Son fondateur, sa doctrine* (Publications du Musée Guimet. Bibliothèque de diffusion 56). Paris: Presses Universitaires de France, 1949. Repr. ebd.1967.

Reitzenstein, 1926 – Reitzenstein, R[ichard] – Schaefer, H[ans] H[einrich]: *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland* (Studien der Bibliothek Warburg 7). Leipzig-Berlin: B. G. Teubner, 1926. Repr. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965

Rudolph, 1991 – Rudolph, Kurt: Mani und der Iran, in: *Manichaica Selecta. Studies presented to Professor Julien Ries on the occasion of his seventieth birthday*. Edited by Alois van Tongerlo and Søren Giversen (Manichaean Studies, 1). Louvain: IAMS 1991, 307-321.

Schmidt-Glintzer, 1987 – *Chinesische Manichaica. Mit textkritischen Anmerkungen und einem Glossar*. Hrsg. und übersetzt von Helwig Schmidt-Glintzer (Studies in Oriental Religions 14). Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1987.

- Seeliger, 1937* - Seeliger, [Konrad]: Weltalter, in: *Allgemeines Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. Hrsg. von W[ilhelm] H[einrich] Roscher. Bd. VI. Leipzig-Berlin: B. G. Teubner, (1924-)1937. Repr. Hildesheim[-New York]: Georg Olms 1965. 1977. 1993, 375-430.
- Shaked, 1984* - Shaked, Shaul: Iranian Influence on Judaism: First Century B.C.E. to Second Century C.E., in: *The Cambridge History of Judaism. Vol. 1. Introduction. The Persian Period*. Ed. by W[illiam] D[avid] Davies and Louis Finkelstein. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, 308-325.
- Stahl, 1993* - Stahl, R.: "Eine Zeit, Zeiten und die Hälfte einer Zeit". Die Versuche der Eingrenzung der bösen Macht im Danielbuch, in: *The Book of Daniel in the Light of New Findings*. Ed. by A[dam] S[imon] van der Woude (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 106). Leuven: Leuven University Press (Uitgeverij Peeters), 1993, 480-494.
- Sundermann, 1979* - Sundermann, Werner: Namen von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des manichäischen Mythos, in: *Altorientalische Forschungen* 6 (1979) 95-133.
- Sundermann, 1986* - Sundermann, Werner: Mani, India and the Manichaean Religion, in: *South Asian Studies. Journal of the Society for South Asian Studies* 2 (1986) 11-19.
- Tardieu, 1992* - Tardieu, Michel: L'énigme du quatrième empire, in: *Orbis Aethiopicus. Studia in honorem Stanislaus Chojnacki natali septuagesimo quinto dicata, septuagesimo septimo oblata* edidit Piotr O[tto] Scholz cum collaboratione Richard Pankhurst et Witold Witakowski (Bibliotheca nubica 3) Albstadt: Karl Schuler Publ., 1992, 259-264.
- Tavadia, 1956* - Tavadia, Jehangir C.: *Die mittelpersische Sprache und Literatur der Zarathustrier*. Leipzig, VEB Otto Harrassowitz, 1956.
- Van der Waerden, 1952* - van der Waerden, B[artel] L[eendert]: Das grosse Jahr und die ewige Wiederkehr, in: *Hermes* 80 (1952) 129-155.
- West, 1978* - *Hesiod. Works and Days. Edited with Prolegomena and Commentary* by M[artin] L[itchfield] West. Oxford, Clarendon Press, 1978. Repr. 1980. 1982. 1990. 1996.
- Widengren, 1975* - Widengren, Geo: „Synkretismus“ in der syrischen Christenheit, in: *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet. Bericht über ein Symposium in Reinhausen bei Göttingen in der Zeit vom 4. bis 8. Oktober 1971*. Hrsg. von Albert Dietrich (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philosophisch-historische Klasse [3.Folge] Nr.96). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975, 38-64.
- Widengren, 1983* - Widengren, Geo: Leitende Ideen und Quellen der iranischen Apokalyphtik, in: *Hellholm, 1983*, 77-162.
- Wurst, 1994* - Wurst, Gregor: Zur Bedeutung der "drei-Zeiten"-Formel in den koptisch-manichäischen Texten von Medinet Mâdi, in: *Peregrina Curiositas. Eine Reise durch den orbis antiquus. Zu Ehren von Dirk Van Damme*. Hrsg. von Andreas Kessler, Thomas Ricklin & Gregor Wurst (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 27). Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag/ Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, 167-179.

Der große Krieg – ein Hauptthema manichäischer Frömmigkeit

NILS ARNE PEDERSEN, AARHUS

Es ist wohlbekannt, daß der Manichäismus eine spätantike Erlösungsreligion war, der unter anderem Elemente von dem Christentum, dem Gnostizismus, dem Zoroastrismus und dem Buddhismus enthielt, welche in einer originellen Weise zusammengefügt waren, so daß sie ein neues, selbständiges Ganzes bildeten. Die umfangreichsten manichäischen Quellen sind die koptischen Quellen von *Medinet Madi* und *Kellis*. Die Quellen zeigen sowohl, daß der Manichäismus besonders die Lehre betonte, auch besaß er aber ein umfassendes erbauliches und liturgisches Schrifttum. Dieser Artikel will eben mit einem Beispiel zeigen, wie hautnah die Manichäer die Lehre mit der Praxis, das heißt mit dem frommen Leben der Gemeinde, verknüpften.

Die Manichäer wollten die Seelen durch ein allumfassendes Wissen erlösen; dieses Wissen hatte der Religionsstifter Mani als Offenbarung empfangen. Das erlösende Wissen war als ein riesiger Mythos mit folgenden Hauptzügen gestaltet: Es gibt zwei ewige Substanzen oder Naturen, Licht und Finsternis oder das Gute und das Böse, die ursprünglich weit voneinander getrennt waren. In der Urzeit erfolgte aber eine Katastrophe, als die Dämonen das Lichtreich angriffen; die Dämonen haben einen Teil des Lichtes verschlungen, das seitdem mit der Finsternis "vermischt" oder durch die Finsternis gefesselt ist. Dieses gefesselte Licht befindet sich überall in dem Weltall, und die Menschenseele ist ein Teil davon. Seit der Katastrophe haben die Götter in dem Lichtreich sich aber um die Befreiung des gefesselten Lichtes gekümmert, und kraft ihrer überlegenen Weisheit wird die Befreiung ihnen schließlich auch gelingen, wenn Licht und Finsternis wieder getrennt sind, wie sie ursprünglich waren.

Somit gipfelt der Mythos in einer endzeitlichen Erlösung, wo die Seelen in dem Reich heimgebracht werden, das niemals von der Körperlichkeit der Finsternis befleckt worden ist. Demnach glaubten die Manichäer an eine transzendente Wirklichkeit, die sowohl temporal, insofern sie in sich eine eschatologische Erlösung schließt, als räumlich ist, insofern sie neben dieser Welt auf eine andere, übernatürliche Welt rechnet; somit enthielt auch der Manichäismus das Phänomen, das man "apokalyptische Eschatologie" nennt. Dieser Artikel handelt von der manichäischen "apokalyptischen Eschatologie", wie sie in dem koptisch-manichäischen Text *Der Sermon vom Großen Krieg* vorliegt¹. Der Text ist besonders interessant, weil er deutlich die Belehrung über die endzeitlichen Ereignisse mit den Verhältnissen zur Zeit des Autors verbindet. Somit beleuchtet *Der Sermon vom Großen Krieg*, wie die "apokalyptische Eschatologie" sich auf die manichäische Frömmigkeit auswirkt.

¹ Der Hauptinhalt dieses Artikels liegt in der folgenden breiteren Darstellung vor, Nils Arne Pedersen: *Studies in The Sermon on the Great War. Investigations of a Manichaean-Coptic text from the fourth century*, Aarhus, 1996

Der Sermon vom Großen Krieg befindet sich auf S. 7.8 bis S. 42.8 in einer Handschrift, die der Chester Beatty Bibliothek in Dublin gehört, und die 1934 in Stuttgart unter dem Titel *Manichäische Homilien* von Hans Jakob Polotsky herausgegeben wurde².

„*Der Große Krieg*“ bezieht sich unter anderem auf den endzeitlichen Krieg der Könige der Welt; wie viele andere spätantike religiöse Bewegungen glaubten die Manichäer, daß dieser Krieg vor dem Schluß der Geschichte stattfinden werde. Trotz des Titels handelt nur ein kleinerer Teil des *Sermons* von diesem endzeitlichen Krieg; der *Sermon* schildert auch einige andere endzeitliche Ereignisse. Aber hinzu kommt auch, daß der Autor in seiner Schilderung vom endzeitlichen Krieg sich nur wenig mit den Kriegshandlungen beschäftigt; er richtet vielmehr sein Augenmerk auf die umfassende Verfolgung von dem Manichäismus, die seiner Ansicht nach während des Krieges stattfinden werde, und insofern ist der Große Krieg auch der „Krieg“ der Welt gegen die Manichäer.

Nach dem *Sermon* scheinen die endzeitlichen Ereignisse so zu verlaufen: Nach dem Krieg, in welchem die Manichäer verfolgt werden, kommt ein vorübergehendes, irdisches „Friedensreich“. Die manichäische Kirche wird erblühen, und die Manichäer werden über die Anhänger der anderen Religionen herrschen. Danach folgt ein kurzes Zwischenspiel, durch welches die bösen Kräfte, von Antichrist geführt, einen letzten Kampf auskämpfen, aber nachdem sie überwunden worden sind, wird Jesus vom Himmel geschickt, um die guten und bösen zu richten. Das Gericht wird nach *Matth. 25.31-46* beschrieben, aber die evangelische Perikope wird in einer speziellen manichäischen Weise ausgelegt. Wenn Jesus sein Gericht vollendet hat, wird er die Welt in einer neuen glücklichen Periode regieren, aber danach wird er wieder zum Lichtreich hinaufsteigen, und dann bricht die Welt endlich zusammen. Die letzten Seelen werden nun erlöst, indem sie zusammen mit einigen Göttern, die sich im Kosmos aufgehalten haben, zum Himmel aufsteigen. Der Kosmos gerät in Brand. Die Seelen der Sünder werden aber ewig verdammte: Zusammen mit den Kräften der Finsternis werden sie in ein ewiges „Grab“ geworfen.

Die Handschrift gibt vor, daß der *Sermon* von einem Mani-Schüler Koustaios verfaßt ist. Es ist durchaus möglich, daß Koustaios' Autorschaft korrekt ist, und deshalb bezeichne ich im folgenden den Autor von dem *Sermon* als „Koustaios“. Koustaios' Schilderung von „den letzten Dingen“ ist mit einem anderen manichäischen Text nah verwandt, nämlich der mittelpersischen Schrift *Šābuhragān* von dem Religionsstifter Mani selbst. In der Turfan-Oase sind umfassende Fragmente von dieser Schrift gefunden worden, welche vor beinahe zwanzig Jahren von D. N. MacKenzie wieder herausgegeben wurden³. Zwischen der mittelpersischen und der koptischen Schrift gibt es große Ähnlichkeiten, aber trotzdem glaube ich aus verschiedenen Gründe nicht, daß es sicher ist, daß *Šābuhragān* die Vorlage des *Sermons* wäre. Dennoch ist es wahrscheinlich, daß der *Sermon* von irgendeiner Schrift von Mani abhängig sein könnte, möglicherweise eine andere als *Šābuhragān*.

² Hans-Jakob Polotsky: *Manichäische Homilien*, Stuttgart, 1934. Der koptische Text und die deutsche Übersetzung, die in dem Folgenden angeführt werden, stammen hauptsächlich von Polotsky, obwohl ich sowohl den Text wie die Übersetzung in einzelnen Punkten revidiert habe.

³ D. N. MacKenzie: Mani's *Šābuhragān*, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 42 (1979), 500-534; Ders.: Mani's *Šābuhragān* -II, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 43 (1980), 288-310 Pl. I-XII.

Diese Abhängigkeit des *Sermons* von einer Mani-Schrift ist unter anderem wegen des feierlichen Anfanges wahrscheinlich, den man sehr gut als das Proömium des Sermons betrachten kann (*Man. Hom.* 7.9-8.6); die ersten Zeilen des Proömiums lauten so:

Laßt uns unseren guten Vater verehren und unseren | ... Erlöser preisen. Denn er hat [uns] alles offenbart. | Alles hat er uns gelehrt und vor uns ausgebreitet. Er [gab] uns | das Wissen vom *Anfang*; er lehrte uns die [Mysterie]n | der *Mitte* und auch die Trennung des *Endes* ... | ... und die Vernichtung der Welten, die | für die Körper und die Geister bereitet ist. Unser Vater, unser | Apostel hat uns dessen nicht entbehren lassen.⁴

Die nächstliegende Interpretation des Proömiums rührt von Polotsky her: Der Autor verweist auf die Mani-Schrift, die die Vorlage für seine Darstellung sei.⁵ Übrigens enthalte der Sermon auch einige Zitate, die nach Koustaïos von Mani selbst herrührten; meistens scheint es, daß die Zitate in dem Sermon der Schilderung von Koustaïos die Autorität einer Offenbarung verleihen sollten. Somit präntendiert der *Sermon* nicht eine selbständige Offenbarung über die Endzeit zu enthalten; Koustaïos selbst kann nur belehren und verkünden, wenn er auf die Autorität Manis verweist, und insofern ist der Sermon an einem kanonischen Text, der voraus gegeben ist, gebunden. Obwohl der Inhalt des *Sermons* "apokalyptische Eschatologie" ist, ist er also keine "Apokalypse", weil er keine selbständige Offenbarung vorlegt; die Mani-Schrift dagegen, die die Vorlage gewesen ist, könnte man wahrscheinlich als eine "Apokalypse" betrachten.

Im Vergleich zu *Šābuhragān* ist der *Sermon* besonders interessant, weil er nicht nur eine Lehrschrift ist, sondern auch ein Zeugnis von der Bedeutung der apokalyptischen Eschatologie für manichäische Frömmigkeit, unter anderem weil der Sermon erbauliche Elemente wie ethische Ermahnung und Trost enthielt. Um die Gattung des Textes zu bestimmen, ist es ausschlaggebend, daß der Sermon auch einige rednerische Elemente enthielt, besonders die Verwendung von der ersten Person Pluralis, zum Beispiel in dem Proömium, das gerade zitiert wurde; es dreht sich hier um einen gewöhnlichen stilistischen Zug in christlicher Homilien, den man den kommunikativen Plural nennen kann, wodurch der Redner sich mit den Hörern zusammenfaßt. Auch der Schluß des *Sermons* zeigt, daß er als Vortrag für eine Versammlung, die trauerten und fasteten, geschrieben war. Dieser fragmentarische Schluß lautet so:

... euer Vater, die alle dasitzen | ... heute, indem sie diese Trauer und dieses Fasten halten⁶.

Somit ähnelt der Sermon christlichen *Homilien*: Er ist mit einem kanonischen Text verbunden, er enthält erbauliche Elemente, und er ist als Vortrag für eine Versammlung geschrieben. Schon Anton Baumstark schlug vor, daß das Bemafest der Trauer- und Fastentag sei, für welchen der *Sermon* geschrieben sei.⁷

⁴ [ΜΑ]ΡΝΟΥΩΥΤ' ΜΠΝ]ΩΤ ΕΤΑΝ]Τ * ΝΤ]ΝΤ [ΕΛΥ ΜΠΝ] | [.].. ΝΡΕΦΩΤΕ * ΖΕ ΑΦΩΛΠ' ΖΩΒ Ν[Ι]Μ ΑΒΑΛ ...] | [Α]ΥΤΕΒΑΝ ΑΖΩΒ Ν]Μ ΑΥΠΑΡΩΟΥ ΖΑ[ΧΩΝ ΑΥΤ Π][Ο]ΛΥΝΕ ΝΕΝΝΤΖΟΥ]ΤΕ ΑΥΤΕΒΑΝ ΑΜ[ΜΥ]ΣΤΗΡΙ][Ο]Ν ΝΤ]ΜΗΤΕ: ΑΥΩ ΜΝ ΠΠΩΡΞ' ΑΒΑΛ ΝΦΑΗ Π[.]...]ΜΝ ΠΒΩΤΕ ΑΒΑΛ ΝΝ[Ι]ΟΜΟΟ [ΠΕ]ΤΟΒΤΑ]Τ [Ν][Ν]ΩΜΑ ΜΝ ΜΠΝΑ ΜΠΕ ΠΝ]ΩΤ ΠΝΑΠΟΤΟ[ΛΟ]Ο ΚΑΝΕ ΕΝ-ΨΑΑΤ ΜΜΑΥ:

⁵ Polotsky (Fn. 2) XVI.

⁶ [] ΑΠΕΤΝ]ΩΤ: ΝΕΤΖΜΙΕΤ' ΤΗ[ΡΟΥ]ΠΠΟΥΕ * ΕΥΡΑ]ΙΟ ΑΤΖΗΒΕ ΜΝ ΤΗΜΗΤΕ]Α

⁷ Anton Baumstark: Besprechung von Hans Jakob Polotsky, Manichäische Homilien, in: *Oriens Christianus. Halbjahrshefte für die Kunde des christlichen Orients* 32 [= 3. Serie, 10. Band] (1935), 257-268.

Dieses manichäische Fest enthielt eben einen trauernden Aspekt, indem es sowohl eine Erinnerung an dem Märtyrertod Manis als der Bußtag der Gemeinde war. Darüber hinaus enthielt das Bemafest auch einen erfreulichen Aspekt, weil der Tod Manis die Verherrlichung seiner Seele bedeutete. Aber zudem hatte das Bemafest eine besondere, eschatologische Bedeutung.

Während des Bemafestes glaubten die Manichäer, daß der verherrlichten Mani von dem Lichtreich herabstieg und sich auf das βήμα setzte, das zentrale Kultobjekt des Festes, das ein erhöhter Richterstuhl war. Von dem Richterstuhl erteilte Mani der Gemeinde Absolution, und man meinte, daß er durch seine Lehre und sein Gericht die falschen, verirrtten Religionen vernichtete, so daß sein Tod mit dem Gericht vergolten wurde. In dieser Weise wurde das Bemafest als eine Vorwegnahme von Jesu endzeitlichem Gericht aufgefaßt.

Diese Themen machen es schon wahrscheinlich, daß Baumstark recht hatte, aber Baumstark konnte auch auf einen fragmentarischen Abschnitt verweisen, S. 33.16-23, wo die Verwendung von dem Demonstrativartikel bedeuten könnte, daß die Kultobjekte des Bemafestes für die Zuhörer sichtbar waren⁸. Die Kultobjekte waren der Richterstuhl und ein Bild von Mani, das seine Gegenwart symbolisierte. Der Abschnitt spricht auch von Manis "Weisheit", und vielleicht spielt der Text damit auf einige von Manis Schriften, die auf dem Richterstuhl gelegt waren:

der Apostel Gottes | Weisheit, er hat sie geschrieben. Der offenbart hat | dem dieses Bema gehört; er saß auf ihm | sein ist dieses erhabene Bema; sein Gericht ist | ... dem dieses 'Bild' gehört | er hat seine Eklektenschaft auserwählt | sein ist diese Weisheit, dieses Bema und | es ist eine Huldigung dieses großen Erleuchters⁹

Weil der *Sermon* eine Homilie ist, die wahrscheinlich mit einem liturgischen Ereignis in dem manichäischen Kirchenjahr verbunden war, ist der Text ein Beispiel für die Funktion der apokalyptischen Eschatologie in einer spätantiken Gemeinde. Aber auch in einer anderen Hinsicht glaube ich, daß der Sermon deutlich mit der Praxis verbunden ist: Koustaios schildert die endzeitlichen Drangsale als Verfolgung, aber er spricht auch von Verfolgungen in seiner eigenen Zeit, zum Beispiel auf S. 12. Es ist naheliegend, daß die Verfolgungen, die der Autor erlebt, mit den Verfolgungen zusammenhängen, die nach Ansicht des Autors in der Endzeit kommen würden.

Wegen der Beziehung zwischen dem *Sermon* und den Verhältnissen zur Zeit des Autors ist eine Klärung über Zeit und Ort des *Sermons* notwendig, das heißt für welche Gemeinde der Text bestimmt war.

Einige Abschnitte in dem Sermon zeugen wahrscheinlich davon, daß er ursprünglich am Ende des dritten Jahrhunderts oder Anfang des vierten Jahrhunderts in Mesopotamien in der ostaramäischen Sprache abgefaßt wurde. Die Zitate und Anspielungen auf die Bibel enthalten an einigen Stellen Lesarten, die sonst nur in den syrischen Versionen der Bibel bekannt sind. So wird Luk. 21.24 in dem Sermon auf S. 15.6-8 zitiert, aber während im griechischen Text

⁸ Baumstark (Fn. 7) 261.

⁹ ΠΑΠΡΟΣΤΟΛΟΣ ΜΠΠΟΥΤΕ[...]ΤΑ[.....] | σοφία ἀφ'αυτου: πεταφωλπ' αβ[αλ...ετε] τωχ πε π|βημα νεφρ'αεστ' αζωμ....[..] | [πω]η πε π|βημα ετ'αζε πεφρο πε πε[...] | [...]|κων: πετε τωχ τε τ'ε|κων[.....] | [.]. αφωππ [τε]φ'αντ'ωππ ζμ[.....] | [...]. τωχ τε τ'σοφια π|βημα μμ[.....] | [.ου]ο'ωωπ' πε μπ|ναδ μ'φω[τηρ]

Der *Sermon* enthält auch Abschnitte, die zu behaupten scheinen, daß die eigenen Schüler Manis die Endzeit erleben würden, so sehr deutlich in einem Mani-Zitat auf S. 28.1-6:

Die Kirche | wird nicht wanken, solange sie dauert, so daß | mancher unter uns ist, der zu jener Zeit gefunden werden wird, | bis zum Antichrist. Mein Herr sagte, daß | mancher ihn sehen wird unter den Angehörigen dieser unserer Menschengeneration, | die meinen Herrn Mani gesehen haben.¹¹

Dieser und andere Abschnitte machen es wahrscheinlich, daß der *Sermon* abgefaßt worden ist, während Manis Schüler noch lebten, das heißt Ende des dritten Jahrhunderts oder Anfang des vierten Jahrhunderts. Somit scheint der *Sermon* vorauszusetzen, daß der Zoroastrismus die herrschende Religion sei, die Magier die Manichäer verfolgten, und daß die Generation, die Mani selbst kenne, noch nicht ausgestorben sei; auf dieser Grundlage muß die Beschreibung in dem *Sermon* von dem Großen Krieg als eine allumfassende Verfolgung von den Manichäern interpretiert werden. Somit glaube ich, daß obwohl der *Sermon* von der Zukunft handelt, der Text im Lichte der Zeit des Autors interpretiert werden soll.

Die Schilderung des Großen Krieges hatte eine zeitgemäße Relevanz für die Zuhörer, indem sie ein deutliches erbauliches Ziel hatte. Erstens kann man beobachten, daß Koustaios der Gemeinde hilft, so daß sie sich mit der Unabwendbarkeit des Leidens abfinden möge; er zeigt nämlich, daß das Leiden für die Erlösung von der körperlichen, materiellen Welt notwendig ist. So betont Koustaios, daß der Große Krieg zu der Vernichtung des Fleisches führt, und daß die Manichäer deshalb mit Notwendigkeit leiden müssen, weil sie Fleisch tragen, zum Beispiel auf S. 14.8-10:

Denn zu jener Zeit | wird auch die 'Gerechtigkeit' zu leiden haben, da | auch sie Fleisch [trägt].¹²

Koustaios meint vermutlich, daß die Verfolgungen sowohl der letzte Versuch der Finsternis, über die Kräfte des Lichtes zu siegen, als Gottes chirurgischer Eingriff, um die Seelen zu erlösen, sein.

Auch in einer anderer Weise verbindet Koustaios Verfolgung mit Erlösung; er betont, daß die Erlösung der Manichäer dadurch bedingt sei, daß sie aushärten und ihre Religion nicht verleugneten. So will Koustaios während der Verfolgung Abfall verhindern durch Verheißungen zu dem, der ausharrt und nicht verleugnet. Hier sind einige Beispiele für die Verheißungen des Koustaios, erst von S. 13.13-17:

Und wenn das Schwert Einen [trifft] | und er getötet wird um des Namens willen, [und er] | seine Gebote nicht auflöst; wenn seine ... | ihn zwingen, – siehe, auch dieser wird das Leben des Lichts finden, | gemäß dem, was unser Vater uns verkündet hat.¹³

Die Verheißung spricht von dem Manichäer, der seine Gebote nicht übertreten darf; eine andere Verheißung auf Seite 13.27-28 ist deutlicher:

¹¹ ΤΕΚ[ΚΛΗ]ΟΙ ΝΑΚΙΩ ΕΝ ΕΣΜΗΝ ΑΒΑΛ • ΖΩΟΤΕ ΟΥΝ | [ΟΥΑ]Ν ΝΩΜΤΝΕ ΕΥΑΘΝΤΩ ΜΠΟΧΥ ΕΤΜΩΟ: | [ΜΕ]ΧΡΙ ΟΥ ΠΑΝΤΙΧΡΙΣΤΟΣ ΠΑΧΕ ΠΑΧΑΙΟ ΧΕ | [ΟΥ]Ν ΟΥΑΝ ΕΦΑΝΟ ΑΡΑΦ: ΖΝ ΝΑ ΠΙΧΕΝΡΩΜΕ | [Ν]ΤΕΝ • ΝΕΤΑΥΝΟ ΑΠΑΣΧΑΙΟ ΠΛΑΝΝΙΧΑΙΟC:

¹² ΜΠΙΟΥΑΙΟΥ' ΕΤΜΩΟ ΓΑΡ ΕΡΕ Τ|Α|ΚΑΙΟΥΣΥΝΗ ΖΩΩΟ ΝΑΜΚΑΖ: ΕC[ΡΦΟΡΕ ΝΟΥΓΑ]ΡΧ ΖΩΟ ΑΝ

¹³ ΕΦΑΝΤΕ ΤΟΧΕ ΑΝ[.....] | ΝΟΥΕ • ΝCΕΖΑΤΒΕΦ ΕΤΒΕ ΠΡΕΝ ΜΠ[...]. ΝΩ[...][Τ]ΜΝΩΛ ΝΕΥΕΝΤΟΛΑΥΕ ΑΒΑΛ • ΕΦ[Α]ΝΤΕ ΝΕΦ[...]. | [.]Ε ΑΝΑΓΚΑΖΕ ΜΜΑΦ: ΕΙC ΝΕΙ ΑΝ Φ[Α]ΘΝ ΠΩΝ[Ε] ΜΠΙΟΥΑΙΝΕ • ΚΑΤΑ ΝΕΤΑΠΝΙΩΤ ΤΕΟΥΑΥ ΑΡΑΝ:

Heil dem, der in seiner Hoffnung standhalten | und keins von seinen Siegeln zerbrechen wird!¹⁴

Die Siegel verweisen auf die drei sogenannten "Siegel", das heißt die manichäischen Verbote, die für die Auserwählten geltend waren; die Auserwählten waren die asketische Kerngruppe, die der innere Kreis in den manichäischen Gemeinden bildete: "Das Siegel des Mundes" bedeutete Reinheit im Gedanken und Wort, und auch daß man nicht Fleisch und Wein zu sich nehmen dürfe. "Das Siegel der Hand" bedeutete, daß man Tiere und Menschen nicht töten dürfe, und auch daß man nicht ernten und nicht Obst pflücken dürfe, da alles Lebende die Licht-Seele enthalte, die durch solche Handlungen gequält werde. "Das Siegel des Schoßes" war ein Verbot gegen Ehe und jede geschlechtliche Handlung.

Es ist offenbar, daß Koustaios mit der Möglichkeit rechnete, daß die Verfolger zu veranlassen suchten, die Auserwählten durch konkrete Handlungen zur Verleugnung zu bringen. Von den Christenverfolgungen ist es wohlbekannt, wie die Römer die Christen zu zwingen versuchten, so daß sie den Göttern opferten. Es ist jedoch möglich, daß die Zoroastrier andere Mittel verwendeten, um die Manichäer zur Abtrünnigkeit zu dringen. Von den syrischen Märtyrerakten kennen wir den Bericht über den christlichen Diakon Aitallaha, der nicht durch die Tortur der zoroastrischen Priester bezwungen wurde und deshalb über seinen Mitgefangenen triumphieren konnte; dieser war ein Manichäer, den die Priester veranlaßt hatten, Ameisen zu töten; der Text selbst gibt an, daß die Manichäer die Ameise "Lebendige Seele" nannten¹⁵. Hier ging es also um "das Siegel der Hand" zu erbrechen.

Aber auch in einer anderen Hinsicht muß Koustaios' Schilderung vom Großen Krieg eine aktuelle Relevanz für die Zuhörer gehabt haben; er kommt der Forderung der Verfolgten um gerechte Vergeltung nach durch seine dauernde Betonung, daß die Leiden des Krieges auch die Verfolger als Vergeltung treffen würden, zum Beispiel auf S. 15.4-6:

Die Verfolger aber sind es, die [Vergeltung empfangen] | werden; und sie werden ausgerauft werden in jeglicher Stadt [wie] | Unkraut zwischen dem Weizen heraus.¹⁶

So enthält schon der Große Krieg ein Aspekt des Gerichtes. Obwohl Koustaios erwähnt, daß die Sklaven in dem Krieg leiden müßten (7.29, 8.22), erwähnt er jedoch öfter, daß die Vergeltung die Vornehmen (7.29, 9.13), die Freien (7.29, 8.21.22) und die Könige (9.12) treffen werde, zum Beispiel in einem fragmentarischen Abschnitt auf S. 9.15-18:

Diese Freien, die Leute, die | in der Welt in Freuden und Schwelgerei leben, werden | zu jener Zeit und dieser ... in [Sklaverei] | und Schande kommen.¹⁷

Natürlich sind diese Motive in apokalyptisch-eschatologischer Literatur traditionell, aber wenn Koustaios auf dem Hintergrund von gegenwärtigen Verfolgungen schreibt, haben sie für ihn und seine Gemeinde auch eine aktuelle Relevanz gehabt.

¹⁴ ΝΕ|ΕΤΥ ΜΠΕΤΑΤΑΧΡΑΥ ΖΝ ΤΖ[Λ']|[Π|Ο] ΝΥΤΜ|ΥΩΒΠ' ΛΑΥΕ ΖΝ ΝΕΦΦΡΑΓ|Ο:

¹⁵ Ich verweise auf R[aimund] Köbert: Ein zum Abfall gezwungener Manichäer muß Ameisen töten, in: *Orientalia* 38 (1969), 128-130.

¹⁶ ΝΑ|ΩΚΤΗΘ ΔΕ ΝΕΤΑ[Σ] ΕΒ|Ι]Ω: ΝΣΕΩΖΟ ΝΣΩΟΥ ΚΑΤΑ ΠΟΛ|[Ο] ΠΟΛ|Ο [ΝΦΕ Ν]|ΖΝ <Ν>ΤΗΘ ΑΒΑΛ ΟΥΤΕ ΝΣΟΥ

¹⁷ Ν|ΕΛΕΥΦ[ΕΡΟC ΝΡΩ]ΜΕ ΝΡΑΥΤΥ ΝΠΑΤΑΛΟ[Ο] Ζ|Μ ΠΚΟCΜΟC[.] | Π|ΟΥΑ|Υ' ΕΤΜΜΟ ΜΝ|Τ .[. . .] ΕΥΝΗΥ Α[.] | [Μ]Ν ΟΥΑΤ|Μ|Α:

Mit den Abschnitten, die den Krieg und die Verfolgung schildern, hat Koustaios andere Abschnitte verwoben, die einen anderen Charakter haben, unter anderem einen längeren Abschnitt auf S. 15-18, die ein "Beweinen" enthält, wo erst die Gemeinde und danach Mani selbst über die Leiden weint, die die Gemeinde im Großen Krieg treffen würden. Nach meiner Auffassung ist es besonders naheliegend, diesen Abschnitt sowohl mit den Erfahrungen des Autors von gegenwärtigen Verfolgungen als mit den Themen des Bemafestes zu verbinden.

Das Beweinen hängt wohl mit dem Trauer- und Fastentag zusammen, für den der *Sermon* geschrieben wurde; Trauer und Fasten waren ja höchstwahrscheinlich mit dem Bemafest verbunden. Das Beweinen wird so eingeleitet (*Man. Hom.* 15.18-26):

Von jetzt an aber fürderhin bis zum Tage [des] | Großen Krieges ist die Trauer (?) und das ... die Heiligen und die Frommen, die Angehörigen dieser Kirche | dieser Auslese. Alle, die zu den Kongregationen [mein]es | Herrn gehören. Zahlreich sind, die ihn erleben werden, (nämlich) jene | Tage in jeglichem Lande. | Weinet also und lasset uns trauern und lasset uns | unsere Angehörigen bemitleiden. Weinet über den, der im Körper bleiben wird, | bis er diesen Großen Krieg sieht.¹⁸

Nach Koustaios gibt es Trauer "von jetzt an" bis zu dem Großen Krieg; dieses "jetzt" spielt wahrscheinlich auf den Trauer- und Fastentag. Danach fängt er an, in der ersten Person Pluralis zu sprechen; es dreht sich hier wieder um den homiletischen stilistischen Zug, den "kommunikativen Plural", welcher zu bestätigen scheint, daß es sich hier um die Trauer der Gemeinde handele. Koustaios fordert die Gemeinde auf über "unsere Angehörige" zu weinen, womit er nicht die biologischen Verwandten meint, sondern die Manichäer als geistige Verwandte. Es ist deutlich, daß Koustaios das nahe Ende erwartet, da er "über den, der im Körper bleiben wird, bis er diesen Großen Krieg sieht", spricht, auch bringt er hier wieder den Gedanken zum Ausdruck, daß das körperliche Dasein und das Leiden mit Notwendigkeit zusammen gehörten: Die Seele, die die Befreiung vom Körper durch den Tod nicht erreicht hat, könne die Schrecken des Krieges nicht entfliehen. Die *Gemeinde* wird demnach aufgefordert, den Teil der Mitglieder zu betrauern, der noch am Leben ist, wenn der Krieg kommt.

