SPRACHE UND GEIST

PETER NAGEL

ZUM 65. GEBURTSTAG



35/03

HALLESCHE BEITRÄGE ZUR ORIENTWISSENSCHAFT

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000001

Sprache und Geist

Peter Nagel
zum 65. Geburtstag

Herausgegeben von
Walter Beltz, Ute Pietruschka
und Jürgen Tubach

Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 35 (2003)
Halle (Saale) 2003

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000003

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

Nun herausgegeben von
WALTER BELTZ, MARKUS MODE UND JÜRGEN TUBACH

Heft 35 (2003)

Universitäts- und Landesbibliothek · Vorderer Orient · Halle Zweigbibl. Ha 1

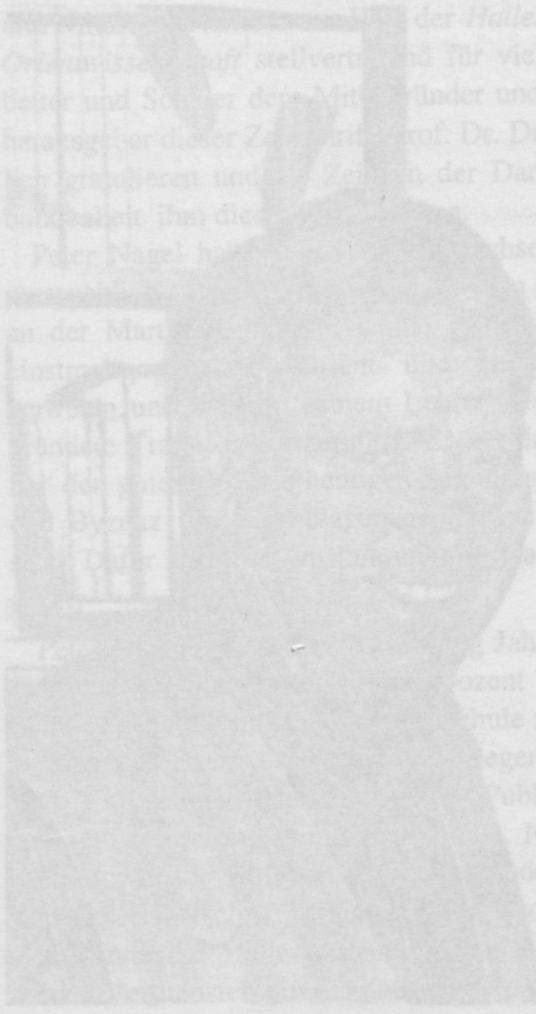
03 SA 2012

Die Vorlage wurde hergestellt
im Institut für Orientalistik der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Mühlweg 15, D – 06114 Halle (Saale)

Gedruckt in der Druckerei
der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg,
Kröllwitzer Str. 44,
D – 06120 Halle (Saale), 2003.

1C/2003/12012

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000004



Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000005



Peter Nagel

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000006

Anlässlich seines 65. Geburtstages möchten die Herausgeber und Mitarbeiter an diesem Heft der *Halleschen Beiträge zur Orientwissenschaft* stellvertretend für viele Freunde, Mitarbeiter und Schüler dem Mitbegründer und langjährigen Mitherausgeber dieser Zeitschrift, Prof. Dr. Dr. Peter Nagel herzlich gratulieren und als Zeichen der Dankbarkeit und Verbundenheit ihm dieses Heft widmen.

Peter Nagel hat bis zu seinem Wechsel nach Bonn 1990 massgeblich das Fach Wissenschaft vom Christlichen Orient an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg an der einstmaligen Sektion Orient- und Altertumswissenschaften vertreten und die von seinem Lehrer Alexander Böhlig begründete Tradition fortgeführt. Er hat durch seinen Einsatz für den guten Ruf des heutigen Seminars Christlicher Orient und Byzanz die Grundlagen geschaffen und Maßstäbe gesetzt. Dafür schulden wir ihm unseren Dank und unseren Respekt.

Peter Nagel hat in den fast dreißig Jahren seiner Tätigkeit in Halle als Student, Assistent, Dozent und Professor viele Schüler gehabt, ohne eine eigene Schule zu gründen. Schüler nennen sich gerne auch all jene Kollegen, die in Gesprächen und Diskussionen oder durch seine Publikationen Anregungen und Förderung empfangen haben. Nicht zuletzt war es die aufopfernde Tätigkeit als Mitbegründer und Mitherausgeber dieser Zeitschrift, die seinen Ruf auch über die Grenzen der Universität Halle-Wittenberg hinausgetragen hat, neben seinen Verdiensten um die deutsche Koptologie, der er durch die Halleschen Koptologentagungen auch internationale Bedeutung verlieh. Eine Legislaturperiode war er auch Präsident der International Association for Coptic Studies.

Mit seinem Wechsel nach Bonn ist die Verbindung mit Halle nie abgerissen. Er hat die Forschungsprojekte des Seminars Christlicher Orient und Byzanz mitgetragen und ebenso die Halleschen Koptologentagungen. Deshalb glauben wir berechtigt zu sein, ihn mit dieser Festschrift zu ehren, die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000007

vielleicht sich von anderen Festschriften unterscheidet, weil sie nicht im Gewande eines Hardcoverbandes erscheint, sondern im farblich abweichenden Kleide der von ihm mitbegründeten Zeitschrift.

Vielleicht vermisst der Jubilar auf der Tabula Gratulatoria manchen Namen. Das ist dann nicht diesen Damen und Herren anzulasten, sondern den Herausgebern. Wir gehen aber davon aus, dass alle Freunde und Kollegen ihre Glückwünsche selber formulieren und ihm übermitteln werden, wenn wir hier nur das Datum seines Geburtstages, den 3. April, nennen. Unsere Glückwünsche werden sich von denen aller anderen Gratulanten nicht unterscheiden, zumal sie, wir sollten es ehrlich eingestehen, nicht uneigennützig sind: dass dem Jubilar noch viele gute Jahre der Arbeit geschenkt werden möchten, damit die Früchte reifen können, zu denen er schon die Samenkörner gelegt hat.

Ad multos annos !

Walter Beltz Ute Pietruschka Jürgen Tubach

Halle, im Frühjahr 2003

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000008

Tabula gratulatoria

Heike Behlmer, Göttingen

Christel Belitz, Halle

Walter Beltz, Halle

Hans-Gebhard Bethge, Berlin

Elke Blumenthal, Leipzig

Verena Böll, Hamburg

Anne Boud'hors, Paris

Carsten Colpe, Berlin

Heiko Conrad, Berlin

Armenuhi Drost, Halle

Jürgen Dummer, Jena-Berlin

Stephen Emmel, Münster

Louise Gestermann, Bonn

Hermann Goltz, Halle

Frank Feder, Berlin

Sebastian Günther, Toronto

Jürgen Horn, Göttingen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000009

Manfred Hutter, Bonn

Rodolphe Kasser, Yverdon-les-Bains

Wolfgang Kirsch, Röblingen

Wassilios Klein, Bonn

Martin Krause, Münster

Myriam Krutzsch, Berlin

Verena Lepper, Bonn

Gerard P. Luttikhuizen, Groningen

Markus Mode, Halle

Christa Müller, Göttingen

Ingeborg Müller, Berlin

Wolfgang Müller, Berlin

Arafa Mustafa, Halle

Wolf B. Oerter, Prag

Ute Pietruschka, Halle

Uwe-Karsten Plisch, Berlin

Günter Poethke, Berlin

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000010

Sebastian Richter, Leipzig

Siegfried G. Richter, Münster

Ursula Rößler-Köhler, Bonn

Kurt Rudolph, Marburg

Helmut Satzinger, Wien

Ariel Shisha- Halevy, Jerusalem

Piotr O. Scholz

Heinrich Schützinger, Bonn

Harald Suermann, Bonn

Wolfgang Starke, Halle

Magdalena Stoof, Halle

Katrin Thomas, Halle

Karl-Wolfgang Tröger, Berlin

Gerhard Wallis, Halle

John W. Wevers, Toronto

Lutz Wiederkold, Halle

Gregor Wurst, Münster

Karl-Theodor Zauzich, Würzburg

Manfred Zimmer, Halle

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000011

Inhaltsverzeichnis

Grußwort

Bibliographie Peter Nagel III

Walter Beltz: 1
Gemeinsame kulturelle Codes in koexistierenden Religionsgemeinschaften, dargestellt und untersucht an Beispielen der Messiasdiskurse in den Reisetagebüchern des Institutum Judaicum et Muhammedicum J. H. Callenbergs

Verena Böll : 31
Andəmta-Lehrer der Kirchenschule Mädhane Aläm in Gondär, Äthiopien

Anne Boud'hors: 47
Nouvelle page de la version copte du Lévitique (14:33-48) dans un sermon de Chenouté

Armenuhi Drost-Abgarjan : 65
Die Mutter des Lichts. Ein Exkurs zur Gottesmutterverehrung in den armenischen Theophanie-Šarakanen

Stephen Emmel: 83
A Question of Codicological Terminology: Revisiting GB-BL Or. 7594 to Find the Meaning of "Papyrus Fiber Pattern"

Frank Feder: 113
Der Papyrus Vatican Copto 9 und die bohairische Version der Prophetenbücher

Manfred Hutter: 133
Die Deutung der biblischen Menschenschöpfung in Manis Šābuhragān

Martin Krause: 149
Zu den nach Apollo benannten Klöstern in Ägypten

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000013

Wolf B. Oerter: 167
Zur Verwendung des Begriffs "Manichäer" im heutigen deutschen Sprachgebrauch

Ute Pietruschka: 185
Zu den Begriffen *kalām* und *mutakallim* in christlichem Kontext

Helmut Satzinger: 201
Das Griechisch, aus dem die koptischen Alphabete stammen

Piotr O. Scholz: 215
Im Schatten der Islamwissenschaft:
Untergang einer unbeliebt gewordenen Kunde vom christlichen Orient

Ariel Shisha-Halevy: 249
Future, Present, Narrative Past: a Triple Note on Oxyrhynchite Tempuslehre

Harald Suermann: 311
Sebēos' Bericht über den Islam

Jürgen Tubach: 329
Rabbūlā in Heliopolis-Baalbek

Rodolphe Kasser: 343
Essai d'intégration de l'idiome de l'Old Coptic Horoscope dans le classement – par critères orthographiques – des langues, dialectes, subdialectes et "dialecticules" coptes

Wassilios Klein: 379
Central Asian religious geography between fact and fiction in the Catalan Atlas (1375)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000014

Verzeichnis der Veröffentlichungen von Peter Nagel

(ohne Rezensionen)

I. Selbständige Schriften

1. *Untersuchungen zur Grammatik des subachmimischen Dialekts* (Phil.Diss. [maschinenschriftl.]), Leipzig, 1964.
2. *Die Motivierung der Askese in der Alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums* (TU, 95), Berlin, 1966. [XVIII, 120 S.] < Die Motivierung der Askese in der alten Kirche: Theol.Diss. Leipzig, 1961. [140 S.]
3. *Die antimanichäischen Schriften des Titus von Bostra* (Habil.Schr. [maschinenschriftl.]), Halle, 1967. [IX, 203 S.]
4. *Das Wesen der Archonten aus Codex II der gnostischen Bibliothek von Nag Hammadi* [WBUniHalle 1970/6], Halle (Saale), 1970. [192 S.]
5. *Bibliographie zur russischen und sowjetischen Koptologie* [Arbeiten aus der Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, 23], Halle (Saale), 1978. [XV, 103 S.]
6. *Die Thomaspsalmen des koptisch-manichäischen Psalmenbuches* [Quellen zur Geschichte der christlichen Kirche, 1], Berlin, 1980. [143 S.]
7. *Das Triadon. Ein sahidisches Lehrgedicht des 14. Jahrhunderts* [WBUniHalle 1983/23], Halle (Saale), 1983. [196 S.]
8. *Der Tractatus Tripartitus aus Nag Hammadi Codex I (Codex Jung) neu übersetzt* [Studien und Texte zu Antike und Christentum, 1], Tübingen, 1998. [VII, 120 S.]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000015

9. *Motive der Gnosis im Erzählwerk von Ingeborg Bachmann* (Siegfried Morenz-Gedenkvorlesung 1998), Leipzig, 1998. [30 S.]

II. Aufsätze und Beiträge in Sammelwerken

1. Die Wiedergewinnung des Paradieses durch Askese, in: *Forschungen und Fortschritte* 34 (1960), 375-377.
2. Zum Problem der "Bundessöhne" bei Afrahat, in: *Forschungen und Fortschritte* 36 (1962), 152-154.
3. Zur sahidischen Version des Testamentes Isaaks, in: *WZUniHalle* 12 G (1963), 259-263.
4. Die parabolischen Handlungen im ältesten Mönchtum. Eine formgeschichtliche Untersuchung zu den Apophthegmata Patrum, in: *Klio* 43-45 (1965), 329-336.
5. Zum Problem der konsonantischen Silbenträger im Koptischen, in: *ZÄS* 92 (1965), 76-78.
6. Der frühkoptische Dialekt von Theben, in: *Koptologische Studien in der DDR. WZUniHalle* 1965 (Sonderheft), 30-49.
7. Die Herkunft des Evangelium Veritatis in sprachlicher Sicht, in: *OLZ* 61 (1966), 5-14.
8. Die Paradieserzählung bei Titus von Bostra. Ein Beitrag zur Frühgeschichte der christlich-manichäischen Polemik, in: *Studia Byzantina. Beiträge aus der byzantinistischen Forschung der Deutschen Demokratischen Republik zum XIII. Internationalen Byzantinistenkongreß in Oxford 1966*, hrsg. v. Johannes Irmscher [WBUni Halle 1966/23], Halle (Saale), 1966, 211-219.
9. Die Psalmoi Sarakōtōn des manichäischen Psalmbuches, in: *OLZ* 62 (1967), 123-130.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000016

10. Der Ursprung des Koptischen, in: *Das Altertum* 13 (1967), 78-84.

11. Koptologische Studien in der UdSSR, in: Johannes Irmscher, Peter Nagel, Irmingard Zemke: *Byzanz und byzantinischer Orient in der sowjetischen Wissenschaft* [Hallesche Universitätsreden 1968, 2], Halle (Saale), 1968, 25-38.

12. Die Parabel vom klugen Fischer im Thomasevangelium von Nag Hammadi, in: *Beiträge zur Alten Geschichte und deren Nachleben. Festschrift für Franz Altheim zum 6. 10. 1968*, hrsg. von Ruth Stiehl und Hans Erich Stier I, Berlin, 1969, 518-524.

13. Grammatische Untersuchungen zu Nag Hammadi Codex II, in: Franz Altheim und Ruth Stiehl: *Die Araber in der Alten Welt* V/2. *Nachträge – das christliche Aksum*, Berlin, 1969, 393-469.

14. Konzeption und Institution des äthiopischen Königtums, in: *Tradition und Revolution in den Ländern Asiens und Afrikas* [WB UniHalle 1970/5], 81-92.

15. Die Einwirkung des Griechischen auf die Entstehung der koptischen Literatursprache, in: Franz Altheim und Ruth Stiehl, *Christentum am Roten Meer* I, Berlin/New York, 1971, 327-355.

16. Die Bedeutung der Nag Hammadi-Texte für die koptische Dialektgeschichte, in: *Von Nag Hammadi bis Zypern*. Eine Aufsatzsammlung, hrsg. v. Peter Nagel [Berliner byzantinistische Arbeiten, 43], Berlin, 1972, 16-27

17. Bibliographischer Nachtrag, in: Geschichte der christlichen Litteraturen des Orients. Von C[arl] Brockelmann, Franz Nikolaus Finck, Johannes Leipoldt, Enno Littmann [Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen, 2.Abt., Bd.7], Leipzig, 1972 (Nachdruck der Ausgabe

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000017

Leipzig, ^{2}1909), I-XVI [Titel auf Leinendeckel: "Brockelmann, Geschichte der christlichen Literaturen des Orients"].

18. Marginalia coptica I: "Die Wolke neben ihm" (ApkAd 81,19), in: *WZUniHalle* 22G, 1973, 11-115.

19. Marginalia coptica II: Zum substantivierten Relativsatz, in: *WZUniHalle* 22G, 1973, 117-121.

20. Neues griechisches Material zu Titus von Bostra (Adversus manicheos III 7-29), in: *Studia byzantina* II, *Beiträge aus der byzantinistischen Forschung der Deutschen Demokratischen Republik zum XIV. Internationalen Byzantinistenkongress, Bukarest 1971*, hrsg. von Johannes Irmscher und Peter Nagel [Berliner byzantinistische Arbeiten, 44], Berlin, 1973, 285-350.

21. Die apokryphen Apostelakten des 2. und 3. Jahrhunderts in der manichäischen Literatur. Ein Beitrag zur Frage nach den christlichen Elementen im Manichäismus, in: *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*, hrsg. von Karl-Wolfgang Tröger, Berlin, 1973 und Gütersloh, 1973, 149-182.

22. Die Septuaginta-Zitate in der koptisch-gnostischen "Exegese über die Seele" (Nag Hammadi Codex II), in: *Archiv für Papyrusforschung* 22/23 (1974), 249-269.

23. Bemerkungen zum manichäischen Zeit- und Geschichtsverständnis, in: *Studia coptica* hrsg. von Peter Nagel [Berliner byzantinistische Arbeiten, 45] Berlin, 1974, 201-214.

24. Der Parakletenspruch des Mani (Keph. 14,7ff.) und die altsyrische Evangelienübersetzung, in: *Festschrift zum 150jährigen Bestehen des Berliner Ägyptischen Museums* [*Staatliche Museen zu Berlin, Mitteilungen aus der Ägyptischen Sammlung*, 8], Berlin, 1974, 303-313.

25. Diktion der römischen Kommandosprache in den Praecepta des Pachomius, in: *ZÄS* 101 (1974), 114-120.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000018

26. Anmerkungen zu einer Rezension (R. Degen: Rez. zu: K. Tsereteli, Grammaica dell"Assirio moderno), in: Die *Welt des Orients* 9 (1977-78), 200.

27. Mani-Forschung und Patristik, in: *Korpus der griechischen christlichen Schriftsteller. Historie, Gegenwart, Zukunft*. Eine Aufsatzsammlung hrsg. von Johannes Irmscher und Kurt Treu, Berlin, 1977 [TU, 120], 147-150.

28. Das Menschenbild in Gnosis und Manichäismus. IV. Koptologische Arbeitskonferenz, Halle (Saale), 1976, in: *EAZ* 19 (1978), 113-115.

29. Anatomie des Menschen in gnostischer und manichäischer Sicht, in: *Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus*, hrsg. von Peter Nagel [WBUniHalle 1979/39], Halle (Saale), 1979, 67-94.

30. Die Auslegung der Paradieserzählung in der Gnosis, in: *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu "Gnosis und Bibel"*, hrsg. von Karl-Wolfgang Tröger, Berlin, 1980 und Gütersloh, 1980, 49-70.

31. Die Determination des Subjektnomens im Präsens I und das Problem der Satztypen des Koptischen, in: *HBO* 2 (1980), 77-93.

32. Der Orient im Geschichtsbild Johann Gottfried Herders, in: *Miszellen zur Wissenschaftsgeschichte der Altertumskunde*, hrsg. von Horst Gericke [WBUnivHalle 1980/38], Halle (Saale) 1980, 45-61.

33. Thomas der Mitstreiter (zu NHC 11,7: p.138,8), in: *Mélanges Werner Vycichl*, Société d'Egyptologie Genève, 4 (1980), 65-71.

34. zōgraphein und das "Bild" des Mani in den koptisch-manichäischen Texten, in: *Eikon und Logos. Beiträge zur Erforschung byzantinischer Kulturtraditionen. Konrad Onasch zur Vollendung des 65. Lebensjahres* hrsg. von

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000019

Hermann Goltz, II [WBUniHalle 1981/35], Halle (Saale), 1981, 199-238.

35. Eine verkannte koptische Präposition (zu Nag Hammadi Codex 11,6: p.128,19-20), in: *HBO* 5 (1983), 89-98.

36. Studien zur Textüberlieferung des sahidischen Alten Testaments. Teil I: Der gegenwärtige Stand der Wiederherstellung der Borgia-Kodizes (Cod. (1-XV1), in: *ZÄS* 110 (1983), 51-74.

37. Studien zur Textüberlieferung des sahidischen Alten Testaments. Teil IB: Codex XVII-XXXI, in: *ZÄS* 111 (1984), 138-164.

38. Griechisch-koptische Bilinguen des Alten Testaments, in: *Graeco-Coptica. Griechen und Kopten im byzantinischen Ägypten*, hrsg. von Peter Nagel [WBUniHalle 1984/48], Halle (Saale), 1984, 231-257.

39. Der Oriens christianus in der Sicht Johann Gottfried Herders, in: *Griechenland – Byzanz – Europa*. Ein Studienband hrsg. von Joachim Herrmann, Helga Köpstein und Reimar Müller [Berliner byzantinistische Arbeiten, 52], Berlin, 1985 (2. Aufl. Amsterdam, 1988), 292-297.

40. Aufgaben und Probleme einer kritischen Edition der koptisch-sahidischen Version der Septuaginta, in: *Acts of the Second International Congress of Coptic Study*, Roma, 22-26 September 1980, ed. by Tito Orlandi and Frederik Wisse, Roma, 1985, 66-74.

41. Graeco-Coptica: Griechen und Kopten im byzantinischen Ägypten. V. Koptologische Arbeitskonferenz Halle 1983, in: *EAZ* 26 (1985), 347-348.

42. Preface to the facsimile edition of the book by Hiob Ludolf: Grammatica Aethiopica, ed. secunda Frankfurt a.M. 1972, Nachdruck [WBUniHalle 1986/39], Halle (Saale), 1986, p. III-VII.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000020

43. Ägypter, Nubier, Äthiopier, in: *Einleitung in die klassischen Altertumswissenschaften*. Ein Informationsbuch von einem Autorenkollektiv unter Leitung von Johannes Irmscher, Berlin, 1986, 219-222.

44. Sahidische Pentateuchfragmente, in: *ZÄS* 114 (1987), 134-166.

45. Reaktionen deutscher Orientalisten auf das Schicksal der Armenier im Osmanischen Reich, in: *Akten des Internationalen Dr. Johannes-Lepsius-Symposiums an der Martin-Luther-Universität*, hrsg. von H[ermann] Goltz [WB UniHalle 1987/47], Halle (Saale), 1987, 105-115.

46. Das Alte Testament im geistigen und geistlichen Leben der Koptischen Kirche, in: *St. Markus*, Oktober - Dezember 1987, 1-22.
(Abdruck in: Koptisch-Orthodoxes Patriarchat. Koptisch-Orthodoxes Zentrum St. Antonius-Kloster, Seminarvorträge 1990, 29-51).

47. Bibliographie Carl Schmidt, in: *WZUniHalle* 37G (1988), 114-129.

48. Textumfang und Textabfolge der sahidischen Version des Buches Exodus, in: *Nubia et Oriens Christianus. Festschrift für C[aspar] Detlef G[ustav] Müller zum 60. Geburtstag*. Herausgegeben von Piotr [Peter] O[tto] Scholz und Reinhard Stempel [Bibliotheca Nubica, 1] Köln, 1988, 181-189.

49. Papyrus Bodmer XVI und die achmimische Version des Buches Exodus, in: *Religion im Erbe Ägyptens. Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte zu Ehren von [Alfred Erhard] Alexander Böhlig*, hrsg. von Manfred Görg [Ägypten und Altes Testament, 14], Wiesbaden, 1988, 94-152.

50. "Liebe zur Wissenschaft und zur Wahrheit machten sein Werk dauerhaft." Zum 120. Geburtstag von Carl

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000021

Schmidt, in: *Der Neue Weg*, 27./28. August, Halle (Saale), 1988.

51. Art. Gnosis, Gnostizismus, in: *Evangelisches Kirchenlexikon*, 3. Aufl., II, Göttingen 1989, 241-247.
52. Fragmente eines sahidischen Genesiskodex der Nationalbibliothek zu Paris (BN copte 129/1 fol. 8-13), in: *ZÄS* 116 (1989), 71-90.
53. Grußwort für Manfred Fleischhammer, in: *HBO* 13/14 (1990), 9-16.
54. Editionen koptischer Bibeltexte seit Till 1960, in: *Archiv für Papyrusforschung* 35 (1989, ed. 1990), 43-100.
55. Koptologie und Patristik – Aspekte des Lebenswerkes von Carl Schmidt, in: *Carl-Schmidt-Kolloquium an der Martin-Luther-Universität 1988* (WBUniHalle 1990/ 23), Halle (Saale), 1990, 9-24.
56. VI. Koptologische Arbeitskonferenz in Halle 1988: Carl-Schmidt-Kolloquium, in: *EAZ* 31 (1990), 186-187.
57. Die Typologie des Leidens im Manichäismus, in: *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte. Festschrift für Carsten Colpe*. Hrsg. Christoph Elsas und Hans G[erhard] Kippenberg in Zusammenarbeit mit Hubert Cancik, Burkhard Gladigow und Kurt Rudolph, Würzburg, 1990, 282-291.
58. Art. Mandäer, in: *Evangelisches Kirchenlexikon*, 3. Aufl., III, Göttingen, 1990, 260-262.
59. Art. Manichäismus, in: *Evangelisches Kirchenlexikon*, 3. Aufl., III, Göttingen, 1990, 262-265.
60. Art. Nag Hammadi, in: *Evangelisches Kirchenlexikon*, 3. Aufl., III, Göttingen, 1990, 600-602.
61. Grundzüge syrischer Geschichtsschreibung, in: *Quellen zur Geschichte des frühen Byzanz (4.-9. Jahrhundert). Bestand und Probleme* hrsg. von Friedhelm

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000022

Winkelmann und Wolfram Brandes [Berliner byzantinische Arbeiten, 55], Berlin, 1990 und Amsterdam, 1990, 245-259.

62. The present state of work in the edition of the Sahidic version of the Old Testament, in: *Coptic Studies*. Acts of the Third International Congress of Coptic Studies, Warsaw, 20-25 August 1984. Ed. by Wlodzimierz Godlewski, Warszawa/Varsovie, 1990, 281-283.

63. Bibliographie A. I. Elanskaja, in: *Journal of Coptic Studies* 1 (1990) [FS für A. I. Elanskaja], 1-12.

64. Der Lanzenstich Joh 19,34 im Triadon 487, in: *Journal of Coptic Studies* 1 (1990) [FS für A. I. Elanskaja], 29-35.

65. Seefahrt, Schiff und Hafen im manichäischen Psalmenbuch. Aufnahme und Wandlungen einer christlichen Bildgruppe im Manichäismus, in: *Lingua restituta orientalis. Festgabe für Julius Aßfalg*, hrsg. von Regine Schulz und Manfred Görg [Ägypten und Altes Testament, 20], Wiesbaden, 1990, 245-253.

66. IV. Internationaler Kongreß für koptische Studien. Louvain-la-Neuve, 5.-10. September 1988, in: *EAZ* 31 (1990), 569-570.

67. Ein Hagenower im Land der Pharaonen, in: *Mecklenburg-Magazin* Nr. 10, 18. Mai 1991, 3.

68. Art. Coptic Versions of the Old Testament, in: *The Coptic Encyclopedia,* VI, New York/Toronto, 1991, 1836-1840.

69. Art. Akhmimic, in: *The Coptic Encyclopedia*, VIII (1991), 19-27.

70. Art. Lycopolitan (or Lyco-Diospolitan or Subakhmimic), in: *The Coptic Encyclopedia*, VIII (1991), 151-159.

71. Die Septuaginta als Ziel und Ausgangspunkt antiker Übersetzungsliteratur (Resumé), in: *Sächsische Akademie*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000023

der Wissenschaften zu Leipzig, Jahrbuch 1989-1990, Berlin, 1992, 104-105.

72. Der Dialog im Manichäischen Psalter, in: *Studia Manichaica. II. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, 6.-10. August 1989, St. Augustin/Bonn*, hrsg. v. Gernot Wießner und Hans-Joachim Klimkeit [Studies in Oriental Religions, 23], Wiesbaden, 1992, 220-238.

73. Coptology and Biblical Text Research (1980-1988), in: *Actes du IVe Congrès copte, Louvain-la-Neuve, 5-10 sept. 1988, II. De la linguistique au gnosticisme*, ed. par Marguerite Rassart-Debergh [Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 41], Louvain, 1992, 237-244.

74. Der ursprüngliche Titel der manichäischen "Jesuspsalmen", in: *Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag*, hrsg. von Holger Preissler und Hubert Seiwert unter Mitarbeit von Heinz Mürmel, Marburg, 1994, 209-216.

75. Aufbau und Komposition des Papyruscodex BL Or 7594 der British Library, in: *Coptology. Past, Present and Future. Studies in honour of Rodolphe Kasser* ed. by S[øren Møller] Giversen, M[artin] Krause, P[eter] Nagel [Orientalia Lovanensia Analecta, 61], Leuven, 1994, 347-355.

76. Rudolph Meyer. 8. 9. 1909 – 2. 4. 1991, in: *Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Jahrbuch 1991–1992*, Berlin, 1994, 321-324.

77. Bibliographie Rudolph Meyer, in: *Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Jahrbuch 1991–1992*, Berlin, 1994, 325-329.

78. Grußwort. Hans-Martin Schenke gewidmet, in: *Der Gottesspruch in der kopt. Literatur. Hans-Martin Schenke zum 65. Geburtstag*, hrsg. von Walter Beltz [HBO 15 (1994)], Halle (Saale), 1994, 6-11.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000024

79. Der Spruch vom Doppeldienst im Thomasevangelium (Logion 47) und im Manichäischen Psalmenbuch (Part I pl. 179, 27-29). in: *Der Gottesspruch in der kopt. Literatur. Hans-Martin Schenke zum 65. Geburtstag*, hrsg. von Walter Beltz [HBO 15 (1994)], Halle (Saale), 1994, 75-83.

80. Ein koptisches Fragment aus Kyrill von Jerusalem (Cat. VI 22-24) über die Anfänge des Manichäismus (P. Heid. Inv. Kopt. 450), in: *Etudes coptes IV* (1995) [Cahiers de la Bibliotheque copte, 8], 40-52.

81. Mariammê - Netzewerferin und Geist der Weisheit, in: *Divitiae Aegypti. Koptologische und verwandte Studien zu Ehren von Martin Krause*, hrsg. von Cäcilia Fluck, Lucia Langener, Siegfried Richter, Sofia Schaten, Gregor Wurst, Wiesbaden, 1995, 223-228.

82. Hinab oder hinauf? Ein mißverstandenes Ortsadverb in der Epistula Jacobi apocrypha (Nag Hammadi Codex 1,2: p.10,19), in: *Göttinger Miszellen* 152 (1996), 43-49.

83. Die sichtbare und die unsichtbare Kirche im syrischen "Buch der Stufen" (Liber Graduum), in: *Stimme der Orthodoxie* 1996/3 [FS für Konrad Onasch], 40-42.

84. Artikel im *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl., V, Freiburg-Basel-Rom-Wien, 1996:

    Johannes III., der Barmherzige (col. 882-83)

    Johannes von Hermopolis (col. 915)

    Johannes von Nikiu (col. 941)

    Johannes von Parallos (col. 955).

85. Die Kirche als Gefährtin Jesu Christi im Tractatus Tripartitus von Nag Hammadi (Cod. 1,5), in: *Stimme der Orthodoxie* 1997/3 [FS für Fairy von Lilienfeld], 65-67.

86. Die "Märtyrer des Glaubens" und die "Märtyrer der Liebe" im syrischen Liber Graduum, in: *Religion und Wahr-*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000025

heit. Religionsgeschichtliche Studien. Festschrift für Gernot Wießner zum 65. Geburtstag, hrsg. von Bärbel Köhler, Wiesbaden, 1998, 127-141.

87. Art. Joseph der Zimmermann, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, XVIII, Stuttgart, 1998, 749-761.

88. "Vierundzwanzig Propheten sprachen in Israel" (EvThom 52) - Prophetenbild und Prophetenerwartung im Judenchristentum und im Thomasevangelium von Nag Hammadi, in: *Auch ein Licht durchbricht die Finsternis. Gelehrsamkeit, Wissenschaftsopposition, Universalismus. Karam Khella zum 65. Geburtstag gewidmet*, hrsg. von Detlev Quintern / Brigitte Dottke, Hamburg, 1999, 47-62.

89. Die Arbeit an den koptischen Bibeltexten 1992-1996, in: *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit. Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses Münster, 20-26. Juli 1996*. Bd. II. *Schrifttum, Sprache und Gedankenwelt*, hrsg. von Stephen Emmel, Martin Krause, Siegfried G[erhard] Richter, Sofia Schaten [Sprachen und Kulturen des Christlichen Orients, 6.2], Wiesbaden, 1999, 38-48.

90. Der sahidische Psalter - seine Erschließung und Erforschung neunzig Jahre nach Alfred Rahlfs' Studien zum Text des Septuaginta-Psalters, in: *Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen. Symposium Göttingen 1997*, hrsg. von Anneli Aejmelaeus und Udo Quast [Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens, 24], Göttingen, 2000, 82-96.

91. Das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32) im syrischen Liber Graduum, in: *Dankesgabe für Heinrich Schützinger zum 75. Geburtstag dargebracht vom Orientalischen Seminar der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn* [HBO 29 (2000)], Halle, 2000, 115-121.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000026

92. Das Gleichnis vom zerbrochenen Krug. EvThom Logion 97, in: *ZNW* 92 (2001), 229-256.

93. Artikel im *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl., Bd. 10:

    Titus von Bostra, 59-60

    Triadon, 218.

    Zoëga, 1480, 1991.

94. Beiträge zur Gleichnisauslegung in der Epistula Jacobi apocrypha (NHC I,2), in: *For the Children, Perfect Instruction. Studies in Honor of Hans-Martin Schenke*, ed. by Hans-Gebhard Bethge, Stephen Emmel, Karen L[eigh] King, and Imke Schletterer [NHMS, 54], Leiden/Boston, 2002, 157-173.

95. Manichäisches im Liber Graduum?, in: *Religionsbegegnung und Kulturaustausch in Asien. Studien zum Gedenken an Hans-Joachim Klimkeit*, hrsg. von Wolfgang Gantke, Karl Hoheisel und Wassilios Klein [Studies in Oriental Religions, 49], Wiesbaden, 2002, 179-184.

96. Die Septuaginta in den Nag Hammadi-Texten, in: *The Nag Hammadi Texts in the History of Religions. Proceedings of the International Conference at the Royal Academy of Sciences and Letters in Copenhagen, September 19-24, 1995*, ed. by Søren Giversen, Tage Petersen and Jørgen Podemann Sørensen [Historisk-filosofiske Scrifter, 26], Copenhagen, 2002, 164-182.

97. Artikel in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl.:
    Jakob von Sarug (Bd. 4/2001), 358.

    Liber Graduum (Bd. 5/2002), 307.

Im Druck:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000027

"Wenn ihr nicht den Sabbat zum Sabbat macht"? Zu EvThom Logion 27, in: *HBO* 32 (2001) [Festschrift für Walter Beltz], im Druck.

Das Evangelium des Mani, in: Christoph Markschies: *Antike christliche Apokryphen*, I.

'Gespräche Jesu mit seinen Jüngern vor der Auferstehung' – zur Herkunft und Datierung des "Unbekannten Berliner Evangeliums", in: *ZNW* 94 (2003).

III. Übersetzungen aus dem Russischen

1. Konstantin Tsereteli: Neuaramäisch, in: *Von Nag Hammadi bis Zypern* [Berliner Byzantinistische Arbeiten, 43], Berlin, 1972, 47-64.
2. B. L. Cukasjan: Die Entwicklung weltlicher Tendenzen in der armenischen Literatur, in: *Humanismus und Menschenbild im Orient und in der Antike* [WBUniHalle 1977/28], Halle (Saale), 1977, 271-281.
3. A. I. Elanskaja: Zum Gedenken an P. V. Jernstedt (1890-1966), in: *WZUniHalle* 26 G (1977), 93-99.
4. Peter Jernstedt: Zur Determination im Koptischen, in: *WZUni Halle* 27 G (1978), 95-106.
5. Konstantin Tsereteli: *Grammatik der modernen assyrischen Sprache (Neuostaramäisch)*, Leipzig, 1978. [188 S.]

IV. Herausgeber oder Mitherausgeber

1. *Sacrorum bibliorum fragmenta copto-sahidica*, edd. A. Ciasca et A. Balestri, I-III, Rom, 1885-1904. Nachdruck Leipzig, 1970 (Vorwort von P. Nagel).
2. *Von Nag Hammadi bis Zypern* [Berliner Byzantinistische Arbeiten, 43], Berlin, 1972. [95 S., 34 Abb.]

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000028

3. Oskar von Lemm: *Koptische Miszellen I-CXLVIII*, St.-Petersburg, 1907-1915, Nachdruck Leipzig, 1972, hrsg. von Peter Nagel und Kurt Kümmel.
4. Oskar von Lemm: *Kleine Koptische Studien I-LVIII*, St.-Petersburg, 1899-1910, Nachdruck Leipzig, 1972 (mit Vorwort von Peter Nagel).
5. *Studia byzantina*, Folge II, hrsg. von J. Irmscher und P. Nagel [Berliner byzantinistische Arbeiten, 44), Berlin, 1973. [387 S., 39 Abb.]
6. *Studia coptica* (Berliner byzantinistische Arbeiten, 45], Berlin, 1974. [238 S., 6 Abb.]
7. *Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus* [WBUniHalle 1979/39], Halle (Saale), 1979. [295 S.]
8. *Graeco-coptica. Griechen und Kopten im byzantinischen Ägypten* [WBUniHalle 1984/48], Halle (Saale), 1984. [269 S., 6 Abb.]
9. *Carl-Schmidt-Kolloquium an der Martin-Luther-Uni-versität 1988* [WBUniHalle 1990/23], Halle (Saale), 1990. [293 S., 8 Abb.]
10. *Coptology: Past, Present, and Future. Studies in Honour of Rodolphe Kasser*. Ed. by S. Giversen – M. Krause – P. Nagel [Orientalia Lovanensia Analecta, 61], Leuven, 1994. [369 S.]
11. Mitherausgeber: *Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft* 1-13/14, Halle (Saale) 1979-1990.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000029

Abkürzungsverzeichnis

AA	Archäologischer Anzeiger
AcIr	Acta Iranica
ANRW	Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt
ANTZ	Arbeiten zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte
AoF	Altorientalische Forschungen
ArOr	Archiv orientální
BIFAO	Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale
BSAC	Bulletin de la Société d'Archéologie Copte
BSOAS	Bulletin of the School of oriental and African Studies
BTT	Berliner Turfantexte
CE	Coptic Encyclopaedia
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
EAZ	Ethnographisch-archäologische Zeitschrift
EI^2	Encyclopaedia of Islam
FAZ	Frankfurter Allgemeine Zeitung
FS	Festschrift
HBO	Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JbAC	Jahrbuch für Antike und Christentum

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000030

JEA	Journal of Egyptian Archaeology
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland
MDAIK	Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts. Abteilung Kairo
MIO	Mitteilungen des Instituts für Orientforschung
NHMS	Nag Hammadi and Manichaean Studies
NHS	Nag Hammadi Studies
NT	Novum Testamentum
OC	Oriens Christianus
OLZ	Orientalistische Literaturzeitung
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RdM	Religionen der Menschheit
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
SPAW	Sitzungsberichte der preußischen Akademie der Wissenschaften
StOR	Studies in Oriental Religions
TRE	Theologische Realenzyklopädie
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
WBUniHalle	Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
WZUniHalle	Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
ZÄS	Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000031

ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000032

Gemeinsame kulturelle Codes in koexistierenden Religionsgemeinschaften, dargestellt und untersucht an Beispielen der Messiasdiskurse in den Reisetagebüchern des Institutum Judaicum et Muhammedicum J. H. Callenbergs

Walter Beltz (Berlin/Halle)

Bei meinem ersten Besuch in Halle zur Vorbereitung meiner Tätigkeitsaufnahme an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg im Institut für Byzantinistik an der Sektion für Orient- und Altertumswissenschaften machte mich Peter Nagel mit der Struktur der Sektion und der Geschichte der Orientalistik in Halle bekannt und verwies mich dabei auf die Arbeiten von Johann Fück und dessen Schüler Manfred Fleischhammer zur Geschichte der Orientalistik in Halle.[1] Bei der Lektüre dieser Arbeiten stiess ich auch auf den Namen von Johann Heinrich Callenberg[2] und dessen Institutum Judaicum et Muhammedicum,[3] das von 1728-1792 in Halle exis-

---

[1] Johann Fück: *Die arabischen Studien in Europa bis an den Anfang des 20. Jahrhunderts*, Leipzig, 1955, 95-97 sowie Manfred Fleischhammer: Die Orientalistik an der Universität Halle (1694-1937), in: *Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Gesellschafts- und sprachwissenschaftl. Reihe VII/4*, Halle, 1958, 878.

[2] Zu Callenberg siehe den Artikel von Christoph Bochinger: Callenberg, Johann Heinrich, in: *RGG 4. Aufl.*, II, Tübingen, 1999, 15.

[3] Vgl. dazu den Artikel von Christoph Bochinger: Zur Geschichte des Institutum Judaicum et Muhammedicum (1728-92), in: *HBO* 18 (1994), 45-60.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000033

tierte und weder an die Universität noch an die Franckeschen Stiftungen angeschlossen war, sondern unabhängig und stets von Spenden getragen war.

Das Institut war gedacht als Forschungsstätte für zukünftige Missionare, die in Europa, Afrika und Asien wirksam werden sollten unter Juden, Muslimen und auch nichtlutherischen Christen, denn Callenberg war wie der Begründer der Halleschen Waisenhaustradition davon überzeugt, dass nur die lutherische Bekenntnisform die genuin christliche Glaubensweise sei. Diesem Zwecke diente die literarische Produktion des Instituts[4] und die Tätigkeit der Studiosi, jungen pietistisch gesonnenen Theologen, die Callenberg je zu zweit auf Reisen durch Europa, Afrika und Asien schickte, mit dem Auftrag, die Lage und die Denkweise der lokalen Religionsgemeinschaften zu erkunden und darüber schriftlich Bericht zu erstatten.[5]

Mit anderen Worten, hier liegt eine Frühform der religionswissenschaftlichen Feldforschung vor,[6] die zeigt, wie Callenberg mit seinem Institutum Judaicum et Muhammedicum methodisch schon den Schritt vom Pietismus in die

---

[4] Vgl. dazu Paul Raabe: Ein paar Bemerkungen zu den Drucken des Institutum Judaicum in Halle im 18. Jahrhundert, in: *HBO* 18 (1994), 61-65.

[5] Zitat aus dem Tagebuch AFST/H K 55, S.100: "Wir verabredeten uns dem Vatter im Himmel mit Gebet und Flehen anzuliegen, dass er sowohl Arbeiter als beförderer erwecken wolle. Mein sonderliches verlangen gab zu erkennen, dass der morgendländischen und asiatischen Juden Zustand ebensowohl als der europäischen untersucht werden müsste, damit die heylpflaster auf alle Zeiten auffgeleget werden könnten, da in (S.101) dessen in Europa zwey Personen beständig an der zerstreuten Judenschaft arbeiten könnten. Sollte man einen Fuß in Asien setzen können, so würde man an dem Ort und Platz, wo die Gemüter am Tüchtigsten erfunden werden, gleich den Malabarischen Anstalten die Fortpflanzung der evangelischen Religion vornehmen können."

[6] Einen guten Überblick über die Arbeitsweise des Instituts bietet der Katalog der Ausstellung *Von Halle nach Jerusalem*, hg. von Hendrik Budde und Mordechay Levy, Halle, 1994, hier besonders die Katalognummern III 14–III 28, 56-67.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000034

Aufklärung gegangen ist. Was Universität und Stiftungen programmatisch noch nicht tun konnten, das konnte Callenberg mit seinem unabhängigen Institut schon tun, nämlich eine auftragsfreie Forschung zu betreiben. Natürlich liegt die Motivation "zum Besten des armen jüdischen Volkes" noch im pietistischen Codierungssystem, aber ohne dieses wäre die Kommunikation mit den vorwiegend pietistischen Sponsoren unmöglich gewesen.

Diese Studiosi aber wurden vorher in den Sprachen ausgebildet, welche in den Religionsgemeinschaften gesprochen wurden, die besucht werden sollten. Das waren just aber die Sprachen (Arabisch, Äthiopisch, Koptisch, Armenisch, Syrisch, Aramäisch, Hebräisch, Türkisch), die zum Ausbildungsprofil des Instituts für Byzantinistik – so hieß 1970 unser heutiges Seminar für Christlichen Orient und Byzanz – und deshalb zum Arbeitsfeld des Jubilars gehörten und auch heute gehören, weshalb es wohl erlaubt ist, in einer Festschrift zu Ehren von Peter Nagel, der lange Zeit in Halle gewirkt hat, ein Sujet aus der halleschen Wissenschaftsgeschichte zu wählen.

Bei großem Vorbehalt und vielen Einschränkungen kann man schon sagen, dass Callenberg auf seine Weise das versucht hat, was wir heute an unserem Seminar in Fortsetzung der Arbeit des Jubilars versuchen, innerhalb der Orientalistik dem christlichen Orient seinen Platz neben dem islamischen und jüdischen Orient zu geben.

Callenberg und seine Nachfolger in der Leitung des Instituts hatten für die Sponsoren die Reiseberichte der Studiosi bearbeitet und ediert. Diese Lektüre faszinierte mich und so habe ich nach der Wende 1990 und dem Wechsel Peter Nagels von Halle nach Bonn mich den Callenbergiana intensi-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000035

ver zugewandt.[7] Dazu gehören drei Studienkonferenzen in Halle zusammen mit den Franckeschen Stiftungen, deren Ergebnisse auch publiziert sind.[8]

Erst 1994 habe ich entdeckt, dass sich im Archiv der Franckeschen Stiftungen, wohin die Materialien des Instituts nach seiner Auflösung überführt worden waren, noch originale Reiseberichte befanden, von denen bisher nur verschlüsselte und bearbeitete Auszüge schon von Callenberg publiziert worden waren.[9] Deren Publikation bereite ich derzeitig vor.

Dieser Aufsatz möge dem Kollegen Peter Nagel signalisieren, dass und wie seine Anregungen und Hinweise aufgegriffen worden sind und welche, auch späte, Früchte sie tragen. Sie sollen auch meinen Dank für eine lange und gute Zusammenarbeit ausdrücken.

Objekte der Religionswissenschaft vom Oriens Christianus sind eben, und das will ich erklärend hinzufügen, auch Aktivitäten und Institutionen, die sich eigentlich vorgenommen hatten, die Besonderheiten der Kultur und Frömmigkeit auch des Oriens Christianus einzutauschen gegen eine europazent-

---

[7] Die von Peter Nagel angelegten Forschungsprojekte habe ich bis zu meinem Eintritt in das Rentenalter im Jahre 2000 mit Mitteln der Thyssen-Stiftung und der Deutschen Forschungsgemeinschaft weitergeführt. Am Projekt *Armenisches Scharaknoz* waren Armenuhi Drost-Abgarjan und Manfred Zimmer beteiligt, am Projekt der *koptischen LXX* Jürgen Horn und Frank Feder. Peter Nagels Verdienste um die Projekte sollen an dieser Stelle ausdrücklich mit großem Dank erwähnt werden.

[8] *Von Halle nach Jerusalem*, hg. von Eveline Goodman-Thau und Walter Beltz [*HBO* 18 (1994)]; *Übersetzungen und Übersetzer im Verlag J. H. Callenbergs*, Internationales Kolloqium in Halle vom 22.-24. Mai 1995, hg. von Walter Beltz [*HBO* 19 (1995)]; *Biographie und Religion...* III. Internationales Callenberg-Kolloquium Halle vom 15.-17.10.1997, hg. von Walter Beltz [*HBO* 24 (1997)].

[9] Dazu vgl. den Beitrag von Thomas J. Müller: Die Archivalien zu J.H. Callenberg und dem Institutum Judaicum, in: *Von Halle nach Jerusalem*, 24-44 (s. Fn. 7).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000036

rische Kultur und eine spezifische, nämlich lutherische, *praxis pietatis*. Die theologische Missionswissenschaft ist deshalb wie die christliche Missionstätigkeit naturgemäss Objekt der Religionswissenschaft,[10] weil sie zielgerichtet immer andere, nicht nur nichtchristliche, Religionen als zu bekehrende, also ihrer eigenen Identität zu beraubende, Religionsgemeinschaften behandelten. Für Callenberg und den halleschen Pietismus waren nicht nur Judentum und Islam, sondern auch die orientalischen Kirchen Objekte, nicht Partner, missionarischen Sendungsbewusstseins.

Eines der religionswissenschaftlich interessantesten Probleme lässt sich dabei an den Hinterlassenschaften des Callenbergschen Instituts demonstrieren. Es ist die Frage, inwieweit regional koexistierende Religionsgemeinschaften gemeinsame kulturelle Codes verwenden, und wieweit die gemeinsam genutzten Codes eine Kommunikation erleichtern oder erschweren, wenn nicht gar unmöglich machen, weil die jeweiligen Konnotationen dieser Codes[11] vor allem im religiösen Bereich die religiöse Identität einer Gruppe bedeuten. Glaubensgespräche und deren Protokolle oder Nachschriften bieten dafür die bestmöglichen Quellen. Sie liegen in den originalen Reisetagebüchern vor.

II. Die Quellen

Die Reisetagebücher liegen im Archiv der Franckeschen Siftungen in Halle und sind zu finden unter der Archivierungssignatur AFSt/H K45---K 65. Sie umfassen den Zeitraum zwischen 1730–1737 und stammen von Georg Widmann und

[10] Vgl. dazu den Aufsatz von Ch. Bochinger: Mission als Thema vergleichender religionswissenschaftlicher Forschung, in: H.-J. Klimkeit (Hg.): *Vergleichen und Verstehen in der Religionswissenschaft*, Wiesbaden, 1997, 174-184

[11] Dabei stütze ich mich vor allem auf Niklas Luhmann: *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a.M., 2000, 187-225.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000037

Johann Andreas Manitius. Das Besondere an diesen Berichten[12] liegt in dem methodischen, von Callenberg vorgegebenen Ansatz, dass je zwei Autoren dieselbe Reise zusammen machen und getrennt berichten. Nur im Berichtszeitraum November 1730–April 1731 und im Zeitraum Mai 1731–Juli 1731 berichten beide gemeinsam, sind ihre Informationen in einem Hefte zusammengefasst und als Teillieferungen von Callenberg mit *einem* Eingangsdatum versehen worden. Zwischen Absendedatum und Eingang in Halle vergingen danach etwa zwei Wochen.

Von Callenberg bearbeitete Auszüge[13] aus diesen Reisetagebüchern liegen gedruckt vor. Mit Hilfe dieser Publikationen versuchte Callenberg mit großem Erfolg die Förderer seiner Arbeit davon zu überzeugen, dass seine Institutsarbeit sinnvoll und förderungswürdig sei. Aber anders als in den von Callenberg bearbeiteten und dann gedruckten Ausschnitten bzw. Zusammenfassungen liegen in diesen Heften noch echte Dialoge vor, mit Klarnamen. Callenberg selber hatte bei seinen publizierten Berichten alle Texte anonymisiert und verschlüsselt. Mit dieser Form hat erst Stephan Schultz gebrochen und die Namen alle ausgeschrieben.[14]

Alle Berichte über die Glaubensgespräche sind im Nachherein angefertigte Niederschriften. Auch wenn die Studiosi genormte und standardisierte Argumentationen benutzten, sind die Texte reale Situationsbeschreibungen. Darin unterscheiden sich diese Tagebücher von der alten *Adversus Judaeos*-

---

[12] Zu den beiden Autoren vgl. die Anmerkungen von Ch. Bochinger (CB) und Ch. Rymatzki (CR) unter den Katalognummern III 12-28 (s. Fn.6).

[13] Vgl. dazu J.H. Callenbergs *Anweisung zum genaueren Gebrauch seines Berichts von einem Versuch das arme Juedische Volk zur erkentnis und Annehmung der christlichen Wahrheit anzuleiten, so in einem sechsfachen register besteht*, Halle, 1744.

[14] Vgl. dazu Walter Beltz: Autobiographie als Pilgerreise, Zur Person von Stephan Schultz, in: *HBO* 24 (1997), 75-90.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000038

Literatur.[15] Sie sind vor allem statistisch aussagefähig, weil sie jeweils zweifach vorliegen, auch in den gemeinsamen Heften folgen die Berichte jeweils gesondert aufeinander und lassen deutlich die Unterschiede der Berichterstatter erkennen.

Aussagefähig im Sinne einer religionswissenschaftlichen Statistik sind die Berichte auch, weil sie standardisierte Codes verwenden. Die Schlüsselbegriffe sind regelmässig die Frage nach der Trinität, der Gottheit Jesu, dem Messiasverständnis bei den Juden,[16] nach dem Glaubensverständnis bei den verschiedenen christlichen Religionsgemeinschaften, also der lutherischen Glaubensgerechtigkeit oder der Frage nach der Eschatologie, auch im Umgang mit den Muslimen, oder der Frage nach dem Prophetieverständnis. Die diesbezüglichen Antworten sind auswertbar, weil auch die dafür herangezogenen biblischen Texte sich regelmässig wiederholen. Und erkennbar wird dabei, inwieweit sich die chiliastische Grundströmung in der Mitte des 18. Jahrhunderts in Europa in den Reaktionen der Juden und der Christen erkennen lässt, zumal die messianischen Erwartungen im Judentum mit der Person des Sabbatai Zwi vor allem in Osteuropa die Gemüter erregt hatten.[17]

---

[15] Sehr schön zu sehen ist es bei Andreas Külzer: *Disputationes Graecae contra Judaeos. Untersuchungen zur byzantinischen antjüdischen Dialogliteratur und ihrem Judenbild*, Leipzig, 1999. Vergleichbares findet man natürlich bei Friedrich Niewöhner und Fidel Rädle (Hg.): *Konversionen im* Mittelalter *und der Frühneuzeit*, Hildesheim/ Zürich/New York, 1999.

[16] Dazu siehe die Arbeit von Martin Schwarz-Lausten: *De Fromme og Joderne, Holdninger til Jodedom og Joder i Danmark i pietismens tid (1700–1760)*, Kopenhagen, 2000, 15-77 und ders.: *Oplysning i Kirke og Synagoge (1760–1814)*, Kopenhagen, 2002, 143-202.

[17] Vgl. dazu die Abhandlung von Lazslo Marton Pakozdy: *Der siebenbürgische Sabbatismus*, Stuttgart/Berlin, 1973 [Franz-Delitzsch-Vorlesungen 1969].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000039

III. Die Bedeutung dieser Reisetagebücher

Aussagefähig sind diese Texte wie schon angedeutet vor allem für die religionswissenschaftliche Frage nach den regionalen Systemen koexistierender Religionsgemeinschaften,[18] und dabei besonders für die Frage, inwieweit gemeinsam benutzte Codes, etwa Messias oder Prophet oder Königsherrschaft Gottes oder Glaube, eine Kommunikation zwischen verschiedenen Religionsgemeinschaften fördern – wir glauben alle an einen Gott – oder pragmalinguistisch zu benennende Kommunikationsstörungen[19] geradezu heraufbeschwören.

Denn die Koexistenz verschiedener, auch rivalisierender oder sich bekämpfender Religionsgemeinschaften war ja seit dem 16. Jahrhundert in Europa ein Phänomen, wie es vergleichsweise nur in der Spätantike im Imperium Romanum aufgetaucht war. Wenn systemtheoretisch Religion herkömmlicherweise die "limitistische"[20] Funktion der Kultur darstellt und die religiösen Grundbegriffe die Grenzlinien der jeweiligen Identität markieren, dann sind natürlich solche religionsgeschichtlichen Quellen wie die Reisetagebücher ein unschätzbarer Beleg.

---

[18] Dazu siehe Burghard Gladigow: Europäische Religionsgeschichte, in: Hans-G.Kippenberg / Brigitte Luchesi (Hg.): *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg, 1995, 37: "System in einer kulturellen Region koexistierender Glaubens- oder Sinnsysteme." Im jüngsten Heft der Halleschen Beiträge zur Orientwissenschaft haben wir das Thema des Leucorea-Kolloquiums 2001 dokumentiert: *Regionale Systeme koexistierender Religionsgemeinschaften* [*HBO 34* (2002)]. In diesem Heft habe ich auf den S. 99-112 "Systemtheoretische Ansätze in der Religionswissenschaft unter dem besonderen Aspekt der regionalen Systeme koexistierender Religionsgemeinschaften" dargestellt.

[19] Vgl. dazu den Beitrag von Hassan Ramadan: Zu Fragen der Kommunikationsstörungen zwischen koexistierenden Religionsgemeinschaften, in: *HBO* 34 (2002), 287-293.

[20] Dazu siehe Jan Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis*, München, 1999, 83-87.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000040

Von daher erübrigt sich das Insistieren auf der Frage nach den Ursachen für die Ineffiktivität von Callenbergs Institut, denn der methodische Ort seines Instituts, eine aufklärerische Bestandsaufnahme via Feldforschung der Religionen Europas, insonderheit des Judentums vorzunehmen, sah erfolgsorientierte Aktionen gar nicht vor. Callenberg hat es immer vermieden, Juden zu taufen. Es war den Studiosi auch aufgetragen, möglichst jedes Aufsehen zu vermeiden, also möglichst im Verborgenen zu wirken.

Methodisch wichtig ist für die heutige Analyse dieser Texte die Einsicht, dass Messias, Eschatologie, Glaube, Opfer oder auch Prophet metasprachliche Begriffe, also Codes sind, die erst jeweils objektsprachlich definiert werden müssen. Bibel ist z.B. ein metasprachlicher Begriff, der für Juden und Christen nicht die gleiche Signatur hat, sprachlich und auch textmässig. Prophet bedeutet im Islam etwas völlig anderes als im Judentum oder im Christentum, ebenso Messias. Die Reisetagebücher zeigen das sehr schön, und auch, wie die Exegese entscheidend für die Gestalt von Religionsgemeinschaften[21] ist, und wie gerade die angestrebte Deutungshoheit über gemeinsam genutzte Codes die Grenzlinien der jeweiligen religiösen Identität sichtbar macht, also wenn etwa die Christen versuchen, ihre trinitarische Gotteslehre als Ergebnis biblisch-alttestamentlicher oder jüdischer Glaubensweise darzustellen.

Letztlich liegt die eigentliche Bedeutung dieser Reisetagebücher und der qualitative Unterschied zur älteren religions-

[21] Aharon R. E. Agus*: Heilige Texte*, München, 1999, thematisiert das Problem, indem er die Binnenperspektive der jüdischen Religionsgemeinschaft darstellt, also das "Wie der Lektüre": "Die Heiligkeit vollzieht sich, wie bereits im ersten Kapitel entwickelt, in der Dimension der Gemeinschaft innerhalb der Gruppe, deren Empfinden von allen geteilt wird und ausreichend intensiv ist, um das einzelne Mitglied davon zu überzeugen, dass diese Heiligkeit 'wirklich' ist." (Zitat S.48)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000041

polemischen Literatur[22] oder auch gleichzeitigen judenmissionarischen Texten darin, dass hier ein methodisch objektivierter Zustandsbericht über die religionspolitische Situation im ersten Drittel des 18. Jahrhunderts in Europa vorliegt. Er ist, das sei eingeräumt, nicht flächendeckend. Dazu sind die bereisten Regionen zu klein und der Sektor Judentum zu schmal. Aber innerhalb der Reiseliteratur des 18. Jahrhunderts, zu dem die Tagebücher nun formal auch gehören,[23] nehmen sie doch einen hervorragenden Platz ein.

Sie, sc. die Reisetagebücher, illustrieren sehr schön ein System kommunizierender Gruppen und sein Arsenal gemeinsam genutzter Codes aus juristischem, ökonomischem, wissenschaftlichem oder auch religiösem Bereich, ohne die Kommunikation bekanntlich nicht möglich ist. Missverstandene oder falsche Deutungen solcher Codes führen nach der Systemtheorie in der Regel zu Kommunikationsstörungen. Die Missionsliteratur und die klassische religionsgeschichtliche Literatur sind voll von solchen Kommunikationsstörungen. Und natürlich auch diese Reiseberichte. Sie liefern die Belege dafür, wie es zwangsnotwendig zu Kommunikationsstörungen innerhalb eines regionalen Systems von koexistierenden Religionsgemeinschaften trotz oder wegen eines gemeinsamen kulturellen Codearsenals kommen muss. Wir können die Ursachen heute mit Hilfe der Pragmalinguistik erkennen. Auch viele andere religionswissenschaftliche Un-

---

[22] Ich verweise in diesem Zusammenhang auf die Arbeiten von Schwarz-Lausten (s. Fn.16) und von Paul G. Aring: *Christen und Juden heute*, Frankfurt, 1989.

[23] Zur Typologie der Reiseliteratur des 18. Jahrhunderts verweise ich auf Ulrich Klein: Offizier und Poet sehen Venedig. Zwei Reiseskizzen aus der napoleonischen und nachnapoleonischen Ära und ihre Selektionsmuster, in: *Der nordische Cavalier* Nr.2, Eutin, 1997, 3-10. Methodisch lässt sich bei Klein viel lernen für einen möglichen Vergleich der Parallelberichte des Instituts, die ja nur 50 Jahre älter sind und denselben Mustern folgen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000042

gereimtheiten, etwa in der Synkretismusforschung oder auch in der Gnosisforschung, lassen sich heute so erklären.

Eine Bemerkung zum literarischen Charakter der Reisetagebücher muss ich hier noch machen. Die Berichte waren zur Information des Instituts in Halle bestimmt und nicht zur Publikation. Von daher ist die Praxis Callenbergs, die Berichte bearbeitet zu publizieren, berechtigt. Sie gehören deshalb aber auch nicht zur Gattung der Kontroversliteratur oder zur literarischen Gattung der Streitschrift.[24]

Hinweisen will ich in diesem Zusammenhang auch auf Beobachtungen der Verfasser, die man sonst nicht vermutet, etwa die Vertreibung der Salzburger Protestanten und die Unterstützung dieser Glaubensflüchtlinge durch die Juden[25] oder der legendäre Ruf des A. H. Francke, der mit einem Gulden das Waisenhaus in Halle erbaut haben soll, das viel prächtiger sei als das Schloss in Kassel,[26] was unter den Juden hoch gerühmt wird. Der hier zur Verfügung stehende Raum lässt nicht zu, sämtliche für Religions-, Regional- oder Kulturgeschichte relevante Informationen aufzulisten, aber auf sie hinzuweisen ist nötig.

Das schon mehrfach angesprochene Problem der Kommunikationsstörungen in einem regionalen System koexistierender Religionsgemeinschaften trotz eines gemeinsamen kulturellen Codearsenals möchte ich an einem Schlüsselbegriff oder Code demonstrieren, nämlich dem Begriff "Messias", weil an ihm die Differenz zwischen Juden und Christen überdeutlich wird.[27]

---

[24] Vgl. Ludwig Rohner: *Die literarische Streitschrift*, Wiesbaden, 1987, einmal den Abschnitt "Aus der Naturgeschichte der Polemik", 17-37 und dann "Versuch einer Typologie", 211-240.

[25] AFST/H K 55, 198-199.

[26] AFST/H K 55, 136-137.

[27] Vgl. dazu auch Jürgen Seim: Methodische Anmerkungen zur Christologie im Kontext des christlich-jüdischen Gesprächs, in: Edna Brocke und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000043

IV. Zur Frage nach dem Messiasbild in den Reisetagebüchern

Der älteste Zeuge für die zwischen Juden und Christen kontrovers diskutierte Frage nach der Bedeutung Jesu ist bekanntlich das Neue Testament, und der eigentliche Dissens liegt in der christlichen Festlegung, dass Jesus der Sohn Gottes und der Israel verheissene Messias sei. Dieses Problem beherrscht die alte Diskussion im östlichen wie westlichen Christentum im Umgang mit den Juden; die Christologie trennt Kirche und Synagoge bis heute.[28] Callenberg hat für sein Institutum Judaicum et Muhammedicum die altkirchlichen Positionen diskussionslos übernommen. Er hat theologisch keine neuen Wege im Umgang mit den Juden eingeschlagen, sondern wollte biblisch getreu die Juden mit der christlichen Deutung ihrer heiligen Schrift konfrontieren und ergründen, ob und wie sie damit zu gewinnen seien.

Hans- Joachim Barkenings (Hg.): *Festschrift Heinz Kremers zum 60. Geburtstag. Wer Torah vermehrt, mehrt Leben*, Neukirchen, 1986, 25-32. Wenn das Christentum als "erste große messianische Bewegung im Judentum" (Martin Karrer: Messias IV, in: *RGG* (4.Aufl.) V (2002, 1150-1154) angesehen wird, so muss doch angemerkt werden, dass das NT den Begriff Messias Israels vermeidet, und mit der konsequenten Bezeichnung Christus einen griechischen Code einführt, der den Messiasbegriff soteriologisch einengt, also dem von Peter Stuhlmacher geprägten Begriff "messianischer Menschensohn" (*Biblische Theologie des NT*, I, Tübingen, 1992, 137) nahekommt.

[28] Ich verzichte aus Platz- und Zeitgründen darauf, den ganzen Komplex noch einmal darzustellen und verweise dafür auf die oben in Fn. 15 und 16 genannten Arbeiten, ferner auf den Aufsatz von Hermann Dembowski: Jesus Christus verbindet und trennt, in: Edna Brocke / Jürgen Seim (Hg.): *Gottes Augapfel, Beiträge zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden*, Neukirchen, 1986, 25-46. Wichtig ist an demselben Ort auch der Aufsatz von Hans-Joachim Kraus: Aspekte der Christologie im Kontext alttestamentlich-jüdischer Tradition, 1-24. Vgl. dazu auch Wolf-Dieter Hauschild: Christologie II, *RGG* (4. Aufl.), V, Tübingen, 1999, 289-307. Es wird übrigens im ganzen Komplex der Christologie in *RGG* (274-322) kein Bezug auf die Messiasproblematik genommen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000044

Callenberg hat seinen Studiosi keine neuen exegetischen Einsichten vermitteln können, er blieb den hermeneutischen Grundregeln der lutherischen, insbesondere der in Halle vermittelten systematischen Theologie treu. Auch sein Ansatz, die Juden zu dem halleschen pietistischen Bibelverständnis bekehren zu wollen,[29] sprengte ja nicht die vorgegebenen Normen. Neu war sein Ansatz, zunächst einmal ein Bild von der realen Frömmigkeit der Juden zu gewinnen, weshalb er die Aktivitäten möglichst im Verborgenen zu entwickeln hoffte. Natürlich war sein Eifer für die Judenbekehrung abhängig von einer zeitgenössischen chiliastischen eschatologischen Hochspannung, die sich auf seine Studiosi übertragen hat.

Erschwerend für die gewählte Strategie, die Juden durch eine Konfrontation mit der christlichen Exegese zu einer Offenlegung ihres Glaubens zu gewinnen, kommt hinzu, dass die christliche Theologie selber keine messianischen *loci* entwickelt hat, sondern, wie die christologischen Streitigkeiten der ersten nachchristlichen Jahrhunderte zeigen, sich auf die Fragen nach der Gottessohnschaft und der Trinität festgelegt hat. Jesus als Messias Israels[30] war kein innerkirchlicher Streitpunkt, und systemtheoretisch gesehen war die Messianität Jesu kein kirchlicher Identitätscode; sie gehörte in kein kirchliches Credo[31] und hatte fuglich auch keinen liturgischen

---

[29] Vgl. Pinchas Lapide: Der Messias Israels?, in: Bertold Klappert / Helmut Starck (Hg.): *Umkehr und Erneuerung. Erläuterungen zum Synodalbeschluss der Rheinischen Landessynode 1980 "Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden"*, Neukirchen, 1980, 236-246.

[30] Vgl.dazu Ernst-Joachim Waschke: Messias II. Altes Testament, in: *RGG* (4. Aufl.),V, Tübingen, 2002, 1143-1146.

[31] Zum erstenmal hat die Rheinische Landessynode 1980, wie in dem in Fn. 29 angemerkten Band beschrieben ist, für eine protestantische Landeskirche einen Schritt vorwärts getan und Thesen zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden verabschiedet, die einem Credo nahekommen (Die Thesen stehen a.a.O. 267-287). Zwischenzeitlich haben sich andere Kirchen dem angeschlossen. Siehe etwa Hermann Keller

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000045

Ort. Zu zeigen und zu sehen ist deshalb, wie schwach in den Reisetagebüchern die christliche Argumentation in der Diskussion um die Messianität Jesu[32] ist, weil ihr die kirchlich-christliche Identität fehlt, die jüdische aber nicht angesprochen wird. Letzteres kann verschiedene Ursachen haben. Eine kann der Versuch sein, die Diskussion um Sabbatai Zwi nicht neu zu beleben, eine andere ist sicher in dem Umstand zu sehen, dass in diesem Streit um die Deutungshoheit über die Bibel die Christen davon ausgingen, ihre Deutung sei die allein richtige und wahre.

V. Einige ausgewählte Messias-Dispute

Unter Berücksichtigung des oben schon Angemerkten, dass die Reisetagebücher nicht *eo ipso* für eine Publikation vorgesehen waren und deshalb nicht programmatisch den Regeln einer Bekehrungsstrategie verpflichtet sind, bleibt anzuerkennen, dass zumindest Georg Widmann ein wissenschaftliches Interesse hatte: "Mein sonderliches Verlangen gab zu erkennen, dass der morgenländischen und asiatischen Juden Zustand ebensowohl als der europäischen untersucht werden müsste, damit die Heylpflaster auf alle Zeiten aufgelegt werden könnten."[33]

Folglich wird man die Protokolle der Diskurse, Dispute oder Disputationen, Gespräche oder Verhöre als Versuche werten müssen, inwieweit die Exegese taugliche Ergebnisse

---

(Hg.): *Leitsätze zum Thema "Wir und die Juden – Israel und die Kirche"*, Lippisches Landeskirchenamt, Detmold, 1985.

[32] Martin Karrer hat in: Messias IV. Christentum, in*:* *RGG* (4. Aufl.), V, Tübingen, 2002, 1143-1146 schon dargestellt, ohne es religionswissenschaftlich zu definieren, wie mit der Gräzisierung des hebräischen Messias zu Christus ein neuer Code eingeführt wurde, der völlig andere Konnotationen besitzt. Vgl. oben Fn. 27 und 28.

[33] AFSR/ H K.55, 101. In den nachfolgenden Texten sind die jiddischen Worte vom Verfasser übersetzt in ( ). Alle Erklärungen d.v. stehen in ( ).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000046

bringen kann. Die jüdischen Gesprächspartner sind dabei den hermeneutischen Kapriolen der Studiosi ja durchaus gewachsen gewesen, zumal sie durch die talmudische Praxis gewöhnt waren, nicht nur im kabbalistischen Sohar, sondern auch in der Gemara mit rabbinischer Dialektik umzugehen.

Um die Denk- und Arbeitsweise zu demonstrieren und zugleich den Charakter der Tagebücher anschaulich zu machen, will ich einige Textbeispiele bringen. Unter dem 1. August 1732 berichtet Georg Widmann aus der kaiserl. Freien Reichsstadt Lemgo einen Diskurs mit einem Juden, der von einer Analyse von Jesaja 50-52 ausging und von Widmann auf den Messias gedeutet wurde:

V.1. 1. Beispiel

"Gottes Angesicht und Gnade verlangen mit Gebet und Flehen in Demut des Herzens, was ihr Gott tut, das sollt ihr Meschiach auch tun.

Jude: Es stehet da nichts von Maschiach.

Ich (Widmann): Sehet es recht, sie sollen suchen *Malcam* (= Gott, zitiert wird Jesaja 51,1).

Jude: Man tut ihm Ehre an, wie ihm gebühret, also muss man einem weltlichen Herrn seine Ehre antun, aber Gott müssen wir alleine anbeten und ihm dienen.

Ich: Das ist auch unsere Meinung, dass man Gott alleine anbeten solle.

Jude: Woher könnt ihr ihr mir das beweisen?

Ich: Markus 12 (gemeint ist Vers 17) stehet, dass dieses die größte Mizwah sei, (gemeint ist Vers 28-32).

Jude: Woher könnt Ihr es beweisen aus unseren Büchern?

Ich: Deut. 6, da stehet ja das *schema*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000047

Jude: Ihr machet aus Maschiach Gott, und das ist der einige Fehler.

Ich: Das versteht Ihr nicht recht, wir glauben nur einen Gott.

Jude: Sagt Ihr nicht von drei?

Ich: Das sei ferne, wir reden von einem.

Jude: Ihr sagt zuvor Dreifaltigkeit.

Ich: Das ist nicht unser rechtes Wort!

Jude: Wie denn?

Ich: Dreieinigkeit, und dies ist nicht anders zu verstehen, als dass sie übereinkomme mit Gottes einem und einigem unzertrennlichen Wesen.

Jude: Messias ist ein ben David und solle Gott sein?

Ich: Das verstehet ihr nicht recht. Also lesen wir Johannes 1, das memra dšadonai (Wort des Herrn) ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, solches ist Schechinah .

Jude: Was ist das ?

Ich: Schechina.

Jude: Nun verstehe ich.

Ich: und wohnet unter uns .

Jude: Ruhet, heißt es. ..."[34]

Der Jude bringt den Diskurs gleich auf den Punkt: die Christen machen aus dem Messias Gott, und das ist der entscheidende Fehler. In der nachfolgenden Interpretation von Psalm 72 geht es nun um dieselbe Frage, denn der Jude beharrt darauf, dass dieser Königspsalm von Salomo handelt, der Gott um sein Gericht bittet.

"*Jude*: gibt dein Gericht ist Gott, und nicht Maschiach.

Ich: wann ihr Gott dardurch verstehet, durch den König, so muss er einen ben (Sohn) haben.

---

[34] AFST/ H K 55, 179 ff.

Jude: Wo das?

Ich: Weil des Königs Sohn genannt ist.

Jude: Schlomoh hat gebetten zu Gott.

Ich: das ist recht, so weit will ich es gelten lassen. Was hat er gebetten, man wird dich fürchten, solang Sonn und Mond stehet.

Jude: Das ist Gott.

Ich: Daran ist kein Zweifel, aber leset Vers 7, "in seinen Tagen wird der Gerechte blühen, und großer Friede wird sein, bis der Mond nicht mehr ist." Kann ein Mensch so lange Tage haben, so lange der Mond wehret?

Jude: Das ist Gott.

Ich: Darum ist Maschiach Gott und Mensch zugleich.

Jude: Wie kommt das daher ?

Ich: weil man ihn ehren soll mit der avodah (Gottesdienst) Vers 9, die sonst verboten."[35]

Auch in diesem Abschnitt werden in der Exegese die Unterschiede deutlich, die Grundbegriffe lassen sich nicht harmonisieren. Der Jude argumentiert exegetisch nach unseren heutigen Vorstellungen korrekt und betrachtet den Psalm als Gespräch bzw. Gebet zwischen König und Gott, und Widmann ist so in seiner christologischen Denkweise gefangen, dass er dieses nicht anerkennen kann und will. Für ihn ist Jesus Gott, aber dieser Code ist für den Juden schon anders besetzt und ein Bedeutungswechsel würde für ihn ein Identitätsverlust sein.

V. 2. 2. Beispiel

Unter dem 21. Juli 1732 aus Bürckel bei Marburg berichtet Widmann den folgenden Gesprächsverlauf. Sein Gesprächs-

[35] wie Fn. 31, 183-84.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000049

partner ist eine Frau, und das Gespräch schliesst sich an ein vollzogenes Geldwechselgeschäft an.

"*Frau*: Wo seid ihr her?

Ich: weit von hier.

Frau: was reiset ihr, habt ihr nicht sonst was zu handeln?

Ich: Nichts im geringsten. Es jammert mich, dass die Juden vormals ein so herrliches Volk gewesen, und leben nun in einem so unglücklichen Zustand.

Frau: Ja, wir sind eben in Galos (Exil, Galuth).

Ich: Galos ist ein hartes Wort, es heisset nicht etwa nur eine Abwesenheit aus seinem Vaterland, sondern es rühret her aus einem Fluch, da man verlohren Gott und Gottesdienst, Segen und Gnade bei Gott und Menschen, haben nicht manchmal die Leute auch Mitleid mit euch?

Frau: Wann sie schon so reden, so ist es ihnen doch nicht um das Herz, sie kommen wohl, einer vor dem anderen, und sagen etwa, dass sie dem Juden kein Leides wollen tun, aber sie tuns doch.

Ich: Sollte aber die rechte Gula (Hilfe) nicht von aller diesen Zaros (Unglück) helfen?

Frau: Ja, wenn die Gula kommet.

Ich: Wann sollte aber die Gulah kommen?

Frau: Wann Messias kommt.

Ich: was soll es aber vor eine Gula sein?

Frau: Er soll uns aus der Zaros (Gefangenschaft) erlösen.

Ich : Von was soll er euch denn erlösen?

Frau: Gott muss uns erlösen.

Ich: Das ist emes (wahr), die Erlösung die Gottes Werk ist, aber wovon wollt ihr eigentlich erlöset sein ?

Frau: Von den bösen Christen Leuten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000050

Ich: Wir bitten selber Galater 1, dass uns Gott wolle erlösen von dieser gegenwärtigen argen Welt, aber ist da nicht eine nötigere Gula, wenn ich erlöset werde von allen meinen Aveiren (Sünden), von Gottes Gemeinschaft, von Gehinnom, sollte das nicht die rechte Gula sein?

Frau: setzet euch. Gebt einen Stuhl her, und lasset den Mann sitzen. – Ich satzte mich. Und redete ernstlich, ob dann eine Gula bevorstehe? Die Frau sprach also, wann sie entweder alle werden gut sein, oder werden alle böse sein, so wird Messias gewiss kommen.

Ich: Vormahls habt ihr also gelehret, werden die Juden böse sein, so kommet Messias auf einen Chamor (Esel), werden sie aber fromm sein, so kommet er in den Wolken des Himmels mit großer Herrlichkeit. Wir lehren, der Messias komme vom Himmel mit allen heiligen Engeln, mit einer Posaune Schall, und die Toten werden auferstehen, der jom hadin (Gerichtstag) wird gehalten.

Frau: Das glauben sie aber nicht, sie sagen, Messias seie schon gekommen, und werde nicht erst kommen, wir aber sagen, er werde kommen und uns auslösen.

Ich: Liebe Frau, ihr seid nicht recht berichtet, und die mit euch reden, verstehen es auch nicht, wie sie mit euch reden sollen. Wir haben unsere größte Hoffnung, dass Messias komen werde mit seiner Erscheinung und mit seinem Malcut (Königsherrschaft), er werde sich also offenbaren, dass sich vor ihm bücken werden alle Könige auf Erden und alle omos (Völker) auf Erden.Wann ihr aber einmal einen Melamed (Gelehrten) im Hause habet, so legete ihm die Kasche (Frage) vor, weil Messias ben Joseph sterben und auferstehen soll, Messias ben David aber ein König mit großer Ehre, ob nicht einer anstatt dieser zwei werde Maschiach (Messias) sein, also dass eben der König mit cavod (Ehre) welcher gelebt als ein oni (Elender) und Armer, und wäre gestorben. Versteht ihr das recht?

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000051

Frau: Ich verstehe das wohl.

Ich: Ihr wisset ja, dass sie von zwei Messias reden, Messias ben Joseph und Messias ben David .

Frau: Ja das weiss ich.

Ich: Nun merket wohl an. Wir Christen bekennen, dass Messias auch müsse leiden und sterben und auferstehen und es sei zu erwarten ein Reich von großer Herrlichkeit, darum fehlet es nur daran, daß ihr den melamed fragt, ob nicht *ein* maschiach seie? Ob nicht eben der, so viel gelitten, zur Herrlichkeit komme?"[36]

Der Bericht schliesst noch eine Belehrung über die Herzenszerknirschung an, und letztendlich tröstet Widmann die Frau, die er mit der Strafandrohung zum Weinen gebracht haben will.

Zwei Dinge sind beachtenswert. Der Anknüpfungspunkt ist die Galut, das Exil, aber schon hier wird deutlich, dass der Versuch Widmanns, sich anzupassen unter Berufung auf Römer 8, wonach auch die Christen auf eine Erlösung warten, die jüdische Signatur von Galut nicht trifft und dass folglich auch die Anknüpfung mit der Idee des Messias nicht funktioniert. Die Frage, ob nun der Messias schon gekommen oder noch kommen wird, ob es nur einen, oder mehrere gibt, wird nicht klar beantwortet, sondern der Entscheidung eines jüdischen Gelehrten überlassen, der, so ist stillschweigend vorausgesetzt, doch nur die *interpretatio christiana* bestätigen kann. Die von der Frau intendierte Erwartung, dass der Messias kommen werde, um die irdischen Verhältnisse zu ändern, wird nicht aufgegriffen, ebensowenig der bittere Wunsch, der Messias möge kommen, um die Juden von den bösen Christen zu erlösen.

[36] AFST/ HK 55, 102-104

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000052

Gula – Erlösung oder Hilfe – erweist sich so auch als Code, der bei beiden Gesprächspartnern eine völlig verschiedene Signatur besitzt und gerade nicht geeignet ist, zu einer Einigung zu kommen. Letztendlich ist für Widmann, der sich auf Galater 1 beruft, Welt etwas völlig anderes als für die jüdische Frau. Es stellt sich heraus, dass für Juden und Christen ein und derselbe Code unterschiedliche Aspekte besitzt. Erlösung ist für Widmann innenperspektivisch die Regulierung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, der Goel Christus hat den Menschen mit Gott versöhnt, für die jüdische Gesprächspartnerin hingegen hat Gula einen aussenperspektivischen Aspekt, die Befreiung der Juden aus der materiellen Misere und die Verbesserung der irdischen Welt.

V. 3. 3. Beispiel

Im Doppelbericht aus der ersten Danzigreise 1731 resumiert Manitius unter Punkt 19 :

"Ferner kam die Frage vor, ob nicht zwei Messiasse wären, ein armer, der leiden und sterben würde, und ein reicher, der sie wieder ins gelobte Land bringen würde?

Rp.: Es ist dem Abraham Gen 22 nur ein Same verheissen worden, durch welchen einem Samen, er spricht nicht durch viele Samen, sollen alle Völker gesegnet werden. Ferner lesen wir, auch Ezechiel 36, dass Gott verheissen uns nur **melech echad, roi echad,**[37] einen einigen König, der auch ein einiger Hirt sein würde.

20. **Maschiach** aber hat eine gantz neue Lehre und Gottesdienst eingeführt ?

Rp. : Dass solches geschehen würde hat das Targum bei den Worten Esaia XII angezeiget, da es heisset: ihr werdet mit

[37] Die fett gedruckten Buchstaben geben an, dass hier im Original hebräische Lettern benutzt werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000053

Freuden Wasser schöpfen aus diesem Heilbrunnen, das ist, sie werden haben in den Tagen des Herrn **Maschiach** eine neue Lehre von ihm dem Auserwählten unter den Gerechten.

21. Es ist sonst unter dem Volk ein gemeiner Einwurff, dass zu Zeit des Messias werde ein allgemeiner Weltfriede und große Ruhe sein, und darauf halten sie sich stark, diese beide aber lassen sich begnügen an dem talmudischen Zeugnis aus dem Buche Schabbat im 63. Blatt, das es verdeutschet also lautet: Er sprach zu ihnen, auch in den Tagen des Messias werden nicht abgeschafft die Waffen.[38]

Das Talmudzitat aus dem Traktat ist natürlich nicht absolut zu verstehen, sondern gehört in den gesamten Diskurs über den Schabbat und vor allem in seinen eschatologischen Kontext, indem es nur die Ansicht eines Rabbinen widergibt, dem andere widersprechen.

Seit dem Handschriftenfund von Qumran[39] wissen wir, dass es im Judentum die Vorstellungen gab, es gäbe zwei Messiasgestalten, eine priesterliche und eine königliche, womit der *parallelismus membrorum* in Numeri 24,17 aufgelöst wird in zwei Gestalten, den Stern aus Jakob und das Szepter aus Israel .

Die exegetische Methode, die hier vorgeführt wird, wird von beiden Parteien ausgeübt, obwohl sie nach heutigen Regeln absurd ist, denn sie besteht nicht in einer sorgfältigen Analyse eines Textes, sondern in der Konfrontation mit ei-

---

[38] AFST/ K 47, 14f

[39] A.S. van der Woude: *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran* [Studia Semitica Neerlandica 3], Assen, 1957. Qumran reiht sich ein in die "Vielfalt von messianischen Konzeptionen und Gestalten" im Judentum, so Irina Wandrey: Messias III, Judentum, in: *RGG* (4.Aufl.), V, Tübingen, 2002, 1146-47, und Josef Dan hat die Belege am selben Ort, 1148-50, für das Judentum im Mittelalter und der Neuzeit zusammengestellt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000054

nem völlig anderen Text mit anderen Bezügen. Es geht in den exegetischen Beweisführungen immer nur um die Behauptung der Deutungshoheit, die man niemals dem Gegner überlassen will. Das war den Kontrahenten auch bewusst, wie aus dem Gespräch von Manitius hervorgeht, das er am 19. März 1731 in Königsberg mit einem Juden geführt hat :

"so beklagte ich, dass das Volk so lange in **Golus** wäre, und jetzo viele unter ihnen wären die nicht einmal mehr ein verlangen hätten daraus errettet zu werden, sondern verachteten Gott und sein heiliges Wort, und suchten dasselbe zu verdrehen, damit sie nur nicht die Lehre von dem Messias für wahr halten dürften, welches eine schwere Sünde wäre, die Gott hart gestraft hat und noch stärker strafen wird.

Jud: Die Christen drehen die Schrift auf ihren **Maschiach** und erklären die Worte nicht so, wie sie heissen, sondern nehmen bald hie, bald da einen **Posuck** und beweisen ihre Lehre damit.

Ich: Das geben die Juden denen Christen fälschlich schuld, denn die Christen können ihre heilige Lehre aus deutlichem **Posuck** erweisen, da sie nichts aus den **Posuckim** abgehen dürfen, aber die Jüden erklären, winden und drehen sich dabei, damit sie nur in ihrer Blindheit und Irrtum stecken bleiben möchten".[40]

Beide wissen, dass der Verlust der Deutungshoheit über die Begriffe gleichbedeutend ist mit dem Verlust der religiösen Identität, denn die religiöse Identität der Angehörigen einer Religionsgemeinschaft hängt von der Deutungshoheit über Begriffe und Symbole ab. Mit Hilfe der Pragmalinguistik ist nun leicht zu zeigen, dass beide mit demselben metasprachlichen Code Messias völlig verschiedene objektsprachliche Konnotationen verbinden und deshalb zu keinem gemeinsamen Verständnis kommen.

---

[40] AFST/ H K 47, 46

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000055

V. 4. 4. Beispiel

Unter dem 10.April 1730 notiert Widmann ein Gespräch mit einem Juden:

Jude: Ich bleib ein **bar Israel** und ihr ein Christ.

Ich: Da thut ihr Unrecht, denn ohne Gott und **maschiach** könnet ihr nicht selig werden.

Jud: Maschiach wird kommen, ist das nicht emet (Wahrheit)?

Ich: Ja, es wird maschiach kommen, aber wiederkommen, jaschub ledin col anaschim (er wird kommen zu richten alle Menschen).

Jud: er wird mechaim sein die metim (lebendig machen die Toten).

Ich: Ja, er wird mechaim sein die metim, also Daniel sagt c. 12, dass viele aufstehen zum ewigen Leben, und viele zur ewigen Schmach.

Jud: darum ist maschiach nicht gekommen.

Ich: Maschiach ist selbst met (tot) gewesen und wieder lebendig geworden und hat viele mechaim gemacht, wie in besora thobah (gute Nachricht = Evangelium und Neues Testament) stehet, aber ihr wollet es nicht glauben.

Jud: Wie könnet ihr beweisen, dass maschiach schon gekommen?

Ich: Damit, was Daniel c. 9 stehet. Weil ihr wüst seid bis zur Cala, und er jaschit (zerstört) die Stadt und das Heiligtum, auch maschiach ikoret (durchbohrt) worden.

Jud: Ich will die Worte lesen.

Und damit hat er geschwiegen". [41]

Der Dialog geht noch weiter und streift die ganze jüdische Versöhnungslehre, die hier aber nicht untersucht werden

[41] AFST / H K 46, 71

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000056

kann. Aber ich will nur soviel sagen, dass auch Versöhnung ein gemeinsamer Code ist, der wie Messias so unterschiedlich notiert wird, dass eine Verständigung nicht möglich ist, es sei denn, einer der beiden gäbe seine Interpretation auf. Das aber ist gleichbedeutend mit Verlust der religiösen Identität.

Wichtig aber an diesem Diskurs ist für die Auswertung durch Callenberg, dass in Vorbereitung zukünftiger Glaubensgespräche durch diese Berichte deutlich wird, auf welchem Wissensstand die Juden waren, und welche Vorstellungen unter ihnen herrschten.

V. 5. 5. Beispiel

Manitius notiert unter dem 15. Februar 1731 in Dantzig als Zusammenfassung der bisher mit den Juden geführten Gespräche unter anderem :

"Messias bleibet ein wahrer Gott ob er gleich in der Menschheit als ein gnädiger und barmherziger König unter den Menschen herumwandelte.

(*Jude*, 8.) – Wie Messias nach Jesaja 9 könnte ein starker Gott heissen, da er doch so schwach gewesen und sich selber nicht helfen können? –

Antwort: Es ist der Messias zwar schwach gewesen und gar getötet nach dem Fleisch, als ein Sohn Davids, aber wie er ist vor der Erschaffung der Welt, so ist er doch ein **el gabor** (starker Held), wie solches auch der Talmud bekennet, dass er ein starker Gott sei, **Jhwh** nach dem 24. Psalm, denn ob er gleich nach Zacharja 9 als ein armer König gekommen, so herrschet er doch auch von einem Meer bis zum anderen als ein König des Friedens, ja er herrschet bis an der Welt Ende, unseren Jesum haben nun schon viele Könige und Kaiser für ihren König erkannt und sich vor ihm gebücket.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000057

Jude: Die grossen Herren und Fürsten fragen heutigen Tages nicht viel danach.

Rp.: Geschieht das gleich von einigen, so geschieht es doch nicht von allen und zudem wisset ihr ja, dass Gott ein **mischpat** (Gericht) machen und Gericht halten werde, alsdenn wird offenbar werden, welche vor dem grossen Gott gedienet und welche ihm nicht gedienet haben.

Jude: **Maschiach** ist ein Kind und soll doch sein ein Vater der Ewigkeit? Das ist was ihr sonst pfleget zu sagen, Messias soll ein Sohn Davids sein, und doch sei er schon vor Erschaffung der Welt gewesen, denn sein Ausgang ist von Anfang und von Ewigkeit, wie Targum selber so verdollmetscht hat.

(*Jude*, 9.) – Christus soll König der Juden sein, wie über dem Kreuz geschrieben gewesen Jesus Nazarenus Rex Judaeorum, wir haben ihn aber nicht dafür angenommen, sondern dawider protestirt, er hat auch nie geherrschet über uns?

Antwort: Schlimm genung, das ist eben die Ursache eures grossen Elendes. Messias blieb denoch ein König der Juden, obgleich die Juden dawider protestierten, denn wenn gleich die Untertanen rebellieren, so bleibet ein König denoch in seinem königlichen Recht. Hierbei aber habt ihr sonderlich zu bedenken, was Gott zu dem Messia im 110. Psalm gesagt: setze dich zu meiner rechten, bis dass ich lege deine Feinde zum Schemel deiner Füsse. Eher hat sich Christus in dem vollkommenen unnachlässigen Gebrauch seiner königlichen Herrlichkeit nicht erwiesen, als bis er gesessen zur rechten Gottes, es ist also eine freiwillige Übernehmung gewesen, dass er hat wollen leiden und sterben und ein Knecht sein, Jesaja 53, aber eben dieser heisset Kapitel 52 'hoch erhaben'."[42]

[42] AFST / H K 47,31f

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000058

Mit diesem Text will ich die Sammlung der Beispiele hier abschliessen. Sichtbar ist, wie in diesem Text fast alle christlichen Belege für die Messianität Jesu aufgeführt werden, Jesaja 9, Jesaja 52 und 53, die sogenannten Königspsalmen 110 und 24, Sacharja 9 und im Vorhergehenden Exodus 19 und die prophetische Weissagung an Moses Dtr 18,15.

Das Besondere an diesem Text ist, dass Manitius die Position von seinem Reisegefährten Widmann in diesem Bericht zusammengefasst hat und so Callenberg die eigene Glaubenssicherheit demonstriert. Es prallen hier unversöhnlich zwei verschiedene Interpretationen des einen Code Messias aufeinander. Die christlichen Antworten entsprechen der neutestamentlichen und altkirchlichen Lesart der hebräischen Bibel, die sie nur als eine Vorherbestimmung des Neuen Testaments ansehen können.

VI. Religionswissenschaftliche Konsequenzen

Zwei Dinge erscheinen mir in diesem Zusammenhang erwähnenswert. Es gibt einmal kulturelle Codes, wie etwa Messias oder Gott oder auch Schrift bzw. Buch, die auch diskontinuierlich ihre Wirksamkeit behalten, die Diskontinuität ist gleichsam eine Eigenart des Code. Jahrhundertelang spielte der Code Messias für das Selbstverständnis der christlichen Kirchen eine zu vernachlässigende Rolle. Das wurde anders, als im Zusammenhang mit den chiliastischen Erwartungen im 18. Jahrhundert und der messianischen Bewegung um Sabbatai Zwi dieser Begriff zum religiösen Code wurde. Die Kirchen reagierten darauf, indem sie ihre altkirchlichen antijüdischen Glaubensweisen wiederbelebten. Sie stellten gleichsam die Kontinuität wieder her. Callenbergs Institut ist Teil dieser, nicht nur judenmissionarischen, Restitution der kirchlichen Frühzeit, als es noch keine organisatorische Auffäche-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000059

rung des Christentums und keine klare Trennung zwischen Judentum und Christentum gab.

Systemtheoretisch ordnet sich Callenberg mit seinem Institut in die Auseinandersetzung um die Deutungshoheit über die religiösen europäischen Codes ein, wie sie durch den Gegensatz oder die Rivalität zwischen kirchlicher Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung vorgegeben war. Natürlich war kein anderes Ergebnis zu erwarten als die Einsicht, dass bei Kommunikationsprozessen in einem regionalen System koexistierender Religionsgemeinschaften diese nie völlige Übereinstimmung erreichen können, es sei denn, eine Gruppe gibt die eigene Überzeugung völlig auf und übernimmt die Deutung bzw. Signatur des Code der anderen Gruppe. Bei religiösen Gemeinschaften ist dieser Prozess nie problemlos oder auch ohne Gewaltanwendung abgelaufen,[43] bei Individuen hingegen ist dieser Vorgang öfter beobachtet worden. Das ist ein gut erforschtes Feld der Religionspsychologie.

Die skizzierten Glaubensgespräche waren keine Dialoge im herkömmlichen Sinne. Seit Platon gibt es im Dialog immer eine Autorität, eine Gleichheit der Dialogpartner existiert nicht. Callenbergs Studiosi führten Glaubensgespräche, um den Glaubensstand der Partner zu erfassen. Die Darlegungen der christlichen Positionen dienten nur dazu, den anderen Gesprächspartner auf seine Reaktionen zu prüfen – die Position des Sokrates bleibt unbesetzt. Offensichtlich ging es nicht darum, den anderen zu überführen, also zu bekehren, denn wie zu zeigen ist, brechen die Gespräche stets vor der entscheidenden Frage ab. Darum empfiehlt sich, die Reisetagebücher nicht unter die Rubrik der Missionsliteratur zu zählen, sondern sie zu lesen wie die übrigen Reiseberichte aus dem

[43] Vgl. dazu etwa Christian Weiß / Tom Weichert / Evelin Hust und Harald Fischer-Tiné (Hg.): *Religion-Macht-Gewalt, Religiöser Fundamentalismus und Hindu-Moslem-Konflikte in Südasien*, Frankfurt a.M., 1996, insbesondere die Einleitung der Herausgeber, 1-25.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000060

18. Jahrhundert, als Informationsblätter über eine noch unbekannte Welt, in diesem Falle über die Frömmigkeit des Judentums, des Islam oder der nichtprotestantischen Kirchen.

Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 35 (2003)

Andəmta-Lehrer der Kirchenschule Mädhane Aläm in Gondär, Äthiopien

Verena Böll (Hamburg)

Roger Cowley berichtet, wie er während seines Aufenthalts in Äthiopien (1963-1978) die äthiopische Kommentartradition zur Bibel und anderen kirchlichen Schriften erstmals in Gondär wahrnimmt.[1] *Tərgwame* (ትርጓሜ፡, Kommentare auf Geez [ግዕዝ፡, Gəʿəz]), aber insbesondere *Andəmta* (አንድምታ፡, Kommentare auf Amharisch) werden in Gondär gelehrt, die einzelnen Kirchenschulen haben sich ihre eigene Tradition bewahrt und auf bestimmte Fächer spezialisiert. Seit der Gründung von Gondär unter Kaiser Fasiladas (1632-1667) gilt Gondär als das Zentrum für *Andəmta*-Kommentare und aus den Kommentaren selber wird ersichtlich, dass Gondär auch als der Ausgangspunkt dieser Tradition angesehen wird.[2]

Die *Andəmta*-Kommentare beschränken sich nicht auf eine Auslegung, sondern es werden weitere Deutungsmöglichkeiten erwähnt. Diese werden jedesmal eingeleitet durch "Andəm" (and one, und auch). Konkret bedeutet dies, dass eine Stelle der ausgelegten Schrift durch verschiedene Kommentare und Meinungen erläutert wird. Eine einzige, absolut

---

[1] Cowley, *Ethiopian Biblical Interpretation*, 5. Das Ergebnis seiner Studien zeigt sich in seinen umfangreichen Veröffentlichungen, insbesondere in seinem letzten Werk (*Ethiopian Biblical Interpretation*).

[2] Cowley, *Traditional Interpretation*, 31.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000063

wahre Interpretation existiert nicht, mehrere Auslegungen sind möglich und werden als "richtig" akzeptiert.[3]

Der *Andəmta*-Corpus ist trotz dieser Vielfalt eindeutig festgelegt. Veränderungen der *Andəmta* sind grundsätzlich nicht mehr möglich, im Gegenteil, sie werden sogar verurteilt. Dies gilt nicht nur für inhaltliche Veränderungen, sondern auch für sprachlichen Korrekturen, wie die Anpassung an das heutige Amharische. Nimmt ein Lehrer Veränderungen an einem *Andəmta* vor, wird er scharf kritisiert. Es wird ihm unterstellt, dass er die wahre Auslegung vergessen hätte und sein Gedächtnis nachlässt. Anerkannten Lehrern ist es dennoch gelungen, einzelne *Andəmta* zu verändern, sie setzten sich mit ihren neuen Auslegungen durch, indem sie beharrlich an ihrem Kommentar festhielten. Die veränderten *Andəmta* wurden dann nur in bestimmten Schulen tradiert und oft als Geheimwissen betrachtet. In der Einleitung zum *Andəmta*-Kommentar des Propheten Ezechiel wird beispielsweise beschrieben, wie die *Andəmta*-Lehre nur an die richtigen Schüler erfolgen soll.[4]

---

[3] Zur Geschichte der Bibelauslegungen vgl. das neue dreibändige Standardwerk *"Hebrew Bible/Old Testament". The History of its interpretation.* Hrsg. von Magne Saebo. Göttingen 2000. Bislang erschienen: Bd. 1: *From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*, 1996. Teil 2: *The Middle Ages*, 2000. Die Darlegung der äthiopischen Exegese wird hoffentlich in den weiteren Bänden erfolgen.

[4] "...they started to interpret it (Ezekiel) with much secrecy and caution, entering the house and closing the door, lest anyone hear who was not one of themselves", Cowley, A Geez Prologue, 104. Der gleiche Text warnt jedoch auch davor, es zu übertreiben, da sonst die Kenntnis und Weitergabe des Kommentars verloren geht: "And they made it "the mystery of Däbrä Tabor" until it should be revealed in its own time ... Not one of them remained as a witness. This is the reason for its loss.", ebd.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000064

Mädhane Aläm Guba'e Mäshaf Bet (መድኀኔዓለም፡ ጉባኤ፡ መጽሐፍ፡ ቤት።)

Die Kirchenschule Mädhane Aläm in Gondär, mit vollständigem Namen Mädhane Aläm Guba'e Mäshaf Bet (Haus des Buches und Schule des Erlösers der Welt), ist bedeutsam für die Vermittlung dieser äthiopischen Kommentartradition. Die Schule ist sehr berühmt und wird heute als eine der Kirchenschulen in Äthiopien betrachtet, die noch die vollständige Lehre der *Andəmta*-Kommentare tradiert.

Mädhane Aläm gehört zu den Schulen, die die Bezeichnung Mäshaf Bet (Haus des Buches) tragen dürfen. Diese Bezeichnung wird nur den Kirchenschulen verliehen, die die Kommentare vollständig lehren. Die Kommentarschulen bilden die höchste Stufe innerhalb des orthodoxen Schulsystems. Der Unterricht der Kommentare wird gemäß der Tradition in vier Fächer aufgeteilt, in 1. *Bəluy* (ብሉይ፡ , Altes Testament)[5], 2. *Haddis* (ሐዲስ፡ , Neues Testament), 3. *Liqawənt* (ሊቃውንት፡ , Gelehrte, d.h. Schriften der Kirchenväter und liturgische Schriften) und 4. *Mänäkosat* (መነቆሳት፡ , Bücher der Mönche, d.h. monastische Schriften).[6] In den vier Fächern werden die Geez-Texte, die amharische Übersetzung und die amharischen Kommentare unterrichtet.

Das Hauptgewicht der Mädhane Aläm Schule liegt auf der Vermittlung der *Andəmta* zur Bibel. Der Pentateuch und/oder der Octateuch werden kommentiert, das Buch der Jubiläen

---

[5] Der alttestamentliche Kanon der äthiopischen Kirche ist umfangreicher als die Zahl der Bücher in der Septuaginta bzw. Vulgata. Die letzteren enthalten einige Schriften, für die es keine hebräische (oder aramäische) Vorlage gibt und die daher von den Reformatoren aus dem alttestamentlichen Kanon entfernt wurden (die sog. "Apokryphen"). Das NT der äthiopischen Kirche enthält auch Schriften, die dem Kanon der griechischen Kirche fremd sind.

[6] Zum genauen Inhalt von *Liqawənt* und *Mänäkosat* vgl. Cowley, Patristic Introduction, 39. Einige Schulen unterrichten auch das Fach *Fətha Nägäst* (Recht der Könige), dies wird jedoch in Mädhane Aläm nicht gelehrt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000065

(*Kufale*) wird oft dazugezählt.[7] Die *Andəmta* zu den Büchern der Könige (Samuel, Könige) erlangten hier ihre Vollendung. Die Weitergabe dieser Kommentare wird besonders gepflegt, für diese *Andəmta* ist die Schule berühmt. Ein weiterer Schwerpunkt liegt auf den Kommentaren zu den Kirchenvätern (*Liqawənt*).

Die Zuordnung von Mädhane Aläm

Mädhane Aläm gehört der Tradition des "Unteren Hauses" (ቤት፡ ዘታሕት፡ oder amharisch ታች፡ ቤት፡) an. Das "Untere Haus" steht für weiteres Erforschen und Neuinterpretation der Kommentare, im Gegensatz zum "Oberen Haus" (ቤት፡ ዘላዕል፡ oder amharisch ላይ፡ ቤት፡), das die strikte Einhaltung der überlieferten Kommentare pflegt. Diese *Andəmta* sind als Gojjam-Kommentare bekannt.

Die Schulen in Gondär sind grundsätzlich zum "Unteren Haus" zuzurechnen, aber es gab durchaus Schulen (ጉባኤ፡ Guba'e, eine Versammlung zur Unterweisung, Synonym für Schule), die zum "Oberen Haus" gehörten. Die Schulen dieser Richtung konnten sich allerdings nicht in Gondär behaupten. Die oben erwähnte Auslegung des Propheten Ezechiel wird einer dieser "Oberen Haus"-Schulen aus Gondär zugeschrieben.[8] In Gondär hatte auch die Auslegung von *Fətha Nägäst* Tradition, berühmter Lehrer war Aqabe Säat Käbte (gest. um 1780).[9]

---

[7] Cowley, Old Testament, 133.

[8] Cowley, A Geez Prologue, 100.

[9] Cowley, Old Testament, 167. Fətha nägäst nəbabənna tərgwamew, Addis Ababa, 1958 (E.C.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000066

Die *Andəmta*-Lehrer von Mädhane Aläm

Die Gründung von der Kirchenschule Mädhane Aläm wird Dr. Ayyälä zugeschrieben und wird in das Jahr 1967 datiert.

Dr. Ayyälä (Ayele) Alämu ዶክተር፡ አየለ፡ ዓለሙ፡ (1875-1977)

Dr. Ayyälä wurde bei der Errichtung der Schule von Abunä Ǝndrəyas, Bischof von Gondär, unterstützt. Die Schule wurde "Dr. Ayyäläs Schule bei der Mädhane Aläm Kirche" genannt und erst später in "Mädhane Aläm Guba'e Mäshaf Bet" umbenannt. Dr. Ayyälä von Mädhane Aläm gilt als der bedeutendste Vertreter der *Andəmta*-Tradition. Seine *Andəmta*-Wiedergabe war zu seinen Lebzeiten maßgebend für das Patriarchat und die ganze Äthiopisch-Orthodoxe Kirche.

Aläqa Ayyälä Alämu war direkter Schüler von Aläqa Həruy Fänta (1855-1948 E.C.).[10] Die Chronologie der Gelehrtenreihe von Dr. Ayyälä ist bis ins 18. Jahrhundert zurückzuverfolgen, viele herausragende Gelehrte sind dabei, unter anderem Aläqa Wäldä Ab (Mitte des 19. Jahrhunderts).[11] Aläqa Ayyälä Alämu bekam als bisher einziger traditionell ausgebildeter Gelehrter 1966 (E.C.) den Doktortitel

[10] Aläqa Həruy Fänta war einer der Übersetzer des N.T. (vom Geez ins Amharische). Diese zweisprachige Bibel, handschriftlich niedergeschrieben, wurde um 1939 photolithographisch vervielfältigt und liegt als Orginal im Institut of Ethiopian Studies, Addis Ababa, s. Cowley, Old Testament, 175 (Nach Angaben von Liqä Səltanat Habtä Maryam Wärqnäh, Təntawi). Aläqa Həruy Fänta unterrichtet ebenfalls Mähari Tərfe, der den *Andəmta* zur Johannesapokalpse edierte, *Mäsahəftä haddisat sostu nəbab kännätərgwame*, Liqä Liqawənt Mähari Tÿrfe (ed.), Addis Abäba, 1951 (E.C.). Dort ist eine kurze Biographie von Aläqa Həruy im Anhang. Cowley übersetzte Auszüge aus dieser Edition, in: Cowley, New Testament.

[11] Cowley, Old Testament, 166. Aläqa Wäldä Ab beherrschte Arabisch und studierte die christlich-arabische Literatur, s. Cowley, *Traditional Interpretation*, 41.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000067

von der Haile Sellassie I University verliehen. Er trug ebenfalls die hohe kirchliche Auszeichnung "Arat Ayna" (Vier Augen), mit der nur die Lehrer benannt wurden, die alle vier Kommentarzweige (*Bəluy, Kidan, Liqawənt, Mänäkosat*) auswendig beherrschten (Originaltexte und Auslegung).

In Dr. Ayyäläs Schule wurden dementsprechend alle vier Fächer der Kommentare gelehrt, gerade während der Zeit der Revolution und des roten Terrors (1974-1978) ein seltener Fall. Neben der Schulgründung und der Leitung von Mädhane Aläm war Dr. Ayyälä in weiteren Schulen tätig. Für einige Zeit war er Lehrer die Fächer *Tərgwame* und *Qəne* in der Holy Trinity School in Addis Abäba.[12] Sein wichtigstes Vorhaben, den Druck eines vollständigen Bibelkommentars, konnte er zwar leider nicht mehr zu Ende führen, doch durch das Sammeln der Manuskripte und Zusammenstellen der Kommentare leitete er die grundlegenden Schritte ein. Dr. Ayyälä beschäftigte sich über die Weitergabe der Kommentare hinaus auch mit den Ursprüngen der *Andəmta*-Tradition. Er kam zu dem Ergebnis, dass die *Tərgwame*- und *Andəmta*-Tradition auf Henoch zurückzuführen sei.[13]

Dr. Ayyälä starb 1977.[14] Eine kurze Biographie über ihn veröffentlichte sein Nachfolger, Liqä Liqawənt Mänkər Mäkwännən.[15]

---

[12] Heyer, Teaching, 149. Das Fach *Qəne* wurde als Ausgangspunkt für *Tərgwame* und *Andəmta* angesehen, nur wer *Qəne* beherrschte, war fähig, die Kommentare zu erlernen. Vgl. grundsätzlich Alemayyehu Moges, Geez.

[13] Heyer, Teaching, 145. Dr. Ayyälä gab diese Meinung 1965 in einem Gespräch mit Heyer wieder. Heyer beschreibt weiter, wie er die Auslegung zu Psalm 2,6 rezitiert (147) und die sieben Wunder während der Kreuzigung aufzählt (148).

[14] Sein Grabstein ist in der Kirchenschule untergebracht. Siehe Abb. 1.

[15] Mänkər Mäkwännən, *Mäshetä*. Diese Kurzbiographie war mir nicht zugänglich.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000068

Liqä Liqawənt Mänkər Mäkwännən ሊቀ ሊቃውንት መንክር መኰንን (ca. 1920-1996)

1979 wird Dr. Ayyäläs Schule von Abunä Ǝndrəyas reorganisiert. Er ernennt den geachteten Aläqa Liqä Liqawənt Mänkər Mäkwännən (Menkir Makonnen) zum neuen Leiter der Schule.[16] Liqä Liqawənt Mänkər Mäkwännən war ein berühmter *Qəne*-Lehrer[17] und insbesondere Spezialist für die *Andəmta*-Kommentare zu den Kirchenvätern (*Liqawənt*).[18] Er hatte profunde Kenntnisse über die *Andəmta* seiner Vorgänger.[19]

Mädhane Aläm wird unter seiner Leitung erneut zu einem Zentrum der *Andəmta*-Ausbildung. Der gute Ruf der Schule trägt dazu bei, dass aus dem ganzen Land Schüler kommen, um bei ihm zu studieren. Er wird geachtet als Bewahrer der Tradition und zugleich als Förderer der Verbreitung von *Andəmta*. Er hat Interesse daran, den *Andəmta* zur Liturgie erneut drucken zu lassen.[20] Er verfolgt ebenfalls das Vorhaben einer gedruckten Version der *Andəmta*-Kommentare zur Bibel von Dr. Ayyälä weiter; es ist sein dringendstes Anliegen. Pentateuch und Königsbücher liegen 1996 handschriftlich vor. Jeder Band besteht aus 250 zweispaltig und zweifarbig (rot und schwarz) beschriebenen Seiten.

Liqä Liqawənt Mänkər Mäkwännən starb im November 1996. Die Grabsteine der beiden Lehrer, Dr. Ayyälä und Liqä Liqawənt Mänkər Mäkwännən, sind im Unterrichtsraum der Schule untergebracht *(Abb.1)*.

---

[16] Cowley, Mämher Esdros, 56. Cowley gibt in diesem Artikel eine vor-läufige Aufstellung aller Lehrer von *Tərgwame* und *Andəmta*, 47-66.

[17] Alemayyehu Moges, Geez, 115.

[18] Cowley, *Traditional Interpretation*, 55.

[19] Cowley, Mämher Esdros, 42.

[20] Es liegen bereits Drucke der Kommentare zu den Anaphoren vor, u.a. *Mäshafä Qəddase*, Addis Abäba, 1926 (E.C.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000069

Liqä Liqawənt Ǝzra Haddis ሊቀ፡ሊቃውንት፡ዕዝራ፡ሐዲስ፡(geb. ca. 1965)

Nach dem Tod von Liqä Liqawənt Mänkər Mäkwännən wird die Schule provisorisch von Abunä Ǝndrəyas, ebenfalls *Andəmta*-Lehrer, geleitet.

Der Nachfolger von Liqä Liqawənt Mänkər Mäkwännən wird Liqä Liqawənt Ǝzra Haddis. Merigeta Ǝzra Haddis übernimmt die Leitung im September 2000, davor war er Assistent von Abunä Ǝndreyas. 2001 wird ihm der Titel "Mämhər" verliehen. Dank seiner intensiven *Andəmta*-Studien wird er am 9. Mai 2002 zum "hohen Gelehrten" ernannt und trägt seitdem den Titel "Liqä Liqawənt". Am 27. Mai fand die feierliche Einführung in die Schule statt, die Amtseinführung mit allen Kirchenvorstehern aus Gondär und Umgebung erfolgte am 15. Juni 2002. Liqä Liqawənt Ǝzra Haddis beabsichtigt, das Vorhaben seiner Vorgänger, die Drucklegung der Bibel*andəmta*, zu Ende zu bringen.

Die Unterrichtsmethode

Die Methode, *Andəmta* zu lehren, ist durch die dreifache Struktur der Kommentare selber ersichtlich. Zuerst kommt der Originaltext, gefolgt von der Übersetzung mit anschließendem Kommentar.

Das Festhalten an der Andəmta Tradition zeigt sich nicht nur im Inhalt, sondern auch deutlich in den Lehrmethoden. Die Methoden richten sich nach der herkömmlichen Weise des Unterrichts. Die Schüler müssen nicht nur den Text beherrschen, sondern ebenfalls den Rhythmus des Rezitieren, d.h. im gleichen Tempo sprechen, an der gleichen Stelle ausatmen, überhaupt das Atmen an den ganzen Text anpassen,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000070

ebenso die Betonung der Wörter, das Erheben oder Senken der Stimme.[21]

Die Unterrichtsmethode von Liqä Liqawənt Ǝzra Haddis richtet sich vollständig nach der Tradition. Eine allgemeine Neuerung gegenüber der Tradition ist zu vermerken: die Benutzung von Büchern. Beruhte der Unterricht früher auf reinem Memorieren und der oralen Unterweisung, werden heute von den Schülern Bücher während des Unterrichts zu Hilfe genommen. Die Bücher werden jedoch nur von den Schülern benutzt, der Lehrer selber sollte weiterhin während des Unterrichts keine Bücher in den Händen halten. Seine Reputation würde darunter leiden. Ausnahmen werden nur bei sehr jungen Lehrern gemacht, zu denen aber Liqä Liqawənt Ǝzra Haddis gerechnet wird.

Nach meinen eigenen Beobachtungen in der Mädhane Aläm Kirchenschule im November 2000 hat sich an dieser Tradition der Unterweisung nichts verändert. Bei meinem Eintreffen in den Unterrichtsraum saß Liqä Liqawənt Ǝzra Haddis zusammen mit den Schülern auf der Bank entlang der Wand. Liqä Liqawənt Ǝzra Haddis trug zu dieser Zeit nur den Titel "Merigeta" und durfte daher nicht auf dem Lehrerstuhl von Dr. Ayyälä und Liqä Liqawənt Mänkər Mäkwännən sitzen. Zur Demonstration der richtigen Unterweisung setzte er sich dann auf einen anderen Stuhl neben dem Lehrerstuhl. Ein Schüler kniete sich hin, die Bibel in einem Buchständer vor sich, und rezitierte eine Stelle aus der Bibel, z.B. aus den Psalmen. Liqä Liqawənt Ǝzra Haddis übersetzte die Stelle ins Amharische und trug anschließend aus dem Gedächtnis den *Andəmta* zu dieser Stelle vor. Daraufhin wiederholte der Schüler den *Andəmta*, bevor er die nächste Bibelstelle vorlas. Die anderen Schüler im Raum flüsterten den *Andemta* mit und verhielten sich ansonsten sehr still *(Abb. 2)*.

Der Unterricht erfolgte in dieser Weise sehr konzentriert für ca. eine Stunde. Er findet gewöhnlich vormittags und am

[21] Cowley, Old Testament, 170 sowie eigene Beobachtungen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000071

Abend statt und dauert jeweils zwei bis drei Stunden. Die restliche Zeit des Tages sind für Studien oder Geldverdienen reserviert.

Der Stellenwert der *Andəmta*-Kommentare

Die *Andəmta*-Kommentare haben einen sehr hohen Stellenwert innerhalb der orthodoxen Kirche und bei ihren Gläubigen. Sie werden als Garant dafür angesehen, dass die richtige Bedeutung der Texte, insbesondere der Bibel, vermittelt wird. Die reine Übersetzung ins Geez oder Amharisch von anderssprachigen Texten, wie eben Bibel oder Kirchenväter, birgt die Gefahr der falschen Auslegung und damit der Häresie. Dank der *Andəmta* konnte eine häretische Deutung verhindert werden, so die traditionelle Auffassung.

Ein weiteres Merkmal dafür, dass die Kunst der Auslegung und der Beherrschung des Geez weiter gepflegt wird und als wichtiges Kulturgut im Bewusstsein der Menschen verankert ist, zeigt sich in dem hohen Stellenwert der handgeschriebenen Geez-Briefe der *Andəmta*-Lehrer.

In einem Weihnachts- und Neujahrsbrief, datiert vom 15. April 1995 E.C. (Dezember 2002) von Liqä Liqawənt Ǝzra Haddis wird dies deutlich.[22] Die Segenswünsche für die Feiertage schreibt Liqä Liqawənt Ǝzra Haddis in Geez. Er will damit zum Ausdruck bringen, dass er diese christliche Tradition weiterhin beherrscht und pflegt. Der Brief ist am Ende mit zwei Stempeln versehen, die hier *(Abb. 3)* abgedruckt werden.

[22] Seit der Gründung der Tabor Society, Gesellschaft zur Förderung der orthodoxer Kirchenschulen in Äthiopien e.V. Heidelberg, 1976 durch Prof. Friedrich Heyer herrschte ein reger Briefaustausch zwischen den Kirchenschulen und dem Verein, dessen Mitglied ich bin. Die handgeschriebenen Briefe (Geez und Amharisch) bezeugen die orthodoxe Briefkunst und den Fortbestand der Kirchenschulen. Die äthiopischen Briefe wurden seit 1976 gesammelt, eine Edition ist für 2006 geplant. Der größte Teil der Briefe ist von berühmten Lehrern verfasst, so u.a. von Liqä Liqawənt Mänkər Mäkwännən.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000072

Literaturverzeichnis

Alemayyehu Moges: Geez and Amharic Study without Qene is incomplete, in: *Proceedings of the Third International Conference of Ethiopian Studies*, Addis Ababa, 1966. Ed. by Institute of Ethiopian Studies, Addis Ababa, 1970, 99-116.

Cowley, Roger: Old Testament Introduction in the Andemta Commentary Tradition, in: *Journal of Ethiopian Studies* 12,1 (1974), 133-175.

Cowley, Roger: New Testament Introduction in the Andemta Commentary Tradition, in: *Ostkirchliche Studien* 26 (1977), 145-192.

Cowley, Roger: Patristic Introduction in the Ethiopian Andəmta Commentary Tradition, in: *Ostkirchliche Studien* 29 (1980), 39-49.

Cowley, Roger: *The Traditional Interpretation of the Apocalypse of St John in the Ethiopian Orthodox Church*, Cambridge, 1983.

Cowley, Roger: A Geez Prologue concerning the Work of Mähmər Kəflä Giyorgis on the text and interpretation of the book of Ezekiel, in: *Ethiopian Studies. Dedicated to Wolf Leslau*. Ed. by S. Segert and A. J. E. Bodrogligeti, Wiesbaden, 1983, 99-114.

Cowley, Roger: Mähmər Esdros and his interpretations, in: *Ethiopian Studies. Proceedings of the Sixth International Conference of Ethiopian Studies*, Tel Aviv, 14-17 April 1980. Ed. by G. Goldenberg, Rotterdam, 1986, 41-69.

Cowley, Roger: *Ethiopian Biblical Interpretation: a Study in Exegetical Tradition and Hermeneutics*, Cambridge, 1988.

Habtä Maryam Wärqnäh, Liqä Səltanat: *Yä'ityopya ortodoks täwahədo betä krəstiyan əmnätənna təmhərt*, Addis Abäba, 1963 E.C.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000073

Habtä Maryam Wärqnäh, Liqä Səltanat: *Təntawi yä'ityopya sər'atä təmhərt*, Addis Ababa, 1971.

Heyer, Friedrich: The Teaching of Tergum in the Ethiopian Orthodox Church, in: *Proceedings of the Third International Conference of Ethiopian Studies*, Addis Ababa, 1966. Ed. by Institute of Ethiopian Studies, Addis Ababa, 1970, 140-150.

Imbaqom Kalewold, Alaka: *Traditional Ethiopian Church Education*, New York, 1970.

Mänkər Mäkwännən, Mämhər: *Mäshetä Liqawənt*, Addis Ababa, 1972 E.C.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000074



Abb. 1

Grabstein von Dr.Ayyälä und Liqä Liqawənt Mänkər Mäkwännən im Unterrichtsraum der Mädhane Aläm Schule. Auf der Steinplatte befinden sich Fotos von den beiden Gelehrten (vorne links Liqä Liqawənt Mänkər Mäkwännən, rechts Dr. Ayyälä), eine Marienikone und ein Bild von Abunä Ǝndrəyas. Neben den Bildern sind zwei Flaschen mit heiligem Wasser aufgestellt. Im Hintergrund des Bildes ist bei der Wandbemalung Dr. Ayyälä mit Doktorhut zu erkennen.

Foto: Verena Böll

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000075



Abb. 2

Liqä Liqawənt Ǝzra Haddis, versehen mit dem blauen Lehrermantel, während des Andəmta Unterrichts im Mädhane Aläm Schulraum. Der Raum ist von oben bis unten ausgemalt, neben biblischen Szenen werden Erlebnisse der Kirchenväter und Details der äthiopischen Geschichte dargestellt.

Foto: Verena Böll, 14. November 2000

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000076

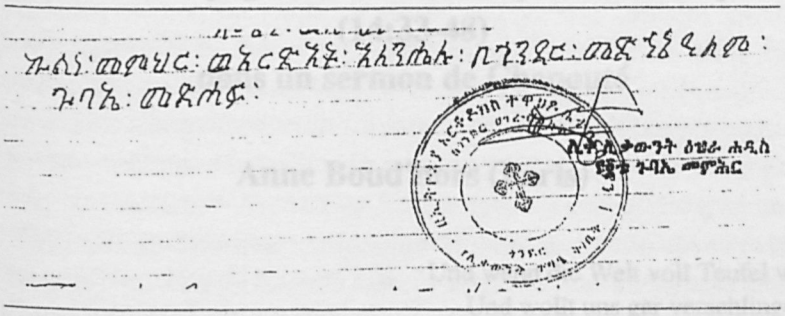


Abb. 3

Beschriftung: Brief von Liqä Liqawənt Ǝzra Haddis vom 15. April 1995 (E.C.) an die Tabor Society. Der runde Stempel ist der Stempel der Kirchenschule im Bischofssitz Gondär. Der zweite Stempel ist der persönliche Stempel von Liqä Liqawənt Ǝzra Haddis und weist ihn als Lehrer (Mämhər) der vier Schulen (Guba'e) aus.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000078

Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 35 (2003)

Nouvelle page de la version copte du Lévitique (14:33-48) dans un sermon de Chenouté

Anne Boud'hors (Paris)

Und wenn die Welt voll Teufel wär
Und wollt uns gar verschlingen,
So fürchten wir uns nicht so sehr,
Es soll uns doch gelingen.
(Martin Luther, *Der 46. Psalm*)

La version sahidique du *Lévitique*, partiellement attestée dans plusieurs fragments appartenant à diverses collections, est presque entièrement conservée dans le manuscrit copte M 566 de la Pierpont Morgan Library, encore inédit. Le copiste de ce manuscrit a cependant omis au f° 21verso une importante portion du texte (14,33-15,33). Par une heureuse coïncidence, cette lacune est partiellement comblée grâce à une longue citation que fait Chenouté dans le troisième sermon du tome 8 de ses *Canons*, emporté par la dénonciation impitoyable de l'impureté qui est le *leitmotiv* de cette partie de son œuvre. A celui qui fut mon premier guide, aussi amical qu'efficace, dans la recherche et l'édition des textes coptes de l'Ancien Testament, j'offre avec plaisir et reconnaissance la primeur de ces quelques versets.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000079

Le témoin le mieux conservé du tome 8 des *Canons* de Chenouté est de très loin le codex XO du monastère Blanc, dont la plus grande partie se trouve maintenant à l'Institut français d'archéologie orientale du Caire (IFAO Copte 2).[1] Cette partie étant encore inédite,[2] il n'est pas inutile de situer un peu les passages qui nous intéressent ici. Le premier sermon de l'ouvrage nous manque. Mais le second et le troisième sont manifestement unis par un thème commun, qui est celui du vêtement. Ce thème est exploité dans plusieurs sens qui se mêlent de manière souvent inextricable: d'une part Chenouté se montre mécontent des vêtements qu'on lui a faits et éclate en reproches amers contre ceux de ses moines ou moniales qui en sont chargés; mais sa colère n'est pas seulement due à des défauts de fabrication, elle paraît surtout provoquée par l'impureté de ceux qui ont oeuvré, au point qu'il refusera de les porter; sur le plan métaphorique, la signification est assez claire: la communauté monastique est conçue comme un vêtement qui devrait être la parure et la fierté de son supérieur, mais suscite son dégoût horrifié à cause de sa corruption. Dans l'Ancien Testament, les références ne manquent pas à l'appui de ce motif et on en trouve de fort nombreuses au fil des pages. Peu après le début du troisième sermon ("Qui est témoin"[3]), Chenouté introduit une première citation inhabituellement longue du *Lévitique* (13, 47-58), concernant la

[1] Pour le classement des œuvres de Chenouté, je renvoie à la thèse magistrale de Stephen L. Emmel: *Shenoute's Literary Corpus*, Yale University, 1993 (la publication en est actuellement sous presse pour les Subsidia du C.S.C.O.). Les *Canons* sont des ouvrages contenant des sermons de discipline monastique. Les sigles des codices du monastère Blanc sont ceux du *Corpus dei Manoscritti Copti Letterari*, base de données élaborée à Rome par Tito Orlandi.

