Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 65 (2018)

Heft: 1

Artikel: Der Übersetzer als Exeget : koptische Bibelübersetzungen und ihre methodischen Grundlagen

Autor: Emmenegger, Gregor

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-825852

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

GREGOR EMMENEGGER

Der Übersetzer als Exeget: Koptische Bibelübersetzungen und ihre methodischen Grundlagen

1. DIE BEDEUTUNG KOPTISCHER BIBELÜBERSETZUNGEN

Welchen Sinn hat es, sich mit Bibelübersetzungen zu befassen, die in einer kaum bekannten Sprache in einer abgelegenen Region des Römischen Reiches erstellt wurden? Dies mag man sich angesichts meines Titels fragen. Da sich dieser Artikel primär nicht an Fachspezialisten richtet, möchte ich diese grundsätzliche Frage zuerst erläutern.

Aus keiner anderen Region haben wir so viele und so alte biblische Textzeugen wie aus Ägypten. Das hängt mit den besonderen klimatischen Bedingungen jener regenarmen Flussoase zusammen. Das aride Klima ermöglicht, dass bis heute unzählige Papyri, Pergamente, Ostraka gefunden wurden und werden, die anderswo längst verrottet wären. Es ist darum auch kein Zufall, dass der älteste bekannte Zeuge des Neuen Testaments aus Ägypten stammt: Es handelt sich um den berühmten Papyrus 52 mit einigen Versen des Johannesevangeliums, abgefasst um das Jahr 125, ausgegraben im mittelägyptischen Oxyrhynchos.[1] In derselben Region um Oxyrhynchos entstehen ab dem Ende des dritten Jahrhunderts eine Reihe von Übersetzungen der Bibel aus dem Griechischen in den lokalen koptischen Dialekt.[2] Sie sind Gegenstand dieser Untersuchung.

Was diese koptischen Handschriften so bedeutend macht, ist ihr Alter: Sie stammen aus der Zeit Ende drittes bis fünftes Jahrhundert, und sind teilweise recht umfangreich.[3] Sie gelten alleine schon aufgrund dieses hohen Alters als besonders wertvoll für die Rekonstruktion des Textes. Vor dem vierten Jahrhundert, und damit vor den grossen griechischen Hand-

[1] Vgl. ALAND, Kurt: *Repertorium der griechischen christlichen Papyri* (= PTS 18). Berlin: de Gruyter 1976, 282.

[2] Koptisch, so nennt man die letzte Sprachstufe der ägyptischen Sprache. Es ist eine afroasiatische Sprache, die sich von den früheren Stufen dadurch unterscheidet, dass sie mit einer neuen, vom Griechischen abgeleiteten Schrift geschrieben wird. Charakteristisch sind die vielen Lehnwörter, die ebenfalls aus dem Griechischen stammen.

[3] Frank Feder hat in einer Zusammenstellung über 20 solcher Texte aufgeführt: FEDER, Frank: *Die koptischen Übersetzungen des Alten und Neuen Testaments im 4. Jahrhundert*, in: TUBACH, Jürgen/VASHALOMIDZE, Sophia G. (Hg.): *Stabilisierung und Profilierung der koptischen Kirche im 4. Jahrhundert. Beiträge zur X. Internationalen Halleschen Koptologentagung 2006* (= HBO 44). Halle (Saale): Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Orientalisches Institut 2007, 65–93.

schriften wie dem Vaticanus oder dem Alexandrinus belegen nur wenige und meist fragmentarische Zeugen den Text der Bibel. Manche Bücher wie die Evangelien scheinen jedoch bis zu diesem Zeitpunkt bereits eine bewegte Textgeschichte hinter sich zu haben.[4] Lange hegte man darum die Hoffnung, dank der koptischen Versionen auf Textstufen des zweiten oder dritten Jahrhunderts zurückgreifen zu können. Doch das hat sich weitgehend zerschlagen, weil die Übersetzer erstaunlich frei zu Werke gingen, wie wir noch sehen werden.

Natürlich sind die Bücher der griechischen Septuaginta[5] und des Neuen Testaments[6] auch in andere Sprachen übersetzt worden, allen voran ins Lateinische und Syrische, später auch auf Gotisch, Armenisch, Geez usw. Und natürlich spielt die „Vetus Latina" für die Patristik eine bedeutendere Rolle als die koptischen Bibeln. Doch sind aus jenen Sprachregionen kaum so frühe Beispiele einer Übersetzung erhalten geblieben, schon gar nicht in diesem Umfang. Bekannt sind uns primär die späteren Versionen, angefertigt von Fachleuten, die – wie im Fall des Hieronymus – sogar Rechenschaft über ihre Methode ablegen. Doch die in Ägypten gefundenen Texte erlauben uns, den Übersetzern quasi über die Schulter zu schauen.

Dies ermöglicht uns Rückschlüsse auf andere Tochterübersetzungen der Bibel: Wenn es bei den Kopten so gehandhabt wurde, wird es bei den Äthiopiern nicht anders gewesen sein. Man kann – bei aller gebotenen Vorsicht – ähnliche Abläufe bei anderen Sprachen postulieren, bei welchen direkte Zeugen nicht erhalten sind. Es ist aufgrund ihres Milieus und des Sitzes im Leben anzunehmen, dass die Übersetzer keine neuen Methoden anwandten, sondern in einer Tradition standen. Vor ihnen haben schon andere in ähnlicher Weise am Bibeltext gearbeitet.

Das führt uns zu einem weiteren Grund, weshalb die Beschäftigung mit diesen Übersetzungen lohnenswert ist: Aus dem Umgang der Übersetzer mit dem Bibeltext lässt sich viel über Stellung und Funktion der Heiligen Schrift ableiten: Darf dieser heilige Text übersetzt werden? Wenn ja, muss er wörtlich übersetzt werden? Wie werden korrupte, unverständliche oder unleserliche Stellen wiedergegeben? Wie wird die Vorlage vom Übersetzer interpretiert? Wie und auf welche Weise kann in den Text eingegriffen

4 Vgl. KÖSTER, Helmut: *Ancient Christian Gospels: their history and development*. London: SCM Press 1990; und TEN KATE, Albert: *À la recherche de la parenté textuelle du Codex Schoyen*, in: BOSSON, Nathalie/BOUD'HORS, Anne (Hg.): *Actes du huitième Congrès International d'Études Coptes* (= OLA 163). Leuven: Peeters Publishers & Department of Oriental Studies 2007, 591–624.

5 Vgl. RAHLFS, Alfred/HANHART, Robert (eds.): *Septuaginta*. Editio altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2006 (LXX). Im weiteren Verlauf des Artikels werden griechische Texte aus der Septuaginta immer dieser Ausgabe entnommen und nicht zusätzlich ausgewiesen.

6 Vgl. NESTLE, Eberhard/NESTLE, Erwin/ALAND, Barbara/ALAND, Kurt (Eds.): *Novum Testamentum Graece*. 28. Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2015 (NA28). Im weiteren Verlauf des Artikels werden griechische Texte aus dem Neuen Testament immer dieser Ausgabe entnommen und nicht zusätzlich ausgewiesen.

werden? Was geschieht, wenn ein neuer Bibeltext beliebte und oft gebetete Verse einer überholten Version nun in anderer Weise bietet?

Die Beantwortung dieser Fragen ändert sich mit der Zeit. In den letzten Jahrhunderten vor Christus war es legitim und üblich, die hebräischen Texte der Tora, Schriften und Propheten auf aramäisch und griechisch zu übersetzen. In dieser Zeit entstehen die Bücher der Septuaginta, deren erste Autoren sich mehr als Dolmetscher denn als Übersetzer betätigten.[7] Die Textaussage wird deutend an die griechischen Ohren ihrer Zuhörer angepasst, wozu manche sich weitgehende Freiheiten nehmen. Die Septuaginta setzt so einen Hörerkreis voraus, der nur noch in der griechischen Sprache und Kultur zuhause ist. Man bringt quasi den hebräischen Text zu den griechischen Hörern, indem man *sensus de sensu* übersetzt. Eine solche Übersetzungsweise wird von Cicero explizit gefordert.[8] Hieronymus pflichtet Cicero bei, macht aber einen interessanten Vorbehalt. Er schreibt in seinem Brief 57 an Pammachius zum Thema des Übersetzens:

> „Ich gestehe und bekenne mit allem Freimut, dass ich bei der Übersetzung griechischer Texte, abgesehen von den heiligen Schriften, wo selbst die Anordnung der Worte ein Geheimnis ist, nicht Wort für Wort, sondern sinngemäss übertrage. Hier ist Tullius [= Cicero] mein Lehrmeister, welcher Platos Dialog Protagoras, Xenophons Schrift ‚Über die Kunst hauszuhalten' und die beiden Meisterreden, die Äschines und Demosthenes gegeneinander gehalten haben, übersetzt hat."[9]

Das Zitat von Hieronymus zeigt, dass ihm eine freie Übersetzung des heiligen Bibeltextes nicht angemessen erscheint. Ähnlich argumentiert bereits einige Jahrhunderte früher Ben Siras Enkel, welcher das Buch Jesus Sirach aus dem Hebräischen ins Griechische überträgt und im Vorwort gesteht:

> „Es ist ja nicht gleich, ob man etwas in der hebräischen Grundsprache liest oder ob es in eine andere Sprache übertragen wird. Nicht nur dieses Buch,

7 Vgl. SIEGERT, Folker: *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament: eine Einführung in die Septuaginta*. (= MJSt 9). Münster: LIT 2001, 122f.

8 CICERO: *De optimo genere oratorum* 14, in: HUBBELL, Harry M.: *Cicero. On Invention. The Best Kind of Orator* (= LCL 386). Cambridge, MA: Harvard University Press 1949, 364: „Converti enim ex Atticis duorum eloquentissimorum nobilissimas orationes inter seque contrarias, Aeschinis et Demosthenis; nec converti ut interpres, sed ut orator, sententiis isdem et earum formis tamquam figuris, verbis ad nostram consuetudinem aptis. In quibus non verbum pro verbo necesse habui reddere, sed genus omne verborum vimque servavi. Non enim ea me adnumerare lectori putavi oportere, sed tamquam appendere."

