Anstrengungen macht, ihre liturgischen Texte in deutscher Sprache zu veröffentlichen. Außer den genannten Büchern gibt es noch kleinere Hefte, die im Gottesdienst verwendet werden. Auch wenn zweifellos ein seelsorgerisches Interesse im Vordergrund steht, bietet sie damit zugleich einer breiteren Öffentlichkeit die Möglichkeit, die koptische liturgische Tradition näher kennenzulernen. Sie sollte diese Bemühungen fortführen!

Hingewiesen sei ferner auf ein bebildertes Sammelbändchen mit Vorträgen, die von 1985-1988 im St.-Antonius-Kloster in Kröffelbach gehalten wurden, sowie mit sonstigen Beiträgen: F. Heyer, Die Spiritualität der frühen Wüstenväter (S. 9-28); P. Nagel, Das Alte Testament im geistigen und geistlichen Leben der koptischen Kirche (S. 29-52); E. Hammerschmidt, Orientalische Liturgiewissenschaft und koptische Eucharistiefeier (S. 53-63); K. S. Kolta, Die koptische Kirche heute (S. 64-76); W. Reiss, Koptisch-orthodoxes Gemeindeleben heute: Die Sonntagsschulen (S. 77-79); B. Spuler, Die Kopten und der Staat (S. 81-93); F. N. Ibrahim, Die wachsende Islamisierung in Ägypten und die Situation der Kopten (S. 95-107); J. Irmscher, Berlin und die Koptologie (S. 109-118).

Zu der nicht geringen Zahl von Publikationen aus Kröffelbach gehört auch das jüngst erschienene bebilderte Heft »Musik der Kopten« in arabischer und (20 Seiten) deutscher Sprache. Von einem in Deutschland lebenden Diakon verfaßt, der sich jahrzehntelang theoretisch und praktisch mit seinem Thema beschäftigt hat, enthält es u. a. folgende Abschnitte: »Die Geschichte der koptischen Musik«, »Charakteristische Merkmale der koptischen Musik«, »Zu koptischen Melodien«, »Die Kirchensänger und ihre Musikinstrumente«.

Hubert Kaufhold

Oswaldo Raineri, *Atti di Habta Māryām († 1497) e di Iyāsū († 1508) santi monaci etiopici*. Roma: Pontificium Institutum Orientale, 1990. (OrChrA. 235). XVII, 264 S.

Die verdienstvolle Ausgabe von Raineri bereichert die Sammlung der edierten äthiopischen Heiligenleben um zwei Texte über Habtä-Maryam, einen aus Schoa stammenden, zuletzt im Kloster Däbrä-Libanos wirkenden Heiligen, und dessen Schüler Iyasu, den Gründer des Kloster Ġar-Səllase in ʿEnsarro, dem alten Morät, nordöstlich von Däbrä-Libanos.

Nach Duensing bietet die äthiopische Hagiographie nur wenige Goldkörner in vieler Spreu. Dazu zählen im vorliegenden Fall zwei chronologische Festlegungen: Die Ankunft des späteren ʿĒḡāge ʿEnbaqom in Däbrä-Libanos zwischen dem 19. 1. und 22. 10. 1497 (S. 9), nicht ohne Bedeutung für die Biographie dieses großen Mannes. Weiterhin die Fixierung der schon von Alvarez angeführten 23 Jahre Sedisvakanz des Metropoliten 1458-1481 (S. X-XI). Die Tatsache, daß die Chronik des Zār'a-Ya'qob dies verschweigt, erst dessen Sohn Bā-ʿEdā-Maryam nach langem Widerstand wieder einen Metropoliten aus Ägypten rufen läßt, legen den Schluß nahe, daß in diese Sedisvakanz der Versuch gefallen ist, die Autokephalie und einen äthiopischen Metropoliten zu installieren, was gut zum – gescheiterten – Reichs- und Regierungsprogramm des Zār'a-Ya'qob passen würde.

