

anschließende »Kommentar des Kommentars« deutlich an den Leser der westlichen Sprache, in diesem Falle des Italienischen gerichtet. Es ist wohl der Gedanke und die Frage eines idiosynkratischen Philologen, aber sie sei trotzdem gestellt: Wie müßte die vorangehende Edition in der äthiopischen Originalsprache aussehen, die das Gleiche wie die kommentierte Übersetzung vermitteln möchte, aber dies für einen amharischen Leser in seiner Muttersprache? Weitere Reflexionen, besonders über die »Entzeitlichung und Entindividualisierung« des Wissens durch die Schrift – etwa im Gefolge der Arbeiten von Jack Goody – gehören nicht in diese Rezension. Bleibt noch, darauf hinzuweisen, daß dem Herausgeber im folgenden vierten analytischen Teil die rein theologischen Themen am Herzen liegen. Nach Hinweisen auf die Aktualisierung der biblischen Lehre im äthiopischen Kontext (S. 673) folgen – geordnet eben, s. oben – Zusammenfassungen der Aussagen des Textes über: Gott als den Einen in drei Personen – Dreifaltigkeit – sehr umfangreich über die Christologie – den äthiopischen Unktionsstreit – Mariologie – und abschließend der Mensch in Sünde und Gnade, woran sich die Ekklesiologie mit Sakramentenlehre, besonders Buße und zuletzt die Eschatologie anschließt.

Was an Kritik über die Edition des ersten Teils gesagt wurde, muß, in Lob verwandelt, über den zweiten gesagt werden. Dieses eigentliche und Hauptanliegen seiner Forschung hat Tedros Abraha mit Fleiß und Akribie in Auswertung und musterhafter Präsentation seiner Quellen geleistet. Seiner abschließenden, deutlich auf die Praxis eines Theologen und Seelsorgers ausgerichteten und von ihr geleiteten Analyse steht man, wenn auch nicht immer zustimmend, so doch mit Sympathie gegenüber.

Manfred Kropp

Gérard Colin (Hrsg.), *La version éthiopienne de l'histoire de Bsoy. Édition critique et traduction française*, Turnhout (Brepols) 2002 (= PO, Tome 49, fasc. 3, No. 219, Seite 287-363 und eigene Seitenzählung: 75 Seiten), 36,00 Euro

Die äthiopische Hagiographie ist weit davon entfernt, in ihrem Umfang bekannt, ediert und erforscht zu sein; wie viele andere solcher Namen fehlt Bsoy z. B. in der *Encyclopaedia Aethiopica*. So ist jeder Beitrag zu diesem interessanten Kapitel in dem Buch der christlichen Hagiographie willkommen. Gérard Colin legt in einem Faszikel der *Patrologia Orientalis* die äthiopische Fassung mit Übersetzung der Vita eines ägyptischen Heiligen des 4. Jhdts. namens Bsoy (der altägyptische Name ist in vielen Varianten bekannt: Psai, Obsois, Bischay, Abshay usw.; s. S. 289) vor, zu der sich im äthiopischen Synaxar auch die Kurzfassung für den achten des Monats Hamle findet. Colin hat sich um den Abschluß der Edition des äthiopischen Synaxars ebenda verdient gemacht. Die Vita des Bsoy gehört dem Typ des ahistorischen und nahezu idealtypischen Heiligenlebens an, in dem die historischen Nachrichten gegen Null tendieren. In der Tat ist ihr außer wenigen geographischen Namen – darunter dann allerdings so rätselhafte und problematische wie Ḥegwāz = Ḥigāz? und Tastalbētā = Tell Basta (S. 5), die man wohl nur mit konjekturem Glück aus der Deutung des rückübertragenen arabischen *rasm* deuten kann – wenig zu entnehmen. Bsoy, dessen Kloster noch in der sketischen Wüste im Wadi n-Natrun existiert, ist ein Schüler des Asketen Bāmoy, genauso wie sein Mitbruder und Biograph Johannes der Jüngere. Alle anderen berichteten Ereignisse seines Lebens könnten praktisch jedem anderen Heiligen zugeschrieben werden. Wie es ein Kenner und Erforscher der Hagiographie einmal kurz und fast karikierend formulierte: Hat man *eine* äthiopische Vita gelesen, hat man alle gelesen. Freilich muß dies als bewußt ange-

nommenes und angewandtes Prinzip erkannt werden: gerade diese Stereotypie mag der Grund gewesen sein, daß diese Vita von einem anonymen äthiopischen Übersetzer ausgewählt und aus dem Arabischen ins Äthiopische übersetzt wurde. Dies war neben der spirituellen Einübung in den beispielhaften und nachzuahmenden Lebenswandel des Heiligen sicherlich auch eine Frage der sprachlichen Vorlagen und »Bausteine«, mit deren Hilfe eine neue Übersetzung rasch und elegant anzufertigen war.