9 HIERONYMUS: *Epistula LVII. Ad Pammachium De Optimo Genere Interpretandi*, 5, in: BARTELINK, Gerhardus J.M.: *Hieronymus: Liber de optimo genere interpretandi (Epistula 57) ein Kommentar* (= MnS 61). Lugduni Batavorum: Brill 1980: „Ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor, me in interpretatione Graecorum, absque Scripturis sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est, non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu. Habeoque huius rei magistrum Tullium, qui Protagoram Platonis, et Oeconomicon Xenophontis et Aeschinis ac Demosthenis duas contra se orationes pulcherrimas transtulit."

sondern auch das Gesetz, die Propheten und die übrigen Schriften weisen keinen geringen Unterschied auf, wenn man sie in der Grundsprache liest."[10]

Die Bücher der Septuaginta werden deshalb in der Folgezeit überarbeitet und gelegentlich auch neu übersetzt, um möglichst wörtlich die Vorlage wiederzugeben.[11] Dieses Übersetzen *Verbum de verbo* setzt ein zweisprachiges oder zumindest gegenüber der Ursprache affines Milieu voraus: Das Publikum soll an den eigentlichen, d.h. hebräischen Text herangeführt werden, nicht umgekehrt. Es entstehen die wortgetreuen Übersetzungen von Aquila und Theodotion, die Origenes in seiner Hexapla verwenden wird.

Doch schliesslich verschwinden im jüdischen Kontext solche Übersetzungen ganz. Ende des zweiten Jahrhunderts urteilte Rabbi Juda Ben Ilai, Schüler des Rabbi Akiba: „Rabbi Judah sagte: Dieser, der wörtlich übersetzt, ist ein Fälscher; jener, der (durch eine freie Übersetzung) etwas zufügt, ist ein Gotteslästerer."[12]

Wer sich rechtmässig mit dem Gesetz und den Propheten auseinandersetzen will, muss es in Hebräisch tun. Doch nicht nur die Juden, auch Jamblich[13] und später der Autor des Qur'an verbieten Übersetzungen der jeweiligen heiligen Texte. Für unseren ägyptischen Kontext ist die Argumentation im *Corpus Hermeticum* von Interesse:

„In dieser Abhandlung aber, die in unserer eigenen Muttersprache formuliert wird, ist der Sinn der Wörter eindeutig. Denn schon allein die besondere Eigenart unserer Sprache und [...] der ägyptischen Wörter bewahren in sich das, was mit dem Gesagten ausgedrückt werden soll. Soweit es dir also möglich ist, König, – und du vermagst ja alles – bewahre die Abhandlung vor einer Übersetzung, damit solche Geheimnisse nicht zu den Griechen gelangen und damit der überhebliche, kraftlose und gleichsam aufgeputzte Stil der Griechen nicht die Erhabenheit, Kraft und wirkungsvolle Komposition der Worte zunichtemacht. Denn die Griechen, mein König, haben eine Darstellungsweise, die ohne Argumentationskraft nur auf sprachliche Wirkung angelegt ist; und das ist die Philosophie der Griechen: Wort-Getöse.

[10] Sir 0,20–25, in: RAHLFS, Alfred (Hg.): *Septuaginta: id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, Vol 2. Libri poetici et prophetici*. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt 1935: „τῶν κατὰ τὴν ἑρμηνείαν πεφιλοπονημένων τισὶν τῶν λέξεων ἀδυναμεῖν· οὐ γὰρ ἰσοδυναμεῖ αὐτὰ ἐν ἑαυτοῖς Εβραϊστὶ λεγόμενα καὶ ὅταν μεταχθῇ εἰς ἑτέραν γλῶσσαν· οὐ μόνον δὲ ταῦτα, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων."

[11] Vgl. SIEGERT: *Zwischen hebräischer Bibel*, 55–120.

[12] Babylonischer Talmud, *Kiddushin 49a*. Vgl. GOLDSCHMIDT, Lazarus/NIJOFF, Martinus/BROCKHAUS, F.A.: *Der babylonische Talmud. Mit Einschluss der vollständigen Mišnah. Fünfter Band: Nazir, Soṭa, Giṭṭin, Qiddušin*. Den Haag: Martinus Nijoff 1933, 867.

[13] Vgl. IAMBLICH: *De Mysteriis*, 7.5, in: CLARKE, Emma C./DILLON, John M./HERSHBELL, Jackson P. (Tr.): *Iamblichus, De mysteriis* (= SBLWGRW 4). Atlanta: Society of Biblical Literature 2003, 299–303. Vgl. PRÉAUX, Claire: *De la Grèce classique à l'époque hellénistique: traduire ou ne pas traduire*, in: ChrEg 42 (1967), 369–383.

Wir aber benutzen nicht nur Wörter, sondern eine Ausdrucksweise, die bestimmt ist von der darzustellenden Realität."[14]

Unzählige ägyptische Amulette mit Zauberworten, Zaubervokalen und heiligen Namen illustrieren diese Aussage: Die Form ist wichtiger als der Inhalt. Und auch nach der Christianisierung erfreuen sich unübersetzbare wirkmächtige Worte grosser Beliebtheit. Seite an Seite tauchen neben den alten Formeln Namen von Engeln und Heiligen, und selten auch Bibelsprüche auf.[15] Auf diesem Hintergrund ist es erstaunlich, dass die ersten koptischen Übersetzungen so frei waren.

Mit dem Rückzug der Juden auf die hebräische Version ihres Tanachs bleibt die Septuaginta den Christen überlassen. Doch auch bei Letzteren sind Diskussionen zur Textpragmatik zu beobachten: Nur langsam konnten sich die Schriften des Neuen Testaments als heilige Texte etablieren, und noch länger dauerte es, bis ihr Umfang definiert und rezipiert wurde.

2. Koptische Sprache und Schrift

Wie bei anderen biblischen Übersetzungsprojekten der Spätantike (u.a. Gotisch, Armenisch, Georgisch), ist mit der koptischen Übersetzung der Bibel eine literarische Revolution verbunden. Mit ihr wird eine neue Schrift etabliert, die in der Folge eine eigene Literatur hervorbringt. Dies hat weitreichende Konsequenzen bezüglich Selbstverständnis und Identität jener Sprachgemeinschaft. Die Schriften sind bei den erwähnten Fällen aus den griechischen Buchstaben abgeleitet. Um nichtgriechische Laute festhalten zu können, werden zusätzlich einige Zeichen hinzugefügt. Oft stammen diese zusätzlichen Lettern aus einem obsolet gewordenen Zeichensystem.

Im Falle von Ägypten werden die alten Hieroglyphen sowie die davon abgeleiteten hieratischen und demotischen Schriften bereits in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten in eine Sakralnische abgedrängt. Unter dem Druck der viel einfacheren und omnipräsenten griechischen Schrift der ptolemäischen und später römischen Herren geraten die alten Schreibweisen schliesslich ausser Gebrauch. Bereits im ersten Jahrhundert nach

[14] *Corpus hermeticum XVI: Brief des Asklepios an den König Amnion*, 2; FESTUGIÈRE, André Jean/NOCK, Arthur Darby: *Corpus Hermeticum, vol. 2* (= CUFr). Paris: Les Belles Lettres 1946, 231–238: „ὁ δὲ λόγος τῇ πατρῴᾳ διαλέκτῳ ἑρμηνευόμενος ἔχει σαφῆ τὸν τῶν λόγων νοῦν. καὶ γὰρ αὐτὸ τὸ τῆς φωνῆς ποιὸν καὶ ἡ τῶν Αἰγυπτίων ... ὀνομάτων ἐν ἑαυτῇ ἔχει τὴν ἐνέργειαν τῶν λεγομένων. ὅσον οὖν δυνατόν ἐστί σοι, βασιλεῦ, πάντα δὲ δύνασαι, τὸν λόγον διατήρησον ἀνερμήνευτον, ἵνα μήτε εἰς Ἕλληνας ἔλθῃ τοιαῦτα μυστήρια, μήτε ἡ τῶν Ἑλλήνων ὑπερήφανος φράσις καὶ ἐκλελυμένη καὶ ὥσπερ κεκαλλωπισμένη ἐξίτηλον ποιήσῃ τὸ σεμνὸν καὶ στιβαρόν, καὶ τὴν ἐνεργητικὴν τῶν ὀνομάτων φράσιν. Ἕλληνες γάρ, ὦ βασιλεῦ, λόγους ἔχουσι κενοὺς ἀποδείξεων ἐνεργητικούς, καὶ αὕτη ἐστὶν Ἑλλήνων φιλοσοφία, λόγων ψόφος. ἡμεῖς δὲ οὐ λόγοις χρώμεθα. ἀλλὰ φωναῖς μεσταῖς τῶν ἔργων."

[15] Vgl. MEYER, Marvin: *Ancient Christian magic. Coptic texts of ritual power*. San Francisco: Harper 1994, 1–9.

Christus sind sie soweit vergessen, dass in Ägypten Texte nicht mehr in der Lokalsprache abgefasst werden. Des Lesens und Schreibens mächtig zu sein bedeutet ab jetzt, dies in Griechisch tun zu können. So ist es auch als Formel auf unzähligen griechischen Papyri aus Ägypten zu finden: „Ich, der soundso schreibe, weil er/sie nicht schreiben kann."[16] Dass ein ägyptischer Analphabet auch die griechische Sprache nicht beherrscht, wird nicht angegeben, weil dies sich aus dessen Analphabetismus aufdrängt.

Einige wenige sogenannte altkoptische Texte dieser Zeit zeugen vom Versuch, diesem Mangel abzuhelfen: Anstelle der alten, zu kompliziert gewordenen Schriften wird einfach auf das griechische Alphabet zurückgegriffen, um ägyptische Sprache wiederzugeben. Doch diese Schreibweise kann sich zunächst nicht durchsetzen.

