

TONIO SEBASTIAN RICHTER

„... auch wenn wir nicht an das Maß der seligen Anna heranreichten ...“

Kindesschenkungen an ein oberägyptisches Kloster im 8. Jh. n. Chr.
und ihr narrativer Horizont*

0. Prolegomena

0.1 Sonderbares Déjà-vu

Vor etwas mehr als sechs Jahren erhielt ich Nachricht von Ivar Joachim, einem norwegischen Geschäftsmann.¹ Speiseröhrenkrebs war diagnostiziert worden, wie er mir schrieb, und jede Therapie kam für ihn zu spät. Ivar sah die ihm verbleibende Lebenszeit auf wenige Monate begrenzt. Nun muss man wissen, dass Ivar Geschäftsmann durch und durch ist, nie hat ihn etwas anderes interessiert als *making money*. Großzügigkeit war ihm stets lächerlich erschienen, seine Mitmenschen waren ihm gleichgültig gewesen. Dies fiel ihm jetzt auf die Seele. Gott wurde ihm wichtig, und mit einem Schlage erkannte er die große Sinnlosigkeit und Verfehltheit seines bisherigen Tuns. Fest entschlossen, diesem seinem verwirkten Leben förmlich auf dem letzten Stück noch eine Wendung zu geben, hat er den Entschluss gefasst, den Betrag von 23 Mio. US-\$ humanitären Organisationen in den Vereinigten Arabischen Emiraten, Somalia, Malaysia, Bulgarien und Pakistan zur Verfügung zu stellen, nachdem er testamentarisch bereits seine

* Die hier vorgetragenen Gedanken und Argumente sind während eines längeren Zeitraums entwickelt worden und sind noch im Fluss. Wichtige Momente in diesem Prozess waren meine Probevorlesung an der Universität Leipzig am 22. Juli 2005, die Jahrestagung des *Centrums für Geschichte und Kultur des östlichen Mittelmeerraums* „Norm und Narration in antiken Gesellschaften“, Münster, 3.–5. November 2005, und die *Inaugural Sather Conference* „Papyrology: New Directions in a New Generation“, Berkeley, 11.–12. November 2005. Eine erste schriftliche Fassung liegt in T. S. Richter, *What's in a story? Cultural narratology and Coptic child donation documents*, in: *The Journal of Juristic Papyrology* 35 (2005), 237–264 vor. Die hier abgedruckte Version entspricht weitgehend dem Referat, das ich auf der von Susanne Bickel (Basel/Fribourg) und mir organisierten Studientagung der *Schweizerischen Gesellschaft für Orientalische Altertumswissenschaften* „... und das geschieht nicht erst mir, sondern seit der Zeit des Propheten Samuel, den seine Eltern an den Tempel des Herrn schenkten ...: Funktion und Pragmatik biblischer und hagiographischer Narrative im spätantiken Ägypten“ am 2. Juni 2007 in Bern vorgetragen habe. Ich widme sie in andauernder Bewunderung und tiefer Dankbarkeit meiner ägyptologischen Lehrerin, klugen Ratgeberin und treuen Freundin Elke Blumenthal zu ihrem Geburtstag am 25. Januar 2008!

¹ ivar_joachim@mycity.com, E-Mail „Could you be trusted???“ vom 13. April 2005; siehe unten, Anlage II.

nahen und ferner stehenden Verwandten mit beträchtlichen Geldzuwendungen bedacht hat. Diese Verwandten jedoch, geldgierig wie Ivar vordem, wollen der Vergeudung des Familienvermögens nicht tatenlos zusehen und versuchen, ihn an der Durchführung seines Plans zu hindern. Hier nun sollte ich ins Spiel kommen. Ivar bat mich, sein Vermögen treuhänderisch zu übernehmen und in seinem Sinne zu verwenden, für welche geringe Mühe ich mit Prozenten entschädigt werden würde. Ich fühlte herzliches Mitleid mit Ivar, dessen Bitte von einem so großen und rührenden, ja recht eigentlich *unbegreiflichen* Vertrauen in mich zeugte: Sind doch Ivar und ich uns nie im Leben begegnet, und seine Anrede ‚Dear Sir/Madam‘ an mich zeigt, dass ihm dies sehr wohl bewusst war. Ich gestehe, dass ich mich dieser schönen Ehrensache, die mir zudem ein hübsches Honorar einbringen sollte, endlich entzogen habe, denn die Zweifel an Ivars Existenz hörten nicht auf, mich zu plagen; im Laufe der Zeit sind sie sogar gewachsen.

David Ellis,² ein Brite, schrieb mir nur zwei Wochen später von seiner tragischen Speiseröhrenkrebs-Erkrankung. Was ihn mehr noch als sein Schicksal vor allem schmerzte, war, dass er sein Leben mit *business* vertan und sich achtlos gegenüber seinen Mitmenschen verhalten hatte. Unter Einsatz seines Vermögens von 28 Mio. US-\$ will er zuletzt diesen Irrtum korrigieren; als Adressaten seiner Wohltätigkeit sind Hilfsorganisationen in den Vereinigten Arabischen Emiraten, Somalia, Malaysia, Bulgarien und Pakistan vorgesehen. Indessen macht die Geldgier seiner Verwandten erneut meine Hilfe als Treuhänder unumgänglich.

Ommarh Sherrif aus Dubai, der mir einige Wochen nach David und Ivar schrieb,³ möchte sein Vermögen aus demselben Grund wie diese beiden humanitären Organisationen in den Vereinigten Arabischen Emiraten, Algerien, Malaysia, Bulgarien und Pakistan zu Gute kommen lassen, vorausgesetzt, dass es uns zuvor gelingt, seine geldgierigen Verwandten zu stoppen. Für meine Unterstützung winken mir 35 % eines aus Bescheidenheit ungenannten Betrages. In ähnlichen Angelegenheiten schrieben mir später noch Andrew Morgan,⁴ Abdelhakim Rahman,⁵ Martin Davies⁶ und viele andere, schwerreiche Patienten derselben tückischen Krankheit, so dass ich irgendwann aufgehört habe, mir ihre Namen zu notieren.

2 davidelis@walla.com, E-Mail „God be with you“ vom 4. Mai 2005; siehe unten, Appendix II.

3 ommarh_sherrif@eresmas.com, E-Mail „Dearest Beloved“ vom 11. Juni 2005.

4 andrewmorgan@eresmas.com, E-Mail „Morgan“ vom 14. Juni 2005; 18 Mio. US-\$ für Waisen in Sudan, Südafrika, Kamerun, Brasilien, Spanien, Österreich, Deutschland und „some Asian countries“, Wiedererstattung sämtlicher mir bei der Verteilung der Gelder anfallenden Kosten.

5 rahmanabdel@tiscali.co.uk, E-Mail „Goodluck“ vom 17. Juni 2005: „a huge cash deposit“ für Hilfsorganisationen in den Vereinigten Arabischen Emiraten, Algerien, Malaysia, Bulgarien und Pakistan, 10% Provision.

6 martin_davies@yahoo.fr, E-Mail „Dear Friend“ vom 18. Juni 2005; 22 Mio. US-\$ für Tsunami-Opfer in Asien bei 10% Provision.

Hier endet meine selbst erlebte Geschichte, die ihrerseits von autobiografischen Geschichten handelte: In Stories wie diesen, die durch sogenannte *Scam* („Schwindel“)-*E-Mails* verbreitet werden, kulminiert, wie mir scheint und wie ich im Weiteren ausführen möchte, ein ganzes Bündel von prinzipiellen Problemen des Erzählens und der Erzählforschung, die mit Fiktionalität und Faktizität, mit erlebter Welt und erzählter Welt und mit der Funktion und Pragmatik von Erzählungen zu tun haben.

0.2. Faktizität und Fiktionalität

Nicht bloß Steine sind stumm – alle *Objekte* dieser Welt erklären sich nicht selbst, sondern können allein von Menschen zur Sprache gebracht werden, als von *Subjekten*, die *im Sprechen über* die Dinge zu Mittlern zwischen deren Objektivität und der Subjektivität ihrer Mitmenschen werden: Objektivität ontologisch verstanden als das Wesen von Gegenständen, epistemologisch verstanden als Grundlage ihrer Kommunizierbarkeit; Subjektivität generisch als Attitüde des Menschen zur Welt, darüber hinaus aber auch im engeren Sinne eines individuellen Erfassens und *Interpretierens* gemeint. Denn wer erzählt, der *fokalisiert*: „Bei vielen Erzählanalysen,“ schreibt Mieke Bal, „mit denen ich mich seitdem befasst habe, hat sich dieser Begriff [*sc.* focalization] als ausschlaggebend erwiesen, um Einsicht zu erlangen in das Spannungsverhältnis zwischen der sozial zugänglichen Objektivität und der charakteristischen Subjektivität der Erzählungen. Dadurch werden alle Erzählungen *per definitionem* mehr oder weniger fiktional; oder, umgekehrt ausgedrückt, die Fiktionalität wird dadurch zu einer graduellen Angelegenheit.“⁷ Narrativität, das verbindende Element so unterschiedlicher Sprechakte und Textgattungen wie Pausengespräche, Zeitungsberichte, Biografien, Memoiren, Mythen, literarische Erzählungen, beruht also prinzipiell auf einer Paragenese von Faktizität und Fiktionalität, zwei untrennbaren Aspekten menschlicher Kommunikation von Ereignissen und Selbsterlebtem.

Kann und muss Faktisches so bis zu einem bestimmten Grad im selben Modus erzählt werden, der auch fiktionalem Erzählen zugrunde liegt, so kann wiederum dieses willkürlich mit dem Gestus *faktischer* Berichterstattung vorgebracht werden. Es liegt ganz im Ermessen eines Autors, Signale zu setzen, die den Verdacht des Hörers oder Lesers in eine der beiden Richtungen lenken. Ein in unserem Kulturkreis beliebtes Spiel rund um den fiktionalen Charakter literarischen Erzählens folgt einer einfachen Regel: Der Autor schaltet zwischen sich und den Hörer/Leser die Instanz des Narrators, eine Stimme im funktionalen Innenraum der Erzählung, deren Träger indessen häufig nicht der Erzählhandlung *angehört*, gleichsam unsichtbar bleibt, so dass sie im Sinne der Semantik der Erzählung

⁷ M. Bal, *Kulturanalyse*, Frankfurt/M. 2002, 119.

eine Stimme ‚aus dem Off‘ ist: So in der klassischen auktorialen Erzählung, in der ein allwissender Narrator aus der Perspektive seines nahezu unbegrenzten Überblicks uns etwa versichern kann:

„Um es gleich zu sagen: Marley war wirklich tot. Darüber konnte überhaupt kein Zweifel herrschen. Die Eintragung ins Sterberegister war vom Pfarrer unterzeichnet, dem Küster, dem Leichenbestatter und – dem Hauptleidtragenden. Scrooge hatte sie mitunterzeichnet, und Scrooges Name war an der Börse für jede Sache gut, unter die er seine Unterschrift setzte.“⁸

Durch diesen Gestus allein wird dem kundigen Leser der Realitätsstatus einer fiktionalen Erzählung signalisiert, den er seinerseits durch eine Attitüde quittiert, die mit Samuel Coleridge als *willing suspension of disbelief* bezeichnet wird: Statt auf Fakten zu insistieren, geht er auf das Angebot des Autors ein, setzt sein von vornherein vorhandenes Wissen um das Fiktionale des Erzählten einstweilig aus und erfährt zur Belohnung, was es z. B. damit auf sich hat, dass der Tod dieses Marley, wiewohl angeblich unbezweifelbar, dennoch einer Beteuerung bedarf.

Solch ein omniscienter Narrator nun, der uns nicht nur das Treiben auf der Straße kolportiert, sondern auch weiß, was hinter verschlossenen Türen geschieht, und uns nicht nur verrät, was jemand gesagt, sondern auch, was er dabei gedacht, gefühlt oder gewusst hat:

„Scrooge *wusste*, dass Marley tot war.“⁹

wird mit Gérard Genette *heterodiëgetischer* Narrator genannt.¹⁰ Im Unterschied dazu sind der *homodiëgetische* und der *autodiëgetische* Narrator an der Handlung, die sie erzählen, selbst als Nebenfigur bzw. als Protagonist beteiligt und dementsprechend in ihrem Überblick begrenzt. Ein homo- oder autodiëgetischer Narrator spricht *grundsätzlich* in der ersten Person, gleich ob er die Handlung berichtet (*world-creating utterances*) oder sie kommentiert (*world-reflecting utterances*).¹¹ Wechselt dagegen ein heterodiëgetischer Narrator von der dritten in die erste Person, so geschieht dies in der Attitüde eines externen Kommentators:

„Der alte Marley war so tot wie ein Türnagel. *Wohlgemerkt: ich will damit nicht sagen, daß ich aus eigener Kenntnis wüsste, was an einem Türnagel so besonders Totes ist. Ich selbst wäre geneigt, einen Sargnagel für das toteste Stück Eisen zu halten, das sich im Handel befindet*“.¹²

Ist das unsichtbare Sprachrohr des heterodiëgetischen Narrators ein Fiktionalitätssignal *per se*, so lässt sich der Realitätsstatus einer autodiëgetisch erzählten

8 C. Dickens, *Ein Weihnachtslied in Prosa*, Berlin 1988, aus dem Englischen übersetzt von Curt Noch, 7.

9 Dickens, *Ein Weihnachtslied in Prosa*, 7.

10 G. Genette, *Die Erzählung*, München 1998² [1972].

11 M.-L. Ryan, The Pragmatics of Personal and Impersonal Fiction, in: *Poetics* 10/6 (1981), 517–539, 530.

12 Dickens, *Ein Weihnachtslied in Prosa*, 7.

Geschichte nicht ohne Weiteres ermessen.¹³ Nun stammen die von Ivar und seinen Schicksalsgenossen erzählten Geschichten aus an mich adressierten E-Mails, sie sind mir quasi als Dokumente zugestellt worden. Die äußeren Indizien sprechen demnach dafür, dass es sich dabei nicht allein um *autodiägetische*, sondern um *autobiografische* Erzählungen handelt, dass folglich dem autodiägetischen *Narrator* Ivar ein *Referent* gleichen Namens in der Realität entspricht und zugeordnet werden kann. In diesem Moment werde ich nicht als ein Spannung oder Unterhaltung suchender Leser, sondern als Mitmensch und potenzieller Mitstreiter für eine gute Sache angesprochen. Es sind eben diese Tarnung als Dokument und die daraus resultierende Konsequenz für den Rezipienten, in denen ein guter Teil des Tricks der *Scam*-Geschichten besteht; eines Tricks freilich, der spätestens angesichts des *seriellen Charakters* von einander ähnlichen oder gar gleichen Geschichten mit lediglich wechselnden Erzähler-Namen notwendigerweise Verdacht erregt: So gewiss die anonymen *Autoren* dieser Geschichten ebenfalls auf *suspension of disbelief* abzielten, so wenig dürfte doch ihre Absicht dabei gewesen sein, mich mit Spannung und Unterhaltung zu beschenken!

0.3. Realitätsstatus von erlebter Welt und erzählter Welt

Sind nun Fiktionalität und Faktizität zwar nach landläufigem Verständnis wie auch in der Intention von Autoren und in der Rezeptionshaltung von Lesern strikt separierte Kategorien, im Akt des Erzählens dagegen nur extreme Marken einer Skala unterschiedlicher Grade von *Realitätshaltigkeit*, so bietet die aus einem Diskurs der Philosophie übernommene *Possible Worlds Theory* der neueren Literaturwissenschaft weitere Kriterien für eine genauer kalibrierte Relationierung von erlebter und erzählter Welt.¹⁴ Die erlebte Welt wird der erzählten Welt hier

13 *Innerhalb* der Erzählung verfügt der auktoriale Erzähler über mehr *authenticating authority* als der Ich-Erzähler, welcher stärker unter dem Verdacht steht, ein *unreliable narrator* zu sein, cf. C. Surkamp, Narratologie und Possible Worlds Theory: Narrative Texte als alternative Welten, in: A. Nünning/V. Nünning (Hrsg.), *Neue Ansätze in der Erzähltheorie*. WVT-Handbücher zum literaturwissenschaftlichen Studium 4, Trier 2002, 153–183, 159–160: „In Texten mit auktorialen Erzählsituationen haben die von dem Erzähler vermittelten Ereignisse aufgrund von dessen zeitlichen, räumlichen und personalen Privilegien einen verbindlichen Stellenwert; sie werden gegenüber Aussagen von Ich-Erzählern und Figuren von vornherein als Fakten der fiktionalen Welt angesehen.“ *Außerhalb* der Erzählung, mit Blick auf deren Realitätsstatus gegenüber der Welt des Lesers, mag das Verhältnis genau entgegengesetzt sein.