Hingegen ist die historische Topographie noch nicht identifizierbar. Es gibt eine Reihe von Ortsnamen, die in gewisser Relation zueinander in Schoa und um Däbrä-Libanos anzusetzen sind, die aber in den gängigen Hilfsmitteln (etwa Huntingfords *Historical Geography of Ethiopia*) nicht belegt sind. Der Bestand ist sorgfältig zu buchen; vielleicht erlaubt es einmal die systematische Auswertung weiterer Texte, besonders der Urkunden enthaltenden Beischriften in den Handschriften, ein genaueres Bild des historischen Schoa zu zeichnen, das in vielen Einzelheiten mit der Invasion der Oromo-Völker Ende des 16. Jhdts. verschwunden ist.

Der historische Hintergrund und die faßbaren Ereignisse aus dem Leben der beiden heiligen Mönche ist dünn: Das Ganze reduziert sich auf eine lange Pestzeit im 1. Regierungsjahr von Kaiser

Na'od und eine innerkirchliche Auseinandersetzung, in der der Visionär (seine Visionen füllen einen Teil seiner Vita aus) Habtä-Maryam und sein *adlatus* Iyasu eine aktive Rolle spielen.

Das im Text genannte Buch des rechten Glaubens des Habtä-Maryam, wohl seine Visionen, das Habtä-Maryam durch Iyasu an Na'od senden läßt, muß eine antijüdische oder antistefanitische Polemik gewesen sein, die Na'od zum Kampf gegen die Juden (Falaschen und Stefaniter werden Ayhud genannt; vgl. S. 114/115, wo in der Übersetzung ʿSra'el natürlich auf Äthiopen zu beziehen ist) aufstachelt. In der – allerdings nur bruchstückhaft erhaltenen – Chronik des Na'od ist es nicht bezogen. Habtä-Maryam muß, nach dem Inhalt zu urteilen, seine Visionen in den Dienst des Kampfes gegen Häretiker gestellt haben. Das der Mysterien (s. S. 91 gegen die Stefaniter) ist wohl mit der Aufzeichnung seiner Visionen (besonders des hl. Mika'el) und Träume, oft aus nichtigen Anlässen, identisch. Neben der Polemik gegen die Stefaniter finden sich darin z. B. theologisch bedenkliche Geschichten, wie Erlösung aus der Hölle (S. 70-73) und »Korrektur« des Evangeliumstextes aus übertriebener Marienverehrung (S. 60/61), aber auch eine kleine *divina commedia* (Höllens- und Himmelfahrt; S. 66-95); Quelle ist unter Umständen Pseudo-Methodius. Die Verbindungen zum eschatologischen Schrifttum, auch allgemein der äthiopischen Kirche, wären noch zu untersuchen. Aufgefallen ist mir eine Wendung, die ich nur in Arabisch aus der *Sira* des Propheten, als Formel der arabischen Gottsucher, wie etwa Muḥammads Onkel Waraqa, aber auch Muḥammads selbst kenne: (auf Gott bezogen): بالذي نفسي بيده ለዘ፡ ውስተ፡ እዲሁ፡ ነፍሱከ፡ »bei dem, in dessen Hand meine/deine Seele ist = in dessen Gewalt ich stehe« (S. 64/65).

Die Viten sind mit ihren Episoden darum herum angelegt und geben doch manchmal ein Bild – aus unserer Sicht – von menschlicher Kleinlichkeit und Armut (z. B. S. 24 ff.; 32 ff.; 46 ff.; 64 ff.); auch der gewaltsame Tod des Vaters auf das Bittgebet des Sohnes hin, den dieser gegen seinen Willen verheiraten möchte (S. 28-33), hat grausame Züge, annehmbar nur für eine besondere Spiritualität oder den Historiker, der in der Hagiographie Material für Sozial- und Mentalitätsgeschichte sucht. Daneben bieten die Texte trotz großer Stereotypität, die es als Ausdruck äthiopischer Kultur auch zu kennen gilt, doch auch gelungene Genre-Szenen etwa aus dem Leben des einfachen Volkes (Weiblicher Dämon im Dienst der Vorsehung, Kontrast Hirten-Bauern, dokumentiert im Fruchtdiebstahl) die es, auch nach der vorzüglichen Studie von H. Kriss, weiterhin sorgfältig zu sammeln gilt.