Ende des dritten Jahrhunderts tauchen christliche Texte in ägyptischer Sprache auf, die sich einer neuen Schrift bedienen.[17] Es handelt sich wiederum um das griechische Alphabet, doch jetzt angereichert mit sechs oder sieben Zeichen, die aus dem Demotischen stammen: ϣ (š) ϥ (f) ϩ (h) ϫ (č) ϭ (ky) ϯ (ti). Diese koptische Schrift ist einfach zu erlernen, besonders wenn man schon (Griechisch) schreiben kann, aber präzise genug, um verstanden zu werden. Diese Erfindung gibt den Ägyptern die verlorene Möglichkeit zurück, ihre eigene Sprache festzuhalten. Sie setzt sich durch, weil so das explosionsartig wachsende Bedürfnis nach christlichen, gnostischen und manichäischen heiligen Texten gestillt werden konnte. Damit beginnt die Geschichte der koptischen Literatur.[18] Mit anderen Worten: Christentum, Schrift und Literatur verhelfen sich gegenseitig zum Durchbruch.

3. Das Problem des Bilinguismus

Ägypten ist ein beliebtes Beispiel für Zweisprachigkeit in der Antike, weil es eine gute Quellenlage bietet.[19] Doch wie an vielen anderen Orten im Mittelmeerraum ist eine Untersuchung des Verhältnisses der Sprachen zueinander eine höchst komplexe Angelegenheit: Auf der einen Seite haben wir die indogermanische Weltsprache Griechisch, in welcher die offiziellen Dokumente geschrieben und deshalb die meisten Hinweise auf die Zweisprachigkeit enthalten sind. Auf der anderen Seite steht die afroasiatische Sprache Ägyptisch, die als Umgangssprache verwendet, aber nicht geschrieben wird.

[16] Vgl. zur Frage nach der Zweisprachigkeit in Ägypten: BAGNALL, Roger S.: *Egypt in late antiquity*. Princeton: Princeton Univ. Press 1993, 230–260.

[17] Vgl. FEDER: *Die koptischen Übersetzungen*, 65–93.

[18] Vgl. KASSER, Rodolphe: *Les dialectes coptes et les versions coptes bibliques*, in: Bib. 46 (1965), 295. Es gab vorher bereits Versuche, die ägyptische Sprache mit griechischen Buchstaben wiederzugeben, doch sie setzten sich nicht durch.

[19] Zum Verhältnis der Sprachgruppen in Ägypten vgl. BAGNALL: *Egypt in late antiquity*, 230–260.

Zum Verhältnis dieser Sprachen finden sich in der Forschung verschiedene, teils gegensätzliche Thesen. Dabei geht es nicht nur um die Frage, wer wo welche Sprache spricht, oder wer welche Sprache bis zu welchem Grad beherrscht, sondern auch um ethnische Identitäten und die Alphabetisierung. Dabei kam es um 1970 zu einem erstaunlichen Umbruch in der Forschung. Bis 1970 werden Kultur und Sprache Ägyptens als Konglomerat, als Fusion gesehen. Eine Sprache sei quasi nahtlos in die andere übergegangen, so wie die hellenistische Kultur von der gegenseitigen Durchdringung mit den lokalen Kulturen geprägt gewesen sei. Dies entspricht etwa der Rolle der englischen Sprache in den deutschsprachigen Ländern.

Ab 1970 weicht dieses Paradigma einem Neuen. Man beschriebt jetzt Ägypten als von zwei klar getrennten Sprachgruppen geprägt, so wie in der Schweiz der deutsche und der französische Kulturkreis mit ihren jeweils eigenen Identitäten nebeneinander existieren. Ägypten beherbergt in dieser Zeit zum einen den griechisch-urbanen und zum andern den koptisch-ländlichen Sprachkreis.

Der koptische Sprachraum ist regional gegliedert. Dies manifestiert sich in sechs verschiedenen Dialektgruppen, die sich auch kulturell unterscheiden. In der Anfangszeit bilden sich lokale Literaturen heraus, die unterschiedliche Prägungen aufweisen. Später dominieren nacheinander zwei Dialekte, und eine Art Hochsprache bildet sich aus. Zunächst, ab dem fünften Jahrhundert setzt sich der Dialekt des Südens durch, das Sahidische. Ab dem achten bis neunten Jahrhundert wird es vom Dialekt des Nordens und der Metropole Alexandrien verdrängt, dem Bohairisch. In Letzterem blieben nicht nur mit Abstand am meisten Texte erhalten, es ist auch bis heute Liturgiesprache der koptischen Kirche.

4. Die mittelägyptischen Bibelhandschriften

Ich beschränke mich im Rahmen dieses Artikels auf die mittelägyptischen/mesokemischen Bibelhandschriften. Es ist eine kleine, aber alte und auffällige Textgruppe, deren Dialekt zwischen dem Sahidischen und dem Bohairischen zu verorten ist. Aufgrund der Verwendung dieser Sprache können die Texte in der Region von Oxyrhynchos lokalisiert werden. Neben wenigen kleineren Fragmenten, die hier ebenfalls nicht berücksichtigt werden können, handelt es sich um folgende vier Handschriften:[20]

– *Codex Schøyen*: Spikkestad (Oslo), Schøyen Collection MS 2650. Erste Hälfte viertes Jahrhundert. Papyrus. Inhalt: Mt 5–28 mit Lacunae. Her-

[20] Zur Vollständigkeit sei hier noch auf die Fragmente eines mittelägyptischen Codex mit den paulinischen Briefen verwiesen, die Orlandi publiziert hat. Auf diese Fragmente werde ich nicht weiter eingehen. Vgl. Orlandi, Tito (Hg.): *Lettere di San Paolo in Copto-Ossirinchita* (= P. Mil. Copti 5). Milano: La Goliardica 1974.

kunft unbekannt, aufgrund des Dialektes ist die Region um Oxyrhynchos anzunehmen.[21]

– *Codex Scheide*: Princetown (New Jersey), Scheide Library M144. Fünftes Jahrhundert. Pergament. Inhalt: Mt 1–28. Herkunft unbekannt, aufgrund des Dialektes ist die Region um Oxyrhynchos anzunehmen.[22]

– *Codex Glazier*: New York City, Pierpont Morgan Library G. 67. Fünftes Jahrhundert. Pergament. Inhalt: Apg 1–15 mit Lacunae. Herkunft unbekannt, aufgrund des Dialektes ist der Bereich um Oxyrhynchos anzunehmen.[23]

– *Mudil-Codex*: Koptisches Museum Kairo, koptisches Museum Inv. 12488 (= Nr. 6614 der Handschriftenbibliothek). Pergament. Ps 1–151, mit Lacunae. Ende viertes, Anfang fünftes Jahrhundert. Gefunden in einem Grab bei Al-Mudil, in der Nähe von Oxyrhynchos.[24]

Ich möchte diese Codices kurz vorstellen. Eine der ältesten erhaltenen koptischen Übersetzungen der Bibel ist der *Codex Schøyen*, von welchem nur 39 teilweise fragmentarische Folia mit Mt 5,38–28,20 erhalten sind. Diese Handschrift war weitgehend unbekannt, bis sie 1999 von der Schøyen Collection in Oslo gekauft wurde. Als Herkunft gab man ein Kloster in der Nähe von Oxyrhynchos an, vielleicht derselbe Ort, woher auch die Chester-Beatty Papyri stammen.[25]

Seit 1973 besitzt die Scheide Library an der Princeton University einen kleinen Pergamentcodex, welchen der Ersteditor als wundersam gut erhalten beschreibt.[26] Dieser *Codex Scheide* war mit Umweg über Deutschland in die USA gekommen. Wie und wo er in Ägypten gefunden wurde, bleibt unbekannt. Doch der Dialekt und einige Eigenheiten des Schreibers weisen auf Oxyrhynchos. Die Datierungsvorschläge bewegen sich vom vierten bis zum fünften Jahrhundert. Damit gehört der Codex zwar nicht zu den ältesten seiner Art, aber zu den wenigen, die vollständig erhalten geblieben sind. Erwähnenswert ist, dass am Ende des Matthäusevangeliums die grosse Doxologie enthalten ist – in griechischer Sprache.

[21] Vgl. SCHENKE, Hans-Martin (Hg.): *Das Matthäus-Evangelium im mittelägyptischen Dialekt des Koptischen (Codex Schøyen)* (= Manuscripts in the Schøyen Collection; Coptic papyri 1). Oslo: Hermes Publ. 2001.

[22] Vgl. SCHENKE, Hans-Martin (Hg.): *Das Matthäus-Evangelium im mittelägyptischen Dialekt des Koptischen (Codex Scheide)* (=TU 127). Berlin: Akademie-Verlag 1981.

[23] Vgl. SCHENKE, Hans-Martin (Hg.): *Apostelgeschichte 1,1–15,3 im mittelägyptischen Dialekt des Koptischen (Codex Glazier)* (= TU 137). Berlin: Akademie-Verlag 1991.

[24] Vgl. GABRA, Gawdat: *Der Psalter im oxyrhynchitischen (mesokemischen/mittelägyptischen) Dialekt* (= ADAI.K 4). Heidelberg: Heidelberger Orientverlag 1994.

[25] Vgl. LEONARD, James M.: *Codex Schøyen 2650: a Middle Egyptian Coptic witness to the early Greek text of Matthew's Gospel: A Study in Translation Theory, indigenous Coptic, and New Testament textual Criticism* (= NTTSD 46). Leiden: Brill 2014, 2.

[26] „Der Erhaltungszustand [...] gehört fast in den Bereich des Wunderbaren." SCHENKE: *Scheide*, 4.

Der *Codex Glazier*, benannt nach seinem früheren Besitzer William S. Glazier, ist 1984 in den Besitz der Pierpont Morgan Library übergegangen. Der gut erhaltene Pergamentcodex enthält den ersten Teil der Apostelgeschichte: Apg 1–15,3. Die Eckdaten entsprechen denen des Codex Scheide. Er ist ebenfalls in Mesokemisch verfasst, stammt aufgrund dieses Dialektes aus der Region von Oxyrhynchos und wird in das fünfte Jahrhundert datiert.