14 M. Fludernik, Beyond Structuralism in Narratology: Recent Developments and New Horizons in Narrative Theory, in: *Anglistik* 11/1 (2000), 83–96, 87, spricht von einem Paradigmenwechsel „from mere textuality to a reconsideration of narrative as an alternative world, from a static description of levels and agents to a holistic and schema-oriented conception of a world created by the narrative text.“

nicht von vornherein als reale, allein mögliche Welt (gegenüber ausgedachten, unmöglichen Welten) gegenübergestellt, sondern als eine Welt *aktualisierter* Möglichkeiten, die von anderen, eventuell auch möglichen Welten aus nicht, vielleicht *noch* nicht, aktualisierten Möglichkeiten wie von ‚Satelliten‘ umgeben ist.¹⁵

Dieses Konzept *einer* aktuellen Welt und *x* möglicher Welten kann indessen nicht bloß in der Beschreibung der Relation zwischen erlebter Welt und erzählter Welt, zwischen Außenraum und Innenraum einer Erzählung, angewendet werden, es kann auch zur semantischen Strukturierung des bloßen Erzähl-Innenraums dienen.¹⁶ Die vom Narrator der Erzählung als real vorausgesetzten Verhältnisse bilden dann das textuelle Pendant zur aktuellen Welt. Ihr stehen als nicht-aktuelle Welten konkurrierend gegenüber: die vom Narrator und von jedem der einzelnen Charaktere der Erzählung gewussten, geglaubten, befürchteten, gewünschten, erstrebten oder erträumten Verhältnisse (als Ensembles sogenannter *private domains*), die sich zur aktuellen Text-Welt übereinstimmend, divergierend oder antagonistisch verhalten können.¹⁷ Der Narrator und die Figuren einer Erzählung, die Inhaber solcher *private domains*, werden so als Exponenten unterschiedlicher, mit der *aktuellen Welt* des Texts wie auch mit anderen *private domains* und nicht zuletzt in sich selbst mehr oder weniger ausgeglichener oder unausgeglichener *modaler* Weltentwürfe aufgefasst.¹⁸ Gegenüber einer strukturalen Beschreibung von Charakteren als bloßen Funktionsträgern, wie sie die klassische Erzählforschung leistete, bringt dieses Verständnis eine semantische Dimension ins Spiel,¹⁹

15 Surkamp, in: Nünning/Nünning (Hrsg.), *Neue Ansätze in der Erzähltheorie*, 2002, 154–156.

16 Cf. Surkamp, in: Nünning/Nünning (Hrsg.), *Neue Ansätze in der Erzähltheorie*, 2002, 167–172 über „Die PWT als semantisches Plotmodell“; bes. 167: „Die PWT erweist sich insbesondere dann als Gewinn für die Narratologie, wenn die Unterscheidung zwischen einer tatsächlichen Welt und ihren möglichen Alternativen nicht zur Beschreibung des Verhältnisses zwischen der Welt außerhalb des Textes und der fiktionalen Wirklichkeit eingesetzt wird, sondern innerhalb des narrativen Textes selbst verankert wird.“

17 M.-L. Ryan, *Possible Worlds, Artificial Intelligence, and Narrative Theory*, Bloomington 1991, 119–123; Surkamp, in: Nünning/Nünning (Hrsg.), *Neue Ansätze in der Erzähltheorie*, 2002, 171f.

18 Surkamp, in: Nünning/Nünning (Hrsg.), *Neue Ansätze in der Erzähltheorie*, 171: Plot wird „als das Zusammenspiel bzw. Ergebnis von Konflikten zwischen den in einem narrativen Text entworfenen unterschiedlichen Teilwelten bzw. Figuren- und Erzähldomänen“ begriffen: „Der Plot eines narrativen Textes erfasst somit die Relationen zwischen den Wissens-, Wunsch-, Pflichten- und Intentionswelten der Figuren, die nicht statisch, sondern Veränderungen unterworfen sind.“

19 Surkamp, in: Nünning/Nünning (Hrsg.), *Neue Ansätze in der Erzähltheorie*, 2002, 153f. und 167–172, bes. 172: „Im Gegensatz zu strukturalistischen Plottheorien, die die Ereignisse in Erzähltexten einander syntagmatisch zuordnen und rein formalistische, oftmals normative *story-grammatiken* entwerfen, erlaubt Ryans auf der Basis der Theorie möglicher Welten entworfene Konflikttypologie, Plot ‚in seiner Funktion als Organisationsprinzip von Bedeutungen zu untersuchen‘. Indem Ryan Plot als Bewegung zwischen den unterschiedlichen Welten eines Erzähluni-

durch die wiederum eine Fülle von Anknüpfungspunkten und Analogien zwischen erlebter und erzählter Welt analysierbar und darstellbar wird.

0.4. Funktion und Pragmatik von Erzählungen

In jüngerer Zeit mehren sich literarische Schöpfungen, in deren Handlung seltsame Transpositionen, plötzliche Wanddurchbrüche, ja ein veritabler Grenzverkehr zwischen den Sphären von Fiktionalität und Faktizität, zwischen *aktueller Welt* und *modalen Welten*, zwischen erlebter und erzählter Welt fiktional thematisiert werden: Literarische Charaktere, ‚nicht-aktualisierte Individuen‘ im Sinne der *Possible Worlds Theory*,²⁰ treten ‚plötzlich‘ als reale Personen *aktuell* in Erscheinung, oder, anders herum, realen Personen gelingt (oder passiert) ein Übertritt in fiktionale Handlungen.²¹ Solche literarischen Inventionen scheinen von ähnlichen Voraussetzungen und Einsichten zu dependieren, wie sie auch den literaturwissenschaftlichen Theorien, die uns hier beschäftigen, zugrunde liegen: Postmodernes Erzählen und gegenwärtige Erzähltheorie scheinen sich aus ein- und demselben untergründigen Gewahrsein zu speisen,²² und beider gemeinsames Interesse richtet sich auf die grundsätzliche funktionale und pragmatische Frage nach der Möglichkeit von Einwirkungen literarischen Erzählens auf reales Leben bzw. nach der Wechselwirkung zwischen beiden.²³ Können narrative Strukturen

versums begreift und auch nicht-realisierte Handlungsalternativen einbezieht, gelingt ihr eine wesentlich flexiblere Beschreibung der inneren Dynamik und Semantik von Plotstrukturen, als dies in der Erzähltheorie bisher möglich war.“

20 Surkamp, in: Nünning/Nünning (Hrsg.), *Neue Ansätze in der Erzähltheorie*, 2002, 173–177, bes. 173: „Die *PWT* ... sieht literarische Figuren als fiktional konstruierte, nicht-aktualisierte Individuen (*non-actual individuals*) an, die in einer hypothetischen Welt leben. Da sie von ihrer Anlage her dem Verständnis der Theorie möglicher Welten nach zumindest teilweise mit realen Menschen vergleichbar sind, d. h. eine ‚virtuelle Identität als imaginäre Person‘ (Koch 1991: 235) und einen ‚hohen Grad an Wirklichkeitsrepräsentation‘ (Nieragden 1995: 25) besitzen, können ihnen individuelle Persönlichkeitsmerkmale zugeschrieben werden.“

21 Also eine Spielart von *crossover characters*, „d. h. des intertextuellen Phänomens, daß Figuren unabhängig von ihren Funktionen in dem Text, aus dem sie ursprünglich stammen, in verschiedenen Erzähluniversen auftreten können“ (Surbkamp, in: Nünning/Nünning (Hrsg.), *Neue Ansätze in der Erzähltheorie*, 2002, 174). Als Beispiele seien nur der Film *Stranger than Fiction* oder die Bücher J. Fforde, *The Eyre affair*, und C. Funke, *Tintenherz*, genannt.

22 Cf. B. McHale, *Postmodernist Fiction*, London/New York 1987.

23 Cf. A. Erll/S. Roggendorf, Kulturgeschichtliche Narratologie: Die Historisierung und Kontextualisierung kultureller Narrative, in: Nünning/Nünning (Hrsg.), *Neue Ansätze in der Erzähltheorie*. WVT-Handbücher zum literaturwissenschaftlichen Studium 4. Trier 2002, 73–113, 79: „Kulturelle Narrative werden ... als historische wandelbare Phänomene kollektiver Wirklichkeitserzeugung, Sinnstiftung und zwischenmenschlicher Verständigung betrachtet, die in ihren jeweiligen kulturellen Kontexten in unterschiedlichen Ausprägungen vorliegen und verschiedene Funktionen erfüllen können. ... Grundfrage und Kernproblem der kulturgeschichtlichen Narratologie ist dabei die Frage nach der Verwobenheit von Kultur und Literatur, genauer von kollektiver

die Imagination, die ‚phantasmatischen Tiefenstrukturen‘²⁴ Einzelner oder einer ganzen Kultur prägen? Was ist es, das sie gegebenenfalls zu ‚tragenden kulturellen Stereotypen‘²⁵ werden lässt, zu gültigen Mustern, die das Denken und Handeln Einzelner oder sozialer Gemeinschaften formen und begründen? Woher rühren die symbolischen und soziokulturellen Valenzen narrativer Motive oder Figuren-Konstellationen? Welche Erzählungen sind privilegiert, in einem gegebenen kulturgeschichtlichen Kontext in dieser Weise wirksam zu werden? Und schließlich: Wenn es sie gibt, wie funktionieren solche narrativ stimulierten ‚kulturellen Phantasmata‘²⁶, wie werden sie offeriert, kommuniziert, appliziert, instrumentalisiert?²⁷

Wenn an irgendeinem Ort zu irgendeiner Zeit Menschen einander Mitteilung machen, was ihnen passiert ist, wenn sie also anfangen zu erzählen, dann werden ihre Ausführungen, so scheint es, wie in unsichtbare Matrizen gegossen: Die groben Umrisse werden von *allgemeinen* generischen Konventionen des Erzählens als solchem, durch seine logischen und rhetorischen Muster, geprägt;²⁸ in

Erfahrungswirklichkeit und literarischen Formen.“ M. Bal, The Point of Narratology, in: *Poetics Today* 11/4 (1990), 727–753, 736, bezeichnete „the major challenge posed to narratology that of ... the social embedding of narrative or, in other words, its relationship to reality.“

24 Ich übernehme diesen Begriff von A. Koschorke, *Die heilige Familie und ihre Folgen*, Frankfurt/Main 2000, 16.

25 Koschorke, *Die heilige Familie*, 16.

26 Koschorke, *Die heilige Familie*, 16.

27 A. Erll/S. Roggendorf, in: Nünning/Nünning (Hrsg.), *Neue Ansätze in der Erzähltheorie*, 2002, 77, die „Narrative literarischer oder nicht-literarischer Art“ als „zentrale kulturelle Ausdrucksformen, die wesentlich zur Selbstdeutung und Sinnstiftung einer Kultur beitragen“, apostrophieren, fragen (79–80): „Wie lässt sich das Verhältnis von Text und Kontext theoretisch präzisieren und seine Analyse methodisch bewerkstelligen? Inwiefern kann narrativen Formen kulturelle Bedeutung zugeschrieben werden?“ Ähnlich S. Greenblatt, *Shakespearean Negotiations: The Circulation of Social Energy in Renaissance England*, Berkeley 1988, 5: „One can ask how collective beliefs and experiences were shaped, moved from one medium to another, concentrated in manageable aesthetic forms, offered for consumption.“

28 A. Erll/S. Roggendorf, in: Nünning/Nünning (Hrsg.), *Neue Ansätze in der Erzähltheorie*, 2002, 77, n. 9: „Im alltäglichen Leben sind Narrative ... von überaus großer Bedeutung: Unser biographisches Gedächtnis beruht auf Erzählungen, religiöse Rituale weisen oft eine narrative Struktur auf, und bei vielen Sprichwörtern ... handelt es sich um Mikroerzählungen.“; cf. auch R. F. Baumeister/L. S. Newman, How Stories Make Sense of Personal Experiences: Motives that Shape Autobiographical Narratives, in: *Personality and Social Psychology Bulletin* 20 (1994), 676–690; J. Bruner, The Narrative Construction of Reality, in: *Critical Inquiry* 18 (1991), 1–21; M. Chamberlain/P. Thompson (Hrsg.), Genre and Narrative in Life Stories, in: Ead., (Hrsg.), *Narrative and Genre*. Routledge Studies in Memory and Narrative 1, London/New York 1998, 1–22; G. Echterhoff/W. Hirst, Remembering in a Social Context: A Conversational View of the Study of Memory, in: G. Echterhoff/M. Saar (Hrsg.), *Kontexte und Kultur des Erinnerns: Maurice Halbwachs und das Paradigma des kollektiven Gedächtnisses*, Konstanz 2002, 75–101; L.-Å. Skalin, Three Types of Plot Structure: The Relation between Narration and Experience, in: C. Wahlin (Hrsg.), *Papers from the Symposium on Narratology 1994, Stockholm*, Frankfurt/Berlin 1996, 125–140.

den feineren Strukturen können sich sogar Motive, Konfigurationen, ja ganze Plotstrukturen *bestimmter* Erzählungen abbilden, die in der jeweiligen Kultur vorfindlich und virulent sind. Die dadurch erzeugte Resonanz der einzelnen, unsicheren Stimme mit den festen, durchdringenden Stimmen der Erzähltradition ist es dann, die innerhalb eines kulturellen Bezugssystems persönlichen Erfahrungen *Authentizität* gibt, die individuellen Erzählungen das *Ansehen von Plausibilität*, also *Glaubwürdigkeit* verleiht: Ausgerechnet das Fiktionale im Hintergrund wird so vordergründig zum Garanten von Faktizität!²⁹

Die *Scam-Story* mit ihren autodiägetischen Narratoren gibt uns in ihrer perfiden Betrugsabsicht ein wenig subtiles, insofern aber umso deutlicheres Beispiel, wie Erzählen in aktuelles Handeln einzuwirken versucht und vermutlich auch vermag.³⁰ Erhellend ist dabei die Beobachtung, dass die Wirksamkeit des Erzählten nicht sowohl von der *logischen Kohärenz* einer Plot-Struktur abhängt, sondern mindestens ebenso sehr von der *soziokulturellen Energie* eines Plots oder Motivs, die einem *klassischen Prototyp* folgen und daher dem *kollektiven Gedächtnis* eingeschrieben sind.³¹ Im Hintergrund der *Scam-Story* steht und wirkt ja doch letztlich Charles Dickens' *A Christmas Carol in Prose* mit Ivar, David, Ommarh, Andrew, Abdelhakim etc. als den (vermeintlichen) Aktualisierungen eines ‚nicht-aktuellen Individuums‘ namens Ebenezer Scrooge.

Einige der vielfältigen semantischen und funktionalen Relationen zwischen literarisch oder mündlich kommunizierten Erzählungen und individueller bzw. gesellschaftlicher Praxis und Deutung von Praxis, wie sie die gegenwärtige Literatur so obsessiv inszeniert und die gegenwärtige Erzählforschung in ihrem Zweig der ‚kulturellen Narratologie‘ zu analysieren versucht, sollen im Weiteren unter historischer Perspektive untersucht werden: Wie wird das von uns mit aller Vorsicht für ‚faktisch‘ Gehaltene einer historischen Gesellschaft im Universum

29 Dieses Paradox hat ein wunderbares (und sinnigerweise fiktionales) Exemplum in der „Geschichte von Tüma, dem Emigranten“ aus R. Schami, *Erzähler der Nacht*, Weinheim 1989.