In dem Beweinen wird aber das Subjekt von der ersten Person Pluralis zu der ersten Person Singularis verändert; am Anfang begegnen wir der weinenden Gemeinde und dem Prediger, aber bald danach weint Mani selbst; auf S. 16.5-13 verweist Mani zuerst auf das Weinen seiner Gemeinde, aber danach beginnt er selbst zu weinen:

[höret] meine Kirche, wie sie weint. Höret meine | wie sie weint über ihre Kinder und | die diesen Großen Krieg sehen werden. | meine Geliebten, die hungern und dürsten | der Heilige, der dieses Weinen erschallen läßt | durch den Mund meiner Kirche. Er sprach | die Erinnerung meiner guten Kinder | ich vergieße die Tränen | meine Sprößlinge. Ich weine über meine¹⁹

¹⁸ κῶν ἡ̄ν̄ου ἡ̄ταϋ σα φ̄ν • ὡα ἡ̄ζουϋ[ε] ἡ̄π̄]ἡ̄αδ ἡ̄πολεμος' φ̄μβε τε ἡ̄π̄ἡ̄α[.....] | [.]ἡ̄πετοϋαβε ἡ̄ν ἡ̄π̄]στοο: ἡ̄ᾱεκκλ̄η̄[ε]ἡ̄[α] ἡ̄μ̄ν̄τωπ̄ • ἡ̄π̄η̄ τ̄η̄ου ἀ̄ναϋζ̄ο ἡ̄π̄]ἡ̄ᾱ]σ̄: ἡ̄ᾱυε ἡ̄τᾱᾱπαν̄τα ἀ̄ραϋ π̄]ζουϋ[ε] ε̄τ̄]ἡ̄]ο̄ κᾱτα χ̄ωρα χ̄ωρα: | [ἡ̄ᾱρ̄η̄]ρ̄]με̄ ο̄ε ἡ̄τ̄η̄ρ̄ ζ̄η̄αβε • ἡ̄τ̄η̄ω̄η̄ε ἡ̄ζη̄τ̄ ζ̄α | [ἡ̄ᾱ]τ̄η̄ρ̄]τε: ρ̄]με̄ ἡ̄εϋ πε̄ταδ̄ω ζ̄η̄ π̄ω̄η̄α | [ἡ̄]ᾱτ̄]ἡ̄ο̄ ἀ̄π̄]ἡ̄αδ ἡ̄πολεμος:

¹⁹ σω̄τ̄η̄ε] ἀ̄τᾱεκκλ̄η̄α] ε̄σ̄χ] ρ̄]με̄ • σω̄τ̄η̄ε ἀ̄τα[....]. τε...τᾱυτ̄: ε̄σ̄ρ]με̄ ἡ̄νεσ̄ω̄η̄ε ἡ̄ν |]. ἡ̄ετᾱνο ἀ̄π̄]ἡ̄αδ ἡ̄πολεμος: |.....]ἡ̄ᾱερε̄τε • ἡ̄ετ̄ζ̄η̄ε̄τ̄ ε̄τᾱβε ε̄τε |π̄]ετοϋαβε πε̄τ̄ετοϋ ἡ̄η̄]ρ̄]με̄ |]ζ̄η̄ ρ̄ω̄α ἡ̄τᾱεκκλ̄η̄[ε]ἡ̄: π̄ᾱζεϋ

Es muß hier Mani sein, der spricht; sonst niemand könnte auf die Kirche als "meine" oder auf die Manichäer als seine Kinder verweisen; deshalb ist es weniger bedeutsam, ob wirklich die Lücke in Zeile 9 als $\kappa[\dots] \epsilon \pi \tau \omega \rho \alpha \beta \iota$ zu restaurieren ist. Polotsky's Übersetzung von Zeile 10 ist sehr verlockend und läßt sich so interpretieren, daß Mani "durch den Mund seiner Kirche" weint, und obwohl diese Interpretation unsicher ist, muß man die Veränderung von der weinenden Gemeinde zu dem weinenden Mani so erklären, daß Mani als der Begründer der Kirche deren "Vater" war, und die Manichäer seine "Söhne" und "Sprößlinge". Das "Beweinen" ist somit ein gemeinsames Beweinen Manis und der Gemeinde.

Wenn wir uns erinnern, daß Koustaios' Gemeinde kurz vorher Verfolgungen erlebt hatte, und daß sie in Erwartung einer baldigen umfassenden Verfolgung während des Großen Krieges lebte, die der Gipfelpunkt der Leiden werden würde, ist es nicht merkwürdig, daß Trauer die fundamentale Einstellung zum Leben ausmachte. Koustaios gibt aber der Gemeinde den Trost, daß sie in ihrer Trauer nicht allein ist; zusammen mit der Gemeinde weint ihr "Vater" Mani. Hier sollen wir uns daran erinnern, daß die Manichäer glaubten, Mani sei selbst in der Gemeinde während des Bemafestes anwesend.

Es gibt einige wenige spärliche Zeugnisse, daß das Bemafest Weinen über die Leiden und den Tod Manis enthielt, und vielleicht auch daß es ein reuiges Weinen enthielt. "Das Beweinen" in dem *Sermon* ist weder ein Weinen über Mani oder ein reuiges Weinen, sondern ein gemeinsames Beweinen Manis und seiner Gemeinde über die kommenden Verfolgungen. Mani war aber der erste Märtyrer seiner Kirche, und da die Leiden Manis exemplarisch für die Gemeinde waren, ist es möglich, daß die Trauer über das Leiden Manis während des Bemafestes auch mit den Leiden der Gemeinde verbunden war. Koustaios hat die Trauer der Gemeinde bei dem Bema seinem besonderen Thema angepaßt, nämlich den Leiden im Großen Krieg, so daß Mani, der der eigentliche Gegenstand der Trauers war, zusammen mit seiner Gemeinde über die Leiden, in welchen sie ihm nachfolgen sollte, weinte.

Ich muß hier erwähnen, daß Professor Hvidberg-Hansen mich auf ein Textmaterial aufmerksam gemacht hat, das komparativ interessant ist, nämlich die Zeugnisse über die Bedeutung des Weinens in der christlichen syrischen Kirche, die in Wensinck's *Some Semitic Rites of Mourning and Religion*²⁰ untersucht wurden. In asketischen Kreisen sei das Weinen ein Ritus, der mit Gebet, Fasten und Vigilien verbunden sei. Das Weinen während des Gebetes werde außerdem als ein Chárisma angesehen, als Zeichen dafür, daß Gott das Gebet gehört habe; diese Vorstellung wird ausführlich von Isaak von Ninive (Ende des siebten Jahrhunderts) behandelt. Der größte Teil von Wensinck's Verweise sind viel jünger als der *Sermon vom Großen Krieg*, aber Wensinck hat auch einen Verweis²¹ auf einen Abschnitt, wo Ephraem der Syrer die Totenklage verbietet, aber zugleich empfiehlt, daß man während des Gebets in den Kirchen Tränen vergieße (61. *Carmina Nišibena*). Zeitlich steht Ephraem Koustaios näher, und mutmaßlich sind diese Sitten im syrischen Christentum, die weiterhin den Manichäismus beeinflusst haben, sehr alt.

Wie schon erwähnt wird der Große Krieg laut Koustaios von einem irdischen "Friedensreich" nachgefolgt (*Man. Hom.* 21.28-33), in welchem die Gemeinde sich von den

[. . . .]. $\kappa[\dots] \epsilon \pi \tau \omega \rho \alpha \beta \iota \epsilon \tau \alpha \nu \iota \tau \cdot [\dots] \cdot [\dots] \tau \epsilon \epsilon \pi \tau \omega \rho \tau' \alpha \beta \alpha \lambda \alpha$
 $\eta \nu \rho \mu \epsilon [\dots] \rho \tau \tau [\dots] \dots \alpha \nu \alpha \chi \tau \tau \circ \epsilon \rho \mu \epsilon \eta \nu [\dots]$

²⁰ A. J. Wensinck: Some Semitic Rite of Mourning and Religion, in: *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam Afdeling Letterkunde*, Nieuwe Reeks, Deel XVIII. No. 1 (1917), 78-84

²¹ Wensinck (Fn. 20) 93.

Leiden distanzieren kann. Die Überlebenden können nun wirklich "aufatmen", wie es in diesem Abschnitt ausgedrückt wird (*Man. Hom.* 22.11-20):

Ein 'Enthaltamer' wird | den anderen fragen, indem er sich über sein Gesicht erbarmt: 'Wohin bist du geflohen?' | Der 'Unverdorbene' wird bei seinem Mit-'Unverdorbenen' bleiben | und ihm die Leiden erzählen, die er empfangen hat. Die 'Jungfrau' | wird sich zu ihrer Mit-'Jungfrau' gesellen und ihr [ihr] | Seufzen erklären. Die 'Enthaltame' wird | ihrer Mit-'Enthaltamen' alle Leiden erzählen, die sie ertragen hat. | Die Katechumenen werden bei den Katechumenen sitzen | und die Leiden überströmen lassen, die in ihrem Herzen sind. | Ein 'Vorleser' wird den anderen fragen: ...²²

Der Text erwähnt verschiedene Kategorien von Manichäern, die sich nach den Schrecken des Großen Krieges begegnen; es ist für sie befreiend, bei dem überstandenen Leiden zu verweilen. Koustaios macht der Gemeinde auf einen Tag Hoffnung, wo das Leiden der Vergangenheit gehört.

Die ganze Schilderung von dem "Friedensreich" stellt dieses im Gegensatz zu der Vergangenheit, aber diese Vergangenheit sind nicht nur die Schrecken des Großen Krieges, die für Koustaios und seine Gemeinde noch nicht angefangen haben: Das "Friedensreich" ist andersartig als alles, was vorausging, sowohl das gegenwärtige Leben der Gemeinde als der Große Krieg.

In dem "Friedensreich" werden die Manichäer über die nicht-manichäischen Religionen herrschen. Früher wurde die Kirche von den falschen Religionen unterdrückt (25.29-33), und zu der Zeit des Autors sind es die Magier, die in der Welt herrschen (26.1-2), aber im "Friedensreich" soll die Kirche an ihrer Stelle über die anderen Religionen und ihre Könige herrschen (25.33-26.4. 14.15), wie es in diesem Abschnitt ausgedrückt wird (26.17-19):

Die anderen Religionen werden | sie segnen und auch deren Könige werden | ihr Anbetung erweisen.²³

Diese Herrschaft hat zur Folge, daß die manichäische Kirche an den materiellen Besitztümern der anderen Religionen und der Mächtigen teilhaben wird. Die Manichäer sollen in den Palästen der Könige und der Vornehmen und in den Tempeln der falschen Religionen wohnen (24.8-10, 26.7-13). Hier ist der Abschnitt auf S. 24.9-10 besonders interessant:

Die weiblichen Auserwählten werden sich schlafen legen und (wieder) aufstehen im | [Hause] der Königinnen und der vornehmen Damen.²⁴

Man kann den Abschnitt mit Koustaios' Verurteilung von "den Freien" vergleichen, die in Freuden und Schwelgerei leben (9.15-18); wenn Koustaios das Wohlleben der Mächtigen kritisiert, aber zugleich erwartet, daß die Manichäer eines Tages an ihrem Besitz teilhaben wird, muß die Kritik einen Zusammenhang mit einer sozialen Frustration haben; und das bedeutet jedenfalls, daß Koustaios' Gemeinde auch Mitglieder von den unteren Gesellschaftsschichten hatte.

²² ΟΥΝ ΕΓΚΡΑΤΗΣ ΝΑΨΥΝ | [ΕΓΚΡΑΤ]ΗΣ ΕΨΡ ΝΑΕ ΖΑ ΝΕΨΟ ΞΕ ΝΤΑΚΠΩΤ ΑΤΟ | [ΝΑΦΦ]ΟΡΟΣ ΝΑΒΩ ΖΑΤΝ ΝΕΨΥΒΗΡΑΦΦΟΡΟΣ · | [ΝΗΤ]ΕΟ[Υ] ΑΡΑΨ ΝΝΖ]ΟΕ ΕΤΑΨΥΑΠΟΥ: ΤΤΑΡΦΕ[ΝΟΣ] ΝΑΤΩΒΕ ΑΤΨΕΥΒΡΠΑΡΦΕΝΟΣ · ΝΣ'ΒΩΛ ΖΑ[ΡΩ] ΜΠΕΣ ΑΨΕΖΑΨ: ΤΕΓΚΡΑΤΗΣ ΝΑΤΕΟΥ Α[ΤΨΕΥΒΡΕΓΚ]ΡΑΤΗΣ ΝΝΖ]ΟΕ ΤΗΡΟΥ ΕΤΑΨΒΙ ΖΑ[ΡΑΥ] | [ΝΚΑΤΗΧΟΥ]ΜΕΝΟΣ ΝΑΖΜΕΣΤ' ΖΑΤΝ ΝΚΑΤΗΧ[ΟΥ] ΜΕΝΟΣ ΝΟ[ΜΕ]ΟΥΟ ΝΖ]ΟΕ ΕΤΖΜ ΠΟΥΖΗΤ ΖΑΤ[. . .] | [ΟΥΝ ΑΝΑΓ]ΝΩΟΤΗΣ ΝΑΨΝ ΑΝΑΓΝΩΟΤΗΣ *...]

²³ ΝΑΟΓΜΑ ΝΑ[+ ΠΜΑΚΑΡ]ΕΜΟΣ ΝΕΟ · ΝΟΥΚΕΡΡΑ[Ι] ΑΝ ΝΑΟΥ[Ω] ΜΥΤ'ΝΕΟ

²⁴ ΕΡΕ ΝΕΚΛΕΚΤΗ ΝΑΝΚΑΤΕ ΝΣΕΤΩΝΕ · ΖΜ | [ΤΗ] ΝΝΡΡΩ ΜΝ ΜΜΑΤΡΩΝΑ:

Die Schilderung von dem "Friedensreich" behandelt aber auch das innere Leben der Gemeinde, das keine besondere Rolle in Koustaios' Beschreibungen von dem Großen Krieg und den Verfolgungen spielte. In der Schilderung vom Leben der Gemeinde im "Friedensreich" ist das stetige Thema der Unterschied zwischen der gegenwärtigen Kirche und der zukünftigen Kirche. Es werden viele neue Manichäer hinzukommen, vielmehr als in der gegenwärtigen Kirche, auch will der manichäische Gottesdienst und das Studium von den manichäischen Büchern einen riesigen Aufschwung nehmen. Außerdem lasse der moralische Habitus der gegenwärtigen Manichäer nach Koustaios viel zu wünschen übrig, aber dieses werde sich ändern; zum Beispiel gebe es keine gegenseitigen Lügen und Verleumdungen mehr (30.4-15):

Die Auserwählten werden | einander lieben. Keiner wird an die Schlechtigkeit denken. | Mit freundlichem Gesicht wird ein Bruder auf einen Bruder, eine Schwester auf eine Schwester blicken. | Nicht so wie jetzt in dieser unserer Welt, | wo der Mensch (nur) hinausgeht und sie (schon) | schlecht von ihm reden. Wieviel Lügenreden, wieviel Häßliches | wird [geredet]: manches ist (wirklich) geschehen, manches ist nicht | geschehen. Wenn er aber wieder hereinkommt und sie sein | [Gesicht] erblicken, eilen sie ihm entgegen wie welche, die ihn lieben, und | ehren und preisen ihn, als wenn es gar nicht der wäre, von dem sie | schlecht geredet haben. Zu jener Zeit aber | wird es damit vorbei sein, es gibt nichts Derartiges.²⁵

Wie man sehen kann, richtet Koustaios' ganze Schilderung sich an seine Zeitgenossen; die Vision vom "Friedensreich" macht hier eine Kritik der Manichäer selbst aus, und es scheint konsequent, daß Koustaios diese Kritik während des Bußtages der Gemeinde hervorbringt. Das "Friedensreich" ist Koustaios' Bild von einer alternativen Welt, worin die Verfolgungserfahrungen der Gemeinde, Erfahrungen von Leid und Unterdrückung, ihre Lösung durch Frieden und eine Umkehrung der Machtverhältnisse finden, und wo die sozialen Frustrationen dadurch befriedigt werden, daß die Manichäer das Eigentum der Mächtigen übernehmen. Außerdem werden Probleme wie ausbleibender Erfolg, fehlende Zucht der Gemeinde und schlechte Moral durch die Schilderung von der perfekten Gemeinde veranschaulicht.

Der liturgische Kontext des Textes wird aber deutlich, wenn Koustaios plötzlich in einem längeren Abschnitt (Man. Hom. 28.31-29.11) vom "Friedensreich" als eine schon vollendete Realität innerhalb der manichäischen Gemeinde spricht. Der größte Teil des Abschnittes lautet so:

Die Geschenke sind verteilt und ... worden unter den Genossen | der Liebe. Siehe, die falschen Religionen sind geschlagen und zunichte | gemacht worden. Siehe, das Almosen ist denen zuteil geworden, die | es [geben?]. Siehe, die Wasserzisterne ist gegraben und | der gute Baum an ihr [gepflanzt] worden. Siehe, das Feldzeichen des Kampfes | ist entbreitet worden. Siehe, das Schwert, das die Begierde niedermetzeln wird, | <ist gezückt worden>. Siehe, der Richterstuhl der Wahrheit ist aufgebaut worden. | Siehe, die beiden Wege haben sich getrennt. Dieses Werk hat der | Apostel des Lichtes voll-

²⁵ $\overline{\text{nek}}\overline{\text{lek}}\overline{\text{t}}\overline{\text{oc}}\ \overline{\text{na}}\overline{\text{m}}\overline{\text{er}}\ |\ \overline{\text{no}}\overline{[\gamma]}\overline{[er]}\overline{\text{ny}}\ \overline{\text{m}}\overline{\text{n}}\ \overline{\text{la}}\overline{\text{y}}\overline{\text{e}}\ \overline{\text{na}}\overline{\text{r}}\overline{\text{p}}\overline{\text{t}}\overline{\text{m}}\overline{\text{e}}\overline{\text{y}}\ \overline{\text{nt}}\overline{\text{m}}\overline{\text{nt}}\overline{\text{b}}\overline{\text{one}}\overline{:}\ \overline{\text{oy}}\overline{\text{n}}\ |\ \overline{[oy]}\overline{\text{can}}\ \overline{\text{na}}\overline{\text{b}}\overline{\text{ow}}\overline{\text{y}}\overline{t}\ \overline{\text{ca}}\ \overline{\text{oy}}\overline{\text{can}}\ \cdot\ \overline{\text{oy}}\overline{\text{c}}\overline{\text{w}}\overline{\text{ne}}\ \overline{\text{ca}}\ \overline{\text{oy}}\overline{\text{c}}\overline{\text{w}}\overline{[n]}\overline{e}\ \overline{\text{z}}\overline{\text{n}}\ \overline{\text{oy}}\overline{\text{z}}\overline{\text{o}}\ \overline{\text{ep}}\overline{\text{ra}}\overline{\text{y}}\overline{t}\overline{:}\ \overline{\text{no}}\overline{\text{e}}\ \overline{\text{n}}\overline{t}}\overline{\text{no}}\overline{\text{y}}\ \overline{\text{en}}\ \overline{\text{z}}\overline{\text{m}}\ \overline{\text{pi}}\overline{k}}\overline{o}}\overline{[c]}\overline{[m]}\overline{\text{oc}}\ \overline{\text{nt}}\overline{\text{en}}\ \overline{\text{ep}}\overline{\text{ha}}\overline{\text{re}}\ \overline{\text{p}}\overline{\text{r}}\overline{\text{w}}\overline{\text{m}}\overline{e}}\ \overline{\text{r}}\overline{\text{p}}\overline{\text{ba}}\overline{\text{al}}\ \overline{\text{nc}}\overline{\text{e}}\overline{\text{t}}\overline{\text{e}}\overline{\text{oy}}\overline{o}}\ |\ \overline{[te]}\overline{q}}\overline{\text{bone}}\ \cdot\ \overline{\text{oy}}\overline{\text{m}}\overline{p}}\ \overline{\text{nce}}\overline{\text{x}}\overline{e}}\ \overline{\text{no}}\overline{\text{ba}}\overline{\text{al}}\ \overline{\text{oy}}\overline{\text{m}}\overline{p}}\ \overline{\text{no}}\overline{\text{ba}}\overline{t}}\overline{e}}\ \overline{\text{e}}\overline{\text{y}}\overline{[axooy]}\ \overline{\text{oy}}\overline{\text{n}}\ \overline{\text{oy}}\overline{\text{an}}\ \overline{\text{a}}\overline{\text{y}}\overline{\text{w}}\overline{\text{p}}\overline{\text{te}}\ \overline{\text{oy}}\overline{\text{n}}\ \overline{\text{oy}}\overline{\text{an}}\ \overline{\text{m}}\overline{\text{t}}\overline{\text{e}}\overline{\text{q}}}\overline{[y]}\overline{\text{w}}\overline{\text{p}}\overline{\text{t}}}\overline{:}\ \overline{\text{p}}\overline{\text{no}}\ \overline{\text{an}}\ \overline{\text{nt}}\overline{q}}\overline{e}}\ \overline{\text{a}}\overline{\text{z}}\overline{\text{oy}}\overline{\text{n}}\ \overline{\text{nc}}\overline{\text{eno}}\ \overline{\text{a}}\overline{\text{t}}\overline{\text{e}}\overline{\text{q}}}\overline{[zo}}\ \overline{\text{ay}}\overline{]}\overline{\text{p}}\overline{\text{w}}\overline{\text{t}}\ \overline{\text{a}}\overline{\text{ba}}\overline{\text{al}}\ \overline{\text{a}}\overline{\text{z}}\overline{\text{p}}\overline{\text{re}}\overline{\text{y}}\ \overline{\text{no}}\overline{\text{e}}\ \overline{\text{nn}}\overline{\text{et}}\overline{\text{m}}\overline{e}}\overline{t}}\overline{e}}\ \overline{\text{m}}\overline{\text{m}}\overline{\text{a}}\overline{[q]}\ |\ \overline{\text{a}}\overline{[r]}\overline{\text{ta}}\overline{t}}\overline{\text{aq}}\ \overline{\text{ay}}\overline{t}}\ \overline{\text{e}}\overline{\text{aq}}\ \overline{\text{neq}}\ \cdot\ \overline{\text{z}}\overline{\text{a}}\overline{\text{t}}\overline{\text{ic}}}\ \overline{\text{p}}\overline{\text{h}}\ \overline{\text{pw}}\ \overline{\text{en}}\ \overline{\text{pi}}\ \overline{\text{e}}\overline{\text{t}}\overline{\text{a}}\overline{y}}\overline{t}}\overline{\text{e}}\overline{\text{oy}}\overline{o}}\ \overline{\text{t}}\overline{\text{e}}\overline{\text{y}}\overline{\text{bone}}\overline{:}\ \overline{\text{m}}\overline{\text{p}}\overline{\text{oy}}\overline{a}}\overline{y}}\ \overline{\text{nt}}\overline{\text{aq}}\ \overline{\text{e}}\overline{\text{t}}\overline{\text{m}}\overline{\text{m}}\overline{o}}\ |\ \overline{\text{c}}\overline{\text{en}}\overline{\text{a}}\overline{\text{oy}}\overline{t}}\overline{\text{ine}}\ \overline{\text{t}}\overline{\text{h}}\overline{\text{roy}}\ \overline{\text{m}}\overline{\text{n}}\ \overline{\text{z}}\overline{\text{wb}}\ \overline{\text{n}}\overline{t}}\overline{\text{ze}}\overline{:}$

bracht im Lande der ... | von Babylon in den Jahren der [Königsherr]schaft [von] | Persien. Diese Wahrheit hat sich in der Welt offenbart.²⁶

Es ist nicht möglich mit Sicherheit zu entscheiden, was all die Aussagen und Bilder bedeuten, die Koustaïos hier verwendet, in mehreren Fällen ist die Bedeutung jedoch klar. So muß "der Richterstuhl der Wahrheit" auf das zentrale Kultobjekt des Bemafestes spielen, nämlich den erhöhten Richterstuhl, auf dem Mani – dem manichäischen Glauben nach – saß.

Es ist wahrscheinlich, daß auch das heilige Mahl der manichäischen Auserwählten mit dem Bemafest verbunden war. Den Auserwählten, die als Vegetarier lebten, war es nicht erlaubt, sich selbst diese Nahrungsmittel zu verschaffen. Deshalb haben sie die Vegetabilien als Almosen von der unteren Gruppe der Manichäer, den "Katechumenen" empfangen. Die Manichäer glaubten, daß diese Vegetabilien einen Teil der gefesselten Lichtseele enthielten, der von der Materie befreit und erlöst werde, wenn er von den Auserwählten gegessen werde.

Offenbar bezieht sich der zitierte Abschnitt auf dieses Mahl; "das Almosen" wird direkt erwähnt, und der Abschnitt bezieht sich wahrscheinlich auch auf die Almosen, wenn er von den "Geschenken" spricht. In dem Fall bezeichnen "die Genossen der Liebe" die Auserwählten, und es ist denn auch wahrscheinlich, daß ἀγάπη das "Mahl" der Auserwählten, mit dem Sinn "Liebesmahl", bezeichnet.

In diesem Abschnitt beschreibt Koustaïos das "Friedensreich" als schon von Mani in seinem irdischen Leben in Mesopotamien verwirklicht. Die manichäische Kirche ist demnach eine Vorwegnahme von dem eschatologischen Sieg. Koustaïos scheint aber mit seiner begeisterten Verwendung von dem Wort "Siehe!" auf Tatsachen hinzuweisen, die für seine Gemeinde gegenwärtig sind; der Gedanke ist anscheinend, daß die Kirche am Bematage die Endzeit vorwegnimmt.

Diese Interpretation stimmt vortrefflich mit der manichäischen Vorstellung überein, daß das Bemafest eine Vorwegnahme von einem anderen endzeitlichen Ereignis, von dem jüngsten Gericht, sei. Diese Vorstellung ist an mehreren Stellen in den "Bema-Psalmen" in dem koptisch-manichäischen *Psalmenbuch* bezeugt, zum Beispiel auf S. 25.24-26:

Du seist geehrt, gepriesenes Bēma, das herrschen wird bis | ans Ende der Welt, bis Jesus kommen und auf ihm Platz nehmen | und alle Geschlechter richten wird.²⁷

Wie schon erwähnt spielt das endzeitliche Gericht Jesu in dem Sermon eine bedeutende Rolle (Man. Hom. 35-38), wo die Schilderung auf *Matth.* 25.31-46 basiert ist, und Koustaïos selbst bezeichnet auch den Richterstuhl Jesu als ein Bema (*Man. Hom.* 36.30-31):

Er wird herabkommen und sein Bema | inmitten der großen Welt aufbauen²⁸

²⁶ ἈΥΘΩΡ ΜΜΕΙΛΙΟΝ ΑΒΑΛ [Α]Υ. [Ο]Υ ΖΝ ΝΨΒΕ[ΡΕ] | ΝΤΕ ΤΑΓΑΠΗ: ΕΙΣ ΝΑΟΜΑ ΑΥΘΩΒΕ
Α[ΥΚΑ]ΤΑΛΥΕ • ΕΙΣ ΤΜΝΤΑΕ ΑΣΤΩΥ ΜΝ ΝΕΤ[+ Μ]ΜΑΣ: ΕΙΣ ΤΖΑΛΜΕ ΜΜΑΥ ΑΥΘΕΚΤΟ' •
ΑΥ[ΤΩΒΕ] | ΠΥΗΝ ΕΤΑΜ|Τ Ζ|ΖΩΣ: ΕΙΣ ΠΟΓΝΟΝ Μ[ΠΜ]ΛΑΖ ΑΥΠΑΡΩΥ' • ΕΙΣ ΤΟΜΕ ΕΤΑΖΑΛΖΛ'
ΝΤ[ΕΠΙ]ΦΥΜ|Α: ΕΙΣ ΠΚΡΙΤΗΡΙΟΝ ΝΤΜΗΕ ΑΥΠΑΡΩΥ[:] | ΕΙΣ ΤΖΙΗ ΣΝΤΕ ΑΥΝΟΥΖΕ ΑΒΑΛ: Π|ΖΩΒ
ΑΠΑ|ΠΟCΤΟΛΟC ΜΠΟΔ|ΝΕ ΕΕΥ • ΖΜ ΠΚΑΖ ΝΤ[...] ΝΤΒΑΒΥΛΩΝ: ΖΝ ΝΡΑΜΠΕ ΝΤΜΝΤ[ΡΡΟ
ΝΤ]ΠΕΡΟ|C • Α+ΜΗΕ ΘΩΛΠ' ΑΒΑΛ ΖΜ ΠΚ[ΟCΜΟC:]

²⁷ ΚΟ ΝΕΑΥ ΠΒΗΜΑ ΕΤΟΜΑΜΑΑΤ' ΠΕΤΑΡΡΡΟ ΥΑ | ΦΑΗ ΜΠΚΟCΜΟC ΥΑΤΕ |ΗC Ε| ΝΥΖΜΕC ΑΖΩΥ ΝΥ+
ΖΕΠ ΑΝΡΕ|ΤΟΥ ΤΗΡΟΥ - Text und Übersetzung hier nach Gregor Wurst: *Die Bema-Psalmen*, Corpus fontium Manichaeorum, Series Coptical I, Turnhout, 1996.

(39.7). Die Schilderung von dem Gericht Jesu hat jedoch nicht nur den Zweck, die Gemeinde darin zu bestätigen, daß die Verfolger "Vergeltung" empfangen werden; das Gericht hebt auch hervor, daß die Katechumenen ihre Gebote halten müßten, und in dieser Weise kann man auch die Schilderung des Gerichtes mit dem Aspekt der Buße bei dem Bemafest verbinden.

Folglich ist der *Sermon vom Großen Krieg* ein interessantes Beispiel für die konkrete Funktion der apokalyptischen Eschatologie in der manichäischen Frömmigkeit. Die verfolgte Gemeinde in Mesopotamien in dem dritten oder vierten Jahrhundert bekam während des Bemafestes eine "Lösung" aus ihren aktuellen Problemen der Verfolgung und fehlender Zucht der Gemeinde; diese Lösung bestand teils in Trost, Verheißung und Versprechungen von Vergeltung und teils in einem mahnenden Verweis auf das Gericht und in einer Schilderung von der perfekten Gemeinde.

Textverständnis und Übersetzung

Bemerkungen zur Gesamtübersetzung der Texte des Nag-Hammadi-Fundes durch den Berliner Arbeitskreis für Koptisch-Gnostische Schriften

UWE-KARSTEN PLISCH, BERLIN

Die Überlegung und Entscheidung, die ins Auge gefaßte deutsche Gesamtübersetzung der Texte des Nag-Hammadi-Fundes zum Gegenstand meines Vortrages zu machen, hat im wesentlichen drei Gründe.

Zum ersten rede ich über dieses Vorhaben, um es zum wiederholten Male der wissenschaftlichen Öffentlichkeit ins Gedächtnis zu rufen¹, und zwar in der frohen und nicht unbegründeten Hoffnung und Erwartung, daß diese Ankündigung die letzte sei, bevor es dann in absehbarer Zeit als Koptische Schriften Band 2/3 (in der Reihe GCS beim Akademie-Verlag – daher meine etwas zurückhaltende Formulierung hinsichtlich des Termins) erscheinen wird. Der größere Teil der zu erwartenden Manuskripte ist eingegangen, so daß es mittlerweile als sinnvoll erscheint, sich ernsthafte Gedanken über ihre technische Aufbereitung zu machen.

Zum anderen ist es mir deshalb besonders wichtig, auf die baldige Materialisierung unseres Forschungsvorhabens hinzuweisen, weil es seit einiger Zeit, genauer seit Ende des letzten Jahres, eine auch ausdrücklich so apostrophierte „Erste deutsche Gesamtübersetzung“ der Nag-Hammadi-Texte (ohne Einbeziehung der Texte des Papyrus Berolinensis Gnosticus) gibt, unter dem etwas seltsamen, um nicht zu sagen Wort für Wort fragwürdigen Titel „Bibel der Häretiker“², verantwortet von Gerd Lüdemann (der immerhin ein recht bekannter Neutestamentler ist) und Martina Janßen. Meine Sorge ist nun weniger, daß uns mit diesem Buch eine Konkurrenz erwachsen ist, die, wenn sie gut wäre, unsere eigene Arbeit wohlmöglich überflüssig machte. Diese Gefahr besteht nicht, denn das Buch ist – im Ganzen wie im Detail – sehr schlecht. Das ist an und für sich auch noch kein Problem, denn schlechte Bücher erscheinen nun einmal Tag für Tag. Meine Sorge ist eine andere, und zwar eine doppelte. Die Einbeziehung relevanter Nag-Hammadi-Texte beispielsweise in die Auslegung des Neuen Testaments ist unter Bibelexegeten, zumal im deutschsprachigen Raum, keineswegs schon selbstverständlich – man darf sich hier meines Erachtens auch nicht von einer u.U. „Berliner Perspektive“ täuschen lassen. Man muß deshalb geradezu an eine deutschsprachige Gesamtübersetzung der Texte des Nag-Hammadi-Fundes die Hoffnung knüpfen (dürfen), daß von ihr ein Impuls ausgehe, der die beschriebene Lage verbessert. Meine zwifache Sorge ist nun, daß zum einen das besagte Buch, auf Grund seiner wissenschaftlichen Unzulänglichkeit, den ge-

¹ Zuletzt angekündigt von Hans-Martin Schenke: *The Work of the Berliner Arbeitskreis: Past, Present and Future*, 65 und 68; in: *Nag Hammadi after Fifty Years*, ed. by J.D. Turner and Anne McGuire (NHMS XLIV), Leiden 1997, 62-71.

² Gerd Lüdemann/Martina Janßen: *Bibel der Häretiker. Die gnostischen Schriften aus Nag Hammadi*. Stuttgart 1997. Die nichtgnostischen Schriften aus Nag Hammadi enthält das Buch übrigens ebenfalls.

genteiligen Effekt haben könnte, es gewissermaßen als Vorwand herhalten könnte, die Beschäftigung mit Nag-Hammadi-Texten weiter hintanzustellen und daß es zum anderen trotzdem, sei es aus Unkenntnis, sei es aus Nachlässigkeit, eine größere Verbreitung findet als ihm zusteht.

Nun sollte ich eigentlich mein hartes und etwas pauschal geäußertes Urteil über das Buch von Lüdemann/Janßen noch ein wenig mit Argumenten untersetzen, andererseits ist es im Prinzip Sache von wissenschaftlichen Rezensionen, alles Nötige über ein (solches) Buch zu sagen und eine Rezension, die das tut – von H.-G. Bethge – liegt denn auch bereits bei der ThLZ zur Veröffentlichung, eine weitere – von mir selbst für die OLZ – ist in Vorbereitung.³ Ich will es daher hier, auch um noch zum dritten Grund meines Vortrages vorzudringen, bei zwei grundsätzlichen Bemerkungen bewenden lassen. Zum einen haben Lüdemann/Janßen gar nicht erst den Versuch unternommen, ihre Übersetzungen auf der Grundlage des mittels Durchsicht der wissenschaftlichen Literatur besten verfügbaren Textverständnisses anzufertigen. So wurde beispielsweise mit einer Ausnahme⁴ auf die Heranziehung der Textausgaben und Konkordanzen der frankophonen Reihe Bibliothèque Copte de Nag Hammadi (BCNH) verzichtet; praktisch alleinige Arbeitsgrundlage – wie man dem Vorwort übrigens ausdrücklich entnehmen kann⁵ – waren die Texteditionen der Nag Hammadi Studies (NHS) bzw. Nag Hammadi and Manichaean Studies (NHMS), die zum Teil ganz ausgezeichnet sind, wie die Ausgabe von Codex II⁶, zum Teil aber auch weniger gelungen, wie etwa die Ausgabe von Codex VIII⁷. Hier hat also von vornherein eine unnötige und nicht zu rechtfertigende – man muß des Französischen ja nicht mächtig sein, um den koptischen Text der BCNH-Bände zu nutzen – Beschränkung stattgehabt, die sich natürlich auf die Qualität der deutschen Übersetzungen auswirkt. Zum anderen will ich mich hier mit der Vorstellung zweier eklatanter Übersetzungsfehler begnügen, die m. E. hinreichend belegen, daß zumindest ein Teil der Lüdemann/Janßen-Übersetzungen gar keine, oder jedenfalls nicht primär Übersetzungen aus dem Koptischen, sondern vielmehr aus dem Englischen darstellen. Wer übrigens von den beiden Herausgebern für welche Schrift zuständig war, oder ob alle Übersetzungen gemeinsam erfolgten, erfährt man nicht und ist so leider genötigt, jede Kritik als „kollektive Schelte“ vorzubringen.