Der *Mudil-Codex* wurde im Oktober 1984 auf einem antiken koptischen Friedhof gefunden. Er lag in einem Grab unter dem Kopf einer Mädchenmumie.[27] Der im Codex enthaltene Text der 151 Psalmen ist beinahe vollständig erhalten: Von den 498 Seiten sind 493 lesbar. Damit ist er von allen aufgeführten Handschriften derjenige, der mit Abstand am meisten Text bietet. Der Codex ist im vierten bis fünften Jahrhundert hergestellt worden.

5. Der sonderbare Text des Codex Schøyen

Diese vier Codices bieten alle einen höchst interessanten Bibeltext, doch am auffälligsten von ihnen ist der *Codex Schøyen*. Bereits zwei Jahre nach dem Ankauf durch die Schøyen Collection 1999 veröffentlichte Hans-Martin Schenke 2001 die Erstedition mit einer umfassenden Studie. Darin betont er, dass dieser Text in mehrfacher Hinsicht eine Sensation sei. Zunächst sei die Handschrift in einem wenig bekannten Dialekt des Koptischen abgefasst – eben unserem mittelägyptischen Dialekt (Mesokemisch). Zudem weisen die Schrift und die Ausstattung der Handschrift auf eine Abfassung in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts hin.[28] Wie aufsehenerregend dies ist, zeigt sich, wenn man sich Folgendes klar macht: Nur wenige griechische Textzeugen des Matthäusevangeliums sind bekannt, die älter sind, und diese zusammengenommen decken nur etwa 13% des Textumfangs ab. Der *Codex Schøyen* ist zwar nicht vollständig, doch wenn die Datierung stimmt, dann ist er für den grössten Teil des Matthäusevangeliums der älteste erhaltene Textzeuge – als koptische Übersetzung.[29]

Noch überraschender aber sei, so Schenke, dass der Text zwar dem Text des Matthäusevangeliums folge, aber im Detail immer wieder signifikant

[27] Die christlichen Ägypter praktizierten die Mumifizierung in vereinfachter Weise weiterhin, bis sie unter dem Druck der arabischen Eroberer im siebten Jahrhundert aufgegeben wurde. Vgl. FISCHHABER, Gudrun: *Mumifizierung im koptischen Ägypten: eine Untersuchung zur Körperlichkeit im 1. Jahrtausend n. Chr.* (= ÄAT 39) Wiesbaden: Harrassowitz, 1997.

[28] Vgl. SCHENKE: *Schøyen*, 17. Ob der *Codex Schøyen* wirklich in die erste Hälfte des vierten Jahrhunderts gehört, kann nicht mit letzter Sicherheit gesagt werden. Doch mit Feder halte ich eine Abfassungszeit im vierten Jahrhundert für sehr wahrscheinlich. Vgl. FEDER: *Die koptischen Übersetzungen*, 74.

[29] Vgl. LEONARD: *Codex Schøyen*, 3 und FN 12 auf Seite 3.

abweiche. Schenke interpretierte diesen erstaunlichen Umstand dahingehend, dass der Text eine sehr frühe Textstufe repräsentiere:

> „Und von den vielen denkbaren Möglichkeiten wäre die einfachste und natürlichste Annahme vielleicht die, dass der von mae2 [gemeint ist der *Codex Schøyen*, A.d.V.] repräsentierte Matthäus-Text im Prinzip diejenige Textform war, die den verschiedenen Ausformungen der judenchristlichen Evangelien zugrunde lag. Dieses Matthäus-Evangelium aber war, nach den vorgehenden Nachrichten, ursprünglich hebräisch bzw. aramäisch geschrieben."[30]

Schenke stützt sich dabei auf Zeugnisse der alten Kirche: Epiphanius von Salamis schreibt, dass die Ebioniten, eine judenchristliche Gruppierung des zweiten Jahrhunderts, ein Matthäusevangelium verwendet hätten, das er als gefälscht und verstümmelt bezeichnet.[31] Zudem berichtet Papias, dass Matthäus sein Evangelium ursprünglich in hebräischer Sprache geschrieben habe.[32] Laut Schenke sei diese hebräische Vorlage zweimal ins Griechische übersetzt worden; einmal als Urform des späteren kanonischen Textes, ein zweites Mal unabhängig davon als Vorlage des späteren *Codex Schøyen*.[33] Um seiner Behauptung Nachdruck zu verleihen, hat er in seiner Edition auch eine griechische Rückübersetzung abgedruckt.

Zur Illustration sei hier Mt 28,1–5 nach dem *Codex Schøyen* angefügt:

> „Aber spät am Sabbat, in der Dämmerung des Herrentages, kam Maria Magdalena und die andere Maria, um das Grab zu besehen. Und siehe, ein grosses Erdbeben, es geschah; ein Engel nämlich des Herrn kam aus dem Himmel herab, trat hinzu, wälzte den Stein weg und setzte sich darauf. Sein Ansehen aber war wie ein Feuerblitz und sein Kleid weiss wie Schnee. Aber aus seiner Furcht bebten die Wächter und wurden wie Tote. Er aber begann, der Engel, und sprach zu den Frauen: Fürchtet euch nicht, denn ich weiss nämlich, dass ihr gesucht habt nach Jesus, den sie gekreuzigt haben."[34]

Zum Vergleich der übliche Text von Mt 28,1–5 nach NA28:

> „Nach dem Sabbat kamen in der Morgendämmerung des ersten Tages der Woche Maria aus Magdala und die andere Maria, um nach dem Grab zu sehen. Plötzlich entstand ein gewaltiges Erdbeben; denn ein Engel des Herrn

[30] SCHENKE: *Schøyen*, 31.

[31] Vgl. EPIPHANIUS: *Panarion* 30,13.2. Siehe SCHENKE: *Schøyen*, 31.

[32] Vgl. EUSEBIUS: *Kirchengeschichte* 3,39,16. Siehe SCHENKE: *Schøyen*, 33.

[33] Vgl. SCHENKE: *Schøyen*, 30.

[34] Mt 28,1–5 nach dem *Codex Schøyen*: „[ϩⲉⲛ ⲧ]ⲟⲩϣⲏ ⲇⲉ ⲛ̀ⲡⲥⲁⲃⲃⲁⲑⲟⲛ ϩⲓ̀ ϣⲱⲣ[ⲡ ϩⲉⲛⲡ]ⲛⲉⲟⲩ ⲛ̀ⲡⲟⲩⲁⲓ̈ⲛ ⲉⲧⲓ ⲛⲁⲣⲏ ⲛ̀ⲥⲓⲟⲩ ⲛ̀ⲣ̄[ϣⲱⲓ̈ ϩ]ⲁ̣ⲥⲓ̈ ⲡⲏ ⲛ̀ϫⲏ ⲛⲁⲣⲓϩⲁⲛⲏⲏ ⲧⲛⲁⲅⲗⲁⲗⲏⲏ [ⲙⲉⲛ ⲧⲕ]ⲁⲓⲛⲁⲣⲓϩⲁⲛⲏⲏ ϩⲁⲩⲓ̈ ⲉⲣⲉⲧϥ ⲛ̀ⲡⲉⲛϩⲉⲟ[ⲩ ϩⲓ̈ ⲟⲩ]ⲛⲁϫ ⲛⲁⲓⲥⲛ̀ⲟⲥ ϩⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲟⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲛⲧ[ⲉ ⲡ̅ϭ̅ⲥ̅ ϩ]ⲁϥⲓ̈ ⲉⲃⲁⲗ ϩⲉⲛ ⲧⲡⲏ ⲁⲟⲩⲱ ϩⲁϥϥⲓ ⲛ̀ⲡⲱⲛⲏ [ⲉⲃⲁⲗ ϩⲓ̈ ⲣ]ⲱϥ ⲛ̀ⲡⲉⲛϩⲉⲟⲩ ϩⲁϥϩⲛⲁⲥ ϩⲓ̈ⲱⲧϥ · ⲛⲁϥⲁ ⲛ̀[ⲡⲉⲥ]ⲙ̣ⲁⲧ ⲛ̀ⲟⲩⲧⲉⲃⲣⲏϫ ⲧⲉϥϩⲉⲃⲥⲱ ⲛⲁⲥⲟⲩⲁⲃϣ [ⲡ]ⲏ <ⲛ>ⲧϩⲏ ⲛⲟⲩϫⲓⲱⲛ ⲉⲧϩⲁⲩⲛⲉⲟⲩ ⲇⲉ ⲛ̀ϫⲏ ⲛⲏ [ⲉ]ⲧϩⲁⲣⲉϩ ϩⲁⲟⲩⲉⲣⲁⲧⲏ ϩⲁⲩϣⲧⲁⲣⲧⲉⲣ ϩⲁⲩⲧⲱϱ[ⲩⲛ ⲛⲧϩ]ⲏ ⲛϩⲉⲛⲣⲉϥⲛⲁⲟⲩⲧ· ϩⲁϥⲉⲣⲟⲩⲱ ⲛ̀ϫⲏ ⲡ[ⲉⲓ̈ ⲁⲅⲅ]ⲉⲗⲟⲥ ⲉϥϫⲱ ⲛⲛⲁⲥ ⲛ̀ⲛⲓϩⲓ̈ⲁⲙⲏ· ϫⲉ ⲙ̀ⲡⲉⲣ[ⲉⲣϩⲁ]ⲧⲏ ϯⲥⲁⲟⲩⲏ ϫⲉ ⲁⲧⲉⲛⲕⲱⲧⲏ ⲛ̀ⲥⲁ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅“ (SCHENKE: *Schøyen*, 188f).

kam vom Himmel herab, trat an das Grab, wälzte den Stein weg und setzte sich darauf. Seine Gestalt leuchtete wie ein Blitz und sein Gewand war weiss wie Schnee. Die Wächter begannen vor Angst zu zittern und fielen wie tot zu Boden. Der Engel aber sagte zu den Frauen: Fürchtet euch nicht! Ich weiss, ihr sucht Jesus, den Gekreuzigten."[35]