30 Cf. Erll/Roggendorf, in: Nünning/Nünning (Hrsg.), *Neue Ansätze in der Erzähltheorie*, 2002, 81–82: „Daß Literatur in der kulturellen Wirklichkeit Wirkung ausübt, haben die *New Historicists* unter Rückgriff auf den semiotischen Kulturbegriff anschaulich dargestellt. Um präzise Antworten auf die Frage zu finden, *wie* dies geschehen kann, bietet sich die Einbeziehung narratologischer Konzepte und Modelle an. Die Narratologie vermag aufzuzeigen, wie formale Besonderheiten narrativer Sinnstiftung an der Erzeugung kulturellen Sinns beteiligt sein können.“

31 Erll/Roggendorf, in: Nünning/Nünning (Hrsg.), *Neue Ansätze in der Erzähltheorie*, 2002, 82: „Ein zentrales Problem der kulturgeschichtlichen Narratologie ist daher die Frage, wie von der Analyse formaler Elemente – etwa Auswahl und Anordnung von Handlungselementen und Schauplätzen, Figurenkonstellation, Plotstrukturen sowie narrative Perspektivierung (durch Narration und Fokalisierung) – Rückschlüsse auf die Bedeutungsebene gezogen werden können.“ *Ibid.*, 83: „Die Einsicht, daß Formen nicht nur in literarischen Texten als Bedeutungsträger fungieren, sondern zur narrativen Sinnbildung selbst gehören, haben sich bereits neuere geschichtswissenschaftliche und psychologische Studien zunutze gemacht.“

ihrer narrativen Fiktion reflektiert, und inwiefern ist es selbst eine Spiegelung narrativer Prototypen? In unserem Dossier koptischer Kindesschenkungs-Urkunden P.KRU 78–103³² wird die Fundierung von aktuellem Handeln durch ein im Bereich der (biblischen) Erzählung vorfindliches Muster von den Protagonisten selbst anerkannt, ja ausdrücklich geltend gemacht. Bei näherer Betrachtung erweisen sich indessen Motive einer hagiografischen Erzähltradition, die den Beteiligten vielleicht nicht minder bewusst waren, die jedoch nicht explizit thematisiert werden, als noch wirkmächtigere narrative Muster.

1. Ort und Zeit

Nicht nur Ägyptologen, auch Ägypten-Touristen und -Begeisterten sind Deir el-Bahari, der Totentempel der Königin Hatschepsut,³³ und Medinet Habu, der Totentempelbezirk Ramses' III.,³⁴ ein Begriff. Weitaus weniger bekannt als die monumentalen königlichen Totenkult-Anlagen des Neuen Reiches ist die archäologisch nachweisbare Nutzung dieser Anlagen rund 2000 Jahre später, im 7.

32 Alle Papyrus- und Ostraka-Editionen werden im Folgenden zitiert nach den Sigla der *Checklist of Editions of Greek and Latin Papyri, Ostraca and Tablets*: <http://odyssey.lib.duke.edu/papyrus/texts/clist.html>.

33 PM II, 340–377; Vandier, *Manuel II/1*, 158–166; É. Naville, *The Temple of Deir el Bahari*, EEF 12–14, London 1894–1896, 16, 19, 27, 29; M. Werbrouck, *Le temple d'Hatshepsout à Deir el Bahari*, Brüssel 1948; Z. Wysocki et al., *The Temple of Queen Hatshepsut: Results of the Investigations and Conservation Works of the Polish-Egyptian Archaeological Mission*, Warschau 1979, 1980, 1985; jährliche Berichte von den polnischen Grabungen, Konservierungs- und Rekonstruktionsarbeiten von Z. Wysocki, in *JEA* 66 (1980), 54–69; Id., in: *MDAIK* 39 (1983), 243–253; Id., in: *MDAIK* 40 (1984), 329–349; Id., in: *MDAIK* 41 (1985), 293–307; Id., in: *MDAIK* 42 (1986), 213–228; Id., in: *MDAIK* 48 (1992), 233–254; Id., in: *ET* 16 (1992), 435–463 u. 465–485, von M. Barwik/R. W. Gazda/F. Pawlicki/Z. E. Szafranski, in: *PAM* 5 (1994), 85–90; Id., in: *PAM* 9 (1997), 51–60; Id., in: *PAM* 10 (1999), 119–130; Id., in: *PAM* 11 (2000), 153–171; Id., in: *PAM* 12 (2001), 185–214; Id., in: *PAM* 13 (2002), 191–200; Id., in: *PAM* 14 (2003), 199–208 und Id. in: *PAM* 16 (2004), 223–235. Zu Deir el-Bahri als einem alten Kultort der Hathor-Kuh cf. N. Beaux/J. Karkowski, *La chapelle d'Hathor du temple d'Hatchepsout à Deir al-Bahari: Rapport préliminaire*, in: *BIFAO* 93 (1993), 7–24 und E. Blumenthal, *Kuhgöttin und Gottkönig. Frömmigkeit und Staatstreue auf der Stele Leipzig Ägyptisches Museum 5141*. 11. Siegfried-Morenz-Gedächtnis-Vorlesung, Leipzig 2000, 35–49.

34 PM II, 460–527; Vandier, *Manuel II/2*, 742–790; H. H. Nelson/U. Hölscher, *Medinet Habu, 1924–1928*. OIC 5, Chicago 1929; Id., *Work in Western Thebes, 1931–33*. OIC 18, Chicago 1934; U. Hölscher, *Excavations at Ancient Thebes, 1930/31*. OIC 15, Chicago 1932; Id., *Die Wiedergewinnung von Medinet Habu im westlichen Theben*, Leipzig 1933; Id., *The Excavation of Medinet Habu, 1: General Plans and Views*. OIP 21, Chicago 1934; Id., *The Excavation of Medinet Habu, 2: The Temples of the Eighteenth Dynasty*. OIP 41, Chicago 1939; Id., *The Excavation of Medinet Habu, 3/4: The Mortuary Temple of Ramses III*. OIP 54/55, Chicago, 1941/1951.

und 8. Jh. n. Chr.,³⁵ zumal im Zuge der von Ägyptologen in den zurückliegenden 100 Jahren durchgeführten Ausgrabungen so weit wie möglich der Bauzustand der Zeit des Neuen Reiches rekonstruiert worden ist.

Die rechteckige, 180 × 280 Meter große Fläche des ummauerten Tempelbezirks von Medinet Habu wurde nach der Aufgabe des königlichen Totenkults am Ende des Neuen Reiches sukzessive von einer Wohnsiedlung überbaut, die in späteren, demotisch und koptisch geschriebenen Texten den Namen *Djême* trägt und bis zu 2000 Einwohner gehabt haben mag.³⁶ Nicht weit davon, auf der mittleren Terrasse des unter dem Riff des Westgebirges gelegenen Totentempels der Hatschepsut, befand sich seit ungefähr 600 n. Chr. ein Mönchskloster, das dem Märtyrer-Heiligen Phoibammôn geweiht war,³⁷ eines von vielen Klöstern und Eremitagen im thebanischen Raum, einem religiösen ‚Ballungsgebiet‘ dieser Zeit.³⁸ Beide Orte,

35 Zur Transformation der alten, ‚heidnisch‘ gewordenen Kulturlandschaft Thebens in christlicher Zeit cf. H. Behlmer, Streiflichter auf die christliche Besiedlung Thebens – Koptische Ostraka aus dem Grab des Senneferi (TT 99), in: W. Beltz (Hrsg.), *Die koptische Kirche in den ersten drei islamischen Jahrhunderten*, Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 36, Halle (Saale) 2003, 11–27; E. R. O’Connell, Transforming Monumental Landscapes in Late Antique Egypt, in: *Journal of Early Christian Studies* 15 (2007), 239–274; Ead., Redefining the Monastic Desert, in: *Bulletin of the American Research Center in Egypt* 191, spring 2007, 32–36; Ead., *Tombs for the Living: Monastic Re-use of Monumental Funerary Architecture in Late Antique Egypt*, PhD diss., University of California, Berkeley.

36 Cf. U. Hölscher, *The Excavation of Medinet Habu 5: Post-Ramessid Remains*. OIP 66, Chicago 1954; T. G. Wilfong, *Women of Jeme. Lives in a Coptic Town in Late Antique Egypt*, Ann Arbor 2002.

37 W. Godlewski, *Le monastère de St. Phoibammon*. Deir el-Bahari V, Varsovie 1986; M. Krause, Zwei Phoibammon-Klöster in Theben-West, in: *MDAIK* 37 (1981), 261–266; W. Godlewski, Dayr Apa Phoibammon, Buildings, in: *The Coptic Encyclopaedia* III, 780–781.

38 Cf. H. E. Winlock, The topography of Western Thebes in the 6th and 7th centuries A.D. from the existing Christian ruins, in: W. E. Crum/H. G. Evelyn-White, *The Monastery of Epiphanius at Thebes*, New York 1926, 3–24; W. E. Crum/H. E. Winlock, Topography as recorded in the texts, in: W. E. Crum/H. G. Evelyn-White (Hrsg.), *The Monastery of Epiphanius at Thebes*, New York 1926, 104–124; aus der neueren Literatur cf. M. Krause, Das christliche Theben: Neuere Arbeiten und Funde, in: *BSAC* 24 (1982), 21–33; S. Timm, *Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit*, Teil 1–6, BTAVO, B 41/1–6, Wiesbaden 1984–1992; T. J. Wilfong, Western Thebes in the Seventh and Eighth Centuries: A Bibliographical Survey of Jême and its Surroundings, in: *BASP* 26 (1989), 89–145; C. Thirard, Le monastère d’Épiphane à Thèbes: nouvelle interprétation chronologique, in: A. Boud’hors/J. Gascou/D. Vaillancourt (Hrsg.), *Études coptes IX. Onzième journée d’études (Strasbourg, 12–14 juin 2003)*, Cahiers de la Bibliothèque copte 14, Paris 2006, 367–374; H. Behlmer, Streiflichter auf die christliche Besiedlung Thebens – Koptische Ostraka aus dem Grab des Senneferin (TT 99), in: W. Beltz (Hrsg.), *Die koptische Kirche in den ersten drei islamischen Jahrhunderten*, Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 36, Halle (Saale) 2003, 11–27; G. Burkard/M. Mackensen/D. Polz, Die spätantike/koptische Klosteranlage Deir el-Bachit in Dra’ Abu el-Naga (Oberägypten). Erster Vorbericht, in: *MDAIK* 59 (2003), 41–65; I. Eichner/U. Fauerbach, Die spätantike/koptische Klosteranlage Deir el-Bachit in Dra’ Abu el-Naga (Oberägypten). Zweiter Vorbericht, in: *MDAIK* 61 (2005), 139–152.

die Siedlung Djême wie auch das Phoibammônkloster, wurden aus Gründen, die nur zu vermuten sind, um 800 n. Chr.³⁹ verlassen. Ihr heutiger, wie schon gesagt, auf Fachkreise beschränkter Ruhm hängt weniger mit ihrer einstigen Bedeutung zusammen – immerhin stellte das Phoibammôn-Kloster bisweilen den Bischof von Hermonthis – als vielmehr mit einem besonders glücklichen Überlieferungszufall, der uns nicht nur die Ruinenstätten geschenkt, sondern auch ein umfangreiches, fast ausschließlich koptischsprachiges Ostrakon- und Papyrusdossier zugespielt hat.⁴⁰ Aus diesem Fundkomplex interessiert uns im Folgenden das Teildossier von 26 Kindesschenkungs-Urkunden an das Phoibammôn-Kloster.⁴¹

39 Die jüngsten Urkunden der Region stammen aus unserem Dossier. Die späteste absolut datierte koptische Urkunde aus Theben, P.KRU 91, ist ins Jahr der Hidschra 164 (= 781 n. Chr.) datiert; die spätesten indirekt datierbaren Kindesschenkungs-Urkunden können ins Jahr 785 n. Chr. datiert werden, cf. A. Biedenkopf-Ziehner, *Koptische Schenkungsurkunden aus der Thebais*, GOF IV/41, Wiesbaden 2001, 121 f. u. Till, *Prosopographie und Datierung*, 36–38. Diese Daten passen sich zwanglos in den chronologischen Rahmen ein, den die Archäologie der Stätten vorgibt.

40 Ein Teil der älteren Funde koptischer Ostraka und Papyri aus der thebanischen Region ist ediert in BKU I, BKU II, O.CrumCO, O.Vindob.Copt., O.Ashm.Copt., O.Brit.Mus.Copt. I, O.Brit.Mus.Copt. II, O.Med.Habu, O.Theb., O.Mon.Epiph., P.CLT und P.KRU. Ohne dass die alten Funde bereits annähernd vollständig ediert wären, beginnt neuerdings die Menge des Materials wieder zu wachsen, cf. die jüngsten Materialvorlagen von F. Calamant, *Correspondence inédite entre moines dans la montagne thébaine*, in: A. Boud'hors/J. Gascou/D. Vaillancourt (Hrsg.) *Études coptes IX. Onzième journée d'études (Strasbourg, 12–14 juin 2003)*, Cahiers de la Bibliothèque copte 14, Paris 2006, 81–102; C. Heurtel, Marc le prêtre de Saint-Marc, in: *Actes du huitième congrès international d'études coptes, Paris, 28 juin–3 juillet 2004*. OLA 163, 2, Leuven/Paris/Dudley, Ma. 2007, 727–750; M. Pezin/G. Lecuyot, Documents copts découverts au Deir er-Roumi, dans la Vallée des Reines et le Ouadi du prince Ahmès, in: *ibid.*, 759–786; cf. auch E. R. O'Connell, Ostraca from Western Thebes, in: *BASP* 43 (2006), 113–138; W.C. Till, *Datierung und Prosopographie der koptischen Urkunden aus Theben*. SÖAW, Phil.-hist. Kl. 240, 1. Abh., Wien 1962; Id., *Die koptischen Rechtsurkunden aus Theben*. SÖAW, Phil.-hist. Kl. 244, 3. Abh., Wien 1964.

41 W. E. Crum/G. Steindorff, *Koptische Rechtsurkunden des achten Jahrhunderts aus Djême (Theben)*, Leipzig 1912 (Reprint Leipzig 1971), = P.KRU, n° 78–103. Crum hatte 1905 in seinem *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum* unter n° 375–378, 380–387 und 389 die späteren P.KRU 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89a, 90, 91 beschrieben. Schon seit den 50er Jahren des 19. Jh.s, früher als die meisten Papyri, kamen koptische Urkunden aus dem Phoibammônkloster auf den Antiquitätenmarkt und so durch Reisende nach Europa: Cf. H. Stobart, *Egyptian Antiquities Collected on a Voyage in Upper Egypt in the Years 1854 and 1855*, Paris/Berlin 1855, pl. iii (= Facsimilé von P.KRU 91); C. W. Goodwin, *Curiosities of Law. Conveyancing among the Copts in the Eighth Century*, in: *The Law Magazine and Law Review, or Quarterly Journal of Jurisprudence* 6 (1859), 237–248 (Erstedition von P.KRU 81); E. Revillout, *Actes et Contrats des Musées égyptiens de Boulaq et du Louvre*, in: *Études Égyptologiques*, 5ième livraison, Paris 1876 (Erstedition von P.KRU 89b, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100); G. Steindorff, *Neue koptische Urkunden aus Theben*, in: *ZÄS* 29 (1891), 3–25 (Erstedition von P.KRU 92). Übersetzungen aller Texte bei W. C. Till, *Die koptischen Rechtsurkunden aus Theben*. SÖAW, Phil.-hist. Kl. 244, 3. Abh., Wien 1964.

2. Das Dossier der Kindesschenkungs-Urkunden P.KRU 78-103

Bei diesen Urkunden handelt sich um Papyrusblätter von einem Meter und mehr Länge, die zumeist einseitig im Hochformat (*transversa charta*) beschrieben sind. Wie die meisten koptischen Rechtsurkunden, so schöpfen auch diese Texte aus dem Formelrepertoire griechisch-byzantinischer Privatnotare; sie sind in Briefform abgefasst und bestehen aus drei Teilen: dem in verschiedenen Geschäftsanwendungen unveränderlichen Eingangsformular, dem geschäftsspezifischen Urkundenkorpus und dem Schlussformular.⁴² Adressat aller 26 Kindesschenkungs-Urkunden ist das Phoibammôn-Kloster bei Djême. Der ‚Einzugsbereich‘ der Kindesschenkungen geht indessen über die Einwohnerschaft von Djême hinaus. Soweit die Aussteller ihre Heimatorte nennen,⁴³ zeichnet sich ein Radius von ungefähr 20 bis 30 km ab. Die Urkunden lassen sich zwischen 734 n. Chr. und 786 n. Chr. datieren. Aussteller ist in den meisten Fällen der Vater des Kindes. Sechs Urkunden sind formell durch beide Gatten ausgestellt worden,⁴⁴ vier allein von Müttern,⁴⁵ die mutmaßlich verwitwet,⁴⁶ geschieden oder unverheiratet waren.⁴⁷ In zwei Fällen agieren mehrere Männer gemeinsam als Aussteller.⁴⁸ Fast ausnahmslos wird *ein* männliches Kind übergeben, nur einmal⁴⁹ sind es *zwei* Brüder. Ein einziger Text nennt das Alter des Kindes – die der Schenkung vorausgegangene Krankheit hatte es im Alter von drei Jahren ereilt.⁵⁰ In einem Text wird erwähnt, dass der Knabe bereits einen Grad von Mündigkeit erreicht und seiner Übergabe zugestimmt hat,⁵¹ aus einem anderen erfahren wir, dass der Geschenkte sich seiner Bestimmung zunächst durch Flucht in das hunderte Kilometer entfernte Fustat entzogen hatte,⁵² er kann also kein Kleinkind mehr

42 Zum Formular der Urkunden cf. Biedenkopf-Ziehner, *Koptische Schenkungsurkunden*, GOF IV/41, Wiesbaden 2001, und siehe unten, Anlage I (P.KRU 96).