Beispiel 1: Dial (NHC III,5) p. 146,4f

³ Peter Nagel hat seiner demnächst bei Mohr/Siebeck in Tübingen erscheinenden Ausgabe von NHC I,5 Tractatus Tripartitus einen Anhang beigegeben, in dem er auf die Probleme des Buches von Lüdemann/Janßen am Beispiel des Tractatus Tripartitus eingeht.

⁴ Die Ausnahme ist: Einar Thomassen/Louis Painchaud: *Le Traité Tripartite* (NH I,5), Québec/Louvain-Paris 1989 (BCNH, Section „Textes“ 19).

⁵ Lüdemann/Janßen (Fn. 2) 11.

⁶ Bentley Layton (ed.): *Nag Hammadi Codex II,2-7* Vol. I (NHS XX), Vol. II (NHS XXI), Leiden 1989.

⁷ John H. Sieber (ed.): *Nag Hammadi Codex VIII* (NHS XXXI), Leiden 1991. Lüdemann/Janßen verweisen übrigens in der Einleitung und den Anmerkungen zu Zostr, dem längsten Text in Codex VIII, mehrfach auf die von M. Tardieu entdeckte und edierte Marius-Victorinus-Parallele (Michel Tardieu: *Recherches sur la Formation de l'Apocalypse de Zostrien et les Sources de Marius Victorinus*. - Pierre Hadot: „*Porphyre et Victorinus*“. *Questions et Hypothèses*. Bures-sur-Yvette: Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen-Orient 1996 = Res Orientales IX), ohne allerdings den Entdecker auch nur mit einem Worte zu erwähnen, ein Verfahren, das bei Lüdemann/Janßen leider allzu häufig begegnet.

Text⁸: [ΠΕΧΕ ΠΧΟΕΙϚ ΧΕ ΤΕΙϢΟΟΥΝ ΓΑΡ ---]

Emmel: [The Lord said, „Right. For] you know [

Lüdemann/

Janßen⁹: Der Herr sagte: „Richtig. Denn] ihr kennt [

Die Gegenüberstellung von Text und Übersetzungen spricht nun m.E. für sich selbst. Abgesehen von dem Emmelschen, die Intention des Textes verstärkenden „right“, das ja keinen unmittelbaren Anhalt im koptischen Wortlaut hat, aber bei Lüdemann/Janßen gleichwohl „zufällig“ als „richtig“ wieder auftaucht, ist natürlich die Verwechslung von 2.P.sg.f. (englisch: you) mit der 2.P.pl. (englisch: you) besonders frappierend. Angeredet wird in Wirklichkeit, wie der Kontext ohne weiteres zu erkennen gibt, Maria. Die Verwechslung von 2.P.sg. m. bzw. f. mit der 2.P.pl. begegnet in der Übersetzung von Dial durch Lüdemann/Janßen übrigens nicht nur hier, ist also nicht zufällig, sondern regelmäßig, so p. 125,20; p. 137,7; p. 137,9 und an der oben zitierten Stelle (vgl. auch die Verwechslung der 3.P.f.sg. mit der 3.P.pl. EvThom #114, p. 51,22).

Beispiel 2: Inter (NHC XI,1) p. 14,16-20 (Dialekt L6)

Text¹⁰: $\bar{\eta}\theta\epsilon \bar{\eta}\Gamma\alpha\rho \bar{\eta}\tau\tau\zeta\iota\mu\epsilon \mid [\tau\eta \epsilon\tau\iota\epsilon \omega\gamma\alpha\tau\alpha\epsilon\iota\alpha\zeta \alpha\zeta\eta\eta\acute{\iota} \alpha\pi\mu\omicron\upsilon \mid \omicron\upsilon\bar{\eta}\tau\iota\epsilon\zeta \bar{\mu}\bar{\mu}[\epsilon\upsilon] \bar{\mu}\bar{\phi}\eta\upsilon \bar{\mu}\bar{\pi}\chi\rho\nu\omicron\varsigma \mid [\varsigma\eta\alpha]\mu\iota\varsigma\epsilon [\bar{\eta}\bar{\tau}\bar{\zeta}\epsilon] \alpha\bar{\eta}\bar{\eta} \tau\epsilon[\epsilon\iota] \bar{\eta}\delta\epsilon \mu\iota\varsigma\epsilon [\varsigma\eta\alpha]\chi\iota \bar{\mu}[\pi\epsilon\tau\alpha]\alpha\varsigma\mu\iota\alpha \epsilon\tau\eta\psi \bar{\eta}\epsilon\zeta$

Turner: ..., for just as the woman | who is honored until death | [has] the advantage of time, | [so too will it] give birth. And this offspring | [will] receive [the body] appointed for it ...

Lüdemann/

Janßen¹¹: Denn wie die Frau, die geehrt ist bis zum Tod, den Nutzen (=Vorteil) der Zeit [hat], [so wird sie auch] Geburt geben. Dieser Nachkomme aber [wird das Gebilde] empfangen, das für ihn bestimmt ist, ...

Meine eigene deutsche Übersetzung, die auf etwas anderen Lückenergänzungen als bei Turner beruht, sei hier nebst Text¹² ebenfalls zum Vergleich geboten:

Text: $\bar{\eta}\theta\epsilon \bar{\eta}\Gamma\alpha\rho \bar{\eta}\tau\tau\zeta\iota\mu\epsilon \mid [\dots] \epsilon\omega\gamma\alpha\tau\alpha\epsilon\iota\alpha\zeta \alpha\zeta\eta\eta\acute{\iota} \alpha\pi\mu\omicron\upsilon \mid \omicron\upsilon\bar{\eta}\tau\iota\epsilon\zeta \bar{\mu}\bar{\mu}[\epsilon\upsilon] \bar{\mu}\bar{\phi}\eta\upsilon \bar{\mu}\bar{\pi}\chi\rho\nu\omicron\varsigma \mid [\varsigma\eta\alpha]\mu\iota\varsigma\epsilon [\zeta\omega\omega\varsigma] \alpha\bar{\eta}\bar{\eta} \tau\epsilon[\epsilon\iota] \bar{\eta}\delta\epsilon \mu\iota\varsigma\epsilon [\epsilon\alpha\varsigma]\chi\iota \bar{\mu}[\pi\epsilon\tau\alpha]\alpha\varsigma\mu\iota\alpha \epsilon\tau\eta\psi \bar{\eta}\epsilon\zeta$

Plisch: Denn wie die [...] | Frau, die geehrt wird bis zum Tod, | den Gewinn der Zeit [hat], (so) | [wird sie] auch [selbst] gebären. Diese aber gebiert, | [nachdem sie das Gebilde] empfangen hat, [das] ihr zukommt.

⁸ Text und nachfolgende englische Übersetzung nach: Stephen Emmel: *Nag Hammadi Codex III,5, The Dialogue of the Savior* (NHS XXVI), Leiden 1984, 92f.

⁹ Lüdemann/Janßen (Fn. 2) 280.

¹⁰ Text und nachfolgende englische Übersetzung in: Charles W. Hedrick (ed.): *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII* (NHS XXVIII), Leiden 1990, 60f.

¹¹ Lüdemann/Janßen (Fn. 2) 559.

¹² Text und Übersetzung in: Uwe-Karsten Plisch: *Die Auslegung der Erkenntnis (Nag-Hammadi-Codex XI,1), herausgegeben, übersetzt und erklärt* (TU 142), Berlin 1996, 34f.

Im Grunde liegen auch hier die Fehler der Lüdemann/Janßen-Ausgabe durch die bloße Gegenüberstellung am Tage, vor allem dort, wo das Ende des ersten Satzes und der Beginn des zweiten aneinanderstoßen: *give birth* ist zwar die korrekte englische Wiedergabe von koptisch *MICE*, da es im Englischen keinen selbständigen Ausdruck für *gebären* (mehr) gibt, diesen Ausdruck, sei es nun *MICE*, sei es *give birth*, im Deutschen aber mit *Geburt geben* wiederzugeben, beweist fast noch mehr Unkenntnis des Englischen als des Koptischen. Turners englische Übersetzung des Anfangs des zweiten Satzes ($\tau\epsilon\epsilon\iota \ \bar{\nu}\Delta\epsilon \ MICE$) ist nun ihrerseits nicht richtig, was Lüdemann/Janßen nicht hindert, die dahinter stehende Auffassung der koptischen Syntax zu übernehmen. $\tau\epsilon\epsilon\iota$ kann hier nicht der Demonstrativartikel vor substantiviertem *MICE* sein, denn dann müßte es erstens unmittelbar davor stehen und $\bar{\nu}\Delta\epsilon$ dahinter – die Verbindung von Artikel und Nomen ist unauflöslich – und zweitens $\pi\epsilon\epsilon\iota$, nicht $\tau\epsilon\epsilon\iota$ lauten, denn substantivierte Infinitive sind in der Regel maskulin. $\tau\epsilon\epsilon\iota$ kann hier also nur das selbständige Demonstrativpronomen sein als Subjekt in einem mit *MICE* gebildeten Adverbialsatz des Präsens. Die aufgeführten Beispiele mögen genügen; sie ließen sich ohne weiteres beliebig vermehren. Etwas ratlos steht man schließlich vor der Frage, warum Menschen, deren wissenschaftliche Reputation ja nicht an sich in Frage steht, sich hier ohne Not an eine Aufgabe gewagt haben, der sie offensichtlich nicht gewachsen waren.

Doch nun zum dritten Grund meines heutigen Vortragsthemas: Wenn der Berliner Arbeitskreis die Schriften des Nag-Hammadi-Fundes (und die des Papyrus Berolinensis Gnosticus) in deutscher Übersetzung ankündigt, darf die Wissenschaftsgemeinschaft mit einiger Selbstverständlichkeit erwarten, daß die Arbeit des Übersetzens auf der Grundlage des derzeit verfügbaren bestmöglichen koptischen Textes geschieht, ja darüber hinaus, daß im Prozeß des Übersetzens eine Reflexion über die jeweilige Gestalt des zu Grunde liegenden koptischen Textes stattfindet. M.a.W. der derzeit bestmögliche verfügbare Text muß noch keineswegs der bestmögliche sein. Ich will daher die Gelegenheit nutzen, die Reflexion über Textgestalt(ung) und Textverständnis an einigen Texten, hauptsächlich, aber nicht nur, an solchen, für die mir im Rahmen unseres Nag-Hammadi-Deutsch-Projektes selbst die Verantwortlichkeit übertragen wurde, zu demonstrieren, und zwar in einer Ausführlichkeit, die in der Gesamtedition eben nicht möglich wäre, da sie den gesetzten Rahmen von Einleitungen und Anmerkungsapparat sprengen würde. Es geht also darum, einige Voraussetzungen unmittelbar darzustellen, die später nur noch mittelbar, an Hand der fertigen Übersetzungen, sichtbar sein werden.

Beginnen will ich mit zwei Bemerkungen zu einer Schrift, für die ich gar nicht direkt zuständig, aber doch indirekt mitverantwortlich bin. Und da ich oben so kräftig ausgeteilt habe, will ich zunächst mit einer Korrektur in eigener Sache anfangen. Auf der letzten Internationalen Koptologentagung (1996 in Münster) habe ich mich gelegentlich der Neugestaltung und -präsentation des Thomas-Evangeliums durch den Berliner Arbeitskreis im Appendix der *Synopsis Quattuor Evangeliorum*¹³ über einige spezifische Textprobleme und ihre Lösungsversuche geäußert. Hinsichtlich der insbesondere von mir favorisierten Übersetzung des wirklich schwierigen (wie alle bis dahin gedruckten Übersetzungen zeigen) Antwortsatzes Jesu im zweiten Teil von *EvThom 12* hat mir seinerzeit W.-P. Funk vehement widersprochen und mich im Verein mit H.-M. Schenke und anderen Zeugen auch von der höchst wahrscheinlichen Richtigkeit seiner Auffassung überzeugt. Ich sage das etwas traurig, weil mit der von mir bevorzugten Übersetzung natürlich eine Interpretation des Textes zusammenhängt, die mir immer noch gefällt; da es nun aber nach meiner tiefen Überzeugung nicht legitim ist, die

¹³ Kurt Aland (ed.): *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, 15. revidierte Auflage 1966.

koptische Linguistik auf dem Scheiterhaufen der Interpretation zu opfern - selbstverständlich ist dies keineswegs -, muß ich wohl auf sie verzichten. Der fragliche Satz war und ist der folgende:

EvThom 12: ΠΕΧΕ Τ̄ ΝΑΥ ΧΕ ΠΜΑ Ν̄ΤΑΤΕΤ̄ΝΕΙ Μ̄ΜΑΥ ΕΤΕΤΝΑΒΩΚ' ΨΑ
 ΪΑΚΩΒΟΣ ΠΑΙΚΑΙΟΣ

neue Übersetzung: Jesus sprach zu ihnen: „Woher auch immer ihr gekommen seid - zu Jakobus dem Gerechten sollt ihr gehen ...“

Diese neue Übersetzung ist inzwischen auch schon im 2. korrigierten Druck 1997 der neuen Synopse auf dem Markt. Daß man die Dinge so sehen kann und muß, dafür sprechen im wesentlichen zwei Gründe: Erstens kann das Verb εἶ im hiesigen Kontext - als Gegenstück zu ΒΩΚ gehen - nur kommen (zum Ausdruck des Woher) bedeuten, zweitens gibt es in der Tat einige Belege dafür, daß bloßes Μ̄ΜΑΥ wirklich wie ΕΒΟΛ Μ̄ΜΑΥ bzw. ΕΒΟΛ Ν̄ΖΗΤ̄Ϊ oder ΕΒΟΛ Μ̄ΜΟΪ funktionieren kann, man also nicht genötigt ist, wie ich meinte, Μ̄ΜΑΥ als Variante zu ΕΜΑΥ (was es, aber selten und spät, auch gibt) aufzufassen. Folgende Beispiele mögen dies belegen:

TestVer¹⁴ p. 44,25f ΠΜΑ Ν̄ΤΑ(ΨΕΙ) ΕΒΟΛ Μ̄ΜΑΥ

Die Satzstruktur ist analog zu EvThom 12, hier jedoch enthält der Text das erwartete ΕΒΟΛ. Vgl. außerdem die doppelt überlieferte Stelle in SJC¹⁵, einmal mit, einmal ohne ΕΒΟΛ:

NHC III p. 113,14f ΠΜΑ Ν̄ΤΑΥΧΙ ΣΜΟΤ' Μ̄ΜΑΥ

BG p. 116,2f ΠΜΑ Ν̄(ΤΑΥ)ΧΙ ΤΥΠΟΣ ΕΒΟΛ Ν̄ΖΗΤ̄Ϊ

Meine zweite Bemerkung zum Thomasevangelium, und zwar über Spruch 37, sollte ursprünglich ganz anders ausfallen, sie möge hier nun stehen als Zeugnis einer Versuchung, der ich nur um ein Haar und ohne eigenes Verdienst entronnen bin. Layton¹⁶ liest in seiner Edition von EvThom im letzten Satz von Spruch 37:

ΤΟΤΕ [ΤΕΤ]ΝΑΝΑΥ ΕΠΩΗΡΕ Μ̄ΠΕΤΟΝΖ

ebenso liest der Berliner Arbeitskreis und übersetzt: *dann werdet [ihr] den Sohn des Lebendigen sehen ...* G.J. Riley¹⁷ hat nun unlängst den Verdacht geäußert, hier sei nicht [ΤΕΤ]ΝΑΝΑΥ sondern vielmehr [ΤΕΤ]ΝΙΝ]ΗΥ zu lesen, also statt *dann werdet [ihr] sehen ... dann geht [ihr] zum Sohn des Lebendigen*. Der Unterschied ist nun zunächst gar nicht so groß, denn wenn ich zu jemandem gehe, werde ich ihn vermutlich auch sehen, nur daß dann eben klar ist, daß es sich um ein ganz elementares Sehen, nicht um eine visionäre Schau handelt. Und genau das ist der springende Punkt. April D. DeConick hat in *Seek to see Him: Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas*¹⁸ an das Sehen im EvThom ganz weitreichende Interpretationen geknüpft und EvThom 37 dabei zu einem ihrer Hauptzeugen gemacht. Und diese Sicht der Dinge wäre nun, wenn Riley recht hätte, nicht mehr so leicht zu vertreten. Und

¹⁴ Text nach: Annie et Jean-Pierre Mahé: *Le Témoignage Véritable (NH IX,3). Gnose et Martyre* (BCNH, Section „Textes“ 23), Québec/Louvain-Paris 1996, 106.

¹⁵ Text nach: Douglas M. Parrott: *Nag Hammadi Codices III,3-4 and V,1 with Papyrus Berolinensis 8502,3 and Oxyrhynchus Papyrus 1081. Eugnostos and The Sophia of Jesus Christ (NHS XXVII)*, Leiden 1991, 163.

¹⁶ Layton (Fn. 6) Vol. 1, 68.

¹⁷ Gregory J. Riley: *A Note on the Text of Gospel of Thomas 37*, in: HTR 88 (1995) 179ff.

¹⁸ April D. DeConick: *Seek to see Him: Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas* (VCSup 33), Leiden 1996.

ich muß gestehen, als ich Rileys Lesung an der Faksimile-Ausgabe überprüfte, war ich praktisch überzeugt, daß er recht habe - wer (nur) das Faksimile sieht, muß den Buchstabenrest vor dem γ geradezu für ein η halten - ich jedenfalls hätte darauf Wetten angenommen - und verloren. Es ist nur Dreck auf der Photoplatte, wie M. Meyer¹⁹ unter Berufung auf seine Kollationierung des Originals in einem eigens geschriebenen Beitrag kundgemacht hat - es bleibt also alles beim alten, aber die Versuchung war - und vielleicht nicht nur für mich - sehr groß.²⁰

Für unser Nag-Hammadi-Deutsch-Projekt wurde die Bearbeitung von sechs Einzelschriften in meine Hände gelegt. Es handelt sich um das Heilige Buch des großen unsichtbaren Geistes in beiden Versionen (NHC III,2 und IV,2), die Apokalypse des Paulus (NHC V,2), die Brontë - Vollkommener Verstand (NHC VI,2), die Ode über Norea (NHC IX,2), das Testimonium Veritatis (NHC IX,3) und die Auslegung der Erkenntnis (NHC XI,1).

Das Heilige Buch des großen unsichtbaren Geistes wird in Koptisch-gnostische Schriften 2/3 in synoptischer Form dargeboten werden, links mit dem vollständigen Text von Codex III und rechts mit dem vollständigen Text von Codex IV, vollständig natürlich jeweils nur so weit, wie der Text erhalten bzw. rekonstruierbar ist. Die Probleme des Übersetzens beginnen hier unmittelbar in der ersten Zeile bzw. beim Titel der Schrift. Das Heilige Buch des großen unsichtbaren Geistes firmiert ja in der wissenschaftlichen Literatur weithin als das Ägypterevangelium, also unter einem Titel, den es erstens gar nicht hat und der zweitens jeweils dazu nötigt, darauf hinzuweisen, daß es mit dem von Clemens Alexandrinus zitierten Ägypterevangelium (ExcTheod 67,2) nicht identisch ist. Der eigentliche Titel ist eben der in der Subscriptio von Codex III genannte: $\tau\beta\iota\upsilon\lambda\omicron\varsigma\ \tau\zeta\iota\epsilon\rho\alpha\ \mu\pi\pi\omicron\upsilon\beta\ \bar{\nu}\alpha\zeta\omicron\rho\alpha\tau\omicron\upsilon\bar{\nu}\ \mu\pi\pi\epsilon\upsilon\gamma\mu\alpha$. Die von Böhlig/Wisse²¹ in der im Kolophon stehenden deutlich sekundären Bezeichnung $\pi\epsilon\upsilon\gamma\alpha\gamma\epsilon\lambda\iota\omicron\upsilon\bar{\nu}\ \bar{\nu}\rho\mu\bar{\nu}\bar{\nu}\kappa\eta\mu\epsilon$ vorgenommene Emendation zu $\bar{\nu}\bar{\nu}\rho\mu\bar{\nu}\bar{\nu}\kappa\eta\mu\epsilon$ ist unnötig, denn der Text ist ja auch so verständlich und bedeutet eben einfach: *das ägyptische Evangelium*²². Sie rechtfertigt nicht die aus ihr abgeleitete Rekonstruktionen in den Eingangszeilen NHC III p. 40,12 bzw. NHC IV p. 50,2. Für den Anfang der Version in Codex III ließe sich probeweise - unter Berücksichtigung der erweiterten Titulaturen in Codex III p. 69,7f ($\tau\beta\iota\upsilon\lambda\omicron\varsigma\ \bar{\nu}\zeta\alpha\bar{\iota}\ \bar{\nu}\bar{\nu}\omicron\upsilon\tau\epsilon\ \tau\zeta\iota\epsilon\rho\alpha$) bzw. p. 69,15f ($\theta\epsilon\omicron\omicron\gamma\rho\alpha\phi\omicron\varsigma\ \tau\beta\iota\upsilon\lambda\omicron\varsigma\ \tau\zeta\iota\epsilon\rho\alpha$) eine analoge Ergänzung der Lakune am Ende von p. 40,12 vornehmen. Der Anfang des ägyptischen Evangeliums nach Codex III könnte dann gelautet haben:

Das heilige, [göttlich verfaßte Buch des großen unsichtbaren [Geistes ---]

koptisch entweder:

$\pi\chi\omega\omega\mu\epsilon\ \bar{\nu}(\tau)\zeta\iota\epsilon\rho\alpha\ \bar{\nu}\zeta\alpha\bar{\iota}\ \bar{\nu}\bar{\nu}\omicron\upsilon\tau\epsilon\} \bar{\nu}\tau\epsilon\ \pi\iota\omicron\upsilon\beta\ \bar{\nu}\alpha\tau\eta\bar{\nu}\alpha\gamma\ \epsilon\rho\{\omicron\gamma\ \bar{\mu}\pi\pi\bar{\nu}\alpha\ \text{---}$

oder:

$\pi\chi\omega\omega\mu\epsilon\ \bar{\nu}(\tau)\zeta\iota\epsilon\rho\alpha\ \bar{\nu}\theta\epsilon\omicron\omicron\gamma\rho\alpha\phi\omicron\varsigma\} \bar{\nu}\tau\epsilon\ \pi\iota\omicron\upsilon\beta\ \bar{\nu}\alpha\tau\eta\bar{\nu}\alpha\gamma\ \epsilon\rho\{\omicron\gamma\ \bar{\mu}\pi\pi\bar{\nu}\alpha\ \text{---}$

¹⁹ Marvin Meyer: *Seeing or Coming to the Child of the Living One. Another Note on the Text of Gospel of Thomas Saying 37* (im Druck).

²⁰ Die Sicht von G. J. Riley spielt in der wissenschaftlichen Diskussion auch durchaus schon eine Rolle. Vgl. I. Dunderberg: *John and Thomas in Conflict?* 362, Anm. 10, in: John D. Turner/Anne McGuire (Edd.): *The Nag Hammadi Library after Fifty Years* (NHMS XLIV), Leiden 1997, 361-380.

²¹ Alexander Böhlig/Frederik Wisse, *Nag Hammadi Codices III,2 and IV,2. The Gospel of the Egyptians (The Holy Book of the Great Invisible Spirit)*. (NHS IV), Leiden 1975, 166.

²² So lesen z.B. auch Bentley Layton: *The Gnostic Scriptures*, New York 1987, 120 und Régine Charron: *Concordance des textes de Nag Hammadi. Le Codex III* (BCNH Section „Concordances“ 3), Québec, 1995 z.St. Die Konkordanz von R. Charron war auch die maßgebliche Grundlage meiner Übersetzung.

Beide Versionen der Schrift weisen hier und da nicht unerhebliche Beschädigungen auf. Häufig ist es glücklicherweise möglich, dem unterbrochenen Zusammenhang in der einen Version mittels des erhaltenen Textes in der anderen Version dennoch zu folgen. Manchmal betreffen die Zerstörungen betrüblicherweise jedoch dieselben Passagen in beiden Versionen. Dann ist der Text verloren; hier und da scheint es mir jedoch möglich zu sein, aus den Resten auf der einen und den Resten auf der anderen Seite einen halbwegs vollständigen und somit verstehbaren Text zu rekonstruieren. An folgender Stelle meine ich, daß mir das gelungen ist:

NHC III p. 57,11ff

NHC IV p. 68,26ff

ΤΙΟΤΕ ΤΟΗΠ'Ε' ΕCΜΑ
[] Λ ΖΝ ΤΜΟΝΑC CΝΤΕ
[] ΙΟΥΕΙ ΝΟΥΟΕΙΝ ·

[] Θ ΔCΧΙ
[] CΙΝΤΕ ΝΤΙ
[] ΜΠΙΚΟΥΙ

ergänzter Text:

· ΤΙΟΤΕ ΤΟΗΠ'Ε' ΕCΜΑ (ΤΟΗΠΕ) ΕCΘΟΡΙΘ ΔCΧΠΙΟ ΕΒΟΛ ΖΝ
[ΧΤ' ΔCΧΠΟ ΕΒΟ]Λ ΖΝ ΤΜΟΝΑC CΝΤΕ †ΜΟΝΑC CΙΝΤΕ ΝΤΙ
[ΝΤ..... ΜΠΚ]ΙΟΥΕΙ ΝΟΥΟΕΙΝ ·] ΜΠΙΚΟΥΙΕΙ ΝΟΥΕΙΝ

Unter $\Theta\omega\rho\theta$ (Codex IV) und $\mu\omicron\gamma\chi\tau$ (Codex III) haben wir uns wohl, wie ein Blick auf Codex III p. 67,23 par Codex IV p. 80,10 zeigt, Äquivalente von griechisch $\kappa\epsilon\rho\alpha\iota\nu\acute{\nu}\nu\alpha\iota$ vorzustellen. Zu füllen übrig bleibt noch die Lakune hinter $\mu\omicron\lambda\alpha\varsigma\ \kappa\acute{\nu}\tau\epsilon$. Der in Codex IV hinter $\kappa\acute{\nu}\tau\epsilon$ erhaltene Rest $\bar{\nu}\tau\iota$... erlaubt die Suche in zwei Richtungen. Das $\bar{\nu}$ ist entweder genetivisch und das τ dann der art. def. sg. f., so daß noch ein feminines Nomen zu ergänzen wäre, oder aber das $\bar{\nu}$ ist hier attributiv und mit τ beginnt dann bereits das Attribut. In letzterem Falle wäre die Ergänzung von $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omicron\nu$ nicht unplausibel, zumal damit die Lücke gut gefüllt wäre. Besonders originell ist das zwar nicht und leider erscheint der Begriff $\mu\omicron\lambda\alpha\varsigma$ in NH-Texten nicht allzu häufig, so daß mir von dorthier keine Anregung zuteil geworden ist, vielleicht aber hat ja die eine oder der andere eine bessere Idee und läßt sie mich wissen.

Nicht ganz überflüssig mag eine (erneute) Bemerkung zum rechten Verständnis von $\zeta\omega\tau\tau\iota/\zeta\omega\tau\beta$ in Codex III p. 63 bzw. Codex IV p. 74f sein, das seinerzeit von Böhlig/Wisse mit *reconciliation* wiedergegeben worden war. Regino Charron ordnet in ihrer Konkordanz zu Codex III die dortigen beiden $\zeta\omega\tau\tau\iota$ -Formen unter $\zeta\omega\tau\beta$ „*tuer*“ ein und Layton gibt in seiner an Codex IV orientierten Übersetzung²¹ die beiden $\zeta\omega\tau\beta$ -Formen (eine davon ergänzt)²⁴ jeweils mit *destruction* (of the world) wieder und dies dürfte nach dem unmittelbaren Kontext und nach dem, was wir auf dem Hintergrund sethianischer Weltanschauung zu erwarten haben, auch das einzig zutreffende sein und entsprechend habe auch ich übersetzt. Wenn ein übersetzender Neutestamentler wie G. Lüdemann sich bei der Wiedergabe von $\bar{\nu}\eta\ \omicron\upsilon\zeta\omega\tau\tau\iota\ \bar{\mu}\pi\kappa\omicron\varsigma\mu\omicron\varsigma\ \epsilon\pi\kappa\omicron\varsigma\mu\omicron\varsigma$ sich auf die falsche Fährte von 2Kor 5,19 locken läßt, mag das verständlich sein, sachgemäß ist es darum nicht.

²¹ Layton (Fn. 22) 116.

²⁴ Die von Böhlig/Wisse in NHC IV p. 74,24 vorgenommene Ergänzung zu $\zeta\omega\tau\tau\iota$ dürfte schon wegen der Schreibung $\zeta\omega\tau\beta$ einige Zeilen tiefer (p. 75,3) nicht richtig sein. Es stehen also zwei $\zeta\omega\tau\tau\iota$ -Schreibungen (NHC III) und zwei $\zeta\omega\tau\beta$ -Schreibungen (NHC IV) einander gegenüber.

Aus ähnlicher Veranlassung wie der zuletzt angedeuteten mag noch ein zweiter Hinweis erlaubt sein. Die von Böhlig/Wisse NHC III p. 64,21 vorgenommene Segmentierung des Textes zu $\text{ΖΙΧΜ ΠΤΟΟΥ ΝΕΛΛΑΩ ΜΝ ΝΕΛΛΙΝΟC}$ dürfte (wie eigentlich schon ein Seitenblick auf die Codex IV-Parallele zeigt) ein Irrtum sein. Nicht über den Berg sind Seldao und Elainos gesetzt, sondern über die Auferstehung ($\text{ΠΤΟΟΥΝ} = \text{ΠΤΩΩΝQ}$). Zu lesen ist also²⁵:

$\text{ΖΙΧΜ ΠΤΟΟΥΝ ΝΕΛΛΑΩ ΜΝΝ ΕΛΛΙΝΟC}$

Im letzten Abschnitt des sethianischen Taufbekenntnisses (in Codex III von p. 64,9 bis p. 65,26) hängt das rechte Verständnis des Textes meines Erachtens ganz wesentlich am rechten Verständnis des Infinitivs ΧΩΚΜ in p. 65,24. Nach der Erwähnung der vier Lichter Harmozel, Oroiael, Daveithe und Eleleth samt deren Zuständigkeiten tritt als fünftes, abschließendes und den festen Reigen der vier Lichter eigentlich sprengendes Glied Joel hinzu, ebenfalls unter Erwähnung der Zuständigkeit. Der Text lautet (NHC III p. 65,23-26):

$\text{ΠΜΕΖΤΟΥ ΙΩΗΛ ΠΕΤΖΙΧΜ ΠΡΑΝ ΜΠΕΤΟΥΝΑΤΑΑΣ ΝΑQ ΕΧΩΚΜ ΖΜ ΠΒΑΠΤΙC-ΜΑ ΕΤΟΥΑΑΒ ΕΤΟΥΑΤΒ ΕΤΠΕ ΠΑΦΘΑΡΤΟC}$

Die meisten der von mir konsultierten Übersetzungen verstehen den Infinitiv ΧΩΚΜ hier aktivisch und übersetzen in der Sache etwa so wie z.B. Layton²⁶:

fifth, Iōēl, who presides over the name of the being who will be ordained to baptize with the holy, incorruptible baptism that is higher than heaven.

Da Joel aber für den *Namen* zuständig ist, was in dem gegebenen Kontext wohl nur den Taufnamen - und zwar den des Täuflings - meinen kann, scheint es mir allein sachgemäß zu sein, ΧΩΚΜ hier passivisch zu fassen. Ich übersetze daher:

das fünfte (Siegel)²⁷ Joël, der über den Namen desjenigen (gesetzt) ist, dem es gewährt werden wird, getauft zu werden mit der heiligen, den Himmel übertreffenden Taufe, dem (dann) unvergänglichen.

Diese Auffassung entspricht in der Sache der alten Übersetzung von H.-M. Schenke, der ΧΩΚΜ seinerzeit ganz wortgetreu mit *baden* übersetzt hatte. ΠΑΦΘΑΡΤΟC bezieht sich nach meiner Auffassung auf den Täufling (schon die Wortendung deutet auf eine Personenbezeichnung) und bezeichnet die Wirkung der Taufe auf diesen.

So schön es ist, daß wir vom Heiligen Buch des großen unsichtbaren Geistes zwei Versionen besitzen, so leichten Herzens würde ich doch auf eine von beiden verzichten, wenn ich dafür den verlorengegangenen Text des Testimonium Veritatis (NHC IX,3) in Erfahrung bringen könnte. Ich liebe diesen Text allein schon deshalb, weil er uns so deutlich vor Augen führt, ein wie komplexes Phänomen das frühe Christentum einschließlich seiner gnostischen Variationen ist, so daß wir ihm nicht mit einigen wenigen Schubladen gerecht werden können. Wieviel mehr könnten wir darüber noch wissen, hätten wir den Text ganz vor uns! Umso wichtiger ist es, auch die Reste und die halben Sätze, die noch vorhanden sind, richtig zu

²⁵ Vgl. auch den Text im Anhang bei Charron (Fn. 22) und den Eintrag unter ΤΩΟΥΝ „lever, soutenir“. Jean-Marie Sevrin: *Le dossier baptismal séthien* (BCNH Section „Études“ 2), Québec 1986, 95 übersetzt noch mit *montagne*.

²⁶ Layton (Fn. 22) 117. Weiterhin konsultiert: Böhlig/Wisse; LüdemannJanßen; Sevrin (Fn. 25) 96; H.-M. Schenke: *Das Ägypter-Evangelium aus Nag-Hammadi-Codex III*, NTS 16 (1969/70), 196-208.

²⁷ Die Zahl der Lichter/Erleuchter beträgt nur vier; sie scheinen hier jedoch zugleich als die ersten vier der fünf Siegel verstanden zu sein. Vgl. NHC III, p. 55 und p. 63 sowie den unmittelbar auf diese Passage folgenden Text.

deuten. Vorab bemerken will ich noch, daß mir W.-P. Funk, der selbst für unser Nag-Hammadi-Deutsch-Projekt die Übersetzung und Einleitung etlicher Schriften übernommen hat, während meiner Arbeit am Testimonium Veritatis seine soeben erschienene Konkordanz zu Codex VIII und IX übersandt hat, was mir zum einen die Arbeit erheblich erleichterte, zum anderen eigene Erwägungen im Nachhinein bestätigte. Dasselbe gilt natürlich auch für meine Übersetzung von OdNor (NHC IX,2), wovon unten noch die Rede sein wird. Bestätigt fand ich meine Überlegung, die ersten beiden Lakunen in p. 44,24, die Giversen/Pearson²⁴ nicht bzw. anders gefüllt hatten, folgendermaßen zu ergänzen²⁵:

[ϞΝΑΧΙ]ΤΕ[Ϟ]ΔΥΝ[Δ]ΜΙC

Um zweier oder dreier Zeugen willen kann dieser Text wohl als wiedergewonnen betrachtet werden.