Haben wir es also mit einer eigenständigen Übersetzung der hebräischen Urfassung zu tun? Leonard konnte überzeugend zeigen, dass dem nicht so ist: Der Text des *Codex Schøyen* hat viel mit dem kanonischen Matthäus-Evangelium gemeinsam, zu viel, um ein alternatives Evangelium darstellen zu können. So stimmen die Perikopenfolge und die Versfolge exakt mit dem Standardtext überein. Keine Passage ist ausgelassen, keine ist hinzugefügt, und die Struktur entspricht exakt dem, was in anderen Handschriften gefunden werden kann. Dies gilt auch für die Namen, deren Schreibweise mit dem bekannten griechischen Text übereinstimmt und die analog verwendet werden. Abweichungen vom griechischen Standardtext sind oft vorhersagbar: Ein καί „und" am Anfang des Satzes wird stets ausgelassen, Partikel wie δὲ „nun", „aber" werden in der Regel ignoriert. Leonard schliesst daraus, dass es sich beim Text des *Codex Schøyen* nicht um eine Übersetzung einer alternativen griechischen Version eines aramäischen Textes handeln kann.[36] Vielmehr haben wir es mit einer der ältesten erhaltenen Übersetzungen der Bibel aus dem Griechischen ins Koptische zu tun: Der Übersetzer arbeitet *sensus de sensu,* orientiert sich am damals gesprochenen Koptisch, und lässt sich wenig von der griechischen Syntax und dem Vokabular der Vorlage beeinflussen. Leonard kommt zum Schluss, dass die griechische Vorlage des *Codex Schøyen* einen Text bot, der jenem der *Codices Sinaiticus* und *Vaticanus* nahe stand.

Eine solche Übersetzung passt gut in einen ländlichen ägyptischen Kontext: Es handelt sich um einen Text für Menschen, die über wenig Bildung verfügen und kaum Griechisch verstehen. Deshalb gibt man ihnen eine Übersetzung in die Hände, damit sie sich ein Bild vom Inhalt machen können – im Wissen darum, dass die massgebenden Akteure eine griechische Version verwenden. So werden auch heute noch in koptischen Gottesdiensten den Touristen Handzettel mit einer freien englischen Übersetzung der Liturgie ausgeteilt, damit sie dem Geschehen folgen können.

Der Übersetzer gibt den Inhalt der griechischen Vorlage in seiner Volkssprache wieder. Dazu interpretiert er das Gelesene – und ändert streckenweise die Aussage beträchtlich. Beim Gleichnis der Weinarbeiter in der

35 Mt 21,1–5 nach *NA28*: „Ὀψὲ δὲ σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων ἦλθεν Μαριὰμ ἡ Μαγδαληνὴ καὶ ἡ ἄλλη Μαρία θεωρῆσαι τὸν τάφον. καὶ ἰδοὺ σεισμὸς ἐγένετο μέγας· ἄγγελος γὰρ κυρίου καταβὰς ἐξ οὐρανοῦ καὶ προσελθὼν ἀπεκύλισεν τὸν λίθον καὶ ἐκάθητο ἐπάνω αὐτοῦ. ἦν δὲ ἡ εἰδέα αὐτοῦ ὡς ἀστραπὴ καὶ τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ λευκὸν ὡς χιών. ἀπὸ δὲ τοῦ φόβου αὐτοῦ ἐσείσθησαν οἱ τηροῦντες καὶ ἐγενήθησαν ὡς νεκροί. Ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἄγγελος εἶπεν ταῖς γυναιξίν·μὴ φοβεῖσθε ὑμεῖς, οἶδα γὰρ ὅτι Ἰησοῦν τὸν ἐσταυρωμένον ζητεῖτε·"

36 Vgl. LEONARD: *Codex Schøyen*, 275–276.

griechischen Version (Mt 20,8–13) besteht bekanntlich die Pointe darin, dass die zuletzt gekommenen Tagelöhner zuerst ausbezahlt werden und alle einen Tageslohn in Form eines Denars erhalten:

> „Als es nun Abend geworden war, sagte der Besitzer des Weinbergs zu seinem Verwalter: Ruf die Arbeiter, und zahl ihnen den Lohn aus, angefangen bei den letzten, bis hin zu den ersten. Da kamen die Männer, die er um die elfte Stunde angeworben hatte, und jeder erhielt einen Denar. Als dann die ersten an der Reihe waren, glaubten sie, mehr zu bekommen. Aber auch sie erhielten nur einen Denar."[37]

Auch im *Codex Schøyen* erhalten alle Arbeiter den gleichen Lohn, doch hier werden sie in der üblichen Reihenfolge ausbezahlt, beginnend bei den zuerst gekommenen. Die Pointe besteht hier in der grosszügigen Besoldung: Die Arbeiter erhalten jeweils einen Stater, das Vierfache eines Tageslohnes:

> „Als es Abend geworden war, rief der Herr des Weinberges nach seinem Ver[walter]; er sprach zu ihm: ‚Ruf nach den Arbeitern! [Gib] ihnen ihren Lohn!' Er fing an von [den Ersten bis zu den Letzten]. Er gab ihnen einen Stater pro Mann, denen, [die gekommen waren] in der ersten Tagesstunde; danach den zweiten [bis zu den Letzten]."[38]

Die Freiheit des Übersetzers lässt sich anhand des Umgangs mit den Bezeichnungen für Münzen schön illustrieren: Das Bild des Kaisers zeigt Jesus im *Codex Schøyen* ebenfalls auf einem Stater und nicht auf einem Denar (Mt 22,19). Doch Judas erhält (Mt 26,15 und 27,3) dreissig Denare (ⲗⲏⲛⲁⲣⲓⲟⲛ) für seinen Verrat, und nicht dreissig Silberstücke (ἀργύρια).

6. Die späteren mittelägyptischen Bibeltexte

Die Texte der *Codices Scheide*, *Glazier* und *Mudil* sind sorgfältig gemacht und verraten die souveräne Beherrschung beider Sprachen.[39] Auch bei ihnen ist erwiesen worden, dass ihre singuläre Textform primär einer freien Textgestaltung geschuldet ist und nicht mit einer archaischen Vorlage erklärt werden kann. Es handelt sich jeweils um eigenständige Übersetzungen, die hinsichtlich des Vokabulars und der syntaktischen Möglichkeiten zwi-

37 Mt 20,8–13: „Ὀψίας δὲ γενομένης λέγει ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος τῷ ἐπιτρόπῳ αὐτοῦ· κάλεσον τοὺς ἐργάτας καὶ ἀπόδος αὐτοῖς τὸν μισθὸν ἀρξάμενος ἀπὸ τῶν ἐσχάτων ἕως τῶν πρώτων. καὶ ἐλθόντες οἱ περὶ τὴν ἑνδεκάτην ὥραν ἔλαβον ἀνὰ δηνάριον. καὶ ἐλθόντες οἱ πρῶτοι ἐνόμισαν ὅτι πλεῖον λήμψονται · καὶ ἔλαβον [τὸ] ἀνὰ δηνάριον καὶ αὐτοί."

38 Mt 20,8–13 nach dem Codex Schøyen: „ⲉⲧϩⲁ ⲣⲟⲩϩⲓ ϣⲱⲡⲓ ϩⲁ ⲡ̅ϭ̅ⲥ̅ ⲙ̣̀ⲡⲓⲙⲁⲛⲉⲗⲁⲗⲓ ϩⲁϥⲙⲟⲩⲧⲓ ⲛⲟⲩⲓ ⲡⲉϥⲉⲡⲓ̣ⲣⲟⲡⲟⲥ] ⲡⲉϫⲓϥ ⲛⲉϥ ϫⲉ ⲛⲟⲩⲧⲓ ⲛ̀ⲟⲩⲓ ⲛⲉⲣⲅⲁ̣ⲧ̣[ⲓⲥ ⲛⲁ̈ⲓ̈] ⲛⲉⲟⲩ ⲛⲡⲉⲟⲩⲃⲉⲕⲓ ϩⲁϥϫⲱⲡⲓ ⲛ̀ϫⲓⲛ [ⲛϣⲁⲣⲡ ϣⲁ ⲛ̀ϩⲁⲓ] ϩⲁϥ† ⲛⲉⲟⲩ ⲛ̀ⲟⲩⲥⲧⲁⲧⲓⲣⲓ ⲉⲡⲟⲩⲉ ⲛⲓ ⲉ̣[ⲧϩⲁⲩⲓ̈] ⲛⲡϫⲟⲩⲓ̈ ⲛⲉⲛⲓⲥⲱⲥ ⲛⲛⲉϩⲥⲛⲉⲟⲩ [ϣⲁ ⲛ̀ϩⲁⲓ] ϩⲁⲩϫⲓ ⲛⲟⲩ[ⲥ<ⲧⲁ>]ⲧ̣ⲓⲣⲓ ⲉⲡⲟⲩⲉ." Zur Diskussion der Rekonstruktion vgl. Schenke: *Schøyen*, 119.

39 Vgl. Schenke: *Scheide*, 46.

schen der griechischen Vorlage einerseits und bereits existierenden koptischen Übersetzungen andererseits stehen und an gewissen Stellen mit der ersten, an anderen mit der zweiten zusammengehen.