Zu Textedition und Textkritik: Text und Übersetzung stehen sich auf jeweils zwei Seiten gegenüber, was die Lektüre und Kontrolle sehr erleichtert. An die in manchem eigenwillige Kalligraphie des äthiopischen Faksimile-Textes, ausgeführt von *geometra* Kidane Berhane muß man sich erst gewöhnen; besonders das Zeichen ቆ scheint singular.

Um die verschiedene handschriftliche Überlieferung der Viten und das Leben der beiden Heiligen darzustellen, mag es angemessen sein, zwei getrennte Einleitungen zu schreiben (S. 3-9; 167-172). Andererseits war eine gemeinsame historische Notiz zur Situierung im historischen Kontext unvermeidlich (S. IX-XI), und es erscheint bei dem relativ geringen Umfang ungeschickt, getrennte Indices anzulegen (S. 161-164; 263-265; manche Stichwörter wären nachzutragen, etwa *qomos*).

Zur Anlage der Edition: Für den ersten Text standen 5 vollständige Handschriften zur Verfügung (s. S. 3-4; zwei weitere genannt von Kinefe-Rigb Zelleke waren nicht zugänglich); neben solchen aus bekannten Sammlungen in Rom und der EMLL wurden zwei vom Herausgeber besorgte Kopien von Hss. im Kloster Däbrä-Libanos nur für den *mälkäḁ* herangezogen. Als Besonderheit sei angemerkt, daß die Hs. E = EMLL 7022 deutliche Amharismen der Vorlage puristisch ausbessert (s. z. B. S. 48 Anm. 7), wie auch sonst »Fehler« korrigiert (z. B. S. 56, n. 19 u. ö.), dies als textkritische Regel für junge Hss. bestätigt. Hrsg. legt die älteste Hs. A aus dem 16. Jhd. zugrunde, deren Paginierung auf dem Rand des Textes erscheint. Die oft ungewöhnliche Interpunktion ist hoffentlich die der Hs. A. Der Text folgt im wesentlichen A, jedoch werden zahlreiche Eingriffe der somit eklektischen Edition nur durch das Auftauchen der Sigle A im Apparat angezeigt. Über die Feststellung, daß alle benutzten Hss. von einem gemeinsamen Archetyp abzuleiten seien (nicht verwunderlich, bei der relativ geschlossenen, nur wenige Textzeugen umfassenden Überlieferung), hinaus

werden außer (implizit) dem Alter keine Gründe für die Wahl des Basistextes gegeben. Die Ansätze einer Gliederung der Textzeugen (S.4) hätte aber durchaus in ein ausgearbeitetes und begründetes Stemma münden können, mit dessen Hilfe man auch eine kritisch-rekonstruierende Edition hätte wagen sollen. Nur wenige Beispiele für viele von mir während der Lektüre angemerkt: S.22, Anm.3 hat E die bessere Lesart gegen ABCE; S.26 Anm.5 haben CDE die bessere Lesart gegen AB; S.30 Anm.12 DE gegen ABC; schließlich ein klares *homoeoteleuton* in den Hss. ABCE gegen die Bewahrung des Originaltextes in D (S.188, n.14); ebenso S.188 und n.1, wo D die richtige, vom Hrsg. nicht verstandene Lesart bewahrt hat: **ወተጎንደዩ፡ አባ፡ ኢያሱ፡** »e Abba Iyasu ritardò perché doveva compiere ciò che gli aveva detto l'angelo«; die anderen Hss. machen aus der – in D! – schwer lesbaren Stelle ein sinnloses »Gundä« (das auch im Index S.264 zu tilgen ist). Hrsg. beließ die Blockaden in Text und Übersetzung – wie auch S.260/261 eine Blockade für den Namen eines Fürsten im Kolophon von D nicht aufgelöst wird – und gibt so ungewollt einen Hinweis auf die bessere Qualität der Hs. D, die man durchaus hätte als Basishandschrift wählen können.