In dem interessanten Schlangenflorilegium in TestVer p. 48f gibt es zu Anfang des erhaltenen Textes von p. 49 in der Edition von Giversen/Pearson einige Ergänzungen, die sachlich zwar naheliegend, sprachlich bzw. paläographisch aber schwerlich vorstellbar sind. Der fragliche Text lautet bei Giversen/Pearson:

ΠΕ[ΤΑΒΩΥ]Τ' ΕΡΑ[ΙΤῚ] ΕΠΙΖΟϞ ἸΖΟΜΕ[Τ'] Μ[Ἰ]ΛΛΑΥ | [ΝΑΤΕΚΟ] ΜΜΟϞ ΑΥΩ
ΠΕΤΑ[Ὶ]||ΠΙCΤΕΥΕ ΕΠΙΖΟϞ ἸΖΟΜΕ[Τ'] | [ϞΝΑΟΥΧΑ]ῖ

Mahé/Mahé folgen Giversen/Pearson sowohl in der Ergänzung des problematischen $\Theta\omega\upsilon\tau$ als auch in der Lesung des $\dot{\iota}$ hinter der letzten Lakune und lesen dieses wie Giversen/Pearson mit sublinearem Punkt. Funk liest statt des $\dot{\iota}$ ein ρ und verzichtet auf eine Füllung der letzten Lücke. Statt des in der ersten Lakune ergänzten $\Theta\omega\upsilon\tau$, das von Num 21 her an sich naheliegend, wegen des nachfolgenden $\epsilon\rho\alpha\tau\dot{\iota}$ aber problematisch, um nicht zu sagen sprachlich unmöglich ist, ergänzt Funk $\pi\epsilon\tau\alpha\pi\omega\tau$, was sowohl möglich als auch plausibel ist. Zusammen mit meiner Ergänzung der letzten Lakune zu [CENAZME]Ϟ - mit haplographischem $\nu\alpha$ des Instans (CENAZMEϞ = CENANAZMEϞ) - ergibt sich folgender Text samt Übersetzung:

ΠΕ[ΤΝΑΠΩ]Τ' ΕΡΑ[ΙΤῚ] ΕΠΙΖΟϞ ἸΖΟΜΕ[Τ'] Μ[Ἰ]ΛΛΑΥ | [ΝΑΤΕΚΟ] ΜΜΟϞ ΑΥΩ
ΠΕΤΑ[Ὶ]||ΠΙCΤΕΥΕ ΕΠΙΖΟϞ ἸΖΟΜΕ[Τ'] | [CENAZME]Ϟ

den, [der zu dieser] bronzenen [Schlange fliehen wird, wird] niemand [verderben]. Und wer [an] diese bronzene Schlange [glaubt, wird gerettet werden].

Ebenso möglich und bedenkenswert wäre eine Ergänzung der letzten Lakune zu [EYENAZME]Ϟ.²⁶

Zu den faszinierenden Dingen in TestVer gehört zweifellos die Polemik gegen verschiedene religiöse Schulen und Strömungen, die uns einen Einblick in die Lebendigkeit und Vielfalt des frühen Christentums erlaubt. So möchte man denn auch den ersten, fragmentarischen Satz in p. 56, in dem von Valentino selbst die Rede ist, so weit es geht verstehen. Hier lesen Giversen/Pearson, Mahé/Mahé und Funk einhellig denselben Text:

ΑϞΧΧΚ' ΕΒ[Ο]Λ ΜΠ'ΠΩΤ' [ΜΠΟΥΑ][Λ]ΕΝΤΙΝΟϞ

nur daß Mahé/Mahé ein $\bar{\mu}$ sogar vor der letzten Lakune in Zeile 1 lesen. Ich muß gestehen: Diesen Text habe ich nie verstanden. Aus meiner Not hat mich hier H.-M. Schenke erlöst, mit

²⁴ In: Birger Pearson (ed.): *Nag Hammadi Codices IX and X* (NHS XV), Leiden 1981, 154.

²⁵ Ebenso ergänzen: A. et J.-P. Mahé (Fn. 14) 106.

²⁶ Hinweis von P. Nagel.

einer Idee, von der ich nicht mehr weiß, wie er sie mir mitgeteilt hat, ob mündlich oder schriftlich, die mir aber jedenfalls unmittelbar eingeleuchtet hat. Seine nur kleine Änderung des Textes führt zu folgendem Ergebnis:

--- ΕΙ*ΑΧΧΩΚ' ΕΒ[Ο]Λ ΜΠΠΩΤ' [ΝΒΙ ΟΥΑ][Λ]ΕΝΤΙΝΟΣ·

In der Tat: *den Lauf vollenden* kann doch nur ein Euphemismus für *sterben* sein, folglich sollte Valentinus selbst das Subjekt des Satzes darstellen. Unter Berücksichtigung des nachfolgenden, erhaltenen Textes ist der Sinn des Satzes dann etwa der folgende:

(Er - ein Schüler des Valentinus - trat auf

nachdem] Valentinus gestorben war.

[Auch] er selbst (der Schüler) redet über die Ogdoas, [seine] Schüler aber sind den Schülern des Valentinus gleich.

Eine weitere Erwähnung eines Schulhauptes oder Sektenführers könnte man hinter den Buchstabenresten in p. 62,6f vermuten:

ΩΜΜΟ Ν,Ι --- ΠΕΙ|ΤΡΟΣ ΔΕ ΜΝ|ΤΑϚ

K. Koschorke³¹ hat die Buchstaben ΤΡΟΣ in Zeile 7 zu ΙΑΤΡΟΣ *Arzt* ergänzen wollen, aber ΙΑΤΡΟΣ ist im Koptischen kein gebräuchliches Lehnwort, so bleibt, gewissermaßen rein statisch, eigentlich nur ΠΕΤΡΟΣ als Ergänzung übrig. Und eine ebenso strukturierte Wendung wie die hier ergänzte: ΠΕΤΡΟΣ ΔΕ ΜΝΤΑϚ *Petrus aber hat plerom nicht* findet sich auch p. 47,20: ΠΝΟΥΤΕ ΔΕ Μ[Ν]ΤΑϚ ΜΜΑΥ ΝΤΠΡΟ<Γ>ΝΩCΙC *Gott aber hat keine Voraussicht* (gemeint ist hier der Gott des Alten Testaments).

Zu den faszinierendsten Nag-Hammadi-Texten überhaupt gehört zweifellos NHC VI,2: Die Brontë - vollkommener Verstand, die erhabene antithetische Offenbarungsrede einer weiblichen Gestalt, von der wir nicht einmal genau wissen, ob *die Brontë* ihr Name, oder ob *der Donner* bloß der nicht so ungewöhnliche Begleitumstand³² ihrer Offenbarungsrede ist. Die Fragen, die sich angesichts der zeitlosen Schönheit des Textes ganz natürlich aufdrängen - und nicht leicht beantworten lassen -, sind die sogenannten Einleitungsfragen. Daß der Text in Ägypten entstanden sei, läßt sich noch einigermaßen wahrscheinlich machen: Ägypten wird p. 16 erwähnt und mit *den Griechen* - als Gegensatz zu: *den Barbaren* - faktisch gleichgesetzt und somit positiv bewertet. In Analogie zu den anderen Nag-Hammadi-Schriften nimmt man gemeinhin an, daß auch NHC VI,2 eine Übersetzung aus dem Griechischen darstellt; das mag wahrscheinlich sein, augenfällig ist es nicht. Wenn es einen Übersetzer gab, muß man jedenfalls zugestehen, daß er offenbar beide, Ausgangs- wie Zielsprache, exzellent beherrschte; mindestens die virtuose Handhabung der Muster des koptischen Nominalsatzes und der Cleft Sentence hinterlassen beim Lesen einen bleibenden Eindruck. Ich wüßte keine andere Schrift, bei der ich, wenn ich etwas nicht verstehe, sosehr das Gefühl habe, daß das an mir liegt und nicht am Text. Völlig im Dunkeln, abgesehen natürlich vom terminus post quem non, liegt die Entstehungszeit der Schrift. Vielleicht gibt es aber doch ein Indiz. Ganz am Ende des Textes (p. 21,28) begegnet das griechische Lehnwort κυμητήριον in der höchst seltsamen Schreibweise ΚΗΜΗΤΗΡΙΟΝ. Auf Grund von Itazismus ist bei der Schreibung des Wortes einiges an Varianten möglich. So habe ich beispielsweise in griechischen Texten, Inschriften und Papyri folgende Varianten gefunden: κυμητήριον, κυμητίριον, κυμητρίριον,

³¹ Klaus Koschorke: Der gnostische Traktat „Testimonium Veritatis“ aus Nag-Hammadi-Codex IX. Eine Übersetzung. In: *ZNW* 69 (1978), 91-117.

³² Vgl. z.B. Joh 12,28f; Apk 14,2; 19,6.

κιμητήριον, κιμητήριον, nie aber eine solche wie in NHC VI,2. Auch aus anderen koptischen Texten ist mir diese Schreibweise nicht geläufig, im Nag-Hammadi-Corpus ist das Wort selbst ohnehin ein Hapaxlegomenon. In literarischen griechischen Texten ist κοιμητήριον erst Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr. bezeugt (bei dem Alexandriner Athenäus), sonst praktisch nur bei Autoren der alten Kirche.³³ Hinzu kommen einige Belege in nichtliterarischen Papyri und zahlreiche auf Grabsteinen. Die Bedeutung *Friedhof/Grab* scheint mir auch in Brontë mitzuschwingen. Dieser Befund scheint doch eher auf eine relativ späte Datierung der Entstehung von Brontë hinzudeuten (3. Jahrhundert?), denn auf eine frühe. Die merkwürdige Schreibung erklärt sich vielleicht am ehesten als ein Wortspiel (des Übersetzers? oder schon des Autors?) mit ΚΗΜΕ Ägypten, womit ein weiterer Hinweis auf den Entstehungsort gegeben wäre. Probleme textkritischer Art bietet NHC VI,2 einige, die und deren mögliche Lösungen ich hier aber nicht im einzelnen aufführen möchte. Ich will mich auf die Präsentation nahezu einer ganzen Seite (p. 18) beschränken, die, wenn man einige der über die Jahre publizierten Übersetzungen³⁴ nebeneinander legte, exemplarisch zeigte, wie das Verständnis des Textes mit der Zeit gewachsen ist und die überdies einige Einzelprobleme enthält, deren von mir favorisierte Lösungen ich so en passant demonstrieren kann.

NHC VI,2 p. 18, 7-31

†Ϛ[Ο]ΟΥΝ ΔΝΟΚ	Ich, (ja) ich kenne die [Ersten]
ΝΝΩ[ΟΡ]Π[Ι] ΔΥΩ	und die, die nach diesen
ΝΕΤΜΝΝΑ ΝΑΪ ΣΕΣΟΦ[ΥΝ	(kommen), kennen mich
Μ]ΜΟΕΙ[Ι]	
ΔΝΟΚ ΔΕ ΠΕ ΠΝΟΥΣ	Ich aber bin der [vollkommene]
Ν[ΤΕΛΕΙΟΣ] ΔΥΩ	Verstand (Nous)
ΤΑΝΑΠΑΥΣΙΣ	und die Ruhe des [Donners].
ΜΠ[ΖΡΟ]Υ[ΜΠΕ] ΔΝΟΚ ΠΕ ΠΣΟΟΥΝ	Ich bin das Erkennen für mein Suchen
ΜΠΑΩΙΝΕ ΔΥΩ	und das Finden für die, die nach mir suchen
ΠΒΙΝΕ ΝΝΕΤ'ΩΙΝΕ	
ΝΣΩΕΙ ΔΥΩ	und der Befehl für die, die
ΠΟΥΑΖΣΑΖΝΕ	mich bitten;
ΝΝΕΤΡΑΙΤΕΙ ΜΜΟΕΙ	und die Macht
· ΥΩ ΤΒΑΜ ΝΝΒΑΜ ΖΝ	für die Mächte - durch
ΤΑΓΝΩ ΣΙΣ	meine Erkenntnis Gnosis),
ΝΝΑΓ'ΕΛΟΣ	für die Engel, die aus
ΝΤΑΥΤΑΟΥΟΥ ΖΜ	gesandt wurden - durch
ΠΑΛΟΓΟΣ ΔΥΩ	mein Wort(Logos),
ΝΝΟΥΤΕ ΖΝ ΝΟΥΤΕ	und für die Götter unter
ΕΒΟΛ ΖΜ ΠΑΩΟΧΝΕ	Göttern - durch einen Rat.

³³ Und zwar u.a. bei Epiphanius, Athanasius, Johannes Chrysostomus, Theodoret, Eusebius von Caesarea.

³⁴ Z.B. von Hans-Gebhard Bethge in: *ThLZ* 98 (1973), Sp. 97-104; George W. MacRae, in: Douglas M. Parrott: *Nag Hammadi Codices V,2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502,1 and 4* (NHS XI), Leiden 1979, 231-255; Paul-Hubert Poirier: *Le tonnerre, intellect parfait* (NH VI,2), BCNH Section „Textes“ 22; Layton (Fn. 22) 80-85.

αγω ἄπνᾶ ἄρωμα	Bei mir sind die Geister (Pneumata)
ΝΙΜ ΕΥΨΟΟΤΉ Νῆμαει	aller Männer und in
αγω ἄζιομα	mir sind die Frauen.
ΕΥΨΟΟΤΉ ἄζητ΄ ἀνοκ	Ich bin die Geehrte und die, die
τε τετ΄ τᾶεινοῦ αγω	gepriesen wird und die, die in
τετοῦσμοῦ ερος	Schande verachtet wird.
αγω	
τετοῦρκαταφρο	
ΝΙ ἄμοσ ζῆ οὔψωσ	Ich bin der Friede
ἀνοκ τε ἄρηνη αγω	und um meinetwillen ward der Krieg.
ἄταῖππολεμος	
ψωπε ετβηητ	Ich bin sowohl eine Fremde
αγω ἀνοκ οὔψῆμω	als auch eine Einheimische.
αγω οὔρῆ ἄπολια	
ἀνοκ τε τοῦσια	Ich bin das Wesen
αγω τετε ἄντες	und die, die kein Wesen hat.
οὔσια	
νετ΄ψοοτ΄ εβολ	Die aus dem Zusammensein mit mir
ζῆ τᾶσῦνοῦσια	stammen, kennen mich nicht
σεῖατ΄σοοῦν	und die <nicht> aus dem
ἄμοει αγω	<Zusammen>sein mit mir
νετ΄ψοοτ΄ ζῆ	stammen, sind es,
τα<σῦν> οὔσια <ἀν>	die mich kennen.
νετ΄σοοῦν ἄμοει	

In Zeile 9 ergänze ich mit Poirier ἡ[τελειος] und in Zeile 10 folge ich einer Ergänzung von S. Giversen, die ich persönlich geradezu für genial halte, so daß ich mich ihr nicht entziehen kann. H.-M. Schenke hat statt dessen zu ergänzen vorgeschlagen: ἄπ[αμ]οῦ[ψ]ῆτ΄ von *meinem Forschen*. In dem darauf folgenden langen Satz ist zunächst zu klären, wie weit dieser überhaupt reicht - nach meiner Auffassung bis Zeile 17 -, sodann, wie die einzelnen, aber zahlreichen ἄ zu interpretieren sind und welche Hierarchie der Satzglieder sich daraus ergibt. Nach meiner Sicht der Dinge sind ἄνῆδᾶμ, ἄνῆδᾶγγελος und (αγω) ἄνοῦτε allesamt von τῆδᾶμ in Zeile 14 abhängige Dativkonstruktionen. Den in den Zeilen 18 bis 20 sich anschließenden Satz fasse ich als eigenständig und die in ihm erscheinenden Konjugationen demzufolge als substantivisch transponierte. Den letzten oben aufgeführten Satz, der eigentlich schon zu einem neuen Sinnabschnitt gehört, hat Bentley Layton³⁵ auf der Grundlage des wirklich vorhandenen Textes zu übersetzen versucht und ist dabei zu einer beeindruckenden Lösung gekommen, indem er den vorhandenen Text als Wortspiel mit συνοῦσῖα (Umgang, sexuelle Gemeinschaft) und οὔσῖα (Wesen) deutet: Those who exist because of my sexual intercourse are unacquainted with me: | And it is those who reside in my wealth that are acquainted with me. Daß ich meine, hier dennoch mit einer Emendation, die zu einer einfa-

³⁵ Layton (Fn. 22) 83.

chen Antithese führt, eine bessere Lösung anbieten zu können, hängt vor allem daran, daß die (möglichen) Abschreibefehler so offenkundig sind: <CYN> vor OYCIΑ kann beim Zeilenumbruch leicht ausgefallen sein, zumal durch den Wegfall der Text nicht sofort sinnlos wird, und die konjizierte Negation <AN> liegt eben genau zwischen dem Schluß-α von OYCIΑ und dem anlautenden N von NETCOOYN. Von der doppelten Buchstabenfolge AN im Continua-Text ist also eine beim Abschreiben unter den Tisch gefallen.³⁶

Unmittelbar vor der dritten und langen Schrift in Codex IX, dem Testimonium Veritatis, finden wir die kurze und schöne Ode über Norea. Die Handschrift enthält einige offenkundige Fehler, so daß man nicht ohne Emendationen auskommt. Allerdings haben die Herausgeber des Textes in den Nag Hammadi Studies, Giversen und Pearson³⁷, hier und da des Guten zuviel getan und sind auch bei Ergänzungen von Lakunen bisweilen zu Lösungen gelangt, die grammatisch nur schwer vorstellbar sind. Ich bin bei meiner Übersetzung von OdNor im wesentlichen dem Text gefolgt, den W.-P. Funk in seiner Konkordanz zu Codex VIII und IX vorgelegt hat und der ja inzwischen allgemein zugänglich ist. Der Text ist auf die unumgänglichen Konjekturen beschränkt und erweist sich gleichwohl als sinnvoll. Ein Beispiel möge dies illustrieren. Giversen/Pearson lesen p. 27,24-27:

ΑΥΤΑΙΔΙ ΝΑC ΜΠΙΩΤ' ΜΠΠΟΥC ΝΑΔΑΜΑ ΜΝ ΤΚΕCΜΗ Ν|ΤΕ (ΝΤΕ) ΝΕΤ'ΟΥΑΑΒ
dagegen Funk³⁸:

ΑΥΤΑΙΔΙ ΝΑC ΜΠΙΩΤ' ΜΠΠΟΥC ΝΑΔΑΜΑ ΜΝ ΤΚΕCΜΗ [C|Ν|ΤΕ ΝΤΕ]ΝΕΤ'ΟΥΑΑΒ
Übersetzung (Plisch):

Ihr ward gegeben der Vater des Nous, Adama(s) und auch die [zwei] Stimmen der Heiligen

Nun weiß, soweit ich sehe, niemand, was mit den zwei Stimmen wirklich gemeint ist. Daß aber die Zahl zwei in OdNor zumindest eine Rolle spielt, zeigt das Ende der Schrift:

ΑΔΑΜΑ ΠΑΙ ΠΕ (29)

ΕΤΜΠCΑΝΖΟΥΝ

ΝΝΑΔΑΜΑC ΤΗΡΟΥ

ΕΥΝΤΑΙ³⁹ ΜΜΑΥ Ν

ΤΝΟΗCΙC ΝΝΟΡΕΑ·

ΕCΥΑΧΕ ΕΤΒΕ ΠΡΑΝ

CΝΑΥ ΕΥΡ'ΖΩΒ

ΑΟΥΡΑΝ ΝΟΥΩΤ'.

Adama(s) ist es, (p. 29)

der sich innerhalb aller Adame
befindet,

der die Einsicht Noreas hat,

die über die zwei Namen spricht,

die auf einen einzigen Namen hin

wirken.

In p. 28,23 haben Giversen/Pearson einen Konjunktiv ergänzt, der dort aber aus syntaktischen Gründen (nach Präsens!) nicht stehen kann. Funk verzichtet an dieser Stelle auf die Füllung der Lakune. Ich ergänze und übersetze (p. 28,20-25):

³⁶ Da OYCIΑ und CYNOCYCIΑ in koptischen Texten auch als Synonyme erscheinen können (Hinweis von P. Nagel) könnte man auf die erste Konjektur zur Not auch verzichten. Die zweite Konjektur ist aber natürlich für das hiesige Textverständnis unabdingbar.

³⁷ In: Pearson (Fn. 28), 87-99.

³⁸ Wolf-Peter Funk: *Concordance des textes de Nag Hammadi. Les Codex VIII et IX*, 573. Die Erwägung einer Ergänzung von cNTE findet sich auch schon bei Michel Roberge in: BCNH, Section Textes 5 im Apparat zur Stelle.

ⲁⲓⲮⲱⲩ | ⲈⲈⲤⲟⲟⲡ
 ⲛⲉⲗⲣⲁⲓ ⲓⲛⲉⲧⲓⲥ | [...] | [...].
 ⲛⲉⲗⲣⲁⲓ ⲓⲛⲉⲧⲓⲥ ⲡⲓⲡⲗⲁⲣⲱⲙⲁ
 ⲤⲱⲛⲧⲓⲈⲛⲁ Ⲯ
 ⲁⲓⲡⲗⲁⲣⲱⲙⲁ | ⲟⲮⲛ
 ⲓⲛⲉⲗⲣⲁⲓ ⲛⲁⲤⲱⲩⲡⲉ
 ⲛⲉⲗⲣⲁⲓⲛⲁⲮⲱⲩⲡⲁⲣⲱⲙⲁ
 ⲛⲉⲗⲣⲁⲓⲛⲁⲤⲱⲩⲡⲉ ⲁⲛ ⲓⲛⲉⲧⲓⲥ
 ⲡⲱⲧⲁ

[Und sie] wohnt in denen, die im
 Pleroma [...].
 [bis] sie das Pleroma schaut -
 eines Tages wird sie das Pleroma
 [schauen]
 und wird ohne Mangel sein

Denkbar wäre auch die Ergänzung eines circumstantialen negativen Kompletivs (mit Null-Konverter): ⲙⲓⲡⲁⲧⲓⲈⲛⲁⲮ mit etwas anders nuanciertem Sinn: *...noch ehe sie das Pleroma schaut.*

Meine Übersetzung von NHC XI,1: Die Auslegung der Erkenntnis (abgekürzt Inter) in Koptische Schriften 2/3 wird sich nur ganz unwesentlich von der in meiner kommentierten Textedition³⁹ vorgelegten unterscheiden, nur daß sie nicht zeilengetreu, sondern als fortlaufender Text, versehen mit Zwischenüberschriften, geboten werden wird. Ich habe hierzu im Moment nichts wirklich neues zu sagen. Ich will mir daher an dieser Stelle, und damit komme ich zum Schluß, nur eine (erneute) Bemerkung zur religionsgeschichtlichen Einordnung der Schrift gestatten. Die communis opinio scheint sich ja momentan, entgegen meiner diesbezüglichen Zurückhaltung, dahingehend zu verfestigen, Inter als valentinianisch zu verstehen. E. Thomassen hat vor einiger Zeit eine entsprechende Klassifizierung vorgenommen („Provenance valentinienne certaine, ou très probable“)⁴⁰ und auch K. Rudolph hat in seiner Rezension⁴² meines TU-Bandes eine solche Einstufung wahrscheinlich zu machen versucht. Nun, vorstellen kann ich mir ohne weiteres, daß Inter ein valentinianischer Text sein könnte, nur bin ich nach wie vor der ausdrücklichen Überzeugung, daß man das nicht beweisen kann. Und gerade im Lichte des Testimonium Veritatis, das übrigens einiges mit Inter gemeinsam hat, sehe ich nicht, welcher Nutzen aus einer solchen hypothetischen Einordnung zu ziehen wäre. Wer die Dinge wirklich differenziert betrachten will, wird nicht umhin können, neben den Indizien für die mögliche Zugehörigkeit zum Valentinianismus, auch die wahrzunehmen, die eine solche Zuordnung zumindest nicht befördern. Das Philippus-Evangelium (NHC II,3), ein wirklich valentinianischer Text, enthält in #111b (Zählung nach Schenke)⁴³ eine Aufnahme des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter, die jedenfalls eine gänzlich andere Auslegung (stradition) voraussetzt als die Verarbeitung des Gleichnisses, die Inter p. 6 bietet. Mit gleichem Recht ließe sich behaupten, daß Inter eine Originalschrift des Valentinus sei; dann hätten wir zumindest eine Erklärung dafür, warum diese Homilie mit einem so merkwürdig

³⁹ Giversen/Pearson emendieren zu ⲉⲮⲛⲧⲁⲤⲱⲩ.

⁴⁰ Plisch (Fn 12).

⁴¹ Einar Thomassen: *notes pour la délimitation d'un corpus valentinien à Nag Hammadi 258*, in: Louis Painchaud/Anne Pasquier (edd.): *Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification* (BCNH, Section „Études“ 3), Québec 1995, 243-259.

⁴² In: *ThLZ* 122 (1997), Sp. 788f.

⁴³ Hans-Martin Schenke, *Das Philippus-Evangelium (NHC II,3). Neu herausgegeben, übersetzt und erklärt* (TU 143), Berlin 1997.

hochtrabenden Titel versehen wurde - dies nicht als These, sondern nur zur Verdeutlichung, auf wie dünnem Eis wir uns hier tatsächlich bewegen.

Die Prolepsis des Eschaton in der Onnoprius-Vita

KRISTIN TIBACH

Im 2. Jh. z.T. noch früher, erlebte eine hart schillende Gottesströmung die christlichen Gemeinden, die unter dem Patermann Onoprius zusammengefasst wird. Die Onoprius war quasi die New-Age-Bewegung der Antike und sprach vor allem die Bildungsschicht der Städte an, wo das Christentum hauptsächlich verbreitet war. Die Botschaft für das 'neue Zeitalter' lautet, der Mensch ist kein Wesen, das verlernt und verlernt in der Welt der Äuße hier auf Leben die hinvegetiert, sondern in ihm schlummert verborgen der Faser der Transzendenz, die Lichtfaser des ewigen, ungeschaffenen Geisteslebens, die nur einer Spitze darstellt, die jenseits des sichtbaren Fixsternhimmels liegt. Die wahre Heimat der Menschen, diese Faser liegt auf Erden, in jener himmlischen Welt des Lichts, eine heilige Hierarchie, verknüpft in die Transzendenz, aus der Gott dem Kosmos gebietet. Der Onoprius hat eine ungeschriebene Theologie und teilweise auch ethische Maß an, weshalb er wohl nur für die gebildete Christenheit relevant war und weniger für das gemeine Volk. Bereits im 3. Jh. verlor die Bewegung deutlich an Bedeutung.

Das 4. Jh. kennzeichnet eine neue Ausbreitung. Das Christentum wurde in doppelter Hinsicht zu neuen Ufern auf. Es war einerseits auf dem Weg zur weltweiten Dominanz mit all ihren Privilegien und gleichzeitig verlor sich ein Teil der Gläubigen dieser Welt, weil es Welt, indem sie ihr hauptsächlich den Rücken kehrten. Dieses Mal erlitt die Christenheit nach einem zivilisierten Leben, das die gewöhnlichen Bahnen des Alltagslebens hinter sich ließ, auch das flache Land, das ungeschriebene Baure und die Papstkirche, die des Lebens und der Heiligkeit unbedingte waren. Das was plus ultra über Schwerkraft war ein Leben, das über die Grenzen der Unterscheidung zwischen Mensch und Engel verweichte, und eine Leidenschaft des Geistes präparierte, wie die einst Eba, Johannes und Jesus in die Wüste verbannt hatten. Diese neue Bewegung ist das Mönchtum. Die Dreyer und Wälder, Syrien und Ägypten, deren Städte einst Heimat der Onoprius waren, zählten nun eine wunderliche Schar von Mönchen, aber auch von Frauen, die abseits der zivilisierten Welt des neuen Ideal zu verweilender suchten. Es entstanden die Eremitenkolonien, die der gemeinschaftlichen Leben auf von Menschen redempter Leben, und Klöster, die sich dem spirituellen in Form einer WG mit strengen Regeln verpflichteten. Wer sich von der materiellen Welt abwandeln wollte, musste einen dichten Weg und ließ sich irgendwo in der Einsamkeit, möglichst weit entfernt von menschlichen Machtstrukturen, nieder.

Die Kunde von Onoprius Heiligkeit, der alle Wunder- und Heilungsgeschichten erlebte, verbreitete sich rasch in der ganzen Christenheit, so dass nicht wenige aufstanden, um das neue Patermann vor Ort zu studieren und weitere zu entdecken. Die Dreyermissionen konnten so an den neuen Lebensort zwischen Ägypten und Syrien, insbesondere Palästina, erblühen eine Frühform einer christlichen Mission, die sich die Ziele der Heiligkeit teils in Östern hielt und eine die Mühe mit einem Besuch der Nitze zum Maß für den

Die Prolepsis des Eschaton in der Onnoprios-Vita

JÜRGEN TUBACH

Im 2. Jh., z.T. auch früher, erfaßte eine bunt schillernde Geistesströmung die christlichen Gemeinden, die unter dem Phänomen Gnosis subsumiert wird. Die Gnosis war quasi die New-Age-Bewegung der Antike und sprach vor allem die Bildungsschicht der Städte an, wo das Christentum hauptsächlich verbreitet war. Die Botschaft für das 'neue Zeitalter' lautete, der Mensch ist kein Wesen, das verloren und verlassen in der Weite des Alls hier auf Erden dahinvegetiert, sondern in ihm schlummert verborgen das Feuer der Transzendenz, ein Lichtfunke des ewigen, ungeschaffenen Gotteslichtes, das aus einer Sphäre stammt, die jenseits des sichtbaren Fixsternhimmels liegt. Die wahre Heimat des Menschen, eines Pilgers hier auf Erden, ist jene himmlische Welt des Lichts, eine heilige Hinterwelt, verborgen in der Transzendenz, aus der Gott dem Kosmos gebietet. Der Gnosis haftete ein ausgesprochen intellektuelles und teilweise auch elitäres Flair an, weshalb sie wohl nur für die gebildete Oberschicht attraktiv war und weniger für den gemeinen Mann. Bereits im 3. Jh. verlor die Bewegung deutlich an Schwung.

Das 4. Jh. kennzeichnet eine neue Aufbruchsstimmung. Das Christentum brach in doppelter Hinsicht zu neuen Ufern auf. Es war einerseits auf dem Weg zur etablierten Staatsreligion mit all ihren Privilegien und gleichzeitig entzog sich ein Teil der Gläubigen dieser 'schönen, neuen Welt', indem sie ihr buchstäblich den Rücken kehrte. Dieses Mal erfaßte die Sehnsucht nach einem erfüllten Leben, das die gewohnten Bahnen des Alltagsstrotzes hinter sich läßt, auch das flache Land, den ungebildeten Bauern und die Tagelöhner, die des Lesens und des Schreibens unkundig waren. Das non plus ultra aller Sehnsucht war ein Leben, das hic et nunc den Unterschied zwischen Mensch und Engel verwischte, und eine Leichtigkeit des Seins propagierte, wie sie einst Elia, Johannes und Jesus in der Wüste vorgelebt hatten. Diese neue Bewegung ist das Mönchtum. Die Steppen und Wüsten Syriens und Ägyptens, deren Städte einst Heimat der Gnosis waren, sahen nun eine wunderliche Schar von Männern, aber auch von Frauen, die abseits der zivilisierten Welt das neue Ideal zu verwirklichen suchten. Es entstanden Eremitenkolonien, die das gemeinschaftliche Leben auf ein Minimum reduziert hatten, und Klöster, die sich dem koinobios in Form einer WG mit strengen Regeln verpflichtet hatten. Wer sich von der totaler Einsamkeit angezogen fühlte, beschritt einen dritten Weg und ließ sich irgendwo in der Einöde, möglichst weit entfernt von menschlichen Siedlungen, nieder.

Die Kunde von diesem Heiligkeitsideal, das alle Standes- und Bildungsgrenzen einebnete, verbreitete sich rasch in der ganzen Christenheit, so daß nicht wenige aufbrachen, um das neue Phänomen vor Ort zu studieren und darüber zu berichten. Die Daheimgebliebenen konnten so an den neuen Erfahrungen teilhaben. Ägypten und Syrien, insbesondere Palästina erlebte eine Frühform einer touristischen Invasion, obgleich sich die Zahl der Reisenden erheblich in Grenzen hielt und man sich häufig mit einem Besuch der Nitria oder Sketis vor den

HBO 26 (1998), 89-95.

Toren Alexandrias begnügte. Ein Beispiel für eine solche Tour durch Kirchen und Klöster ist die Reise von Egeria¹, einer begüterten Damen, eventuell einer Nonne oder Äbtissin², die aus Galizien oder Südwestfrankreich³ stammte. Sie machte Ende des 4. Jh. eine Orientreise und besuchte Ägypten, Palästina und Syrien. Sie kam bis Edessa und Harran, wo sie biblische Stätten aufsuchte und sich besonders für den Briefwechsel Jesu mit Abgar, dem Schwarzen, interessierte. Leider ist der ägyptische Teil ihrer peregrinatio nicht erhalten. Mehr als die Eremitenkolonien südlich von Alexandria dürfte Egeria aber nicht besucht haben. Wollte man neue geistliche Erfahrungen machen, mußte man natürlich nicht unbedingt zu einer Fernreise aufbrechen. Es genügte auch eine lokale "exposure tour", wie sie Paphnutios⁴ Ende des 4. (oder Anfang des 5.) Jh. unternahm. Er reiste innerhalb von Ägypten herum, indem er verschiedene Einsiedler der "inneren Wüste" besuchte, die westlich des Niltales lag. Im Gegensatz zu Egerias Bericht fehlt der touristische Aspekt in Paphnutios' Reiseerinnerungen ganz. Er möchte allgemein gesprochen die Spiritualität der Eremiten näher kennenlernen und eine eventuelle Aufenthaltsmöglichkeit eruieren. Seine "exposure tour" führt ihn schließlich wieder nach Ägypten d.h. ins Kulturland zurück, da sein sehnlichster Wunsch als Schüler bei einem der Wüstenmeister bleiben zu dürfen auf keine positive Resonanz stieß. So kommt er wieder dort an, wo die Reise begonnen hat⁵. Der in Ich-Form gehaltene Bericht, dem trotz der

¹ Aet. Franceschini - R. Weber, *Itinerarium Egeriae*, in: *Itineraria et alia geographica* (Corpus Christianorum. Series Latina 175) Turnhout 1965, sowie: Hélène Pétré, *Éthérie. Journal de voyage. Texte latin, introduction et traduction* (Sources Chrétiennes 21) Paris 1948. Repr. 1971; *Die Pilgerreise der Aetheria (Peregrinatio Aetheriae). Eingeleitet und erklärt von Hélène Pétré. Übersetzt von Karl Vretska* (Klosterneuburg [bei Wien] 1958); Pierre Maraval, *Égérie. Journal de Voyage (Itinéraire). Introduction, texte critique, traduction, notes, index et cartes* (Sources Chrétiennes 296) Paris 1982; *Itinerarium Egeriae. Mit Auszüge aus Petrus Diaconus „De locis sanctis“*. Übersetzt und eingeleitet von Georg Röwekamp unter Mitarbeit von Dietmar Thönnies (Fontes Christianae 1.20), Freiburg 1995; kommentierte Übersetzungen: George E. Gingras, *Egeria: Diary of a Pilgrimage* (Ancient Christian Writers 38) New York 1970; John [Donald] Wilkinson, *Egeria's Travels. Newly translated with supporting documents and notes*. [London 1971]. Warminster, England ²1981.