So enthält der Text des *Codex Scheide* zahlreiche gemeinsame Lesarten mit dem *Codex Schøyen*, bietet aber insgesamt einen viel besseren Text.[40] Alle vier zeigen Beziehungen zu verschiedenen Textzeugen – so zu den archaischen sahidischen Versionen, aber auch zu den bohairischen Handschriften, die dem *Vaticanus* nahestehen, und weisen Berührungen mit anderen Textfamilien auf.[41]

7. Merkmale des mittelägyptischen Bibeltextes

Es würde den Rahmen dieses Artikels bei Weitem sprengen, wenn hier erschöpfend der Texttypus dieser Codices dargestellt werden sollte. Ich möchte vielmehr an einigen Beispielen zeigen, wie sich die Arbeitsweise der Übersetzer charakterisieren lässt:

a. Kürzung von komplizierten Wendungen

An manchen Stellen, insbesondere im *Codex Schøyen*, sind Textauslassungen zu konstatieren, die jedoch „auf ‚wunderbare' Weise"[42] die Textaussage nicht modifizieren oder aufheben. So wird in Mt 16,12 die Reaktion der Jünger beschrieben, nachdem Jesus sie vor dem Sauerteig der Pharisäer und Sadduzäer gewarnt hatte. Der griechische Text formuliert umständlich: „Da verstanden sie, dass er nicht gemeint hatte, sie sollten sich vor dem Sauerteig hüten, mit dem man Brot backt, sondern vor der Lehre der Pharisäer und Sadduzäer."[43] Dies fasst der *Codex Schøyen* knapp zusammen mit: „Sie verstanden, [dass er] mit ihnen nicht über Sauerteig geredet hatte."[44]

Solche grossen Vereinfachungen treten in den jüngeren Handschriften nicht auf, doch im Kleinen besteht die Tendenz weiter: Im Codex Scheide wird in Mt 28,1 der „erste Tag der Woche" mit „Herrentag" wiederge-

[40] Vgl. Ten Kate, Albert: *À la recherche de la parenté textuelle du Codex Schoyen*, in: Bosson, Nathalie/Boud'hors, Anne (Hrsg.): *Actes du huitième Congrès international d'Études Coptes* (= OLA 163). Leuven: Peters, 2007, 591–624, hier 621.

[41] Vgl. Emmenegger, Gregor: *Der Text des koptischen Psalters aus al-Mudil: Ein Beitrag zur Textgeschichte der Septuaginta und zur Textkritik koptischer Bibelhandschriften, mit der kritischen Neuausgabe des Papyrus 37 der British Library London (U) und des Papyrus 39 der Leipziger Universitätsbibliothek (2013)* (= TU 159). Berlin: de Gruyter 2007.

[42] Schenke: *Schøyen*, 31.

[43] Mt 16,12: „τότε συνῆκαν ὅτι οὐκ εἶπεν προσέχειν ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν ἄρτων ἀλλ' ἀπὸ τῆς διδαχῆς τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων."

[44] Mt 16,12 nach dem Codex Schøyen: „ϩⲁⲩⲓ̈ⲛ[ⲓ ⲭⲉ ⲛⲁϩⲁϥ ⲥ]ⲉⲭⲓ [ⲛⲉ]ⲛⲛⲉⲟⲩ ⲉⲛ ⲉⲧⲃⲏ ⲟⲩϩⲁⲛⲉⲓⲣ" (Schenke: *Schøyen*, 96).

geben.[45] Mit dem in Apg 1,3 verwendeten Wort παθεῖν ist gemäss der lukanischen Terminologie nicht „leiden", sondern „sterben" gemeint. Dieses παθεῖν wird im *Codex Glazier* mit „Tod" übersetzt.[46] Auch gibt Saphira in Apg 5,10 nicht „den Geist auf", sondern „stirbt".[47]

b. Vereinfachende Modifikationen

Manche Vereinfachungen haben Auswirkungen auf die theologische Aussage des Textes. In Mt 27,11 fragt Pilatus Jesus in NA28: „Bist du der König der Juden?", was der *Codex Schøyen* mit „Bist du der Christus?" übersetzt.[48] Solche Änderungen sind im *Mudil-Codex* häufig. Dort werden an zahlreichen Stellen „Gott" und „Herr" ausgetauscht, ergänzt oder getilgt.[49] So übersetzt der Autor Ps 19,7 (20,7) „Jetzt weiss ich, dass der Herr seinen Christus gerettet hat" mit „Jetzt weiss ich, dass Gott seinen Christus gerettet hat".[50]

c. Verdeutlichende Textadditionen

Viel zahlreicher als Vereinfachungen sind verdeutlichende Textadditionen, etwa wenn der Übersetzer des *Codex Scheide* in Mt 16,11 darauf hinweist, dass der Sauerteig der Pharisäer die „Heuchelei" sei. In Apg 5,8 stellt Petrus im *Codex Glazier* die Frage an die heuchlerische Saphira viel ausführlicher: „*Ich frage dich nach dem, was geschehen ist.* Sage mir: Habt ihr das Grundstück für *nur dieses Geld* verkauft?"[51]

Auffallend oft werden Namen von Personen und Orten, die im griechischen NT nicht angegeben sind, präzisiert. Die *Codices Scheide* und *Schøyen* ergänzen in Mt 11,24: „dem Lande Sodom *und Gomorrha* wird es erträglicher gehen"[52] und in Mt 16,4: „Ausser dem Zeichen des *Propheten* Jona"[53]. *Codex Scheide* ergänzt in Mt 26,47: „siehe, da kam Judas *Ischariot*, einer von den Zwölfen"[54]; Mt 26,57: „wo sich die Schriftgelehrten und die Ältes-

[45] Mt 28,1: „ⲛ̀ⲧⲕⲩⲣⲓⲁ̀ⲕⲏ" für „εἰς μίαν σαββάτων" (SCHENKE: *Scheide*, 125).

[46] Apg 1,3: „ⲙⲛ̀ⲛ̀ⲥⲁ ⲡⲧⲉϥⲙⲟⲩ" für „μετὰ τὸ παθεῖν" (SCHENKE: *Glazier*, 94).

[47] Apg 5,10: „ϩⲁⲥⲙⲟⲩ" für „ἐξέψυξεν" (SCHENKE: *Glazier*, 122).

[48] Mt 27,11: „ⲛⲧⲁⲕ ⲡⲉ ⲡⲉⲭ̅ⲣ̅ⲥ̅" für „σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων;" (SCHENKE: *Schøyen*, 178).

[49] Vgl. EMMENEGGER: *Der Text des koptischen Psalters*, 105–115.

[50] Ps 19,7 (20,7): „ⲧⲉⲛⲟⲩ ϩⲁⲓ̈ⲉⲓⲙⲉ ϫⲉ ϩⲁⲡⲛ̅ⲧ̅ ⲛⲟⲩϩⲛ̀ ⲛ̀ⲡⲉϥⲭ̅ⲣ̅ⲥ̅" für „νῦν ἔγνων ὅτι ἔσωσεν κύριος τὸν χριστὸν αὐτοῦ" (GABRA: *Mudil*, 98). Vgl. EMMENEGGER: *Der Text des koptischen Psalters*, 115.

[51] Apg 5,8: „ⲁ̈ϣⲓⲛⲉ ⲛ̀ⲙⲁ·ⲉ̀ⲡⲉⲣϣⲟⲡⲉ· ⲁ̀ϫⲓⲥ ⲉⲣⲁ̈ ⲁ̀ⲣⲁ ⲉ̀ϩⲁⲧⲛ̀ⲧ ⲛ̀ⲡⲓⲟⲙ ⲉ̀ⲃⲁⲗ ϩⲁ ⲛⲉ̈ϩⲁⲙⲛⲧ ⲛ̀ⲛⲉⲧⲉ" für „ἰπέ μοι, εἰ τοσούτου τὸ χωρίον ἀπέδοσθε;" (SCHENKE: *Glazier*, 122).

[52] Mt 11,24: „ⲡⲕⲉϩⲓ ⲛⲥⲟⲗⲱⲙⲁ ⲙⲉⲛ ⲅⲟⲙⲟ[ⲣⲣⲁ]" (SCHENKE: *Schøyen*, 62) und „ⲥⲟⲗⲟⲙⲁ ⲙⲛ ⲅⲟⲙⲟⲣⲣⲁ" (SCHENKE: *Scheide*, 87) für „γῇ Σοδόμων".

[53] Mt 16,4: „ⲛ̀ⲓ̈ⲱⲛⲁⲥ ⲡⲉⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ" (SCHENKE: *Schøyen*, 94) und „ⲛ̀ⲓ̈ⲱⲛⲁ ⲡⲉⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ" (SCHENKE: *Scheide*, 91) für „Ἰωνᾶ".

[54] Mt 26,47: „ⲓ̈ⲟⲩⲇⲁⲥ ⲡⲓⲥⲕⲁⲣⲓⲱⲧⲏⲥ" für „Ἰούδας" (SCHENKE: *Scheide*, 119).

ten *des Volkes* versammelt hatten".[55] Auch die Einleitungsworte verschiedener alttestamentlicher Zitate sind genauer gehalten, z.B. im *Codex Glazier* in Apg 2,25: „Denn David sagt *in den Psalmen* seinetwegen".[56]

Diese Verdeutlichungen können auch länger werden, so dass sich die Codices stellenweise wie eine Harmonie lesen, wobei Namen, Ereignisse und Beschreibungen aus Parallelstellen übernommen werden.[57] In Mt 26,51 findet sich im *Codex Schøyen* der aus Joh 18,10 bekannte Malchus wieder: „Er tat einen Schlag, er hieb das Ohr des Knechtes des Hohepriesters ab. *Der Name jenes Knechtes ist Malchos*."[58] In der Exposition der Geschichte vom Seewandel in Mt 14,24 fliessen im *Codex Scheide* Mk 6,47 und Joh 6,19 ein: „Das Schiff aber war *in der Mitte des Sees, fünfundzwanzig Stadien* vom Ufer entfernt."[59] Bei der Barabbasgeschichte in Mt 27,16 wird mit Lk 23,19 und Mk 15,7 ergänzt: „Er hatte aber einen berühmten *Gefangenen*, dessen Name Barabbas war; dieser aber war wegen eines Aufruhrs, bei dem er einen Mord begangen hatte, ins Gefängnis geworfen worden."[60] In Mt 27,49 ist in den *Codices Scheide* und *Schøyen* das Motiv des Lanzenstichs aus Joh 19,34 interpoliert, aber so unglücklich, dass nun der noch lebende Jesus durchstossen wird und daran stirbt: „Ein anderer nahm eine Lanze; er durchbohrte ihn durch die Seiten. Es kam Wasser heraus und Blut. Wiederum schrie Jesus einen grossen Schrei und übergab den Geist."[61]

Besonders interessant sind die letzten Worte Jesu am Kreuz in Mt 27,46, weil Ps 21,2 (22,2) zitiert wird. Die beiden mittelägyptischen Matthäus-

55 Mt 26,57: „ⲛⲉⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ ⲙ̀ⲡⲗⲁⲟⲥ" für „οἱ πρεσβύτεροι" (SCHENKE: *Scheide*, 120).