Der fragliche Name des Fürsten ist leicht aus dem Text zu ergänzen: S.42/43 bieten die verschiedenen Hss. den Namen des Auftraggebers des jeweiligen Schreibers in einer *invocatio* (vgl. M. Kropp: *Die äthiopischen Königschroniken in der Sammlung des Däggāzmač Haylu*. 1989. S.151-154). Aus S.42/43 und 138/139 ergibt sich der Mönch (Abt) Na'od als Auftraggeber, Yosef als Schreiber (die einzelnen Varianten einmal unbeachtet, diese müßten in Synopse der relevanten Stellen getrennt ediert werden, um jeweils das Verhältnis Schreiber – Auftraggeber – jeweilige Angehörige zu ermitteln, das in diesen Formeln angezeigt wird; vgl. S.43, n.2; 139 n.3, 4, 7, 15; 261, n.6). Der in Hs. D zu der Vita des Iyasu genannte Yosef nennt im Protokoll zur Vita des Habtä-Maryam in Hs. E S.138/139 den Fürsten Habtä-Mika'el seinen Favoriten; in beiden Passagen wird der betreffende Text »das Buch des Yosef« genannt. Aus der Zusammenschau der genannten Namensvarianten an den kritischen Stellen der *invocationes* ergibt sich, daß die Sammlung der beiden Viten in der Fassung des Yosef, im Auftrag des Na'od, Vorlage von D und E waren. Weiter läßt sich der genannte Fürst (*mäsfən*) identifizieren, mit Hilfe des Vatersnamens Abisa (s. S.138 n.23). Es handelt sich um Tāddu aus dem Geschlecht der Mazamer-Tāddu von Morät, dem alten Fürstentum, in dem das Kloster des Iyasu, Ġar-Səllase in der Landschaft Ġnsarro, liegt (vgl. Asfa Wossen Asserate: *Die Geschichte von Säwä, 1700-1865*. Wiesbaden 1980. S.91-92 und Anm.11 nach einer oralen Tradition, die durch die Beischrift in den Hss. bestätigt wird!). Tāddu, als dessen Taufname nunmehr Habtä-Mika'el anzusetzen ist, leistet dem expansiven Vordringen des Asfa-Wäsän von Schoa einige Zeit Widerstand, muß sich aber um 1800 unterwerfen; darauf wird sich die Bemerkung »wohin er verbannt wurde« (S.139) beziehen. Der Mönch Yosef muß zu diesem Lokalfürsten (als Förderer seines Klosters?) in einem besonderen Verhältnis gestanden haben. Aus dem Gesagten ergibt sich zugleich ein *terminus post quem* für die Hs. D, da nur deren Vorlage zur Zeit des Königs Täklä-Giyorgis entstand (s. S.3).

Die sprachliche Seite von Originaltexten des 16. Jhdts. mit bekannter regionaler Herkunft ist interessant, wurde aber vom Hrsg. praktisch nicht ausgewertet. So wäre öfters auf *waw apodoseis* (z.B. S.32,12; 38,9) zu verweisen; ähnlich **ወሶባ፡ ወ-አተ፡ ጊዜ፡** S.52). Bemerkenswert ist das Imperfekt als Erzähltempus (S.52-53) und etwa das Pers.-Suffix als Artikelersatz (wie oft in amharisierenden Texten; z.B. S.50).

Die Übersetzung ist im allgemeinen flüssig und zuverlässig; einige Berichtigungen sind schon in der vorangegangenen Besprechung gegeben. Als letztes greife ich eine Passage der Vorrede heraus, wo gesuchter Stil und Ausdrucksweise des Textes von der Übersetzung auch inhaltlich nicht getroffen sind (S.10/11). Es geht um die Deutung des Namens »Gabe Mariens«. Dieser ist einer der beliebten »mittelbaren« Namen in Äthiopien, die die respektvolle Distanz des Menschen zum heiligen Patron anzeigen. Das nicht übersetzte *anasər* ist arabisches Fremdwort »Elemente« (vgl. DL 990; nach KWK 700a soll es auch die Versammlung der Gelehrten bedeuten, u. U. falscher Bezug auf *'ansara* »Versammlung, Pfingsten«; vgl. Dozy, Suppl. II, 181b). *Sol* will Hrsg. mit einem Namen