[2] La publication de ce manuscrit est à ma charge.

[3] Les sermons et discours ne portant généralement pas de titre, l'équipe internationale qui a entrepris l'édition des œuvres de Chenouté a choisi, à la suite de S. Emmel, de les désigner par leur *incipit*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000080

lèpre des vêtements, suivie presque immédiatement par l'extrait qui touche à la lèpre des maisons (14, 33-48). Voici l'ensemble du passage qui se situe autour de ces deux citations et se développe sur environ huit pages:

Puisque c'est à cause des méfaits (p.128) *accomplis par nous depuis le début au sein de ces communautés qu'une scission s'est produite, de sorte que l'homme – c'est-à-dire celui qui te parle – ne mange pas de pain avec son prochain – c'est-à-dire toi, communauté –; puisque c'est à cause des méfaits que nous accomplissons encore maintenant en ton sein qu'il décidera de ne pas porter de vêtements venant de toi, de ces vêtements-là où l'infamie et la laideur sont évidentes, dont la chaîne et la trame laissent voir l'infâmie; alors Dieu jugera au milieu de ceux qui, par leurs actions funestes, provoquent une séparation entre un homme et ses frères ou ses compagnons. N'est-ce pas au sujet de la laideur et de l'opprobre, et d'ouvrages infâmes – leur infâmie se manifestant par le fait qu'il y a honte à les porter ou à les conserver dans un coffre – que l'Écriture a parlé ainsi* (p.129):

Lévitique 13, 47-58

(p.131, l.32) *D'autre part, n'est-ce pas parce que Dieu connaissait à l'avance les souillures qui se produiraient dans des maisons au pays des Cananéens, semence de Cham le fils de Noé, que "le Seigneur a dit à Moïse et Aaron ...*

Lévitique 14, 33-48

(p.134, l.19) *Peut-on encore laver ceux sur qui cette atteinte de lèpre est persistante et n'a pas changé? – Ou encore elle a changé sans changer en eux tous, qu'ils se soient tous purifiés ou non –. Peut-on encore arracher les pierres sur lesquelles se trouve cette atteinte de lèpre persistante aux murs de la mai-*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000081

son? Peut-on encore les jeter dehors hors de la ville dans un lieu impur? L'intérieur de la maison, ne l'a-t-on pas gratté tout autour, ni déversé la terre qu'on en avait gratté en dehors de la ville dans un lieu impur? Et elle n'a pas changé l'atteinte de lèpre persistante sur les murs de la maison et les (p.135) pierres de cet endroit, ces maisons impures qui seront démolies très vite et leurs pierres, leurs poutres et toute leur terre portées hors de la ville dans un lieu impur. Après tout cet effort accompli par le prêtre, après qu'il a arraché la lèpre ternie et l'a enlevée avec tout son contour du vêtement ou du tissu chaîne et trame, après qu'il a mis à part la maison pendant sept jours, après qu'il a pris d'autres pierres grattées pour les mettre à la place des pierres qui ont été enlevées, après qu'il a pris une terre nouvelle pour enduire la maison, je vous l'ai dit de nombreuses fois et sous de nombreuses formes, vous ne vous êtes pas souciés, frères, de vous détourner de ces actions mauvaises qui causent notre affliction. Je suis accablé, parce que vous (le) regretterez, non seulement en ce séjour, mais dans le lieu où vous irez.

Il était difficile pour Chenouté de trouver paraboles plus claires au service de ses menaces, et on comprend que ces extraits, qui ne semblent guère utilisés par d'autres auteurs monastiques, aient eu sa faveur: les membres impurs de la communauté, qui risquent de contaminer l'ensemble, doivent être lavés, et au besoin enlevés; si malgré tout l'impureté subsiste, c'est la communauté entière qui sera détruite et éternellement damnée. Sa propre situation n'était d'ailleurs pas si confortable: témoin extérieur et auteur de la purification dans le rôle du prêtre, mais aussi membre à part entière de la communauté en voie de perdition.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000082

Mais revenons au texte des citations. Pour la première, nous conservons déjà deux témoins: M566 déjà nommé[4] (= sa 6 dans la classification de K. Schüssler[5]) et un manuscrit du monastère Blanc, "Z 8" dans les travaux de P. Nagel[6] (= sa 12 chez Schüssler). Il n'est donc pas inutile de leur comparer le texte livré par Chenouté: en effet la qualité de la citation permettra d'estimer la fiabilité de l'autre passage, pour lequel nous n'aurons pas de parallèle.

Lévitique 13, 47-58[7]

(p.129) 47 ⲟⲩϩⲟⲓ̈ⲧⲉ ⲉϥϣⲁⲛϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ϩⲏⲧϥ ⲛ̄ϭⲓ ⲟⲩϩⲣⲃ ⲛ̄ⲥⲱⲃϩ
ϩⲛ̄ⲟⲩϩⲟⲓ̈ⲧⲉ ⲛ̄ⲣⲱⲧ ⲏ ϩⲛ̄ⲟⲩϩⲟⲓ̈ⲧⲉ ⲛ̄ⲥⲓⲡⲡⲓⲛ ⲏ ⲛ̄ⲗⲁⲥ 48 ⲏ
ϩⲛ̄ⲟⲩϣⲧⲓⲧ ⲏ ϩⲛ̄ⲟⲩⲃⲏⲕⲉ ⲏ ϩⲛ̄ⲟⲩⲉⲓⲁⲁⲩ ⲏ ϩⲛ̄ⲟⲩⲥⲟⲣⲧ ⲏ
ϩⲛ̄ⲟⲩϣⲁⲁⲣ ⲏ ϩⲛ̄ϣⲁⲁⲣ ⲛⲓⲙ ⲉϣⲁⲩⲣϩⲱⲃ ⲛ̄ϩⲏⲧϥ· 49 ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲉ-
ⲡϩⲣⲃ ϣⲱⲡⲉ ⲉϥⲟⲩⲉⲧⲟⲩⲱⲧ ⲏ ⲉϥⲙⲟⲣϣ ϩⲙ̄ⲡⲟⲓ̈ⲧⲉ ⲏ ϩⲙ̄ⲡϣⲁⲁⲣ
ⲏ ϩⲙ̄ⲡⲉϣⲧⲓⲧ ⲏ ϩⲙ̄ⲡⲃⲏⲕⲉ ⲏ ϩⲛ̄ⲥⲕⲉⲟⲥ ⲛⲓⲙ ⲛ̄ϣⲁⲁⲣ ⲉϣⲁⲩⲣϩⲱⲃ
ⲛ̄ϩⲏⲧϥ· ⲡⲉⲓϩⲣⲃ ⲟⲩⲥⲱⲃϩ ⲡⲉ· ⲉϥⲉⲧⲥⲁⲃⲟⲟⲩ ⲉⲡϩⲣⲃ *sic*. 50
ⲛ̄ⲧⲉ ⲡϩⲓⲉⲣⲉⲩⲥ ϯϩⲧⲏϥ ⲉⲡϩⲣⲃ ⲁⲩⲱ ⲡϩⲓⲉⲣⲉⲩⲥ ⲉϥⲉⲡⲱⲣϫ
ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡϩⲣⲃ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲛ̄ⲥⲁϣϥ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩ· 51 ⲉⲣⲉⲡϩⲓⲉⲣⲉⲩⲥ ⲛⲁⲩ
ⲉⲡϩⲣⲃ ϩⲙ̄ⲡⲙⲉϩⲥⲁϣϥ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩ· ⲉⲣϣⲁⲛⲡϩⲣⲃ ⲇⲉ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ
ⲡⲱⲣϣ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̄ⲡⲉⲣϣⲱⲛ ⲏ ϩⲙ̄ⲡⲉϣⲧⲓⲧ ⲏ ϩⲙ̄ⲡⲃⲏⲕⲉ ⲏ ϩⲙ̄ⲡϣⲁⲁⲣ
ⲕⲁⲧⲁ ⲉⲓⲟⲡⲉ ⲛⲓⲙ ⲉϣⲁⲩⲁⲁⲩ ϩⲛ̄ⲛ̄ϣⲁⲁⲣ ⲟⲩⲥⲱⲃϩ ⲉϥⲙⲏⲛ ⲉⲃⲟⲗ

---

4 Cf. Leo Depuydt: *Catalogue of Coptic Manuscripts in the Pierpont Morgan Library*, Leuven, 1993, I, n°1 (5-7); II, pl. 48-50, 199-201.

5 Karlheinz Schüssler: *Biblia Coptica. Die koptischen Bibeltexte, I: Das sahidische Alte und Neue Testament, Lieferung 1: sa 1-20*, Wiesbaden, 1995.

6 Peter Nagel: Studien zur Textüberlieferung des sahidischen Alten Testaments. Teil I: Der Stand der Wiederherstellung der alttestamentlichen Kodizes der Sammlung Borgia (Cod. I-XVI), in: *Zeitschrift für ägyptische Sprache* 110 (1983), 51-74.

7 Je ne reproduis pas la disposition en colonnes du manuscrit et j'adopte un "système minimal" pour les diacritiques et la ponctuation, afin de faciliter la lecture: surligne exclusivement sur ⲙ et ⲛ en position sonore, point médian pour marquer les pauses logiques.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000083

ⲛⲉ ⲛ̀ⲣⲣⲃ ⲟⲩⲁⲕⲁⲑⲁⲣⲧⲟⲛ ⲛⲉ · 52 ⲉⲩⲉⲣⲱⲕϩ ⲙ̀ⲡⲛ̀ⲟⲩⲓ̈ⲧⲉ ⲉⲧⲙ̀-
ⲙⲁⲩ ⲏ ⲡⲉⲱⲧⲓⲧ ⲏ ⲡⲃⲏⲕⲉ ⲏ ⲡⲥⲟⲣⲧ ⲏ (p.130) ⲡⲉⲓⲁⲁⲩ ⲏ ⲥⲕⲉⲟⲥ
ⲛⲓⲙ ⲛ̀ⲧⲁⲁⲣ· ⲉⲣⲱⲁⲛⲛ̀ⲣⲣⲃ ⲙ̀ⲡⲥⲱⲃϩ ⲉⲧⲙⲏⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲱⲱⲡⲉ ⲛ̀ϩⲏ-
ⲧⲟⲩ ⲉⲩⲉⲣⲟⲕϩⲟⲩ ϩⲛ̀ⲟⲩⲥⲁⲧⲉ· 53 ⲉⲣⲱⲁⲛⲛ̀ⲓⲉⲣⲉⲩⲥ ⲇⲉ ⲛⲁⲩ
ⲛ̀ⲧⲉⲧⲙ̀ⲛ̀ⲣⲣⲃ ⲉⲧⲙ̀ⲙⲁⲩ ⲙⲟⲟⲱⲉ ⲉⲡⲱⲣⲭ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̀ⲡⲛ̀ⲟⲩⲓ̈ⲧⲉ ⲏ ϩⲙ̀-
ⲡⲉⲱⲧⲓⲧ ⲏ ϩⲙ̀ⲡⲃⲏⲕⲉ ⲏ ϩⲛ̀ⲥⲕⲉⲟⲥ ⲛⲓⲙ ⲛ̀ⲧⲁⲁⲣ 54 ⲛ̀ⲓⲉⲣⲉⲩⲥ
ⲉⲩⲉⲟⲩⲉϩⲥⲁϩⲛⲉ ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲉⲉⲓⲱ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̀ⲡⲉⲧⲉⲣⲉ ⲛ̀ⲣⲣⲃ
ϩⲓⲱⲱϥ· ⲁⲩⲱ ⲉⲣⲉⲡⲛ̀ⲓⲉⲣⲉⲩⲥ ⲡⲱⲣⲭ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̀ⲡⲛ̀ⲣⲣⲃ ⲉⲧⲙ̀ⲙⲁⲩ
ⲛ̀ⲥⲁⲱϥ ⲛ̀ϩⲟⲟⲩ ⲛ̀ⲥⲟⲛ ⲥⲛⲁⲩ· 55 ⲁⲩⲱ ⲉⲣⲉⲡⲛ̀ⲓⲉⲣⲉⲩⲥ ⲛⲁⲩ
ⲙ̀ⲛ̀ⲛⲥⲁ ⲛ̀ⲥⲉⲉⲓⲱ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̀ⲡⲛ̀ⲣⲣⲃ ⲉⲧⲙ̀ⲙⲁⲩ ⲁⲩⲱ ⲛ̀ⲣⲣⲃ ⲛϥⲧⲙ̀ⲯⲓⲃⲉ
ⲙ̀ⲡⲉϥⲙⲁⲉⲓⲛ ⲁⲩⲱ ⲛ̀ⲣⲣⲃ ⲙ̀ⲡⲉϥⲙⲟⲟⲱⲉ ⲟⲩⲁⲕⲁⲑⲁⲣⲧⲟⲛ
ⲛⲉ· ⲉⲩⲉⲣⲟⲕϩⲩ ϩⲛ̀ⲟⲩ-ⲥⲁⲧⲉ ⲭⲉ ⲁϥⲧⲁⲭⲣⲟ ϩⲙ̀ⲡⲛ̀ⲟⲩⲓ̈ⲧⲉ ⲏ
ⲡⲉⲱⲧⲓⲧ ⲏ ⲡⲃⲏⲕⲉ · 56 ⲁⲩⲱ ⲉⲣⲱⲁⲛⲛ̀ⲓⲉⲣⲉⲩⲉ*sic* ⲛⲁⲩ ⲉⲡⲛ̀ⲣⲣⲃ
ⲉⲩⲕⲣⲙ̀ⲣⲱⲙ ⲙ̀ⲛ̀ⲛⲥⲁ ⲛ̀ⲥⲉⲉⲓⲁⲁϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲩⲉⲡⲁϩϥ ⲛϥⲁⲓⲧϥ ⲙ̀ⲙⲁⲩ
ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̀ⲡⲛ̀ⲟⲩⲓ̈ⲧⲉ ⲏ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̀ (p.131) ⲡⲱⲁⲁⲣ ⲏ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̀ⲡⲉⲱⲧⲓⲧ
ⲏ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̀ⲡⲃⲏⲕⲉ· 57ⲉⲩⲱⲁⲛⲟⲩⲱⲛϩ ⲇⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̀ⲡⲛ̀ⲟⲩⲓ̈ⲧⲉ ⲏ
ⲡⲉⲱⲧⲓⲧ ⲏ ⲡⲃⲏⲕⲉ ⲏ ⲥⲕⲉⲟⲥ ⲛⲓⲙ ⲛ̀ⲧⲁⲁⲣ ⲟⲩⲥⲱⲃϩ ⲛⲉ ⲉⲁϥⲡⲓⲣⲉ
· ⲡⲉⲧⲉⲣⲉ ⲡ̀ⲣⲣⲃ ⲉⲧⲙ̀ⲙⲁⲩ ⲛ̀ϩⲏⲧϥ ⲉⲩⲉⲣⲟⲕϩⲩ ϩⲛ̀ⲟⲩⲥⲁⲧⲉ ·
58 ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲣⲱⲱⲛ ⲏ ⲡⲉⲱⲧⲓⲧ ⲏ ⲡⲃⲏⲕⲉ ⲏ ⲥⲕⲉⲟⲥ ⲛⲓⲙ ⲛ̀ⲧⲁⲁⲣ
ⲉⲧⲟⲩⲛⲁⲉⲓⲁⲁϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡ̀ⲣⲣⲃ ⲉⲧⲙ̀ⲙⲁⲩ ⲗⲟ ϩⲓⲱⲱϥ ⲁⲩⲱ
ⲉⲩⲉⲉⲓⲁⲁϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̀ⲕⲉⲥⲟⲛ ⲛϥⲱⲱⲡⲉ ⲉϥⲧⲃⲃⲏⲩ·

Le manuscrit sa 6 est inédit, mais facilement accessible en fac similé.[8] Quant à sa 12, le passage qui nous intéresse, publié par G. Maspero, est conservé dans un feuillet de la Bibliothèque nationale de France.[9] J'appelle "Ch." le texte de la citation.

---

[8] Henri Hyvernat: *Bibliothecae Pierpont Morgan Codices Coptici photographice expressi*, Romae, 1922, I. *Codex M 566. Leviticus, Numeri, Deuteronomium. Sahidice*.

[9] Paris, BnF Copte 129(1) f.53, publié par Gaston Maspero: Fragments de manuscrits coptes-thébains provenant de la bibliothèque du Deir Amba-Shenoudah, in: *Mémoires publiés par les membres de la Mission Archéologique Française au Caire* VI (1897), 1-296 (p. 69-70 pour ce feuillet). J'ai pu vérifier sur l'original que l'édition de Maspero est irréprochable.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000084

Voici quelques remarques tirées de la comparaison des trois témoins:

1) Cas où Ch. et sa 12 s'accordent contre sa 6:

- v.47: ⲟⲩϩⲟⲓⲧⲉ ⲉⲧⲫⲁⲛ*ⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ* ⲛϩⲏⲧⲥ ⲛⲁⲓ ⲟⲩϩⲣⲃ ⲡ*sic*ⲥⲱⲃϩ ϩⲛⲟⲩϩⲟⲓⲧⲉ ⲛ*ⲥⲟⲣⲧ* ⲏ *ϩⲛⲟⲩⲉⲓ ⲛⲉⲓⲁⲁⲩ* ⲏ ⲛⲁⲁⲥ ⲏ ϩⲉⲛⲟⲩⲱⲧⲓⲧ ⲏ ϩⲛⲟⲩⲃⲏⲕⲉ ⲏ ϩⲛⲫⲁⲁⲣ ⲛⲓⲙ (sa 6): c'est, sur le plan lexical, le verset où les différences sont les plus nombreuses, à tel point que les deux textes semblent deux versions distinctes; on notera le besoin qu'a éprouvé le traducteur de gloser la forme rare στιππύνος par le mot grec σίππιον, très bien attesté dans les textes documentaires coptes,[10] et un mot autochtone (le remplacement de σίππιον par ⲉⲓⲁⲁⲩ dans sa 6 fait perdre son sens à cette glose); quant à l'omission d'une partie du texte par sa 6, il s'agit probablement d'une erreur du copiste.

- v.55: ⲙⲛⲛⲥⲁ *ⲛⲥⲉⲉⲓⲱ* / ⲙⲛⲛⲥⲁ*ⲧⲣⲉⲫⲉ*ⲓⲱ: la construction de Ch. et sa 12 apparaît plus archaïque sur le plan syntaxique et plus exacte pour rendre le passif grec πλυθῆναι.

- v. 56: sa 6 omet par homéotéleute ⲉⲩⲉⲡⲁϩⲩ ⲉⲃⲟⲗ (Ch. ajoute ⲛⲩⲩⲓⲧⲩ ⲙ̄ⲙⲁⲩ, cf. ci-dessous).

2) Cas où Ch. et sa 6 s'accordent contre sa 12:

- v.56: ⲉⲩⲕⲣⲙⲣⲱⲙ / ⲉⲩⲕⲙⲙ pour traduire le grec ἀμαυρά; variante déjà relevée par Crum (CD 109a) qui juge la première leçon meilleure.

---

[10] Cf. Hans Förster, *Wörterbuch der griechischen Wörter in den koptischen dokumentarischen Texten*, Berlin/New York, 2002.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000085

- v. 57: sa 12 ajoute ⲟⲛ après ⲉⲃⲟⲗ, ce qui traduit le grec ἔτι et paraît une meilleure leçon.

3) Cas où Ch. a ses propres particularités:

- Erreurs: au v.49 ⲡϩⲣⲃ / ⲡⲟⲩⲏⲏⲃ (sa 6 et sa 12): il s'agit manifestement d'une erreur du copiste de Ch., provoquée par la confusion de mots répétés plusieurs fois; v. 53: l'emploi de ⲡⲱⲣⲭ à la place de ⲡⲱⲣⲯ est une confusion fréquente (cf. Crum, CD 271b).

- Quelques petites différences syntaxiques sans conséquence pourraient être dues au fait que Ch. cite de mémoire: emploi du singulier ⲟⲩⲉⲓⲁⲁⲩ et ⲟⲩⲥⲟⲣⲧ (v.48) contre sa 12 qui donne ϩⲉⲛ- (grec τοῖς); omission de ⲁⲩⲱ (début du v.51); ajout de ⲉⲧⲛ̄ⲛⲁⲩ après ϩⲟⲓⲧⲉ (v.52); ajout de ⲛⲥⲙⲓⲧⲥ ⲛ̄ⲛⲁⲩ après ⲉⲥⲉⲡⲁϩⲥ (v.56), une glose qui s'explique bien si l'on considère l'emploi abondant qui est fait de l'expression ⲥⲓ ⲛ̄ⲛⲁⲩ dans ce texte. L'ajout de ⲁⲩⲱ devant ⲉⲩⲉⲉⲓⲁⲁⲥ (v. 58) est plus difficile à justifier, car le καί ici n'est pas coordonnant.

- On relève aussi une tendance à ne pas répéter les prépositions dans les énumérations: au v. 52, alors que sa 6 a ⲏ ⲛⲉⲓⲁⲁⲩ ⲏ ϩⲉⲛⲥⲕⲉⲩⲟⲥ ⲛⲓⲙ et sa 12 ⲏ ϩⲉⲛⲉⲓⲁⲁⲩ ⲏ ϩⲉⲛⲥⲕⲉⲩ(ⲟ)ⲥ ⲛⲓⲙ (grec ἢ ἐν τοῖς λινοῖς ἢ ἐν παντὶ σκεύει); au v. 55 où sa 6 et sa 12 donnent ⲁⲥⲧⲁⲭⲣⲟ ϩⲙⲡϩⲟⲓⲧⲉ ⲏ ϩⲙⲡⲉⲱⲧⲓⲧ ⲏϩⲙⲡⲃⲏⲕⲉ; au v.57, l'ajout de ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ- devant chaque mot de l'énumération par sa 12 me paraît inexact pour traduire la préposition ἐν du grec, en revanche la leçon de sa 6 ⲉⲥⲯⲁⲛⲟⲩⲱⲛϩ ⲇⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ ⲡϩⲟⲓⲧⲉ ⲏ ϩⲙⲡⲉⲱⲧⲓⲧ ⲏ ϩⲙⲡⲃⲏⲕⲉ ⲏ ϩⲉⲛⲥⲕⲉⲩⲟⲥ ⲛⲓⲙ est conforme au texte grec.

- Par deux fois Ch. emploie ⲉⲣⲯⲱⲛ à la place de ϩⲟⲓⲧⲉ (v. 51 et 58), ce qui est probablement destiné à mieux adapter le

texte biblique à son propos, où le mot ⲉⲣⲱⲱⲛ revient constamment.

- En plusieurs endroits, Ch. livre une leçon qui semble meilleure: au v. 51, l'omission de ⲡⲉ après ⲉⲩⲛⲏⲛ ⲉⲃⲟⲗ par sa 12 ne donne pas une construction satisfaisante, sa 6 donne un texte absurde (ⲟⲩⲥⲱⲃϩ ⲉⲩⲛⲏⲛ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙⲡϩⲣⲃ); au v. 57, la leçon ⲟⲩⲥⲱⲃϩ ⲡⲉ ⲉⲁⲩⲡⲓⲣⲉ est meilleure que ⲟⲩⲥⲱⲃϩ ⲡⲉ ⲁⲩⲡⲓⲣⲉ (sa 12) et ⲉⲩⲥⲱⲃϩ ⲉⲁⲩⲡⲓⲣⲉ (sa 6); et à la fin du verset, l'ordre des mots adopté par Ch., s'il ne suit pas exactement le grec, est une traduction plus respectueuse de la syntaxe copte (sa 6 et sa 12: ⲉⲩⲉⲣⲟⲕϩⲟⲩ [ⲉⲩⲉⲣⲟⲕϩⲩ sa 6] ϩⲛⲟⲩⲥⲁⲧⲉ ⲡⲉⲧⲉⲣⲉ ⲡϩⲣⲃ ⲉⲧⲏⲛⲁⲩ ⲛϩⲏⲧⲩ; grec: ἐν πυρὶ κατακαυθήσεται ἐν ᾧ ἐστὶν ἡ ἀφή).

Au total ces différences ne sont pas très importantes et la citation faite par Chenouté est assez exacte. Si l'on considère d'autre part l'âge des différents témoins, on comprend que le manuscrit de Chenouté offre un texte parfois plus satisfaisant: sa 6 est attribuable à une période qui se situe entre le début du 9e et la première moitié du 10e siècle et nous avons vu qu'il contient, rien que pour ce passage, plusieurs omissions qui n'en font pas un témoin de premier ordre; sa 12 n'est pas plus ancien (10e-11e s.): outre l'écriture caractéristique de cette période, on notera l'absence presque totale de surligne (sauf dans ϩⲣ̄ⲃ̄) et la confusion entre les graphies ϩⲛ- (préposition) et ϩⲉⲛ- (article indéfini), qui font soupçonner que des erreurs mineures ont pu se glisser dans la copie. Le manuscrit de Chenouté peut quant à lui être attribué au 7e-8e siècle[11], une époque où l'orthographe "classique" est en vigueur et limite les ambiguïtés syntaxiques. Il y a

[11] C'est une datation que j'essaierai de défendre dans la publication du manuscrit, sur la base de l'écriture, du format, de la qualité du parchemin, etc.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000087

donc de bonnes raisons de considérer la deuxième citation comme un témoin fiable du texte.

Lévitique 14, 33-48[12] (cf. pl.1-4)

33 ⲁⲡⲭⲟⲉⲓⲥ ⲭⲟⲟⲥ ⲙ̄ⲙⲱⲩⲥⲛⲥ ⲙ̄ⲛ̄ⲁⲁⲣⲱⲛ ⲭⲉ 34 ⲧⲛⲁ† ⲛ ⲧⲛⲁⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ϩⲉⲛϩⲣⲃ ⲛ̄ⲥⲱⲃϩ ϩⲛ̄ⲛ̄ⲏⲓ̈ ⲉⲧϩⲙ̄ⲡⲕⲁϩ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ· 35 ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲉⲉⲓ ⲛ̄ⲁⲓ ⲡⲉⲧⲉ ⲡⲱϥ ⲡⲉ ⲡⲏⲓ̈ ⲛϥⲧⲁⲙⲉ ⲡϩⲓⲉⲣⲉⲩⲥ ⲉⲩϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲭⲉ ⲉⲱϫⲉ ⲟⲩϩⲣⲃ ⲛ̄ⲥⲱⲃϩ ⲡⲉⲛⲧⲁⲓ̈ⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ ϩⲙ̄ⲡⲁⲏⲓ̈· 36 ⲁⲩⲱ ⲉⲣⲉⲡϩⲓⲉⲣⲉⲩⲥ ⲟⲩⲉϩⲥⲁϩⲛⲉ ⲉⲧⲣⲉⲩⲡⲱⲱⲛⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲥⲟⲃⲧⲉ ⲙ̄ⲡⲏⲓ̈ ϩⲁⲑⲏ (p.132) ⲙ̄ⲡⲁⲧⲉⲡϩⲓⲉⲣⲉⲩⲥ ⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲛⲁⲩ ⲉⲡⲏⲓ̈ ⲭⲉ ⲛ̄ⲛⲉⲩϫⲱϩⲙ̄ ⲛ̄ⲁⲓ ⲛⲉⲧϩⲙ̄ⲡⲏⲓ̈· ⲁⲩⲱ ⲙⲛ̄ⲛⲥⲁ ⲛⲁⲓ̈ 37 ⲉⲣⲉⲡϩⲓⲉⲣⲉⲩⲥ ⲛⲁⲩ ⲉⲡϩⲣⲃ ⲙ̄ⲡⲥⲱⲃϩ ϩⲛ̄ⲛⲉϫⲏ ⲙ̄ⲡⲏⲓ̈ ⲛ̄ϩⲉⲛⲟⲩⲁⲡⲉ ⲉⲩⲟⲩⲉⲧⲟⲩⲱⲧ ⲏ ⲉⲩⲙⲟⲣϣ ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲩⲉⲓⲛⲉ ⲉⲥⲃⲃⲓⲛⲩ ϩⲛ̄ⲛⲉϫⲏ ⲙ̄ⲡⲏⲓ̈· 38 ⲁⲩⲱ ⲡϩⲓⲉⲣⲉⲩⲥ ⲉⲥⲉⲣⲡⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡⲏⲓ̈ ⲉⲣⲙ̄ⲡⲣⲟ ⲙ̄ⲡⲏⲓ̈ ⲛ̄ⲧⲉⲡϩⲓⲉⲣⲉⲩⲥ ⲡⲱⲣϫ ⲙ̄ⲡⲏⲓ̈ ⲛ̄ⲥⲁϣϥ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩ· 39 ⲁⲩⲱ ⲉⲣⲉⲡϩⲓⲉⲣⲉⲩⲥ ⲕⲧⲟϥ ϩⲙ̄ⲡⲉϩⲥⲁϣϥ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩ ⲉⲛⲁⲩ ⲉⲡⲏⲓ̈ ⲁⲩⲱ ⲉⲓⲥ ϩⲛⲏⲧⲉ ⲁⲡϩⲣⲃ ⲙ̄ⲡⲥⲱⲃϩ ϫⲱⲣⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ⲛⲉϫⲏ ⲙ̄ⲡⲏⲓ̈· 40 ⲁⲩⲱ ⲉⲣⲉⲡϩⲓⲉⲣⲉⲩⲥ ⲟⲩⲉϩⲥⲁϩⲛⲉ ⲛ̄ⲥⲉⲡⲱⲣⲕ ⲛ̄ⲛⲱⲛⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲡϩⲣⲃ ⲙ̄ⲡⲥⲱⲃϩ ϣⲱⲡⲉ ϩⲓⲱⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲉⲛⲟϫⲟⲩ ⲡⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲧⲡⲟⲗⲓⲥ ⲉⲩⲙⲁ ⲉⲩϫⲁϩⲙ̄· 41 ⲁⲩⲱ ⲡϩⲟⲩⲛ ⲙ̄ⲡⲏⲓ̈ ⲉⲩⲉϩⲟⲕϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲩⲕⲱⲧⲉ ⲛ̄ⲥⲉⲡⲱϩⲧ ⲙ̄ⲡⲕⲁϩ ⲛ̄ⲧⲁⲩϩⲟⲕϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲡⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲧⲡⲟⲗⲓⲥ ⲉⲩⲙⲁ ⲉⲩϫⲁϩⲙ̄· 42 ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲉϫⲓ ⲛ̄ϩⲉⲛⲕⲉⲱⲛⲉ ⲉⲁⲩϩⲟⲕⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲥⲉⲛⲟϫⲟⲩ ⲉ(p.133)ⲡⲙⲁ ⲛ̄ⲛⲉⲓⲱⲛⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲩⲭⲓⲧⲟⲩ ⲙ̄ⲙⲁⲩ· ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲉϫⲓ ⲛ̄ⲕⲉⲕⲁϩ ⲛ̄ⲃⲣⲣⲉ ⲛ̄ⲥⲉⲥⲱⲗⲇ ⲙ̄ⲡⲏⲓ̈· 43 ⲉⲩϣⲁⲛⲕⲧⲟϥ ⲁⲉ ⲛ̄ⲁⲓ ⲡϩⲣⲃ ⲙ̄ⲡⲥⲱⲃϩ ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲡⲓⲣⲉ ϩⲙ̄ⲡⲏⲓ̈ ⲙⲛ̄ⲛⲥⲁ ⲛ̄ⲥⲉⲭⲓ ⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲛ̄ⲛⲉⲓⲱⲛⲉ ⲁⲩⲱ ⲙⲛ̄ⲛⲥⲁ ⲛ̄ⲥⲉϩⲱⲱⲕⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡⲏⲓ̈ ⲁⲩⲱ ⲙⲛ̄ⲛⲥⲁ ⲛ̄ⲥⲉⲥⲟⲗⲇϥ ⲛ̄ⲕⲉⲥⲟⲡ 44 ⲁⲩⲱ ⲉⲣⲉⲡϩⲓⲉⲣⲉⲩⲥ ⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲁⲩⲱ

[12] On notera que Crum avait déjà relevé, en deux occurrences au moins, pour le v.37, le témoignage de notre manuscrit: CD 477b (ⲟⲩⲁⲡⲉ), CD 183a (ⲙⲣⲟϣ).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000088

ⲉⲩⲉ†ϩⲧⲏⲩ ϫⲉⲛⲉⲁⲡϩⲣⲃ ⲙ̄ⲡⲥⲱⲃϩ ϫⲱⲱⲣⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̄ⲡⲏⲓ· ⲟⲩⲥⲱⲃϩ ⲡⲉ ⲉⲩⲙⲏⲛ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̄ⲡⲏⲓ· ⲡⲏⲓ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲉⲧϫⲁϩⲙ̄ 45 ⲉⲩⲉⲱϣⲱⲣϥ ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲩϣⲉ ⲙ̄ⲛ̄ⲛⲉⲩⲱⲛⲉ ⲙ̄ⲛ̄ⲡⲉⲩⲕⲁϩ ⲧⲏⲣϥ ⲉⲩⲉϫⲓⲧⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲧⲡⲟⲗⲓⲥ ⲉⲩⲙⲁ ⲉⲩϫⲁϩⲙ̄· 46 ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲧ-ⲛⲁⲣϩⲟⲩⲛ ⲙ̄ⲡⲏⲓ ⲛⲛⲉϩⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧⲩⲛⲁⲁⲁⲩ ⲉⲩⲛⲏϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲩⲉϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲁⲕⲁⲑⲁⲣⲧⲟⲥ ϣⲁⲡⲛⲁⲩ ⲛ̄ⲣⲟⲩϩⲉ· 47 ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲧ-ⲛⲁⲛ̄ⲕⲟⲧⲕ ϩⲙ̄ⲡⲏⲓ ⲉⲩⲉϣⲱⲙ ⲛ̄ⲛⲉⲩϩⲟⲩⲓⲧⲉ ⲛⲩϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲁⲕⲁⲑⲁⲣ-ⲧⲟⲥ ϣⲁⲡⲛⲁⲩ ⲛ̄ⲣⲟⲩϩⲉ· ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲧⲛⲁⲟⲩⲱⲙ ϩⲙ̄ⲡⲏⲓ ⲉⲩⲉϣⲱⲙ ⲛ̄ⲛⲉⲩϩⲟⲩⲓⲧⲉ ⲛⲩϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲁⲕⲁⲑⲁⲣⲧⲟⲥ (p.134) ϣⲁⲡⲛⲁⲩ ⲛ̄ⲣⲟⲩϩⲉ· 48 ⲉⲣϣⲁⲛ ⲡϩⲓⲉⲣⲉⲩⲥ ⲇⲉ ⲉⲓ ⲛⲩⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲛⲩⲛⲁⲩ ⲁⲩⲱ ⲉⲓⲥ ϩⲛⲏⲧⲉ ϩⲛ̄ⲟⲩⲡⲱⲣϣ ⲙ̄ⲡⲩⲡⲱⲣϣ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲑⲓ ⲡϩⲣⲃ ⲙ̄ⲡⲥⲱⲃϩ ϩⲙ̄ⲡⲏⲓ ⲙⲛ̄ⲛⲥⲁ ⲛ̄ⲥⲉⲥⲱⲗⲇ ⲙ̄ⲡⲏⲓ ⲡϩⲓⲉⲣⲉⲩⲥ ⲉⲩⲉⲕⲁⲑⲁⲣⲓϩⲉ ⲙ̄ⲡⲏⲓ ⲉⲧⲃⲉ ϫⲉ ⲁⲡⲙⲁⲉⲓⲛ ⲉⲧⲙ̄ⲙⲁⲩ ⲗⲟ ϩⲓⲱϣⲩ·

Commentaire:

N.B. A défaut de passage parallèle en sahidique, je renverrai parfois à la version bohaïrique éditée par P. de Lagarde[13].

- le v.34 n'est cité ni exactement ni complètement, car une partie de son contenu se trouve dans la phrase qui amène la citation.

- v.36: le verbe ἀποσκευάζειν est rendu par une traduction qui le glose de manière précise, alors que la version bohaïrique a un verbe rare (ⲥⲉⲕⲉϩ, cf. CD 330a, mais Crum ne cite pas le témoignage de notre manuscrit à cet endroit); la traduction ⲛ̄ⲛⲉⲩⲭⲱϩⲙ̄ ⲛ̄ⲑⲓ ⲛⲉⲧϩⲙ̄ⲡⲏⲓ n'apparaît pas très précise par rapport au grec οὐ μὴ ἀκάθαρτα γένηται ὅσα ἐὰν ᾖ ἐν τῇ οἰκίᾳ ("pour qu'il n'y ait rien d'impur qui puisse se trouver dans la

[13] Paul de Lagarde: *Der Pentateuch koptisch*, Leipzig, 1867, réimpr. Osnabrück, 1967.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000089

maison")[14]; par ailleurs on relève ⲉⲛⲁⲩ ⲉⲡⲏⲓ̈ là où le grec a τὴν ἁφήν, ce qui est à mettre en relation avec le télescopage dans le texte copte entre la fin du v.36 et le début du verset 37: καὶ μετὰ ταῦτα εἰσελεύσεται ὁ ἱερευς καταμαθεῖν τὴν οἰκίαν. 37 καὶ ὄψεται τὴν ἁφὴν ἐν τοῖς τοίχοις... Ce phénomène me semble caractéristique d'une citation faite de mémoire.

- v.39: la leçon ⲁⲡϩⲣⲃ ⲙ̄ⲡⲥⲱⲃϩ ϫⲱⲱⲣⲉ ⲉⲃⲟⲗ ("l'atteinte de la lèpre s'est étendue") est conforme au texte grec de l'édition de Göttingen (διεχύθη ἡ ἁφή)[15] et à la version bohaïrique (ⲡⲓϭⲟϩ ⲁϥϫⲱϣ ⲉⲃⲟⲗ), alors que l'édition de Rahlfs donne la leçon avec la négation[16].

- v.44: il semble que εἰ διακέχυται ἡ ἁφή a été traduit comme une interrogative indirecte (ϫⲉⲛⲉⲁⲡϩⲣⲃ ⲙ̄ⲡⲥⲱⲃϩ ϫⲱⲱⲣⲉ ⲉⲃⲟⲗ), et non comme un hypothétique, assez logiquement puisque la forme du conditionnel ⲉⲣϣⲁⲛ- correspond plutôt dans ces passages à ἐάν. Cependant cette interrogative indirecte ne s'accorde pas bien avec l'apodose qui vient ensuite[17].

- Entre les versets 44 et 45, il y a eu encore une sorte de télescopage syntaxique qui n'existe pas en grec, ni dans la version bohaïrique.

- On notera tout au long de l'extrait un certain nombre d'additions. L'une est quasiment systématique: ⲡϩⲣⲃ *ⲙ̄ⲡⲥⲱⲃϩ* là où le grec a simplement ἡ ἁφή; d'autres tendent à plus de précision:

---

[14] La version bohaïrique est plus précise: ⲟⲩⲟϩ ⲛⲛⲟⲩϣⲱⲡⲓ ⲉⲩϭⲁϧⲉⲙ ⲛϫⲉ ⲛⲏ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧϧⲉⲛ ⲡⲓⲏⲓ.

[15] Edition de John W. Wevers: *Septuaginta, II, 2, Leviticus*, Göttingen, 1986.

[16] Alfred Rahlfs: *Septuaginta*, Stuttgart, 1935[1], 1950[4]. La traduction française de référence choisit également cette leçon et ne la discute pas: cf. Paul Harlé /Didier Pralon: *La Bible d'Alexandrie. Le Lévitique*, Paris, 1988 (traduction, introduction et notes).

[17] La version bohaïrique a ⲓⲥϫⲉⲛ.

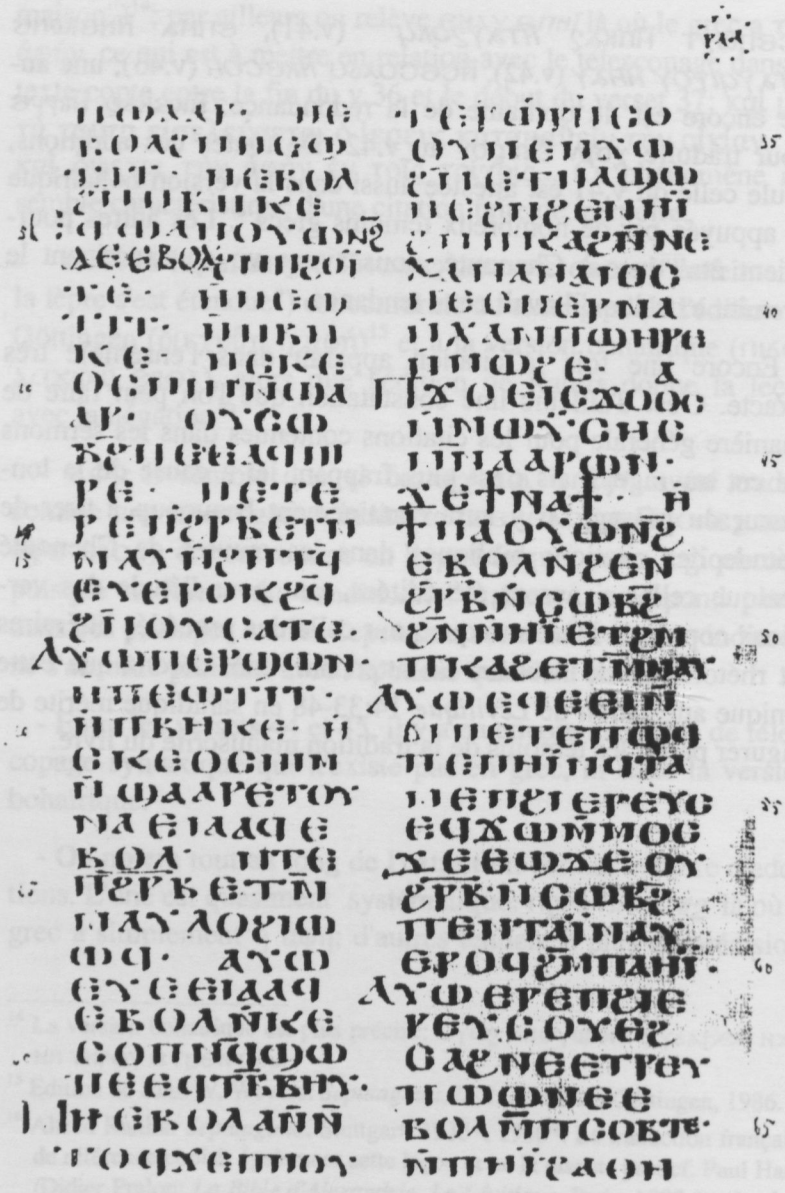
Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000090

ⲛⲥⲉⲡⲱϩⲧ ⲙ̄ⲡⲕⲁϩ ⲛ̄ⲧⲁⲩϩⲟⲕϥ (v.41), ⲉⲡⲙⲁ ⲛ̄ⲛⲉⲓⲱⲛⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲩϥⲓⲧⲟⲩ ⲙ̄ⲙⲁⲩ (v.42), ⲛ̄ⲥⲉⲥⲟⲗϭϥ ⲛ̄ⲕⲉⲥⲟⲡ (v.43); une autre encore est du domaine de la redondance: ⲛ̄ⲕⲉⲕⲁϩ ⲛ̄ⲃⲣⲣⲉ pour traduire χοῦν ἕτερον au v.42. De toutes ces additions, seule celle du v.41 est attestée aussi dans la version bohaïrique et appuyée par de nombreux témoins grecs[18]. Les autres pourraient être dues à Chenouté, nous avons vu en examinant le premier extrait qu'il avait cette tendance.

Encore une fois la citation apparaît dans l'ensemble très exacte. C'est d'ailleurs une constatation que l'on peut faire de manière générale pour les citations contenues dans les sermons de cet ouvrage, mais c'est plus frappant ici à cause de la longueur du passage. Il y aura certainement beaucoup à tirer de l'étude des citations bibliques dans les œuvres de Chenouté lorsque celles-ci auront été éditées, tant pour l'étude des versions coptes de l'Écriture que pour celle des procédés littéraires et rhétoriques de l'auteur. En attendant, considérons que cette unique attestation de *Lévitique* 14:33-48 en sahidique mérite de figurer parmi les témoins de la tradition manuscrite du livre.

[18] Voir l'apparat critique de l'édition de Wevers citée note 15.

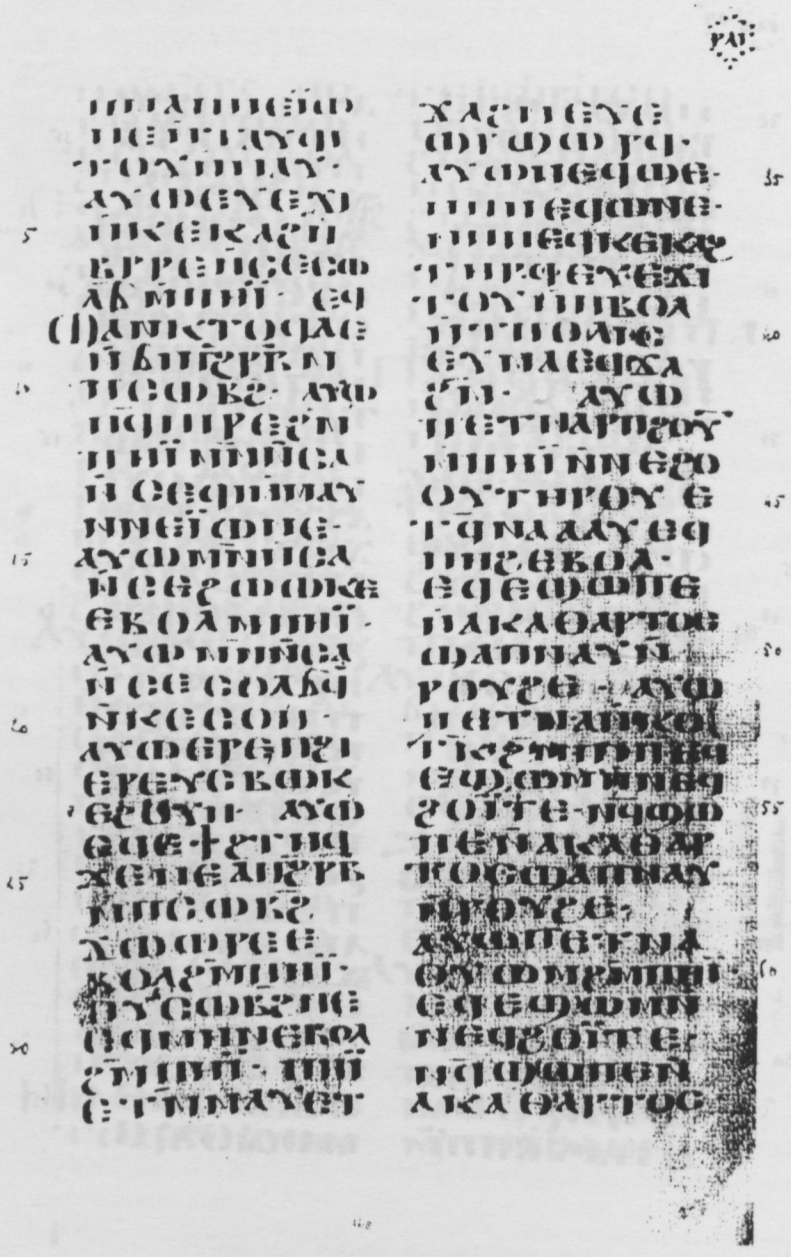
Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000091



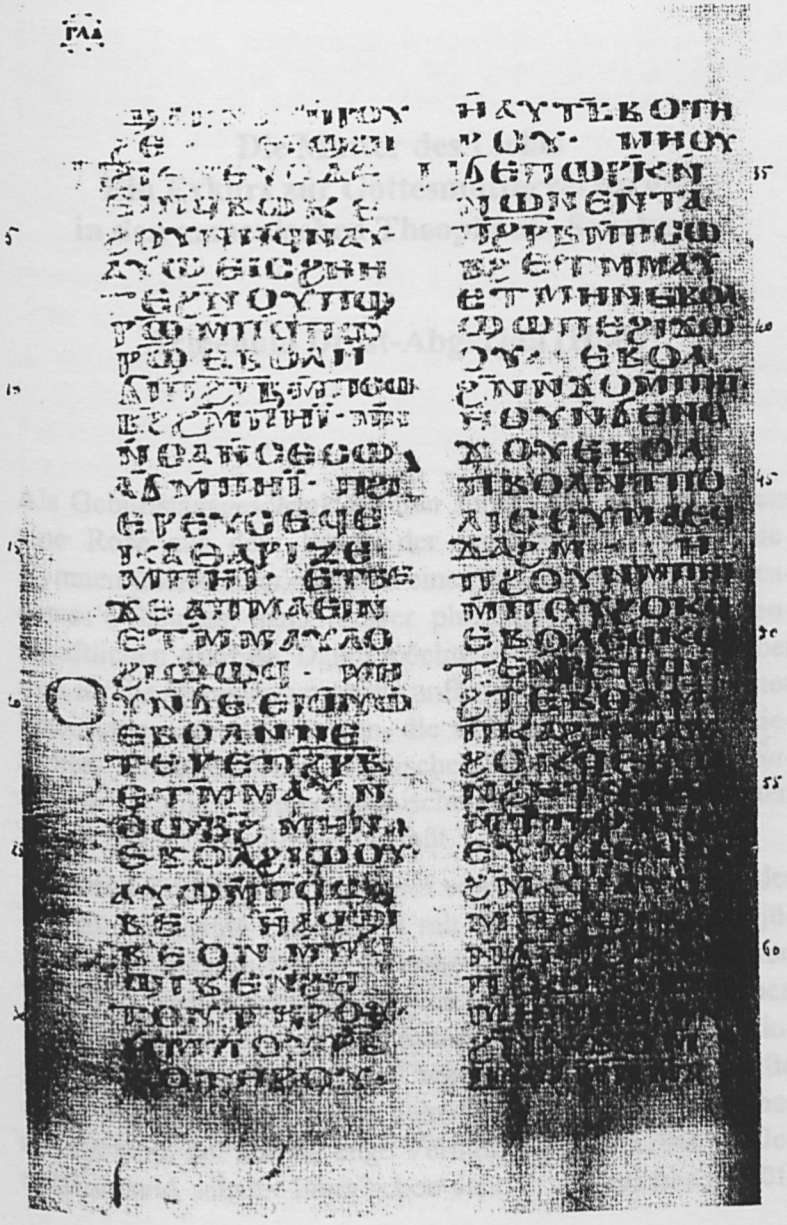
Pl. 1: XO, p. 131: Cliché IFAO



Pl. 2: XO, p. 132. Cliché IFAO

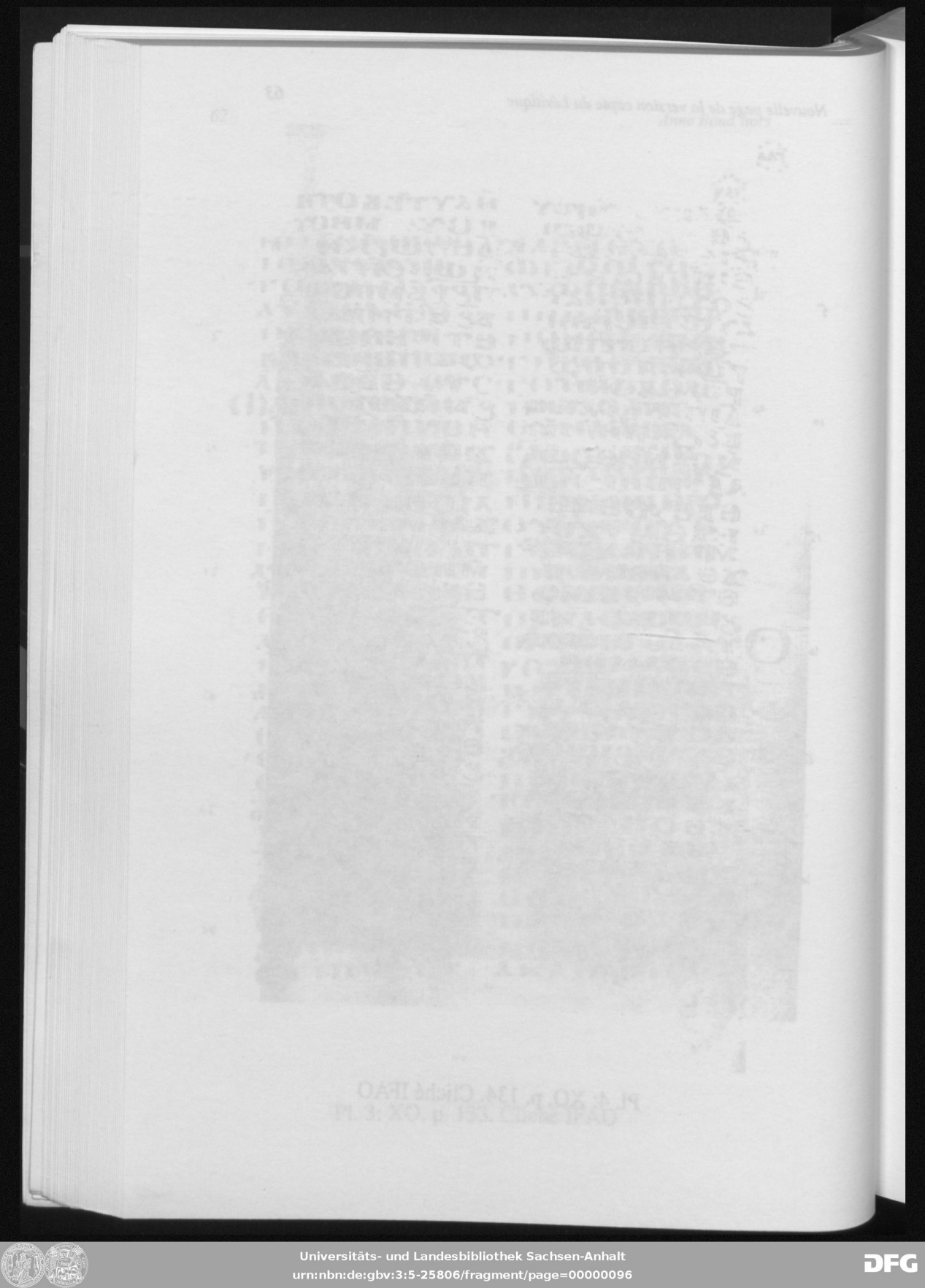


Pl. 3: XO, p. 133. Cliché IFAO



Pl. 4: XO, p. 134. Cliché IFAO

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000095



Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000096

Die Mutter des Lichts
Ein Exkurs zur Gottesmutterverehrung in den armenischen Theophanie-Šarakanen

Armenuhi Drost-Abgarjan (Halle)

Als Geburtstagsgeschenk für den Jubilar möchte ich diesem eine Rose aus dem Busch der armenischen Theophanie-Hymnen überreichen, nämlich einen Magnificat- bzw. Mecacowsc'ē-Šarakan, samt meiner philologisch-literaturwissenschaftlichen Analyse. Damit möchte ich mich gleichzeitig bei ihm für die Veranlassung bzw. anfängliche Betreuung meiner Habilitationsarbeit bedanken, die sich mit dem Theophanie-Zyklus im armenischen liturgischen Buch der Šarakane (*Šaraknoc'* – einer hymnographischen Sammlung mit Texten vom 5. bis 15. Jahrhundert) befaßt.

Den Ursprung des *Šaraknoc'* verbindet die Forschung der letzten Jahrzehnte zunehmend mit der Jerusalemer bzw. jüdisch-palästinensischen liturgischen und hymnographischen Tradition, besonders nach der Erschließung der armenischen Version des Jerusalemer Lektionars (Übersetzung des verlorengegangenen griechischen Originals in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts, vor dem Jahr 439) [1] durch Charles Athanas Renoux, der auf die enge Verbindung Armeniens mit Jerusalem und seinem liturgischen Jahr in zahlreichen Veröf-

[1] Die Einführung dieses liturgischen Buches wird bis in die apostolische Zeit zurückgeführt und ist mit den Namen des ersten Bischofs von Jerusalem, des Herrenbruders Jakobus, sowie des Kyrill von Jerusalem verbunden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000097

fentlichungen hingewiesen hat,[2] und nach der Entdeckung bzw. Untersuchung der georgischen Version des Hymnariums bzw. Tropologions *Iadgari*, dessen Texte größten Teils auch im georgischen Lektionar enthalten sind (Übersetzung in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts, gegen 450).[3] Man vermutet, daß die Entstehung dieser Sammlung der kanonischen Kirchenhymnen ein Ergebnis der Herauslösung des hymnographischen Materials aus dem Jerusalemer Lektionar ist. Charles Renoux stellt nach den ersten exemplarischen Vergleichen von *Šaraknoc'* und *Iadgari* fest, daß die gemeinsamen Texte von *Šaraknoc'* und *Iadgari* schon am Anfang des 5. Jahrhunderts existierten, bevor das Lektionar ("ein Zeuge der hagiopolitanischen liturgischen Tradition der Jahre 417-439 ")[4] ins Armenische übertragen wurde. Die Frage, ob diese armenischen Texte einen Bestandteil des am Anfang des 5. Jahrhunderts aus dem Griechischen ins Armenische übersetzten Lektionars bildeten und in welchem Maße sie der heutigen Gestalt von *Šaraknoc'* entsprechen, bleibt offen, denn die armenische Version des Jerusalemer Lektionars beinhaltet im Unterschied zur georgischen keine hymnographischen Texte. Eine Antwort auf diese und andere, die Anfänge der liturgischen Bücher betreffenden Fragen kann möglicherweise erst nach der systematischen Untersuchung des Corpus von *Šaraknoc'* gegeben werden.[5] Schon bei dem ersten näheren Blick zeigen der Aufbau und die Terminologie der Šarakane des armenischen hymnographischen Kanons einige Parallelen mit dem dreigliedrigen Aufbau der synagogalen Liturgie und ihrer Braḵah (Segen, εὐλογία)-, Baqašah (Bitte, δέησις)- und

---

[2] Die ausführliche Bibliographie darüber s. Winkler, Der armenische Ritus, 265-266.

[3] Metreveli, Contribution, 331-359; eadem *Ujvelesi Iadgari*, Le plus ancien tropologion georgien, 54-62; Outtier, Le Iadgari, 336-341; Un témoin, 76-88; van Esbroeck, Le manuscrit sinaïtique, 125-141; Jeffery, The Sunday office, 52-75, The earliest Christian Chant Repertory, 1-38; Wade, The oldest Iadgari, 451-456; Winkler, Das theologische Formelgut, 117-177; Der armenische Ritus, 266-298.

[4] Renoux, Iadgari géorgien et le Šaraknoc arménien, 108-109.

[5] Trunte, Vor- und Frühgeschichte, 27-76.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000098

Hodayah (Dank, Eucharistie, ὁμολογία/εὐχαριστία)-Gebete bzw. Gesänge, die ihrerseits die frühchristliche Liturgie beeinflußt haben.[6]

Der armenische Kanon besteht aus den drei dem System der drei Tageszeitgebeten entsprechenden Teilen, die nach byzantinischem Vorbild in 9 Oden bzw. Šarakanen zusammengefaßt sind und in den acht Kirchentönen gesungen werden:

A: Erstens, aus dem am Morgen (byz. Orthros, Stunde vor der Morgenröte) gesungenen Teil, der die drei morgendlichen Preislieder (1) Ōrhnowt'iwn (Segen) zum „Moselied" (Ex 15,1-19), (2) Harc' („der Väter") zum „Lobgesang der drei Jünglinge im Feuerofen" (Dn 3,52 und zum Lobgesang des Asarja in Dn 3,26) und (3) Gorcatown („Geschöpfstrophe") zu demselben Lobgesang (Dn 3,57) einschließt und damit dem Braḵah-Prinzip der Synagogenliturgie zu entsprechen scheint. Später kamen die ursprünglich lediglich an den Sonntagen vorgetragenen Gottesmutterlieder (4) *Mecac'owsc'ē* zum *Magnificat* und die an den Heiligenfesten hinzugefügten *Mankownk'*-Gesänge zu ψ 112 hinzu (in der Kanonordnung Nr. 7);
B: Ferner, aus den ebenfalls in der Frühstunde gesungenen, scheinbar dem jüdischen Baqašah-Prinzip entsprechenden Bußgesängen, nämlich dem die Bitte der Betenden zum Ausdruck bringenden (5) *Kyrie eleison-* bzw. *Miserere*-Gesang *Ołormea* („Erbarme Dich") zu ψ 50, welchem
C: der Lobgesang (6) *Tēr yerknic'*-Šarakan („den Herrn vom Himmel her") zu ψ 148 folgt sowie aus dem zur Mittagsmahlzeit gesungenen, mit dem Mahl verbundenen bzw. das eucharistische Mahl symbolisierenden (8) *Čašow*-Šarakan, der sich auf den Hodayah-Prinzip des jüdischen Gottesdienstes beziehen könnte und schließlich, aus dem abendlichen Šarakan (9) *Hambarji*, der zu ψ 120 gedichtet wurde.

[6] Diese vorläufige Beobachtung bedarf einer näheren Untersuchung.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000099

Der hier betrachtete Šarakan ist einer der 76 Theophanie-Šarakane, dessen poetische Struktur von mir erstmals systematisch analysiert wurde.

In den armenischen Theophanie-Hymnen, wie auch in den anderen Traditionen des Christlichen Orients und Okzidents ist die Gestalt der Gottesgebärerin untrennbar mit dem Theophanie-Ereignis verbunden. Die Theophanie ist hier die Geburt Gottes als Mensch durch die Jungfrau Maria. Sie wird als Astwatzatzín [Astowacacin] (Theotokos) gepriesen, ohne den erschienenen Gott aus dem Zentrum der Verehrung zu verdrängen. Der eigentliche Adressat des Lobgesanges ist letztendlich fast immer Christus, da die Attribute und Epitheta der Gottesmutter durch die des Christus charakterisiert werden. Auch wenn Maria mit den gleichen Sprachmitteln, ja sogar gleichen Titeln angeredet und gepriesen wird, legt dies nahe, daß sie nur in Verbindung mit ihm gesehen wird. Ihr gebührt Lobpreis und Gruß, weil sie die Mutter Gottes, die Astowacacin/Theotokos ist.

Hovhannēs Sarkawag Imastasēr (= Diakon Johannes der Philosoph) aus dem 11. – 12. Jahrhundert weiß zu berichten, daß deswegen die *Mecac'owsc'ē*-Šarakane ursprünglich nur an den Sonntagen gesungen wurden, "da jedem Sonntag (Herrentag, arm. *Kiraki*, von griechischen *Kyriake*), mit welchem die Auferstehung Christi verehrt wird, die jungfräuliche Geburt zugrunde liegt, derer durch einen *Mecac'owsc'ē*- Šarakan gedacht wird".[7]

Ähnlich ist der Lobpreis der Trinität in den armenischen Theophanie-Šarakanen konstruiert. Die meisten Šarakane haben trinitarische Struktur. Jede der drei Strophen des Šarakans ist symbolisch einer der drei Personen der Dreieinigkeit gewidmet, die oft auch explizit in der jeweiligen Strophe genannt werden. Die nähere Betrachtung der attributiven Anrufungen der Trinitätspersonen zeigt jedoch, daß sie nie einzeln

[7] Awetik'ean, Bacatrowt'iwn, 96-97

als Adressaten des Lobpreises bzw. der Ehre fungieren, sondern immer in ihrer Einheit und mit gemeinsamen Eigenschaften angesprochen werden.

Der *Mecacowsc'ē*-Scharakan, den ich hier vorstellen möchte, gehört zum Kanon der Vorfeier der Theophanie, dem „Kanon zum Leuchterentzünden" und wird am Fest der Lichter, *Čragaloyc'* (vgl. gr. λυχνικός, lat. *Lucernarium*), gesungen. [8]

Մեծ[ացուսցէ]

(1a) *Ուրախացիր աստուածածին վերօրհնեալդ ի սրովբէից.*
(b) *ծագելով ի քէն մեզ լոյս մայր եղեր վերածգողին.*
(c) *ազգ և ազինք ըզքեզ մեծացուցանեմք:*

Mecac'usc'ē (1a) Freue-dich gottesgebärerin nachobengesegnet-du von seroben: (b) aufgehend aus dir uns licht mutter geworden-bist des (uns) nachobenziehenden: (c) geschlecht und völker +dich großrühmen-wir.

(2a) *Հիմն եղեր եկեղեցւոյ խորան եղեր հոգւոյն սրբոյ.*
(b) *ի հրեշտակաց ապասաւորեալ գաբրիել քեզ աւետեաց.*

(2a) Grundfeste geworden-bist der kirche hütte geworden-bist des geistes heiligen: (b) von engeln gewartet gabriel dir verkündigte:

[8] In der Edschmiatziner Edition von *Šaraknoc'* Kanon Nr. 4, S. 18-22 (*Šaraknoc'*, Ejmiacin 1861). Hier der Original-Text (S. 20) mit der interlinearen Übersetzung, die im Rahmen des DFG-Projektes "Die deutsche Übersetzung des armenischen *Šaraknoc'*" entstanden ist. Die Prinzipien der Übersetzung, die gemeinsam mit Hermann Goltz vorgenommen wurde, können folgendermaßen kurz beschrieben werden: Exakte Reproduktion der morphologischen Elemente und der Semantik im Deutschen unter Berücksichtigung der Wortbildungsprinzipien und der Etymologie, Differenzierung zwischen dem im Original vorhandenen Wortbestand und der für die Übersetzung notwendigen Ergänzungen im Schriftbild durch die Fett-Markierung des im Originaltext Vorhandenen. Das "+" Zeichen weist auf *nota accusativi* in den Fällen, in welchen der Akkusativ in der deutschen Übersetzung nicht mittels Artikel auszudrücken ist (z.B. bei den Personalpronomen). Die Zeichensetzung des armenischen Textes sowie die Schreibweise der biblischen Namen wurden ebenfalls in der interlinearen Übersetzung beibehalten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000101

(c) ազգ [և ազինք ըզքեզ մեծացուցանեմք]:

(3a) Տեսանեմք ըզսոսկալի զհրաշալի խորհուրդ յայտնեալ.
(b) ի հոգւոյն սրբոյ յղացեալ. զբանն աստուած մարմնով ծընար.
(c) ազգ [և ազինք ըզքեզ մեծացուցանեմք]:

(c) geschlecht und völker +dich großrühmen-wir.

(3a) Wir sehen das furchtbare das wunderbare geheimnis offenbart: (b) vom geist heiligen empfangen: das Wort gott in Körper geborenhast: (c) geschlecht und völker + dich großrühmen wir

Normalerweise hat ein Kanon einen *Mecacowsc'ē*-Šarakan, höchstens zwei, nämlich dann, wenn zu *Časow*-Zeit auch ein *Mecacowsc'ē*-Šarakan gesungen wird. In diesem Kanon sind es fünf Šarakane, die der Gottesmutter gewidmet sind, darunter ein *Ōrhnowt'iwn*-Šarakan, das Eingangslied des Kanons, das üblicherweise an Gott und nicht an die Gottesmutter gerichtet sein sollte. Hier hat er mit seinem *Hetewak* (Prozessionslied/Begleit-Šarakan) oder zweiten *Patker* ("Bild") die Verkündigung der Gottesmutter zum Thema. Weiterhin wurde der *Kyrie eleison-* bzw. *Miserere*-Šarakan des Kanons der Gottesmutter als Fürsprecherin vor Gott umgewidmet. Eine Ausnahme bildet neben diesem Kanon in dem Theophanie-Zyklus der Kanon des 4. Tages, der ebenfalls die Verkündigung Mariae als Schwerpunkt hat.

Diese besondere Stellung der Gottesmutter und der Verkündigungsgeschichte innerhalb des Epiphaniefestes, während dessen die Gottesmutter auch bei den Armeniern als Symbol der Menschwerdung Gottes in Christus speziell mitgepriesen wurde, führte die Griechen zu jenem Mißverständnis, das der kilikisch-armenische Katholikos Nerses Schnorhalí [Nersēs Šnorhali] (12. Jahrhundert), in seinem Brief an den byzantinischen Kaiser Alexios energisch zu widerlegen versuchte: "An *einem* Tag haben wir das Fest der Geburt Christi und der Taufe zu feiern, am sechsten Tag des Januar, wie wir es empfangen haben von den Überlieferungen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000102

der ersten Väter. Darin war das [über uns] Geschriebene richtig. Aber jenes, daß wir am fünften des Monats am Morgen das Fest der Verkündigung feiern, ist voll von aller Lügnerei, weil das Verkündigungsfest nach unserer Tradition am sechsten Tag des April ist, aber das Fest der Geburt am sechsten Tag des Januar, um zwölf Tage später, als das, welches ihr feiert. Warum wäre es dann nötig, die drei unbedachterweise zusammen zu feiern?".[9]

Nersēs Šnorhali begründet seine Widerlegung auch mit dem Fehlen schriftlicher und mündlicher Zeugnisse über die Zugehörigkeit des Verkündigungsfestes zur Theophanie-Feier, während es dagegen mehrere Zeugnisse über die Zusammengehörigkeit der Geburts- und Tauffeier Christi in einem Fest gäbe.

Die aus dem Mittelalter kommende irrtümliche Annahme über die Feier des Verkündigungsfestes am 5. Januar ist bis heute (und sogar in der wissenschaftlichen Literatur) im Umlauf,[10] obwohl dieses Fest traditionell bis heute am 6. April bei den Armeniern gefeiert wird (neun Monate vor der Geburt Christi am 6. Januar bzw. 6 Monate nach der Empfängnis der Elisabeth am 5. Oktober). Der 6. April ist sogar in den Rang eines staatlichen nationalen Feiertages im heutigen Armenien nach der Unabhängigkeit der Republik im Jahre 1991 erhoben worden und wird als Fest der Mutterschaft, der Frauen und des Frühlings gefeiert.

Die heutige Hymnenordnung im *Šaraknoc'*, die endgültig durch denselben Nersēs Šnorhali geschaffen wurde, läßt ein Konzept erkennen, wonach der Gottesmutter im Theophanie-Hymnenzyklus systematisch gedacht wird. So werden die Episoden aus der Vita der Gottesmutter (Geburt von Joakim und Anna, Verkündigung und Himmelfahrt) in den dem Theophanie-Zyklus vorgeschalteten speziellen Marien-Kanones

[9] Kirakos, *Geschichte*, 121-147. Die deutsche Übersetzung s. Goltz/Drost-Abgarjan, Schrift des Glaubensbekenntnisses, 135.

[10] S. Förster, Die Feier der Geburt Christi, 18, Anm. 26.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000103

oder in den Theophanie-Kanones selbst (vgl. *Časow-Mecac'owscē*-Šarakan des fünften Kanons der Theophanie mit dem *Incipit* "Ant'aṙam Całik/Unverwelkliche Blume, der der Himmelfahrt der Gottesmutter gewidmet ist)[11] sowie in der diesem Zyklus nachgestellten *Mecac'owscē*-Reihe (*Mecac'owsc'ēk' Harowt'ean teaṙn /Mecac'owsc'ē*-Gesänge zur Auferstehung des Herrn)[12] thematisiert.

Der vorliegende *Mecac'owscē*-Šarakan kommt im *Šaraknoc'* (Edition Ējmiacin 1861) ein zweites Mal im Bestand des *Mecac'owsc'ēk'- Harowt'ean teaṙn* -Zyklus vor. In einer Reihe von Manuskripten (z. B. Mss. 925 oder 29 der Mechitharisten-Kongregation in Venedig) sowie in der ersten Druckausgabe des *Šaraknoc'* (Amsterdam 1664) wird er nur einmal ins Hymnarium aufgenommen, und zwar im Magnificat-Zyklus.[13]

Im Allgemeinen sind die *Mecac'owscē*-Šarakane ein Reflex auf die biblische Gottesmutter-Ode *Մեծացուսցէ անձն իմ զտէր* (Lk 1,46-48) im hymnographischen Kanon, in welchem die Gemeinde das *Magnificat* übernimmt, um die Gottesmutter und durch sie Christus zu verehren. Sie sind vergleichbar mit den *Megalynaria* (*Magnificat*-Hymnen) in der byzantinisch-griechischen Hymnographie, die mit dem neutestamentlichen *Incipit* Μεγαλύνει (Magnificat) ἡ ψυχή μου τὸν κύριον eingeleitet werden und ursprünglich nur Maria, später aber auch für andere Heilige und Feste verwendet wurden.[14] In der armenischen Hymnographie sind sie weiterhin strenger an die Gottesmutter gerichtet. Die Verwandlung der Gottesmutter-Ode in den Hymnus der Gemeinde wird mit der grammatischen Transformation des Lobpreis-Lexems im Refrain begleitet. Die dritte Person Singular (*Մեծացուսցէ/*

[11] *Šaraknoc'*, 41-42.
[12] Eine Reihe der 39 Magnificat-Hymnen, die den Theophanie-Kanones folgen und in acht Kirchentönen zu unterschiedlichen Anlässen gesungen werden, s. *Šaraknoc'*, 55-66.
[13] Vgl. Ter-Mikaëlian, *Das armenische Hymnarium*, 1 (Anm. 2).
[14] Vgl. Nikolakopoulos, *Orthodoxe Hymnographie*, 54-55.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000104

großrühme [meine Seele]) wird zum ersten Plural (*Մեծացուցանեմք*/wir großrühmen), Marias *Magnificat* wird zum *Magnificat* der Gemeinde.

In diesem Hymnus zeigt sich die für die armenischen Šarakane typische Neigung zur Ausschöpfung der semantischen Polyvalenz der Lexik, zur Fokussierung mehrerer Gedanken in einer knappen, elliptischen poetischen Aussage, die Liebe zum Spiel mit den Mehrdeutigkeiten und zur Rätselhaftigkeit.[15]

Im Folgenden wird ein Versuch der Entschlüsselung der im Šarakan gespeicherten Codes unternommen, die durch die Erweckung der Konnotationen bei den Teilnehmern der Liturgie realisiert und im Kontext weiterer literarischer oder außerliterarischer Gegebenheiten im Lebens- und Erfahrungsbereich der liturgischen Gemeinde verstanden werden können.

Refrain (1c/2c/3c)

Der Refrain dieses Šarakans stellt eine Kombination des *Incipit* der Gottesmutter-Ode, die im Hymnus (wie oben erwähnt) eine grammatische Verwandlung erfährt und der Lobpreis-Formel aus den Psalmen 71,17 und 116,1 dar.[16] Die Hymnensänger preisen die Gottesmutter mit demselben Lobwort, womit die Jungfrau Maria in der entsprechenden neutesta-

[15] Hierin unterscheiden sich die Armenier oft von den Griechen und sogar Syrern, die in der Hymnographie ihre Neigung zu der logischen Entfaltung des Themas zum Ausdruck bringen.

[16] Vgl. ψ 71,17 *Ի նա օրհնեսցին ամենայն ազգք երկրի,* ամենայն ազինք երանիցեն նմա (Gesegnet werden in ihm alle Völker der Erde, alle Volksversammlungen werden ihn seligpreisen) und 116,1 *Օրհնեցէք զտէր ամենայն ազինք, գովեցէք զնա ամենայն ժողովուրդք* (Preiset den Herrn alle Völker, lobet ihn Ihr alle Volksversammlungen) sowie Lk 1,46 *Մեծացուսցէ անձն իմ զտէր* (Großrühmt meine Seele den Herrn) und Lk 1,48 *Զի ահա յայսմհետէ երանեսցեն ինձ ամենայն ազգք* (Denn siehe, von nun an werden mich selig preisen alle Geschlechter).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000105

mentlichen Ode den Herrn erhebt. Somit partizipieren sie am Lobgesang der Gottesmutter, gleichzeitig erhöhen sie sie aber von der Stufe der Seraphen auf die noch höhere Stufe in unmittelbarer Nähe Gottes. So wird die Gottesmutter zum Typos der Lobenden, die stellvertretend für die "Heidenvölker und Geschlechter" mit Maria an Gott geglaubt haben und ihn mit der Mutter Gottes preisen.

1 ab

Mit Chairetismos an die Gottesgebärerin[17], die im *Mecac'owscē*-Hymnus einen höheren Rang als die himmlischen Seraphen[18] dadurch annimmt, daß sie von ihnen hochgelobt wird, preisen die Adoranten die Gottesmutter und zählen die Gründe ihres Lobes auf:

- von ihr ist das Licht, Christus, aufgegangen,

- sie ist die Mutter des "Hinaufziehenden".

Das Motiv des Lichtaufgangs mit der verwandten Wortauswahl kommt in der Bibel in ψ 111,4; Jes 58,10; Mt 4,16; Jh 12,36 und II Kor 4,6 vor.[19]

---

[17] Dieser wegen der ambivalenten christologischen Implikationen in der Zeit der ersten ökumenischen Konzilien umstrittene Gottesmuttertitel wird in den armenischen Theophanie-Hymnen gleichberechtigt mit den anderen Titeln fünfzehn Mal gebraucht. Über die Polemik bezüglich des Titels „Theotokos" als Teil der Nestorios-Kontroverse s. Peltomaa, *The Image of the Virgin Mary*, 54-62.

[18] Vgl. Gottesmutter- Hymnus „Die du ehrwürdiger bist als die Cherubim", (Τὴν τιμιωτέραν τῶν Χερουβίμ), dem in der byzantinischen Liturgie ein Megalynarion folgt.

[19] ψ 111,4 *Ծագեաց ի խաւարի լոյս ուղղոց* (Er ließ den Guten/Rechtgläubigen Licht aufgehen in der Finsternis); Jes 42,7 *Որ նստէին ի խաւարի* (Die da saßen in der Finsternis); 58,10 *Յայնժամ ծագեսցէ ի խաւարի լոյս քո* (Dann wird dein Licht in der Finsternis aufgehen); Mt 4,16: Das Volk, das in Finsternis saß, hat ein großes Licht gesehen; und denen, die saßen am Lande/in der Welt und im Schatten des Todes, ist ein Licht aufgegangen (*լոյս ծագեաց*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000106

Die Metapher ծագումն (tzagúmn [cagowmn], ἀνατολή) ist ein zentraler Begriff der Geburts- bzw. Offenbarungsterminologie in den armenischen Theophaniehymnen (mit dem entsprechenden Verbum ծագիմ siebzehn Mal belegt) und nimmt überhaupt eine Sonderstellung in der Theophanie-Thematik des ganzen *Šaraknoc'* ein. Die Fusion der eine Theophanie begleitenden Licht- und Feuersymbolik mit der Metaphorik der Theophanie bzw. Epiphanie, Advent und Parusie durch Geburt und Menschwerdung Gottes findet in diesem Wort mit besonderer Intensität statt und lehnt sich damit an die Bedeutungsvielfalt des syrischen ܙܪܚ an, das primär für den Aufgang der Sonne und Sterne bzw. des Lichts und Morgenrotes gebraucht wird und sekundär metaphorisch die Erscheinung/Aufscheinung und Manifestation des Logos im Fleisch bezeichnet, gleichzeitig aber auch *terminus technicus* für das Theophanie- bzw. Epiphanie-Fest ist. In den armenischen Theophaniehymnen wird das Wort ebenfalls parallel sowohl in seiner direkten ursprünglichen Bedeutung in Bezug auf die Himmel- bzw. Lichtkörper, vor allem in Zusammenhang mit der "Sonne der Gerechtigkeit" als auch im übertragenen Sinne als Synonym für "Geburt/Sproß", "Offenbarung" und "Erscheinung", "Inkarnation" angewandt. Der messianische Titel in Sach 6,12 "Siehe ein Mann - Sproß (ἀνατολή; ܙܪܚ) ist sein Name, - unter dem wird es sprossen" wird sowohl in der Bibel als auch in den Anspielungen dieser Stelle in den Šarakanen mit ծագումն wiedergegeben.[20]

Die Kombination dieses Bildes läßt allerdings mit der Bezeichnung des Christus als "Hinaufziehender" die Bezugstelle auf das Johannesevangelium konkretisieren, da diese Kombination dort in 12,32; 36 (auch 6,44) zu beobachten ist.[21] Das

[20] Vgl. auch Drost-Abgarjan, Themenkatalog, 118-119, Anm. 17. Über den "Sohn" als "Lichtaufgang" des Vaters und damit verwandte Aussagen in den früheren armenischen Quellen siehe Winkler, *Armenisches Symbolum*, 321ff.

[21] Vgl. Jh 12,32: Und ich, wenn ich erhöht werde von der Erde, so will ich alle zu mir ziehen (ձգեցից առ ի); auch 6,44: Es kann niemand zu mir kommen, es sei denn, ihn ziehe (ձգեսցէ զնա) der Vater, der mich ge-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000107

in den Hymnus übernommene Motiv aus dem Johannes-Evangelium korrespondiert mit den Themen der vorherigen Šarakane des Kanons über die Erleuchtung und das Heil durch den Glauben. Maria wird durch ihren göttlichen Sohn gleichsam zur Mutter und zur „Tochter des Lichts".

Die Gottesmutter tritt in den ihr gewidmeten Šarakanen mit dem Nimbus der Lichtmetaphorik auf, die ihre Beteiligung an dem Theophanieereignis verdeutlichen soll.

2 ab

Die christliche Symbolik verbindet mit dem Bild des Fundaments der Kirche gewöhnlicherweise Christus, die Apostel und Propheten oder den Glauben, der sich auf das Wort des treuen Herrn stützt. Hier wird die Gottesmutter als Grundfeste der Kirche gepriesen, wobei die Kirchenfundament-Metapher mit der von der "Hütte des Heiligen Geistes" zusammen auftritt und damit auf I Kor 3,11; 16 und 6,19-20[22] sowie Eph

---

sandt hat, und ich werde ihn auferstehen lassen am letzten Tag; sowie 12,36: Glaubt an das Licht, solange ihr's habt, damit ihr Söhne des Lichtes (որդիք լուսոյ) werdet; II Kor 4,6: Denn Gott, der da sprach: „Licht soll aus der Finsternis aufgehen (լոյս ծագիլ)", er ist in unseren Herzen aufgegangen zur Erleuchtung der Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes in dem Angesicht Jesu Christi.

[22] I Kor 3,11: Einen anderen Grund (հիմն) kann niemand legen als den, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus; 16: Wisst ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel seid (տաճար եք աստուծոյ) und der Geist Gottes (հոգի աստուծոյ) in Euch wohnt? 6,19-20 Oder wisst ihr nicht, dass euer Leib ein Tempel des Heiligen Geistes ist, der in euch ist und den ihr von Gott habt...? // Denn ihr seid teuer erkauft; darum preist Gott mit eurem Leibe; sowie Eph 2,19-22: So seid ihr nun nicht mehr Gäste (օտարք, wörtl. Fremde) und Fremdlinge (պանդուխտք), sondern Mitbürger der Heiligen und Gottes Hausgenossen (ընտանիք աստուծոյ, wörtl. Familie Gottes),// erbaut auf den Grund (հիմն) der Apostel und Propheten, da Jesus Christus der Eckstein ist, // auf welchem der ganze Bau ineinander gefügt wächst zu einem Heiligen Tempel in dem Herrn. // Durch ihn werdet auch ihr mit erbaut zu einer Wohnung Gottes im Geist; II Tim 2,19: Aber der feste Grund (հիմն) Gottes besteht und hat dieses Siegel: Der Herr kennt die Seinen; und: Er lasse ab von Ungerechtigkeit, wer den Namen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000108

2,20-22; II Tim 2,19; Hebr 9,1-12 und Apk 21, 3. 14 hinweist.[23]

Maria, die gemäß dem Theotokos-Titel nicht nur den Heiligen Geist, sondern Gott selbst in sich trägt, ist ein besonderes Gotteshaus, lebendiger Tempel bzw. Fundament der Kirche, und so Stütze des Glaubens an Gott. "Selig, die du geglaubt hast",- sagt ihr Elisabeth, die Mutter des neutestamentlichen Propheten Johannes des Täufer nach Lk 1,45. Darum freut sich der "Geist" Marias Gottes, ihres Heilands (Lk 1,47) nach der Verkündigung Gabriels (Lk 1,28) und preist Gott im Lobgesang. Die Gemeinde nimmt ihr Beispiel an und stimmt einen Lobpreis in einem eigenen Lied, dem vorliegenden Šarakan an. Die in der Kirche versammelten Hymnensänger erhoffen mit den Aposteln, Propheten und den Heiligen Grundsteine des neuen Lebens zu werden[24] als Kinder bzw. "Söhne Gottes" von ihm in seine "Familie", unter seine Obhut aufgenommen zu werden; sie fühlen sich zusammen mit dem unter ihnen epiphanen Gott in einem materiellen Gottestempel und wollen gleichzeitig zu einem geistigen Tempelbau (gerade am Gedächtnistag seiner leiblichen Geburt), wie Maria, in Leib und Seele mit ihm vereint sein.

Die Metapher des Kirchenfundaments für Maria ruft Konnotationen mit den metaphorischen Bildern der Kirche als Braut und Christus als Bräutigam hervor. In den Hymnen wird die Gottesmutter sonst auch als "himmlische Braut" und

---

des Herrn nennt; schließlich Apk 21, 3: Und ich hörte eine große Stimme von dem Thron her, die sprach: Siehe da, die Hütte Gottes (*խորան աստուծոյ*) bei den Menschen! Und er wird bei ihnen wohnen, und sie werden sein Volk sein und er selbst, Gott mit ihnen, wird ihr Gott sein.

[23] Vgl. auch die vergleichbaren Epitheta im Hymnos Akathistos (innerhalb derselben Strophe!) „Turm der Kirche“ (23,12 χαῖρε της ἐκκλησίας ὁ ἀσάλευτος πύργος) und „Hütte Gottes und des Wortes“ (23,6 χαῖρε σκηνή τοῦ θεοῦ καὶ λόγου).

[24] Vgl. Apk 21,14 Und die Mauer der Stadt (des neuen Jerusalems) hatte zwölf Grundsteine (*հիմունս*) und auf ihnen die zwölf Namen der zwölf Apostel des Lammes.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000109

"Brautgemach" des Bräutigam-WORTES Christus bezeichnet. Dadurch ergibt sich die Fülle der Metaphern für die Gottesmutter, die exemplarisch und symbolhaft den Hl. Geist empfängt. Hierzu fügt sich das Zitat aus Mt 1,18 (Lk 1,31) in der zweiten Zeile der dritten Strophe dieses Šarakans.[25]

Die Kirche ist aber auch Symbol der bekehrten ἔθνη (*հեթանոսք*, Het'anósk' sing. *հեթանոս* [het'anos]). In der hymnographischen Darstellung wird die Gottesmuttergestalt durch die Verbindung der Attribute Marias als der ersten in das göttliche Geheimnis eingeweihten und glaubenden Menschheitsvertreterin (insofern Fundament der Kirche) und als irdischer Tempel (Hütte) des hl. Geistes charakterisiert. Hiermit wird der Gottesmutter eine Sonderstellung zuteil nicht nur in der himmlischen Welt (sie wird über die Seraphen und den "von den (anderen) Engeln bedienten" Erzengel Gabriel gestellt),[26] sondern auch in der menschlichen Welt. Sie steht über den Propheten, die ihre Empfängnis vorhergesagt haben[27] und über den Aposteln, die die letzten Weisungen Christi vor der Himmelfahrt erhalten).[28] Die ἔθνη, Het'anosk' (ἔθνη), einschließlich der armenischen Kirche,

---

[25] *Գտաւ յղացեալ ի հոգւոյն սրբոյ* (Fand sie schwanger von dem Hl. Geist).

[26] Zur Lexik vgl. Lk 1,19 (26): Ich bin Gabriel, der vor Gott steht (*կամ*), und bin gesandt, mit dir zu reden und dir dies zu verkündigen (*աւետարանել*). Die Vokabel *կամ* (ich stehe) ist zum Verb *սպասաւորեմ* (ich bediene, ich warte) gewandelt. Die letztere Vokabel ist in Sir 39,4 belegt.

[27] Vgl. Jes 7,14 (Lesung des Tages in der armenischen Weihnachtsliturgie): *Ահա կոյս յղասցի և ծնցի որդի.և կոչեսցեն զանուն նորա Էմմանու էլ* (Siehe, eine Jungfrau wird schwanger und wird einen Sohn gebären und man wird ihn mit dem Namen Immanuel nennen).

[28] Für die Verheißung des Pfingstgeistes im Lk 24,49, Verheißung des Lebens in Jesus Christus im II Tim 1,1 und den Verkündigungsgruß Gabriels im Lk 1,19 wird dieselbe Vokabel (*աւետիս*, *աւետիք*) gebraucht. Der gemeinsame Wortgebrauch signalisiert, daß die Verkündigung über die Aussendung Christi zur Menschwerdung und die Verheißung über die Aussendung des Geistes zur Verbreitung der Herrschaft Gottes über die Welt als zwei Aspekte desselben Geheimnisses gesehen und in den Epiphanie-Hymnen miteinander verbunden werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000110

schließen sich auch deshalb im Refrain der Verkündigung Gabriels an.

3 ab

In der dritten Strophe findet eine Steigerung in der poetischen Darstellung der Gottesgebärerin statt. Durch sie wird das wunderbare und gleichzeitig durch seine Paradoxie schaudernmachende (unvorstellbare) Geheimnis der Menschwerdung[29] den Menschen offenbart[30] und veranschaulicht.[31] "Groß" ist jedoch nicht nur das Geheimnis des göttlichen Heilsplans, sondern auch das "Geheimnis der Gottesverehrung" (I Tim 3,16), die den Engeln und den ἔθνη /Hetanosk' an diesem Gedächtnistag offenbart wurden.

Die Jungfrau Maria und Θεοτόκος ist darin exemplarisch, daß sie verglichen wird mit dem Tempel des Heiligen Geistes

---

[29] Zur lexikalischen Korrespondenz vgl. Jh 1,14 *եւ բանն մարմին եղև և բնակեաց ի մեզ . և տեսաք զփառս նորա զփառս իբրև միածնի առ ի հօրէ, լի չնորհօք և ճշմարտութեամբ* (Und das Wort wurde Körper und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit); I Jh 4,2: Daran sollt ihr den Geist Gottes erkennen: Ein jeder Geist, der bekennt, daß Christus in das Fleisch gekommen ist (*մարմնով եկեալ*), der ist von Gott; I Tim 3,16 *եւ յայտնի իսկ մեծ է խորհուրդն աստուածպաշտութեան. որ երեւեցաւ մարմնով՝ արդարացաւ հոգւով՝ յայտնեցաւ հրեշտակաց՝ քարոզեցաւ ի հեթանոսս՝ հաւատացեալ եղև յաշխարհի՝ և վերացաւ փառօք* (Und groß ist, wie allen offensichtlich, das Geheimnis der Gottesverehrung, welches erschien im Körper, gerechtfertigt wurde im Geist, offenbarte sich den Engeln, gepredigt wurde unter den Heiden, treu wurde in der Welt und fuhr auf in Ehren/Herrlichkeit).

[30] Vgl. 3/1b (Anm. 38) sowie ψ 65,5 *եկայք և տեսէք զգործս աստուծոյ որպէս պի ահեղ են խորհրդովք* (Kommt und sehet die Werke Gottes, denn so furchterregend sind sie durch ihre Ratschlüsse).

[31] Zur Lexik vgl. Lk 2,15: Laßt uns nach Bethlehem gehen und sehen (*տեսցուք*), was ist da geschehen/was bedeutet das Wort, das an uns erging (*զինչ է բանս այս որ եղև*); 20: Und die Hirten kehrten wieder um, priesen und lobten Gott für alles, was sie gehört und gesehen (*տեսին*) hatten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000111

und durch die Vermittlung des Letzteren auch mit dem Tempel für den Gott-WORT und somit der Trinität.

Das durch den Engel Gabriel an die Jungfrau Maria gerichtete Gotteswort wird am Vorabend des Theophanie-Festes vom Asg und Asink' (ազգ և ազինք [azg ew azink'], „Geschlecht und Völker"), vom Shoghovúrd (ժողովուրդ, [žołovowrd]), λαὸς τοῦ Θεοῦ) im Hymnus erwidert und als Orhnutjún (օրհնութիւն, [ōrhnowt'iwn]), Segen des Segens, zurück in den Himmel emporgesandt.

Literaturverzeichnis

Awetik'ean, Gabriēl: Bac'atrowt'iwn Šarakanac', ork' paštin i hasarakac' žamakargowt'ean hayastaneayc' ekełec'woy, Venetik, 1814.

Drost-Abgarjan, Armenuhi: Heute jauchzen die Himmel von oben über die große hellstrahlende Frohbotschaft: Themenkatalog der armenischen Theophanie-Hymnen, in: *Sprache, Mythen, Mythizismen. Festschrift für Walter Beltz zum 65. Geburtstag am 25. April 2000*, hrsg. v. Armenuhi Drost-Abgarjan und Jürgen Tubach in Verbindung mit Mohsen Zakeri, Halle (Saale), 2003 (Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 32 (2001), Teil I, im Druck).

van Esbroeck, Michel: Le manuscrit sinaïtique géorgien 34 et les publications récente de liturgie palestinienne, in: *Orientalia Christiana Perodica* 46 (1980), 125-141.

Förster, Hans: *Die Feier der Geburt Christi in der Alten Kirche* [Studien und Texte zu Antike und Christentum, 4], Tübingen, 2000.

Goltz, Hermann/Drost-Abgarjan, Armenuhi: Die „Schrift des Glaubensbekenntnisses der Armenischen Kirche" des hl. Nerses Schnorhali deutsch, in: *Festschrift für Fairy von Li-*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000112

lienfeld, hg. v. Martin George, Vladimir Ivanov und Christian Stephan, Berlin, 1997 (Stimme der Orthodoxie 3), 133-140.

Jeffery, Peter: The Sunday Office of Seventh-Century Jerusalem in the Georgian Chantbook (*iadgari*): A Preliminary Report, in: *Studia Liturgica* 21 (1991), 52-75.

Jeffery, Peter: The earliest Christian Chant Repertory Recovered: The Georgian Witness to Jerusalem Chant, in: *Journal of the American Musicological Society* 47/1 (1994), 1-38.

Kirakos Ganjakec'i: *Patmowt'iwn Hayoc'*, hg. von Karapet Melik'-Ōhanǰanyan, Jerewan, 1961.

Metreveli, Elene / Outtier, B.: Contribution à l'histoire de l'hirmologion géorgien, in: *Le Muséon* 88 (1975), 331-359.

Metreveli, Elene / Čankievi C.: Ḫevsuriani L. *Ujvelesi Iadgari*, Tbilisi, 1980.

Metreveli, Elene: Le plus ancien tropologion géorgien, in: *Bedi Kartlisa* 39 (1981), 54-62.

Nikolakopoulos, Konstantin: *Orthodoxe Hymnographie. Lexikon der orthodoxen hymnologisch-musikalischen Terminologie*, Schliern, 1999.

Outtier, Bernard: Review of H. Leeb, *Die Gesänge im Gemeindegottesdienst...*, in: Bedi Kartlisa 29-30 (1972), 335-338.Outtier, Bernard: Le *Iadgari* sur Papyrus et parchemin, in: *Bedi Kartlisa* 37 (1979), 336-341.

Outtier, Bernard: Un témoin partiel du lectionaire Géorgien ancien (Sinaï Géorgien 54), in: *Bedi Kartlisa* 39 (1981), 76-88.

Peltomaa, Leena Mari: *The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn* [The Medieval Mediterranean, 35], Leiden/Boston/Köln, 2001.

Renoux, Charles Athanas: Le Iadgari géorgien et le Šaraknoc' arménien, in: *Revue des études arméniennes* 24 (1993) 89-112.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000113

Šarakan hogewor ergoc' sowrb ew owłłapaṙ ekełec'woys Hayastaneayc' yōrineal i srboc' t'argmanč'ac' meroc' ew i srboy Šnorhalwoyn ew yayloc' sowrb harc' ew vardapetac', Sowrb Ējmiacin, 1861.

Ter-Mikaëlian, Nerses: *Das armenische Hymnarium. Studien zu seiner geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1905.

Trunte, Nikolaos: ΑΣΑΤΕ ΤΩ ΚΥΡΙΩ ΑΣΜΑ ΚΑΙΝΟΝ: Vor- und Frühgeschichte der slavischen Hymnographie, in: *Sakrale Grundlagen slavischer Literaturen*, hrsg. v. Hans Rothe, München, 2002 (Vorträge und Abhandlungen zur Slavistik, 43), 27-76.

Wade, Andrew: The oldest Iadgari: the Jerusalem tropologion, V-VIIIc., in: *Orientalia Christiana Periodica* 50 (1984): 451-456.

Winkler, Gabriele: Der armenische Ritus: Bestandsaufnahme und neue Erkenntnisse sowie einige kürzere Notizen zur Liturgie der Georgier, in: *The Christian East. Its institutions & Its Thought. A critical Reflection*, Papers of the International Scholarly Congress for the 75th Anniversary of the Pontifical Oriantal Institute Rome, 30 May - 5 June 1993, ed. by Robert F. Taft S. J., Rom, 1996 (Orientalia christiana analecta, 251), 266-298.

Winkler, Gabriele: Das theologische Formelgut über den Schöpfer, das ὁμοούσιος die Inkarnation und Menschwerdung in den georgischen Troparien des Iadgari im Spiegel der christlich-orientalischen Quellen, in: *Oriens Christianius* 84 (2000), 117-177.

Winkler, Gabriele: *Über die Entwicklungsgeschichte des armenischen Symbolums. Ein Vergleich mit dem syrischen und griechischen Formelgut unter Einbeziehung der relevanten georgischen und äthiopischen Quellen*, Rom, 2000 (Orientalia Christiana Analecta, 262).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000114

A Question of Codicological Terminology: Revisiting GB-BL Or. 7594 to Find the Meaning of "Papyrus Fiber Pattern"

Stephen Emmel (Münster)

Nearly a decade ago, Peter Nagel published a short and incisive codicological essay on one of the more famous Coptic biblical papyrus manuscripts, namely "Budge's Deuteronomy Codex," otherwise known as British Library (GB-BL) Or. 7594. In that essay, titled "Aufbau und Komposition des Papyruskodex BL Or. 7594 der British Library," Prof. Nagel reopened the question, whether or not this codex was a codicological unity from the time it was first manufactured. If it was not, then its relatively precise assignment to a period around or before the middle of the fourth century might be accurate only for the second part of the codex, which contains the book of Acts and a paleographically datable cursive addition[1] that begins on the same page on which Acts ends. The first part of the codex, which contains Deuteronomy and Jo-

[1] Initially described as a colophon, this text was later recognized to be the beginning of the *Apocalypse of Elijah* (Schmidt, Kolophon); see Pietersma et al., *Apocalypse of Elijah*, their manuscript Sa^2 (strangely designated [p. 1] "the Sahidic colophon text" – but this text is *not* a colophon; see further n. 18 below).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000115

nah, could not necessarily be assigned the same date, but might be later, or earlier.[2]

This question about the structure of Budge's Deuteronomy codex had first been raised by Adolphe Hebbelynck in correspondence with Herbert Thompson in 1921. The question focuses attention on quire 8 of the codex. For here, at about the middle of the verso of the second leaf (currently f. 57v),[3] the text of Jonah ends, and then Acts begins at the top of the next page, with new pagination (as also on the first full page of Jonah,[4] f. 54r) and apparently – albeit quite bizarrely – even a quire signature 1.[5] Hebbelynck, struck especially by the peculiar juxtaposition of Old and New Testament books in this codex, considered the possibility that quire 8 might in fact be two quires, one of just two leaves and ending with Jonah (ff. 56-57), and the next containing the text of Acts

---

[2] It is not clear what role the date of the cartonnage from the book's binding would play in dating either of the two parts of the codex if it were a composite codex. On the dates of the Greek documents removed from the cartonnage, see H. I. Bell in Budge, *Coptic Biblical Texts*, xiv-xvii, esp. p. xvii: "the papyri are unlikely to be of a later date than about 320, and may probably be as much as ten or twenty years earlier." Although the papyri from the cartonnage were preserved, the process of separating them seems to have meant the loss of the leather components of the binding (see Budge, *Coptic Biblical Texts*, x-xi; Layton, *Catalogue*, 5). Note also a cursive correction to the text of Deut 6:18 on f. 6v that Bell judged to date from the early fourth century (Thompson in: Hebbelynck/Thompson, Papyrus copte biblique, 79: Bell "la placerait vers le commencement du 4e siècle"; Thompson [*New Biblical Papyrus*, 9-10] had already determined that this particular correction was made by the copyist of Deuteronomy himself).

[3] Of 138 leaves (quires 1-13), only 109 survive, now consecutively numbered at the British Library; see Layton, *Catalogue*, 3, and n. 16 below.

[4] The text of Jonah begins at mid-page on the last page of Deuteronomy (f. 53v), the page number of which is lost through deterioration, but is to be restored as 148.

[5] Even though, as Thompson (*New Biblical Papyrus*, 8 n. 6) had pointed out, "this is not really the beginning of a new quire." Cf. Hebbelynck in: Hebbelynck/Thompson, Papyrus copte biblique, 73 with n. 2; Nagel, Papyruskodex BL Or. 7594, 349-350, including fig. 1; and n. 60 below.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000116

1:1-5:21a (ff. 58-65). If so, he asked, "are we not in the presence of [two] originally distinct manuscripts that were later bound together in a single volume? Can one, then, claim with certainty that the first two works in the codex [Deuteronomy and Jonah], as well as the third [Acts], were written prior to the colophon[6] and date to the middle, perhaps even to the first half, of the fourth century?"[7] In other words, might GB-BL Or. 7594 in fact be a composite codex, assembled secondarily out of two originally separate codexes, only one of them securely assignable to a time about or before the middle of the fourth century? In order to test this hypothesis, Hebbelynck asked Thompson to check for conjugate leaves within quire 8, perceiving that it would help to settle the matter if it could be established whether or not "the last two leaves of Jonah (ff. 56 and 57 of the manuscript at present) were attached to the two leaves preceding the second quire of Acts (ff. 64 and 65)."[8] In his reply, Thompson left no room for doubt that ff. 56 and 65 are conjugate leaves,[9] while he thought it very

---

6 In 1921 it had still not yet been recognized that the cursive text at the end of the codex is not a colophon (see n. 1 above).

7 Hebbelynck in: Hebbelynck/Thompson, Papyrus copte biblique, 73-74: "ne sommes-nous pas en présence de manuscrits distincts à l'origine et reliés plus tard dans un même volume? peut-on, par conséquent, affirmer avec certitude que les deux premiers livres du Codex, aussi bien que le troisième, furent écrits antérieurement au colophon, et datent du milieu, peut-être même de la première moitié du IVe siècle ?" For the details of the various considerations involved in broaching these questions, the reader should consult Hebbelynck/Thompson, Papyrus copte biblique, in its entirety.

8 Hebbelynck in: Hebbelynck/Thompson, Papyrus copte biblique, 76: "peut-on établir, dans l'état actuel du papyrus, que les deux derniers feuillets de Jonas (f°s 56, 57 du manuscrit actuel) ont adhéré aux deux feuillets précédant le second cahier des Actes (f°s 64 et 65) ?"

9 Thompson in: Hebbelynck/Thompson, Papyrus copte biblique, 77: the two leaves "ont fait partie, originairement, d'une même feuille, car on peut suivre les traces des fibres horizontales et surtout les défauts matériels du papyrus à travers les deux feuillets." I do not know whether Thompson himself wrote his reply to Hebbelynck in French, or if what Hebbelynck published was translated from English.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000117

probable that ff. 57 and 64 are conjugate also.[10] Notated codicologically, ff. 56=65 and (very probably) 57=64. Thompson reported furthermore that "on peut suivre les traces des fibres horizontales" across the remaining three sheets of the quire as well (ff. 58=63, 59=62, 60=61) and concluded that "quire 8 is an original quire and all of a piece."[11] Hebbelynck expressed himself convinced, concluding "that – despite the doubts that might be able to justify the difference in the handwritings, the choice of a new page for the beginning of Acts, the unusual juxtaposition of books from the Old and New Testaments, the extraordinary numeration of the quires of Acts – the Coptic biblical papyrus [GB-BL] Or. 7594 has always been, from the beginning, but a single volume, containing, in this order, Deuteronomy, Jonah, and Acts, that the manuscript appears in all respects to be very ancient, and that the volume dates back to the middle, perhaps even to the beginning, of the fourth century."[12]

---

[10] Thompson in: Hebbelynck/Thompson, Papyrus copte biblique, 78: on its horizontal-fibered surface, this sheet "a subi une réparation tout le long des bords intérieurs, ce qui rend plus difficile de suivre les indications d'un feuillet à l'autre; mais il y a, dans le matériel du papyrus, des défauts dont on peut observer les traces à travers les deux feuillets, et qui rendent l'unité primitive de ces feuillets au moins très-probable. . . . Pour moi, je ne doute nullement que les deux feuillets ne soient d'une même origine ; mais c'est le 56-65 qui est décisif. Il n'y a aucune espèce de doute que ces derniers feuillets n'aient été originairement deux parties d'un seul morceau de papyrus." I have confirmed all Thompson's observations autoptically, and I too have no doubt about the conjugacy of ff. 57 and 64, even though the continuity of horizontal fibers across them cannot be seen with the complete clarity one hopes for in such things.

[11] Thompson in: Hebbelynck/Thompson, Papyrus copte biblique, 79: "Il est certain que le cahier η̄ est un cahier original et tout d'une pièce."

[12] Hebbelynck in: Hebbelynck/Thompson, Papyrus copte biblique, 80: Thompson's observations and results "nous paraissent décisifs . . . il y a donc lieu de conclure que, malgré les doutes que pouvaient légitimer la différence des écritures, le choix d'une nouvelle page pour le commencement des Actes, la juxtaposition insolite de livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, la numérotation spéciale des cahiers des Actes, le papyrus copte

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000118

Prof. Nagel, however, saw that while reconstructing the conjugate leaves in quire 8 as Thompson did is a necessary condition for establishing the quire's original integrity, it is not also a sufficient condition, and therefore Hebbelynck's conclusions were, strictly speaking, unwarranted.[13] For it is possible, as Nagel concluded, "that the papyrus codex BL Or. 7594 was not a codicological unity from the beginning, but is rather the result of the enlargement of a smaller codex containing two Old Testament books, Deuteronomy and Jonah. While this part is to be seen as an independent book,

---

biblique Or. 7594 n'a formé, dès l'origine, qu'un seul volume, contenant, à la suite, le Deutéronome, Jonas et les Actes, que le manuscrit se présente, à tous égards, comme très ancien et que . . . le volume remonterait au milieu, voire même au commencement du IVe siècle."

[13] Nagel, Papyruskodex BL Or. 7594, 351: "In einer Art Syllogismus wurde von der Zusammengehörigkeit der vier Außenblätter der (jetzigen) 8. Lage auf die ursprüngliche Zusammengehörigkeit *aller* fünf Doppelblätter = 10 Blätter der 8. Lage und daraus wieder auf die ursprüngliche Zusammengehörigkeit des ganzen Kodex geschlossen." Because in fact Thompson observed the original conjugacy ("Zusammengehörigkeit") of all five pairs of leaves ("Doppelblätter" = sheets) in quire 8 *empirically* (Hebbelynck/Thompson, Papyrus copte biblique, 79 top, partly quoted above at n. 11) and did not merely infer it, as Nagel's formulation implies, it would be more accurate to say that on the basis of the conjugacy of all five pairs of leaves in quire 8, the original integrity ("Zusammengehörigkeit") of the entire codex was inferred. The fault in the logic here is the assumption that any integral quire *must* have been integral from the start. Whereas Hebbelynck (p. 76) had expressed himself rather cautiously, in terms of "arguments in favor of" one conclusion or the other, Thompson (p. 79) jumped from the observation that quire 8 is a quinio consisting of five integral sheets (five pairs of conjugate leaves, four identifiable as such with certainty, one very likely) to the "certain" conclusion that quire 8 is "un cahier original et tout d'une pièce" (which counted for Hebbelynck as an argument "en faveur de l'unité primitive du manuscrit" [p. 76], such that "il y a donc lieu de conclure que . . . Or. 7594 n'a formé, dès l'origine, qu'un seul volume" [p. 80]). It is the merit of Prof. Nagel's essay to have shown that this *need* not be so, especially in the case of GB-BL Or. 7594 quire 8, where a number of features coincide to raise suspicions about the quire's original integrity, and these features *could* be explained on the hypothesis that the quire was not an original quire and not all of a piece.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000119

complete in itself, the part with Acts (and the appended excerpt from *Apoc. Elijah*) did not exist as a separate, independent book, but was rather added to the Old Testament codex, making use of the latter's blank leaves, in a relatively independent process."[14] In other words, Nagel proposed that GB-BL Or. 7594 was neither a single codex from the beginning, nor yet a composite codex in the strictest sense.[15] According to his analysis, quire 8 was originally the last quire of a codex that contained only Deuteronomy and Jonah, and this final quire consisted of only four leaves (two sheets), currently ff. 56, 57, 64, and 65, the last two of which served as the volume's back flyleaves (corresponding to two front flyleaves that are to be conjectured at the beginning of quire

[14] Nagel, Papyruskodex BL Or. 7594, 355: "Der paläographische Befund und die kodikologische Analyse erlauben den Schluß, daß der Papyruskodex BL Or. 7594 nicht von Anfang an eine kodikologische Einheit gewesen ist, sondern das Resultat der Erweiterung eines kleineren Kodex mit zwei alttestamentlichen Schriften, Deuteronomium und Jona, darstellt. Während dieser Teil als selbständige, in sich geschlossene Bucheinheit anzusehen ist, hat der Acta-Teil (mit dem Anhang der Elias-Exzerpte) nicht als isolierte, selbständige Bucheinheit existiert, sondern wurde unter Verwendung der Leerblätter des AT-Kodex diesem in einem relativ selbständigen Prozeß hinzugefügt."

[15] It must be noted that a similar opinion had been entertained already by Eric G. Turner (*Typology*, 79-81), who included GB-BL Or. 7594 in a list of "papyrus codices from these centuries [ii-iv] containing heterogeneous material" such as might have been chosen by a copyist who "did not care to waste writing material and would wish to fill any free pages left over at the end of a codex. Even if the matter chosen as filling was too long, in a [codex] of multiple gatherings [quires] additional gatherings could be added if required" (p. 81). On the other hand, Turner also considered the possibility that GB-BL Or. 7594 might be a composite codex in the strict sense. But his thoughts along these lines seem to have been based solely on his doubt that the "peculiar mixture Deuteronomy, Jonah, Acts [was] planned from the outset" (p. 79). He did not bring forward systematically any of the detailed considerations that Prof. Nagel applied to the problem (cf. Turner, *Typology*, 64 table 10 [papyrus 4], and p. 67 bottom; a statement on p. 79 ["the pagination seems to be added by a second hand"] suggests that he did not even consider that this codex was written by more than one copyist).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000120

1^{16}). Sometime later, this 164-page codex of eight quires (two seniones, a quinio, two more seniones, two more quiniones, and finally a binio)[17] was enlarged by inserting three additional sheets (currently ff. 58-63) into the center of quire 8 (thereby changing the binio into a quinio) and adding quires 9-13 (five quiniones), thus producing a codex of at least 276 pages.[18] A second copyist (that is, different from the one who copied out Deuteronomy and Jonah) then began to copy out Acts on the first completely blank page (f. 58r) and proceeded to use, at the end of quire 8, the four pages (ff. 64-65) that

[16] Nagel, Papyruskodex BL Or. 7594, 354 with n. 18, rightly. There is an unfortunate confusion in Layton's presentation of the ancient pagination of the codex: in his description of the manuscript (*Catalogue*, 3), the list of pages wanting from Deuteronomy should begin $\overline{\text{ϫ}}$-$\overline{\text{ϛ}}$, after which each number in the list needs to be lowered by four digits, and the list of pages wanting from Acts should be $\overline{\text{ϥ}}$-$\overline{\text{ϱ}}$. Quire 1 (a senio) began with two flyleaves followed by pages 1-20, of which only pages 7-10 survive (currently ff. 1-2; the page number 8 is still partly legible on f. 1v, but the other page numbers on these two leaves are all lost through deterioration). Quire 13 (a quinio) contained pages 97-110 (presumably so numbered, but no page numbers survive) followed by three more leaves, only the first of which survives (currently f. 109), with the first two full pages of text from *Apoc. Elijah*. One can only speculate as to how these pages with *Apoc. Elijah* might have been paginated.

[17] The size of a quire (also called a "gathering") can be specified in terms of the number of sheets it contains by using Latin terms: *unio* (one sheet; plural *uniones*; or anglicized *union*, plural *unions*), *binio*, *ternio*, *quaternio*, *quinio*, *senio*, *septenio*, *octonio*, *nonio*; the last three sizes are not clearly attested (Turner, *Typology*, 63-64), and still larger numbers of sheets seldom occur except as the only quire in a single-quire codex (see Turner, *Typology*, 55-60; Robinson, *Facsimile Edition*, 39-40, briefly describes the best aberrant example known to me, namely Nag Hammadi Codex I, with three quires of 22, 8, and 6 sheets, respectively).

[18] I say "at least", because additional quires after quire 13 might simply be lost. How much of *Apoc. Elijah* did the codex contain? If more than just the beginning, then at least one additional quire would have been necessary for the remainder.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000121

had previously been back flyleaves before going on to the first page of quire 9 (f. 66r).[19]

The main evidence for this conclusion is the "deviant structure" ("abweichende Struktur") of quire 8, which is different in one respect from all the other quires in the codex, a fact to which no one before Prof. Nagel had drawn attention clearly.[20] "Die Blätter der Lagen des Kodex sind (mit Ausnahme der 8. Lage) so ineinandergefügt, daß die Außenseiten der Blätter horizontale Faserung aufweisen, die Innenseiten vertikale Faserung. . . . Demgegenüber weisen die Blätter der 8. Lage folgende Faserrichtung auf . . .," at which point Nagel's fig. 3 displays the "Blattfolge" of quire 8 with the fiber directions H/V-V/H-H/V-H/V-H/V=V/H-V/H-V/H-H/V-V/H.[21] It is the deviant second sheet of quire 8, with its fiber directions V/H=H/V instead of the expected H/V=V/H, that suggested to Prof. Nagel a codicological break of some kind between the second and third sheets of this quire, corresponding to an obvious break between this quire's second and third leaves (ff. 57v-58r) with respect to content (OT vs. NT), handwriting, and numbering of the pages (and quires). If his conclusion is correct, then although only the second part of the codex, containing Acts and at least the beginning of *Apoc. Elijah*, can be assigned relatively precisely to a period around the middle of the fourth century (on the basis of the cursive handwriting of *Apoc. Elijah*), the first part of the codex, containing Deuteronomy and Jonah, must be earlier and cannot

[19] For the details of the various considerations involved in reaching this conclusion, including features of pagination and the numbering of the quires, the reader should consult Nagel, Papyruskodex BL Or. 7594, in its entirety.

[20] Turner (*Typology*, 67) had referred to the deviation in quire 8, but only very vaguely (see n. 54 below). But see also Thompson in: Hebbelynck/Thompson, Papyrus copte biblique, 78.

[21] Nagel, Papyruskodex BL Or. 7594, 352-354. The "Abfolge" in the other quires is always H/V to the center of the quire, thereafter V/H. (H means horizontal-fibered, also notated →; V means vertical-fibered, also notated ↓ [or ↑].)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000122

be later. How much earlier is not necessarily determinable on the basis of codicological evidence alone, as Nagel himself pointed out at the very end of his essay.[22]

However, once the evidence has been laid out as clearly and accurately as Prof. Nagel has done, it should be clear that although this evidence might provide sufficient conditions for drawing his stated conclusion,[23] it does not provide any necessary conditions for drawing that conclusion. His formulation, "The deviant structure of the eighth quire finds an explanation in the fact that the leaves 56 and 65, 57 and 64 were originally not the outer leaves of a complete quire of five sheets, but rather merely two sheets of an incomplete quire,"[24] implies a logical connection that does not in fact obtain: his explanation for why the first copyist might have ended the codex with a binio is perfectly reasonable,[25] but there is nothing in this explanation that would *require* the second sheet of this quire to be laid upon the first in a way that deviated from the procedure that was followed in the rest

---

[22] Nagel, Papyruskodex BL Or. 7594, 355: "Der zeitliche Abstand zwischen den beiden Vorgängen läßt sich vorerst nicht bestimmen. Zu einer feineren chronologischen Differenzierung, auch hinsichtlich der regionalen Herkunft der Kopisten, könnte vielleicht eine subtile orthographisch-grammatische Analyse der beiden Teile verhelfen."

[23] As Nagel himself carefully put it (Papyruskodex BL Or. 7594, 355), his observations *allow* ("erlauben": see n. 14 above) the conclusion that he drew.

[24] Nagel, Papyruskodex BL Or. 7594, 354: "Die abweichende Struktur der 8. Lage findet darin eine Erklärung, daß die Blätter 56 + 65, 57 + 64 ursprünglich nicht die Außenblätter einer aus fünf Doppelblättern bestehenden vollständigen Lage bildeten, sondern vielmehr lediglich zwei Doppelblätter einer unvollständigen Lage."

[25] Ibid.: "Der Schreiber begnügte sich nicht mit einem Doppelblatt, das mit vier Seiten für den Text an sich ausgereicht hätte, sondern fügte ein weiteres hinzu, um zu vermeiden, daß die Schlußseite des Jonastextes ungeschützt blieb. Auf diese Weise erzielte er auch Symmetrie mit dem Beginn des Kodex, der vor dem Beginn des Deuteronomiumstextes ebenfalls zwei leere Blätter enthielt."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000123

of the codex. In the absence of such a demonstrated necessity, Prof. Nagel's explanation does not in fact *explain* the deviant structure of quire 8 at all.[26] His reconstruction of how an originally smaller codex might have been enlarged would be equally possible even if there were no deviant sheet in quire 8, and, on the other hand, this quire would have been no less deviant within the codex as a binio at its end than it is as a quinio in the middle of the codex. Although Prof. Nagel was certainly correct to draw attention to the fact that Hebbelynck's and Thompson's conclusion was in fact not warranted by their evidence, his own additional evidence does not disprove that conclusion, since it remains possible that quire 8, as we know it, was simply a deviant quinio from the beginning. However, I believe that yet more codicological evidence can resolve this apparent impasse.

As it happened, I had examined Budge's Deuteronomy codex in some detail in 1981 when I was assisting Bentley Layton in the preparation of his catalog of Coptic literary manuscripts in the British Library acquired after the appearance of the previous such catalog by W. E. Crum in 1905. One of my tasks at that time was to examine all the papyrus manuscripts for the occurrence of kolleseis, and to measure

[26] For the "deviant structure" of quire 8 to serve to any degree as *proof* that this quire was originally a binio in which sheet 2 was the center of the quire, it would be necessary to adduce examples of multiple-quire papyrus codexes displaying this feature and, ideally, to show that this feature is somehow typical. I myself know of no examples that would bolster Prof. Nagel's argument, and in fact structural deviations of the sort here under discussion seem to be remarkably rare. But probably the matter requires much more investigation, a starting point for which is offered by Turner, *Typology*, 67-68 (note, however, that Crum's data [review of Thompson] need to be controlled not only by consulting Kenyon's footnote on the passage [*Books and Readers*, 108 n. 1], but also by comparing Thompson, *Coptic (Sahidic) Version*).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000124

any that I found according to the "Turner Formula."[27] In the case of Or. 7594, I took the opportunity to examine the codex leaves also for any occurrences of roll continuity, because I was well aware of Eric G. Turner's report that he had failed to discover any roll continuity in this codex,[28] which was in stark contradiction of the well founded expectation that such continuity will occur especially where there are kolleseis to be found.

Given the occurrence of eight kolleseis among the 109 extant codex leaves,[29] I fully expected to be able to find evidence of roll continuity among the sheets of GB-BL Or. 7594. But at first sight, Turner's observation seemed to be correct. Whereas sheet continuity (fiber continuity across conjugate leaves) was mostly unmistakable,[30] sheet-to-sheet continuity in the stack of a given quire (that is, roll continuity, fiber continuity across adjacent sheets) was rarely to

---

[27] On the Turner Formula, see Layton, *Catalogue*, lix. For a basic introduction to the terminology and presuppositions of papyrus codicology, see especially Robinson, *Facsimile Edition*, 32-86.

[28] Turner, *Typology*, 50: "I have scrutinized with special care BM [i.e. GB-BL] Ms Or. 7594. . . . In each of two separate gatherings which I examined, a *kollesis* was visible in only one out of the five sheets. On the other four sheets of each gathering the fibers could be seen to run continuously from left edge of left-hand page to right edge of right-hand page. I looked for evidence of these fibers continuing on to adjacent sheets [i.e. for evidence of roll continuity], but could not convince myself that I found any. We must then reckon with the possibility that there were no such continuations and that the man who constructed the codex – from a roll, as one *kollesis* on every fifth sheet suggests – deliberately cut them out." Turner did not report which two quires ("gatherings") he examined.

[29] The positions of the eight extant kolleseis in GB-BL Or. 7594, all of them vertical, are reported by Layton, *Catalogue*, 4.

[30] I recorded uncertainty in only three cases: ff. 36r=45v (quire 6, sheet 1), ff. 57v=64r (quire 8, sheet 2, already discussed above), and ff. 66r=75v (quire 9, sheet 1). In the two latter cases, a repaired spine obscures the connection.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000125

be found.[31] Refusing to give up the search easily, I made a preliminary attempt to compare both fore-edges of the horizontal-fibered surface of each sheet with both right and left fore-edges of all other sheets in the same quire, including not only left with right and right with left, as usual, but also right with right and left with left (in both cases by rotating one of the two sheets 180 degrees in a horizontal plane), on the assumption that it is always possible that the codex manufacturer failed to retain the order in which the sheets were cut from the roll. This search was rewarded with success especially in the case of the crucial quire 8, where it resulted in the discovery of sheet-to-sheet continuity according to the following roll reconstruction (with a kollesis on f. 65): ff. 59r=62v + 57v=64r + 56r=65v + 61v=60r + 63v=58r.[32] One can see immediately that the order of the sheets in quire 8 is anarchic in comparison with their original order in the roll, both with regard to variation in the direction in which some of the sheets were flipped when added to the stack (the first and third sheets were flipped top to bottom [or bottom to top], while the fourth and fifth sheets were flipped side to side), and with regard to the raw order of the sheets. Counting the sheets from the outside of the quire (that is, from the bottom of the stack), the reconstructed roll from which quire 8 was cut consists of sheets 4 + 2 + 1 + 5 + 3 (versus a more orderly

[31] At first I found only the following two connections between adjacent sheets in a given stack: ff. 8v=3r + 7v=4r (quire 2, sheets 4 + 5) and ff. 49r=52v + 50r=51v (quire 7, sheets 4 + 5).

[32] The roll is reconstructed in the standard format for a language that is written from left to right, namely with horizontal fibers facing upwards, that is, on the inside of the roll, and kolleseis stepping down from left to right (a protokollon would attach at the left-hand end, or beginning, of the roll). Thus each sheet is listed by the horizontal-fibered pages of its constituent conjugate leaves connected by an "equals" sign, and adjoining sheets in the roll are connected by a "plus" sign (this system of notation differs from that employed by Robinson [*Facsimile Edition*, 34 and elsewhere]; for the use of = where others [including myself formerly, e.g. Emmel, *Nag Hammadi Codex III,5*, 21-25] use +, see Layton, *Catalogue*, lvii-lviii).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000126

5 + 4 + 3 + 2 + 1, or the reverse, regardless of how each sheet might have been flipped).[33] With limited time at my disposal, I discovered roll continuity in only two other quires, namely quire 7 and the fragmentary quire 2, in both cases with disorder similar to quire 8. The occurrence of one kollesis each in quires 3, 4, 5, 6, and 11 (with kolleseis possibly simply lost in quires 1, 12, and 13, leaving only quires 9 and 10 clearly without kolleseis) suggests that roll reconstruction should be possible in at least these quires as well. The time available did not permit me to extend my search so far as to seek for fiber connections between sheets from different quires, a possibility that I felt would have to be checked before I could publish my results definitively. But an appropriate opportunity to examine the codex further in this way has not yet materialized.[34]

When I read Prof. Nagel's essay of 1994, I knew immediately that I had to share my observations with him for his own interest, especially since I had been invited to report to the Sixth International Congress of Coptic Studies (Münster, 1996) on recent progress in Coptic codicology and paleography and so would have to comment on his work and perhaps even take issue with his conclusion in the printed version of my report.[35] I wrote to him in April 1997 and reported my

[33] Other examples of such disorder known to me are few and much less disorderly: Robinson, *Facsimile Edition*, 52 (on two instances of "an interchanging of sheets" in Nag Hammadi Codex III). But most probably there are more examples waiting to be discovered, as roll continuity as a feature of papyrus codexes has seldom been investigated (see Turner, *Typology*, 46).

[34] If there were no sheet-to-sheet continuity at all in a codex the size of GB-BL Or. 7594 (138 leaves = 69 sheets), then one would have to make a total of 9,384 different comparisons in order to eliminate all possible connections. Since a number of sheets are completely wanting, the difficulty of the task would be somewhat mitigated, but it could still be quite onerous.

[35] See Emmel, Recent Progress, 72 n. 16. In what follows, I quote (in slightly altered form) from the penultimate draft of the footnote cited, which I sent to Prof. Nagel for his information, but which I ultimately reduced to its bare

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000127

findings, introducing them as follows: "One further matter needed to be taken into consideration: the papyrus rolls from which the sheets of the quires were manufactured. If there is any fiber continuity between any of the sheets from the outer and inner parts of the crucial eighth quire (ff. 56 + 65 and 57 + 64 on the one hand, and ff. 58 + 63, 59 + 62, and 60 + 61 on the other), then one must accept Herbert Thompson's conviction 'que le cahier [8] est un cahier original et tout d'un pièce.' Only discontinuity in the fiber patterns here, especially if sheet-to-sheet continuity within these two parts of the quire exists, would support your conclusion."