43 Neben dem Ort Djême und den Städten Hermonthis und El-Tôd werden etwa die Dörfer Eihbabe bei Primide, Apotei, Kastron Apê (Luxor) und Timamêm im Bezirk von Hermonthis oder Dekatritou im Bezirk von Achmîm genannt.

44 P.KRU 84, 85, 90, 91, 92 und 97.

45 P.KRU 79, 81, 86 und 95. In P.KRU 86 ist merkwürdigerweise noch die Schwester der Mutter als Ausstellerin beteiligt.

46 So explizit in P.KRU 79, wo die Ausstellerin den Vater des Kindes „mein seliger Gatte“ nennt (P.KRU 79,19); an Stelle des Namens des Seligen ist allerdings eine Lücke gelassen.

47 So vermuteten schon de Villenoisy, in: *RevEg* VI (1888), 30 und Steinwenter, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 43 = Kanonistische Abt. 12 (1922), 179.

48 P.KRU 80 und 98.

49 P.KRU 99.

50 P.KRU 78, 15–16: „drei Jahre, nachdem ich ihn gezeugt hatte, verfiel er in eine schwere Krankheit“.

51 P.KRU 79, 30–32: „als er ins Alter der Volljährigkeit gekommen war, willigte er ein und stimmte mir zu, ins Kloster zu gehen“.

52 P.KRU 93, 15–19: „Nachdem er [sc. nach erfolgter Heilung] seine Besinnung wiedererlangt

gewesen sein. Die meisten der Kinder scheinen aber noch sehr jung zu sein. Dabei ist es plausibel anzunehmen, dass sie nicht mehr im Stillalter waren. Das einmal bezeugte Alter von drei Jahren kann somit vielleicht als Richtwert im Sinne einer Untergrenze betrachtet werden.⁵³

Merkwürdig ist die Präambel, die das Urkundencorpus der meisten Kinderschenkungs-Urkunden einleitet, ein Vorspruch, in dem ein Rechtsgedanke über Eigentum und seinen Gebrauch formuliert wird. Eine Variante davon lautet so oder ähnlich:⁵⁴ „Die königlichen Gesetze bestimmen, dass ein jeder mit dem, was ihm gehört, tut, was er will. Ich bin somit der Gemäßheit der Gesetze nachgekommen“. Hier wird also Kinderschenken unter die Maxime der Verfügungsgewalt über Eigentum subsumiert. Die andere Variante besagt:⁵⁵ „Da das Gesetz Gottes einen jeden auffordert und ermuntert, dass er mit dem, was ihm gehört, das Gute und Treffliche tut, und keine Macht, die zu irgendeiner Zeit herrscht, jemanden hindern soll, das Gute für das Heil seiner Seele zu tun“. Ihr Argument ist also, dass göttliches Recht irdisches Recht bricht. Die demonstrativen Behauptungen der Präambeln deuten auf ein latentes juristisches Problem hin, das uns hier aber nicht vordringlich interessieren wird.

Es folgt dann in den Urkunden regelmäßig die Narratio, die Erzählung einer Vorgeschichte, die im Entschluss der Schenkung kulminiert:⁵⁶ Das Kind wird von einer schweren Krankheit befallen. Die verzweifelten Eltern beschließen, den Heiligen Phoibammôn um Hilfe zu bitten, zumal die Krankheit mehrfach als Strafe dafür erkannt wird, dass sie ein ursprüngliches Schenkungsgelübde gebrochen haben. Mit der Bitte um Genesung ist das Gelübde oder ggf. dessen Erneuerung verbunden, das Kind, falls es denn wieder gesund wird, dem Kloster zu schenken.

In den eigentlichen Geschäftsklauseln werden die Eigentümerrechte des Klosters sowie Status und Aufgaben des geschenkten Jungen charakterisiert. Die Rechte des Klosters lauten etwa: „Das Kloster ist Herr über den Jungen“,⁵⁷ „Niemand außer dem Kloster soll Herr sein über den Jungen für alle Tage seines Lebens“⁵⁸ u. ä. Einige Phrasen, wie „ihn zu erwerben und wieder zu erwerben, ihn zu verwalten, ihn zu bewirtschaften“⁵⁹ entstammen wörtlich dem Kaufformular von Immobilienverkäufen. Manchmal wird explizit erwähnt, dass das Kloster

hatte, lief er heimlich fort und ging Ort für Ort in Gegenden nordwärts, bis er Babylon (*sc.* Alt-Kairo) erreichte. Jahrelang hatte ich keine Nachricht von ihm. Wieder bat ich Gott: ‚Wenn er zu uns zurückkehrt, werde ich mein Gelübde erfüllen‘“.

53 So auch Papaconstantinou, in: *The Journal of Juristic Papyrology* 32, 99 f.

54 Z. B. P.KRU 87,3–6; 94,10–14 u. ö. Die Formulierung zitiert zudem Mt 20,15.

55 Z. B. P.KRU 100, 9–13 u. ö.

56 Als Beispiel verweise ich auf die Übersetzung von P.KRU 96, Appendix II.

57 Z. B. P.KRU 80,36; 92,9.

58 Z. B. P.KRU 81,24–26.

59 P.KRU 80,36–37; 93,31.

für die Ernährung und Kleidung des Kindes aufkommt.⁶⁰ Ist nun die elterliche Verfügungsgewalt so durch einen dem Immobilieneigentum ähnlichen Rechtstitel des Klosters ersetzt worden, so fragt man sich, in welchem zivilen Status sich die dem Kloster übereigneten Kinder befanden. Die koptischen Termini sind ambivalent. Das zumeist gebrauchte koptische Wort *gawon* kann, ähnlich dem lateinischen *servus*, sowohl den Sklaven als auch den persönlich *freien* Knecht bezeichnen. Formulierungen wie ‚alle Tage seines Lebens‘,⁶¹ ‚wie ein um Geld gekaufter *gawon*‘,⁶² eine Strafklausel, die Anfechtern der Urkunde als Bußgeld den Preis eines Sklaven auferlegt⁶³ oder eine Klausel über die Klosterhörigkeit eventueller Nachkommen des Knaben⁶⁴ erwecken allerdings den Eindruck von Unfreiheit. In jedem Fall zeigen die pauschalen ebenso wie die konkreten Aufzählungen der Pflichten in aller Deutlichkeit, *dass die Jungen im Kloster weder eine Ausbildung zu erwarten hatten, noch als künftige Mönche in Betracht gezogen wurden*. Ihr Teil waren niedere Handlanger- und Küsterdienste, wobei die häufig erwähnte Versorgung des Altars und anderer geheiligter Gegenstände des Kloster-Interieurs möglicherweise mit der kultischen Reinheit noch nicht geschlechtsreifer Kinder zu tun hat.⁶⁵

Doch die koptischen Kindesschenkungs-Urkunden sind in sich widersprüchlich. Den bereits genannten Aussagen über lebenslange Knechtschaft stehen etwa unvermittelt Aussagen gegenüber, die eine einseitige Auflösung der engen Bindung an das Kloster ins Auge fassen und für diesen Fall eine Art von Zinspflicht⁶⁶ des früheren Knechts vorsehen, wie:

60 Z. B. P.KRU 87,24–25; 90,9; 103,13.

61 Z. B. KRU 81,26

62 P.KRU 82,16; 97,19.

63 P.KRU 95,29

64 P.KRU 95,22–23: „Wenn es geschieht – was ferne sei (ὅπερ μὴ γένοιτο [*hóper mê génoito*]) – und er heiraten wird, dann sollen seine Kinder, die er zeugen wird, dem heiligen Ort (*topos*) des Phoibammôn dienen (λειτουργεῖν [*leitourgeîn*]) wie er selbst.“

65 Auf diesen Gesichtspunkt und die neuere Literatur dazu wies mich Albrecht Diem (University of Syracuse) hin, cf. M. De Jong, *Imitatio morum. The cloister and clerical purity in the Carolingian world*, in: M. Frassetto (Hrsg.), *Medieval Purity and Piety. Essays on Medieval Clerical Celibacy and Religious Reform*, New York 1998, 49–80; M. J. H. M. Poorthuis/J. Schwartz (Hrsg.), *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus*. Jewish and Christian Perspectives Series 2, Leiden/Boston/Köln 2000.

66 P.KRU 81,23 (ähnlich P.KRU 80, 41–42; 99, 15–17) spezifiziert: „und er soll sein *démósion* für den Leuchter des heiligen Ortes geben“, was unmittelbare Assoziationen an die Wachszinspflicht weckt: Zu dieser Form der Minderfreiheit cf. R. Wulf, s.v. Wachszins, in: *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte* 5 (1998), 1074–1076. Die Wachszinspflichtigen befanden sich in „direkte(r) und ausschließliche(r) Bindung an einen – in der Regel kirchlichen – Grundherrn, der oft in Urkunden als Altar oder Schutzheiliger der jeweiligen Kirche umschrieben wurde“. Die Minderfreiheit Wachszinspflichtiger schloss beschränkte Freizügigkeit und eine gewisse Verfügungsgewalt über Eigentum ein; cf. auch Steinwenter, Kinderschenkungen an koptische Klöster,

P.KRU 80,40–42: „Sollte es geschehen, dass der Verwalter ihn entlassen möchte, und er geht und arbeitet, dann soll der Lohn seiner Hände jährlich dem Verwalter zukommen für immer und er (der Verwalter) nimmt ihn (den Lohn) für Altarlampenöl.“

P.KRU 89,42–45 (ähnlich P.KRU 96,79–85): „Wenn der kleine Junge (einst) nicht (mehr) Diener des Klosters, als des Ortes, an dem er geheilt wurde, sein will, soll er dem Kloster alles, was er durch sein Händewerk erwirbt, abtreten, je nachdem, wie er es mit dem künftigen Verwalter verabreden wird.“

P.KRU 92,19–21 (ähnlich P.KRU 81,21–24): „... dass er in diesem Kloster für sein ganzes Leben Knecht/Sklave (*gawon*) sei *oder auch(!) (égoun)*, wenn er ins Alter der Mündigkeit (*hêlikia*) kommt, dass er euch sein *dêmosion* zahle, entsprechend dem, was ihr mit ihm ausmachen werdet und entsprechend seiner Kraft ...“

P.KRU 99,13–18 „Wenn sie im hl. Kloster wohnen wollen, sollen sie ihm dienen, wie es der Vorsteher ihnen anweisen wird, oder – auch gut! (*ê kalôs*) –, wenn sie außerhalb wohnen wollen, sollen sie ihr *dêmosion* dem Kloster geben, auf dass es für die Ausgaben für die *prosphorá* und das Licht des Altars ausgegeben werde.“

Bleibt somit zwar immerhin eine Art Hörigkeitsverhältnis des volljährig gewordenen Knaben gegenüber dem Kloster bestehen, so wird man doch diesen Status nicht mehr Unfreiheit nennen können, sondern eher von der geminderten Freiheit eines Klienten sprechen.

3. Die Umwelt der koptischen Kindesschenkungsurkunden: Religions-, sozial- und rechtsgeschichtliche Szenarien

Seit dem Bekanntwerden dieses einzigartigen Dossiers ist sein historischer Kontext diskutiert worden.⁶⁷ Die dabei ins Gespräch gebrachten juristischen, religiösen und sozialgeschichtlichen Institutionen und Szenarien – vorchristliche

202; A. Papaconstantinou, Θεία οἰκονομία. Les actes thébains de donation d'enfants ou la gestion monastique de la pénurie, in: *Mélanges Gilbert Dagron*. Travaux et Mémoires du Centre d'histoire et civilisation de Byzance 14, Paris 2002, 514

67 Cf. A. Biedenkopf-Ziehner, *Koptische Schenkungsurkunden aus der Thebais*. GOF IV/ 41, Wiesbaden 2001; L. S.B. MacCoull, Child Donations and Child Saints in Coptic Egypt, in: *East European Quarterly* 13 (1979), 409–415; A. Papaconstantinou, Θεία οἰκονομία, in: *Mélanges Gilbert Dagron*. Travaux et Mémoires du Centre d'histoire et civilisation de Byzance 14, Paris 2002, 511–526; Ead., Notes sur les actes de donation d'enfant au monastère thébain de Saint-Phoibamon, in: *The Journal of Juristic Papyrology* 32 (2002), 83–105; T. S. Richter, Die Anrede des heiligen Urkundendestinatärs und die göttlichen Destinatäre demotischer Urkunden, in: Id., *Rechtssesamantik und forensische Rhetorik. Untersuchungen zu Wortschatz, Stil und Grammatik der Sprache koptischer Rechtsurkunden*. Kanobos 3, Leipzig 2002, Philippika 20, Wiesbaden 2008, 136–142; Id., What's in a story? Cultural narratology and Coptic child donation documents, in: *The Journal of Juristic Papyrology* 35 (2005), 237–264; S. Schaten, Koptische Kinderschenkungsurkunden, in: *Bulletin de la Société d'archéologie copte* 35 (1996), 129–142; A. Steinwenter, Kinderschenkungen an koptische Klöster, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 42 = Kanonistische Abtg. 11 (1921), 175–207; Id., Zu den koptischen Kinderoblationen, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 43 = Kanonistische Abtg. 12 (1922), 385–386; H.-J. Thisen, Koptische Kinderschenkungsurkunden. Zur Hierodulie im christlichen Ägypten, in: *Encho-*

Hierodulie, Kindesaussetzung, Kinderverkauf und *Oblatio puerorum* – können im Rahmen dieses Beitrags nicht *en détail* erörtert werden; einige summarische Bemerkungen müssen genügen.

3.1 Hierodulie

Der Vergleich der in den koptischen Urkunden belegten Kindesschenkung mit älteren für Ägypten bezeugten Formen der Selbstbindung an Tempel geht auf François de Villenoisy zurück⁶⁸ und wurde hauptsächlich von Walter Otto⁶⁹ und Heinz-Josef Thissen⁷⁰ aufgegriffen. Anders, als es die ältere Literatur zu Hierodulismus und Hierodulen vermuten lässt,⁷¹ scheint der Verwendung dieser Termini im antiken Ägypten kein einigermaßen kohärentes, religiös und/oder sozial definiertes Konzept entsprochen zu haben.⁷² Möchte man darunter im eingebürgerten phänomenologischen Sinne die freiwillige, religiös motivierte rechtliche Selbstbeschränkung und Selbstbindung mündiger Personen an Tempel verstehen,⁷³ so lässt schon dieser summarische Begriff die Grenzen eines Vergleichs mit der Kindesschenkung klar hervortreten.

ria 14 (1986), 117–128; F. de Villenoisy, Des donations d'enfants à l'époque copte. Thèse soutenu à l'école du Louvre le 11 février 1888, in: *RevEg* VI (1888), 30–36; E. Wipszycka, s.v. Donation of Children, in: *The Coptic Encyclopedia*, vol. III (1991), 918–919.

68 De Villenoisy, Des donations d'enfants à l'époque copte.

69 W. Otto, *Beiträge zur Hierodulie im hellenistischen Ägypten*. ABAW, N.F. 29, München 1949, bes. 31 f.

70 Thissen, Koptische Kinderschenkungsurkunden (s.o., Anm. 67), in diesem Sinne noch Richter, Die Anrede des heiligen Urkundendestinatärs (s.o., Anm. 67). Auch A. Steinwenter sprach gelegentlich (*Das Recht der koptischen Urkunden*, Handbuch der Altertumswissenschaften, 4. Teil, 2. Band, München 1955, 17) von „halbfreien Hierodulen“.