² Erhebliche Bedenken gegen die in der Wissenschaft übliche Annahme, daß Egeria eine Äbtissin oder Nonne war und aus Spanien kam, äußerte jüngst Hagith Sivan (Who Was Egeria? Piety and Pilgrimage in the Age of Gratian, in: *Harvard Theological Review* 81, 1988, 59-72).

³ Clifford Weber, Egeria's Norman Homeland, in: *Harvard Studies in Classical Philology* 92 (1989) 437-456.

⁴ Zur Person vgl. René-Georges Coquin, Paphnutius the Hermit, in: *Coptic Encyclopaedia* VI (1991) 1882f; [Evans] de Lacy O'Leary, *The Saints of Egypt. An Alphabetical Compendium of Martyrs, Patriarchs and Sainted Ascetes in the Coptic Calendar, commemorated in the Jacobite Synaxarium with Bio-Bibliographical annotations and preceded by a General Introduction on the Church of Alexandria, on Egyptian Monasticism, and on the Coptic Language and Calendar*, New York 1937. Repr. Amsterdam 1974, 219-221.

⁵ Von der saidischen Version existieren zwei vollständige Handschriften und diverse Fragmente. Neben der bohairischen Fassung gibt es noch griechische, lateinische, äthiopische Bearbeitungen des Textes. Eine kritische Edition des Textes steht noch aus. Saidische Version (British Museum. Oriental Ms. 7027 fol. 1-21v; aus Edfu [Idfu], 1004 n.Chr. abgescr.): E[rmst] A[lfred Thompson] Wallis Budge, *Coptic Martyrdoms etc. in the Dialect of Upper Egypt edited, with English Translations*, London 1914. Repr. Osnabrück 1977, 205-224/455-473 [Text/Übersetz.]; zur unveröffentlichten saidischen Version [Pierpont Morgan Library M580, p.1-36, aus al-Hāmūli im Fayyum, geschr. 889/90 n.Chr.] vgl. Leo Depuydt, *Catalogue of Coptic manuscripts in the Pierpont Morgan Library. Text volume* (Corpus of illuminated manuscripts 4. Oriental series 1), Leuven 1993, 322 No.163; Fragment einer saidischen Handschrift ([2 Blätter] aus dem Weißen Kloster [Dayr Anbā Šenuḏa, 6 km westlich von Sohag [Suhāg]]): Walter [Curt] Till, *Koptische Heiligen- und Märtyrerlegenden. Texte, Übersetzungen und Indices herausgegeben und bearbeitet I* (Orientalia christiana Analecta 102), Roma 1935, 14-16/16-19 [Text/Übersetz.]; Fragment einer saidischen Handschrift [Wien, 6.Jh.n.Chr.]: Tito Orlandi, *Papiri copti di contenuto teologico (Koptische Papyri theologischen Inhalts). Edizione e traduzione in Italiano* (Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek [Papyrus Erzherzog Rainer] NS 9), Wien 1974, 158-161; Fragment einer saidischen Handschrift ([2

Ungenauigkeit der geographischen Angaben eine reale Reise zugrunde liegt, beginnt damit, daß Paphnutios im Kreise von Brüdern, vielleicht in der Sketis, sitzt, denen er seine Reiseeindrücke und Erlebnisse schildert⁶. Die Reiseerinnerungen schrieb er allerdings nicht selbst auf, sondern einer der Zuhörer oder mehrere, wie das Kolophon berichtet⁷.

Da Paphnutios in der Wüste als Einsiedler bleiben, aber auf einen geistlichen Führer und Ratgeber nicht verzichten wollte, stellt er auf seiner Reise meist die gleichen Fragen, die schließlich in der Bitte gipfeln, ob er für immer hier bleiben dürfte. Nur Onnophrios, nach dem die ganze Geschichte benannt ist, nimmt ihn quasi als Schüler an. Da Onnophrios aber bald darauf stirbt und die Dattelpalme, die ihn mit Früchten versorgte, gleich Jonas Rizinusstaude plötzlich dahinwelkt, bleibt Paphnutios nichts anderes übrig, als die Weiterreise anzutreten. Zu seinen Standardfragen gehört: woher kommst du? warum bist du hier? Wovon lebst du? Ferner interessiert ihn, in welchem Maß die extremen Temperaturunterschiede das Eremitenleben beeinträchtigen können. Die gegebenen Antworten auf solche Fragen interessierten sicherlich auch die Zuhörer, die als Eremiten in einer Kolonie lebten und die sich mit dem Gedanken trugen, ob sie vielleicht nicht doch diesem Beispiel folgen sollten. In der Rückschau zeichnet Paphnutios ein Idealbild des Wüstenaufenthaltes, die ganz dem entspricht, wovon die Bewohner einer Eremitenkolonie oder eines Klosters träumten: die Begegnung mit der anderen Welt schon in diesem Leben, aber auf reale Weise hautnah erlebt, die Transformation in einen angelischen Seinszustand, zumindest temporär. Ohne Zweifel spiegeln sich in diesem mündlich vorgetragenen Rückblick diese Sehnsüchte der Zuhörer wieder, die schließlich alles zu Papier brachten. Hörer wie Erzähler sind von den gleichen Ideale und Wunschvorstellungen erfüllt, Träume, die im Alltagsleben eines Klosters oder einer Eremitenkolonie jenseits der realen Wirklichkeit lagen. Ob die Idealisierung der Reiseerinnerungen auf das Konto des Ich-Erzählers oder der Zuhörer zurückgeht, ist letztlich belanglos. Die Ideale sind die gleichen, nur die Perspektive der Betrachtung ist verschieden. Paphnutios blickt mit Trauer auf

Blätter] Louvain, ein Blatt aus dem 7. Jh., Kriegsverlust, 1940 bei einem Brand zerstört): L[ouis] T[héophile] Lefort, *Fragments coptes*, in: *Muséon* 58 (1945) 97-100; gekürzte bohairische Version (Vatikan Bibl. Kopt. 65, 978/9 n. Chr. abgescr.): Georg Zoega, *Catalogus codicum Copticorum manu scriptorum qui in Museo Borgiano Velitris adservantur*, Roma 1810. Repr. Leipzig 1903 > dsgl. *Avec une introduction historique et des notes bibliographiques* par Joseph-Marie Sautet, Hildesheim/New York 1973, 14-19 [= Cod. XVI ex volum. Vatic. LXV]; Emile [Clement] Amélineau, *Voyage d'un moine égyptien dans le desert*, in: *Recueil travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes* 6 (1885) 166-194 [p.183ff = Benofre]; äthiopische Version: *Vida de Santo Abunafre. Versão ethiopia* publ. por Francisco-Maria-Esteves Pereira, Lisboa 1905; E[mest] A[lfred Thompson] Wallis Budge, *The Book of the Saints of the Ethiopian Church* IV, Cambridge 1928, 1001-1004; griechische Version(en): *Bibliotheca Hagiographica graeca mise à jour et considérable augmentée* par François Halkin II (Bruxelles 1957) 155-158 [Handschr./Textausgaben]; lateinische Version(en): *Migne Patrologia Latina* 73 (1849) 211-222; *Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis* II (Bruxelles 1911. Repr. 1949) Nr.6334-6338 [Handschr./Textausgaben]; Übersetzungen [ohne den kopt. Text]: Alison Goddard Elliott, *Roads to Paradise. Reading the Lives of the Early Saints*, Hanover, NH 1987; Emma Brunner-Traut, *Die Kopten. Leben und Lehre der ägyptischen Christen in Geschichte und Gegenwart* (Diederichs Gelbe Reihe 39), München 1993, 137-141 [Auszug]; Panegyriken des Pesyntheus, Bischof von Koptos (569-632), über Onnophrios: W[alter] E[wing] Crum, *Discours de Pisenhius sur Saint Onnophrius*, Text copte édité et traduit, in: *Revue de l'Orient Chrétien* 20 (1915-17) 38-67; vgl. noch Gawdat Gabra Abdel Sayed, *Untersuchungen zu den Texten über Pesyntheus, Bischof von Koptos (569-632)*, Habelts Dissertationsdrucke. Reihe Ägyptologie 4, Bonn 1984.

⁶ Budge 205/455

⁷ Budge 223f/472f

die Reise und die verlorene Sehnsucht zurück. Die Hörer sind von der Sehnsucht nach der hautnah erlebten Begegnung mit dem Himmel und seinen Boten erfüllt.

Der erste Einsiedler, auf den Paphnutios in der Einöde stößt, hat bereits seit langem das Zeitliche gesegnet⁸. Er zerfällt zu Staub, als er ihn berührt. Es bleibt Paphnutios nichts anderes übrig, als ihn in sein Kolobion gehüllt zu begraben. Der erste lebende Einsiedler, auf den Paphnutios trifft, ist Timotheos⁹. Da Timotheos nicht zuhause ist, wartet Paphnutios vor seiner Behausung. Die Zeit verbringt er im Gebet, vermutlich rezitiert er den Psalter. Im Schein der untergehenden Sonne sieht er dann den Einsiedler zu seiner Wohnstätte kommen oder besser gesagt springen. Denn Timotheos läuft mitten in einer Antilopenherde, als hätte die scheuen Tiere den nackten, nur mit seinem Haupthaar bedeckten Eremiten für einen der ihnen gehalten. Gleich Adam im Paradies lebt Timotheos friedlich mit den Tieren zusammen. Es ist als ob sich eschatologische Hoffnungen des Alten Testaments erfüllt hätten: Tier und Mensch sind friedlich vereint und die Sünde im Lande ist verschwunden (Jes. 11,6-9). Timotheos, der seit vielen Jahren keinen Menschen mehr gesehen hat, hält den unerwarteten Besucher zunächst für einen Dämon, einen jener Gestalten, mit denen er oft gerungen hatte. Schließlich gibt er seine Skepsis auf - er hat inzwischen nochmals ein Vaterunser gebetet - und erzählt Paphnutios seine Lebensgeschichte¹⁰. Timotheos war in eine Mönchsgemeinschaft in der Thebais eingetreten. Nachdem er offenbar eine Weile mehr dem koinobitischen Mönchsleben gehuldigt hatte, kam in ihm der Wunsch auf, etwas abseits als Einsiedler in einer Hütte zu hausen. Seinen Lebensunterhalt verdiente er sich durch Handarbeit, wohl Mattenflechten, einer häufigen Mönchsbeschäftigung, was ihm durch eine Einsiedlerin vermittelt wurde. Nachdem ihm ein großes Mißgeschick passierte - er hatte sich in die Nonne verliebt - floh er tiefer in die Wüste hinein, um Buße für seine Sünden zu tun. Er fand einen Wasserquell nebst einem Palmbaum samt einer Höhle. Hier ließ er sich nieder. Der Kummer über sein schmachliches Versagen schlug ihm buchstäblich auf die Leber, sodaß er sehr krank wurde. Ein 'glänzender strahlender Mann' nahm an seiner Leber, dem Sitz von Empfindungen und Leidenschaften, einen chirurgischen Eingriff vor, und gebot ihm hernach, hinfort nicht mehr zu sündigen, sonst würde alles noch schlimmer werden¹¹. Die Operation des Himmlischen war von Erfolg gekrönt. Es trat eine physische und psychische Gesundung ein. Die Kleidung fiel allmählich ab, er war nun nackt wie Adam im Paradies vor dem Fall. Die beschwerliche Arbeit, die er gleich Adam nach der Vertreibung aus dem Garten verrichtet hatte, entfiel dank der Quelle und dem Palmbaum. Eva, die ihm quasi in Gestalt der Nonne erschienen war, hatte er weit hinter gelassen. Der Weg in die Wüste war ein Weg zurück, zurück zum Ursprung. Nackt mit den Tieren in vollkommenen Frieden lebend glich er Adam vor dem Fall, dessen Gefährten und vertrauter Umgang die Tiere waren (Gen 2,19f). Timotheos' Paradies war somit ein Vorgeschmack auf die künftige Vollendung. Sein Garten Eden bestand aus einem Palmbaum und einer Quelle, die alles lieferten, was zum Überleben unbedingt notwendig war: allmonatlich ein Bündel mit Datteln und täglich etwas Wasser, als säße er bereits an dem an einem Wasser gelegenen Baum des himmlischen Jerusalem, der ebenfalls jeden Monat Früchte trägt (Apk 22,2).

Paphnutios wäre gern für immer geblieben, doch Timotheos lehnt sein Ansinnen mit dem Hinweis ab, daß seine spirituelle Reife noch nicht genug gediehen sei, um den Dämonen in

⁸ Budge 205f/455f

⁹ Budge 209/459

¹⁰ Budge 207f/457f

¹¹ Budge 208/458

der Wüste mit Erfolg trotzen und mutig entgegnetreten zu können. Durch den Segen des Timotheos wundersam gestärkt macht sich Paphnutios auf die Weiterreise¹². Hier trifft er auf Onnophrios, den 'Mann im Pantherfell', laut der Überschrift der eigentliche Helden der Geschichte, was aber sekundär ist und dem Inhalt nur teilweise entspricht¹³. Onnophrios ist ebenfalls nackt, sein Haupthaar reicht bis zu den Fußsohlen, sodaß er aussieht, als trüge er ein Pantherfell, was Paphnutios zunächst irritiert und Furcht einflößt¹⁴. Er hatte sich deshalb sicherheitshalber auf einen Felsvorsprung zurückgezogen. Onnophrios ist einer der wenigen Wüstenväter, die auch in Westeuropa als Heilige verehrt werden¹⁵.

Onnophrios, der schon im fortgeschrittenen Alter war, stammte, wie er Paphnutios berichtet, aus dem Kloster Erete in der Stadt Šmūn (> arab. al-Ašmūnēn, ägypt. Hēmenu [Stadt der Acht])¹⁶, dem ptolemäischen Hermupolis magna¹⁷. Obgleich Onnophrios die Mönchsältesten wegen ihrer Vollkommenheit mit den Engeln Gottes vergleicht und er sein Ideal von der vita angelica daher auch im Kloster hätte verfolgen können, trieb es ihn in die Wüste hinaus. Er begründet diesen Schritt mit der Lebensweise von Elia von Thisbe, Johannes dem Täufer und Jesus selbst, der bis zu seinem ersten Auftreten, wie im Text betont wird, in der Wüste lebte. Elia, "unser Vater", ist der Ahnherr aller Eremiten. Wer in der Wüste - gleich Jesu, so muß man ergänzen - den fortwährenden Attacken des Teufels und seiner Gefolgschaft widersteht, wird eines ganz außergewöhnlichen Privilegs gewürdigt: ihm dienen die Engel, was Onnophrios mit einem Hinweis auf Jes 40,31 untermauert¹⁸. Dies alles hatte Onnophrios bereits in Hermupolis Magna gehört, als er noch im Kloster war. Der Gedanke, daß die Wüste eine Erweiterung der spirituellen Erfahrung brächte, versetzte ihn schließlich in eine solche Euphorie, daß er mit wenigen Broten versehen die Reise in die Wüste antrat. Ein Lichtwesen, das ihn

¹² Budge 209/459

¹³ Budge 209ff/459ff

¹⁴ On(n)ophrios ist auf einem Wandbild der Kathedrale von Pachoras (> Faras) [Südschiff, 11.Jh.n.Chr., Höhe der Person: 1,82; Ausgrab.-nr. 53; jetzt im National-Museum von Khartum] abgebildet. Sein Haupthaar umhüllt ihn, als wäre es ein Kleid: Kazimierz Michalowski, Faras. Die Kathedrale aus dem Wüstensand, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 152f Taf.74.75; Ders., Faras. Centre artistique de la Nubie chrétienne (Scholae Adriani de Buck Memoriae dicata 3), Leiden 1966, 22 Pl.XVIII; Giovanni Vantini, The Excavations at Faras. A Contribution to the History of Christian Nubia (Museum Combonianum 24), Bologna 1970, 92f; G[abriela] Kaster, Onuphrius (Eunuphrius, Honuphrius) der Große, in: *Lexikon der Ikonographie* VIII (1974. Repr. 1990) 85 Abb.1; Katarzyna Urbaniak[-Walczak], Saint Onophrios. L'iconographie de la presentation dans la cathedrale de Faras, in: *Studia Antiquitatis Christianae* 7 (1986) 262-294; Piotr [Peter Otto] Scholz, *Kusch - Meroë - Nubien II* (Antike Welt. Zeitschrift für Archäologie und Kulturgeschichte 17.Jg., Sondernummer 1987), Feldmeilen, Schweiz 1987, 108.142 Abb.151. Zu der kurzen Beischrift auf dem Onnophrios-Fresko aus Faras ("Der heilige Abba Onnophrios., ein gerechter Anachoret") vgl. Michalowski a.a.O.[1967] 152; Stefan Jakobielski, *A History of the Bishopric of Pachoras on the Basis of Coptic Inscriptions* (Faras 3), Warszawa 1972, 130f, vgl. auch Ders., Die Inschriften, in: Kazimierz Michalowski, Faras. Die Wandbilder in den Sammlungen des *Nationalmuseums zu Warschau*, Warszawa-Dresden 1974, 306.

¹⁵ Louis Réau, *Iconographie de l'art chrétien* III.3, Paris 1959. Repr. Nendeln, Lichtenstein 1983, 1007-1010; G[abriela] Kaster, Onuphrius (Eunuphrius, Honuphrius) der Große, in: *Lexikon der Ikonographie* VIII (1974. Repr. 1990)84-88.

¹⁶ Budge 210/460

¹⁷ vgl. D[ieter] K[eßler], Hermupolis magna, in: *Lexikon der Ägyptologie* II (1977) 1137-1147; Stefan Timm, Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit I (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B, Bd. 41,1), Wiesbaden 1984, 198-220.

¹⁸ Budge 211/461

begleitet, entpuppt sich als Schutzengel, der ihn seit seiner Jugend behütet hat¹⁹. In der Wüste schloß sich Onnophrios einem älteren Eremiten an. Doch sein geistiger Führer starb bereits nach einem Monat. Anfangs setzten Onnophrios die Temperaturunterschiede in der Wüste, ebenso Hunger und Durst, heftig zu. Mit Gottes Hilfe überwand er sie. Wie Timotheos nährte er sich von Datteln, die ihm ein Baum allmonatlich gratis lieferte.

Onnophrios erreichte in der Wüste einen solchen Grad an Vollkommenheit, daß die Engel ihm dienten²⁰. Jeden Abend brachte ihm ein Engel ein Brot. Samstags und Sonntags feierte er das Abendmahl, dessen Elemente ihm ebenfalls durch einen himmlischen Boten übermittelt wurden, der, wie besonders hervorgehoben wird, alle Einsiedler in der Wüste auf diese Weise versorgt²¹. Wenn die Eremiten von der Sehnsucht nach der anderen Welt ganz verzehrt werden, kann ihre Seele auch in den Himmel entrückt werden. Die Konversation mit den Heiligen läßt sie ganz vergessen, daß der Prolepsis des Eschaton noch einige Mängel anhaften. Aus der temporären Präsenz im Himmel schöpfen alle erneut Kraft. Paphnutios' Aufenthalt bei Onnophrios (boh. Benofre) währt nicht lange. Onnophrios stirbt (16. Paone)²² und trägt Paphnutios als Vermächtnis auf, den Brüdern in Ägypten von seinem gottgefälligen Leben zu berichten²³. Da der Palmaum auf wunderbare Weise verdorrt, bleibt Paphnutios, der gerne geblieben wäre, nicht anderes übrig, als weiterzuziehen. Die nächste Station seiner Tour sind vier Einsiedler, die ihren Namen verschweigen und ihn für diese Auskunft auf den Himmel vertragen²⁴. Paphnutios' Bitte, bei ihnen bleiben zu dürfen, lehnen die Vier ab. Auch sie erhielten täglich je ein Brot gebracht. Als Paphnutios bei ihnen weilte, waren es ausnahmsweise fünf Brote, die die himmlische Bäckerei bereithielt²⁵.

Die letzte Station seiner Reise ist eine Oase, vielleicht Hǽrga²⁶, die wie ein zauberhafter Garten mit zahlreichen Fruchtbäumen beschrieben wird (vgl. Gen 2,9,15; 3,3)²⁷. Dort trifft Paphnutios vier Brüder aus Oxyrhynchos (Pemsche)²⁸, die seit langem hier lebten²⁹. Ihre Namen geben sie erst bei Paphnutios' Abreise preis. Johannes, Andreas, Heraklamon und Theophil, wie sie hießen, waren Söhne eines höheren Beamten ihrer Heimatstadt³⁰. Sie scheinen bereits als Kinder getauft worden zu sein. Als sie von dem neuen Lebensideal der mönchischen Be-

¹⁹ Budge 212/462

²⁰ Budge 213f/463

²¹ Budge 214/464 und 215/465

²² Onnophrios erlebt vor seinem Tode ein Verklärung und wird von einem göttlichen Licht erhellt. Zu seinen letzten Stunden vgl. Budge 216f/465-467.

²³ zu Onnophrios vgl. L. Antonini, *Le chiese cristiane nell'Egitto dal IV-IX secolo secondi documenti dei papiri greci*, in: *Aegyptus* 20 (1940) 129-208; Hellmut Brunner, *Eine altägyptische Idealbiographie in christlichem Gewande*, in: *Zeitschrift für ägyptische Sprache* 99 (1973) 88-94; René-Georges Coquin, *Le Synaxaire des Coptes*, in: *Analecta Bollandiana* 96 (1978) 351-365; Ders., *Onophrios*, in: *The Coptic Encyclopedia* VI (New York-Toronto 1991) 1841f; Joseph-Marie Sauget, *S. Onofrio, anacoreta in Tebaide*, in: *Bibliotheca Sanctorum* IX (Roma 1987) 1187-1197; E[nrico] Cerulli, *Onophrios*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* VII (1962. Repr. 1986) 1164.

²⁴ Budge 219/468

²⁵ Budge 218/468

²⁶ A[hmed] F[akhyr], *Charga, Oase*, in: *Lexikon der Ägyptologie* I (1975) 907-910

²⁷ Budge 220/469

²⁸ F[arouk] G[omaa], *Oxyrhynchos*, in: *Lexikon der Ägyptologie* IV (1982) 638f

²⁹ Budge 219ff/468ff

³⁰ Budge 222/472

wegung erfaßt wurden, beschlossen sie, sich in der "Weisheit Gottes"³¹ unterweisen zu lassen. Die "Weisheit der Welt"³², wie die Brüder ihre Schulbildung bezeichnen, hatten sie bereits erlernt. Dem Schritt, das Elternhaus zu verlassen, gingen längere Diskussionen und Überlegungen voraus. Sie nahmen Proviant für 7 Tage mit sich und brachen auf. Der Aufbruch zu neuen Ufern, versetzte sie in eine ekstatische Stimmung. Ein "Mann, der ganz aus Licht bestand"³³, der "Engel des Herrn"³⁴, führte sie in die Oase, wo sie in einem älteren Eremiten einen spirituellen Lehrmeister fanden, der sie in der "Weisheit Gottes" unterwies. Unter Weisheit ist sicherlich nicht die Kenntnis der christlichen Religion zu verstehen, sondern die Grundanliegen der Mönchsbewegung in Theorie und Praxis d.h. alles, was ihnen ihr anonymen Lehrer zu vermitteln vermochte.

Wie die anderen Asketen in der Wüste erhalten die vier Brüder am Samstag und Sonntag durch einen himmlischen Eilboten das Abendmahl³⁵. Der Engel reichte ihnen die Elemente, als "Fleisch und Blut Christi"³⁶ bezeichnet, persönlich. Wer das Abendmahl aus seiner Hand empfängt, erfährt Absolution für seine Sünden. Ehe der Engel erscheint, kündigt ein süßer Duft sein Kommen an. Die Nacht zum Sonntag verbringen die Fünf im Gebet, bis am frühen Morgen des Auferstehungstages der süße Duft erneut die Präsenz des Engel ankündigt³⁷. Wie am Tag zuvor teilt er das Abendmahl aus und segnet sie. Danach gebietet er Paphnutios, nach Ägypten zurückzukehren und den "gottliebenden Brüdern" von der Spiritualität Zeugnis abzulegen, die in der Wüste gewonnen wird. Paphnutios und die vier Brüder befiel eine überaus große Freude, als wären sie, wie extra betont wird, bereits in einer anderen Welt und gäbe es keinen Unterschied zwischen Himmel und Erde. Paphnutios erlebt sein siebentägiges Verweilen bei den vier Brüdern gewissermaßen als eine Prolepsis des Aufenthalts im Paradies, im Garten Eden. Der süße Duft, den die Fruchtbäume ausströmen, als er den Ort betritt, ist identisch mit dem Duft, der dem Erscheinen des Engels vorausgeht. Der süße Geruch ist ein Zeichen für die Präsenz des Himmels. Den Brüdern ist ihr irdisches Paradies ein Vorgeschmack auf das kommende, auf den Wiedereintritt in den Garten Eden. Fast hat man den Eindruck, als wäre der Fruchtgarten der Brüder eine Art Dublette des uranfänglichen Paradieses. Ging dort einst Gott am kühlen Abend spazieren (Gen 3,8), so erscheint jetzt ein Engel am Abend, der als Zeichen der Versöhnung Gottes mit der Welt den Brüdern seine Gabe reicht. Als Zaungast ist Paphnutios anwesend, ein Reisender in der Zeit, dessen „Traumurlaub“ von einer *vita angelica* im Vollsinn des Wortes nach 7 Tagen ein Ende findet. Wie Adam muß er den paradisischen Garten verlassen, jedoch mit einem bestimmten Auftrag: den daheim gebliebenen Brüdern soll er von den Engeln der Wüste künden.

³¹ Budge 220 Z.20/470

³² Budge 220 Z.19/470

³³ Budge 220 Z.29/470

³⁴ Budge 220 Z.32/470

³⁵ Budge 221f/470f

³⁶ Budge 221 Z.26/471

³⁷ Budge 221f/470f

Die Hymnen im koptischen „Buch der Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus“ (Liber Bartholomaei)

MATTHIAS WESTERHOFF, BERNDORF

Schon Josef Kroll bedauert in seinen Braunsberger Vorlesungen von 1921/22, daß die „christliche Hymnodik, soweit sie das Produkt freier Dichtung war“, bis auf geringe Restbestände verschwunden ist. In dieselbe Klage stimmt fünfundsechzig Jahre später Martin Hengel ein, wenn er feststellt, daß abgesehen von den Oden Salomonis „keine christliche Liedersammlung vor dem 4./5. Jahrhundert und nur ganz wenige Lieder bzw. Liedfragmente überliefert“ sind.²

Können die im koptischen „Buch der Auferstehung Jesu Christi, unseres Herrn“ (im folgenden *LB*) enthaltenen Hymnen unsere Kenntnis der altchristlichen Hymnodik erweitern?

1. Bezeugung der Hymnen

Zunächst war von den Hymnen des *LB* nur der vierte bekannt, ein Hymnus, der aus einer Reihe von vierzehn Engelnamen mit zugehörigem Attributen und responsorischem Amen besteht. Das seit 1887 im Besitz der Königlichen Bibliothek Berlin befindliche einzelne Blatt, das auf dem Verso den Hymnus enthält, ließ seine ersten Übersetzer und Kommentatoren, Adolf Harnack und Carl Schmidt über den Kontext zunächst im Unklaren.⁴ Der ausführliche religionsgeschichtliche Kommentar deckt die Herkunft der gnostischen unter den Engelnamen auf und arbeitet den Kontrast zwischen der großkirchlichen Theologie der rahmenden Erzählstücke und den gnostischen Reminiszenzen im Hymnus deutlich heraus.⁵ Sodann er-

¹ Kroll, Josef: *Die christliche Hymnodik bis Klemens von Alexandria*, Verzeichnis der Vorlesungen zu Braunsberg 1921 und 1921/22 (Nachdruck Darmstadt: 2. Aufl. 1968), 37f.

² Hengel, Martin: Das Christuslied im frühesten Gottesdienst, in: Baier, Walter (Hg.): *Weisheit Gottes - Weisheit der Welt. FS Joseph Kardinal Ratzinger* Bd. 1, St. Ottilien: 1987, 370. Beide Autoren beziehen sich auf die Synode von Laodicea 364 als auf den kirchenpolitisch greifbaren Schlußstrich unter die altchristliche Hymnodik. Das freie Lied wird hier mit der Lesung unkanonischer Bücher auf die gleiche Ebene gestellt (Kroll [Fn.1] 38; Hengel, ebd.). Allerdings nimmt Hengel an, daß schon „seit der Wende vom 1. zum 2. Jahrhundert“ der Prozeß der Verdrängung des „freie(n) Gesang(es) von Liedern im Gottesdienst“ durch die biblische Psalmodie einsetze (Hengel 366).

³ Das Sigel *LB* (Liber Bartholomaei) wurde nach dem in diesem Buch als Gewährsmann fungierenden Apostel Bartholomäus von Jean.-Daniel Kaestli eingeführt (ders.: *Où en est l'étude de l'Évangile de Barthélémy*?, in: *RB* 95 (1988), 1ff).

⁴ Harnack, Adolf von, Schmidt, Carl: Ein koptisches Fragment einer Moses-Adam-Apokalypse, in: *SAB* 1891, 1045-1049. - Das Blatt wird heute bei der Staatsbibliothek zu Berlin - Stiftung Preußischer Kulturbesitz unter der Signatur *or fol 1608 p 3* geführt. Die Edition des Blattes wurde erst 1907 durch Oskar von Lemm besorgt (ders.: *Koptische Studien I-LVIII. Vermehrter Nachdruck der 1899-1910 in den Petersburger Akademie-Schriften erschienenen Stücke*, Subsidia Byzantina 11, Leipzig: 1972, 457-465 [Nr. L]).

⁵ Das Nebeneinander von katholischer Soteriologie und gnostischen Engelnamen führte die Autoren zu der Annahme, bei dem Werk handele es sich um eine katholische Apokalypse, die entweder aus einer gnostischen Adam-Apokalypse geschöpft oder eine solche umgearbeitet habe (Harnack u. Schmidt [Fn. 4] 1049).

scheint der Hymnus mit den Engelnamen in Krolls bereits zitierten grundlegenden Werk zur frühchristlichen Hymnodik, hier im Rahmen seiner Diskussion des Tanzhymnus der Johannesakten.⁶ Anlaß seiner Anmerkung ist die beiden Hymnen gleiche formale Eigenart, „jedes Kolon mit Amen“ abzuschließen.⁷ In neuerer Zeit werden die Hymnen in Michael Lattkes Materialsammlung erwähnt, im Zusammenhang mit dem von Angelicus Kropp herausgegebenem Zaubertext „Der Lobpreis Michaels“.⁸ Eine eingehende Studie über die Hymnen des LB steht noch aus. Mit dem Folgenden sei ein Anfang gemacht.

Der Text der Hymnen ist seit 1913 in der von E.A. Wallis Budge vorgelegten Edition des Londoner Textes (Ms. C)⁹ des „Buches der Auferstehung“ zugänglich.¹⁰ Das Berliner Blatt konnte einer anderen Rezension (Ms. A) zugewiesen werden. Das Kapitel der Hymnen ist in dieser Rezension allerdings nur durch das Berliner Blatt bezeugt. Der vierte Hymnus findet sich mithin als einziger in doppelter Überlieferung vor. Der dritte Zeuge dieses Buches mit der u. E. jüngsten Rezension (Ms. B) kennt zwar das Kapitel, das die Hymnen enthält, gibt aber nur die erzählerischen Partien auszugsweise wieder, während er die Hymnen selbst abgesehen von einem Zitat aus dem siebten Hymnus fortläßt. Die Unterdrückung der Hymnen in der Rezension von Ms. B steht im Zusammenhang ihrer theologischen Tendenz, die das Überschwengliche, das dem LB eigen ist, herabmildert, und illustriert den eingangs beklagten Traditionsbruch in der altchristlichen Hymnik. Die im LB überlieferten Hymnen mußten einer späteren, an der Psalmodie und dem biblischen Erzählhied orientierten Auffassung anstößig erscheinen.

2. Übersetzung¹¹

Erster Hymnus

20 Heilig, heilig, heil||lig¹² ist
 der König, der Sohn Gottes, der Sohn des Königs,
 und sein guter Vater und der Heilige Geist.
 Die Erde ist voll des Erbarmens des Herrn <u>nd seiner Barmherzigkeit.¹³
 25 [U]nd er errettete den Menschen, den er sc||[h]uf;

⁶ ActJoh 94-96.

⁷ Kroll (Fn. 1) 61 Anm. 1.

⁸ Lattke, Michael: *Hymnus. Materialien zu einer Geschichte der antiken Hymnologie*, Freiburg, Göttingen: 1991, 364. Lattkes Zählung von acht Hymnen ist nicht einsichtig, zumal im LB selbst nur sieben gezählt werden.

⁹ Es handelt sich um das Ms. Or. 6804 der British Library. - Die im folgenden gebrauchten Sigla A, B und C nach Wilmart, A. u. Tisserant, E.: *Fragments Grecs et Latins de l'Évangile de Barthélemy*, in: *RB N.S.* 10 (1913), 353f.

¹⁰ Budge, E. A. Wallis: *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt*, London: 1913, 179-215 [Ed.], 216-230 [Übers.], pl. I-XLVIII [Faksimile].

¹¹ Die vorliegende Übersetzung basiert auf folgenden Manuskripten und Editionen: Ms. C: BL Or. 6804 fol. 10r-13v. Ed. Budge (Fn. 10), Faksimile Plate XIX-XXVI; Ms. A: Berlin or fol 1608 p 3. Ed. Lemm (Fn 4); Ms. B: Paris BN copte 78 fol.5.6. Ed. Lacau, Pierre: *Fragments d'Apocryphes Coptes*, MIFA O 9, Le Caire: 1904, 59ff. - Neben den Editionen wurden die Originale selbst eingesehen bzw. Photographien herangezogen.

¹² Vgl. Jes 6,3.

¹³ Vgl. Ps 32,5b.

er vergab ihm seine Sünden und allen [s]einen [K]indern. In Frieden. Amen.
[... u]nd seinen Kindern.

Ms. C p. [30]

	[Ehre] di[r...]	
	Ehre dir, [dem] heilig[en] Geist.	
	[...] der All-Segen.	Amen.
	[...]	Amen.]
	Du bist der Hirt der Scha[f]e. ¹⁴	[Amen.
5	Du bist das Licht] des Lebens. ¹⁵	Amen.
	Du [bist ...	Amen.]
	Du bist's auch, der [Adam] erlöste	[Amen.
	Ehre] di<r>, All-Segen.	Ame[n.
	Ehre dir, dem Licht] des Lebens.	Amen.
	Eh[re dir...]	Amen.
	Ehre dir, dem [...	Amen.]
10	Ehre dir, dem Verge[ber.	Am]en.
	E[hre dir], dem Unsterblichen.	Amen.
	Ehre dir, dem König des Friedens.	Amen.
	Ehre dir, dem Ungewordenen.	Amen.
	Ehre dir, dem Unvergänglichen.	Amen.
	Ehre dir, dem König der Ehre. ¹⁶	Amen.
15	Ehre <dir>, dem Haupt des Alls. ¹⁷	Amen.
	Ehre dir, dem heiligen Vollkommenen.	Amen.
	Ehre dir, dem Schatz der Glorie.	Amen.
	Ehre dir, dem wahrhaften Lichte.	Amen.
	Ehre dir, der All-Rettung.	Amen.
	Ehre dir, dem wahrhaften Guten.	Amen.
20	Ehre dir, dem All- Alpha.	Amen.
	Ehre dir, dem All-Leben.	Amen.
	O süßer Name.	Amen.
	[O de]r vor dem All existiert.	Amen.
	[O Ur]sprung un<d> Vollendung von allem Ding.	Amen.
25	Der erste Hymnus der Engel, den sie zum Ruh[me] proklamierten, nämlich alle Heiligen, [auf] die Vergebung Adams und aller seiner Kinder. Der Sohn Gottes n[a]hm weg die Sünden der Welt, ¹⁸ der[...] ... In Frieden. Amen.	