56 Apg 2,25: „ⲗⲁⲩⲉⲓⲇ ⲅⲁⲣ ϫⲱ ⲙ̀ⲙⲁⲥ ϩⲛ ⲛⲉϯⲁⲗⲙⲟⲥ ⲉ̀ⲧⲃⲏⲧϥ" für „Δαυὶδ γὰρ λέγει εἰς αὐτόν" (SCHENKE: *Glazier*, 104).

57 Vgl. SCHENKE: *Scheide*, 47.

58 Mt 26,52: „[ϩⲓ ⲟⲩ]ⲉ̀ ⲛ[ⲛⲉⲧ ⲛⲁⲩⲛⲉ]ⲙ̀ⲛⲉϥ ϩⲁϥⲧⲱ̀ⲕⲉⲛ ⲛⲛⲟ̀ⲩϩ̀[ⲛ]ϥ[ⲛ ⲁⲩⲱ ϩⲁϥϯ ⲛⲟⲩⲥⲉ]ⲱ̀ ϩⲁϥϫⲟϫⲏ ⲙⲡⲛⲉϫⲏ ⲙ̀ⲡⲏϩⲉⲗ ⲙⲡⲁⲣ[ϫⲓⲉⲣⲉⲱⲥ ⲡ]ⲣⲉⲛ ⲙ̀ⲡⲉⲓϩⲉⲗ ⲉⲧⲉⲛⲛⲉⲟⲩ ⲡⲉ ⲙⲁⲗϫⲟ̀[ϩ]" für „πατάξας τὸν δοῦλον τοῦ ἀρχιερέως ἀφεῖλεν αὐτοῦ τὸ ὠτίον", vgl. SCHENKE: *Schøyen*, 172.

59 Mt 14,24: „ⲡϫⲁⲓ̈ ⲇⲉ ⲛⲁϥϩⲛ ⲧⲛⲏⲓⲧⲉ ⲙ̀ⲑⲁⲗⲁⲥⲥⲁ· ⲉϥⲟⲩⲛⲟⲩ ⲙ̀ⲡⲉⲕⲣⲁ ⲙ̀ϫⲟⲩⲧⲏ ⲙ̀ⲥⲧⲁⲇⲓⲟⲛ" für „Τὸ δὲ πλοῖον ἤδη σταδίους πολλοὺς ἀπὸ τῆς γῆς ἀπεῖχεν" (SCHENKE: *Scheide*, 87).

60 Mt 27,16: „ⲛⲉ ⲟⲩⲙ̀ ⲟⲩⲉ̀ ⲇⲉ ⲙ̀ⲧⲁⲧϥ ⲉϥⲥⲁⲛϩ ⲉϥⲟⲩⲁⲛϩ ⲉ̀ⲃⲁⲗ ⲉ̀ⲡⲉϥⲣⲉⲛ ⲡⲉ ⲃⲁⲣⲁⲃⲃⲁⲥ· ⲡⲉⲓ̈ ⲇⲉ ⲉ̀ⲧⲃⲉ ⲟⲩϣⲁⲛⲧ ⲉ̀ϩⲁϥⲉⲣ ⲟⲩϩⲟⲧⲃ ϩⲁⲩϩⲓⲧϥ ⲉ̀ⲡⲉϣⲧⲉⲕⲁ" für „εἶχον δὲ τότε δέσμιον ἐπίσημον λεγόμενον [Ἰησοῦν] Βαραββᾶν" (SCHENKE: *Scheide*, 122).

61 Mt 27,49–50: „ⲡⲥⲟϫⲡ ⲇⲉ ⲛⲁⲩϫⲱ ⲙ̀ⲙⲁⲥ ϫⲉ ϭⲱ ⲙ̀ⲧⲁⲣⲏⲛⲉ ϫⲉ ϩⲏⲗⲓⲁⲥ ⲙ̀ⲛⲛⲟⲩ ⲛϥⲛⲉϩⲉⲛϥ· ϩⲁ ⲕⲉⲟⲩⲉ̀ ⲇⲉ ϩⲁϥϫⲓ ⲙ̀ⲟⲩⲗⲟⲅϫⲏ ϩⲁϥϫⲁⲧϥ ⲉ̀ⲡⲉϥⲥⲡⲓⲣ ⲙ̀ⲧⲉⲩⲛⲟⲩ ϩⲁϥⲉⲓ ⲉ̀ⲃⲁⲗ ⲙ̀ϭⲏ ⲟⲩⲙⲁⲩ ⲛⲛ ⲟⲩⲥⲛⲁϥ· ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲁⲛ ϩⲁ ⲡ̅ⲡ̅ϩ̅ ϩⲁϥⲟϣ ⲉ̀ⲃⲁⲗ ϩⲛ ⲟⲩⲛⲁϭ ⲙ̀ϩⲣⲁⲩ ϩⲁϥϯ ⲙ̀ⲡⲉⲡⲛⲁ̅" (Vgl. SCHENKE: *Scheide*, 124) für „ὁ δὲ Ἰησοῦς πάλιν κράξας φωνῇ μεγάλῃ ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα" – „Jesus aber schrie wiederum mit lauter Stimme und gab den Geist auf." Der Codex Schøyen liest: „ⲡⲥⲱϫⲡ ⲇⲉ ⲛⲁⲩϫ[ⲱ ⲛⲛⲁⲥ ϫⲉ ϫ]ⲱ̀ ⲧⲁⲣⲉ[ⲛ] ⲛⲉⲟⲩ ϫⲉ ϩⲏⲗⲓⲁⲥ ϥⲉⲛⲛⲟⲩ ⲛ̀[ϥⲛⲉϩⲉⲛϥ] ϩⲁ ⲕⲉ ⲟⲩⲉ̀ ϩⲁϥϫⲓ ⲛⲟⲩⲗⲟⲅϫⲏ ϩⲁϥⲧⲁ[ϫⲥϥ ϩⲁϥϫⲉ]ⲧ̀ ⲛⲉⲥⲡⲓⲣ ϩⲁ ⲟⲩⲥⲛⲁϥ ⲓ̈ ⲉⲃⲁⲗ · ⲛⲉⲛ [ⲟⲩⲛⲁⲟⲩ ⲡ]ⲁ̀ⲗⲓⲛ ⲡ̅ϩ̅ϩ̅ ϩⲁϥⲟϣ ⲉⲃⲁⲗ ⲙ̀ⲧⲉⲩⲛⲟⲩ ϩⲁ̀[ϥϯ ⲡⲉⲡⲛ̅]ⲁ̀" (SCHENKE: Schøyen, 184) – „Der Rest aber, sie sagten[:] ‚Warte, und [wir] werden sehen, ob Elias kommen [und ihn erretten wird].' Ein anderer nahm eine Lanze; er [durchbohrte ihn; er durchlöcherte] die Seiten. Es kam Blut heraus und [Wasser]. Wiederum schrie Jesus; sogleich [übergab er den Geist]."

Texte als auch der Psalmcodex bieten hier das Verb im Futur II.[62] Das an die Umstände des Todes angepasste Gebet Jesu am Kreuz hat offenbar auf den Psalmentext rückgewirkt.

Neben den Additionen aus anderen biblischen Büchern gibt es auch solche, deren Herkunft unbekannt ist. In Mt 26,18 erfahren wir im *Codex Scheide*, dass der Name des Hausherrn, in dem die Jünger das Passamahl vorbereiten sollen, Thaddäus war.[63]

d. Mischlesarten

Eine weitere Gruppe von Lesarten ist typisch für die jüngeren mittelägyptischen Texte wie *Scheide* und *Mudil*. Da die Übersetzer zur Erstellung des Textes sahidische, bohairische und griechische Versionen vergleichen, müssen bei differierenden Vorlagen Lösungen gefunden werden. So sind im *Codex Scheide* zahlreiche Varianten berichtigt, welche der *Codex Schøyen* enthält. Besonders im *Mudil-Codex* können dank guter Vergleichstexte solche Lesarten zahlreich ausgemacht werden. Der Übersetzer des *Mudil-Codex* korrigiert etwa die alten messianischen Zusätze, welche die sahidische Version noch bietet, ist dabei aber nicht konsequent.[64] Noch deutlicher ist seine Hand bei Lesarten zu sehen, wenn er sich zwischen zwei differierenden Vorlagen nicht entscheiden kann und beide in seinen Text einbaut. In Ps 93,6 kommen deshalb die Witwen, Waisen und Fremden in zwei unterschiedlichen Lesarten vor: „Witwen und Waisen und einen Fremden, sie handelten böse an ihnen, sie töteten eine Witwe und einen Fremden, töteten eine Waise."[65]

8. Ergebnis

Die mittelägyptischen Codices gehören, was den Charakter ihres Textes anbelangt, zusammen. Einerseits versuchen sie, einen adäquaten Text zu erarbeiten, sie verwenden dazu mehrere Vorlagen (sahidische, griechische,

[62] Mt 27,46: „ⲡⲏ̅ⲧ̅ ⲡⲁⲏ̅ⲧ̅ ⲉ̀ⲧⲃⲉ ⲟⲩ ⲁ̀ⲕⲛⲉⲕⲉⲧ ⲛ̀ⲥⲱⲕ" (Schenke: *Scheide*, 87) „ⲡⲁϕ̅ⲧ̅ ⲡⲁϕ̅ⲧ̅ ⲉⲧⲃⲏ ⲟⲩ ⲁⲕⲛⲉⲕⲉⲧ ⲛⲥⲱⲕ" (Schenke: *Schøyen*, 94) für „θεέ μου θεέ μου, ἱνατί με ἐγκατέλιπες;" Ps 21,2 (Ps 22,2) „ⲡⲏ̅ⲧ̅ ⲡⲁⲏ̅ⲧ̅ ⲛⲁ† ϩⲧⲓⲕ ⲉ̀ϩⲣⲁⲓ ⲉ̀ⲧⲃⲉ ⲟⲩ ⲁⲕⲛⲉⲕⲉⲧ ⲛ̀ⲥⲟⲕ" (Gabra: *Mudil*, 100) für „Ὁ θεὸς ὁ θεός μου, πρόσχες μοι ἵνα τί ἐγκατέλιπές με;". Vgl. Emmenegger: *Der Text des koptischen Psalters*, 229 und Schenke, Hans-Martin: *Die Psalmen im mittelägyptischen Dialekt des Koptischen (der Mudil-Codex)*, in: Enchoria 23 (1996), Nr. 12, 86–144, hier 122.