71 Cf. besonders L. Delekat, *Katoche, Hierodulie und Adoptivfreilassung*, Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte 47, München 1964; W. Otto, *Beiträge zur Hierodulie*. ABAW N.F. 29, 1949.

72 Cf. R. Scholl, Zur Bezeichnung *ἱερόδουλος* im griechisch-römischen Ägypten, in: *Atti XVIII CongrIntPap*, Neapel 1984, 977–983; Id., *ἱερόδουλος* im griechisch-römischen Ägypten, in: *Historia* 34 (1985), 466–492; cf. auch den schmalen Befund, den F. Graf, s.v. Hieroduloi, in: *Der Neue Pauly* 5 (1998), 536–537, für das hellenistische und römische Ägypten konstatiert.

73 Für das hellenistische Ägypten neben dem Dossier zu den *Katenochoi* von Memphis (cf. dazu neben den in Fn. 71 genannten Titeln D. Thomson, *Memphis under the Ptolemies*, Princeton 1988, 212–265 und J. Ray, *The Archive of Hor*. Texts from Excavations, 2nd memoir. London 1976, 161–163) sicherlich am prominentesten in den demotischen Selbst-Dedikationen bezeugt, cf. M. Chauveau, Un contrat de «Hiérodoule». Le P. Dém.Fouad 2, in: *BIFAO* 91 (1991), 119–127; W. Clarysse, A Demotic self-dedication to Anubis, in: *Enchoria* 16 (1988), 7–10; A. el-Gawad Migahid, Eine demotische Hierodulie-Urkunde aus dem Fajjum. P.Kairo 50018, in: *BIFAO* 102 (2002), 299–307; H.-J. Thissen, in: R. W. Daniel/M. Gronewald/H.-J. Thissen (Hrsg.), *Griechische und demotische Papyri der Universitätsbibliothek Freiburg*. Papyrologische Texte und Abhandlungen 38, Bonn 1986, 79–97; H. Thompson, Self-dedications, in: *Actes du V^e Congrès international de*

3.2 Kindesaussetzung

Kindesaussetzung wurde in der Antike als Instrument der Familienplanung neben Verhütung, Abtreibung und Tötung von Neugeborenen praktiziert.⁷⁴ Gegenüber der *Abtreibung* war wohl das Gesundheitsrisiko für die Mutter geringer, auch konnten Eltern so eine willkürliche ‚Zuchtwahl‘ treffen, deren Kriterium die körperliche Konstitution⁷⁵ und häufig genug das Geschlecht des Kindes gewesen sein mag.⁷⁶ Der Vorteil gegenüber der ebenfalls nicht unüblichen *Kindestötung* bestand für Eltern, die ihre Entscheidung aus einer ökonomischen Zwangslage heraus trafen,⁷⁷ in der verzweifelten Hoffnung, ihr Kind könnte gefunden und aufgezogen werden. Diese Hoffnung war nicht gänzlich unrealistisch, da Findelkinder zwar selten adoptiert,⁷⁸ aber häufig als Sklaven aufgezogen wurden.⁷⁹ In den Geltungsbereichen

Papyrologie, Oxford 1937; Bruxelles 1938, 497–504; Id., Two Demotic Self-Dedications, in: *JEA* 26 (1940), 68–78.

74 Ich referiere hauptsächlich W. V. Harris, Child-Exposure in the Roman Empire, in: *The Journal of Roman Studies* 84 (1994), 1–22; aus der abundanten Literatur cf. J. Boswell, *Expositio and oblatio. The Abandonment of Children and the Ancient and Medieval Family*, in: *American Historical Review* 89 (1984), 10–33; Id., *The Kindness of Strangers: The Abandonment of Children in Western Europe from Late Antiquity to the Renaissance*, New York 1988; E. Eyben, Family Planning in Antiquity, in: *Ancient Society* 11/12 (1981/2), 5–82; M. Kleijwegt, *Ancient Youth*, Dutch Monographs on Ancient History and Archaeology 8, Amsterdam 1991; Id., s.v. Kind, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 20, Stuttgart 2004, 865–947; R. Sallares, *The Ecology of the Ancient Greek World*, London 1991; S. West, Whose Baby? A Note on P.Oxy 744, in: *ZPE* 121 (1998), 167–172 und J. Wiesehöfer, s.v. Kindesaussetzung, in: *Der Neue Pauly* 6, Stuttgart/Weimar 1999, 468–470. Im vorhellenistischen Ägypten scheint Kindesaussetzung eine wesentlich stärker perhorreszierte und dementsprechend seltener gewählte Alternative gewesen zu sein cf. E. Feucht, *Das Kind im Alten Ägypten*, Frankfurt/New York 1995, 367–371; H.-W. Fischer-Elfert, Kindheit im Alten Ägypten, in: J. Forster/U. Krebs (Hrsg.), *Kindheit zwischen Pharao und Internet. Schriftenreihe zum Bayerischen Schulmuseum Ichenhausen* 21, Bad Heilbrunn 2001, 21–39.

75 M. Schmidt, Hephaistos lebt – Untersuchungen zur Frage der Behandlung behinderter Kinder in der Antike, in: *Hephaistos* 5–6 (1983/1984), 133–161.

76 D. Engels, The Problem of Female Infanticide in the Greco-Roman World, in: *Classical Philology* 75 (1980), 112–120; W. V. Harris, The Theoretical Possibility of Extensive Infanticide in the Greco-Roman World, *Classical Quarterly* 32 (1982), 114–116.

77 W. V. Harris, Child-Exposure in the Roman Empire, in: *The Journal of Roman Studies*, 84. (1994), 9, unterscheidet zwei Typen von Kindesaussetzung: Exposure A „in which the exposer hoped, more or less realistically, that the child would be rescued“ und Exposure B: „in which the expected result was death.“ Exposure A „was the fate of very many of the infants who were exposed for economic reasons,“ während „illegitimate and physically compromised were usually subjects to Exposure B“.

78 F. Kudlien, Kindesaussetzung im antiken Rom: ein Thema zwischen Fiktionalität und Lebenswirklichkeit, in: *Groningen Colloquia on the Ancient Novel* 2 (1989), 25–44.

79 I. Biezunska-Malowist, Die *expositio* von Kindern als Quelle der Sklavenbeschaffung im griechisch-römischen Ägypten, in: *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte* 1971/II, 129–133; J. Herrmann, Die Ammenverträge in den gräko-ägyptischen Papyri, in: *Zeitschrift der Savigny-*

griechischen und römischen Rechts waren die Tötung und Aussetzung Neugeborener legale Privilegien des Familienvaters,⁸⁰ erst in der Gesetzgebung der christlichen Kaiser wurden sie zu *Straftatbeständen* umgewertet⁸¹ und schließlich in der Gesetzgebung Justinians als *Mord* qualifiziert.⁸² Für die Interpretation der Kindesschenkung als christlich verbrämte Kindesaussetzung⁸³ scheint zwar das schwere Los der kleinen Klosterknechte zu sprechen, wie es sich in den Geschäftsklauseln spiegelt, doch bleiben dabei gesicherte sozialgeschichtliche Daten der antiken Kindesaussetzung außer Acht, wie etwa, dass ausschließlich Neugeborene dieses Schicksal erlitten und dass das Risiko für Mädchen beträchtlich über dem von Knaben lag.

3.3 Kinderverkauf

Auch der *Verkauf* und die *Verpfändung* von Familienangehörigen – namentlich von Kindern und Ehefrauen – waren in der Antike gängige Praxis.⁸⁴ Ihre Motive waren Verschuldung oder plötzliche Verarmung. Als juristisches Problem

Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung 76 (1959), 490–499; O. Montevecchi/M. Manca Masciadri, *I Contratti di baliatico*. Corpora papyrorum graecarum I, Milano 1984; R. Motomura, The Practice of Exposing Infants and its Effects on the Development of Slavery in the Ancient World, in: T. Yuge (Hrsg.), *Forms of Control and Subordination in Antiquity*, Leiden 1988, 410–415; S. B. Pomeroy, Copronyms and the Exposure of Infants in Egypt, in: R. S. Bagnall/W. V. Harris (Hrsg.), *Studies in Roman Law in Memory of A. Arthur Schiller*. Columbia Studies in the Classical Tradition 13, Leiden 1986, 147–162; S. Mrozek, Die privaten Alimentarstiftungen in der römischen Kaiserzeit, in: H. Kloft (Hrsg.), *Sozialmaßnahmen und Fürsorge: Zur Eigenart spätantiker Sozialpolitik*, Graz 1988, 155–166.

80 Cf. W. V. Harris, The Roman Father's Power over Life and Death, in: *Studies in Roman Law in Memory of A. Arthur Schiller*, Columbia Studies in the Classical Tradition 13, Leiden 1986, 81–95; O. Montevecchi, I paragrafi 41 e 107 dello Gnomon dell'Idios Logos: implicazioni socio-culturali e demografiche, in: *Atti XVII CongrIntPap*, Neapel 1984, 965–974.

81 Cf. M. Memmer, *Ad servitatem aut ad lupanar ...* Ein Beitrag zur Rechtsstellung von Findelkindern nach römischem Recht – unter besonderer Berücksichtigung von §§ 77, 98 Sententiae Syriacae, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, Romanistische Abteilung 108 (1991), 21–93, hier 68: „Valentinian, Valens und Gratian bedrohen im Februar 374 die Kindes-tötung mit der Todesstrafe (CTh. 9, 14, 1 = C. 9, 16, 8). Einen Monat später pönalisiert Valentinian den Tatbestand der Kindesweglegung.“ *Ibid.*, 70: „Die strafrechtliche Verbotsbestimmung des Valentinian scheint nur die Aussetzung der eigenen Kinder erfaßt zu haben. Die *expositio* des Sklavenkindes blieb erlaubt. ... Der aussetzende *dominus vel patronus*, der das Kind gewissermaßen dem Tode ausgesetzt hat, wird der Rechte an diesem für verlustig erklärt.“ Cf. auch L. Wierschowski, Der historisch-demographische Kontext der severischen Abtreibungs- und Kinderaussetzungsverbote, in: *Laverna* 7 (1996), 92–102.

82 Memmer, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, Romanistische Abteilung 108 (1991), 80–81.

83 So explizit Thissen, Koptische Kinderschenkungsurkunden (s. o., Anm. 67), 123 f.

84 Cf. D. Liebs, Sklaverei aus Not im germanisch-römischen Recht, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, Romanistische Abteilung 118 (2001), 286–311; Memmer, in: *Zeitschrift*

dabei wurde die Statusminderung Freigeborener empfunden. Wieder sind es die christlichen Kaiser des späteren 4. und 5. Jahrhunderts, die mit älteren römischen Rechtstraditionen brechen.⁸⁵ Die Gesetzgebung Justinians (C. 4.43.2) setzte dem legalen Kinderhandel schließlich engste Grenzen. Weder die unentgeltliche Hingabe eines Kindes – also Schenkung! – noch die Aufnahme eines Findelkindes, sondern allein *der Kauf* begründet einen legalen Anspruch.⁸⁶ Verkauft werden dürfen aber nur *neugeborene* Kinder aus dem alleinigen Motiv *nachweislicher Not*.⁸⁷ Ein ausgebautes Widerrufsrecht erlaubt es sowohl Eltern wie Dritten, das Kind durch Erlegung des Kaufpreises oder Gestellung eines Ersatzsklaven auszulösen, ja das Kind selbst kann dies bewirken.⁸⁸ Auch die frühislamischen Rechts-

der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung 108 (1991), 21–93; zur Evidenz der altorientalischen Rechte cf. B. Kienast, s.v. Kinderkauf, -verkauf, in: *RA* 5 (1976), 598–601.

85 Cf. Memmer, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, Romanistische Abteilung 118 (2001), 72 f. „Mit eindringlichen Worten heben Valentinian II., Theodosius und Arcadius hervor, daß nur bei Vorliegen echter Not der Kinderhandel tolerierbar sei ... *CTh.* 3, 3, 1 dehnt die konstantinische Regelung bezüglich Neugeborener auf alle Kinder aus; nunmehr dürfen Kinder jeden Alters von ihren Eltern verkauft werden. Das verkaufte Kind fällt in die Gewalt seines Erwerbers. Der Text läßt jedoch erkennen, daß das Kind zwar unter der Gewalt des Käufers steht, es aber niemals die *ingenuitas* verloren hat. Der Verkauf löst sich in eine *locatio operarum* auf; der Erwerber muß sich damit begnügen, lediglich die Dienste für eine gewisse Zeit zu erhalten. Die *interpretatio* bekräftigt einmal mehr, daß die Verdingung nicht zur endgültigen und lebenslangen Sklaverei führen konnte – *non poterit in perpetua servitute durare*. Sie gesteht demjenigen die Rückkehr zur Ingenuität (im Sinne von Vollfreiheit) zu, der seine Dienstpflicht erfüllt hat – *servitio suo satisfecerit*.“ *Ibid.*, 78: „Während einer Hungersnot im Winter 450/51 kam es in Italien vermehrt zu Verkäufen von Kindern. Deshalb war es notwendig geworden, daß Valentinian III. die Unverjährbarkeit der *libertas* und *ingenuitas* wieder bekräftigte (*Nov.* 33, a. 451). Die Konstitution ist ein leidenschaftliches Plädoyer gegen den Kinderhandel an sich und für die Freiheit verkaufter Kinder: ... Nur ausnahmsweise – im Falle der Not – ist ein Verkauf möglich. Verkaufte Kinder fallen nicht unter das Joch der Sklaverei, wohl aber erleiden sie eine *mutatio status*: Sie stehen vorübergehend unter der Gewalt des Erwerbers.“

86 Cf. Memmer, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, Romanistische Abteilung 118 (2001), 80f.: „Das ausgesetzte Kind, unabhängig von Geschlecht und Abstammung, darf nicht in die Sklaverei gezogen werden. ... Damit ist jedem Findelkind die Freiheit gesichert. ... Der Finder hat keine Rechte an diesem Kind. Sein Verhalten ist aus dem *officium pietatis* heraus zu erklären, und dieses verbietet, daß er Vorteile aus der Aufnahme zieht [*C.* 8, 51 (52), 3,2].“

87 Cf. Memmer, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, Romanistische Abteilung 118 (2001), 82: „Die erste Stoßrichtung führt zu einer mehrfachen Einschränkung des Kinderhandels: als alleinige *causa* ist der Kauf erlaubt, die unentgeltliche Hingabe bewirkt ebenso wenig wie die Aufnahme eines Findelkindes. Ferner dürfen nurmehr neugeborene Kinder verkauft werden ... und drittens werden nur die aus der Not heraus verkauften Kinder dienstpflichtig.“

88 Cf. Memmer, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, Romanistische Abteilung 118 (2001), 82: „Der zweite Maßnahmenbereich greift das Widerrufsrecht auf, das stark erweitert wird: Nicht nur die Eltern können die Auslösung durchsetzen, sondern auch das verkaufte Kind und sogar jeder Dritte. Die Lösung wird – wie schon unter Konstantin – an die Erstattung des Preises oder die Stellung eines Ersatzsklaven gebunden.“

gelehrten waren sich in der bedingungslosen Ablehnung des Verkaufs von Familienmitgliedern einig.⁸⁹ Möglich, dass die Widersprüche in den Geschäftsklauseln der Kindesschenkungs-Urkunden etwas mit dieser Rechtslage oder ‚Rechtsstimmung‘ zu tun haben, zumal die Kinder dem Phoibammônkloster ja nicht verkauft, sondern *geschenkt* wurden, jene Art der Veräußerung, die nach dem Recht des Codex Justinianus *per se* wirkungslos war. Von den typischen Motiven des Verkaufs und der Verknechtung Familienangehöriger, plötzlicher Verarmung oder Verschuldung, findet sich allerdings in unseren Texten kaum eine Spur.⁹⁰

3.4 *Oblatio puerorum*

Schließlich wurde die in den koptischen Kindesschenkungsurkunden dokumentierte Praxis mit der *Oblatio puerorum* des abendländischen Kirchenrechts verglichen.⁹¹ *Oblatio puerorum*, die Darbringung der Kinder, ist bereits im frühen Mönchtum des 4. und 5. Jahrhunderts als eine gängig, jedoch formell noch unregelte Praxis bezeugt.⁹² Erst im 6. Jh. gab die Regel Benedikts ihr eine feste

89 Cf. I. Schneider, *Kinderverkauf und Schuldknechtschaft. Untersuchungen zur frühen Phase des islamischen Rechts*. Abh. für die Kunde des Morgenlandes 52/1, Stuttgart 1999.