Prof. Nagel replied on 3 May 1997: "Mit der Verarbeitung von Rollen zu 'sheets' habe ich mich nicht eingehend genug befaßt und kann daher kein vollwertiger Gesprächspartner sein. Gleichwohl: überzeugt haben Sie mich nicht – oder ich habe Ihre Argumentation nicht verstanden. Wenn Sie schreiben: Only discontinuity in the fiber patterns here [and so on, as quoted above] so bestätigen Sie eigentlich meine Beobachtung, denn gegenüber den anderen Lagen haben wir hier 'discontinuity in the fiber patterns' (fol 58 bis 63 gegenüber dem fiber pattern der umgebenden sheets). Und m. E. besteht *keine* 'sheet to sheet continuity' im *Gesamtverbund* der Lage 8. In sich konsistent sind fol. 56/57 + 65/64, also die Außensheets, und ebenso sind konsistent 58 + 63, 59 + 62, 60 + 61, also wohl doch ein Indiz, wenn nicht gar Beweis für die nachträgliche Einfügung der genannten drei Doppelblätter. Daß diese aus der gleichen *Rolle* gefertigt sein könnten wie die umgebenden Doppelblätter, bestreite ich keineswegs.

---

essentials prior to publication, having judged the matter too complex to be presented in detail in a footnote. Prof. Nagel, in his letter quoted below, thanked me "für die Ehre, die Sie in Anm. 16 meinem Deuteronomiums-Artikel geben." I trust that he will take the present article as having been written in the same spirit of respect and friendship in which I have always held him and his work.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000128

Läuft es etwa darauf hinaus, daß wir beide Recht haben, nur von unterschiedlichem Standpunkt aus?"

This reply made me aware for the first time that the phrase "fiber pattern" can be ambiguous. "I can see immediately from your response," I wrote back, "that my formulation was partly imprecise (a matter of the termini technici of papyrus codicology). The difficulty in our present discussion lies in part with our differing uses of the same terminology. You (in your letter) use 'fiber pattern' to refer to the *Faserrichtung* (for which I would use 'fiber direction'), that is, whether a given leaf is H/V or V/H, and then how the *Faserrichtung der einzelnen Blätter* are arranged from leaf to leaf (or from sheet to sheet): H/V-H/V-H/V usw., or H/V-V/H-H/V usw., and so on. Thus by 'continuity' I understand you to mean *regularity* in the arrangement of the fiber directions of the successive leaves. And here you are of course quite right that there is a striking irregularity in quire 8: the fiber directions of ff. 57+ 64 are anomalous with respect to the rest of the codex.

"By contrast, what I meant by 'fiber pattern' is the actual physical structure of a given sheet of papyrus, the pattern of fibers that makes it possible to 'place a fragment' by discovering the same pattern in two pieces of papyrus. . . . 'Sheet-to-sheet continuity' means that one can continue to trace [the fiber pattern of a pair of conjugate leaves] *from one sheet onto another sheet*, thus proving that these two sheets came originally from the same papyrus roll. This kind of 'fiber pattern' and 'fiber continuity,' which has to do with the raw material (a papyrus roll) from which codex sheets were cut, is more basic than the patterns (regular or irregular) into which the sheets (or leaves) were arranged when they were made into codex quires.

"At any rate, more important for our present discussion is the next point. If we agree (as I was convinced by my observations 16 years ago, and as you would not dispute, accord-

ing to your letter) that all five sheets (bifolia, Doppelblätter) of quire 8 were cut from one and the same papyrus roll, then the issue that I am raising has really to do with 'der zeitliche Abstand zwischen den beiden Vorgängen' (to quote from the last paragraph of your article). In my opinion, it is not reasonable to assume that very much time would have passed between the manufacture of your hypothetical primitive quire 8 (ff. 56+65 and 57+64) and the addition to that quire of three more sheets *cut from the same roll*. The longer an interval one posits, the more unlikely the factual circumstance becomes, namely, that five sheets from one and the same papyrus roll form a single quire in our codex. A short interval is more likely, and most likely is no interval at all, namely, that a papyrus roll was cut up and used immediately to manufacture quire 8 in the form in which we now have it, that is, as an integral quire."

I suppose that the potential ambiguity of "fiber pattern" had not occurred to me before because the phrase belonged to the basic terminology of papyrus codicology that I learned during my training "on the job" at the Coptic Museum in Cairo in 1974, when James M. Robinson and Charles W. Hedrick taught me the science of roll reconstruction and fragment placement, respectively. Among ourselves, as I remember, we normally used the phrase "fiber pattern" as short for a given papyrus fragment's "distinctive criss-cross pattern of horizontal and vertical fibers."[36] Quite frankly, I do not recall that we had any special phrase or term for what Prof. Nagel understood me to be referring to. Possibly we did not, since almost all the Nag Hammadi Codices display what Turner

[36] See Hedrick, Some Techniques, 148-155, esp. pp. 150 and 154 for the phrasing of this definition; similarly already Barns, Placing of Papyrus Fragments (e.g., p. 135: "the intersection of horizontal and vertical fibre patterns . . . the fibre pattern of a piece of papyrus is as distinctive, and as unlikely to be reproduced by coincidence, as a thumb print"). See further n. 41 below.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000130

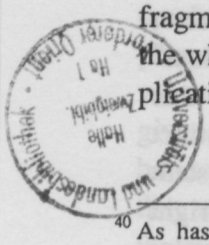
has called "the normal order" in the "alternation of fiber direction" in single-quire papyrus codexes, namely V/H to the center of the quire, thereafter H/V,[37] so that it was very seldom that we needed to refer to that feature of a codex at all, let alone in conjunction with reference to "fiber pattern" in what we took to be the ordinary sense of the phrase. Now, however, Prof. Nagel has made me aware that there are two types of information here that need to be distinguished not only practically (when one is studying a papyrus codex), but also terminologically (when one is describing a papyrus codex). Both these types of information could be referred to by using the word "pattern," but in two different senses, which I now propose to distinguish – first with respect to papyrus, then with respect to parchment – under the headings "sense 1" and "sense 2." Clarification of the appropriate terminology here will, I hope, contribute something toward the establishment of papyrus codicology as a science.[38]

Sense 1. On the one hand, there is the pattern of papyrus plant fibers that is characteristic of any given papyrus sheet as such. The word "pattern" here is appropriate in the sense of "a style of figuring or marking of natural or fortuitous origin" (*Oxford English Dictionary*, sense 8b s.v.) or else "a natural or chance configuration" or "a reliable sample of traits, acts, or other observable features characterizing an individual" (*Webster's*, 1969). In the case of a sheet of papyrus, this "pattern" is by definition a combination of its two distinct surfaces, one with the fibers of the papyrus plant's stalk running in one direction, the other with fibers running at right angles to the first. Thus each surface of a given piece of papyrus has both a distinctive surface appearance (its "surface fibers"[39]) and a distinctive internal fibrous structure

[37] Turner, *Typology*, 65-66.
[38] Cf. Robinson, Future of Papyrus Codicology, 23.
[39] Hedrick, Some Techniques, 148-150.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000131

(some fibers being thinner, some thicker, variably spaced, with all such features varying to greater or lesser degrees over distance), and it is the crosshatched pattern of the two internal structures lying at right angles to one another that creates the distinctive "fiber pattern" of a given sheet of papyrus. This pattern, which is fundamentally independent of such secondary and relative distinctions as recto and verso, or top and bottom, or even horizontal and vertical, can be considered either macroscopically (the striated pattern created by the differing characteristics of adjacent bands of fibers from different parts of a papyrus stalk, or even from different stalks) or microscopically (down to the distinctive characteristics of individual fibers). The significance of papyrus fiber patterns in this sense is almost entirely practical: they aid in discovering connections between separate fragments that originally belonged to one and the same sheet of papyrus.[40] It has seldom been considered important to illustrate or to describe the fiber pattern of a particular piece of papyrus, since such detailed information could only be useful as proof of the correctness of joins that have already been made (which are not usually defended in such detail, if at all), or as evidence that might facilitate the future discovery of connections between fragments, even from separate manuscript collections (but on the whole, papyrology is not yet so far along in its global application of such techniques).[41]



[40] As has been emphasized especially by Barns, Placing of Papyrus Fragments; cf. Hedrick, Some Techniques, esp. pp. 148-155; Robinson, *Facsimile Edition*, 34-39.

[41] Sometimes a join has been published in an enlarged photograph in order to illustrate the complete empirical certainty with which fiber continuity can be traced and fiber connections between separate fragments identified, or to show the exactness with which connecting fragments can be joined: e.g., Noack, Conservation, 68-69 figs. 2-3; Emmel, Final Report, 20 fig. 8; see also Turner, *Greek Manuscripts*, 30-31 and 122-123 (no. 72), which supplements Turner, *Greek Papyri*, 4 and 62.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000132

Sense 2. On the other hand, there is the pattern in any given papyrus codex that is created by the inevitable alternation between the fibers running horizontally on one surface of a given leaf and the fibers running vertically on the other surface of that leaf: if the recto of a leaf is V, then the verso will be H; and vice versa (H/V). Two leaves in succession can thus display any one of four papyrus fiber patterns in this sense: (1) V/H-V/H; (2) V/H-H/V; (3) H/V-V/H; or (4) H/V-H/V. In nearly all cases where there are conjugate leaves (which is the case in the vast majority of codexes, of course), the order of the horizontally- and vertically-fibered surfaces of one leaf in a papyrus codex allows the accurate prediction of the order of the surfaces of its conjugate leaf: if the one leaf is V/H, then its conjugate leaf will be (almost always) H/V; but if the one leaf is H/V, then its conjugate leaf will be (almost always) V/H.[42] Thus one may expect at least overall symmetry in the pattern in a given codex, with exactly corresponding patterns on opposite sides of the center of any given quire. And in fact there tends to be a large degree of regularity in the pattern displayed in a given codex even apart from this inevitable overall symmetry (for example, one typical pattern for a papyrus codex quire is V/H-V/H-V/H-V/H= H/V-H/V-H/V-H/V, while another is H/V-V/H-H/V-V/H= H/V-V/H-H/V-V/H).[43] Hence, use of the word "pattern" here is most appropriate in the sense of "a decorative or artistic design" (*OED*, sense 8a s.v.; similarly also *Webster's*).

This second type of pattern (sense 2) is a feature also of parchment codexes, where the inevitable alternation between

---

[42] A typical, but infrequent, exception to this rule is when one of a pair of conjugate leaves is the end of a protokollon (with reversed fiber directions), and the intervening kollesis falls at or near the spine; see especially Robinson, Codicology, 20-23.

[43] See Kenyon, *Books and Readers*, 104-108 (in Kenyon's outdated terminology, "recto" = H, and "verso" = V); Turner, *Typology*, 55-71 (discussed below).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000133

the F(lesh) and H(air) sides of a given leaf leads to the same set of expectations regarding sequences of F/H and H/F in any given quire of a parchment codex as for H/V and V/H in a papyrus codex. I myself am accustomed to using the phrase "skin pattern" to describe this feature of a series of parchment codex leaves (as in, for example, "the 'skin pattern' of the first leaf of a quire is F/H, and from then on H faces H, and F faces F, in accordance with the 'Gregory Rule'").[44] In the case of parchment, there must also be a "skin pattern" unique to each parchment sheet, corresponding to what I usually mean by the "fiber pattern" of a given papyrus sheet (sense 1 above). But in contrast to papyrus fiber patterns, this parchment "skin pattern" is almost never of any help in reconstructing a parchment codex or in placing parchment fragments, because its differentiating characteristics are mostly too subtle for direct examination.[45] In my experience, "skin pattern" is thus almost never a topic of discussion in parchment codicology (whether in practice or in description) except in sense 2 above. In papyrus codicology, on the other hand, both senses of "fiber pattern" are frequently discussed (both in practice and in description), but seldom in the same context. Sense 1 belongs mainly to the context of fragment placement and roll reconstruction, whereas sense 2 belongs

[44] Especially in my doctoral dissertation, Emmel, *Shenoute's Literary Corpus*, e.g. p. 60. More recently, sensitized by my correspondence with Prof. Nagel, I began to try out some of Turner's terminology (Emmel, Gospel of the Savior, 64): "a single quire of four bifolia . . . with the usual succession of skin sides." In the forthcoming publication of my dissertation (in press), I will retain "skin pattern" throughout, even though (as stated below) I am not convinced that this terminology should be perpetuated. For the "Gregory Rule," see Gregory, Cahiers des manuscrits grecs, esp. pp. 264-267.

[45] Analogous to using magnification, with or without back-lighting, to examine a papyrus fiber pattern (see Hedrick, Some Techniques, 151-152) might be, I suppose, using chemical or genetic analyses of pieces of parchment, which is not easily done. Nor do I know that such types of analysis would even be useful. Paper offers similar difficulties as parchment in this respect.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000134

mainly to the description of a codex in its finished (often scientifically reconstructed) form.

And thus it becomes clear why misunderstanding arose in my correspondence with Prof. Nagel: while he was thinking about the "fiber pattern" of quire 8 in sense 2, I was concerned with the evidence provided by the "fiber pattern" of the sheets in quire 8 in sense 1. Obviously it would be salutary for such discussions in the future if codicologists were to agree on distinct terminology to distinguish between senses 1 and 2, especially in the case of papyrus codexes, where the potential for confusion between the two senses is greatest. To my chagrin, I must confess that I myself have used "fiber pattern" in print in both senses,[46] so that Prof. Nagel was fully justified in his (mis)understanding of this phrase in the letter I wrote to him in 1997.

Not surprisingly, sense 1 occurs relatively rarely, and then most often in the context of explicit discussions of (techniques of) discovering connections between separate papyrus fragments. Here it is also relatively rare that one discusses the

[46] *Sense 1*: Emmel, Final Report, 16 ("the unique patterns of the papyrus fibers"); see also my introduction (1993) to the Beinecke Rare Book and Manuscript Library's on-line catalog of its papyrus collection (http://www.library.yale.edu/beinecke/aboutpap.htm, under "Miscellaneous Remarks": "It is sometimes possible to trace the papyrus fiber pattern of a manuscript horizontally across two fragments but not vertically, or vice versa. . . . depends on factors such as the clarity of the fiber pattern and the actual distance between the fragments in the original integral manuscript. When such factors make it impossible to be certain about a fiber pattern continuity . . ."); and cf. Noack, Conservation (whose author largely adopted my terminology and formulations), 64 ("each piece of papyrus has a very characteristic fiber pattern . . . a lattice pattern. . . . The position of the fragments of each manuscript is determined by these fiber patterns") and 68 (a papyrus fragment's "position was determined by the match-up of horizontal and vertical fiber patterns"). *Sense 2*: Emmel, Greek Biblical Papyri, 289 ("the fiber pattern of the wanting conjugate leaf would be →/↓, the same as the extant leaf").

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000135

"fiber pattern" as such.[47] Rather, one speaks of "fiber continuity," "fiber connection(s)," and the like,[48] meaning, of course, that a "fiber pattern" (or "fiber structure"[49]) can be traced continuously across a distance, thus proving, for example, that two leaves are conjugate leaves, or that two sheets belonged to the same roll, or showing that and how two fragments physically connect, or in what relative positions two fragments from a single leaf belong even when they do not connect physically, and so on. Nevertheless, in this context, and in this sense, the phrase "(papyrus) fiber pattern" seems to be fairly well established, and I for my part am in favor of retaining it in technical usage.

Discussions of "patterns" in sense 2 employ a more variable terminology, since they concern codex structure rather than fragment placement or roll reconstruction. The most extensive discussion I know of occurs in Turner's typological investigation of the early codex, published in 1977.[50] Despite Turner's awareness of the virtues of precise and consistent terminology,[51] he seems never to have settled on a single

---

[47] See the references in nn. 40-41 above.

[48] Once at least (and once only, I hope, for it is monstrous), Turner used the word "overlap" in this context (*Typology*, 57: "overlaps can be traced between the horizontal fibers of one sheet and the next" [note that something is wrong with the cross-reference in his footnote 6 here]; compare the far better formulations on p. 50, "fiber continuations from one codex sheet to the next," and p. 59 n. **, "fiber connections on → between sheets"). Similarly, Robinson's exceptional reference to "congruity" of fiber patterns (*Facsimile Edition*, 38) is best viewed as a mere slip for "continuity."

[49] Turner, *Greek Manuscripts*, 30 and 122 (no. 72).

[50] Turner (p. xxi) described this book of his as "an imperfect study," which he decided to publish anyway, "simply because it is a beginning." A good number of the many minor but regrettable imperfections in the book as printed seem to be due to sloppy copy-editing and typesetting.

[51] See Turner, *Recto and Verso*; or Turner, *Typology*, 47, where he discusses "the ambiguity of the term 'sheet'," which, however, he then went on to use ambiguously in the following pages and in *Recto and Verso*. Compare his curious reluctance to make exclusive use of the term "kollesis," which he

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000136

term or expression for use in connection with the particular phenomenon now under consideration. Roughly in descending order of frequency, the terms he used are: alternation/alternate, order, succession, pattern, sequence, arrange, formation, make-up, and system. His first reference to the matter occurs on p. 5 of his book, where he lists two prominent physical features of a codex, one of them being "the order in which [the] sheets are arranged (if papyrus, of pages with vertical ↓ and horizontal → fibers; if parchment, of flesh and hair side)," which he later paraphrases as "the homogeneity of surface found on facing pages"[52] (p. 55), and then as "the way in which → and ↓ are arranged: which is on the outside [of a quire], and do → and → (or ↓ and ↓) face each other or alternate on the inside?" (p. 57).

Of the various terms that Turner used to refer to this feature of a papyrus or parchment codex, I have found "succession" to be the most appropriate, as in: "the succession of ↓ and → in the various types of gathering just discussed [namely, uniones through noniones, pp. 60-64]" (p. 64); or: "single-quire papyrus codices . . . normally . . . alternate ↓→↓→ to the central fold and then go into the reverse succession →↓→↓" (p. 65); or: "the succession ↓→→↓ | ↓→→↓" (p. 67). Thus "succession" encompasses both "alternation" and "homogeneity" ("like facing like") as the two possible variants at any given opening in a codex.[53] Turner could imagine that a

---

(or perhaps Sterling Dow) "coined" and introduced twice (*Typology*, 47 at n. 13; *Recto and Verso*, 15-16) but then continued to use only in variation with other, less precise terms, such as "join" (*Recto and Verso*, 61-62) and even the monstrosities "sheet join" or "sheet-join" (*Typology*, 49; Recto and Verso, 17, 19, 23, 57) and "kollesis join" (*Recto and Verso*, 19), none of which are to be recommended.

[52] By "homogeneity" here, I assume Turner meant whether the facing surfaces are *or are not* homogeneous (i.e., do *or do not* show "like facing like").

[53] Alternation is inevitable between the two surfaces of a single leaf. On the other hand, the term "alternation" is not an entirely happy choice of words: see Kenyon, *Books and Readers*, 108 n. 1 (H/V and V/H "alternate regu-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000137

copyist would have recognized the "proper order of succession" of the fiber directions in the codex he was working on, and he termed deviations from the "proper order" of a given codex "wrongly placed sheets" or "false successions" (pp. 67-68).[54] Perhaps it will not be possible to establish a single term universally, but I myself will try to stick with "succession" in the future, since this seems to me to be Turner's most successful usage, and because it suggests the effect that the reader perceives when turning the pages of a codex (one page "succeeds (to)"[55] another).[56] Nevertheless, whereas the phrase "fiber pattern" seems perfectly adequate for referring to the crosshatched structure that is characteristic of a sheet of papyrus (sense 1), something like "fiber succession" does not seem to refer adequately to the phenomena of sense 2. For, sense 2 refers to the succession not of the papyrus fibers as such, but of the fiber directions that characterize the two

---

larly") and Robinson, Codicology, 20 and 26 ("sheets alternate between horizontal and vertical fibres facing up [in the stack of a quire]," which Robinson could also express tersely as "fibre directions alternate"). Such usages make it clear that "alternation" and "alternate" can refer to different phenomena, depending on whether one has pages, leaves, or sheets in view.

[54] When he referred in this context to "wrongly placed sheets . . . in seniones alternating →↓→↓ in [GB-BL] Or. 7594" (p. 67), he could only have meant sheet 2 of quire 8, for there are no other "false successions" in this codex.

[55] *OED*, sense 4 s.v. succeed: "To come next or immediately afterwards in an order of individual persons or things," with an appropriate example from 1908 (in verse): "I can't pretend to make you read The pages that to this succeed" (wherein, I suppose, "this" means "this page," the one on which the quoted words stood).

[56] Turner himself seems to have been satisfied with this term, for it is the one that he chose to use when referring to the phenomenon in his study *Recto and Verso* (p. 64): "the successions of fibre direction in a gathering in a codex (e.g. ↓→↓→ . . . to centre, then →↓→↓ . . . to end of gathering, the characteristic feature of early single-quire codices on papyrus)." In the present essay, I have purposefully resisted the temptation to propose any German terminology, but an obvious choice for "succession" would be "Abfolge," as used by Prof. Nagel (Papyruskodex BL Or. 7594, 352; cf. n. 21 above).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000138

surfaces of a sheet of papyrus.[57] Hence "fiber succession" would have to be understood to be short for "fiber direction succession," meaning "succession of fiber directions on a series of pages."[58]

With regard to parchment, first of all, "skin pattern" in analogy to "fiber pattern" in sense 1 is clearly wrong, because the "pattern" of a sheet of parchment in this sense is not created by its "skins" (whereas the pattern of a sheet of papyrus *is* created by its fibers). Until it becomes clear what the analogy here in fact is,[59] it is pointless to try to establish an analogous term for parchment (in the meantime, phrases like "the particular characteristics" of a given sheet of parchment suffice). On the other hand, as noted above, "skin pattern," short for "skin side pattern," meaning "succession of skin sides (flesh or hair) on a series of pages," is already in use in sense 2 – at least by me. However, I am ready to abandon this phrase in the future in favor of something analogous to "fiber (direction) succession" – for example, "skin (side) succession" – in order to be consistent in my codicological terminology regardless of material (papyrus or parchment).

Let me return briefly now to the specific question at issue with regard to GB-BL Or. 7594. First of all, to reiterate, it seems to me that the occurrence of a false succession in quire 8 does not prove that the codex originally ended at that point, despite the rather remarkable coincidence of several other

---

[57] Phrases like "fiber order," "fiber sequence," or "fiber arrangement" would not avoid this difficulty.

[58] Cf. n. 56 above. I use "series of pages" here with the intention of being somewhat vague, because a given series of pages being described need not be a consecutive series, but might, for example, include gaps where leaves or sheets are not extant, or the correct sequence of recto and verso might not be known, and so on.

[59] See above, with n. 45.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000139

noteworthy features at the same place in the codex.[60] On the other hand, the occurrence of roll continuity across all five sheets of quire 8 hardly warrants any other conclusion than that this quire was manufactured as a quinio in a single process, hence presumably at the same time as at least quires 1-7. While we may never be certain about all the details of its production, it seems to me most likely that the codex as we know it was integral from the start; that all the sheets of quire 8 (and the other quires) were cut and folded at the same time, in a single manufacturing process; and that the copyist of Acts was another member of the staff in the same scriptorium as the copyist of Deuteronomy and Jonah.[61] And therefore the copying of the codex as a whole cannot be dated any later than the copying of *Apoc. Elijah* at the end of Acts, which is to say, very roughly, ca. 350. And the assigned dates of the Greek documents from the cartonnage of the binding (300-320) suggest what is likely in any case, namely that the entire codex as we know it was produced rather closer to ca. 350 than too very long before that date, unless we want to place very much weight on Bell's impression of the date of the copyist of Deuteronomy, based on a single small sample of his cursive handwriting.[62]

Even though it is unlikely that the dating of Budge's Deuteronomy codex will ever become much different or any more precise ("A.D. 330-350"[63]), one thing remains as true today as it was nearly a century ago, as Prof. Nagel and I agreed back in 1997: a thorough codicological study of this

[60] The only one of these features that seems really to be in need of explanation is the occurrence of what appears to be the quire signature 1 on f. 58r and the signature 2 written below the expected signature 9 on f. 66r. On any hypothesis, I fear this feature must be judged simply a bizarre mistake by the second copyist, without a satisfactory rational explanation.

[61] Note Thompson's observation in: Hebbelynck/Thompson, Papyrus copte biblique, 79, quoted by Nagel, Papyruskodex BL Or. 7594, 351.

[62] See n. 2 above.

[63] Turner, *Typology*, 137 codex C 1, cf. p. 79.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000140

codex remains a desideratum. Someone must revisit the venerable GB-BL Or. 7594 at least one more time.

References

Barns, John W. B.: The Placing of Papyrus Fragments, in: *Proceedings of the IX International Congress of Papyrology: Oslo, 19th-22nd August*, 1958, Oslo, 1961, 134-138.

Budge, E. A. Wallis: *Coptic Biblical Texts in the Dialect of Upper Egypt*, London, 1912.

Crum, W. E.: Review of Thompson, *Coptic (Sahidic) Version*, in: *Journal of Theological Studies* 11 (1910), 300-302.

Emmel, Stephen: The Nag Hammadi Codices Editing Project: A Final Report, in: American Research Center in Egypt, *Newsletter* 104 (1978), 10-32.

Emmel, Stephen (ed.): *Nag Hammadi Codex III,5: The Dialogue of the Savior*, Leiden, 1984 [Nag Hammadi Studies, 26].

Emmel, Stephen: *Shenoute's Literary Corpus*, Yale University, 1993 (Ph.D. diss.).

Emmel, Stephen: Greek Biblical Papyri in the Beinecke Library, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 112 (1996), 289-294, pls. 2-3.

Emmel, Stephen: Recent Progress in Coptic Codicology and Paleography (1992-1996), in: *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit. Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses, Münster, 20.-26. Juli 1996*, edited by Stephen Emmel, Martin Krause, Siegfried G. Richter, and Sofia Schaten, II: *Schrifttum, Sprache und Gedankenwelt*, Wiesbaden, 1999, 65-78 [Sprachen und Kulturen des Christlichen Orients, 6.2].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000141

Emmel, Stephen: The Recently Published *Gospel of the Savior* ("Unbekanntes Berliner Evangelium"): Righting the Order of Pages and Events, in: *Harvard Theological Review* 95 (2002), 45-72.

Emmel, Stephen: *Shenoute's Literary Corpus*, 2 vols., Leuven, in press [CSCO, 599-600 (Subsidia 111-112)].

Gregory, Caspar René: Les cahiers des manuscrits grecs, in: Académie des inscriptions et belles-lettres, *Comptes rendus*, 4th ser., 13 (1885), 261-268.

Hebbelynck, Adolphe/ Herbert Thompson: L'unité et l'âge du papyrus copte biblique Or. 7594 du British Museum, in: *Muséon* 34 (1921), 71-80.

Hedrick, Charles W.: Some Techniques in the Placement of Papyrus Fragments, in: *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 13 (1976), 143-155.

Kenyon, Frederic G.: *Books and Readers in Ancient Greece and Rome*, Oxford, ^{2}1951.

Layton, Bentley: *Catalogue of Coptic Literary Manuscripts in the British Library Acquired since the Year 1906*, London, 1987.

Nagel, Peter: Aufbau und Komposition des Papyruskodex BL Or. 7594 der British Library, in: *Coptology, Past, Present, and Future: Studies in Honour of Rodolphe Kasser*, edited by Søren Giversen, Martin Krause, and Peter Nagel, Leuven, 1994, 347-355 [Orientalia Lovaniensia Analecta, 61].

Noack, Gisela: Conservation of Yale's Papyrus Collection, in: *Book and Paper Group Annual* 5 (1986), 61-73.

Pietersma, Albert/ Susan Turner Comstock/ Harold W. Attridge: *The Apocalypse of Elijah Based on P. Chester Beatty 2018*, Chico, 1981 [Society of Biblical Literature Texts and Translations, 19 (Pseudepigrapha Series 9)].

Robinson, James M.: On the Codicology of the Nag Hammadi Codices, in: *Les textes de Nag Hammadi. Colloque du Centre d'histoire des religions (Strasbourg, 23-25 octobre*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000142

1974), edited by Jacques É. Ménard, Leiden, 1975, 15-31 [Nag Hammadi Studies, 7].

Robinson, James M.: The Future of Papyrus Codicology, in: *The Future of Coptic Studies*, edited by R. McL. Wilson, Leiden, 1978, 23-70 [Coptic Studies, 1].

Robinson, James M.: *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*: *Introduction*, pp. 1-102 ("Introduction"), Leiden, 1984.

Schmidt, Carl: Der Kolophon des Ms. orient. 7594 des Britischen Museums. Eine Untersuchung zur Elias-Apokalypse, in: *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, phil.-hist. Klasse, 1925, pp. 312-321, pl. 1.

Thompson, Herbert: *The Coptic (Sahidic) Version of Certain Books of the Old Testament from a Papyrus in the British Museum*, London, 1908.

Thompson, Herbert: *The New Biblical Papyrus: A Sahidic Version of Deuteronomy, Jonah, and Acts of the Apostles from MS. Or. 7594 of the British Museum*, London, 1913 (printed for private circulation). [Repr. ed. Amsterdam, 1979, at the end of H. Thompson: *A Coptic Palimpsest Containing Joshua, Judges, Ruth, Judith and Esther in the Sahidic Dialect* (orig. ed. London etc., 1911).]

Turner, Eric G.: *Greek Papyri: An Introduction*, Princeton, 1968.

Turner, Eric G.: *Greek Manuscripts of the Ancient World*, Oxford, 1971. [2d ed. by P. J. Parsons, *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London*, Suppl. 46, London, 1987.]

Turner, Eric G.: *The Typology of the Early Codex*, Philadelphia, 1977 [Haney Foundation Series, 18].

Turner, Eric G.: *The Terms Recto and Verso: The Anatomy of the Papyrus Roll*, part 1 of *Actes du XVe Congrès international de papyrologie*, Brussels, 1978 [Papyrologica Bruxellensia, 16].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000143

Der Papyrus Vatican Copto 9 und die bohairische Version der Prophetenbücher

Frank Feder (Berlin)

Die heute leider nicht mehr erhaltenen Handschriften der bohairischen Version der meisten Prophetenbücher stammten zumeist aus jüngerer Zeit (nach dem 16. Jahrhundert) und sind nur noch über die Druckausgaben von Tattam aus dem 19. Jahrhundert[1] erschließbar. Daher soll hier eine textkritische Einschätzung des altbohairischen Textzeugen (4. Jahrhundert) des Pap. Vatican Copto 9 versucht werden, soweit das anhand der von den Bearbeitern (Kasser / Bosson / Quecke) der Fachwelt 1992[2] zur Verfügung gestellten Verse aus Aggaeus (Haggai) 2 möglich ist. Dieser Textzeuge muß eine Schlüsselstellung bei der Beurteilung des Alters und der Geschichte der bohairischen Bibelversion des AT einnehmen, weil er große Teile der Kleinen Propheten überliefert und erweist, daß es eine bohairische Bibelübersetzung gegeben hat, die den zahlreichen sahidischen Textzeugen des 4. Jahrhundert zur Seite stand. Da der Pap. Bodmer III[3] als zweiter erhaltener, früher bohairischer Bibeltext (4. Jahrhundert) von Qualität und Umfang nicht mit ihm vergleichbar scheint, ist der Pap. Vatican Copto 9 von unikalem Wert.

---

[1] Tattam, Duodecim Prophetarum und Prophetae Majores.
[2] Second chapitre d'Agée.
[3] Kasser, Papyrus Bodmer III.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000145

Um die textgeschichtliche Stellung der bohairischen Bibelübersetzung (Bo) innerhalb der koptischen Versionen und gegenüber der LXX beurteilen zu können, ist in erster Linie ihr Verhältnis zur sahidischen Bibelübersetzung (Sa) und dieser zur LXX von hervorragender Bedeutung, da die sahidische Überlieferung weit umfangreicher und – in der Regel – älter ist als die bohairische. Mit der kritischen Edition der sahidischen Version des Corpus Jeremiae (Jer, Lam, EpJer, Bar), die durch den Autor besorgt wurde,[4] liegt auch eine Analyse der textgeschichtlichen Stellung der sahidischen Version vor, die ebenso eine Einschätzung der bohairischen Version dieser Bücher einschließt. Da für andere Prophetenbücher, abgesehen von Grossouw's Studie[5] zu den kleinen Propheten, einschlägige Untersuchungen fehlen,[6] empfiehlt sich das Corpus Jeremiae als Ausgangspunkt für die hier gestellte Frage. Darüber hinaus bieten sich die Klagelieder (Lam) für eine Untersuchung besonders an, weil hier nicht nur die sahidische und die bohairische Version verglichen werden können, sondern auch die altfajjumische des Papyrus Bilinguis 1 Hamburg.[7] In Bezug auf die altbohairische Übersetzung der Kleinen Propheten des Pap. Vatican Copto 9 ist von Interesse, welche Qualität diese beiden Textzeugen als frühe Übersetzungen ihrer Dialektgruppe besitzen. Es soll schließlich der Versuch gemacht werden, ein (sehr) vorläufiges Resümee der textgeschichtlichen Stellung der bohairischen Version der genannten Prophetenbücher im Vergleich zu den anderen Versionen und, nicht zuletzt, zur LXX zu ziehen. Fragen der Übersetzung und der von den Dialekten ver-

---

[4] Feder, Ieremias.

[5] Minor Prophets.

[6] Die Textausgaben des Göttinger Septuaginta-Unternehmens beziehen die koptische Überlieferung ein, müssen sich aber auf die publizierten Texte verlassen, die nicht Gegenstand einer textgeschichtlichen Untersuchung bzw. kritischen Edition waren.

[7] Papyrus Bilinguis 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000146

wendeten Lexik werden hierzu erhellende Unterstützung gewähren.

Die textkritische Analyse des Buches Jeremias[8] ergab für die sahidische Version eine im Wesentlichen geschlossene Überlieferung durch alle Textzeugen (vom 4.-13. Jahrhundert) eines Textes, der immer wieder in markanter Weise von dem Text der LXX,[9] wie er durch die griechischen Unzialhandschriften B, S und A konstituiert wird, abweicht. Diese Abweichung resultiert offensichtlich aus der Bearbeitung einer griechischen Übersetzung, die vor allem durch Zusätze, aber auch durch Herausnahme und Umstellung von Wörtern und Textpassagen näher an den Masoretischen Text (MT) angepasst wurde. Allerdings sind diese Anpassungen in weit geringerem Maße erfolgt als jene, die von der hexaplarischen (origenischen *O*) und der lukianischen Rezension (*L*) vorgenommenen wurden. Zudem gibt es nicht selten Fälle, wo Sa nur einen Teil der Anpassung des Textes an den MT, wie sie *O* und *L* zeigen, aufweist. Sa muß folglich ein griechischer Text als Vorlage gedient haben, der eine frühe, christliche Bearbeitung der LXX nach dem MT enthielt, der jedoch bei weitem die Konsequenz und Systematik der hexaplarischen Rezension fehlte. Es handelt sich ohne Zweifel um eine vorhexaplarische Textform, die, wie es den Anschein hat, vollständig in die hexaplarische eingegangen ist.

Dagegen bietet die bohairische Version des Buches Jeremias einen Text, der sich als recht treuer Begleiter des alexandrinischen Textes, d.h. der griechischen Handschriften B-S mit leichter Tendenz zu A, erweist. Allerdings besitzt auch Bo, wenn auch weit seltener, Lesarten, die Anpassungen an den MT darstellen; z.B. in Jeremias 45,14, wo Sa und Bo eine

---

[8] Feder, Ieremias, 69-78.

[9] Die hier verwendeten Siglen entsprechen dem Gebrauch der Editionen des Göttinger Septuaginta-Unternehmens; vgl. Ziegler, Septuaginta XIII u. XV.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000147

hexaplarische Lesart zeigen, die von den sog. jüngeren griechischen Übersetzungen (Aquila, Symmachos) überliefert wird. Ein auffallendes Charakteristikum der bohairischen Übersetzung ist das Bemühen um eine wörtliche Übertragung der griechischen Textvorlage, das sich vor allem in der Nachahmung der Wortstellung und einer standardisierten Lexik äußert.

Die textkritische Analyse konnte auch ermitteln, daß schon innerhalb des Buches Jeremias in der sahidischen und wohl auch in der bohairischen Version verschiedene Übersetzer am Werke waren. Unbedingt gilt das für die sahidische und die bohairische Übersetzung der Bücher Epistula Jeremiae und Baruch, wobei die Qualität der Übersetzung hinter der des Buches Jeremias zurückbleibt. Für das Buch Baruch überliefert eine spätere Handschrift aus dem Apa Schenute Kloster bei Sohag ("Weißes Kloster") eine Überarbeitung des im Pap. Bodmer XXII vorliegenden älteren Textes.[10]

Da die Übersetzung der Klagelieder wegen der textgeschichtlich interessanten Textform des altfajjumischen Textes der Lam des Pap. Bil.1 Hamburg (spätes 3. Jahrhundert) hier von Interesse ist, soll sie kurz vorgestellt werden. Die textkritische Analyse des Textes der Lam des Pap. Bil. 1 Hamburg (palFa) hat ergeben,[11] daß es sich hier um eine frühe, idiolektal geprägte Übersetzung aus der Dialektgruppe des Fajjumischen handelt, die ihre griechische Vorlage sehr frei wiedergab. Diese Vorlage kann bereits einige Lücken und Fehler enthalten haben. Der Übersetzer ging jedoch nach keiner konsistenten Methode und wenig sorgfältig vor, so daß seine Übersetzung sehr widersprüchlich und extemporiert wirkt. Er

[10] Vgl. Feder, Ieremias, 64-69.

[11] Diese Analyse war 1999 mit dem Titel Die fajjumische Version der "Klagelieder des Jeremias" (Lam) des Papyrus Bilinguis 1 Hamburg als Beitrag zur Festschrift W. Beltz eingereicht worden, die in den HBO erscheint (im Druck).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000148

scheint auch den Sinn des griechischen Textes, den er übersetzte, nicht immer klar erfaßt zu haben. Die Freizügigkeit und mangelnde Sorgfalt des Übersetzers sowie die häufigen Fehler des Abschreibers haben die Qualität der Übersetzung der Lam dieser alten Handschrift leider in erheblichem Maße beeinträchtigt und die textkritische Analyse erschwert.

Trotz aller Mängel ist die textgeschichtliche Einordnung von palFa als frühe von Sa und Bo unabhängige fajjumische Version der Lam klar auszumachen. Auch wenn palFa einige Lesarten mit Bo oder Sa gemeinsam hat – die allerdings oft übersetzungsbedingt zu sein scheinen –, so zeigen auch diese Lesarten die starke Affinität von palFa zum Text der Textfamilie des cod. gr. B (mit gr. S und/oder gr. A). palFa geht besonders bei textgeschichtlich in der LXX kontroversen Stellen mit dem gr. B; eine Lesart (Lam 2,4) vertreten sogar *nur* gr. A und palFa. Damit bestätigt sich die von Diebner für den Ecclesiastes[12] festgestellte Tendenz zum gr. B auch bei den (koptisch-fajjumischen) Lam des Pap. Bil. 1. Sa und Bo gehen in zahlreichen Lesarten (besonders markant die Existenz der Verse Lam 3,22-24, die im gr. B, palFa und bei der Mehrzahl der Textzeugen fehlen) mit Textzeugen der hexaplarischen (origenischen) und lukianischen Rezension (*O* und *L*) und finden sich oft in Begleitung der gr. Minuskeln 26 und 538. Mit diesen Lesarten grenzen sie sich von palFa ab. Allerdings zeigt Sa solche Lesarten auch hier häufiger als Bo. Bo steht oft dem gr. B näher und dann bei palFa. Da nicht selten von Sa und Bo mit *O* und *L* vertretene Lesarten einer Anpassung (meistens Zusatz) an den masoretischen Text (MT) entsprechen, solche Änderungen nach MT jedoch in *O* und *L* bei weitem häufiger und konsequenter auftreten, muß man annehmen, daß die griechische Vorlage der Lam von Sa und Bo ebenso eine vorhexaplarische, aber nicht sehr weitgehende Rezension nach MT beinhaltete. Dennoch stehen sich

[12] Papyrus Bilinguis 1, 49ff. (s. Fn. 7).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000149

Sa und Bo in den Lam textgeschichtlich näher als im Jer. Oder anders gesagt: so wie sich Sa und Bo in den Lam textgeschichtlich von palFa abgrenzen lassen, so unterscheiden sich Sa und Bo im Buche Jer.

Die fajjumische Übersetzung ist wohl in einer frühen Epoche (3.–5./6. Jahrhundert) von verschiedenen Autoren begonnen worden. Die Diversität der frühen Texte des Ecclesiastes, der streckenweise in drei alten Handschriften vorliegt, wie Hans Martin Schenke durch einen Vergleich feststellen konnte,[13] scheint dies zu belegen. Der Textcharakter eines in Fragmenten erhaltenen, jüngeren fajjumischen Textes (Fa, Paris, BN 129^3 fol. 187 u. 133^2 fol. 198) als *recensio* aus Bo und Sa unter Einbeziehung eines griechischen Textes (wahrscheinlich der Textfamilie des cod. gr. B) deutet aber – zumindest für die Lam – darauf hin, daß man im fajjumischen Dialekt schließlich eine nach Bo und Sa rezensierte und stark standardisierte Version – die sich zudem an der möglichst wörtlichen Wiedergabe des griechischen Textes in Bo orientiert – anfertigte. Fa kann dadurch aber auch eine Hilfe bei der Datierung der Lam von Bo geben, da Bo leider nur in der Druckausgabe von Tattam[14] vorliegt. Denn mit der Datierung von Fa hätten wir einen *terminus ante quem* für Bo!

Für die koptische Übersetzung der Kleinen Propheten verfügen wir, und das ist leider die Ausnahme, schon lange über eine einschlägige Studie von Willem Grossouw.[15] Grossouw notierte alle ihm als solche erschienenen Lesarten der koptischen Versionen gegenüber der LXX-Überlieferung und gewann aus ihrer Analyse richtungweisende Erkenntnisse über die textgeschichtliche Einordung der koptischen Versionen innerhalb der LXX-Überlieferung und über das Verhältnis der koptischen Versionen untereinander. Von großer Be-

[13] Schenke, Zur fayumischen Überlieferung des Predigers Salomo.
[14] Prophetae Majores.
[15] Minor Prophets.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000150

nis der koptischen Versionen untereinander. Von großer Bedeutung, da sich das bei anderen Büchern (Exodus)[16] bestätigte, war die Feststellung, daß die achmimische Version der Kleinen Propheten von der sahidischen direkt abhängig ist (der sahidische Text der kleinen Propheten ist nur sporadisch erhalten), so daß man auf der Ebene der Textkritik von der sahidischen Version allein oder Sa-Ach sprechen kann. Ziegler hatte für seine Textausgabe der Kleinen Propheten[17] Grossouw's Studie konsultiert, unverständlicherweise aber diese Beziehung von Ach zu Sa nicht im Apparat deutlich gemacht. Grossouw[18] stellte fest, daß die Sa-Ach ("upper Egyptian") Version eine Textform zeigt, die eine vorhexaplarische Bearbeitung nach dem MT enthalten haben muß, die jedoch auffällig inkonsequent gegenüber der origenischen (hexaplarischen) Rezension erscheint und daher in der Textgeschichte auf halbem Wege zwischen der ursprünglichen LXX und der hexaplarischen Rezension steht. Auf diese Weise ist die Zuordnung zu einer Textfamilie schwer, denn der Text enthält ein Substrat ursprünglicher und durch Bearbeitung eingeflossener Lesungen. In geringerem Maße zeigt der wichtige griechische Textzeuge W (Pap. Washington, 3. Jahrhundert) diese Anpassungen an den MT, der wohl mehr einen der alten LXX näherstehenden Text vertritt, aber nicht ohne Beziehungen zum Sa-Ach Text gesehen werden kann. Der bohairische Text der Kleinen Propheten[19], d.h. der Text der Druckausgabe von Tattam[20], oder nach Kasser *B5*, ist einerseits ein recht treuer Begleiter der alexandrinischen (Grossouw: "Hesychian") Textgruppe (gr. A-Q), enthält andererseits aber, wenn auch seltener als Sa-Ach, Anpassungen an den MT, die Grossouw wenigstens zum Teil für direkt hexaplarisch (aus Aquila und Symmachus) hielt, und Lesarten, die wohl zum ursprüng-

[16] Vgl. Nagel, Achmimische Version des Buches Exodus.
[17] Ziegler, Septuaginta XIII.
[18] Minor Prophets, 111 ff.
[19] Grossouw, Minor Prophets, 103ff.
[20] Tattam, Duodecim Prophetarum.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000151

lichen ("pre-recensional") Text der LXX gehören. Nicht vor der Hand zu weisen ist aber die Möglichkeit einer Beeinflussung durch Sa-Ach. Kurzum – Grossouw kam zu ähnlichen Ergebnissen, wie sie die Analyse des Corpus Jeremiae ergab. Ziegler,[21] der die Arbeit Grossouw's noch einmal kritisch auswertete, faßte seine Ergebnisse folgendermaßen zusammen: "Wenn man noch die zahlreichen sonstigen Übereinstimmungen von Co (namentlich von AchSa) mit MT hinzunimmt, die nur koptisch vorliegen, dann sieht man deutlich die griech. Vorlage von Co: sie hatte noch Hss. vor sich, die uns heute bis auf einen kleinen Rest verloren gegangen sind, aber glücklicherweise in W und in der von Justin benutzten Bibelhs. erhalten geblieben sind; diese Handschriften hatten einen Text, der nicht auf dem Wege der Hexapla, sondern längst vorher nach dem hebr. Text korrigiert war auf Grund von Übersetzungen, die vielleicht die α/- und σ/-Version selbst waren oder sich doch nahe mit ihnen berührten."

An dieser Stelle kann nun der altbohairische Text (palBo, nach Kasser *B74*) in die Diskussion eintreten, zunächst leider nur mit 23 Versen aus Aggaeus 2[22], den Grossouw noch nicht kannte. Aus dem uns zur Verfügung stehenden Text konnte ich folgenden Eindruck gewinnen:

PalBo bietet einen qualitätvollen und durchaus homogenen Text, der sich in der Qualität seiner Übersetzung, die zuweilen ziemlich wörtlich die griechische Vorlage wiedergibt, zuweilen freier vorgeht, recht klar von palFa (Pap.Bil. 1) abhebt. Diese Übersetzung war auch in gewissem Maße noch frei von standardisierter Lexik, was z.B. (Hgg 2,7.14) die sonst völlig unübliche Übersetzung von ἔθνος mit ⲱⲗⲟⲗ zeigt; eine Erscheinung, die man auch von palFa kennt.[23] Natürlich ist der Text nicht frei von Fehlern und übersetzungs-

[21] Ziegler, koptische Dodekapropheton-Übersetzung, 142.
[22] Kasser/ Quecke/ Bosson, Second chapitre d'Agée.
[23] Vgl. Feder, Lexikologische Untersuchung, 14.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000152

bedingten Abweichungen. Einige Beispiele sollen den Textcharakter von palBo im Vergleich zu den anderen koptischen Versionen und zur LXX hier illustrieren:[24]

Hgg 2,7

Καὶ συσσείω πάντα τὰ ἔθνη, καὶ ἥξει τὰ ἐκλεκτὰ πάντων τῶν ἐθνῶν, καὶ πλήσω τὸν οἶκον τοῦτον δόξης.

Sa ⲁⲩⲱ ϯⲛⲁⲕⲓⲙ ⲛ̄ϩⲉⲑⲛⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲉ ⲛ̄ⲥⲱⲧⲡ̄ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛ̄ⲛϩⲉⲑⲛⲟⲥ ⲉⲓ̈ ⲛ̄ⲥⲉⲙⲉϩ ⲡⲉⲓⲏ̈ ⲛⲉⲟⲟⲩ

Ach ⲁⲟⲩ ϯⲛⲁⲕⲓⲙ ⲁⲛϩⲉⲑⲛⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲧⲉ ⲛ̄ⲥⲱⲧⲡ̄ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛ̄ⲛϩⲉⲑⲛⲟⲥ ⲉⲓ ⲥⲉⲙⲟⲩϩ ⲡⲓⲏ̈ ⲛ̄ⲉⲁⲩ

PalBo ⲟⲩⲟϩ ϯⲛⲁⲙⲟⲛⲙⲉⲛ ⲛ̀ⲛⲓⲯⲗⲟⲗ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧⲉⲓ̈ ⲁⲉ ⲛ̀ⲧⲁⲉ ⲡⲥⲱⲧⲡ ⲛ̀ⲛⲓⲉⲑⲛⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛ̀ⲧⲁⲙⲟϩ ⲙ̀ⲡⲁⲏⲓ̈ ⲛⲱⲟⲩ

Bo ⲟⲩⲟϩ ⲛⲓⲉⲑⲛⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϯⲛⲁⲑⲣⲟⲩⲙⲟⲛⲙⲉⲛ ⲟⲩⲟϩ ⲉⲩⲉϩⲉⲓ ⲛ̀ⲧⲁⲉ ⲡⲥⲱⲧⲡ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲓⲉⲑⲛⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲟⲩⲟϩ ⲉⲩⲉⲙⲟϩ ⲙ̀ⲡⲁⲏⲓ ⲛ̀ⲱⲟⲩ

Deutlich zeigt sich die textgeschichtliche Selbständigkeit von palBo, nicht zuletzt in der Verwendung von ⲯⲗⲟⲗ für ἔθνος. Typisch für die beabsichtigte wörtliche Übersetzung in Bo ist z.B. die Wiedergabe jedes καί mit ⲟⲩⲟϩ, auch wenn dies, wie die anderen Versionen zeigen, nicht notwendig und eigentlich "unägyptisch" ist[25].

[24] Text nach Kasser / Quecke / Bosson, Second chapitre d'Agée.
[25] Vgl. Feder, Ieremias, 86-94.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000153

Hgg 2,12

ἐὰν λάβῃ ἄνθρωπος κρέας ἅγιον ἐν τῷ

Sa ⲭⲉ ⲉⲣⲱⲁⲛ ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲭⲓ ⲛ̄ⲟⲩⲁⲥ ⲉⲥⲟⲩⲁⲁⲃ ϩⲙ̄ ⲡⲧⲟⲡ ⲛ̄ⲧⲉⲥⲱⲧⲏⲛ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲧⲟⲡ ⲛ̄ⲧⲉⲥⲱⲧⲏⲛ ϫⲱϩ ⲉⲩⲟ[ⲉⲓⲕ ⲏ ⲉⲩⲟⲟⲩⲱ ⲏ ⲉ]ⲩⲏⲣⲡ ⲏ ⲉⲩⲛⲉϩ ⲏ ⲉⲃⲓⲛ[ⲟ]ⲩⲱⲙ ⲛⲓ[ⲙ] ⲉⲛⲉ [ⲥⲛⲁ]ⲧ̄ⲃ̄ⲃⲟ

Ach ⲭⲉ ⲁϣⲁ ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲭⲓ ⲛ̄ⲟⲩⲉⲥ ⲉⲥⲟⲩⲁⲁⲃⲉ ϩⲙ̄ ⲡⲧⲁⲡ ⲛⲧⲥϩⲁⲓⲧⲉ ⲁⲟⲩ ⲧⲉ ⲡⲧⲁⲡ ⲛⲧⲥϩⲁⲏⲧⲉ ϫⲱϩ ⲁⲩⲁⲉⲓⲕ ⲏ ⲁⲩⲃⲛⲟⲩⲱⲙ ⲏ ⲁⲩⲏⲣⲡ ⲏ ⲁⲩⲛϩϩ ⲏ ⲁⲃ̄ⲛⲟⲩⲱⲙ ⲛⲓⲙ ⲙⲏ ⲥⲛⲁⲧ̄ⲃⲃⲟⲩⲟ

PalBo ⲍⲉ ⲉϣⲱⲡ ⲁⲣⲉϣⲁⲛ ⲟⲩⲣ[ⲱⲙⲓ ⲍⲓ ⲛ]ⲟ̣ⲩ̣ⲁ̣ⲩ ‹ⲉⲩ›[ⲟ]ⲩ̣ⲁⲃ ⲛ̀ⲅⲣⲏⲓ̈ ϩⲉⲛ ⲡⲗⲁⲕⲉ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲉⲩⲣⲃⲟⲥ ⲟⲩⲟⲉ ⲛ̀ⲧⲉⲩⲍⲓ ⲛ̀ⲍⲉ ⲡⲗⲁⲕⲉ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲩⲣⲃⲟⲥ ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲱⲓⲕ ⲏ ⲁⲛⲫⲓⲥⲓ ⲓⲉ ⲟⲩⲏⲣⲡ ⲓⲉ ⲟⲩⲛⲉϩ ⲓⲉ ϩⲣⲉ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲙⲏⲍⲓ ⲥⲛⲁⲧⲟⲩⲃⲟ

Bo ⲍⲉ ⲉ̀ϣⲱⲡ ⲁ̀ⲣⲉϣⲁⲛ ⲟⲩⲣⲱⲙⲓ ⲥⲓ ⲛ̀ⲟⲩⲁⲩ ⲉⲩⲟⲩⲁⲃ ϩⲉⲛ ⲫⲗⲁⲕⲉ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲉⲩⲣⲃⲟⲥ ⲟⲩⲟⲉ ⲛ̀ⲧⲉ ⲫⲗⲁⲕⲉ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲉⲩⲣⲃⲟⲥ ⲥⲓ ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲱⲓⲕ ⲓⲉ ⲟⲩⲭⲟⲩⲱⲙ ⲉⲩⲫⲟⲥⲓ ⲓⲉ ⲟⲩⲏⲣⲡ ⲓⲉ ⲟⲩⲛⲉϩ ⲓⲉ ⲭⲟⲩⲱⲙ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲁⲛ ⲉⲩⲉ̀ⲥⲱϣϫⲙ

Trotz der relativ gleichartigen Übersetzung der Passage durch die koptischen Versionen erweist sich klar die textgeschichtliche Unabhängigkeit und lexikalische Eigenständigkeit von palBo gegenüber Ach-Sa und darüber hinaus, daß der Text von Bo wohl nicht ohne Einfluß von palBo gesehen werden kann (vgl. auch Hgg 2,13).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000154

Eine letzte, für die koptischen Übersetzer nicht einfach übertragbare Passage soll diese Eigenständigkeit von palBo im innerkoptischen Vergleich unterstreichen.

Hgg 2,9

διότι μεγάλη ἔσται ἡ δόξα τοῦ οἴκου τούτου ἡ ἐσχάτη ὑπὲρ τὴν πρώτην

Sa ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ ⲡⲉⲟⲟⲩ ⲛ̄ϩⲁⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲓⲏⲓ ⲭⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲉⲛⲁⲁⲕ ⲉⲡϣⲟⲣⲡ̄

Ach ⲁⲃⲁⲗ ϫⲉ ⲡⲉⲁⲩ ⲛ̄ϩⲁⲉ ⲙ̄ⲡⲓⲏⲓ ⲭⲛⲁϧⲱⲡⲉ ⲉⲛⲉⲉⲕ ⲁⲛϧⲁⲣⲡ

PalBo ϫⲉ ⲉⲕⲉϣⲱⲡⲓ ⲛϫⲉ ⲡⲱⲟⲩ ⲙⲡⲁⲓⲏⲓ ⲛϩⲁⲉ ⲉⲕⲟⲓ ⲛⲛⲓϣϯ ⲉϩⲟⲧⲉ ⲙⲡⲏⲓ ⲛ̀ϩⲟⲩⲓⲧ

Bo ϫⲉ ⲟⲩⲏⲓ ⲉⲕⲉ̀ϣⲱⲡⲓ ⲉⲕⲟⲓ ⲛ̀ⲛⲓϣϯ ⲛ̀ϫⲉ ⲡⲓⲱ̀ⲟⲩ ⲛ̀ϩⲁⲉ̀ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲁⲏⲓ ⲉ̀ϩⲟⲧⲉ ⲡⲓϣⲟⲣⲡ

Die Abhängigkeit von Sa-Ach ist unübersehbar; man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß Bo die Übersetzung von palBo kannte und seinen Text nur umstellte, um ihn näher an die griechische Vorlage anzupassen. Die Variante von Bo ⲡⲁⲏⲓ läßt sich durch keine Lesart als Variante bekräftigen und hat folglich wohl keinen textgeschichtlichen Hintergrund (vgl. auch Hgg 2,3).

Wenn sich nun die Eigenständigkeit von palBo und somit sein Wert für die Textkritik im innerkoptischen Vergleich herausgestellt hat, bleibt noch, soweit das mit dem Text nur aus Hgg 2 möglich sein kann, eine Einschätzung der textge-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000155

schichtlichen Stellung von palBo zu versuchen. Grossouw[26] und Ziegler – Grossouw revidierend[27] – haben hierzu ausführliche Auswertungen vorgelegt, in denen jedoch die durch die Übersetzung aus dem Griechischen ins Koptische erzeugten scheinbaren Lesarten über Gebühr als Lesarten notiert worden sind, was gerade bei Grossouw die Anzahl und die Bewertung der Lesarten überdehnt hat. Kasser, Quecke und Bosson haben auf ihre Textsynopse eine kurze textkritische Auswertung folgen lassen[28], die sich als "essai de révision" mit dem Apparat von Zieglers Göttinger Edition der Kleinen Propheten[29] auseinandersetzen und ihn vervollständigen will. Allein wird hier zu wenig auf überlieferungsbedingten Textausfall (z.B. Hgg 2,16 homoioteleuton) und übersetzungsbedingte Lesarten in palBo eingegangen, wenn sich Zweifel an einer Lesart berechtigterweise einstellen (z.B. Hgg 2,17. 18.19.21.22). Auch wird nicht versucht, mögliche Beziehungen zu anderen Handschriften in Zieglers Apparat herzustellen, um eine (griechische) Textvorlage von palBo erkennen zu können. Daß man eine solche schon bei diesem kurzen Kapitel zumindest als Tendenz ausmachen kann, soll im Folgenden kurz dargelegt werden.

PalBo vertritt einen Text, der ohne Zweifel unabhängig von Sa-Ach und von Bo ist. Er scheint weit weniger und im Ganzen nur selten Textzusätze nach der Art von Sa-Ach zu haben; z.B. Hgg 2,5 überliefern gr. V (mit Asteriskus!) Sa-Ach und Bo einen längeren Zusatz nach MT, den palBo wie grr. W B-S auslassen. Wenn ein Textzusatz oder eine Auslassung überliefert wird, dann scheint palBo gr. W nahe zu stehen (z.B. Hgg. 2,4.13.23); so auch in bestimmten Lesarten (Hgg 2,7). Wenn sich eine längere Auslassung in palBo nicht über andere Lesarten verifizieren läßt, so gibt es dennoch einzelne

[26] Minor Prophets, 77-78.
[27] Koptische Dodekapropheton-Übersetzung, 119-120.
[28] Second chapitre d'Agée, 196-203.
[29] Septuaginta XIII, 287-290.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000156

Elemente der Auslassung, die von anderen Zeugen ebenso ausgelassen wurden (Hgg. 2,22). Man kann also – mit der gebotenen Vorsicht – vermuten, daß palBo, wie gr. W, der ursprünglichen Textform der LXX näher steht als Sa-Ach oder Bo und so die Erwartungen der Textkritik an ihn zu erfüllen scheint.

Bo hingegen, obwohl ein klarer Vertreter des alexandrinischen Textes, scheint zwar eine griechische Textvorlage gehabt zu haben, die die LXX von vielen Zusätzen der Textgeschichte bereinigt hatte, stellte seinen Text aber mit Rückgriffen auf Sa und, wie wir jetzt sehen können, auf palBo her; wie sonst ließe sich erklären, daß in Hgg. 2 Bo teils mit palBo (Hgg 2,6.8.9.13) und teils mit Sa-Ach (Hgg 2,5.7.14.16.22) geht. Hier fände sich auch die schon von Grossouw in Betracht gezogene Erklärung für den etwas heterogenen Textcharakter von Bo, der sich aus griechischen Lesarten schwer verifizieren läßt.[30] Ich trage mich schon länger mit dem Verdacht, daß Bo auch im Corpus Jer., zumindest in den Lam, ebenso vorgegangen ist.

Welche Auswirkungen können diese Erkenntnisse, wenn sie sich weiterhin bestätigen, auf die Rekonstruktion der Textgeschichte der koptischen Bibelübersetzung des AT haben, deren Darstellung Kasser 1989,[31] in Anlehnung an frühere Arbeiten, erneut unternommen hat.

Die sahidische Version mit den meisten erhaltenen Textzeugen, die Sa schon für das 4. Jahrhundert gut bezeugen, kann in manchen Büchern eine Textform enthalten, die von einem Urtext/Erstübersetzung ausgehend im wesentlichen unverändert tradiert wurde (Jeremias, Lam, EpJer), in anderen eine spätere Überarbeitung dieses Textes (Baruch), oder frühe noch idiolektal geprägte Übersetzungen, die später

[30] Grossouw, Minor Prophets, 105-106, 110.
[31] Papyrus Bilinguis 1, 54-56 (s. Fn. 7).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000157

überarbeitet bzw. ersetzt wurden (Proverbien?, Josua?). Daß das gesamte AT ins Sahidische übersetzt worden war, kann als mehr als wahrscheinlich gelten. Zumindest einige Bibeltexte der achmimischen Version (Exodus, Kleine Propheten) sind direkt aus Sa erzeugt worden, und gehören so textgeschichtlich zu Sa.

Über die fajjumische Version des AT kann man bisher nur soviel sagen, daß einesteils frühe, idiolektal geprägte Übersetzungen vorliegen, die später durch eine recht wörtliche, an Sa und vor allem an Bo orientierte und standardisierte Version ersetzt wurden (Lam) und daß später mehrere Übersetzungen eines Buches nebeneinander auftreten können, die textgeschichtlich voneinander unabhängig sind (Ecclesiastes). Es ist wohl nicht sehr wahrscheinlich, daß das AT in Fa vollständig vorlag.

Die bohairische Version des AT ist vor allem durch die teilweise sehr späten Handschriften geprägt, die bei den Prophetenbüchern nur noch über Druckausgaben aus dem 19. Jahrhundert erschließbar sind.[32] Sie scheint in einem bewußten Prozeß auf der Grundlage einer griechischen Vorlage, die eine von früheren, vorhexaplarischen Veränderungen "gereinigte" alexandrinische Fassung der LXX darstellte, einen Bibeltext geschaffen zu haben (im 6.-7. Jahrhundert?), der auffälligerweise jedoch nicht frei von solchen Lesarten ist, die der alexandrinisch-griechische Text nicht enthalten haben kann. Diese Lesarten gehen nach aller Wahrscheinlichkeit darauf zurück, daß dieser bohairische Bibeltext auch durch Redaktion aus Sa und einer erstmals im Pap. Vat. Copto 9 deutlich faßbaren altbohairischen Version (palBo) hergestellt worden war. PalBo bietet erstaunlicherweise einen Text, dessen Vorlage einer älteren Schicht der LXX anzugehören scheint als die von Sa, da er weniger Veränderungen nach

[32] Tattam, Prophetae Majores und Duodecim Prophetarum.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000158

MT überliefert. Die klassische bohairische Version (Bo) zeigt in vielen Büchern (e.g. Jeremias) eine Übersetzung, die sich durch das Bemühen um eine wörtliche Wiedergabe des griechischen Textes auszeichnet, an der sich redigierte Versionen anderer Dialekte (z.B. Fa) orientiert haben, die jedoch nicht in allen Büchern mit Konsequenz betrieben wurde. Es läßt sich von hier nicht sagen, ob auch nur ein überwiegender Teil des AT in Bo vorlag. Allerdings bildet sich heute mehr und mehr ein differenziertes Bild vom Alter der bohairischen Überlieferung und der Qualität und Verbreitung des Bohairischen heraus. Nicht nur, daß mit dem Papyrus Bodmer III und dem Pap. Vatican Copto 9 gute Handschriften eine frühe Bibelversion (4. Jahrhundert) in einem frühen Bohairisch bezeugen, die das Ungleichgewicht der späten Überlieferung (ab dem 9. Jahrhundert frühestens), welche das Bild der bohairischen Bibelversion bisher prägte, relativieren, auch und besonders die bei den Grabungen in Kellia zu Tage gekommenen umfangreichen Texte aus dem 6.-7. Jahrhundert in dem Bohairischen, das die späte Überlieferung zeigt, beweisen, daß das "klassische Bohairische" (nach Kasser *B5*) schon in dieser Zeit Literatursprache gewesen war.[33]

Kassers Annahme einer Vielzahl früher und voneinander unabhängiger Übersetzungen, die später durch eine standardisierte(re) "*version classique*" ersetzt wurden, kann man zum jetzigen Zeitpunkt bestätigen und muß sie zugleich wieder relativieren. Ein umfassendes Bild wird sich erst nach der textkritischen Edition und Analyse der meisten koptischen Bibeltexte des AT gewinnen lassen. Denn der Textcharakter und die Qualität der Übersetzung können von Buch zu Buch unterschiedlich ausfallen. Das ist keine neue Erkenntnis und gilt ebenso für die griech. Textzeugen – gr. B ist z.B. in Jes (nach Ziegler) ein treuer Vertreter der hexaplarischen Rezension, in Jer vertritt er eine eigene Textgruppe mit gr. S. Es ist

[33] Vgl. Kasser, Langue Copte Bohairique.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000159

meiner Ansicht nach aber nicht richtig, die phonologisch-orthographische Differenzierung der Dialekte (z.B. *F7*), wenn sie sich zunächst einer textgeschichtlichen Zuordnung verweigern, mit einer Bibelversion gleichzusetzen. Eine Antwort auch auf diese Frage kann nur die weitere Edition der koptischen Versionen geben, denn wir stehen mit dieser Arbeit noch ganz am Anfang.

Allerdings bieten die Kleinen Propheten für die Textkritik nicht nur wegen des altbohairischen Textes des Pap. Vatican Copto 9 eine einmalige überlieferungsgeschichtliche Situation. Das Glück der Überlieferung hat uns eine griechische Handschrift der Kleinen Propheten aus der judäischen Wüste bei Nahal Hever[34] in die Hand gegeben, die in die Zeit um Christi Geburt (50 v.Chr.–50 n.Chr.) datiert werden kann und die jetzt vollständig ediert vorliegt. Barthélemy stellt in seiner Untersuchung dieser Handschrift u.a. fest, daß "nos fragments présentent encore des relations étroits avec les hébraismes des versions coptes et plus spécialement des versions sahidiques et de la version akhmimique."[35] Wir scheinen hier einen Schlüssel für die Geschichte der koptischen Bibelversion und der frühen Septuaginta in der Hand zu halten, den wir nur benutzen müssen.

Ausgewählte Lesarten des Pap. Vat. Copto 9 (palBo) und der anderen koptischen Versionen in Aggaeus 2[36]

2,4 om. ὁ τοῦ Ιωσεδεκ W La palBo
om. ὁ μέγας W V pal.Bo

[34] Tov, Greek Minor Prophets from Nahal Hever.
[35] Les Devanciers d'Aquila, 228.
[36] Zu den Siglen vgl. Ziegler, Septuaginta XIII, 141-142; zu Text und Apparat von Hgg 2, 287-290. s. auch die Textsynopse in Kasser/ Bosson/ Quecke, Second chapitre d'Agée.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000160

2,5
ὁ λόγος ὃν συνεθέμεν ὑμῖν ἐξερχομένοις ἐξ Αἰγύ
πτου V Sa-Ach Bo (cf. MT)] om. B-S W palBo

2,7 πλήσω W palBo] implebunt Ach-Sa Bo

2,8 τὸ ἀργύριον . . . τὸ χρυσίον LXX palBo Bo] tr. La Sa-Ach

2,9 (τὸν ναὸν τοῦτον] μου palBo Bo

2,10 Δαρείου] + regis La Sa palBo Aeth

2,13 μεμιαμμένος] + ἀκάθαρτος B-S*; + ἡ ἀκάθαρτος 239 770 Sa-Ach Arm Cyr;
+ ἡ ἀκάθαρτος ψυχή W *-407 A-Q palBo Bo Aeth Arab Bas.N

2,14 κύριος LXX palBo] + παντοκράτωρ 147 Sa-Ach Bo Aeth
ἐκεῖ LXX palBo Bo] αὐτῶν Q Ach-Sa Aeth
μιανθήσεται] erunt impuri Sa-Ach solus!

2,16
εἰς κυψέλην κριθῆς . . . καὶ ἐγένετο κριθῆς δέκα σάτα LXX Sa-Ach Bo] om. PalBo homoiot.
cf.: om. (Syh obelisiert) κριθῆς *L C*-68-538 Tht = MT
om. κριθῆς et σάτα 407 = MT ; om. δέκα σάτα 106*

2,17 ἀνεμοφθορίᾳ] (morbo) ἰκτέρῳ Sa-Ach = MT

2,22
καὶ ἐξολεθρεύσω δύναμιν βασιλέων τῶν ἐθνῶν κ αί LXX Sa-Ach Bo] om. palBo (homoiot.?)
cf.: καὶ ἐξολ. δύν. βασ. (Syh mit Asteriskus)] om. S* 449 homoiot.
καὶ ἐξολ. - τῶν ἐθνῶν (V mit Aster.) 22-48; om. 130 Aeth Hi

2,23 om. λέγει κύριος 2° W 130 La (vid.) palBo Aeth Arm Tyc.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000161

Literaturverzeichnis

Barthélemy, Dominique: Les Devanciers d'Aquila, in: *Supplement Vetus Testamentum* 10, Leiden, 1963.

Diebner, Bernd-J./Kasser, Rodolphe/Kropp, Angelus M./ Voigt, Christian: *Papyrus bilinguis 1 der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg, Canticum canticorum (cop-tice), Lamentationes Ieremiae (coptice), Ecclesiastes (grae-ce et coptice)* [Cahiers d'Orientalisme, 18], Genève, 1989.

Feder, Frank: Der Wert einer lexikologischen Untersuchung der koptischen Bibelübersetzung für die ägyptische Lexikographie, in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache* 128 (2001), 7-23.

Feder, Frank: *Biblia Sahidica – Ieremias, Lamentationes (Threni), Epistula Ieremiae et Baruch* [Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 147], Berlin/New York, 2002.

Grossouw, Willem: *The Coptic Versions of the Minor Prophets* [Monumenta Biblica et Ecclesiastica, 3], Rom, 1938.

Kasser, Rodolphe: *Papyrus Bodmer III, Evangile de Jean et Genèse I-IV,2 en bohairique* [CSCO, 177-178], Louvain, 1958.

Kasser, Rodolphe/Quecke, Hans/Bosson Nathalie : Le second chapitre d'Agée en bohairique B74, in: *Orientalia* 61 (1992), 169-204.

Kasser, Rodolphe: Langue Copte Bohairique – son attestation par les inscriptions des Kellia et leur évaluation linguistique, in: *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit 2* (Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses) [Sprachen und Kulturen des christlichen Orients, 6.2], Wiesbaden, 1999, 335-346.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000162

Nagel, Peter: Papyrus Bodmer XVI und die achmimische Version des Buches Exodus, in: *Festschrift Alexander Böhlig* [Ägypten und Altes Testament, 14 (1988)], 94-152.

Schenke, Hans-Martin: Der Gottesspruch im Menschenmund, Zur fayumischen Überlieferung des Predigers Salomo [Der Gottesspruch in der Koptischen Literatur – Hans-Martin Schenke zum 65. Geburtstag, hg. von Walter Beltz], in: *Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft* 15 (1994), 24-37.

Tattam, Henry: *Duodecim Prophetarum Minorum libros in lingua aegyptiaca vulgo coptica seu memphitica ex manuscripto descriptos et cum manuscripto Johannis Lee . . . colatos edidit*, Oxonii (Oxford), 1836.

Tattam, Henry: *Prophetae majores in dialecto linguae aegyptiacae memphitica seu coptica I*, Oxonii (Oxford), 1852.

Tov, Emanuel: *The Greek Minor Prophets Scroll from Nahal Hever (8HevXIIgr), (The Seiyal Collection I)* [Discoveries in the Judaean Desert, VIII], Oxford, 1990.

Ziegler, Joseph: Beiträge zur koptischen Dodekapropheton-Übersetzung, in: *Biblica* 25 (1944), 105-142.

Ziegler, Joseph: [Septuaginta, Vetus Testamentum graecum auctoritate Academiae Litterarum Gottingensis editum, XIII] *Duodecim Prophetae*, Göttingen, 1967.

Ziegler, Joseph: [Septuaginta, . . ., XV] *Ieremias, Baruch, Threni, Epistula Ieremiae*, Göttingen, 1976^2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000163

Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 35 (2003)

Die Deutung der biblischen Menschenschöpfung in Manis Šābuhragān

Manfred Hutter (Bonn)

In Manis Selbstverständnis spielen Religionen und Religionsstifter, die es vor ihm gegeben hat, eine wichtige Rolle, so dass man in seiner Verkündigung immer wieder Elemente älterer Religionen findet, die er bewusst übernommen hat. Deutlich lesen wir dies in dem bekannten mittelpersischen Text M 5794 + M 5761, der die Überlegenheit der manichäischen Religion gegenüber den älteren Religionen beschreibt, wobei als fünfter Punkt dieser Überlegenheit dargelegt wird, dass die sakralen Überlieferungen der früheren Religionen von Mani übernommen worden sind. Erwähnenswert ist dabei sicherlich die Tatsache, dass dieser Gedanke nicht nur in diesem mittelpersischen Text auftaucht, sondern sowohl im koptischen Kephalaion CLI als auch in der sogdischen "Erzählung von der Religion und vom Weltmeer" diese Thematik ebenfalls aufgegriffen wird.[1] Man kann somit sagen, dass der Manichäismus in all seinen Ausformungen immer wieder Bezug nimmt auf ältere Überlieferungen, wobei für unsere Thematik Manis Umgang mit der Bibel von Interesse ist. Dass

[1] Vgl. die Textausgaben bei Mary Boyce: *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, Téhéran / Liège, 1975 [AcIr 9], 29f; Wolf-Peter Funk: *Kephalaia I. Zweite Hälfte, Lieferung 15/16*, Stuttgart, 2000, 232-243; Werner Sundermann: *Ein manichäisch-soghdisches Parabelbuch*, Berlin, 1985 [BTT 15], 19-28. - Vgl. dazu Carl Schmidt / Hans Jakob Polotsky: *Ein Mani-Fund in Ägypten. Originalschriften des Mani und seiner Schüler*, Berlin, 1933 [SPAW phil.-hist. Kl.), 4-90, bes. 42.86 sowie Wolf B. Oerter: Drei manichäisch-soghdische Parabeln, in: *ArOr* 56 (1988), 172-176.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000165

dabei das Alte Testament eine wesentlich geringere Rolle spielt als das Neue Testament, ist eine Einschätzung, die Mani nicht nur mit seinem "Vorgänger" Markion, sondern überhaupt allgemein mit der Stellung der Gnostiker zur biblischen Überlieferung teilt. Folgerichtig hat daher A. Böhlig bereits im Jahr 1947 in seiner Studie zur *Bibel bei den Manichäern* hauptsächlich auf die Verwendung des Neuen Testaments zurückgegriffen und treffend bemerkt: es kommt "zur Bekämpfung des Alten Testamentes, obwohl die Manichäer nicht umhin können, sowohl Stellen aus Jesaja wie auch aus dem Psalter zu gebrauchen, ganz abgesehen davon, dass sie die Urgeschichte aus dem Pentateuch und aus Apokryphen wie Henoch kennen."[2] Im konkreten Umgang mit dem AT finden wir daher eine ganze Reihe von Richtungen der Auslegung: direkte Ablehnung; bewusste Auslegung im gegenteiligen Sinn, die zugleich ein Korrektiv zur christlichen Auslegung sein kann; die Inanspruchnahme einzelner Zitate zur Bestätigung eigener Anschauungen; typologische oder allegorische Deutung.[3] Auch wenn sich diese Typen teilweise überschneiden, darf man sagen, dass etwa Texte aus den Psalmen gerne und häufig zitiert werden, allerdings dürfte der alttestamentliche Psalter insofern eine Sonderstellung einge-

---

[2] Alexander Böhlig: *Die Bibel bei den Manichäern*, Ev.-theol. Diss., Münster, [1947], 75. - Zur reichhaltigeren Verwendung neutestamentlicher Texte und Apokryphen durch den Manichäismus vgl. etwa Werner Sundermann: Christliche Evangelientexte in der Überlieferung der iranisch-manichäischen Literatur, in: *MIO* 14 (1968), 386-405; Henry Ch. Puech: Das Evangelium des Mani, in: Wilhelm Schneemelcher (Hg.): *Neutestamentliche Apokryphen I: Evangelien*, 6. Aufl., Tübingen, 1990, 320-329; Hans-Joachim Klimkeit: Die Kenntnis apokrypher Evangelien in Zentral- und Ostasien, in: Alois van Tongerloo / Søren Giversen (Hg.): *Manichaica Selecta. Studies Presented to Professor Julien Ries on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Lovanii, 1991, 149-175; Manfred Hutter: Mt 25:31-46 in der Deutung Manis, in: *NT* 33 (1991), 276-282. Die genannten Beiträge geben auch die einschlägige weiterführende Literatur an.

[3] Diese Typen der gnostischen Auslegung nennt Peter Nagel: Die Auslegung der Paradieserzählung in der Gnosis, in: Karl W. Tröger (Hg.): *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu "Gnosis und Bibel"*, Gütersloh, 1980, 49-70, 51; sie treffen im Allgemeinen auch auf den Manichäismus zu.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000166

nommen haben, als er in typologischer Sicht mit neutestamentlichen Hymnen auf eine Ebene gerückt wurde. Bei Texten aus der biblischen Urgeschichte fand eine stärkere Umdeutung in der Auslegung statt: Soweit die Themen der Urgeschichte aus den Apokryphen übernommen werden, sind sie der eigenen Lehre angepasst, wie etwa Manis Gigantenbuch mit der Verarbeitung der Henochliteratur zeigt, wobei aber die Henochtradition nicht nur auf das Gigantenbuch beschränkt bleibt.[4] Der genuin biblische Text hingegen wird eher in einer Weise aufgegriffen, die eine manichäische Exegese gegen die christliche Exegese erlaubt, die dadurch korrigiert wird. Dies drückt nicht nur Manis Anspruch, der Vollender der Religion zu sein, gegen das Christentum aus, sondern zugleich wird auch die antijüdische Haltung des Manichäismus deutlich.[5]

---

[4] Vgl. dazu jeweils – mit weiterer Literatur – zuletzt Manfred Hutter: *Manis kosmogonische Šābuhragān-Texte. Edition, Kommentar und literaturgeschichtliche Einordnung der manichäisch-mittelpersischen Handschriften M 98/99 I und M 7980-7984*, Wiesbaden, 1992 [StOR 21], 135-139; Ulrike Peters: *Wie der biblische Prophet Henoch zum Buddha wurde. Die jüdische Henochtradition als frühes Beispiel interkultureller und interreligiöser Vermittlung zwischen Ost und West*, Sinzig, 1989, 77-85; Jürgen Tubach: Spuren des astronomischen Henochbuches bei den Manichäern Mittelasiens, in: Piotr O. Scholz / Reinhard Stempel (Hg.): *Nubia et Oriens Christianus. Festschrift für C. Detlef G. Müller zum 60. Geburtstag*, Köln, 1988, 73-95. – Zu Manis Gigantenbuch siehe John C. Reeves: *Jewish Lore in Manichaean Cosmogony. Studies in the Book of Giants Traditions*, Cincinnati, 1992; m.E. geht Reeves zu weit, wenn er die jüdische Tradition der Giganten überhaupt zum Eckstein der manichäischen Kosmogonie machen will, da man den iranischen Anteil an der Verarbeitung der Gigantenbuchtradition im Manichäismus nicht unberücksichtigt lassen sollte, vgl. dazu auch Skjærvø, Prods O.: Iranian Epic and the Manichean Book of Giants. Irano-Manichaica III, in: *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 48 (1995), 187-223.

[5] Diese Haltung spiegelt sich z.T. in der Auswahl einzelner apokrypher Texte, aber auch in genuin manichäischen Aussagen immer deutlich wider, vgl. etwa die Texte M 4570, M 5861 + M 132a, M 734 bei Sundermann, Evangelientexte (s. Fn. 2), 386-405; ferner Manfred Hutter: Mani und das persische Christentum, in: van Tongerloo / Giversen (eds.): *Manichaica Selecta* 125-135, 133f. (s. Fn. 2).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000167

1. Der Mensch als Bild Gottes

Wenden wir uns von diesen allgemeinen Vorüberlegungen konkret zur Erschaffung des Menschen in der manichäischen Mythologie: Mani hat in der geschlossenen Darbietung seines Lehrsystems vor dem Sasanidenherrscher Šābuhr einerseits bewusst versucht, den Manichäismus in einem "iranischen Kleid" darzubieten,[6] um so den missionarischen Erfolg am Hof der Sasaniden zu gewährleisten. Andererseits stellt der manichäische Mythos der Menschenschöpfung, wie er in diesem Textkorpus vorliegt, zugleich eine bewusste polemische Auseinandersetzung mit den biblischen Traditionen aus Gen 1,26-28 und 2,7f.15 dar. Man kann daher sagen, dass uns hier ein "exegetischer" Kommentar vorliegt, wobei Mani beide biblischen Traditionen miteinander verknüpft. Die dadurch gegebene Deutung lehnt die christliche Sichtweise des ersten Menschenpaares ab, indem die Vorstellung vom Menschen als Bild Gottes sowie die Herrschaft der Menschen über die Erde durch Mani ins Negative gekehrt wird.

Dass der Mensch nach dem Bild des Gottes Narisah, des Dritten Gesandten, durch die Dämonin Āz[7] geschaffen ist, betont der kosmogonische Text M 7980-84 mehrfach. Nach der Einrichtung der astronomischen Erscheinungen beschließt Āz, die Menschen zu schaffen. Dabei heißt es in M 7984 I V i 4-10:[8]

pd h''n dw dys ᶜy srygr 'wd nr ᶜy nrysẖ yzd ᶜym dyd h'n dw d'm nr u m'yg dys'n kwm pymwg 'wd ny'm bw'nd

"Nach jenen zwei Gestalten des Gottes Narisah, der weiblichen und der männlichen, die ich gesehen habe, will ich jene

---

[6] Eine Analyse dieser Traditionen im Šābuhragān-Korpus bietet Manfred Hutter: Das Erlösungsgeschehen im manichäisch-iranischen Mythos. Motiv- und traditionsgeschichtliche Analysen, in: Karl M. Woschitz / Manfred Hutter / Karl Prenner: *Das manichäische Urdrama des Lichtes. Studien zu koptischen, mitteliranischen und arabischen Texten*, Wien, 1989, 153-236.

[7] Vgl. dazu auch Hanns-Peter Schmidt: Vom awestischen Dämon Āzi zur manichäischen Āz, der Mutter aller Dämonen, in: Ronald E. Emmerick / Werner Sundermann / Peter Zieme (Hg.): *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus*, Berlin, 2000, 517-527.

[8] Hutter, *Šābuhragān-Texte*, 81f, Z. 860-866 (s. Fn. 4).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000168

zwei Geschöpfe, das männliche und das weibliche, bilden, damit sie mir Kleid und Hülle seien."

Die Ausführung der Erschaffung von Mann und Frau durch Āz geschieht dann ebenfalls unter Bezugnahme auf das Bild des Dritten Gesandten in männlicher und weiblicher Gestalt; in M 7982 V i 2-7 (vgl. M 7983 I R i 24-29) lesen wir:[9]

'wd h'n nr cyhr ᶜyg yzd''n ᶜyš 'c rẖ dyd h'ncyš pdyš phyqym'd 'wd dysyd

"Und nach jener männlichen Erscheinung der Götter, die sie im Wagen gesehen hatte, formte und bildete sie auch jenen (Mann)."

Die hier verwendete Terminologie verdeutlicht die Nähe zur biblischen Vorstellung: Als Vorbild für die Menschenschöpfung dient der Dämonin Āz *h'n cyhr ᶜyg yzd'n*, "die Erscheinung(sform) der Götter", d.h. der Mensch ist ein Abbild Gottes. Mit *cyhr*[10] wird hier die biblische Ausdrucksweise in Gen 1,26f aufgegriffen; dabei ist erwähnenswert, dass auch die (jüngere) neupersische Übersetzung des AT in Gen 1,26f mit *čehre* denselben Ausdruck verwendet, um das griech. *eikōn* bzw. das syr. *ṣalmā* wiederzugeben. Vergleicht man nun aber diese Aussagen mit anderen manichäischen Stellen, in denen ebenfalls auf die biblische Tradition vom Menschen als Bild Gottes Bezug genommen wird, so fallen einige Besonderheiten des iranischen Textes auf: Die Tatsache, dass

---

[9] Hutter, *Šābuhragān-Texte*, 88f, Z. 994-999, vgl. ebd. 93f., Z. 1084-1089 und 97f., Z. 1164-1168 (s. Fn. 4). – Gegenüber meiner Edition ziehe ich jetzt die Übersetzung "Erscheinung" für *cyhr* anstelle von "Sproß" (so etwa Friedrich C. Andreas/Walter B. Henning: Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan I, in: *SPAW phil.-hist. Kl.*, Berlin, 1932, 173-222, 196,198; Alexander Böhlig: *Die Gnosis. 3. Band: Der Manichäismus*, unter Mitwirkung von J.P. Asmussen eingeleitet, übersetzt und erläutert, Zürich, 1980, 115) in Z. 995 und Z. 1085 vor; dementsprechend ist ebd. 154 s.v. *cyhr* die Bedeutung "Abstammung" durch "Erscheinung" zu ersetzen.

[10] Zur Vielschichtigkeit des Wortes in sasanidischer Zeit vgl. Werner Sundermann: Kē čihr az yazdān. Zur Titulatur der Sasanidenkönige, in: *ArOr* 56 (1988), 338-340 sowie ders., Ein übersehenes Bild Manis, in: *AoF* 12 (1985) 172-174, wo *cyhr* eben das dargestellte Abbild Manis bezeichnet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000169

der erste Mensch von den Archonten der Finsternis geschaffen wurde, ist dabei der manichäischen Tradition gegen die biblische Überlieferung gemeinsam, wobei in den *Acta Archelai* das alttestamentliche Zitat sogar direkt als Rede des Obersten der Archonten ausgewiesen ist, so dass in dieser Übernahme eine deutliche Abgrenzung gegen den christlichen (und jüdischen) Schöpfungsglauben vorliegt. In den *Acta* heißt es: "Über Adam aber, wie er geschaffen wurde, sagt er [Mani] so: Der, welcher gesagt hat: 'Wohlan, wir wollen einen Menschen machen nach unserem Bilde, uns gleich, oder nach der Gestalt, die wir gesehen haben', ist der Archon."[11] Zurückhaltender formulieren hingegen die koptischen Kephalaia; zwar ist auch darin unmissverständlich zum Ausdruck gebracht, dass die Archonten sich bei der Bildung Adams am Dritten Gesandten orientieren: "[Der Gesand]te hat sein Bild (*eikōn*) in der [Welt] offenbart, die Archonten und die Mächte der Welt sahen [sein Bild], sie bildeten ihre Gestalten (*morphē*) nach seinem Bilde, welches ist Adam und Eva" (Keph. LV, S.133, 12-15). Als Grund dafür wird angegeben, dass es unter den Archonten niemanden gibt, der dem Dritten Gesandten gleicht und der als Vorbild für die Erschaffung des Menschen hätte gelten können. Allerdings bringt dieses Kephalaion danach eine wesentliche Abschwächung. Denn es wird ausdrücklich festgehalten, die Archonten "haben aber nachgeahmt in Ähnlichkeit, aber nicht haben sie [nachgeahmt] in der Wahrheit" (Keph. LV, S. 134,5-7), und sie "bildeten nach seinem Bilde Adam und Eva ohne den Willen der Größe" (Keph. LV, S. 135,22-24).[12] Somit wird eingeschränkt: Der "hylische" Mensch, der von den Archonten geschaffen wird, kann dem göttlichen Bild nur ähnlich sein, da er der Welt der Materie angehört. In dieser Aussage kann man m. E. ein bewusstes Zugeständnis an den christlichen Kontext Syriens und Ägyptens sehen: Die "Ebenbildlichkeit" des

[11] Böhlig, *Gnosis*, 129 (s. Fn. 9); vgl. auch Mark Vermes / Samuel Lieu: *Hegemonius. Acta Archelai (The Acts of Archelaus)*, Leuven, 2001, 56.

[12] Vgl. auch Keph. LVI, S. 138,17-19: "Die Archonten haben Adam und Eva durch die Kraft der Sünde gebildet, die in sie in den Früchten hineingegangen ist, und haben ihn angeordnet nach dem Bilde des Erhabenen."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000170

Menschen wird hier gemindert, um den christlichen Widerspruch zu vermeiden, so dass man sagen kann, dass dieser Text eine vermittelnde Position einnimmt. Eine analoge Abschwächung können wir etwa in der gnostischen Deutung der Schöpfung in der "Hypostase der Archonten" sehen; auch hierin lesen wir:[13] "Sie nahmen [Staub] von der Erde und bildeten [ihren Men]schen nach ihrem Leibe und [nach dem Bilde] Gottes, das sich [ihnen] in den Wassern offenbart hatte. Sie sprachen: 'K[ommt und lasst] es uns in unserem Gebilde erreichen, [damit] es sein Eben[bild] sehe [und es liebe] und wir es in unserem Gebilde fassen', während sie die Kraft Gottes infolge ihrer Kraftlosigkeit nicht erkannten." Auch hier wird die Schöpfertätigkeit der Archonten insofern als minderwertig gegenüber der biblischen Schöpfung hingestellt, als auf ihre Kraftlosigkeit verwiesen wird.

Solche Abschwächungen des Tuns der Archonten und Dämonen kommen im mittelpersischen Text Manis noch nicht zur Sprache; ihr Schöpferhandeln ist vielmehr die "echte" und wahre Erschaffung des Menschen nach dem Bild Gottes, von der das AT erzählt. Es ist allerdings ganz klar, dass diese Schöpfung in völligen Gegensatz zur biblischen Schöpfung gerückt wird: Denn sie ist eine Gegenmaßnahme der Dämonen, die gegen die Lichtwelt gerichtet ist, nicht der Höhepunkt der Schöpfungswerke. Als solche ist sie aber zugleich geeignet, die "Erdhaftigkeit" des Menschen zu erklären: Der Mensch ist in Manis Darlegung zwar nicht aus der Ackererde geformt (Gen 2,7),[14] aber durch seine Verbindung mit den Zodiaka steht auch er im engen Konnex mit dem Kosmos.

Ähnlich kommentiert Mani auch die Rolle Evas als Verführerin, indem er die beiden biblischen Schöpfungserzählungen und den Paradiesesbericht miteinander verknüpft. Auch Eva ist dabei nach dem Bild der weiblichen Erscheinungsform des

---

[13] HypArch 135,29-136,3, zit. nach Peter Nagel: *Das Wesen der Archonten*, Halle, 1970, 35.

[14] Mani betont die Entstehung der Menschen aus der Koppelung von Kannibalismus und Sexualität, was ebenfalls geeignet ist, das Menschenbild völlig negativ zu beschreiben, vgl. Hutter, *Erlösungsgeschehen*, 184-186 (s. Fn. 6).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000171

Dritten Gesandten erschaffen, allerdings wird sie in größerem Ausmaße mit negativen Eigenschaften ausgestattet als der erste Mann, damit sie diesen verführe und täusche.[15] Zwar liegt im iranischen Kontext zunächst nahe, daran zu denken, dass Manis negatives Bild der Frau von der Gestalt der Jēh, der dämonischen Hure im zoroastrischen Schrifttum, beeinflusst und somit auf eine Stufe mit den dämonischen Mächten gestellt wird.[16] Allerdings darf nicht übersehen werden, dass sowohl die apokryphe Literatur als auch Traditionen der Kirchenschriftsteller[17] erkennen lassen, dass Eva als typische Verführerin, die den gerechten Menschen zur Sünde verleitet und so verdirbt, hingestellt wird. Es ist daher für die Wertung der Kommentierung des biblischen Schöpfungsberichts durch Mani sicher nicht unwesentlich, wenn man sieht, dass die mittelpersische Handschriftengruppe M 4500-4503 und M 5566f. Eva mit dem Dämon Šaklōn verbindet, so dass sie von ihm zur Sinneslust verführt wird; aufgrund dessen wird sie ihrerseits zur Gefährdung für Adam. Dieser mittelpersische Text, dessen Fragmente W. Sundermann herausgegeben hat, zeigt dabei eine weitgehende Übereinstimmung mit der arabischen Wiedergabe in an-Nadīms Fihrist, ist aber – wenigstens ansatzweise – auch in den *Acta Archelai* zu erkennen.[18] Durch

---

[15] Hutter, *Šābuhragān-Texte*, 92, Z. 1068-1072; 94, Z. 1103f. (s. Fn. 4).

[16] Hutter, *Erlösungsgeschehen*, 186f. (s. Fn. 6). Zum zoroastrischen Kontext vgl. ferner Albert de Jong: Jeh the Primal Whore? Observations on Zoroastrian Misogyny, in: Ria Kloppenborg / Wouter J. Hanegraaff (Hg.): *Female Stereotypes in Religious Traditions*, Leiden, 1995, 15-41.

[17] Vgl. z.B. Kurt Thraede: Frau, in: *RAC* 8 (1972), 197-269, der 254-260 reichhaltiges Material zur negativen Wertung der Frau anführt, geordnet nach den Gesichtspunkten einer Anthropologie der Ungleichheit, allgemeiner Polemik und der Frau als Verführerin.

[18] Werner Sundermann: *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer. Mit einigen Bemerkungen zu Motiven der Parabeltexte von F. Geismar*, Berlin, 1973 [BTT 4], 70-75; Übersetzung von an-Nadīms Text bei Bayard Dodge: *The Fihrist of al-Nadīm. A Tenth Century Survey of Muslim Culture*, II, London, 1970, 783ff. und Gustav Flügel: *Mani, seine Lehre und seine Schriften*, Leipzig, 1862, 90ff; für die Acta siehe Böhlig, *Gnosis* (s. Fn. 9), 129, Versnel / Lieu, *Hegemonius*, 56f. (s. Fn. 11); vgl. zu diesen Traditionen - unter besonderer Berücksichtigung der Figur Seths - Guy A. G. Stroumsa: *Another Seed. Studies in Gnostic Mythology*, Leiden, 1984 [NHS 24], 148-152.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000172

die Nennung Šaklōns wird diese manichäische Version mit anderen gnostischen Traditionen verbunden, wobei zugleich erkennbar wird, wie hier der Rückbezug auf den Text des AT geschieht: Šaklōn wird nämlich mehrfach als jene Schlange aufgefasst, die auch in der Paradieseserzählung in Gen 3 die zentrale Rolle spielt.[19] Somit schließt sich der Kreis der manichäischen Deutung des biblischen Textes: Eva / die erste Frau wird von der Schlange bzw. dem Anführer der Archonten Šaklōn verführt, so dass sie selbst als große Verführerin agiert und damit ihrer seit der Erschaffung durch die Dämonen zugedachten Aufgabe gerecht wird.

Mani greift somit deutlich auf die biblische Vorstellung vom Menschen als Bild Gottes zurück, differenziert aber zunächst insofern zwischen Mann und Frau, als er bereits bei der Erschaffung der Frau diese negativer zeichnet als den Mann.[20] Dadurch stellt er sich in Traditionen, die zwar z.T. im randchristlichen und gnostischen Bereich bekannt waren, setzt sich aber zugleich von der biblischen Tradition ab. Da er ferner die Erschaffung des ersten Menschenpaares durch Dämonen geschehen lässt, ergeben sich zusätzliche Konsequenzen für das Menschenbild und die Aufgabe des Menschen in der Welt, die von Mani gegen die christliche Mission ausgespielt werden können.

2. Die Beherrschung der Welt durch die Menschen

Mit der Erschaffung des Menschen ist im AT eng der Auftrag verbunden, die Welt zu bevölkern, sie sich untertan zu ma-

---

[19] Für die gnostische Verbindung Eva – Schlange – Šaklōn vgl. Stroumsa, *Seed* (s. Fn. 18), 45-49; zur komplexen Interpretation der Schlange vgl. auch Nagel, Paradieserzählung (s. Fn.3), 52-56.

[20] Wie in der Gnosis hat auch der Manichäismus jedoch gewissermaßen ein "doppeltes" Eva-Bild – nämlich die negativ beladeneneVerführerin und die positive Eva als "Sophia", vgl. dazu Werner Sundermann: Eva illuminatrix, in: Holger Preißler / Hubert Seiwert (Hg.): *Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag*, Marburg, 1994, 317-327; Wilhelm-Peter Schneemelcher: Zur Gestalt der Eva in der Gnosis, in: Manfred Hutter / Wassilios Klein / Ulrich Vollmer (Hg.): *Hairesis. Festschrift für Karl Hoheisel zum 65. Geburtstag*, Münster, 2002 [JbAC Erg.Bd. 34], 48-63.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000173

chen und über die Tiere zu herrschen (Gen 1,28), so dass die Welt einerseits zwar um der Menschen willen da ist, andererseits aber der Mensch verpflichtet ist, seinen Teil zum Gedeihen der Welt beizutragen. Letzteres wird auch Gen 2, 8.15 deutlich, wenn Adam den Garten, in den er von Gott gesetzt wurde, bearbeiten und behüten soll. Diese positive Weltsicht verkehrt Mani in seinem kosmogonischen Text ins Gegenteil. Zunächst greift er Gen 2, 8f. auf: Das Motiv vom Garten im Paradies, den Gott für Adam gepflanzt hat, wird insofern ausgebaut, als die ganze Welt mit allen Bäumen und Pflanzen von Āz für das erste Menschenpaar bestimmt ist. Dementsprechend heißt es in M 7983 I V i 9-21:[21]

š ʾw ʾwyšn dwnʾn mrdw(hmʾ)n gwpt kwm zmyg u ʾsmʾn xwr ʾwd mʾh ʾb ʾwd ʾdwr drxt ʾwd ʾwrwr dd ʾwd dʾm ʾšmʾ rʾy ʾpwryd kwš ndr šhr pḏʿyš šʾyhʾʾd ʾwd prmynʾd ʾwd šʾd bwʾd (ʾ)wd kʾm ʿy mn qwnʾd

"Und sie (Āz) sprach zu diesen zwei Menschen: "Ich habe Erde und Himmel, Sonne und Mond, Wasser und Feuer, Bäume und Pflanzen, wilde und zahme Tiere euretwegen geschaffen, damit ihr dadurch in der Welt froh, glücklich und erfreut werdet und meinen Willen tut."

Im manichäischen Kontext bedeutet dies dabei nichts anderes, als dass die Menschen von der Dämonin Āz dazu angehalten werden, den Willen der Dämonen auszuführen, d.h. deren Kampf gegen das in der Welt gefangen gehaltene göttliche Licht fortzusetzen. Denn der Mensch, der trotz seiner göttlichen Herkunft von den Dämonen mit Schlechtigkeit ausgestattet ist und von der Erkenntnis der eigenen Herkunft abgehalten wird, erfreut sich in seinem widergöttlichen Tun. Dementsprechend schädigend wirkt sich auch seine "Herrschaft" über die Erde aus (M 7983 I V ii 9-31):[22]

ps kʾ ẖ(ʾn) nwxwyr u prhʾʾn sry(y)gr (m)yrd ʾwd zn ʿy prtwmʿyn (nwy)st hynd (ʾb)r zmyg phryzʾn ʾygyšʾn ʾʾz ʾndr wygrʾd ʾwšʾʾn xyšm phyqnd ʾwd nwyst hynd xʾnyg hngʾn u drxt

---

[21] Hutter, *Šābuhragān-Texte*, 95f., Z. 1137-1149; vgl. ebenda 94, Z. 1116-1118 (s. Fn. 4).

[22] Hutter, *Šābuhragān-Texte*, 98f., Z. 1171-1193, (s. Fn. 4).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000174

ʾwd ʾwrwr znʾn ʾwd xyšm<w>yrḫst[23] *ʾbr zmyg phryzʾn ʾwd ʾʾzygr b(w)ʾn ʾwd ʾc yzdʾn ny tyrsynd ** ʾwd ᶜymyšʾn pnzʾn ʾmhrʾspndʾn ky šhr pdyš wn(y)rd ᶜystyd ny ᶜšnʾsy(nd ʾwšn) ʾnwdʾn byšynd*

"Als dann der 'Erste Mensch' und die 'Weibliche der Glorien'[24], der erste Mann und die erste Frau, begannen, auf der Erde zu verweilen, da erwachte die Āz in ihnen, und Zorn erfüllte sie. Und sie begannen, Quellen zu verstopfen, Bäume und Pflanzen zu schlagen, rasend auf der Erde zu verweilen und gierig zu werden. Vor den Göttern aber fürchten sie sich nicht. Und diese fünf Elemente, aus denen die Welt geordnet worden ist, erkennen sie nicht und quälen (sie) unaufhörlich."

Das erste Menschenpaar ist somit nicht Pfleger und Bebauer der Welt und der Natur und der in ihr vorhandenen Partikeln des göttlichen Lichtes, sondern Zerstörer. Der Gegensatz zum biblischen Menschenbild, wonach Adam als Hüter des paradiesischen Gartens eingesetzt wird (Gen 2;15), tritt dabei wieder eklatant zutage.[25] Auch hier verdeutlicht ein innermanichäischer Vergleich wiederum die Besonderheiten des iranischen Textes. Obwohl nämlich die koptischen Kephalaia ausführlich über die Entstehung Adams durch die Dämonen nach dem Bild Gottes berichten, wird das Motiv der "Herrschaft über die Erde" kaum entfaltet. Lediglich in Keph. LXIV (S. 158,22f) wird als letzter von sieben Gründen, weshalb die Archonten Adam erschaffen haben, angegeben, dass er "Haupt und König und Herr über alle Geschöpfe werde und sie [die Archonten] durch ihn das Reich empfingen." Dass Adams Herrschaft sich schadenbringend für die Erde auswirken würde, wird in den Kephalaia nicht gesagt, gleich wie die gnostische "Hypostase der Archonten" die Herrschaft Adams

---

[23] Zur Textherstellung siehe Hutter, *Šābuhragān-Texte*, 104 (s. Fn. 4).

[24] Zu diesem positiven Titel für Eva vgl. Sundermann, Eva illuminatrix, 318 (s. Fn. 20).

[25] Eventuell ist dieses "Wächtermotiv" von Mani ebenfalls aufgegriffen und ins Gegenteil gekehrt worden, denn nicht das erste Menschenpaar wird von den Dämonen als Wächter eingesetzt, sondern Āz setzt einen Drachen als Wächter über die Menschen, vgl. Hutter, *Šābuhragān-Texte*, 96, Z. 1149-1153 (s. Fn. 4).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000175

über die Tierwelt in enger Anlehnung an den biblischen Text beschreibt.[26] Der so geschaffene "Alte Mensch", der noch keine Gnosis durch Jesus den Glanz bzw. den Dritten Gesandten erfahren hat, ist somit ein völlig der Materie verfallenes Wesen. Mit dieser Vorstellung setzt sich Mani nicht nur vom biblischen Menschenbild ab, sondern genauso von der positiven Einstellung zur Welt und zum Menschen, die der Zoroastrismus kennt. Die Welt ist für ihn ein Machwerk der Dämonen, wobei der unerleuchtete Mensch ein williges Werkzeug der Dämonen ist, der durch seine "Herrschaft" über die Welt die göttlichen Elemente schädigt und quält. Aber auch dort, wo der Mensch durch den göttlichen Anruf von außen zur Erkenntnis gelangt ist, bleibt er letztlich "unweltlich" und antikosmisch; durch diese Geisteshaltung konnten daher weder der biblische Schöpfungsauftrag noch das zoroastrische Bemühen einer eigenen Mitwirkung an der Neugestaltung der Welt (*frašegird*)[27] in die manichäischen Religion aufgenommen werden.

3. Genesis-Exegese gegen das Christentum

Die beiden Aspekte aus der Thematik der Menschenschöpfung zeigen, dass Mani auch in der iranischen Form seiner Verkündigung Traditionen aufgegriffen hat, die aus der alttestamentlichen Urgeschichte stammen.[28] Allerdings ist unschwer zu sehen, dass er diese Motive nicht nur umgedeutet hat, sondern darüberhinaus zeigt Manis Exegese der biblischen Menschenschöpfung auch eine antichristliche Polemik.

---

[26] HypArch 136, 19-26; zit. nach Nagel, *Wesen*, 37 (s. Fn. 13).

[27] Vgl. dazu z.B. die thesenhafte Gegenüberstellung in der Widerlegung des Manichäismus durch Ādurbād ī Mahraspandān bei Todd Olsson: The Refutation of Manichaean Doctrines in Dēnkard 3.200, in: Tongerloo / Giversen, *Manichaica Selecta*, 273-283 (s. Fn. 2).

[28] Eventuell kann man hier auch noch Gen 2,6 nennen, wenn die Feuchtigkeit der Erde nach Manis Lehre nicht von unten emporsteigt, sondern aufgrund des Samenergusses der Dämonen als Regen auf die Erde fällt, so dass das Wachstum der Pflanzen ermöglicht wird, was durch den manichäischen Mythos der Verführung der Archonten begründet wird; zu diesem Mythos siehe Hutter, *Erlösungsgeschehen*, 171-179 (s. Fn. 6).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000176

Ausgehend von seinem Dualismus kann Mani die Frage der Theodizee und des Bösen in der Welt gegenüber der christlichen Orthodoxie dahingehend beantworten, dass das Böse von den Dämonen stammt. In dieses Erklärungsschema bezieht er dabei den Menschen mit ein, der zwar nach dem Bild Gottes geschaffen, aber ein Werk der Dämonen ist. Dementsprechend hat Mani hierin eine Handhabe, alle Nicht-Manichäer, die keine Gnosis empfangen haben, als dämonische Wesen abzuwerten. Mit dieser Radikalisierung des Menschenbildes in seiner dualistischen Sichtweise findet Mani eine Angriffsmöglichkeit gegen die Christen und deren Interpretation der Bibel, so dass Titus von Bosra konsequenterweise über Manis Verständnis des AT sagt: "Das Alte Testament hat er (Mani) voll und ganz von den Archonten der Hyle stammen lassen".[29] Wer diesen Text zur Glaubensgrundlage macht, gehört daher – aus manichäischer Sicht – konsequenterweise selbst zu den Archonten der Hyle, es sei denn, er schließt sich der Interpretation Manis im gnostisch-doketischen Sinn an. Somit dient die Umdeutung des biblischen Textes letztlich dazu, Manis Anspruch, als letzter Religionsstifter und als der verheißene Paraklet[30] die endgültige

---

[29] Zit. nach Edmund Beck: *Ephräms Polemik gegen Mani und die Manichäer im Rahmen der zeitgenössischen griechischen Polemik und der des Augustinus*, Louvain, 1978 [CSCO 391], 10. – Zur Negativierung der biblischen Menschenschöpfung bei Mani vgl. auch Alexander Böhlig: Das Neue Testament und die Idee des manichäischen Mythos, in: Ders.: *Gnosis und Synkretismus. Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religions-geschichte. 2. Teil*, Tübingen, 1989, 586-611, hier 595-597. Dass der Gott des AT ein guter Schöpfer der Welt ist, ist dabei auch ein Themenkreis, der in der christlichen apologetischen Argumentation gegen die manichäische Stellung zum AT immer wieder betont werden muss, vgl. Wassilios W. Klein: *Die Argumentation in den griechisch-christlichen Antimanichaica*, Wiesbaden, 1991 [StOR 19], 177-184; weiters Nagel, *Paradieserzählung*, 215f. (s. Fn. 3).

[30] Der von Werner Sundermann: Der Paraklet in der ostmanichäischen Überlieferung, in: Peter Bryder (Hg.): *Manichaean Studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism*, Lund, 1988, 201-212, 204f. veröffentlichte sogdische Text könnte dafür sprechen, dass sich bereits Mani selbst als Paraklet verstanden hat und nicht erst von seinen Jüngern mit diesem identifiziert wurde. Schon Böhlig, *Bibel*, 74 (s. Fn. 2) hat betont, dass Mani als Paraklet die endgültige Schriftdeutung gibt, was

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000177

Erklärung zu geben, zu stützen, so dass Manis Lehre zugleich als wahres, d.h. doketisches Christentum verstanden werden kann. Innerhalb des Textkorpus des Šābuhragān wird dieses Schriftverständnis in noch deutlicherem Ausmaß in der Übernahme von Mt 25,31ff sichtbar, wenn die Gerichtspredigt Jesu (des Glanzes = Xradešahryazd) in doketischer Überarbeitung zitiert wird.[31] Aufgrund dieses Menschenbildes ist es daher auch möglich, jedes menschliche Tun in der Welt theologisch negativ zu werten, und so zu einer "Weltfeindlichkeit" zu gelangen. Wer eine dämonische Welt zu beherrschen und zu bearbeiten sucht, verstrickt sich immer tiefer in diesen unheilvollen Kreislauf und wird immer mehr zu einem Werkzeug der Dämonen. Dementsprechend ist der biblisch-christliche Schöpfungsauftrag, sich die Erde untertan zu machen, nichts anderes als ein Irrglaube, dem nur jemand verfallen kann, der von den Mächten der Finsternis blind und bewusstlos gehalten wird, um den Willen der Dämonen zu tun; ein zur Gnosis erweckter Manichäer muss sich eines solchen Tuns enthalten. In der Glaubenspraxis führt dabei diese Einstellung zur rigorosen enkratischen Ethik der Manichäer, die diesen "gnostischen" Zeitgeist in gewisser Weise mit anderen randchristlichen[32] Strömungen teilt.

Somit kann man zusammenfassen: Obwohl Mani sich polemisch mit der biblischen Menschenschöpfung auseinandersetzt, ist seine Verkündigung zugleich auf ein elitäres (Rand)-Christentum ausgerichtet gewesen. Spätestens durch die politischen Gegebenheiten als Folge der Feldzüge Šābuhrs gegen das Römische Reich hat es im Sasanidenreich eine Anzahl christlicher Gemeinden gegeben,[33] denen – von der griechi-

sich polemisch gegen die christliche Exegese auswirken muss.

[31] Hutter, Deutung, 279-281 (s. Fn. 2); ferner Böhlig, Testament, 606 (s. Fn. 29).

[32] Vgl. zur Nähe der manichäischen Ethik zur asketischen Ethik in Teilen des syrischen Christentums z.B. Han J. W. Drijvers: Athleten des Geistes. Zur politischen Rolle der syrischen Asketen und Gnostiker, in: Johannes Taubes (Hg.): *Religionstheorie und Politische Theorie. II: Gnosis und Politik*, München, 1984, 109-120, hier 111-117.

[33] Hutter, *Šābuhragān-Texte* (s. Fn. 4), 126-129; Wilhelm Baum / Dietmar W.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000178

schen Einflusssphäre getrennt – Mani in einem iranischen Kontext seine Verkündigung als wahres, d.h. gnostisch-doketisches und iranisches "Christentum" darbieten konnte. Diese Verkündigung erforderte dabei eine Absetzung von der christlichen "Orthodoxie" und zugleich eine Bezugnahme auf iranische Glaubensformen. Beides finden wir in Manis Šābuhragān-Texten ineinander verwoben, wodurch zugleich die synkretistische Leistung Manis als Religionsstifter deutlich wird, der Christliches und Zoroastrisches in einem Sinnzusammenhang darzubieten vermochte.

Winkler: *Die Apostolische Kirche des Osten. Geschichte der sogenannten Nestorianer*, Klagenfurt, 2000, 14-17.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000179

Zu den nach Apollo benannten Klöstern in Ägypten

Martin Krause (Münster)

Der Jubilar hat zu so vielen Feldern des christlichen Orients und speziell des koptischen Ägypten wertvolle Beiträge veröffentlicht, daß es einfach ist, mit einem Beitrag in seiner Festschrift an eines seiner Forschungsgebiete anzuknüpfen. Bereits 1961 hat er der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig eine Dissertation vorgelegt, die auf Anregung von Johannes Leipoldt entstanden war und 1966 in den Texten und Untersuchungen unter dem Titel *Die Motivierung der Askese in der Alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums*[1] veröffentlicht wurde.

In den letzten 40 Jahren ist die Erforschung des Mönchtums in Ägypten weiter fortgeschritten. Das archäologische Quellenmaterial ist leider nur durch wenige Ausgrabungen,[2] vor

---

[1] Peter Nagel: *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums*, Berlin, 1966 [TU, 95].

[2] Hier sind vor allem die internationalen Ausgrabungen in der Kellia zu nennen. Vgl. die Referate, die veröffentlicht wurden in: Philippe Bridel: *Le site monastique Copte des Kellia. Sources historiques et explorations ar-chéologiques*. Actes du Colloque de Genève 13 au 15 aout 1984, Genève, 1986. - Die letzte Publikation der schweizer Ausgrabungen erschien 1999: EK 8184 . MSAC Mission Suisse d' Archéologie Copte de l' Université de Genève sous la direction de R. Kasser. 8184 tome 3, *Explorations aux Qoucour el-Izeila lors des campagnes 1981, 1982, 1984,*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000181

allem aber durch Nachgrabungen[3] und Untersuchungen alter archäologischer Untersuchungen[4] vermehrt worden. Dafür ist das schriftliche Quellenmaterial um so mehr durch Ankäufe von Quellen, Papyri und Handschriften, durch Museen und Sammlungen angewachsen. Bei ihren Publikationen wurden auch bis dahin unveröffentlichte schriftliche Quellen über das Mönchtum[5] erschlossen. Das Quellenmaterial ist bekanntlich oft in mehreren Sprachen erhalten geblieben. Neben griechische und wenige lateinische Nachrichten treten koptische und arabische Quellen. Das trockene Klima Ägyptens hat zur Erhaltung dieser Vielzahl von Informationen beigetragen, die wiederum von Wissenschaftlern vieler Disziplinen veröffentlicht und ausgewertet wurden oder noch erschlossen werden müssen. Die wenigen Koptologen und Vertreter des christlichen Orients werden bei ihrer Arbeit tatkräftig unterstützt durch eine zunehmende Zahl von Wissenschaftlern aus Nach-

---

1985, 1986, 1989 et 1990. Contributations de ... Coordination de l' édition Ph. Bridel, assisté de N. Bosson et D. Sierro, Louvain, 1999.

3 Es handelt sich fast ausschließlich um Arbeiten von Peter Grossmann: Reinigungsarbeiten im Jeremiaskloster bei Saqqara. Vorläufiger Bericht, in: *MDAIK* 27 (1971), 173-80; Reinigungsarbeiten in den Kultbauten des Jeremiasklosters bei Saqqara, 1970-1971, in: *AA* 1972, 300-06; Reinigungsarbeiten im Jeremiaskloster bei Saqqara. Zweiter vorläufiger Bericht, in: *MDAIK* 28 (1972), 145-52; Vorläufiger Bericht über neue Reinigungsarbeiten im Jeremiaskloster von Saqqara, in: *ASAE* 61 (1973), 49-51; The Basilica of St. Pachomius, in: *Biblical Archaeologist* 42 (1979), 232-6; Reinigungsarbeiten im Jeremiaskloster bei Saqqara. 3. vorläufiger Bericht, in: *MDAIK* 36 (1980,) 193-202; Reinigungsarbeiten im Jeremiaskloster bei Saqqara. 4. vorläufiger Bericht (mit H.-G. Severin), in: *MDAIK* 38 (1982), 155-193; On the recently excavated monastic buildings in Dayr Anba Shinuda: archaeological report (mit M. A. Mohamed), in: *BSAC* 30 (1991), 53-63 u. Fn. 36; vgl auch Grossmanns Monographie: *Christliche Architektur in Ägypten*, Leiden, 2002, 245 ff. (monastische Architektur).

4 Hans-Georg Severin: Zur Süd-Kirche von Bawit, in: *MDAIK* 33 (1977), 113-24 u. Fn.39.

5 Vgl. aus der Vielzahl der Publikationen S. J. Clackson: *Coptic and Greek Texts relating to the Hermopolite Monastery of Apa Apollo*, Oxford, 2000, und die dort im Lit.-Verz.(158-70) aufgeführten Publikationen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000182

bardisziplinen, die sich der Erforschung der Spätantike und der christlichen Zeit Ägyptens widmen. Es handelt sich um Papyrologen, Epigraphiker, Byzantinisten, Arabisten, Rechtshistoriker, Theologen, vor allem Vertreter der alten Kirchengeschichte und Patristiker und christliche Archäologen und Bauforscher, die uns bei der Publikation und Auswertung der vielfältigen Quellen zum Mönchtum in Ägypten unterstützen.

Den Papyrologen verdanken wir vor allem die Publikation und Auswertung der griechischen und lateinischen Papyri. Die koptischen und arabischen Papyri werden von den Koptologen bzw. den Arabisten bearbeitet. Nachdem in den 30er Jahren vor allem italienische Papyrologen aus den Urkunden Verzeichnisse der Klöster,[6] Kirchen[7] und Orte Ägyptens[8] erstellt haben, wird die Arbeit dank der zunehmenden Zahl der Wissenschaftler auf internationaler Basis fortgesetzt.[9]

Auf dem 3. Internationalen Koptologenkongreß in Warschau 1984[10] hatte ich mich mit dem Problem befaßt, daß mehrere Klöster in Ägypten denselben Namen tragen[11] und die Zuweisung von Quellenmateral auf diese Klöster Schwie-

---

[6] P. Barison: Ricerche sui monasteri dell'Egitto bizantino ed arabo secondo i documenti dei papiri greci, in: *Aegyptus* 18 (1938), 29-148.

[7] L. Antoninini: Le chiese cristiane nell'Egitto dal IV-IX secolo secondo i documenti dei papiri greci, in: *Aegyptus* 20 (1940), 129-208.

[8] Aristide Calderini: *Dizionario dei nomi geografici e topografici dell'Egitto Greco-Romano*, I-V; Cairo/Cisalpino, 1935-1987, Supplemento a cura di S. Daris, Cisalpino, 1988.

[9] Vgl. z.B. Marie Drew-Bear: *Le Nome Hermopolite. Toponymes et Sites*, Ann Arbor, Michigan, 1979 [American Studies in Papyrology, 21].

[10] Martin Krause: Die ägyptischen Klöster. Bemerkungen zu den Phoibammon-Klöstern in Theben-West und den Apollon-Klöstern, in: Wlodzimierz Godlewski (Hg.): *Coptic Studies*. Acts of the Third International Congress of Coptic Studies, Warsaw, 20-25 August, 1984, Varsovie, 1990, 203-207 [Centre d'archéologie méditerranéenne de l'académie polonaise des Sciences]. Die Publikation ist ohne Versand von Korrekturfahnen an die Autoren gedruckt worden und enthält leider viele Druckfehler.

[11] Vgl. Krause, Die ägyptischen Klöster (Fn.10), 203-207.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000183

rigkeiten bereitet, wenn die schriftlichen Quellen nicht aus Ausgrabungen, sondern aus dem Antikenhandel stammen. Und fast alle Papyri in Ägypten stammen bekanntlich aus dem Antikenhandel.

Inzwischen sind wichtige Arbeiten zu den Apollo-Klöstern erschienen. Aus Platzgründen muß ich mich hier auf die Nennung von Büchern und Sammelwerken beschränken und kann nicht alle in Zeitschriften erschienenen Publikationen aufführen.

In den den Jahren 1980-1984 hat Stefan Timm[12] im Rahmen des Sonderforschungsbereiches 19 der Universität Tübingen das Manuskript einer Sammlung christlicher Stätten in Ägypten in arabischer Zeit erarbeitet, das in 5 Bänden zwischen 1984 und 1990 als Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients in Wiesbaden erschienen ist. Diese wichtige Sammlung umfaßt, aufbauend auf den Sammlungen seiner Vorgänger, die bisher umfassendste Anzahl christlicher Stätten, auch der koptischen Klöster. Sie verzeichnet sowohl die schriftlichen als auch die archäologischen Quellen einschließlich der Sekundärliteratur. Seit Erscheinen dieser Sammlung sind bereits wieder viele neue Quellen veröffentlicht worden.

Parallel zu St. Timms Arbeit wurde nach der Gründung der *International Association for Coptic Studies* 1976, seit etwa 1980 an der 1991 erschienenen *Coptic Encyclopedia*[13] gearbeitet. Die meisten Artikel zu den Mönchen und den Klöstern aufgrund der schriftlichen Quellen entstammen der Feder R.-G. Coquins,[14] während die Grundrisse P. Grossmann[15] bei-

---

[12] Stefan Timm: *Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit*, 5 Bd.e, Wiesbaden, 1984-1990 [Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B (Geisteswissenschaften), Nr.41/1-5].

[13] The Coptic Encyclopedia = CE (Aziz S. Atiya, Editor in Chief), New York, 1991, 8 vols.

[14] Vgl. CE, vol. I, XLVI-XLVIII (list of contributors).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000184

steuerte. Auch diese Arbeit kann nicht das seit zehn Jahren neu bekannt gewordene Quellenmaterial verzeichnen.

Die Existenz der Dissertation von Jean Doresse über die Klöster in Mittelägypten,[16] die er bis 1967 ausgearbeitet und 1970 verteidigt hatte, war zwar bereits bekannt, aber nicht zugänglich. Sie wurde nachträglich sowohl um Notizen von J. Doresse selbst als auch um Nachträge von A. di Bitonti-Kasser, M. Rassart-Debergh und Ph. Luisier und Nachträge zur Bibliographie vermehrt von R. Kasser im Jahre 2000[17] in der Zeitschrift *Neges Ebrix* als Band 3-5 veröffentlicht. J. Doresse behandelt darin sowohl das Apollo-Kloster von Bawit[18] als auch die literarische Überlieferung über Apollo,[19] das epigraphische Material[20] und illustriert seine Arbeit mit Abbildungen.[21] In seiner Dissertation behandelt er auch noch andere Apollo-Klöster in Ägypten.[22] Trotz der Nachträge ist noch nicht der gegenwärtige Wissensstand erreicht, denn während des Druckes erschienen noch wichtige Arbeiten, die die Bearbeiter bei der Drucklegung noch nicht kennen konnten.

So wurden die bisher fehlenden Grabungsberichte J. Clédats in Bawit, die J. Doresse[23] vermißt hatte, mit den Abbildungen der Wandmalereien und einem Teil der schriftlichen Quellen

---

[15] Vgl. CE, vol. I, IL-L. Leider sind beim Druck die Maßstäbe in den Plänen entfallen. Sie sind aber in Grossmanns Buch, *Christliche Architektur* (vgl. Fn. 3) enthalten.

[16] Jean Doresse : *Les anciens monastères coptes de Moyenne-Égypte (du Gebel-et-Teir à Kôm-Ishgaou) d'après l' Archéologie et l' Hagiographie.*

[17] Vgl. auch das Vorwort R. Kassers in *Neges Ebrix* 3 (2000), IX-X und die Autobiographie von J. Doresse, XIII-LXII.

[18] *Neges Ebrix* 4 (2000), 270-360.

[19] *Neges Ebrix* 3 (2000), 73-88.

[20] *Neges Ebrix* 5 (2000), 512-25.

[21] Abb. 1, 3, 9-25.u.89-92 in: *Neges Ebrix* 5 (2000), 620 ff. Vgl. auch die Statistik der abgebildeten Personen und Heiligen in Bawit, *Neges Ebrix* 5 (2000), 711-15.

[22] Deir el Balaizah in: *Neges Ebrix* 4 (2000), 411 f.

[23] *Neges Ebrix* 4 (2000), 277.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000185

sowie einem umfassenden Index aller Inschriften der bisherigen Grabungen im Jahre 1999 herausgegeben,[24] nachdem Clédats Aufzeichnungen dieser Grabungen von seiner Tochter dem Louvre 1986[25] übergeben worden waren. Die Publikation enthält erstmals auch koptische Urkunden und Ostraka, die in Clédats Gabungen gefunden wurden und neue Inschriften.

Im Jahre 2000 erschien die überarbeitete Dissertation von S. Clackson[26] mit 66 griechischen und koptischen Urkunden des Apollo-Klosters, die aus dem Antikenhandel in Museen gelangten. In einem in Arbeit befindlichen 2. Band wird Frau Clackson weitere Urkunden aus Apollo-Klöstern publizieren. Bereits nach Ausarbeitung von J. Doresses Dissertation waren Urkunden aus dem Apollon-Kloster veröffentlicht[27] worden.

An koptischen literarischen Quellen hat unser Kollege T. Orlandi mit seiner Schülerin A. Campagnano 1975 eine wichti-

---

[24] Jean Clédat: Le monastère et la nécropole de Baouit. Notes mises en œuvre et éditées par Dominique Bénazeth et Marie-Hélène Rutschowscaya avec des contributions de Anne Boud'hors, René-Georges Coquin (†), Éliane Gaillard, Cairo, 1999 [MIFAO, 111], vgl. Martin Krause, in: *AFP* 47 (2001), 242-4.

[25] Éliane Gaillard: Les archives de l'égyptologue J. Clédat retrouvées, in: *Revue du Louvre et des musées de France* 1988, 195-203.

[26] Vgl. Fn. 5.