¹⁴ Vgl. Joh 10,11.14; 1 Petr 2,25.

¹⁵ Vgl. Joh 8,12.

¹⁶ Ps 23,7ff.

¹⁷ Vgl. Eph 4,15; Kol. 2,10.

Dritter Hymnus

Ms. C p. [31] [... das Eng]els[heer]

[... Am]en.

Ehre dir, dem [guten] Hirten,¹⁹ [Jesus Ame]n.

[Ehre] dir, dem Haushalter des Vaters, Jesus.

Amen.

[Ehre dir, dem] e[r]leuchtenden [...], Jesus. Amen.

5 Ehre dir, || [dem Licht des L]ebens. A[me]n.

Ehre dir, dem Gewand der [Nackten, Jesus]. Amen.

[Ehre] dir, dem Schutz der [Armen, Jesus. Amen.

Ehre] dir, dem B[r]ot der Hungrigen, Jesus. Amen.

[Ehre dir, dem] wahren [Bräuti]gam, Jesus. Amen.

Ehre dir, der [... des He]ils. Amen.

10 Ehre dir, dem Segen || „[S]abaoth-Jesus“. Amen.

Ehre dir, der äonischen Freude, Jesus. Amen.

Ehre dir, dem Jubel "Eloi²⁰-Jesus". Amen.

Und auch mit allen seinen Söhnen. In Frieden. Amen.

Geht ein in die Freude unseres Königs.²¹ Amen.

Möge jeder einzelne der Engel *Ms. B p. 117* (Ihr) Seraphin

mit Frucht kommen, und mögen des Vaters, kommt,

15 sie sich all<e> freuen ü||ber freut euch über die

die Vergebung Adams und aller 5

Vergabung A||dam[s], denn

seiner Kinder, denn er wurde er wurde wieder zurück gebracht an seinen Ort-

zurückgebracht an seinen

Ursprung, wie einst.

In Frieden. Amen.

Der dritte Hymnus der Engel.

In Frieden. Am[en].

¹⁸ Vgl. Joh 1,29.

¹⁹ Vgl. Joh 10,11.14.

²⁰ gl. Mk 15,34.

²¹ Mt 25,21.23.

Vierter Hymnus

Ms A p. 80

Der vierte Hymnus.

<p>Da [verkündete] Michael</p> <p>diesen Hymnus</p> <p>auf A[d]a[m] zu [jener]</p> <p>Stunde [(und) sagte...]</p> <p><i>Ms. C p.[33] [...]</i></p> <p>ihn [wieder zurück]bringen</p> <p>zu s[einem Ursprung.</p> <p>Michael mit seinem Fr[j]ieden.</p> <p style="text-align: right;">Amen.</p> <p>[Gabriel mit seine]n gu[ten]</p> <p>Botschaf]ten.</p> <p style="text-align: right;">Amen.</p> <p>Raphael [mit dem lebendig]en</p> <p>[Wasser] [Ame]n.</p> <p>S[ur]yel mit seiner Frucht.</p> <p>Amen. </p> <p>[...] mit seinen L[ic]htlampen.</p> <p style="text-align: right;">Amen.</p> <p>[Raguel m]it dem h[eilig]en Öl.</p> <p style="text-align: right;">Amen.</p> <p>Asuel [mit seinen Gewän]d[ern.]</p> <p style="text-align: right;">Amen.</p> <p>[Sar]aphuel mit seinen Lei[er]n</p> <p style="text-align: right;">Amen.</p> <p>[...]uel mit seinen Gewändern.</p> <p style="text-align: right;">Amen.</p>	<p>5</p> <p>10</p> <p>15</p> <p>20</p> <p>25</p> <p>30</p> <p>35</p> <p>40</p>	<p>Da erhoben Michael und das</p> <p>ganze Engelheer die Stimme </p> <p>und verkündeten diesen Hymnus</p> <p>auf Adam zu jener Stunde</p> <p>(und) sagten: </p> <p>Groß ist die Freude Adams,</p> <p>wenn man ihn zurückbringen wird</p> <p>zu seinem Ursprung.</p> <p>Michael mit seinem Fr ieden.</p> <p style="text-align: right;">Amen.</p> <p>Gabriel mit seinen guten</p> <p>Botschaften.</p> <p style="text-align: right;">Amen.</p> <p>Raphael mit dem heiligen Öl.</p> <p style="text-align: right;">Amen.</p> <p>Uriel mit seinen Früchten.</p> <p style="text-align: right;">Amen. </p> <p>Rakuel mit dem lebendigen Was-</p> <p>ser.</p> <p style="text-align: right;">Amen.</p> <p>Salaphuel mit seinen Früch ten.</p> <p style="text-align: right;">Amen.</p> <p>Asuel mit seinen Gewändern.</p> <p style="text-align: right;">Amen.</p> <p>Balsamos mit der Jungfräulich-</p> <p>keit.</p> <p style="text-align: right;">Amen.</p> <p>El.El, der der Menge von Augen.</p> <p style="text-align: right;">Amen. Amen. </p>
--	--	--

	[Balsamos mit der Ju]ng- fräulichkeit		Abraxath mit seiner Zither.
	Amen.		Amen. Amen
10	Harmosiel, der (mit) der geisti- gen Amen		Authronius mit seinen Kronen.
	Trompete. Amen.	50	A men. Amen
	Sariu mit seinem Wohlgeruch.		David, der über dem Kelch der Kirch[e] der Erstgebor[en]en ist.
	Amen	55	Amen. Ame[n]
	Kadiel mit seiner Pauke.		Harmuser, der (mit) dieser geisti- gen Trompete.
	Amen.		Amen. Amen.
	Uriel mit dem Licht der Sonne	60	Sausiu mit dem Wind des [(zu p. 81)
	Amen.		Wohl]geruchs. [(zu p. 81) Amen. Amen.]

- welche die Engel des Lichtes sind.

Kommt zur Freude unseres Königs Jesus,²² Amen,
da wir uns alle freuen über die Vergebung Adams
und aller seiner Ki[nd]er. ||

- 15 In Frieden, Amen. Halleluja.
Der vierte Lobgesang der Engel

Fünfter Hymnus

	Ich will dich preisen, den König der Äonen.	Amen.
	Wir werden dich preisen, diesen unerreichbaren.	Amen.
	El.El, Abba, König.	Amen.
20	Abriath, lebendiger Erlöser.	Amen.
	Unser Lebensspender für uns.	Amen.
	Und die Vollendung von allem Ding.	Amen.
	Der fünfte Lobgesang der Engel zum Lobpreis für den Vater und den Sohn und <den> Heiligen Geist. Amen.	

²² Vgl. Mt 25,21.23.

Sechster Hymnus

- | | | |
|----|--|--------------------|
| | [S]egne uns, Vater. | Amen. |
| | Segne uns So[hn]. | Amen]. |
| 25 | Segne uns, heiliger Geist. | Amen. |
| | Möge [das P]aradies mit uns sprechen: | Amen. |
| | Möge[n die Cher]ubin [m]i[t] uns sprechen: | Amen. |
| | Mögen die [Seraph]in [mit uns sprechen: | A]men [.] |
| | <i>Ms. C p. [34]</i> | |
| | [Mögen die] Kräf[te mit uns sprechen: | Amen.] |
| | Mögen die Himmlischen sag[en: | Amen. |
| | Mögen die Jung]fräulichen sagen: | Am[en. |
| | [...] ... [...] | |
| | Gedenke u[nser], (du) K[önig] unseres [...] | |
| 5 | Denn du bist unser [R]uh[m] | |
| | und das Ge[wand unseres] Heils. | |
| | (Du), unser Leben, unsere Zuflucht, unser [...], | |
| | unser Helfer, unsere Stärke, unser Köni[g, ...]. | |
| | Seine Gnade ist über einem jeden. | Amen. Hal[leluja]. |
| | Der sechste Hymnus der Engel | |

Siebenter Hymnus: Hymnus des Adam

- | | | |
|----|--|--|
| 10 | (Und) da, als Adam die große Eh-
rung | (<i>Ms. B p. 118 Forts.</i>) Da, als Adam |
| | und diese Gabe sah, die ihm und | die große Gabe sah, die ihm |
| | allen | 30 |
| | seinen Kindern geschehen war, | zugekommen war, |
| | daß der Sohn Gottes ihnen ihre | |
| | Sünden vergab, | freute er sich (und) war fröhlich. |
| | sprach er diesen Hymnus (und) sprach: | Er pries Gott (und) sprach: |
| | (1) „Ich will Gott preisen, der mei-
ner gedacht hat. | |
| 15 | Engel d[er] Freude | |
| | kommt, freut euch mit mir, | „Kommt, alles En gelheer, freut
euch mit mir |
| | 35 | |
| | (2) denn der Sohn Gottes | denn der mich erschaffen, |

hat mich befreit. hat mir meine Sünden vergeben.“ ||

Gerettet hat er < mich > und meine Frau,
und heil gemacht hat er < mich > und auch all' meine Kinder.

(3) Gerechte alle der Erde,

Kommt und freut euch mit mir,

denn der Christus, der Sohn Gottes

hat mich sündlos gemacht. ||

20

(4) Denn dies ist der Tag

und die Stunde der Freude,

in der mein Vater Michael, der Erzengel und das gan[ze] englische Heer

fürbaten für all' meinen Samen,

(5) bis daß Gott, [der Al]lherrscher,

barmherzig wäre mit mir und all' meinen Kindern

und sich versöhnte mit < seinem > Werk, das er geschaffen, ||

[we]liches sein Gleichnis und sein Bild ist. In Frieden. [Amen.]

25

Antwort-Hymnus der Engel

[D]a warfen sich Michael und Gabriel und Rafael und [Sour]yel und < Raguel und
Asuel und > Saraphuel, seine sechs [Engel]gefähr[t]en nieder (und) be[t]eten den
Vater u[nd] den Sohn und den Heiligen Geist an.]

Ms. C p. [35] [Sogleich erhob das
ganze 40

Sogleich rief das ganze

Engelheer] die St[im]me

Engelheer zu Jesus,

[zu Jesus...] dem La[mm

45

dem Sohn des leben||digen

Gotte[s].

Gottes:

(1) Du hattest Erbarmen

Du hattest Erbarmen

[mit deinem Bil]d Adam,

mit deinem Geschöpf Adam.

auch [seine Ü]brigen

hast du heil [gemacht. Am]en.

(2) <Das Schaf>, das sich verirrt hatte, brachtest du zurück²³

²³ Mt 18,12 par.

3. Der Kontext der Hymnen

Der Vergleich der Hymnen mit ihrem Kontext stellt heraus, daß sie für den Autor des *LB* ein Stück alter Überlieferung darstellen mußten, das er im Rahmen seines Buches aufbewahrt wissen wollte.

Bei dem *LB* handelt es sich, wie der Titel „Das Buch der Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus“ andeutet, um eine Anamnese des Ostergeschehens. Indem das Thema der Auferstehung bis in die individuelle Jenseitshoffnung ausgezogen wird, empfiehlt es sich dem Leser als ein spiritueller Führer durch das Geheimnis von Ostern. Das Sigel „*LB*“ ist insofern berechtigt, als in dem Werk das Geheimnis von Ostern durch Bartholomäus als durch einen apostolischen Gewährsmann vermittelt erscheint.

Die Hymnen finden sich nach der Mitte des Buches und sind, wie eine abschließende Notiz am Ende der Hymnen erhellt, als ein besonderes Kapitel aufgefaßt:

„Das sind die Hymnen, die die Engel sangen, als sie versammelt sich alle freuten, daß der Sohn Gottes von den Toten erstanden war, er die Gefangenschaft der Söhne Adams erlöst, sie zum Himmel genommen und er ihnen die Gaben seines Vaters gegeben hat. In großem Frieden bis in ewige Ewigkeit. Amen“ (Ms. C 36,15-21).

Diese Kapitelunterschrift läßt den Inhalt der Szene anklingen, in die die Hymnen eingebettet sind. Ihnen voraus geht die Auffahrt des auferstandenen Erlösers und seine Krönung durch den Vater. Hierauf setzt eine himmlische Versammlung mit dem ersten Hymnus ein. Den zweiten Hymnus überspringt der Schreiber des Londoner Ms.²⁵ Dem dritten Hymnus folgt die soteriologische Entsprechung der Inthronisation des Sohnes, die Einsetzung Adams und Evas in ihre himmlische Herrlichkeit. Es folgen der vierte bis siebte Hymnus. Dieser Hymnus, den der gerechtfertigte Adam singt, sind zwei Hymnen als Antwort der Himmlischen zugeordnet, einer der Engel, der andere der Gerechten des Alten Bundes. In die erzählerischen Partien sind dreimal Selbstberichte des Visionärs Bartholomäus eingeschaltet, die die gesamte Szene als Schau des apostolischen Gewährsmannes erscheinen lassen. Einen eigenen Bericht vom Empfang der Vision gibt der Apostel seinen Kollegen nach dem Ende des Kapitels.

Bereits die genannte Kapitelunterschrift macht den theologischen Rahmen, in den die Hymnen eingebettet sind, die Auferstehung Jesu und die Rechtfertigung der adamitischen Menschheit, deutlich. Dieses Thema wird in den Unterschriften zu den Hymnen wiederholt.²⁶ In den Hymnen selbst kommt es nur in den Stücken vor, an denen wir die Arbeit des Verfassers des *LB* vermuten.²⁷

²⁵ Zu diesem Fehlbestand vgl. u. 5.2.

²⁶ Vgl. z.B. die Unterschrift am Ende des ersten Hymnus: „Der erste Hymnus der Engel, den sie zum Ruhme sangen, nämlich alle Heiligen auf die Vergebung Adams und aller seiner Kinder ...“ Ähnlich der Schluß des dritten und vierten Hymnus.

²⁷ Besonders deutlich im ersten Hymnus:

„Und er errettete den Menschen, den er schuf;
er vergab ihm seine Sünden und allen seinen Kindern“ (Vgl. dazu im selben Hymnus die Prädikation „Ehre dir dem Vergeber“)

und im Hymnus der Gerechten:

„Selig bist du, o Adam, denn der Christus Jesus hat dir deine Sünden vergeben.
Und wir selbst: Dein Sohn hat uns befreit. Amen.“

Den Kontext der Hymnen erhellt folgende Übersicht:

(Vorausgehen: Passion, Hadesfahrt und Auferstehung.)

Auffahrt und Krönung des Erlösers

durch den Vater C p. 26f.

Bericht des Bartholomäus:

Vision von der Krönung des Erlösers C p. 27f

Rede des Vaters an den erhöhten Sohn C p. 28f

Bericht des Bartholomäus:

Vision der den Sohnes Gottes anbetenden himmlischen Versammlung C p. 29

1. Hymnus: a) Lob des erbarmenden Herrn C p. 29

b) Lob des Hirten und Königs C p. 30

3. Hymnus: Lob des Namens Jesus C p.31 (par B p.117)

Präsentation der Protoplasten vor dem Vater:

Bericht des Bartholomäus: C p. 31f par A p.79,

Die Herrlichkeit der Protoplasten B p. 117

Rede des Vaters an Adam C p. 32 par A p. 79,
B p. 117f

Aufforderung des Vaters an die Engel zum Lobpreis C p. 32 par A p. 79f,
B p. 118

4. Hymnus: Engelnamen C p. 32f par A p. 80

5. Hymnus: Lob des „Königs der Äonen“ C p. 33

6. Hymnus: Segensbitte C p. 33f

7. Hymnus: Hymnus des Adam C p. 34 (par B p. 118)

Antwort-Hymnus der Engel C p. 34f (par B p. 118)

Die Gerechten: C p. 35f. par B p.118f

Antwort-Hymnus der Gerechten C p. 35f.

Entlassung der himmlischen Versammlung. Kapitelunterschrift

C p. 36

Einsetzung Adams und Evas in ihr himmlisches Amt

C p. 36

Bartholomäus an seine Mitapostel:

Bericht vom Visionsempfang. Aufruf zur Mitfreude

C p. 37 par B p. 119

(Es folgt: Kapitel über den Apostel Bartholomäus und eine Jüngersegnung.)

4. Überlegungen zum „Sitz im Leben“ der Hymnen

Zwei Beobachtungen an der literarischen Rahmung mögen als Hinweis auf den ursprünglichen Lebenszusammenhang der Hymnen gewertet werden. Zum einen werden die Hymnen - mit Ausnahme des siebten - als von Engeln gesungen vorgestellt. Wenn in der literarischen Fiktion einer Vision des Bartholomäus Engel und andere Himmelswesen den Hymnus singen und nicht etwa eine irdische Gemeinde, ist damit gleichwohl dem Bewußtsein des altchristlichen Sängers Rechnung getragen. Nach ORIGENES singt die Gemeinde den Hymnus wie auch die Gestirne und das himmlische Heer ihn singen. Der Gemeindegesang ist nach altchristlicher Auffassung ein Mitsingen mit dem himmlischen Chor.²⁸

Zum anderen: Wenngleich wir die Hymnen in einen literarischen und theologischen Rahmen eingepaßt und somit von dem anzunehmenden ursprünglichen Lebenszusammenhang entfremdet vorfinden, so weist der Rahmen doch auf den vielleicht wichtigsten Ursprungsort des altchristlichen Hymnus, das Osterfest. Bei Euseb weisen zwei Hinweise auf das Osterfest als den Ursprung des Hymnus: In seiner anachronistischen Deutung der von Philon beschriebenen Therapeuten auf die erste Christenheit erwähnt Euseb, daß sie anläßlich des Festes des Erlöserleidens „die bei uns üblichen Hymnen“ sängen.²⁹ Den anderen Hinweis entnehmen wir einer Polemik auf Paulus von Samosata (seit 260 Bischof von Antiochien), der die „Psalmen auf unserm Herrn Jesus Christus“ verboten habe, „weil sie zu neu und erst von neueren Dichtern verfaßt wären“, an deren Stelle aber Frauen zu Ostern Lieder auf sich selbst singen lasse.³⁰ Die Polemik abgezogen, erhalten wir den Eindruck, daß das Osterfest einen herausragenden Anlaß für die Entfaltung des altchristlichen Hymnus bot. Wir dürfen mithin annehmen, daß der literarische Rahmen, in den der Verfasser des *LB* die Hymnen stellt, liturgische Praxis widerspiegelt. Das Osterfest wird als der ursprüngliche Lebens-zusammenhang dieser Hymnen anzunehmen sein.³¹

5. Analyse der Hymnen

Hymnus bezeichnet ein von Gebet und Lied schwer abzugrenzendes³² literarisches Genus, das mehr inhaltlich als gesungener Lobpreis Gottes³³ denn formal zu bestimmen ist. Gleichwohl stellt sich für die Hymnen des *LB* mit Ausnahme des Kopfsatzes des ersten Hymnus und des siebten Hymnus eine einheitliche Form heraus. Sie bestehen aus verschieden langen Rei-

²⁸ Origenes, contra Celsum VIII 67 (SC. 150, 328). Vgl. Kroll (Fn. 1) 25 mit Anm. 2.

²⁹ H.e. II,17,21f. (SC. 31, 77). Vgl. die deutsche Übers. bei Kraft, Heinrich (Hg.), *Eusebius von Caesarea. Kirchengeschichte*, Darmstadt 3. Aufl.: 1989, 136.

³⁰ H.e. VII,30,10 (SC. 41,217). Vgl. Kraft (Fn. 29) 349.

³¹ Wenn das Lexem $\alpha\alpha\sigma\chi\alpha$ im *LB* vermieden wird, so deshalb, weil es dem Autor nicht um kirchliche Praxis, sondern um theologische Reflexion des Auferstehungsglaubens geht.

³² Zur Schwierigkeit der Abgrenzung vgl. RAC XVI (1994), 927.921.

³³ Wir orientieren uns hier an der bekannten augustianischen Definition: „hymni laudes sunt dei cum cantico“ (en. in Ps. 72,1,12/4 [CCL 39,986]). Vgl. dazu RAC XVI (1994), 927.

hen mit gleichgebauten kurzen Kola, die jeweils durch responsorisches Amen abgeschlossen werden. Wie bereits erwähnt, fällt hier eine formale Ähnlichkeit mit dem Hymnus Christi in den Johannesakten, einem in Syrien beheimateten Apostelroman der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts, auf.³⁴

Ferner gilt für die Hymnen 1, 2, 5 und 6, daß Anfang und Schluß jeweils besonders hervorgehoben sind und die Rede stets in der Form der Anrede gehalten ist, für die Eduard Norden den Begriff des „Du-Stils“ einführte.³⁵

5.1 Das Wortfeld für „Hymnen singen“

Der inhaltlichen Analyse der Hymnen gehe ein kurzer Blick auf das Wortfeld, das der *LB* sowohl in seinem Rahmen als auch in den Hymnen selbst für „Hymnen singen“ ausbreitet, voraus: Die Verbindung von $\text{H}\Theta\text{H}\text{N}\text{O}\text{C}$ mit $\text{Z}\omega$ (sagen) ist dreimal belegt,³⁶ die mit $\text{T}\alpha\text{r}\text{o}$ „verkünden, deklamieren“ zweimal.³⁷ Ohne den Begriff des Hymnus operieren die Verben $\text{o}\text{r}\omega\text{p}\text{r}\text{T}$ „anbeten“ mit Dativobjekt und circumstantialem $\text{Z}\omega$ (zweimal) und vor allem $\text{C}\mu\text{o}\text{r}$, das in der Rahmung einmal substantivisch erscheint³⁸ und zweimal am Eingang der Hymnen selbst, besonders deutlich im fünften Hymnus, der mit dem seltenen absoluten Konjunktiv $\text{T}\alpha\text{C}\mu\text{o}\text{r}$ „ich will dich preisen“ einsetzt.³⁹ $\text{C}\mu\text{o}\text{r}$ ist die Selbstbeschreibung der Tätigkeit des Hymnen Singenden.⁴⁰

5.2 Kurze Beschreibung der Hymnen

Der erste Hymnus selbst besteht aus zwei Teilen, einem kürzeren Prosa-Stück im Er-Stil und einem längeren, rhythmischen Stück, einer Litanei, in dem oben beschriebenen Du-Stil. Der erste Teil setzt mit einem auf den Sohn Gottes bezogenen Trishagion ein und wird von zwei Bekenntnissen gefolgt, von denen das erste nach Ps 32,5 das Erbarmen des Herrn lobt und das zweite dieses Erbarmen in der Rettung des Geschöpfes expliziert. Der erste Teil wird mit „In Frieden. Amen“ abgeschlossen. Diese Schlußformel, die möglicherweise ein pagan-

³⁴ Knut Schaeferdiek weist in seiner Einleitung in die *ActJoh* die von Junod und Kaestli vorgetragene Meinung, die Johannesakten seien in Ägypten entstanden, zurück und weicht in seiner Datierung von der *opinio communis*, nach der die *ActJoh* der „zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts“ angehören, ab (Ders., in: Schneemelcher, Wilhelm: *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Bd. 2: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*, Tübingen 5. Aufl.: 1989, 154f.).

³⁵ Norden, Eduard: *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede*, Darmstadt: 1956, 143-163.

³⁶ Ms. C 30,24; 34,13; 36,15f. Das „Hymnen sagen“ entspricht dem gr. $\text{u}\text{m}\nu\text{o}\text{u}\text{s}\ \text{l}\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\text{i}\nu$ bzw. dem lat. *carmen dicere*. Vgl. dazu Kroll (Fn. 1) 18 Anm. 1.

³⁷ Ms. C 28,10; Ms. A 80,5ff.

³⁸ Ms. C 33,22.

³⁹ Ms. C 33,17. Zum absoluten Konjunktiv vgl. Till, Walter C.: *Koptische Grammatik (Saidischer Dialekt)*. Lehrbücher für das Studium der orientalischen Sprachen Bd. 1, Leipzig: 1955, §325. Ansonsten wird der Aspekt der Intention mit dem Futur wiedergegeben: Ms C 33,17 $\text{T}\text{H}\text{H}\Delta\text{C}\mu\text{o}\text{r}$; 34,13 $\text{r}\text{H}\Delta\text{C}\mu\text{o}\text{r}$.

⁴⁰ $\text{C}\mu\text{o}\text{r}$ kommt in den Hymnen auch in der zumindest für den Deutschen abgetrennten Bedeutung „Segen“ bzw. „segnen“ vor. Vgl. das Prädikat $\text{P}\epsilon\text{C}\mu\text{o}\text{r}\ \text{T}\text{H}\text{r}\eta$ „der All-Segen“ im 1. Hymnus und die trinitarische Segensbitte am Eingang des 6. Hymnus.

ägyptisches Vorbild hat,⁴¹ treffen wir sonst in den Unterschriften zu den Hymnen und am Ende des siebten Hymnus an. Neben dieser Beobachtung sprechen die Form der Prosarede und die überschriftartige Vorstellung des theologischen Themas der Rettung des Menschen durch die Sündenvergebung für den Verfasser des *LB* als Urheber dieses Stückes. Der Verfasser hat es als Kopfsatz vor die ihm überkommene Litanei von Anrufungen gestellt. Durch den Seitenumbruch ist der Übergang zum zweiten Teil gestört. Dieser Christus-Hymnus setzt, nach dem erhaltenen „Ehre dir, dem Heiligen Geist“ zu schließen, mit einer trinitarischen Anrufung ein, die dann derjenigen zu Beginn des Hymnus Christi in den *ActJoh* ähnlich gewesen wäre.⁴² Es folgen fünf oder sechs Bekenntnis-Sätze nach dem Schema „*πτοκ πε*“. Der Nominalsatz *πτοκ πε* mit Erweiterung wird von Hans Jakob Polotsky so interpretiert, daß, was wir inhaltlich als Prädikat bezeichnen, der Stelle des Ausgangs zugeordnet wird, während das Personalpronomen die Stelle des Zieles einnimmt.⁴³ Das Hauptgewicht liegt mithin auf dem Pronomen am Satzanfang.⁴⁴ Diese dem Sprechfluß entgegengesetzte logische Richtung bewirkt eine starke Dynamik: Was auch immer aussagbar ist - *er* ist es, von dem es ausgesagt wird. So entsteht in der Prosodie eine Verwandtschaft mit der aus dem antiken Hymnus bekannten anaphorischen Prädikation im „Du“-Stil.⁴⁵ Den Hauptteil bildet eine 18-gliedrige Litanei von Anrufungen nach dem Schema „*πεοοσ ηακ*“. Den Schluß machen drei Ausrufe mit „*ο*“. Den Abschluß bildet wirkungsvoll: „[O Ur]sprung un<d> Vollendung von allem Ding. Amen“.

Da im Text unmittelbar der dritte Hymnus folgt, muß das Fehlen des zweiten Hymnus als eine Auslassung gelten, oder man trennt den zweiten Teil des ersten Hymnus ab und erklärt diesen zum zweiten Hymnus, unter den dann fälschlicherweise die Unterschrift, die ihn als den ersten Hymnus ausweist, geraten wäre.

Der dritte Hymnus, dessen Anfang verloren ist, besteht aus einer Reihe von dreizehn Anrufungen nach dem aus dem ersten Hymnus bekannten Schema „*πεοοσ ηακ*“. Am Ende jedes Kolons, vor dem responsorischen Amen, kommt hier der Name „Jesus“ zu stehen, der den Hymnus zu einem Hymnus auf den Namen Jesus macht. Das vorletzte, die Gemeinde einschließende Kolon ist asyndetisch an die Anrufungen angehängt: „Und auch mit allen seinen Söhnen“. Die Responson dieser Zeile heißt, einmalig im Korpus der Hymnen, „In Frieden. Amen“. Den Schluß bildet die nach Mt 25,21.23 gebildete Aufforderung „Geht ein in die Freude unseres Königs“.⁴⁶

Der vierte Hymnus besteht, wie erwähnt, aus vierzehn Engelnamen mit zugehörigen Attributen. Im jetzigen Zusammenhang ist es Michael, der diesen Hymnus auf die Vergebung Adams singt. An diesem Hymnus wird das Auseinanderfallen von Rahmen und Korpus am deutlichsten. In der Version von Ms. A findet sich vor der Einleitung zum Hymnus am rech-

⁴¹ Vgl. den Mittelteil des bei Assmann, Jan: *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zürich, München: 1975, 274 abgedruckten Hymnus Pap Berol 3049 an Amun-Re. Die neunfache Anrufung „Erwache in Frieden“ wird jeweils mit „in Frieden!“ abgeschlossen (a.a.O., 276f).

⁴² *ActJoh* 94 (Übers. in Schneemelcher [Fn. 34] 166).

⁴³ Polotsky, Hans Jakob: *Grundlagen des koptischen Satzbaus. Erste Hälfte*. American Studies in Papyrology 28, Decatur, Georgia: 1987, §§41ff.

⁴⁴ Diese Gewichtung rührt nach Polotsky daher, daß die dreigliedrige Konstruktion Z-a-A eine Erweiterung der binären Z-πε darstellt (§44). - In diesem Sinne auch Ariel Shisha-Halevy, der *αμοκ πε* pointiert mit „it is I“ wiedergibt (ders., *Coptic Grammatical Chrestomathy*. Orientalia Lovaniensia Analecta 30, Leuven: 1988, §3.5d).

⁴⁵ Norden (Fn. 35) 149ff.

⁴⁶ Mt 25,21.23.

ten Rand in kleiner Schrift die Melodiengabe „ετβε οσϥρμα[ε]“ vermerkt.⁴⁷ Diese Melodieangabe, von der auch die Musterstrophe erhalten ist, findet sich einigen der von Hermann Junker herausgegebenen Stücken koptischer Poesie des 10. Jahrhunderts vorangestellt.⁴⁸ Der unverkennbare formale Unterschied zwischen der sentenzhaften Rede der spätkoptischen Poesie und der Litanei des vierten Hymnus stimmt skeptisch gegen einen praktischen Sinn dieses Melodievermerks und spricht eher für die Abfassungszeit von Ms. A als für die authentische Singweise des vierten Hymnus. Dieser bekannteste unter den Hymnen des *LB* wird unten noch eigens diskutiert.

Der fünfte Hymnus, ein sechszeiliger Christus-Hymnus auf den „König der Äonen“, stellt sich mit seinen Subjekten der 1. sg und pl. als Gemeindegang dar. Er hebt kraftvoll mit dem erwähnten τασωσ an und endet, dem ersten Hymnus ähnlich, mit der Prädiaktion „Vollendung von allem Ding“. Die Unterschrift charakterisiert ihn unzutreffend als trinitarischen Hymnus.

Der sechste Hymnus ist eine Segensbitte. Nach einer trinitarischen Anrufung werden das Paradies und fünf oder sechs Gruppen von Engelwesen aufgefordert, mit der Gemeinde in das responsorische Amen einzustimmen. Es folgt eine Bitte um das Gedenken des Königs und eine Anrufung Christi im Du-Stil mit acht weiteren Epitheta, alle mit dem Suffix der 1. pl. Der Hymnus wird mit dem Bekenntnis „Seine Gnade ist über jedem“ und einem „Amen Halleluja“⁴⁹ abgeschlossen.

Im Unterschied zu den vorausgehenden Hymnen ist der siebte Hymnus, den Adam singt, als eine Rede im Er-Stil gehalten, die, wie im ersten Teil des ersten Hymnus, ohne Unterbrechung durch das responsorische Amen das soteriologische Kerygma der Auferstehung im persönlichen Bekenntnis entfaltet. Adam stimmt den Lobpreis Gottes an und fordert Engel und Gerechte zur Mitfreude auf. In rhetorischer Steigerung wird das Lob begründet, bis es in der Aussage: „denn der Christus, der Sohn Gottes hat mich sündlos gemacht“ gipfelt. In einem zweiten Teil wird das Heilsereignis als die in der Versöhnung Gottes mit seinem Geschöpf erhörte Fürbitte Michaels und der Engel besungen. Der Aufforderung Adams entsprechend folgen zwei Hymnen als Antwort, zunächst Michaels und der Engel, dann der Gerechten. Von den vier Gliedern der englischen Antwort sind die ersten beiden an Christus, die anderen an Adam gerichtet. So wird deutlich, wie der Erlöste der gleichen himmlischen Ehre teilhaftig wird wie der Erlöser. Durch die auf die Antwort der Engel folgende Unterschrift wird der Auftritt der Gerechten und ihr Antworthymnus abgetrennt. Er ist gleichwohl zur Komposition des siebten Hymnus hinzuzurechnen. Die Antwort der Gerechten enthält eine Seligpreisung Adams, den Selbstpreis der Gerechten, sodann einen Preis der Eucharistie und mündet in einen aus vier Gliedern bestehenden Christus-Hymnus nach dem Schema „πεσοσ μακ“. Da der Hymnus Adams den Stil der Litanei verläßt und mit den beigegebenen Antwort-Hymnen dem theologischen Gehalt der Himmelszene völlig entspricht, schreiben wir ihn wie auch den Kopfsatz des ersten Hymnus und die Unterschriften unter die Hymnen dem Autor des *LB* zu.

⁴⁷ Ms. A p 79,52.

⁴⁸ Junker, Hermann: *Koptische Poesie des 10. Jahrhunderts*. Zwei Teile in einem Band, Hildesheim, New York: 1977 (Nachdruck der Ausgabe Berlin: 1908-11), 23 (zu den Melodieangaben allg.), 190 (Musterstrophe), 170ff. 174ff (Lieder mit dieser Melodieangabe).

⁴⁹ Diese Responsion ist aus Ps 106,48 bekannt und wird in Apk 19,4 aufgenommen.

5.3 Zur Christologie der Hymnen

Ein erster Überblick über die Hymnen zeigt, daß es sich bei ihnen in der Hauptsache um Christushymnen handelt. Damit haben wir einen weiteren Hinweis darauf, daß wir die dem Verfasser des *LB* überkommenen Hymnen der ältesten christlichen Hymnodik zuordnen können. Der Christushymnus findet sich explizit schon in der Johannesoffenbarung als das „neue Lied“.⁵⁰ Im zehnten Brief des Plinius d. J. (111/112 n. Chr.) wird er als Kennzeichen des christlichen Gottesdienstes genannt.⁵¹ Nach Euseb führt der im dritten Jahrhundert schreibende Autor der Schrift gegen den Häretiker Artemon neben der Schrift und den Vätern auch die durch ihr Alter geheiligte Dichtung von Psalmen und Liedern als Zeugnis für die Gottheit Christi an.⁵² Mithin sehen wir uns berechtigt, die hymnische Tradition des *LB* in die Gattung des frühen Christusliedes und damit in die altchristlichen Hymnodik überhaupt einzustellen.⁵³

Der bei weitem am häufigsten verwendete Titel ist der des Königs, entweder absolut gebraucht,⁵⁴ häufiger jedoch mit Genitivattribut in den Verbindungen: „König des Friedens“, „König der Ehre“, „König der Äonen“. Als „Hirte“ wird Jesus zweimal bekannt.⁵⁵

Zieht man die Christologie eines der bekanntesten altchristlichen Hymnen, des Hymnus des Clemens Alexandrinus auf Christus den Erlöser,⁵⁷ zum Vergleich heran, stellt sich heraus, daß die Königsprädikation im Hymnus des Clemens ebenso prominent ist, hier gleichwertig mit dem Gebrauch des Titels des Hirten.⁵⁸ Thielko Wolbergs Auffassung der Königsprädikation im Hymnus des Clemens als „Explikation der Stellung Christi gegenüber dem Gläubigen“,⁵⁹ ist auf die Christushymnen des *LB* übertragbar. Sie ist Ausdruck der höchsten Vereh-

⁵⁰ Apk 4,8ff vgl. 14,3; 15,3f.