90 Steinwenter, *Kinderschenkungen an koptische Klöster*, 204; Thissen, *Koptische Kinderschenkungsurkunden*, 124, und Richter, *Rechtssemantik*, 140, setzten Armut als Motiv der Kindesschenkungen als selbstverständlich voraus. Allerdings findet sich nur ein einziger expliziter Hinweis, der in diesem Sinne interpretiert werden könnte, wenn nämlich in P.KRU 89,28–29 die Schenkung mit ‚der Bürde der Mühen, die auf uns lastet‘ begründet wird. Doch lassen weder *batos* ‚Bürde‘ noch *hise* ‚Mühe‘ eindeutig auf eine *ökonomische* Belastung schließen.

91 Ich fuße in diesem Abschnitt auf M. de Jong, *In Samuel's Image: Child Oblation in the Early Medieval West*, in: *Brill's Studies in Intellectual History* 12, Leiden 1996; cf. auch Ead., *Kind en klooster in de vroege middeleeuwen*, Amsterdam 1984; H.-J. Becker, s.v. *Oblatio puerorum*, in: *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte* 3 (1984), 1170–1171; J. Dubois, s.v. *Oblatio*, in: *Dizionario degli Istituti di Perfezione* 6 (1980), 654–666; M. Eder, s.v. *Oblaten*, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 6 (2003), 448–450; S. Haering, s.v. *Oblaten*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 7 (1998,), 963–966; M. Lahaye-Geusen, *Das Opfer der Kinder. Ein Beitrag zur Liturgie- und Sozialgeschichte des Hohen Mittelalters*, Münsteraner Theologische Abhandlungen 13, Altenberge 1991; P. A. Quinn, *Better than the Sons of Kings. Boys and monks in the early middle ages*, *Studies in History and Culture* 2, New York 1989; A. Rüter, s.v. *Oblate*, in: *Lexikon des Mittelalters* 4 (1993), 1336–1337; J. N. Seidl, *Die Gott-Verlobung von Kindern in Mönchs- und Nonnenklöstern oder de pueris oblatis*, München 1872.

92 De Jong, *In Samuel's Image*, 16: „The custom of dedicating children to monastic life is as old as coenobitic monasticism itself.“ Zu Zeugnissen der Kinderdedikation in den ersten Jahrhunderten des Monastizismus cf. *ibid.*, 16–55. Schon die Regel Pachoms enthält disziplinarische Maßregeln, die mit der Anwesenheit von Kindern rechnen. Evagrius Ponticus, *Rerum monachalium rationes* c. 5, col. 1255, argumentiert gegen die Aufnahme von Kindern in den Mönchsverband, Joh. Chrysostomos, *Adversus oppugnatores vitae monasticae* III, cap. 11 u. 18, cols. 366–368 und 379–381, ist ein starker Befürworter der Praxis; cf. G. Clark, *The fathers and the children*, in: D. Wood (Hrsg.), *The Church and Childhood*, *Studies in Church History* 31, Oxford 1994, 1–27.

kirchenrechtliche und liturgische Gestalt,⁹³ in welcher sie, dank der unter den Karolingern forcierten Ausbreitung der Benediktinerregel, seit dem 8. Jh. weite Verbreitung erlangte.⁹⁴ Durch visigothische Synodalbeschlüsse und fränkische Kapitularien der folgenden Jahrhunderte bestätigt,⁹⁵ geriet die *Oblatio* im 11. Jh. in die Kritik der monastischen Reformbewegung.⁹⁶ Zu dieser Zeit war die, auch sogenannte, *Mönchung* von Kindern eine Hauptquelle der Rekrutierung von Klosternachwuchs geworden. Die üblicherweise aus besseren, ja hohen Häusern stammenden Knaben erhielten eine gediegene Schulbildung; ihre im Messgottesdienst rituell zelebrierte Darbringung pflegte mit einer Geldspende an das Kloster einherzugehen, die dem erübrigten Erbteil des künftigen Mönchs entsprach.⁹⁷ Der Rechtshistoriker Artur Steinwenter stellte 1921 die Gemeinsamkeiten zwischen diesem Institut der frühmittelalterlichen Westkirche und den koptischen Kindeschenkungs-Urkunden heraus: das Gelübde der Eltern, die Übergabe des Kindes an das Kloster und, bemerkenswert für unsere Fragestellung, die notorische Berufung auf den alttestamentlichen ‚Präzedenzfall‘ Hannas, der Mutter des Samuel. Doch räumte Steinwenter zugleich die Grenzen der Vergleichbarkeit ein:⁹⁸ „Warum aber in Djême die Kinder nicht als künftige Mönche, sondern nur als Klosterknechte dargebracht werden, das erfahren wir aus all diesen Analogien nicht.“

Den bis hier genannten Szenarien ist gemeinsam, dass das primäre Interesse immer bei den Donatoren vermutet wird, also die Initiative der Schenkung den Eltern der Kinder zugeschrieben wird. Im Gegensatz dazu betonte Arietta Papaconstantinou unlängst die Aktivität und das mögliche Interesse auf Seiten des Klosters:⁹⁹ Die Klosterfunktionäre, so ihre Hypothese, „used the cult of saints to its advantage, as a counterbalance to economic difficulties encountered under Early Islamic rule“.¹⁰⁰

93 De Jong, *In Samuel's Image*, 23–30; cf. auch J. R. Riefenhoff, *Zur Frage des Ursprungs der Verbindlichkeit des Oblateninstituts. Ein Beitrag zur Geschichte des mittelalterlichen Bildungswesens*. Münstersche Beiträge zur Geschichtsforschung 74/75, Münster 1939 u. I. Stegemann, Die Verbindlichkeit der *Oblatio* nach der *Regula Benedicti*, in: H. S. Brechter (Hrsg.), *Benedictus Vater des Abendlandes 547–1947*, München 1947, 119–138.

94 De Jong, *In Samuel's Image*, 56–72.

95 De Jong, *In Samuel's Image*, 40–45, 60–68; cf. auch W. Laske, *Das Problem der Mönchung in der Völkerwanderungszeit*, Rechtswissenschaftliche Arbeiten 2, Zürich 1973 und J. Orlandis, La oblación de los niños a los monasterios en la España visigótica, in: Id., *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*, Pamplona 1971, 53–215.

96 De Jong, *In Samuel's Image*, 73–99, 252–266; cf. auch J. Weitzel, *Oblatio puerorum*. Der Konflikt zwischen väterlicher Gewalt und Selbstbestimmung im Lichte eines Instituts des mittelalterlichen Kirchenrechts, in: N. Brieskorn (Hrsg.), *Vom mittelalterlichen Recht zur neuzeitlichen Rechtswissenschaft. Bedingungen, Wege und Probleme der europäischen Rechtsgeschichte*. Rechts- und staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, N.F. 72, Paderborn 1994, 59–74.

97 De Jong, *In Samuel's Image*, 267–289.

98 Steinwenter, Kindeschenkungen an koptische Klöster, 207.

99 Papaconstantinou, Θεία οἰκονομία; Ead., Notes sur les actes de donation d'enfant.

100 Papaconstantinou, Θεία οἰκονομία, 511.

4. Die Textwelt der koptischen Kindesschenkungs-Urkunden: Die Narratio, ihre formale und semantische Struktur und ihre narrativen Muster

Viele koptische Urkundenformulare lassen das Corpus mit einer kurzen Vorgeschichte beginnen. Darin werden die Ereignisse memoriert, welche zu dem gegenwärtigen Akt geführt haben. Die Narratio eines Schuldscheins z.B. kann so oder ähnlich lauten: „Nachdem ich dich gebeten habe, bist du mir entgegengekommen und hast mir so-und-soviel vorgestreckt“. Verglichen mit solchen Mini-Narrativen, die in einem oder zwei Sätzen erzählt sind, wirkt die Narratio der Kindesschenkungs-Urkunden allein durch ihre leicht die Hälfte der Urkunde beanspruchende Länge exzessiv, und auch qualitativ geht die Art der in ihr erzählten Details weit über die bloße Funktion eines Memorandums hinaus. So werden neben den Konstituenten der aktuellen Text-Welt¹⁰¹ auch modale Teilwelten (*private domains*) zur Sprache gebracht, Bemerkungen, die uns Einblick in das Wissen¹⁰², die moralischen Vorstellungen¹⁰³, die Wünsche¹⁰⁴ und die Pläne¹⁰⁵ des homodiögetischen Narrators geben.

101 *Textual Actual World* wird konstituiert durch Elemente wie das Dorf und seine Einwohner, das Kloster mit dem Altar des Heiligen, die beteiligten Personen, die Geburt des Kindes, das Gelübde der Eltern, die Krankheit und Wiedergenesung des Kindes und seine Schenkung.

102 Beispiele für Elemente von *Knowledge-World* sind etwa: „Da brachte *der gute Gott, durch dessen Hand alles geschieht*, eine große, schreckliche Krankheit über unseren lieben Sohn“ (P.KRU 85,10–11, ähnlich P.KRU 79,22–23; „Ich bin zum *Gott-Träger, dem wahrhaft Sieggekrönten, dem heiligen Märtyrer* hingegangen“ (P.KRU 98,3); „Wir flehten den Engel des hl. Altars an, dass er ... *Christus Jesus für ihn bäte, dass dieser ihm Genesung schenkte*, und daraufhin hatte *der heilige Märtyrer Mitleid, bat Gott, und der erbarmte sich seiner* durch das große Wunder“ (P.KRU 84,19–22); „Und dies geschieht nicht nur mir, sondern es ist seit der Zeit des Propheten Samuel geschehen, den seine Eltern an den Tempel des Herrn schenkten“ (P.KRU 85,29–31); „wir werden unseren Erstling und Zehnten nehmen und zum Haus des Herrn gehen, wie es über sie (*sc. Hanna*) im Buch der Könige geschrieben steht“ (KRU 100,38–39).

103 Beispiele für Elemente von *Obligation-World* sind etwa: „In dieser Zeit ... hat Gott eine schwere Krankheit über meinen lieben Sohn gebracht, *wie es meinen Sünden entspricht*“ (P.KRU 98,3; ähnlich P.KRU 81,16–17; 85,10–12 u. ö.); „Nachdem Gott *die große Strafe* über ihn gebracht hatte ...“ (P.KRU 84,6–7); „Ich dachte an *die Menge meiner bösen Taten*“ (P.KRU 80,13; ähnlich P.KRU 89,1; 100,14–15 u. ö.); „*Vergib mir die Sünde* der Übertretung, die ich in meiner Torheit begangen habe“ (P.KRU 80,23–24; ähnlich P.KRU 89,15–16; 100,29–30).

104 Elemente von *Wish-World* sind etwa: „Da dachten wir in unserem Herzen über Gott: *Ich verlasse keinen Menschen auf Erden gänzlich*“ (P.KRU 91,8–9); „Wir flehten den Engel des hl. Altars an, dass er ... *Christus Jesus für ihn bäte, dass der ihm Genesung schenkte*“ (P.KRU 84,19–21); „Vielleicht, dass er Gott bittet und dieser dem kleinen Jungen Heilung schenkt.“ (P.KRU 96,40–42).

105 Elemente von *Intention-World* sind etwa: „Wir berieten uns miteinander: Wir wollen uns aufmachen und den kleinen Jungen nehmen und zum heiligen Kloster gehen und den heiligen Märtyrer bitten: *Vergib uns die Dreistigkeit, die wir begangen haben!*“ (P.KRU 96,35–40).

Während nun die einzelne Erzählung mit ihren scheinbar unerfindlichen Details durchaus individuell wirkt, offenbart der Vergleich aller erhaltenen Urkunden, ganz ähnlich wie bei den Varianten der *Scam*-Story, frappierende Stereotype. Dieselbe Erzählung aus P.KRU 96, deren Übersetzung unten als Anlage I gegeben ist, findet sich z. B. mit unbedeutenden Abweichungen auch in P.KRU 89 und P.KRU 100. Wenn es da etwa, jeweils mit denselben Worten, heißt: „Und wir waren neidisch, all die gesunden kleinen Kinder zu sehen, die der Trost ihrer Eltern sind“, so erweist sich dieser so „echt empfundene“, „wahre“ Ausdruck elterlichen Kummers in seinem Kontext als ein *literarisches* Phänomen der Art, die Roland Barthes als *effet de réel* bezeichnet hat,¹⁰⁶ „Beschreibungen, deren Nebenbedeutung ‚Dies ist Realität‘ größere Wichtigkeit erlangt als die Hauptbedeutung dessen, was da im besonderen beschrieben wird“¹⁰⁷. Ungeachtet solcher auffälligen Merkmale ist die Narratio der Kindesschenkungsurkunden bisher kaum *als solche* thematisiert worden. Dabei war und ist freilich mit jeder Interpretation der Geschäftsklauseln der Urkunden wenigstens implizit auch eine Haltung zu den Details der Kindesschenkungs-Narratio und deren seriellen Charakter verbunden. So machte Heinz-Josef Thissen 1986, der die Texte als „christlich verbrämte Kindesaussetzungen“ liest, kein Hehl daraus, dass er den Worten der Narratio so gut wie keine Bedeutung beimisst: „Hier sei zunächst vermerkt, dass der in dieser Urkunde geschilderte Ablauf des Geschehens: Gelübde – Vergessen des Gelübdes ... – Krankheit des Kindes usw., der so individuell wirkt, sozusagen die ‚Standardausrüstung‘ aller Kinderschenkungsurkunden darstellt.“¹⁰⁸ Dagegen bestand Sofia Schaten 1996 auf der schlichten Realität des in der Narratio Gesagten: „Jedoch widersprechen die individuellen Vorgeschichten, die zur Schenkung der Kinder geführt haben, dieser [*sc.* Thissens] Annahme“.¹⁰⁹ Die Meinung Arthur Steinwenter bleibt undeutlich. Während seine Formulierung, „... daß nahezu alle diese Schenkungen sich als Erfüllung eines Gelübdes *geben*“,¹¹⁰ Skepsis andeutet, schreibt er kurz darauf: „Allerdings *kam es nicht allzu selten vor*, daß hinterdrein die Eltern das Gelübde reute und sie sich der Erfüllung entzogen.“¹¹¹ Ewa Wipszycka formulierte vorsichtig, es sei kein Grund ersichtlich, an der *Ernsthaftigkeit* der Erzählungen zu zweifeln, wenngleich mit weiteren ökonomischen und sozialen Motiven seitens der Eltern zu rechnen sei.¹¹²

106 R. Barthes, *L'effet de réel*, in: É. Marty (Hrsg.), *Oeuvres complètes* II, Paris 1994, 484.

107 Bal, *Kulturalanalyse*, 2002, 76 + n. 7.

108 Thissen, *Koptische Kinderschenkungsurkunden*, 119.

109 Schaten, *Koptische Kinderschenkungsurkunden*, 135.

110 Steinwenter, *Kinderschenkungen an koptische Klöster*, 181.

111 Steinwenter, *Kinderschenkungen an koptische Klöster*, 181–182.

112 Wipszycka, *Donation of Children*, 918: „There is no reason to distrust the sincerity of those declarations, although the possibility exists of other economic and social motives on the part of the parents.“

Ich möchte die Narratio zunächst unabhängig von der Beurteilung ihrer Fiktionalität oder Faktizität als das analysieren, was sie ihren *formalen* Eigenschaften nach unzweifelhaft ist: eine Erzählung eben. Wir können feststellen, dass der *Plot* der Narratio, das System handlungstreibender Erzählmotive, in einer langen und einer kurzen Form vorkommt, wobei die letztere nochmals abgekürzt werden kann:

Plot-Typen der Kindesschenkungs-Narratio

- Anfang der Urkunde nicht erhalten (6x): P.KRU 83, 90, 92, 95, 101, 103
- Anfang der Urkunde ohne Narratio (4x): P.KRU 82, 87, 94, 99
- Anfang der Urkunde mit Narratio (16x):
 - Lang-Plot (6x): P.KRU 80, 86, 89, 96, 97, 100
 - Kurz-Plot, komplett (6x): P.KRU 84, 85, 88, 91, 93, 102
 - Kurz-Plot, abgekürzt (4x): P.KRU 78, 79, 81, 98