[27] Leslie S. B. MacCoull, in: The Bawit Contracts: Texts and Translations, in: *BASP* 31(1994), 141-158. Es handelt sich um 4 Kaufurkunden aus dem Apollonkloster von Bawit aus dem 9. Jh., die zusammen mit einer 5. Urkunde die Basis einer maschinengeschriebenen Arbeit des Verfassers dieses Beitrags bilden, die 1958 von der Theologischen Fakultät der Leipziger Universität unter dem Titel *Untersuchungen zum ägyptischen Mönchtum. Unveröffentlichte Urkunden aus dem Apa Apollon-Kloster zu Bawit* als Dissertation angenommen wurde. Sie wird 2003 in der Reihe *Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten* erscheinen. Anne Boud'hors veröffentlichte 1995 drei Papyri aus den Grabungen Clédats im Apollon-Kloster: Papyrus de Clédat au Musée du Louvre, in: Cäcilia Fluck u.a. (Hg.): *Divitiae Aegypti*. Koptologische und verwandte Studien zu Ehren von Martin Krause, 29-35.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000186

ge Quelle, die *Vita Phibs von Papohe*, publiziert, die zwar Apollos Namen nicht im Titel nennt, ihn aber betrifft.[28] Sie ist sehr wichtig, auch in Verbindung mit den Angaben im Synaxar, für die Person Apollos und die Frage der richtigen Zuweisung von Urkunden auf die Apollo-Klöster in Ägypten.

Da bisher keine Übereinstimmung hinsichtlich der Anzahl von Apollon-Klöstern, die in den schriftlichen Quellen genannt werden, besteht und Zuweisungen von Quellen auf einzelne Apollo-Klöster unklar sind – das betrifft vor allem die Klöster Bawit und Titkois –, schien es mir ratsam, den jetzigen Stand der Forschung und die künftigen Aufgaben der Forschung kurz darzustellen.

Die Zahl der in griechischen und koptischen Papyri genannten Apollon-Klöster in Ägypten ist stetig gestiegen. Während Frau Barison 1938 in ihrer Liste der durch griechische Papyri bezeugten Klöster in Ägypten zwei Apollo-Klöster[29] nennen konnte, hat P. E. Kahle[30] 1954 in seiner Dissertation vier Apollon-Klöster verzeichnet. 1984 kannten wir fünf Apollo-Klöster.[31] Seit 1984 ist viel neues Quellenmaterial, dessen Existenz wir vermutet hatten, nämlich Papyri aus den Archiven der Apollo-Klöster, welche in den Antikenhandel gelangt waren, die aber nicht lokalisiert werden konnten, aufgetaucht und z.T. auch bereits durch eine Veröffentlichung allen Interessierten zugänglich geworden und haben neue

---

[28] *Vita dei monaci Phif e Longino*. Introduzione e testo copto a cura di Tito Orlandi. Traduzione a cura di A. Campagnano. Cisalpino, 1975 [Testi e documenti per lo studio dell' antichità, LI]; vgl. dazu die Rezension von W. Brunsch in: *Enchoria* 6 (1976), 143-9.

[29] Barison (vgl. Fn. 6), 77: das Kloster bei Oxyrhynchos und 100-2 das bei Aphrodito.

[30] Paul E. Kahle: *Bala'izah. Coptic Texts from Deir el-Bala'izah in Upper Egypt*, I, Oxford, 1954, 18-21: neben Bala'izah nennt er Bawit, Titkooh und Aphrodito.

[31] Krause (vgl. Fn.11), 205 f.: Oxyrhynchos, Aphrodito, Titkois, Bawit und Bala'izah.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000187

Diskussionen über die Zuweisung dieses Materials auf die Apollon-Klöster ausgelöst.

Die Hauptmasse der schriftlichen Quellen ist bekanntlich von einheimischen Bauern auf der Suche nach Sebah zur Düngung der Felder in den Ruinen alter Siedlungen gefunden und über Antikenhändler in Museen und Sammlungen gelangt. Die Herkunft der Papyri aus dem Antikenhandel ist entweder unbekannt oder von den Bauern falsch angegeben worden, weil die Finder verpflichtet gewesen wären, ihre Funde dem *Service des Antiquités* zu melden und sie abzugeben.

St. Timm[32] verzeichnet in seiner zwischen 1984 und 1992 erschienenen Sammlung christlicher Stätten in Ägypten sechs Apollon-Klöster. Ein siebentes nach Apollo benanntes Kloster soll nach den Mitteilungen von Frau Robinson[33] noch in bisher unveröffentlichten Papyri für Theben bezeugt sein. Ein weiteres, achtes, nach Apollo benanntes Kloster ist für Memphis[34] bezeugt.

Wenn wir prüfen, ob diese Klöster nur in Papyri genannt werden oder auch durch archäologische Funde nachgewiesen worden sind, stellen wir fest, daß nur zwei Apollon-Klöster sowohl durch archäologische als auch schriftliche Quellen sicher bezeugt sind, die Apollon-Klöster von Bala'izah und von Bawit.

1. Das Apollo-Kloster von Bala'izah:[35] ⲡⲙⲟⲛⲁⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲛ̄ⲧⲁ ⲁⲡⲟⲗⲗⲱ ϩⲓ ⲡⲛⲟⲙⲟⲥ ⲛⲥⲃⲉϩⲧ ⲧⲡⲟⲗⲓⲥ, "das Kloster des

[32] Timm (vgl. Fn. 12), II, 643-53: Bawit, Bala'izah (II, 686-691), Titkooh (IV, 2077-80), Aphrodito (III, 1331-3), ein Apollo-Kloster ohne nähere Lagebezeichnung (IV, 1969) und dort (1969 A. 1) ein weiteres Apollo-Kloster in einem Papyrus des 11. Jh.s.

[33] Georgina Robinson: International photographic archive of Greek papyri, in: *ZPE* 70 (1987), 68 u.72.

[34] Doresse (vgl. Fn. 16), I, 122.

[35] Timm (vgl. Fn. 12), II, 686-91.

Apa Apollo im Gau der Stadt Sbeht", liegt ca. 15 km südlich von Assiut. Die vom *Egypt Exploration Fund* unter Leitung des Ägyptologen Flinders Petrie 1906 durchgeführte Ausgrabung wurde bisher nur in Teilen publiziert. Eine Neuvermessung des Klosters verdanken wir Peter Grossmann.[36] Nach den Münzfunden bestand das Kloster zwischen 650 und 800. Das reiche inschriftliche Material, literarische Texte und Urkunden, hat P. E. Kahle 1954[37] publiziert. Als Ortsheiligen dieses Klosters nennt J. Doresse[38] "un Apollo".

2. Das Apollo-Kloster von Bawit,[39] ⲡⲙⲟⲛⲁⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲛ̄ⲡⲓⲁ-ⲅⲓⲟⲥ ⲁⲡⲁ ⲁⲡⲟⲗⲗⲱ ⲛⲧⲣⲏⲥ ⲛϣⲙⲟⲩⲛ ⲧⲡⲟⲗⲓⲥ, "das Kloster des heiligen Apa Apollo südlich der Stadt Schmun" liegt ca. 25 km südlich von Hermopolis. Der arabische Name Bawit geht auf koptisches ⲁⲟⲩⲏⲧ mit dem bestimmten Artikel ⲡ zurück und bedeutet "das Kloster."[40] Diese Bezeichnung könnte dadurch entstanden sein, daß das Doppelkloster (ein Männer- und ein Frauenkloster) mit seiner enormen Größe von 780 m (Nord-Süd) und 720 m (West-Ost) und seiner Lage am Rande der Wüste am Fuße eines Tafelberges und auf dem Berg und nicht an einem bewohnten Ort gelegen, als "**das** Kloster" Apollos angesehen und so bezeichnet wurde. Erst die vollständige Ausgrabung der Ruinen wird zeigen, ob die Frage-

---

[36] Peter Grossmann: Ruinen des Klosters Dair al-Balaiza in Oberägypten. Eine Surveyaufnahme, in: *JAC* 36 (1993), 171-205; ders.: Die Unterkunftsbauten des Koinobitenklosters "Dair al-Balayza" im Vergleich mit den Eremitagen der Mönche von Kellia, in: Bridel, *Le site monastique* (vgl. Fn. 2), 33-40.

[37] Kahle (vgl. Fn.30), Vol. I/II.

[38] Doresse, *Neges Ebrix* 2(2000), 268.

[39] Die überaus zahlreiche Literatur über Bawit bis zum Jahre 1995 ist gesammelt von Marie-H. Rutschowscaya : Le monastère de Baouit – état des publications, in: *Divitiae Aegypti* (Fn. 27), 279-288. Zu später erschienener Literatur vgl. Fn. 6, 16 und 24 und den Artikel "Bawit" von René-Georges Coquin, Maurice Martin, Hans-Georg Severin u. Pierre du Bourguet, in: *CE*, I, 362-72.

[40] Walter E. Crum: ⲁⲟⲩⲏⲧ, in: *A Coptic Dictionary*, Oxford, 1939, 21 b: "monastic congregation, monastery".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000189

stellung "Apollon de Titkooh ou / et Apollon de Bawit"[41], ob wir im Gau Hermopolis magna **zwei** nach Apollo benannte Klöster, von Bawit **und** Titkooh oder nur ein Kloster, dessen Ruinen in Bawit liegen, dessen Bewohner aber als Mönche "von Titkooh" angeschrieben worden wären, zutreffend ist.

Seit seiner Entdeckung durch Sebahin haben zwischen 1902 und 1913 Ausgrabungen unter französischer Leitung stattgefunden. Der größere Teil der Grabungen ist publiziert, die Ergebnisse der Grabungen Clédats der Jahre 1903 bis 1905 waren zunächst verschollen, wurden aber von Clédats Tochter in seinem Nachlaß aufgefunden und 1986 dem Louvre übergeben und 1999 von einem Wissenschaftlerteam in MIFAO 111 veröffentlicht. Das französische archäologische Institut in Kairo besaß Photos der von Clédat gefundenen Wandmalereien, die in der Publikation von 1999 publiziert wurden. Weiteres inschriftliches Material lagert wohl noch im französischen archäologischen Institut in Kairo und wird für eine Publikation erschlossen. Bei der Grabung gefundene Teile des Klosterarchivs befinden sich im französischen Institut in Kairo und wurden 1999 bzw. später publiziert. Als J. Clédat Direktor des neugegründeten Museums von Ismailia wurde, nahm er einen Teil der in Bawit gefundenen Urkunden in das neugegründete Museum mit. Sie werden von S. Clackson publiziert. Größere Teile des Klosterarchivs sind in den Antikenhandel gelangt und von verschiedenen Museen in aller Welt angekauft worden. Mit ihrer Aufspürung und Publikation beschäftigt sich S. Clackson seit einigen Jahren sehr erfolgreich. Die Ergebnisse ihres Spürsinns hat sie bereits auf mehreren Kongressen vorgelegt.[42] Neben fünf großen Urkunden aus den Jahren 833-850, in denen der Verkauf von Klo-

[41] R.-G. Coquin, in: *Orientalia* 46 (1977), 435-46.
[42] Vgl. Fn. 5.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000190

sterteilen beurkundet[43] ist, sind weitere Urkunden des Klosters in der British Library festgestellt worden.

Das archäologische Material der Grabungen befindet sich im Koptischen Museum in Kairo und im Louvre in Paris. Das von den Sebahin gefundene archäologische Material ist in viele Museen verstreut und von den Leiterinnen der koptischen Abteilung des Louvre gesammelt und beschrieben worden.[44] Vor allem die Wandmalereien sind von bester Qualität.

Der ägyptische *Service des Antiquités* hat eine kleine, noch nicht publizierte Nachgrabung in Bawit vorgenommen. Als Ergebnis wurden bisher nur Photos neugefundener Wandmalereien bekanntgemacht.[45] Eine Weiterführung der Ausgrabungen durch das französische archäologische Institut in Kairo ist z. Zt. leider nicht möglich, weil Bawit in einem militärischen Sperrgebiet liegt.

Die bisher vorliegenden archäologischen Funde datieren nach dem 5. Jahrhundert, so daß erst weitere Grabungen zeigen können, ob der Bericht über den Mönch Apollo in der *Historia monachorum*[46] aus der Zeit um das Ende des 4. Jahrhunderts bereits Teile eines Klosters bezeugt. Der Bericht setzt ein Eremitenleben mit gottesdienstlichen Versammlungen voraus, die allerdings täglich in einem Gebäude stattfanden, aber noch nicht in einem Kloster.

Die Blütezeit des Apollo-Klosters liegt erst im 6./7. Jahrhundert. Als Ortsheilige des Klosters nennt J. Doresse[47] "Phib et Apollo". Diese Zuweisung kann sich auf mehrere Quellen

---

[43] Vgl. Fn. 27.

[44] Außer den Arbeiten von Frau Rutschowscaya sind die von D. Bénazeth zu nennen (vgl. Fn.39), zuletzt: Un monastère dispersé: Les antiquités de Baouit conservées dans les musées d'Égypte, in: *BIFAO* 97 (1997) 43-66.

[45] Nabil S. Atalla: *Coptic Art*. Vol. I, Cairo o.J. Abildungen auf Seite 12,13 u. 15 oben.

[46] A.- J. Festugière: *Historia monachorum in Aegypto*, Bruxelles, 1961, 46-71.

[47] *Neges Ebrix* 2 (2000), 267.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000191

stützen. Einmal berichtet die bereits genannte und von T. Orlandi[48] herausgegebene koptische Quelle, das Leben des Anachoreten Phib, das dem Papohe, einem Schüler Apollos als Autor zugeschrieben wird, vom gemeinsamen Leben Phibs und Apollos, worin Phib als Schüler Apollos bezeichnet wird, der im Mittelpunkt des Berichtes steht, so daß sich die Frage stellt, warum die Vita nicht als Vita Apollos bezeichnet wird. Eine Vita Apollos ist in mehreren Handschriften in arabischer Übersetzung vorhanden, aber bisher leider noch nicht ediert.[49] Im allgemeinen basieren die im arabischen Synaxarium genannten Aussagen auf Details der Viten der betreffenden Heiligen. De Lacy O'Leary[50], der anscheinend die arabische Vita Apollos kennt, schreibt, daß Apollo nach Phibs Tod "went to Mount Ablug or Bawit (Paouet, ⲡⲁⲟⲩⲓⲧ, ⲡⲱⲃⲉⲡⲟϩⲉ where was the well of Phib, cf. Zoega, 367), and there he gathered many disciples whom he taught. He lived to an advanced age and had the oversight of many monasteries and brethren." Diese Aussage würde, wenn sie zutreffend wäre, Apollo mit Bawit verbinden und ebenso mit weiteren Klöstern. Im Synaxar ist der 25. Babeh der Gedenktag für Phib und Apollo, die an diesem Tage verstorben sein sollen.[51] Dem widerspricht die Aussage am 5. Amschir:[52] "an demselben (Tag) ging auch zur Ruhe der Vater Amba Apollon, der engelgleiche, dessen Geschichte bei dem 27. Babeh (sic!) aufgeschrieben ist."

---

[48] Vgl. Fn. 28.

[49] In der Bibliothèque Nationale Paris befinden sich (nach Troupeaus Katalog der arabischen Handschriften von 1974, 38 u.63) 2 Exemplare: Nr. 4787 fols. 126 v-158 r und Nr. 4888 fols. 139r-175r; ebenso in der Bibliothek des ägyptischen Antonius-Klosters.

[50] De Lacy Evans O'Leary: *The Saints of Egypt*, New York, 1937, 83.

[51] Ferdinand Wüstenfeld: *Synaxarium das ist Heiligen-Kalender der coptischen Christen aus dem Arabischen übersetzt*, I, Gotha, 1879, 86 ff.

[52] Wüstenfeld (Fn.51), 281.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000192

O'Leary[53] verzeichnet unter dem 5. Amschir nur einen "Apollo, ascete" ohne einen Hinweis auf den Apollo von Bawit, den er S. 82-83 aufführt.

Die anderen, ebenfalls nach Apollo benannten Klöster in Ägypten sind bisher nur durch Papyri belegt. Für Ägypten fehlt bisher eine Liste von Ruinenstätten wie sie z.B. für Nubien vor Beginn der Ausgrabungen vor dem Bau des Sadd al-ʿĀlī-Staudamms im Auftrage der UNESCO von mehreren Ägyptologen durchgeführt worden ist. Für eine solche Kampagne fehlt bisher sowohl das Geld als auch die Erlaubnis der ägyptischen Behörden, zumal einige Gebiete Mittelägyptens militärisches Sperrgebiet sind.

Die im Folgenden zu nennenden Apollo-Klöster sind bisher nicht archäologisch, sondern nur durch schriftliche Quellen bezeugt:

3. Das Apollo-Kloster von Titkois.[54] Die Bezeichnung des Klosters in den griechischen Papyri variiert.[55] Die bisher bekanntgewordenen griechischen und einige koptische Papyri besagen nur, daß dieses Kloster im Gebiet *(ὄρος)* von Titkois [56] in der Toparchie Koussites Kato im Gau Hermopolis Magna gelegen ist. Da auch das Apollo-Kloster von Bawit im Gau Hermopolis lag, ist z.Zt. noch umstritten,[57] ob wir zwei Klöster desselben Namens unterscheiden können, eines in Bawit, das andere in Titkois, oder ob es sich um dasselbe Kloster in Bawit handelt, das archäologisch nachgewiesen

---

[53] Ebenda, 83.

[54] Timm (vgl. Fn.12), IV, 2077-80.

[55] Vgl. die Zusammenstellung von Nico Kruit: Three Byzantine Sales for Future Delivery SB XVI 12401+12402, SB VI 9051, P.London III 997, in: *Tyche* 9 (1994), 67-88.

[56] Vgl. Drew-Bear (Fn. 9), 300 f . und die Rezension von J. R. Rea, in: *JEA* 71 (1985), Suppl. 70.

[57] Vgl. die verschiedene Zuweisung der Papyri bei Kruit (Fn.55) und die Ausführungen oben zum Apollon-Kloster von Bawit.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000193

worden ist. In der Vita Phibs[58] wird Titkooh mehrfach genannt.[59]

Der Versuch von Brunsch[60] aus dem koptischen Namen von Titkois, †ⲧⲕⲟⲟϩ, eine Rivalität zwischen zwei Klöstern zu erschließen, ist gescheitert, weil der Ort Titkois nach Ausweis der Papyri bereits seit dem 2. Jh. belegt ist.[61]

4. Ebenfalls nur durch Papyri ist das Apollo-Kloster in Aphrodito[62] belegt. Nach Aussagen der Papyri, deren Anzahl und Auswertung im Wachsen ist,[63] hat der Vater des Dioskoros von Aphrodito im 6. Jahrhundert dieses Kloster gegründet, das zunächst nach den Aposteln, später nach Apollo und auch als neugegründetes Kloster[64] bezeichnet wird.

5. Ein Kloster des Apa Apollo, ⲙⲁ ⲛⲁⲡⲁ ⟨ⲁ⟩ⲡⲟⲗⲗⲱ, ohne nähere Angaben wird in einem koptischen Papyrus des 6./7. Jh.s genannt. Nach Timm[65] könnte es sich um das Kloster von Balaizah, Bawit oder ein weiteres Apollo-Kloster handeln.

6. Timm[66] nennt ein weiteres Apollon-Kloster neben einem Anoup-Kloster in koptischen Texten des 11. Jahrhunderts in Kairo.

7. Nach einer Aussage von Frau Robinson[67] soll in Kairo in zwei unveröffentlichten koptischen Papyri aus der Thebais

---

[58] Vgl. Fn. 28.
[59] Orlandi (vgl. Fn.28), 20,13; 28,3.15; 32, 3 u.7.
[60] Vgl. die Rezension von Wolfgang Brunsch in: *Enchoria* 6 (1976), 144.
[61] Drew-Bear (vgl. Fn. 9), 300.
[62] Timm (vgl. Fn. 12), III, 1331-3.
[63] Vgl. Leslie S.B. MacCoull: The Coptic Archive of Dioscorus of Aphrodito, in: *Aegyptus* 56 (1981), 185-93. Dies.: The Apa Apollos Monastery of Pharoou (Aphrodito) and its Papyrus Archive, in: *Muséon* 106 (1993), 21-63; vgl. dazu M. Krause, in: *AFP* 44 (1998), 164 f.
[64] Z.B. in Maspero 96,4: νεοκτίστου ὄρους.
[65] Timm (vgl. Fn. 12), IV, 1969.
[66] Timm (vgl. Fn. 12), IV,1969, Fn.1. Vgl. Michaelides-Drescher, in: *JEA* 46 (1960), 111-112.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000194

ein weiteres Apollon-Kloster genannt sein. Während das Apollo-Kloster in der Thebais sicher ein bisher nicht bekanntes Apollo-Kloster ist, ist es fraglich, ob es sich bei den in Nr. 5 und 6 genannten Klöstern um bisher nicht bekannte Apollo-Klöster handelt.

8. Ein Apollo-Kloster bei Saqqara wird in einer lateinischen Quelle, dem in den Jahren 520-530 entstandenen *Itinerarium Theodosii*, genannt.[68]

Fragen wir abschließend: Wer war der oder waren die Gründer der Apollo- Klöster? Wie wir bereits sahen, unterschied J. Doresse für die Klöster Bala'izah und Bawit zwei verschiedene Gründer namens Apollo. Es gibt mehrere Personen namens Apollo, die als mögliche Klostergründer im Heiligenkalender der koptischen Kirche und in griechischen, koptischen und/oder arabischen literarischen Texten genannt werden. Der Heiligenkalender bietet normalerweise eine Kurzfassung der Vita des Heiligen. R.-G. Coquin, der wohl beste Kenner der Synaxare der koptischen Kirche, weist auf die Mängel der bisherigen Editionen hin. Es gibt nicht nur mehrere Handschriften, sondern verschiedene Rezensionen, z.B. unterägyptische und oberägyptische Rezensionen. Coquin[69] weist darauf hin, daß die Edition des Synaxars in der *Patrologia Orientalis* durch die Verwendung mehrerer Handschriften verschiedener Rezensionen ein Synaxarium ergeben hat, das in dieser Form nie existiert hat. Die von Coquin geäußerte Skepsis hinsichtlich der Aussagen des Synaxars trifft leider

---

[67] Vgl. Fn. 33.

[68] P. Geyer: Itineraria Hierosolymitana. Saeculi III-VIII. Theodosius. De situ Terrae Sanctae, in: *CSEL* 39 (1898), 144: "Item in Aegypto est civitas Memphis. Ibi sunt duo monasteria. Unum est religionis Vandalorum, sancti Hereminae, Romanorum, sancti Apollonii eremitae".

[69] René-Georges Coquin: Synaxarion, Copto-Arabic, in: *CE* 7, 2171-3, 2172.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000195

auch auf Apollo zu. Am 5. Amschir soll nicht nur Apollo von Bawit gestorben sein, sondern auch der gleichnamige Apollo der Schäfer,[70] dessen Existenz durch die *Apophthegmata patrum* bezeugt sei, der wie Onnophrius und andere Mönche in die innere Wüste gewandert sei.

Wir lernen also in den Apophthegmata einen unterägyptischen Mönch dieses Namens und in den anderen Quellen einen oberägyptischen Namensträger kennen. Die koptischen Quellen nennen für beide denselben Gedenktag, den 5. Amschir, beschreiben aber zwei verschiedene Personen, in Unterägypten einen Eremiten, in Oberägypten einen Mönch, der nicht nur mit anderen Mönchen zusammenlebte, sondern auch Klöster[71] hatte.

Ein weiterer Träger des Namens Apollo wird von dem Bischof Stephanus von Heracleopolis magna gepriesen. Die koptische Handschrift, ediert von K. H. Kuhn,[72] ist nach dem Kolophon 822/23 geschrieben worden. Die geschilderten Fakten weisen auf das 6. Jh., genauer in die Regierungszeit Justinians I. hin.[73] Apollo mußte im Verlauf der Maßnahmen gegen die Gegner des Konzils von Chalkedon das pachomianische Kloster Pbow verlassen und gründete zunächst im Gebiet der Meletianer, die ihn belästigten, ein Kloster, dessen Namen nicht genannt wird. Der Festtag des Gefeierten ist der 20. Paone, der 14. Juni. In den bisher bekannten Handschriften des Synaxars wird dieser Apollo nicht genannt. Er war in dieser Zeit Archimandrit eines Isaak-Klosters. Der Autor des Panegyrions war Mönch dieses Klosters, bevor er Bi-

---

[70] René-Georges Coquin: Apollo The Shepherd, Saint, *CE*, I, 175 f.

[71] Man beachte den Plural: Klöster!

[72] *A Panegyric on Apollo Archimandrit of the Monastery of Isaac by Stephen Bishop of Heracleopolis Magna*, 2 vols., Louvain, 1978 [CSCO, Scriptores Coptici 39/40].

[73] Kuhn (Fn. 72), vol. 39, XIV; vgl. auch Paul van Cauwenbergh : *Étude sur les moines d'Égypte depuis le concile de Chalcédoine (451) jusqu'à l'invasion arabe (640)*, Paris, 1914, 158 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000196

schof wurde. Zu seiner Zeit gab es zwei Klöster, darunter ein Frauenkloster, unter dem Patronat Apollos. Die Aussage der Vertreibung von Mönchen aus pachomianischen Klöstern, und vor allem die Neugründung von Klöstern ehemaliger Mönche aus dem Pachomianer-Klosterverband, die höchstwahrscheinlich Pachoms Klosterregeln in ihren Neugründungen beibehielten, war und ist mein Petitum von Warschau,[74] auch die erhaltenen Titel der Klosterfunktionäre zu berücksichtigen, um eventuelle Neugründungen pachomianischer Klöster zu erkennen.

Als Resultat meiner Ausführungen ergeben sich m. E. eine Reihe von Aufgaben für die künftige Erforschung :

- Neueditionen der Synaxare
- Edition der arabischen Viten Apollos
- Publikation der die Apollo-Klöster betreffenden koptischen und griechischen Urkunden
- Vergleich des in den bisherigen Grabungen in Bawit gefundenen Quellenmaterials mit den aus dem Antikenhandel stammenden Urkunden
- Zuweisung der Urkunden zu den Apollo-Klöstern, vor allem Lösung des Problems Bawit und/oder Titkooh
- Fortsetzung der Ausgrabung in Bawit und Publikation der Ergebnisse
- Archäologische Erforschung zumindest des Gebietes von Hermopolis magna, Suche nach Titkooh.

Wir hoffen sehr, daß der Jubilar auch nach seinem Ausscheiden aus dem Dienst an seiner Universität sich an einem

[74] Krause (vgl. Fn. 11), 206, was N. Kruit (vgl. Fn. 55), 69 mit dem Argument kommentiert: "The monastic titles used in the texts discussed below are to common to have any value."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000197

der genannten Forschungsaufgaben beteiligt und daß auch seine Professur mit einem Nachfolger besetzt wird, der imstande sein wird, an diesen Forschungen mitzuwirken. Es besteht leider ein immer größer werdender Gegensatz zwischen den alten klassischen Disziplinen und den erst jüngeren. Während erstere ihre altbekannten Quellen immer wieder unter neuen Gesichtspunkten überprüfen, kämpfen die letzteren einerseits mit der Fülle neuen Quellenmaterials, das sie einerseits erst erschließen und dann den Nachbardisziplinen bereitstellen müssen, und gleichzeitig um die Erhaltung ihrer Existenz in der gegenwärtigen Universitätssituation, die in erster Linie quantitätsorientiert ist, d.h. nach der Anzahl der Studenten fragt, die ausgebildet werden muß, und dabei den Wert jüngerer Disziplinen verkennt, die neues Quellenmaterial bereitstellen, und sie als "Orchideenfächer" bezeichnet. Mit der Aufgabe von "Orchideenfächern" wird die klassische deutsche Universität zu einer blossen Fachhochschule und verliert den Anspruch, noch eine *Universitas Litterarum* zu sein.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000198

Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 35 (2003)

Zur Verwendung des Begriffs "Manichäer" im heutigen deutschen Sprachgebrauch

Wolf B. Oerter (Prag)

Früchte als Ergebnis zufälliger Lektüre und unsystematisch gesammelt, in einem doppelten Sinne also "Lese"-Früchte: getrocknet und zu einem kleinen Strauß gebunden seien sie dem Jubilar hier dargebracht als Zeichen des Dankes für die noch in hallescher Zeit erfolgte Einführung in eine religiöse Welt, die ihre Spuren bis in unsere Sprache hinein hinterlassen hat.

I

In den europäischen Sprachen bezeichnet "Manichäer" – natürlich in der jeweiligen Sprachform – zunächst den/die Anhänger Manis[1] bzw. der von ihm gestifteten Religion, des Manichäismus. Neben diese konkrete Bedeutung tritt dann

---

[1] Zu Bedeutung und Formen des Namens von Mani: Otakar Klíma: *Manis Zeit und Leben*, Prag, 1962, 260-270, Anm.1; Johannes van Oort: Mani and Manichaeism in Augustine's De haeresibus. An Analysis of haer. 46,1, in: *Studia Manichaica. IV. Internationaler Kongreß zum Manichäismus, Berlin, 14.-18. Juli 1997*, Berlin, 2000, 451-463, bes. 458-461; zuletzt Jürgen Tubach – Mohsen Zakeri: Mani's Name, in: *Augustine and Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaean Studies* [Nag Hammadi and Manichaean Studies XLIX], Leiden/Boston/Köln, 2001, 272-286.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000199

irgendwann im Laufe der europäischen Geistesgeschichte – möglicherweise tatsächlich erst unter dem Einfluss von Pierre Bayle und seinem "Neomanichäismus"[2] – die übertragene und von den religionsgeschichtlichen Konkreta abgehobene Bedeutung als jemand, der in seinen Urteilen nur richtig oder falsch, gut oder böse kennt, also ein Entweder – Oder, ohne die Möglichkeit von Alternativen auch nur ins Auge zu fassen. Eine Definition für diese Verwendungsweise habe ich *expressis verbis* zwar bislang lediglich im Italienischen gefunden,[3] doch entspricht dieser Bedeutung durchaus auch deutscher Sprachgebrauch, wie wir unten noch sehen werden. Nur auf deutschen Sprachgebrauch hingegen beschränkt ist eine weitere übertragene Bedeutung von "Manichäer", die sich einem nur im Deutschen möglichen Wortspiel verdankt und in der Studentensprache angesiedelt ist, ohne freilich nur auf diesen Kreis begrenzt gewesen zu sein.

II

Eines der Schlagworte unserer Zeit heißt Globalisierung. Die Auseinandersetzung zwischen Anhängern und Kritikern der Globalisierung dreht sich oft um den Vorwurf, diese seien "Manichäer". "Die Paradigmen wechseln wie die Unterhosen. Die Bewegung gegen die Globalisierung und das Elend ihrer liberalen Interpretation", überschrieb Werner Pirker seinen Beitrag für die Website des Antifaschistischen Komitees

---

[2] Siehe Michael Stausberg: Pierre Bayle (1647-1706) und die Erfindung des europäischen Neomanichäismus, in: *Studia Manichaica*, 582ff. (s. Fn. 1).

[3] *La Piccola Treccani*, Bd. 7, Rom, 1995, 127 s.v. manichèo: "... di persona che nel giudicare atteggiamenti, opinioni, situazioni ritiene di poter formulare giudizi secondo un'opposizione radicale di vero e falso, bene e male, senza offrire alternative né ammettere sfumature, e ritenendo di essere dalla parte del giusto e del vero ..."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000200

Duisburg am 9. August 2001,[4] in dem er sich mit der an den Globalisierungsgegnern geäußerten Kritik beschäftigt und unter anderem auch einen Beitrag von Thomas E. Schmidt aus der *ZEIT* zitiert, in der dieser unter anderem geschrieben hatte: "Daß eine Wirtschaftsordnung, die von den Staaten des Westens unterstützt, aber nicht mehr vollständig beherrscht wird, der Grund allen Übels sei, und nicht mehr Sauereien, die zum nationalstaatlichen Himmel stinken, stellt eine gewaltige Rationalisierungsleistung der politischen Linken dar." Dieser Rationalisierungsleistung aber, so Schmidt weiter in der Lesart Pirkers, folge der Mythos wie ein Schatten, was sich aus dem Anspruch (ergänze offensichtlich: der politischen Linken – Oe.) auf eine universelle Weltmoral ergebe. Das Gute rüste gegen das Böse. "Einem solch manichäistischen Weltbild" – dies Pirkers Schluss – "können aufgeklärte Liberale natürlich nicht viel abgewinnen. Es sei denn, sie beschäftigen sich mit Balkan-Politik. Da hat das absolut Böse Namen und Adresse: Slobodan Milosevic, seit Ende Juni im Gefängnis von Den Haag." Ein paar Abschnitte weiter geht Pirker dann auf Kapitalismuskritik und die Haltung Liberaler ein: "Nun aber, wo sich massenhaft Kritik am zeitgenössischen Kapitalismus erhebt, fühlen sich aufgeklärte Liberale in ihrem guten Geschmack verletzt. Und mahnen zu differenziertem Denken, da die Welt nun einmal um einiges komplexer sei, als es die neuen Kapitalismuskritiker weismachen wollen." Als Kronzeugen für eine solche Haltung zitiert er Reinhard Mohr, der im Spiegel gemeint hatte: "Es gibt die weltweite Mimikry des Protestes. Und es gibt das alarmistische Pathos der Weltrettung und des Rechthabens, den immergrünen Manichäismus von Gut und Böse."

---

[4] Zugänglich über http://www.antifakomitee.de/website/soli/genua/paradigma.htm.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000201

Bekanntester Globalisierungsgegner und "Manichäer" der Neuzeit ist der amerikanische Linguist Noam Chomsky - jedenfalls in den Augen von Jörg Lau, der im Sommer 2001 in der *ZEIT* einen entsprechenden Artikel verfasste.[5] Darin hatte er sich Noam Chomsky als den "intellektuellen Guru" der Globalisierungsgegner und sein letztes politisches Buch: *War against people. Menschenrechte und Schurkenstaaten*[6] aufs Korn genommen. "Chomskys neuestes Buch ist denn auch dem außenpolitischen Konzept des *rogue state* gewidmet. Es läuft darauf hinaus, den Begriff als bloße machtpolitische Ideologie der USA zu demaskieren - und diese selbst im Gegenzug als den wahren Schurkenstaat hinzustellen." Chomskys Vorträge, so Lau, seien "gespickt mit leicht zu merkenden Refrains über die Vereinten (sic!) Staaten als Reich des Bösen." Wer die "gusseisernen Gewissheiten" Chomskys nicht teile "und gar von der Meinung des großen Chefdissidenten abzuweichen wagt, muss damit rechnen, in die Grube zu den Verworfenen getan zu werden. Chomsky, dessen Biografie den treffenden Titel *A life of Dissent* trägt, geht unerbittlich gegen jeden vor, der den Dissens mit ihm riskiert. Als wahrer Manichäer kennt er nur Söhne des Lichts oder der Finsternis. Er scheint gar erleichtert zu sein, wenn er wieder einmal einen Kampfgenossen als Speichellecker der Mächtigen entdeckt und abgetan hat." Chomskys politische Publizistik der letzten Jahre wird von Lau als "zunehmend verschwörungstheoretisch" charakterisiert, denn: "Nichts ist in seiner (= Chomskys – Oe.) Welt, wie es scheint, alles dient fremden, finsteren Interessen: Die Medien stellen den Konsens für die Politik her, die politischen Institutionen bereiten die Machtergreifung der Konzerne vor." Das Fazit für Lau: "Man kann mit Blick auf Chomskys letzte Bücher schon von einem 'paranoiden Stil'

---

[5] Onkel Noam aus dem Netz, in: *Die Zeit* 31 (2001), zitiert nach: http://www.zeit.de/2001/31/Kultur/200131_us.intellektuell.html.

[6] Aus dem Amerikanischen von Michael Haupt, Hamburg/Wien, 2001.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000202

sprechen, wie ihn der Politologe Richard Hofstadter in seinem berühmten Aufsatz *The Paranoid Style in American Politics* definiert hat."

Mit dieser Bemerkung waren Entgegnungen natürlich vorprogrammiert und sollten auch nicht lange auf sich warten lassen. So ließ Werner Pirker in dem bereits oben zitierten Beitrag Laus Bild von Chomsky nicht unwidersprochen. Anknüpfend an die Schurkenstaaten-Theorie Chomskys und zu dessen Verteidigung meint er: "Dabei entspricht gerade die von der Clinton-Administration in Auftrag gegebene Schurken-Doktrin einem in bewusster Verblödungsabsicht entworfenen Weltbild, wie man es in seinem mittelalterlichen Manichäismus zu Beginn des 21. Jahrhunderts nicht mehr für möglich gehalten hätte. Wer gedacht hatte, nur die Kinder glaubten an Superman im ewig siegreichen Kampf gegen das ewig Böse, der irrte."[7]

Am 26. Oktober 2001 meldete sich Thomas Rothschild in der 44. Nummer von *Freitag. Die Ost-West-Wochenzeitung* unter dem Titel zu Wort "Wer leidet unter Paranoia? Niemand ist mehr, wie er einmal war. Rutschky, Sontag, Chomsky, die Gewalt der Schurkenstaaten und die Penetranz eines falschen Satzes."[8] Darin setzt auch er sich unter anderem mit dem von Jörg Lau gezeichneten Bild Chomskys auseinander. Er schreibt: "Noam Chomsky, so deklariert Lau, sei ein 'wahrer Manichäer', entschlossen, 'unbequeme Fakten nicht zur Kenntnis zu nehmen, wenn sie der Beweisführung schaden oder gar seine Weltsicht gefährden'." Und ein paar Absätze weiter stellt Rothschild dann die entscheidende Frage: "Die (offenbar von Chomsky vollzogene – Oe.) Gleichsetzung von Saddams Irak und den USA als 'Verbrecherstaaten'

---

[7] Siehe oben Fn. 4.

[8] Mir zugänglich gewesen über http://www.freitag.de/2001/44/01441501.php.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000203

bedeutet natürlich eine Provokation. Kriterium dafür ist die Anwendung von Gewalt am Sicherheitsrat der Vereinten Nationen vorbei. Wer ist denn nun der Manichäer? Derjenige, der im Konflikt der USA mit dem Irak die 'Guten' und die 'Bösen' zu kennen meint, oder derjenige, der die Gegner nach dem gleichen Maßstab misst?" Und er fährt fort: "Es sind solche tabuisierte Gleichsetzungen, das genaue Gegenteil von Manichäismus, die die Verwalter der bei uns veröffentlichten Meinung am heftigsten verletzen. Chomsky nennt als Beispiel für privatisierte Tyrannei in einem Atem Bolschewismus, Faschismus und Privatkonzerne. Wohlgemerkt: er schlägt nicht (wie ein Manichäer) Bolschewismus oder Faschismus den 'Guten' zu. Aber er konstatiert, dass zwei dieser Systeme zusammengebrochen seien ..., dass aber – und daran ist nicht zu zweifeln – das dritte unter dem Bann der Alternativlosigkeit lebt und gedeiht: 'als System eines von Staat und Konzernen betriebenen Merkantilismus, das sich hinter Zauberformeln wie 'Globalisierung' oder 'Freihandel' versteckt'."

Im übrigen scheinen es die "Manichäer" Thomas Rothschild schon früher angetan zu haben. "Dissidenten und Renegaten. Oder was verbindet Robert Havemann mit Sibylle Tönnies?" hatte er bereits am 29. Juni 2001 in Nummer 27 der schon oben zitierten Zeitschrift *Freitag* gefragt.[9] Rothschild setzt sich hier mit konkreten Beispielen von Dissidenten- und Renegatentum auseinander. Für die Bewertung, wer ein Dissident und wer ein Renegat sei, ist ihm das Kriterium *cui bono* entscheidend: Der Dissident, so definiert er, begibt sich in einen Konflikt zur Macht und nimmt ein Risiko auf sich, der Renegat hingegen artikuliere seinen Dissens just dann, wenn die Machtverhältnisse ihn dafür belohnen. "Das widerwärtigste Modell jedoch", so fährt Rothschild in seinen Überlegungen fort, "ist der Ex-KBWler

[9] htpp://www.freitag.de/2001/27/01271302.php.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000204

mit Waschzwang, die Tochter oder der Sohn von Nazis, die oder der sich ständig öffentlich darüber erstaunt zeigt, dass sie oder er den Kommunismus einmal für anstrebenswert hielt, und beklagt, dass man in Deutschland, fixiert auf den Nationalsozialismus, die Verbrechen des Kommunismus nicht gesehen habe. So kann sie oder er sich jetzt ausführlich und gefahrlos den kommunistischen Verbrechen widmen und sich mit der Nazivergangenheit der engsten Umgebung aussöhnen und austöchtern." Und die Quintessenz: "Für sie galten immer die einfachen Antworten. Sie sind die Manichäer geblieben, die sie stets waren."

Das zweite große Thema der Publizistik unserer Tage ist der Terroranschlag vom 11. September 2001 auf die Zwillingstürme des New Yorker Welthandelszentrums und die militärische Strafaktion in Afghanistan danach. Mit "Krieg ohne Ende" meldete sich abermals Werner Pirker in der 43. Ausgabe der *Volksstimme* (2001) zu Wort,[10] in der er die Militäraktionen in Afghanistan als terroristisch verurteilt und ihnen letztlich Misserfolg prophezeit, denn: "Es liegt im Wesen eines endlosen Krieges, dass er am Ende verloren geht. Das zeichnet sich bereits in Afghanistan ab. Bin Laden, auch wenn sie ihn fassen sollten, wird auf afghanischem Territorium nicht zu besiegen sein. Denn das 'Böse', so wollen es zumindest die Manichäer wissen, ist immer und überall." Den Einsatz moderner Waffen in Afghanistan reflektiert in einem eigenen Beitrag Sven Ehlers unter dem Titel "Die Achse des Guten" in den *Sozialistischen Positionen* 3 (2002).[11] Er geht der Frage der politischen Tugend und "ihrer vielen Gesichter" nach, vor allem in Amerika, insbesondere dann dem "Handwerkszeug des Guten", das in moderner Kriegsführung bestehe. Den "religiösen Vorläufer" dieser von "McCarthy, Reagan und Bush (gepflegten) Art des Denkens" erblickt

[10] Ich zitiere nach der Internetversion: http://www.kpoenet.at/vs/0243.html.
[11] Nachzulesen in: http://www.sopos.org/aufsaetze/3c9b87f2c4dec/1.html.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000205

Ehlers in dem "persischen Weisen Mani", der "um 250 n.C." lebte und sich "als den letzten Propheten nach Buddha und Christus" bezeichnete. "Wichtigster Aspekt der Lehre", so fährt Ehlers fort, "war die dualistische Teilung des Universums in die Reiche des Guten und des Bösen. Mit diesem Wissen vermochte die menschliche Seele die Begierde zu überwinden und ins Reich Gottes emporzusteigen. Die Manichäer unterteilten sich in zwei Klassen: Jene der Erleuchtung, die in Abstinenz lebten, und jene, die an dieser spirituellen Würde nicht teilhaben durften." Und obgleich dieses Denken veraltet ist, so ist es Ehlers zufolge auch heute noch verbreitet: "Auch heute kennt die Welt ihre Einteilung. Jene, die beseelt von der ökonomischen Erleuchtung mit der Hand an der Brieftasche den heiligen Kreuzzug in die Welt brüllen, wähnen sich dem Herrn näher. Dank neuer Thermo- und Atombomben kann das Böse nun auch in den Höhlen und Niederungen verbrannt, erstickt und verseucht werden, und eine weitere Siegesparade der Tugend steht bevor."

Den ersten Jahrestag des Terroranschlags vom 11. September 2001 nutzt Gerd Elvers auf seiner privaten Homepage[12] zu ausführlichen Reflexionen, denen er den Titel gibt "An Stelle eines Impressums: Das Gute + Böse oder: Die Rückkehr der Manichäer." Zunächst erinnert er daran, dass das junge Christentum in seinen Reihen die Lehre der Manichäer, "die gemäß dem persischen Religionsstifter Mani das Böse als selbständige Kraft neben das Gute (Gott) stellt (Dualismus)", verworfen hat. Gleich darauf stellt er die Frage, was an diesem Konflikt heute noch interessant sei, und kommt zu dem Schluss: "Für die Manichäer im Frühchristentum geht es um das weltweite Ringen des 'Guten' gegen das 'Böse', der guten Staaten gegen die bösen. Das Himmelreich ist den christlichen Gutmenschen sicher in ihrem Kampf gegen die barbarischen Bösmenschen. Die christlichen Kirchenlehrer

[12] http://home.t-online.de/home/GElvers/impressum.htm.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000206

verwerfen das Manichäertum als Irrlehre. Warum? Für sie ist das Böse als Entfernung – Abwendung – von Gott zu verstehen, über die jeder Mensch für sich nach seinem Gewissen und nicht nach einer Staatsraison entscheidet." Für die abendländische Entwicklung, so fährt Elvers fort, sei diese "geistige Weichenstellung gegen die Manichäer nicht hoch genug" einzuschätzen: "Der Mensch und sein Gewissen rückten ins Zentrum und nicht auf welcher Seite von staatlichen Organisationen er stehen würde. Weltliche Machtautoritäten wurden auf ihre menschlichen Werte reduziert." Und schließlich: "Jedermann wurde gegenüber dem Recht gleich, unabhängig davon in welchen (sic!) religiösen, weltanschaulichen oder politischen Kontext er stand." Damit ist der Bogen geschlagen zur Gegenwart, von der es heißt: "Seit dem 11. September 2001 wird wieder die Welt in Gute und Böse eingeteilt. Die Manichäer kehren zurück und nisten sich bevorzugt im Weißen Haus und dem Pentagon ein. Der gute Mensch ist der, der auf der richtigen Seite kämpft. Eine Front zieht sich quer durch die Welt, die das Gute vom Bösen scheidet – und längst geht es nicht nur um al-Qaida und bin Laden. ... Bürger von muslimischen Staaten werden einer Rasterfahndung unterzogen. Sie werden nach der Machart der manichäischen Denkweise nicht als Individuen bewertet(,) sondern als verdächtiger Teil des Bösen in der Welt." Dem etwaigen Missverständnis, er – Elvers – rede dem Terrorismus das Wort, hält er entgegen, dass politische Kriminelle wie bin Laden natürlich bestraft werden müssen, allerdings habe dies "auf der Ebene des geltenden Völkerrechts (zu) geschehen, aber ohne pseudoreligiöse Erhöhung zu einem Kampf der Guten gegen die Bösen." Und die Europäer ruft er auf, "nicht zu religiösen Wertekategorien wie 'Gut' oder 'Böse' nach dem Muster der Manichäer (zu) greifen." Der aktuelle Bezug des Bösen zu bin Laden erfolge nach Elvers in einer Wiederholung der Geschichte: "Wie der Teufel muss auch das Böse ein Gesicht erhalten, um ihn zu stigmatisieren.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000207

Die Inkarnation des Bösen wird nach dem Muster des persischen Religionsstifters Mani zu einem Herrscher der Finsternis erhöht, der von seinen Höhlen aus alle Strippen in den Händen hielt und immer noch als virtuelles Gespenst über den Bildschirm geistert. Wie im Manichäertum gibt es Teufelsanbeter, die verblendet nicht den rechten, den westlichen Weg gehen." Doch auch auf islamischer Seite gebe es eine ähnliche, "spiegelbildliche" Sicht. So habe der Pakistaner Ahmed Rashid in seinem Buch "Heiliger Krieg am Hindukusch" publiziert, "wie die Manis im Islam sich ausbreiten": "Im radikalen Islam befolgen die 'besseren' Muslime den 'größeren' Dschihad, den totalen Krieg des Islam gegen den ungläubigen Westen. Diese Manichäer auf der islamischen Seite pervertieren den ursprünglich vom Propheten Mohammed geforderten inneren Kampf des Einzelnen gegen das Böse." Und Elvers urteilt: "Nicht manichäische Besessenheit muss gegen religiösen Fanatismus gestellt werden, sondern wir müssen unsere europäische (sic) abendländische (sic) Werte wieder respektieren! ... Wer eifernd sich auf die Seite von Mani begibt, muss wissen: Er ist dabei, 1800 Jahre abendländische Kulturgeschichte in Frage zu stellen."

Doch nicht nur für die brennenden Fragen der Politik liefern Manichäer und Manichäismus das Argumentationsarsenal, auch im kulturellen Bereich haben sie Eingang in unsere Sprache und Begrifflichkeit gefunden. Am 30. Juni 2001 erschien im Feuilleton der Online-Ausgabe der *Neuen Zürcher Zeitung* ein Artikel von Adam Zagajewski, dem dieser den Titel gab 'Vernunft und Rosen' und ihn im Untertitel dem 90. Geburtstag des Schriftstellers Czeslaw Milosz widmete. In der mehrspaltigen Laudatio heißt es unter anderem: "Im Jahrhundert Becketts, eines grossen, geistreichen und sehr traurigen Schriftstellers, verteidigte Milosz die religiöse Dimension unserer Erfahrung, verteidigte unser Anrecht auf Unendlichkeit. Nietzsches Telegramm an die Europäer, dass Gott tot sei, erreichte ihn zwar, doch er verweigerte offenbar die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000208

Quittung und schickte den Boten unverrichteter Dinge wieder weg. – Ich bin nicht sicher", fährt der Autor fort, "ob Milosz Manichäer ist, was er gelegentlich von sich behauptet, wohl sehe ich aber in seiner Dichtung die ungewöhnliche inspirierende Nachbarschaft von Gedanke und Bild, Polemik und Begeisterung, Beobachtung und Glaubensbekenntnis(,) von kalifornischer Landschaft und der Ideologie des 20. Jahrhunderts."[13]

Als "aktuellen Beitrag zur Handlungsweise der Manichäer, der Germanis und Manis in heutiger Zeit" will Wilfrid Jaensch seinen Beitrag für die Ausgaben 5/99 und 6/00 der *Edition Querformat - Kulturmagazin für das Land Brandenburg und Potsdam* verstanden wissen, dem er den Titel gab "Die Zerstörung der deutschen Kultur durch Goethe (II)".[14] Schlüsselerlebnis war ihm Hannah Arendts öffentliches Zusammentreffen mit Martin Heidegger anlässlich ihres Gastvortrages 1960 in Freiburg/Br. Jaensch schildert es wie folgt: "Frau Arendt betritt den Hörsaal und geht zum Rednerpult. Sie betrachtet die Anwesenden. Ihr Blick fällt auf Martin Heidegger, der in der ersten Reihe saß. Sie verlässt das Rednerpult. Sie geht auf Heidegger zu. Heidegger steht auf. Sie gibt ihm die Hand. Er nimmt ihre Hand in die seine. Dann geht sie zum Pult zurück. Heidegger setzt sich. Der Vortrag beginnt." Und Jaensch weiß jetzt: "Durch Frau Arendt haben wir diesen Menschen neu gesehen. Der Handschlag war ein Geschenk ohne Bedingung. Dieses Verhalten nenne ich schöpferisch, weil es etwas Neues schafft, das unabhängig ist von den Eigenschaften der Leiber. Das ist die Handlungsweise der Manichäer, der Germanis und Manis." Im weiteren geht es Jaensch dann – vor allem anhand des "Faust" – um den Nachweis, Goethe habe die deutsche Kultur zerstört.

---

[13] Mir zugänglich gewesen unter http://www.nzz.ch/2001/06/30/fe/page-article7HDHY.html.

[14] Siehe http:// www.new-aeon.de/new.aeon/index.php?act=view_item_id = 2068.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000209

Ohne mich in die Einzelheiten seiner (mir schwer nachvollziehbaren) Argumentationsweise zu verlieren, seien kurz die Stellen zitiert, in denen er die "Manichäer" bemüht. Zunächst bemüht er den – durch Augustin berühmt gewordenen – Manichäer Faustus; bei dem Versuch nämlich, der Frage nach Verbleib und Wirksamkeit des wirklichen Faustus auf den Grund zu kommen, gelangt er, durch einen angeblichen Ausspruch Thomas Manns angeregt, zunächst zu folgender Feststellung: "Indem Thomas Mann das Wort 'ich bin selbst' mit der 'Sterilität' verbunden hat, enthüllt er ein neues Gesicht des Bösen, das in unserem Jahrhundert zum ersten Mal sichtbar wird. Das Böse ist steril. Es ist unfruchtbar. ... Das Böse ist also nicht mehr der Teufel mit Hörnern und Schwefelgeruch. Sondern als böse gilt jetzt der Mensch, dessen Bewusstsein sich nicht selbst befruchten kann, weil es als Eigenschaft des Leibes gilt. Diese Enthüllung ist neu. In dieser Selbstenthüllung des Bösen erkenne ich die Wirksamkeit des wirklichen, des echten, des Manichäers Faustus." Noch immer offen indes ist für Jaensch die Frage, wo denn "Faustus seit Goethes 'Faust I' bis heute wirklich" sei, weshalb er mit der "Lösung der Manichäer" aufwartet. Hatte Goethes Faust am Ende verkündet: "Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen", so mache der Manichäer Faustus das genaue Gegenteil, denn: "Er will gar nicht erlöst werden. Er kann gar nicht. Von wem denn? Sondern er selbst ist der Erlöser. Wen oder was erlöst er? Das Böse. Wie erlöst er das Böse? Indem er sich damit vereinigt. Er vereinigt sich mit dem Bösen, indem er sich verschlingen und verdauen lässt. Als Verschlungener und Verdauter dringt er in die Magensäfte und Blutbahnen des Bösen ein. ... Und das Böse? Gesättigt von Faustus, bemerkt es viel zu spät, dass es mit Faustus schwanger geht. Und es platzt. Und es enthüllt sich von innen her und veröffentlicht sich selbst ..." Faustus spreche in der Folgezeit durch andere: durch Kopernikus, Bruno, Descartes, Spinoza, ferner aus Lessing und Kant und Fichte und den beiden No-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000210

valis ... Zwei Zitate noch aus Jaenschs aktuellem Beitrag zur Handlungsweise der Manichäer in heutiger Zeit: An der einen Stelle ist die Rede von der Vereinigung des wirklichen Faustus – gemeint ist damit der Manichäer Faustus – "mit seinem absoluten Gegensatz", was als "die Technik der Manichäer" bezeichnet wird, an anderer Stelle lesen wir: "Aber der Manichäer kümmert sich nicht um Wahrheit. Er ist der Schöpfer des freyen Willens, er kümmert sich um das Gute, indem er es tut. Er gibt sich dem absolut Bösen hin. Was ist das absolut Böse? 'Absolut' heißt: losgelöst. Das Böse ist losgelöst vom Guten. Es hat keinen Maßstab mehr. Es verliert das Wissen um sich selbst."

Mit dieser kleinen Auswahl, die mühelos erweitert werden könnte,[15] verlassen wir das Gebiet der Publizistik und wenden uns noch kurz einem Anwendungsbereich von "Manichäer" zu, der wohl nur im Deutschen seinesgleichen zu haben scheint. Das deutsche Wörterbuch der Gebrüder Grimm notiert in seiner Ausgabe von 1885 unter dem Stichwort "Manichäer": "der name des zugehörigen zu einer von Manes im 3. jahrhundert gestifteten ketzerischen secte ist, wahrscheinlich seit dem vorigen jahrhundert, von studentischen hörern der kirchengeschichte unter witziger anlehnung an das deutsche mahnen auf einen hartherzigen schuldforderer und wucherer übertragen worden."[16] Illustriert wird dies anhand

[15] So hat die Internetsuche zum Stichwort "Manichäer" im Archiv der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* für die Jahrgänge 1993-2002 dreizehn Titel ergeben, und zwar aus den Rubriken Natur und Wissenschaft, Feuilleton, Politik sowie Bilder und Zeiten; angezeigt wurden beispielsweise "Auf die Weise der Manichäer" (*FAZ*, 26.9.95, Debatte um Annemarie Schimmel), "Große Gesänge" (*FAZ*, 23.1.2000, betrifft den Grünen-Fraktionsvorsitzenden Schlauch) oder "Unordentliche Linke" (*FAZ*, 28.2.95, betrifft die Berliner PDS). Da eine Volltextrecherche der betreffenden Artikel kostenpflichtig ist, musste ich schweren Herzens auf eine Einsichtnahme verzichten.

[16] *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, Bd. 12 (6. Bd.), bearbeitet von M. Heyne, München, 1991 (Leipzig, 1885), 1551. - Demgegenüber der Hinweis von Peter Nagel: Manichäismus, in:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000211

zweier Reime, deren erster aus dem 4. Auftritt von Karl Theodor Körners *Nachtwächter* (entstanden 1812) stammt: "Vorher kam noch, das ding war zum malen, / der manichäer mit häschermacht / und prätendirte, ich sollte bezahlen", und deren zweiten man bei Heinrich Heine finden kann: "Meine güldenen dukaten / sagt, wo seid ihr hingeraten? ... / meine manichäer, traun! / halten euch in ihren klaun."[17] Diese Notiz findet dann, allerdings ohne die soeben zitierten Reime und in unterschiedlicher Länge, auch Eingang in einschlägige deutsche Lexika.[18] In Meyers Lexikon von 1927[19] steht unter dem Stichwort "Manichäer" neben einem Verweis auf das Lemma Manichäismus ausdrücklich ein Hinweis auf die Studentensprache. In späteren Lexika hingegen – ob in allen, habe ich nicht überprüft – scheint die Volksetymologie von "Manichäer" und ihre Verbindung zur Studentensprache keiner Mitteilung mehr wert zu sein,[20] obwohl diese Bedeutung auch heute noch in der Studentensprache, besonders der sog. Burschensprache, lebendig ist. Dies zeigt sehr deutlich ein Blick in die "Erklärung studentischer Ausdrücke" und auf das Stichwort "Manichäer" ebenda, das definiert wird als "Wu-

---

Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie, Göttingen, 1990, 263: den Manichäern waren an Arbeit "nur Kalligraphie, Handel und Geldwechsel... erlaubt, mit der Folge grandiosen sozialen Mißverständnisses."

[17] Ebenda.

[18] Beispielsweise in *Meyers Großes Konversationslexikon* von 1906 (13. Aufl., Bd. 13, Leipzig/Wien, 223f.) oder *Brockhaus' Konversations-Lexikon* von 1908 (14. Aufl., Bd. 11, Leipzig, 543, bemerkenswert hier der Zusatz "besonders jüdischen Stammes"!).

[19] 7. Aufl., Bd. 7, Leipzig, Sp. 1629.

[20] Jedenfalls nicht in *Meyers Enzyklopädischem Lexikon* von 1980 (Bd.15, Mannheim/Wien/Zürich, 558f.: "Manichäer. Anhänger der Religion des ↑ Manichäismus.") und auch nicht in dem vierundzwanzig Bände umfassenden *Brockhaus* von 1996 (20. Aufl., Bd. 14, Leipzig/Mannheim), in dem ein eigenes Lemma "Manichäer" ebensowenig aufgenommen ist wie in dem 1992 erschienenen *Schweizer Lexikon* (Luzern), wo sich auf S. 434 des 4. Bandes lediglich das Stichwort Manichäismus findet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000212

cherer, Bankier."[21] In der KÖStV Frundsberg, einer 1900 gegründeten "Ferialverbindung katholischer Studenten von Schwaz und Umgebung Frundsberg", wird ein Kartenspiel gepflegt, das sich "Quodlibet" nennt und als "coleurstudentisches Kartenspiel" gepriesen wird.[22] In den Spielregeln, die unter anderem auch das zum Spielen notwendige Zubehör vorschreiben, wird auch der Manichäer gedacht. So heißt es in Paragraph 7 "Schreibgerät" beispielsweise: "Nur Pechen, Manichäer und Philister haben keinen Kugelschreiber" - was in unsere Alltagssprache übersetzt soviel heißen soll wie "Nur Lehrlinge (= Pechen), Wucherer (= Manichäer) und Spießbürger (= Philister) haben keinen Kugelschreiber."[23] Übrigens kann nach anderem burschenschaftlichem Sprachverständnis Manichäer und Philister *promiscue* verwendet werden. In einem Glossar studentischer Begriffe des katholischen Studentenvereins Markomannia in Münster beispielsweise ist, anders als in dem oben zitierten Wörterbuch, zum Stichwort "Manichäer" angeführt: "Manichäer oder Philister, wahrscheinlich nichts weiter als Manichäer mit einem Seitenblick auf die Sekte (sic!) der Manichäer."[24] Folgt man dieser nicht ganz eindeutigen Lesart, dann hat man allerdings Schwierigkeiten, die erste Strophe eines "Der flotte Bursch" betitelten Studentenliedes richtig zu interpretieren.[25] Da wird nämlich gesungen: "Lasset die verdammten Manichäer klopfen, ich verriegle meine Stubenthür, / denn der Gestank von solchen Wiedehopfen kommet meiner Nase unerträglich für."

---

[21] Von der KÖStV, d.h. der Katholisch-österreichischen Studentenverbindung unter der Adresse http:// www.frundsberg.or.at/tradition/Ausdruecke.html ins Internet gestellt.

[22] Einsehbar in: http://www.frundsberg.or.at/quodlibet.html.

[23] Vgl. das oben Fn. 21 genannte Glossar studentischer Ausdrücke.

[24] http://www.uni-muenster.de/Markomannia/Texte/Glossar.html.

[25] Das Lied stammt aus der 16. Auflage des *Deutschen Kommersbuches* von 1928, das als virtuelles Liederbuch im Internet zugänglich gemacht ist und unter http://www.uni-muenster.de/Markomannia/Lieder/HTML/332.html eingesehen werden kann.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000213

Erst der Refrain "Vor den Ferien zahl' ich niemanden aus, nach den Ferien wird erst recht nichts draus", lässt einen den Sinn dieser Strophe erahnen, der dann in Strophe vier zur Gewissheit wird, denn da heißt es: "Als mich mein Philister um den Wechsel quälte, macht' ich ihm ein burschikos Gesicht; / als er aber drauf mir seine Not erzählte, sagt' ich: "Armer Kerl, verzweifle nicht! / Weisst du, wie ein wackrer Bursche denkt? Lang geborgt und gut bezahlt, ist nicht geschenkt!"

Das nächste prominente Beispiel, das hier *pars pro toto* stehen möge, zeigt, dass man nicht nur in Studentenkreisen vor dem Klopfen jener hartherzigen Schuldforderer und lästigen Gläubiger erschrak. In einem Brief vom 4. Oktober 1864 schreibt Karl Marx an Friedrich Engels: "Private Affairs: Ich habe mit Borkheim gesprochen, ob es nicht möglich, mir in London einen loan aufzutreiben von wenigstens 100£. Er sagt ja, er wolle Bürge sein, wenn Du der andere. Überhaupt müsse er aber vorher von Dir selbst über die Sache hören. Der status ist einfach dieser: Ich kann weder Band II fertigmachen, noch die Zeit zur Intrige für die englische Ausgabe finden, noch überhaupt in England bleiben, wenn ich nicht Ruhe für some weeks at least unter den Manichäern schaffen kann."

III

Erweist sich der Sprachgebrauch von "Manichäer" in der Studentensprache als relativ einheitlich und geregelt, zeigt er in der Publizistik als dem anderen von uns behandelten Erscheinungsfeld keine so große Geschlossenheit auf, obwohl auch hier bestimmte Aspekte immer wiederkehren. In welchem Sinne aber auch immer der Begriff heute gebraucht wird, stets spiegelt er neben einem bestimmten Kenntnisstand, den sein Benutzer vom historisch-konkreten Mani-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000214

chäismus hat, auch ein Stück Wirkungsgeschichte wider. Es sei deshalb abschließend noch auf einige Aspekte des Manichäismus hingewiesen, die in dem von uns beobachteten Sprachgebrauch zum Ausdruck kommen.

Der mit Abstand häufigste Assoziationskomplex zum Manichäismus ist das Gegensatzpaar zwischen Gut und Böse (Schmidt, Mohr), das Wissen um die dualistische Teilung des Universums in die Reiche des Guten und des Bösen (Ehlers, Elvers), die Universalität des Bösen (Pirker). Manichäer ist, wer zwischen Guten und Bösen zu unterscheiden weiß und einfache Antworten parat hält (Rothschild). In ihrer Konsequenz gut manichäisch – ob bewusst oder unbewusst, bleibe einmal dahingestellt – ist dabei die gewählte Formulierung "das Gute rüste gegen das Böse" (Schmidt, Mohr), also die Kampfansage des Guten[26] gegen das Böse, die als "manichäistisches Weltbild" charakterisiert wird (Pirker).

Beliebt ist die Wendung vom "wahren Manichäer" (Lau) – ihn zeichnet eine Schwarz-Weiß-Sicht aus, denn er kennt nur die "Söhne des Lichts oder der Finsternis" (Lau). Hier wirkt offensichtlich Augustin nach, dem in erster Linie wir wohl die weit verbreitete Meinung zu verdanken haben, das Menschenbild der Manichäer sei strikt dichotomisch. Dass die Manichäer indes hier zu differenzieren wussten, habe ich an anderer Stelle zu zeigen versucht.[27] Und erst recht weckt eine Teilung der Menschen in zwei unterschiedliche Klassen, je nach Teilhabe an der Erleuchtung, Assoziationen an Manichäer und den Manichäismus (Ehlers).

---

[26] Stichwort hierzu: die Präventivmaßnahme des Lichtvaters, vgl. Wolf B. Oerter: ⲣⲱⲗⲣⲏ "Zuvorkommen" in Thomaspsalm 1,25f. Zu einer Grundvorstellung des manichäischen Systems, in: *Studia Manichaica*, 239-247 (s. Fn. 1).

[27] Wolf B. Oerter: Utopie und Manichäismus. Gedanken zu einem aktuellen Thema, in: *Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag*, Marburg, 1994, 225-233.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000215

Zu den Klischees über den Manichäismus gehört die Ansicht, die manichäische Doktrin vertrage sich nicht mit Willens- und Gewissensfreiheit des Einzelnen, weshalb manichäischem Denken auch jegliche individuelle Züge abgesprochen werden (Elvers). Doch auch hier gibt es von den (koptischen) Quellen her weitaus differenziertere Aussagen, insbesondere im Bereich der Eschatologie.[28] An die tendenziöse Missinterpretation des Namens Mani als "Rasender" in der Spätantike fühlt man sich erinnert, wenn von "manichäischer Besessenheit" die Rede ist (Elvers).

Erinnerungen an den manichäischen Kult werden geweckt, wo die "Handlungsweise der Manichäer" in das Blickfeld rückt (Jaensch); dem so geschilderten Verhalten liegt ein Handschlag zugrunde – wer denkt da nicht an die erlösende Reichung der Rechten? Sogar Teile des manichäischen Mythos scheinen reflektiert worden zu sein – das Ergebnis dieser Reflexion ist unter anderem die als "Technik der Manichäer" bezeichnete "Vereinigung mit dem absoluten Gegensatz" (Jaensch), was den Kundigen natürlich an die (vorübergehende) Selbstopferung des Urmenschen an die Mächte der Finsternis erinnert. Als positive Konnotation darf vermerkt werden, dass sich der Manichäer "um das Gute (kümmert), indem er es tut" (Jaensch) - ein bei dem vorherrschend negativen Sprachgebrauch unseres Begriffes erfreulicher Lichtblick!

[28] Ich nenne als Stichwort: manichäische Individual- versus Universaleschatologie.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000216

Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 35 (2003)

Zu den Begriffen *kalām* und *mutakallim* in christlichem Kontext

Ute Pietruschka (Halle/Saale)

Die arabischen Termini *kalām* und *mutakallim* im Deutschen adäquat wiederzugeben, ist ein nicht einfaches Unterfangen. Die Übersetzung "(scholastische) Theologie / Theologen" kommt den arabischen Begriffen wohl am nächsten, trägt sie doch auch der Tatsache Rechnung, daß muslimische Theologen ähnlich wie christliche Scholastiker sich derselben Methoden bedienten, nämlich im Dialog Aussagen der Religion durch Beweise und Argumentationen der Vernunft als wahr zu erweisen.

Wenn allerdings in jüngerer Zeit des öfteren von christlichem *kalām* und christlichen *mutakallimūn* die Rede ist, so sind diese Begriffskombinationen, im Grunde genommen, irreführend.[1] Christliche Theologen und Philosophen haben sich selbst - auch wenn sie sich direkt mit Polemik und Kritik seitens muslimischer *mutakallimūn* auseinandersetzten - nicht

[1] Vgl. Sidney H. Griffith: Ḥabīb ibn Ḫidmah Abū Rā'iṭah, a Christian mutakallim of the First Abbasid Century, in: *Oriens Christinus* 64 (1980), 161-201; ders.: Ammār al-Baṣrīs Kitāb al-Burhān: Christian Kalām in the first Abbasid century, in: *Le Muséon* 96 (1983) 145-181; ders.: The First Christian Summa Theologiae in Arabic: Christian Kalām in Ninth century Palestine, in: R.J. Bikhazi/ M. Gervers (eds.): *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries*, Toronto, 1991. 15-31.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000217

als solche bezeichnet. Bis zum 8. Jahrhundert sind die Belege für eine (arabische) Selbstbezeichnung christlicher Philosophen und Theologen nur spärlich. Verzeichnisse christlicher Autoren wie die des Abū Isḥāq ibn al-ʿAssāl und des Abū l-Barakāt, die zudem wesentlich später sind, helfen nur wenig weiter. Hier werden die Autoren meist mit ihren Titeln erwähnt, die auf ihre Stellung als Kirchenmänner hindeuten: so finden wir den Mönch (*rāhib*), Priester (*qass*), Bischof (*usquf*), Metropolit (*muṭrān*), Patriarch (*baṭrīyark*) bzw. sie werden als "weise" (*ḥakīm*) apostrophiert. An Berufsbezeichnungen selbst ist nur der Arzt (*mutaṭabbib*) oder Sekretär (*kātib*) genannt.[2] Nur einmal wird in beiden Schriftstellerverzeichnissen der Begriff "*failasūf*" verwendet, und zwar im Zusammenhang mit Ḥunain b. Isḥāq. Autoren, die nicht im Kirchendienst standen, werden auch gern mit dem Titel "*šaiḫ*" versehen, was auf muslimisches Vorbild hindeutet. *Šaiḫ* ist ein Ehrentitel für verdienstvolle muslimische Gelehrte,[3] und die Verwendung dieses Titels für christliche gelehrte Männer, so z.B. im *Fihrist* des Ibn an-Nadīm, drückt die Wertschätzung aus, die man Christen von muslimischer Seite zollte.[4]

Von christlicher Seite wird der Gelehrte Yaḥyā b. ʿAdī (gest. 974) auch "Philosoph" (*failasūf*) oder "Logiker" (*manṭiqī*) genannt, so bei Barhebraeus (1226-1286)[5] in seiner "Ge-

---

[2] Wilhelm Riedel: Der Katalog der christlichen Schriften in arabischer Sprache, in: *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Kl.*, Heft 5 (1902), 636-706. Georg Graf: Das Schriftstellerverzeichnis des Abū Isḥāq ibn al-Assāl, in: *Oriens Christianus* N.F. 2 (1912), 203-226.

[3] In biographischen Lexika, bezogen auf Muslime, oft in Verbindung mit Imām gebraucht. S. Art. Shaykh, in: *EI*^{2}, IX (1997), 397-98.

[4] Z.B. für Yaḥyā b. ʿAdī, s. Riedel, Katalog (s. Fn. 2), 649, so auch bei Ibn an-Nadīm: *K. al-Fihrist*, ed. Gustav Flügel, 2 Bde., Leipzig, 1871-72 (Nachdruck Beirut, 1964), 248.

[5] Barbebraeus (Ibn al-ʿIbrī): *Taʾrīḫ muḫtaṣar ad-duwal. Li-Gregorius al-Malaṭī al-maʿrūf bi-bn al-ʿIbrī*. Waqafa ʿalā ṭabʿihī ... Anṭūn Ṣalḥānī, Bairūt, 1890 (Repr. 1958), 170.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000218

schichte der Dynastien", wobei sich dieser Sprachgebrauch nicht von dem muslimischer Biographen unterscheidet: Ibn al-Qifṭī (1172-1248)[6] und Ibn an-Nadīm (gest. nach 995) bezeichnen ihn ebenso. Insbesondere die Übernahme einer Formulierung von Ibn al-Qifṭī[7], der Yaḥyā b. ʿAdī zu den "ahl al-manṭiq" zählte, macht deutlich, daß Barhebraeus sich hier vom muslimischen Sprachgebrauch beeinflussen ließ.

Ein interessantes Beispiel dafür, welche Termini zur Bezeichnung von philosophisch gebildeten nichtmuslimischen Personen benutzt wurden, ist ein Bericht al-Masʿūdīs (gest. 956) in seinem *Kitāb at-Tanbīh wa-l-išrāf*:[8] er erwähnt "viele Disputationen" (*munāẓarāt kaṯīra*) mit dem Christen Abū Zakarīya Danḫā,[9] die 925 in Bagdad und in der sog. Grünen Kirche von Takrit[10] stattfanden; als Gesprächsthemen gab al-Masʿūdī "die Trinität (*ṯālūṯ*) und anderes" an. Der Muslim sagt von seinem Diskussionspartner, er sei ein "dialektisch gebildeter (*naẓẓār*) und rationaler (*ǧaddāl*) *mutafalsif*", wobei die Deutung der Bezeichnung "*mutafalsif*" in zwei Richtungen gehen kann. *Mutafalsif* ist als Aktivpartizip abgeleitet vom Verb *tafalsafa*[11], das einerseits "philosophieren" heißen, aber auch abwertend benutzt werden kann, im Sinne von "vorgeben, ein Philosoph zu sein; philosophisch dillettieren".

---

[6] Ibn al-Qiftī: *Taʾrīḫ al-ḥukamāʾ*, hrsg. von Julius Lippert, Leipzig, 1903, 361.

[7] ebenda: *ilaihi intahat riʾāsat ahl al-manṭiq fī zamānihī*.

[8] *Kitāb at-Tanbīh wa'l-ischrāf auctore al-Masūdī*, ed. M.J. de Goeje, Leiden, 1894, 155 [Bibliotheca Geographorum Arabicorum, 8].

[9] Verfasser einer verschollenen Geschichte römischer und griechischer Kaiser und Philosophen, s. Georg Graf: *Geschichte der christlich-arabischen Literatur, II: Die Schriftsteller bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts*, Città del Vaticano, 1947, 250.

[10] S. Jean M. Fiey : Tagrīt, Esquisse d'histoire chrétienne. In: *L'Orient Syrien* 8 (1963), 289-341, hier 317, 321.

[11] *tafalsafa* ist 2.Stamm zu *falsafa*, das seinerseits vom Substantiv *failasūf*, griech. *philosophos* gebildet wurde. S. allgemein zum Verhältnis *philosophos/philosophia* zu den arabischen Begriffen *failasūf*, pl. *falāsifa/falsafa* den Artikel von R. Arnaldez in der *EI*^{2}, II (1965), 769-775.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000219

Wie wir oben gesehen haben, wurde für christliche Philosophen und Theologen auch von muslimischer Seite die Bezeichnung *failasūf* benutzt, hier ganz offensichtlich in der allgemeinen Bedeutung, die auch das griechische Äquivalent besaß. Zu beachten ist aber auch, daß in byzantinischer Zeit eine Abschwächung des Begriffes φιλόσοφος im profanen Sinn erfolgte, was wohl auch ihren Niederschlag in der arabischen Terminologie fand. So verschwimmen spätestens in mittelbyzantinischer Zeit die Unterschiede zwischen φιλόσοφος und σοφός, und ersterer Begriff wird zur Bezeichnung aller Arten von "Weisen" benutzt, die Lebensweisheiten allgemeinster Art verkündeten, durch seherische oder prophetische Gaben hervortraten.[12] Bestes Beispiel hierfür sind die byzantinischen Gnomologien, die auch ins Arabische übersetzt wurden und eine beliebte Lektüre darstellten. Eine der ältesten arabischen Spruchsammlungen ist die des Ḥunain b. Isḥāq mit dem Titel *Nawādir al-falāsifa*[13], der neben Spruchmaterial berühmter Philosophen pseudepigraphe Werke populärer Ethik auszog.[14] Hier werden die sieben Weisen, aber

[12] Vgl. Herbert Hunger: *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, München [Handbuch der Altertumswissenschaften, 12.Abt., 5. Teil, 1. Bd.], 8.

[13] Im Arabischen nur noch in einem Auszug von Muḥammad b. ʿAlī al-Anṣārī mit dem Titel *Ādāb al-falāsifa* erhalten. Herausgegeben wurde die Spruchsammlung von ʿAbdarraḥmān Badawī, Kuwait, 1985.

[14] So z.B. Briefe und Unterweisungen des Aristoteles an Alexander, der *Liber de pomo (Kitāb at-tuffāḥa)* mit der Schilderung der letzten Stunden des Aristoteles und das *Secretum secretorum (Sirr al-asrār)*, das im mittelalterlichen Europa weite Verbreitung fand. – Populäre Ethik wurde nicht nur von griechischer Seite übernommen; über das Mittelpersische wurden die Araber mit Fürstenspiegeln indischer Herkunft, mit "Testamenten" sassanidischer Könige und Weisheitssprüchen des Buzurgmihr bekannt, die Aufnahme in arabische Gnomensammlungen fanden. Ḥunain ibn Isḥāq nahm in seine Sammlung *Nawādir al-falāsifa* Auszüge aus der bereits erwähnten Briefliteratur auf und trug neben Aussprüchen berühmter Philosophen wie Aristoteles, Plato, Diogenes, Pythagoras, Sokrates u.a. Spruchmaterial aus der Sammlung des Pseudo-Menander und der *Tabula cebetis* zusammen. Literatur ausführlich hierzu bei Ute

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000220

auch Homer, Sokrates, Platon und Aristoteles, unterschiedlos als Philosophen im Sinne von Weisen betrachtet, so daß wir *falāsifa, ḥukamā'* oder auch *'ulamā'* bereits in diesen Texten als Synonyma finden.[15]

Zu diesen Kündern jeglicher "Weisheit" passen natürlich Sprüche der Lebensweisheit und populären Ethik; auf diese Weise sollten die Leser bzw. Hörer dieser Gnomen auf unterhaltsame Weise einen Einblick in "Philosophie" erhalten.[16]

Die Verwendung dieser Termini ist durchaus mit der im byzantinischen Sprachgebrauch vergleichbar. Der Stolz auf die "alten" griechischen Philosophen ist unverkennbar, aber allmählich verwässert die Bezeichnung φιλόσοφος immer mehr und wird schließlich für jeden Gebildeten im Gegensatz zum *illiteratus* benutzt.[17] Dölger[18] macht auf die häufige Verbindung von φιλόσοφοι καὶ ῥήτορες aufmerksam; darunter sind nicht die Fachphilosophen zu verstehen, sondern Leute, die mit den Grundbegriffen der Philosophie vertraut gemacht wurden und ansonsten eher eine Ausbildung in Grammatik und Rhetorik erhalten hatten. Diese Verknüpfung von philosophischem Dillettieren und Rednerkunst ist auch deshalb für uns von Interesse, weil wir eine ähnliche Erscheinung in muslimischem Kontext in Bezug auf den Begriff *mutakallim* beobachten können, ohne jedoch eine Abhängigkeit beider Begriffsfelder postulieren zu wollen.

Pietruschka: Zur Forschungsgeschichte des Maṣḥafa falāsfā ṭabibān, in: *Aethiopica* 5 (2002), 139-155.

[15] Vgl. z.B. Ḥunain b. Isḥāq, *Ādāb* (s. Fn. 13), 44.

[16] Ein Beispiel für die schnelle Vermittlung philosophischer Lehren ist die Geschichte von Syntipas, der seinen Schüler, den Sohn des Königs Kyros, innerhalb von zwei Stunden(!) und anhand von weisen Sprüchen Philosophie lehrt. S. Ἱστορικὸν Συντίπα τοῦ φιλοσόφου, bei A. Eberhard: *Fabulae*, 124ff.

[17] Vgl. Franz Dölger: Zur Bedeutung von φιλόσοφος und φιλοσοφία in byzantinischer Zeit, in: *Byzanz und die europäische Staatenwelt*, Darmstadt, ²1964, 197-208, hier 201.

[18] Ebenda, 202.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000221

Eine Passage aus den *Muqābasāt*[19] des Abū Sulaimān as-Siğistānī (gest. ca. 985), die at-Tauḥīdī (gest. 1023) aufgezeichnet hat, informiert uns über den Unterschied, den der christliche Philosoph Yaḥyā b. ʿAdī selbst zwischen Philosophen und *mutakallimūn* machte. Er macht sich über die Bezeichnung *mutakallimūn* lustig, indem er an die ursprüngliche Bedeutung von *takallama* anknüpft und fragt das Auditorium: "Reden die anderen Leute nicht? Sind sie keine Leute des Wortes? Vielleicht, weil für die *mutakallimūn* diese Leute Stummheit und Schweigen sind? Redet der Rechtsgelehrte nicht? Und der Grammatiker, der Arzt ..., der Logiker ..., der Theologe (*al-ilāhī*[20])?"

Hier sehen wir, daß Yayḥā b. ʿAdī an eine eher pejorative Bedeutung des Wortes *mutakallim* anknüpft, die bereits aus der Frühzeit des Islam bezeugt ist. Van Ess[21] hat die frühen Belege zusammengestellt und kam zu dem Schluß, daß die ursprüngliche Bedeutung von *takallama* und *mutakallim* wohl "als Sprecher auftreten" und "Sprecher (mit einer bestimmten Funktion)" war, also recht unspezifisch ist.[22] In den Werken des Ğāḥiẓ (gest. 868/9) kommt der noch nicht gefestigte Bedeutungsinhalt von *mutakallim* zum Ausdruck: es kann ein-

---

[19] Abū Hayyān at-Tauḥīdī: *Al-Muqābasāt*, ed. Muḥammad Taufīq Ḥusain, Tehrān, 1344, hier 48 und 204-205. Emilio Platti: *Yaḥyā ibn ʿAdī. Théologien chrétien et philosophe arabe. Sa théologie de l'incarnation*, Leuven, 1983 [Orientalia Lovaniensia Analecta, 14], 12.

[20] Der übliche Terminus für "Theologe" ist *al-lāhūtī*. Vgl. Georg Graf: *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini*, Louvain, 1954 [CSCO, 147], 13. Angemerkt werden sollte, daß Gregor von Nazianz als *al-manṭiqī bil-ilāhīyāt* bezeichnet wurde. Hier ist also die Verbindung von "Logiker" und "Theologie" gegeben.

[21] Josef van Ess: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, I, Berlin/ New York, 1991, 48-55, hier 50.

[22] Für weitere Belege s. *Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache*, I, Wiesbaden, 1970, 329ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000222

mal einfach "Redner"[23] oder auch "Bußprediger" bedeuten, aber auch in abfälliger Weise für "Schwätzer, Sprücheklopfer"[24] benutzt werden, woran auch Yayḥā b. ʿAdī mit seiner spöttischen Bemerkung zu den *mutakallimūn* anknüpft. Bei Ǧāḥiẓ ist nun auch die Bedeutung "Intellektueller, Gebildeter" im allgemeinen Sinne zu finden, was in auffälliger Weise an den Begriff φιλόσοφος in byzantinischer Zeit erinnert, dessen Bedeutungsinhalt zunehmend eine Verdünnung erfuhr.[25]

Daß die pejorative Bedeutung weiter erhalten blieb, zeigt die hebräische Übersetzung *medabberīm* für das arabische *mutakallimūn*, die von dem jüdischen Philologen Ibn Tibbon (ca. 1160-1230) stammt. *Medabberīm*, das gern mit dem lateinischen *loquentes* wiedergegeben wird, ist nun mit einer abwertenden Tendenz verquickt, und interpretiert *mutakallimūn / medabberīm* als "Schwätzer".[26] Es ist wohl wahrscheinlich, daß gerade unter nichtmuslimischen Gelehrten dieser abwertende Begriffsinhalt auch in späterer Zeit benutzt wurde, um sich von jenen abzuheben, die in aristotelischer Philosophie nur dillettierten.[27]

Erst gegen Ende des 8. Jahrhunderts festigt sich der Begriff *mutakallim* als Bezeichnung für einen Theologen; das hat sicherlich auch mit den zunehmenden theologischen Auseinandersetzungen mit Nichtmuslimen zu tun, wo die *mutakallimūn*

---

[23] So Bišr b. al-Muʿtamir bei Ǧāḥiẓ: *K. Bayān wa-t-tabyīn*, ed. ʿAbdassalām Muḥammad Hārūn, I, Kairo, 1960, 138.

[24] S. van Ess mit einem Zitat des frühen Koranexegeten Muǧāhid (gest. 722), in: *Theologie und Gesellschaft*, I (s. Fn. 21), 51.

[25] S. oben Fn. 17.

[26] S. Friedrich Niewöhner: Die Diskussion um den kalām und die mutakallimūn in der europäischen Philosophiegeschichtsschreibung, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 18 (1974), 7-34. Niewöhner bezeichnet auf S. 27 diese interpretatorische Tendenz als "judaisierend".

[27] In älteren philosophiegeschichtlichen Abhandlungen, wie z.B. in Hegels *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, wird jedoch meist die hebräische Übersetzung *medabberīm* des Begriffes *mutakallimūn* benutzt, die den Sprachgebrauch der mittelalterlichen Scholastik übernimmt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000223

sich in erster Linie beweisen mußten. Insbesondere die Auseinandersetzung mit Christen schärfte den Blick der *mutakallimūn* für die eigene Terminologie und eine präzise Ausdrucksweise sowie für die dialektische Betrachtung der Glaubensinhalte, die in jener Zeit starke Impulse aus religiösen Streitgesprächen erfuhr.

Auch scheint in der Frühzeit doch noch eine gewisse Unterscheidung zwischen den *mutakallimūn* und den *ahl al-kalām* bestanden zu haben. Ǧāḥiẓ vermittelt in seinem *K. al-Buḫalā'* den Eindruck, als ob mit *mutakallimūn* eher die gemeint sind, die über theologische Fragen "daherschwätzen", während die *ahl al-kalām* die "wahren Vertreter" der theologischen Zunft waren.[28]

Jedoch sind alle diese Beispiele dem muslimischen Umfeld entnommen, wobei sich die Frage stellt, wie zur gleichen Zeit die Bezeichnung christlicher Theologen erfolgte.

Wie oben bereits am Beispiel von Yaḥyā b. ʿAdī gezeigt, wird für die Bezeichnung christlicher Philosophen von muslimischer Seite, aber auch von den Christen selbst, die Bezeichnung "Logiker" oder eben "Philosoph" bevorzugt. Andere christliche Philosophen, wie z.B. Mattā b. Yūnus (gest. 940) oder ʿĪsā b. Zurʿa (943-1008) werden bei Ibn al-Qiftī[29] ebenfalls so benannt. Das hängt sicherlich auch damit zusammen, daß diese Gelehrten, die auch als Theologen hervortraten, in erster Linie den Muslimen als spitzfindige Disputanten gegenübertraten, die aufgeworfene theologische Probleme – und um diese ging es ja zumeist in diesen Gesprächen – mit Mitteln der Dialektik und Logik behandelten. Die muslimischen *mutakallimūn*, die nun ihrerseits mit dem

[28] So Ǧāḥiẓ: *K. al-Buḫalā'*, ed. Ṭāhā al-Ḥāǧirī, Kairo, 1958, 199.

[29] Ibn al-Qifṭī, *Taʾrīḫ* (s. Fn. 6), 323 und 245, beide als Vertreter der *ʿilm al-manṭiq* bezeichnet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000224

selben Anspruch auftraten, nämlich dialektisch zu disputieren, wurden von den *ahl al-manṭiq* eher herablassend behandelt.

So berichtet Ibn al-Qiftī von einer Zusammenkunft eines Wesirs mit *ahl al-kalām*, in der der Wunsch geäußert wird, mit Yaḥyā b. ʿAdī zu disputieren. Yaḥyā b. ʿAdī lehnt ab, mit der Begründung, daß die *mutakallimūn* nicht seine Prinzipien kennen, die seinen Äußerungen zugrundeliegen und er nicht ihre Terminologie kenne.[30] Über Ǧubbāʾī (gest. 915) sagte er, er würde Aristoteles widerlegen wollen, ohne die Prinzipien der Logik zu kennen.[31] Deshalb würde seine Widerlegung wertlos sein. Yaḥyā b. ʿAdī nimmt hier also eine strenge Trennung von zwischen jenen, die nach logischen Prinzipien disputieren und jenen, deren theologische Systeme, so man von solchen sprechen kann, seiner Meinung nach der Logik ermangeln.[32] (Aristotelische) Logik scheint nun eines der wichtigsten Kriterien zur Unterscheidung bzw. Abgrenzung von *mutakallimūn* und Philosophen gewesen zu sein, hinzu kam, daß die Philosophen stets die Universalität ihrer Lehre für sich in Anspruch nahmen, die der *kalām* nie hatte, aber auch nie für sich forderte. So waren die *falāsifa* auch der Meinung, daß der *kalām* zur *milla* ([muslimischen] Glaubensgemeinschaft) gehörte, ein Indiz dafür, daß christliche wie muslimische Philosophen *kalām* als muslimische Theologie betrachteten. Andererseits muß man aber auch in Betracht ziehen, daß die Philosophen jener Zeit Philosophie nicht streng von der Theologie trennten. Umgekehrt unterschieden auch die *mutakallimūn* nicht Theologie von der Philosophie, so daß beide Gruppen der Meinung waren, mit denselben Mitteln zu arbeiten, aber unterschiedliche Prioritäten zu setzen. Das ist eine Erscheinung, die bereits in hellenistisch-

---

[30] Ibn al-Qifṭī, *Taʾrīḫ* (s. Fn.6), 40. Der Wesir nennt Yaḥyā b. ʿAdī *raʾs mutakallimī al-firqa al-falsafīya*, etwa: "Oberhaupt der *mutakallimūn*, die zur philosophischen Gruppe gehören."

[31] Ebenda.

[32] Platti, *Yaḥyā* (s. Fn. 19), 6.

römischer Zeit von christlichen Theologen in Auseinandersetzung mit der Philosophie wahrgenommen wurde und wesentlich ihr Methodenbewußtsein schärfte. Die Theologie wie auch die Philosophie bedurften der Kunst der wechselseitigen Argumentation (διαλεκτικὴ τέχνη) und somit auch des kunstmäßigen Umgangs mit Beweisgründen (τέχνη περὶ τοὺς λόγους), wobei die Regeln dieser Dialektik und Logik keine anderen sein konnten als jene, die schon von der Philosophie entwickelt worden waren. Theologische Probleme wurden nicht anders als philosophische behandelt, wobei angemerkt werden muß, daß rein theologische Traktate von christlichen Philosophen manchmal nur als lästige Pflichtübung betrachtet wurden.[33]

An dieser Stelle sei noch kurz eine Bemerkung zur Wortbedeutung von *kalām* angefügt. *ʿIlm al-kalām* wird zumeist erklärt als "Wissenschaft vom Wort Gottes" oder als "discipline which to the service of religious beliefs discursive arguments".[34] Erstgenannte Erklärung geht zurück auf die Diskussion der Attribute (*ṣifāt*) Gottes, die für die frühen *mutakallimūn* ein wichtiger Gegenstand der Auseinandersetzung war. Der zweite Erklärungsversuch wurde angeregt von Wensinck,[35] der zwei frühe Hadithe erwähnt, welche auf die Bedeutung "Diskussion, Disputation" hindeuten. Für Wensinck ist *kalām* "in the first place, speech, and takallama speaking. These terms have the cognate meaning of discussion and disputation. Kalām in the sense of scholasticism has nothing to do with the Greek logos or any of its derivations, but was prepared by the development of Arabic terminology itself."[36] Es

---

[33] S. z.B. Ḥunain b. Isḥāq in einem Brief an Ibn al-Munaǧǧim, herausgegeben von Khalil Samir/Paul Nwyia: *Une correspondance islamo-chrétienne entre Ibn al-Munaǧǧim, Ḥunain b. Isḥāq et Qusṭā ibn Lūqā*, Turnhout, 1981 [Patrologia Orientalis, 40.4].

[34] So auch der zusammenfassende Artikel von Louis Gardet in der *EI*^{2}, IV (1978), 468-471.

[35] Arent Jan Wensinck: *The Muslim creed*, Cambridge, 1932.

[36] Ebenda, 79.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000226

ist Wensinck zuzustimmen in seiner Ablehnung, *kalām* in Verbindung mit dem griech. *logos* in neutestamentlichem Sinne als "Wort" Gottes zu bringen. Jedoch bleibt hier unberücksichtigt, welche große Bedeutungsbreite *logos/ logoi* hat: für unsere Belange sind insbesondere die Bedeutungen "Gerede; Unterredung, Diskussion (nur als pl.); Beredsamkeit, Redekunst" von Interesse. Diese Bedeutungsinhalte treffen sich gut mit der frühen Verwendung des Begriffes *kalām* und seiner Derivate auf muslimischer Seite, geht es doch um eine Diskussion (theologischer Fragen), in der besonders rhetorische Qualitäten gefragt waren, mit deren Hilfe der Gegner in der Disputation abgeschmettert werden sollte. In diesem Zusammenhang sollte auch die These von Pines[37], *mutakallim* als eine Art "Missionar" zu sehen, neu überdacht werden. Zweifellos sind rhetorische Fähigkeiten bei dieser Tätigkeit vonnöten, und je redegewandter sich ein *mutakallim* in der Diskussion auswies, desto erfolgreicher konnte er im Rededuell bestehen. Es sind ja nicht nur die dialektischen Fähigkeiten, die in der Disputation zum Erfolg verhalfen, sondern auch die Schlagfertigkeit, mit denen ein Gegner irritiert und aus dem Konzept gebracht wurde.[38] Ob man sich aber in den *mutakallimūn* eine islamische Institution vorstellen sollte, ist doch zu bezweifeln.

Wenn wir auch über das (christliche) Bildungssystem im syro-palästinensischen Raum nach der muslimischen Eroberung wenig informiert sind, kann doch kein Zweifel darüber bestehen, daß es hinsichtlich der Bildungsinhalte eine gewisse Kontinuität gab,[39] was auch für die Vermittlung von Grundlagen der Rhetorik galt. Der Niedergang syrischer säkularer

---

[37] Shlomo Pines: A note on an early meaning of the term mutakallim, in: *Israel Oriental Studies*, 1 (1971), 224-240.

[38] S. auch die Beispiele bei Josef van Ess: Disputationspraxis in der islamischen Theologie. Eine vorläufige Skizze, in: *Revue des Études Islamiques* 44 (1976), 23-60.

[39] S. Daniel S. Sahas: Cultural Interaction during the Ummayad (sic!) Period. The "Circle" of John of Damascus, in: *Aram* 6 (1994), 35-66.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000227

Bildungseinrichtungen Ende des 7. / Anfang des 8. Jahrhunderts führte dazu, daß insbesondere Klöster deren Bildungsaufgaben übernahmen, was auch zu einer Reduzierung weltlicher Bildungsinhalte führte. Immer galt jedoch Rhetorik als wichtiger Bestandteil der Ausbildung des Klerus, gerade in einer Zeit, als es darum ging, den Fortbestand christlicher Gemeinden unter muslimischer Oberherrschaft zu sichern und gleichzeitig – nicht nur in Syrien, sondern auch in Byzanz – innerhalb der präferierten Literaturformen das orale Element an Bedeutung gewann.[40] Christliche Glaubensinhalte und theologische Fragestellungen mit Überzeugungskraft und rhetorischem Geschick zu vermitteln und behandeln gehörte insofern zu den wichtigsten Aufgaben des Klerus; somit wird auch angeknüpft an die Verbindung von Philosophie (im "verwässerten" Sinne) und Rhetorik, die wir bereits aus Byzanz (s. oben) kennen.[41]

Christliche Theologen wie Abū Qurrā oder Abū Rā'iṭa, die schon früh das Arabische in Auseinandersetzung mit muslimischen Kontrahenten wählten, bezeichneten sich als *ḥakīm* oder *failasūf*.[42] Der Begriff *mutakallim* scheint nur für muslimische Kontroverstheologen benutzt worden zu sein. Gleiches gilt für den Begriff *kalām*, der für Disputationen theologischer Fragen unter Muslimen reserviert war. Von christlicher Seite wurde für dialektische Disputation *ǧadal* bevorzugt, was im muslimischen Sprachgebrauch auch als Äquivalent für *kalām* stand. Erst später ist *ǧadal* Synonym zu *naẓar* geworden (so die Verwendung bei al-Aš'arī [gest. 935/6]);

---

[40] Averil Cameron: New Themes and Styles in Greek Literature: Seventh-Eighth Centuries, in: *The Byzantine and Early Islamic Near East I. Problems in the Literary Source Material*, ed. By Averil Camerin and Lawrence L. Conrad, Princeton/ New Jersey, 1989, 81-105.

[41] S. auch zusammenfassend: Ute Pietruschka: Classical Heritage and New Literary Forms: Literary Activities of Christians during the Umayyad Period, in: *Insights into Arabic Literature and Islam*, Leiden (im Druck).

[42] Vgl. Georg Graf (Hrsg.): *Die Schriften des Jakobiten Ḥabīb ibn Ḫidma Abū Rā'iṭa at-Takrītī*, Louvain, 1951 [CSCO, 130], 73.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000228

beide Begriffe bedeuteten eine "dialektische Disputation", die jeweils für die Instruktion der Anhänger wie Zurückweisung falscher Thesen genutzt wurde.

Die Bevorzugung bestimmter Termini auf christlicher wie auf muslimischer Seite zur Bezeichnung von Disputationen und von Leuten, die theologische, aber auch grammatische oder rechtliche Fragen auf diese Weise zu klären versuchten, führt uns zu dem Problem, wie die Bezeichnungen *kalām* bzw. *mutakallimūn* entstanden sind. Van Ess faßt die Diskussion zu diesen Termini zusammen: Er hatte schon vor mehr als dreißig Jahren auf die Verbindung *mutakallimūn* und διαλεκτικοί aufmerksam gemacht.[43] Van Ess sah *mutakallimūn* als Lehnübersetzung des des griechischen Wortes an, wofür seiner Ansicht nach auch die Deckungsgleichheit der Begriffsfelder der entsprechenden Verben (διαλέγεσθαι/ *takallama*) und Substantive (διάλεξις / *kalām*) sprach.[44] Cook[45] griff van Ess' Argumentation auf und versuchte, die Herleitung von *mutakallim* durch syrische Zwischenglieder zu stützen: διαλεκτικοί > *məlīlāyē* > *mutakallimūn*. Der Vorteil dieser Ableitung ist, wie van Ess feststellte, daß auch die Bedeutung "Theologe", die dem Begriff *mutakallim* inhäriert, eingeschlossen ist; der Nachteil ist allerdings, wie van Ess an gleicher Stelle einräumen muß, daß *məlīlāyē* eigentlich die "Logiker" sind. Er versucht diesen Einwand aber durch Annahme einer Kontamination auszuräumen: Theologe wird im Syrischen von derselben Wurzel gebildet und heißt *məmallel allahāyāṯā*.

---

[43] Josef van Ess: *Die Erkenntnislehre des ʿAḍudaddīn al-Īcī. Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawāqif*, Wiesbaden, 1966 [Akad. d. Wiss. u. Lit. Mainz, Veröffentlichungen der Orientalischen Komm., XXII], 57f.

[44] Vgl. auch van Ess, *Theologie und Gesellschaft* (Fn. 21), I, 53.

[45] Michael Cook: The Origins of Kalam, in: *BSOAS* 43 (1980), 32-43, hier 42/43.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000229

Wenn wir uns aber die frühe Verwendung von *kalām* und *ǧadal* in christlichen und muslimischen Kontext vor Augen halten, kommen wir zu einem anderen Ergebnis: Hier stellt sich die Frage, warum Muslime zur Bezeichnung von Kontroverstheologie und (logisch argumentierenden) Theologen den Begriff *kalām* bevorzugen, während die Christen zur Bezeichnung ihrer Disputationen einen anderen Terminus, nämlich abgeleitet von der Wurzel *ǧdl*, benutzen. Wenn syrische Konvertiten die Bezeichnung ins Arabische eingeführt haben, warum galt der Begriff nur in muslimischem Kontext? Es bestünde jedoch auch die Möglichkeit, daß *mutakallim* zunächst für Theologen beider Konfessionen benutzt wurde und sich erst mit den verschärfenden theologischen Auseinandersetzungen eine Abgrenzung in begrifflicher Hinsicht erfolgte. Das ist insofern nicht nachweisbar, weil wir für die frühe Zeit keinen Beleg für die Verwendung von *mutakallim* für einen christlichen Theologen haben. Eher ist aber anzunehmen, daß es sich bei *mutakallim* um eine eigenständige Sprachschöpfung der Muslime handelte, die zunächst eine mehr pejorative Bedeutung hatte (s. oben).

Wenn wir davon ausgehen, daß *ǧadal* der ältere Begriff ist, der sowohl von Christen wie von Muslimen genutzt wird, sollte hier auch angesetzt werden, um das syrische Zwischenglied aufzuspüren. Nun heißt der Dialektiker oder Disputant im Syrischen *dārōšā*, die Disputation *drāšā*. Im Syrischen hat die Wurzel *drš* ein ganz ähnliches Bedeutungsfeld wie arab. *ǧadal*: "ein Gespräch, einen Dialog führen, widersprechen".[46] Die syrische Wurzel *mll*, von der sich dann auch Logiker ableitet, hat dagegen eher etwas mit der Fähigkeit zum Spre-

[46] vgl. Carl Brockelmann: *Lexicon Syriacum*, Halle, ²1928, 168; J[essica] Payne Smith: *A Compendious Syriac Dictionary* founded upon the Thesaurus Syriacus of R[obert] Payne Smith, Oxford, 1903 (Nachdruck Winona Lake, Indiana, 1998), 279; Sebastian Brock: From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning, in: N.G. Garsoian/ T.F. Mathews/ R.W. Thomson (eds.): *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington D.C., 1982, 17-34, hier 21.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000230

chen, mit dem Sprechen überhaupt zu tun. Das korrespondiert mit dem Arabischen *naṭaqa* "artikulieren, sprechen", wovon ja auch *manṭiq*, einmal "Sprache (als Fähigkeit)", aber auch "Logik", abgeleitet ist. Wir haben übrigens für das frühe 9. Jahrhundert ein schönes Beispiel für die Wiedergabe des syrischen *məmallel allahāyāṯā*. In einer Schrift zur Widerlegung der Melkiten bezeichnet Abū Rā'iṭa den Kirchenlehrer Gregorius als *nāṭiq al-ilāhiyyāt*, was eine direkte Wiedergabe des syrischen Terminus ist.[47]

Das griechische *dialektikos* hat also eher über das syrische *dārōšā* ins Arabische Eingang gefunden; *ǧadal* wurde von beiden Seiten, der christlichen wie der muslimischen, benutzt, und erst später nahm das an sich unspezifische *takallama* die Bedeutung "dialektisch argumentieren" an. Bei Šahrastāni (gest. 1153) finden wir noch Anklänge an die ursprüngliche Verwendung: *ǧidāl* ist die "dialektische Diskussion", während *takallum* den "Diskurs" allgemein bezeichnet.[48] Das oben erwähnte Beispiel von Ǧāḥiẓ zeigt, daß auch Anfang des 9. Jahrhunderts der Bedeutungsinhalt von *mutakallim* noch nicht verfestigt war.[49] Die Christen blieben beim ursprünglichen Sprachgebrauch und vermieden sicherlich den Begriff *mutakallim* auch, um sich von den Muslimen abzugrenzen. Unterschwellig blieb aber die pejorative Bedeutung von *mutakallim* erhalten, den christliche und jüdische Autoren wohl gern benutzten, um die muslimischen Theologen herabzusetzen.

---

[47] Graf, *Abū Rā'iṭa* (s. Fn.42), 128.

[48] Šahrastānī, *Mafātīḥ al-asrār wa-maṣābīḥ al-abrār*, Faksimileedition Tehrān, 1989 (Mir nicht zugänglich). Zitiert nach Guy Monnot: Les controverses théologiques dans l'oeuvre de Shahrastani, in: *La controverse religieuse et ses formes*. Textes édités par Alain Le Boulluec, Paris, 1995, 281-296, hier 292.

[49] S. Anm. 27.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000231

Das Griechisch, aus dem die koptischen Alphabete stammen

Helmut Satzinger (Wien)

Das Koptische wird bekanntlich in einer griechischen Schrift, die um Zusatzbuchstaben demotischen Ursprungs vermehrt ist, geschrieben. Die Form ist die griechische Unziale. Hundertfach ist ähnlich definiert und formuliert worden. Es wird jedoch kaum einmal der Begriff "griechische Schrift" näher präzisiert.[1] Die griechischen Grapheme haben ja in dem Maß, wie sich die Aussprache des Griechischen im Lauf der Zeit veränderte, ihren Wert modifiziert. Darüber soll im Nachstehenden ein Überblick gewonnen werden.

Auch im Koptischen ist eine nicht unbeträchtliche Entwicklung vieler Phoneme festzustellen. Hier sollen jedoch nur die ältesten Zeugnisse der Sprache berücksichtigt werden. Es geht ja darum, den lautlichen Zustand des Ägyptischen bei Übernahme der griechischen Schrift zu berücksichtigen. Das Koptische ist in diesem Zeitraum in einem Dialektbündel überliefert. Die interdialektalen Lautentsprechungen sind für die Phonologie von großer Bedeutung.

Die ältesten Handschriften, die wir als koptisch ansehen können, stammen aus dem 3. Jahrhundert. Bis vor kurzem war man der Meinung, dass das Koptische bis ins 6. Jahrhun-

[1] Als Ausnahmen sind etwa zu nennen Jozef Vergote: *Grammaire copte*, Louvain, Ia,b: 1973, IIa,b 1983; Jan Quaegebeur: De la préhistoire de l'écriture copte, in: *Orientalia Lovaniensia Periodica* 13 (1982), 125-136.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000233

dert nur für literarische Texte verwendet wurde. Das stimmt nun nicht mehr ganz, und zwar nach den sensationellen Funden von Dokumenten der gnostischen Gemeinden in Ismant el-Kharâb in der Oase Dachla aus den Jahrhunderten davor.[2] Dennoch ist die Annahme berechtigt, dass die autochthonen Ägypter in der ersten Hälfte des 1. Jt. n. Chr. für notarielle Texte, Geschäftstexte und Briefe ziemlich früh vom Gebrauch des Demotischen zum Gebrauch des Griechischen übergingen, aber normalerweise nicht das Koptische dafür verwendeten. Der Großteil der Bevölkerung "gebrauchte" Schrift allerdings nicht selbst, sondern engagierte Personen aus dem relativ kleinen Kreis der berufsmäßigen Schreiber bzw. von sonstigen Schreibkundigen. Normalerweise waren dies in Bezug auf die drei Idiome und ihre Schriften weitgehend unterschiedliche Personenkreise. Nichtsdestoweniger war in der Bevölkerung damit eine markante Mehrsprachigkeit gegeben. Das im Absteigen begriffene Demotisch war eine Schriftsprache, die sich zwar immer wieder den jeweiligen gesprochenen ägyptischen Idiomen annäherte. Zum fraglichen Zeitpunkt muss es jedoch von diesem einigermaßen abgehoben gewesen sein. So etwa verfügte es noch über suffixkonjugierte Verbformen (perfektisches und prospektives *sḏm.f*, perfektische Relativformen), während dies in keinem koptischen Idiom mehr der Fall ist.[3]

Das im Alltag gebrauchte Griechisch war das der Koine; es steht in phonetischer Hinsicht dem Neugriechischen näher als dem alten klassischen Attisch und war auch von dem in frühptolemäischer Zeit gebrauchten Griechisch bereits weit entfernt, und damit von jener Umschrifttradition für das Ägyp-

---

[2] Iain Gardner / Anthony Alcock / Wolf-Peter Funk: *Coptic Documentary Texts from Kellis*. I. [Dakhleh Oasis Project: Monograph 9, 1999].

[3] Letzte Beispiele von Relativformen im altkoptischen P. Schmidt, ca. 100 n. Chr.; siehe Helmut Satzinger: The Old Coptic Schmidt papyrus, in: *Journal of the American Research Center in Egypt* 12 (1975), 37-50, speziell 42-43, und vgl. Robert Haardt: Residuale Relativformen im Altkoptischen, in: *WZKM* 59/60 (1963/64), 95-98.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000234

tische, die für die koptischen Schriftidiome aufgegriffen bzw. weiterverwendet wurde.

Wir beginnen unsere Betrachtung mit den Konsonanten, und hier wiederum mit den Verschlusslauten. Am bemerkenswertesten ist das Verhalten der drei Aspiraten. Aus stimmhaften indogermanischen Aspiraten entwickelt, sind sie im Griechischen stimmlos: [p^h], [t^h] und [k^h], die entsprechenden Grapheme sind φ, ϑ und χ. Daraus werden früh Spiranten: [p^h] > [f], [t^h] > [θ], [k^h] > [x] bzw. (vor hellem Vokal) > [ç]. Dieser Lautwandel vollzog sich je nach Land und nach Sprachschicht unterschiedlich. In griechischen Texte aus Ägypten wechseln φ mit π, ϑ mit τ und χ mit κ (jeweils in beiden Richtungen) noch im ganzen 2. Jahrhundert v. Chr.,[4] was eindeutig für einen explosiven Wert der Aspiratenzeichen spricht. Der ägyptische Zusatz zur griechischen Inschrift von Hermopolis Magna (Alexandria, Griech.-Röm. Museum 26.050, um 100 v. Chr.)[5] gebraucht zweimal Θ im Namen des Thoth (Aussprache *[tħɔᵘt]), also jeweils für einen Verschlusslaut.

Verblüffenderweise verwendet das Koptische die Aspiratenzeichen entsprechend ihrem älteren graphematischen Wert. Das Bohairische mit seiner Opposition zwischen aspirierten und nicht aspirierten Verschlusslauten gebraucht die griechischen Aspiratenzeichen – zusammen mit ϭ, das bohairisch den Lautwert [c^h] hat – für seine Aspiratenreihe. In den anderen Dialekten, denen die Opposition zwischen aspirierten und nichtaspirierten Verschlusslauten fehlt, werden die Aspiraten-

---

4 Edwin Mayser: *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit mit Einschluss der gleichzeitigen Ostraka und der in Ägypten verfassten Inschriften*. I, *Laut und Wortlehre*, Berlin/Leipzig, 1906 (Nachdruck 1923), 171-180.

5 Siehe Jan Quaegebeur: Pre-Old Coptic, in: Aziz S. Atiya (Hg.), *The Coptic Encyclopedia* VIII (1991), 190-191, genau 190.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000235

zeichen prinzipiell als Monogramme für Verschlusslaut plus *h* verwendet (also p + h, t + h, k + h), so wie ⳝ und ⳟ für Verschlusslaut plus *s* stehen (also k + s, p + s). Dabei besteht der diglossische Zustand, dass auf vielen Ebenen auch die neuen griechischen Lautwerte [φ] / [f], [θ] und [x] bzw. [ç] in dem Maß präsent waren, als das Griechische (in der Koine-Form) im Alltag auch unter autochthonen Ägyptern ein wichtiges Medium war. Zumindest im späten Ägyptisch existierten zu diesen drei spirantischen Lauten nur zwei Entsprechungen. Es gab ein [f] (von manchen als [φ] angesetzt), und es gab bis ins 2. Jahrhundert n. Chr. im ganzen Sprachgebiet noch den Laut [x],[6] von da an nur noch im extremen Norden (Bohairisch) und Süden (Achmimisch). In der koptischen Standardorthographie wird für [f] nicht das griechische Phi verwendet, sondern ein Zeichen demotischen Ursprungs: ϥ. Für [x] verwendet man im Bohairischen ebenfalls ein eigenes Zeichen demotischen Ursprungs: ϧ, während das Achmimische das Zeichen für *h* (ursprünglich ḥ: ϩ; wieder demotischen Ursprungs) mit einem diakritischen Strich für diesen Lautwert modifiziert: ϩ̣.

Das Koptische verwendet also die Aspiratenzeichen nicht mit den Lautwerten, die zur Zeit der Genese der koptischen Schriftsprache gültig waren (obwohl dies in zwei von drei Fällen - für [f] und für [x] - angezeigt gewesen wäre). Es ist nicht vorstellbar, dass hier Spezialisten für historische Phonetik am Werk waren, die bei der Schaffung der koptischen Schrift bzw. Orthographie Pate standen. Oder könnten die Schöpfer der koptischen Schriftsprache die frikativen Lautwerte in aspirierte uminterpretiert haben? Es ist durchaus belegt, dass eine Sprache eine Spirans in Form eines Ver-

[6] Vgl. Helmut Satzinger: On the prehistory of the Coptic dialects, in: Włodzimierz Godlewski (Hg.): *Studia Koptyjskie. Prace na Trzeci Miedzynarodowy Kongres Studiów Koptyjskich / Coptic Studies. Acts of the Third International Congress of Coptic Studies*, Warschau, 1990, 413-416, speziell 413 und 414 Abb. 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000236

schlusslautes übernimmt (Finnisch *pelto* "Feld" von germ. *fēlð; Malayisch/Indonesisch *pabrik* "Fabrik" von ndl. *fabriek*, *pesta* "Fest" von ndl. *feest*, *palsu* "falsch" von ndl. *valsch* usw.). Dies geschieht jedoch nur dann, wenn die übernehmende Sprache die betreffende Spirans nicht in ihrem Phoneminventar hat. Im späten Ägyptisch war dies bei den Labialen und den Velaren nicht so: Bohairisch etwa gab es sowohl [p^h] als auch [f], und sowohl [k^h] als auch [x]. In beiden Fällen wurden Aspiratenzeichen für die Aspiraten gewählt und nicht für die Spiranten. Die anderen Idiome hatten weder [p^h] noch [k^h] als Phoneme und haben dennoch die griechischen Zeichen Theta und Phi in vergleichbarer Lautung übernommen.

Der einzige Schluss, der daraus gezogen werden kann, ist: Die koptische Schrift muss auf eine sehr alte Tradition zurückgehen, die die ägyptische Sprache in griechischer Schrift wiedergibt. Diese Erkenntnis ist nichts Neues: bereits 1976 hat Albert M. Gessman die Dinge so gesehen,[7] worüber J. Quaegebeur[8] referiert und zitiert: "We may then say in conclusion that the use of the Greek alphabet for writing Egyptian, in other words, the beginnings of the Coptic script, must be placed between 350 and 300 B.C.E. ... There is no difficulty in assuming a date even before Alexander's conquest".

Tatsächlich gibt es Zeugnisse für solche Transkriptionen. Sie sind allerdings spärlich und nicht gerade von repräsentativem Charakter. Jan Quaegebeur hat sie unter der Bezeichnung *Pre-Old Coptic* zusammengefasst,[9] er nennt neun Texte minus einen (Nr. 6 wird dann doch als altkoptisch einge-

---

[7] The Birthdate of Coptic Script, in: *The University of South Florida Language Quarterly* 14/2-3 (1976), 2-4 (nach Quaegebeur [s. Fn. 1]); im Internet finde ich im nachhinein den Titel Albert M. Gessman: The Birthdate of the Coptic Script, in: *Coptologia* 7 (1986), 57-66.

[8] Quaegebeur (s. Fn. 1), 129.

[9] Siehe Jan Quaegebeur, in: *Coptic Encyclopedia* VIII (1991), 190/191 (s. Fn. 5).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000237

stuft[10]). Viele von ihnen sind allerdings jünger als der oben erwähnte Lautwandel von Aspiraten zu Spiranten; andere sind so kurz oder so dunkel, dass sie uns nicht helfen können. Die Inschrift aus Hermopolis Magna wurde bereits oben erwähnt. Diese Texte verwenden keine demotischen Zusatzzeichen; andernfalls wären sie in der *Coptic Encyclopedia* als "altkoptisch" kategorisiert. Der älteste – aus dem 3. Jahrhundert v. Chr. – ist der P. Heidelberg Inv.-Nr. 414, der glücklicherweise gar nicht "olim Heidelberg" ist: Hans Quecke hat ihn wiedergefunden und auch publiziert.[11] Diese griechisch-ägyptische Wörterliste verwendet einmal ein Aspiratenzeichen zur Wiedergabe einer Spirans: σηφι als Wiedergabe von μάχαιρα "Messer", *B* ⲥⲓϥⲓ. Doch da keine demotischen Zeichen verwendet werden, ist dies nicht signifikant: in dieser Transkription ist φ /p^h/ immer noch das Zeichen das dem Lautwert [f] oder [φ] am nächsten kommt.[12] Die nichtspirantische Aussprache findet sich jedenfalls bei den Königsnamen, wie sie Manetho transkribiert hat (wie nicht anders zu erwarten: Manetho wirkte um 300 v. Chr.). Um genau zu sein: Phi wird allerdings nicht nur zur Wiedergabe des ägyptischen *p*-Lautes gebraucht, sondern wieder auch für *f*, da nichts Besseres dafür zur Verfügung stand.

Phi, Theta und Chi für Verschlusslaute: Αμενωφ(θ)ις *ʾImn-ḥtp(w)*; Ουαφρις *W(ʾ)ḥ-(i̯)b-rēʿ*; Τουθμωσις *Ḏḥwtj -ms(jw)*; Ψαμμουθις *P(ʾ)-s(ʾ)-m-mwt*; Ψαμμητιχος *Psmtk*; Νεχαω *Nk(ʾ)w*; Σεσωγχις *Ššnḳ*; Οσορχω *Wsrkn*.

---

[10] Dazu siehe Helmut Satzinger, Old Coptic, in: Aziz S. Atiya (Hg.): T*he Coptic Encyclopedia* VIII (1991), 169-175, genau: 170: 2.6.

[11] Hans Quecke: Eine griechisch-ägyptische Wörterliste vermutlich des 3. Jahrhundert v. Chr. (P. Heid. Inv.-Nr. G 414), in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 116 (1997), 67-80.

[12] Vgl. die Bemerkungen von François Gignac: *A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Periods*. I: Phonology, Milano, 1976, 99 (litt. *d*) bezüglich der Wiedergabe von lateinisch *f* durch φ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000238

Phi für Frikativlaut: Νεφερχερης *Nfr-kȝ-rʿ*; Νεφεριτης *Nȝj=f-ʿȝw-rd*.

In großer Fülle liegt ferner das Material der Personennamen vor; dabei ist einerseits die Datierung der Quelle in Rechnung zu stellen, andererseits zu bedenken, dass Schreibungen von Namen auch traditionell werden konnten (und dann nicht mehr dem aktuellen Lautstand entsprachen).

In phonetischer Hinsicht ähnlich gelagert ist der Wandel des griechischen Zeta-Phonems bzw. des Wertes des entsprechenden Graphems. Ursprünglich eine Affrikata [dz], wird es zu einer Spirans [z]. Da im späten Ägyptisch weder der eine noch der andere Laut phonemisch ist, kann Zeta keine große Rolle spielen. Im Rahmen der Standardorthographien begegnet Zeta vor allem in *S* ⲁⲛⲍⲏⲃⲉ "Schule", wo es eine progressive Assimilation der Stimmhaftigkeit anzeigt, vielleicht aber auch eine Epenthese, Einführung eines euphonischen *d*: ⲥⲏⲃⲉ ['se: βə] "Lehre", aber ⲁⲛⲍⲏⲃⲉ [an'dze: βə] (?). Es besteht somit die Möglichkeit der Annahme, dass Zeta hier mit seinem alten Lautwert [dz] übernommen worden ist.

Die einfachen stimmlosen Verschlusslaute bieten keinerlei Evidenz für das Alter der Übernahme der griechischen Schrift, da sich ihr phonemischer Wert und damit auch der graphematische Wert der Schriftzeichen nicht änderte (überdies besteht eine ziemlich exakte Entsprechung im Koptischen). Eine lautliche Entwicklung gab es hingegen bei den stimmhaften griechischen Verschlusslauten: sie wurden zu Frikativen. Sie sind für unser Problem ebenfalls von nur geringer Relevanz. An Entsprechungen gibt es auf ägypischer Seite nur *b* und *g*. Von *b* ist allerdings anzunehmen, dass es schon seit alter Zeit spirantisch ist [β], sofern dem nicht bestimmte Konditionierungen entgegenstehen. Die koptische Schrift konnte eigentlich nichts Anderes als Beta dafür selektieren, gleichgültig ob mit dem alten [b] oder dem neuen Lautwert [β]. Das späte Ägyptisch verfügte weder über [d]

noch [ð]: Das Phonem, das wir als d transkribieren, hat sich als "emphatisches" ṭ [ŧ] erwiesen (zuletzt sehr schön zu sehen an den Elephantine-aramäischen Transkriptionen). Dementsprechend findet Delta in der Standardschreibung des autochthonen Wortschatzes keine Verwendung. Nach allgemeiner Ansicht verfügte das Ägyptische über ein *g*. Es erscheint jedoch im Koptischen als stimmloser Laut: In den meisten Wörtern wurde es etwa im 5. Jahrhundert v. Chr. palatalisiert (bohairisch ⲭ [c], ansonsten ϭ [kʲ]), andernfalls erscheint es ebenso wie auch ḳ als ⲕ (auch bohairisch). Über ein [ɣ] verfügt das Ägyptische nicht. Gamma findet in der Standardschreibung insbesondere des Saidischen eine besondere Verwendung. Wenn in /nk/ die Konsonanten nicht durch eine Silbengrenze getrennt sind, wird es regelmäßig ⲛ̀ⲅ geschrieben. Dieses graphische Phänomen ist unterschiedlich beurteilt worden. Die eigenwilligste neuere Interpretation ist vermutlich die von C. Peust, die darin einen (nichtsilbischen) velaren Nasal [ŋ] sieht.[13] Dem gegenüber wäre auf folgende Fakten hinzuweisen: Auch im Saidischen ist eine alternative Schreibung mit ⲛ̀ⲕ möglich; in allen anderen Idiomen ist dies die einzige Schreibweise. Das Motiv für die Verwendung von Gamma anstelle von Kappa ist vielmehr, dass hier *k* einer progressiven Assimilation der Stimmhaftigkeit des vorangehenden und zur selben Silbe gehörenden *n* unterlegen ist. Mit anderen Worten: ähnlich wie das oben erwähnte Zeta in ⲁⲛⲍϩⲃⲉ wird hier eine phonetische Schreibung mit stimmhaftem Zeichen /ng/ anstelle einer phonologischen Schreibung mit dem normalen stimmlosen Zeichen /nk/ gesetzt. Der zugrunde liegene griechische Lautwert des Gamma ist folglich [g], also wieder der ältere Lautwert.

Nun zu den Vokalen. Das Griechische besaß zusätzlich zu den α, ι und υ geschriebenen Vokalen *a*, *i* und *u* (die kurz oder lang sein konnten) die beiden ε und ο geschriebenen

[13] Carsten Peust: *Egyptian Phonology*, Göttingen, 1999, 91 (3.3.7)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000240

Kurzvokale (zu denen es je eine Langversion gab, die in einer Kompromissschreibung - gleich einem Diphthong - notiert war: ει für [e:] und ου für [o:]) sowie die beiden η und ω geschriebenen Langvokale. Die Lautwerte, die den beiden letztgenannten Graphemen entsprechen, stehen auf unterschiedlichen Ebenen in Variation mit langem *a*. Hier ist vor allem der dialektale Wechsel von α und η (ion. μηχανή, dor. μαχανά) auffällig. Es handelt sich bei ihnen demnach um offene Langvokale: η [æ:] > [ɛ:], ω [ɑ:] > [ɔ:]. Diese ursprüngliche lautliche Situation erfuhr mehrere Änderungen. η und ω wurden zu geschlossenen Vokalen von insignifikanter Qualität, [e] und [o]: Der Unterschied zwischen ε und η beginnt bereits im 3. Jahrhundert v. Chr. zu schwinden.[14] Nun sind sowohl ει als auch ε ein äquivalenter graphischer Ausdruck für geschlossenes [e], "mit Aufhebung des früher durch ει und ε bezeichneten Qualitätsunterschieds".[15] Hingegen wurden ei [e:] und ou [o:] zu [i:] bzw. [u:]. Vor Konsonanten und im Auslaut waren ει und ι allerdings im 2. Jahrhundert v. Chr. noch nicht gleichwertig,[16] wenngleich ει und ι bereits von der Wende vom 3. zum 2. Jahrhundert v. Chr. beide Schreibungen zu wechseln beginnen.[17] Im 2. Jahrhundert v. Chr. wird häufiger ει durch ι wiedergegeben als umgekehrt; insbesondere schreibt man für ι als Gleitlaut vor Vokal häufig ει[18]; man vergleiche damit die saidische Standardorthographie. In attischen Inschriften wird ει um 100 v. Chr. völlig zu [i]. Ferner wurde υ [u] / [u:] zu [y] / [y:] (es fällt mit οι zusammen) und schließlich zu [i]. Im 3. und 2. Jahrhundert v. Chr. wechseln υ und ο vereinzelt miteinander,[19] aber auch υ und ου (ursprünglich [o:], nunmehr wahrscheinlich kurz). Die Artikula-

[14] Mayser (s. Fn. 4), 66. 140.
[15] Ebenda, 73.
[16] Ebenda, 73.
[17] Ebenda, 78. 88/9.
[18] Ebenda, 90.
[19] Ebenda, 97.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000241

tion war also noch nicht in Richtung [y] verschoben.[20] Ein individueller Fall ist das Wort ἥμισυ, das bereits im 3. Jahrhundert sehr oft ημυσυ (also mit υ für ι) geschrieben wird;[21] eine Art Vokalharmonie?

Anders als im Fall der Konsonanten verwendet das Koptische die griechischen Vokalzeichen nicht mit ihren ursprünglichen phonetischen Werten. Für [u:] steht regelmäßig ⲟⲩ; für [i:] steht nach bestimmten Regeln - in unterschiedlichen Traditionen - ⲉⲓ neben ⲓ (ⲟⲩ und ⲉⲓ waren wohl zum Teil auch kurz realisiert, zumal wenn unbetont; überdies stehen sie für [w] bzw. [j], wobei ⲉⲓ mit ϊ wechselt). Die Standardlautung von ⲱ war offensichtlich [o:] (nicht [ɔ:]. ⲏ wechselt in offener Tonsilbe mitunter mit ⲓ, in geschlossener Tonsilbe mit ⲉ bzw. dem Nullvokal [ə]: prinzipiell war es wohl [e:]. Das Koptische verwendet aber auch nicht die Lautcharakteristik der zeitgenössischen Koine: Diese hatte bereits den Itazismus bei η (noch im 2. Jahrhundert n. Chr. war η jedoch ein *e*-Laut[22]) . Vor allem aber hatte die Vokalqualität völlig ihren phonematischen Wert verloren; die ehemaligen Langvokale hatten dieselbe Quantität wie die ehemaligen Kurzvokale.