für einen Galla-Stamm in Verbindung bringen (s. Anm. 11). Es handelt sich um das latein. *sol* »Sonne« (vgl. Leslau *Comparative Dictionary* 498b nach D'TW 1075a). Wie es seinen Weg, wie manches andere lateinische Wort auch, ins Äthiopische gefunden hat, ist noch unklar. Der fragliche Satz lautet: »... dessen (ruhmvoller) Name heraustrat als Fülle der Elemente, d.h. die Sonne, als Gabe des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, Vater Habtä-Maryam (Gabe Mariens) ...« Stilistisch ist zu sehen, daß die viermalige »Gabe« durch die vier Elemente symbolisiert wird, die in ihrer Summe die Sonne ergeben, das Symbol Christi (s. u. im Text). Diese Sonne ist auf der anderen Ebene die Summe der Gaben der drei göttlichen Personen und Mariens, Maria, die damit als sinnfällige Vermittlerin der Gottheit selbst in deren Nähe rückt. Die Ausdeutung des eigentlich aus bescheidener Distanz gegebenen Namens (s. o.) »Gabe Mariens« als »Sonne Christi« rückt somit auch den Heiligen, mit dem paradoxen, christologischen Aussagen nachempfundenen Epitheton »himmlischer Mensch und irdischer Engel« in die Nähe Christi.

Die Texte lohnen eine eingehende Behandlung. Aufrichtiger Dank gilt dem Herausgeber, der sie in ansprechender Weise der wissenschaftlichen Öffentlichkeit zugänglich gemacht hat.

Manfred Kropp

S. Peter Cowe, *The Armenian version of Daniel*. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1992 (University of Pennsylvania Armenian texts and studies; no. 9)

Die vergangenen Jahrzehnte haben ein verstärktes Interesse am kritischen Studium armenischer Bibelübersetzungen geweckt. Einer der Autoren, die sich auf diesem Gebiet durch zahlreiche Publikationen verdient gemacht haben, ist S. Peter Cowe. Von ihm liegt seit 1992 seine überarbeitete und erweiterte Doktorarbeit mit dem Titel »The Armenian version of Daniel« vor. Betreut wurde sie von Prof. M. E. Stone. In der von ihm herausgegebenen Reihe »University of Pennsylvania Armenian texts and studies« erschien sie als no. 9.

Nach dem Vorwort (S. VII-IX) folgen die Inhaltsangabe (S. XI), ein Verzeichnis der Abkürzungen (S. XII-XVII) und Zieglers Klassifizierung der Theodotion-Zeugen (S. XVI-XVII). Die Aufschlüsselung der Abkürzungen garantiert ein reibungsloses Lesen des Buches. Mit geringfügigen Abweichungen folgt die Transliteration des Armenischen dem Hübschmann-Meillet-Benveniste System (S. XVIII).

Die Einleitung (S. 1-24) stellt die Bedeutung der armenischen Danielübersetzung im Kontext der gesamten armenischen Bibelübersetzung heraus. Obwohl man bereits 1512 in Venedig den armenischen Kalender zu drucken begann, erschienen der Psalter erst 1565/66 und das Buch Daniel noch später ca. 1666-1668 im Druck. Ein Meilenstein in der Geschichte des armenischen Bibeltextes ist die Edition des Mechitharisten Yovhannēs Zōhrapean (1756-1829), bekannter unter dem Namen Zohrab. Bis heute wird die armenische Bibel in der kritischen Ausgabe von Zohrab benützt und für die Textkritik konsultiert.

Cowe weist zu Recht darauf hin, daß Zohrabs Edition – als Basismanuskript diente der älteste Bibelkodex der Sammlung von Venedig (= V 1508; 1319 n. Chr.) – im Auswahlverfahren von Texten nicht leicht durchschaubar ist (S.7). Deshalb möchte Cowe einen neuen Basistext schaffen, der möglichst nahe einer angenommenen Urschrift steht und im textkritischen Apparat die wichtigsten Textformen repräsentiert, in welchen das Buch Daniel im mittelalterlichen Armenien kursierte.

Kap. 1 (S. 25-57) widmet sich der »Manuscript Tradition«. Ungefähr 120 Handschriften konnten eingesehen werden. Darunter stammen die meisten aus Erevān, Maštoč Matenadaran (M). Weitere kommen aus: Leningrad (jetzt: St. Petersburg), Oriental Institute (LO): B 1; Jerusalem: Armenian Patriarchate (J); Venice Mxitarists (V); Kurdian Collection (VK): (37); Rome: Collegio Leoniano