[63] Mt 26,18: „ⲛ̀ⲗⲓⲛⲁ ⲑⲁⲗⲗⲁⲓⲟⲥ" für „τὸν δεῖνα" (Schenke: *Scheide*, 117). Der *Codex Schøyen* bietet hier keinen Text.

[64] Vgl. Emmenegger: *Der Text des koptischen Psalters*, 67–89.

[65] Ps 93,6 (94,6): „ϩⲉⲛϫⲏⲣⲁ ⲙⲉⲛ ϩⲉⲛⲟⲣⲫⲁⲛⲟⲥ ⲙⲉⲛ ⲟⲩⲣⲉⲙⲉⲛϭⲁⲉⲓⲗⲉ ϩⲁⲩⲕⲁⲕⲟⲩ ⲛ̀ⲛⲁⲩ ϩⲁⲩⲛⲉⲩⲧ ⲟⲩϫⲏⲣⲁ ⲙⲉⲛ ⲟⲩⲣⲉⲙⲉⲛϭⲁⲉⲓⲗⲉ ϩⲁⲩϩⲟⲧⲉⲃ ⲛ̀ⲟⲩⲟⲣⲫⲁⲛⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲡⲉϫⲉⲩ ϫⲉ ⲛ̀ⲡⲛ̅ϫ̅ⲥ̅ ⲛⲉⲙⲉⲩ ⲉⲛ" (Gabra: *Mudil*, 164) für „χήραν καὶ προσήλυτον ἀπέκτειναν καὶ ὀρφανοὺς ἐφόνευσαν" – „Die Witwe und den Fremden haben sie getötet, und die Waisen haben sie ermordet," vgl. Emmenegger: *Der Text des koptischen Psalters*, 121–122.

bohairische) und harmonisieren sie. Andererseits bezeugen diese Texte grosse Freiheiten bei der Erarbeitung. Die Übersetzer verändern und ergänzen ihren Text, um Aussagen deutlicher und in ihren Augen korrekter werden zu lassen.

Das erste Ergebnis, das daraus folgt, ist ernüchternd. Obwohl die mittelägyptischen Handschriften zu den ältesten erhaltenen Bibeltexten gehören, ist ihr Beitrag für die Textgeschichte der Bibel gering. Bei abweichender Lesart kann nicht gesagt werden, ob hier bereits die griechische Vorlage anders las, oder ob der Übersetzer frei übersetzte. Mit anderen Worten: Ein koptischer Text kann nur eine bereits existierende griechische Lesart bestätigen. Er ist jedoch als Argument zu schwach, um einzig auf seiner Grundlage eine neue Textvariante zu postulieren.[66]

Die zweite Erkenntnis betrifft den Sitz im Leben: Er ist für diese Texte von zentraler Bedeutung. Es handelt sich nicht um eine gelehrte Arbeit, wie die *Hexapla* des Origenes oder die *Vulgata* des Hieronymus. Die Absicht war, einen Gebrauchstext für Gläubige zu erstellen, die kein Griechisch verstehen. Ob die Texte nur für private Benutzung erstellt wurden oder ob sie auch eine liturgische Funktion besassen, kann nicht mit Sicherheit gesagt werden. Die Codices stellen für ihre Besitzer auf jeden Fall kostbare Güter dar. Nicht nur das Material (Papyrus oder Pergament, Holz und Leder), ist teuer. Auch das Abschreiben war zeitintensiv und deshalb kostspielig, unabhängig davon, ob man es selbst tat, oder ob man eine Abschrift in Auftrag gab. Alles in allem sind es sorgfältig und aufwändig erstellte Objekte. Das gilt auch für ihren Text.

Die Übersetzer wissen, dass ihr Text nicht der Vorlage entspricht, und doch scheint ihnen dies keine Probleme zu bereiten. Wenn alle wissen, dass der Knecht des Hohepriesters Malchos heisst, warum ihn dann nicht nennen? Die aus der Septuaginta bekannte Praxis, Dunkles mit Dunklem zu übersetzen, wird nicht übernommen – im Gegenteil. Die Übersetzer gehen nicht nur davon aus, dass der Text von allen begriffen werden kann. Es ist mehr noch in ihrer Verantwortung, dafür zu sorgen, dass die Übersetzung verständlich ist. Deshalb erstellen sie mit Zusätzen, Modifikationen und Vereinfachungen eine leicht zugängliche Fassung. Auf diese Weise bezeugen sie, dass die Heiligkeit des Evangeliums in ihren Augen nicht an eine möglichst wörtliche Übersetzung gebunden ist.

Sind diese mittelägyptischen Lesarten eine singuläre Erscheinung? Die *Codices Glazier*, *Scheide* und *Schøyen* wurden mit dem D-Text des Neuen

[66] Vgl. ASKELAND, Christian: *The Coptic Versions of the New Testament*, in: EHRMAN, Bart D./HOLMES, Michael W.: *The Text of the New Testament in Contemporary Research Essays on the Status Quaestionis Second Edition* (= NTTSD 42). Leiden: Brill 2013, 201–230; und ASKELAND, Christian: *John's gospel: the Coptic translation of its Greek text* (= ANTT 44). Berlin: de Gruyter 2012, 9–44.

Testaments in Verbindung gebracht.[67] Aland charakterisiert diese Textfamilie so: „Offensichtlich hat hier ein bedeutender Theologe durch Zufügungen, Streichungen und Neuformulierungen den Text (insbesondere von Luk und Apg) umgestaltet. Er tat das an Hand einer vorzüglichen Handschrift des frühen Textes, von daher stammt das Ansehen von D."[68] Auch wenn die mittelägyptischen Zeugen nur Berührungen mit dem D-Text bieten und keine direkte Abhängigkeit vorliegt, so trifft doch die Beschreibung Alands auch auf die Übersetzer von Oxyrhynchos zu. In diesem Sinne ermöglichen uns diese Handschriften zwar nicht Aufschluss über frühere Textstufen – aber es ist zu postulieren, dass der mittelägyptische Bibeltext uns Einblick in den frühen Umgang mit dem Bibeltext gibt. Die synoptische Forschung nimmt für die Entstehung der Evangelien auf jeden Fall einen freien Umgang mit der Überlieferung an. Dieser Prozess der Entfaltung scheint in begrenztem Ausmass noch Jahrhunderte angedauert zu haben.

Bartsch hat darauf hingewiesen, dass das fast ausschliessliche Interesse neutestamentlicher Textkritik an der Erstellung eines Urtextes nach wie vor die Frage nach der Textpragmatik verdrängt.[69] Die mittelägyptischen Bibeltexte zeigen, dass der Umgang früher Christen mit dem Text der Bibel die Bedeutung eines Urtextes relativiert: Sie verstanden sich nicht als Tradenten eines fixen Textes, der nur unverändert (und am besten unübersetzt) weitergegeben werden darf. Sie übersetzten, liessen ihren eigenen Glauben und ihre Erkenntnisse einfliessen, und schrieben so die Tradition weiter.

[67] Vgl. HAENCHEN & WEIGANDT, 1967, 470f.; vgl. PLISCH, Uwe-Karsten: *Die Perikopen über Johannes den Täufer in der neuentdeckten Mittelägyptischen Version des Matthäus- (Codex Schøyen)*, in: NT 43 (2001), 386–392, hier 377f. und EMMENEGGER: *Der Text des koptischen Psalters*, 241–244.

[68] Vgl. ALAND, Kurt/ALAND, Barbara: *Der Text des Neuen Testaments: Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik.* 2. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1989, 119.

[69] Vgl. BARTSCH, Hans-Werner: *Über den Umgang der frühen Christenheit mit dem Text der Evangelien: das Beispiel des Codex Bezae Cantabrigiensis*, in: NTS 29 (1983), 167–182.

Zusammenfassung
Die mittelägyptisch-koptischen Bibelübersetzungen stammen aus dem vierten und fünften Jahrhundert. Inzwischen ist erwiesen, dass ihr eigentümlicher Text nicht archaischen Vorlagen geschuldet ist. Vielmehr haben die Übersetzer durch Auslassungen, Modifikationen und Additionen versucht, den Text ihren Lesern und Hörern zugänglich zu machen. Ihre Arbeit geschieht nicht leichtfertig, vielmehr vergleichen sie verschiedene Vorlagen und ziehen Parallelstellen zurate. Die Übersetzer zeigen sich so als Tradenten eines Evangeliums, das (noch) nicht an einen statischen Text gebunden ist.

Abstract
The Middle-Coptic Bible translations date from the 4th and 5th century. In the meantime it is proven that their peculiar text is not due to archaic prototypes. The translators have much rather tried to make the text accessible to their readers and auditors through omissions, modifications and additions. Their work was not done carelessly. Rather did they compare different prototypes and draw parallel texts to their aid. The translators show themselves to be tradents of a Gospel which is not (yet) bound to a static text.