Ein gewichtiges Datierungsargument bieten die griechischen Diphthonge αυ und ευ. Sie wurden bereits im 2. Jahrhundert v. Chr. zu Lautfolgen [aw] > [aβ] (später > [av], vor Stimmlosen assimiliert zu [af-]) bzw. [ɛw] > [ɛβ] (später > [ɛv], vor Stimmlosen assimiliert zu [ɛf-]).[23] Im Koptischen werden ⲁⲩ und ⲉⲩ ausschließlich für Diphthonge verwendet; sie wechseln in Standardorthographie nie mit *ⲁⲃ bzw. *ⲉⲃ.

---

[20] Wenn Mayser (s. Fn.4), 118, meint, "Aus dem vorliegenden Material scheint sich zu ergeben, daß auch ου in dieser Zeit eine Richtung auf ι zu nehmen anfängt," kann ich dies nicht nachvollziehen, da ja ου seit seiner Entwicklung zu [u] diesen Lautwert bis heute beibehalten hat und keinerlei Tendenz zur Mouillierung zeigt.

[21] Ebenda, 100.

[22] Ebenda, 86.

[23] Vgl. die sehr ähnliche jüngere Entwicklung im Slawischen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000242

Noch in spätester arabischer Zeit werden sie in arabischer Schrift durch *āw* wiedergegeben. Nicht einmal in der modernen Reformaussprache, die sich am Neugriechischen orientiert, ist anderes der Fall. Zwar hat das Arabische kein *v*; aber besagte Reformaussprache führt [v] für bohairisch ⲃ ein (traditionelle Normalaussprache *[β]) und notiert es mit dem persischen *v* (Fā mit drei Punkten darüber statt einem). Anders als αυ und ευ wurde hingegen αι ab dem 2. Jahrhundert v. Chr. monophthongiert: es wechselt mit ε.[24]

Überblick

Griech.	Klass.	Manetho	2.Jh. v.	1.Jh. v.	2.Jh. n.	Kopt.
φ	p^h	~ *p, f*		f		ⲫ [ph]
ϑ	t^h	~ *t*		ϑ		ⲑ [th]
χ	k^h	~ *k*		x : ç		ⲭ [kh]
η	æ:>ɛ:	~ **ē, *ĕ*	e ~ ε			ⲏ [e:]
ω	ɑ:>ɔ:	~ **ō, *ŏ*				ⲱ [o:]
αι	a͡u		e ~ ε			ⲁⲓ [a͡i]
ε	e		e ~ η			ⲉ [ɛ]
ει	e:		i ~ ι			ⲉⲓ [i:]
ο	o					ⲟ [ɔ]
ου	o :					ⲟⲩ [u:]
υ	u/u :		u~ o		y	
αυ	a͡u		aβ		av	ⲁⲩ [a͡u]
ευ	e͡u		εβ		εv	ⲉⲩ [e͡u]

[24] Ebenda, 140.

Das griechische Idiom, dessen Lautwerte sich in denen der koptischen Schrift in ihrem frühen Standard widergespiegelt findet, müsste also so aussehen: Die Aspiraten waren noch nicht spirantisch geworden. Bei den Vokalen war die Quantität phonemisch; sie stand allerdings in Korrelation mit der Qualität: η, ω waren geschlossen und lang, ε, ο waren offen und kurz. Hinsichtlich der Qualität bestand also nicht mehr der klassische Zustand, wonach η und ω offen artikuliert wurden. Auch war ου bereits [u:], nicht mehr [o:], und ει war bereits [i:], nicht mehr [e:]. αι war noch ein Diphthong (also noch nicht mit e zusammengefallen), ebenso αυ und ευ (υ war hier noch nicht [β] / [v]). Mit all dem kommt man auf ein ägyptisches Griechisch etwa des 3. Jahrhunderts v. Chr.

Beim Argument der Quantitätsunterscheidung besteht die Gefahr des Zirkelschlusses. Die Koptologen,[25] die н und ω als lang ansetzten, taten dies sicherlich nur unter dem Einfluss ihres Schulgriechisch. In dem Koptisch, das bis ins 19. Jahrhundert tradiert wurde, waren ähnlich wie eineinhalb Jahrtausende zuvor im Griechischen die Vokallängen irrelevant geworden. Da man aber in der Schule lernt, dass die Vokale η und ω lang sind, setzte man sie mit diesem Wert an. Auf diesem Ansatz beruht nun aber alle Rekonstruktion: angefangen von Steindorffs und Ermans Rekonstruktionen über Edgertons *Protokoptisch* bis zu Fechts *Zweisilbengesetz*, einschließlich aller von anderer Seite gemachten Rekonstruktionen des ägyptischen Vokalismus auf dieser Grundlage. Diesem Ansatz - der Länge von н und ω - hat vor kurzem Carsten Peust in seiner Lautlehre eine Gegenposition gesetzt: Der Unterschied zwischen є und н und zwischen о und ω sei ausschließlich einer der Qualität und habe nichts mit Länge zu tun.[26] Es ist

---

[25] Z. B. Alexis Mallon: *Grammaire copte* , Beyrouth ^{3}1926, § 9; Georg Steindorff: *Koptische Grammatik, Berlin, ^{2}1904*, § 28.

[26] Peust, *Egyptian Phonology* (s. Fn. 13), 182 (4.7) usw. Ähnlich erstmals Charles Kuentz: Qualité ou timbre? À propos des pseudo-redoublements

hier nicht der Ort, Argumente pro und contra vorzubringen. Für unsere Frage aber würde die Peustsche Position – nicht Quantität ist phonemisch, sondern nur Qualität ("high" vs. "low") – nur bedeuten, dass der Ursprung der koptischen Schrift eher noch früher liegen muss; also zu einer Zeit, da ε und η bzw. ο und ω noch nicht beliebig miteinander wechselten.

Die Lautwerte der koptischen Schrift - entsprechend dem frühen klassischen Standard, insbesondere des Saidischen - entsprechen also im großen und ganzen einem ägyptisch-griechischen Idiom des 3. Jahrhunderts v. Chr. Wie konnte diese lautliche Belegung über ein halbes Jahrtausend bewahrt werden, also bis zu dem Zeitpunkt, da uns das Koptische als neue Schriftsprache entgegen tritt? Keine der möglichen Antworten ist leicht zu akzeptieren. Als einzig plausibel scheint mir immer noch die Annahme, dass es durch Jahrhunderte eine feste und lebendige Tradition gab, das Ägyptische mit griechischen Buchstaben zu schreiben, und dass sich diese Tradition nicht den Lautwandeln der griechischen Schrift anpasste, sondern ihre erste Form unverändert bewahrte. Vermutlich besaß diese Schrift – deren Zeugnisse uns nur äußerst sporadisch als "vor-altkoptische" Texte erhalten, ansonsten aber verloren sind – noch keine demotischen Zusatzbuchstaben, so dass φ und χ nicht nur für unterägyptisch [p^h] bzw. [k^h] / oberägyptisch [p+h] bzw. [k+h] verwendet wurden, sondern auch für [f] (oder [φ]) bzw. [x].

---

de voyelles en copte, in : *Comptes-rendus du GLEGS* 2 (1934), 5-7 (nach Vergote [s. Fn. 2], 21).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000245

Im Schatten der Islamwissenschaft: Untergang einer unbeliebt gewordenen Kunde vom christlichen Orient

Piotr O. Scholz

Nachdem sich herausgestellt hat, daß mein für die Festschrift vorgesehener Beitrag aus technischen Gründen in diesem Rahmen kaum sinnvoll veröffentlicht werden kann, entschloß ich mich, ihn einer aktuellen, das sterbende Fach betreffenden Thematik zu widmen. Das erscheint berechtigt, weil der Jubilar auf einen Lehrstuhl für die Wissenschaft vom christlichen Orient in Bonn berufen wurde, der *de facto* dem Seminar für Islamwissenschaft eingegliedert ist.

Unter dem Einfluß der konfessionell gebundenen Orientalistik am Anfang unseres Jahrhunderts ist eine "Kunde vom christlichen Orient" (=*KuChrOr*) entstanden, die in Rom schon vorher eine lange Tradition gehabt hatte (Vatikanische Bibliothek,[1] Propaganda-Kongregation, gegründet 1622 von Papst Gregor XV: Missionszentrale der katholischen Kirche) und für Unionen mit Kirchen des Orients sorgte. Mit dem bis heute noch existierenden Jahrbuch *Oriens christianus*, gegründet von Anton Baumstark (1872 –1948) mit Unterstützung von Anton de Waal (1837 – 1917) und dem Priestercollegium des deutschen Campo Santo, konnte sich seit 1906 für die neue Disziplin auch ein Organ etablieren. An den deutschen Universitäten entzog sie sich jeder konfessionellen Bindung und ist bis heute als Fach im Rahmen der traditionellen philosophischen Fakultäten vertreten (man findet es z.T. auch noch an theologischen Fakultäten, meist als Unterabteilung der Konfessions-

[1] Josephus Simonius Assemanus: Bibliotheca orientalis clementino-vaticana, I-III.2, Roma, 1719 –1728. Repr. Hildesheim, 1975, 2000.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000247

kunde, selten als orientalische Kirchengeschichte, z.B. in Marburg). Die *KuChrOr* versucht im Sinne der *integrative studies* unter dem Vorzeichen der gemeinsamen religiösen Voraussetzungen (das orientalische Christentum) zu untersuchen, wie sich im Orient die (kultur-) historischen, sprachlichen, literarischen, ikonischen, kirchengeschichtlichen und kirchenrechtlichen, mentalen und sozialen Tendenzen im Laufe der Geschichte seit der sog. "Achsenzeit" (K. Jaspers) bis in die Gegenwart dargestellt haben.

Die Existenz der *KuChrOr* ist jedoch – mit einer formalen Ausnahme in Halle (Saale), wo es seit 1955 einen Lehrstuhl, seit 1994 eine C 4-Professur gibt – zu einem Dahinvegetieren verurteilt, so daß man den Zustand dieses Faches in Deutschland als den einer andauernden Agonie bezeichnen kann. Es hat leider den Anschein, daß diese Agonie den Wünschen der Islam- und einiger Religionswissenschaftler, mancher Orientalisten, aber auch Politiker und sogar Theologen – ganz zu schweigen von den Mächtigen im Mittlerem Osten – entspricht. Es ist bezeichnend, daß die (wenigen) Forschungsprojekte dieser Disziplin heute nicht mehr von eigenen Fachvertretern begutachtet werden können, weil Anträge aus diesem Bereich bei der DFG nur noch den Vertretern der sog. "anerkannten" Disziplinen vorgelegt werden können (wozu die *KuChrOr* nicht gehört). Damit wird erkennbar, daß bei der DFG nicht alle wissenschaftlichen Disziplinen gleichwertig sind. So wie im Orient islamische Verwaltungsorgane über die dortigen Christen entscheiden, so entscheiden hier meistens Islamwissenschaftler über das Schicksal wissenschaftlicher Vorhaben der *KuChrOr* – falls sie überhaupt zugelassen werden[2].

Die Diskussionen um die Huntington-These über die Konfrontation der Kulturen[3] und die Debatte um den "Orientalismus" Said'scher Prägung[4] haben dazu geführt, daß man schon lange vor

---

[2] Aus Platzgründen wurde die zitierte Literatur auf das Notwendigste reduziert.

[3] Samuel P. Huntington: *The clash of civilizations*, New York, 1996 (dt. 1997); ein Widerspruch erfaßte besonders die Medien (z.B. Arnulf Baring: Die Drohung der Horde. Zu Huntingtons These des Zivisationskonflikts, in: *FAZ* (29.08. 1997); Thomas Meyer: *Identitäts-Wahn. Die Politisierung des kulturellen Unterschieds*, Berlin, 1997.

[4] Die Erforschung des Orients wird heute meist mit der umstrittenen und unhaltbaren Darstellung von Edward Said (*Orientalismus* [1978], dt. Frankfurt/M., 1981) in Verbindung gebracht. Said rechnet man inzwischen zu einem der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000248

den Ereignissen des 11. September 2001 um die politische Bewertung des Islam und seine Funktion in der "modernen Gesellschaft" des Westens bemüht war. Daraus resultiert die legitime Frage, ob die expandierende Islamwissenschaft in ihrer gegenwärtigen Form ein ausreichendes wissenschaftliches Rüstzeug geboten hat, um einer Katastrophe, wie der in New York, vorzubeugen und ob sie in der Lage ist, der Problematik des sich im Westen – d.h. auf dem Boden judeo-christlicher Kultur – durchsetzenden Islam, gerecht zu werden.[5] Die Tatsachen und neue Katastrophen lassen dies bezweifeln.

Man glaubt diese Fragen beantwortet zu haben, indem man sog. "Experten", einerseits Muslime, andererseits Islamwissenschaftler (als Islamist will man nicht mehr gelten, obwohl man Vertreter der Islamistik, d.h. der gegenwärtigen Islamwissenschaft, lange so bezeichnet hatte) zu Rate zieht. In Universitätskreisen hat sich eingebürgert, die Islamkunde – heute spricht man vorzugsweise von Islamwissenschaft, ohne sich der Sprengkraft dieser Terminologie bewußt zu werden – neben der Politologie als einzige Disziplin anzusehen, die in der Lage sei, die Problematik des sog. Dialogs mit dem Islam zu bewältigen.[6] Die Islamkunde versuchte sich mit

---

wichtigsten Kulturwissenschaftler, so Markus Fauser: *Einführung in die Kulturwissenschaft*, Darmstadt, 2003, 36ff. Obwohl er in Fachkreisen bittere Kritik ernten mußte [hierzu besonders: Maxime Rodinson: *Die Faszination des Islam*, München, 1985, 13ff.; Bernard Lewis: *Kaiser und Kalifen. Christentum und Islam im Ringen um Macht und Vorherrschaft* (1993), München 1996 (und dort zit. Lit.). Der Buchbeitrag (Ebenda, 195ff.) von Lewis geht auf seine Kritik zurück, die in der *New York Review of Books* v. 24. Juni 1984 erschienen ist.], spendet man ihm großzügige Preise (sogar beim Weltkongreß für Studien zum Vorderen Orient in Mainz 2002).

5 In dem Sinne in einigen Beiträgen schon Carsten Colpe: *Problem Islam*, Frankfurt/M., 1989; Ders.: *Das Siegel der Propheten. Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühem Islam* (ANTZ, 3), Berlin, 1990.

6 Inzwischen liegt hierzu eine sehr umfangreiche Literatur vor, die aber immer

der Orientalistik gleichzusetzen, ohne das allerdings ausreichend zu begründen. So kam es zu zwei weittragenden Schlußfolgerungen, die man kaum bereit ist zu diskutieren, geschweige abzuwägen, ob sie tatsächlich von besonderer Bedeutung sind.

1. Mit der Bezeichnung "Islamwissenschaft" offenbarte sich ein sonderbarer Charakter dieser "Wissenschaft", nämlich der "islamische", quasi nach dem Vorbild von "Christian science", die man in Deutschland im allgemeinen als die "Scientologie" bezeichnet und in die Nähe von verfassungsunkonformen Organisationen placiert. Schon das muß zu denken geben, auch wenn man sich heutzutage immer weniger Gedanken darüber macht, warum eine neue Disziplin so und nicht anders bezeichnet wird.

2. Die Islamwissenschaft beansprucht, der Orientalistik gleich zu sein. Islamwissenschaftlich verstandene Orientalistik will eine Omnipotenz repräsentieren, ohne Rücksicht auf zahlreiche andere Disziplinen, die den begründeten Anspruch erheben, sich ebenfalls wissenschaftlich mit dem Orient auseinanderzusetzen.

Zwar ist die traditionsreiche, ganzheitlich verstandene Orientalistik nach 100-jährigem erfolgreichen Bestehen 1971 in Paris auseinandergebrochen, um den mehr modischen als notwendigen Tendenzen der damaligen Aufspaltung der Fächer Raum zu geben. Niemand hatte behauptet, daß die Orientalistik als Einzeldisziplin von der Ägyptologie bis hin zur Arabistik gelehrt werden sollte; man war sich aber bewußt, daß es für den fachübergreifenden Dis-

---

mehr politisiert wird, ich nenne nur einige stellvertretende Veröffentlichungen: Hans Küng / Josef van Ess: *Christentum und Weltreligionen: Islam*, München, 1994; siehe auch Hans-Peter Raddatz: *Von Gott zu Allah? Christentum und Islam in der liberalen Forschrittsgesellschaft*, München, 2001, 327ff.; einige Beiträge in: Reinhard C. Meier-Walser/Rainer Glagow (Hrsg.): *Die islamische Herausforderung – Illusionen und Realitäten*, München, 2002 [Berichte und Studien der H. Seidel-Stiftung, 85].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000250

kurs eines gemeinsamen Forums bedürfte, für das die "Seidenstraßen-Forschung" - die sich an der Universität Bonn einer langen Tradition erfreute - beispielhaft sein kann. [7]

Der Anspruch der Islamwissenschaft, der Orientalistik gleich zu sein, hat dazu geführt, daß wichtige Einzeldisziplinen wie z.B. Arabistik, Semitistik und schließlich auch die *KuChrOr* verschwinden, was man mit einem angeblich nicht mehr vorhandenen Bedarf zu erklären versucht. Für solche Erklärungen verlangt man nicht einmal eine Begründung! Es ist die omnipotente Islamwissenschaft, die sich inzwischen auch als Politikwissenschaft, bzw. orientalische Soziologie begreift und bestimmen will, wer sich mit dem Orient beschäftigen kann und darf.

Fast in allen Ländern des Morgenlandes existieren Christen und ihre kirchlichen Organisationen, die keine Hinterlassenschaft des westlichen Kolonialismus, sondern alte autochthone Gemeinschaften sind, deren Tradition tief in vorislamische Zeit zurück reicht [8] und die damit für den Islam der Ğāhilīya (= χρόνος τῆς ἄγνοιας), also der Zeit der "Unwissenheit" angehören.[9] Deshalb darf nicht erstaunen, daß es autochthone, chalzedonensische wie nichtchalcedonensische (monophysitische) Christengemeinden[10] in Ge-

---

[7] Eine umfangreiche Literatur zu dieser Forschung, die übrigens mit der *KuChOr* in Verbindung steht, hat Jürgen Tubach zusammengestellt (Die nestorianische Kirche in China, in: *NUBICA et AETHIOPICA*, IV-V (1994-95) [1999], 61-193, bes. 104-193).

[8] Bertold Spuler: *Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen* (Handbuch der Orientalistik, I.8.2.), Leiden/Köln, 1961, 120-324.

[9] In: *EI*^{2}, II (1965), 383f.; s. auch John Spencer Trimingham: *Christianity among the Arabs in pre-Islamic times*, London/New York, 1979, 261ff.

[10] Zu den Unterscheidungen unter den orientalischen Christenheiten, die auf der Basis der christologischen Auseinandersetzungen entstanden sind, siehe inzwischen die zusammenfassende Darstellung in Alois Grillmeier: *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, II, 3 (2002): *Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien* (hg. v. Theresia Hainthaler); II, 4 (1990): *Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien*, Freiburg i. Br. u.a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000251

orgien, Armenien, der Türkei, Syrien, im Libanon, in Israel, Jordanien, dem Iraq und Iran, in Indien, Ägypten, Äthiopien (und Eritrea) noch immer gibt. [11] Ihre Zahl wird zunehmend kleiner. Sie versuchen in einigen Ländern (besonders in Georgien, Armenien und Äthiopien) - wie vom Wasser bedrohte Inseln im "islamischen Meer" - noch immer, sich als Kirchen zu behaupten. Paradoxerweise werden einige dieser Christen durch westliche Missionierungsversuche ihren Mutterkirchen entrissen (z.B. in Äthiopien durch Baptisten, die Zeugen Jehovas u.a.). Das hat leider eher ökonomische als religiöse Ursachen und schwächt ihre Verwurzelung. Die größten Gefahren aber drohen vom Islam, dessen Missions- und Bekehrungsmethoden kaum beachtet, geschweige der Öffentlichkeit kritisch präsentiert werden, ebenso wie gerne verschwiegen wird, daß der Übertritt eines Muslims zum Christentum oder einer anderen Religion bzw. Ideologie mit dem Tod geahndet wird. [12] Islamwissenschaftler, die z.T. zum Islam übergetreten sind, werden zur "fünften Kolonne" des kämpferischen Islam und unterdrücken auch die Disziplinen, die das orientalische Christentum zum Thema ihrer Forschung haben. [13] Anders läßt sich

---

[11] Jean-Pierre Valognes: *Vie et mort des chrétiens d'Orient*, Paris, 1994 (dort sind auch in entsprechenden Abschnitten die statistischen Angaben enthalten).

[12] Josef van Ess: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jh Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 Bde., Berlin/New York, 1991-1997, hier: IV, 582ff. S. auch Adel Theodor Khoury, in: Andreas Bsteh (Hrsg.): *Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie*, Mödling, 1994, 473. Die Meinung von Annemarie Schimmel, einer vor kurzem verstorbenen großen Islam-Sympathisantin, daß es Beispiele einer ungestraften Konversion in der nicht-islamischen Emigration gab (ebenda, 491f.), ändert an der grundsätzlichen Überzeugung über die Ächtung der Apostasie nichts!

[13] Das propagandistische und wissenschaftlich kaum haltbare Buch von Wilfried Murad Hofmann, dem ehemaligen deutschen Botschafter in Marokko, (*Der Islam als Alternative*, München, 1992) sucht eine Legitimation in dem Vorwort von Annemarie Schimmel (S. 9-16), das fast ein Lobeshymnus ist und bemüht, ein Bild vom Islam zu vermitteln, welches mit seiner tatsächlichen Grundidee nur wenig zu tun hat und wenn ja, dann nur im Sinne von *taqīya*. S. auch *Islam – unsere Wahl. Eindrücke berühmter zum Islam Bekehrter* zusammengestellt

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000252

nicht erklären, warum z.B. aus diesem Kreise kaum eine klare Feststellung kommt, daß der Qur'ān keine universelle, sondern nur eine an Muslime (= Gläubige) adressierte (heilige) Schrift ist.

> "Der Koran argumentiert zudem in starkem Maße theologisch, in dialektischer Auseinandersetzung mit Gegnern, welche die Offenbarung, d.h. das "Buch", nicht anerkennen wollen; er ist nicht nur Anleitung zum Handeln, sondern zu rationalem Denken..."[14]

Heute hört man an den Universitäten meist nur noch von islamwissenschaftlichen Instituten oder Seminaren. Dem zuwiderlaufende Meinungen über Charakter, Umfang und Tradition der Orientalistik als umfassender Wissenschaft von Kulturen, Sprachen und Religionen des Orients, werden als Relikte einer vergangenen Zeit abgetan, verdrängt und nicht mehr für relevant gehalten. Die entsprechenden Lehrstühle werden gerne im Rahmen von Sparmaßnahmen "abgeschafft" oder umgewidmet.[15]

Namen so bekannter Orientforscher wie z.B. Friedrich Rückert (1788–1866), Theodor Nöldeke (1836–1930), Julius Wellhausen (1844–1918), Carl Brockelmann (1868–1956), Enno Littmann (1875–1958) – um nur einige zu nennen – werden, wenn überhaupt, so nur noch wegen ihrer Leistungen in der Arabistik genannt, die immer noch unbestrittene Bedeutung – jedoch nicht nur für die Islamwissenschaft(en) – haben.[16] Ihre Forschungser-

---

und herausgegeben von Ebrahim Ahmed Bawany, Kairo/Beirut, o.J., 32ff.

[14] van Ess, *Theologie* (s. Fn. 12), IV, 605; Es kann nicht übersehen werden, daß gegenüber der "Guten Botschaft" (=Evangelium), der Islam für die Missionstätigkeit nicht den Koran zu allererst, sondern Gaben, kaufmännische Fähigkeiten und Zwangsbekehrung verwendet hat (ebenda I, 39-56).

[15] Ein solches Schicksal scheint dem Oriens christianus in München bevorzustehen.

[16] Immer noch von Bedeutung die Darstellung von Johann Fück: Die arabischen Studien in Europa vom 12. bis zu dem Anfang des 19. Jh., in: Richard Hartmann/ Helmuth Scheel (Hgg.): *Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft*, Leipzig, 1944, 85-253); s. auch Enno Littmann: *Ein Jahrhundert*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000253

gebnisse auf anderen Gebieten auch in der *KuChrOr*, bleiben unerwähnt und werden nicht mehr berücksichtigt. Immer seltener scheint man sich daran zu erinnern, daß Arabisch für Orientalisten bis vor nicht allzu langer Zeit nur eine von vielen orientalischen Sprachen war, die es zu lehren und beherrschen galt (so z.B. für Rückert), und das nicht nur in Bezug auf die Islamwissenschaft.

Die Befürworter der Islamwissenschaft(en) geben offen zu, daß bei einem so umfangreich zu verstehenden Fach auch Teildisziplinen, z.B. Iranistik, Turkologie (in der man mit Recht zwischen Zentralasienstudien und Osmanistik unterscheidet), Indologie (mit Schwerpunkt Urdu als Sprache der Muslime in Pakistan und Indien), ostafrikanische Studien (Oromo-Sprachen, Suaheli) und die Sudanforschung (nicht nur auf den heutigen Staat Sudan beschränkt - wie das von manchen praktiziert wird - sondern auch auf die Länder des *bilād as-Sūdān* ["Land der Schwarzen"] angewandt wird) einbezogen werden müssen, um dem Anspruch einer europäisch legitimierten Wissenschaft über die islamische Welt gerecht zu werden. Auch die Einbeziehung von einigen Geistes- und Sozialwissenschaften, von Kunstgeschichte und Judaistik wird erwogen. Die *KuChrOr* wird außer Acht gelassen, möglicherweise weil das dem islamischen Wunsch, einen religiösen Fremdkörper nicht zu akzeptieren, entspricht.

Gudrun Krämer ignoriert in einem Porträt ihres Faches[17] den *Oriens christianus* und seinen Gegenstand ebenso vollständig – wie seinerzeit der bekannte Tübinger Islamkundler und Koranübersetzer Rudi Paret (1901–1983) den führenden Vertreter des neuen Faches der *KuChrOr* in Bonn (seit 1921), Anton Baumstark (1872–1948)[18] – gleichzeitig Lehrstuhlinhaber für "Islamkunde

---

Orientalistik, Wiesbaden, 1955.

[17] Gudrun Krämer, in: *Forschung und Lehre* 1997/Nr. 8.

[18] Hier verdient sein posthum erschienener Beitrag Beachtung: Zur Herkunft der monotheistischen Bekenntnisformeln im Koran, in: *Oriens christianus* 37

und arabische Sprache" in Utrecht (1926) – in seiner international verbreiteten Darstellung der Arabistik und Islamkunde in Deutschland völlig ausklammerte und unerwähnt ließ.[19] Gudrun Krämer, jetzt in Berlin lehrend, verkennt, trotz ihrer offiziellen Kontakte mit der *KuChrOr* in ihrer Bonner Zeit (1994 bis 1996) die Notwendigkeit, sich auch der Frage der Christen in der islamischen Welt widmen zu müssen. Offensichtlich will man ihre Geschichte und Existenz verschweigen. Es darf gefragt werden: warum ?

Die im Islam traditionelle Untrennbarkeit von Religion und Politik steht nicht zur Debatte, hiermit stimmt sogar die Feststellung Bassam Tibis überein:

> "Die Religion ist stets die Richtschnur der Politik. ... Die neue Botschaft (=Islam) verstand sich eben nicht nur als Religion, d.h. als religiöser Glaube; vielmehr ging die islamische Religionsstiftung einher mit der Grundlegung einer neuen politisch-religiösen Ordnung".[20]

Deshalb ist auch die Berührung der Islamwissenschaft mit der Politologie nicht zufällig, sondern im qur'ānischen Sinne theoretisch und theologisch begründet. Das bestätigt einerseits die früh-este Geschichte des Islam, wonach Muhammad als siegreicher "Gesandter Allahs" nach Mekka zurückkehrte, dort seine religiöse, richterliche und politische Macht festigte (630)[21] - was keinem anderen Religionsstifter vor und nach ihm gelungen ist - anderseits

---

(1953), 6-22; s. auch Reinhold Baumstark/Hubert Kaufhold: Anton Baumstarks wissenschaftliches Testament. Zu seinem 50. Todestag am 31. Mai 1998, in : *Oriens christianus* 82 (1998), 1-52.

19 Rudi Paret: *Arabistik und Islamkunde an deutschen Universitäten: deutsche Orientalisten seit Theodor Nöldeke*, Wiesbaden, 1966.

20 Bassam Tibi: *Der wahre Imam. Der Islam von Mohammed bis zur Gegenwart*, München, 1996, 24.

21 William Montgomery Watt (mit einem Beitrag von Alford T. Welch): *Der Islam* I (RdM, 25,1), Stuttgart u.a., 1980, 47-148, bes. 104ff.; Albrecht Noth: Früher Islam, in: Ulrich Haarmann (Hg.): *Geschichte der arabischen Welt*, München, 1987/[4]2001, 11-100, bes. 38ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000255

aber auch eine Vielzahl gegenwärtig erscheinender Publikationen, die man kaum eindeutig als islamwissenschaftlich oder als politologisch bezeichnen kann. Beispielhaft sei auf Bassam Tibi,[22] Gudrun Krämer,[23] Reinhard Schulze [24] und nicht zuletzt Samuel P. Huntington (*The clash of civilisations*, dt. mit dem irreführenden Titel: Kampf der Kulturen, 1996) hingewiesen, sowie auf damit verbundene thematische Überschneidungen beider, immer noch expandierender, Disziplinen, weil man aufgrund der tragischen Ereignisse vom 11. September 2001 auch ihre politische Brisanz erkannt zu haben glaubt.

Politologen, die eine geschichtliche Reflektion - die zu Grundlagen jeder historisch orientierten Wissenschaft gehört - vermeiden, erliegen allzu leicht ihren Visionen, so auch Bassam Tibi wenn er - fernab islamischer Realität - behauptet:

> "Diese Loyalität (es ist die der muslimischen Bürger in Europa gemeint, P.Sch.) setzt jedoch zuvor eine Reform des islamischen Konzepts von der Legitimität des Imam/Herschers voraus: Kulturelle Reformen würden es einem muslimischen Migranten ermöglichen, unter der Regierung eines nichtmuslimischen Imam zu leben."[25]

Der in Deutschland wirkende "Experte" für den Nahen Osten und Autor zahlreicher, oft sich wiederholender Bücher scheint zu verkennen, daß die Loyalität orientalischer Christen gegenüber den muslimischen Herrschern weder die Demütigung noch die Verfolgung der Christen verhindern konnte. Ein "nichtmuslimischer Imam"/Herrscher ist prinzipiell für die *umma* unhaltbar

---

[22] Z.B. Krise des modernen Islam, München, 1981; Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte, München, 1994; Krieg der Zivilisationen. Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus, Hamburg, 1995 usw.

[23] *Ägypten unter Mubarak. Identität und nationales Interesse*, Baden-Baden, 1986; *Gottes Staat als Republik: Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechte und Demokratie*, Baden-Baden, 1999.

[24] Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert, München, 1994/ ²2002.

[25] Vgl. *FAZ* v. 16.September 1997, 12.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000256

(hierzu sei auf alle Verfassungen islamischer Staaten – die sich oft als demokratisch bezeichnen! – hingewiesen, in denen z.B. kein Nicht- Muslim Präsident werden kann [26]).

Die Aufgabe einer Politologie sollte nicht in der Verbreitung phantastischer bzw. utopistischer Visionen liegen (manches erinnert an die Programmatik der Parteischulen in den früher kommunistisch orientierten Staaten), sondern in einer real begründeten Analyse geschichtlich nachprüfbarer Sachverhalte, aus deren Wahrnehmung sich realisierbare Schritte ergeben könnten. Alle Revolutionen, von denen man immer wieder zu träumen scheint, waren von kurzer Dauer, was die bisherige Geschichte eindrucksvoll belegt hat. Eine künstliche, realitätsferne Verlagerung religiöser Probleme und Motivationen auf angeblich nur soziale und ökonomische Hintergründe verdunkelt nicht nur historische, sondern auch gegenwärtige Sachverhalte. Samir Fawzy Girgis hat recht, wenn er deshalb feststellt:

"Der Säkularismus ist dem populären religiösen Denken und Empfinden des Orients fremd. Das tief verankerte religiöse Denken ist ein bezeichnendes Merkmal des alltäglichen Lebens im Morgenland, im Gegensatz zum Abendland, wo der Säkularismus als allgemein geltender Leitsatz sich behaupten konnte.
Überdies dürfen wir die negativen Folgen dieses Prozesses im Westen, nämlich das Mißverständnis bzw. die Fehlinterpretation und Entartung, die zur Verflachung der religiösen Werte geführt

---

[26] Der Libanon stellt hier eine Ausnahme dar. Er galt bis in die Zeit der Unruhen, die von den Palästinensern ausgingen (seit 1973–1977), als arabischer, aber nicht als islamischer Staat, was die Muslime nicht hinnehmen wollten. Die Folgen waren und sind verheerend, was R. Schulze nicht daran hindert, die Vorgänge im Sinne der Muslime darzustellen und die maronitischen Christen (übrigens fast die einzigen, die von ihm erwähnt werden) scharf zu kritisieren! (*Geschichte* [s. Fn. 24], 195ff.; 269ff.); s. auch Albrecht Noth, in: Werner Ende/Udo Steinbach (Hrsg.): *Der Islam in der Gegenwart*, München, ^{3}1991, 527-538; Wolfgang Kallfelz: *Nichtmuslimische Untertanen im Islam*, Wiesbaden, 1995, bes. 93f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000257

hatten, nicht bagatellisieren. Das Rezept des Säkularismus könnte daher im Orient fatale Folgen haben, es könnte die Erstarkung des Fundamentalismus als Reaktion hervorrufen." [27]

Deshalb wird es auch in Folge der westlichen säkularen (und religiös indifferenten) Einstellung immer schwieriger zu verdeutlichen, daß europäische, postaufklärerische Tendenzen nicht von allen Kulturen und Gesellschaften als Maßstab und als nachahmungswürdig angesehen werden. Diese mentalgeschichtliche Dimension, die der Spiritualität größeren Stellenwert einräumt als unsere Gesellschaft, muß bei allen Betrachtungen, besonders des Nahen Ostens, berücksichtigt werden, nicht zuletzt unter dem Aspekt der vorangegangenen historischen Ereignisse, die nicht minder von dem christlichen Denken, als später von dem islamischen geprägt war. Deshalb erstaunt es immer wieder, warum man das andere, das christliche, besser gesagt, das nichtislamische, ausblenden will, indem man den islamischen Quellen, bzw. Äusserungen den Vorzug gibt.[28]

Gudrun Krämer und Reinhard Schulze möchten sich – trotz eindeutig politologisch gearteter Thematik ihrer Arbeiten – als Islamwissenschaftler/Orientalisten verstehen, wahrscheinlich nicht nur, weil sie Inhaber so bezeichneter Lehrstühle (in Berlin und Bern) sind, sondern auch weil ihnen die Unlösbarkeit des reinen politologischen Diskurses bewußt ist. Aus ihrer subjektiven Sicht halten sie nur die Islamkunde für ein ausreichendes Rüstzeug zum Verständnis und zur Klärung der nahöstlichen Sachverhalte und

[27] In: Andrzej Zaborski (Hg.): *Islam et christianisme*, Cracovie, 1995, 113.

[28] Diese Tendenz, bes. in den letzten Jahren (hierzu beispielhaft die einseitig ausgerichtete Monographie von Sigrid Hunke: *Allahs Sonne über dem Abendland*, Stuttgart, 1960), versucht historische Tatsachen der abendländischen Geschichte in Frage zu stellen, z.B. die Schlacht bei Poitiers (732, wahrscheinlich aber erst 733), die Gesandtschaft Hārūn ar-Rašīds zu Karl dem Großen (802) usw. Seriöser und sinnvoller Franco Cardini: *Europa und der Islam*, München, 2000, 13ff., 27ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000258

verdrängen dabei die Tatsache, daß ohne den jüdischen und christlich- orientalischen Hintergrund ihrer Forschungen eine, für einen Abendländer sinnvolle, Erklärung der entstandenen Probleme nicht geliefert werden kann. Josef van Ess hat in seiner grundlegender Monographie *Theologie und Gesellschaft* dargestellt, daß es ohne Kenntnisse der byzantinischen und orientalisch-christlichen Theologie nicht möglich ist, ernsthafte Studien über den Islam zu treiben.[29] Die jüngere Generation der Islamwissenschaftler scheint anderer Meinung zu sein. So stellt zum Beispiel R. Schulze u.a. fest:

> "Der Islam wird historisch, wie jede Religion, stets neu formuliert und stets neu geschrieben... Erstens sind die islamischen Gesellschaften heute säkularisiert und zweitens gibt es starke islamische Traditionen, die diese Säkularisierung selbst wieder ausgedrückt, formuliert und gefordert haben."[30]

Daß sich diese - der Wirklichkeit ferne - Behauptungen mit denen von G. Krämer oft widersprechen, braucht nicht näher ausgeführt zu werden. Es reicht, einiges zu zitieren:

> "Die Muslime greifen, wie fast immer in der zeitgenössischen Diskussion, auf den Koran zurück, den Koran als die nun wirklich unbestrittene Grundlage, das Fundament, der islamischen Religion. ... Die sog. Hadd-Strafen, im Plural Hudud, beschreiben bestimmte Delikte und Strafen, die nach muslimischer Rechtsauffassung von Gott bzw. von dem Propheten für alle Zeiten verbindlich festgelegt wurden." [31]

Daß die so geartete Islamwissenschaft alleine keine zufriedenstellenden und objektiven sozialgeschichtlichen Analysen liefern kann, folgt aus der Tatsache, daß im gegenwärtigen Orient

---

[29] van Ess, *Theologie* (s. Fn. 12), vgl. entsprechende Stellen unter "Christentum" u.ä. im Register, IV, 1041.

[30] in: Christoph Burgmer: *Der Islam in der Diskussion*, Mainz, 1996, 11, 15.

[31] in: Burgmer, *Islam* (s. Fn. 30), 62f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000259

nicht nur eine islamische Mehrheit, sondern – zum Verdruß der Muslime – neben einigen anderen auch eine christliche Minderheit als *ḏimmī* lebt.[32] Die heute soviel gepriesene Aufgabe, im Rahmen der Menschenrechte Minderheitenschutz zu gewähren, gehört zwar zum Prinzip europäischen Handelns, man darf aber nicht übersehen, daß im Orient Christen keinen ausreichenden Minderheitenschutz genießen, es sei denn, daß andere Gründe, von denen noch die Rede sein wird, dafür vorliegen. Utopistische Vorschläge, Wunschdenken und ideologisch geprägte Vorstellungen sollen und können nicht hierher gehören; sie dienen nur der Entstellung von Tatsachen und verdrängen das wahre Bild orientalischer Realität, aus der Christen immer mehr verdrängt werden. Läßt man das unberücksichtigt, so kommt man leicht zu falschen Schlußfolgerungen, die man dann der Allgemeinheit als "Wahrheit" in einer *taqīya*-Verpackung zu verkaufen sucht.

In den letzten Jahrzehnten ist die analytische Einseitigkeit der Islam- und Politikwissenschaften immer deutlicher geworden, nicht nur durch ihre völlige Mißachtung der *KuChrOr* als Teil der Grundlagenforschung über den Orient, sondern auch durch ihre Einstellung zum Christentum und zu Christen im Nahen Osten, die dort – ebenso wie hier von vielen deutschen Islamwissenschaftlern – eindeutig benachteiligt sind. Daß nur die Christen – so im Libanon – und die Juden in Israel demokratische Strukturen verwirklicht haben, vergißt man angesichts des islamischen Diktats allzu schnell. Daß auf diese Weise die immer wieder betonten demokratischen Prinzipien westlicher Prägung nicht nur mißachtet, sondern völlig negiert werden (vgl. diverse Verfassungen von islamischen Ländern, die sich als "demokratisch" - aber nur im Sinne der *umma* ["islamische Gemeinschaft"] - verstehen), wird verdrängt und z.B. ohne Widerspruch hingenommen, daß es inzwischen mit Hilfe

[32] Noth, *Früher Islam* (s. Fn. 21), 73-97; Kallfelz, *Nichtmuslimische Untertanen* (s. Fn. 26), 76ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000260

der Palästinenser gelungen ist, den Libanon zu islamisieren. Um dem Paradigma gerecht zu werden, reicht es nicht, von pluralistisch gedachten "interkulturellen Interaktionen" in einer sog. "multikulturellen Gesellschaft" zu sprechen. Man muß eindeutig festhalten:

> "Im Gegensatz zum Christentum zeichnet sich der Islam durch eine ganzheitliche Weltsicht aus, in welcher Politik, Recht und alle anderen Lebensbereiche zu einer untrennbaren organischen Einheit der Allmacht Allahs verschmolzen sind."[33]

Die Existenz von "Islamwissenschaften" – im Westen legitimiert durch die alles bestimmende *political correctness* – veranlaßt jedoch kaum jemanden zu der Frage, welche tatsächliche Begründung so geartete Islamwissenschaft(en) an unseren Universitäten anstelle einer "klassischen" Arabistik haben, wenn diese Islamwissenschaft nicht einmal in der Lage ist, einen Dialog – falls er überhaupt möglich wäre – mit der islamischen Welt zustande zu bringen, geschweige denn ihn zu führen. Auf islamischer Seite sieht man keinerlei Veranlassung, parallele Wissenschaftszweige, die dem angeblich toleranten Islam (so im Sinne der desinformierenden einflußreichen Massenmedien) die abendländisch-christliche Kultur näher bringen könnten, zu gründen. (Ich lasse dabei die amerikanischen Universitäten in Kairo und Beirut außer Acht, weil sie nicht als islamische Einrichtungen anzusehen sind.) Ein so häufig beschworener Dialog wäre nur auf gleichwertiger Ebene möglich; sie ist aber nicht gegeben, weil "...der Koran, die unveränderbare und abschließende Wahrheit für alle Zeiten und für die gesamte Menschheit sei." [34]

---

[33] So auch Tibi, *Imam* (s. Fn. 20), 28 in Anlehnung an Johann Christoph Bürgel: *Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam*, München, 1991, 64ff.; s. auch zum Problem Ursula Spuler-Stegemann: Die islamische Charta und Probleme der Integration, in Meier-Walser/Glagow (Fn. 6) 158-168.

[34] Tibi, *Imam* (s. Fn. 20), 247.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000261

Alle Gespräche, die Muslime zu führen bereit sind, können nur eines zum Ziel haben: Bekehrung zum Islam. Das haben im Laufe der Geschichte viele erfahren müssen, deshalb wurde auch der große Katalane und Orient-Kenner, Ramon Lull (1232/33 - 1316), der sich als "*christianus arabicus*" bezeichnete und der als Vorläufer, aber auch als Märtyrer, des initierten christlich-islamischen Dialogs verstanden werden kann, von Muslimen in Tunis gesteinigt.[35] Auch die Verständigungsversuche seines Verehrers Nikolaus von Kues (1401-1464) blieben erfolglos.[36]

Deshalb dominiert auch auf islami(sti)scher Seite die Auffassung, daß der Islam als "Siegel der Prophetie" die wahre Vollendung der jüdischen und christlichen Offenbarungsreligion ist und daß er deshalb auf keinen Dialog angewiesen ist.[37] Es kann nur einen rechten Weg geben, die Bekehrung zum Islam. Ein Abfall vom Islam, bzw. eine Rückkehr zur Religion der Väter, oder gar ein Atheismus, kann nur mit dem Tod (leider nicht nur theoretisch, wie man das beschwichtigend anzudeuten versucht) geahndet werden (Sure 4:89).

Aus diesen Gründen wird ersichtlich, daß ein wissenschaftlicher Diskurs, der nach den Quellen und den Beeinflussungen des Qur'ān fragt, nicht mehr in das Konzept passt, das seit Julius Wellhausen, Gustav Weil (1808–1889) und besonders Theodor Nöldeke verfolgt und religionswissenschaftlich begründet worden

---

[35] Helmut Riedlinger: Lullus (Ramon Lull), in: *TRE* 21 (1991), 500-506 (mit Literatur).

[36] Hans G. Senger: Nikolaus von Kues, in: *TRE* 24 (1994), 554-564, bes. 555 Z. 15ff.

[37] Colpe, *Siegel* (s. Fn. 5), 227 unter Berücksichtigung der religionsgeschichtlichen Abhängigkeiten; s. auch den diskussionswürdigen Ansatz von Raddatz, *Von Gott zu Allah?* (s. Fn. 6), 437-502. Am Rande darf man bemerken, daß die alte traditionsreiche Bezeichnung "Religionsgespräch(e)" sinnvoller erscheint, als der fragliche "Dialog" (s. auch Johannes Lähnemann: Islam III, in: *TRE* 16 (1987), 349-358.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000262

ist.[38] Man will in der heutigen Islamwissenschaft nicht mehr der Frage nach der Abhängigkeit, dem Synkretismus und der Genese der qur'ānischen Texte nachgehen. Beispielhaft dafür sind sowohl die Stellungnahme zu den umstrittenen Untersuchungen von Günter Lüling *Über den Urkoran* (1974/1993) und die zögerliche Veröffentlichung der Forschungsergebnisse an den in Sanaa gefundenen qur'ānischen Palimpsesten, als auch die verschleierte Stellungnahme gegenüber dem von den Muslimen zum Ketzer abgestempelten Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, der eine literaturkritische Analyse des Qur'ān wagte. Die Organisatoren des Symposiums *The Qur'ān as text* in Bonn 1993 folgten der einseitigen Forderung der Muslime, von einem autonomen "offenbarten" Qur'ān– Text auszugehen. Sie verzichteten als Herausgeber der Akten dieses Symposiums auf die Veröffentlichung des Beitrags: "Levels of context and the problem of interpretation in contemporary religious discours" des mit Anathema belegten ägyptischen Qur'āngelehrten, der heute gezwungen ist, im holländischen Exil zu leben.[39] Deshalb hat sogar Bassam Tibi recht, wenn er schreibt,

> "...(dass) es eine Fehleinschätzung der Europäer ist zu glauben, sie könnten sich durch Selbstverleugnung Respekt bei den anderen verschaffen – es ist genau umgekehrt, und es ist äußerst wichtig, daß Europäer dieses Problem verstehen." [40]

Im Sinne einer islamisch geprägten Mentalität wird Nachgeben nur als Schwäche ausgelegt und nicht als humanes (und christli-

---

[38] Das Problem brachte Watt, *Islam* I (s. Fn. 21), 191ff. auf einen Nenner, indem er feststellte: *"Moderne westliche Wissenschaftler sprechen selbstverständlich davon, daß die Gedanken, die sich im Koran finden, einer Entwicklung unterworfen waren. Für muslimische Gelehrte aber ist die Vorstellung von einer Entwicklung ein Greul"*; s. auch Anton Schall: Islam I, in: *TRE* 16 (1987), 315-336, der die Ansätze von Lüling als beachtenswert in Betracht zieht (ebd., 322).

[39] Stefan Wild (Hg.): *The Qur'an as text*, Leiden, 1996.

[40] *FAZ* v. 16.09. 1997, 12.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000263

ches) Handlungsprinzip verstanden. Offenbar schließt die gegenwärtige Islamwissenschaft vor den Fakten die Augen. Die Geschichte der Christen im Orient bestätigt, daß nicht nur die innerchristlichen Konflikte mit Byzanz für die schnelle Ausbreitung islamischer Herrschaft verantwortlich waren, sondern auch – was J. Ch. Bürgel mit Recht hervorhebt– die von orientalischen Christen praktizierte Gewaltlosigkeit.[41]

Christentum ist zu einer heiklen Frage geworden, nicht nur im Orient, in dem fast überall noch Christen leben – in Ägypten (ca. 9–10 Mill.), in Syro-Palästina (d.h. in den Staaten: Libanon, Syrien, Israel, Jordanien, ca. 2 Mill.), in der Türkei, die sich sehr europäisch zu geben versucht (ca. 100 000), im Kaukasus (ca. 5–6 Mill.), im Iraq (ca. 5–600 000), in Iran (ca. 2–300 000) bis hin nach Indien (ca. 6 Mill.) und Äthiopien (ca. 45-47 % von ca. 60 Mill.) – sondern auch unter den sogenannten "Islamwissenschaftlern", von denen einige offenbar den ewigen Wunsch der Muslime, die Welt zum "*dār al-islām*" zu machen, gerne erfüllt sehen würden. Wie die Geschichte lehrt, verwandeln sich alle vorstehend erwähnten Länder (mit Ausnahme Indiens), die mehrheitlich christlich waren, mit immer größer werdender Geschwindigkeit zu dem, was Muslime möchten, nämlich zu "*dār al-islām*".

J. Ch. Bürgel hebt hervor:

> "...die degradierenden Bestimmungen einerseits, die ständige Verlockung der vollständigen Teilhabe andererseits, (haben) die christlichen und jüdischen Gemeinden im Lauf der Jahrhunderte schrumpfen und in vielen Gebieten der islamischen Welt, so etwa in dem vor der islamischen Eroberung weitgehend christianisierten Maghreb, völlig aussterben lassen, ein Prozeß, der immer noch weitergeht, in unserm Jahrhundert sich in der Türkei abspielt, wo nach der fast völligen Ausrottung der Armenier und den zum weitgehenden Exodus

[41] Bürgel, *Allmacht* (s. Fn. 33), 363.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000264

führenden Repressalien gegen die Griechen auch von dem einst lebendigen syrischen Christentum in Ostanatolien nur noch spärliche Reste erhalten sind."[42]

Die Standardpublikationen einiger Islamwissenschaftler zeugen von ihrer völligen Unkenntnis der historisch gesicherten Entwicklungen im Nahen Osten. So meint der Nachfolger des Orientalisten Johann C. Bürgel auf dem Berner Lehrstuhl, der stark marxistisch ausgerichtete Reinhard Schulze, in seiner *Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert* (1994), daß im Osmanischen Reich noch immer Manichäer lebten[43] – obwohl allgemein bekannt ist, daß es diese gnostisierende, sich christlich verstehende Sekte seit dem Untergang des Uigurischen Staates in Zentralasien im 13./14. Jahrhundert kaum noch als religiöse Gemeinschaft gab (letzte Erwähnungen um 1600 in Südchina)[44]. R. Schulze verwechselt Manichäer mit den Mandäern, die im südlichen Iraq und in der iranischen Provinz Chuzistan noch in kleinen Gemeinden leben,[45] was aber einem Islamwissenschaftler unwichtig zu sein scheint.

Seine Darstellung bietet jedoch viel ernsthaftere Probleme als nur Wissenslücken, u.a. die Verdrängung der Tatsache, daß die Entstehung politischer Parteien im Orient ohne aktives Zutun von Christen unvorstellbar gewesen wäre.[46] Der arabische Nationalismus (Panarabismus) und Sozialismus war schon unter türkischer Vorherrschaft eine Idee arabischer Christen – was auch Bassam Tibi zugibt.[47] Durch sie waren alle großen politischen arabi-

---

[42] Ebenda, 89.

[43] Schulze, *Geschichte* (s. Fn. 24), 38.

[44] Alexander Böhlig: Manichäismus, in: *TRE* 22 (1992), 25-45, bes. 39.

[45] Kurt Rudolph: Mandäer/Mandäismus, in: *TRE* 22 (1992), 19-25, bes. 19.

[46] Albert Hourani: *Die Geschichte der arabischen Völker*, Frankfurt/M., 1992, 367-380; Michael Eisele: Arabischer Nationalismus, in: Mohssen Massarrat (Hg.): *Mittlerer und Naher Osten*, Münster (Wstf.), 1996, 117-139.

[47] *Vom Gottesreich zum Nationalstaat. Islam und panarabischer Nationalismus*, Frankfurt/M., 1987/ ^{2}1991.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000265

schen Bewegungen der Gegenwart (in Syrien, im Irak, sogar in Ägypten und unter den Palästinensern) geprägt. Die totale Ignoranz gegenüber dem orientalischen Christentum hat Schulze offengelegt, indem er sich nicht einmal dessen bewußt zu sein scheint, daß die panarabische Idee eigentlich eine christliche und nicht eine islamische ist.[48]

Ohne die Ideen der führenden Köpfe der christlichen Araber Gurgī Zaidān (1861-1914) und der Kopten Wāṣif Buṭrus Ġālī, William Makram Ebeid in Ägypten, sowie des maronitischen Libanesen Halīl Ġānim (1846-1903) im Pariser Exil und seiner maronitischen Mitstreiter für "Groß-Syrien", Buṭrus al-Bustānī (1819-1883), Antoun Saadé und Michel ʿAflaq und den anderen syrischen Christen, wäre niemals eine Parteienbildung (im europäischen Sinne) denkbar gewesen. Michel ʿAflaq, der Theoretiker des arabischen Nationalismus, gründete die später einflußreiche Baath-Partei (1940), die bis heute, trotz mancher Wandlungen und Vereinigungen, im Iraq und Syrien noch besteht. Es ist unbestritten, daß dieser Modernismus – aber auch Sozialismus[49] – in der arabischen Welt nicht aus islamischen Quellen gespeist werden konnte, weil er der Grundidee des Islam zuwider läuft und fremd ist. Die wahre *umma* kennt keine Parteien, und wenn, dann nur die eine, die des Allah.

Um seinen ideologisch geprägten Ansichten Nachdruck zu verleihen, versuchte R. Schulze fast alle negativen Erscheinungen der islamischen Welt aus dem Geiste des europäischen Kolonialismus zu erklären,[50] hat aber zugleich vergessen, daß die westlichen Kolonialmächte nur die Lücke füllten, die die Türken als größte Kolonialmacht der Neuzeit in der Alten Welt – die auch den größten

[48] Stephan und Nandy Ronart: *Lexikon der arabischen Welt*, Zürich/München, 1972, 846; s. auch Rudolph Peters, in: Ende/Steinbach (Fn. 26), 91-131.
[49] Wichtige Vertreter Šiblī Šumayyil (1853-1917) und Salāma Mūsā (1887-1958)
[50] Schulze, *Geschichte* (s. Fn. 24), 38ff., 46ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000266

Sklavenmarkt kontrollierte und verwaltete [51] – nach ihrer Niederlage hinterließen.

Diese sonderbare Rezeption des Orients und eine Kritik des westlichen "Orientalismus" in den USA und in Europa stammt aus der Feder des arabischen Christen, des Palästinensers Edward Said (geb.1935), der als Literaturwissenschaftler eine scheinbare Autorität auf dem Gebiet der Orientalistik erlangte, obwohl er keine ausreichende Kompetenz aufweisen konnte, indem er z.B. die deutsche Orientalistik in seinen Betrachtungen völlig außer Acht ließ.[52] Heute scheint in der allgemeinen Rezeption das Herkunftsland des noch dazu marxistisch orientierten sogenannten "Experten" mehr zu bedeuten als tatsächliche Kompetenz, nach der immer seltener gefragt wird. So sind auch die vernichtenden Rezensionen seiner Bücher meist nur einem kleineren Kreis bekannt geworden;[53] er wird mit Preisen überhäuft, die sich damit selbst in Frage stellen.

Was ist also Orient: ein islamischer Monolith, oder eine sich noch unterscheidende kulturelle Vielfalt? Heute wird immer weniger auf diese (auch religiöse) Vielfalt hingewiesen. Die Christen des Orients haben im Westen, ähnlich wie die *KuChrOr*, kaum eine Lobby. Vielen sind sie unbekannt, hiesige Gerichte entscheiden

---

[51] Bernard Lewis: *Race and slavery in the Middle East*, New York/Oxford, 1990.

[52] Siehe Fn. 2. Zum Gesamtproblem s. auch die Sammlung von A. L. Macfif: *Orientalism. A reader*, Cairo, 2000.

[53] Um das zu verdeutlichen, reicht es darauf hinzuweisen, daß E. Said sich nicht veranlaßt sah, in der Einleitung (dt. Ausgabe, S. 13-33) zu seinem neuen, nicht minder fraglichen Buch *Culture and Imperialism* (1993; dt. 1994) Stellung zu den kritischen Stimmen zu seinem *Orientalismus* zu nehmen; im Gegenteil, er vertieft seine umstrittenen Thesen und verbreitet sie weiter. Dafür erntet er sogar Anerkennung unter den Kulturwissenschaftlern; so widmet ihm Markus Fauser in seiner Einführung in die Kulturwissenschaft (s. Fn. 5) zwei (36ff.) von 157 Seiten, und nennt nicht einmal den Namen des Begründers der Kulturgeschichte, Karl Lamprecht (1856-1915)!

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000267

zuweilen sogar gegen aus der Türkei stammende Christen, zum Beispiel aus Tur Abdin, die wegen nachgewiesener Verfolgung aus Glaubensgründen (von ca. 60000 blieben noch etwa 2500) die Türkei verlassen mußten und hier nur mit Mühe Asyl erhielten.[54]

Gerade die Türken, die in Deutschland auf ihre Rechte im Rahmen der religiösen Freiheit pochen, taten und tun alles, um das Christentum in ihrem eigenem Land total zu vernichten. Die Zahlen sprechen hier eine eindeutigen Sprache:

"Im Verlauf des 20. Jahrhunderts ist der christliche Bevölkerungsanteil auf dem Gebiet der heutigen Türkei drastisch zurückgegangen, von 21,8% im Jahr 1900 auf 0,2% im Jahr 1990."[55]

Und das alles ist nicht nur die Folge der verstärkten Islamisierungstendenzen, sondern des immer noch dem Faschismus nicht fern liegenden Kemalismus, dessen nationalistische Idee keinen Zweifel läßt, mit welcher Ideologie man es zu tun hat und die Ismet Inönü, der erste Ministerpräsident der Türkei, am 21. April 1925 so formulierte:

"Wir bekennen uns öffentlich zum Nationalismus. Der Nationalismus ist das Einzige, was uns eint. Neben der großen Mehrheit der Türken haben die anderen Völkergruppen keinerlei Einfluß. Wie teuer es uns auch zu stehen kommt, wir werden die in unserem Land Lebenden türkisieren; wer den Türken und dem Türkentum Widerstand leistet, wird ausgelöscht. Von denen, die dem Staat dienen wollen, erwarten wir in erster Linie, daß sie Türken und dem Türkentum treu sind."[56]

---

[54] Valognes, *Vie et mort* (s. Fn. 11), 824f.; siehe auch *EI*^{2} X (2000), 665-670, bes. 666B (v. M. Streck -[C.E. Bosworth] u.a.) mit Literatur. Es ist bedauerlich, wenn man feststellen muß, daß das *Kleine Wörterbuch des Christlichen Orients*, Wiesbaden 1975, keinen Hinweis auf die Verfolgung der Christen in Tur Abdin beinhaltet!

[55] Klaus Wenzel: *Kirchengeschichte Asiens*, Wuppertal/Zürich, 1995, 513.

[56] Ekrem Yildiz / Michael Eisele: Der Kemalismus, in: Massarrat, *Mittlerer und*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000268

Diese Idee bestimmt immer noch das Handeln der Türkei entscheidend, auch wenn auf dem Wege zur EU gewisse formale Veränderungen angekündigt worden sind.

Ein Blick in die aktuelle Presse läßt unschwer erkennen: wenn vom Nahen Osten die Rede ist, so überwiegen die Stimmen, die von Muslimen oder Juden - weil sie dort einen Staat haben - berichten. Nur wenn der Papst eine Reise in den Orient unternimmt (Türkei 1979; Libanon, Syrien 1999), um u.a. an die dortigen Christen zu erinnern, erfährt die Allgemeinheit etwas verwundert, daß sie dort noch existieren!

Erst nach der Unterwerfung unter die islamische Obrigkeit, die anfänglich noch eine Minderheit gegenüber der nur sehr langsam abnehmenden Zahl der Christen war, veränderte sich die Situation proportional zur notwendigen Brauchbarkeit der Christen in der Verwaltung und Wirtschaft der eroberten Gebiete.[57] Erst mit den Kreuzzügen entstand dann eine neue Dimension, die stellenweise zum kulturellen "Isolationismus" der Christen führte.[58] In einem "Meer" islamisch regierter Reiche konnten sich nur wenige christliche Staaten behaupten, so z.B. im Niltal, Nubien (bis ins 16. Jh.)[59] und Äthiopien (bis in die Gegenwart),[60] im Norden Byzanz und die Kaukasischen Reiche. Daneben erfreuten sich von Zeit zu Zeit einige Minoritäten – Juden, Drusen, Parsen, die zu Anhängern von geduldeten, aber auch beliebig verfolgten "Buchreligionen"

Naher Osten (s. Fn. 46), 140-150, Zitat nach Aslan, 144. – Bezeichnenderweise läßt sich bei Karl Binswanger (in: Ende/Steinbach [s. Fn. 26], 212ff.) über den auch negativen Charakter des Kemalismus nichts erfahren.

57 Bat Ye'or: *Der Niedergang des orientalischen Christentums unter dem Islam*, Gräfelfing, 2002, 61ff., 133ff.

58 Sehr gutes Beispiel eines solchen "Isolationismus" stellt Äthiopien dar. Ernst Hammerschmidt: *Äthiopien. Christliches Reich zwischen Gestern und Morgen*, Wiesbaden, 1967.

59 Piotr Scholz: Nubien, in: *TRE* 24 (1994) 682-698.

60 Friedrich Heyer: Äthiopien, in: *TRE* 1(1977), 572-596.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000269

gehörten – einer begrenzten Autonomie, die aber keine Unabhängigkeit bedeutete, sondern eine Duldung und Unterdrückung, was u.a. Bat Ye'or überzeugend dargestellt hat.[61]

Man erinnert sich zwangsläufig an die Zeiten der Umajjaden und Abbasiden (661–1258), in denen viele christlich– orthodoxe Berater der Kalifen, z.B. Johannes von Damaskus (650/675? bis 750), die muslimischen Herrscher auch zum Kampf gegen andersdenkende Christen ausnutzten.[62] "Teile und herrsche", diese Formel bewährte sich auch auf dem siegreichen Weg der muslimischen Eroberer, die das Gebot der Islamisierung mit Mittel des *ğihād*[63] unter den Christen besonders erfolgreich durchsetzen konnten. Nur die äthiopischen Christen schienen sich eines besonderen Schutzes (mehr theoretisch als praktisch), den schon Muhammad den Muslimen auferlegt haben soll, zu erfreuen.[64]

> "Die religiöse Pflicht, die Christen zu bekämpfen, machte einen permanenten Kriegszustand erforderlich, der viermal pro Jahr, im Winter, Frühjahr, Sommer und Herbst die Durchführung von Beutezügen (ghazwas) rechtfertigte. Hierbei handelte es sich um bisweilen nur kurze Plünderungszüge gegen die Harbi-Dörfer der Umgebung, wo die Muslime dann Beute machten, Vieh raubten und Menschen zusammentrieben und versklavten. Andere Feldzüge, die vom Kalifen persönlich geleitet wurden, machten umfangreiche militärische Vorbereitungen erforderlich. Die Provinzen wurden verwüstet und gebrandschatzt, die Städte geplündert, die Bewohner getötet oder deportiert." [65]

Die umfangreiche Literatur des christlichen Orients - deren edi-

---

[61] Siehe o. Fn. 57.

[62] Bonifatius Kotter: Johannes von Damaskus, in: *TRE* 17(1988), 127-132.

[63] *EI*^{2} II (1965), 538-540; s. auch Gebhard Löhr: Militanter Islam - friedfertiger Buddhismus? Befürwortung und Ablehnung von Gewalt in den Religionen, in: *Saeculum* 53 (2002), 340-367, bes. 343-357 (und dort zitierte Literatur).

[64] A.K. Irvine in: *EI*^{2} III (1971), 9f.

[65] Ye'or, *Niedergang* (s. Fn. 57), 47f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000270

torische Vervollständigung (CSCO) u.a. die Aufgabe der immer mehr dezimierten *KuChrOr* war und ist - liefert ein Bild der Islamisierung als fast ununterbrochene Entwicklung

> "...von Verwüstung, Ruinen, Massakern und Deportation von Gefangenen aus den Städten wie auch aus ländlichen Regionen betraf [das] alle eroberten Gebiete in Asien, Afrika und Europa.
> ...daß die Vorschriften des Dschihad hinsichtlich der Beute, des Fünfts [chums], des Fai', der Ernten und der Loses der Menschen (Bekehrung, Tod, Sklaverei oder Tribut) nicht nur vage Prinzipien aus einem theoretischen Kriegstraktat darstellen, die sich irgendein obskurer Theologe ausgedacht hat. Durch ihre tiefe Gläubigkeit und von der Überzeugung getragen, einer allen anderen überlegenen Religionsgemeinschaft anzugehören (Sure 3:110[...die beste Gemeinschaft, die unter den Menschen entstanden ist]), wandten die Araber diese Vorschriften an in der Überzeugung, einer religiösen Pflicht nachzukommen und den Willen Allahs zu erfüllen."[66]

In der ersten Phase der Islamisierung setzte sich die Hellenisierung der arabischen Kultur noch fort,[67] die erst in Folge der immer stärker werdenden Einflüsse der Mongolen und Türken ihr Bild zu verändern begann. Seit dem 10. Jahrhundert wird die Geschichte des Orients zum erfahrbaren Beispiel der sich intensivierenden Auseinandersetzung der Muslime mit der autochthonen christlichen (bzw. jüdischen) Bevölkerung im Sinne des qur'ānischen Verbots, sich mit Juden oder Christen anzufreunden (Sur. 5:51). Ob man dabei von einem gesellschaftlichen Pluralismus sprechen kann (im gegenwärtigen westlichen Sinne des Wortes), überlasse ich modernen Theoretikern. Sicher ist jedoch, daß diese Pluralität eine ungleiche war, es war eine der Herren und die der *ḏimmī*. Die einen nutzten die anderen aus, Christen und auch

---

[66] Ebenda, 50f.

[67] Piotr O.Scholz: Das "Hellenische" oder das Hellenistische als Grundlage des arabischen kulturellen Eklektizismus, in: *Graeco-arabica* 6 (1995), 37-71.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000271

Juden wurden wegen ihres Andersseins als *ḏimmī* verpflichtet, große Abgaben zu leisten und durften nur ihnen zugewiesene Tätigkeiten ausüben. Die hohen Schutzzahlungen verhinderten jedoch nicht, daß man den "beschützten" Juden und Christen – z.B. unter den ägyptischen Fatimiden (909-1171), besonders dem Kalif al-Ḥākim (996-1021) – nicht nur erniedrigende Kleidungsvorschriften auferlegte, sondern, daß man auch ihre Kirchen und Synagogen zerstörte.[68] Die Annahme, daß diese Schutzgeldvorstellungen zur Grundlage der Mafia geworden sind, die sich auf Sizilien unter arabisch – islamischen Einfluß etabliert hat,[69] ist deshalb nicht allzu weit hergeholt.

Dabei soll nicht verschwiegen werden, daß es in der Zeit der Kreuzzüge (1197-1293) auch erhebliche Schwierigkeiten mit den sich nicht durch christliche Nächstenliebe auszeichnenden Lateinern gegeben hat. Die Brutalität der Kriege dieser Zeit war allerorten und auf allen Seiten grauenhaft.[70] Man soll deshalb nicht den Eindruck erwecken wollen – was leider immer wieder geschieht – als habe es mit den Muslimen immer nur eine friedliche Koexistenz gegeben, was heute einige Kirchenfürsten des Orients behaupten (müssen). Angesichts der Dezimierung der Christen im Orient und der steigenden Zahlen der orientalischen Kirchen im Exil (in Europa, USA, Kanada und Australien) kann man beschwichtigenden Äußerungen kaum Glauben schenken. Die zunehmende Auswanderung orientalischer Christen spricht kaum für eine angebliche Toleranz der islamischen Machthaber; wenn dann jedoch nur im ursprünglichen Sinne des Wortes der Duldung von "Buchreligionen" für einen festgelegten Preis (und der wird inzwischen zu hoch und zu unsicher, als daß man ihn noch aufbringen

---

[68] Ye'or, *Niedergang* (s. Fn. 57), 95.

[69] Henner Hess: *Mafia*, Tübingen, 1988, 2.

[70] Hans Eberhard Mayer: *Geschichte der Kreuzzüge*, Stuttgart u.a., 1965/^{2}1989; Francesco Gabrieli: *Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht*, Zürich/München, 1973.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000272

könnte).

Die blitzartigen Eroberungszüge der Muslime waren zwar nicht überall so erfolgreich wie in Ägypten (642), Nordafrika (692), oder Syrien (661), wo man – wenn auch vergeblich – auf eine Verbesserung der religiösen (Nichteinmischung in die theologisch-kirchlichen Angelegenheiten), wirtschaftlichen, aber auch der politischen Lage gehofft hatte. Generell läßt sich aber behaupten, daß sich bis ins 17. Jahrhundert der islamischen Ausbreitung kaum etwas in den Weg stellte. Viele christliche Enklaven blieben sich aber treu. Ihre Selbständigkeit konnten sie manchmal nur mit Hilfe von *baqt* erkaufen. Sobald man aber eine Schwäche des muslimischen Angreifers spürte, ließ man von den Zwangsabgaben ab (so z.B. oft in Nubien[71]). Mit dem nicht selbst erwirtschafteten Reichtum konnten sich die muslimischen Herrscher alles das leisten, was ihnen zuvor verwehrt geblieben war.[72] Der orientalische Prunk wird märchenhaft und auch im Abendland zum Symbol für Luxus. Die Kalifen bezahlten sogar Christen und Juden für Übersetzertätigkeiten (Haus der Weisheit in Bagdad), was u.a. zur Verbreitung der griechischen Wissenschaft und Philosophie unter den Muslimen führte;[73] sie leisteten sich mit Hilfe der christlichen Handwerker nicht nur den Umbau der Kirchen zu Moscheen, z.B. in Damaskus (715)[74] oder in Cordoba (785)[75], sondern auch den Bau des Felsendoms in Jerusalem (691)[76] und die Errichtung weiterer Moscheen. In der Blüte des osmanischen Reiches im 16.

[71] Scholz, Nubien (s. Fn. 59), 691f.

[72] Abdalaziz Duri: *Arabische Wirtschaftsgeschichte*, Zürich/München, 1979, bes. 11-72.

[73] Gustav E. von Grunebaum: Gleichläufigkeit, Annährung und Beeinflussung in den Beziehungen zwischen der arabischen und der byzantinischen Philosophie, Literatur und Frömmigkeit (1964), in: ders.: *Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islams*, Zürich/München, 1969, 70-92.

[74] Oleg Grabar: *Die Entstehung der islamischen Kunst*, Köln, 1977, 106ff.

[75] Ebenda, 29f., 112, 191.

[76] Ebenda, 55-72.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000273

Jahrhundert wurden nach dem Vorbild des größten christlichen Baues der byzantinischen Welt, der Hagia Sophia, von dem bedeutendsten türkischen Baumeister Sinan (1490/1491-1578/1588) - wahrscheinlich ursprünglich einem Christen - eine Reihe repräsentativer Moscheen erbaut.[77]

Die Moscheen, die keine Gottes- sondern nur Versammlungshäuser sind - was leider in den westlichen Medien immer seltener unterschieden wird - sind erst mit der Eroberung der christlichen Städte und Dörfer auf Kosten der Christen, zu denen auch die ersten Baumeister gehörten, zu Prachtbauten geworden. Viele Christen traten aus pragmatischen Gründen zum Islam über, nahmen islamische Namen an und gehörten zur *umma*. Dank ihrer pragmatischen Haltung wurden die arabischen Muslime schnell zu Mittlern alten Wissens, nicht aber zu ihrem Schöpfer, was oft behauptet wird.[78] Durch ihre Kriegs- und Handelsaktivitäten übernahmen sie aus dem Osten (aus Indien) nicht nur die sogenannten arabischen Zahlen[79], sondern auch die Papierherstellung (aus China)[80] und vieles mehr. Ein berühmtes Beispiel dafür sind die *Erzählungen aus 1001 Nacht*, die ihre Wurzeln in vorislamischen gnostischen, griechischen, ägyptischen, indischen und vor allem persischen Traditionen hatten, jedoch eine *interpretatio islamica* erfuhren und dann als arabische Version die Welt erobern.[81]

---

[77] Ulya Vogt-Göknil: *Sinan*, Tübingen/Berlin, 1993, 18.

[78] Die Problematik spiegeln zahlreiche Beiträge von G. E. von Grunebaum wieder (vgl. hierzu seine diversen Studien [s. Fn. 69]); s. auch Scholz, Das "Hellenische" (s. Fn. 67).

[79] Helmuth Gericke: *Mathematik in Antike und Orient*, Berlin/Heidelberg, 1984, 196ff.

[80] *Wissenschaft und Technik im alten China*, hrsg. vom Institut für Geschichte der Naturwissenschaften der Chinesischen Akademie der Wissenschaften, Basel/Boston/ Berlin, 1989, 167-173, bes. 173.

[81] Gustav E. von Grunebaum: *Der Islam im Mittelalter*, Zürich/München, 1963, 376-405; s. auch Piotr Scholz: *Die Sehnsucht nach 1001 Nacht*, Stuttgart, 2002.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000274

Eine Zäsur in der islamischen Welt trat infolge der Türken- und Mongolenstürme ein, die das bisherige semitische Gefüge verwandelten, und die sich fortsetzten, bis ihre Expansion den Zustand totaler Sättigung erreicht hatte, was wirtschaftlich - soziale Veränderungen verursachte. Der Strom des aus den eroberten Gebieten immer neugewonnen Reichtums wurde dürftiger, die Hegemonie der islamischen Reiche, besonders des Osmanischen Reiches, verlor immer mehr an imperialer Ausdehnung, Kriege brachten nur mehr Verluste. Ein neues Konzept lag noch nicht vor. In dieser Zeit stieg der europäische Einfluß, zuerst als Schutzmacht der orientalischen Christen (heute kann davon keine Rede mehr sein), dann als koloniale Verwaltung, die in vielen Gebieten die Macht der Türken als größtem Kolonialstaat ablöste und auch gegen den Sklavenhandel kämpfte.[82] Zwar wird man nicht müde, das Osmanische Reich als Kalifat über die eroberten Gebiete darzustellen; das darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß besonders die Araber die Türken als Kolonialherren empfanden (vgl. z.B. die Hintergründe des Aufstandes unter der Beteiligung von Lawrence of Arabia).[83]

Die Türken in Gestalt der Seldschuken und Osmanen, die nur sehr langsam, insbesondere durch den Aufstieg Russlands im Orient, ihre imperiale Einflusssphäre - die sie seit dem 12. Jh. ständig durch weitreichende Kriege ausgebaut hatten - einzubüssen begannen (Frieden von Kütschük 1774 mit Katharina der Großen [geb.1729, reg.1762–1796]), waren Herren über weite Gebiete Zentralasiens bis in den indischen Raum im Osten und Marokko in Westen, im Norden hatten sie große Teile des Kaukasus und Bal-

[82] Man bedenke beispielhaft nur die Hintergründe des Mahdi-Aufstandes im Sudan; dazu Piotr Scholz: Sudan, in: *TRE* 32 (2000), 310-322, bes. 315ff. (und dort zitierte Literatur).

[83] Helmut Mejcher: Der arabische Osten im zwanzigsten Jahrhundert 1914-1985, in: Haarmann, *Geschichte* (s. Fn. 21), 432-604, bes. 435ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000275

kans, sogar Teile der Habsburgischen Monarchie kontrolliert, im Süden Ägypten, Sudan, Arabien und den Raum um das Rote Meer.[84] In diesen von Türken eroberten Kulturräumen lebten und leben noch heute viele Christen, die zu Minderheiten wurden. Ihre Zahl sinkt in Folge der ständigen Christenverfolgung in der türkischen Republik konstant (z.B. Tur Abdin), wie in keinem anderen islamischen Staat. Man spricht jedoch in den Medien lieber von Kurden und dem Beitritt der Türkei in die EU, als von dem Schicksal der Christen, die statistisch gesehen in der Türkei keine Rolle mehr spielen und schlimmste Demütigungen und Verfolgungen erleiden mussten (s. o. Fn. 54).

Die Folgen der osmanischen Kolonialpolitik (diese Bezeichnung ist auch aus der Sicht der säkularisierten Politologie berechtigt) sind noch auf dem Balkan zu beobachten und zeigen erschüttende Konsequenzen. Religionskulturelle Zäsuren versucht man mit Scheinargumenten zu übergehen, obwohl jedem klar sein muß, daß sie vorhanden sind; einerseits finden sich Kroaten und Slovenen mit Latinität und Katholizität, andererseits Serben mit Orthodoxie und "Kyrillität" (als mentalprägendem Merkmal) und schließlich muslimische Bosniaken als Erben der türkischen Machthaber, die immerhin bis ins 19. Jahrhundert dort Fuß gefasst hatten und noch bis in die Anfänge unseres Jahrhunderts dorthin Lehrer und Richter entsandten (heute tun das die Saudis). S.P. Huntington – dessen Thesen intensiv und kritisch diskutiert werden – hat diesen Sachverhalt, den man vornehm zu umgehen sucht, mit Recht hervorgehoben.[85]

Die Christen des Orients haben keine ethnische und kulturelle Einheit gebildet; sie waren als "Nationalkirchen" – mit eigener Sprache, Liturgie und eigenen Sitten – mit den dort lebenden Grie-

[84] Immer noch von Bedeutung: Nicolae Jorga: *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Gotha, 1908-1913 (Repr. Frankfurt/M., 1990).

[85] Huntington, *Kampf* (s. Fn. 3), 470.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000276

chen der postbyzantinischen Kirche zerstritten. Die unterschiedliche Ethnizität der Christen fügte sich darüber hinaus in die nationalen Charaktere der Kirchen Armeniens, Georgiens, Syriens (Libanon, Irak, Iran), Ägyptens und Nubiens (der koptische Kirche) mit ihren verschiedenen Sprachen und Sitten ein.[86] Im gesamten türkischen Imperium hatten die Christen ihre eigenen Gemeinden (meist in den Städten), von der islamischen Bevölkerung wurden sie meist als *Siriani* (= Christen) bezeichnet, ohne daß sie immer Syrer gewesen wären. Sie konnten relativ lange unbehelligt existieren, weil sie als *ḏimmī* - d.h. nichtmuslimische Angehörige der Buchreligionen - so lange den Schutz islamischer Herrscher genossen, als sie dafür Schutzgelder/-steuer zahlten - also zu den großen "Geldlieferanten", des Osmanischen Reiches gehörten.

Erst mit der Revolte des in den postkabbalistischen Schulen der Sabbatai Zwi[87]–Bewegung in Thessalonike erzogenen Mustafa Kamal (Ata Türk, 1880?-1938)[88] ging das türkische Kalifat - von dem immer noch geträumt wird (siehe die Anhängerschaft Kaplans in Deutschland) – 1924 zu Ende.[89] Seine territorialen Ansprüche sind jedoch erhalten geblieben, was z.B. die Türken-Frage auf Zypern veranschaulicht. Diese politischen Wirren, die u.a. zur Befrei-

---

[86] C. Detlef G. Müller: Geschichte der orientalischen Nationalkirchen (Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch), 2. Aufl., Göttingen, 1981, mit einer umfangreichen Bibliographie. Seit dieser Zeit fehlt in der deutschsprachigen Literatur - die immerhin über ein *Kleines Wörterbuch des christlichen Orient* (Hg. v. Julius Aßfalg und Paul Krüger, Wiesbaden, 1975; eine neue Fassung und Bearbeitung befindet sich in Vorbereitung) verfügt – eine umfangreichere und aktualisierte Bearbeitung, obwohl einige Einzeluntersuchungen zu den Kirchen Syriens, Armeniens, Georgiens, Ägyptens, Äthiopiens, um die wichtigsten zu nennen, vorliegen.

[87] Lebte von 1626-1676; auf Türkisch wurde diese Bewegung *Dönmeh* (die Abtrünnigen) bezeichnet. S. Gershom Scholem: *Sabbatai Zwi*, Frankfurt/M., 1992.

[88] Abraham Jakob Brawer: Dönmeh, in Georg Herlitz / Bruno Kirschner (Hgg.): *Jüdisches Lexikon*, Frankfurt/M., 1927, II, 180f.

[89] Alan Palmer: *Verfall und Untergang des osmanischen Reiches*, München, 1994, 380f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000277

ung des Balkans von der türkischen Herrschaft geführt haben, hinterließen Spuren, die bis heute nicht zu übersehen sind. Die Souveränität, aber auch die Kraft, sich gegen die Türken aufzulehnen, wurzelte in der religiösen nichtmuslimischen Identität. Welche Folgen das in den Gebieten, die die Türkei behalten wollte, gehabt hat, zeigt die immer noch uneinheitlich behandelte Armenienfrage, die der Gegenwart einen unbestrittenen Völkermord (1915)[90] offenbarte, den man sogar in Kreisen der Orientalistik entweder ablehnt oder nur mit verneinender Beschränkung erwähnt (R. Schulze)[91]. Daß die Türken gleichzeitig die Erfinder der Lebensborn-Idee (Knabenlese / Janitscharen-Schulen) oder des heute als "modern" bezeichneten sogenannten Völkeraustauschs (= ethnische Säuberungen) waren,[92] möchte man nicht mehr zur Kenntnis nehmen. Die Historie (damit auch die Wissenschaft) hat sich offensichtlich politischen Notwendigkeiten und Allianzen zu beugen und nicht nach der Wahrheit der Vergangenheit zu fragen. Deshalb läßt die neuzeitliche Geschichte des Nahen Ostens die dortigen Christen unbeachtet, was allerdings mit Objektivität und wissenschaftlichem Diskurs nichts zu tun hat. Selbst dann nicht, wenn ein solcher Standpunkt heute ausreichen könnte, um in der Islamwissenschaft/Orientalistik zu akademischen Würden zu gelangen. Trotz der Meinung einiger Politologen oder Soziologen bleibt die historische Perspektive auch für die Bewertung von Gegenwartsfragen wesentlicher als vielen lieb ist. Die Existenz des autochthonen Christentums im Orient – von dem die seriösen Orientalisten auch sprechen – ist dafür ein Beweis;[93] deshalb ist die politisch o-

---

[90] Yves Ternon: *Tabu Armenien. Geschichte eines Völkermords*, Berlin, 1988; Wolfgang Gust: *Der Völkermord an den Armeniern*, München/Wien, 1993.

[91] Schulze, *Geschichte* (s. Fn. 24), 71, 388/9

[92] Eine populäre Darstellung der Geschichte der Janitscharen bietet Gerhard Schweizer: *Die Janitscharen. Geheime Macht der Türkenreichs*, Salzburg, 1984, 53ff.

[93] Beispielhaft kann man hier auf Bernard Lewis: *Stern, Kreuz und Halbmond. 2000 Jahre Geschichte des Nahen Osten*, München, 1997, hinweisen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000278

rientierte Islamwissenschaft in Deutschland bemüht, eine Forschung auszuschalten, die in der Lage ist, die Hintergründe des islamischen Selbstverständnisses gegenüber anderen Religionen zu erklären und die Sachverhalte objektiv darzustellen, ohne sich subjektiven Sympathien zu beugen.

Man kann heute sagen, daß die islamische Politik (im Islam gab es seit Muḥammad keine Trennung zwischen Religion, Recht und Politik; deshalb vom "politischen Islam" zu sprechen, muß in Frage gestellt werden) Triumphe feiern kann, weil sie erreicht hat, daß in den Medien der westlichen Hemisphäre von Christen des Orients immer seltener die Rede ist und wenn, dann im Sinne eines Fremdkörpers, der fälschlich mit einem angeblichen europäischen "Kolonialismus" in Zusammenhang gebracht wird. Daß die orientalischen Christen im 19. Jahrhundert noch Schutz bei ihren Glaubensbrüdern im Westen gesucht haben, ist ebensowenig zu leugnen, wie die Tatsache, daß die politischen Machthaber Europas diese Schutzsuche mißbraucht haben. Tatsache ist aber auch, daß die orientalischen Christen verfolgt und auch massakriert worden sind, nicht nur im Mittelalter, sondern auch noch im 19. und 20. Jahrhundert (in Nubien, Armenien, Syrien, Süd-Sudan, Nigeria, Indonesien u.a.). Die Bewertung der Kolonialzeit erfolgt meist allzu pauschal. Bei der Lektüre von Zeitungen, TV-Berichten und einigen Monographien gewinnt man leicht den Eindruck, daß Darstellungen des orientalischen Christentums als "Geschwür im Körper der islamischen Welt" im Interesse der Berichterstatter liegen könnten, die - aus gewollter oder ungewollter Unkenntnis – falsche Informationen (deren Zusammenstellung man in journalistischen Kreisen als "Recherchen" zu bezeichnen pflegt) verbreiten, und nicht mehr bereit oder in der Lage sind, eine objektive Analyse der realen Sachverhalte zu geben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000279

Deshalb sollte es im allgemeinen Interesse liegen, das Wissen über den Orient so zu nutzen, daß ein vollständiges und korrektes Bild von ihm entstehen kann. Ohne die *KuChrOr* ist es deshalb nicht möglich, den Nahen Osten tiefgründig zu analysieren, ihn im sachgemässen Lichte darzustellen und seine Entwicklung zu verstehen. Deshalb zeugt auch der Kahlschlag dieser Disziplin von der immer stärker werdenden Politisierung (wenn nicht sogar Islamisierung) der Universitäten. Sowohl Herr Kollege Nagel als auch ich haben das schon einmal erlebt und es ist sehr bitter, das in der "freien Welt" wieder erleben zu müssen und zum Zeugen nicht nur der Liquidierung der Christen im Orient, sondern auch der *Kunde vom christlichen Orient* zu werden, die gerade in Bonn der Tradition Anton Baumstarks verpflichtet war.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000280

Future, Present, Narrative Past: a Triple Note on Oxyrhynchite *Tempuslehre*

Ariel Shisha-Halevy (Jerusalem)

"Tempus hat nichts mit Zeit zu tun".
(H. Weinrich, Tempus [^{6}2001] p. 14)

Preliminary observations

(a) This is a note on tensing - a "Note" in the sense of *cogitatio grammaticae* rather than Beitrag ("contribution"), certainly not the ultimate formulation or codification, but material and guidelines for such formulation. For many of the problems raised here no final solution is offered; I believe that asking the questions and focussing on the problems emerging, placing them in their systemic context, is in itself a contribution to the issues under consideration.

The topic is studied in the Oxyrhynchite texts of Matthew (Cod. Scheide, ed. Schenke 1981; comparing Cod. Schøyen, ed. Schenke 2001) and Acts (Cod. Glazier, ed. Schenke 1991);[1] the grammatically significant differences between these texts - falling somewhere between stylistics and textemics: Acts mainly narrative, Matthew both narrative and

[1] As this article was nearing completion, the sad news reached me of the passing away of Hans-Martin Schenke, a good friend, the Master of Oxyrhynchite Coptic philology. May he rest in peace.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000281

dialogic - still allow us to resolve the overall or average distinctive Oxyrhynchite.[2]

(b) The assumption at the base of this and any structural investigation of linguistic function is that a *signifié* opposition implies, albeit often with considerable complexity, a *signifiant* opposition. Oppositions obtain within paradigms (substitution lists) that are valid only for their specific environment. Three realizations bear upon the procedure applied:

(1) the opposition (paradigm) structure between the terms is different from text to text (as it is from one dialect to another)[3], but the opposition fact in itself is a constant;

(2) the interaction of "intrinsic" (as it were, "genetic") load and activating or resolving environmental circumstances yield the specific function;

(3) diachrony is unimportant in some aspects for the resolution of the synchronic picture, while being important in others.

(c) By *Tempuslehre* I mean the formalities, distribution and functionalities of tense and kindred categories, with *time reference* an immediate, but more often than not faulted, *signifié* of the formal differences (I would moderate Weinrich's dictum, quoted here as motto, into "Tempus hat wenig mit Zeit zu tun"). The three-pronged temporal reference-points presentation, suspiciously ethnocentric, is obviously wrong:

---

[2] It must be remembered that both sources, and especially the Gospel according to Matthew, contain much extraneous text quoted from the Old Testament , which constitutes at least a third source: this is an especially important comsideration for the Futures and the Aorist.

[3] The assumption that all functional feature are more or less "normal - as in Sahidic", implicit in typological or even Egyptological diachronic or panchronic statements, with Sahidic standing for Coptic *tout court*, is of course erroneous. Indeed, Sahidic being a somewhat "faded" or levelled variety of Coptic, the convenience of this is evident, but the informative typological value much reduced.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000282

past - present - future time reference points (as in e.g. Layton [2000] §525; p.434 "a tense system is a set of grammatical forms expressing time distinctions"; p.433 "Main tense ... conveys the perspective of the author/narrator of the text").[4] While being of practical didactic value, these "reference points" are objectionable, since they are *a priori* and philosophically rather than grammatically and semiotically founded; they are trivializing, taking for granted an absolute universal principle (What is future time? "something still to happen at the time of ...")[5] and distorting, even if trivially true, or at least not the main point of importance; they do not really matter that much, especially in the case of the Coptic verb, where time plays a negligible role; and also obscuring, since they divert attention from the important issues). I concur with Harald Weinrich's *cri de coeur* (2001:81):"Wie einfach ist doch die Trias Vergangenheit - Gegenwart - Zukunft, und wie kompliziert wird alles, wenn man versucht, sie mit den Tempus-Strukturen einer gegebenen Sprache in Einklang zu bringen!".

(d) Three oppositive features of Coptic, unmatched in the Greek Vorlage, are here studied structurally (i.e. for their *valeur*, in-paradigm *ceteris paribus* in specific environments) and exhaustively: two Futures for a single Greek tense; the Aorists (ϣⲁϥ- and ⲙⲉϥ-), categories which Greek roughly answers with the present; ⲛⲁϥ- and ⲛⲁϥ- ⲡⲉ, two important narrative tenses, for a single Greek one, in varying construction. The implication of this contrastive view is I believe immediate: no argument can be raised for a direct Greek-system influence on the choice of a distinctive form in Coptic, while the motivation for the Coptic translator's choice must yet stem from, be triggered by the Greek text in some way. The

[4] The differentiation between tense and time is not entirely clear (of the Aorist ⲛⲉϣⲁϥ- [p.274]: "tenseless, whether past or non-past".

[5] "Future" as an overruling *a priori* notion : "various expressions for the future" (Layton 2000 §311).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000283

translator "improves" on the Greek, by necessity, since Coptic makes distinctions the Greek does not, and choice in the re-writing by the Coptic writer-translator must be made, by the exigencies of the Coptic system. This then often results in additional or different information being introduced into the text, and trying to comprehend or determine the function-meaning of the Coptic by the Greek as a simple point of reference is fundamentally wrong. A final word on the profile of the tenses as presented here. Although, viewed structurally, the tense form itself does not function apart from its environment - lexical, morphological and syntactic - and a specific role or *valeur* cannot be attributed to it *per se*, I shall for reasons of convenience still treat the function as "of the tense", as a reduction of the statement "of the tense in the *specified environment*".

(e) The special aim of the respective investigations:

(1) the study of the Futures is meant to examine the tension between environmental and "lexico-morphological" meaning and reference; the interplay of tense and person (cf. Weinrich 208ff.) and of tense and negation (cf. Weinrich 208, 213).

(2) the study of ϣⲁϥ- / ⲙⲉϥ- is meant to examine the categorial structure of a "non-tense", of temporal affirmative/negative asymmetry and the synchronic implications of diachrony;

(3) The study of ⲛⲁϥ- (ⲡⲉ) is meant to bring home the syntactic scope and dimension of "tense"-hood in the narrative texteme.

(f) Terminologically speaking, we investigate here the entities hiding behind three time-honoured terms. The problem with code-names for tenses, be they ever so vague, is that they all too often take on a notional associations and lead to confusion of the formal/functional issues.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000284

"Future III", "Energetic Future" are as close as can be to sheer grammatological non-sense, still force the "future time" and, respectively, "enhanced future" perspective onto the form. I choose not to use here any special term but the morphological ϵϥϵ- and -ⲛϵ- for the simple reason that I cannot think of any that will do. As will be shown below, the roles of the two futures are too intricate for any single appellation.

Aorist (*alias* Habitual, Praesens Consuetudinis etc.) in the etymological-terminological sense of the Greek term, in the sense of the Turkish tense (Koschmieder 1965). This term is certainly meaningful, and implies a special functional spectrum, from the generic to the performative.

Imperfect: a traditional Latinate term, and in that sense, really denotative; yet (outside its use in Semitic) forcing the durative-Aktionsart reading of the form (not, unfortunately, with the considerable textual sophistication with which the Greco-Romance tense called "Imperfect" has been studied). In Coptic, the term Imperfect implicitly assumes ⲛⲁ-- (Sah. ⲛϵ-) with the Present.

(g) The heuristic difficulty is here considerable, and clear. First, isolating functions is difficult since the *signifié* means a specific status, often fuzzy and elusive, within the information structure and event and inter-event packaging ; as said, it varies considerably from one text to another, involving a text- (and translation-) specific staging choice. Like aspect (as against Aktionsart), there is nothing objectively necessary about it; the main difficulty is in the subjectivity and circularity of the student's judgement, as well as in the "translation trap" (a descriptive statement biased by the language in which the metalinguistic text is edited). The solution - the only solution - to this lies in the core-and-gradual-periphery approach: the salient striking instances form the center of the

account for category representative or form "a", by which less clear peripheric evidence is judged; "a " may overlap in its peripheric extreme (as it were the outer concentric circles) with the periphery for category-representative or form "b", with "a" and "b" possibly in interrelationship as respectively marked and unmarked terms.

(1.) The Two Futures

The two forms in question are ⲉϥⲉ-ⲥⲟⲧⲙ, where ⲉϥⲉ- is the discontinuous conjugation base or pro-verb and its actor-theme, and the Present-based ϥⲛⲉ-ⲥⲟⲧⲙ, where the infixed -ⲛⲉ- is an auxiliary, perhaps in stative form, to which the auxiliated verb lexeme is joined in close juncture.

Morphological: the rare prenominal allomorph ⲉⲣⲉ...ⲉ-, diachronically very early but probably modelled on the pronominal ⲉϥ-- ⲉ-, occurs only Mt.2:6, 20:33, 23:35; otherwise the prenominal allomorph is ⲉⲣⲉ-.

(1.1) Functional conclusions (see details below)

(a) The opposition environment for the two Futures is extensive: -ⲛⲉ- as well as ⲉϥⲉ- occur in Oxyrhynchite as the second of combined future forms (in contrast with OT Scripture Bohairic, where ⲉϥⲉ- is almost invariably the second form); ⲛⲉ- as well as ⲉϥⲉ- are sequelling-consequential (also apodotic), albeit in a different sense; both occur as expressions of prophesy or prediction; and yet, they are subtly different.[6] More specifically, the three main environments where the

[6] The Schøyen Matthew Codex (ed. Schenke 2001) reveals a different picture. With some significant sectors of matching, it seems ⲉϥⲉ- has here a broader functional range than -ⲛⲉ-, on the whole closer to Bohairic than the Scheide Codex. This is interesting, for it would imply a "staging" effect of the proportional usage of either of the two futures, similar to the choice of ⲛⲁϥ- or ⲛⲁϥ- ⲡⲉ in narrative (see below).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000286

functional opposition of ⲛⲉ- vs. ⲉⲩⲉ- is patently paradigmatic are:

in apodosi and as apodosis;
in prophetic prediction, divine promise;
in confident allocutive prediction, divine proclamation of intent and the like.

(b) Coptic, I believe, shows the "modality *vs*. temporality" approach to the workings of a "future form"[7] to be basically wrong. Indeed, in that sense, "there is no future", but, true to the venerable Egyptian term (adopted by Polotsky following Gunn), *prospective reference* only. This is I believe very clear in our corpus; for both the historical prepositional-spatial predication of a present situation (*jw.f r sḏm* to end in Coptic ⲉⲩⲉ-ⲥⲟⲧⲙ), and the synchronic stative auxiliary ⲛⲉ- predicated in a present-frame matrix, share the spectrum of modality and the expression of future time, yet in different senses - different not in the very futurity of time-reference, but in two intersecting parameters: (1) the subtle variegated association of the form with its cotextual environment, (2) the tone of futurity - basically eschatological, hermetic, mystical or ⲉⲩⲉ- and confidently predictive for -ⲛⲉ-. Two types

[7] Proponents of the *modal question* would oppose a modal form to a "purely temporal" one (see Weinrich 2001:77ff.). Still, both adjectives need clarification and indeed beg the question. Diachronically, Egyptian seems superficially to supply in its almost four milennia of history instances of both a very long apparent tense-to-mode evolution (as a matter of fact, merger of a properly temporal and a properly modal form, the latter being the so-called prospective *sḏm.f* of Old and Middle Egyptian) - and a younger, stable present-based temporal "imminent future" with no instance of the more familiar IE-style ("grammaticalization") mode-to-tense cycle. However, modality and tense seem to be blended in all Futures throughout the history of Egyptian (even the "intentionality" component is a modal factor). Modal allocutive instances are well established in LE as an injunctive or instructive form (see for instance LRL 36/14ff., 53/4, 58/13 - reffs. supplied by Eitan Grossman); also in Demotic (e.g. Setne 5/9).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000287

of "prophecy" are thus encountered: one grounded in the time of prediction ("predictive Present"), oriented to present circumstances, to take place with "Present-view inevitability" or "natural inevitability"; the other with little or no grounding whatever. The first, assured consequence or sequel following upon the execution or taking place of an action or event (partly matching the spectrum of ⲧⲁⲣⲉⲩⲥⲱⲧⲙ, but stretching far beyond the post-imperatival slot) - a sequelling[8] implicature either logical or presented as logical. The second (ⲉⲩⲉ-) is typically final. The first (ⲛⲉ- future) is strongly cohesive and syntactically integrated - contrastive, resumptive, implicative and so on, typically hyper-nexal with a topic, or protasis, in a nexus that is *hic-et-nunc* oriented. Note the imminence-immediacy modality for focalized -ⲛⲉ- , focalized or not; there is no such orientation for ⲉⲩⲉ-. ⲛⲉ- is "Future in our time", "Future now"; ⲉⲩⲉ- is the eschatological or apocalyptic hermetic-mystical future - not a future really, but much more of a generically negative, non-past, non-present tense. It is often the final, resultative, ultimate term of a complex prediction.[9] Accordingly, it cannot be stated that one of the two forms (e.g. -ⲛⲉ-) is simply unmarked vis-à-vis e.g. ⲉⲩⲉ-: the opposition is equipollent, and, except for a relatively narrow environmental section, both forms are semantically marked.

---

[8] Sequelling forms seem to be far more important in the typology of Egyptian than is usually realized: ⲱⲁⲩ- (see below), ⲉⲩⲉ- and -ⲛⲉ-, the conjunctive. The rareness of clause coordination in Egyptian and the novelty of Coptic "ⲁⲃⲱ" (with the borrowing of such coordinating conjunctions as ⲟⲃⲇⲉ) may be associated with this phenomenon.

[9] Cf. the cotextual transition from *will* to *shall* in English, the latter sequelling-resultative:
"And you'll come and find the place where I am lying, /And kneel and say an Ave there for me; / And I *shall* hear so soft your tread above me, / And all my grave *shall* (var. *will*) warmer, sweeter be... " ("Danny Boy").

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000288

Concise contrastive presentation:

	ϵϥϵ-	ϥⲛϵ-
"must"	-	+
compatible with ⲧⲁⲣ	-	+
compatible with ϵⲓϵ-	-	+
anaphore	-	+
post-imperative	-	+
ineluctable future scenario	-	+
occurrent *in protasi*	-	+
cotext-integrated	-	+
explicative, given as reason	-	+
immediate and/or imminent	-	+
ⲙⲉⲛ...ⲇⲉ... (cataphoric)	-	+
ⲛⲥⲏ- marked post- extraposition of theme	(-)	+
interrogative	-	+
convertible/syntactically versatile	-	+
compatible with adverbials	-	+
grounded	-	+
ⲛⲉϣ "be able" (affirmative)	-	+
ⲛⲉϣ "be able" (negative)	+	-
final result "end by", "only then"	+	-
eschatological-mystical hermetic	+	-
epigrammatical/aphoristic	+	-
theme always specific	+	-
occurrent *in apodosi*	+	+

(1.2) ϵϥϵ- : detailed presentation of the findings and functional typology

(1.2.1) ϵϥϵ- in main clause modalities

(a) solemn prediction in the prophetic stylistic manner; eschatological-mystical-hermetic-enigmatic style. Typically delocutive

Mt.8:11 ⲟⲩⲙⲏⲯⲉ ⲉⲟⲩⲉⲉⲓ ⲉⲃⲁⲗ ⲉⲓⲣⲁⲯⲉⲉ ⲙⲛⲉⲃⲁⲗ ⲉⲓⲣⲁⲉⲟⲧⲡ

Mt.26:13 ⲉⲁⲙⲏⲛ ⲧⲁⲱ ⲙⲙⲁⲥ ⲛⲏⲧⲛ ⲇⲉ-ⲡⲙⲉ ⲉⲧⲟⲩⲛⲉⲕⲏⲣⲧⲥⲥⲉ ⲙⲡⲉⲓⲉⲧⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ ⲙⲙⲁϥ ⲉⲙⲡⲕ̅ⲥ̅ ⲧⲏⲣϥ ⲉⲟⲩⲉⲥⲉⲉⲇⲉ ⲉⲡⲉⲑⲁ-ⲧⲉⲓⲥ-ⲉⲓⲙⲉ ⲉϥ...

Mt. 3:11f. ⲁⲛⲁⲕ ⲙⲉⲛ ⲟⲩⲛ ⲉⲁⲓⲃⲁⲡⲧⲓⲍⲉ ⲙⲙⲟⲧⲛ ⲉⲛⲟⲩⲙⲁⲧ ⲉⲧⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓⲁ ⲡⲉⲧⲛⲛⲏⲟⲩ ⲇⲉ ⲙⲛⲛⲥⲟⲓ ⲟⲩⲍⲱⲣⲉ ⲛⲉⲟⲩⲉⲣⲁⲓ ⲡⲉ ... ⲛⲧⲁϥ ⲉⲩⲉⲃⲁⲡⲧⲓⲍⲉ ⲙⲙⲟⲧⲛ ⲉⲛⲟⲩⲡⲛⲁ ⲉⲩⲟⲩⲉⲃ ⲙⲛⲟⲩⲕⲣⲟⲙ...

Contrast the stylistically unmarked Act.11:16
(sim.1:5) ⲓⲱⲉⲁⲛⲛⲏⲥ ⲙⲉⲛ ⲉⲁⲩⲃⲁⲡⲧⲓⲍⲉ ... ⲛⲧⲟⲧⲛ ⲇⲉ ⲥⲉⲛⲉⲃⲁⲡⲧⲓⲍⲉ ⲙⲙⲟⲧⲛ ⲉⲛ

Mt. 5:19 ⲡⲉⲓ ⲉⲟⲩⲉⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲁϥ ⲇⲉ-ⲡⲓⲉⲗⲁⲭⲓⲥⲧⲟⲥ ⲉⲛⲧⲙⲉⲛⲧⲉⲣⲁ ⲛⲙⲡⲛⲟⲩⲉ

Mt.20:23 ⲡⲁⲡⲁⲧ ⲙⲉⲛ ⲉⲧⲉⲧⲛⲉⲥⲁϥ

Mt.7:23 ⲟⲩⲛⲟⲩⲁⲧⲁ ⲅⲁⲣ ⲛⲉⲇⲉⲥ ⲛⲏⲓ ⲉⲙⲡⲉⲓⲁⲟⲩ ⲉⲧⲙⲙⲉ ⲇⲉ ... ⲧⲟⲧⲉ ⲉⲓⲉⲉⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ ⲛⲉⲧ ⲇⲉ....

Mt.9:15 ⲥⲉⲛⲛⲏⲟⲩ ⲇⲉ ⲛⲑⲏ-ⲉⲛⲉⲁⲩ ⲉⲟⲧⲁⲛ ⲉⲧⲯⲁⲛϥⲓ... ⲧⲟⲧⲉ ⲉⲟⲩⲉⲛⲏⲥⲧⲉⲩⲉ

Mt.6:22f. ⲉⲯⲟⲡⲉ ⲡⲉⲕⲃⲉⲗ ⲟⲩⲉⲁⲡⲗⲟⲩⲥ ⲡⲉ ⲡⲉⲕⲥⲱⲙⲁ ⲧⲏⲣϥ ⲉϥⲉⲉⲣ-ⲟⲩⲁⲉⲓⲛ ⲉⲯⲟⲡⲉ ⲟⲩⲛ ⲡⲉⲕⲃⲉⲗ ⲟⲩⲡⲟⲛⲏⲣⲟⲥ ⲡⲉ ⲡⲉⲕⲥⲱⲙⲁ ⲧⲏⲣϥ ⲉϥ ⲉⲉⲣⲕⲉⲕⲉ

Mt.2:6 ⲛⲧⲁ ⲉⲱⲧⲉ ⲃⲏⲑⲗⲉⲉⲙ...ⲉⲣⲉⲟⲩⲉⲏⲅⲟⲩⲙⲉⲛⲟⲥ ⲉⲉⲓ ⲉⲃⲁⲗ ⲛⲉⲏⲧⲉ ⲉϥⲛⲉⲙⲁⲛⲉ ⲙⲡⲁⲗⲁⲟⲥ ⲡⲗ̅

Mt.24:7 ⲥⲉⲛⲉⲯⲟⲡⲉ (S.ⲉⲩⲉ-) ⲛⲑⲏ-ⲉⲛⲉⲉⲃⲱⲛ ... ⲁⲩⲱ ⲉⲛⲥⲉⲥⲓⲙⲟⲥ ⲉⲟⲩⲉⲯⲟⲡⲉ ⲕⲁⲧⲁⲙⲉ

A case of stylistic variation. (?) Note here the contrast with ⲛⲉ- future, which is added to the chiastic construction; this construction is peculiar to the Coptic: the Greek has here only a list, with a single verb. The ⲛⲑⲏ construction is not attested with ϵϥϵ-.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000290

(b) Prophecy: Old Testament (Prophets) quotation, adaptation or simulation. Typically delocutive

Mt.19:5 ⲉⲣⲉⲡⲣⲟⲙⲉ ⲕⲱ ⲙⲡⲉϥⲓⲟⲧ ⲛⲥⲟϥ (Ez. 5:31)

also 13:35, 2:23, 22:37:39

Mt.13:14 ϩⲛⲟⲩⲥⲟⲧⲙ ⲉⲧⲉⲧⲛⲉⲥⲟⲧⲙ (S. ⲉⲩⲛⲉ-) ⲁⲩⲱ ⲛⲛⲉⲧⲛⲛⲟⲓ ϩⲛ ⲟⲩⲛⲉ ⲧⲉⲧⲛⲉⲛⲉ ⲁⲩⲱ ⲛⲛⲉⲧⲛⲛⲉ (Is.6:9f.)

Stylistic variation (?). Observe here too the contrast (in the affirmative part) between the two futures; once again, the Coptic here varies from the Greek.

(c) Eschatological-apocalyptic scenario (typically+ⲧⲟⲧⲉ; delocutive)

Mt. 24:29-30 ⲡⲣⲉ ⲉϥⲉⲉⲣⲕⲉⲕⲉ ⲡⲁϩ ⲛⲛⲉϥϯ ⲙⲡⲉϥⲟⲩⲁⲉⲓⲛ ⲛⲥⲓⲟⲩ ⲛⲧⲡⲏ ⲉⲟⲩⲉϩⲏⲓⲉ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲛϭⲁⲙ ⲛⲧⲡⲏ ⲥⲉⲛⲉⲛⲁⲉⲓⲛ ⲧⲟⲧⲉ ⲉϥⲉ-ⲟⲩⲟⲛϩ ⲉϥⲉⲟⲩⲟⲛϩ ⲉⲃⲁⲗ ϩⲛⲧⲡⲏ ⲛϭⲏ-ⲡⲙⲉⲉⲉⲓⲛ ⲙⲡϣⲏⲣⲉ ⲙⲡⲣⲟⲙ ⲉ ⲁⲩⲱ ⲉⲟⲩⲉⲛⲏϩⲡⲉ ⲛϭⲏ-ⲛⲉⲫⲩⲗⲏ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲧⲉ-ⲡⲕⲉϩⲉ ⲧⲟⲧⲉ ⲉⲟⲩⲉ ⲛⲉ ⲉⲡϣⲏⲣⲉ ⲙⲡⲣⲟⲙⲉ ⲉϥⲛⲛⲏⲟⲩ...

Note here ⲛϭⲁⲙ ⲛⲧⲡⲏ ⲥⲉⲛⲉⲛⲁⲉⲓⲛ, which is obviously not of equal rank with the first three futures - the astronomical triad.

Mt.25:34-46 ⲧⲟⲧⲉ ⲉϥⲉϫⲁⲥ ⲛϭⲏ-ⲡⲉⲣⲁ ⲛⲛⲉⲧϩⲓⲟⲩⲛⲉⲙ ⲙⲙⲁϥ ϫⲉ- ...ⲧⲟⲧⲉ ⲉⲟⲩϫⲉⲟⲩⲱ ⲛⲉϥ ⲛⲑⲏ ⲛⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲥ...ⲧⲟⲧⲉ ⲉⲩⲉϫⲁⲥ ϩⲱⲟⲩ ⲉⲩϫⲱ ⲙⲙⲁⲥ ϫⲉ- ... ⲧⲟⲧⲉ ⲉϥⲉϫⲉ-ⲟⲩⲱ ⲛⲉⲩ ⲉϥϫⲱ ⲙⲙⲁⲥ ϫⲉ-...ⲛⲉⲓ ⲇⲉ ⲉⲟⲩⲉϣⲉⲛⲉⲩ ⲉⲧⲕⲟⲗⲁⲥⲓⲥ ⲛϣⲁⲉⲛⲉϩ

Mt.24:9f. ⲧⲟⲧⲉ ⲉⲟⲩⲉⲡⲁⲣⲁⲇⲓⲇⲟⲩ ⲙⲙⲟⲧⲛ ⲉϩⲣⲏⲓ ⲉϩⲉⲛⲑⲗⲓⲯⲓⲥ ⲛⲥⲉ -ϩⲟⲧⲃ ⲙⲙⲟⲧⲛ...ⲁⲩⲱ ⲧⲟⲧⲉ ⲟⲩⲛ ⲟⲩⲛ-ⲟⲩⲁⲧⲁ ⲛⲉⲥⲕⲁⲛⲇⲁⲗⲓⲍⲉ ⲛⲥⲉ ⲡⲁⲣⲁⲇⲓⲇⲟⲩ ⲙⲡⲉⲩⲏⲣ...

Note the later switch here to ⲛⲉ-future in ⲟⲩⲛ-ⲟⲩⲁⲧⲁ ⲛⲉⲥⲕⲁⲛⲇⲁⲗⲓⲍⲉ, where the theme is indefinite (so too Mt.24:22 ⲛⲉⲙⲙⲛ-ϩⲓ ⲛⲥⲁⲣⲝ ⲛⲉⲟⲩϫⲉⲓ ⲉⲧⲃⲉ-ⲛⲥⲟⲧⲡ ⲇⲉ ⲉⲣⲉⲛⲉϩⲁⲩ ⲉⲧⲙⲙⲉ ⲥⲃⲁⲕ)

(d) Promise/reassurance/ warning; confident allocutive prediction of final outcome; Divine proclamation of intent.

Mt.12:31 ⲛⲁⲃⲉ ⲛⲓⲙ ϩⲓ-ϫⲉⲟⲩⲉ ⲛⲓⲙ ⲉⲟⲩⲉⲕⲉⲩ ⲛⲏⲧⲛ ⲉⲃⲁⲗ ⲛⲣⲟⲙⲉ

Mt. 12:27 ⲉⲧⲃⲉⲡⲉⲓ ⲛⲧⲁⲩ ⲉⲟⲩⲉϯϩⲉⲡ ⲉⲣⲟⲧⲛ

Mt. 12:37 ⲉⲃⲁⲗ ⲅⲁⲣ ϩⲛⲛⲉⲕⲥⲉϫⲉ ⲉⲟⲩⲉⲧⲙⲁⲓⲁⲕ ⲁⲩⲱ

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000291

ⲉⲃⲁⲗ ϩⲛⲛⲉⲕⲥⲉⲍⲉ ⲉⲟⲩⲉⲧⲁⲍⲁⲕ

Mt.18:19 ⲉⲩⲟⲡⲉ ⲁⲣⲉⲩⲁⲛⲥⲛⲉⲩ ϩⲛⲧⲏⲛⲟⲩ ⲥⲩⲙⲫⲱⲛⲉⲓ ... ⲉⲧⲃⲉ ϩⲟⲃ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲥⲉⲛⲉⲁⲓⲧⲓ ⲙⲙⲁⲩ... ⲉⲟⲩⲉⲩⲟⲡⲉ ⲛⲉⲩ

Mt. 26:32 ⲙⲛⲛⲥⲁ-ⲛⲧⲁⲧⲟⲩⲛⲧ ⲇⲉ ⲉⲓⲉⲉⲣⲩⲁⲣⲡ ⲉⲣⲟⲧⲛ ⲉϩⲣⲏⲓ ⲉⲧⲣⲁⲗⲗⲁⲓⲁ

Mt. 7:5 ⲡϩⲩⲡⲟⲕⲣⲓⲧⲏⲥ ϩⲓⲟⲩⲉ ⲉⲃⲁⲗ ⲛⲩⲁⲣⲡ ⲙⲡⲥⲁⲓ ... ⲁⲩⲱ ⲧⲟⲧⲉ ⲉⲕⲉⲛⲉ ⲉⲃⲁⲗ
Also Mt.16:18, 28:14.

(e) Epigrammatic, aphoristic, paradoxical, proverbial style.

Mt.16:19 ⲡⲉⲧⲉⲕⲉⲙⲁⲣϥ ⲉϥⲉⲩⲟⲡⲉ ⲉϥⲙⲏⲣ

Contrast Mt.18:18ⲡⲉⲧⲉⲧⲛⲉⲙⲁⲣϥ ... ϥⲛⲉⲩⲟⲡⲉ ⲉϥⲙⲏⲣ
ⲡⲉⲧⲉⲧⲛⲉⲃⲁⲗϥ ...ϥⲛⲉⲩⲟⲡⲉ ⲉϥⲃⲏⲗ - stylistically unmarked ?

Mt.19:30 ⲟⲩⲁⲧⲁ ⲇⲉ ⲛⲩⲁⲣⲡ ⲉⲟⲩⲉⲉⲣ-ϩⲁⲛ sim. 20:16

Mt.15:14 ⲟⲩⲃⲗⲗⲏ ⲉϥⲍⲓⲙⲁⲉⲓⲧ ϩⲁⲑⲏ ⲛⲟⲩⲃⲗⲗⲏ ⲉⲟⲩⲉⲥⲟⲣⲙ ⲛⲥⲉ-ϩⲛⲓⲉ ⲉⲧⲩⲓⲕ ϩⲓⲟⲩⲥⲁⲡ

Mt.10:41 ⲡⲉⲧⲍⲓ ... ⲛⲟⲩⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ... ⲉϥⲉⲍⲓ ⲙⲡⲃⲉⲕⲉ ⲛⲟⲩⲡⲣⲟⲫⲏ-ⲧⲏⲥ

Mt.10:39 ⲡⲉⲣⲍⲓⲛⲉ ⲛⲧⲉϥⲯⲩⲭⲏ ⲉϥⲉⲧⲁⲕⲁⲥ ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲣⲧⲁⲕⲁ ⲛⲧⲉϥⲯⲩⲭⲏ ⲉⲧⲃⲏⲧ ⲉϥⲉⲍⲓⲛⲉ ⲙⲙⲁⲥ sim. 16:25

Mt.7:16 ⲉⲃⲁⲗ ⲇⲉ ϩⲛⲛⲉⲩⲕⲁⲣⲡⲟⲥ ⲉⲧⲉⲧⲛⲉⲥⲟⲩⲟⲛⲟⲩ

(f) Idiomatic turns of phrase

Mt. 27:4 ⲉⲕⲉⲣⲟⲩⲉ ⲛⲧⲁⲕ "its your problem" (also Mt. 27:24 ⲛⲧⲟⲧⲛ ⲉⲧⲉⲧⲛⲉⲣⲟⲩⲉ) - Gk σὺ ὄψῃ, ὑμεῖς ὄψετε

Mt. 21:21 ⲉⲥⲉⲩⲟⲡⲉ (sim. Act.2:21, Mt.8:13, 9:29, 15:28)

(g) Rare: OT style modals

(1) Injunctive (allocutive environment):

Mt.19:19 ⲙⲁⲧⲁⲓⲉ-ⲡⲉⲕⲓⲟⲧ ⲙⲛ-ⲧⲉⲕⲙⲉⲩ ⲁⲩⲱ ⲉⲕⲉⲙⲣⲣⲉ-ⲡⲉⲧϩⲓⲧⲟⲩⲱⲕ ⲛⲧⲉⲕϩⲏ
A famous *locus*. An OT Quotation -Christ's modified Decalogue (=S, Boh. inserting Lev.19:18 in Deut. 5:16-20 and Ex. 20:12-16 ;

cf. ⲛⲛⲉⲕ- in Mt. 19:18 and ⲉⲕⲉⲙⲣⲣⲉ- also in Mt. 22:37:39. Arguably, ⲉⲕⲉ- supplies in this case the imperative for "love".

(2) Preceptive/legal jussive (delocutive environment):

Mt. 15:4 ϩⲛⲟⲩⲙⲟⲩ ⲉϥⲉⲙⲟⲩ (OT quotation)

(3) Optative (delocutive/allocutive environment):

Act.8:20 ⲡⲉⲓⲥϩⲉⲧ ⲉϥⲉϣⲟⲡⲉ ⲛⲉⲙⲉⲕ ⲉⲡⲧⲁⲕⲁ

(1.2.2) ⲉϥⲉ- in conjunctional clauses

The staggering formal variety of final/consecutive constructions in Coptic, greater than in Egyptian but matched in later Greek, is still in need of special study. However, the formal and functional difference between ⲍⲉ-ⲕⲉⲥ-ⲉϥⲉ- and ⲍⲉ--ⲉϥⲉ- has no Greek correspondent. The conventional rendering of both as "in order to", "*damit*" seems to be underresolved. The difference between the following two roles is often very clear and sharp, yet sometimes rather fine.

(a) ⲍⲉ-ⲕⲉⲥ - ⲉϥⲉ- final ("in order to") or consecutive ("and so..."). -ⲕⲉⲥ has here the same form as the pronominal allomorph of ⲕⲱ with a neutric formal neutric object.[10]

Greek mainly ὅπως, ἵνα, ὥστε:

Act. 5:15 ⲍⲉⲕⲉⲥ [...] ⲕⲁⲛ ⲉⲣⲉⲧⲉϥϩⲉⲓⲃⲉ ⲉⲓ

[10] ⲕⲉⲥ ⲟⲩⲛ ⲉⲧⲉⲛⲥⲃⲧⲱⲧ Cod. Schøyen Mt.24:42, Cod. Scheide ⲣⲁⲉⲓⲥ ⲟⲩⲛ, Boh. ⲣⲱⲓⲥ ⲟⲩⲛ, Sah .ⲣⲟⲉⲓⲥ, Greek γρηγορεῖτε, is translated by the editor "macht, dass ihr bereit seit". However, I suspect, however, that the text means "be (continuously) ready" (ⲕⲱ "keep"). This auxiliary construction is remarkable and to my knowledge unparalleled, combining as it does the cataphoric valency of ⲕⲉ-ⲥ (neutric or "dummy" pronoun; usually with ⲍⲉ-), the causativity of ⲕⲉ- with circumstantial, copulativeness of ⲕⲏ (?) and somehow the sense of αφίεναι; ἄφες is after all the source of Modern Greek ἄς "Let's...", "May...".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000293

Act.8:19 ϫⲉⲕⲉⲥ ⲡⲉϯⲛⲉⲕⲁϭⲓϫ ϩⲓϫⲟϥ ⲉϥⲉϫⲓⲡⲛ̅ⲁ̅
Act.9:2 ϫⲉⲕⲉⲥ [...] ⲉϥⲉϫⲓⲧⲟⲩ
Act.12:4 ϫⲉⲕⲉⲥ ⲙⲉⲛⲉⲛⲥⲁⲡⲡⲁⲥⲭⲁ ⲉϥⲉ-
Act.13:34 ϫⲉⲕⲉⲥ ⲉϥⲉⲉⲓⲙⲉ
Act.3:20 ϫⲉⲕⲉⲥ ⲉⲩⲉⲉⲓ ⲛⲏⲧⲛ ⲛϭⲏ-ϩⲉⲛⲟⲩⲁⲉⲓϣ ⲙⲙⲁⲧⲛⲉⲥ
Mt.23:35 ϫⲉⲕⲉⲥ ⲉⲣⲉⲥⲛⲁϥ ⲛⲓⲙ ⲉⲉⲓ ⲉϩⲣⲏⲓ ⲉϫⲛⲧⲏⲛⲟⲩ

Also Mt.2:8:23, 4:14, 5:16, 5:45, 6:4:2:5, 9:6, 12:17:10, 26:4:56:59, 18:16, 22:55, Act.9:24

(b) ϫⲉ- ⲉϥⲉ- contentual actant: a kind of prospective "that" form. Actantial to such lexemes as ϩⲟⲛ, ϫⲱ, ⲧⲟⲃϩ, ⲧⲁⲟⲩⲁ, ⲟⲩⲟⲛϩ ⲉⲃⲁⲗ..., but also without an explicit *verbum dicendi* or *loquendi* or *arbitrandi*. Note that ϫⲉ- here is not properly speaking a final conjunction, but - historically, and at least to some extent synchronically, a converbal (gerundial, adverbial) derivate of "say", "saying", "with the message... ", "as if to say". In contradistinction to ϫⲉ- ⲕⲉⲥ ⲉϥⲉ-, ϫⲉ- ⲉϥⲉ- always follows the verb clause and is never topicalized.

Greek τοῦ + infinitive, infinitive, ὅπως, ἵνα, , καί + future:

Mt.4:3 ⲁϫⲓⲥ ϫⲉ-ⲉⲣⲉ-ⲛⲉⲓⲟⲛⲉ ⲣⲁⲓⲕ

Act.9:38 ⲁⲩⲡⲁⲣⲁⲕⲁⲗⲓ ⲙⲙⲁϥ ϫⲉ-ⲉϥⲉϣⲏ ⲛⲉⲙⲉⲩ

Act. 3:3 ⲁϥⲧⲟⲃϩ ⲙⲙⲁⲩ ϫⲉ-ⲉⲩⲉϯⲉⲗⲉⲏⲙⲟⲥⲩⲛⲏ ⲛⲉϥ

Act. 12:17 ϩⲁϥⲕⲓⲙ ⲛⲧⲉϥϭⲓϫ ⲛⲟⲩⲏⲟⲩ ϫⲉ-ⲉⲩⲉⲕⲁⲣⲱⲟⲩ

Mt.6:16 ϣⲁⲩⲟⲕⲙ ⲅⲁⲣ ⲙⲡⲉⲩϩⲁ ϫⲉ-ⲉⲟⲩⲉⲟⲩⲟⲛϩ ⲉⲃⲁⲗ ⲛⲛⲣⲟⲙⲉ ⲉⲩⲛⲏⲥⲧⲉⲩⲉ not "they darken their face so that they may appear to people fasting" but "they darken their face, as if to say 'I am fasting'."

Mt.26:17 ⲁⲕⲟⲩⲉϣ-ⲧⲛⲥⲃⲧⲉ-ⲡⲡⲁⲥⲭⲁ ⲛⲉⲕ ⲧⲟⲛⲃ ϫⲉ-ⲉⲕⲉⲟⲩⲁⲙϥ

Mt.20:2 ⲁϥϫϫⲁ ⲙⲙⲁⲩ ⲉⲡⲉϥⲙⲁⲛⲉⲗⲉⲗⲉ ϫⲉ-ⲉⲟⲩⲉⲉⲣϩⲟⲃ - not in the Greek.

Also Mt.4:3:6, 8:34, 9:38, 19:13, 20:2, 21:34:38, 26:16, 27:32, 28:20,,29:33, 28:20, 20:31, Act.3:2, 9:12:17

(c) ϫⲉ-ⲉϥⲉ- "with the with the intent", "by which... " (typically Gk τοῦ + infinitive): same as (b)?

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000294

Mt. 26:16 ϩαϥκωτε ⲛⲥⲁⲟⲩⲟⲩⲁⲉⲓⲱ ⲍⲉ-ⲉϥⲉⲓⲡⲁⲣⲁⲇⲓⲇⲟⲩ ⲙⲙⲁϥ

Mt.1:22 ⲡⲉⲓ ⲇⲉ ⲧⲏⲣϥ ϩαϥⲱⲟⲡⲉ ⲍⲉ-ⲉϥⲉⲍⲟⲕ ⲉⲃⲁⲗ ⲛⲑⲏ-ⲡⲉⲑⲁⲡⲍⲥ ⲍⲁϥ ⲉⲃⲁⲗ ϩⲓⲧⲧⲛⲛⲉⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ sim. Mt. 2:15, 8:17, 21:4.