Der Lang-Plot erweist sich als eine nach allen Regeln strukturierte Erzählung: Mit der Geburt des Kindes und dem ersten Gelübde der Eltern wird eine *Ausgangssituation* entworfen. Die *Handlung* kommt mit der Absicht der Eltern, ihr Gelübde zu brechen, *in Gang*, die Erkrankung des Kindes bewirkt eine *Komplikation*. Im zweiten Gelübde der Eltern erreicht die Erzählung ihren äußersten *Spannungspunkt*. Die Handlung *wendet* sich in der Genesung des Kindes, die Spannung *sinkt* mit der Heimkehr der Eltern. Durch die Schenkung des Kindes wird die *auflösende Schlusswendung* markiert:

Lang-Plot der Kindesschenkungs-Narratio

<i>Motiv</i>	<i>Funktion</i>
Erstes Gelübde vor oder kurz nach der Geburt („Wenn er am Leben bleibt...“)	<i>Exposition</i>
Absicht, das Gelübde zu brechen	<i>Ansteigende Handlung</i>
Krankheit und Todesnähe des Kindes	<i>Komplikation</i>
Gang zum Kloster und zweites Gelübde („Wenn du ihm Heilung schenkst...“)	<i>Klimax</i>
Genesung des Kindes	<i>Umkehrung</i>
Rückkehr nach Hause	<i>Fallende Handlung</i>
Schenkung des Kindes	<i>Auflösung</i>

Beim Kurzplot fehlt das erste, ursprüngliche Gelübde innerhalb der Exposition, die Erkrankung des Kindes wird hier mitunter als die angemessene Strafe für das *ohnehin* erreichte Sündenmaß der Eltern kommentiert. Beim verkürzten Kurzplot fehlt dagegen ein für die narrative Kohärenz nicht unwichtiges Element: Die Heilung des Kindes bleibt unerzählt. Sie ist freilich impliziert, wenn das Gelübde sogleich die Geschäftsklauseln enthält, in denen der Aussteller Regelungen in Bezug auf die Schenkung seines Kindes trifft. Nur wird das interne Ich der Er-

zählung, der homodiëgetische Narrator, hier formell unmarkiert wieder mit dem Urkunden-Aussteller verblendet:

Kurz-Plot der Kindesschenkungs-Narratio

Komplett

Geburt des Kindes
Krankheit des Kindes
Resignation der Eltern
Gelübde der Eltern
Genesung des Kindes
Schenkung des Kindes

Abgekürzt

Geburt des Kindes
Krankheit des Kindes
Resignation der Eltern
Gelübde der Eltern
ø
(Geschäftsklauseln)

Im Lang-Plot und im vollständigen Kurz-Plot bildet dagegen die Schlusswendung, der Schenkungsentschluss, eine formale Zäsur zwischen Erzählung und Rechtsakt, zwischen erzählter Welt und realer Welt.

Neben den allgemeinen Konditionen der Erzähl-Form, in deren generische Strukturen hinein die Narratio gebildet ist, lassen sich nun weitere, speziellere narrative Muster identifizieren. Der Narrator der Kindesschenkungs-Narratio selbst weist uns auf ein *religiöses* und zugleich *narratives* Grundmuster hin, wenn er sagt:¹¹³ „Der, der die Bitte der seligen Prophetin Anna, der Mutter des Propheten Samuel, gehört hat, erhörte auch uns.“ Oder:¹¹⁴ „Und das geschieht nicht nur mir, sondern es ist seit der Zeit des Propheten Samuel geschehen, den seine Eltern an den Tempel des Herrn schenkten“, oder wenn er bescheiden bekennt:¹¹⁵ „auch wenn wir nicht an das Maß der seligen Anna, der Prophetin und Mutter des Propheten, heranreichten“: Es ist die alttestamentliche Erzählung 1 Samuelis 1–2 vom Gelübde der Hanna.

Als nähere narrative Matrize stellt sich uns indessen eine weitere Erzählung, eine koptische Heiligenlegende dar, die in verschiedenen Kontexten und mehreren Varianten überliefert ist,¹¹⁶ so auch in einer Lobrede auf den Heiligen

113 P.KRU 89,17–18; 100,30–32; ähnlich P.KRU 96,51–53.

114 P.KRU 85,30; ähnlich in P.KRU 104,50–52, wo allerdings die Erwähnung Hannahs mit einer Passivkonstruktion umgangen wird, da in dieser Urkunde die Selbstdedication eines erwachsenen Mannes beurkundet und das Kindesschenkungs-Formular dementsprechend adaptiert ist.

115 P.KRU 89,23; 100,37–39.

116 O. von Lemm, Zu einem Enkomium auf den hl. Viktor, in: *ZÄS* 48 (1910), 81–86; cf. auch die Vita des Apa Matthäus, eines Klosterabts in der Thebais: É. Amélineau (Hrsg.), *Fragments de la vie de Matthieu le pauvre*, in: *MMAF* IV, 1888, 719f.; dieselbe Geschichte im Synaxar, *Patrologia Orientalis* III 399f.; vom Hl. Moses von Abydos (5.–6. Jh.) berichtet seine Vita, er sei von seinen Eltern Gott geweiht worden und im Alter von 5 Jahren den Priestern einer Kirche anvertraut worden. Cf. R.-G. Coquin, s.v. Moses of Abydos, in: *The Coptic Encyclopaedia* 5 (1991), 1679–1680. Ähnliche Motive finden sich in der westlichen Hagiografie, wie z. B. in der *Vita des*

Viktôr Stratêlatês, wo es dann heißt:¹¹⁷

„... Plötzlich aber fiel ein großer Stein von einer Ecke des Hauses, er fiel herab auf das Kind, und es starb zur Stunde. Als aber seine Eltern das hörten, zerrissen sie ihre Kleider, kamen und schrieen mit lauter Stimme, und fanden das Kind tot. Oh, groß war der Kummer zu jener Stunde! Sie riefen aus: Wehe uns, unser geliebter Sohn! Wir sind an deinem Tode schuldig geworden, weil wir gelobt und unser Gelübde nicht gehalten haben, dich dem Kloster des Heiligen zu übergeben. ... Sein Vater aber fasste einen großen, festen Glauben. Er nahm das Kind auf seine Schultern, während seine Mutter und seine Knechte ihm folgten, und brachte es in das Martyrium des heiligen Viktor. Er legte ihn am Altar nieder und rief aus, indem er sprach: ‚Herr Jesus, ich weiß, dass du allmächtig bist, und du hast uns dieses Kind geschenkt. Jetzt nun, tue nicht nach unserer Torheit, sondern habe Mitleid mit unseren Tränen und bringe die Seele wieder zu ihm zurück, und wir werden dir Diener sein bis zum Tage unseres Todes.‘ ... Und durch die Bitten des heiligen Viktor öffnete das Kind sofort seine Augen, und eine große Freude überkam den Vater des Kindes und seiner Mutter zu jener Stunde ... Und er blieb mit seiner Frau und seinem Sohn im Kloster bis zum Tage ihres Todes. Und das Kind wurde ein berühmter Asket; später hatte es den Rang eines Presbyters inne.“

Was bedeutet es nun für die Frage nach Fiktionalität und Faktizität der Kindeschenkungs-Narratio, dass wir ihre narrativen Matrizen im Bereich der biblischen und zeitgenössischen Legenden-Literatur identifizieren können?

5. Wahrheit und Funktion einer nicht-fiktionalen autobiografischen Erzählung

Ich möchte hier mit einem Blick zurück auf die im Prolog erwähnte *Scam*-Story beginnen. Fragt man nach deren Funktion, so ist ihr *apologetischer Charakter* auffallend: Eine an sich unerklärliche Handlungsweise soll motiviert und plausibel gemacht werden. Jedermann weiß: Geld wird nicht verschenkt! Die Story möchte mich dagegen glauben machen, dass mir unter bestimmten Umständen für ein geringes und überaus ehrenwertes Entgegenkommen Geld geschenkt wird. Ihre Überzeugungskraft liegt, wir erinnern uns, nicht allein in der logischen Kohärenz der Plot-Struktur, sondern auch in der soziokulturellen *Energie* eines im *kollektiven Gedächtnis* verankerten, über *klassische Prototypen* wirkenden Plots, wie Charles Dickens' *A Christmas Carol in Prose*.

Nun herrscht freilich ähnlich weitgehende Übereinkunft darüber, dass es sich nicht ziemt, *Kinder* zu verschenken. Doch genau *dagegen* hält die Story, um die es uns hier geht. Sie erzählt Umstände, die es nicht nur *unumgänglich* machen, sondern es sogar *glorreich* erscheinen lassen, sein Kind zu verschenken.

Bischofs Wilfried von York des Eddius Stephanus, cf. De Jong, *In Samuel's Image*, 51, oder in der *Vita Willibaldi* der Hugelburc, cf. De Jong, *In Samuel's Image*, 53–54.

117 Von Lemm, Zu einem Enkomium auf den hl. Viktor.

In beiden Fällen wird diese apologetische Botschaft in einer homodiëgetisch erzählten, als autobiografisches Dokument präsentierten Geschichte übermittelt. Von diesen Analogien abgesehen, liegt freilich der Fall bei der *Scam*-Story, deren Endzweck ein übler Trickbetrug ist, ganz anders als bei der Kindesschenkungs-Narratio.

Ein wesentlicher Unterschied liegt zweifellos im Realitätsstatus der jeweiligen *aktuellen Textwelten*:

Die stereotypen Textwelt-Konstituenten der *Scam*-Story – ein todgeweihter Reicher, ein wohltätigen Zwecken zugedachtes Millionenvermögen etc. – sind nämlich verdächtig, *ausnahmslos* fiktional zu sein, Erfindungen *ad hoc*, wo nicht Entlehnungen aus vorfindlichen Textwelten.

Die aktuelle Textwelt der Kindesschenkungs-Narratio dagegen ist in fundamentalen Stücken *unverdächtig* und bildet so ein förmliches Bindeglied zwischen der *erlebten* Welt der zeitgenössischen Bewohner von Djême und seiner Umgebung und der *erzählten* Welt der hagiografischen Wundererzählung: Jene Elternpaare, Väter, Witwen oder unverheirateten Mütter, ihre Kleinkinder, krankheitsanfällig wie eh und je, deren schreckliche Krankheiten, die unverhoffte Genesung (ohne die es kein Wunder, aber auch keine Kindesschenkung geben kann!), das Kloster des Heiligen und sein Altar, sie alle bilden *das gemeinsame Interieur beider Welten*. Diese Elemente lassen es im übrigen vollauf gerechtfertigt erscheinen, jede einzelne Ausfertigung der Kindesschenkungs-Narratio als eine *nicht-fiktionale autobiografische Erzählung* zu lesen. Dass sich diese Erzählungen als Clichés zeitgenössischer hagiografischer Narrative erweisen, zeigt nur einmal mehr, dass wir es hier mit einem Fall von *Konvergenz* zwischen erlebter Welt und erzählter Welt zu tun haben. Derartige Konvergenz-Phänomene sind nun, wie man hört, eher die Regel denn die Ausnahme, wann immer autobiografisches Erzählen geschieht.¹¹⁸ Die Alternative ‚Fiktionalität vs. Faktizität‘, die, wie oben ausgeführt, im Erzählen prinzipiell fadenscheinig ist, erweist sich als vollends unangemessen, wenn es um autobiografisches Erzählen geht: Liegt doch dessen spezieller Charakter genau im toten Winkel dieser Perspektive, sofern es nie nicht real und nie nicht fiktional ist, so dass Mary Chamberlain und Paul Thompson auf die Frage, „inwieweit es als eine Erzählung realer Erfahrung, und inwieweit als eine Form von Fiktion gelesen werden sollte?“¹¹⁹ antworten: „Jede Lebensgeschichte, sei es eine schriftliche Autobiografie oder ein mündliches Zeugnis,

118 Hierzu cf. M. Chamberlain/P. Thompson, Genre and Narrative in Life Stories, in: Dies., (Hrg.), *Narrative and Genre*. Routledge Studies in Memory and Narrative 1, London/New York 1998, 1–22. Neuzeitliche literarische Memoiren in ihrer Betonung unkonventionellen Verhaltens und individueller Lebensgestaltung sind im Hinblick auf dieses Phänomen untypisch, doch insofern auch Ausnahmerecheinungen.

119 Cf. Chamberlain/Thompson, Genre and Narrative in Life Stories, 3: „How far should it be read as a narrative of real experience, and how far as a form of fiction? ...“

ist nicht allein durch die Aufarbeitung von Erfahrungen in der Erinnerung und nachträglichen Neu-Bewertung geformt, sondern stets auch durch *Kunst*: Jede Mitteilung muss in gängiger Konversation erfolgen, nicht sowohl durch die Gegebenheiten von Sprache als solcher, als vielmehr durch die komplexeren Erwartungen von *Genres*: jener Formen nämlich, die in einem bestimmten Kontext und Gesprächstyp erwartet werden.¹²⁰

In diesem Sinne möchte ich zuletzt versuchen, die Wahrheit der Kindesschenkungs-Narratio zu evaluieren und zugleich ihre Funktion weiter zu präzisieren.

Ich möchte dabei zunächst noch einmal auf die merkwürdige Bruchstelle in den Kindesschenkungs-Urkunden hinweisen: Die irritierende Feststellung, dass all das emotionale und religiöse Pathos der Vorgeschichte, die Berufung auf Samuel, den Prototyp eines *Diener des Herrn*, hier letztlich zur Begründung der überaus trivialen Wirklichkeit minderjähriger klosterhöriger Knechte dient! Diese auffällige Diskrepanz zwischen erzählter Welt und sozialer Wirklichkeit nun herrscht nicht allein innerhalb der Kindesschenkungs-Urkunden, dieselbe Spannung besteht auch zwischen der Kindesschenkungs-Narratio und *deren narrativen Mustern*: Während Samuel und die ausgelobten Kinder der Heiligenlegenden zu *Dienern Gottes* werden, Priestern, Mönchen, berühmten Asketen, werden die Kinder, von denen die Narratio handelt, eben nur *Knechte des Klosters*. In der Tat „erreichen“ sie, wie einige der Urkunden es selbst formulieren,¹²¹ „nicht das Maß der seligen Anna“! *Derselbe* Umstand unterscheidet schließlich die Kindesschenkungen an das oberägyptische Phoibammôn-Kloster von der *oblatio puerorum* der frühmittelalterlichen westlichen Kirche. Artur Steinwenter hatte ja das Problem auf eben diese Frage zugespitzt, „warum in Djême die Kinder nicht als künftige Mönche, sondern nur als Klosterknechte dargebracht werden“, doch hielt er eine Antwort darauf für unmöglich.

Seit geraumer Zeit versuche ich, einen Finger in diese Lücke zu bekommen. Dabei verdichtet sich mehr und mehr mein Eindruck, dass die Antwort auf diese Frage eine durchaus traurige ist: Die Kinder des heiligen Phoibammôn, so meine Vermutung, waren *keine geeigneten Kandidaten* für das Mönchsgewand, geschweige denn für geistliche Ämter. Verdachtsmomente für diese Vermutung sind einige mitunter in den Varianten der Narratio begegnende nicht-stereotype Details: Ein Knabe, der „in seinem siebenten Monat“ zur Welt gekommen

120 Chamberlain/Thompson, *Genre and Narrative in Life Stories*, I: „Any live story, whether a written autobiography or an oral testimony, is shaped not only by the reworkings of experience through memory and re-evaluation but also always at least to some extent by art. Any communication had to use shared conversations not only of language itself but also the more complex expectations of ‘genre’: of the forms expected within a given context and type of communication. How far do the expectations and forms of genre shape different kinds of autobiography and influence what messages it can convey?“

121 P.KRU 100,37–39; ähnlich P.KRU 89,23.

ist¹²² und dessen spätere Krankheit als „dämonisch“, also Besessenheit, bezeichnet wird.¹²³ Ein Kind, das, wie es heißt, „vom Teufel“ – etwa in Gestalt eines epileptischen Anfalls? – „ins Feuer geworfen wurde“ und, wie drastisch gesagt wird, „fast verbrannt wäre“.¹²⁴ Ein Junge, der seinen Eltern davonläuft.¹²⁵ Ein Kind, das von seinem legitimen Vater mit einem Vor- und einem Vatersnamen benannt wird.¹²⁶ Kinder alleinerziehender Frauen, von denen eine sich demonstrativ als ‚unbescholten‘ (*eleútheros*)¹²⁷ bezeichnet: Der oben vermutete Rechtsmangel im Kinderschenkungs-Geschäft, der *juristische* Normbruch, könnte das vergleichsweise geringere Dilemma gewesen sein. Das weitaus größere Dilemma für Eltern, die sich durch uneheliche, verhaltensgestörte, von Krankheit oder Unfall geschädigte, vielleicht entstellte Kinder über ihre Kraft belastet fühlten, muss ein vielschichtiges emotionales, soziales und religiöses Dilemma gewesen sein. Die narrative Matrize der Narratio wäre diesem Anscheine nach über besonders *schwierige* Menschenleben gelegt. Dieselben Schicksale hätten wohl genug Motive für ganz andere Geschichten ohne schlussendliches Wunder bieten können.