Die Edition ist aufgrund der beiden bekannten Handschriften, beide aus dem 15. Jhd., erstellt, wo die Vita zusammen mit anderen figuriert: d'Abbadie 126 und British Museum Orient 692. Beide Handschriften habe ihre Leitfehler, die sie als nicht direkt von einander abhängig ausweisen. Ich würde allerdings nicht so weit gehen und zwei getrennte Versionen oder Übersetzungen annehmen (Colin S. 10); wie wären sonst die beiden Texte ohne übermäßig großen kritischen Apparat in eine Edition zu bringen? Colin entscheidet sich mit Recht für einen eklektischen Text, der in der Regel die Hs. d'Abbadie mit fast allen Eigenheiten der Orthographie und Interpunktion bietet, aber doch in jeweils kritischer Bewertung der Lesarten und ohne ermüdend wiederholte Kennzeichnung im Text die zweite Handschrift, zuweilen auch eine konjekturelle Lesart des Herausgebers bietet. Der wie gesagt überschaubare kritische Apparat ermöglicht dem Leser die Rekonstruktion der handschriftlichen Überlieferung.

Der im Allgemeinen glatte und flüssige – eben idealtypische, wenn nicht stereotype – Text bietet doch hin und wieder Schwierigkeiten, die sich als fruchtbar für die äthiopische Lexikographie oder z. B. für die Erkenntnis von Mechanismen der äthiopisch-arabischen Übersetzungstechnik erweisen. Da erweist es sich doch als von Nachteil, daß die erhaltenen griechischen, syrischen und arabischen Versionen der Vita nicht ediert und erforscht sind, so auch nicht das Verhältnis der arabischen Fassungen zu den beiden anderen. Dies würde sicherlich weitere Ergebnisse bringen über die »tournure «arabisante» Hilfsverb *kona* + Imperfekt (S. 10) hinaus. Hier zwei Beispiele von »Körnerfunden in der Spreu«:

S. 53 bietet der Text das bisher unbekannte Wort *waltamā*, Anm. 42 notiert, daß nach Ausweis der syrischen und arabischen Fassung (leider werden die betreffenden Entsprechungen nicht angegeben) es sich um ein Gefäß handelt. Bsoy findet diesen *waltamā* in einem Grab bei einer Mumie und will ihn an sich nehmen, um ihn seinen Mitbrüdern zu bringen, damit sie aus ihm essen und dabei des unbekanntenen Toten gedenken sollten. Doch als er ihn ergreifen will, erhebt sich eine Stimme, die ihn warnt, die Ruhe des Toten zu stören (nebenbei bemerkt ein schönes Beispiel für einen zu hunderten Malen wiederholten Topos »Grabschutz und -fluch«). Das Wort ist unbekannt – im Gəʿəz – aber bekannt im Amharischen, zumindest in anderen Formen und als Verbwurzel (vgl. Guidi, Vocabolario 557 und Kane, Amharic dictionary 1486 a). *Waltam* ist eine große breite Holzplatte in Form eines Tellers (das Wort wird synonym zu *gabata* »Teller« GV 744 gebraucht), die die Dachstreben eines Rundhauses an der Spitze zusammenhält und von außen wie ein ungedrehter Teller an der Spitze des Daches wirkt. Somit erweist sich *waltamā* als eine neu zu buchende Form, für Altamharisch, aber auch »nachklassisches« Gəʿəz. Die Grundbedeutung des Wortes dürfte (Holz)-Scheibe sein; daraus lassen sich dann die ursprünglich metaphorischen anderen Bedeutungen (Teller, Eßgeschirr, aber auch Dachspitze) ableiten.

S. 54-55 steht eine vom Herausgeber und Übersetzer zugegeben unsichere Geschichte: der heilige Bsoy will seine Schüler mit einer provokanten Äußerung auf die Probe ihres rechten Glaubens stellen, eine Probe, die nur einer unter ihnen besteht: Isaak, ein Jude, der sich erst danach bekehrt und zu einem der geliebten Schüler Bsoys wird. Um das Ausmaß meiner konjekturellen Rekonstruktion und Deutung aus dem deutlich nicht verständlichen äthiopischen Text anzugeben, muß ich den Passus in der französischen Übersetzung ganz zitieren:

Alors qu'il était assis avec les frères et leur parlait de ce qui est utile à leurs âmes, il voulut les

tenter (pour voir) si leur foi était droite ou non. Il leur dit: «Satan m'a approché pour que je disse une parole, et proférer cette parole (est) selon la foi droite: Ne souhaite pas à nouveau dire ainsi. S'il assimile encore quelque action à la règle monastique, quelle est cette règle nôtre pour que nous portions des fruits? Maintenant, ayant fait cela, ne reviens pas auprès de moi. Ayant agi (ainsi) jusqu'ici, suivez ma volonté à ce sujet.»