⁵¹ Vgl. dazu Hengel (Fn. 2) 382.

⁵² H.e. V,28,5 (S.C. 41, 217): „Wie viele Psalmen und Lieder, die von Anfang an von gläubigen Brüdern geschrieben wurden, besingen Christus, das Wort Gottes, und verkünden seine Gottheit!“ (Übers. nach Kraft [Fn. 29] 272). Die Meinung, es handle sich bei dem Autor der Schrift um Hippolyt († 235) „wird heute zu meist bestritten“ (Altaner/Berthold, Stüber, Alfred: *Patrologie*, Freiburg, Basel, Wien. 8. Aufl.: 1978, 168).

⁵³ Vgl. dazu Hengels thetische Formulierung über das grundlegende Wesensmerkmal der altchristlichen Hymnen: „Sie sind überwiegend Christus- und nicht mehr Gotteshymnen (...) und in diesem Sinne wirklich ‘neues Lied’“ (ders [Fn. 2] 383). - Origenes nennt contra Celsum VIII,67 (S.C. 150, 328) allerdings Gott und seinen eingeborenen Gott-Logos als die Adressaten des christlichen Hymnus (Vgl. dazu Kroll [Fn. 1] 10).

⁵⁴ Vgl. den Anfang des ersten Hymnus: „Heilig, heilig, heilig ist der König, der Sohn Gottes, der Sohn des Königs“ (Ms. C 29,19f.); 34,7 (sechster Hymnus). Hingewiesen sei ferner auf die Adaption von Mt 25,21, in der der „Herr“ von „Geh hinein in deines Herrn Freude“ durch „König“ ersetzt erscheint: „Gehet ein zur Freude unseres Königs (Ms. C 31,13 im Anhang zum dritten Hymnus; vgl. 33,13 im Anhang zum vierten Hymnus). - Schon das NT kennt die Königstitulatur im hymnischen Kontext (1 Tim 1,17; 6,15; Apk 15,3), die jedoch Gott-Vater gilt. In der Apk tragen, in nicht hymnischen Kontext, auch das Lamm und der weiße Reiter mit dem Namen „Wort Gottes“ den Titel „König aller Könige“ (17,14; 19,16).

⁵⁵ Ms. C 30,11.14 (erster Hymnus); 33,17 (fünfter Hymnus). Der Titel „König der Ehre aus Ps 23,7ff.

⁵⁶ Ms C 30,4 (erster Hymnus); 31,2f. (dritter Hymnus).

⁵⁷ Der Hymnus steht am Ende des Paidagogos. Wir beziehen uns auf die Edition von Wolbergs, Thielko: *Griechische religiöse Gedichte der ersten nachchristlichen Jahrhunderte. Bd. 1: Psalmen und Hymnen der Gnosis und des frühen Christentums. Beiträge zur klassischen Philologie H. 40, Meisenheim (Glan): 1971, 10ff.*

⁵⁸ Beide erscheinen je dreimal. Beachte die Kombination beider Titel in „Hirte königlicher Lämmer“ in l. 4. Auffallend ist, daß Clemens den Begriff des Hymnus gerade im Zusammenhang mit dem Epitheton des Königs nennt: „untrügliche Hymnen dem König Christus ... laßt uns gemeinsam singen ...“ (l. 55ff.). Clemens definiert das christliche Lied geradezu als „Hymnus des Königs aller“ (Protr XII,119,2 [S.C. 2, 189]). Vgl. dazu Kroll (Fn. 1) 23 Anm. 1.

⁵⁹ Wolbergs (Fn. 57) 90.

nung für das Haupt der Gemeinde: Er ist „*unser* König“, wie der sechste Hymnus bekennt.⁶⁰ Gleichzeitig schwingt die Bedeutung kosmischer Machtfülle mit.⁶¹ Auch wenn der literarische Hymnus des Clemens und die elementaren Hymnen des *LB* weit voneinander entfernt sind, so mag gerade der Gebrauch des Königstitels als Indiz für die Zugehörigkeit der Christus-Hymnen des *LB* zur altchristlichen Hymnodik gewertet werden.

Den zweiten Teil des ersten Hymnus prägen die All-Prädikate. Zunächst sind die Konstruktus-Verbindungen „All-Segen“ „All-Rettung“, „All-Alpha“, „All-Leben“ zu nennen, ferner die Syntagmen „Haupt des Alls“,⁶² „der vor dem All existiert“.⁶³ Auf die kosmische Würde Christi weisen auch zwei mit „Äon“ gebildeten Prädikate, der bereits erwähnte „König der Äonen“ und die „äonische Freude“⁶⁴. Hier ist zum Vergleich der Hymnus auf den Sohn Gottes in der „dreigestaltigen Protenoia“, in der er als „Äon der Äonen“ gefeiert wird, heranzuziehen.⁶⁵ Des weiteren ist das Prädikat „Leben“⁶⁶, sind Verbindungen mit dem Genitivattribut „des Lebens“⁶⁷ oder vergleichbare Aussagen wie „lebendiger Erlöser“, „Lebensspender für uns“ bezeugt.⁶⁸ Auf das vom Verfasser ausgebaute soteriologische Thema der Rettung des Menschen in der Sündenvergebung weisen nur die beiden Epitheta „Vergebender“ und „der du [Adam] erlösest“.⁶⁹ Die Gottheit Christi wird durch den Gebrauch vornehmlich hebräischer Gottesnamen bezeugt: „Sabaoth-Jesus“; „Eloi-Jesus“.⁷⁰ Im fünften Hymnus findet sich die Namenreihe „El.El., Abba, König, Abriath“.⁷¹

Neben diesen absoluten Gottesprädikationen Jesu gibt es wenige Hinweise auf die Relation des Sohnes zum Vater, so im ersten Teil des ersten Hymnus und einzigartig in der Prädikation „Haushalter des Vaters“ im dritten Hymnus.⁷² Gerade dieses Prädikat scheint uns den Schlüssel für die theologische Verortung der Christologie der Hymnen an die Hand zu geben. Von der οἰκονομία in Richtung auf den neuen Menschen Christus spricht zuerst Ignatius († um 110).⁷³ Ausgebaut wird die Lehre von der göttlichen Heilsökonomie bei Irenäus (2. Hälfte 2.

⁶⁰ Ms. C 34,7.

⁶¹ Nach Wolbergs trifft gerade dieser Aspekt nicht für den Gebrauch der Königstitulatur bei Clemens zu

⁶² Ms. C 30,3.7.14.18.19f.

⁶³ Möglich ist bei ἰω περὶ τοῦ ἁπλοῦς μπτρῶφ (Ms. C 30,22) wegen der Mehrdeutigkeit des ἁπλοῦς auch die lokale Übersetzung „über dem All“. - Die All-Prädikationen sind auch aus der christlichen Gnosis bekannt. So wird in Melchisedek, NHC IX,1,18,5f. Christus der Archistrategos des Alls genannt.

⁶⁴ Ms. C 31,10 (dritter Hymnus).

⁶⁵ NHC XIII, 38,26. Ed. u. Übers.: Schenke, Gesine: *Die Dreigestaltige Protenoia (Nag-Hammadi-Codex XIII)* (TU 132), Berlin: 1984, 32f.

⁶⁶ Ms. C 34,6 (sechster Hymnus).

⁶⁷ Leider sind die jeweils regierenden Substantive nicht erhalten (erster Hymnus).

⁶⁸ Ms. C 33,19f (fünfter Hymnus).

⁶⁹ Ms. C 30,6.10. - Für die Ergänzung „Adam“ ließe sich auch „Mensch“ denken.

⁷⁰ Ms. C 31,20f. (3. Hymnus).

⁷¹ Ms. C 33,18f. - Zu „Abriath“: Abriath ist eine verschliffene Form des zusammengesetzten Namens Ἀβραθῖω, eine,formelhafte Variante des Namens Iao.“ Die Form, die der Name im *LB* erhält, geht auf die Variante Ἀβραθῖάω(θ) zurück. „Die Formel Arbath Iaθ ist eine griechische Transliteration des hebr. Ausdruckes ᾿רְבִּיתִי הַיְהוָה, der ‘die Vierheit I.’ oder ‘der vierfältige I.’ bedeutet und sich vielleicht auf die vier Himmelsrichtungen bezieht und so kosmische Vollkommenheit evoziert“ (RAC 17, 8).

⁷² Ms. C 31,3.

⁷³ Eph 20,1 vgl. 18,2. Vgl. dazu Beyschlag, Karlmann, *Grundriß der Dogmengeschichte. Band I Gott und Welt.* Grundrisse Bd. 2, Darmstadt 2. Aufl.: 1988, 97.

Jh.), gemäß der der Logos-Sohn das Heil Gottes zur Welt bringt.⁷⁴ Mit dem Prädikat „Haushalter des Vaters“ finden wir die Rolle Christi in der ökonomischen Theologie des 2. Jh. auf höchst originelle Weise formuliert.⁷⁵

Neben den bildhaften Prädikationen stehen einige abstrakte: „Ursprung“, „Vollendung“⁷⁶ und die apophatischen „Unsterblicher“, „Ungewordener“, „Unvergänglicher“, „Unerreichbarer“.⁷⁷

5.4 Zum vierten Hymnus

Mit dem vierten Hymnus haben wir dasjenige Stück des LB vor uns, das zuerst, wie erwähnt durch den Sitzungsbericht von Harnack und Schmidt, eingehende Diskussion erfahren hat.

Der Hymnus besteht aus vierzehn Gliedern, die sinnvoll in zwei Siebenergruppen zu teilen sind. Der Unterschied in der Überlieferung, die von den beiden Mss. A und C geboten wird, ist bemerkenswert. Völlig gleichen sich nur das erste und zweite Glied, die Aussagen über Michael und Gabriel, sowie vielleicht das siebte.⁷⁸ Die erste Siebenergruppe: Michael, Gabriel, Raphael, Suryel (Ms. C)/Uriel (Ms. A), Raguel (Ms. C)/Rakuel (Ms. A), Asuel und Sarahuel (Ms. C)/Salaphuel (Ms. A) ist eine Siebenerreihe von Erzengeln. Während die Namen der ersten vier Engel aus äthHen 9,1 stammen, läßt sich die Siebenerreihe insgesamt als Variation der äthHen 20,1ff. gegeben⁷⁹ verstehen, die ähnlich in koptischen Zaubertexten bezeugt ist.⁸⁰

Den nächsten Verwandten findet der vierte Hymnus mit seiner ersten Siebenerreihe in dem Zauberpapyrus „Lobpreis des Engels Michael“.⁸¹ Hier begegnet eine Reihe von sechs Engeln, denen teils Attribute zugeordnet sind und die jeweils zum Lobpreis aufgefordert werden. Der Rahmen dieses Stückes gleicht dem des vierten Hymnus darin, daß Michael das Wort führt.⁸²

⁷⁴ Beyschlag (Fn. 73) 195f.

⁷⁵ Der Titel οἰκονόμος für Christus ist ungebräuchlich. Bei Ignatius sind die θεοῦ οἰκονόμοι Gemeindeglieder (ad Polyc 6,1). - Der Begriff geht auf neutestamentliche Vorbilder zurück: Tit 1,7 ist der θεοῦ οἰκονόμος der Bischof. Vgl. auch I Kor 4,1,2; I Petr 4,10.

⁷⁶ Ms. C 30,23. Es handelt sich um die den ersten Hymnus abschließende Prädikation. Ähnlich der Abschluß des fünften Hymnus „Und die Vollendung von allem Ding“ (33,21).

⁷⁷ Ms. C 30,11ff; 33,18.

⁷⁸ Es handelt sich um den Engel Asuel mit dem Attribut der Gewänder. Das Attribut in Ms. C schlecht erhalten.

⁷⁹ Vgl. dazu Lueken, Wilhelm: *Michael. Eine Darstellung und Vergleichung der jüdischen und morgenländisch-christlichen Tradition vom Erzengel Michael*, Göttingen: 1898, 36f. Bietenhard, Hans: *Die Himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, WUNT 2, Tübingen: 1951, 106f.

⁸⁰ Vgl. die Texte C, G, J bei Kropp, Angelicus M.: *Ausgewählte koptische Zaubertexte. Bd. 1. Textpublikation*, Bruxelles: 1931, 16 (vgl. 20) = Ders.: *Ausgewählte koptische Zaubertexte. Bd. 2. Übersetzungen und Anmerkungen*, Bruxelles: 1931., 201 (Nr. XLVIII), vgl. 203; Bd. 1, 38 = Bd. 2, 138 (Nr. XL); Bd. 1, 49 = Bd. 2, 60 (Nr. XV) und die Synopse bei Polotsky, Hans-Jakob: Suriel der Trompeter, in: *Muséon* 49 (1937), 293 (= ders.: *Collected Papers*, Jerusalem: 1971, 6).

⁸¹ Kropp, Angelicus M.: *Der Lobpreis des Erzengels Michael (vormals P. Heidelberg Inv. Nr. 1686)*, Bruxelles: 1966, 47 (Text), 46 (Übers.).

⁸² Diese Perspektive ist allerdings beim Endoxon deutlicher durchgeführt, indem Michael in dem hymnischen Stück selbst anders als im vierten Hymnus des LB nicht erscheint und die Sechs von ihrem Führer in der zweiten Person angeredet sind.

Die andere Siebenerreihe deutet Kropp als Erinnerung an „eine alte Liste der sieben Äonen“.⁸³ Vier der Namen weisen auf die aus der sethianischen Gnosis bekannten vier Lichtgeber:⁸⁴

El.El (nur Ms. A) weist auf Eleleth⁸⁵, David (nur Ms. A) auf Daveithe, Harmosiel (Ms. C)/Harmuser (Ms. A) auf (H)armozel und Uriel (nur Ms. C) auf Oroiael. Allerdings sind die Namen aus beiden Versionen zusammenzuziehen; als die aus gnostischen Texten bekannte feste Vierergruppe kommen sie im *LB* nicht vor. Von den Attributen erinnert nur noch das des 14. Engels in Ms. C an die $\phi\omega\sigma\tau\eta\rho\epsilon\varsigma$: „Uriel mit dem Licht der Sonne“.

Hier sind zum Vergleich die beiden Hymnen aus dem Nag-Hammadi-Traktat Melchisedek⁸⁶ anzuführen, in denen neben anderen Engelwesen auch die genannten Lichtgeber angerufen werden. Diese Hymnen aus der christlichen, möglicherweise sethianischen⁸⁷ Gnosis mögen uns Aufschluß darüber geben, wie es dazu kommen konnte, daß sich im *LB* in einer Reihe von Christushymnen der Hymnus mit den Engelnamen findet. Wenn die gnostischen Engel-Hymnen jeweils mit einer Anrufung des Vaters beginnen und mit einem Bekenntnis zu Jesus Christus enden, wird uns ein heterodoxes Christentum vor Augen gestellt, in dem die Anrufung des Christengottes und besonderer Engelwesen zusammengehen konnte. Die Platzierung des vierten Hymnus des *LB* in einer Reihe von Christushymnen läßt sich als ein Reflex auf diese heterodoxe Möglichkeit denken.

Allerdings lassen sich die Kola des vierten Hymnus nicht als Anrufungen interpretieren. Es handelt sich bei ihnen, wie die Suffixe der dritten Person bei den Attributen zeigen, um Aussagen. Es wird schlicht die Gegenwart dieser Engel konstatiert. Einige der Attribute geben einen Hinweis auf den Anlaß der Anwesenheit dieser Engel: Das heilige Öl, das lebendige Wasser, die Gewänder bei Raphael, Rakuel bzw. Asuel (Ms. A) deuten auf die Taufe als den Sitz des Lebens. Diese Vermutung wird durch den Vergleich mit zwei Stücken der „dreigestaltigen Protенnoia“ erhärtet,⁸⁸ in denen anonyme, bzw. im zweiten Fall namentlich aufgezählte Engelwesen bereithalten, „was die Gnostiker bei ihrem Eintritt in die himmlische Sphäre erwartet“⁸⁹: In Prot 45,12-20 handelt es sich um „Herrlichkeit“, „Throne“, „Kleider“

⁸³ Kropp, Angelicus M.: *Ausgewählte koptische Zaubertexte*. Bd. 3. *Einleitung in koptische Zaubertexte*, Bruxelles: 1930, 30.

⁸⁴ Über die von Schenke aufgestellte These der Zugehörigkeit der vier Lichtgeber zur sethianischen Gnosis informiert kurz Pearson, Birger A. (Hg.): *Nag Hammadi Codices IX and X*, (The Coptic Gnostic Library. Nag Hammadi Studies XV), 35f. Hier auch die Liste der NHCodices, in denen die Vierergruppe der Lichtgeber vorkommt. Als Beispiel sei der oben §5.3 (mit Anm. 65) erwähnte Christus-Hymnus aus Prot genannt: Hier gelten die vier Äonen mit den Namen der vier Lichtgeber als vom Sohn Gottes hervorgebracht.

⁸⁵ Für die Charakteristik Eleleths vgl. seine Selbstvorstellung an Norea in der „Hypostase der Archonten“: „Ich“, sagte er, „bin die Weisheit. Ich bin einer von den vier Lichtgebern, welche vor dem großen unsichtbaren Geiste stehen“ (NHC II,4,141,8ff.). Die Übers. nach der Ed. von Nagel, Peter: *Das Wesen der Archonten aus Codex II der gnostischen Bibliothek von Nag Hammadi. Koptischer Text, deutsche Übersetzung und griechische Rückübersetzung, Konkordanz und Indizes* (WB der Martin-Luther-Univ. Halle-Wittenberg [1970] 6 [K3]).

⁸⁶ NHC IX 1,5,24-6,10; 16,15-18,8. Ed. bei Pearson (Fn. 84), 50ff. 70ff.

⁸⁷ S. o. Anm. 84.

⁸⁸ Den Hinweis verdanke ich Herrn Mans-Martin Schenke.

⁸⁹ Schenke, Gesine (Fn. 65), 142.

und die Taufe durch Täufer.⁹⁰ Das Taufwasser heißt in dem zweiten Stück Prot 48,15-30 dem Attribut des Rakuel vergleichbar „Quelle des Wassers des Lebens“.⁹¹

In der zweiten Siebenerreihe des vierten Hymnus finden sich unter den Attributen auch Musikinstrumente, auf die wir nunmehr das Augenmerk richten. Bei Harmosiel/Harmuser ist es die Trompete (σαλλιτζ), bei Saraphuel das Psalterion (nur Ms. C), bei Abraxath die Kithara (nur Ms. A) und bei Kadiel die Pauke (κορκα nur Ms. C). Sogleich drängt sich die Vermutung auf, daß sich hier die musikalische Praxis der Gemeinde widerspiegelt, in deren Gottesdienst dieser Hymnus beheimatet war.

Die Kithara⁹² ist als Musikinstrument neutestamentlich durch die Apk belegt.⁹³ Hier ist das Instrument in den Händen derer, die Hymnen auf das Lamm, mithin Christushymnen singen.⁹⁴ In der patristischen Literatur seit Irenäus erfährt das Instrument eine Auslegung, die das Verhältnis von Rahmen und Saiten allegorisch interpretiert.⁹⁵ Clemens spricht sogar eine Empfehlung für den Gebrauch dieses Instruments in der christlichen Kultur aus.⁹⁶

Das Psalterion⁹⁷ nennt der Psalter im Verein mit der Kithara (Ps 32,2).⁹⁸ Die Trompete⁹⁹ ist entweder die eschatologische der Totenaufweckung oder eine seit Clemens bezugte Meta-

⁹⁰ Ed u. Übers. bei Schenke, a. a. O., 42f.

⁹¹ Bei Schenke, a. a. O., 48f. - Schenke, a. a. O., 154 Anm. 3 bemerkt zum zweiten Stück: „Ob die Reihenfolge der Verleihung hier einen (sakramentalen, in den Himmel projizierten) Taufritus voraussetzt, nach dem der Täufling mit dem neuen Gewand ins Wasser steigt, kann man fragen.“

⁹² Die klassische siebensaitige Kithara wird bei den Griechen „bei festlichen Anlässen gebraucht, vor allem im Kult der hohen olympischen Götter. Von ihr begleitet singt man Hymnen und Paiane“ (Wegner, Max: *Griechenland* (Musikgeschichte in Bildern Bd. II,4), Leipzig, 2. Aufl.: 1970, 44 m. Abb. 20). Ebd. eine genaue Beschreibung des Instrumentes.). In Ägypten tritt das vergleichbare Instrument, die Kastenleier, im Neuen Reich auf (Hickmann, Hans: *Ägypten* (Musikgeschichte in Bildern Bd. II,1), Leipzig 2. Aufl.: 1975, 16). „Wieweit die ägyptischen und die griechischen Leiern miteinander verwandt sind, ist ein noch zu lösendes Problem der Musikinstrumentenkunde“ (a. a. O., 136 m. Abb. 110.111; vgl. 138 m. Abb. 112.113).

⁹³ Apk 5,8; 14,2; 15,2.

⁹⁴ In Apk 5,8 haben die 24 Ältesten, die das Lamm anbeten, Harfen; in 15,2 spielen die Sieger über das Tier auf „Gottes Harfen“ und singen das „Lied des Mose“ und das „Lied des Lammes“.

⁹⁵ Bei Ign. Eph 4,1 wird das Bild der Einheit von Presbyterium und Bischof (vgl. Kroll [Fn.1], 19), bei Clemens Alex., Strom VI,XI,88 die Harmonie zwischen Christus und den Gläubigen entworfen (vgl. McKinnon, James: *Music in early Christian literature*, Cambridge: 1987, 35).

⁹⁶ „Wenn du etwas zur Zither oder Leier singen und spielen willst, so ist das keine Schande, du wirst damit einen gerechten, Gott dankbaren König der Hebräer nachahmen“ (Paed II,43,3 (SC 108, 94). Übers. nach Hengel [Fn. 2], 373).

⁹⁷ Das Psalterion war „in Griechenland (...) eine Art Zither und wurde auch als solche in die islamischen Kulturen übernommen (Santir“ (Riethmüller, Albrecht, Zamminer, Frieder: *Die Musik des Altertums* (Neues Handbuch der Musikwissenschaft Bd. 2), Laaber: 1989, 87).

⁹⁸ Beispiele für sehr unterschiedliche Wertung der gen. Instrumente in der patristischen Kommentierung bei McKinnon (Fn. 95), 61 (Isidor von Pelusium), 77 (Diodor von Tarsus).

⁹⁹ „Die Salpinx, die Trompete, besteht aus einem langgestreckten Rohr mit einem Mundstück an einem Ende und einer glockenförmigen Erweiterung am anderen Ende“ und dient als „Aufbruchszeichen im Kriege vor allem zu Beginn der Schlacht“ (Wegner [Fn. 92] 78 m. Abb. 79). Zur Salpinx als Singalinstrument vgl. I Kor 14,8; zur Lautstärke als Charakteristikum vgl. Hebr 12,19; Apk 1,10. Die Kriegstrompete war auch im alten Ägypten bekannt. So wurden im Grab des Tutanchamun silberne und goldene Trompeten gefunden. Hickmann spricht von „halb kultischen, halb militärischen Instrumenten“ (ders. [Fn.92] 120 m. Abb. 88; vgl. 74 m. Abb. 43.44).

pher für das Evangelium.¹⁰⁰ Da der apokalyptische Trompeter in der koptischen Tradition sonst Uriel oder Suriel heißt,¹⁰¹ liegt die zweite Bedeutung näher. Alle drei Instrumente figurieren schon in dem babylonischen Hoforchester nach Dan 3,5.10.15. Wir nehmen somit an, daß sie eher literarischer Natur sind, als daß sie einen Reflex ägyptischer Kirchenmusik darstellen.

Anders verhält es sich bei der Pauke, die als einziges unter den Instrumenten mit einem ägyptischen Namen belegt wird. Unter der Voraussetzung, daß $\kappa\omicron\tau\kappa\kappa$ mit griech. $\tau\acute{\omicron}\mu\pi\alpha\nu\omicron\nu$ gleichzusetzen ist, handelt es sich um ein Instrument, das bekanntermaßen zum Initiationsritus der Demeter, zum Kult der Kybele gehört.¹⁰² Epiphanius erwähnt die Pauke in seiner Beschreibung des Kultes der Kore in Alexandria.¹⁰³ Clemens nennt in einer Aufzählung von Aggression schürenden Musikinstrumenten das Tympanon und ordnet es den Ägyptern zu.¹⁰⁴ In der christlichen Literatur wird die Pauke weder approbiert, noch allegorisiert. Das Instrument in der Hand des Engels Kadiel kann somit nicht literarischen Charakters sein. Wir schließen aus dem Befund, daß wir in dem $\kappa\omicron\tau\kappa\kappa$ nun doch einen Hinweis auf in Ägypten beheimatete musikalische Praxis sehen dürfen. Wurden die Hymnen des *LB* einst mit diesem Rhythmusinstrument begleitet?

¹⁰⁰ „Die Trompete Christi ist sein Evangelium. Er blies sie, und wir haben gehört“ (Protr XI,116,2-3; SC 2, 185).

¹⁰¹ Vgl. dazu Polotsky (Fn. 80) 231-243 (= ders.: *Collected Papers*, 288-300). Zur Schwankung des Namens vgl. a. a. O., S. 232-235 (=CP 289-292).

¹⁰² Zur Gleichsetzung von $\kappa\omicron\tau\kappa\kappa$ mit $\tau\acute{\omicron}\mu\pi\alpha\nu\omicron\nu$ vgl. Crum, W. E.: *A Coptic Dictionary*, Oxford: 1939, 109b. Es handelt es sich um eine beidseitig bespannte Rahmentrommel, die im „Bereich dionysischer Musik“ zu finden ist. Ihre Herkunft ist phrygisch. Mit der Verbreitung des Kultes der „phrygischen Göttermutter, der Meter oder Kybele (...) hat sich das Tympanon in Griechenland verbreitet“ (Wegner [Fn. 92] 52 m. Abb. 26). Wie die Leier fand auch die Rahmentrommel im Neuen Reich Eingang nach Ägypten (Hickmann [Fn. 92] 16). Hickmann schreibt zu der griech.-röm. Statuette einer trommelschlagenden Priesterin aus dem Faijyum: „Diese (...) Rahmentrommeln enthielten häufig Rasselkörper (Steinchen, Körner, kleine Muscheln), wurden also sowohl wie gewöhnliche Trommeln geschlagen als auch wie Rasselkörper geschüttelt“ (a. a. O., 108 m. Abb. 74).

¹⁰³ In einem Umzug um den Tempel werden Hymnen, begleitet von Flöten und Pauken gesungen, in denen die Geburt des Aion aus der Jungfrau Kore gepriesen wird (Panarion LI,22 [GCS II,285f.]).

¹⁰⁴ Paed II,IV,42,2 (SC 108,92).

Das erste, was die Aufmerksamkeit der Leser auf sich zieht, ist die Darstellung der Verhältnisse in der Provinz Sachsen. Die Darstellung ist in drei Hauptabteilungen gegliedert: 1. Die Verhältnisse vor dem Jahre 1807, 2. Die Verhältnisse während des Jahres 1807, 3. Die Verhältnisse nach dem Jahre 1807. In der ersten Abtheilung wird die politische, rechtliche und ökonomische Lage der Provinz dargestellt. In der zweiten Abtheilung wird die Geschichte der Ereignisse des Jahres 1807 dargestellt. In der dritten Abtheilung wird die Lage der Provinz nach dem Jahre 1807 dargestellt. Die Darstellung ist sehr ausführlich und enthält viele Details. Die Sprache ist klar und verständlich. Die Darstellung ist sehr interessant und liefert viele wertvolle Informationen über die Verhältnisse in der Provinz Sachsen zu dieser Zeit.

- 1) Die Provinz Sachsen, 1807, S. 1-100.
- 2) Die Provinz Sachsen, 1807, S. 101-200.
- 3) Die Provinz Sachsen, 1807, S. 201-300.
- 4) Die Provinz Sachsen, 1807, S. 301-400.
- 5) Die Provinz Sachsen, 1807, S. 401-500.
- 6) Die Provinz Sachsen, 1807, S. 501-600.
- 7) Die Provinz Sachsen, 1807, S. 601-700.
- 8) Die Provinz Sachsen, 1807, S. 701-800.
- 9) Die Provinz Sachsen, 1807, S. 801-900.
- 10) Die Provinz Sachsen, 1807, S. 901-1000.



Das Ende der Zeiten – Apokalyptische Elemente in einer koptischen Homilie des 8. Jahrhunderts

BERND WITTE, BERLIN

Das Nachdenken über ein "Ende der Zeiten" ist gerade in Perioden, die von tiefgreifenden historischen Wandelungen geprägt sind, weit verbreitet. Umbrüche gewohnter sozialer Ordnungen führen bei vielen Betroffenen zur Infragestellung von Wertsystemen und zu Herausbildungen neuer Lebensorientierungen und Sinndeutungen. Je grundlegender die entsprechenden Veränderungen sind, desto radikaler können die Schlußfolgerungen sein. Dabei ist die Erwartung einer allgemeinen und endgültigen Katastrophe eine der entschiedensten Konsequenzen, welche jemand ziehen kann, für den die "Welt" im übertragenen Sinne "zusammenbricht". Veränderte Sinndeutungen betreffen dabei unter Umständen auch das Verständnis der Zeit. Gemeint ist natürlich nicht die meßbare physikalische Zeit, sondern, wie Jan Assmann formulierte, eine Art "kultureller Zeit", aus deren Verständnis heraus historische und gegenwärtige Ereignisse gedeutet und mit der Zukunft ganz konkrete Erwartungen verbunden werden können¹.

In einer solchen Periode radikalen gesellschaftlichen Umbruchs lebte der koptische Autor einer in Kodex 602 ff. 51v – 76v der Pierpont Morgan Library² mit größeren Lücken überlieferten Schrift. Er bezeichnete sich zwar selbst als Athanasius, jedoch läßt sich sein Werk aufgrund inhaltlicher Kriterien in die erste Hälfte des 8. Jahrhunderts datieren. Damals wurde die Islamisierung der von den Arabern eroberten Länder mit Nachdruck betrieben³. Dieser Prozeß hatte für die ägyptischen Christen Konsequenzen, welche von ihnen als schmerzhaft empfunden werden mußten. Für die Datierung der Schrift ist von Belang, daß sie eine im großen Umfange durchgeführte Volkszählung, verbunden mit einer systematischen Landvermessung, erwähnt. Deren Folge war eine härtere Besteuerung der autochtonen ägyptischen Bevölkerung. Wirklich umfassende Taxierungen fanden in Ägypten erstmals zwischen 715 und 740 statt⁴, weshalb das Jahr 715 als *Terminus post quem* für die Abfassung des Werkes anzusehen

¹ Siehe Jan Assmann: *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, Wien 1996, 25–32, besonders 25f.

² In der Faksimileausgabe von Henry Hyvemat: *Bibliothecae Pierpont Morgan codices coptici photographicae expressi. Tomus 25. Codex M 602*, Rom 1922, auf den 104–154 reproduziert.

³ Eine anschauliche Darstellung der Mittel, mit denen die Islamisierung zwischen 632 und 750 betrieben wurde, findet sich bei Bat Ye'or: *The Decline of Eastern Christianity under Islam. From Jihad to Dhimmitude*, London 1996, 43–50.

⁴ Zur Einführung in die Thematik siehe: Gladys Frantz-Murphy: Artikel: *Umayyads, Copts under the*, in: Atiya, Aziz S., und andere, Hg.: *The Coptic Encyclopedia*, New York 1991, 2286–2289, besonders 2287.

Einen lebendigen Überblick über die Durchführung der Landvermessung im betreffenden Zeitraum gibt Fa-leh Hussein: *Das Steuersystem in Ägypten von der arabischen Eroberung bis zur Machtergreifung der Tuluniden 19–254/639–868 mit besonderer Berücksichtigung der Papyrusurkunden (Heidelberger Orientalistische Studien 3)*, Frankfurt 1982, 155–158. Daß aber viele der Werturteile Husseins nicht ohne Widerspruch bleiben können, zeigt die Rezension seiner Arbeit von E[lijahu Straus-]Ashtor, in: WZKM 75 (1983), 238–241.

ist. Da Damaskus als Wohnort des "Großen" der Eroberer genannt wird, ist auch der Terminus *ante quem* gegeben. Damaskus war bis 744 Sitz des Kalifen⁵.

Die Situation des Autors und seiner Adressaten läßt sich unter soziologischen Gesichtspunkten wie folgt charakterisieren. Seit der Forcierung der Islamisierungsmaßnahmen vom Ende des 7. Jahrhunderts an gerieten die Kopten immer stärker in die Lage einer negativ privilegierten Unterschicht, welche sich von der Oberschicht der arabischen Eroberer schon durch Sprache, Religion und (ihre an den Namen zu erkennende) Abstammung⁶ deutlich unterschied. Obwohl die arabische Eroberung Ägyptens (639–642) von vielen seiner monophysitischen Einwohner zunächst beinahe als Befreiung von der Herrschaft der Byzantiner empfunden werden konnte⁷ und die koptischen Patriarchen von Anfang an versuchten, zu den Arabern ein spannungsfreies Verhältnis aufzubauen⁸, verschlechterte sich ihre Situation in Folge der mit der Islamisierung verbundenen Maßnahmen drastisch. Es gab damals für einen Kopten prinzipiell drei Möglichkeiten, auf seine negative Privilegierung zu reagieren. Die erste war der Übertritt zum Islam, verbunden mit dem Gebrauch des Arabischen, der heiligen Sprache des Koran, und der formalen Annahme arabischer Namen und Stammeszugehörigkeiten⁹. Die zweite machte das Streben nach einem gewaltsamen Umsturz der Verhältnisse aus¹⁰. Die dritte schließlich bestand in einer religiös motivierten Radikalisierung von Forde-

Eine gründliche Untersuchung der ägyptischen Verhältnisse findet sich bei Jaques Tagher: *Christians in Muslim Egypt (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten 10)*, Münster 1998, 61–87.