(d) ϩⲓⲛⲁⲥ is the Oxyrhynchite form of the Greek conjunction/converter. The form is for me wholly mysterious (an internal Coptic analogy with ⲍⲉⲕⲉ-ⲥ seems improbable; so is analogy in Greek with final "unstable" Sigma in adverbial elements such as πέρα/πέρας). To my knowledge, the form is not found in Greek at all; scanning of the main relevant databases has not yielded any attestation. The sense we find is of desired or intended result:

Act.8:15 ϩⲁⲧⲡⲣⲟⲥⲉⲭⲉ ⲉϩⲣⲏⲓ ⲉⲍⲟⲟⲩ ϩⲓⲛⲁⲥ ⲉⲧⲉⲍⲓ-ⲡⲛⲁ ⲉϥⲟⲩⲉⲃ

Also Mt.14:15, 27:26:20, 28:10:8, Act.9:21

In Mt.12:16 ϩⲓⲛⲁⲥ ⲛⲛⲉ- we have a negative contentual actant, following ⲁⲍⲓⲥ.[11]

(1.3) ⲛⲛⲉ-

1.3.1. Main-clause ⲛⲛⲉ- (Mt. only). The form conventionally considered (correctly, as far as history is concerned) the isomorphic negation of ⲉϥⲉ-, is in fact structurally disparate. It is much rarer than the affirmative; and then, the extreme rareness (in all, I have listed five instances in the corpus), of the nexal negation ⲛ ... ⲉⲛ with the ⲛⲉ- future, must in some way also be significant for the value of ⲛⲛⲉ- . A contextual examination reveals that ⲛⲛⲉ- – strikingly final, typical in expressive environment – marks an emphatic future-tense clause, with *focussed negation* ("not on any account", "by no means", "surely not", "not even"); consider the typical Greek correspondent, *viz.* οὐ μή. (Here too the core-and-periphery

[11] In Cod. Schøyen (Mt.20:21) we even find ⲁⲍⲓⲥ ϩⲓⲛⲁⲥ ⲧⲁϩⲏ-.

"functional dilation" applies). Structurally, ⲛⲛⲉϥ- supplies the focussed negation for ⲉϥⲉ- as well as for -ⲛⲉ-.

Mt.24:2 ϩⲁⲙⲏⲛ ϯⲁⲱ ⲙⲙⲁⲥ ⲛⲏⲧⲛ ⲁⲉ-ⲛⲛⲉⲧⲕⲁ-ⲟⲩⲟⲛⲉ ϩⲓⲁⲛ-ⲟⲩⲟⲛⲉ ⲙⲡⲉⲓⲙⲉ ⲉⲙⲡⲟⲩϩⲁⲗϥ ⲉϩⲁⲗ

Mt.24:34f. ⲛⲛⲉ-ⲧⲉⲓⲥⲉⲛⲉⲁ ⲟⲩⲟⲧϩ ... ⲧⲓⲏ ⲙⲛⲓⲕⲉϩⲉ ⲥⲉⲛⲉⲟⲩⲟⲧϩ ⲛⲁ -ⲥⲉⲁⲉ ⲁⲉ ⲛⲧⲁⲩ ⲛⲛⲉⲧⲟⲩⲟⲧϩ

Mt.26:33 ⲉⲩⲱⲟⲛⲉ ⲟⲩⲁⲛ ⲛⲓⲙ ⲛⲉⲥⲕⲁⲛⲇⲁⲗⲓⲍⲉ ⲛϩⲏⲧⲕ ⲁⲛⲁⲕ ⲁⲉ ⲛⲛⲁⲥⲕⲁⲛⲇⲁⲗⲓⲍⲉ ⲛⲱⲁⲉⲛⲉϩ

Mt.12:39 ⲁⲥⲱⲓⲛⲉ ⲛⲥⲁ-ⲟⲩⲙⲉⲉⲓⲛ ⲁⲩⲱ ⲛⲛⲉⲩϯⲙⲉⲉⲓⲛ ⲛⲉⲥ (sim.16:4)

Mt.10:23 ⲛⲛⲉⲧⲛⲗⲟϩ ⲛⲁⲟⲕ ⲉϩⲁⲗ ⲛⲙⲗⲟⲗⲓⲥ ⲙⲛⲓ̅ⲏ̅ⲗ̅ ⲱⲁⲛⲧϥⲉⲓ ⲛⲑⲏ-ⲓⲱⲏⲣⲉ ⲙⲡⲣⲟⲙⲉ

Mt. 18:3 ⲉⲱⲟⲛⲉ ⲁⲧⲉⲧⲛⲧⲙⲕⲉⲧⲧⲏⲛⲟⲩ ⲛⲧⲉⲧⲛⲉⲣⲑⲏ ⲙⲡⲉⲓⲕⲟⲩⲓ ⲛⲁⲗⲟⲩ ⲛⲛⲉⲧⲛⲉⲱⲉⲓ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲧⲙⲛⲧⲉⲣⲁ ⲛⲙⲡⲛⲟⲩⲉ

The allocutive[12] ⲛⲛⲉⲕ- Mt.5:3; 19:18.4 is an emphatic negative injunctive ("you shall not ... "), Decalogue style; so too ⲛⲛⲉⲧⲛ- in Mt.23:39.

(1.3.2) However, this emphatic semantic feature is completely absent in the conjunctional ⲛⲛⲉ-, which is clearly suppletive:

(a) ⲁⲉ-ⲛⲛⲉ- content actant of *verba dicendi* etc. (above)

Mt.2:12 (seeing in a dream) ϩⲁⲩⲧⲟⲩⲛⲉ-ⲉⲓⲉⲧⲟⲩ ⲉϩⲁⲗ ϩⲛⲟⲩⲣⲉⲥⲟⲩⲉ ⲁⲉ-ⲛⲛⲉⲧⲕⲁⲧⲧⲟⲩ ⲉⲣⲉⲧϥ ⲛϩⲏⲣⲱⲇⲏⲥ

Mt.26:41 ⲣⲁⲉⲓⲥ ⲟⲩⲛ ⲁⲩⲱ ⲡⲣⲟⲥⲉⲩⲭⲉ ⲁⲉ-ⲛⲛⲉⲧⲛⲉⲓ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲓⲣⲁⲥ -ⲙⲟⲥ

Also Mt. 26 :41, 5 :18, 16 :20, 7 :1

(b) final ⲁⲉⲕⲉⲥ + ⲛⲛⲉ-

Mt.6:17f. ⲧⲟϩⲥ ⲛⲧⲉⲕⲁⲡⲏ ⲁⲩⲱ ⲓⲉ-ⲡⲉⲕϩⲁ ⲁⲉⲕⲉⲥ ⲛⲛⲉⲕⲟⲩⲟⲛϩ ⲉϩⲁⲗ ⲛⲛⲣⲟⲙⲉ ⲉⲕⲛⲏⲥⲧⲉⲩⲉ

Mt.17:27 ⲁⲉⲕⲉⲥ ⲁⲉ ⲛⲛⲉⲛⲥⲕⲁⲛⲇⲁⲗⲓⲍⲉ ⲙⲙⲁⲩ ⲙⲉⲱⲉⲛⲉⲕ ϩⲓⲟⲩⲉ

[12] Cf. Kühner-Gerth II 222f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000296

ⲛⲧⲉⲕⲁⲉⲓⲙⲉ ⲉⲑⲁⲗⲁⲥⲥⲁ

Also Act.2:25, 4:17:17

(1.3.3) ⲛⲛⲉ-ⲛⲉⲱ- is different still; this normal form for "inability" seems often to neutralize future and present (Gk δύναται), and is certainly non-emphatic:

Mt. 5:14 ⲛⲧⲟⲧⲛ ⲡⲉ ⲡⲟⲩⲁⲉⲓⲛ ⲙⲡⲕⲙⲥ ⲛⲛⲉⲩⲛⲉⲱϩⲉⲡ-ⲟⲩⲡⲟⲗⲓⲥ ⲉⲥⲕⲏ ⲉϩⲣⲏⲓ ϩⲓⲁⲛⲟⲩⲧⲁϥ

Also 5:20, 6:24, Act 4:20:16, 5:39, 15:1, Dox.25

(1.3.4) ⲉϥⲉ- /ⲛⲛⲉϥ- converted

(a) ⲉϥⲉ- : relative only; always ⲡⲉⲧⲉϥⲉ-. Perhaps evoking Old Testament style. ⲡⲉⲧⲉϥⲉ-/ⲛⲛⲉϥ-, substantival, corresponds to ὅς ἄν..., conveying a certain range of modality – potentiality or eventuality – that is possibly related to the "finality ... " nuance of ⲉϥⲉ-. It is not case-raising or protatic but truly substantival, "released" by ⲉϥⲉ-, just as the protatic ⲡⲉⲧⲛⲉ- calls as a rule for the apodotic ϥⲛⲉ-.

Act.9:2 ϫⲉⲕⲉⲥ ⲛⲉⲧⲉϥⲉⲃⲛⲧⲟⲩ ... ⲉⲃⲁⲗ ϩⲓⲧⲉϩⲓⲏ ... ⲉϥⲉϫⲓⲧⲟⲩ

Act. 1:24 ⲟⲩⲟϩ ⲉⲃⲁⲗ ⲙⲡⲉⲧⲕⲉⲥⲁⲧⲡϥ ... (said to God)

Also Mt. 11:6, 16:19:19:19, 15:5 opposed to ⲡⲉⲧⲛⲉ- , 12:50

As glose (topic) in Cleft Sentence,

Mt.4:10:10 ⲛⲧⲁϥ ⲟⲩⲁⲉⲧϥ ⲡⲉⲧⲉⲕⲉⲟⲩⲟⲱⲧ ⲛⲉϥ injunctive focalization.

(b) ⲉⲧⲉ-ⲛⲛⲉ- relative (rare) "who would not by any means":

Mt. 3:10 ⲱⲉⲛ ⲟⲩⲛ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲉⲛⲛⲉϥ†ⲕⲁⲣⲡⲟⲥ ⲉⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲥⲉⲛⲉⲃⲁϫⲉϥ

Also Mt. 7:19, 10:14:38.

(c) Adnominal circumstantial ("who would not by any means")

Act.13:41 ⲟⲩϩⲟⲃ ⲉⲛⲛⲉⲧⲉⲛⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲉⲣⲁϥ Gk ὅ οὐ μὴ πιστεύσητε

Mt.16:28 ϩⲁⲓⲛⲉ ... ⲛⲉⲓ ⲉⲛⲛⲉⲧ... "some... such as would by no means "

(1.4) ⲛⲉ- future

(a) *Grounded Future*- naturally ensuing events that are tightly grounded in present circumstances,[13] in a more or less in-evitable follow-up prediction; anaphoric ("in view of the above ...", "under these circumstances"); post-imperatival: "and then"; explicative, justifying the aforesaid ("for..."); factive ⲁⲉ-integration; "just now ... " Present imminence; cases of various syntactic integration: ⲉⲩⲉ- for its part is inert and only very uneasily integrated in its cotext.

Note the following indicative formal configurations, which seem indicative of the said present grounding of -ⲛⲉ- (apodoticity is a typical case of grounding); some will be discussed in detail below:

Imperative - + ⲁⲧⲱ - ⲛⲉ-;
Topic/ topical nexus (Protasis) + ⲛⲉ-;
protasis + ⲛⲉ- apodosis: true (only) in case ... ";
ⲟⲧⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲉⲧ(ⲛⲉ)-/ⲡⲉⲧⲛⲉ- : case-setting topic + ⲛⲉ-;
adverbial-circumstantial topic + ⲛⲉ-;
anaphoric topic + ⲛⲉ-;
hic-et-nunc referent + ⲛⲉ-;
cases of "must" (ineluctable future - ⲁⲓⲡ-marked future, or unmarked in any other way);
ⲁⲉ + ⲛⲉ- future; ⲛⲉ- future + ⲥⲁⲣ etc.

(b) ⲛⲉ- apodotically following the protatic imperative is important, inasmuch it supplies striking guide instances for establishing the functional core for ⲛⲉ-, and also for establishing the special "inevitability" dependence between the ⲛⲉ- apodosis and its protases - not the same as the marked "per-

[13] Cases like Mt.21:27, where the Greek has the Present tense for Coptic -ⲛⲉ-, are of course immediately instructive.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000298

sonal guarantee" of the classical Sahidic ⲧⲁⲣⲉϥ (Oxyrhynchite ⲛⲧⲁⲣⲉϥ)[14], but a confident prediction of ensuing events:

Mt.21:2 ⲙⲉⲩⲉⲛⲏⲧⲛ ... ⲁϥⲱ ⲛⲧⲉϥⲛⲟϥ ⲧⲉⲧⲛⲉⲑⲓⲛⲉ (S significantly without ⲁϥⲱ)

Mt.8:8 ⲁⲥⲓⲥ ... ⲁϥⲱ ϥⲛⲉⲗⲁ

Mt. 6:33 ⲱⲓⲛⲉ ⲛⲧⲁϥ ⲛⲱⲁⲣⲡ ⲛⲥⲁ- ... ⲁϥⲱ ⲛⲉⲓ ⲑⲏⲣⲟϥ ⲥⲉⲛⲉⲟϥⲉϩⲟϥ ⲉⲣⲟⲧⲛ

Mt.9:18 ⲁⲙⲟϥ ⲕⲱ ⲛⲧⲉⲕⲑⲓⲁϩⲓⲁⲥⲟⲥ ⲁϥⲱ ⲥⲛⲉⲟⲛϩ

Mt.20:4 ⲙⲉⲩⲉⲛⲉⲧⲛ ⲡⲉⲧⲉⲧⲛⲙⲡⲱⲁ ⲙⲙⲁϥ ϯⲛⲉⲧⲉϥ ⲛⲏⲧⲛ

Mt.17:27 ⲙⲉⲩⲉⲛⲉⲕ ϩⲓⲟⲩⲉ ... ⲡⲱⲁⲣⲡ ⲛⲧⲃⲧ ... ⲁⲟⲩⲟⲛ ⲉⲣⲟϥ ⲕⲛⲉ - ⲑⲓⲛⲉ ⲛⲟⲩⲥⲧⲁⲑⲣⲉ (note: no ⲁϥⲱ)

Act.9:6 ⲧⲟⲩⲛⲕ ⲙⲉⲩⲉⲛⲉⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲧⲡⲟⲗⲓⲥ ⲥⲉⲛⲉⲧⲁⲙⲁⲕ

Act.2:38 ⲙⲁⲣⲉⲡⲟⲩⲉ ⲡⲟⲩⲉ ... ⲃⲓⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲙⲁ ... ⲁϥⲱ ⲧⲉⲧⲛⲉⲃⲓ- ⲧⲁⲱⲣⲉⲁ

Cf. also the apodotic paraphrase of imperative in

Mt.17:20 ⲉⲱⲟⲡⲉ ⲟⲩⲛⲧⲉⲧⲛ-ⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲛⲑⲏ ⲛⲟⲩⲛⲉⲓⲛⲉ ⲛⲉⲃⲣⲓⲱⲗⲧⲙ ⲧⲉⲧⲛⲉⲃⲁⲥ ⲙⲡⲉⲓⲧⲁⲩ ⲃⲉ-ⲡⲟⲛⲉ ⲉⲃⲁⲗ ⲙⲡⲉⲓⲙⲉ ⲁϥⲱ ϥⲛⲉⲡⲟⲛⲉ ⲙⲙⲛ ⲛⲓⲛⲉⲓ ⲛⲉⲃⲟⲛⲧ ⲉⲣⲟⲧⲛ.

(c) ⲛⲉ-ⲃⲓⲡ- "must... " - always ⲛⲉ-, never in ⲉϥⲉ-; Greek δεῖ or εδεῖ+ infinitive (i.e. Present tense) - is another clear indication of inevitability, the ineluctable future:

Mt.6:21 ⲛⲁⲓⲛⲡⲉⲟⲩⲁⲉⲓⲱ ⲉⲧⲙⲙⲉ ϩⲁϥⲁⲣⲭⲉⲥⲑⲉ ⲛⲑⲏ-ⲓ̅ⲥ̅ ⲡⲉ̀ⲭⲥ ⲉⲧⲁⲙⲉ ⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲃⲉ-ϥⲛⲉⲃⲓⲡ-ⲱⲏ ⲉϩⲣⲏⲓ

Mt.17:10 ⲉⲧⲃⲉⲟⲩ ⲛⲉⲓⲣⲁⲙⲙⲁⲧⲉⲩⲥ ⲃⲱ ⲙⲙⲁⲥ ⲃⲉ-ϩⲏⲗⲓⲁⲥ

---

[14] Post-imperatival sequelling ⲛⲧⲁⲣⲉϥ- is well attested in our corpus in all persons, occasionally without the "personal guarantee" seme (Mt. 23:26, 19:21, 27:40:42:49, 7:7:7:7 , 11:29; Act. 6:3). This is I believe an important isogloss of Oxyrhynchite with Sahidic against Bohairic. In the Schøyen Matthew we find ⲧⲁⲣⲉϥ- used differently, similarly to the conjunctive: ϩⲓⲛⲁⲥ ⲧⲁⲣⲏ- (20:21); as a content clause following imperative (9:38); as a real final clause (14:15); a consecutive, not post-imperatival ⲧⲁⲣⲓ- (19:16); only allocutive forms (ⲧⲁⲣⲉⲕ- , ⲧⲁⲣⲉⲧⲛ-) occur really with the "speaker's personal guarantee" modal tone (19:21, 7:7, perhaps 28:6).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000299

ⲛⲉⲁⲓⲙ-ⲉⲓ ⲛⲱⲁⲣⲡ
Act 1:16 ⲥⲛⲉⲁⲓⲙ-ⲁⲟⲕ ⲉⲃⲁⲗ

(d) Imminent or immediate future, as a rule with presentatives ϩⲓ-, ϩⲉⲓⲡⲉ (imminence to be seen as metaphor for inevitability). ⲉⲩⲉ- never occurs in this role. Often, but not only, OT quotations. Also instances of inevitability:

Mt.20:18 ϩⲉⲓⲡⲉ ⲁⲛⲁⲛ ⲧⲛⲥⲟⲕ ⲉϩⲣⲏⲓ ⲉⲑⲓⲉⲣⲟⲥⲟⲗⲩⲙⲁ ⲁⲩⲱ ⲡⲱⲏⲣⲉ ⲙⲡⲣⲟⲙⲉ ⲥⲉⲛⲉⲡⲁⲣⲁⲇⲓⲇⲟⲩ ⲙⲙⲁϥ

Mt.10:10 ϩⲉⲓⲡⲉ ⲁⲛⲁⲕ ⲧⲛⲉⲁⲁⲁ ...

Mt.11:10 Ϩⲉⲓⲡⲉ ⲧⲛⲉⲧⲉⲟⲩⲛⲁ ⲙⲡⲁⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ

Mt.12:18 ϩⲉⲓⲡⲉ ⲡⲁⲁⲗⲟⲩ ... ⲧⲛⲉⲕⲱ ⲙⲡⲁⲓⲏⲛⲁ ϩⲓⲁⲟϥ

Mt.1:23 ϩⲓ-ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲥⲛⲉⲱ

Mt.26:64 ⲛⲁⲓⲛ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲧⲉⲧⲛⲉⲛⲉ ⲉⲡⲱⲏⲣⲉ ⲙⲡⲣⲟⲙⲉ

Act.13:11 ⲧⲉⲛⲟⲩ ϩⲓ ⲧⲟⲓⲁ ⲙⲡⲁⲥ ⲛⲉⲱⲟⲛⲉ ⲉϩⲣⲏⲓ ⲉⲁⲟⲕ

Perhaps also Mt. 28:7 ϩⲁϥⲧⲟⲩⲛϥ ϩⲛⲛⲉⲧⲙⲁⲟⲩⲧ ⲁⲩⲱ ϥⲛⲉⲉⲣⲱⲁⲣⲡ ⲉⲣⲟⲧⲛ ⲉⲧⲣⲁⲗⲗⲁⲓⲁ ⲁⲧⲉⲧⲛⲉⲛⲉ ⲉⲣⲁϥ ⲙⲙⲉ - The Greek here has ἰδοῦ, this too is a case of grounding (with ϩⲁϥⲧⲟⲩⲛϥ ϩⲛⲛⲉⲧⲙⲁⲟⲩⲧ topical).

Mt. 26:24 ⲡⲱⲏⲣⲉ ⲙⲉⲛ ⲙⲡⲣⲟⲙⲉ ⲛⲉⲱⲉⲛⲉϥ ⲕⲁⲧⲁⲑⲉ ⲉⲧⲥϩⲟⲩⲧ ⲉⲧⲃⲏⲧϥ ⲡⲁⲏⲛ ⲟⲩⲁⲓⲉⲓ ⲙⲡⲣⲟⲙⲉ ⲉⲧⲙⲙⲉ ⲉⲧⲥⲉⲛⲉⲡⲁⲣⲁⲇⲓⲇⲟⲩ ⲙⲡⲱⲧⲣⲉ ⲙⲡⲣⲟⲙⲉ ⲉⲃⲁⲗ ϩⲓⲧⲁⲧϥ

(e) Real tempus instans cases (Greek μέλλειν + infinitive):

Mt.24:5ff. (set in an incluctable future scenario:
ϥϩⲟⲧⲉ ⲅⲁⲣ ⲉⲧⲣⲉⲩⲱⲟⲛⲉ ⲛⲱⲁⲣⲓⲓ ⲁⲗⲗⲁ ⲙⲡⲁⲧⲉⲑⲁⲏ ⲱⲟⲛⲉ,)
ⲟⲩⲛⲟⲩⲁⲧⲁ ⲅⲁⲣ ⲛⲛⲏⲟⲩ ϩⲙⲡⲁⲣⲉⲛ ⲉⲧⲁⲱ ⲙⲙⲁⲥ ⲁⲉ-ⲁⲛⲁⲕ ⲉⲧⲉⲡⲉⲭⲥ ⲛⲥⲉⲡⲗⲁⲛⲁ ⲛⲟⲩⲙⲏⲱⲉ ... ⲧⲉⲧⲛⲉⲥⲟⲧⲙ ⲁⲉ ⲉϩⲉⲛⲡⲟⲗⲉⲙⲟⲥ ... ⲟⲩⲛⲟⲩϩⲉⲑⲛⲟⲥ ⲅⲁⲣ ⲛⲉⲧⲟⲩⲛϥ ⲉⲁⲛ-ⲟⲩϩⲉⲑⲛⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲙⲛⲧⲉⲣⲁ ⲉⲁⲛ-ⲟⲩⲙⲛⲧⲉⲣⲁ ... ⲁⲩⲱ ⲧⲟⲧⲉ ⲟⲩⲛ ⲟⲩⲛⲟⲩⲧⲁ ⲛⲉⲥⲕⲁⲛⲇⲁⲗⲓⲍⲉ ⲛⲥⲉⲡⲁⲣⲁⲇⲓⲇⲟⲩ ⲙⲡⲉⲧⲩⲣ ... ⲟⲩⲛ-ⲟⲩⲛⲁⲥ ⲅⲁⲣ ⲛⲑⲗⲓⲯⲓⲥ ⲛⲉⲱⲟⲛⲉ.
..ⲛⲉⲙⲙⲛⲩⲓ ⲛⲥⲁⲣⲍ ⲛⲉⲟⲩⲁⲉⲓ ...
ϩⲉⲛⲭⲣⲥ ⲅⲁⲣ ⲛⲛⲟⲩⲁ ⲙⲛ-ϩⲉⲛⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲛⲛⲟⲩⲁ ⲥⲉⲛⲉⲧⲟⲩⲛⲟⲩ...
ⲧⲟⲧⲉ ⲥⲛⲉⲩ ⲉⲧⲙⲁⲗ ϩⲛⲥⲟⲱⲉ ⲥⲉⲛⲉϥⲓ-ⲟⲩⲉ ⲛⲥⲉⲕⲁ-ⲟⲩⲉ... etc.
In this extensive sequence, note several instances of indefinite theme of the ⲛⲉ- future (not occurring unless topicalized - and even then rarely - with the ⲉⲩⲉ-future); also ⲧⲟⲧⲉ not as superordinator but as

sequence marker. Note that here, like Mt.2:13, Greek μέλλειν periphrasis is a kind of paraphrasis of Coptic -ⲛⲉ-.

(f) ⲛⲉ- *in apodosi*; a special, common case of topicality. The protasis forms are varied. The *inevitability* factor is here a major difference from ⲉⲩⲉ-, when apparently occurring in the same slot; unlike ⲉⲩⲉ-, ⲛⲉ- is in the corpus a typical marked apodotic form.

(1) Same or antonymic or otherwise related verb lexeme in protasis and apodosis; very common and telling:

Mt.19:28 ϩⲟⲧⲁⲛ ⲁⲩⲱⲁⲛϩⲙⲁⲥ ⲛⲥⲏ ⲡⲱⲏⲣⲉ ⲙⲡⲣⲟⲙⲉ ... ⲛⲧⲟⲧⲛ ϩⲱⲧⲛ ⲧⲉⲧⲛⲉϩⲙⲁⲥ ...

Mt. 21:44 ⲡⲉⲧⲛⲉϩⲏⲉ ⲉⲁⲛⲡⲉⲓⲟⲛⲉ ⲩⲛⲉⲗⲁⲧⲩ ⲡⲉⲧⲉⲓⲓⲟⲛⲉ ⲛⲉϩⲏⲉ ⲉⲃⲟⲩ ⲩⲛⲉⲱⲉⲙⲩ

Mt. 23:12 ⲡⲉⲧⲛⲉⲁⲓⲥⲉ ⲙⲙⲁⲩ ⲥⲉⲛⲉⲑⲃⲃⲓⲁⲩ, ⲁⲃⲱ ⲡⲉⲧⲛⲉⲑⲃⲃⲓⲁⲩ ⲥⲉⲛⲉⲭⲉⲥⲧⲩ

Mt. 6:14f. ⲉⲱⲟⲡⲉ ⲟⲃⲛ ⲁⲧⲉⲧⲛⲱⲁⲛⲕⲱ ⲉⲃⲁⲗ ... ⲩⲛⲉⲕⲱ ⲛⲏⲧⲛ ϩⲱⲧⲛ ⲉⲃⲁⲗ...ⲉⲱⲟⲡⲉ ⲇⲉ ⲁⲧⲉⲧⲛⲧⲙⲕⲱ ⲉⲃⲁⲗ ⲙⲡⲉⲧⲛⲉⲓⲱⲧ ⲛⲉⲕⲱ ⲛⲏⲧⲛ ⲉⲃⲁⲗ ⲉⲛ
Note: a rare negative instance.

Mt.26:52 ⲟⲃⲁⲛ ⲛⲓⲙ ⲅⲁⲣ ⲉⲧⲛⲉϩⲟⲧϧ ϩⲛⲧⲥⲏⲩⲉ ⲥⲉⲛⲉϩⲁⲧⲃⲟⲃ ϩⲛⲧⲥⲏⲩⲉ

Mt. 10:32 ⲟⲃⲁⲛ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲛⲉϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ ⲙⲙⲁⲓ ⲧⲛⲉϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ ⲙⲙⲁⲩ

Mt.10:33 ⲡⲉⲧⲛⲉⲁⲣⲛⲓ ⲙⲙⲁⲓ ⲧⲛⲉⲁⲣⲛⲓ ⲙⲙⲁⲩ ϩⲱ

Act.13:39 ⲟⲃⲁⲛ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ... ⲥⲉⲛⲉⲧⲁⲙⲓⲁⲃ

Mt.13:12 ⲟⲃⲁⲛ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲉⲟⲃⲛⲧⲉⲩ ⲥⲉⲛⲉⲧ ⲛⲉⲩ ⲁⲃⲱ ⲟⲃⲁⲛ ⲛⲉⲣϩⲟⲃ ⲁ ⲉⲣⲁⲩ ⲡⲉⲧⲉⲙⲙⲛⲧⲉⲩ ⲇⲉ ⲡⲓⲕⲏ ⲉⲧⲁⲟⲩⲓ ⲇⲉ-ⲩⲛⲧⲉⲩ ⲥⲉⲛⲉⲩⲓⲧⲩ ⲛⲧⲁ ⲧⲩ sim. 25:29

Mt.21:24 ⲉⲱⲟⲡⲉ ⲁⲧⲉⲧⲛⲱⲁⲛⲍⲁⲩ ⲛⲏⲓ ⲁⲛⲁⲕ ⲧⲛⲉⲧⲁⲙⲉ (sim. delocutive 21:24; - also 21:27 [Gk Present]).

(2) Other examples:

Act.5:38 ⲉⲱⲟⲡⲉ ⲡⲉⲓⲥⲁⲍⲛⲉ ⲟⲃⲉⲃⲁⲗ ϩⲓⲧⲛⲣⲟⲙⲉ ⲡⲉ, ⲉⲓⲉ-ⲩⲛⲉⲃⲟⲗ ⲉⲃⲁⲗ

Mt. 25:31 ϩⲟⲧⲁⲛ ⲁϥϣⲁⲛⲉⲓ ⲛϭⲏ-ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙⲡⲣⲟⲙⲉ ... ⲧⲟⲧⲉ ϥⲛⲉϩⲙⲁⲥ ϩⲓϫⲛ-ⲡⲉⲑⲣⲟⲛⲟⲥ ...

Mt. 24:13f. ⲡⲉⲧⲛⲉϩⲩⲡⲟⲙⲉⲛⲁⲓ ⲇⲉ ϣⲁⲃⲁⲗ ϥⲛⲉⲟⲛϩ ⲁⲩⲱ ⲥⲉⲛⲉⲕⲏⲣⲩⲥⲥⲉ ...

Mt. 4:9 ⲛⲏ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϯⲛⲉⲧⲉⲩ ⲛⲉⲕ ⲉϣⲟⲡⲉ ⲁⲕϣⲁⲛϩⲓⲧⲕ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲛⲕⲟⲩⲟϣⲧ ⲛⲉⲓ

Also Mt. 21:40f.

(g) [TOPIC] + ⲛⲉ-. Variously topical grounding: I find these cases generally instructive concerning *the meaning of topicality*.

(1) Generic nominal topic:

Mt. 12:36 ⲥⲉϫⲉ ⲛⲓⲙ ⲛⲁⲣⲅⲟⲛ ⲉⲧⲥⲉⲛⲉϫⲁⲩ ⲥⲉⲛⲉϯⲟⲡ ϩⲁⲣⲁⲩ

Mt.21:22 ϩⲟⲃ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲉⲧⲛⲉⲁⲓⲧⲓ ⲙⲙⲁⲩ...ⲉⲧⲉⲛⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲧⲉⲧⲛⲉϫⲓⲧⲟⲩ

I find Mt.7:19 (with 15:13, 3:10) is especially interesting and calls for comment:

ϣⲉⲛ ⲟⲩⲛ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲉⲛⲛⲉϥϯⲕⲁⲣⲡⲟⲥ ⲥⲉⲛⲉϭⲁϫⲉϥ ⲛⲥⲉϩⲓⲧϥ ⲉⲡⲉⲕⲣⲟⲙ

- this is probably not proverbial/gnomic, nor eschatological (thus neither ϣⲁⲩ-, not ⲉⲟⲩⲉ-) but a naturally grounded confident prediction. ⲉⲧⲉⲛⲛⲉϥ- means here "that can by no means, that cannot ... at all", or sim. (see above).

(2) Comparative adverbial topic. The Future is added paratactically, in-paradigm with the idiomatic rhematic circumstantial; the ⲛⲉ- future must be considered equally rhematic:

Mt. 13:41 ⲛⲑⲏ ⲟⲩⲛ ⲉⲧϣⲁⲩⲧⲁⲩⲧⲉ ⲛⲛⲍⲓⲍⲁⲛⲓⲟⲛ ⲛⲥⲉⲣⲁⲭϩⲟⲩ... ⲧⲉⲓ ⲧⲉ ⲑⲏ ⲉⲧⲛⲉϣⲟⲡⲉ ϩⲛⲧⲥⲩⲛⲧⲉⲗⲓⲁ ⲙⲡⲁⲓⲱⲛ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲙⲡⲣⲟⲙⲉ ⲛ ⲉⲧⲁⲟⲩⲁ-ⲛⲉϥⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲛⲥⲉⲧⲁⲩⲧⲉ ⲉⲃⲁⲗ ϩⲛⲧⲉϥⲙⲛⲧⲉⲣⲁ ⲛⲛⲉⲥⲕⲁⲛ-ⲇⲁⲗⲟⲛ ...

Mt. 12:40 ff. ⲛⲑⲏ ⲅⲁⲣ ⲛⲓⲱⲛⲁ ⲉⲑⲁϥⲉⲣ-ϣⲁⲙⲛⲧ ⲛϩⲁⲩ ⲙⲛϣⲁⲙⲧⲉ ⲛⲟⲩϣⲏ ϩⲛⲧⲕⲁⲗⲁϩⲏ ⲙⲡⲕⲏⲧⲟⲥ ⲧⲉⲓ ⲧⲉ ⲑⲏ ⲙⲡϣⲏⲣⲉ ⲛ-ⲣⲟⲙⲉ ϥⲛⲉⲉⲣ-ϣⲁⲙⲛⲧ ⲛϩⲁⲩ ⲙⲛϣⲁⲙⲧⲉ ⲛⲟⲩϣⲏ ϩⲛⲧⲕⲁⲗⲁϩⲏ ⲙ-ⲡⲕⲉϩⲉ ⲛⲣⲟⲙⲉ ⲛⲧⲛⲓⲛⲉⲩⲏ ⲥⲉⲛⲉⲧⲟⲩⲛⲟⲩ ϩⲙⲡⲉϩⲁⲩⲛⲧⲉⲕⲣⲓⲥⲓⲥ ...ϫⲉ -ϩⲁⲩⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓ ... ⲧⲉⲣⲱ ⲙⲡⲣⲏⲥ ⲥⲉⲛⲉⲧⲟⲩⲛⲥ ϫⲉ-ϩⲁⲥⲓ ⲉⲃⲁⲗ ϩⲓⲛⲁⲉⲉ ⲧ ⲙⲡⲕⲉϩⲉ ⲉⲥⲟⲧⲙ ...

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000302

(3) Circumstantial-adverbial temporal "setting" topic (the *present* being the salient temporal point of reference)

Mt.26:2 ⲧⲉⲧⲛⲥⲁⲟⲩⲛ ⲍⲉ-ⲙⲉⲧⲁϩⲁⲩ ⲥⲛⲉⲩ ⲡⲡⲁⲥⲭⲁ ⲛⲉⲩⲱⲟⲛⲉ sim. Mt.27:63

Mt.23:34 ⲉⲧⲃⲉⲡⲉⲓ ⲧⲛⲉⲧⲁⲟⲩⲁ ⲱⲁⲣⲟⲧⲛ ...

Mt.26:34 ϩⲁⲙⲏⲛ ⲧⲍⲱ ⲙⲙⲁⲥ ⲛⲉⲕ ⲍⲉ-ϩⲛⲧⲉⲓⲟⲩⲱⲏ ⲧⲉⲓ ϩⲁⲑⲏ ⲛⲧⲉ -ⲟⲩⲁⲗⲉⲕⲧⲱⲣ ⲙⲟⲩⲧⲉ ⲕⲛⲉⲁⲡⲁⲣⲛⲓ ⲙⲙⲁⲓ ⲛⲱⲁⲙⲛⲧ ⲛⲥⲁⲓ also 75 (ⲉⲙⲡⲁⲧⲉⲟⲩⲁⲗⲉⲕⲧⲱⲣ ⲙⲟⲩⲧⲉ)

Mt.13:30 ⲱⲁⲡⲉⲟⲩⲁⲉⲓⲱ ⲙⲡⲟϩⲥ ⲁⲩⲱ ϩⲙⲡⲉⲟⲩⲁⲉⲓⲱ ⲙⲡⲟϩⲉ ⲧⲛⲉⲍⲁⲥ

(4) Topical textual stretch; "therefore, in view of (all) this":

Mt. 24:45ff. ⲛⲓⲙ ⲁⲣⲁ ⲡⲉ ⲡⲡⲓⲥⲧⲟⲥ ⲛϩⲉⲗ ⲛⲥⲁⲃⲏ...ⲛⲁⲓⲁⲧϥ ⲙⲡϩⲉⲗ ⲉⲧⲙⲙⲉ ⲉⲧⲉⲡⲉϥⲍⲁⲥ ⲛⲉⲉⲓ ⲛϥⲟⲛⲧϥ ... ϩⲁⲙⲏⲛ ⲧⲍⲱⲙⲙⲁⲥ ⲛⲏⲧⲛ ⲍⲉ ϥⲛⲉⲕⲁⲑⲓⲥⲧⲁ ⲙⲙⲁϥ

Mt. 21:31 [ⲡⲉⲍⲉ ⲍⲉ ⲡⲱⲁⲣⲡ ⲡⲉ] ⲡⲉⲍⲉ-ⲓⲏⲥ ⲛⲉⲩ ⲍⲉ-ϩⲁⲙⲏⲛ ⲧⲍⲱ ⲙⲙⲁⲥ ⲛⲏⲧⲛ ⲍⲉ-ⲛⲧⲉⲗⲱⲛⲏⲥ ⲙⲛⲙⲡⲟⲣⲛⲏ ⲥⲉⲛⲉⲉⲣⲱⲁⲣⲡ ⲉⲣⲟⲧⲛ

Mt.10:17 ⲧϩⲧⲏⲧⲛ ⲉⲣⲟⲧⲛ ⲉⲛⲣⲟⲙⲉ ⲥⲉⲛⲉⲡⲁⲣⲁⲇⲓⲇⲟⲩ ⲙⲙⲟⲧⲛ

Mt.26:45 ⲛⲕⲁⲧ ⲑⲏ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲙⲧⲁⲛ ⲙⲙⲟⲧⲛ ϩⲁϩⲟⲛ ⲅⲁⲣ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲛⲑⲏ-ⲧⲉⲟⲩⲛⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲡⲱⲏⲣⲉ ⲙⲡⲣⲟⲙⲉ ⲥⲉⲛⲉⲡⲁⲣⲁⲇⲓⲇⲟⲩ ⲙⲙⲁϥ

Mt.25:21:23 ⲕⲁⲗⲱⲥ ⲛϩⲉⲗ ⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲉⲧⲛϩⲁⲧ ⲉⲡⲓⲇⲉ ⲛⲁⲕⲁ ⲙⲡⲓⲥ -ⲧⲟⲥ ⲛⲟⲩⲕⲟⲩⲓ ⲧⲛⲉⲕⲁⲑⲓⲥⲧⲁ ⲙⲙⲁⲕ ....

Also Act.5:9, 11:14, Mt.10:15.

(5) Lexical topicalization – same or semantically (cor)-related predicated verb and ⲛⲉ- rheme; the combination of both marks the first as topical:

Mt.7:9-10 ⲛⲓⲙ ⲛⲣⲟⲙⲉ ϩⲁⲧⲛⲧⲏⲛⲟⲩ ⲡⲉⲧⲉⲡⲉϥⲱⲏⲣⲉ ⲛⲉⲁⲓⲧⲓ ⲙⲙⲁϥ ⲛⲟⲩⲁⲉⲓⲕ ⲙⲏⲧⲓ ϥⲛⲉⲧⲛⲉϥ ⲛⲟⲩⲟⲛⲉ ⲏ ⲛϥⲁⲓⲧⲓ ⲙⲙⲁϥ ⲛⲟⲩⲧⲃ ⲧ ⲙⲏ ⲁϥⲛⲉⲧ ⲛⲉϥ ⲛⲟⲩϩⲁϥ

Mt. 7:11 ⲧⲉⲧⲛⲥⲁⲟⲩⲛ ⲉⲧ ⲛϩⲉⲛⲧⲁⲓⲁ...ⲡⲟⲥⲱ ⲙⲁⲗⲗⲟⲛ ⲡⲉⲧⲛⲉⲓⲟⲧ ... ϥⲛⲉⲧ ... ⲛϩⲉⲛⲁⲅⲁⲑⲟⲛ

Mt. 11:23 ⲙⲏ ⲁⲣⲛⲉⲍⲉⲥⲧⲉ ⲱⲁϩⲣⲁⲓ ⲉⲧⲡⲏ ⲥⲉⲛⲉⲑⲉⲃⲓⲁ ⲱⲁϩⲣⲏⲓ

ⲉⲁⲙⲛⲧⲉ

Act.11:16 ⲓⲱϩⲁⲛⲛⲏⲥ ⲙⲉⲛ ϩⲁⲩⲃⲁⲡⲧⲓⲍⲉ ϩⲛⲟⲩⲙⲁⲩ ⲛⲧⲟⲧⲛ ⲇⲉ ⲥⲉⲛⲉⲃⲁⲡⲧⲓⲍⲉ ⲙⲙⲟⲧⲛ ϩⲛⲟⲩⲓⲏⲛ̅ⲁ ⲉⲩⲟⲩⲉⲃ sim.1:5

Mt.26:61 ⲟⲩⲁⲛ-ⲱⲍⲁⲙ ⲙⲙⲁⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲃⲁⲗ ⲙⲡⲉⲣⲡⲏⲓⲉ ⲙⲓⲛϯ ⲁⲩⲱ ⲁⲛⲁⲕ ϩⲛⲱⲁⲙⲧ ⲛϩⲁⲩ ϯⲛⲉⲕⲁⲧϥ

Mt.24:12 ⲉⲧⲃⲉ-ⲧⲁⲛⲟⲙⲓⲁ ⲉⲧⲛⲉⲁⲱⲉⲓ ⲧⲁⲥⲁⲡⲏ ⲛⲟⲩⲙⲏⲱⲉ ⲥⲛⲉⲟⲩⲉⲃ

(h) Explicative-ⲛⲉ- Future constitutes a special kind of grounded prediction. Note that the ⲉϥⲉ- Future, incompatible with ⲥⲁⲣ, is never given as reason. The -ⲛⲉ- clause offers justification for the foregoing text:

Mt.6:34 ⲙⲡⲣϥⲓⲣⲁⲟⲩⲱ ⲉⲣⲉⲥⲧⲉ ⲣⲉⲥⲧⲉ ⲥⲁⲣ ⲛⲉϥⲓⲣⲁⲟⲩⲱ ϩⲁⲣⲁϥ – formally a post-imperative case, with ⲥⲁⲣ indicating a grounding/explicative dependence.

Mt.2:13 ϩⲏⲣⲱⲇⲏⲥ ⲥⲁⲣ ⲛⲉⲱⲓⲛⲉ ⲛⲥⲁ-ⲡⲉⲓⲕⲟⲩⲓ ⲛⲁⲗⲟⲩ ⲉⲧⲁⲕⲁϥ: Greek μέλλειν periphrasis here is a kind of paraphrasis of Coptic -ⲛⲉ-.

Mt.10:19 ⲙⲡⲣϥⲓⲣⲁⲟⲩⲱ ⲍⲉⲁⲧⲉⲛⲧⲛⲉⲍⲉ-ⲟⲩ ⲥⲉⲛⲉϯ ⲥⲁⲣ ⲛⲏⲧⲛ

Also Mt.1:21

(i) The following cases of -ⲛⲉ- may be ungrounded, and seem to be (in one sense) unmarked - that is, instances of futurity or prospectivity pure and simple - while their environment is (in a different sense) formally and functionally marked - these are cases where ⲉϥⲉ- is excluded:

(1) Interrogative:

Act.13:10 ⲛⲕⲛⲉⲗⲁ ⲉⲛ ⲉⲕⲡⲟⲛⲉ ⲛⲛⲉϩⲓⲁⲟⲩⲉ ⲉⲧⲣⲥⲟⲩⲧⲟⲛ ⲛⲧⲉ-ⲡⲭ̅ⲥ̅ Rare negative.

Mt.20:22 ⲧⲉⲧⲛⲉⲛⲉⲱⲥⲉ-ⲡⲁⲡⲁⲧ ⲉϯⲛⲉⲥⲁϥ ⲁⲛⲁⲕ

Mt. 9:15 ⲙⲏ ⲛⲱⲏⲣⲉ ⲙⲡⲁⲧⲱⲉⲗⲏⲧ ⲛⲉⲛⲉⲱⲛⲏⲥⲧⲉⲩⲉ

perhaps also Mt. 9:28 ⲧⲉⲧⲛⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲍⲉ-ϯⲛⲉⲛⲉⲱ-ⲣⲡⲉⲓ

Observe that ⲛⲉⲱ- "be able" occurs in the ⲛⲉ- future only (cf. also Mt.6:27, 9:28, 12:34, 19:25, Act. 4:16, 8:31:33 etc.). Its negative correspondent is ⲛⲛⲉ-ⲛⲉⲱ-: see above. (Other conjugation forms, all

negative, predicating ⲛⲉⲱ are the neg. conjunctive 8:28, neg. preterite Mt.17:16:19, 22:46 etc., neg. aorist Mt.17:21, 19:11.) For ⲛⲉⲱ the interrogativity factor is therefore neutralized.

(2) Protatic:

Mt.26:33 ⲉⲱⲟⲡⲉ ⲟⲩⲁⲛ ⲛⲓⲙ ⲛⲉⲥⲕⲁⲛⲇⲁⲗⲓⲍⲉ ⲛ̀ⲣ̀ⲏⲧⲕ ⲁⲛⲁⲕ ⲇⲉ ⲛⲛⲁⲥⲕⲁⲛⲇⲁⲗⲓⲍⲉ ⲛⲱⲁⲉⲛⲉ̀ⲣ̀

(3) Actant ("quoted clause") of saying/perception/cognition verbs: ⲚⲈ- in clear initial position. One must note here a distinction - admittedly fine - between the *quoted* future, invariably -ⲚⲈ-, and the ⲍⲉ-ⲉⲩⲉ- conjunctional *content actant* clause (above) which is a true prospective "that" form.

Mt. 26:31 ⲧⲟⲧⲉ ⲡⲉⲍⲉ-ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲛⲉⲩ ⲍⲉ-ⲛⲧⲟⲧⲛ ⲧⲏⲣⲧⲛ ⲧⲉⲧⲛⲉⲥⲕⲁⲛⲇⲁⲗⲓⲍⲉ ⲉ̀ⲣ̀ⲏⲓ ⲛ̀ⲣ̀ⲏⲧ ⲉ̀ⲣ̀ⲛⲉⲧⲉⲓⲟⲩⲱⲱⲏ cf.26:34

Mt. 21:37 ⲉ̀ⲓⲉ̀ⲁⲛ ⲇⲉ ⲉ̀ⲁⲩⲍⲛⲁ ⲙⲡⲉⲩⲱⲏⲣⲉ ⲉⲣⲉⲧⲟⲩ ⲉⲩⲍⲱ ⲙⲙⲁⲥ ⲍⲉ-ⲥⲉⲛⲉⲱⲓⲡⲉ ⲉ̀ⲣ̀ⲧⲩ ⲙⲡⲁⲱⲏⲣⲉ

Mt. 24:48 ⲁⲣⲉⲓⲓⲉ̀ⲉⲗ ⲇⲉ ⲉⲧⲉ̀ⲁⲩ ⲍⲁⲥ ⲉ̀ⲙⲡⲉⲩⲉ̀ⲣ̀ⲏⲧ ⲍⲉ-ⲡⲁⲍ̅ⲥ̅ ⲛⲉⲟⲥⲕ ⲉⲉⲓ

Mt.9:5 ⲟⲩ ⲅⲁⲣ ⲡⲉⲧⲙⲁⲧⲛ ⲛⲍⲁⲩ ⲍⲉ- ⲥⲉⲛⲉⲕⲉ-ⲛⲉⲕⲛⲁⲃⲉ ⲛⲉⲕ ⲉⲃⲁⲗ ⲍⲛ-ⲉⲍⲁⲥ ⲍⲉ-ⲧⲟⲩⲛⲕ ⲙⲁⲱⲉ

Note the difference betweeen ⲍⲁⲩ (anaphoric) and ⲍⲁⲥ (cataphoric).

Act. 7:25 ⲛⲁⲩⲙⲏⲟⲩⲉ ⲍⲉ-ⲥⲉⲛⲉⲉⲓⲙⲉ ⲛⲑⲏ-ⲛⲉⲩⲥⲛⲏⲟⲩ ⲍⲉ-ⲓⲓⲛⲟⲩ† ⲛⲉ† ⲛⲉⲩ ⲛⲟⲩⲟⲩⲍⲉⲓ

Mt.17:22 ⲡⲉⲍⲉ-ⲓⲏⲥ ⲛⲉⲩ ⲍⲉ-ⲓⲱⲏⲣⲉ ⲙⲡⲣⲟⲙⲉ ⲥⲉⲛⲉⲡⲁⲣⲁⲇⲓⲇⲟⲩ ⲙⲙⲁⲩ ⲉ̀ⲣ̀ⲏⲓ ⲉⲧⲁⲧⲟⲩ ...

Mt.27:24 ⲉ̀ⲁⲩⲛⲉ ⲇⲉ ⲛⲑⲏ-ⲡⲓⲗⲁⲧⲟⲥ ⲍⲉ-ⲛⲩⲛⲉ†ⲉ̀ⲣ̀ⲏⲟⲩ ⲉⲛ ⲛⲛⲓⲛⲉⲓ

Also Mt.11:22, 17:22, 21:43, 22:23, Act.2:30.

(j) OT quotations, approximations or reminiscences. A considerable array of examples which probably document a different functional value system:

Mt. 4:6 ⲩⲛⲉⲉⲟⲛ ⲛⲛⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲉⲧⲃⲏⲧⲕ

Act. 2:20 ⲡⲣⲉ ⲛⲉⲕⲁⲧⲩ ⲉⲧⲕⲉⲕⲉ

Act.7:6 ⲡⲉⲕⲥⲡⲉⲣⲙⲁ ⲛⲉⲉⲣⲣⲙⲛⲑⲁⲉⲓⲗⲉ

Act.7:37 ⲡⲍⲥ ⲡⲉⲕⲛ† ⲩⲛⲉⲧⲟⲧⲛⲉⲥ-

(Gen.12:3-22:18-26:4) Act.3:25 ⲥⲉⲛⲉⲍⲓⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣⲏⲓ ⲛⲉⲏⲧⲕ ⲛⲑⲏ...
Act. 7:7 ⲧⲛⲉⲕⲣⲓⲛⲉ ⲁⲛⲁⲕ ⲙⲙⲁⲩ
Act.7:43 ⲧⲛⲉⲧⲥⲉⲛⲉⲑⲏⲛⲟⲩ ⲉⲃⲁⲗ
Act. 9:16 ⲁⲛⲁⲕ ⲅⲁⲣ ⲧⲛⲁⲧⲁⲙⲁⲩ
Act.13:34 ⲧⲛⲉⲥⲙⲙⲉ ⲛⲙⲙⲏⲧⲛ
Act.2:17:18 ⲧⲛⲉⲓⲡⲟⲉⲧ ⲉⲃⲁⲗ
Act. 2:19 ⲧⲛⲉⲧ ⲛⲉⲉⲛⲙⲉⲉⲓⲛ
Act. 3:6 ⲡⲉⲧⲛⲧⲉⲓ ⲡⲉⲓ ⲧⲛⲉⲧⲉⲩ ⲛⲉⲩ
Act. 3:22:22 ⲧⲛⲉⲧⲟⲩⲛⲁ ⲛⲉⲧ ⲧⲛⲉⲧ ⲙⲡⲁⲥⲉⲍⲉ ...
Act. 3:23 ⲧⲛⲉⲧⲟⲩⲓⲁ ⲛⲉⲧ
Act. 13:41 ⲧⲛⲉⲉⲣ-ⲟⲩⲉⲟⲃ ⲁⲛⲁⲕ
Mt. 4:6 ⲩⲛⲉⲉⲟⲛ ⲛⲛⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲉⲧⲃⲏⲧⲕ ⲍⲉ-ⲉⲩⲉⲩⲓⲧⲕ ⲉⲓⲛⲉⲓⲥⲓⲍ
Act.7:6 ⲉⲛⲟⲩⲥⲁⲟⲩⲛ ⲕⲛⲉⲉⲓⲙⲉ
Act. 2:27:27 ⲛⲛⲉⲕⲕⲱ ... ⲕⲛⲉⲧ ⲉⲛ
Act. 2:28 ⲕⲛⲉⲍⲁⲕⲧ
Also Act.2:26, 2:2, Act.3:22.

(1.4.1) The -ⲛⲉ- Future converted

Generally speaking, converted ⲛⲉ- forms do not really stand in opposition to ⲉⲩⲉ- futures, since the latter are, outside the ⲍⲉⲕⲉⲥ-/ⲍⲉ- constructions, syntactically inert (the very property of convertibility is one of the ditinguishing parameters of the ⲛⲉ- Future). In that sense, ⲛⲉ- conversions are functionally unmarked.

(a) However, there is a degree of opposition between the relative conversion of ⲛⲉ- and of ⲉⲩⲉ- : the former is unmarked semantically, whereas the relative conversion of ⲉⲩⲉ- is rare and functionally marked (above)

Determinator + noun lexeme antecedent + relative:
Mt.22:13, 24:45:46:51, 26:13:28:24 Act.7:3, 9:16, 7:7.

Demonstrative/substantivator + relative (including ⲉⲟⲃ ⲛⲓⲙ ⲉⲧ-,

ⲡⲣⲟⲙⲉ ⲉⲧ-):[15] Mt. 21:41, 22:9, 23:3, 27:15, 14:7, Act.2:47:39, 3:21:23, 8:19,13:22.

Topic (glose) in Cleft Sentence:
Mt. 21:40, 22:14:14, 26:15:23 Act.8:33, 6:14, 7:49, 8:33, 2:37.

Conjunctional ⲛⲑⲏ ⲉⲧ- ... -ⲛⲉ-: Act.3:22, 15:2.

Adnominal: Mt.21:43, 25:14 Act. 7:40, 1:15, 11:28, 10:32=11:14
ⲉⲓ ⲉⲩⲛⲉ- Mt.6:5:6, Act.9:24

Presetting topic: Act.7:31 ⲉⲩⲛⲉⲧⲡⲉⲩⲟⲩⲁⲓ ... ⲫⲁⲡⲁⲥ ⲥⲉⲁⲉ

(b) The Focalizing Conversion[16] is probably the most instructive for the function of the ⲛⲉ- Future. Neither grounding nor environmental dependence are here in evidence, other than the focalization itself (of an adverbial, actant, circumstant, lexeme or entire nexus.) Interesting are here cases of modality (e.g. "ability" with ⲛⲉⲱ ⲛϩⲉ, rhetorical questions, and imminence - a quintessential component of the -ⲛⲉ- range. (see below):

Adverbial focus, initial or final:

Mt.28:7 ϩⲁⲩⲧⲟⲩⲛⲩ ϩⲛⲛⲉⲧⲙⲁⲟⲩⲧ ⲁⲩⲱ ⲩⲛⲉⲉⲣⲱⲁⲣⲡ ⲉⲣⲟⲧⲛ ⲉⲧⲥⲁ ⲗⲁⲁⲓⲁ ⲁⲧⲉⲧⲛⲉⲛⲉ ⲉⲣⲁⲩ ⲙⲙⲉ

Mt. 24:3 ⲁⲣⲉⲛⲉⲓ ⲛⲉⲱⲟⲡⲉ ⲧⲛⲉⲧ

Mt. 27:46 ⲉⲧⲃⲉⲟⲩ ⲁⲕⲛⲉⲕⲉⲧ ⲛⲥⲟⲕ

Act. 1:6 ⲉⲱⲥⲉ ϩⲙⲡⲉⲓⲟⲩⲁⲉⲱ ⲛⲉⲓ ⲁⲩⲛⲉⲁⲡⲟⲕⲁⲑⲓⲥⲧⲁ ⲙⲙⲁⲕ

Mt. 7:10 ... ⲙⲏ ⲁⲩⲛⲉϯ ⲛⲉⲩ ⲛⲟⲩϩⲁⲩ rhetorical question - a special modality? Perhaps also Mt.7:20.

---

[15] Note in Act.3:21 ⲛⲉⲓ ⲉⲧⲩⲛⲉⲥⲡ-ⲱⲟⲡⲉ ϩⲛⲧⲡⲏ, where the editor assumes a copyist's error, an assumption uncalled for, since this is by now a familiar construction; cf. Mt. 5:8 (Sah.) ⲛⲧⲟⲟⲩ ⲛⲉⲧⲟⲩⲛⲁⲛⲁⲩ, see Shisha-Halevy 1983:315, Polotsky1987:55ff.

[16] Examined systematically for Oxyrhynchite by the present author in Shisha-Halevy 2002. The term "Focalizing Conversion" for the traditional "Second Tense" is Bentley Layton's, in his recent grammar (2000:§§444-458 etc.). I fully support the new term as functionally precise and economic, while admitting to a feeling of regret at seeing the ancient one go.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000307

Also Mt.6:21, Act.14:22, Mt.6:7, Mt.7:2 (adv. also topicalized), Mt.11:16, Mt.5:13, Mt.25:26, Act.4:12 (ϵⲁⲛⲛⲉⲟⲩⲁⲉⲓ ⲛⲉⲏⲧⲏ circumstantial of Focalizing-Conversion Cleft Sentence), Mt.11:23 etc.

Mt. 12:26 ⲛⲉⲱ ⲛⲉⲏ ⲁⲣⲉⲧⲉϥⲙⲛⲧⲉⲣⲁ ⲛⲉⲟⲩⲉⲣⲉⲧⲥ

Mt. 12:26 ⲛⲉⲱ ⲛⲉⲏ ⲁⲧⲉⲧⲛⲉⲉⲱⲥⲉⲁⲉ ... sim. 23:33, Mt.26:54, Act. 8:31.

Actor actant focalized:

Mt. 27:24 ⲁⲗⲗⲁ ⲁⲣⲉ ⲟⲩⲱⲧⲣⲧⲣ ⲛⲉⲱⲟⲛⲉ ⲛⲉⲟⲩⲁ ⲉⲙⲡⲗⲁⲟⲥ
Mt. 5:32 ⲁϥⲛⲉⲧⲣⲉⲩⲉⲣⲛⲁⲉⲓⲕ ⲉⲣⲁⲥ

Object actant focalized:

Mt. 10:41 ⲡⲉⲧⲁⲓ ⲛⲟⲩⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲥ ⲉⲡⲣⲉⲛ ⲛⲟⲩⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲥ ⲁϥⲛⲉⲁⲓ ⲙⲡⲃⲉⲕⲏ ⲛⲟⲩⲇⲓⲕⲁⲓⲟⲥ

Mt.6:25 ⲁⲧⲉⲧⲛⲉⲟⲩⲟⲙ-ⲟⲩ ... ⲁⲧⲉⲧⲛⲉⲥⲉ-ⲟⲩ ... ⲁⲧⲉⲧⲛⲉϯ-ⲟⲩ .... sim. Mt. 6:31, 10:19, Mt.22:30, Mt.11:3

Most interesting and significant is the *imminence* role, focalizing the very distinctive functional essence of the ⲛⲉ-Future; the modality of imminence and, metaphorically, confidence, seems the proper territory of the ⲛⲉ-Future:

Mt. 8:25 ⲡⲁⲥ ⲛⲉⲣⲙⲛ ⲁⲛⲛⲉⲧⲁⲕⲁ
Mt. 8:31 ⲉⲱⲥⲉ ⲁⲕⲛⲉⲣⲓⲧⲛ ⲉⲃⲁⲗ...
Mt. 20:30 ⲣⲁⲧⲥⲟⲧⲙ ⲉⲉ-ⲁⲣⲉⲓⲏⲥ ⲛⲉⲡⲁⲣⲁⲉ
Mt. 25:8 ⲁⲣⲉⲛⲉⲛⲗⲁⲙⲡⲁⲥ ⲛⲉⲟⲱⲙ

Lexeme focalized:

Mt. 16:25 ⲡⲉⲧⲟⲩⲉⲱ-ⲛⲟⲩⲣⲙ ⲅⲁⲣ ⲛⲧⲉϥⲯⲩⲭⲏ ⲁϥⲛⲉⲧⲁⲕⲁⲥ
Mt. 20:10 ⲉⲧⲙⲛⲟⲩⲉ ⲉⲉ-ⲁⲩⲛⲉⲥⲓⲟⲩⲁ

Nexus or focus negatived:

Mt. 4:4 ⲛⲁⲣⲉⲡⲣⲟⲙⲉ ⲛⲉⲟⲛⲣ ⲉⲡⲁⲉⲓⲕ ⲙⲙⲉⲧⲉ ⲉⲛ
Mt. 20:26 ⲛⲁⲥⲛⲉⲱⲟⲡⲉ ⲉⲛ ⲛⲧⲉⲓⲣⲉ ⲣⲛⲧⲏⲛⲟⲩ

In Mt.6:21 ⲁⲣⲉⲡⲉⲕⲣⲏⲧ ⲛⲉⲱⲟⲡⲉ ⲙⲙⲉ, a jussive role of the Focalizing Converter may be suggested by the Schøyen reading ⲙⲁⲣⲉ-. In

general, Schøyen occasionally has the nominal Cleft Sentence ⲟⲩ/NOUN ⲡⲉⲧ-(ⲛⲉ-) for Scheide's actantial focus with the Focalizing Conversion (so Mt. 27:24, 6:25, 16:26 etc.).

(c) ⲛⲁϥⲛⲉ- , occurring only *in apodosi*, expresses the irrealis perspective:.

Mt. 24:43 ⲉⲛⲛⲁⲣⲉⲡⲟⲓⲕⲟⲇⲉⲥⲡⲟⲧⲏⲥ ⲥⲁⲟⲩⲛ ⲇⲉ- ... ⲛⲁϥⲛⲉⲣⲁⲉⲓⲥ ⲡⲉ...
Also Mt.25:27 Mt.23:30. Mt.12:7.

(1.4.2) Mt.12:31f., probably the most difficult passage in the corpus from the Future angle, has a two-dimensional cotextual contrast, namely ⲉϥⲉ- vs. ⲛⲉ-; ⲛⲛⲉϥ-... vs. ⲛϥⲛⲉ- ... ⲉⲛ, in chiastic arrangement:

ⲛⲁⲃⲉ ⲛⲓⲙ ϫⲓⲇⲉⲟⲩⲉ ⲛⲓⲙ ⲉⲟⲩⲉⲕⲉⲩ[17] (Schøycn ⲥⲉⲛⲉ-) ⲛⲏⲧⲛ ⲉⲃⲁⲗ ⲛⲣⲟⲙⲉ ⲡⲉⲧⲛⲉⲇⲉⲟⲩⲉ ⲇⲉ ⲉⲡⲉⲡⲛⲁ ⲛⲥⲉⲛⲉⲕⲱ ⲛⲉϥ ⲉⲃⲁⲗ ⲉⲛ ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲧⲛⲉⲇⲉ-ⲟⲩⲥⲉⲇⲉ ⲉⲡⲯⲏⲣⲉ ⲙⲡⲣⲟⲙⲉ ⲥⲉⲛⲉⲕⲉϥ ⲛⲉϥ ⲉⲃⲁⲗ ⲡⲉⲧⲛⲉⲇⲱ ⲇⲉ ⲉⲡⲉⲡⲛⲁ ⲉⲧⲟⲩⲉⲃ ⲛⲛⲉⲩⲕⲱ ⲛⲉϥ ⲉⲃⲁⲗ ϩⲙⲡⲉⲓⲁⲓⲱⲛ ⲟⲩⲇⲉ ϩⲙⲡⲕⲏ ⲉⲧⲛⲛⲏⲟⲩ.

This *locus* is not entirely clear to me, but it can hardly be understood apart from the bulk of the evidence. The cotextual finality and emphatic role of ⲛⲛⲉ- (even more than that of ⲉϥⲉ-) is here striking: this may be its distinction from ⲛⲥⲉⲛⲉ- ... ⲉⲛ. The affirmative clauses differ only in their respective topicalization form: the detail-specifying protatic and generic ⲡⲉⲧⲛⲉ- ("should anyone ... ") is rhematically "released" by the ⲛⲉ- future (see below), whereas the general, complexive ⲛⲁⲃⲉ ⲛⲓⲙ ϫⲓⲇⲉⲟⲩⲉ ⲛⲓⲙ is "released" by the confident, if ungrounded ⲉⲟⲩⲉ-.

Almost as puzzling is
Mt.13:13 ϫⲉⲕⲉⲥ ⲉⲩⲛⲉ ⲛⲥⲉⲧⲙⲛⲉ ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲥⲟⲧⲙ ⲉⲛⲥⲉⲟⲧⲙ ⲉⲛ ⲟⲩ- ⲇⲉ ⲛⲛⲉⲩⲛⲟⲓ (cf.14),
where on first sight the negated conjunctive is, in the Bohairic manner, governed by ϫⲉⲕⲉⲥ (Greek ὅτι+ present; v.l. ἵνα). However, this conflicts with the rendering of other dialects; and a check of the con-

[17] ⲟⲩ and ⲩ, phonemically identical, occur here in two graphemic- uncturally different roles: syllabic and non-syllabic respectively. ⲟⲩ in the ⲉϥⲉ- future is typical of Cod. Scheide; Cod. Glazier and Schøyen have ⲉⲩⲉ- (syllabized ⲉⲩ-ⲉ- in Glazier, against ⲉ-ϥⲉ-, ⲉ- ⲥⲉ- etc.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000309

junctives in the corpus reveals this would be a unique case.[18] The conjunctive would thus seem rather to parallel the negated circumstantial present, with ⲁⲉⲕⲉⲥ governing ⲟⲩⲇⲉ ⲛⲛⲉⲧⲛⲟⲓ: "so that – seeing and not really seeing, hearing while not hearing – nor shall they understand".

The two verses: Act.1:7-8 ⲛⲥⲁ ⲧⲉⲧⲛⲉⲁⲓ ⲛⲟⲩⲥⲁⲙ ⲉⲃⲁⲗ ϩⲓⲡⲱⲱⲓ and Mt.10:21 ⲟⲩⲛⲟⲩⲥⲁⲛ ⲛⲉⲡⲁⲣⲁⲇⲓⲇⲟⲩ ⲛⲟⲩⲥⲁⲛ ... ⲁⲩⲱ ⲧⲉⲧⲛⲉⲱⲟⲡⲉ ⲉⲩⲙⲁⲥⲧⲉ ⲙⲙⲟⲧⲛ probably express an *inevitable* scenario, and not a hermetic-mystical one.

(2.) The Aorist

(2.1) General

(a) The Coptic Aorist is a curious form almost from every point of view; its semantic and functional structure is sophisticated, and as yet not adequately described. It is one of the most sophisticated tense categories of Coptic, and one unmatched in the Greek *Vorlage*. The functional issue here may be described as *"the meaning of timelessness"* (Layton 2000 §337 p. 434f. characterizes the form as "tenseless even when past" - "a tenseless <generic, atemporal, extratemporal, omnitemporal> reference point" - including here generalization and habitual action. "Tenseless" is hardly felicitous, for ⲱⲁϥ- is a member of the tense category - it has tense signification it is its characterization in terms of *time* that is distinctive). Are ⲟⲩⲛ/ⲙⲛ or the Nominal Sentence/Cleft Sentence timeless in the same or a similar sense? How does the elusive

[18] Note the conjunctive as a "that" form, mostly thematic, also following ⲙⲛⲛⲥⲁ- (Mt.13:28, 17:4, 18:6:7, 27:53), ⲉⲓⲙⲏⲧⲓ Act.8:31, ⲁⲁⲓⲥ ϩⲓⲛⲁⲥ Mt.20:21 once; the conjunctive in protasi, Mt.5:28, 12:29, 21:21 etc.; the interesting
Act.7:52 ⲛⲓⲙ ⲅⲁⲣ ϩⲛⲛⲉⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲡⲉⲧⲉⲙⲡⲉⲛⲉⲧⲉⲛⲉⲓⲁⲧⲉ ⲡⲟⲧ ⲛⲥⲟⲟⲩ ⲛⲥⲉϩⲁⲃⲟⲩ, where it seems that the infinitive ⲡⲟⲧ and the conjunctive combine into a single hyper-event (this analysis is not confirmed by the Greek, where "kill" has a different object).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000310

timeless present[19] stand in relation to the Aorist, diachronically and synchronically (in the following documentation, some examples present the Aorist in syntagmatic contrast with the Present)? And then, is ⲛⲉⲩⲁϥ- itself timeless (Layton 2000:274 "tenseless, whether past or non-past"); what can "timelessness" mean inside a temporal frame? The type of timelessness expressed by the affirmative Aorist is definitely not habitative; or better, not habitative outside narrative (see below, for ⲛⲉ-ⲩⲁϥ-), not even omnitemporal, but primarily extra- or a-temporal.

How does the affirmative category differ from the negative one? How is it related to its environment, especially the actantial one? Verbal genericity is a considerably more problematic notion than nominal genericity, although the latter is by no mean straightforward or incontestable.[20]

(b) *Textemically*, the Aorist is essentially non-narrative: it is thus much more frequent and broad-ranged in Mt. than in the narrative Acts, where it only occurs converted, which hints at the essentially different temporal value of converted and unconverted forms. And yet, the Aorist - ⲛⲉ- converted or even unconverted - is a tense-form often encountered in certain narrative layers or substructures; the form itself is often integrated in narrative. [21] Yet, on the other hand, the Aorist is not properly dialogic. It is an expositive form *par excellence*; more particularly, it is the gnomic or proverbial tense - a category with venerably old roots in Egyptian (gnomic syn-

[19] On the non-actual present see tentatively Shisha-Halevy 1986:118f., 202f.; now corroborated from Demotic in Simpson 1996:141-156. The case of *ḥr* + verb-of-motion infinitive points to its existence at least from LE on. Perhaps it is affirmative only (neg. by *bw-ir.f sḏm* = ⲙⲉϥ-).

[20] See Dahl 1995.

[21] In Welsh, a comparable tense (see Shisha-Halevy 1998:38 n.17) occurs in reminiscent or autobiographical narrative (Shisha-Halevy 1997) as a "memory painting" foregrounding tense.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000311

tax, as a subtype of generic grammar, has had little attention in Coptic (or Egyptian, or for that matter, in other languages).

(c) The *actant constituency* in the (exhaustive) documentation below is clearly defined as follows, and seems functionally significant: they are compatible with and even have a propensity for genericity and extra- or atemporality.

- The natural: animal, plant, mineral; heavenly bodies; human physiology)
- The transcendental: God, evil spirits
- Classes of human nature: the hypocrites, the wicked.

(d) Part of the *Problematik* is indicated by the ⲱⲁϥ- /ⲙⲉϥ- asymmetry, both diachronic and synchronic. The negative ⲙⲉϥ- is extremely old, wholly directly and precisely going back to Egyptian *n sḏm.n.f* and part and parcel of its formal and functional genealogy.[22] The affirmative, on the other hand, is probably the youngest member in the tense system. It approximately corresponds to the periphrastic *jw.f sḏm.f* in ME; in LE probably to a section in the range of the non-actual present; in Demotic to *ḫr-sḏm.f* and *ḫr-ir.f sḏm*. Synchronically, the negative Aorist has in most dialects (not in Oxy-rhynchite!) a vocalism identical with the that of the Foca-lizing Converter.

(c) *Sequelling* (cf. Shisha-Halevy 1995 with further references) is a prominent feature of ⲱⲁϥ- (not of ⲙⲉϥ-!) that is

[22] See Gunn1924:110ff. on *n sḏm.n.f* ("Imperfect", in present, past or future) and *n sḏm.n.f*. Note the "inability" reading (p.110), and the frequent circumstantial ("conjunctive") syntax (p.113). As for the mysterious *nn sḏm.n.f* (Gunn 1924:127ff.), most of the exx. quoted by Gunn are sequelling (including *in apodosi* cases), and quite different from *n sḏm.n.f*. The verb form in both these combinations seems to be emphatic (i.e. substantival), which would suit *nn-* better, as existential negation; but it is *n sḏm.n.f* that is the main form in ME and the ancestor of the later forms. The two difficulties about these negative combinations is the non-past reference of *sḏm.n.f* here - compare also the performative (Gunn's "synchronous present") role - and its construction with the negators.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000312

probably associated diachronically with the *ḫr-* conjunctional component element, that is with the later (LE-Dem.) phase of our tense form. In the documentation below, these cases are presented separately. *In apodosi* cases are sequelling par excellence, with the protasis form inventory rather varied; but sequelling is by no means always apodotic (although the marked apodosis, with ϣⲁϥ- a typical apodosis for generic protases, is a typologically important feature of Coptic and Egyptian in general).[23] In the functional conjunction or intersection of "lexical" tense-role and 'syntaxic' properties, the Aorist has a striking affinity with the ⲉϥⲉ-future (see above; note one case [Mt.15:14] where Schøyen has the Aorist for ⲉϥⲉ- in Scheide). Non-sequelling ϣⲁϥ- genericity occurs in the following typical marked environments: ⲛⲑⲏ ⲛⲛⲓ- (less typically ⲛⲑⲏ ⲛⲉⲛ-), *zero* and non-anaphoric ⲡⲓ- determinators as object or subject actants or as topics; also, other ϣⲁϥ- forms. No temporal adverbs are compatible with the unconverted ϣⲁϥ-. In cases of syntagmatic contrast with the Present, ϣⲁϥ- is sequelling as well as specifying.

(f) The temporal-adverb compatibility of the Aorist is very limited. Telling adverbials and environmental indexes compatible with sequelling are ⲣⲉⲥⲧⲉ, ⲟⲩⲁⲧⲉⲥⲁⲡ,[24] ⲉⲣⲏⲓ ⲉⲛⲧⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ, foregoing and presetting (topical) ⲉϥϣⲁⲛ- (or other protatic constructions) and, very generally, the final position in a series of verb clauses.

(g) ⲙⲉϥⲥⲟⲧⲙ (also typically corresponding to the Greek present, rarely to the Greek future) is in a way as different from ϣⲁϥ- as ⲛⲛⲉϥ- is from ⲉϥⲉ-. It has a prominent *"inability"* seme, with perhaps an "against nature" subseme; an emphati-

[23] Shisha-Halevy 1973, 1994. The prominence of sequelling forms must have a lot to do with the marked alienness of explicit clause coordination so typical of Egyptian, from its earliest phases.

[24] The remarkable compatibility of the aorist with future time is also manifest in Mt.22:30.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000313

cally negative ("by no means") quality, not unlike that of ⲛⲛⲉϥ-, is also in evidence. Most significantly, ⲙⲉϥ- is not sequelling or ensuing like ⲱⲁϥ- , although it does (like many other unmarked forms) occur apodotically to ⲁϥⲱⲁⲛ-; ⲙⲉϥ- often occurs initially in its cotextual unit. In cases of syntagmatic contrast with the negatived present (Mt.6:28), ⲙⲉϥ- clearly expresses inability: "cannot (by nature, circumstances or inclination) ".

(h) *Conversion* of the Aorist is limited, like that of ⲉϥⲉ-/ⲛⲛⲉϥ-. The relative of ⲱⲁϥ- occurs in a few formalized fixed phrases. The adverbal *Circumstantial* conversion of ⲱⲁϥ- is rare or non-occurring; this, possibly related to the inbuilt sequelling role, associates the form yet again with the ⲉϥⲉ- future. The Focalizing Conversion ⲉⲱⲁϥ-, ⲛⲱⲁϥ- is well attested; ⲛⲉⲱⲁϥ- is not Evolution Mode narrative (below). The conversion of ⲙⲉϥ- is similarly rare: its Focalizing Conversion is not attested (a fact arguably associated with the historical "emphatic" component of the form). The Circumstantial is fairly common. Observe that it is the relative Present, not Aorist that normally occurs as topic (cf. Mt.7:8, 13:19 etc.), pointing to the suppletive role of the Present.

(i) The Schøyen Codex Matthew uses the Aorist more sparingly than Scheide, with the Present , ⲛⲉ- future and even Preterite occasional correspondents to Scheide's Aorist (S. almost never has the Aorist where Scheide does not). Preterites narrativize (Mt.13:20ff.) futures (Mt.7:8, 12:25:29) unequivocally resolve apodotic and sequel cases, while Presents (Mt.5:45, 7:17, 8:9, 15:17, 17:15 etc.) seem to act as unmarked terms.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000314

(2.2) ϣⲁϥⲥⲟⲧⲙ

(a) Sequelling and/or resultative (incl. apodotic) roles: " (and) then ... ", " (and) so ... " or similar:

Mt.18:12f.
ⲉϣⲟⲡⲉ ⲁⲣⲉϣⲁⲛⲟⲩⲣⲟⲙⲉ ⲕⲱ ⲛⲉϥ ⲛϣⲩ ⲛⲉⲥⲁⲩ ⲛⲧⲉⲟⲩⲉ
ⲉⲃⲁⲗ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲥⲟⲣⲙ ⲙⲏ ⲛⲉϣⲁϥⲕⲱ ⲉⲛ ⲙⲡⲓϣⲩ ⲛⲉⲥⲁⲩ ⲛϥϣⲉⲛⲉϥ
ⲛϥⲕⲟⲧⲉ ⲛⲥⲁⲡⲉⲣⲥⲟⲣⲙ ⲁⲩⲱ ⲉϣⲟⲡⲉ ⲁϥϣⲁⲛϭⲛⲧϥ ... ϣⲁϥⲣⲉϣⲉ
ⲉϩⲣⲏⲓ ⲉϫⲟϥ ...

Mt. 23:15
ϩⲟⲧⲁⲛ ⲁⲣⲉϣⲁⲛⲛⲉⲥⲕⲗⲁⲇⲟⲥ ϭⲛⲁⲛ ⲛⲧⲉⲛⲉⲥϭⲟⲃⲉ ϯⲟⲩⲱ
ⲉⲃⲁⲗ ϣⲁⲧⲉⲛⲉⲓⲙⲉ ϫⲉ...

Mt. 6:30 ⲁⲛⲉⲩ ⲉⲡⲕⲉⲥⲓⲙ ⲛⲧⲥⲟϣⲉ ⲉϥϣⲁⲡ ⲙⲡⲁⲩ ⲣⲉⲥⲧⲉ
ϣⲁⲣⲟⲩϩⲓⲧϥ ⲉⲧⲉⲧⲣⲓⲣ ⲁⲩⲱ ϣⲁⲣⲉⲡⲛϯ ϯϩⲃⲥⲱ ϩⲓⲱⲧϥ ⲛⲧⲉⲓϩⲉ

Mt. 25:24 ϩⲁϥⲓ ⲇⲉ ⲛϭⲏ ⲡⲉⲑⲁϥϫⲓ ⲙⲡⲓϭⲓⲛϭⲟⲣ ⲡⲉϫⲉϥ ϫⲉ-ⲡϫ̅ⲥ̅
ϩⲁⲓⲉⲓⲙⲉ ϫⲉ-ⲛⲧⲕ-ⲟⲩⲣⲟⲙⲉ ⲉϥⲛⲉϣⲧ ϣⲁⲕⲟϩⲥ ⲙⲡⲉⲧⲉⲙⲡⲕϫϫⲁϥ
ϣⲁⲕⲧⲁⲩⲧⲉ ⲙⲡⲉⲧⲉⲙⲡⲕϫⲁⲣⲉϥ ⲉⲃⲁⲗ
Note here the asyndetic (paratactic) status of ϣⲁⲕ-, which is neither adnominal nor coordinated but sequelling.

Mt.25:26 ⲉϣϫⲉ-ⲛⲁⲕⲥⲁⲟⲩⲛ ϫⲉ-ϣⲁⲓⲟϩⲥ ⲙⲡⲉⲧⲉⲙⲡⲓϫϫⲁϥ ⲁⲩⲱ
ϣⲁⲓⲧⲟⲩⲉⲧ-ⲡⲉⲧⲉⲙⲡⲓϫⲁⲣⲉϥ ⲉⲃⲁⲗ

Mt.7:8 ⲟⲩⲁⲛ ⲛⲓⲙ ⲅⲁⲣ ⲉⲧⲁⲓⲧⲓ ϣⲁϥϫⲓ ⲡⲉⲧϣⲓⲛⲉ ϣⲁⲣⲉϥϭⲓⲛⲉ ⲡⲉⲧ-
ⲧⲟϩⲙ ϣⲁⲣⲟⲩⲟⲩⲟⲛ ⲛⲉϥ
Note: the Aorist occupies here in exposition a similar slot to post-imperatival ⲧⲁⲣⲉϥ- in dialogue.

Mt. 8:9 ϣⲁⲓϫⲁⲥ ⲙⲡⲉⲓ ϫⲉ-ⲙⲉϣⲉ ⲛⲉⲕ ⲁⲩⲱ ϣⲁϥϣⲉ ⲛⲉϥ ⲕⲉⲟⲩⲉ
ϫⲉ -ⲁⲙⲟⲩ ⲁⲩⲱ ϣⲁϥⲓ ⲡⲁϩⲉⲗ ϫⲉ-ⲁⲣⲓ-ⲡⲉⲓ ⲁⲩⲱ ϣⲁϥⲉϥ
Note ϣⲁϥ- here both in "protasis" and apodosis.

Mt. 12:25 ⲙⲛⲧⲉⲣⲁ ⲛⲓⲙ ⲁⲩϣⲁⲛⲡⲟϣ ⲉϫⲛⲡⲉⲩⲏⲣ ϣⲁⲩϣⲟϥ ⲁⲩⲱ
ⲡⲟⲗⲓⲥ ⲛⲓⲙ ⲏ ⲏⲓ ⲛⲓⲙ ⲁⲩϣⲁⲛⲡⲟϣ ϩⲁⲣⲓϩⲁⲣⲁⲩ ⲙⲉⲩⲥⲙⲙⲉ

Mt. 13:14 (ϫⲉⲕⲉⲥ ⲉⲩⲛⲉ ⲛⲥⲉⲧⲙⲛⲉ ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲥⲟⲧⲙ ⲉⲛⲥⲉⲥⲟⲧⲙ ⲉⲛ ...)
ϣⲁⲣⲉⲥϫⲟⲕ ⲉⲃⲁⲗ ⲛⲉⲩ ⲛϭⲏ ⲧⲉⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲓⲁ ⲛⲏⲥⲁⲓⲁⲥ ⲧⲉⲧϣⲁⲣⲉϥ-
ϫⲁⲥ ϫⲉ...

Mt. 15:17 ⲛⲕⲉ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲥⲟⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲣⲟϥ ⲙⲡⲣⲟⲙⲉ ⲁⲩⲛⲛⲉ ⲉϩⲣⲏⲓ
ⲉⲧⲕⲁⲗⲁϩⲏ ⲁⲩⲱ ϣⲁⲩϩⲓⲟⲩⲉ ⲙⲙⲁⲩ ⲉⲃⲁⲗ ⲉⲡⲁⲫⲉⲇⲣⲱⲛ

Mt. 9:16f. ⲙⲉⲣⲉ-ϩⲓ ϩⲓⲟⲩⲉ ⲛⲟⲩⲧⲁⲉⲓⲥ ⲛⲃⲣⲣⲉ ⲉⲩϩⲁⲓⲧⲉ ⲛⲉⲥ ϣⲁⲥϥⲓ
ⲅⲁⲣ ⲙⲡⲕⲟⲧⲉ ⲙⲡϩⲁⲓⲧⲉ ⲉⲃⲁⲗ ⲁⲩⲱ ϣⲁⲣⲉϥⲡⲟϩ ⲛϩⲟⲩⲁ ⲟⲩⲇⲉ ⲙⲉⲩ
-ϩⲓⲟⲩⲉ ⲛⲟⲩⲏⲣⲡ ⲛⲃⲣⲣⲉ ⲉϩⲉⲛⲁⲥⲕⲟⲥ ⲛⲉⲥ ⲉⲙⲁⲛ ϣⲁⲣⲟⲩⲡⲟϩ ...

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000315

Is ϣαρεϥ opposed here to ϣαϥ- as final result? So too in

Mt.13:32 ⲧⲉⲧⲥⲁϧⲕ ⲙⲉⲛ ⲧⲉ ... ϩⲟⲧⲁⲛ ⲇⲉ ⲁⲥϣⲁⲛⲁⲧⲍⲉⲛⲁⲓ ϣⲁⲥⲁⲓⲉⲉⲓ ⲉⲛⲥⲓⲙ ⲁⲧⲱ ϣⲁⲣⲉⲥⲉⲣⲟⲧϣⲉⲛ...

Mt.12:29 ⲛⲉϣ ⲇⲉ ⲛϩⲏ ⲁⲣⲉⲟⲧⲉ ⲥⲟⲕ ⲉϩⲟⲧⲛ ⲉⲡⲏⲓ ⲙⲡⲍⲱⲣⲉ ⲛϥⲓ ⲛⲛⲉϥⲥⲕⲉⲧⲟⲥ ⲁⲙⲙⲏⲧⲓ ⲛϥⲥⲟⲛϩ ⲙⲡⲍⲱⲣⲉ ⲛϣⲁⲣⲡ ⲧⲟⲧⲉ ϣⲁϥϣⲉⲗⲗⲉϥⲏⲓ

Mt. 12:43 ϩⲟⲧⲁⲛ ⲇⲉ ⲁⲣⲉϣⲁⲛⲡⲉⲡ̄ⲛ̄ⲁ ⲛⲁⲕⲁⲑⲁⲣⲧⲟⲛ ⲉⲓ ⲉⲃⲁⲗ ϩⲙⲡⲣⲟⲙⲉ ... ϣⲁϥϣⲉ ⲛⲉϥ ⲉⲃⲁⲗ ⲉϩⲉⲛⲙⲉ ⲉⲙⲙⲛ̄ⲙⲁⲩ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲉϥϣⲓⲛⲉ ⲛⲥⲁⲟⲩⲙⲁⲛⲉⲙⲧⲁⲛ ⲁⲧⲱ ⲙⲉϥⲑⲓⲛⲉ

Mt. 23:15 ⲧⲉⲧⲛⲙⲟⲩϣⲧ ⲛⲑⲁⲗⲁⲥⲥⲁ ⲙⲛⲛⲉⲧϣⲟⲩⲟⲟⲩ ϣⲁⲛⲧⲉⲧⲛⲉⲓⲣⲉ ⲛⲟⲩⲉ ⲙⲡⲣⲟⲥⲏⲗⲩⲧⲟⲥ ϩⲟⲧⲁⲛ ⲇⲉ ⲁϥϣⲁⲛϣⲟⲡⲉ ϣⲁⲧⲉⲧⲛⲉϥ ⲛϣⲏⲣⲉ ⲛⲧⲉ ⲧⲥⲉⲙⲓⲥⲉ ⲉϥⲛⲉϣⲧ ⲉⲣⲟⲧⲛ ⲛⲕⲟⲃ

Note the opposition with the generic, yet not sequelling Present.

Mt. 17:15 ⲡⲍⲥ ⲛⲉⲉ ϩⲁⲡⲁϣⲏⲣⲉ ⲍⲉ-ⲭⲉⲗⲏⲛⲓⲁⲍⲉ ⲁⲧⲱ ϥϣⲁⲗ ⲕⲁⲕⲱⲥ ⲟⲩⲁⲧⲉⲥⲁⲗ ⲅⲁⲣ ϣⲁϥϩⲏⲓⲉ ⲉⲡⲉⲕⲣⲟⲙ ⲁⲧⲱ ϩⲉⲛⲥⲟⲛ ⲉⲡⲙⲁⲩ

The Aorist, consecutive, detailing-specifying and eventual, stands here in contrast to the situational and statal Present.

Also Mt.12:43f., 13:14:19:20ff., 24:32.

(b) Non-sequelling: proverbial, gnomic, characteristic generic action or event (with a well-defined actant inventory, see above):

Mt. 5:45 ⲍⲉⲕⲁⲥ ⲉⲧⲉⲧⲛⲉⲉⲣϣⲏⲣⲉ ⲙⲡⲉⲧⲛⲓⲟⲧ ⲉⲧϩⲛⲙⲡⲛⲟⲩⲉ ⲍⲉ-ϣⲁϥⲧⲉ-ⲡⲉϥⲣⲉ ϣⲉⲉ ⲉⲍⲛⲛⲓⲁⲅⲁⲑⲟⲥ ⲙⲛⲛⲓⲓⲟⲛⲏⲣⲟⲥ

Mt. 6:2 ⲙⲡⲣⲥⲁⲗⲡⲓⲍⲉ ϩⲁⲧⲉⲕϩⲏ ⲛⲑⲏ ⲛⲛⲓϩⲩⲡⲟⲕⲣⲓⲧⲏⲥ ϣⲁⲧⲉⲓⲣⲉ ⲅⲁⲣ ⲛⲧⲉⲓϩⲏ ϩⲛⲛⲓⲥⲧⲛⲁⲅⲱⲅⲏ...

Mt. 6:7 ⲙⲡⲣⲃⲁⲧⲧⲁⲗⲟⲅⲓ ⲛⲑⲏ ⲛⲛⲓϩⲩⲡⲟⲕⲣⲓⲧⲏⲥ ϣⲁⲧⲙⲛⲟⲩⲉ ⲅⲁⲣ ⲍⲉ...

Mt.6:16 ⲛⲛⲉⲧⲛⲉⲣⲑⲏ ⲛⲛⲓϩⲩⲡⲟⲕⲣⲓⲧⲏⲥ ⲉⲧϣⲁⲧⲟⲕⲙ ϣⲁⲧⲟⲕⲙ ⲅⲁⲣ ⲙⲛⲉⲧϩⲁ ⲍⲉ-ⲉⲟⲩⲉⲟⲩⲟⲛϩ ⲉⲃⲁⲗ ...

Mt.7:17 ⲉⲃⲁⲗ ⲇⲉ ϩⲛⲛⲉⲧⲕⲁⲣⲡⲟⲥ ⲉⲧⲉⲧⲛⲉⲥⲟⲩⲟⲛⲟⲩ ⲙⲏⲧⲓ ϣⲁⲧⲍⲉ-ⲗⲉ ⲉⲗⲁⲗⲉ ⲉⲃⲁⲗ ϩⲓ ϣⲁⲛⲧⲉ ⲏ ϣⲁⲧⲥⲉⲕ-ⲕⲛⲧⲏ ... ⲛⲧⲉⲓϩⲉ ϣⲉⲛ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ ϣⲁϥⲧⲁⲟⲩⲉ-ⲕⲁⲣⲡⲟⲥ ⲉⲃⲁⲗ ⲉⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲡϣⲉⲛ ⲇⲉ ⲉⲃⲁⲩ ϣⲁϥⲧⲁⲟⲩⲉ-ⲕⲁⲣⲡⲟⲥ ⲉⲃⲁⲗ ⲉϥϩⲁⲧ ⲙⲉⲣⲉϣⲉⲛ ⲉⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲧⲁⲟⲩⲉ-ⲕⲁⲣⲡⲟⲥ ⲉⲃⲁⲗ ⲉϥϩⲁⲧ ⲟⲩⲇⲉ ⲙⲉⲣⲉϣⲉⲛ ⲉϥϩⲁⲧ ☥-ⲕⲁⲣⲡⲟⲥ ⲉⲛⲁⲛⲟⲩϥ

Mt.8:9 ϣⲁⲓⲍⲁⲥ ⲙⲡⲉⲓ ⲍⲉ-ⲙⲉϣⲉ ⲛⲉⲕ ⲁⲧⲱ ϣⲁϥϣⲉ ⲛⲉϥ ⲕⲉⲟⲩⲉ ⲍⲉ-ⲁⲙⲟⲩ ⲁⲧⲱ ϣⲁϥⲓ ⲡⲁⲉⲗ ⲍⲉ-ⲁⲣⲓ-ⲗⲉⲓ ⲁⲧⲱ ϣⲁⲩⲉϥ

Mt.12:34 ⲉⲃⲁⲗ ⲅⲁⲣ ϩⲙⲡⲉϩⲟⲩⲁ ⲙⲡϩⲏⲧ ϣⲁⲣⲉⲧⲡⲉⲧⲣⲁ ⲥⲉϫⲉ

Mt.15:19 ⲉⲃⲁⲗ ⲅⲁⲣ ϩⲙⲡϩⲏⲧ ϣⲁⲣⲉϩⲉⲛⲙⲏⲟⲩⲉ ⲉⲩϩⲁⲩ ⲉⲓ ⲉϩⲣⲏⲓ

Mt.12:35 ⲡⲓⲁⲅⲁⲑⲟⲥ ⲛⲣⲟⲙⲉ ⲉⲃⲁⲗ ϩⲙⲡⲉϥⲁϩⲁ ⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ ϣⲁϥϩⲓ-ⲟⲩⲉ ⲉⲃⲁⲗ ⲛϩⲉⲛⲡⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩⲟⲩ ...ⲡⲓⲡⲟⲛⲏⲣⲟⲥ ⲇⲉ ⲛⲣⲟⲙⲉ... ϣⲁϥ-ⲧⲁⲟⲩⲁ ⲉⲃⲁⲗ ⲛϩⲉⲛⲡⲉⲑⲁⲩ...

Mt.15:27 ⲛⲁⲓ ⲡⲁϫⲥ ⲛⲑⲏ ⲛϩⲉⲛⲟⲩϩⲁⲣ ϣⲁⲩⲟⲩⲟⲙ ⲛⲛⲗⲉϥⲗⲓϥⲉ ⲉⲧ-ϣⲁⲣⲟⲩϩⲏⲓⲉ ⲉⲃⲁⲗ ϩⲓ ⲧⲉⲧⲣⲁⲡⲉⲍⲁ...

Mt.8:9 ϣⲁⲓϫⲁⲥ ⲙⲡⲉⲓ ϫⲉ-ⲙⲉϣⲉ ⲛⲉⲕ ⲁⲩⲱ ϣⲁϥϣⲉ ⲛⲉϥ ⲕⲉⲟⲩⲉ ϫⲉ-ⲁⲙⲟⲩ ⲁⲩⲱ ϣⲁϥⲓ ⲡⲁϩⲉⲗ ϫⲉ-ⲁⲣⲓ-ⲡⲉⲓ ⲁⲩⲱ ϣⲁϥⲉϥ

(c) ⲙⲉϥ- expressing inability:

Mt.5:14f. ⲛⲛⲉⲩⲛⲉϣϩⲉⲡ-ⲟⲩⲛⲟⲗⲓⲥ ⲉⲥⲕⲏ ⲉϩⲣⲏⲓ...ⲟⲩⲇⲉ ⲙⲉⲩϫϫⲉⲣⲁ ⲛⲟⲩϩⲏⲃⲥ ⲛⲥⲉⲕⲉϥ ⲉϩⲟⲩⲛ ...

Mt. 6:26 ϭⲟϣⲧ ⲉⲛϩⲁⲗⲉⲧⲉ ⲛⲧⲡⲏ ϫⲉ ⲙⲉⲩϫϫⲁ ⲟⲩⲇⲉ ⲙⲉⲩⲟϩⲥ ⲟⲩⲇⲉ ⲙⲉⲩⲧⲁⲩⲧⲉ ⲉϩⲟⲩⲛ ...

Mt. 7:17 (ⲉⲃⲁⲗ ⲇⲉ ϩⲛⲛⲉⲩⲕⲁⲣⲡⲟⲥ ⲉⲧⲉⲧⲛⲉⲥⲟⲩⲟⲛⲟⲩ ⲙⲏⲧⲓ ϣⲁⲩϫⲉⲗⲉ ⲉⲗⲁⲗⲉ ⲉⲃⲁⲗ ϩⲓ ϣⲁⲛⲧⲉ ⲏ ϣⲁⲩⲥⲉⲕ-ⲕⲛⲧⲏ ... ⲛⲧⲉⲓϩⲉ ϣⲉ ⲛⲛⲓⲙ ⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ ϣⲁϥⲧⲁⲟⲩⲉ-ⲕⲁⲣⲡⲟⲥ ⲉⲃⲁⲗ ⲉⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲡϣⲉⲛ ⲇⲉ ⲉⲑⲁⲩ ϣⲁϥⲧⲁⲟⲩⲉ-ⲕⲁⲣⲡⲟⲥ ⲉⲃⲁⲗ ⲉϥϩⲁⲩ) ⲙⲉⲣⲉϣⲉⲛ ⲉⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲧⲁ- ⲟⲩⲉ-ⲕⲁⲣⲡⲟⲥ ⲉⲃⲁⲗ ⲉϥϩⲁⲩ ⲟⲩⲇⲉ ⲙⲉⲣⲉϣⲉⲛ ⲉϥϩⲁⲩ ϯ-ⲕⲁⲣ-ⲡⲟⲥ ⲉⲛⲁⲛⲟⲩϥ

Mt. 9:16f. ⲙⲉⲣⲉ-ϩⲓ ϩⲓⲟⲩⲉ ⲛⲟⲩⲧⲁⲉⲓⲥ ⲛⲃⲣⲣⲉ ⲉⲩϩⲁⲓⲧⲉ ⲛⲉⲥ ϣⲁⲥϥⲓ ⲅⲁⲣ ⲙⲡⲕⲟⲧⲉ ⲙⲡϩⲁⲓⲧⲉ ⲉⲃⲁⲗ ⲁⲩⲱ ϣⲁⲣⲉϥⲡⲟϩ ⲛϩⲟⲩⲁ ⲟⲩⲇⲉ ⲙⲉⲩ ϩⲓⲟⲩⲉ ⲛⲟⲩⲏⲣⲡ ⲛⲃⲣⲣⲉ ⲉϩⲉⲛⲁⲥⲕⲟⲥ ⲛⲉⲥ ⲉⲙⲁⲛ ϣⲁⲣⲟⲩⲡⲟϩ ...

Mt. 11:27 ⲙⲉⲣⲉϩⲓ ⲥⲛⲟⲩⲛ-ⲡϣⲏⲣⲉ ⲁⲙⲙⲏⲧⲓ-ⲡⲓⲟⲧ ⲁⲩⲱ ⲙⲉⲣⲉϩⲓ ⲥⲛⲟⲩⲛ-ⲡϣⲏⲣⲉ ⲓⲟⲧ ⲁⲙⲙⲏⲧⲓ-ⲡϣⲏⲣⲉ

Mt. 12:25 ⲙⲛⲧⲉⲣⲁ ⲛⲓⲙ ⲁⲩϣⲁⲛⲡⲟϣ ⲉϫⲛⲡⲉⲩⲏⲣ ϣⲁⲩϣⲟϥ ⲁⲩⲱ ⲡⲟⲗⲓⲥ ⲛⲓⲙ ⲏ ⲏⲓ ⲛⲓⲙ ⲁⲩϣⲁⲛⲡⲟϣ ϩⲁⲣⲓϩⲁⲣⲁⲩ ⲙⲉⲩⲥⲙⲙⲉ

Mt.15:20 ⲛⲉⲓ ⲛⲧⲉⲓϩⲉ ⲛⲉⲧϫⲟϩⲙ ⲙⲡⲣⲟⲙⲉ ⲡⲧⲙⲉⲓⲉⲉ-ϭⲓϫ ⲇⲉ ⲉⲕⲛⲉⲟ ⲩⲟⲙ ⲙⲉϥϫⲟϩⲙ ⲙⲡⲣⲟⲙⲉ

Mt. 12:43 ϩⲟⲧⲁⲛ ⲇⲉ ⲁⲣⲉϣⲁⲛⲡⲉⲡⲛ̄ⲁ ⲛⲁⲕⲁⲑⲁⲣⲧⲟⲛ ⲉⲓ ⲉⲃⲁⲗ ϩⲙⲡⲣⲟⲙⲉ ... ϣⲁϥϣⲉ ⲛⲉϥ ⲉⲃⲁⲗ ⲉϩⲉⲛⲙⲉ ⲉⲙⲙⲛ̄ⲙⲁⲩ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲉϥϣⲓ-ⲛⲉ ⲛⲥⲁⲟⲩⲙⲁⲛⲉⲙⲧⲁⲛ ⲁⲩⲱ ⲙⲉϥϭⲓⲛⲉ

Mt.13:22 ⲡⲉⲑⲁⲩϫϫⲁϥ ⲇⲉ ϩⲓϫⲛ-ⲛϣⲁⲛⲧⲉ ⲡⲉⲓ ⲡⲉ ⲡⲉⲑⲁϥⲥⲟⲧⲙ ⲉⲡⲥⲉϫⲉ...ϣⲁⲩⲟϭⲧ ⲙⲡⲥⲉϫⲉ ϩⲣⲏⲓ ⲛϩⲏⲧϥ ⲁⲩⲱ ⲙⲉϥϯⲕⲁⲣⲡⲟⲥ

Mt.17:21 ⲡⲉⲓⲅⲉⲛⲟⲥ ⲇⲉ ⲛⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ ⲙⲉⲩⲛⲉϣϩⲓⲧϥ ⲉⲃⲁⲗ ⲁϫϫⲛ-ⲛⲏⲥⲧⲓⲁ ϩⲓⲡⲣⲟⲥⲉⲩⲭⲏ

Mt.19:11 ⲙⲉⲣⲉⲟⲩⲁⲛ ⲛⲓⲙ ⲛⲉϣϣⲉⲡ-ⲡⲉⲓⲥⲉϫⲉ ⲛⲉⲩ

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000317

Mt.17:24 ⲛⲉⲧⲛⲥⲉϩ ⲙⲉϥ†-ⲇⲓⲇⲣⲁⲭⲙⲟⲛ
Note: an interesting locus, dialogic-allocutive, probably interrogative ("Cannot your teacher pay a didrachmon? " - or perhaps "Won't your teacher pay?" - Greek Present), answered by "ⲱⲁ" (Sah. ⲱⲟ), which apparently neutralizes the subtle difference between ⲱⲁϥ- and ⲙⲉϥ-: no tensed pro-nexal form is attested for ⲙⲉϥ-. One would like to know how one should answer "No [he can't] " in Coptic.
Act. 7:48 ⲙⲉⲣⲉⲡⲉⲧⲥⲁⲥⲉ ⲱⲟⲡⲉ ϩⲛⲧⲁⲙⲙⲓⲁ ⲛⲑⲓⲍ - quoted from Is. 66:1ff.
Mt.15:2 (ⲛⲉⲕⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ) ⲙⲉⲧⲉⲓⲉ-ⲧⲁⲧⲟⲩ ⲅⲁⲣ ⲁⲩⲉⲓ ⲉⲩⲛⲉⲉⲟⲩⲟⲙ ⲙⲡⲁⲉⲓⲕ
Probably "Your disciples won't wash their hands" rather than "don't wash".
Mt.22:30 ϩⲣⲏⲓ ⲅⲁⲣ ϩⲛⲧⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲟⲩⲧⲉ ⲙⲉⲩⲍⲓ-ϲⲓⲙⲉ ⲟⲩⲧⲉ ⲙ ⲉⲩⲍⲓ-ϩⲉⲓ
Greek Present. Certainly not habitative, but: "they do not by nature...", "they are not of the kind that ... ", or even "they can't ... ".
Mt.5:13 ⲉⲱⲟⲡⲉ ⲁⲣⲉⲱⲁⲛⲡⲉϩⲙⲟⲩ ⲡⲍⲉⲓ ... ⲙⲉϥⲑⲉⲙⲑⲁⲙ ⲉⲛⲓⲛⲉⲓ ⲁⲙⲙⲏⲧⲓ ⲉϩⲓⲧϥ ⲉⲃⲁⲗ

(d) Aorist vs. Present
Mt.6:28 ⲑⲱⲱⲧ ⲉⲛⲉⲕⲣⲓⲛⲟⲛ ⲛⲧⲥⲱⲱⲉ ⲛⲑⲏ ⲉⲧⲱⲁⲧⲁⲧϩⲉⲛⲁⲓ ⲙⲙⲁⲥ ⲟⲩⲇⲉ ⲛⲥⲉⲥⲁϩⲉ ⲉⲛ ⲟⲩⲇⲉ ⲙⲉⲧⲉⲣⲉⲓⲁⲡⲉ
"They do not toil, (neg. Present) nor can they work (ⲙⲉⲧ-)".

(2.4.1) ⲱⲁϥ- Converted. The same actant constituency. Non-sequelling.

(a) Relative - most common, yet limited to a few formalized configurations in which the relative is formal (mostly, conjunctional) rather than truly adnominal. No example of topicalizing relative is attested (the Present is probably suppletive in this case).
(1) Mt.6:19 ⲉⲍⲛ-ⲡⲕⲉϩⲉ ⲡⲙⲉ ⲉⲧⲱⲁⲣⲉⲑⲁⲗⲉ ⲙⲛⲧⲉⲥⲉ ⲧⲁⲕⲁⲧ ⲁⲧⲱ ⲡⲙⲉ ⲉⲧⲱⲁⲣⲉⲛⲣⲉϥⲍⲓⲟⲩⲉ ⲱⲁⲍⲧ ⲛⲥⲉⲍⲓⲟⲩⲉ ...

(2) Mt. 6:12 ⲕⲱ ⲉⲃⲁⲗ ⲛⲛⲉⲧⲉⲣⲁⲛ ⲛⲑⲏ ϩⲱⲛ ⲉⲧⲱⲁⲛⲕⲱ ⲉⲃⲁⲗ ⲛⲛⲉⲧⲉⲟⲩⲛⲧⲛ ⲉⲣⲁⲩ

Mt.6:16 ⲛⲛⲉⲧⲛⲉⲣⲑⲏ ⲛⲛⲓϩⲩⲡⲟⲕⲣⲓⲧⲏⲥ ⲉⲧⲱⲁⲩⲟⲕⲙ ⲱⲁⲩⲟⲕⲙ ⲅⲁⲣ ⲙⲙⲉⲩϩⲁ ⲍⲉ-ⲉⲟⲩⲉⲟⲩⲟⲛϩ ⲉⲃⲁⲗ...

Mt.13:40 ⲛⲑⲏ ⲟⲩⲛ ⲉⲧⲯⲁⲧⲁⲩⲧⲉ ⲛⲛϫⲓϫⲁⲛⲓⲟⲛ ⲛⲥⲉⲣⲁⲭⲣⲟⲩ ...

Mt.15:27 ⲛⲁⲓ ⲡⲁⲥⲥ ⲛⲑⲏ ⲛⲣⲉⲛⲟⲩⲣⲁⲣ ⲯⲁⲩⲟⲩⲟⲙ ⲛⲛⲗⲉⲩⲗⲓⲭⲉ ⲉⲧⲯⲁⲣⲟⲩⲣⲏⲓⲉ ⲉⲃⲁⲗ ⲣⲓ ⲧⲉⲧⲣⲁⲗⲉϫⲁ ...

Mt.23:37 ⲛⲑⲏ ⲙⲡⲣⲁⲗⲏⲧ ⲉⲧⲯⲁⲩⲧⲁⲩⲧⲉ ⲛⲛⲉⲩⲙⲉⲥ ⲛⲣⲟⲩⲛ ⲣⲁⲛⲉⲩⲧⲛⲣ

Mt. 24:27 ⲛⲑⲏ ⲅⲁⲣ ⲙⲡⲧⲃⲣⲏⲃ ⲉⲧⲯⲁⲩⲉⲓ ⲉⲃⲁⲗ ⲣⲓⲣⲁⲯⲉⲉ

Mt. 25:32 ⲛⲑⲏ ⲙⲡⲯⲟⲥ ⲉⲧⲯⲁⲩⲡⲟⲣϫ ⲛⲛⲉⲥⲁⲩ ⲣⲁⲃⲁⲗ ...

(3) Mt.13:14 (ϫⲉⲕⲉⲥ ⲉⲧⲛⲉ ⲛⲥⲉⲧⲙⲛⲉ ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲥⲟⲧⲙ ⲉⲛⲥⲉⲥⲟⲧⲙ ⲉⲛ...) ⲯⲁⲣⲉⲥϫⲟⲕ ⲉⲃⲁⲗ ⲛⲉⲩ ⲛⲑⲏ ⲧⲉⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲓⲁ ⲛⲏⲥⲁⲓⲁⲥ ⲧⲉⲧⲯⲁⲣⲉⲩϫⲁⲥ ϫⲉ ...

(4) ⲉⲧⲯⲁⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲁⲩ, ⲉⲧⲯⲁⲩⲣⲉⲣⲙⲏⲛⲉⲩⲧⲉ ⲙⲙⲁⲩ ϫⲉ- , ⲧⲉⲧⲯⲁⲣⲟⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲁⲥ ϫⲉ-, also adnominal circumstantial ⲉⲯⲁⲣⲟⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲁⲩ: Mt.13:55 26:3:36, 27:22:33, Act.1:12:23, 3:11, 7:58, 10:18:32, 11:13, 12:25, 13:1, 3:2, 4:36, 9:36, 13:8.
I find remarkable and frankly cannot explain the lexical restriction of ⲯⲁⲩ- to these two naming verbs, always in narrative context.

(b) Circumstantial: adnominal: see relative, (4). Adverbal - only once, in contrastive association with preceding ⲉⲙⲉⲩ- (Greek Present participles):

Mt.11:18f. (ⲣⲁⲩⲓ ⲅⲁⲣ ⲛⲑⲏ ⲓⲱⲣⲁⲛⲛⲏⲥ ⲉⲙⲉⲩⲟⲩⲟⲙ-ϫⲉⲓⲕ ⲟⲩϫⲉ ⲉⲙⲉⲩⲥⲉ-ⲏⲣⲏ) ⲣⲁⲩⲓ ⲛⲑⲏ ⲡⲯⲏⲣⲉ ⲙⲡⲣⲟⲙⲉ ⲉⲯⲁⲩⲟⲩⲟⲙ ⲉⲯⲁⲩⲥⲱ

(c) Focalizing Conversion - common:

Mt.12:11 ⲛⲓⲙ ⲛⲣⲟⲙⲉ ⲉⲛⲧⲏⲛⲟⲩ ⲡⲉⲧⲛⲉⲕⲱ ⲛⲉⲩ ⲛⲟⲩⲉⲥⲁⲩ ⲟⲩⲟⲧ ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲓ ⲁⲩⲯⲁⲛⲉⲏⲓⲉ ⲉⲣⲏⲓ ⲉⲧⲯⲓⲕ ⲉⲙⲡⲉⲣⲁⲩ ⲙⲡⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ ⲙⲏ ⲛⲉⲯⲁⲩⲯⲏ ⲉⲛ ⲛⲩⲁⲙⲉⲣⲧⲉ ⲙⲙⲁⲩ ⲛⲩⲛⲧⲩ ⲉⲣⲏⲓ
Greek οὐχί + Future: apodotic-sequelling

Mt.6:32 ⲛⲉⲓ ⲅⲁⲣ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲯⲁⲣⲉⲛⲓⲣⲉⲑⲛⲟⲥ ⲯⲓⲛⲉ ⲛⲥⲟⲟⲩ
Actor actant focalized: Greek marked sequencing: Object - *Actor* - Verb.

Mt.24:28 ⲡⲙⲉ ⲅⲁⲣ ⲉⲧⲉⲡⲥⲱⲙⲁ ⲙⲙⲉ ⲉⲯⲁⲣⲉⲛⲕⲉⲁⲉⲧⲟⲥ ⲧⲁⲩⲧⲉ ⲙⲙⲉ
Adverbial focalized: Greek marked sequencing Adv - Verb - Actor actant

Act. 8:20 ⲉⲣⲁⲕⲙⲏⲟⲩⲉ ⲉⲧⲁⲱⲣⲉⲁ ⲙⲡⲛ̄ⲧ ϫⲉ-ⲉⲯⲁⲩⲕⲉⲥ ⲛⲉⲩ ⲣⲓⲧⲛⲣⲉⲛⲭⲣⲏⲙⲁ

Doubly focalized, corresponding to the twice-marked Greek sequence Object actant + Verb + Adv. + Infinitive.
The Aorist with impersonal person corresponds here to the Present Passive Infinitive in the Greek.

(d) ⲛⲉ-, ⲛⲉ-... ⲡⲉ : Narrative Aorist. In Acts only. Here the Aorist has several distinctive roles (being in fact with ⲛⲁϥ- + *zero*, see below): mostly qualifying and characterizing protagonists. Note also the various markers of verbal plurality, which are not simply modifiers of the Aorist but of ⲛⲉ-ⲱⲁϥ-. The Aorist being essentially a non-narrative form, ⲛⲉ- narrativizes it, integrating it in the narrative texteme.

Act. 3:2 ⲛⲁϥⲣⲙⲁⲥ ⲁϩⲧⲛ-ⲡⲣⲁ ⲙⲡϩⲓⲉⲣⲟⲛ ... ⲛⲉⲱⲁⲣⲉⲛⲉϥⲣⲟⲙⲉ ⲩⲓⲧϥ ⲙⲙⲏⲛⲉ ⲛⲥⲉⲕⲉϥ ⲙⲙⲉ
The Aorist supplying background information (Comment Mode).

Act. 5:15f. ... ⲍⲉⲕⲉⲥ ⲁⲣⲉⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ⲉⲓ ⲉϥⲡⲁⲣⲁⲧⲉ ⲕⲁⲛ ⲉⲣⲉⲧⲉϥϩⲓⲃⲉ ⲉⲓ ⲉϩⲣⲏⲓ ⲉⲍϩⲟⲟⲩ ⲁⲧⲱ ⲛⲉⲱⲁⲣⲉ ⲡⲟⲩⲉ ⲡⲟⲩⲉ ⲗⲁ ϩⲛⲱⲟⲛⲉ ⲛⲓⲙ ⲛⲉⲱⲁⲩⲧⲁⲩⲧⲉ ⲇⲉ ⲛⲑⲏ-ⲡⲙⲏⲱⲉ ⲛⲙⲡⲟⲗⲓⲥ ... ⲉⲩⲉⲓⲛⲉ ⲛⲛⲉⲧⲱⲟⲛⲉ
The Aorist forms express narrative consequence, hierarchically.

Act.10:2 (ⲛⲉⲟⲩⲛ-ⲟⲩⲣⲟⲙⲉ ϩⲛⲕⲁⲓⲥⲁⲣⲓⲁ ... ⲉⲩⲣⲉϥⲱⲙⲱⲉⲛ† ⲡⲉ ⲉϥⲁ ⲛϩⲁⲧⲉ ϩⲁⲑⲏ ⲙⲡⲛ† ... ⲛⲉⲱⲁϥⲉⲓⲣⲉ ⲡⲉ ⲛⲟⲩⲁⲱⲏ ⲛⲉⲗⲉⲏⲙⲟⲥⲩⲛⲏ ϩⲙⲡⲗⲁⲟⲥ
The Coptic differs here from the Greek (here Present Participle): the Aorist characterizes the protagonist - Cornelius's charity is staged as both a consequence and detail-specification of his piety.

Act. 14:9 ⲛⲉⲟⲩⲛ-ⲟⲩⲣⲟⲙⲉ ⲛⲥⲱⲃ ϩⲛⲛⲉϥⲟⲩⲉⲣϩⲧⲉ ⲉϥϩⲙⲁⲥ ⲉⲩⲥⲗⲁϩ ⲡⲉ ⲛⲁⲓⲛ-ⲧⲕⲁⲗⲁϩ ⲛⲧⲉϥⲙⲉⲩ...ⲡⲏ ⲇⲉ ⲛⲉⲱⲁϥⲟⲩⲉⲱ - ⲥⲟⲧⲙ ⲉⲡⲁⲩⲗⲟⲥ
Another difficult *locus*: the Greek has here "he listened" or "he heard" (ἤκουσεν), but the Coptic is closer to the rare reading "libenter" - "he wished to hear", characterizing the person described. Comment mode (Omniscient Narrator's psychological information).

(2.4.2) ⲙⲉϥ- converted

(a) No Focalizing Conversion (diachronically accounted for).

(b) Circumstantial - relatively common:

(1) truly adnexal ("adverbal"):

Mt.11:18f. ϩⲁⲩⲓ ⲅⲁⲣ ⲛⲑⲏ ⲓⲱϩⲁⲛⲛⲏⲥ ⲉⲙⲉⲩⲟⲩⲟⲙ-ⲁⲉⲓⲕ ⲟⲩⲇⲉ ⲉⲙⲉⲩⲥⲉ-ⲏⲣⲡ(ϩⲁⲩⲓ ⲛⲑⲏ ⲡⲱⲏⲣⲉ ⲙⲡⲣⲟⲙⲉ ⲉⲱⲁⲩⲟⲩⲟⲙ ⲉⲱⲁⲩⲥⲱ):
Act.11:19 ⲛⲉⲑⲁⲩⲍⲟⲣⲉ ⲇⲉ ⲉⲃⲁⲗ ⲛⲧⲛⲧⲉⲑⲗⲯⲓⲥ ⲉⲑⲁⲥⲱⲟⲛⲉ ϩⲓⲥⲧⲉⲫⲁⲛⲟⲥ ϩⲁⲧⲉⲓ ⲉⲃⲁⲗ ⲱⲁⲧⲉⲫⲟⲓⲛⲓⲕⲏ ⲙⲛⲧⲕⲧⲡⲣⲟⲥ ⲙⲛⲧⲁⲛⲧⲓ ⲟⲭⲓⲁ ⲉⲙⲉⲧⲥⲉⲍⲉ ⲙⲛϩⲓ ϩⲙⲡⲥⲉⲍⲉ ...

Act. 8:32 ⲛⲑⲏ ⲛⲟⲧϩⲓⲏⲃ ⲙⲡⲉⲙⲧⲁ ⲉⲃⲁⲗ ⲙⲡⲉⲧⲧϩⲟⲕⲉ ⲙⲙⲁϥ ⲉⲙⲉϥⲥⲉⲍⲉ
Not adnominal but rhematic, in the important ⲛⲑⲏ ⲛ-...construction.

(2) Adnominal to a non-specific nucleus:

Mt. 3:12 ⲟⲧⲕⲣⲟⲙ ⲉⲙⲉϥⲟⲱⲙ

(c) Relative:
Mt.6:20 ϩⲛⲙⲡⲛⲟⲧⲉ ⲡⲙⲉ ⲉⲧⲉⲙⲉⲣⲉⲑⲁⲗⲉ ⲙⲛⲧⲉⲥⲉ ⲧⲁⲕⲁⲧ ⲁⲧⲱ ⲡⲙ ⲉ ⲉⲧⲉⲙⲉⲣⲉ-ⲣⲉϥⲍⲓⲟⲧⲉ ⲱⲁⲍⲧ.

(3.) Narrative "Past": ⲛⲁϥ- and ⲛⲁϥ- ... ⲡⲉ

(3.1) The odd-converter-out in Polotsky's *Grundlagen* (1987:3), but one of the original converter triad, indeed the first in the *Coptic Conjugation System* (Polotsky 1960), ⲛⲉ-/ⲛⲁ- is generally called and considered the "Preterite Converter", a kind of augment, while ⲛⲁ- + the Present, i.e. ⲛⲁϥⲥⲟⲧⲙ is the "Imperfect" tense in current terminology. This terminology is curious, and stems from the venerable roots of Coptic grammar and terminology in Greek (*qua Vorlage*) and Latin (*qua* meta-language of grammatical description at least from the seventeenth century); and yet, this is one of the most felicitous cases of terminological borrowing or importation, for the Coptic Imperfect does bear comparison with its Indo-Graeco-Romance namesake (and, morphosyntactically, the conversion of the present also resembles the augment + secondary personal suffixes combination with the present stem that we find in Indo-Aryan, Greek and Celtic). By Polotsky's *Grundlagen*, ⲛⲁϥ- has wholly disap-

peared as a converter,[25] since it corresponds to no specific part-of-speech of the substantive–adjective–adverb triad.

At any rate - and this is a cardinal point - ⲛⲉ-/ⲛⲁ-, being compatible with tense, cannot itself be an exponent of tense, but of a subtly different role. It is also more or less agreed that ⲡⲉ with ⲛⲉ-/ⲛⲁ-, is an exponent of narrative texturing, and generally of discourse structure, yet without any precise functional conclusions (indeed, Layton 2000 §§285, 438 still pronounces its function unknown).[26]

And indeed, we are here after hints for the function of ⲡⲉ; that is, the macrosyntactic distinction of ⲛⲁϥ- ⲡⲉ as opposed with ⲛⲁϥ-, which, in turn, is opposed to the main narrative carrier ⲁϥ-. I will anticipate, saying that the ⲡⲉ/*zero* ⲡⲉ issue is, in clause-scope and then text-scope functional essence, an exponent of high-level relief/ rhematicity of a nexus on the one hand, and formal thematicity (of ⲡⲉ itself) on the other; and then, marking a switch in narrative focalization and perspective, and/or narrative-information chunking. On the other hand, the switch to ⲛⲁϥ- from the main narrative carrier ⲉⲁϥ- effects a change in narrative view ("zooming") and/or pacing; indeed ⲛⲁϥ- and ⲛⲁϥ- ⲡⲉ regulate the main parameters of narrative grammar - structure and texture, perspective, chunking and pacing. They are significant devices of "staging" or packaging of narrative events in the Evolution or Comment main narrative modes - a "stylistic" issue (in the sense of the Narrator's choice in a finely nuanced decision gamut), but at the same time an essential syntactic matter. Like most information/message structure phenomena,

---

[25] As a matter of fact, "converter" does not reoccur in Polotsky's writing after the *Coptic Conjugation System*, although it did feature in his teaching, applied to Coptic, Egyptian and other languages. It was largely replaced by "transponent", e.g. in the *Grundlagen*.

[26] The topic is studied by the author as the first chapter of *Topics in Bohairic Syntax* (forthcoming); a tentative pilot version is Shisha-Halevy 1999, and earlier, briefly for Oxyrhynchite, Shisha-Halevy 1983.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000322

this is very difficult for the decoding descriptive linguist to establish and "prove" beyond doubt: the proof is in the better – that is, less banal or trivial – reading of the text.

ⲡⲉ as a discourse marker is a fascinating element, since it is functionally resolvable as an anaphoric thematic marker following a nexus, a role kindred to the familiar thematic pronoun ⲡⲉ ⲧⲉ ⲛⲉ following a noun phrase in most delocutive Nominal Sentence patterns, and to its superordinating role e.g. *in apodosi*. Diachronically, so far as I know, while *pw /pꜣy* occurs (in ME and LE) as theme of "that" forms (in particular *mrr.f pw*), it is is not attested to my knowledge in Demotic predicating a nexus, nor as a feature of narrative, with or without *wn-nꜣw-* (ⲡⲉ also occurs in Coptic with the Circumstantial and Focalizing Conversion). ⲡⲉ with its preceding clause recalls in form the so-called inferential sentences, (often marked by "*it's*" type elements) which are found to mark explanation, reason and cause, interpretation, reformulation, result and consequence (see Delahunty 2001).

(3.2) Functional conclusions (see details below).

(a) The choice of ⲛⲁϥ- (+ *zero* or + ⲡⲉ) as against ⲉⲁϥ- (the Preterite, alias Perfect). This is a case of second-power opposition: the fact that in over 90% of the instances of ⲛⲁϥ- the Greek has the Imperfect does not mean a so to speak automatic calquing into the Coptic "Imperfect"; the Greek tenses influence this choice only systemically, that is, by way of the translator's reading and understanding the *Vorlage* both as Greek and as renderable - rewritable - in his own (Coptic) system. The key to understanding the Coptic system of ⲛⲁϥ- is not to be found in the Greek - a Greek Imperfect does not account for Coptic ⲛⲁϥ- or ⲛⲁϥ- ⲡⲉ.

(b) Both ⲛⲁϥ- and ⲛⲁϥ-ⲡⲉ are operators of the narrator's choice of narrative staging and information packaging – this

choice is primary, and little influenced by the staging in the Greek: it is conditioned by the traditions, resources and devices of Coptic. (Incidentally, the ratio of +/- ⲡⲉ is different in different texts: in Mt., ⲡⲉ is more highly marked, with fewer examples. Generally speaking, of course, Acts is much more narrative then Mt.).[27] Events, in the sense of "linguistic events" (S. Fleischman), with nothing in them objectively necessitated, are manipulated, staged, by the Narrator and indeed *created* by him. Both ⲛⲁϥ- and ⲛⲁϥ-ⲡⲉ often stand in pluridimensional opposition[28] to the main unmarked evolution carrier ϩⲁϥ-, and to each other.

(c) both ⲛⲁϥ- ⲡⲉ and ⲛⲁϥ-mark *relief* (H. Weinrich), albeit in different senses. In one sense, the ⲡⲉ-clause is offered as important - essential narrative information, important enough to be interposed and stop the evolutive action - not as a dip in salience, just as the evolutive ⲛⲁϥ- is not necessarily a narrative peak. On the other hand, the comment channel may be considered of as ancillary, in that it is inconceivable as standing alone, while the events packaged as evolution-mode may well be stringed on their own, with the comment events skipped. It is therefore hardly surprising that, in clause-scope, the ⲡⲉ-theme rhematizes its preceding nexus (just as French presentative *c'est* rhematizes its nexus in explicatory cases like "C'est maman qui me bat", a little girl's answer to "Pourquoi pleures-tu ?". The difference is formal and junctural: French adjoins the rheme to the theme by means of *qui* - Coptic does not).[29]

---

[27] For Matthew, Cod. Schøyen generally matches Cod. Scheide, so far as it is possible to see; although Schøyen often uses the Perfect ϩⲁϥ-/ⲙⲡⲉϥ- or the Circumstantial ⲉϥ- where Scheide has ⲛⲉ-/ⲛⲁ-. The staging of Schøyen is different: Schøyen has instances of ⲛⲁϥ- ⲡⲏ where Scheide has ⲛⲁϥ- (Mt.13:57, 26:58, 28:3, 27:36).

[28] Cf. Shisha-Halevy 1994.

[29] See Thun 1975, Lambrecht 1988, Shisha-Halevy 1998:29f.

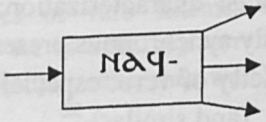
Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000324

(d) ⲡⲉ is strongly delimitative (in this sense, cf. narrative *now*, French *or* ; Middle Egyptian *ist*). It is an almost converter-like element, in its definition as discourse-status marking exponent, marking a preceding narrative nexus/event as narrative-external (though relevant, see below).

(e) ⲛⲁⲩ- alone, with *zero* ⲡⲉ, is marked *vis à vis* ⲉⲁⲩ- as of low or fuzzy eventual specificity: it marks an especially modulated evolutive unit in the narrative Evolution-Mode channel (see specification below). It too constitutes a delimitation, but far weaker or of higher linkage than ⲛⲁⲩ- ⲡⲉ. It is never initial, but stands always in relation to another, as a rule foregoing action or event: this is not the case with ⲛⲁⲩ- ⲡⲉ. I find noteworthy the constructional affinity and sometimes concurrenceof ⲛⲁⲩ- with the circumstantial converb ⲉⲩ- ⲥⲟⲧⲙ: both render the Greek Present Participle (especially with *verba dicendi* and similar lexical categories: in our corpus, ⲍⲱ, ⲙⲏⲟⲩⲉ, ⲥⲙⲟⲩ, ⲡⲁⲣⲁⲕⲁⲗⲉⲓ etc.; also ⲛⲛⲏⲟⲩ).