Des gens parmi eux lui dirent: «Notre père, n'es-tu pas perturbé? Si l'adoration de Dieu existe, nous te prions et nous confions à toi.» D'autres parmi les moines lui dirent: «Nous ne te refuserons pas: en tout ce que tu nous ordonneras, nous t'obéirons.» D'autres encore dirent: «Ce que tu nous auras dit, nous (le) ferons de même.» L'un d'eux prit la parole devant les pères et dit: «Pour moi, je ne suis venu auprès de toi que pour connaître le (comportement) droit qui conduit à Dieu. Mais si tu doutes de la foi droite, je ne te suivrai pas ni ne demeurerai avec toi.» Le saint abbä Bsoy se leva, baisa sa tête et dit: «Celui-ci est quelqu'un qui garde les commandements du Seigneur, celui-ci est Isaac qui est devenu juif.» Après cela, (Isaac) se convertit et fut ferme et accompli dans la foi. Il redoubla d'ardeur dans l'amour de son Dieu et le saint abbä Bsoy l'aima. Après la mort du saint, il devint un père pour les frères, exemple et guide éminent, cause de salut. Il enseignait les frères constamment et les affermissait pour le salut de leur âme.

Die versucherische Aussage – nebenbei bemerkt ein grober Verstoß gegen die Bitte des Vaters – »führe uns nicht in Versuchung« – ist so nicht zu erkennen. Im zu erschließenden arabischen Vorlagetext – eine Untersuchung der arabischen Fassungen wird meine Konjektur bestätigen oder falsifizieren – stehen zwei Bedingungssatzgefüge in wohl zum Teil konjunktionsloser Konstruktion, bei der sich das syntaktische Verhältnis nur aus der Funktion der modalen Verbformen ergibt, was vom Übersetzer nicht erkannt und als einfache Imperfeka wiedergegeben wurde; der französische Übersetzer hat seinerseits zumindest eines dieser Imperfeka als Vergangenheit wiedergegeben (»Satan m'a approché«). Hier meine freie Konjektur, rekonstruiert aus den erkennbaren Bruchstücken eines arabischen Bedingungssatzgefüges:

... und er sagte zu ihnen: »Wenn **mir** der Satan nahelegt, etwas Bestimmtes zu sagen, und ich antworte ihm damit, aber zum rechten Glauben gewendet, und weiter: »Komm mir lieber damit kein zweites Mal, selbst wenn es auch etwas wie mönchische Lebensart aussehen sollte! Wozu aber dient diese Lebenordnung, (wenn nicht dazu), daß wir (gute Frucht) bringen! Jetzt aber, (Satan), komm mir nicht noch einmal mit solchem Tun!« Ihr aber, (meine Brüder), solltet ihr in solcher Lage sein, folgt ihm (dem Satan) in seinem Begehrt! ...

Erst aus diesem versucherischen Vorschlag einer Doppelmoral – dem Satan direkt zu widerstehen, gerade in einem seiner Vorschläge, die den Anschein der Übereinstimmung mit mönchischer Lebensart haben, steht nur dem Meister zu; die Schüler sollen sich dem Willen des Versuchers fügen – hieraus wird die gespaltene Reaktion der Schüler verständlich, und vor allem, daß es hier gerade Zeichen rechten und festen Glaubens ist, dem Meister selbst zu widerstehen.

Manfred Kropp

Oswaldo Raineri, *Gli atti di Qawestos, martire etiopico*, Città del Vaticano 2004 (= Studi e testi. 418), 309 Seiten, ISBN 88-210-0763-4

Im Vergleich zu dem anderen in diesem Band des OrChr anzuzweigenden äthiopischen Heiligenleben (Gérard Colin [Hrsg.], *La version éthiopienne de l'histoire de Bsoy*, Turnhout 2002) ist festzustellen, daß es sich sicherlich um die gleiche Gattung der gleichen christlich-äthiopischen Literatur handelt, somit auch viele Eigenheiten und Topoi in beiden Texten zu finden sind, von den Eltern aus hochstehendem Hause und als beispielhafte Christen, von der mit wunderbaren Zeichen und