- ⁵ Siehe R[ichard] Hartmann, Artikel: *Damaskus*, in: Houtsma, M[artin] T., und andere, Hg.: *Enzyklopaedie des Islam*, Band 1, Leiden 1913, 941–949, besonders 942–944; N[ikita] Elisséeff, Artikel: *Dimashk*, in: Lewis, B[ernhard], und andere, Hg.: *The Encyclopaedia of Islam*, Band 2, Leiden 1965, 277–291, besonders 280.
- ⁶ Vergleiche dazu zum Beispiel Gladys Frantz–Murphy (Fn. 4) 2286–2289, besonders 228f.
- ⁷ Einen kurzen Abriss der Umstände und des Verlaufs der Eroberung gibt unter Anführung der wichtigsten Untersuchungen P[eter] M. Fraser, Artikel: *Arab Conquest of Egypt*, in: *The Coptic Encyclopedia*, 183–189. Zum Verhältnis von Arabern und Kopten während der Eroberung siehe Jaques Tagher (Fn. 4) 8–35.
- ⁸ Noch Benjamin I., 38. Patriarch von Alexandrien (grundlegend zur Biographie Benjamins C. Detlef G. Müller: *Benjamin I, 38. Patriarch von Alexandrien*, in: *Muséon* 69 [1956], 1–28, derselbe: *Neues über Benjamin I, 38. und Agathon, 39. Patriarchen von Alexandrien*, in: *Muséon* 72 [1959], 1–25, und derselbe: *Der Stand der Forschungen über Benjamin I, 38. Patriarchen von Alexandrien*, in: *ZDMG Supplementa 1* [1969], 404–410), wurde von 'Amr ibn al- 'As, dem Eroberer Ägyptens, aus seinem langjährigen Versteck in Oberägypten zurückgerufen und konnte zunächst an der organisatorischen Stärkung seiner Kirche arbeiten. Zu dem anfänglich nach außen hin guten Verhältnis zwischen arabischen Eroberern und koptischer Kirche siehe Heinzgerd Brakmann: *Die Kopten – Kirche Jesu Christi in Ägypten*, in: Brakmann, Heinzgerd / Gerhards, Albert, Hg.: *Die koptische Kirche (Urban-Taschenbücher 451)*, Stuttgart 1994, 20 mit Anm. 137 (dort auch weiterführende Literaturangaben). Aber bereits in den folgenden Jahrzehnten bis zum Ende des siebenten Jahrhunderts sahen sich die koptischen Patriarchen mit wachsenden Beschränkungen ihrer Tätigkeit und gelegentlich hohen finanziellen Forderungen von seiten der Araber konfrontiert; vergleiche dazu zum Beispiel den Vortrag von C. Detlef G. Müller auf dem zweiten internationalen Koptologenkongreß (Rom 1980): *Stellung und Haltung der koptischen Patriarchen des 7. Jahrhunderts gegenüber islamischer Obrigkeit und Islam*, in: Orlandi, Tito / Wisse, Frederik, Hg.: *Acts of the Second International Congress of Coptic Studies. Roma 22–26 September 1980*, Rom 1985, 203–213.
- ⁹ Übertritte zum Islam erfolgten zunächst zögerlich und es ist anzunehmen, daß erst ab etwa 830 die ägyptische Bevölkerung mehrheitlich dem islamischen Glauben angehörte. Siehe dazu einfürend Heinzgerd Brakmann (Fn. 8) 20 mit Anm. 139 und 140, wo der Autor auch die wichtigste Literatur zu dieser Thematik auflistet.
- ¹⁰ Zu vereinzelt Koptenaufständen kam es im 8. und 9. Jahrhundert. Diese wurden jedoch blutig niedergeschlagen. Siehe dazu ebenfalls Heinzgerd Brakmann (Fn. 8) 20 mit Anm. 138. Detailliert und mit gründlicher Auswertung der historischen Quellen – unter denen besonders hervorzuheben sind: Makrizis Geschichte der Kopten, die Geschichte der Patriarchen, begonnen von Severus ibn Muqaffa und El-Kindis Werk über

rungen an die eigene Lebensführung, weil man die historischen Ereignisse, welche zu den andauernden Benachteiligungen geführt hatten, als gerechte Strafe Gottes für vorangegangene eigene Verfehlungen deutete und damit zugleich die Gewißheit verband, daß die gegenwärtige mißliche Lage, in der man sich befand, nur durch Gott selbst, welcher sie herbeigeführt hätte, wieder korrigiert werden könnte. Dann würden die sich seinem Willen gemäß Verhaltenden schließlich doch für ihre Taten belohnt werden. Der Autor des hier zu besprechenden Werkes reagierte, indem er sich die letztgenannte Deutung seiner Situation zu eigen machte und die entsprechenden Konsequenzen für sich und seine Adressaten ziehen wollte.

Der literarischen Gattung nach handelt es sich bei der Schrift eindeutig um eine Homilie, da sie alle wesentlichen Stilelemente koptischer Homilien aufweist. Hervorzuheben sind häufige direkte Anreden an die Adressaten, lange paränetische Passagen, Tugend- und Lasterkataloge – und auch die Doxologie am Schluß fehlt nicht¹¹. Jedoch ist diese Homilie so stark von den Traditionen der christlichen Apokalyptik beeinflusst, daß die Grenzen zur Gattung der Apokalypse beinahe fließend sind. Dies wird bereits bei einem Blick auf die Reaktionen von Wissenschaftlern, welche sich ausführlicher mit ihr beschäftigten, deutlich. Tito Orlandi, der eine italienische Übersetzung in seiner Anthologie *Omèlie copte* veröffentlichte¹², vertrat die Meinung, das Werk enthalte eine Apokalypse¹³; ebenso Robert Hoyland, der einige Abschnitte in seinem historischen Überblick *Seeing Islam as Others Saw It* ausführlich besprach¹⁴. Dagegen gab Francesco Javier Martinez, der in einer nur über UMI zugänglichen Dissertation eine inhaltliche Rekonstruktion mit Hilfe von drei arabischen Textzeugen versuchte¹⁵, dem Werk den Titel „Sahidic Apocalypse of Pseudo-Athanasius“¹⁶, und verlieh an einer Stelle der Einleitung seiner Meinung Ausdruck, diese Homilie sei (gleichzeitig) eine Apokalypse¹⁷. Eindeutig als apokalyptische Schrift bezeichnete sie Georg Graf, der die Textzeugen der gerade erwähnten arabischen Überlieferung schon früher in seiner Geschichte der christlichen arabi-

die Statthalter und Richter von Ägypten – geht [Jaques] Jarry: *L'Égypte et l'invasion Musulmane*, in: *AIsl 6* (1966), 23–29, auf die Koptenaufstände ein. Einen lebendigen Eindruck von den koptischen Erhebungen zwischen dem 8. und 9. Jahrhundert vermittelt auch Jaques Tagher (Fn. 4) 75–82.

- ¹¹ Ausführlich stellt C. Detlef G. Müller die Gattungsmerkmale der koptischen Homilien in dem *Die "ars praedicandi" der koptischen Kirche* betitelten zusammenfassenden Abschnitt seiner Monographie: *Die alte koptische Predigt*, theologische Dissertation, Heidelberg 1954, 300–349, dar. Eine knappere Zusammenfassung der Ergebnisse seiner diesbezüglichen Untersuchungen bietet er in dem Aufsatz: *Einige Bemerkungen zur "ars praedicandi" der alten koptischen Kirche*, in: *Muséon 67* (1954), 231–270.
- ¹² Siehe Tito Orlandi: *Omèlie copte (Corona Patrum – Aegyptiorum Patrum Homilias)*, Turin 1981, 71–91. Die Einleitungsfragen zu diesem Text bespricht Orlandi kurz auf 71f.
- ¹³ Siehe bei Tito Orlandi (Fn. 12) 71 und 81–87.
- ¹⁴ Vergleiche Robert Hoyland: *Seeing Islam as Others Saw It (Studies in Late Antiquity and Early Islam 13)*, Princeton 1997, S.282.
- ¹⁵ Francisco J. Martinez: *Eastern Christian Apocalyptic in the Early Muslim Period: Pseudo-Methodius and Pseudo-Athanasius*, Washington 1985, 247–590. Bei den arabischen Übersetzungen handelt es sich um stellenweise recht freie Übersetzungen aus einem koptischen Original.
- ¹⁶ Vergleiche Francisco J. Martinez (Fn. 15) 248.
- ¹⁷ Vergleiche Francisco J. Martinez (Fn. 15) 270. Ebenso den Vortrag desselben Autors auf dem 3. Internationalen Koptologenkongreß: *The King of Rûm and the King of Ethiopia in Medieval Apocalyptic Texts from Egypt*, in: Godlewski, Włodzimierz, Hg.: *Acts of the Third International Congress of Coptic Studies. Warsaw, 20–25 August 1984*, Warschau 1990, 247–259. Eine ähnliche Meinung wie Martinez vertrat ich noch in meinem Aufsatz: *Der koptische Text von M 602 f. 52 – f. 77 der Pierpont Morgan Library – wirklich eine Schrift des Athanasius?*, in: *OrChr 78* (1994), 123–130, besonders 129f., wo ich die Gattung als Apokalypse in Form einer Homilie bezeichnete.

schen Literatur auführte¹⁸. Welche Stellung man zu den diesen Positionen beziehen möchte, hängt wohl in letzter Konsequenz von derjenigen Definition der Gattung Apokalypse ab, welche man sich selbst zu eigen macht. Setzt man allerdings von vornherein voraus, daß nur solche Texte als Gattungen bezeichnet werden sollten, welche als unabhängige Einheiten erkennbar sind, dann würde es sich bei dem vorliegenden Werk eindeutig um eine Homilie handeln, denn es trägt, bis auf zwei Einschübe, die dem Erzengel Michael gewidmet sind, den Charakter einer einheitlichen Komposition, aus der sich auch keine weiteren Abschnitte herauslösen ließen, welche für sich genommen als eigenständige literarische Werke angesehen werden könnten.

Um im folgenden die Einflüsse der Apokalyptik auf das Werk klarer bestimmen zu können, möchte ich die auf rein literarischen Kriterien basierende Definition von John Collins zur Hilfe nehmen. Collins definiert "Apokalypse" als eine besondere Gattung von Offenbarungsliteratur mit erzählerischem Rahmen, bei der eine Offenbarung durch ein jenseitiges Wesen an einen menschlichen Empfänger vermittelt werde; sie enthülle transzendente Wirklichkeit, welche sowohl zeitlich sein könne, insofern sie die eschatologische Erlösung ins Auge fasse, als auch räumlich, insofern sie eine andere übernatürliche Welt betreffe¹⁹. Als wichtige Stilelemente apokalyptischer Schriften möchte ich mit Philipp Vielhauer hervorheben: Pseudonymität – Große der Vergangenheit werden zur Erhöhung der Autorität der Werke als Autoren genannt – sowie das Vorkommen einer Reihe kleinerer Formen wie beispielsweise die Darstellung nahe bevorstehender Schrecknisse der Endzeit und schließlich periodisierte Geschichtsüberblicke im Futur (*Vaticinia ex eventu*)²⁰.

Insbesondere der Tatbestand, daß dem vorliegenden Werk der nach Collins für eine Apokalypse unabdingbare erzählerische Rahmen fehlt, welcher die Vermittlung von Offenbarungen beschreibt, läßt es inopportun erscheinen, selbst einzelne Passagen als Apokalypsen zu bezeichnen. Da es jedoch von apokalyptischen Stilelementen bis in seinen Aufbau hinein beeinflusst wird, kann man auf jeden Fall davon sprechen, daß es von apokalyptischer Eschatologie geprägt ist. Es soll im folgenden verdeutlicht werden, wie der Autor seine homiletischen Absichten mit Hilfe von Elementen der Apokalyptik umsetzt. Das Aufzeigen seiner besonderen Auffassung von (kultureller) Zeit soll den Schlüssel zum deutenden Verstehen seiner Argumente und Intentionen bilden.

Die Homilie beginnt mit einer Szene, in welcher der Autor, der sich selbst später mehrmals als *Apa Athanasius*²¹ bezeichnet, seiner Freude über den Untergang seiner Feinde und über

¹⁸ Vergleiche Georg Graf: *Geschichte der christlichen arabischen Literatur, Band 1 (Studi e Testi 118)*, Vatikanstadt 1944 276–279, besonders 277.

¹⁹ Die originale Definition lautet bei John Collins: *Towards the Morphology of a Genre*, in: derselbe, Hg.: *Apocalypse: The Morphology of a Genre (Semeia 14)*, Missoula 1979, 9: "Apocalypse' is a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial insofar as it involves another, supernatural world."

Dem schließt sich zum Beispiel auch Ulrich B. Müller: *Apokalyptische Strömungen*, in: Becker, Jürgen, und andere, Hg.: *Die Anfänge des Christentums*, Stuttgart 1987, 218, an, wenn er eine Apokalypse als besondere Gattung von Offenbarungsliteratur mit erzählerischem Rahmen bezeichnet, bei der eine Offenbarung durch ein außerweltliches Wesen an einen menschlichen Empfänger vermittelt werde, die transzendente Wirklichkeit in Form von Vision, Audition oder Dialog enthalte.

²⁰ Siehe Philipp Vielhauer: *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin 1975, 485ff.

²¹ Henry Hyvernat (Fn. 2) 104 (Überschrift), 105, 106, 114 und 137.

seine gerade möglich gewordene Rückkehr aus dem Exil mit beinahe überschwänglichen Worten Ausdruck verleiht²². Da es in der koptischen Kirche eine breite pseudepigraphische Tradition gab, die mit dem Namen des wohl bedeutendsten Patriarchen Alexandriens verbunden war²³, machte er sich hier ein wesentliches Stilelement der Apokalyptik, die oben angeführte Pseudonymität²⁴, zunutze, um seinem Werk eine höchstmögliche Autorisierung zu verleihen. Wenig später wird zum ersten Mal der eschatologische Charakter seines Werkes deutlich, wenn vom Zorn Gottes die Rede ist, welcher kommen solle, weil sich in den letzten Zeiten

(ϨΝ ΝΕΟΥΘΕΙΩ ΝϨΔΗ) viele vom rechten Glauben zurückziehen würden²⁵. Darauf verflucht er bekannte Gegner des Athanasius, von denen er einige sogar namentlich nennt, und schließlich alle Häretiker, für diesen Äon und den kommenden²⁶. Damit knüpft er an eine weitere zentrale eschatologische Vorstellung an, die bereits im Spätjudentum ihren Ursprung hat, die Lehre von den zwei Äonen. Die griechische Wendung [οὔτε] ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι [οὔτε] ἐν τῷ μέλλοντι, an die sich die hier verwendete koptische (ϨΗ ΠΕΙΔΙΩΝ ΗΝ ΠΕΤΝΗΥ) anlehnt, setzt eine aus der jüdischen Apokalyptik stammende Lehre voraus, nach der das gegenwärtige böse, aber begrenzte Zeitalter von einem kommenden, nicht mehr begrenzten Zeitalter der Herrschaft Gottes oder – bei einigen christlichen Autoren – der Herrschaft Christi als Teil der trinitarischen Gottheit abgelöst wird. Aus diesem Bereich stammen auch solche Vorstellungen, denen zufolge das kommende Zeitalter bereits angebrochen sei oder für den einzelnen in einem Leben nach dem Tode beginnen würde²⁷. Im weiteren Verlaufe der Ausführungen wird deutlich, daß der Autor die Wendung gerade in letzterem Sinne versteht. Er unterscheidet nämlich zwei Wirklichkeiten voneinander, in denen auch die (kulturelle) Zeit jeweils eine andere Qualität haben soll. Eine, die sich in gebräuchlicher Terminologie als vergängliches und negatives bewertetes Diesseits bezeichnen ließe – das ist die ihm gegebene empirische Wirklichkeit –, und eine andere, welche die Bezeichnung Jenseits tragen könnte, positiv bewertet und als ewiges stabiles Ordnungsprinzip verstanden wird²⁸. Das ist die intelligible Wirklichkeit seiner Glaubensinhalte.

In den folgenden Abschnitten, die durch lange Paränesen geprägt sind, macht er seinen Adressaten deutlich, daß ihr Verhalten im vergänglichen Diesseits bestimmend sei für ihr weiteres Schicksal im ewig dauernden Jenseits. Die Entscheidung über das Jenseitsschicksal

²² Henry Hyvernat (Fn.2) 104–107.

²³ Eine Übersicht über die Überlieferung von echten und pseudepigraphischen Athanasiuschriften in koptischer Sprache gibt Tito Orlandi, *Elementi di lingua e letteratura copta. Corso di lezioni universitarie*, Mailand 1970, 75–78.

²⁴ Wenn die neutestamentliche Johannesapokalypse hier vielleicht auch eine Ausnahme macht, so bedient sich doch die überwiegende Mehrheit aller Autoren, für deren Werke die Definition von Apokalypse, welche Collins gibt, zutrifft, dieses Stilmittels.

²⁵ Henry Hyvernat (Fn.2) 107.

²⁶ Henry Hyvernat (Fn.2) 108.

²⁷ Siehe einführend in diese komplizierte Thematik Hermann Sasse: Artikel: αἰών, αἰώνιος, in: Kittel, Gerhard, Hg.: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band 1, Stuttgart 1933, 197–209, besonders 205–207.

²⁸ Zur Begriffsbestimmung von Diesseits und Jenseits unter zeitlichen Gesichtspunkten siehe zum Beispiel Jan Assmann: *Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten*, Heidelberg 1975, 18f.

werde vor dem Richterstuhl Gottes (ΠΡΗΝΑ ΗΠΠΟΥΤΕ) gefällt, vor dem jeder einzelne Rechenschaft über seine Taten abzulegen habe²⁹.

Er ermahnt dabei besonders den Klerus und die Mönche. Beiden Gruppierungen schreibt er auch die Verantwortung für die Laien zu. Dabei macht er mehrmals deutlich, wie seiner Vorstellung nach das Jenseits bereits auf das Diesseits Einfluß nehmen sollte. Christus und die Engel würden an der Liturgie teilnehmen, welche darum von den Priestern in ethischer Reinheit zu vollziehen sei³⁰. Die Taten der Menschen würden von den Engeln protokolliert und bei dem nahe bevorstehenden Gericht müßte darum die Schande eines jeden offenbar werden³¹. Konsequenzen träten aber auch gleich nach dem Tod ein. Dem potentiellen Ehebrecher wird angedroht, daß er die Hölle (ΑΗΙΤ(Ε)) für immer erben könnte³². Der in Lebensführung und Liturgie korrekte Priester solle, wenn er gehe, das heißt nach seinem Tod, in seinem Rang in der Kirche der Erstgeborenen weiterdienen³³.

Eine besondere Strafe soll die Mönche treffen, wenn sie, die mit der Annahme des Kleides der Engel (ΠΕΣΧΗΝΑ ΗΝΑΓΓΕΛΟΣ) sündlos geworden seien und der Welt entsagt hätten (ΑΠΟΤΑΣΣΕ), wieder abtrünnig würden³⁴. Sie sollten, wenn sie wie die Weltlichen (ΝΚΟΣΗΚΟΣ oder ΝΒΙΩΤΙΚΟΣ) lebten³⁵, ihrem Gelübte gemäß, die geöffneten Tore des Himmelsreiches sehen, aber von den Engeln gehindert werden, dort einzutreten. Vor dem Endgericht würden sie keine Verteidigung vorbringen können³⁶. In seinem Hauptvorwurf gegen solche Mönche gebraucht der Autor folgende Redewendung, mit der er selbst eine verbale Gleichsetzung zwischen der negativ bewerteten Welt seiner empirischen Wirklichkeit, und dem vergänglichen Zeitalter, vollzieht, indem er ausführt: "Und nachdem Gott dir die Freiheit von der Welt (ΠΚΟΗΝΟΣ) und ihren Zufällen gegeben hat, hast Du dich wieder abgewandt und der Materie dieses Zeitalters gedient, das vergehen wird (ΠΕΙΛΩΝ ΠΕ[Τ]ΝΑΡΑΓΕ) wie die Spinnewebe."³⁷

Die Passagen, in denen der Autor ethische Reinheit für die Priester und Weltentsagung für die Mönche fordert, sind lang³⁸, doch in ihnen findet sich auch das Hauptanliegen der Homilie. In den darauffolgenden Abschnitten will er durch die Verwendung von Stilmitteln und verbreiteten Inhalten apokalyptischer Schriften zeigen, daß die soziale Stellung, in welche die Christen unter den Arabern geraten sind, eine direkte Folge von Handlungen der Priester und Mönche sei, die sich nicht entsprechend dem von ihm vorgestellten Ideal verhalten würden, und durch ihr Fehlverhalten auch den Laien als Vorwand für eine sündige Lebensführung dienten.

²⁹ Henry Hyvernat (Fn.2) 109 und 124.

³⁰ Henry Hyvernat (Fn.2) 114.

³¹ Henry Hyvernat (Fn.2) 124.

³² Henry Hyvernat (Fn.2) 123.

³³ Henry Hyvernat (Fn.2) 116f..

³⁴ Henry Hyvernat (Fn.2) 127.

³⁵ Henry Hyvernat (Fn.2) 128f.

³⁶ Henry Hyvernat (Fn.2) 129.

³⁷ Henry Hyvernat (Fn.2) 126.

³⁸ Henry Hyvernat (Fn.2) 108–129 mit Ausnahme eines Einschubes über den Erzengel Michael auf 121–123.

Während jedoch die Entscheidung über das Jenseitsschicksal des Einzelnen nach seinen Taten im Diesseits gefällt wird, endet die Welt, beziehungsweise die Zeit, in der er lebt, unausweichlich am Tag des jüngsten Gerichtes. Das Schema der Geschichtsdarstellung läßt sich wie folgt beschreiben: Ein fortschreitender Verfall von Kultus und Sitten veranlaßt Gott immer aufs Neue zu strafendem Handeln aber die Menschheit bekehrt sich trotzdem nicht, womit sie schließlich die Herbeiführung des Weltendes heraufbeschwört.

Der Autor spricht in der Futurform über zu seinen Lebzeiten bereits vergangene Zustände und Ereignisse, wie er es aus vielen apokalyptischen Schriften kennt. Diese werden auf das Ende der Zeiten (ΘΕΛΗ ΗΗΘΟΥΘΕΙΩ) datiert³⁹, für das er weit häufiger die Formulierung jene Zeit (ΠΕΘΟΥΘΕΙΩ ΕΤΗΝΑΥ)⁴⁰ verwendet. Seine Schilderungen sind immer wieder mit Lasterkatalogen verbunden, in denen er die Sündhaftigkeit der Priester, der Mönche und schließlich der ganzen Menschheit anklagt. Neben ethische Sünden treten auch kultische Verfehlungen, welche besonders schwere Folgen haben. Es liegt jedoch auf der Hand, daß hier in den meisten Fällen aktuelle Verhaltensweisen der Adressaten kritisiert werden sollen.

Folgende historische Ereignisse werden genannt: die Barbareneinfälle, als Folge des Engagements von Bischöfen und Priestern in der Verwaltung⁴¹; das Konzil von Chalcedon, welches den Irrglauben an zwei Naturen Christi festgeschrieben habe, sowie als Folge davon die Teilung des Römischen Reiches⁴² – womit die Abspaltung der monophysitischen Kirchen gemeint sein dürfte –, die Perserherrschaft und schließlich die arabische Eroberung Ägyptens⁴³. Mit dieser Periodisierung der Geschichte lehnt der Autor sich an das Bild von den vier Tieren in der Danielapokalypse an, die vier Reiche repräsentieren⁴⁴. Da er die arabischen Eroberer ausdrücklich als das vierte Tier bezeichnet⁴⁵, läßt sich folgendes Schema erschließen: 1. Das Römische Reich, 2. Ägypten und die anderen Länder, die sich von der Reichskirche getrennt haben⁴⁶, 3. Das Sassanidenreich und 4. das arabische Reich⁴⁷. Die Araber schildert er als grausames Volk, das auf die Erde am Ende ihrer Tage herabkommen werde⁴⁸. Er gibt konkret an, daß ihr Großer in Damaskus wohnen werde und ihr Name Sarazenen sei⁴⁹. Als besonders be-

³⁹ Henry Hyvernat (Fn.2) 125, 140, 148, 152 und 154.

⁴⁰ Henry Hyvernat (Fn.2) 104 (Überschrift), 112, 126, 129, 130, 131, 132, 133, 136, 137, 138, 140, 142, 143 und 146.

⁴¹ Henry Hyvernat (Fn.2) 129f.

⁴² Henry Hyvernat (Fn.2) 137f.

⁴³ Henry Hyvernat (Fn.2) 138.

⁴⁴ Dan 7,1–27.

⁴⁵ Henry Hyvernat (Fn.2) 138.

⁴⁶ Da es zweifelhaft erscheinen mag, daß die Kirchenspaltung mit einer politischen Abspaltung gleichgesetzt werden kann, möchte ich hier als koptisches Zeugnis für eine solche Auffassung Jaques Tagher (Fn.4) 5, anführen: "However, after the council of Chalcedon the Copts made no effort to push on towards their goal of independence, nor did they continue their struggle to achieve that goal. While religion occupied a very high position in their national consciousness, they strongly believed that if they won their religious independence they would achieve the most important part of their political freedom."

⁴⁷ Zu Ursprüngen und Verbreitungen periodisierter Zeitvorstellungen in den verschiedenen Kulturkreisen von der Frühzeit bis zur Spätantike siehe zum Beispiel den Aufsatz von Alexander Khosroyev, Die Lehre über die Zeiten im Manichäismus und die Kephalaia 57, in diesem Band.

⁴⁸ Henry Hyvernat (Fn.2) 138.

⁴⁹ Henry Hyvernat (Fn.2) 140.

drückend empfindet er die Folgen der hohen Besteuerung und der sonstigen Maßnahmen zur Islamisierung⁵⁰, auf die er den verbreiteten apokalyptischen Topos von den Wehen des Endes (ΗΗΔΑΚΕ ΗΘΖΑΗ)⁵¹ bezieht. Er nennt unter anderem Übertritte zum Islam⁵², die Münzreform⁵³, die systematischen Landvermessungen⁵⁴ und die Verfolgung von Steuerflüchtlingen⁵⁵. Dann geht er über zur Vorhersage von Naturkatastrophen wie Trockenheit, Hungersnot, Seuchen und Mißernten⁵⁶, welche für die erste Hälfte des 8. Jahrhunderts auch in der Geschichte der Patriarchen von Alexandria bezeugt sind⁵⁷. Es folgen eindringliche Klagen darüber, daß die Menschen die Gottesdienste nicht mehr besuchen würden oder nur noch zum Abendmahl anwesend seien⁵⁸. Als Zeichen der Vollendung dieses Zeitalters (ΗΗΔΕΙΗ ΠΤ[ΣΥ]ΗΤΕΛΙΑ ΗΠΕ[ΔΙΩΗ]) erwähnt er Simonie und Ordination von Knaben⁵⁹. Die Konsequenzen dieser Mißstände sieht er im Niedergang von Fischerei, Handwerk und Handel, im Verwaisen von Dörfern und Städten als Folge von Hungersnöten und Bedrückung durch die Barbaren, und schließlich im Aufhören der sonabend- und sonntäglichen Gottesdienste in den Kirchen⁶⁰. Zu diesem Zeitpunkt, so führt er aus, habe der Greuel der Verwüstung sich genähert⁶¹. Damit benutzt er wieder einen verbreiteten apokalyptischen Topos, welcher zum ersten Mal in der Danielapokalypse erwähnt wird⁶².

Nun geht er zur Schilderung von Katastrophen über, von denen er annimmt, daß sie in der Zukunft, der Zeit nach der realen Abfassung seines Werkes, eintreten würden. Um die Zuverlässigkeit seiner Ankündigungen zu unterstreichen, nennt er als Mittler der Offenbarungen den Heiligen Geist, verschweigt aber alle näheren Umstände, unter denen er sein Wissen empfangen haben will⁶³. Wenn Knaben als Priester dienen und Mönche Handel treiben würden, dann komme der Antichrist, der Sohn der Zerstörung⁶⁴ (zum ersten Mal erwähnt im 1. Johannesbrief und 2. Johannesbrief⁶⁵). Mit seinem Kommen seien die in der synoptischen Apoka-

⁵⁰ Henry Hyvernat (Fn.2) 140.

⁵¹ In der Bibel an folgenden Stellen erwähnt: Jes 13,8, 21,3, 26,17, Jer 22,23, 48,41, 49,22, 50,43; Mt 24,8, Mk 13,8.

⁵² Henry Hyvernat (Fn.2) 140.

⁵³ Henry Hyvernat (Fn.2) 141.

⁵⁴ Henry Hyvernat (Fn.2) 141f.

⁵⁵ Henry Hyvernat (Fn.2) 142.

⁵⁶ Henry Hyvernat (Fn.2) 143f.

⁵⁷ Die historischen Ereignisse, welche in dem Werk angeführt sind, werden ausführlich unter Verwendung weiterer Quellen diskutiert von Tito Orlandi in seinem Vortrag auf dem zweiten internationalen Koptologenkongreß: *Un testo copto sulla dominazione araba in Egitto*, in: Orlandi, Tito / Wisse, Frederik, Hg.: *Acts of the Second International Congress of Coptic Studies*. Roma 22–26 September 1980, Rom 1985, 225–233. Einwände gegen einzelne Argumente Orlandis erhebt Francisco J. Martinez (Fn. 15) 269–274.

⁵⁸ Henry Hyvernat (Fn.2) 145f.

⁵⁹ Henry Hyvernat (Fn.2) 146.

⁶⁰ Henry Hyvernat (Fn.2) 147.

⁶¹ Henry Hyvernat (Fn.2) 147.

⁶² Dan 9,27.

⁶³ Henry Hyvernat (Fn.2) 148.

⁶⁴ Henry Hyvernat (Fn.2) 148.

⁶⁵ I Joh 2,18,22, II Joh 7. Mit der Figur des Antichristen verbindet sich eine breitere Tradition in apokalyptischen Schriften, auf die Wilhelm Bousset mit seiner Monographie: *Der Antichrist in der Überlieferung des*

lypse beschriebenen kriegerischen Unruhen verbunden⁶⁶. Auch eine große Trockenheit wird erwähnt⁶⁷. Dann aber komme der Menschensohn mit seinen Engeln und halte nach einer allgemeinen Totenaufstehung im Tal Joschaphat das endgültige Gericht über die ganze Menschheit ab: angefangen von Adam bis hin zum letzten Menschen, der geboren worden sei⁶⁸. Damit ist für ihn die Welt, das vergängliche Diesseits, an ihrem Ende angelangt. Fortan solle nur noch die Ordnung des dauerhaften Jenseits gelten, die er mit den Worten charakterisiert, daß man die Sünder zu den ewigen Strafen werfen werde, die Auserwählten aber mit Christus bis in die Ewigkeit herrschen sollten⁶⁹.

Mit dieser positiven Perspektive beendet er die Schilderung der zu erwartenden Ereignisse. Jedoch fügt er seinen Ausführungen noch einmal eine überraschende Formulierung an, durch die er sein homiletisches Anliegen unterstreicht und den Determinismus des zu erwartenden Weltendes wieder etwas relativiert. Im Anschluß an das Lukasevangelium sagt er nämlich seinen Adressaten, sie mögen sich in Festigkeit hüten, damit Gott solche Plagen nicht in dieser Generation über sie bringe, da es ja nötig sei, daß sie erfüllt werden müßten⁷⁰. Es folgen allgemeine Paränesen⁷¹, ein Lobpreisung des Erzengels Michael⁷² sowie die für alte koptische Predigten obligatorische Schlußdoxologie⁷³.

Ich hoffe, mit den vorangehenden Ausführungen deutlich gemacht zu haben, wie der Autor der vorgestellten Homilie seine paränetischen Anliegen mit Elementen und Stilmitteln apokalyptischer Eschatologie unterstreichen konnte. Zum einen gaben ihm deterministische Elemente der Apokalyptik eine Möglichkeit der Deutung jener historischer Ereignisse an die Hand, welche ihn und seine Adressaten zu Angehörigen einer negativ privilegierten Schicht mit vielen sozialen Benachteiligungen werden ließen. Zum anderen gab ihm ein ebenfalls in der Apokalyptik entstandenes Zeitverständnis, nämlich das Denken in zwei Äonen, welche sich als Diesseits und Jenseits charakterisieren lassen, eine Möglichkeit, seinen Paränesen große Eindringlichkeit zu verleihen. Indem er ein nahe bevorstehendes Ende der Zeiten verkündete, vermittelte er seinen Adressaten neue Sinndeutungen ihrer verzweifelten Situation und gab ihnen eine Perspektive, welche sie zu einem positiven Ausblick über dieses Ende hinaus befähigen konnte. Damit wollte er ihr gegenwärtiges Handeln jedoch nur um so nachhaltiger beeinflussen.

Judentums, des neuen Testaments und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse, Göttingen 1895, aufmerksam machte. Inzwischen gibt eine Fülle von Untersuchungen zu dieser Thematik. Einführend zur literarischen Bezeugung des Antichristen in der Antike und im Mittelalter siehe Sven S. Hartmann, Artikel: *Antichrist: I. Religionsgeschichtlich*, in: Krause, Gerhard / Müller, Gerhard, und andere, Hg.: *Theologische Realenzyklopädie*, Band III, Berlin 1978, 20f., Otto Böcher, Artikel: *Antichrist: II. Neues Testament*, ebenda 21–24, sowie Gustav A. Benrath, Artikel: *Antichrist: III. Alte Kirche und Mittelalter*, ebenda 24–28, oder Andreas Wang, Artikel: *Antichrist*, in: Lurker, Manfred, Hg., *Wörterbuch der Symbolik*, 5. Auflage, Stuttgart 1991, 46.

⁶⁶ Mt 24,7; Mk 13,8; Lk 21,10f.

⁶⁷ Diese Passage ist nur arabisch überliefert. Siehe Ćirĝis Bek Ya'qūb: *Rasā'il dīnīya qadīma*, Kairo 1925, 51.

⁶⁸ Auch diese Aussagen sind nur arabisch überliefert. Siehe Ćirĝis Bek Ya'qūb (Fn. 57) 51.

⁶⁹ Henry Hyvernat (Fn.2) 150f.

⁷⁰ Henry Hyvernat (Fn.2) 152, vergleiche Lk 21,36.

⁷¹ Henry Hyvernat (Fn.2) 152f.

⁷² Henry Hyvernat (Fn.2) 153f.

⁷³ Henry Hyvernat (Fn.2) 154.

Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft

Folgende Nummern sind noch lieferbar:

7, 8, 9, 10, 21, 22, 23, 24

Bestellungen sind zu richten an:

Fachbereich Kunst- und Altertumswissenschaften
Institut für Orientalistik
Heinrich-und-Thomas-Mann-Str. 22
06099 Halle

Die Zustellung erfolgt gegen eine Nachnahme von 25.00 DM.

Halbesche Beiträge zur Orientalistik

Folgende Nummern sind noch lieferbar:
7, 8, 9, 10, 21, 22, 23, 24

Bestellungen sind zu richten an:

Fachbereich Kunst- und Altertumswissenschaften
Institut für Orientalistik
Heinrich-und-Thomas-Platz 22
04099 Halle

Die Zustellung erfolgt gegen eine Nachnahme von 22,00 DM.



C: 242 (26/98)

ULB Halle
003 477 827

3



Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft
Herausgegeben von Walter Beltz
Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
Institut für Orientalistik
D-06099 Halle (Saale)
Telefon: +49/345-5 52 40 71
Fax: +49/345-5 52 71 23
e-mail (Sekretariat): beltz@orientphil.uni.halle.de

Druckerei der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
Formatvorlage: Walter Beltz
Einbandlayout: Ö-Konzept/Halle