Dass sie stattdessen in der Kindesschenkungs-Narratio zur Sprache kommen, möchte ich dem seelsorgerlichen Impuls seitens der Klostervertreter zugute halten. Diese Leute waren freilich auf mehreren Ebenen in die Urkundenherstellung involviert: Angefangen mit der manuellen Tätigkeit des Schreibens¹²⁸ und Unterschreibens für die illiteraten Aussteller über die Formulierung der autobiografischen Erzählungen, deren Text namentlich im Bereich der *Knowledge-World* allzu deutlich

122 P.KRU 86,18–19.

123 P.KRU 86,35–36.

124 P.KRU 97,7–9.

125 P.KRU 93,15–19, cf. oben, Fn. 52.

126 P.KRU 101,8.

127 P.KRU 86,18–19, cf. W. Till, *eleutheros* = ‚Unbescholten‘, in: *Muséon* 64 (1951), 251–259.

128 Es ist nicht klar, inwieweit tatsächlich Angehörige des Phoibammôn-Klosters diese Funktion übernahmen: Acht Texte sind von vermutlich professionellen Schreibern geschrieben worden, über deren institutionellen Hintergrund nur spekuliert werden kann: P.KRU 87, 95, 101 und 103 stammen von Aristophanes S.d. Johannes, P.KRU 90, 98 und 102 von David S.d. Psate, zwei offensichtlich höchst versierten, aber beide nicht mit formellen Titeln unterfertigenden Schreibern; der Schreiber von P.KRU 79, Petros S.d. Antonios, nennt sich in P.KRU 112 *Logographos* von Memnonion (=Djême). Fünf Texte sind von Mönchen bzw. Klerikern ausgestellt, keiner davon reklamiert Zugehörigkeit zum Phoibammôn-Kloster: Zacharias (P.KRU 89) ist Mönch im Kloster des Abba Pesynthios zu Djême, Papas S.d. Kleonikos (P.KRU 93) und Daniel S.d. Theodotos (P.KRU 94) sind Diakone, letzterer an einer Marien-Kirche von Djême, Elisaios (P.KRU 96) ist Priester in Hermonthis, Abba Apatêr (P.KRU 100) nennt sich Mönch. Die Schreiber weiterer fünf Urkunden, Jôb S.d. Alexandros (P.KRU 88), Papas S.d. Kleônikos (P.KRU 93), Psate S.d. David (P.KRU 85), Pesatios S.d. Sanagapê (P.KRU 97) und Polykratês S.d. Johannes (P. KRU 83), haben allein mit ihrem Namen signiert. Neun Texte schließlich (P.KRU 78, 80, 81, 82, 84, 86, 91, 92, 99) tragen überhaupt keinen Schreiber-Vermerk und sind vielleicht am ehesten als hauseigene Fabrikate zu betrachten.

die Perspektive und den Reflexionsstand von Theologen erkennen lässt,¹²⁹ bis hin zur Rolle des Klosters als Urkunden-Destinatär. Die der Kindesschenkung vorangehende Kommunikation, die, wie mitunter in den Texten ausgeführt ist, in Aufenthalt der Eltern und ihrer Kinder im Kloster,¹³⁰ in Unterredungen¹³¹ und im Empfang der Sakramente bestand,¹³² mag so nach und nach eine *Aequilibrierung* zwischen der erlebten Welt der Eltern und der erzählten Welt der Hagiografie im Sinne jener beobachteten Konvergenz herbeigeführt haben. So konnte schließlich die heile Textwelt der Narratio in die erlebte Welt der Tränen hinein ihre konsolidierende, reintegrierende, sinnstiftende Dynamik entfalten. Wenn die Aussteller der Kindesschenkungs-Urkunden – nennen wir sie, etwas modern, überforderte und entmutigte Eltern problematischer Kinder – in das „Ich“ des wissenden Narrators der Kindesschenkungs-Narratio einstimmten, sich so dessen Reflexionen und Erkenntnisse aneigneten, dann wurde nicht nur ihnen selbst, sondern – und dies erscheint nicht minder wesentlich – auch ihrer Umwelt¹³³ ein Modell und eine Sprache gegeben, um ihr aus dem Gefüge akzeptierter Normen gefallenes Leben neu zu *denken* und neu zu *formulieren*.

129 Bsp. cf. oben, Fn. 102.

130 P.KRU 89, 12–13; 88,9–11; 96,42–47 ; 100, 26–27.

131 P.KRU 91, 11–26, wo eine regelrechte Heilkur geschildert ist: „Wir nahmen ihn zu jenem Kloster und sprengten Wasser aus dem Wasserbecken des heiligen Ortes auf seinen Körper. Gott und die Gebete jenes Märtyres schenken ihm Genesung, er erholte sich nach und nach, und wir baten den *Oikonomos*, der jenem Ort vorsteht, dass er unsere Opfer für das heilige Kloster von uns annähme. Im weiteren ließen wir ihn (noch) für einige Tage im heiligen Ort, während der *Oikonomos* zusammen mit mir, Pesynthe, seinem Vater, ihn pflegte, bis er im heiligen Ort zur Genesung fand und sich nach und nach erholte. Nachdem aber Gott, der wahre Herr jener Entscheidungen, den kleinen Jungen besucht und ihm Genesung geschenkt hatte, nahmen wir ihn nach Hause zu uns und verbrachten viele Tage damit, ihn zu pflegen, bis sein Körper kräftig wurde. Im weiteren gingen sie^{sic!} zu jenem *Oikonomos*, nämlich Apa Surus, dem Vorstand jenes heiligen Ortes, (und sprachen:) „Der Gott des Ortes hat dem kleinen Jungen Genesung geschenkt. Willst du, dass er herkommt zum heiligen Ort und in ihm mit dir zusammen Gott dient, oder willst du, dass er dem heiligen Ort seine Arbeit schenkt? Wir geben ihn so, wie du es allen Kindern des heiligen Ortes auferlegst. Gott ist es, der zusammen mit dir entscheidet!“

132 P.KRU 89, 14; 96, 47–48; 100,27–28.

133 Cf. Erll/Roggendorf, Kulturgeschichtliche Narratologie, 80: „Literarische Texte vermögen kollektive Erfahrungswirklichkeit zu artikulieren, beispielhaft zu rekonstruieren und nicht zuletzt einen bedeutenden Einfluß auf die symbolischen Sinnwelten einer Kultur auszuüben.“

Anlage I: Beispiel für den Lang-Plot der Kindesschenkungs-Narratio

P.KRU 96, Schenkung eines Jungen durch seinen Vater an das Phoibammôn-Kloster, vertreten durch dessen Vorsteher Surus, vom 19. 08. 775 n. Chr. (ähnlich: P.KRU 89 und 100)

I. PROTOKOLLARISCHER TEIL

¶ *Invokation und Datum der Ausstellung*

+ Im Namen Gottes, des Allherrschers! Geschrieben im Monat Mesorê, (Tag) 26, Ind(iktionsjahr) 13.

¶ *Intitulatio des Ausstellers und Adresse des Destinatärs*

Ich, Phoibammôn, Sohn des Athanasios, welcher einen Schreibhelfer für sich unterschreiben lässt und glaubwürdige Zeugen gebeten hat, damit sie diese unübertretbare, unzerstörbare und nicht durch die Gesetze anfechtbare Schenkungsurkunde bezeugen, ich schreibe an das *Dikaion* des heiligen Märtyrers, des Heiligen Phoibammôn im Berg von Djême, vertreten durch Dich, Surus, den überaus gottesfürchtigen Diakon, und jeden, der nach Dir in diesem nämlichen Kloster des Heiligen Phoibammôn Verwalter sein wird:

II. URKUNDENCORPUS

¶ *Präambel*

Da das Gesetz Gottes einen jeden beauftragt und ermuntert, dass er mit dem, was ihm gehört, Gutes und Nützlichendes tut, was immer er möchte:

¶ *Narratio*

Nachdem der barmherzige Gott es bestimmt hatte und mir mein Sohn geboren wurde, dachte ich an meine Sünden und bestimmte über ihn, dass ich ihn, wenn er leben würde, dem Kloster des Apa Phoibammôn zur Rettung meiner Seele gäbe. Als aber der kleine Junge wuchs und Fortschritte machte, wollte ich das Gelübde übertreten, das ich mit Gott und seinem Heiligen errichtet hatte. Daraufhin fiel der kleine Junge in eine große, sehr schwere und harte Krankheit, und wir waren ständig in großem Kummer wegen des kleinen Jungen und waren neidisch, all die gesunden kleinen Kinder zu sehen, die der Trost ihrer Eltern sind. Wir berieten uns – ich und seine Mutter – dass vielleicht Gott und sein Heiliger dies uns antäten, weil wir den Bund, den wir mit ihm geschlossen hatten, übertreten hatten. Wir berieten uns miteinander: „Wir wollen uns aufmachen und den kleinen Jungen nehmen und zum heiligen Kloster gehen und den heiligen Märtyrer bitten: ‚Vergib uns die Dreistigkeit, die wir begangen haben!‘ Vielleicht, dass er Gott bittet und er dem kleinen Jungen Heilung schenkt.“ Wir nahmen nun den kleinen Jungen und brachten ihn in das heilige Kloster. Wir flehten ständig zu Gott und seinem Heiligen, dem Heiligen Phoibammôn, weinend und den Märtyrer bittend: „Vergib uns die Sünde, die wir getan haben!“, und wir empfangen ständig das heilige Abendmahl zusammen mit dem kleinen Jungen, und nach der Frist eines Monats an Tagen erhörte der, welcher die Bitten der seligen Anna, der Mutter des Propheten Samuel, gehört hatte, auch uns. Er schenkte dem kleinen Jungen Heilung, und wir gingen nach Hause, rühmten Gott und dachten: „Dieser kleine Junge war zu den Toten gezählt, bevor er Heilung erlangte. Jetzt aber ist er gesund geworden. Möge er Knecht für das heilige Kloster werden – den Ort, an dem er Heilung empfangen hat.“

¶ *Geschäftsklauseln*

Nachdem wir nun heute gekommen sind, dachten wir: „Damit nicht jemand von unserem Dorf versucht, dem kleinen Jungen Schwierigkeiten zu machen!“, (und) ich habe mich angeschickt und diese Schenkungsurkunde ausgestellt, und ich habe sie unserem Vater, dem Bischof und Verwalter, gegeben, dass er sie in der Bibliothek des heiligen Klosters deponiere, damit sie, wenn man den kleinen Jungen daran hindern sollte, Knecht für das Kloster zu sein, vorgezeigt werden kann. Wenn man sie liest, wird man von diesem großen Verbrechen abstehen. Wer es aber jemals wagt unter den Christen, diesen kleinen Jungen von dem heiligen Kloster zu verlangen, der zieht das Urteil auf sich, das der Herr durch den Mund des Hierophanten Moses (gesprochen) hat wegengerer, die das Gelübde des Herrn hindern würden. Und weiterhin, wenn dieser kleine Junge nicht Knecht sein will für das heilige Kloster, dann soll er alles, was er durch seine Tätigkeit erwerben wird, an das heilige Kloster geben, je nachdem, wie er es mit dem zukünftigen Verwalter vereinbaren wird.

III. SCHLUSSFORMULAR

¶ *Verabschiedung der Urkunde – Stipulation – Zeugenunterschriften*

Zur Sicherheit für das *Dikaion* des heiligen Klosters habe ich diese Schenkungsurkunde ausgestellt. Sie ist sicher und rechtskräftig an jedem Ort, an dem sie gezeigt werden wird. Sie wurde mir durch den Notar vorgelesen, sie hat mir gefallen und ich habe sie bekräftigt durch Schreibhelfer und glaubwürdige Zeugen. Ich habe sie verabschiedet in Übereinstimmung mit den Gesetzen ++ Ich, Patlôle, Sohn des Abraham, vom Gehöft And(roniku), ich bin Zeuge ++ Ich, Kumête, Sohn des Paphora, ich bin Zeuge ++ Ich, Johannes, (Sohn des) Sanagap vom Gehöft And(roniku), ich bin Zeuge ++ Ich, Senuthios, (Sohn des) Johannake aus Hermonthis, ich bin Zeuge +

¶ *Kompletionsvermerk des Notars*

+ Entstanden durch mich, Elisaïos, den geringsten Priester, aus Hermonthis +

Anlage II: Zwei Beispiele der SCAM-Story

*E-Mail „Could you be trusted???” von ivar_joachim@mycity.com,
13. April 2005*

Dear Sir/Madam

As you read this, I don't want you to feel sorry for me, because, I believe everyone will die some-day.

My name is Ivar Joachim a merchant from Norway, I have been diagnosed with Esophageal cancer. It has defiled all forms of medical treatment, and right now I have only about a few months to live, according to medical experts.

I have not particularly lived my life so well, as I never really cared for anyone (not even myself) but my business. Though I am very rich, I was never generous, I was always hostile to people and only focused on my business as that was the only thing I cared for. But now I regret all this as I know that there is more to life than just wanting to have or make all the money in the world. I believe when God gives me a second chance to come to this world I would live my life a different way from how I have lived it.

Now that God called me, I have willed and given most of my property and assets to my immediate and extended family members as well as a few close friends. I want God to be merciful to me and accept my soul, so I have decided to give alms to charity organizations, as I want this to be one of the last good deeds I do on earth. So far, I have distributed money to some charity organizations in the U.A.E., Somalia and Malaysia.

Now that my health has deteriorated so badly, I cannot do this myself anymore. I once asked members of my family to close one of my accounts and distribute the money which I have there to charity organizations in Bulgaria and Pakistan; they refused and kept the money for them. Hence, I do not trust them anymore, as they seem not to be contented with what I left for them. The last of my money which no one knows of is the huge cash deposit of Twenty Three Million Three Hundred Thousand United States Dollars (\$ 23.300,000.00 USD) that I have with a finance firm abroad.

I will want you to help me collect this deposit and dispatch it to charity organizations of your choice. If you know that you are willing to assist me in this matter, let me know, because you are going to deal with my attorney, you can then discuss the percentage from there. My hands, legs and all my entire body is very weak, so I will be using to know the position of things.

God be with you.

Ivar Joachim.

E-mail „God be with you“ von davidelis@walla.com, 4. Mai 2005

Hello,

My name is David Ellis, a nationality of United Kingdom, I have been diagnosed with Esophageal cancer. It has defiled all forms of medical treatment, and right now I have only about a few months to live, according to medical experts.

I have not particularly lived my life so well, as I never really cared for anyone (not even myself) but my business. Though I am very rich, I was never generous, I was always hostile to people and only focused on my business as that was the only thing I cared for. But now I regret all this as I know that there is more to life than just wanting to have or make all the money in the world. I believe when God gives me a second chance to come to this world I would live my life a different way from how I have lived it.

Now that God called me, I have willed and given most of my property and assets to my immediate and extended family members as well as a few close friends. I want God to be merciful to me and accept my soul, so I have decided to give alms to charity organizations, as I want this to be one of the last good deeds I do on earth. So far, I have distributed money to some charity organizations in the U.A.E., Somalia and Malaysia.

Now that my health has deteriorated so badly, I cannot do this myself anymore. I once asked members of my family to close one of my accounts and distribute the money which I have there to charity organizations in Bulgaria and Pakistan, they refused and kept the money for them. Hence, I do not trust them anymore, as they seem not to be ontended^{sic} with what I left for them. The last of my money which no one knows of is the huge cash deposit of Twenty Eight Million dollars (\$ 28,000,000,00) that I have with a finance/Security Company abroad. I will want you to help me collect this deposit and dispatch it to charity organizations.

I have set aside 20% for you and for your time.

God be with you.

David Ellis