The transition from ⲉⲁⲩ- to ⲛⲁⲩ- constitutes a major case of *Tempusübergang* and *Tempuskombinatorik* (Weinrich 2001:172ff., 208ff.), and the main pacing (or *tempo*) regulator in Coptic; ⲡⲉ, and its absence, are exponents of the tension between (respectively) marked *relief* and *tempo* (Weinrich 2001:109ff., 115ff., 120ff.).

Figure (1)



(f) Evolutive events or action as marked by ⲛⲁϥ- may be fuzzy (non-specific), detail-rich, intensive, slow, or stopped altogether, with static depth added.[30] States may belong in Evolution Mode, be part of evolutive information as a situational tableaux; note that this information is neither anaphoric, nor exceeds Evolution Mode into Comment Mode, but is an essential "internal" plot conceived of as evolutive. Note that explicative segments may be included as connected (higher- or lower-ranking) segments of Evolution Mode, e.g. Mt.7:25 (so too cases of ⲣⲁⲣ, such as Mt.7:29, Act. 5:26). This is not a paradox: narrative evolution may be statal (rather than static), when a state or several states is/are presented as enframing or interpolated in plot development; or it may be presented as related to its environment.

(g) This subtle function subsumes the following main varieties:

- filling-in of the plot or drama; ornament of plot;
- presentation of the verbal notion as a "macro-event", complex eventing; intensification of the verbal notion;
- enhanced dynamicity;
- close-zoom view shift, slow-motion action;[31]
- "verbal plurality": plurality of actants, weakening the eventual specificity;
- the obtaining situation and setting as a non-initial part of main-line information; state as part of main-line information; description/circumstance as part of main-line information;
- protagonist characterization;
- markedly synchronous presentation of an event or state;
- thematicity of verb: especially with verba dicendi and loquendi (and similar).[32]

---

[30] "Perfecto procedit, imperfecto insistit oratio": Rosén 1980:48.

[31] "Scene", "stretch" : see Toolan 2001 :49ff.

[32] See Rosén 1980:36ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000326

(h) ⲛⲁϥ- ⲡⲉ is in the corpus under study certainly the marked term. It signifies, generally speaking, not simply a comment unit in the narrative Comment-Mode channel, but a *superordinative narrative chunk*. This is a kind of internal perspective - a non-sequential (digressive, "shunted-off") segment of internal analysis, evaluation, focalization (in the narratological sense: see Toolan 2001:59ff.). Its phrasing is generally pithy, with relatively few adjunctal modifications. Here is a distinctive Coptic staging and hierarchy choice, non-existent or very different in the Greek *Vorlage*, where indeed we often have an inverse organization.

(i) In a way, ⲛⲁϥ- ⲡⲉ marks *narrative stasis*, the braking of narrative progress, as said, a sharp *delimitation* in the narrative texture, an overrule of narrative progression with the Narrator taking over the stage. The following are instances of the Omniscient Narrator's authoritative statement, in two compatible main categories:

(1) relating an event or events or a state of things non-sequentially, *in parallel* to the main narrative plot (e.g. and typically as "*now*, all this time,..." or "*now*, while this was going on, ... "). More rarely, the related event or state is resultative or summing up.

(2) marking a comment on - explanation, inner motives, significance, background, justification, interpretation, specification of - the aforegoing text (ⲇⲉ, ⲅⲁⲣ, ⲟⲧⲛ are typical here as discourse markers).

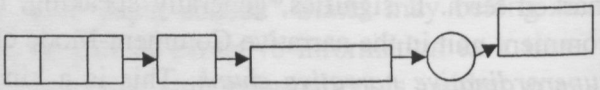
Note that when the same types of verb lexemes represented for ⲛⲁϥ- are represented for ⲛⲁϥ- ⲡⲉ as well, they correlate with the choice of ⲛⲁϥ- over the Preterite ⲉⲁϥ-, rather than with the issue of ⲡⲉ vs. *zero*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000327

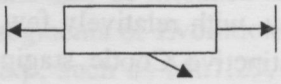
Figure (2)

Evolution Mode

(ⲛⲁϥ - zero)
(ⲉⲁϥ-) etc.



(ⲛⲁϥ-... ⲡⲉ)



Comment Mode

(j) These two categories subsume the following varieties:

- auxiliary/ancillary/corollary information - background information *stricto sensu*;
- anaphoric (resumptive) information;
- cataphoric (anticipatory) information;
- exophoric (non-textual) information; "inside information" - Omniscient Narrator's superior knowledge;
- condensing, summing-up, parallel ("all this time") eventing or states, general/external information, repeating, resuming, subjectivizing.

(k) Outside the Imperfect, ⲛⲉ- ⲡⲉ marks the event:

(ⲛⲉⲉⲁϥ- ⲡⲉ) - as true background: *reason given* for the foregoing text
(ⲛⲉⲟⲩⲛ- ⲡⲉ) - as enframed story

(l) Several cases of "never ⲡⲉ" with ⲛⲁϥ- are illuminating:

(1) ⲛⲁϥ- ⲉⲁϥ- (ⲛⲁϥ- typically expresses circumstance);
(2) lists: always catalogic, never concatenating ;

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000328

(3) following ⲛⲉ-conveted Nominal Sentence/Cleft Sentence;
(4) ⲛⲉ-/ⲛⲁ- in dialogue (see below).

(3.3) ⲛⲁϥ- *zero*

(3.3.0.1) ⲛⲁϥ- vs. ϩⲁϥ- - specimen check: ϩⲁϥ- is encountered:

(a) for ϩⲁϥⲛⲉ "he saw": in the configurations [ⲉⲑⲁϥ-...ϩⲁϥ-] or [ϩⲁϥ- ϩⲁϥ-], the former a eventual setting + main act, the latter a hyper-event unit of two acts - rendering the Greek Aorist participle + Aorist (Act. 9:12:16, 9:18 , 34:55, etc.) ; the Greek Aorist or Aorist participle (Act.3:3, 7:24, Mt. 2:10:11, 9:11, 18:31 etc.); negative (Act.13:37, Mt.17:8).

(b) For ϩⲁϥⲥⲟⲧⲙ "he heard": similar to (a) (Mt.2:3, 8:10, Mt.14:13 etc.)

(c) For other verbs: similar configurations (Act.10:4, 11:6, Mt. 19:26 etc.).

(d) Cases of opposition of *Aktionsart*: ϩⲙⲁⲥ "sit", ϩⲁϥϩⲙⲁⲥ "sat down" (Act.9:40, Mt.13:1:48 etc.)

(e) Lexemic cases of ϩⲁϥ- only: ⲉⲣⲯⲡⲏⲣⲉ (Greek the usual configurations, aorist but also imperfect, consider Act. 2:7, 9:21:39, 12:23, 19:25, Mt.16:4).

(3.3.1) ⲛⲁϥ- *zero* is almost invariably affirmative.

(a) The verb is staged as thematic: that is, the narration presented (in Evolution Mode) in what may be termed a "Rich Narrative Format",with focussing on the complementation and adjuncting of the verb rather than on the verbal idea itself. This is very tangible in the case of *verba dicendi/ loquendi/ cogitandi* and verbs of cognition and perception:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000329

these categories do not as a rule occur with ⲡⲉ. However, in the absence or insignificance of an adjunct or complementation, it is the event itself that is staged, as it were in slow-motion or zoom-in intensification (as specified above). In some important cases (e.g. ⲍⲱ) ⲛⲁϥ- is not opposed to ϩⲁϥ- at all:

verba dicendi etc.

Act. 15:2 ⲛⲁⲣⲉⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ⲅⲁⲣ ⲍⲱ ⲙⲙⲁⲥ ⲉϥⲧⲁⲍⲁⲣⲁ ⲍⲉ-...
also 13:25, 9:21, Mt.21:11, 26:5, 27:49:41 etc.

Mt.7:29 ⲛⲁϥⲧⲥⲁⲃⲁ ⲅⲁⲣ ⲙⲙⲁⲩ ϩⲱⲥ ⲉⲟⲩⲛⲧⲉϥ ⲛⲧⲉϩⲟⲩⲥⲓⲁ ⲁⲩⲱ ⲛⲛⲁϥⲁ ⲉⲛ ⲛⲑⲏ...
The Greek here has the ἦν διδάσκων periphrasis, which focalizes here the dependent clause.[33] This indicates the thematicity of ⲛⲁϥ-. Cf. also Act. 4:2.

Act. 4:31 ⲛⲁⲩⲥⲉⲍⲉ ϩⲙⲡⲥⲉⲍⲉ ⲙⲡⲛ† sim. 13:44, 9:42, Mt.17:3

Mt.8:31 ⲛⲁⲁⲓⲙⲱⲛ ⲇⲉ ⲛⲁⲩⲡⲁⲣⲁⲕⲁⲗⲉⲓ ⲙⲙⲁϥ ⲉⲩⲍⲱ ⲙⲙⲁⲥ ⲍⲉ...
sim. Act. 2:40

Mt.16:13 ⲛⲁϥⲱⲓⲛⲉ ⲛⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ

Mt.13:34 ⲛⲛⲁϥⲍⲉⲛⲓⲛⲉⲓ ⲛⲉⲩ ⲉⲛ ⲡⲉ ⲁⲍⲍⲛⲡⲁⲣⲁⲃⲟⲗⲏ
A rare negative instance, with a clearly rhematic modifier.

Verbs of cognition and perception:

Act. 7:25 ⲛⲁϥⲙⲏⲟⲩⲉ ⲍⲉ- 12:9, Mt.16:7
Act. 8:11 ⲛⲁⲩ† ⲛϩⲏⲧⲩ ⲉⲣⲁϥ sim 8:10
Act. 1:9 ⲛⲁⲩⲥⲟⲱⲧ ⲛⲥⲟϥ
Act.6:15 ⲛⲁⲩⲥⲟⲱⲧ ⲇⲉ ⲉϩⲟⲩⲛ
Act. 6:15 ⲛⲁⲩⲛⲉ ⲉⲡⲉϥϩⲁ
Act 6:1 ⲛⲁⲩⲟⲃⲱ ⲙⲙⲁⲩ ⲙⲙⲏⲛⲉ
Act.10:46 ⲛⲁⲩⲥⲟⲧⲙ ⲇⲉ ⲉⲣⲁⲩ ⲉⲩⲥⲉⲍⲉ sim.Act.2:6
Act. 9:8 ⲛⲛⲁϥⲛⲉ ⲇⲉ ⲉⲃⲁⲗ ⲉⲛ ⲉⲛⲓⲛⲉ
A rare negative, with rhematic modifier

[33] Rosén 1957; 1967.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000330

(3.3.2) ⲛⲁϥ- is encountered, as a marked term

(a) for non-specific, fuzzy (including recurring) eventing:

Act.2:6, 10:46 (ⲥⲟⲧⲙ)
Act.2:47 (ⲥⲙⲟⲩ ⲉⲡⲛ̄ⲧ̄)
Act .8:7 (ⲟⲩ ⲉⲃⲁⲗ)
Act.14:7 (ⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲍⲉ)
Mt. 3:6 (ⲃⲁⲡⲧⲓⲍⲉ "be baptized")

(b) for intensive or pregnant eventing (including "verbal plurality"), in close-up or zoom-in or slow-motion view:

Act. 8:31 ⲛⲁϥⲡⲁⲣⲁⲕⲁⲗⲉⲓ ⲙ̀ⲫⲓⲗⲓⲡⲡⲟⲥ ⲉⲙⲁⲩⲁ
Mt. 26:67 ⲛⲁⲩ⳨ⲉⲥ ⲛⲉϥ
Mt. 26:63 ⲓⲏⲥ̄ ⲇⲉ ⲛⲁϥⲕⲱ ⲛⲣⲟϥ ⲙⲡϥⲥⲉⲭⲉ
Mt. 24:38 ⲛⲁⲩⲟⲩⲟⲙ ⲛⲁⲩⲥⲱ ⲛⲁⲩⲭⲓⲥϩⲓⲙⲉ ⲛⲁⲩⲭⲓϩⲁⲓ
Act. 5:13 ⲛⲁⲣⲉⲡⲗⲁⲟⲥ ⳨-ⲁⲟⲩ ⲛⲉⲩ ⲉⲙⲁⲩⲁ
Mt. 21:8 ⲛⲁⲩⲥⲟⲗⲡ ⲛϩⲉⲛⲕⲗⲁⲇⲟⲥ...ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲩⲡⲟⲣⲱ ⲙⲙⲁⲩ,
opposed to the non-close-up or neutral ϩⲁⲩⲡⲟⲣⲱ ⲛⲛⲉⲩϩⲁⲓⲧⲉ ϩⲓ-ⲧⲉϩⲓⲏ

(c) For macro-eventing or complex action:

Act. 8:9 ⲛⲁϥⲡⲟⲱⲥ ⲙⲡϩⲉⲑⲛⲟⲥ
Act. 2:45 ⲛⲁⲩ⳨ ⲙⲙⲁⲩ sim. 4:35
Act.4:33 ϩⲛⲟⲩⲛⲁⲥ ⲛⲥⲁⲙ ⲛⲁⲣⲉⲛⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⳨ ⲛⲧⲙⲛⲧⲙⲛⲧⲣⲏ ⲛⲧⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ
Act. 5:14 ⲛⲁⲩⲟⲩⲟϩ ⲇⲉ ⲉⲣⲁⲩ
Act. 5:16 ⲛⲁⲩⲧⲉⲗⲍⲁ ⲙⲙⲁⲩ
Act.9:24 ⲛⲁⲩϩⲁⲣⲉϩ ⲇⲉ ⲉⲙⲡⲩⲗⲏ ϩⲙⲡⲉϩⲁⲩ ⲙⲛ-ⲧⲉⲩⲱⲏ
Act.6:8 ⲛⲁϥⲉⲓⲣⲉ ⲛϩⲉⲛⲛⲁⲥ ⲙⲙⲁⲉⲓⲛ ⲙⲛϩⲉⲛⲱⲡⲏⲣⲉ ϩⲙⲡⲗⲁⲟⲥ ⲉⲃⲁⲗ ϩⲓⲧⲙ-ⲡⲣⲉⲛ ⲙⲡⲭ̄ⲥ̄ ⲓⲏⲥ̄ ⲡⲉⲭ̄ⲣ̄ⲥ.
Act. 6:10 ⲇⲉ-ⲛⲁϥⲥⲁϩⲉ ⲙⲙⲁⲩ ⲉⲃⲁⲗ ϩⲓⲧⲁⲧϥ ϩⲙⲡⲁⲣⲣⲏⲥⲓⲁ ⲛⲓⲙ

(d) for processual or stative or qualitative eventing:

(1) Lexemes expressing emotion or intention - inner ulterior motives. Virtually no opposition with ϩⲁϥ-:

Act. 8:3 ⲥⲁⲩⲗⲟⲥ ⲇⲉ ⲛⲁϥⲧⲁⲣⲁⲥⲥⲉ
Act. 8:13 ⲛⲁϥⲉⲣⲱⲡⲏⲣⲉ sim. Mt.7:28

Act. 8:24 ⲛⲁϥⲣⲓⲙⲉ ⲉⲙⲁⲩⲁ
Act. 12:20 ⲛⲁϥⲥⲁⲛⲧ ⲇⲉ ⲉ-
Act. 8:6 ⲛⲁⲧⲟⲧⲉⲩ-ⲥⲟⲧⲙ ⲉⲣⲁϥ
Mt.1:19 ⲛⲛⲁϥⲟⲧⲉⲩ-ⲍⲡⲁ ⲙⲡⲉϥⲥⲁⲩⲉⲗ ⲉⲃⲁⲗ ⲉⲛ - negative
Mt.21:46 ⲛⲁⲧⲕⲟⲧⲉ ⲛⲥⲁⲑⲏ sim. 26:59
Act. 2:46 ⲛⲁⲧⲡⲣⲟⲥⲕⲁⲣⲧⲉⲣⲓ ⲇⲉ ⲙⲙⲏⲛⲉ sim. 1:14
Act. 5:42 (throughout the whole day) ⲛⲛⲁⲧⲕⲱ ⲛⲧⲁⲧⲟⲩ ⲉⲃⲁⲗ ⲉⲛ - negative
Mt.13:57 ⲁⲧⲱ ⲛⲁⲧⲥⲕⲁⲛⲇⲁⲗⲓⲍⲉ ⲫⲣⲁⲓ ⲛⲫⲏⲧϥ

(2) Statives: quality, circumstance, state, location, description: part of evolutive information, and usually opposed to the infinitive as predicated by ⲫⲁϥ-. Note the existential and copular ⲱⲁⲛ (selection), ⲛⲁⲩⲁ ⲛ-/ⲛⲑⲉ:

Act. 2:44 ⲟⲩⲁⲛ ⲛⲓⲙ ⲛⲁⲧⲱⲁⲛ ⲫⲓⲡⲉⲧⲏⲣ
Act. 4:32 ⲁⲗⲗⲁ ⲛⲁⲣⲉⲛⲕⲉ ⲛⲓⲙ ⲱⲁⲛ ⲛⲉⲧ
Act. 7:9 ⲛⲁⲣⲉⲡⲛ̄ⲧ ⲇⲉ ⲱⲁⲛ ⲛⲉⲙⲉϥ, 10:38
Act. 7:44 ⲛⲁⲥⲱⲁⲛ ⲫⲓⲧⲉⲣⲏⲙⲟⲥ sim.11:21
Act. 14:4 ⲫⲁⲓⲛⲉ ⲙⲉⲛ ⲛⲁⲧⲱⲁⲛ ⲙⲛ- ⲫⲁⲛⲕⲁⲟⲩⲉ ⲇⲉ ⲛⲁⲧⲙⲛ-
Act. 2:1 ⲛⲁⲧⲱⲁⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲫⲓⲡⲉⲧⲏⲣ
Act. 2:43 ⲛⲁⲧⲱⲁⲛ ⲛⲑⲏ-ⲫⲉⲛⲙⲉⲉⲓⲛ ⲙⲛⲫⲉⲛⲱⲡⲏⲣⲉ
Act. 8:6 ⲫⲉⲛⲛⲁⲍ ⲙⲙⲁⲉⲓⲛ ⲛⲁⲧⲱⲁⲛ
Mt. 2:18 (Rachel mourns her sons) ⲍⲉ-ⲛⲛⲁⲧⲱⲁⲛ ⲉⲛ - negative existential
Act.
4:32 ⲛⲉⲙⲙⲛⲟⲩⲡⲟⲣⲍ ⲟⲩⲁⲉϥ ⲱⲁⲛ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲉⲙⲙⲛϩⲓ ⲍⲱ ⲙⲙⲁⲥ ⲁⲗⲗⲁ ⲛⲁⲣⲉⲛⲕⲉ ⲛⲓⲙ ⲱⲁⲛ ⲛⲁⲧ
Act. 4:33 ⲛⲉⲟⲩⲛⲟⲩⲛⲁⲍ ⲛϩⲙⲁⲧ ⲱⲁⲛ
Mt. 26:58 ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ⲇⲉ ⲛⲁⲩⲟⲩⲏϩ ⲛⲥⲟϥ
Act. 12:6 ⲫⲛⲧⲉⲧⲱⲏ ⲉⲧⲙⲙⲉ ⲛⲁⲱⲣⲉⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ⲛⲕⲁⲧ ⲫⲛⲧⲙⲏⲧⲉ...
Mt. 28:3 ⲡⲉϥⲥⲙⲁⲧ ⲇⲉ ⲛⲁⲩⲁ ⲛⲑⲏ ... ⲁⲧⲱ ⲧⲉϥϩⲃⲥⲱ ⲛⲁⲥⲡⲁⲣⲉ ⲛⲑⲏ...
Act. 9:36 ⲛⲁⲥⲍⲏⲕ ⲉⲃⲁⲗ ϩⲛⲟⲩ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩⲟⲩ
Act. 9:1 ⲥⲁⲧⲗⲟⲥ ⲇⲉ ⲛⲁϥⲙⲏϩ ⲛⲁⲡⲓⲗⲏ
Mt.7:25 ⲍⲉ-ⲛⲁⲣⲉⲧⲉϥⲥⲛⲧⲉ ⲍⲍⲁⲣⲛⲟⲩⲧ ⲫⲓⲍⲛⲧⲡⲉⲧⲣⲁ
Mt.9:36 ⲁⲧⲱ ⲛⲁⲧⲕⲁⲣⲉ ⲉⲃⲁⲗ ⲛⲑⲏ ⲛϩⲉⲛⲉⲥⲁⲧ ⲉⲙⲙⲛⲧⲟⲧ-ⲱⲟⲥ
Note again the ἦν διδάσκων periphrasis, which may here focalize ⲛⲑⲏ ⲛ-.

Mt. 3:4 ⲛⲁⲩⲙⲏⲣ ⲉⲛⲟⲩⲙⲁⲍⲉ ⲛϣⲉⲣ
Mt.14:21 ⲛⲁⲩⲙⲉⲉ-ϯⲟⲩ ⲛϣⲁ ⲛⲣⲱⲙⲉ

(3) Adverbial situational rhemes (usually following the ϣⲁⲛ -copula):

Mt.25:36 ⲛⲁⲓⲁ ⲛϣⲙⲙⲁ....ⲉⲁⲧⲛϣⲁⲛⲧ ⲉⲉⲟⲩⲛ...ⲛⲁⲓⲕⲉⲕⲁⲉⲏⲩ ⲉⲁⲧⲛ-ϯ-ⲉⲁⲓⲧⲉ ⲉⲓⲱⲧ ⲛⲁⲓϣⲟⲛⲉ ⲉⲁⲧⲛⲅⲛ-ⲡⲁϣⲓⲛⲉ ⲛⲁⲓⲉⲙⲡⲉϣⲧⲉⲕⲁ ⲉⲁⲧⲛⲉⲓ ϣⲁⲣⲁⲓ (cf. circumstantial Present in verse 43).

(4) Lexemes expressing movement, position or posture (predicating stative or stative/infinitive neutral[34] converbs)

Act. 9:38 ⲗⲩⲛⲁⲁ ⲇⲉ ⲛⲁⲥⲉⲏⲛ ⲉⲉⲟⲩⲛ ⲉⲓⲟⲡⲡⲏ
Act. 9:20 ⲛⲁⲫⲓⲏⲧ ⲉⲉⲟⲩⲛ
Act. 5:41 ⲛⲁⲩⲙⲁϣⲉ ⲉⲃⲁⲗ also 8:4, 10:41, Mt. 4:23
Act. 3:1 ⲛⲁⲩⲥⲟⲕ ⲉⲡϣⲟⲓ sim. Mt.2:9

Mt. 3:5 ⲧⲟⲧⲉ ⲛⲁⲩⲛⲛⲏⲟⲩ ⲉⲣⲉⲧⲫ ⲛⲅⲏ ⲛⲁⲧⲉⲓⲉⲣⲟⲥⲟⲗⲩⲙⲁ ⲙⲛ-ⲛⲁϯⲟⲩⲇⲁⲓⲁ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲙⲛ-ⲛⲁⲧⲡⲉⲣⲓⲭⲱⲣⲟⲥ ⲧⲏⲣⲥ ⲛⲧⲉ-ⲡⲓⲟⲣⲇⲁⲛⲏⲥ
–note the heavy multiple-actor actant

Act. 9:39 ⲛⲁⲩⲛⲛⲟⲩ ⲛⲁϣⲉⲓ - ⲛⲛⲟⲩ here a descriptive auxiliary "were in the process of multiplication".

Mt. 8:24 ⲛⲧⲁⲫ ⲇⲉ ⲛⲁⲫⲛⲕⲁⲧ
Mt. 27:36 ⲛⲁⲩⲉⲙⲁⲥ ⲉⲩⲉⲁⲣⲉⲉ ... sim. Act. 8:28
Mt..12:46 ⲛⲁⲩⲟⲉⲉⲣⲉⲧⲟⲩ ⲉⲓⲃⲁⲗ ... sim. 13:2, 27:11, Act. 9:7
Act. 3:2 ⲉⲓ- ⲟⲩⲣⲟⲙⲉ ⲉⲉⲁⲧⲉⲫⲙⲉⲩ ⲍⲓⲁⲫ ⲉⲫⲁ ⲛⲅⲁⲗⲉ ⲛⲁⲫⲉⲙⲁⲥ ⲁⲉⲧⲛ-ⲡⲣⲁ ⲙⲡⲉⲓⲉⲣⲟⲛ
A special presentative case, where ⲛⲁⲫ- serves as topical circumstantial setting - not in the Greek original - for the superordinative narrative peak in verse 3, ⲡⲉⲓ ⲉⲁⲫⲫⲓ ⲛⲛⲉⲫⲃⲉⲗ.

Mt. 26:20 ⲣⲟⲩⲉ ⲡⲉⲣϣⲟⲡⲉ (non-focussing delimitative Cleft Sentence) ⲛⲁⲫⲛⲧⲟⲩⲟⲫ ⲙⲛⲡⲙⲛⲧ̅ⲃ̅ ⲙⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ (cf. Circumstantial Pre-sent in Mt. 9:10, 26:7)

---

[34] "ⲥⲱⲧⲙ" in the durative conjugation pattern is not an infinitive, but a converb, a rhematic adverbial form of the verb; it is for many verbs opposed to the stative, the second non-finite converb of Coptic. Cases like ⲉⲙⲁⲥ, ⲛⲕⲁⲧ and ⲙⲁϣⲉ are, properly speaking, a third type of converb. However, for want of a better name, I use here "neutral".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000333

(3.3.3) ⲛⲉ- *zero* is a heterogenous set, where the functional statements made above for ⲛⲁϥ- *zero* do not apply. Generally speaking, ⲛⲉ- "narrativizes" its clause.

(a) ⲛⲉⲟⲩⲛ, ⲛⲉⲙⲙⲛ: past existential

Act. 4:32 ⲛⲉⲙⲙⲛ-ⲟⲩⲡⲟⲣⲁ ⲟⲩⲁⲉϥ ϣⲁⲛ ... ⲟⲩⲁⲉ ⲛⲉⲙⲙⲛϩⲓ ⲁⲱ ⲙⲙⲁⲥ... .sim. Mt. 24:22

Act. 4:37 ⲛⲉⲟⲩⲛⲧϥ ⲟⲩⲓⲟϩⲉ ⲙⲙⲉ ϩⲁϥⲧⲉϥ ⲉⲃⲁⲗ sim.13:5, Mt.21:28
Act. 5:1 ⲛⲉⲟⲩⲛⲟⲩⲣⲟⲙⲉ ϩⲱϥ ⲉⲡⲉϥⲣⲉⲛ ⲡⲉ ⲁⲛⲁⲛⲓⲁⲥ

Act. 8:9 ⲛⲉⲟⲩⲛⲟⲩⲣⲟⲙⲉ ⲇⲉ ⲉϥϣⲁⲛ ϩⲛⲧⲡⲟⲗⲓⲥ sim. Act. 14:8, Mt. 8:30, 21:33, 27:26

Act. 9:36 ⲛⲉⲟⲩⲛⲟⲩⲥⲟⲛⲉ ⲇⲉ ϩⲛ-, sim 9:10, 10:1

Act. 4:32 ⲛⲉⲙⲙⲛⲟⲩⲡⲟⲣⲁ ⲟⲩⲁⲉϥ ϣⲁⲛ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲉⲙⲙⲛϩⲓ ⲁⲱ ⲙⲙⲁⲥ ⲁⲗⲗⲁ ⲛⲁⲣⲉⲛⲕⲉ ⲛⲓⲙ ϣⲁⲛ ⲛⲁⲩ

Act. 11:28 ⲛⲉⲟⲩⲛ-ⲟⲩⲛⲁⲥ ⲇⲉ ⲛⲣⲉϣⲉ ϣⲁⲛ... sim. 12:5:8

Mt. 3:4 ⲛⲉⲟⲩⲛⲧϥ ⲛⲧⲉϥϩⲃⲥⲱ

(b) ⲛⲉ- + Nominal Sentence

Act. 11:24 ⲛⲉ-ⲟⲩⲣⲟⲙⲉ ⲛⲁⲅⲁⲑⲟⲥ ⲡⲉ sim. Mt.27:57

Mt. 1:18 ⲛⲉⲟⲩⲧⲉⲓϩⲉ ⲡⲉ

Act.12:3 ⲛⲉ-ⲛⲉϩⲁⲩ ⲇⲉ ⲛⲉ ⲛⲛⲁⲉⲓⲧϩⲁⲙⲓⲣ (endophoric theme, sim. Mt. 3:4, 4:18, 27:15)

Act. 13:46 ⲛⲉ-ⲟⲩⲁⲛⲁⲅⲕⲁⲓⲟⲛ ⲡⲉ

Act.14:12 ⲛⲉ-ⲛⲧⲁϥ ⲡⲉⲧⲉⲟⲩⲛϣⲥⲁⲙ ⲙⲙⲁϥ

(c) ⲛⲉ-ϩⲁϥ- , ⲛⲉ-ⲙⲡϥ- mark central, especially significant events in the evolution array. The combination of ⲛⲉ- with the Preterite does not express background (in Comment Mode), but relative chronology - a temporal divergence from the main plot line (anteriority) - which does by no means in itself signify the ancillary status of the event:

Act.8:11 ⲉⲃⲁⲗ ⲥⲉ-ⲛⲉϩⲁϥⲉⲣ-ⲟⲩⲛⲁⲥ ⲛⲟⲩⲁⲉⲓϣ ⲉϥⲡⲟϣⲥ ⲙⲙⲁⲩ
Act. 4:3 ⲛⲉϩⲁⲣⲟⲩϩⲉ ⲅⲁⲣ ϣⲟⲡⲉ
Act. 6:7 ⲛⲉϩⲁⲧⲁϣⲉⲓ ⲉⲙⲁϣⲁ
Act. 8:16 ⲛⲉϩⲁⲧⲃⲁⲡⲧⲓⲍⲉ

Act. 10:9 ⲛⲉϩⲁⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ⲯⲉⲛⲉϥ
Act. 5:13 ⲛⲉⲙⲡⲉϩⲓ ⲧⲟⲗⲙⲁ
Mt. 22:46 ⲛⲉⲙⲡⲉϩⲓ ⲛⲉⲯⲍⲉ-ⲟⲩⲱ
Act. 9:9 ⲛⲉⲙⲡⲩⲟⲩⲟⲙ ... ⲟⲩⲇⲉ ⲙⲡⲩⲥⲱ
Mt. 16:5 ϩⲁⲧⲉⲓ ⲉⲡⲁⲉⲧ... ⲛⲉϩⲁⲧⲉⲣⲡⲟⲃⲯ ⲉϥⲓⲁⲓⲕ

(d) Various

Act. 11:2a ⲛⲉ-ϩⲛⲉϥ ⲟⲩⲛ ⲙⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ϩⲓⲟⲩⲛⲁⲩ ⲛⲟⲩⲁⲉⲓⲯ ⲉⲯⲉⲛⲉϥ... ϩⲁϥⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲛⲉⲥⲛⲏⲟⲩ ϩⲁϥⲍⲁⲣⲁⲟⲩ ϩⲁϥⲓ ⲉⲃⲁⲗ ⲛⲁϥⲛⲛⲏⲟⲩ ⲡⲉ ⲉⲃⲁⲗ ϩⲛⲛⲉⲭⲱⲣⲁ ⲉϥⲧⲥⲁⲃⲁ ⲙⲙⲁⲟⲩ

This *locus* is interesting for its contrast of ⲛⲉ- and ⲛⲉ-...ⲡⲉ .

Mt. 26:24 ⲛⲉⲛⲁⲛⲟⲩⲥ ⲙⲡⲣⲱⲙⲉ...ⲉⲙⲡⲟⲩⲍⲡⲁϥ - an *irrealis apodosis*

(3.3.4) ⲛⲉ- converted (relative only: Act. 1:13, 2:2, 8:33, 14:21, 15:38, 21:9, 26:44 etc.)[35] in our corpus, occurs always without ⲡⲉ, proving that ⲡⲉ achors its rhematized nexus in discourse.

(3.4) ⲛⲁϥ- ⲡⲉ

(a) "Now, all this time... " - parallel action (also summing-up of the prevailing situation, +/- [b] - explicative comment on foregoing text): an interposed unit initiating a new stretch of narration, with relatively strong anaphoricity (see above).

Note the prevalence of ⲁⲉ, ⲟⲩⲛ, ϩⲱϥ in the Coptic construction as co-indicators of initializing delimitation:

Act. 9:28f. ⲛⲁϥⲯⲁⲡ ⲁⲉ ⲛⲉⲙⲉⲧ ⲡⲉ ⲉϥⲛⲛⲉ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉϥⲛⲛⲉ ⲉⲃⲁⲗ ϩⲛ ⲧϩⲓⲗⲏⲙ... ⲛⲁϥⲥⲉⲍⲉ ⲡⲉ ⲉϥⲍⲱ ⲛⲟⲩⲉ-ⲛϩⲉⲗⲗⲏⲛ

Mt.14:23 ϩⲁϥⲁⲗϥ ⲉϩⲣⲏⲓ ⲉⲍⲙⲡⲧⲁⲩ ⲛⲥⲁⲩⲥⲉ ϩⲁⲣⲓϩⲁⲣⲁϥ ϩⲁϥⲡⲣⲟⲥⲉⲩⲭⲉ ⲉⲑⲁⲣⲟⲩϩⲉ ⲁⲉ ⲯⲟⲡⲉ ⲛⲁϥⲙⲙⲉ ⲟⲩⲁⲉⲧϥ ⲡⲉ

Act. 10:24 ⲕⲟⲣⲛⲏⲗⲓⲟⲥ ⲟⲩⲛ ⲛⲁϥⲑⲱⲯⲧ ⲉⲃⲁⲗ ϩⲁⲧⲉⲩϩⲉ ⲡⲉ

Act. 9:7 ⲛⲁⲩⲟϩⲙ ⲉⲣⲉⲧⲟⲩ ⲉⲩⲓⲁⲣⲙ ⲛⲁⲩⲥⲟⲧⲙ ⲙⲙⲉⲧⲉ ⲟⲩⲇⲉ

[35] Irrealis-protatic ⲉⲛⲛⲉ-/ⲉⲛⲛⲁ (Mt.23:30, 26:35 etc.) is, *pace* Schenke, in our dialect not patently circumstantial. This (corroborated diachronically) may support the argument that ⲉⲛⲉ- (e.g. in Sahidic) is not really a case of second-power conversion (see Shisha-Halevy 1986:66ff.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000335

ⲛⲛⲁϣⲛⲉ ⲉⲛ ⲡⲉ

Act. 8:13 ⲥⲓⲙⲱⲛ ⲫⲏ ⲁⲛ ⲫⲁⲡⲓⲥⲧⲉϣⲉ ⲛⲁⲩⲡⲣⲟⲥⲕⲁⲣⲧⲉⲣⲓ ⲡⲉ ⲙⲫⲓⲗⲓⲡⲡⲟⲥ sim. Act. 2:42

Act. 3:8 ⲛⲁⲩⲣⲉⲯⲉ ⲇⲉ ⲡⲉ

Act. 8:1 ⲥⲁϣⲗⲟⲥ ⲇⲉ ⲛⲁⲩⲥϣⲛⲉϣⲇⲟⲕⲉⲓ ⲡⲉ ⲉⲡⲉⲩⲣⲟϯⲃ ›››
The boundary markers in the MS are striking.

Act. 9:22 ⲥⲁϣⲗⲟⲥ ⲇⲉ ⲛⲁⲩⲥⲙⲥⲁⲙ ⲡⲉ ⲛⲣⲟϯⲁ ⲫⲙⲡⲥⲉⲍⲉ ⲁϣⲱ ⲛⲁⲩⲯⲧⲁⲣⲧⲉⲣ ⲛⲛⲓⲟϯⲇⲉⲓ [...] ⲛⲉⲩⲍⲱ ⲙⲙⲁⲥ ⲍⲉ...
– a nice case of contrast of Comment and Evolution Modes

Act. 12:5 ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ⲇⲉ ⲛⲁϣⲁⲣⲉⲫ ⲉⲣⲁⲩ ⲫⲛⲟϯⲍⲁⲣⲣⲁ ⲡⲉ

Act. 9:28 ⲛⲁⲩⲯⲁⲗ ⲇⲉ ⲛⲉⲙⲉϯ ⲡⲉ - "## Now ... "

Mt. 26:69 ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ⲇⲉ ⲛⲁⲫⲙⲁⲥ ⲫⲓⲃⲁⲗ ⲡⲉ "## Now ..."

Act. 2:5 ⲛⲁϯⲯⲁⲗ ⲇⲉ ⲡⲉ ⲫⲛⲧⲓⲗⲏⲙ ⲛⲑⲏ-ⲫⲉⲛⲓⲟϯⲇⲁⲓⲉⲓ..."
"Now ..."

Act. 9:31 ⲧⲉⲕⲕⲗⲏϯⲥⲓⲁ ⲟϯⲛ ⲉⲧⲫⲛ†ⲟϯⲇⲁⲓⲁ ⲧⲏⲣⲥ ⲙⲛⲧⲥⲁⲗⲓⲗⲁⲓⲁ ⲙⲛⲧⲥⲁⲙⲁⲣⲓⲁ ⲛⲁⲥⲯⲁⲗ ⲡⲉ ⲫⲛⲟϯⲉⲓⲣⲏⲛⲏ [...] ⲛⲁϯⲙⲁⲯⲉ ⲡⲉ ⲫⲛⲟϯ ⲍⲁⲣⲁ ⲫⲛⲑⲁⲧⲉ ⲙⲡ̅ⲥ̅ ⲙⲛⲡⲧⲟⲕ ⲛⲫⲏⲧ ⲙⲓⲉⲓⲏ̅ⲛ̅ⲁ ⲉⲧⲟϯⲉⲃ...

Act. 8:25 ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ⲇⲉ ⲙⲛⲓⲱⲫⲁⲛⲛⲏⲥ ⲟϯⲙⲏⲯⲉ ⲛ†ⲙⲉ ⲛⲁϯⲉϯⲁⲥⲥⲓⲍⲉ ⲛⲉϯ ⲡⲉ

Act. 13:49 ⲡⲥⲉⲍⲉ ⲙⲡ̅ⲥ̅ ⲛⲁⲩ†ⲟϯⲁⲓ ⲡⲉ ⲫⲛⲧⲭⲱⲣⲁ ⲧⲏⲣⲥ

Mt. 27:12 ⲛⲧⲁⲩ ⲇⲉ ⲛⲛⲁⲩⲥⲉⲍⲉ ⲉⲛ ⲡⲉ
Also Mt.27:39, Act.13:1

The *non-sequentiality* of ⲛⲁⲩ- ⲡⲉ is no less important a factor than its parallel-eventing role:

Mt. 9:24 ⲫⲁⲩⲛⲉ ⲉⲛⲣⲉⲩⲍⲁⲟϯⲉ ⲙⲛⲡⲙⲏⲯⲉ ⲉϯⲯⲧⲣⲧⲟⲣ ⲛⲁⲩⲍⲱ ⲙⲙⲁⲥ ⲛⲉϯ ⲡⲉ .ⲍⲉ-ⲁⲛⲁⲭⲱⲣⲓ ⲙⲙⲟⲧⲛ ⲛⲉⲫⲁⲥⲙⲟϯ ⲅⲁⲣ ⲉⲛ ⲛⲑⲏ-ⲧⲁⲗⲟϯ ⲁⲗⲗⲁ ⲁⲥⲛⲕⲁⲧ ⲁϣⲱ ⲛⲁϯⲥⲟⲃⲉ ⲛⲥⲁⲩ ⲡⲉ
Not the dialogue-introducing ⲡⲉⲍⲁⲩ (so Cod. Schøyen in Mt.14:4), or the neutral main-line event ⲫⲁⲩⲍⲱ ⲙⲙⲁⲥ ⲍⲉ- , but the Imperfect in the peak of narrative tension.

Act.11:2a ⲛⲉⲫⲛⲉⲩ ⲟϯⲛ ⲙⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ⲫⲓⲟϯⲛⲁⲥ ⲛⲟϯⲁⲉⲓⲯ ⲉⲯⲉⲛⲉⲩ... ⲫⲁⲩⲙⲟϯⲧⲉ ⲉⲛⲉⲥⲛⲏⲟϯ ⲫⲁⲩⲍⲁⲣⲁⲟϯ ⲫⲁⲩⲓ ⲉⲃⲁⲗ ⲛⲁⲩⲛⲛⲏⲟϯ ⲡⲉ ⲉⲃⲁⲗ ⲫⲛⲛⲉⲭⲱⲣⲁ ⲉⲩⲧⲥⲁⲃⲁ ⲙⲙⲁⲟϯ

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000336

(b) Comment on foregoing text: relevant explicative information not part of main-line eventing:background data; psychological motives and so on (see above for specification).

Note additional indicators of explicative connection:

Mt.14:4 ⲛⲁϥϫⲱ ⲅⲁⲣ ⲙⲙⲁⲥ ⲛⲉϥ ⲡⲉ ⲛⲑⲏ-ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ϫⲉ-ⲟⲩⲕ ⲉⲝⲉⲥⲧⲓ ⲛⲁⲕ ⲉⲝⲓⲧⲥ ⲁⲩⲱ ⲛⲁϥⲟⲩⲉⲯ-ⲣⲁⲧϩϥ ⲡⲉ ⲣⲁϥⲉⲣⲣⲁⲧⲉ ⲉⲧⲃⲉ-ⲡⲙⲏⲯⲉ ϫⲉ-ⲛⲁⲩⲥⲓ ⲙⲙⲁϥ ⲡⲉ ⲣⲱⲥ ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ -

Mt. 21:46 ⲛⲁⲩⲕⲟⲧⲉ ⲛⲥⲁⲑⲏ ⲛⲁⲙⲉⲣⲧⲉ ⲙⲙⲁϥ ⲣⲁⲩⲉⲣⲣⲁⲧⲉ ⲉⲧⲃⲉ-ⲡⲙⲏⲯⲉ ϫⲉ-ⲛⲁⲩⲥⲓ ⲙⲙⲁϥ ⲡⲉ ⲣⲱⲥ ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ (placement)
Mt. 27:18 ⲛⲁϥⲥⲁⲟⲩⲛ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ ϫⲉ-ⲉⲧⲃⲉ-ⲟⲩⲫⲑⲟⲛⲟⲥ ⲉⲣⲁⲩⲡⲁⲣⲁⲇⲓⲇⲟⲩ ⲙⲙⲁϥ ⲛⲉϥ

Act.13:8 ⲉⲡⲓⲇⲏ ⲛⲁϥⲟⲩⲉⲯ-ⲥⲟⲧⲙ ⲉⲣⲁⲩ ⲡⲉ
Act. 9:38 ⲛⲛⲁⲣⲉⲧⲡⲟⲗⲓⲥ ⲅⲁⲣ ⲟⲩⲛⲟⲩ ⲙⲙⲁⲩ ⲉⲛ ⲡⲉ
Act. 4:13b ... ϫⲉⲛⲁⲩⲙⲁⲯⲉ ⲡⲉ ⲙⲛ̄ⲛ̄ⲥ
Act. 4:34 ⲛⲉⲙⲙⲛ-ϩⲓ ⲅⲁⲣ ⲱⲛⲧ ⲡⲉ ⲛⲁⲩϯ ⲙⲙⲁⲩ ⲉⲃⲁⲗ ⲡⲉ

(c) Two difficult ⲛⲁϥ- ⲡⲉ *loci* may be cases of superordination in the environment of "as soon as" ("then, at once, ... ") or similar; consider ⲡⲉ *in apodosi*); the "parallel eventing" action may here be used hyperbolically for "temporale Unmittelbarkeit".[36] However, one still needs much additional conclusive corroborative evidence:

Mt. 8:34 ⲉⲑⲁⲩⲥⲟⲧⲙ ⲇⲉ ϩⲁⲩⲉⲓ ⲉⲃⲁⲗ ⲛⲑⲏ-ⲛⲁⲡⲟⲗⲓⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϩⲁⲧⲁⲗⲁⲛⲧⲁ ⲛⲓⲛⲥ ⲉⲑⲁⲩⲛⲉ ⲇⲉ ⲉⲣⲁϥ ⲛⲁⲩⲧⲟⲃϩ ⲙⲙⲁϥ ⲡⲉ ϫⲉ-ⲉϥ ⲉⲡⲟⲛⲉ ⲉⲃⲁⲗ ϩⲛⲛⲉⲩⲧⲉⲯⲏⲟⲩ,
where ⲛⲁⲩⲧⲟⲃϩ ⲙⲙⲁϥ ⲡⲉ is main-line (also end of chapter) and superordinated to ⲉⲑⲁⲩⲛⲉ (I would expect ϩⲁⲩⲧⲟⲃϩ - so in fact Cod. Schøyen; Sah. ⲁⲩ-, Boh. ⲁⲩ-/ⲛⲁⲩ-). The Greek has here the aorist.

Act. 14:10 ϩⲁϥⲧⲟⲩⲛϥ ϩⲛⲧⲉⲩⲛⲟⲩ ϩⲛⲟⲩⲥⲁⲩⲧⲛ ⲛⲁϥⲙⲁⲯⲉ ⲡⲉ ⲉϥⲭⲓϥⲁⲥⲥ: narrative reporting the (immediate?) outcome of the utterance of the imperatival "ⲧⲟⲩⲛⲕ ⲟϩⲏ ⲉⲣⲉⲧⲕ ... ⲛⲕⲙⲁⲯⲉ" – "He immediately arose up straight - He walked, jumping (again and again) "; the Greek here has the Imperfect ("He immediately jumped up and walked around (again and again) ".

[36] Cf. Blass 1960.

(3.4) ⲛⲉ- ⲡⲉ has a mixed and sometimes very different functional status.

(a) ⲛⲉ-ⲟⲩⲛ

Mt. 22:25 ⲛⲉⲟⲩⲛⲥⲁϣⲩ ⲛⲥⲁⲛ ϩⲁϩⲧⲏⲛ ⲡⲉ: enframed story
Mt. 27:55 ⲛⲉⲟⲩⲛ-ⲕⲉⲙⲏϣⲉ ⲛⲥϫⲓⲙⲉ ⲙⲙⲉ ⲡⲉ ⲉⲩⲥⲱϣⲧ ⲉⲣⲁⲩ ⲙⲡⲟⲩⲏⲓⲉ - parallel situation ("all this time ... ")

(b) ⲛⲉ-ϩⲁⲩ- ⲡⲉ: Comment Mode (temporally anterior eventing):

Act.8:27 ⲛⲉϩⲁⲩⲉⲓ ⲡⲉ ⲉⲧϩⲓⲗⲏⲙ ⲉⲟⲩⲟϣⲧ –explicative eventual back-ground

Act. 1:17 ⲛⲉϩⲁⲩⲁⲡⲩ ⲡⲉ ϩⲣⲏⲓ ⲛϩⲏⲧⲛ – explicative eventual back-ground

Mt. 14:8 ⲛⲧⲁⲥ ⲇⲉ ⲛⲉϩⲁⲧⲉⲥⲙⲁⲩ ⲧⲥⲁϧⲁⲥ ⲡⲉ...

Act. 7:32 ⲛⲉϩⲁⲩⲉⲣϩⲁⲧⲉ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ - psychological background

Act. 5:33 ⲛⲉϩⲁⲩⲉⲣϩⲛⲉⲩ ⲡⲉ - psychological background

Mt. 9:36 ϩⲁⲩⲛⲉ ⲇⲉ ⲉⲓⲙⲏϣⲉ ... ⲍⲉ-ⲛⲉϩⲁⲩⲥⲕⲩⲗⲗⲉ ⲡⲉ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲁⲩⲕⲁⲣⲉ ⲉⲃⲁⲗ - content (second object of ⲛⲉ- ⲉ-)

(c) Various: protagonist characterization (Comment Mode)

Act. 10:2 ⲛⲉϣⲁⲩⲉⲓⲣⲉ ⲡⲉ ⲛⲟⲩⲁϣⲏ ⲛⲉⲗⲉⲏⲙⲟⲥⲩⲛⲏ ϩⲙⲡⲗⲁⲟⲥ... -
Act. 7:20 ϩⲁⲩⲍⲡⲁ ⲙⲙⲱⲩⲥⲏⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲉⲛⲉⲥⲱϥ ⲡⲉ ⲙⲡⲛ†

(3.5) ⲛⲁϥ- *zero* vs. ⲛⲁϥ- ⲡⲉ in dialogue

(a) Interestingly, ⲡⲉ occurs twice in negative-form rhetorical questions, apparently focalizing adverbials (ⲡⲉ following ⲉⲛ):

Act. 5:4 ⲙⲏ ⲛⲛⲁϥϣⲁⲛ ⲛⲉⲕ ⲉⲛ ⲡⲉ ⲉⲑⲁⲕⲧⲉϥ ⲁⲛ ⲉⲃⲁⲗ ⲛⲁϥϣⲁⲛ ϩⲁⲧⲉⲕⲉϫⲟⲩⲥⲓⲁ
ⲛⲉⲕ focalized?

Mt. 26:55 ⲛⲛⲁⲓϩⲁⲣⲧⲉⲧⲏⲛⲟⲩ ⲅⲁⲣ ⲉⲛ ⲡⲉ ⲙⲙⲏⲛⲉ ϩⲙⲡⲓⲉⲣⲟⲛ ⲉⲓϩⲙⲁⲥ ⲉⲓⲧⲥⲁⲃⲁ

Greek inversion of adverbials. The interrogation here is marked only by ⲡⲉ with ⲛⲁ- in dialogue.

(b) Otherwise, ⲛⲁϥ- *zero* expresses an equivalent of the Greek Imperfect

Mt. 25:21 ⲉⲓⲓⲇⲏ ⲛⲁⲕⲁ ⲙⲡⲓⲥⲧⲟⲥ ϩⲛⲟⲩⲕⲟⲩⲓ ... sim. 25:23
Mt. 25:26 ⲉⲱⲥⲉ-ⲛⲁⲕⲥⲁⲟⲩⲛ
Mt. 26:69 ⲛⲁⲕⲙⲛ-ⲓ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲁⲗⲓⲗⲁⲓⲟⲥ

Bibliographical List

Barri, N.: Aoristic Present, 'Subjunctive' and Converters in Modern Greek, in: Dwight W. Young (ed.): *Studies Presented to Hans Jakob Polotsky*, East Gloucester, 1981, 1-20.

Blass, Friedrich: *Der Ausdruck der Zeitlichen Unmittelbarkeit*, Bern, 1960.

Dahl, Östen: The Marking of the Episodic/Genreric Distinction in Tense-Aspect Systems, in: G.N. Carlson / F.J. Pelletier (eds.), Chicago/London, 1995, 412-425.

Delahunty, G. P.: Discourse Functions of Inferential Sentences, in: *Linguistics* 39,3 (2001), 517-545.

Gunn, Battiscombe: *Studies in Egyptian Syntax*, Paris, 1924.

Koschmieder, Erwin: Zur Bestimmung der Funktionen grammatischer Kategorien, in: *Beiträge zur allgemeinen Syntax*, Heidelberg, 1965, 9-69.

Lambrecht, Knud: Presentational Construction in Spoken French, in: I. Haiman et al. (eds.): *Clause Combining in Grammar and Discourse*, Amsterdam/Philadelphia, Jahr?, 135-179.

Layton, Bentley: *A Coptic Grammar (Sahidic Dialect)*, Wiesbaden, 2000.

Polotsky, Hans-Jakob: *Études de syntaxe copte*, Cairo, 1944.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000339

Polotsky, Hans-Jakob: *Grundlagen des koptischen Satzbaus*, Decatur/Atlanta, 1987-90.

Rosén, Haiim B. : ἦν διδάσκων et questions apparentées. Mises-au-point sur les contacts linguistiques gréco-sémitiques en grec néotestamentaire (resumé of a paper), in: *BSL* 62/1 (1967), xxi-xxvi.

Rosén, Haiim B.: ἦν διδάσκων: die 'zweiten' Tempora des Griechischen, in: *Museum Helveticum,* 14 (1957), 133-154.

Rosén, Haiim B.: "Exposition und Mitteilung" - the Imperfect as a Thematic Tense-Form in the Letters of Pliny, in: Hannah and Haiim B. Rosén: *On Moods and Tenses of the Latin Verb: Two Essays Dedicated to H.J. Polotsky on the Occasion of his Seventy-Fifth Birthday*, München, 1980.

Schenke, Hans-Martin (ed.): *Das Matthäus-Evangelium im mittelägyptischen Dialekt des Koptischen (Codex Scheide)*, Berlin, 1981 [TU, 127].

Schenke, Hans-Martin (ed.): *Apostelgeschichte 1,1 - 15,3 im mittelägyptischen Dialekt des Koptischen (Codex Glazier)*, Berlin, 1991 [TU, 137].

Schenke, Hans-Martin: *Das Matthäus-Evangelium im mittelägyptischen Dialekt des Koptischen (Codex Schøyen)*, Oslo, 2001 [Manuscripts in the Schøyen Collection, II, Coptic Papyri, I].

Shisha-Halevy, Ariel: Middle Egyptian Gleanings, in*: Chronique d'Égypte* 58 (1983), 311-329.

Shisha-Halevy, Ariel: *Coptic Grammatical Categories: Structural Studies in the Syntax of Shenoutean Coptic*, Rome, 1986 [Analecta Orientalia, 53].

Shisha-Halevy, Ariel: Pluridimensional Oppositions: Case Studies from Scripture Bohairic, in*: Coptology: Past, Present and Future* (Festschrift Kasser), Leuven, 1994 [Orientalia Lovanensia Analecta, 61], 225-247.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000340

Shisha-Halevy, Ariel: Some Reflections on the Egyptian Conjunctive, in: *Divitiae Aegyptii* (Festschrift Krause), Wiesbaden, 1995, 300-314.

Shisha-Halevy, Ariel: Literary Modern Welsh Narrative Grammar: Two Features Described, in: *Journal of Celtic Linguistics* 6 (1997), 63-102.

Shisha-Halevy, Ariel: *Structural Studies in Modern Welsh Syntax: Aspects of the Grammar of Kate Roberts*, Münster, 1998 [Studien und Texte zur Keltologie, 2].

Shisha-Halevy, Ariel: Bohairic Narrative Grammar, in: S. Emmel et al. (eds.): *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit: Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses, Bd. 2: Schrifttum, Sprache und Gedankenwelt*, Wiesbaden, 1999, 375-389

Shisha-Halevy, Ariel: The Focalizing Conversion: Structural Preliminaries to a Chapter in the Grammar of Oxyrhynchite Coptic, in: H.-G. Bethge, Karen L. King et al. (eds.): *For the Children, Perfect Instruction: Studies in Honor of Hans-Martin Schenke*, Leiden/Boston, 2002 [Nag Hammadi and Manichaean Studies, LIV], 309-340.

Simpson, R. S.: *Demotic Grammar in the Ptolemaic Sacerdotal Decrees*, Oxford, 1996.

Thun, Harald:, Die Präsentation durch que im volkstümlichen Französisch, in: Braunmüller, K. / Kürschner, W. (eds.): *Grammatik: Akten des 10. linguistischen Kolloquiums*, Tübingen, 1975, 265-276.

Toolan, Michael J.: *Narrative: a Critical Linguistic Introduction*, London/New York, ^{2}2001.

Weinrich, Harald: *Tempus: Besprochene und erzählte Welt*, München, ^{6}2001.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000341

Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 35 (2003)

Sebēos' Bericht über den Islam

Harald Suermann (Bonn)

Einem gewissen Sebēos wird eine armenische Geschichte zugeschrieben, deren letzter Teil die älteste armenische Überlieferung zum Islam darstellt. Das Geschichtswerk endet in den sechziger Jahren des 7. Jahrhunderts. Es ist die früheste armenische Überlieferung zum Islam. Obwohl es einige ältere christliche Texte aus dem Nahen Osten gibt, die den Islam erwähnen, gehört dieser Text aber mit einigen syrischen Chroniken zu den ältesten geschichtlichen Werken zur islamischen Eroberung. Darin liegt seine Bedeutung.

Bevor wir auf einige Aspekte des Inhalts eingehen, sollen zunächst einige Anmerkungen zur Autorenschaft und dem Textaufbau gemacht werden. Der Text wird heutzutage einem gewissen Sebēos zu geschrieben, der mit dem Bischof Sebēos von Bagratunik identifiziert wird. Dieser hatte als achter von siebzehn Bischöfen die Kanones des Konzils von Dvin im Jahre 645 unterzeichnet, das unter dem Katholikos Nersēs III. stattfand. Der Name ist sonst nicht belegt. Nur "Eusebeos" erscheint noch in Agat'angełos als Name eines Sohnes eines heidnischen Priesters, den Gregor der Illuminator zum Bischof geweiht haben soll. Es ist merkwürdig, wenn der Historiker Sebēos das wichtige Konzil nicht erwähnt, an dem

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000343

er als Bischof teilgenommen haben soll.[1] Eine Identifizierung ist deshalb fragwürdig.

Die Überlieferung des Textes in den Manuskripten gibt keinen Autor für den Text an. Er ist anonym überliefert. Die Geschichte wird aber in späterer Zeit ausführlich zitiert. Der erste Text, der so verfährt und überliefert ist, stammt von T'ovma Arcruni (905).[2] Möglicherweise hat schon Šapuh Bagratuni vorher in seiner Geschichte Sebēos ausführlich zitiert. Diese ist aber leider verloren. Obwohl nun T'ovma Arcruni Sebēos ausführlich zitiert, nennt er ihn nicht beim Namen. Das gilt allerdings auch für andere Autoren, die er zitiert. Aber auch spätere Autoren, die Sebēos mehr oder weniger ausführlich zitieren, nennen nicht den Namen Sebēos.[3]

Nun ist die Geschichte, die dem Sebēos zugeschrieben wird, mit der *Geschichte des Heraklius* identifiziert worden. Der Grund für die Identifizierung lag darin, dass in der überlieferten Geschichte Heraklius einen breiten Platz einnimmt. Die *Geschichte des Heraklius* wird in der Literatur öfter zitiert und seit Step'anos Taronec'i oder Asołik, der seine Geschichte am Anfang des 11. Jahrhunderts schrieb, wird häufig ein gewisser Sebēos genannt, der Autor der Geschichte des Heraklius ist. Aufgrund der Identifizierung der anonym überlieferten Geschichte und der *Geschichte des Heraklius* kam man zu dem Schluss, dass der gesuchte Autor Sebēos

---

[1] *The Armenian History attributed to Sebēos*. Translated, with notes, by Robert W.Thomson, Historical commentary by James Howard-Johnston. Assistance from Tim Greenwood. I. Translation and Notes, Liverpool, 1999, xxxiv.

[2] Vgl. die englische Übersetzung in: Robert W. Thomson: Muhammad and the Origin of Islam in Armenian literary tradition, in: ders.: *Studies in Armenian literature and Christianity*, Aldershot, 1994 (Variorum Collected Studies Series, CS 451), X, 829-858, hier 833-836.

[3] *The Armenian History*, xxxv (s. Fn.1).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000344

sein müsse. R.W. Thomson und J. Howard-Johnston haben nun die überlieferten Passagen aus der Geschichte des Heraklius mit dem überlieferten Text verglichen, der dem Sebēos zugeschrieben wird, und festgestellt, dass die beiden Texte nicht übereinstimmen.[4]

Es ist festzuhalten, dass uns keine gesicherten Anhaltspunkte vorliegen, die eine Identifizierung des Autors unseres Textes mit dem Namen Sebēos erlauben. Nun gab es Versuche, den Autor des Textes mit einem anderen Namen zu verbinden, doch waren auch diese nicht überzeugend. Aus dem Text können wir keine Aussagen über den Autor entnehmen, außer denen, die man aufgrund der Eigenschaften des Textes machen kann, z.B. dass der Autor nach 661 gestorben sein muss, weil die letzten erzählten Ereignisse – so die Machtergreifung des Muʿāwiya – in diesem Jahr stattfanden. Somit bleibt das Meiste über den Autor unbekannt und hierzu gehört auch sein Name.[5] Wenn ich im folgenden dennoch den Namen Sebēos für Autor des Textes verwende, dann unter dem Vorbehalt des vorher Gesagten.

Der überlieferte Text hat drei unterschiedliche Teile. Mihrdatean[6] unterschied 1851 bei seiner Edition des Textes diese drei Teile, obwohl das Manuskript, das ihm vorlag, nicht diese Einteilung unternimmt. Der erste Teil behandelt die "Urgeschichte" der Armenier, näherhin die Besiedlung Armeniens durch Hayk, dem Vorfahren der Armenier, und seinen Söhnen und eine Erzählung über den Aufstieg der Parther. Parallelen hierzu finden sich im ersten Buch der

---

[4] *The Armenian History*, xxxvi-xxxvii (s. Fn. 1).

[5] Vgl. hierzu auch Zaven Arzoumanian: A Critique of Sebēos and his history of Heraclius, A seventh-century Armenian Document, in: *Classical Armenian Culture*, Chicago, 1982, 68-78; Mesrob K. Krikorian: Sebēos, historian of the seventh century, in: ebenda, 52-67.

[6] Tʿ. Mihrdatean: *Patmutʿiwn Sebēos Episkoposi i Herakln*, Istanbul, 1851.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000345

Geschichte der Armenier des Movsēs Xorenac'i.[7] Der zweite Teil ist eine Liste der Könige Armeniens, Persiens und Griechenlands und eine Erzählung über den Ursprung des Mamikonean Clan.[8]

Der dritte Teil ist der umfangreichste. Er behandelt die Geschichte Armeniens im 6. und 7. Jahrhundert. Er gibt darüber hinaus Auskunft über den byzantinisch-iranischen Konflikt, den Untergang der Sassaniden-Dynastie und die frühen muslimischen Eroberungen. Von dem dritten Teil sollen die Berichte über die muslimischen Eroberungen genauer betrachtet werden. Thomson und Howard-Johnston haben verschiedene Quellen des Sebēos identifiziert. Für die Zeit der islamischen Eroberungen gibt es eine so genannte palästinensische Quelle, welche sich auf die Regionalgeschichte beschränkt und sehr anti-jüdisch ist.[9] Darüber hinaus glauben sie bei Sebēos Zusammenfassungen von Dokumenten gefunden bzw. Passagen, die auf Dokumenten beruhen, identifiziert zu haben. Für die islamische Eroberungsgeschichte sind das die folgenden: 1. das Abkommen, das Armeniens Klienten-Status definiert und zwischen T'ēodoros Ṙštuni mit Mu'āwiya, dem Gouverneur von Syrien, 652/653 geschlossen wurde; 2. eine formale Warnung Mu'āwiyas von 653 an den Kaiser Konstanz II., Armenien nicht zu betreten, welche seinen Entschluss stärken und sichern sollte, dass er in Armenien eher war; 3. Mu'āwiyas Ultimatum von 654 an Konstanz II., am Vorabend seiner Land- und Seeattacke gegen Anatolien und Konstantinopel.[10]

Die Verwendung dieser Dokumente und der palästi-

---

[7] Movsēs Xorenac'i: *Patmut'iwn Hayoc'*, ed. M. Abełean, Tiflis, 1913 (Repr. Delma, 1981).
[8] *The Armenian History*, xxxii-xxxiii (s. Fn.1).
[9] *The Armenian History*, lxix (s. Fn.1).
[10] *The Armenian History*, lxvi (s. Fn.1).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000346

nensischen Quelle macht die Geschichte des Sebēos für die Zeit der islamischen Eroberungen zu einer der wertvollsten Informationsquellen. Dies wird noch deutlicher, wenn man sie mit den Informationen über den geschichtlichen Ablauf dieser Epoche vergleicht, die in den syrischen, koptischen und griechischen christlichen Quellen, sowie in den arabisch-islamischen Quellen vorhanden sind. Obwohl die Bewohner von Mesopotamien und von Syrien, wie auch von Ägypten, früher und viel tiefgreifender von den islamischen Eroberungen betroffen waren, werden doch in den historischen Aufzeichnungen recht wenige Informationen überliefert. Die römischen in Griechisch überlieferten Berichte sind noch magerer als die der orientalischen Quellen. Die historischen Informationen aus arabischen Quellen sind für die Zeit der Eroberungen unter historischen Gesichtspunkten kaum zu gebrauchen. Sie haben häufig einen anekdotenhaften Charakter oder projizieren Ereignisse und Gegebenheiten aus späterer Zeit in die Zeit der Eroberungen. Angesichts dieser Quellenlage kommt für die historische Untersuchung der islamischen Eroberungen der Geschichte des Sebēos eine besondere Bedeutung zu. Seine recht zuverlässigen Überlieferungen können ergänzt werden durch die Geschichte der kaukasischen Albaner, welche wahrscheinlich im 10. Jahrhundert durch Movsēs Dasxuranc'i geschrieben wurde. In einem gewissen Umfang kann auch noch Łewond hinzugezogen werden, der anscheinend unabhängig von Sebēos von den Ereignissen der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts berichtet. Sein Bericht hat allerdings weniger Informationen und ist oft verstümmelt.[11]

Im folgenden befassen wir uns nicht mit der historischen Frage der islamischen Eroberungen, sondern mit dem Bild, das Sebēos von dem Islam und den Muslimen zeichnet.

---

[11] *The Armenian History*, 233-238.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000347

Der Autor kommt in Kapitel 42 auch auf Muḥammad zu sprechen: Er scheint recht genau über die Entstehungsgeschichte des Islams unterrichtet zu sein. Sein Bericht lautet:

"Ich werde von den Nachkommen Abrahams sprechen, nicht von den Freien, sondern von denen, die von der Magd geboren wurden, an denen das unfehlbare göttliche Wort erfüllt wurde: 'Seine Hände gegen alle und die Hände aller gegen ihn'."[12] Sebēos identifiziert hier die Ismaeliten, die Söhne der Hagar, mit den Arabern. Diese weit verbreitete Typologie wird hier nicht weiter für die Charakterisierung der Araber ausgenutzt. Auch das folgende Bibelzitat verweist nur auf die kriegerischen Auseinandersetzungen mit dem Rest der damaligen bekannten Welt. Der erste Teil des Bibelverses Gen 16,12a wird hier nicht aufgenommen. Die Charakterisierung der Ismaeliten als "Wildesel der Menschen", bzw. als "Wildesel in der Wüste" hätte weitere Möglichkeiten der Typologie geboten, wie sie in der syrischen Apokalypse des Pseudo-Methodius genutzt werden.[13] Es kann hier nicht gesagt werden, ob Sebēos diese Typologie unbekannt war, oder er hier bewusst auf sie verzichtet hat. Er setzt seine Beschreibung Muḥammads mit historischen Begebenheiten fort.

Der Autor fährt weiter unten fort: "Sie (die Juden) nah-men den Weg in die Wüste und gelangten nach Tačkastan[14] zu den Kindern Ismaels; sie baten sie um Hilfe und ließen sie wissen, dass sie der Bibel nach verwandt waren. Obwohl diese von ihrer nahen Verwandtschaft überzeugt waren, konnten sie keine Übereinstimmung unter ihrer großen Zahl

---

[12] Gen 16, 12b. S. *Patmutʿiwn Sebēosi*, ed. Gevorg V. Abgaryan, Erevan, 1979, 134; *The Armenian History*, 95 (s. Fn.1).

[13] Gerrit J. Reinink: Ismael, der Wildesel in der Wüste. Zur Typologie der Apokalypse des Pseudo-Methodios, in: *BZ* 75 (1982), 336-344.

[14] Das ist das Land der Tachiks, nomadischer Araber. Der Name ist vom Name des Stammes Tai abgeleitet. Vgl. *The Armenian History*, 17 (Anm. 118) und 95 (Anm. 589) (s. Fn.1).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000348

erzielen, weil ihre Kulte verschieden waren. Zu dieser Zeit gab es einen gewissen Mann unter diesen selben Söhnen, dessen Name Mahmēt (Muḥammad) war, ein Händler, wie durch Gottes Befehl erschien er ihnen als Prediger (und) als der Weg der Wahrheit. Er lehrte sie den Gott Abrahams anzuerkennen, denn er war sehr gebildet und versiert in der Geschichte Moses. Da nun der Befehl von oben kam, vereinigten sich alle auf eine einzige Anordnung hin zur Einheit der Religion. Nachdem sie ihre nichtigen Kulte verlassen hatten, kamen sie zum lebendigen Gott, der sich dem Vater Abraham geoffenbart hatte. Muḥammad schrieb ihnen vor, kein Aas zu essen, keinen Wein zu trinken, nicht zu lügen und nicht zu huren. Er fügte hinzu: 'Gott hat dieses Land durch Eid Abraham und seiner Nachkommenschaft in alle Ewigkeit versprochen. Er hat gemäß seines Versprechens gehandelt, als er Israel liebte. Ihr nun, ihr seid Söhne Abrahams und Gott verwirklicht an euch das Versprechen an Abraham und an seinen Nachkommen. Liebt nur den Gott Abrahams, und geht und ergreift Besitz von eurem Gebiet, das Gott eurem Vater Abraham gegeben hat. Niemand kann euch im Kampf widerstehen, weil Gott mit euch ist'. Also versammelten sich alle von Ewila bis Sur gegenüber Ägypten; sie verließen die Wüste Pharan[15] in zwölf Stämme aufgeteilt, nach der Stämme der Familien ihrer Patriarchen. Sie teilten die zwölftausend Männer auf, wie die Söhne Israels, in ihre Stämme - tausend Männer von jedem Stamm - um sie ins Land Israels zu führen. Sie zogen von Lagerplatz zu Lagerplatz gemäß der Ordnung ihrer Patriarchen: Nabēut', Kedar, Abdiwł, Mabsam, Masmay, Iduma, Masē, K'ołłdad, T'eman, Yetur, Nap'ēs und Kedmay.[16] Dies sind die Stämme Ismaels. Sie begaben sich nach Rabbath Moab, im Territo-

---

[15] Pharan wird mit Hagar in Gen 21,21 und den zwölf Stämmen Israels in Num 31,4 in Verbindung gebracht.

[16] Gen. 25,13-16.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000349

rium Rubens.[17] Denn die Armee der Griechen kampierte in Arabien. Sie attackierten sie unerwartet, ließen sie über die Klinge springen, schlugen Theodoros,[18] den Bruder des Kaisers Heraklius, in die Flucht und kehrten nach Arabien zurück. Alle, die vom Volk der Kinder Israels übrig blieben, kamen, um sich mit ihnen zu vereinen, und sie formten eine große Armee. Dann schickten sie eine Botschaft an den Kaiser der Griechen, die besagte: 'Gott hat dieses Land zum Erbe unserem Vater Abraham und seinen Nachkommen nach ihm gegeben. Wir sind die Söhne Abrahams. Ihr habt unser Land lange genug besetzt. Überlasst es uns friedlich und wir dringen nicht in dein Territorium ein; wenn nicht, nehmen wir dir mit Wucher das ab, was du dir genommen hast.' Der Kaiser lehnte ab und sagte, ohne ihnen eine befriedigende Antwort zu geben: 'Das Land gehört mir: dein Erbe ist die Wüste; geh in Frieden in dein Land'."[19]

Der Text bietet sowohl historische Daten als auch typologische Deutungen.[20] Um die typologischen Deutungen besser herausarbeiten zu können, sollen zunächst die historischen Daten betrachtet werden. Zunächst ist auf die biographische Beschreibung Muḥammads einzugehen, die erstaunlich genau ist. Sie stimmt weitgehend mit der muslimischen Überlieferung überein: Muḥammad war Händler. Er predigte den Glauben an den einen Gott und überwand so die polytheistischen Kulte auf der arabischen Halbinsel. Zu seiner Predigt gehören auch ethische Anforderungen. So verweist

---

[17] Jos. 13,14.

[18] Im Text steht der Name T'ēodos.

[19] *Patmut'iwn Sebēosi*, 134-136 (s. Fn. 12); *The Armenian History*, 95-97 (s. Fn. 1).

[20] Zum Folgenden: Harald Suermann: Juden und Muslime gemäß christlichen Texten zur Zeit Muḥammads und in der Frühzeit des Islams, in: Holger Preissler / Hans Stein (Hg.): *Annäherung an das Fremde. XXVI. Deutscher Orientalistentag vom 25. bis 29.9. 1995 in Leipzig*, Stuttgart, 1998, 145-154, hier 149-154.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000350

Sebēos auf einige Gesetze, die Muḥammad erließ, wie Speiseverbote und Aufruf zu Almosen. Unter Muḥammads Führung gelang es auch weitgehend, die Araber unter dem Islam zu einigen. Sebēos sieht auch richtig, dass Muḥammad nicht eine neue Religion verkünden wollte, sondern sich auf die *millat Ibrāhīm* berief.[21] Sebēos ist erstaunlich gut über Muḥammad informiert.[22]

Ebenso knüpft die Beschreibung des Einfalls der Araber in Palästina an historische Daten an. Einige Beispiele sollen genannt werden. So nennt Sebēos die Schlacht zwischen den Muslimen und den Byzantinern in Rabbath Moab, dem byzantinischen Areopolis. In dieser Schlacht eroberten die Muslime die erste byzantinische Stadt in Syrien – wahrscheinlich noch vor Bostra. Es ist korrekt berichtet, dass die byzantinische Armee unter dem Befehl von Theodoros, dem Bruder des Kaisers Heraklius, stand. Arabische Quellen scheinen zu bestätigen, dass die Schlacht für die byzantinische Armee zu einem unerwarteten Zeitpunkt stattfand und sie deshalb geschlagen wurde. Mit der Eroberung der Stadt konnten die Muslime einen für die weitere Eroberung Palästinas und Syriens strategisch wichtigen Ort einnehmen.[23]

Sebēos berichtet auch über das Zusammenwirken von Juden und Muslimen. Hier ist die Frage, was historisch richtig ist, am schwersten zu beantworten, da angenommen wird, dass zum einen die Christen die neue monotheistische Reli-

---

[21] Rudi Paret: Art. Ibrāhīm, in: *EI*^{2}, III, Leiden, 1971, 980-981.

[22] Andere Einschätzung: M. Kristin Arat: Bischof Sebêos und die ersten Aussagen der Armenier zum Islam, in: *Al-Masâq* 6 (1993), 107-129, hier 121.

[23] Zum Verlauf der Schlacht und den arabischen Quellen vgl. Walter E. Kaegi: *Byzantium and the early Islamic conquests*, Cambridge/ New York, 1995, 83-87; s. auch Andreos N. Stratos: *Byzantium in the seventh Century*, II, 634-641, Amsterdam, 1972, 50-56.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000351

gion mit der schon bekannten alten monotheistischen Religion des Judentums verglichen und in Verbindung setzten, und dass es andererseits eine antijüdische christliche Polemik gab, die die Juden als Widersacher des Christentums häufig für das Böse, das Leid und sonstige Widerwärtigkeiten, die über die Christen kamen, verantwortlich machten. Sebēos berichtet nun, dass die Juden aus Edessa nach Arabien auswanderten, nachdem die Stadt von Heraklius 630 zurückerobert war. Dieses wird nicht durch andere Quellen glaubhaft bestätigt. Michael der Syrer berichtet, dass die Juden von Edessa nach Persien flohen.[24] Eine Flucht der Juden aus dem persisch besetzten Palästina allerdings ist belegt.[25] Nach Hoyland fasst Sebēos hier zwei selbstständige Traditionen zusammen.[26] Das Judentum fand zwar in Arabien Anhänger, aber es kam nicht zu einer Vereinigung mit den Arabern, auch wenn die gemeinsame Abstammung von Abraham, wie in der Schrift berichtet, anerkannt wurde. Sebēos berichtet korrekt, dass es vor Muḥammad nicht zu einer Vereinigung zwischen Arabern und Juden kam, da ihre Kulte verschieden waren.[27]

Die weiteren Begebenheiten, die Sebēos berichtet, sind eher typologische Deutungen der Geschichte. Dennoch gibt es einige Punkte, die vielleicht an historischen Gegebenheiten

---

[24] *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche jacobite d'Antioche, 1166-1199*, ed. et trad. J.-B. Chabot, II, Paris 1899-1924, 414.

[25] Vgl. *Chronicon Anonymum*, ed. Ignatius Guidi, in: *Chronica Minora* I Louvain, 1955 [CSCO, 1], 26; *Chronicon Anonymum*, trad. Ignatius Guidi, in: *Chronica Minora* I, Louvain, 1955 [CSCO, 2], 23; *Sancti Georgii Chozebitae confessoris et monachi vita*, ed. et trad. C. Houze, in: *Analecta Bollandiana* 7 (1888), 95-144. 336-359, hier 134, vgl. Suermann, Juden und Muslime, 151 (s. Fn. 20); Robert G. Hoyland: Sebēos, the Jews and the Rise of Islam, in: Roland L. Nettler: *Medieval and modern perspectives on Muslim-Jewish relations*, Luxembourg, 1996 [Studies in Muslim-Jewish relations, 2], 89-102, hier 90.

[26] Hoyland, Sebēos, 92 (s. Fn. 25).

[27] Hoyland, Sebēos, 95-96 (s. Fn. 25), verweist auf islamische Quellen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000352

anknüpfen. So berichtet Sebēos, dass der Rest des Volkes der Söhne Israels sich versammelte und sich mit den Ismaeliten vereinte und so eine große Armee bildete. Die Vereinigung von Juden und Muslimen findet eine gewisse historische Bestätigung in der Gemeindeordnung von Medina. Diese sah vor, dass Juden und Muslime eine Gemeinschaft *(umma)* bilden, und zwar ungeachtet ihres jeweiligen Glaubens. Die Gemeindeordnung legte auch fest, dass die Juden sich an den Kriegskosten der *umma* beteiligten und dass Juden, die sich den Gläubigen anschlossen, deren Hilfe erhalten würden.[28] Die Datierung der Gemeindeordnung ist umstritten[29] und es ist auch fraglich, ob sie aus einem Guss ist oder ob später Teile hinzugefügt wurden.[30] Ungeachtet dessen scheint aber die Gemeindeordnung auf eine historische Gegebenheit hinzuweisen, auf die auch Sebēos anspielen könnte.[31]

Es gibt weitere christliche Quellen aus der Frühzeit der islamischen Herrschaft, die eine Verbindung zwischen Juden und Muslimen beschreiben. Hierzu gehört das christlich-jüdische Gespräch von 634, das unter dem Namen *Doctrina Jacobi nuper Baptizati*[32] überliefert ist. Wahrscheinlich ist dieser Text um 640 entstanden. Er enthält auch einige Passa-

---

[28] Moshe Gil: The constitution of Medina: a reconsideration, in: *Israel Oriental Studies* 4 (1973), 44-66, hier 63 meint, dass hier "anschließen" bedeutet, dass die Juden zum Islam konvertieren, dann aber wären sie Muslime und dieser Paragraph in der Gemeindeordnung wäre überflüssig.

[29] Ibid., 48-49.

[30] W. Montgomery Watt: *Muhammad at Medina*, Oxford, 1956, 221; Robert B. Serjeant: The sunnah jāmi'ah, pacts with the Yathrib Jews, and the Taḥrīm of Yathrib: Analysis and translation of the documents comprised in the so-called "Constitution of Medina", in: *BSOAS* 41 (1978), 1-42.

[31] Vgl. Suermann, Juden und Muslime, 152 (s. Fn. 20); Hoyland, Sebēos, 93-95 (s. Fn. 25).

[32] Doctrina Jacobi nuper Baptizati, ed. et trad. Vincent Déroche, in: Gilbert Dagron/ Vincent Déroche: *Juifs et chrétiens dans l'Orient du VIIe siècle*, Paris, 1991 [Travaux et Mémoires, 11], 47-229.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000353

gen über Muḥammad und dessen Verhältnis zu den Juden. Der Text überliefert, dass die Juden eine riesige Freude hatten, als der römische Feldherr Sergios von den Sarazenen getötet wurde und dass sie glaubten, dass Muḥammad der Prophet sei, der die Ankunft des Messias verkünde.[33] Der Text spricht ebenso von einer Verbindung zwischen Juden und Muslimen, wenn im Text die Frage gestellt wird: "Und wenn die Brüder oder die Juden, die mit den Sarazenen verbunden sind, dich vom Glauben abbringen, was tun wir dann?"[34] Die *Doctrina Jacobi* bestätigt die Verbindung zwischen Juden und Muslimen und gibt den Grund für die Verbindung an. Die Juden hegten messianische Hoffnungen, weil die Römer Niederlagen erlitten, die für die Juden den Beginn der Endzeit ankündigten. Deshalb war Muḥammad auch der Prophet, der den Messias ankündigte. Wegen dieser eschatologischen Funktion schlossen sich Juden den Muslimen an.[35] Der Dialog ist noch kein Beweis, dass die Gefolgschaft der Juden auch historische Wahrheit ist. Es gibt aber auch jüdische Texte, die messianische Hoffnungen in Muḥammad bezeugen.[36] Sebēos bezeugt nicht solche messianischen Hoffnungen, aber auch er gibt ein Motiv an, das dem der messianischen Hoffnung sehr nahe kommt, nämlich die Befreiung des Heiligen Landes von den Römern. Diese Hoffnungen mögen der Grund für eine frühe Koalition zwischen Juden und Muslimen gewesen sein.

Sebēos verbindet so das Motiv der Eroberung Palästinas mit dem Versprechen Gottes an Abraham, seinen Nachkom-

---

[33] Doctrina Jacobi, 208-213 (s. Fn. 32).
[34] Doctrina Jacobi, 212-213 (s. Fn. 32).
[35] Gilbert Dagron: Introduction Historique, in: Dagron/ Déroche, *Juifs et chrétiens*, 17-46, hier 22-43 (s. Fn. 32). Suermann: Juden und Muslime, 146-148 (s. Fn. 20).
[36] Harald Suermann: Der byzantinische Endkaiser bei Pseudo-Methodios, in: *OC* 71 (1987), 140-155.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000354

men das Land zu geben. Gemäß Sebēos geht das Versprechen an Israel auf die Araber über, die sich ebenso als Nachfahren Abrahams verstehen.[37] Genau wie Israel sind auch die Araber in zwölf Stämme geteilt und haben gemäß Gen 25,13-16 zwölf Patriarchen. Die Araber werden so als die Erben der Israeliten verstanden. Für eine geschichtstheologische Deutung der Eroberung genügt dies eigentlich, denn die Eroberung Palästinas hat im göttlichen Plan ihren Platz gefunden: Gott hat sein Versprechen an Abraham erneut wahr gemacht, dieses Mal an den Nachkommen des Sohnes Ismael. Sebēos geht in seiner Erzählung aber einen Schritt weiter und berichtet von einer Allianz zwischen Juden und Arabern. Die Juden werden auf die Stämme der Araber aufgeteilt und ziehen mit in den Krieg, damit die Araber sie ins Gebiet Israels, das ist das verheißene Land, zurückführen. Den Anspruch der vereinigten Juden und Araber auf das Heilige Land formulieren sie in einem Brief an den Kaiser, in dem sie die Rückgabe ihres Landes unter der Androhung fordern, dass sie es ansonsten mit Wucher nähmen. Die Ablehnung dieser Bitte führt, so weiß der Leser, zu den weiteren Eroberungen. Der Wucher sind die weiten Gebiete, die die Muslime in schneller Folge eroberten.

Der Briefwechsel zwischen den vereinigten Juden und Muslimen einerseits und dem Kaiser andererseits ist wahrscheinlich fiktiv. Inhaltlich hat dieser Briefwechsel wohl nur wenig mit dem bekannten Briefwechsel zwischen Muḥammad und den vier Herrschern der damaligen Welt, nämlich den römischen, sassanidischen und äthiopischen Herrscher sowie dem in Ägypten, zu tun.

Im Kapitel 43 kommt Sebēos erneut auf das Verhältnis Juden - Muslime zu sprechen. Die Episode hat zum Inhalt,

---

[37] Vgl. den Beginn des Kapitels 42.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000355

dass die Juden, nachdem sie Hilfe von den Hagarenern erhalten hatten, in Jerusalem den Tempel erneut aufbauen wollten. Sie begannen den Bau auf dem Platz, der das Allerheiligste genannt wurde, bis die Muslime neidisch auf den Platz wurden. Sie vertrieben die Juden von dem Platz, um ihr eigenes Gebetshaus zu errichten. Die Juden konnten dafür ein neues Gebetshaus am Fuße des Tempelplatzes bauen. In diesem Gebetshaus schmiedeten sie anschließend einen Komplott gegen die Christen, damit diese von den Ismaeliten aus der Stadt vertrieben würden. Sie verunreinigten das muslimische Gebetshaus mit getöteten Schweinen und bezichtigten später die Christen, dieses Verbrechen begangen zu haben. Der Gouverneur wollte schon die Christen der Stadt mit dem Schwert umbringen, als ein Muslim die drei schuldigen Juden identifizierte.

Historisch sicher ist der Bau der Aqsa-Moschee auf dem Tempelplatz kurz nach der islamischen Eroberung. Sebēos scheint aber nicht auf diesen Bau anzuspielen, da er erst am Ende des 7. Jahrhunderts gebaut wurde.[38] Doch es muss Vorläuferbauten des Felsendomes und der Umayyaden-Moschee auf dem Tempelplatz gegeben haben, auf die Sebēos anspielt. Keine der frühen christlichen Quellen zu dem Bau der Moschee auf dem Tempelplatz berichtet davon eindeutig, dass

---

[38] Vgl. C. Kessler: 'Abd al-Malik's Inscription in the Dome of the Rock: A Reconsideration, in: *JRAS* (1970), 2-14 hier 12; Gernot Rotter: *Die Umayyaden und der zweite Bürgerkrieg (680-692)*, Wiesbaden, 1982 [Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, XLV,3], 227-229: Bernard Flussin: Démons et Sarrasins. L'auteur et le propos des Diègèmata stèriktika d'Anastase le Sinaïte, in: Dagron/ Déroche, *Juifs et chrétiens*, 381-409 (s. Fn. 32); Shelomo D. Goitein: The Historical Background of the Erection of the Dome of the Rock, in: *JAOS* 70 (1950), 104-108; Oleg Grabar: The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem, in: *Ars Orientalis* 3 (1959), 33-62; Heribert Busse: Die arabische Inschrift in und am Felsendom in Jerusalem, in: *Das Heilige Land* 1/2, 1977, 8-24.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000356

dieser als Wiedererrichtung des jüdischen Tempels verstanden wurde.[39] Auch in jüdischen Apokalypsen wird auf den Felsendom angespielt.[40] In der ältesten Apokalypse kommt die Hoffnung der Juden zum Ausdruck, dass sie nicht mehr weit von dem Haus des Gebets entfernt sein werden.[41] Hier könnte es sich um eine Anspielung auf eine Wiedererrichtung des Tempels handeln.

Nach dem überwältigenden Sieg der Araber über die Perser beschreibt Sebēos, welche apokalyptische Bedeutung dieser Sieg hatte: "Wer kann das furchtbare Unheil der ismaelitischen Räuber beschreiben, die Meer und Land in Feuer setzen? Jedoch hat der gesegnete Daniel früher solch ein Desaster prophezeit, welches nun das Land befällt. Durch vier Biester wies er auf die vier Königtümer hin, die auf der Erde entstehen würden."[42] Sebēos identifiziert dann die ersten drei Biester mit dem Reich der Griechen, dem Reich der Sassaniden und dem Reich von Gog und Magog. Er fährt dann fort: " 'Das vierte Biest war furchtbar und erstaunlich, und seine Zähne war aus Eisen, und seine Krallen aus Bronze. Es aß und brach in Stücke und zermalmte die Reste unter den

---

[39] Flussin, Démons, 386, 393 (s. Fn. 38); Sebastian Brock: Syriac Views of Emergent Islam, in: Gautier H.A. Juynboll (Hg.): *Studies on the First Century of Islamic Society*, Carbondale/Edwardsville, 1982 [Papers on Islamic History, 5], 9-21, 199-203, hier 12, 201(21); Gerrit J. Reinink, *Die Syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius*, Louvain, 1993, [CSCO, 541], XXI-XXII.

[40] Bernard Lewis: An Apocalyptic Vision of Islamic History, in: *BSOAS* 13 (1950), 308-338, hier 324-325, 328-329; Israel Lévi: Une apocaylpse judéo-arabe, in: *RES* 69 (1914), 177-182, hier 178-179; Bernard Lewis: On that Day: A Jewish Apocalyptic Poem on the Arab Conquest, in: Pierre Salmon (Hg.): *Mélanges d'Islamologie*, Leiden, 1974, 197-200; Suermann, Endkaiser, 140-155 (s. Fn. 36).

[41] Lewis, On that Day, 199 (s. Fn. 40); Suermann, Endkaiser, 149 (s. Fn. 36).

[42] S. *Patmut'iwn Sebēosi*, 141 (s. Fn. 12); *The Armenian History*, 105 (s. Fn. 1).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000357

Füßen'.[43] Dieses vierte (Biest), das vom Süden aufsteigt, ist das Königtum Ismaels, genau wie der Erzengel es erklärte: 'Das vierte Biest, das vierte Königtum, wird aufsteigen, welches größer ist als alle anderen Königtümer, und es wird die ganze Erde verschlingen'.[44] 'Und die zehn Hörner, die zehn Könige, werden aufsteigen. Und nach ihnen wird ein anderer aufsteigen, der größer im Bösen ist als alle vorherigen'."[45] Die typologische Deutung der Araberherrschaft anhand der Daniel-Apokalypse ist in der christlichen apokalyptischen Literatur in der Folgezeit sehr verbreitet. Im Kapitel 47 erfolgt dann eine geschichtliche Ausdeutung der Apokalypse.

Zusammenfassend läßt sich feststellen, dass Sebēos sehr viele Details aus der frühen islamischen Geschichte erwähnt. Er schreibt jedoch nicht einfach eine Chronik, sondern erklärt die Geschichte anhand eines vorgegebenen Schemas. Fester Ausgangspunkt ist bei ihm, dass er in der Endzeit lebt. Die Araber identifiziert er mit dem vierten Biest aus der Daniel-Apokalypse. Sie errichten somit das letzte Reich, bevor der Antichrist erscheint. Sebēos weiß auch, dass am Ende der Zeit Israel wieder versammelt wird (vgl. Röm 11,25-36). Dies sind die vorgegebenen Eckpunkte des Geschichtsverständnisses von Sebēos. Die historischen Daten werden von hier aus interpretiert und in die Geschichte eingeordnet. Obwohl die Gemeindeordnung von Medina wahrscheinlich eine rein politische Ordnung war, interpretiert Sebēos diese Gemeindeordnung als eine religiöse Vereinigung von Juden und Muslimen, um das dem gemeinsamen Vater Abraham versprochene Land in Besitz zu nehmen. Das Selbstverständ-

---

[43] Daniel 7,7.
[44] Daniel 7,23.
[45] Daniel 7,24. S. *Patmutʿiwn Sebēosi*, 142 (s. Fn. 12); *The Armenian History*, 105-106 (s. Fn. 1).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000358

nis der Muslime, zur *millat Ibrāhīm* zugehören, wird aufgegriffen und mit der biblischen Erzählung von den zwölf Stammvätern Ismaels verbunden. Somit wird eine enge religiöse und heilsgeschichtliche Verwandtschaft hergestellt.

Sebēos' Verständnis vom frühen Islam ist von der heilsgeschichtlichen und apokalyptischen Rolle der Juden geprägt. Dies hat er mit dem Dialog in der *Doctrina Jacobi nuper baptizati* und dem Maximos-Brief gemeinsam. Ein eigenes Verständnis des Islams ist nicht gegeben, und so wird die Verbindung Judentum – Islam betont. Die Araber sind für ihn die apokalyptische Bestie, die von Gott zur Bestrafung der Christen gesandt sind, weil sie Götzen nachgelaufen sind. Dies ist ein Begründungs- und Erklärungsmodell, das aus dem Alten Testament stammt und sich auch in anderen Apokalypsen des 7. Jahrhunderts findet.[46]

---

[46] Harald Suermann: *Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalyptik des 7. Jahrhunderts*, Frankfurt/M., 1985 [Europäische Hochschulschriften, 23/256], 221-224.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000359

Rabbūlā in Heliopolis-Baalbek

Jürgen Tubach (Halle)

Rabbūlā,[1] der spätere Bischof von Edessa (412 - 8. August 436),[2] wuchs – modern gesprochen – in einem Elternhaus auf, das bikonfessionell war. Wann er geboren wurde, ist nicht bekannt.[3] Sein Vater war ein Anhänger der alten paganen Reli-

---

[1] Gelegentlich wird vermutet, dass der Name des berühmten edessenischen Bischofs das theophore Element *Bōl* enthalte (Holger Preißler: Altsyrische heidnische Namen in der frühen syrischen Literatur, in: [Festschrift] *Zu Ehren des 60. Geburtstages von Rigobert Günther am 18. Mai 1988* [*Klio* 71 (1988)], 505, Anm. 20). Es handelt sich bei dem Namen um ein mit der Nominalform qattūl gebildetes Hypokoristikum von einem dreikonsonantigem Namen oder Namensrest (Klaus Beyer: *Die aramäischen Texte vom Toten Meer samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten. Aramaistische Einleitung. Text. Übersetzung. Deutung. Grammatik/Wörterbuch. Deutsch-aramäische Wortliste. Register* (I), Göttingen, 1984, 445). Denkbar wäre etwa *Rabbēl* oder auch, falls belegt, *Rabbōl*.

[2] Zu Leben und Werk vgl. Georg Günter Blum: *Rabbula von Edessa. Der Christ, der Bischof, der Theologe* [CSCO, 220/ Subs. 34], Louvain, 1969.

[3] Des öfteren wird die Annahme vertreten, dass Rabbūlā um das Jahr 350 geboren worden sei (Klaus-Peter Todt: Rabbula, in: *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon* begründet und herausgegeben von Friedrich Wilhelm Bautz, fortgeführt von Traugott Bautz VII, Herzberg, 1994, 1156; *Dictionary of Christian Biography*, Edited by Michael Walsh, Collegeville, Minnesota 2001/London 2001, 995; A[rthur] Vööbus: Rabbula, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, VIII, ^{2}1963. Repr.1986, 958; Georg Günter Blum: Rabbūlā, in: ebd., VIII, ^{3}1999, 789). Bei seiner Wahl zum Bischof hätte er somit das 60. Lebensjahr längst überschritten gehabt und bei seinem Tod ein wahrhaft biblisches Alter erreicht, was

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000361

gion, seine Mutter hatte sich dem Christentum zugewandt. In seiner Heimatstadt Chalcis (griech. Chalkis) ad Belum, dem syrischen Qēnnešrīn ("Adlerhorst") in der Chalkidene,[4] bekleidete der Vater das Amt eines Priesters. Welcher Gottheit er diente, teilt die Vita Rabbūlās,[5] die wahrscheinlich ein anonymer Edessener bald nach 436 verfasste,[6] leider nicht mit.

---

durchaus nicht unmöglich wäre (z.B. Akakios von Beroia, geb. ca.322). Realistischer ist es aber, ein Geburtsdatum zwischen 365-75 anzunehmen. Als Rabbūlā zum Bischof gewählt wurde, war den Edessenern noch bewusst, dass sie eine milde Gabe aus dem Verkauf seines Besitzes empfangen hatten (Blum, *Rabbūlā* [s. Fn. 2], 26f.), was eher dafür spricht, dass die Veräußerung noch nicht allzu lange zurücklag. Obwohl in der Vita bei der Wahl nur über das Votum der Bischöfe berichtet wird, dürfte nach altkirchlichem Brauch die Zustimmung der Gemeinde eine Rolle gespielt haben. Ferner ist Rabbūlā zur Zeit der Konversion bereits verheiratet und hat Kinder. Leider fehlen in der Vita (abgesehen vom Todestag und der Zahl der Amtsjahre) chronologische Angaben. Selbst das Todesjahr wird nicht angegeben.

4 John D. Grainger: *The Cities of Seleukid Syria*, Oxford, 1990, 40-42, 161f. u.ö.

5 S. *Ephraemi Syri, Rabulae episcopi Edesseni, Balaei aliorumque Opera selecta e codicibus syriacis manuscriptis in museo Britannico et bibliotheca Bodleiana asservatis* primus edidit J[ulian] Josephus Overbeck, Oxford, 1865, 157-209 [Text ab 159]; *Acta Martyrum et Sanctorum* IV. (Martyres Chaldaei et Persae) [syriace edidit] Paul Bedjan [Pôlōs Bēğān], Leipzig/Paris, 1894, Repr. Hildesheim, 1968), 396-450; Carl Brockelmann: *Syrische Grammatik mit Paradigmen, Literatur, Chrestomathie und Glossar*, Leipzig, ^{8}1960 = ^{13}1981 [Porta Linguarum Orientalium. Sammlg. v. Lehrbüchern für das Studium der orient. Sprachen, 4], p.69*-101* (gekürzte Version); Henrico [Enrico] Gismondi: *Linguae Syriacae grammatica et chrestomathia cum glossario*, Roma, ^{4}1913, 148-153 (Auszug); *Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter Aphraates, Rabulas und Isaak von Ninive zum ersten Male aus dem Syrischen übersetzt* von Gustav Bickell [Bibliothek der Kirchenväter, 38], Kempten, 1874, 166-211.

6 [Karl] Anton [Josef Maria Dominikus] Baumstark: *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinischen Texte*, Bonn, 1922, Repr. Berlin, 1968), 72f.; Ignatius [Ignace] Ortiz de Urbina: *Patrologia Syriaca*, Roma, 1958, ^{2}1965=^{3}1983, 96, No.33; François [Nicolas] Nau : Les "belles actions" de Mar Rabboula évêque d'Edesse de 412 au 7 août 435 (ou 436), in: *Revue de l'Histoire des Religions* 103 (1931),

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000362

Rabbūlās Mutter verfolgte den Plan, ihren Sohn für ihre Religion zu gewinnen. Er bekam eine christliche Amme und heiratete später auf Wunsch seiner Mutter eine Frau, die sich zum christlichen Glauben bekannte. Vermutlich erhielt Rabbūlā – die Familie gehörte zur Oberschicht von Chalkis – die übliche hellenistische Schulausbildung und hing einem philosophisch orientierten Gottesglauben an. Der christlichen Gemeinde seiner Heimatstadt, der seine Mutter und Frau angehörten, scheint er fern gestanden zu haben. Die bewusste Hinwendung zum Christentum erfolgte in mehreren Etappen. Den Anstoß zu einer religiösen Neuorientierung gab die Begegnung mit einem Reklusen (*ḥḇīšā*) namens Abraham, den er anlässlich eines Besuches seiner Landgüter traf. Seine Mutter, die über dieses Ereignis sicherlich erfreut war, brachte den Sohn in Kontakt mit dem örtlichen Bischof Eusebios, der sich an seinen bischöflichen Kollegen und Freund Akakios im benach-barten Beroia (lat. Beroea, syr. Ḥalaḇ, arab. Ḥalab, Aleppo[7]) wandte, da dieser in philosophischen Fragen offenbar mehr Kompetenz besaß. Eusebios und Akakios (gest. zwischen 432–437 wohl 435) waren 378 von Eusebios von Samosata (am oberen Euphrat, 361–380) zu Bischöfen geweiht worden. Beide führten ein oder mehrere Gespräche über religiöse Fragen mit Rabbūlā, der daraufhin den Entschluß faßte, sich zu dem Martyrion von Kosmas (lat. Cosmas) und Damian in Hagiopolis, wie Kyrrhos (lat. Cyrrhus)[8] in der

---

97, sowie bes. Blum a.a.O. 12.13; G[len] W[arren] Bowersock: The Syriac Life of Rabbula and Syrian Hellenism, in: *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, edited by Tomas Hägg and Philip Rousseau with the assistance of Christian Høgel [Transformation of the Classical Heritage, 31], Berkeley/Los Angeles/London, 2000, 255-271.

[7] Grainger, *Cities* (s. Fn. 4), 79f., 132, 135 u.ö.; Jean Sauvaget: *Alep. Essai sur le développement d'une grande ville syrienne des origines au milieu du XIXe siècle, I-II*, Paris, 1941 [Bibliothèque archéologique et historique, 36].

[8] Horst Klengel: *Syrien zwischen Alexander und Mohammed. Denkmale aus Antike und frühem Christentum*, Leipzig, 1986 (Wien, 1987/Darmstadt, 1987), 168-170; Edmond Frézouls: Cyrrhus et la

Kyrrhēstikē (lat. Cyrrhestica) wegen der beiden auch genannt wurde, zu begeben, das ähnlich wie Chalkis und Beroia am Rand des in der Antike Belus genannten nordsyrischen Kalksteinmassivs lag.[9] Hier hatte Rabbūlā ein Bekehrungserlebnis. Mit diesem Ereignis – er preist in einem ek-statischen Ausruf die Trinität – ist sein künftiger Lebensweg vorgezeichnet. Er beschloß nun, Mönch zu werden, und legte in Gegenwart von Eusebios von Chalkis, Akakios von Beroia, und der Reklusen Abraham und Markianos ein entsprechendes Gelübde ab. Anläßlich einer Pilgerreise ins Heilige Land ließ Rabbūlā sich im Jordan taufen, was vielleicht um 400 n. Chr. geschah.[10] Seine erklärte Absicht, Christus bedingungslos nachzufolgen, setzte Rabbūlā jetzt konsequent um, indem er sich die Antwort Jesu auf die Frage des reichen Jünglings zu Herzen nahm (Mk 10,21f par.). Er verschenkte sein Hab und Gut an die Armen; seine Mutter, seine Frau und die Kinder folgten seinem Vorbild und traten in ein Kloster ein. Rabbūlā schloß sich dem Konvent von Abraham an, der im Prinzip den Anstoß zu sei-

---

Cyrrhestique jusqu'à la fin du Haut-Empire, in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung* II. *Principat*. Bd. 8, hrsg. von Hildegard Temporini/Wolfgang Haase, Berlin/New York, 1977, 164-197; Grainger, *Cities* (Fn. 4), 40-42, 95-97, 134f., 174f. u.ö.

9 vgl. Christine Strube: *Die "Toten Städte." Stadt und Land in Nordsyrien während der Spätantike*, Mainz, 1996, ²2000 [Zaberns Bildbände zur Archäologie/Sonderbände der Antiken Welt], 3; anders Jean Ch[arles] Balty, der das cognomen "ad Belum" für einen Flussnamen hält (Le Belus de Chalkis et les fleuves de Ba'al de Syrie-Palestine, in: *Archéologie au Levant. Recueil à la mémoire de Roger Saidah* [Collection de la Maison de l'Orient méditerranéen, 12 / Série archéologique, 9], Lyon/Paris, 1982, 287-298).

10 vgl. Blum, *Rabbūlā* (Fn. 2), 17, Anm.11, leicht modifiziert 37, Anm. 9; *Texte der Kirchenväter* V. Kirchenväterlexikon und Register von Heinrich Kraft, München, 1966, 445; Berthold Altaner/Alfred Stuiber: *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg/Basel/Wien, ⁷1966, Repr. ⁸1980, 347; [Ernst Emil] Herzfeld: Heliupolis, in: *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Supplementband IV (1924), 721.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000364

ner religiösen Umorientierung gegeben hatte. Als Rabbūlā nach einer vorübergehenden anachoretischen Lebensweise wieder in den Konvent Abrahams zurückkehrte, erwachte in ihm der Wunsch, als Märtyrer für Christus zu sterben. Zusammen mit seinem Freund Eusebios begab sich Rabbūlā nach Heliopolis-Baalbek in die Biqaʿ-Ebene, um dort durch gezielte antipagane Agitation den Zorn der Altgläubigen auf sich zu ziehen und schließlich den Tod zu erleiden.[11] Vermutlich stand ihnen das Schicksal des Diakons Kyrill vor Augen, der zur Zeit von Kaiser Konstantin (oder seinem Sohn Constantius II.) eine ähnliche Aktion unternahm und Götterbilder in Heliopolis demolierte. Die Provokation endete mit seinem Tod.[12] Aus der geplanten Zerstörung von Götterstatuen wurde jedoch nichts. Als die Heiden merkten, was die beiden vorhatten, verabreichten sie ihnen eine ordentliche Tracht Prügel und warfen sie halbtot die Treppe hinab, die zum Tempel führte, was sie trotz vieler Verletzungen überlebten. Dieser Treppenaufgang besaß, was besonders betont wird, zahlreiche Stufen:

> Weil aber das sehnsüchtige Verlangen nach dem Status eines Confessors sein Herz wie ein warmes Feuer erfüllte, nahm er den seli-

---

[11] Aus der fälschlich unterstellten Absicht, das "gigantische Bauwerk" zu zerstören, zog Paul Peeters den Schluß, dass es sich bei der ganzen Episode in erster Linie um ein literarisches Stilmittel handelt (La vie de Rabboula, évêque d'Édesse [† 7 août 436], in: *Recherches de Science Religieuse* 18 (1928), 175f. [= Recherches d'histoire et de philologie orientales, Subsidia Hagiographica, 27, Bruxelles, 1951, 145f]. Vgl. dazu Blum, *Rabbūlā* (Fn. 2), 30f.

[12] Theodoret: *Historia ecclesiastica* III.3, Sozomenos: *Historia ecclesiastica* V, 9f.; *Chronicon Paschale*, ed. Ludwig [August] Dindorf I [Corpus scriptorum historiae byzantinae, 16], Bonn, 1832, Repr. 1924, 546f.; *Chronicon Paschale 284-628 AD*. Translated with notes and introduction by Michael Whitby and Mary Whitby [Translated Texts for Historians, 7], Liverpool, 1989, 37). Dasselbe berichtet Michael Syrus (*Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche [1166-1199]*. Éditée pour la première fois et traduite en français par J[ean]-B[aptiste] Chabot I/IV, Paris, 1899/1910, Repr. Bruxelles, 1963, 283f. Kap.VII.5/142 [Übers./Text]). Vgl. noch Herzfeld, Heliupolis (Fn. 10), 720.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000365

gen Eusebios mit sich und die beiden begaben sich nach B'elbaḳ, der Stadt der Heiden. Sie betraten den Tempel ihrer Götzenbilder[13] in göttlichem Eifer, um sie zu zerbrechen und um des Martyriums gewürdigt zu werden. Denn sie waren nicht in dem Vertrauen, lebend zurückzukehren, dorthin gegangen, sondern in der Hoffnung, dass man sie martere und töte und sie durch ihren Tod ein Zeugnis (für Gott) ablegten, wagten sie dies zu tun. Ihre Leiden für das (Glaubens)zeugnis waren nicht gering. Doch wegen künftiger Dinge, die von Gott für sie bereitet waren, dass sie im Bischofsamt Erfolg haben sollten, wurden sie errettet. Aber man schlug schonunglos auf sie ein, bis man glaubte, dass sie gestorben wären. Danach warf man sie Leichnamen gleich von der erhabenen Höhe der vielen Treppenstufen herab und auf ihnen schlugen, einander folgend, ihre Gliedmaßen auf. Und eine um die andere (Treppenstufe) schleuderte sie fortwährend weiter, so daß sie beim Herabstürzen von allen zerschlagen wurden, bis sie (unten) den Erdboden erreichten.[14]

Die Vita macht keine näheren Angaben, wann und wo der Treppensturz stattfand. Vermutlich erfolgte die Reise nach Heliopolis nicht allzu lange vor dem Jahr 412, da in der Vita unmittelbar auf das Heliopolis-Abenteuer über die Wahl Rabbūlās zum Bischof von Edessa berichtet wird. Was den genauen Ort des Geschehens betrifft, könnte man an den Be-

---

[13] Der aus dem älteren Persisch entlehnte Terminus *ptaḳrā* hatte in christlicher Zeit bereits einen peiorativen Sinn angenommen ("idolum"). Die Be-deutungsverengung erfolgte vermutlich schon in den jüdischen Gemeinden Mesopotamiens, da der Begriff im Jüdisch-Aramäischen in derselben Weise gebraucht wird (dsgl. mandäisch *paṭiḳrā*). Im älteren Aramäisch ist *patekar* noch ein Synonym für "Relief, Plastik" (Beyer, *Die aramäischen Texte* (Fn. 1), II, 1994, 401). Das Ausgangswort dürfte ein altpersisches patikar* ("Bild") sein, das im Mittelparthischen als *patkar* (mittelpers. *pahikar*, neupers. *paikar*, "Bild") und im Armenischen als *patker* erscheint. Im Armenischen hat die Entlehnung die neutrale Bedeutung des Persischen bewahrt (Geo Widengren: *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, Köln/Opladen, 1960 [Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, 70], 33, 99).

[14] Overbeck, *Opera selecta* (Fn. 5), 169,24–170,13; Bedjan, *Acta Martyrum* (Fn. 5), 407,11-408,4; Brockelmann, *Syrische Grammatik* (Fn. 5), 79,19–80,14.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000366

reich der Hauptheiligtümer der Stadt denken,[15] an den großen Tempel von Jupiter Heliopolitanus[16] und den daneben stehenden sogen. Bacchus-Tempel, der Merkur Heliopolitanus geweiht gewesen war *(Abb. 1)*. Der Jupiter-Tempel, ein Peripteros, stand auf einem hohen Podium. Man betrat das Heiligtum über Propyläen mit einer großen Freitreppe. Von hier kam man in einen von Portiken gesäumten hexagonalen Innenhof, ehe man in den großen Haupthof gelangte, wo vor einem

[15] *Baalbek. Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen in den Jahren 1898 bis 1905.* Hrsg. von Theodor Wiegand, I-III (Berlin/Leipzig, 1921-1925, Repr. Berlin, 1973); Youssef Hajjar: *La triade d'Heliopolis-Baalbek: iconographie, théologie, culte et sanctuaires,* Université de Montreal, Department d'études anciennes et modernes, Montreal, 1985, p.281-347; Ders.: Baalbek, grand centre religieux sous l'Empire suivi d'un appendice: Supplément II au corpus des documents iconographiques et épigraphiques héliopolitains, in: *ARNW* (s. Fn. 8), Bd.18,4. Religion (Heidentum: die religiösen Verhältnisse in den Provinzen [Forts.]), hrsg. von Wolfgang Haase (Berlin/New York 1990), 2490-2498; Klengel, *Syrien* (Fn. 8), 170-174; Erwin M[aria] Ruprechtsberger (Hrsg.): *Vom Steinbruch zum Jupitertempel von Heliopolis/Baalbek (Libanon),* Linz, 1999 [Linzer archäologische Forschungen, 30]; Margarete van Ess/ Thomas Weber (Hrsg.): *Baalbek. Im Bann römischer Monumentalarchitektur,* Mainz, 1999 [Zaberns Bildbände zur Archäologie. Sonderbände der antiken Welt], vgl. ferner Albert Champdor: *L'Acropole de Baalbek,* Paris, 1959 [Hauts lieux de l'histoire, 12]; Nina Jidejian: *Baalbek: Heliopolis, "City of the Sun",* Beirut, 1975; Friedrich Ragette: *Baalbek.* With an introduction by Sir Mortimer Wheeler London, 1980/ Park Ridge NJ, 1980.

[16] Zum Kult der heliopolitanischen Trias vgl. Youssef Hajjar: *La triade d'Héliopolis -Baalbek. Son culte et sa diffusion à travers les textes littéraires et les documents iconographiques et épigraphiques,* I-II, Leiden, 1977 [Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain, 59]; Ders.: *Iconographie* (Fn. 15); Ders.: Jupiter Heliopolitanus, in: *Die orientalischen Religionen im Römerreich* (OrRR), herausgegeben von Maarten J[ozef] Vermaseren Leiden, 1981 [Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain, 93], 213-240; Ders.: Baalbek (Fn. 15), 2458-2508; Helmut Merklein: Die Trias von Heliopolis, in: *Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte. Festschrift für Jürgen Becker zum 65. Geburtstag,* hrsg. von Ulrich Mell/Ulrich B. Müller, Berlin/New York, 1999 [Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 100], 443-472.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000367

kleineren Altar[17] ein Monumentalaltar[18] stand, der den freien Blick auf den Haupttempel versperrte. Sowohl der Jupiter- wie der Bacchus-Tempel besaßen einen größeren Treppenaufgang, die jedoch etwas kleiner waren als die Freitreppe der Propyläen. Man könnte erwägen, ob der in der Vita geschilderte Treppensturz sich bei den Propyläen ereignete.[19] Die aufgebrachten Anhänger der heliopolitanischen Trias hätten dann die beiden Mönche aus einem der beiden Tempelhöfe vertrieben und die Freitreppe der Propyläen hinabgestoßen. Diese dreiteilige Treppe ist aber nicht so hoch, dass man sich bei einem Sturz zwangsläufig lebensgefährliche Verletzungen zuziehen könnte. Die Vita erweckt jedoch den Eindruck, dass die Treppe wesentlich mehr Stufen besaß als die großen Freitreppen des Haupttempels. Außerdem müsste der Tempel der heliopolitanischen Familientriade zu Rabbūlās Zeit längst in eine christliche Kultstätte umgewandelt worden sein, obgleich die Stadt in der Spätantike in dem Ruf stand, eine Hochburg des Heidentums zu sein.[20] Kaiser Theodosius (I., der Große, 379 –17. Januar 395) verschärfte am 8. November 392 unter dem Eindruck der Usurpation des Eugenius (August 392 – 6. September 394),[21] der politisch einen antichristlichen Kurs eingeschlagen hatte, das ein Jahr zuvor am 24. Februar 391 erlassene Edikt. Ursprünglich sollte nur der Tempelbesuch

---

[17] Paul Collart / Pierre Coupel: *Le petit autel de Baalbek*. Avec la collaboration de H[aroutune] Kalayan, Paris, 1977 [Bibliothèque archéologique et historique, 98].

[18] Paul Collart / Pierre Coupel : *L'Autel monumental de Baalbek,* Paris, 1951 [Bibliothèque archéologique et historique, 52].

[19] so Blum, *Rabbūlā* (Fn. 2), 31, Anm.77 ; Bowersock, *Syriac Life* (Fn. 6), 269 ; vgl. Herzfeld, Heliupolis (Fn. 10), 721.

[20] Johannes Geffcken: *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums* Heidelberg, 1920 [Religionswissenschaftliche Bibliothek 6], ^{2}1929, Repr. Darmstadt, 1963 und 1972, 8, 158, 193 f. [= The Last Days of Greco-Roman Paganism (Europe in the Middle Ages. Selected studies, 8), Amsterdam/New York, 1978]; Herzfeld, Heliupolis (Fn. 10), 722.

[21] J[ohannes Anton] Straub, Eugenius, in: *Reallexikon für Antike und Christentum,* VI (1966), 860-877.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000368

und das öffentlichen Opfer untersagt sein, jetzt wurde der Götterkult generell verboten.[22] Das bedeutete das Ende für den paganen Kult in den großen Tempeln, die im Zentrum der Städte lagen. Nach einigen antiken Autoren[23] wurden zu diesem Zeitpunkt die großen Tempel von Heliopolis und Damaskus in Kirchen verwandelt. Der oktogonale Innenhof des

---

[22] P[aul] R[obinson] Coleman-Norton: *Roman State and Christian Church. A Collection of Legal Documents to A.D. 535*, II, London 1966, 448-450; Peter Thrams: *Christianisierung des Römerreiches und heidnischer Widerstand*, Heidelberg, 1992, 186-192; Adolf Lippold: *Theodosius der Große und seine Zeit*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 1968 [Urban-Bücher, 107], 38ff., 102ff. > Theodosius der Große und seine Zeit [Beck'sche schwarze Reihe, 209], München, ^{2}1980, 45ff., 123ff.; Ders.: Theodosius I. und II., in: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Supplementband XIII (1972), 891, 898, 958 = Ders.: *Die Kaiser Theodosius der Große und Theodosius II*, Stuttgart, 1972, 55, 62, 122; Wilhelm Ensslin: *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d. Gr.* [Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Kl., Jg. 1953, H. 2], München, 1953, vgl. ferner Frank R[ichard] Trombley: *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529*, II, Leiden/New York/Köln, 1993/1994 [Religions in the Graeco-Roman World, 115/2], ^{2}1995, Repr. 2001, 10, 16ff., 21ff.

[23] Sozomenos: *Historia ecclesiastica* VII.15.11f., Johannes Malalas: *Chronographia* (ed. Ludwig [August] Dindorf, Bonn, 1831, [Corpus scriptorum historiae Byzantinae 9], Repr. 1926, 344; ed. Hans Thurn, [Corpus fontium historiae Byzantinae, 35], Berlin, 2000, 266; *The chronicle of John Malalas*. A translation by Elizabeth Jeffreys, Michael Jeffreys, and Roger Scott with Brian Croke, Melbourne, 1986 [Byzantina Australiensia, 4]), *Chronicon Paschale* (ed. Dindorf [Fn. 12], 561; *Chronicon Paschale 284-628 AD*, transl. Whitby [Fn. 12], 50); vgl. Hajjar, *Iconographie* (Fn. 16), 381; Stefan Westphalen, Vom Tempel zur Basilica. Das Heiligtum in byzantinischer Zeit, in: Van Ess/Weber (Hrsg.): *Baalbek* (Fn. 15), 69; Trombley, *Hellenic Religion* (Fn. 22), II, 154; Ann Moffat: A Record of Public Buildings and Monuments, in: *Studies in John Malalas*, edited by Elizabeth Jeffreys with Brian Croke and Roger Scott Sydney, 1990 [Byzantina australiensia, 6], 92; [Georg] Beer: Heliopolis Nr.2, in: *Pauly[s] Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaften*, VIII.1 (1912), 47f.; Herzfeld, Heliupolis (Fn. 10), 720.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000369

heliopolitanischen Heiligtums erhielt eine Kuppel und im großen Hof wurde ein basilikaler Kirchenbau errichtet.[24]

Als Rabbula und sein Freund Euseb nach Heliopolis kamen, fanden sie demnach in der Stadtmitte keinen paganen Tempel mehr vor, sondern Heiligtümer des Christentums,[25] das in Heliopolis allerdings keinen übermäßig starken Rückhalt hatte. Nur ein Teil der Stadtbewohner hatte die Verehrung der heliopolitanischen Trias mit der Trinität vertauscht. Der Haupttempel, ein Repräsentationsbau der alten Religion, wurde nun kirchlich genutzt und der sogenannte Rundtempel oder Venus-Tempel (neben dem kleinen Musentempel) war der Hl. Barbara geweiht worden. Die beiden Glaubenseiferer aus dem nördlichen Syrien mussten daher ein anderes Heiligtum aufgesucht haben. Neben dem Hauptheiligtum in der Stadtmitte gab es in Heliopolis *extra muros* einen Tempel, der Merkur Heliopolitanus geweiht war.[26] Der Tempel lag südlich der Stadt auf einem Berg, der jetzt Šēḫ (< Šayḫ) ʿAbdallāh genannt wird, und scheint erst zu Beginn des 6. Jahrhunderts nach einem durch einen Blitzschlag verursachten Brand im Jahr 524 in eine Kirche zu Ehren der Theotokos (yāldaṯ alāhā)

[24] vgl. Westphalen, Tempel (Fn. 23), 68-71; Herzfeld, Heliupolis (Fn. 10), 727f. Im *Neuen Pauly* (T[homas] L[eisten]: Art. Baalbek, II (1997), 383) wird mit Sicherheit davon ausgegangen, daß Konstantin den Tempel schloß, aber erst Theodosius II. (408-450) im großen Hof des Jupiter-Tempels eine Basilika erbaute.

[25] Sollte das heliopolitanische Abenteuer von Rabbūlā und Eusebios tatsächlich vor der Umwandlung des Jupiter-Tempels in eine Kirche stattgefunden haben, spräche zum einen die Beschreibung des Treppensturzes gegen eine solche zeitliche Ansetzung, zum anderen würde in der Vita eine Lücke von mehr als 20 Jahren klaffen, von denen es nichts zu berichten gab. Das ist, auch wenn die Vita keine Biographie im eigentlichen Sinn darstellt, sehr unwahrscheinlich.

[26] Daniel Schlumberger: Le Temple de Mercure à Baalbek-Héliopolis, in: *Bulletin du Musée de Beyrouth* 3 (1940), 25-36; Hajjar, *Iconographie* (Fn. 15), 347f.; Klaus Stephan Freyberger/Friedrich Ragette, Stadt des Jupiter Heliopolitanus. Baalbek als Kultzentrum in römischer Zeit, in: Van Ess/Weber (Hrsg.), *Baalbek* (Fn. 15), 47f; Herzfeld, Heliupolis (Fn. 10), 718, 724 und 721/2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000370

verwandelt worden zu sein, sofern man einer Notiz von Michael Syrus (1166-1199, geb.1126/7) Glauben schenken darf.[27] Der Tempel ist auf städtischen Münzen zu sehen, die unter Philippus Arabs (244-249) geprägt wurden *(Abb. 2)*.[28] Eine steil abfallende Treppe führt zu einem Peripteros-Tempel mit acht Säulen an der Giebelseite. Die Treppe war vermutlich länger als 192 m und besaß zahlreiche Treppenstufen. An diesem Ort muß der in der Vita beschriebene Treppensturz geschehen sein. Rabbūlā und Euseb begaben sich in den auf dem Berg gelegenen Merkur-Tempel und wurden dann, als man ihre wahre Absicht erkannte, aus dem Heiligtum gejagt und die Treppe hinabgestoßen, bis ihre geschundenen Leiber den Treppenaufgang erreichten. Der Sturz verlief trotz allem glimpflich. Beide kamen mit dem Leben davon.

[27] *Chronique de Michel le Syrien* (Fn. 12), 179 Kap.IX.16/ 271b Z.43ff. [Übers./Text]. Da das ehemalige Hauptheiligtum in der Stadtmitte zu diesem Zeitpunkt längst als Kirche genutzt wurde, muß die im Text erwähnte Marienkirche an einem anderen Ort gestanden haben. Im Prinzip kommt nur der Merkur-Tempel in Frage.

[28] Schlumberger, Temple (Fn.26), 25, fig.1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000371

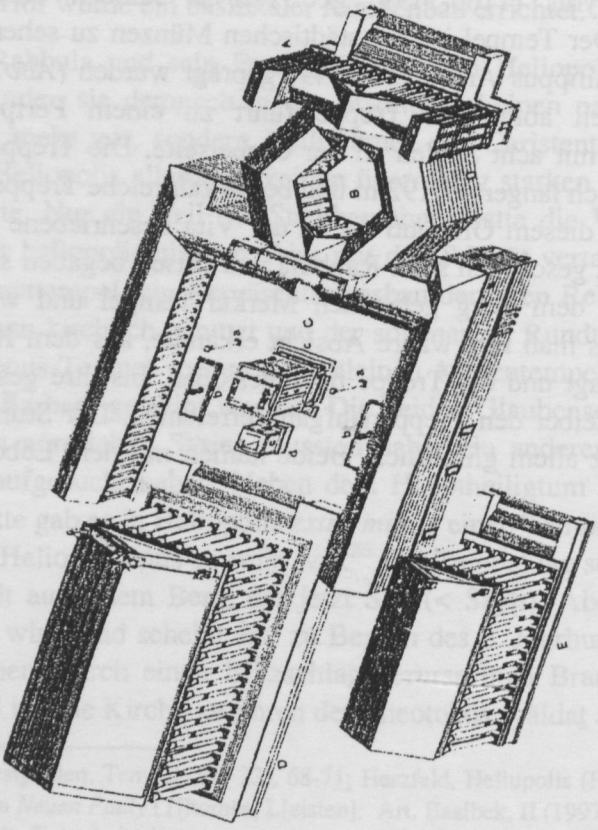


Abb. 1

A Propyläen
B hexagonaler Hof
C großer Innenhof
a) zwei freistehende Säulen
b) zwei Wasserbecken (für kultische Waschungen)
c) großer Monumentalaltar
d) kleiner Altar
D Tempel von Jupiter Heliopolitanus (oder von der heliopolitanischen Trias)
E Tempel von Merkur Heliopolitanus
(Abb. nach Hajjar, 1985, Pl.III)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000372



Abb. 2

Münze von Philippus Arabs
(nach Schlumberger)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000373



Abb. 1

A Propyläen
B hexagonaler Hof
C großer Innenhof
a) zwei freistehende Säulen
b) zwei Wasserbecken (für kultische Waschungen)
c) großer Monumentalaltar
d) kleiner Altar
D Tempel von Jupiter Heliopolitanus (oder von der heliopolitanischen Trias)
E Tempel von Merkur Heliopolitanus
(Abb. nach Hajjar, 1985, PLIII)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000374

Essai d'intégration de l'idiome de l'*Old Coptic Horoscope* dans le classement – par critères orthographiques – des langues, dialectes, subdialectes et 'dialecticules' coptes

Rodolphe Kasser (Yverdon-les-Bains)

1. Il n'est pas d'égyptologie vraiment complète, en tous cas sur la plan linguistique, sans un recours permanent, pour contrôle et confrontation, à la coptologie: banalité que répètent à l'envi tous les grands manuels, etc., de la vieille branche et de son bourgeon le plus jeune[1], afin, entre autres, de combler le fossé qui sépare de manière si spectaculaire deux mondes si antagonistes, sur le plan de la pensée philosophique et religieuse d'une part, et sur celui de l'écriture qui l'exprime d'autre part. Or grande et vaste est la reconnaissance que l'égyptologie mondiale doit témoigner aujourd'hui à la coptologie en la personne de l'un de ses

[1] Cf. principalement Černý 1976; Chaîne 1933; Crum 1939; Funk 1988; Gardiner 1957; Johnson 2000; Kahle 1954; Kasser 1964, 1980-1981, 1989a, 1990; Krause 1978; Layton 2000; Lefebure (1940 et) 1954; Lefort 1931; Leipoldt/Crum 1908-1913; Mallon 1907; Nagel 1965, 1984, 1988, 1998; Peyron 1835; Quecke 1974, 1978; Satzinger 1985; Schmidt 1908, 1919; Shisha-Halevy 1986; Shisha-Halevy 1988; Shisha-Halevy 1989; Spiegelberg 1921; Steindorff 1951; Stern 1880; Till 1955; Till 1961; Vergote 1945; Vergote 1973; Vycichl 1983, 1990; Westendorf 1977; Worrell 1934.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000375

serviteurs les plus zélés et efficients, le savant allemand Peter Nagel, qui, par ses travaux de très haut niveau et ses qualités de chercheur perspicace et méthodique, l'a fait progresser notablement. Nous préciserons cette remarque dans les alinéas suivants.

1.1 Dans le concept de l'évolution de la langue égyptienne, depuis très longtemps, nul ne conteste plus le principe du passage naturel et progressif de l'égyptien pharaonique à l'égyptien copte, en passant par le démotique et le vieux-copte, entités qui furent longtemps vivantes et perceptibles par les facultés auditives humaines, et qui, fossilisées aujourd'hui dans la seule écriture, ne s'insèrent pas moins dans le même processus évolutif sur le plan des graphèmes (splendeur ciselée, luxuriante et bariolée des hiéroglyphes, ou grouillement des signes démotiques leur première semi-abstraction, multipliant à l'envi leurs variantes pointilleuses et sourcilleuses, d'apparence foules de fourmis affolées, brouillant leurs pistes mystérieuses en une gesticulation luisante et minuscule, individualités-distinguos par centaines et centaines souvent engluées dans d'inextricables énigmes, profusion désordonnée et ténébreuse faisant face aux petites cohortes disciplinées, clairement limitées, des alphabets coptes, cohortes structurées "à la grecque", alphabets de 34 (à la rigueur 36) graphèmes au maximum, de 24 (à la rigueur 23) graphèmes au minimum.[2]

---

[2] Le lecteur non spécialisé croira volontiers qu'il n'existe qu'*un seul* alphabet copte, alors qu'on peut en distinguer une bonne *douzaine*, dont le plus riche, ***P***, comporte 34 (à la rigueur même 36) signes (les 24 graphèmes du sous-alphabet copte hellénique = l'alphabet grec au complet, + ϐ compendium d'origine hellénique, et les (post)démotiques ⊥ ϫ ϥ ϣ ϩ ϧ ϩ ϫ ϯ) (à la rigueur + ϑ compendium grec et - , (post)démotiques à l'état de vestiges). *(Post)démotique = démotique final modifié en son style, pour l'harmoniser avec le style des graphèmes grecs contemporains.* Les alphabets les plus pauvres sont les suivants: surtout celui de ***G*** avec ses 24 graphèmes en tout et pour tout (ceux de l'alphabet grec, rien de plus, avec d'astucieuses combi-

1.2 L'égyptologue et le coptisant avertis reconnaissent ces faits et leur relation de manière générale, mais ils sont encore loin d'en saisir tous les détails avec assez de clarté et de précision, faute d'une documentation suffisante. En effet, si les textes et lambeaux de textes démotiques ou coptes se comptent par milliers, les témoins des phénomènes graphiques de transition, textes vieux-coptes et protocoptes formant de toute évidence la charnière linguistique entre l'égyptien pharaonique – allié au démotique – et le copte proprement dit, ces témoins restent rarissimes, et en outre si disparates, que leur interprétation n'avance que péniblement, et très lentement. Or si Peter Nagel a rendu d'éminents services dans divers secteurs de la coptologie (dans le déchiffrement des textes gnostiques et manichéens notamment), il ne s'est pas moins distingué dans l'ouverture de voies nouvelles à travers la jungle du vieux-copte et du protocopte. C'est ainsi que, le premier, il a identifié de manière assez vraisemblable, dans l'idiome du P. Bodmer VI, un chaînon capital de la transition entre le stade vieux-copte de la langue égyptienne et son stade proprement copte; il y a vu un témoin, actuellement encore unique, du dialecte copte protothébain – ou protodialecte thébain –; il a découvert là, en quelque sorte, un "point stratégique" donnant au chercheur qui l'occupera une vue bien meilleure que précédemment sur le terrain contextuel qu'il vise à maîtriser; et dès lors, qui sait si la perspicacité de ce chercheur futur ne finira pas par atteindre la qualité nécessaire, et si la ferme occupation de cette position ne le ren-

---

naisons graphiques pour rendre les phonèmes non-grecs: ainsi, en comparant ***G*** à ***B***, ⲫ pour ϥ, ⲥⲍ pour ϣ, ⲭ pour ϧ, ∅ pour ϩ, ⲧⲍ pour ϫ ou ϭ, ⲧⲓ pour ϯ); ou l'alphabet de ***H*** avec ses 25 (ou à la rigueur 23) graphèmes, n'ayant qu'un alphabet grec raccourci de ⲅ ⲇ ⲍ, remplacés respectivement par ⲕ ⲧ ⲥ, ***H*** tendant même à éliminer ϫ et ϯ, les remplaçant par ⲕϫ ou même ⲕⲥ, ⲡϯ ou même ⲡⲥ, respectivement; et ses emprunts au démotique sont sévèrement limités: ϣ ϩ ϫ ϭ.

dra pas réellement et définitivement maître de ce terrain convoité? Ouverture d'horizons nouveaux, due au méticuleux et persévérant travail préparatoire effectué par celui que la présente *Festschrift* met aujourd'hui, à bon droit, en exergue. Quoi qu'il en soit, après avoir rendu à notre savant collègue et ami l'honneur bien mérité qui lui est dû, nous passerons maintenant à une description – tentative de définition – plus concrète, plus précise, des réalités linguistiques évoquées plus haut.

Quadrillage

2 Décrire, oui, et avant tout, décrire avec précision. L'entreprise, délicate, nécessitera une sorte de quadrillage préliminaire de l'espace dans lequel sera effectuée notre opération de recherche.

2.1 Espace *géographique* : les faits observables (ou devenant assez acceptables par déduction analogique) sont situés, à 99%, dans la Vallée du Nil égyptien suivie de son Delta, entre Assouan et la mer Méditerranée.[3] Avec la majorité des égyptologues, on partagera ce territoire (Vallée du Nil égyptien et Delta) en trois régions, puis dix subdivisions de régions *(fig. 1)*:

[3] Le pourcentage esquisse une estimation de la population habitant ces régions. Dans les rares oasis (Sioua surtout) occupant la partie du désert libyque touchant à la mer Méditerranée (**oa-CA** = **oa**sis du désert proche de la côte de **C**yrène et d'**A**lexandrie), environ 0,5%. Plus à l'intérieur du continent (**oa-HE** = **oa**sis plus voisines de la Vallée du Nil égyptien, à l'Ouest de la **H**aute-Égypte et de la haute Moyenne-Égypte), environ 0,5%. Mais si le désert est pratiquement inhabité, les millions d'hommes et de femmes de la population égyptienne s'entassent dans le Delta (**BE** = **B**asse-Égypte, environ 59%) et en amont du Delta, en **M**oyenne-Égypte et en **H**aute-Égypte (environ 40%).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000378

(1) La **langue copte bohairique** est la langue véhiculaire autochtone de tout le Delta (**BE** = Basse-Égypte, entre le Caire et la mer Méditerranée). Elle y côtoie et domine plusieurs (sub)dialectes régionaux ou locaux. Subdivisions et (sub)dialectes:
BE ouest : ***B4*** ? ; **BE centre** : ***B4*** ? ***B74*** ? ***G*** ?? ; **BE est** : ***B4*** ? ***G*** ??[4].

(2) La **langue copte saïdique** est la langue véhiculaire autochtone de toute la Moyenne-Égypte (**ME**, entre Deirout et le Caire, d'amont en aval). Elle y côtoie et domine plusieurs (sub)dialectes régionaux ou locaux. Subdivisions et (sub)dialectes:
bME = basse Moyenne-Égypte : ***B74*** ? ***F7 K K7 V*** ?; **FA** = Fayoum: ***F5 F56 F58 K*** ? ***F4*** ?; **mME** = Moyenne-Égypte: ***F5*** ? ***F4 F46 V4 V5 W C*** ? ***M4***; **hME** = haute Moyenne-Égypte; ***C M4 M5 H*** ? ***L4*** ?

(3) La **langue copte saïdique** est la langue véhiculaire autochtone de toute la Haute-Égypte (**HE**, entre Assouan et Assiout, d'amont en aval). Elle y côtoie et domine plusieurs (sub)dialectes régionaux ou locaux. Subdivisions et (sub)dialectes:

---

[4] On remarquera ici que le nombre des (sub)dialectes du Delta est particulièrement peu élevé (dialectes *connus* bien sûr). Motifs de cette pauvreté apparente: le paysage du Delta, est largement ouvert à ses diverses parties, mutuellement; ce paysage, non cloisonné comme l'est la Vallée, est naturellement peu favorable au maintien, long et tenace, de (sub)dialectes régionaux ou locaux. Ensuite, le climat du Delta, trop humide en hiver, ne permet pas la conservation durable de documents sur papyrus, parchemin et autres matières organiques, dans le sol; or dans la Vallée, les témoins des nombreux (sub)dialectes attestés appartiennent tous, ou presque, aux 3e - 5e siècles.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000379

bHE = **b**asse **H**aute-Égypte: ***L4 A L5 L57 J***?; **mHE** = **m**oyenne **H**aute-Égypte: ***L5 i i7 L6 P***; **hHE** = **h**aute **H**aute-Égypte: ***L6*** ?

En outre, les rares habitants de la partie du désert de Libye relativement proche de la haute Moyenne-Égypte et surtout de la Haute-Égypte avaient leur propre dialecte autochtone, ***D***, utilisé concurremment à la **langue** véhiculaire **copte** autochtone **saïdique**. ***D*** n'est attesté à ce jour que par l'ostracon vieux-copte de Daklèh (cf. Gardner 1999; Kasser [2003]).

2.2 Ce quadrillage géographique sera suivi d'un quadrillage *chronologique*, non moins indispensable. En effet, le problème qui sera analysé ici concerne à peu près un millénaire de l'histoire culturelle de l'Égypte ancienne: un millénaire particulièrement sensible, une *époque-charnière* entre l'Égypte pharaonique et païenne, encore prestigieuse mais sur son déclin, et l'époque copte-chrétienne – copte-byzantine puis copte-arabe –, plus modeste et intellectuellement plus proche des chrétiens européens, américains, canadiens etc., des 20e et 21e siècles; une Égypte nouvelle qui, spirituellement et artistiquement (par intermédiaires obligés), est devenue l'une des sources principales de la civilisation européenne médiévale.

Ce millénaire approximatif s'étend *grosso modo* du 5e siècle avant notre ère au 5e siècle après J.-C. On pourra le subdiviser utilement comme suit:

Période I : tous les siècles avant J.-C.
Période II : premier et second siècles de notre ère.
Période III : troisième et un peu du 4e siècle.
Période IV : un peu du 3e, et surtout 4e - 5e siècles etc.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000380

Siècles décisifs

3. Ces quelque dix siècles verront l'Égypte ancienne s'éteindre, et simultanément, l'Égypte nouvelle germer, issue de contacts nouveaux avec des civilisations extérieures (la civilisation hellénique spécialement) par "intercommunication" (interpénétration culturelle réciproque), avec toutes ses **conséquences**. Elles seront d'abord épiphénoménales et anodines, globalement négligeables, puis elles mettront en cause, de plus en plus, l'originalité profonde, essentielle et existentielle, de l'Égypte pharaonique.

3.1 Ces conséquences affecteront sa *langue*, sévèrement remaniée et touchée dans ses œuvres vives (révolution dont un changement d'alphabet presque complet[5] n'est pas le moins spectaculaire des actes "iconoclastes" en quelque sorte); langue ainsi mutilée, puis finalement supplantée par celle, sémitique, d'envahisseurs étrangers, les conquérants arabes (au 7e siècle).

3.2 Ces conséquences seront *religieuses* aussi, et non moins graves, ayant entraîné bientôt la destruction de la religion pharaonique ancienne et traditionnelle, d'abord bousculée puis traitée avec un irrespect mêlé parfois de haine par la nouvelle religion triomphante, le *christianisme* ; laquelle ne devrait pas échapper au même sort, à la même disgrâce, quelques siècles plus tard, avec l'invasion arabe (an 641): pénétration victorieuse

---

[5] L'alphabet saïdique, par exemple, a 24 graphèmes d'origine grecque, contre 6 seulement (20%) sauvés du naufrage de l'alphabet démotique, lui-même issu (par simplification hautement arbitraire et déformante, désordonnée en dehors de toute réforme systématiquement organisée) de l'"écriture" pharaonique en son ensemble; édifice culturel admirable, dans sa complexité intelligente, son niveau artistique remarquable.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000381

et maintien inébranlable, aux commandes de l'Égypte, d'un peuple intrus et fier, plus obstiné dans ses convictions que les plus obstinés des Coptes, conquérants ne tolérant aucune résistance, aucun accommodement, aucune compromission (sauf raisons tactiques). Ils apportaient avec eux une religion tranchante comme un sabre clair, et s'élançaient en avant, portés par elle, animés par une foi également monothéiste, mais plus strictement encore que celle d'un christianisme affaibli, alangui, que la nouvelle foi fera chanceler par sa présence; un christianisme de masses populaires à demi ignorantes, abritant leur besoin de sécurité derrière un syncrétisme bon enfant et inavoué, rehaussé par le clinquant de rassurants oripeaux – rappelant les kermesses, flonflons et pompons de certaines communautés modernes en fête –. Un christianisme ayant oublié souvent l'essentiel au profit de l'accessoire; une doctrine endoctrinante et pontifiante plutôt que vivifiante, emberlificotée dans les subtilités de la théologie byzantine, ou anti-byzantine. Et voici que ce tissu social en douce somnolence ou absorbé par d'autres préoccupations (démêlés pénibles avec les autorités melkites etc.) est surpris, dérouté par la soudaineté de l'événement; voici, coup de foudre, la pénétration abrupte de ces fils de lointains déserts, univers inhumain, minéral, âpre, siliceux, stérile, impitoyable; guerriers pugnaces, infatigables, endurcis par les privations perpétuelles qu'il exige, aiguillonnés par leur faim de terres plus fertiles, plus faciles – et telle était alors la réputation de l'Égypte auprès de ses voisins jaloux, trop souvent torturés par la famine – ; peuple sauvage, plus jeune et plus vigoureux que ses adversaires trop savamment, méticuleusement organisés, trop confiants dans leur supériorité mentale; croyants neufs, tout imprégnés d'un message religieux infiniment plus incisif, plus

simple[6] à comprendre pour les masses populaires à l'instruction très limitée ...

En somme, après l'élimination sans gloire, sous les sarcasmes, des restes du "paganisme" pharaonique, alors aussi bariolé que décadent, d'abord un christianisme jeune et vainqueur, conquérant, explosif, fortifié dans un premier temps par les persécutions s'abattant sur lui, christianisme mûri lui aussi à l'ombre des Pères du désert, puis amolli par la facilité, le confort de la paix religieuse; un christianisme autrefois ardent et ascendant, puis amolli par sa victoire politique, l'engageant peu à peu dans le chemin de la descente, religion retrouvant imperceptiblement d'anciennes ornières, mouvement tendant à se ralentir, corps énorme en demi-sommeil, replié sur lui-même, passif, en position défensive, nourrissant de ses propres automatismes ses énergies déclinantes ... donc un christianisme mal préparé aux aléas, aux chocs de l'histoire, et de ce fait, une institution fragilisée, destinée à être bousculée et détrônée à son tour – en tous cas politiquement et comme religion officielle de l'Égypte – par l'*islam*.

Grec et démotique

4.1 L'influence notable du grec sur l'égyptien commence peu avant la période **I** et dure jusqu'au-delà de la période **IV**. En Égypte, l'usage de l'écriture (hiéroglyphique) classique s'éteint (définitivement ?) en l'an 250 de notre ère (environ). L'écriture démotique court de la fin du 8e siècle avant notre ère jusqu'à la seconde moitié du 5e siècle chrétien. En même temps (et avec les efforts de quelques rares copistes désireux de simplifier l'expression graphique de l'égyptien, dans des formules magiques dont l'efficacité dépend de la précision dans l'articulation), l'on

[6] Même *simpliste* selon ses contempteurs.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000383

commence à s'enhardir à transcrire ces formules en caractères grecs seuls (ce qui rend la transcription fort malaisée et approximative), cela, d'abord et pendant la période **I**, dite du "prévieux-copte".

4.2 Les "œuvres" très modestes issues de ces efforts de pionniers sont donc classées comme des productions en "prévieux-copte". Cependant, l'évolution se poursuit, d'abord lentement, puis s'accélérant; la méthode s'affine, devient plus efficace à la période **II**, celle du "vieux-copte ancien", ou "préproto-copte". Là, plus courageux devant les traditions anciennes et leurs défenseurs refusant tout progrès, toute innovation aux conséquences incalculables, quelques copistes et grammairiens (sacrilèges aux yeux de beaucoup de leurs collègues) s'enhardiront à créer, de cas en cas, divers alphabets combinant à l'alphabet grec quelques graphèmes d'origine démotique (environ 30%, cf. supra, 3.1, note 5).

4.3 La période **III**, dite du "vieux-copte tardif", verra cette entreprise se perfectionner en se simplifiant et en se systématisant: on renoncera à quelques phonèmes-graphèmes pas vraiment indispensables, on cherchera à unifier les codes créés par les pionniers à titre individuel, on parviendra, par ce moyen, à faciliter une accession plus large au nouvel égyptien littéraire en voie de formation, faisant naître ainsi, dans les différents dialectes où il se manifeste, le *proto-copte*, lequel se développe en trois stades successifs: le proto-copte à graphèmes vieux-coptes; le proto-copte à 2 graphèmes coptes adaptés; et, période **IV**, le proto-copte à un seul graphème copte adapté[7] (voir la *fig. 2*); et

[7] Ces graphèmes sont, bien sûr, tous d'origine démotique. Mais conventionnellement, seuls les premiers, qu'on ne retrouve dans aucun alphabet de langue ou dialecte copte (sauf, éventuellement, dans le P. Bodmer VI, unique té-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000384

de ce proto-copte multiforme sortira le copte plus multiple encore (cf. en 2.1 la liste toujours plus longue des très nombreux dialectes, subdialectes, dialecticules, identifiés à l'heure actuelle)[8]. Plus concrètement: ***P*** a conservé le phonème /ç/ qui s'est perdu en ***S***, et il a conservé également le graphème démotique (et vieux-copte) ϸ qui le rendait; moins conservateur, ***i*** n'a conservé que le phonème, et il s'est débrouillé avec son alphabet réduit, où il trouvait un phonème assez proche, /š/, rendu par ϣ; il a donc pris, pour /ç/ (*Ich-Laut*), ce ϣ, et lui a ajouté un petit signe distinctif, diacritique: ϣ̈ . Pareillement, ***A*** a conservé le phonème /x/, mais non son graphème le plus normal, ϧ ; mais il s'est débrouillé avec son alphabet réduit, où il trouvait un phonème assez proche, /h/, rendu par ϩ ; il a donc choisi, pour /x/, ce ϩ, lui ajoutant un petit signe distinctif, diacritique: ϩ̣ . Respectivement, ϣ et ϩ ont été *adaptés* aux besoins de ces deux situations, afin de pouvoir rendre, respectivement, /š/ et /x/.

---

moin du protodialecte ***P***, ainsi par exemple ⲧ , ⲍ ou ϸ , cf. Kasser 1960), sont dits "vieux-coptes"; les autres, adoptés par l'un ou l'autre des alphabets de dialectes coptes, sont dits "coptes", tout simplement (ainsi ϣ ϥ ϧ ϩ ⲭ ϭ ϯ). Sont encore qualifiés de "(post)démotiques" ceux qui, évidemment dérivés du démotique (final), ont été modifiés dans leur style pour les harmoniser avec le style des graphèmes grecs contemporains, spécialement quand il s'est agi de créer un alphabet mixte, pour commencer à écrire du vieux-copte, ou surtout du copte proprement dit. Ainsi, par exemple, le ϣ /š/ démotique est devenu le ϣ (post)démotique, s'harmonisant avec l' ω grec; et le ϥ /f/ démotique est devenu le ϥ (post)démotique, s'inspirant de la forme générale du ρ grec contemporain.

[8] Aujourd'hui, la recherche scientifique peut compter, outre les deux langues coptes véhiculaires, ***B*** et ***S***, encore plus d'une trentaine de dialectes, subdialectes, dialecticules, ensemble disparate dont la liste ne pourra que s'allonger plus tard, au gré des nouvelles découvertes de manuscrits prévisibles (gros codex ou petits fragments d'aspect misérable). Tel est l'avenir au-devant duquel va la coptologie moderne; irrésistiblement.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000385

4.4 Accessoirement, le début de la période **I** suit aussi d'assez près la transformation vocalique radicale qui a fait passer l'ancienne langue véhiculaire de la Moyenne et de la Haute-Égypte, du type *san/ren* au type *son/ran* ; cela probablement en conséquence de contacts directs, passant par dessus la tête des dialectes et subdialectes locaux et subordonnés; contacts directs avec l'autre langue véhiculaire de l'Égypte, celle du Delta, qui, elle, avait acquis cette vocalisation par un processus plus naturel, et se trouvait alors, par rapport à l'Égypte méridionale (Thèbes etc.), en position de force politique supérieure, incitant à quelque mimétisme phonique (cf. Satzinger 1985, créateur de l'hypothèse; Kasser 1989b et 1990, la modifiant en quelques détails).

Classement des idiomes coptes par critères orthographiques

5 Classer les langues, dialectes, subdialectes, dialecticules coptes selon les critères très rudimentaires de la phonologie, manifestée par l'orthographe peut paraître un peu trop primitif et enfantin aux spécialistes de textes habitués à les juger en fonction de caractéristiques grammaticales, évidemment beaucoup révélatrices de leur identité, donc plus intéressantes. Toutefois, ce procédé idéal n'est applicable qu'aux idiomes richement attestés, par des textes assez longs et variés. Or on totalise actuellement, en copte, près d'une quarantaine d'unités dialectales (en comptant les plus minuscules aussi bien que les plus considérables, dans ce vaste patrimoine). Qui veut donc acquérir une vision aussi complète que possible de cet ensemble devra donc se résigner à recourir aux critères (décriés) de la phonologie.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000386

5.1 Comme l'indique le titre de notre article, le but que nous poursuivons ici est de classer, si possible, **un texte vieux-copte** au moyen de ces critères préparés pour les **classements coptes.** Ce qui implique ceci: (1) que chaque texte vieux-coptes a son dialecte particulier (il n'existe pas de "dialecte unique" *O (= Old Coptic)* comme on pourrait le croire en consultant Crum 1939, p. XIII[9]). (2) Qu'il existe des textes vieux-coptes assez longs, cohérents, compréhensibles, pour fournir assez d'informations permettant ce classement, par cette méthode (l'usage, le cas échéant, de graphèmes démotiques différents de ceux dont le copte s'est servi ne devant pas être considéré comme un obstacle insurmontable).

5.2 Le fait est qu'à ce jour, nous n'avons rencontré qu'un seul texte vieux-copte remplissant ces conditions de manière satisfaisante: Hor° , du second siècle de notre ère[10]. Un autre texte vieux-copte, celui du °DMP. (un peu plus tardif, 3e siècle) manifeste apparemment un grand nombre de points communs avec °Hor., mais si nous n'avions que le °DMP. (au texte entièrement "décousu", fait de gloses isolées, dont la signification n'est jamais certaine), aucun classement utilisable ne pourrait être effectué. Heureusement, °Hor. présente un véritable texte, assez souvent intelligible, fournissant un bon contexte aux lexèmes prélevés pour être examinés. Dans ces conditions, le °DMP.

---

[9] Crum écrit là "*O* = Old Coptic idiom". Mais "Old Coptic idioms" était assurément préférable.

[10] Son alphabet assez particulier n'est pas un obstacle à son utilisation. L'usager comprendra rapidement que dans ce texte, il y a (souvent comme en ***P***) au moins un ⊥ / ϩ/, et qu'en outre °Hor ϫ = ***P*** ϫ , °Hor - = ***P*** ⲓ̈ sonante autosyllabique initiale, °Hor. ϳ = ***P*** ⲱ , °Hor. ϭ = ***P*** ⲋ, °Hor. ϧ = ***P*** ϧ, °Hor. ⲋ = ***P*** ⲃ, enfin °Hor. ⊥ = ***P*** .

peut parfois intervenir en tant que source d'information auxiliaire[11].

Priorité aux consonnes ?

6.1 Mais quels seront, en phonologie, les critères les plus efficaces? Critères de consonnes ou critères de voyelles? L'examen des premiers se révèle assez décevant en coptologie. D'abord, en tenant compte (d'une manière très générale) des surfaces textuelles accessibles aujourd'hui, on doit constater que, par la mise en œuvre de phonèmes-graphèmes supplémentaires, seuls 20% (***B*** "gros morceau" unique et les beaucoup moins gros, ou petits, ou même minuscules ***D i j A P***) ne participent pas au grand consensus alphabético-phonologique copte groupé autour de son représentant le plus éminent, la langue copte ***S***, consensus présentant, outre toutes les consonnes d'origine grecque, six consonnes d'origine démotique, ϣ ϥ ϩ ϫ ϭ ϯ < (***B*** et ***D*** ont en plus ϸ, ***i*** a ϣ̈ et ϩ, ***J*** et ***A*** ont ϩ, ***P*** a au moins ⲁ ⲍ ⲩ).

6.2 En outre, la valeur phonémique des signes coptes issus du démotique, tous consonantiques, est souvent moins assurée que celle des signes coptes vocaliques, tous empruntés à l'al-

[11] On remarquera en outre, non sans intérêt, qu'il existe comme un "air de famille" entre °Hor. (2e siècle), °DMP. (milieu du 3e siècle) et le P. Bodmer VI, unique témoin de ***P***. Tous les trois semblent provenir de Thèbes ou de ses environs. Dans le traitement graphique de /k/ et /c/, ***P*** a ⲍ et ⲕ respectivement, ce qui semble être également le cas pour °Hor. généralement (malgré quelques confusions entre /k/ et /ç/), et vraisemblablement aussi en °DMP. (cf. Kasser 1980-1, III, p. 146-147). La plupart des autres textes vieux-coptes appartiennent clairement à un système différent, où k = /k/, et où /c/ est rendu une fois par ϭ, d'autres fois par d'autres graphèmes d'apparence démotique, mais jamais par ⲕ, évidemment (cf. encore Kasser 1980-1, III, p. 146-147).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000388

phabet grec, où leur valeur est considérée comme bien assurée (assurance que, conventionnellement, les spécialistes étendent au domaine copte). Les égyptologues eux-mêmes ne sont guère d'accord sur la valeur précise et diacritique à attribuer à leurs quatre fricatives sourdes postpalatales - vélaires - laryngales ẖ ḫ h ḥ. En plus, elles n'ont abouti (l'étymologie le montre) qu'à un seul graphème et phonème (ϩ /h/) en ***S*** et son groupe, deux (ϩ /h/ et ϧ /x/) en ***A*** et de même en ***B*** (ϩ /h/ et ϧ /x/), trois en ***P*** (ϩ /h/ et ϫ /ç/ et ϧ /x/) et de même en i (h /h/ et ⳑ /ç/ et ϧ /x/).

6.3 D'ailleurs, sur ce point particulier, les différences entre alphabets dialectaux coptes acquièrent une valeur diachronique plutôt que synchronique. On peut y observer une évolution (naturelle) allant du plus complexe au plus simple, allant (si l'on écarte d'emblée le *ḥ* très tôt disparu, absorbé par le *h*) de "trois" (*h* = /h/, *ḫ* = /ç/, *ẖ* = /x/) à "un" (ϩ /h/), tous les dialectes ayant eu autrefois (majorité des cas) ou ayant conservé (très petite minorité) ces trois fricatives sourdes (***i*** et ***P***) (ou au moins deux d'entre elles, ***A*** et ***J*** avec ***B***). Dans ce mouvement, les /ç/ sont généralement devenus /š/ et se sont fondus dans la masse des /š/ issus de /š/ (sauf en ***A***, où ces /ç/ sont devenus /x/); et les /x/ primitifs, généralement, sont devenus /h/ et se sont fondus dans la masse des /h/ issus de *h* ou *ḥ*. On voit par là que la comparaison des consonnes en tant que critère de classement des dialectes coptes est le plus souvent fort aléatoire, et ne peut guère conduire le chercheur très loin[12].

---

[12] En ce qui concerne °Hor., elle montre cependant qu'il a (en phonèmes sinon en graphèmes, cf. supra, point 5.2, note 10) les mêmes consonnes que ***P*** (à l'exception d'*aleph*, absent de °Hor. , seul cas possible ⲦⲰⲦ≠ "main", alors que ***P*** , dans ces cas-là, quand il les signale, a soit ⲁ véritable *aleph*, démotique ⸗, soit sa forme mutilée (?) – , soit la gémination vocalique graphique,

Priorité aux voyelles (et consonnes à titre accessoire)[13]

7 Il faut donc faire usage des *voyelles* surtout pour procéder à ce classement. Voyelles toniques, voyelles atones, les unes comme les autres peuvent contribuer à l'efficacité de ce critère.

SON/RAN ... SAN/REN ou BOL/HAP ... BAL/HEP

7.1 On aura remarqué que, fréquemment, les coptisants ont recours à des voyelles toniques particulièrement typiques pour procéder à une répartition dialectale tout à fait générale: tel idiome est du type *son/ran* , tel autre est du type *san/ren* (terminologie basée sur deux substantifs passablement courants en copte, ***S*** ϣⲟⲛ "frère", et ⲣⲁⲛ "nom" (***A*** ***L*** etc. respectivement ϣⲁⲛ et ⲣⲉⲛ). L'idée est bonne, mais il serait préférable de l'exprimer par d'autres exemples; ⲣⲁⲛ est particulièrement mal choisi, car ***P***, manifestement de type *son/ran,* a ⲡⲓⲛ, non ⲣⲁⲛ, et ***F***, de type *san/ren* mais bien connu pour son lambdacisme, a ⲗⲉⲛ, non ⲣⲉⲛ.

Nous proposons, nous-même, de substituer à ϣⲟⲛ la syllabe ⲃⲟⲗ ("l'extérieur", élément tonique faisant parte de l'adverbe ⲉⲃⲟⲗ "dehors" très fréquent en copte), et de remplacer le malencontreux ⲣⲁⲛ par ϩⲁⲡ "le droit, la justice". On dira donc que ***S*** avec ***P*** et divers autres appartiennent au type *bol/hap*, tandis que ***A L F*** etc. appartiennent au type *bal/hep*.

---

ainsi ⲭⲁ-ⲥ "te mettre", ⲭⲁ-ⲩ "le mettre", ⲧⲟⲟⲧⲩ "sa main", ⲱⲁ-ⲧ† ou ⲱⲁⲁⲧ† "déficient", ⲅⲟ-ⲡⲧ† "étant", ϫⲟ-ⲩ ou ϫⲟⲟⲩ "le dire"). °Hor. a donc: ϫⲓⲡⲉ "honte", ϭⲱⲡⲉ "devenir", ⲛⲟⲩⲩⲉ "bon", ϧⲣⲱⲧ "enfant, descendant" (idem en ***D***), ⲥⲧⲉⲩ "son coeur", ⲯⲁⲓⲉ "ennemi", par exemple.

[13] Cf. supra. point 6.3, note 12.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000390

ET BAL/HAP

7.2 Jusqu'à une période très récente, les coptisants pouvaient croire que tout idiome copte était soit de type *bol/hap* , soit de type *bal/hep* , et qu'il n'existait pas de troisième possibilité. Cette dernière, le type *bal/hap* , s'était cependant déjà manifestée dans le dialecte ***H***[14] , mais on n'y avait guère pris garde, tant l'attestation de cet idiome était d'une qualité médiocre: témoins relativement récents (du 7e - 8e siècle au plus tôt), tous plus ou moins entachés d'idiolectalisme, textes d'un niveau littéraire très bas, ou non littéraires, etc). Ses terminaisons vocaliques atones aussi le rendaient suspect; alors que tout le reste de la coptologie n'avait là le choix qu'entre -ⲓ ou -ⲉ (et les autres voyelles n'intervenant là que très rarement, et à titre tout à fait spécifique, cf. Diebner/Kasser ... 1989, p. 130-136), ***H*** présentait, lui seul, presque à 50%, des terminaisons vocaliques atones en -ⲏ[15]. Sur ce point au moins, cependant, ***H*** était en voie de réhabilitation *de facto*, puisque le regretté et éminent coptisant allemand Schenke (subitement décédé en 2002) venait de publier la première attestation d'un nouveau dialecte copte (pour nous, sigle ***C***, pour Schenke, variété à rattacher au sigle ***M***), dont l'une des caractéristiques les plus frappantes est l'ensemble de ses terminaisons vocaliques atones, qui sont en -ⲏ, partout[16].

---

[14] On y trouve régulièrement des ⲃⲁⲗ "extérieur", ⲏⲁⲟⲩ "gloire", ⲏⲁϫⲏ "oreille", ⲛⲁⲃ "à lui", ⲁⲅⲓⲕ "pain", ⲣⲁⲛ "nom", etc.

[15] Les terminaisons vocaliques atones qu'il n'avait pas en -ⲏ , il les avait (51%) en -ⲓ , et l'on pouvait supposer, étant donné la rareté de la première et le caractère commun de la seconde (-i en ***W V F G B*** et subdialectes), que ***H***, atteint, par nous, dans ses témoins, en voie de transition, avait eu primitivement -ⲏ et était en train de rejoindre sur ce point le camp des -ⲓ .

[16] On avait vu apparaître aussi, peu d'années auparavant (Gabra 1995 et Bosson / (Kasser) 1997) un très important manuscrit ***M4*** présentant fréquemment (quoique irrégulièrement, par idiolectalisme) des terminaisons voca-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000391

7.3 Or le camp des *bal/hap* se voit singulièrement renforcé aujourd'hui. Il l'est d'abord par l'ostracon à graphèmes vieux-coptes de Daklèh (Gardner 1999 et Kasser [2003]): (ⲕ̣ⲁ̣)ⲃⲁⲛ pour *ϭⲁⲟⲩⲁⲛ "serviteur" et ⲥϧⲁⲉⲓ "écrire". Il l'est de manière encore plus éclatante en °Hor. (soutenu par °DMP.): par exemple ⲁⲛ négation, ⲃⲁⲗ "(l')extérieur", –ⲙⲁⲟⲩ "là", ⲙϩⲁⲟⲩⲉ "famille", ⲛⲁⲟⲩ "voir", ⲣⲁⲙⲡⲉ "année", ⲥⲛⲁⲟⲩ "deux", ⲥⲁⲟⲩ "six", ⲟⲩⲁϩ "et", ϩⲁⲡ "droit, justice", ⲗⲛⲁϥ "l'envoyer" (et °DMP. probablement aussi ⲁⲛ négation, ⲁⲛ "encore", ⲃⲁⲗ "(l')extérieur", ⲥⲁⲛ "frère", ⲥⲡⲁⲧ "lèvre", ϫⲁⲟⲩ "profit", mais a quelques exemples apparemment contraires, en tous cas très minoritaires, donc idiolectaux, ⲛⲧⲉϥ "de lui" et ⲉⲗⲓ⸗ "dis !").

7.4 Voilà donc déjà ce qu'a pu montrer le début du classement, en utilisant le critère le plus élémentaire, *bol/hap* vs *bal/hep*. Pour tous textes autres que °Hor. et °DMP. (qui, curieusement, ne font **jamais** usage de l'adverbe (***S***) ⲉⲃⲟⲗ etc. pourtant si banal, si courant en copte)[17], le critère pourra être complété et affiné comme suit: *ebol/ebal - hap/hep* vs *abol/abal - hap/hep*, ce qui permettra d'observer quelques divisions ultérieures des blocs constitués après l'application de *bol/bal vs hap/hep* . Il s'avère en effet que la préposition de relation-sensation (***S***) ⲉ- d'un usage très fréquent en copte littéraire ou non littéraire, est un précieux agent distinctif en dialectologie copte[18]. Cette appli-

---

liques atones en -ⲏ , à côté de ses terminaisons vocaliques atones normales en -ⲉ .

[17] Mais °Hor. ⲁ ⲁ- , ⲁⲣⲁ⸗ .

[18] On trouve assez fréquemment ⲁ- au lieu de ⲉ- dans certains manuscrits ***S*** de Haute-Égypte, ce qui a été expliqué habituellement comme la marque d'une influence locale et idiolectale de ***L*** ou ***A*** sur le ***S*** que le copiste aura voulu utiliser. Cette explication correspond vraisemblablement à la réalité dans la plupart des cas, mais le jour où les chercheurs auront pu découvrir et

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000392

cation permettra, entre autres, d'isoler ***P*** (*abol/hap*) de ***S*** (*ebol/hap*).

7.5 Poussons plus loin l'affinement des critères, permettant spécialement de déterminer la situation phonologique de °Hor. (avec ou sans °DMP.). Au texte de cet horoscope s'appliquera excellemment la formule fictive ⲁⲡⲣⲱⲙⲉ ϫⲱ ⲛⲁϥ[19] ϫⲉ ⲩⲱⲡⲉ ϧⲛⲟⲩ (ⲟⲩ)ϩⲁⲡ ⲉϥⲛⲁⲉⲓⲉϥ montrant que dans ce texte la voyelle finale atone est -ⲉ (elle semble être -ⲓ en °DMP.), tonique également elle est -ⲱ (non -ⲟⲩ). D'autres formules encore, à créer, mettront en valeur que (ici comme en ***D***[20]) le ⲏ habituel fait place à ⲉ : par exemple °Hor. ⲛⲉⲟⲩ "venir", ⲣⲉ "soleil", ⲣⲉⲧⲉ "manière", ϫⲉⲣⲉ "enfant", ϫⲉⲙ "augure", ⲩⲧⲉ≠ "cœur" (et °DMP. probablement ⲙⲉⲛ "qui reste", ⲛⲉϩ "seigneur", pl. ⲛⲧⲉⲣ "dieux", ⲥⲉⲡⲉ "reste", ⲧⲉⲩ "vent", ⲟⲩⲉⲣ (combien) grand", etc.). Mais °Hor. ϫⲏ "aller", ⲏⲡⲉ "nombre" (toutefois, en contexte douteux et obscur), ⲡⲏϫⲉ "moitié". Enfin, seul de son espèce, °Hor. ϩⲓⲕⲉ "salaire".

8 Cet effort de classement d'°Hor. (*fig. 3*) s'achèvera par la reproduction d'un extrait, intrigant tout autant qu'énigmatique, de

---

isoler un texte, assez long et non idiolectal (ou très peu idiolectal) de type *bol/hap* en tout, mais ayant cette précieuse préposition tout aussi régulièrement en ⲁ- , on pourra faire, pour la première fois, mention d'un subdialecte de ***S*** (***S5*** ??). Et de même si l'on trouve un texte "purement saïdique" sauf en ce qu'l n'a **jamais** la gémination vocalique graphique attestant un *aleph* sous-jacent; ou n'ayant **jamais** ⲁ pour ⲟ devant ϩ. Etc.

[19] Deux cas; cf. cependant, en concurrence idiolectale, 2 ⲛⲏϥ et un ⲛⲉϥ .

[20] Exemple ⲛⲉⲧⲛ̄ "à vous", cf. Kasser [2003].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000393

ce texte mystérieux (lignes 149-156), où quelque lecteur tourmenté, qui sait, trouvera son fil d'Ariane[21]:

ⲁⲩⲁⲗⲓ ϫⲱϥ[22] -ⲧⲛ ⲥϧⲓⲙⲉ ⲁ[ⲣⲉ(ⲟⲩ ?) ⲁⲥ]ⲁⲗⲓ ϫⲱϥ -ⲧⲱⲧⲩ ⲁⲩⲃⲱⲡⲉ ⲟⲩⲛⲧⲩ ⲥⲟⲩⲛⲟⲩⲩⲉ ⲗⲓ ⲃⲧⲁⲙ -ⲡϧ[ⲟⲟⲩ] -ⲙⲛ̄ⲛⲥⲧⲩ ⲁⲣⲉⲟⲩ ⲁⲩⲁⲛⲁⲟⲩ ⲁⲙⲟⲩ -ⲣⲱⲙⲉ ⲉⲩⲗⲱϥ ⲁⲣⲁⲩ ⲕⲉ ⲙ[ⲟ]ⲩ -ⲥⲛⲛⲙϧⲁⲟⲩⲉ -ⲛⲩⲁⲣ ⲛⲁⲩⲣϫⲁⲉⲓ -ⲙⲁⲩ -ⲧⲉ[23] ϧⲧⲉⲩ -ⲩⲱⲃ ⲏⲁ ϧⲓⲙⲉ ⲗⲛⲁⲩ -ϫⲉⲣⲉ -ⲗⲛ ⲣⲁⲙⲡⲉ ⲙⲃ -ⲗⲛ ⲣⲁⲙⲡⲉ ⲙⲃ (sic) ⲁⲛ ⲟⲩⲁϧ ⲁⲑⲉ (sic) -ⲙⲁⲩ ⲉⲧ[ⲩ].ⲁ̣ⲉⲓ -ⲡⲣⲧⲟⲩϫⲁⲗⲡⲩ ⲛⲁ ⲡⲩ-ⲛⲩⲱ ⲛⲁ ⲡⲩϧⲁⲛ -ⲧⲉ ⲧⲉⲩ -ⲩⲱ ⲏⲁ ⲡⲩⲱⲛϩ -ⲛⲩⲙⲟⲩ ⲙⲟⲛ̣ⲟⲩ -ⲡⲁϧⲟⲩ ⲛⲁⲟⲩ ⲉⲟⲩⲛ̣.ⲓ..ⲗⲓ ϫⲉⲣⲉ ⲉ̣ⲛⲧ.ⲱⲟⲩⲁ̣ⲉ̣ ⲡⲉ ⲛⲁⲉⲓ ⲧⲉⲣⲟⲩ ⲉⲧⲥⲉϩⲣⲏⲓⲉⲓ ⲕⲥⲙⲛⲧ ...

"...il sera l'objet d'une jalousie féminine, (et) [peut-être ?] qu'elle sera l'objet de sa jalousie. S'il lui arrive de bénéficier d'une bonne étoile, verrouille (?) le [jour ?] de sa naissance: (alors), peut-être qu'il verra la mort d'un homme qui lui est (très) proche, et la mort de l'un de sa parenté, (et) qu'il n'en résultera pas une bonne chance pour lui. (Et peut-être que) son cœur désirera (?) une femme, (et dès lors), envoie-le au fils de(puis) (?) l'an 42, depuis (?) l'an 42 encore. Et tel qu'il est, qu'on ne lui révèle pas ce qui est pour son bien, ce qui est pour son mal, et que son cẓur (?) soit dans ce qui est bon, pour sa vie, et qu'il ne meure pas! Toutes ces choses qui sont (ci)-dessous, fixe-les ..."

Inextricablement compliquée est la vie humaine, n'est-ce pas? Pas plus simple, pas plus évident, assurément, est l'horoscope qui prétend l'éclairer. Et qui connaît-il vraiment la volonté, les

---

[21] Avertissement donné au lecteur qui surestimerait l'exactitude et la valeur de cet extrait: sa traduction, ci-après, est très libre, et passablement hasardeuse!

[22] Corrigé de ⲕⲩ.

[23] Corrigé de -ⲧ-ⲧ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000394

désirs, les pulsions des forces surnaturelles qui, légitimes ou illégitimes, paternelles ou usurpatrices, arbitraires, tyranniques, manoeuvrent dans l'ombre pour nous gouverner?... qui sait, pour en profiter, et augmenter encore l'immense désordre cosmique, la souffrance de tant de destinées prises au piège, grugées, embrouillées, imbriquées les unes dans les autres... À méditer, cher Collègue fêté! À méditer comme nous en sommes réduits nous tous aussi, à le méditer, en toute philosophie de style "ecclésiaste", en toute franche et longue amitié,

Rodolphe Kasser

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

A = dialecte copte *akhmîmique*.

B = **langue copte** *bohairique*, langue véhiculaire du Delta du Nil (subdialectes principaux: ***B4*** et ***B74***; cf. ***G***).

Bosson / (Kasser) 1997 = Nathalie Bosson: *Wörterverzeichnis zu Gawdat Gabras Ausgabe des Psalters im mesokemischen (oxyrhynchitischen / mittelägyptischen) Dialekt des Koptischen (Mudil-Kodex)*, unter Mitarbeit von R. Kasser, Leuven, 1997.

Browne 1979 = Gerald M. Browne: *Michigan Coptic Texts*, Barcelona, 1979.

C = dialecte copte *catamésokémique* (cf. ***H*** et ***M***). ***C*** (ou ((sy))***C***) avait désigné autrefois (Kasser, 1980-1, I, p. 56) une autre variété, subdialectale, devenue ici ***pS8***.

Černý 1957 = Jaroslav Černý / the late Paul E. Kahle / R. Parker: The Old Coptic Horoscope, dans: *Journal of Egyptian Archaeology* 43 (1957), 86-100.

Černý 1976 = Jaroslav Černý: *Coptic Etymological Dictionary*, Cambridge, 1976.

Chaîne 1933 = Marius Chaîne: *Éléments de grammaire dialectale copte*, Paris, 1933.

Chassinat 1921 = Émile Chassinat: *Un papyrus médical copte*, Le Caire, 1921.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000396

Crum 1939 = Walter E. Crum: *A Coptic Dictionary* ..., Oxford, 1939.

D = protodialecte copte *oasien dakhlique* (dialecte d'un ostracon vieux-copte publié par Gardner 1999; cf. Kasser [2003] et cf. ***P***).

Diebner / Kasser 1989 = Bernd J. Diebner / Rodolphe Kasser/ Angelicus M. Kropp / Christian Voigt, unter Mitarbeit von Enzo Lucchesi (éd. B. J. Diebner et R. Kasser), *Hamburger Papyrus Bil. 1, die alttestamentlichen Texte des Papyrus bilinguis 1 der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg, Canticum canticorum (coptice), Lamentationes Ieremiae (coptice), Ecclesiastes (graece et coptice)* [Cahiers d'orientalisme, 18], Genève, 1989.

°DMP. ou °DMP.[3Th:O/d] = document dont le texte est démotique (en caractères *démotiques*), mais comportant aussi plusieurs gloses supralinéaires en vieux-copte (démotique translittéré au moyen d'un alphabet *vieux-copte*). 3e siècle de notre ère.

F = dialecte copte *fayoumique à lambdacisme* (donc caractérisé par son lambdacisme; subdialectes principaux ***F4 F46 F5 F56 F7***; et cf. ***V W***).

Funk 1988 = Wolf-Peter Funk: Dialects Wanting Homes. A Numerical Approach to the Early Varieties of Coptic, dans: *Historical Dialectology, Regional and Social*, Berlin, 1988, 149-192.

G = dialecte copte *bachmourique* (cf. Kasser 1975 et cf. ***B***).

Gardiner 1957 = Alan Gardiner: *Egyptian Grammar, being an Introduction to the Study of Hieroglyphs*, Oxford, 1957.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000397

Gardner 1999 = Iain Gardner, An Old Coptic Ostracon from Ismant El-Kharab?, dans: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 125 (1999), 195-200 et pl. X.

Gardner et al. 1999 = Iain Gardner, Antony Alcock, Wolf-Peter Funk, with a Contribution by C[olin] A. Hope and G[illian] E. Bowen: *Coptic Documentary Texts from Kellis*, Vol. 1, *P. Kell. V (P.Kell.Copt. 10-52; O. Kell. Copt. 1-2)*, Oxford, 1999.

Gabra 1995 = A.S. Gawdat Gabra: *Der Psalter im oxyrhynchitischen (mesokemischen / mittelägyptischen) Dialekt, mit Beiträgen von Nasry Iskander, Gerd Mink und John L. Sharp*, Heidelberg, 1995.

H = dialecte copte *hermopolitain* (cf. Kasser 1966 et cf. ***C***, ***S*** et ***V***).

Haardt 1949 = Robert Haardt: *Versuch einer altkoptischen Grammatik* (dissertation non publiée), Wien, 1949.

°Hor. ou °Hor.[·2Th:g(O)] = document du (2-)3e siècle de notre ère, découvert à Thèbes; son texte est grec en grande majorité, sa minorité étant en *vieux-copte* (alphabet *grec* complet et nombreux graphèmes *démotiques*). Début du 3e siècle de notre ère. Spécimen ici: *fig. 3*.

i = protodialecte copte *proto-lycodiospolitain* (subdialectes: ***i7*** et ***i74***; et cf. ***L*** et ***P***).

J = dialecticule d'apparence partiellement akhmîmique, présenté dans KASSER 1980-81, III, p. 113-115.

Johnson 2000 = Janet H. Johnson: *Thus Wrote Onchsheshonqy, An Introduction Grammar of Demotic*, Chicago, 2000.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000398

K = dialecte ***K*** (de "Karanis", lieu de trouvaille de l'unique document ***K***, éd. Browne 1979, p. 4-5).

K7 = subdialecte proche de ***K***, texte unique, éd. Kahle 1950.

Kahle 1950 = Paul E. Kahle: A Biblical Fragment of the IVth-Vth in Semi-Bohairic, dans: *Muséon* 63 (1950), p. 147-157.

Kahle 1954 = Paul E. Kahle: *Bala'izah, Coptic Texts from Deir el-Bala'izah in Upper Egypt*, Oxford, 1954.

Kasser 1960 = Rodolphe Kasser: *Papyrus Bodmer VI, livre des Proverbes*, Louvain, 1960.

Kasser 1964 = Rodolphe Kasser: *Compléments au Dictionnaire copte de Crum* [Bibliothèque d'études coptes, 7], Le Caire, 1964.

Kasser 1966 = Rodolphe Kasser: Dialectes, sous-dialectes, et 'dialecticules' dans l'Égypte copte, dans: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 92 (1966), 106-115.

Kasser 1975 = Rodolphe Kasser: L'idiome de Bachmour, dans: *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 75 (1975), 401-427.

Kasser 1980-1 = Rodolphe Kasser: Prolégomènes à un essai de classification systématique des dialectes et subdialectes coptes selon les critères de la phonétique, I, Principes et terminologie, dans: *Muséon* 93 (1980), 53-140; II, Alphabets et systèmes phonétiques, dans: *Muséon* 93 (1980), 237-297; III, Systèmes orthographiques et catégories dialectales, dans: *Muséon*, 94 (1981), 92-152.

Kasser 1982a = Rodolphe Kasser: Le grand-groupe dialectal copte de Haute-Égypte, dans: *Bulletin de la Société d'égyptologie, Genève*, 7 (1982), 47-72.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000399

Kasser 1982b = Rodolphe Kasser: Le dialecte protosaïdique de Thèbes, dans: *Archiv für Papyrusforschung* 28 (1982), 67-81; et cf. ***i***, ***S***, ***D*** et ***P***.

Kasser 1987 = Rodolphe Kasser: "OTUs et OTUs, taxonomie, discernement et distinction des catégories en dialectologie et géographie dialectales coptes", dans: *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 87 (1987), 225-253.

Kasser 1989a = Rodolphe Kasser: Le copte vraiment vivant, ses idiomes écrits (langues, dialectes, subdialectes) au cours de leur millénaire (IIIe - XIIe siècles environ), dans: *Bulletin de la Société d'archéologie copte* 28 (1986-1989), 1989, 11-50.

Kasser 1989b = Rodolphe Kasser: Le grand-groupe dialectal copte de Basse-Égypte et son extension véhiculaire panégyptienne, dans: *Bulletin de la Société d'égyptologie, Genève,* 13 (1989), 73-82.

Kasser 1990a = Rodolphe Kasser: A Standard System of Sigla for Referring to the Dialects of Coptic, dans: *Journal of Coptic Studies,* 1, 1990, p. 141-151.

Kasser 1990b = Rodolphe Kasser: Marius Chaîne et la thèse d'une relation privilégiée entre les langues coptes saïdique et bohaïrique, dans: *Journal of Coptic Studies* 1 (1990), 73-77.

Kasser 1991 = Rodolphe. Kasser: Alphabets, Old Coptic, dans: *The Coptic Encyclopedia* (éd. A.S. Atiya et alii), New York etc., 1991, vol. VIII (éd. R. Kasser et alii).

Kasser 2000 = Rodolphe Kasser: L'absence de *k* mouillé /c/ et son corollaire phonologique éventuel dans quelques subdialectes à l'extérieur du groupe dialectal copte bohairique, dans: *Bulletin de la Société d'archéologie copte*, 39 (2000), 138-148.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000400

Kasser 2002 = Rodolphe Kasser: Le lyco-diospolitain en sa complexité, vestiges régionaux, altérés, devenus polymorphes, de la langue véhiculaire pré-copte utilisée en Haute-Égypte?, dans: *For the Children, Perfect Instruction. Studies in Honor of Hans-Martin Schenke on the Occasion of the Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften's Thirtieth Year* (éd. Hans-Gebhard Bethge, Stephen Emmel, Karen L. King, Imke Schletterer), Leiden, 2002, p. 341-351.

Kasser [2003] = Rodolphe Kasser: Protodialectes coptes à systèmes alphabétiques de type vieux-copte, à paraître dans: *Actes du VIIe Congrès International d'Études Coptes*, Leiden 27.08.-02.09.2000.

Krause 1978 = Martin Krause: Die Disziplin Koptologie, dans: Robert McL. Wilson (éd.): *The Future of Coptic Studies* [Coptic Studies, 1], Leiden, 1978, 1-22.

L = dialecte copte *lycodiospolitain* (subdialectes principaux ***L4 L44 L5 L57 L6***; cf. ***i***).

Lacau 1946 = Pierre Lacau: Fragments de l'Ascension d'Isaïe en copte, dans: *Muséon* 59 (1946), 453-467.

Layton 2000 = Bentley Layton: *A Coptic Grammar with Chrestomathy and Glossary, Sahidic Dialect*, Wiesbaden, 2000.

Lefebure (1940 et) 1954 = Gustave Lefebure: *Grammaire de l'égyptien classique*, 2e édition revue et corrigée avec la collaboration de Serge Sauneron, Le Caire, (1940 et) 1954.

Lefort 1931 = Louis Th. Lefort: Littérature bohaïrique, dans: *Muséon* 44 (1931), 115-135.

Leipoldt / Crum 1908-1913 = Johannes Leipoldt (adjuvante W.E. Crum): *Sinuthii archimandritae vita et opera omnia*, III et IV [CSCO, 42 et 73], Paris, 1908 et 1913.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000401

M = dialecte copte *mésokémique* (subdialectes principaux ***M4*** et ***M5***; cf. ***W*** et ***C***).

Mallon 1907 = Alexis Mallon: *Grammaire copte, avec bibliographie, chrestomathie et vocabulaire*, Beyrouth, 1907.

Nagel 1965 = Peter Nagel: Der frühkoptische Dialekt von Theben, dans: *Koptologische Studien in der DDR* [Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Sonderheft], Halle (Saale) 1965, 30-49.

Nagel 1984 = Peter Nagel: Griechisch-koptische Bilinguen des Alten Testaments, dans: Peter Nagel (éd.): *Graeco-Coptica. Griechen und Kopten im byzantinischen Ägypten* [Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Wissenschaftliche Beiträge 1984/48, I 29], Halle (Saale), 1984, 231-257.

Nagel 1988 = Peter Nagel: Papyrus Bodmer XVI und die achmimische Version des Buches Exodus, dans: M. Görg (éd.): *Religion im Erbe Ägyptens. Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte zu Ehren von Alexander Böhlig* [Ägypten und Altes Testament, 14], Wiesbaden, 1988, 94-152.

Nagel 1998 = Peter Nagel: *Der Tractatus Tripartitus aus Nag Hammadi Codex I (Codex Jung)*, Tübingen, 1998.

P = protodialecte copte *proto-thébain* (cf. Nagel 1965; Kasser 1982b; et cf. ***i***, ***S***, ***D*** et ***P***).

Peyron 1835 = Vittorio A. Peyron: *Lexicon linguae copticae*, Torino, 1835.

Polotsky 1970 = Hans J. Polotsky: Coptic, dans: *Current Trends in Linguistics*, VI, *Linguistics in South West Asia and North Africa* (éd. T. A. Sebeok), The Hague / Paris, 1970, 558-570.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000402

Quecke 1974 = Hans Quecke, Il dialetto, dans: Tito Orlandi: *Papiri della Università degli Studi di Milano (P.Mil.Copti), V, Lettere di San Paolo in copto ossirinchita, edizione, commento e indici di T. Orlandi, contributo linguistico di H. Quecke*, Milano, 1974, 87-108.

Quecke 1978 = Hans Quecke: [compte rendu de] J. Vergote: *Grammaire copte*, Ia, *Introduction, phonétique et phonologie, morphologie synthématique (structure des sémantèmes), partie synchronique*, Ib, *partie diachronique*, Louvain, 1973, dans: *Muséon* 91 (1978), 476-480.

pS8 = seules traces actuellement connues (traces minimes, mais tout à fait caractéristiques) d'une variété de protosaïdique connaissant encore le phonème /x/, rendu par une sorte de ϧ ayant grosso modo l'aspect d'un ϩ au sommet duquel est implantée une courte hampe verticale (on en trouve parfois, minoritaires, dans les inscriptions ***B*** obituaires des monastères des Kellia, 6-8e s., dans la frange orientale du désert de Libye, près du Delta, à quelque 70 km à l'Ouest de Tanta et 70 km au Sud-Est d'Alexandrie). Ces traces sont trois mots (ϧⲱϧ "prurit, démangeaison" , ϧⲏⲙ† "chaud"· ⲗⲟϧⲙ† "trituré, écrasé") épars au milieu d'un long traité médical, trouvé à une quinzaine de km au Sud d'Akhmîm, Chassinat 1921, 13, manuscrit ***S*** du 9e siècle, donc tardif certes, mais attestant un ouvrage né vraisemblablement de la compilation de traités médicaux plus anciens, dont il n'est pas exclu que l'un remonte jusqu'aux temps de l'ostracon vieux-copte (cf. ***D***) et de l'unique témoin du dialecte ***P***, fin du 3e siècle. Les vestiges de cet idiome archaïque étaient désignées par le sigle ***C*** dans Kasser 1980-1, I, 56.

S = **langue copte** *saïdique*, langue véhiculaire de toute la Vallée du Nil égyptienne en amont du Delta. Vraisemblablement

aussi, langue véhiculaire des oasis égyptiennes sises dans le désert de Libye, à quelque 100-300 km à l'Ouest de cette Vallée; cela, cependant, plutôt à un stade préparatoire, antérieur au copte et fort éloigné de ***S***, si l'on suit ici l'hypothèse développée par Kasser 2002 (développement, par lui et sous sa responsabilité, de suggestions qui lui sont venues de synthèses antérieures, qu'il a trouvées très éclairantes: cf. Satzinger 1985; Kasser 1990b). Voir encore ***pS8***.

Satzinger 1985 = Helmut Satzinger: On the Origin of the Sahidic Dialect, dans: *Acts of the Second International Congress of Coptic Studies, Roma 22-26 September 1980* (éd. T. Orlandi et F. Wisse), Rome, 1985, p. 307-312.

Schmidt 1908 = Carl Schmidt: *Der erste Clemensbrief in altkoptischer Übersetzung, Untersucht und herausgegeben mit Lichtdruck Faksimile der Handschrift* [Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 32], Leipzig, 1908.

Schmidt 1919 = Carl Schmidt: *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung* ..., Leipzig, 1919.

Shisha-Halevy 1986 = Ariel Shisha-Halevy: *Coptic Grammatical Categories, Structural Studies in the Syntax of Shenoutean Sahidic* [Analecta Orientalia, 53], Rome, 1986.

Shisha-Halevy 1988 = Ariel Shisha-Halevy: *Coptic Grammatical Chrestomathy. A Course for Academic and Private Study*, Leuven, 1988.

Shisha-Halevy 1989 = Ariel Shisha-Halevy: *The Proper Name: Structural Prolegomena to its Syntax. A Case Study in Coptic*, Wien, 1989.

Spiegelberg 1921 = Wilhelm Spiegelberg: *Koptisches Handwörterbuch*, Heidelberg, 1921.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000404

Steindorff 1951 = Georg Steindorff: *Lehrbuch der koptischen Grammatik*, Chicago, 1951.

Stern 1880 = Ludwig Stern: *Koptische Grammatik*, Leipzig, 1880.

Till 1955 = Walter C. Till: *Koptische Grammatik (saïdischer Dialekt), mit Bibliographie, Lesestücken und Wörterverzeichnissen*, Leipzig, 1955.

Till 1961 = Walter C. Till: *Koptische Dialektgrammatik, mit Lesestücken und Wörterbuch*, München, 1961.

V = dialecte copte *fayoumique sans lambdacisme* (subdialectes ***V4*** et ***V5***; et cf. ***W*** et ***F***).

Vergote 1945 = Jozef Vergote: *Phonétique historique de l'égyptien, les consonnes*, Louvain, 1945.

Vergote 1973 = J[ozef] Vergote: *Grammaire copte*, Ia, *Introduction, phonétique et phonologie, morphologie synthématique (structure des sémantèmes), partie synchronique*, Ib, *partie diachronique*, Louvain, 1973.

Vycichl 1983 = Werner Vycichl: *Dictionnaire étymologique de la langue copte*, Leuven, 1983.

Vycichl 1990 = Werner Vycichl: *La vocalisation de la langue égyptienne*. I, *La Phonétique* [Institut français d'archéologie orientale du Caire, Bibliothèque d'Étude, XVI], Le Caire, 1990.

W = dialecte copte *crypto-mésokémique* (cf. ***M***, ***V*** et ***F***).

Westendorf 1977 = Wolfhart Westendorf: *Koptisches Handwörterbuch, bearbeitet auf Grund des Koptischen Handwörterbuchs von Wilhelm Spiegelberg*, Heidelberg, 1977.

Worrell 1934 = William H. Worrell: *Coptic Sounds*, Ann Arbor, 1934.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000405

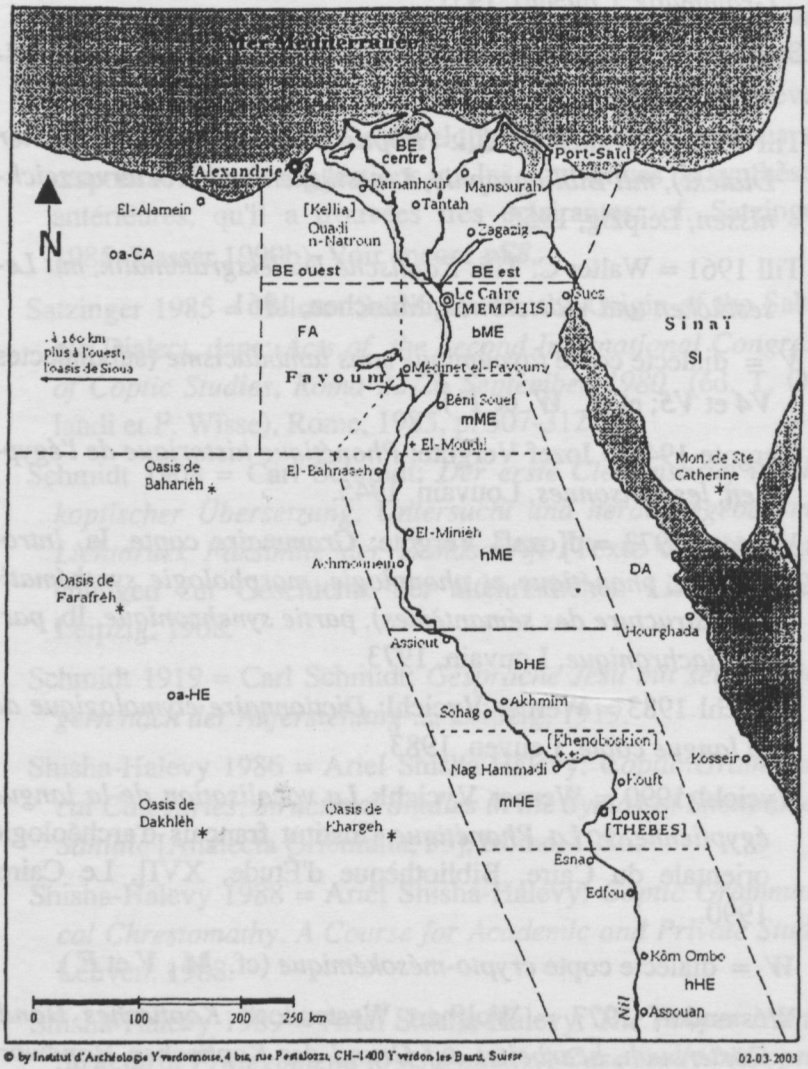


Fig. 1 Situation schématisée des "régions" de l'Égypte copte.
BE centre = Basse-Égypte centrale; BE est = Basse-Égypte orientale; BE ouest = Basse-Égypte occidentale; bHE basse Haute-Égypte; bME = basse Moyenne-Égypte; DA = désert arabique; FA = Fayoum; hHE = haute Haute-Égypte; hME = haute Moyenne-Égypte; mHE = moyenne Haute-Égypte; mME = moyenne Moyenne-Égypte; oa-CA = oasis du désert libyque voisins de la côte (méditerranéenne) entre Cyrène et Alexandrie; oa-HE = oasis du désert libyque voisins de la Haute Moyenne-Égypte et surtout de la Haute-Égypte, à l'occident.
Carte dessinée par Mireille Mathys.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000406

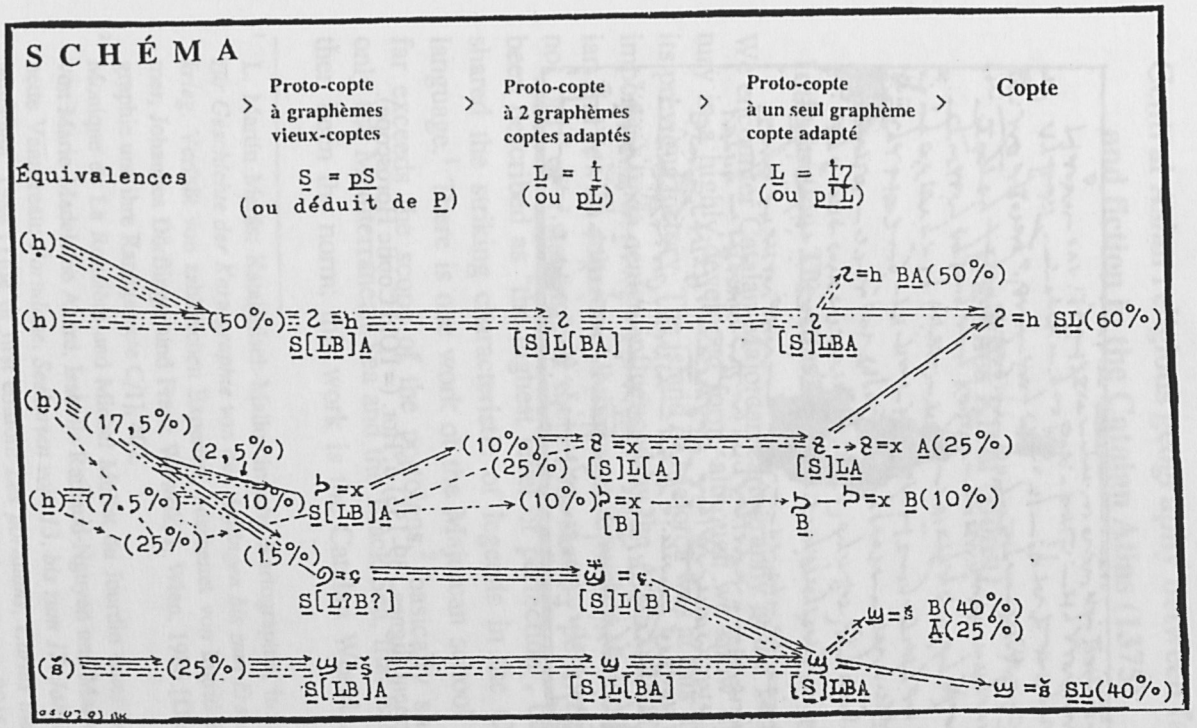


Fig. 2 Schéma présentant l'évolution des fricatives sourdes égyptiennes, prépalatales, postpalatales, vélaires, laryngales, approximativement entre le 5e siècle avant notre ère et le 5e de notre ère.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000407



Fig. 3 Fragment (lignes 139-155) d'°Hor. (= l'Old Coptic Horoscope).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000408

Central Asian religious geography between fact and fiction in the Catalan Atlas (1375)

Wassilios Klein (Bonn)

Introduction: The Atlas Catalan

We encounter Catalan-Majorcan cartography in the 14th century in a highly-developed form, although we know little of its previous history. The island of Majorca was at this time an important trade center, influenced by the Arab, Catalan, Italian and Jewish cultures. All the maps drawn on Majorca were not only of a standard, at their 14th-century peak, that has been described as "the highest level of perfection", but also shared the striking characteristic of legends in the Catalan language.[1] There is one work of the Majorcan school which far exceeds the scope of the portolans,[2] basically showing only the Mediterranean Sea and the Black Sea, that had until then been the norm; this work is the Catalan World Atlas.[3]

---

[1] L. Martín Merás: Katalanisch-Mallorcinische Kartographie, in: *Lexikon zur Geschichte der Kartographie von den Anfängen bis zum Ersten Weltkrieg*. Verfaßt von zahlreichen Experten, bearbeitet von Ingrid Kretschmer, Johannes Dörflinger und Franz Wawrik, I, Wien, 1986 [Die Kartographie und ihre Randgebiete C/1], 402.

[2] Monique de La Roncière und Michel Mollat du Jourdin unter Mitarbeit von Marie-Madeleine Azard, Isabelle Rainaud-Nguyen und Marie-Antoinette Vannereau: *Portulane, Seekarten vom 13. bis zum 17. Jahrhundert*, München, 1984 (Title of first edition: *Les portulans, Cartes marine du XIIIe au XVIIe siècle*, Fribourg, 1984); on the Catalan Atlas: 201f.

[3] A short but informative description with an overview of all the map sheets can be found in: Joachim G. Leithäuser: *Mappae Mundi, Die geistige Er-*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000409

This atlas, completed in 1375 or soon afterwards, is attributed to the Jew Cresques [son of] Abraham.[4] The latest research confirms that he was not only in a position to create such a magnificent atlas, intended for decoration rather than for practical navigation purposes, but that the mean deviation of measured points in the Mediterranean area is only 34 km, an impressive level of accuracy for the time.[5] The atlas originally *(Fig. 1)* consisted of 6 separate parchment sheets measuring 50 x 65 cm, each of which was mounted on a wooden panel. The sheets were later detached and bound into a block-book with vertical folds, which eventually caused the sheets to fall apart. Today we have 12 half-sheets, fitted together again, which have become illegible around the area of the original folds and the later breaks.[6] Panels 1 and 2 contain commentaries and astronomical information, while panels 3 and 4 show Europe, the Mediterranean and North Africa in top quality. Only on panels 5 and 6 do we find the continent of Asia *(Fig. 2)*,[7] which takes up no more space than the areas from the Atlantic to the Black Sea. Panel 5 *(Fig. 3)*[8] shows

---

oberung der Welt, Berlin, 1958, 127-141. Edition with comprehensive analysis and bibliography: *El Atlas Catalán de Cresques Abraham, Primera edición con su traducción al castellano en el sexto centenario de su realizacion 1375-1975*, Barcelona, 1975. The Atlas is held in the Bibliothèque Nationale in Paris and bears the signature "Espagnol 30". On the Internet: http://www.bnf.fr/enluminures/manuscrits/aman6.htm

4 Art. Cresques, Abraham, in: *Encyclopaedia Judaica*, V, Jerusalem, 1972, 1086.

5 Information booklet relating to a dissertation by Dipl.-Ing. Michaela Meyer, Universität Essen (Chair: Prof. Dr. Peter Mesenburg).

6 *Mapamundi, Der Katalanische Weltatlas vom Jahre 1375*. Hg. u. komm. v. Georges Grosjean, Zürich, 1977, 9-12. First edition: Jean A. Buchon / Joseph Tastu: *Notice d'un atlas en langue catalane manuscrit de l'an 1375 conservé parmi les manuscrits de la Bibliothèque Royale sous le n° 6816*, Paris, 1841 [Notices et extraits de la Bibliothèque du Roi, 14].

7 Ingrid Kretschmer: Katalanischer Atlas, in: *Lexikon zur Geschichte der Kartographie*, 401 f. (s. fn. 1).

8 Illustrations taken from*: Der Katalanische Weltatlas vom Jahre 1375 nach dem in der Bibliothèque Nationale, Paris, verwahrten Originial far-*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000410

the Caspian Sea, the Persian Gulf, Arabia and north-west India, panel 6 *(Fig. 4)* other parts of Central Asia, Sri Lanka, Indonesia, China and Mongolia.

Central Asia on panels 5 and 6

I would like first of all to cite some examples to show how Cresques worked, which sources he used and how he used them, and what he did when there were no up-to-date sources. I will then discuss a specific entry, that relating to the Armenian monastery on the lake Issyk-Kul in modern-day Kyrgyzstan.

Let us start on panel 5 with the detailed portrayal of a caravan of pack-camels, people on horseback and people on foot north-east of the Caspian Sea. The caravan is taking a route that was usual during the time of Mongol rule in the 13th century. First the caravan would travel to the court of the Khans of Qypcaq in Sarai (near the north-western coast of the Caspian Sea, which is labeled "*Mar del Sarra e de Bacu*" after the Khan Batu (†1255) ruling there at the capital, Sarai-Batu [Old-Sarai], later moved to Sarai-Berke, north of Old-Sarai), and from there it would continue to Karakorum, in this case traveling south of the Tian Shan Mountains, to the north of which the whole of Siberia has been squeezed in. Above the caravan is the following legend: "*This caravan set off in the kingdom of Sarra to go to China*".[9] The literary source for the detailed legend has already been proven.[10] Marco Polo, who

big wiedergegeben. Mit einer Einführung und Übersetzungen von Hans-Christian Freiesleben, Stuttgart, 1977 [Quellen und Forschungen zur Geschichte der Geographie und der Reisen, 11].

[9] *Mapamundi*, 33 (s. fn. 6), where a correction is made of the incorrect translation offered in: *Der Katalanische Weltatlas vom Jahre 1375*, 17 and 31 (s. fn. 8) .

[10] *Der Katalanische Weltatlas vom Jahre 1375*, 17 f. (s. fn. 8).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000411

had departed for China from Venice in 1271,[11] reports just like Cresques, but in more detail, that in the town of Lop on the lake Lop Nor near the Taklamakan Desert in today's western China provinces were acquired for the crossing of the desert. The two sources differ on the length of time needed for the crossing, but they are in agreement on the distance of one day's journey between watering-places, sufficient for 50 to 100 people. Like Cresques, Marco Polo mentions the evil spirits. He writes that travelers who fall behind hear familiar voices calling their names, and when they follow them they leave the right path and perish.[12] In this and in other cases, Cresques used Marco Polo's account of his travels, which in Cresques' day was about 80 years old; here he offers a summary and he incorrectly locates information about the Tian Shan and the Taklamakan Desert north of the Caspian Sea. Another major error is that the Aral Sea is not represented at all, or is identified with the Caspian Sea, and on the map the Amu Darya incorrectly flows into the Caspian Sea, instead of the Aral Sea.

Other sources are not so easy to determine, but we can at least show parallels which indicate the knowledge to which recourse is taken. For example, on the south coast of the Caspian Sea we find Gellam, which we can identify with the Persian province of Jilan mentioned by Ibn Baṭṭūṭa (1304-1377, an important source for Cresques on Africa). This province is labeled as Gilan on a world map completed in 1154 by the Arab scholar and cartographer al-Idrīsī (1099-1164), who worked at the court of Roger II (1113-1154) in Sicily. His map cannot be compared here with that of Cresques but it shows some remarkable similarities (the absence of the lake

[11] I. de Rachewiltz: Marco Polo Went to China, in: *Zentralasiatische Studien* 27 (1997), 34-92.

[12] Marco Polo: *Von Venedig nach China 1271-1292*. Neu hg. u. komm. v. Theodor A. Knust (Textgrundlage: Ausgabe von Hans Eckart Rübesamen), Stuttgart, 1972 (Lizenzausgabe), c. 37, 90-92.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000412

Aral, the walls for Gog and Magog etc.)[13] And specifically for the location of the ports on the Indian Ocean, other Arab sources must have been used. Naturally we also find generally recognized geographical ideas dating from classical antiquity and originating in the works of Homer, Herodotus, Nearchus, Pliny the Elder and, of course, Ptolemy, and also included in Marco Polo's account,[14] such as the Iron Gates erected by Alexander against the Barbarians, or Mount Ararat, including Noah's Ark, which was said to have gone aground there (Gen 8:4). Baghdad and the ruins of Nineveh are not forgotten, and we can even admire the Tower of Babel (Gen 11:1-9). The Bible even has to serve as a source relating to the Arabian Peninsula, where the Queen of Sheba (1 Kings 10:1-13) is pictured, although Cresques hastens to inform us in the legend that the land now belongs to the Arab Saracens. Other details contained in this legend are taken from the works of Bishop Isidore of Seville (d. 636), who was familiar with the learning of antiquity. Incidentally, the Muslim pictured next to the Queen of Sheba praying in the direction of Mecca is already included on the Venetian portolan by the Pizigano brothers from the year 1367, a dependence on Italian portolans which is also shown elsewhere,[15] although not in connection with Central Asia. Most of the Central Asian towns included cannot be identified.

The fact that many different pieces of information converge in Cresques' work is demonstrated by the information provided on the eastern Iranian/Afghan area. Here the land of "*Tarssia*" is shown. Just to the right of it are three kings, un-

[13] Konrad Miller: *Mappae Arabicae*, Beihefte. Auszugsweise hg. u. m. einem korrigierenden Index versehen von Heinz Gaube, Wiesbaden, 1986 (1st ed. Stuttgart, 1926-1931) [Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B Nr. 65], 19-49, 136, esp. 152; ibid., Tafelband 74 f.

[14] Felicitas Schmieder: Marco Polo, in: *Hauptwerke der Ethnologie*. Hrsg. v. Christian F. Feest und Karl-Heinz Kohl, Stuttgart, 2001 [Kröners Taschenausgabe, 380], 353-357.

[15] *Mapamundi*, 20 (s. fn. 6).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000413

usually riding horses instead of sitting on thrones as other kings, and a legend: "*This province is called Tarsia. This is where the most wise Holy Three Kings departed from and came with their gifts to Bethlehem in Judea and worshipped Jesus Christ, and they are buried in the City of Cologne, two days' journey from Bruges*".[16] This landscape is thus linked with Christianity by the Jewish Cresques. N. Elias has claimed that *tarsā* can mean either a Buddhist or a Zoroastrian or a polytheist or, generally, any non-Muslim.[17] But the name of the place that was located near the largest Christian cemetery found in Semirečie and was named Tarsākent by the Persian Rashid ad-Dīn Tabīb (circa 1247-1318) can only be translated as "Christian town", since at least the vast majority of the inhabitants were Christians and the possibility that a different place is being referred to, rather than that which has left behind hundreds of Christian tombstones, must be ruled out because of the lack of other settlements at this time.[18] The restriction by Rashid ad-Dīn of the word *tarsā* to Christians is confirmed here, in that the Catalan Map supports, if weakly, the identification of the site of the tombstones near the Kirghiz capital Bishkek, with the Tarsākent of Rashid ad-Dīn. Marco Polo also makes mention of the Three Kings. He localizes their homeland (Mt 2:1-12 speaks of Magi, without giving a number) in Saba, or today's Saweh south-west of Teheran, and he even describes the tombs there.[19] On this point, Cresques follows not Marco Polo but the tradition that can only be traced back to the 12th century,

[16] *Mapamundi*, 86 (s. fn. 6).

[17] *A History of the Moghuls of Central Asia Being the Tarikh-i-Rashidi of Mirza Muhammad Haidar, Dughlát*, An English Version, Ed., with comm., notes and map by N. Elias, The Translation by E. D. Ross, London, 1972 (Erstdruck 1895), 290 n. 1.

[18] Wassilios Klein: *Das nestorianische Christentum an den Handelswegen durch Kyrgyzstan bis zum 14. Jh.*, Turnhout, 2000 [Silk Road Studies, 3], 132-136.

[19] Polo, *Von Venedig* (s. fn. 12), c. 11, 54 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000414

whereby the relics of the Three Magi were kept first at Milan and from 1164 in Cologne Cathedral.

Let us now turn to the sixth sheet of the Catalan Atlas. Here, further to the East, the information becomes even more confused and inaccurate. Taprobana, or Sri Lanka,[20] is situated where we would expect to find south-east Asia, and is probably also intended to represent all the large islands there. In northern India, instead of southern India, where the Thomas Christians lived, a Christian King Stephen is depicted, and we are informed that the body of St Thomas is to be found in his kingdom. The city of Cabol, which could be identified with Kabul, is shown here completely incorrectly in relation to the other places. Generally, the towns in central and eastern Asia seem to have been positioned not according to geographical information, but just anywhere using lists of towns. More helpful is the king pictured second from the bottom, of whom we are told that his name is Chabech and he rules in Emalech, in the land of Medeja. Chabech could be Kebek Khan, who from 1318 (till 1326) ruled over the Čagatai-Ulus.[21] It fits in with this that Emalech has been interpreted as Almalyk, the capital of Čagatai-Ulus, and Medeja as a central kingdom between Persia and China.[22] There is also a reasonable connection in that the lake "*Yssicol*", today's Kirghiz Issyk-Kul, is represented nearby *(Fig. 5)*, and on its southern shore (!, not the northern shore, as H.-Chr. Freiesleben also writes[23]) an Armenian monastery is depicted.[24]

---

[20] D[on] P[atrick] M[ervyn] Weerakkody: *Taprobanê, Ancient Sri Lanka as known to Greeks and Romans*, Turnhout, 1997 [Indicopleustoi, archaeologies of the Indian ocean].

[21] Michael Weiers, Das Khanat Tschaghatai, in: *Die Mongolen. Beiträge zu ihrer Geschichte und Kultur*. Hrsg. von Michael Weiers unter Mitwirkung von Veronika Veit und Walther Heissig (Darmstadt 1986), 296

[22] *Der Katalanische Weltatlas vom Jahre 1375*, 21 (s. fn. 8).

[23] *Der Katalanische Weltatlas vom Jahre 1375*, 21 (s. fn. 8). This incorrect localisation has been passed on uncontested in academic literature since W. Barthold.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000415

North of Issyk-Kul the information given becomes completely nebulous, with descriptions of diamond-seekers who use a method recounted in the Tales of 1001 Nights and also, in their wake, by Marco Polo, of cremation and of an island with falcons for the Khan, none of which corresponds with reality. The Chinese towns, again, can only be interpreted satisfactorily in a small number of cases. These do, however, at least include Chambalech, that is, Chanbalik or Beijing, which is accorded unusual honor by being entered twice on either side of a river. It had replaced Karakorum as the capital of the Mongols in 1264. Not far from the old Mongol capital we can see people of small stature fighting with cranes.[25] Religious myths are found in the north-east of the continent of Asia. Here we find the kingdom of Gog and Magog, peoples who in both the Old and the New Testament (Ez 38-39; Rev 20:8) appear as barbarians and servants of the evil one or even of the Antichrist and are also described thus in the Atlas.[26] In accordance with the Alexander legend, they are surrounded by mountains on all sides. In another country bordered by mountains stands a king in the midst of other crowned heads, laymen, clerics and monks. The notes refer both to paradise and to the Antichrist.[27]

It has been necessary to go into a certain amount of detail in order to demonstrate how Cresques worked and which sources he used. Only against this background can one specific entry on the map be appreciated and discussed, namely the Armenian monastery on the Kirghiz lake Issyk-Kul.

---

[24] *Der Katalanische Weltatlas vom Jahre 1375*, 32 (s. fn. 8).

[25] Der Katalanische Weltatlas vom Jahre 1375, 22 f. (s. fn. 8).

[26] Axel Klopprogge: *Ursprung und Ausprägung des abendländischen Mongolenbildes im 13. Jahrhundert, Ein Versuch zur Ideengeschichte des Mittelalters*, Wiesbaden, 1993 [Asiatische Forschungen, 122], 53 f., 162-169.

[27] *Der Katalanische Weltatlas vom Jahre 1375*, 24 (s. fn. 8). On the interpretation of the Mongols as the people of the Antichrist: Klopprogge, *Ursprung*, 183-186 (s. fn. 26).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000416

The reliability of the information on Central Asia and the Armenian monastery on the Issyk-Kul

There is therefore little that we can learn from the entries and legends relating to Central Asia, especially as in most cases we know which sources Cresques used. One very interesting exception is the lake of Issyk-Kul, which is drawn in lengthways extending from east to west. This corresponds to the reality, which is striking because lakes which are known only by name are usually entered as circular in shape.[28] On the world map of Maḥmūd al-Kašġarī (11th c.) the Issyk-Kul is even found in the centre of the world! But it is not named there and can be identified only by two towns which are close to it, Barsḳān in the south and Balāsāġūn in the west.[29] The lake is mentioned from the 7th century in Chinese and Muslim sources, in the latter also by its Turkic name, as used by Cresques, for which there exist the following variant forms: *Isik Köl, Īskūl, Īsigh-Kūl, Īskal, Isī Kūl and Īsīgh Kūl.*[30] Although it may be possible to derive Cresques' knowledge of the existence of the lake from these geographical texts, for one building on its shores, which is drawn in a different way to the towns, this is not possible. There is a legend relating to this building: "*This place* [not "lake"] *is called Ysicol. In this place is a monastery of the Armenian brothers where, it is said, the body of the holy Apostle and Evangelist Matthew is [buried]*".[31] The information given here is not found in any

---

[28] Mapamundi, 20 (s. fn. 6).

[29] Cf. *Asien auf Karten von der Antike bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts/ Asia in maps from ancient times to the mid-19th century*, hrsg. und erl. von Egon Klemp, transl. from the German by Alison and Alistair Wightman, Weinheim, 1989, map 3.

[30] Wassili Barthold/Bertold Spuler: Ïssïk-Kul, in: EI^2, IV, Leiden, 1978 (Reprint, 1990), 212b-213b.

[31] "Lo loch qui s appella Ysicol. En aquest loch és I monestir de frares ermenians on, segons que s diu, és lo cors de sent Mathei apòstol e evangelista". *Mapamundi*, 89 (s. fn.6). "Loch" is incorrectly translated as lake in: *Der Katalanische Weltatlas vom Jahre 1375*, 32 (s. fn. 8).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000417

literary source known to us. While the circular Catalan Estense world map in Ferrara dating from around 1450 does include the monastery in the section of two o'clock *(Fig. 6)*, there is no mention there of the Issyk-Kul or another lake or settlement. This map gives the following information: "*This monastery belongs to monks who preserve the bones of Saint Matthias* [sic, probably a translation error for "Matteo" in the Italian source, which should of course be "Matthew"] *and are Armenians*" *(Fig. 7)*. It is probable that this map shares a source with the map of Cresques, but Cresques' map is far more detailed and also more accurate, so that this entry can at most confirm the entry on Cresques' world map.[32] On Cresques' map, it would have been more likely for Lake Balkhash to be drawn in, along which for example Guilelmus de Rubruc traveled in the mid-13th century, and where the travel route used by the Mongolian postal system ran. At the time of Cresques and as long ago as 100 years preceding that, in the period when a number of his sources originated, no-one, as far as we know, traveled to the Issyk-Kul any more without having a particular errand there. The last travel account of it is found in the Syrian Life of the Öngüt Turk and subsequent Nestorian Patriarch Yahballāhā III (*1244/5, 1281–15th November 1317). The part that interests us of the journey he describes led in the year 1280 from Kashgar via the Tian Shan Mountains past the Issyk-Kul and along the Chu Valley to Taraz *(Fig. 8)*.[33] It is reported only that God protected the travelers from all robbers. This section is portrayed using the most gloomy and at the same time the brief-

[32] "aquest monestir es defra / res los quals tena(n) an / guardia los desent macia/ e son ermjnjs": *Il Mappamondo Catalano Estense/ Die Katalanische Estense-Weltkarte*, Kommentar: Ernesto Milano, Transkription des Originaltextes: Annalisa Battini, Dietikon/Zürich, 1995, 65, 95-98, 187. On the Internet: http:// www.henry-davis.com/MAPS/Lmwebpages/ 246. html.

[33] Šelkovyi put' Kyrgyzstana, Biškek, 1994.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000418

est words of the whole journey.[34] Now, the route taken by travelers was either south of the Tian Shan Mountains via Kashgar or much further north across the steppe. So the fact that the Issyk-Kul is mentioned in the Catalan Atlas gives rise to the assumption that Cresques this time acquired not mythical but fairly accurate information. His source must have been interested less in the lake itself than in the monastery depicted on its shores and honored with a legend. This is quite possible, as is shown by the find, which has long been known, of an Armenian tombstone from the Chu Valley in Northern Kyrgyzstan *(Fig. 9)*. The tombstone has a decorated cross, and between the arms of the cross stands the following in abbreviated Armenian: "*Christ Jesus, the Lord God*". In an oval form around the cross are the following words in Armenian: "*The master Ioann the Armenian Bishop. According to the Armenian calendar 772* [i.e. 1323 AD][35] *this memorial [is] inscribed*".[36] There is also an inscription in Syriac added at the edge: "*This is the grave of Yochanan, the Armenian Bishop.*"[37] There is nothing particularly surprising about an Armenian bishop being sent to Central Asia at the beginning

---

[34] *The History of Yaballaha III, Nestorian Patriarch, and of his Vicar, Bar Sauma, Mongol Ambassador to the Frankish Courts at the End of the Thirteenth Century*, Translated from the Syriac and annotated by James A. Montgomery, New York, 1927 [Records of Civilization, Sources and Studies, 8], Nachdruck New York, 1966, 34-36.

[35] The Armenian era begins on July 11, 552 AD. As it has no leap years, every four years the start of the year is moved forward by one day in relation to the Julian Calender. The Armenian year 772 therefore lasted from December 31, 1322 to December 30, 1323: *Wüstenfeld-Mahler'sche Vergleichungs-Tabellen zur muslimischen und iranischen Zeitrechnung mit Tafeln zur Umrechnung orient-christlicher Ären*, Dritte, verb. u. erw. Aufl. der "Vergleichungs-Tabellen der mohammedanischen und christlichen Zeitrechnung", Unter Mitarbeit von Joachim Mayr neu bearbeitet von Bertold Spuler, Wiesbaden, 1961, 12*, 70.

[36] N. Marr: Nadrobnyj kamen iz Semirečija, s armjansko-sirijskoj nadpis'ju 1323, in: *Zapiski vostočnago otdelenija Imperatorskago Russkago Archeologičeskago Obščestva* 8, vypuski II-IV, St. Peterburg, 1894, 347.

[37] Marr, Nagrobnyj kamen iz Semirečija , 344-349 (s. fn. 36).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000419

of the 14th century. Armenians fought in the ranks of the Mongolian army and had also been deported to Karakorum. As traders, they were to be found in the Chinese trade centers.[38] It is far more remarkable that as late as the early 14th century this bishop was traveling through the dangerous Chu Valley. One argument can be found for this choice: the monastery really did exist, and it must have been Armenian and not Nestorian, as one might otherwise have believed in view of Cresques' ignorance of Central Asia elsewhere.

If this was the case, the question arises of where exactly this monastery stood. Was it perhaps built in the Chu Valley itself? Hardly, for in that case the Armenian monks would have ensured that Bishop Ioann was buried at the monastery, which would have made the Syrian inscription largely superfluous. Above all, however, the Armenian tombstone would not have been found together with the others in a Nestorian cemetery. This makes sense only if there was no local Armenian parish or brotherhood. The few facts we know fit together most easily if we believe the Catalan Atlas and localize the monastery on the Issyk-Kul. Again, that it was a monastery and not a parish is credible, since there were no longer enough people for a larger parish or a diocese; there was not a sufficiently large settlement there. Even the Nestorians in their wholly Christian town of Tarsākent had no bishop. Only a monastery, however small, is conceivable. And finally: Can we believe that the monastery was on the southern shore of the lake, as Cresques portrays it? Not necessarily. Since at this point the northern half of the map is inscribed with letters that are upside-down, the monastery may simply have been drawn on the southern shore for graphical reasons, so that it

[38] Jean Dauvillier: Les Arméniens en Chine et en Asie Centrale au Moyen Age, in: *Mélanges de sinologie offerts à M. Paul Demiéville*, II, Paris, 1974 [Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études chinoises, 20], 1-17 (Nachdruck: Jean Dauvillier*: Histoire et institutions des Églises orientales au Moyen Age*, London, 1983, XV).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000420

was vertical and did not have to be placed on its head. I would not like to deduce anything about the position of the monastery, still less about its architecture, from the drawing. The northern shore can claim climatic advantages, whereas on the southern shore several tombstones, and by no means bad ones, have been found at the village of Saruu. The route for the journey to Kashgar ran via Barskoon in the middle of the southern shore up into the mountains,[39] so the southern shore had better transport connections. The location of the Russian-Orthodox monastery at Svetlyj Mys[40] on the north-eastern shore is not unsuitable for a monastery, but there is no indication that at the end of the 19th century there was a link to an Armenian monastery that had disappeared 500 years before.

Conclusion

In view of the fact that Jerusalem is marked by the Church of the Holy Sepulcher and not by the temple, and that the Monastery of St Catherine is shown on Sinai and not Moses, the Atlas displays a basic interest in Christianity, and not only on the sheets covering Central Asia, even though important Christian centers such as Rome are either drawn in very small or, like Santiago de Compostela, are omitted completely. Islam is certainly part of the picture, but, for example, the location of the tomb of Muhammad at Mecca is wrong, as he is said to have been buried at Medina. Judaism (for example the Chazar empire) and Asian religions are not mentioned at all. This means that, apart from geography, the sources of Cresques are interested primarily in Christianity. The Map reveals more about the religious interpretation of the geo-

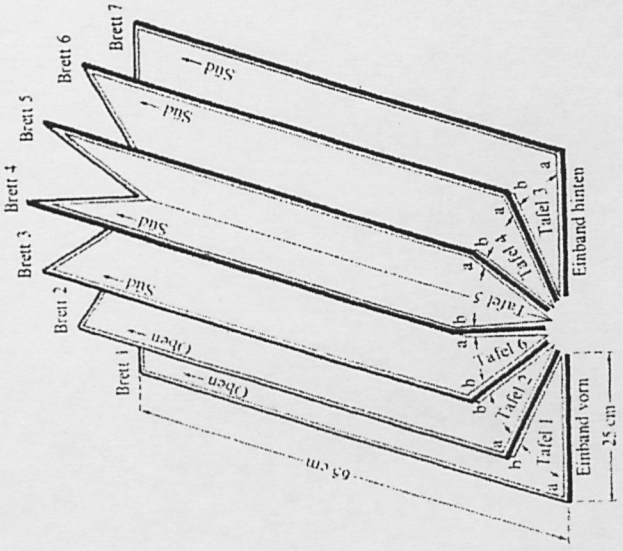
[39] Klein, *Das nestorianische Christentum*, 122 f., 259 (s. fn.18).

[40] V.D. Gorjačeva/ S. Ja. Peregudova: Christianskie pamjatniki Kyrgyzstana (XIX-XX vv.), in: *K istorii christianstva v Srednej Azii (XIX-XX vv.)*, Taškent, 1998, 87-100, here 90 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000421

graphical knowledge of the authors, which in the case of Asia is very limited, than about the geography of the religions. But fact and fiction are never far apart. It is precisely because of the wealth of information on Central Asia that is marked by myths and ignorance that the entry of an Armenian monastery on the Kirghiz lake Issyk-Kul draws our attention, because it is plausible as a response to authentic information, though this information may well have been 100 years old. In this way, the Catalan Atlas with its maps of Asia can help to complete the geography of the religions on the Silk Road.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000422


Brett 7
Brett 6
Brett 5
Brett 4
Brett 3
Brett 2
Brett 1
Süd
Oben
Tafel 3
Tafel 4
Tafel 5
Tafel 6
Tafel 2
Tafel 1
Einband hinten
Einband vorn
25 cm
65 cm

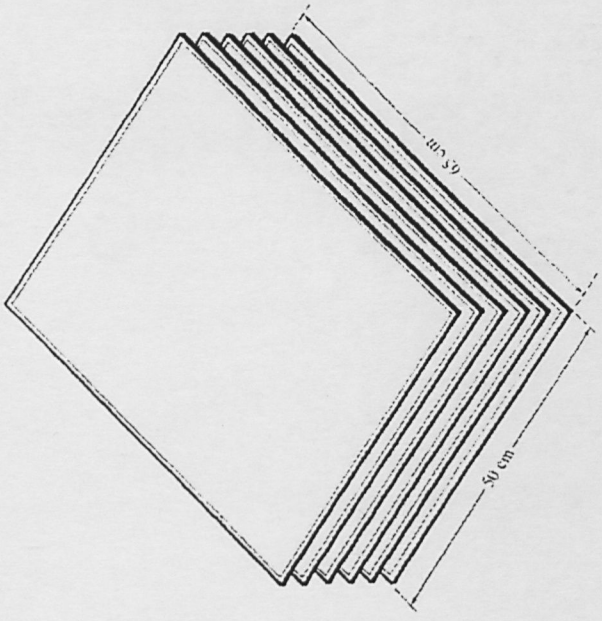
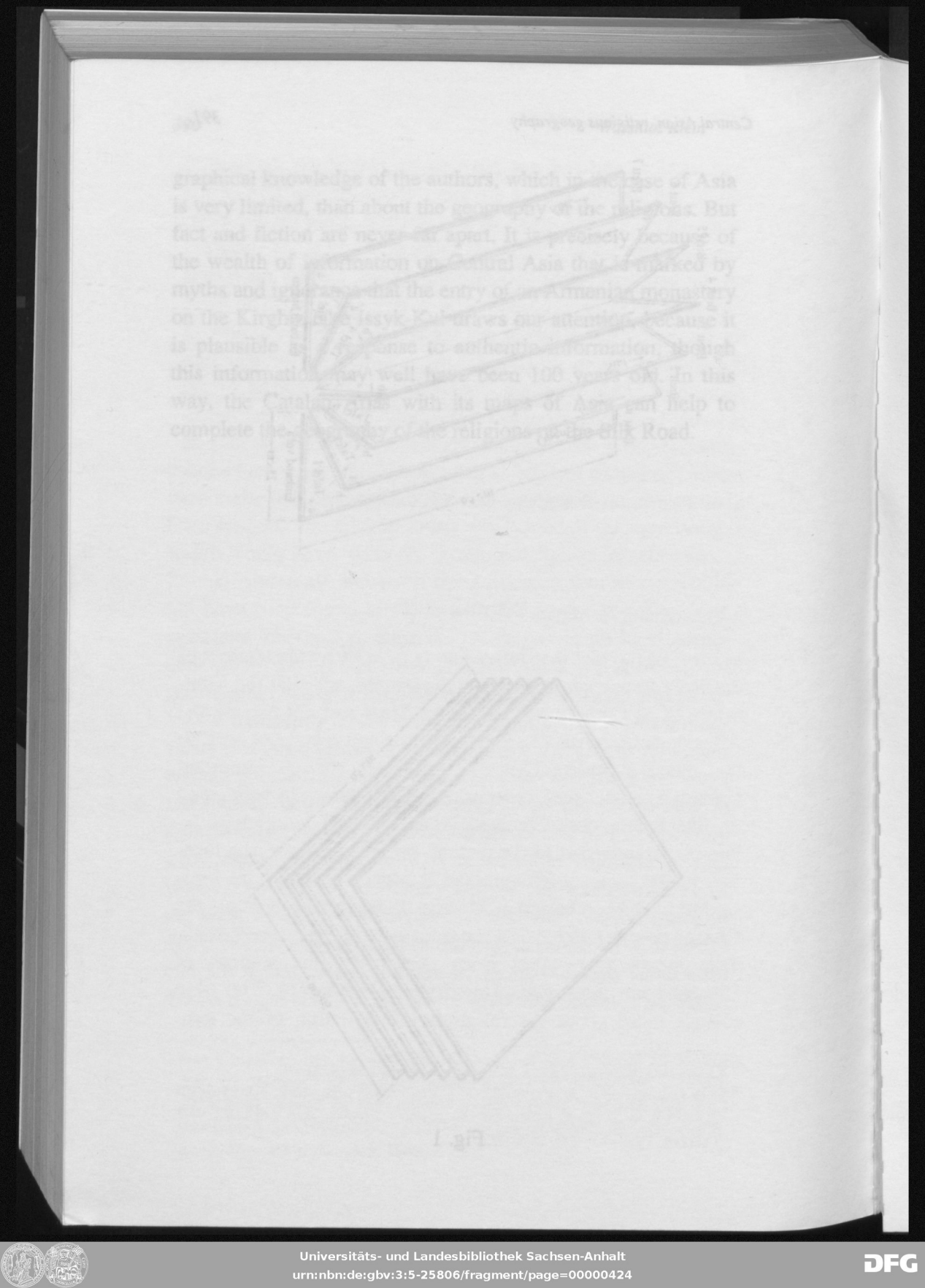

65 cm
50 cm

Fig. 1



Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000424

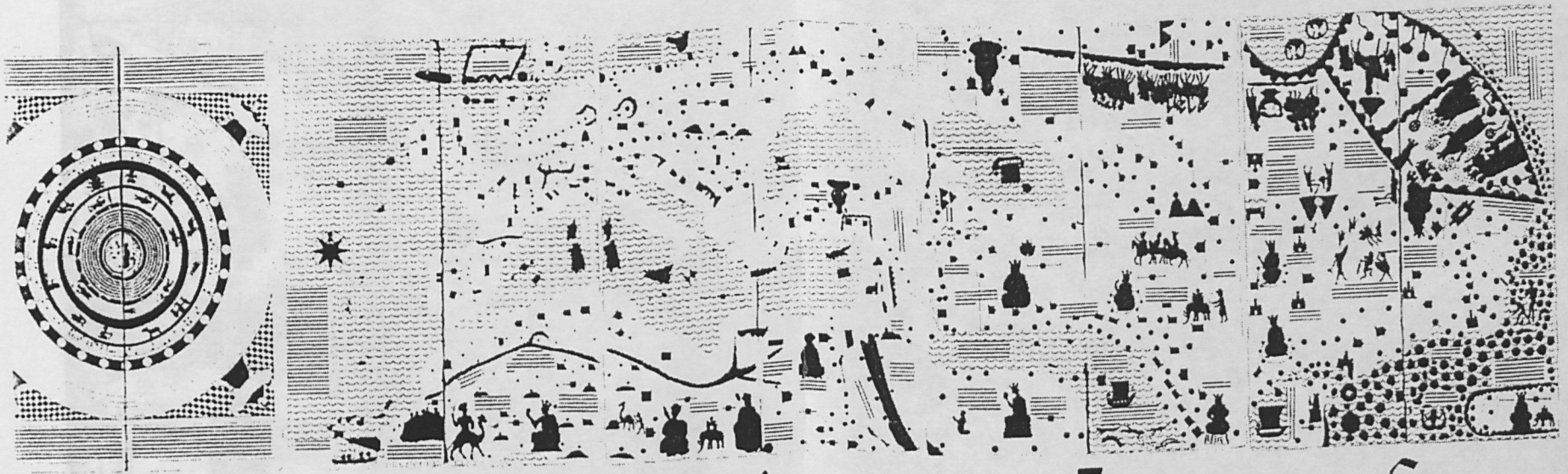


Fig. 2

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000425



Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000426

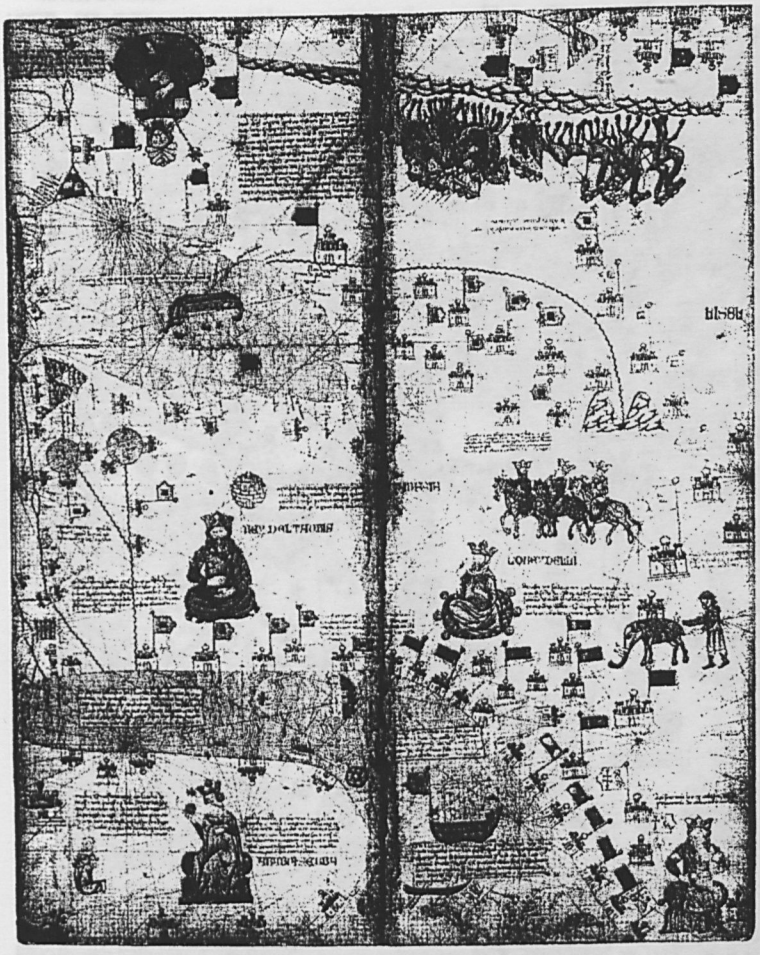


Fig. 3

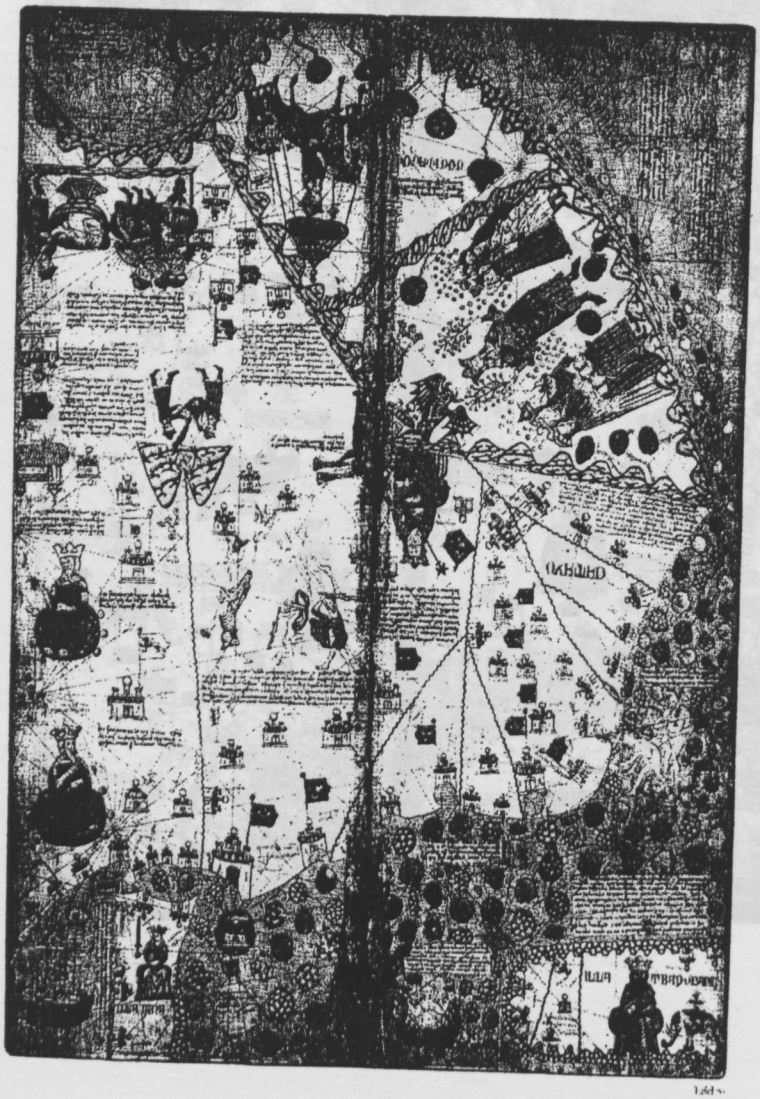


Fig. 4

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000428

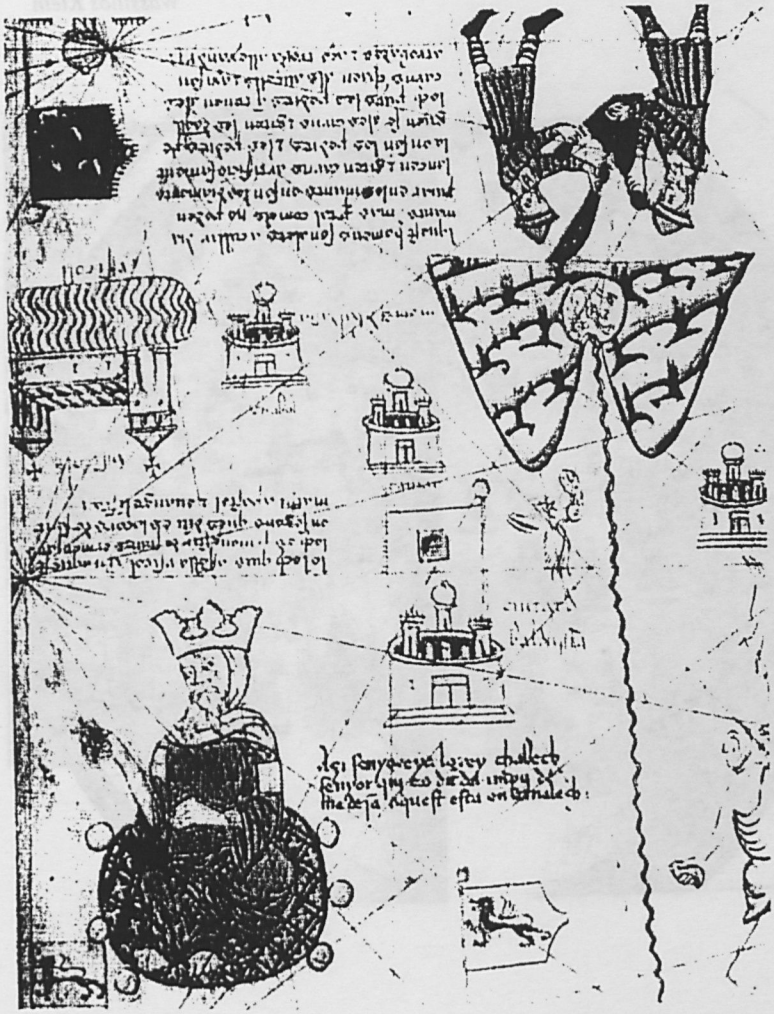


Fig. 5

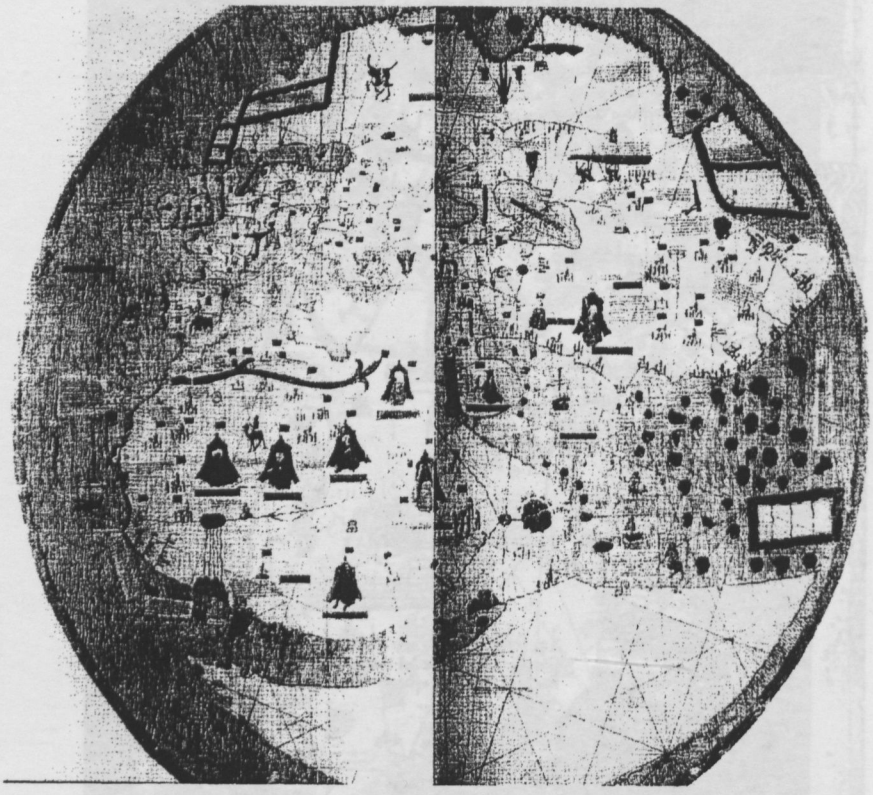


Fig. 6

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000430

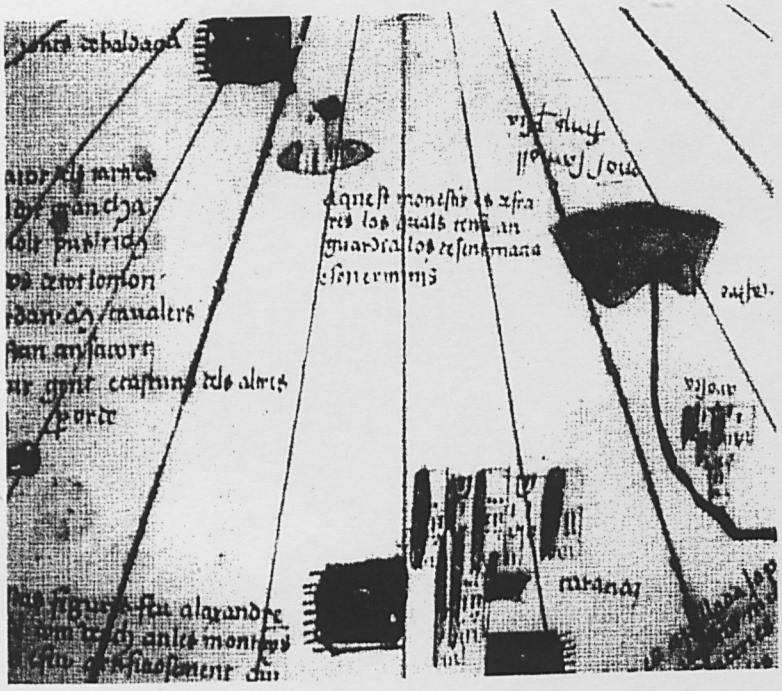


Fig. 7

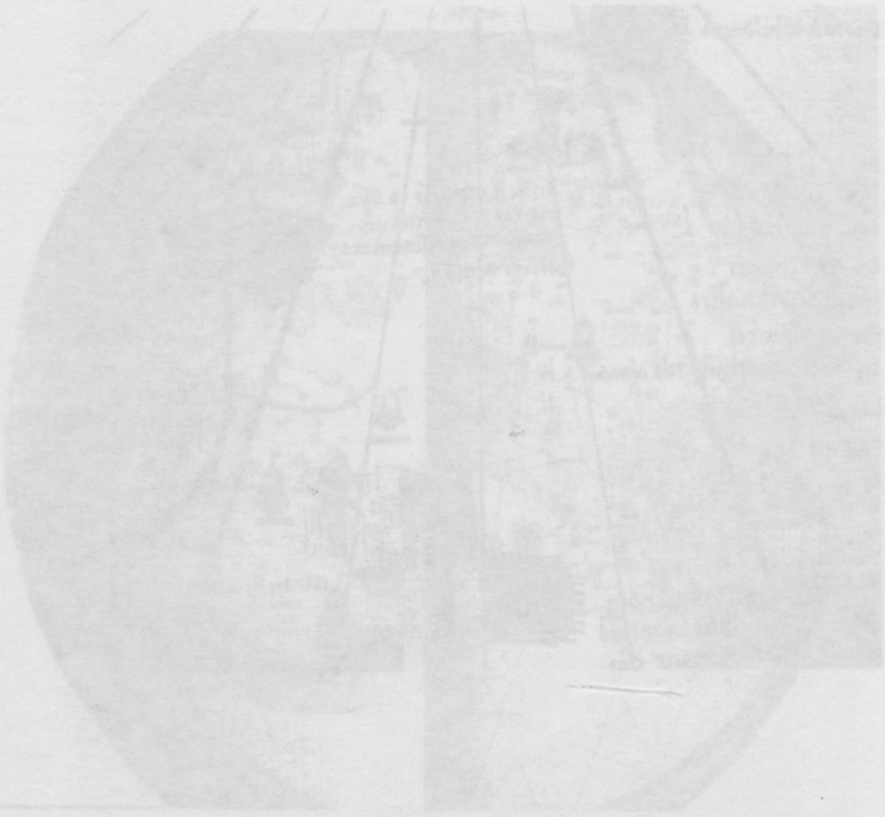
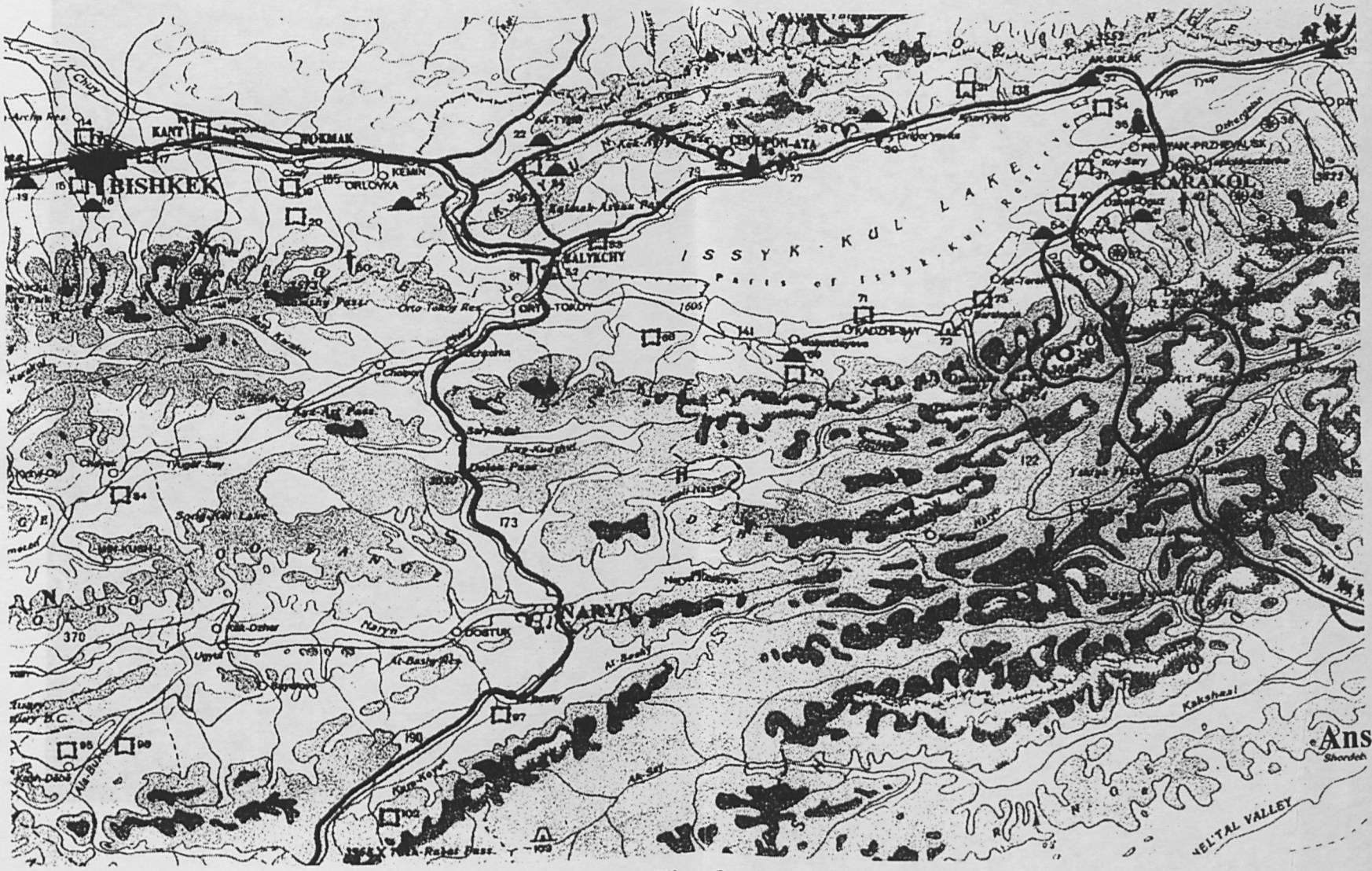


Fig. 7

Fig. 6

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000432



Kashgar

Fig. 8

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000433



Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000434

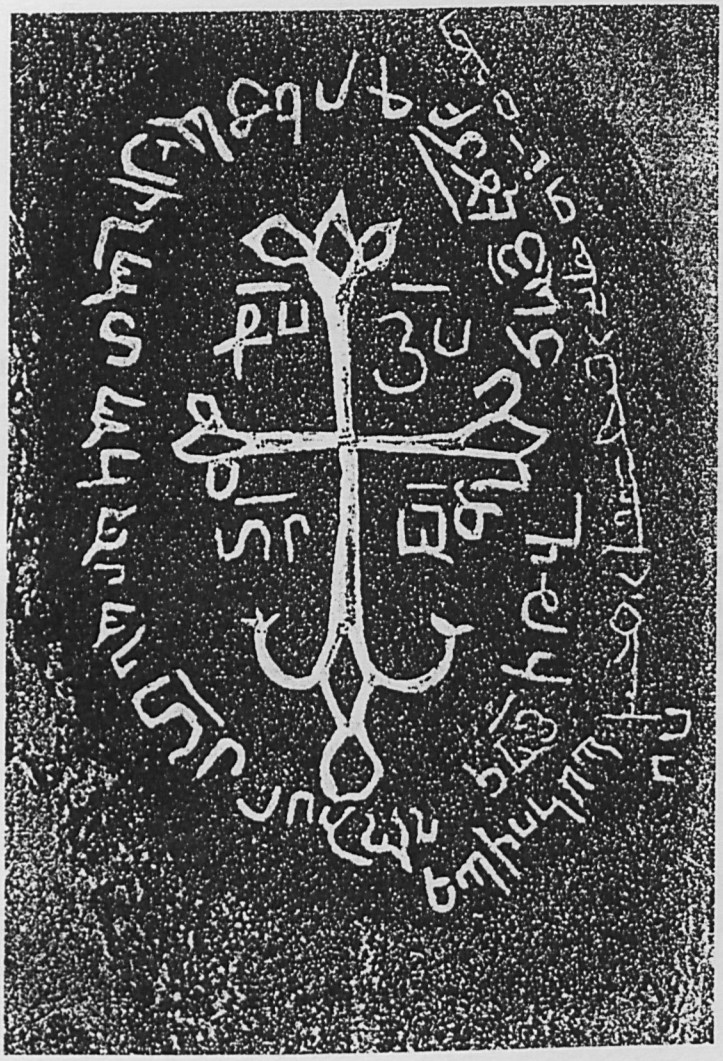


Fig. 9

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000435

Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft
Heft 35 (2003)

Folgende Nummern sind noch lieferbar:
7, 8, 9, 10, 25, 30, 31, 34

Bestellungen sind zu richten an:
Fachbereich Kunst-, Orient- und Altertumswissenschaften
Institut für Orientalistik
Prof. Dr. Walter Beltz
Mühlweg 15
D- 06099 Halle (Saale)

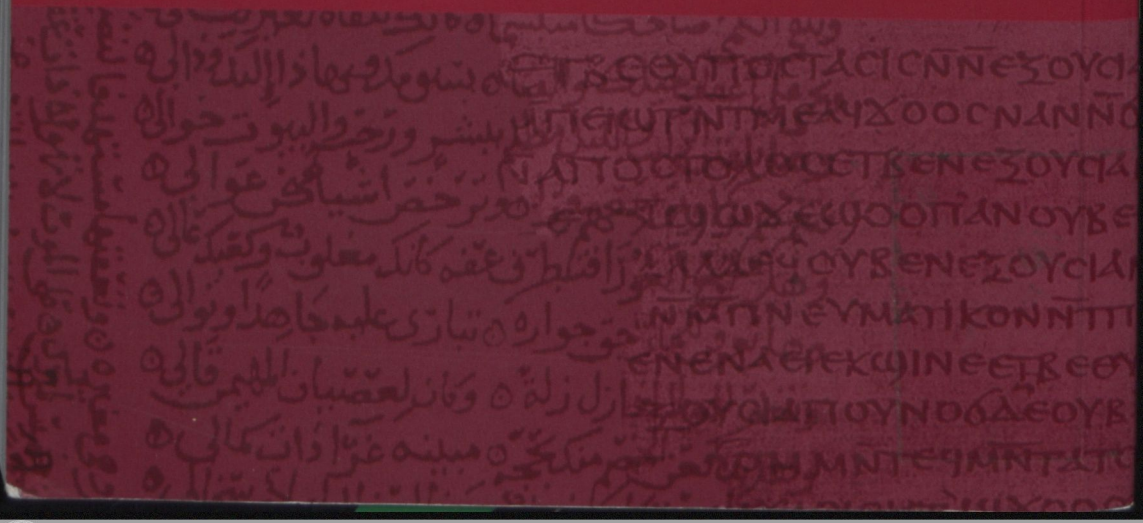
Der Versand erfolgt durch die Universitäts- und
Landesbibliothek Halle-Wittenberg
gegen ein Entgelt von 15 Euro (per Nachnahme).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000436

03 SA 2012
ULB Halle 3/1
000 056 200
Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000437

Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft
Herausgegeben von Walter Beltz, Markus Mode, Jürgen Tubach
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
Telefon: +49/345-53 20 00 3
e-mail: info@oe-konzept.de



Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-25806/fragment/page=00000438