

daß trotz der politischen Gegensätze die kulturellen und wirtschaftlichen Beziehungen zwischen Byzanz und dem aufkommenden Islam nicht völlig abgebrochen waren.

S. 235—265: Paul A. Underwood, *Third Preliminary Report on the Restoration of the Frescoes in the Kariye Camii at Istanbul by the Byzantine Institute, 1956*. Fortsetzung des OrChr 42 (1958) 151 und 43 (1959) 139f. angezeigten Berichtes. Neu aufgeheilt sind (im Kuppelgewölbe und in den beiden Lünetten an den Mauern der Ostseite des Parekklesion): die Wiederkunft Christi, die himmlische Buchrolle, die Chöre der Auserwählten (hier ist Underwood das Mißgeschick widerfahren, in der Aufzählung der Chöre mit dem ersten Chor auf der linken Seite des thronenden Christus begonnen zu haben; daher die überraschende Reihenfolge. In Wahrheit ist aber mit dem Chore, welcher der rechten Hand des thronenden Christus am nächsten steht, zu beginnen; das sind die Apostel; auf der rechten Seite fortfahren: Propheten und Märtyrer; dann linke Seite des thronenden Christus; ihm am nächsten die Hierarchen; dann die [übrigen männlichen] Heiligen; endlich die Frauen. So ist auch hier die traditionelle Reihenfolge schön eingehalten). Jetzt folgen die Etoimasia, das Wägen und die Verdammung der Seelen, der Feuerstrom und der Feuersee, die Qualen der Verdammten, drei Gemälde aus dem Bereich des Gleichnisses vom armen Lazarus und reichen Prasser, Erde und Meer geben ihre Toten zurück, die Auserwählten ziehen ins Paradies ein, die Bundeslade wird in den Tempel gebracht. — 39 Abbildungen erläutern diesen wiederum so sorgfältigen Bericht.

S. 267—287: Paul A. Underwood, *Notes on the Work of the Byzantine Institute in Istanbul, 1955/56*. Neben der Restauration der Fresken in der Chora-Kirche hat das Byzantine Institute zu Istanbul noch andere Arbeiten geleistet. Darüber hatte Underwood bereits früher einen ersten Bericht geliefert; vgl. OrChr 42 (1958) 151. Der jetzige Bericht erstreckt sich über die Arbeiten in den Jahren 1955/56.

Gabriele Giamberardini OFM., *Il Natale nella chiesa copta* = Studia Orientalia Christiana: Aegyptiaca 9 — (Theologica 6), Edizioni del Centro Francese di Studi Orientali Cristiani, Cairo 1958, kart. 87 S.

Dsl., *I primi copti cattolici* = Studia Orientalia Christiana: Aegyptiaca 12 — (Documenti 1), 1958, kart. 263 S.

Der rührige Franziskanergelehrte, der nach den mir vorliegenden Unterlagen bis jetzt 12 selbständige einschlägige Arbeiten hervorgebracht hat, legt zunächst eine Monographie über das Weihnachtsfest in der koptischen Kirche vor. Da es sich dabei um Informationen aus erster Hand handelt, dürfte es nützlich und angebracht sein, den Leser in der Besprechung zugleich mit den wichtigsten Tatsachen aus dieser Monographie bekannt zu machen.

Im liturgischen Abschnitt (6—40) behandelt der Vf. zunächst die Vorbereitung auf das Fest, die in der koptischen Kirche in dreifacher Weise geschieht:

a) Ein Fasten vom 16. Hatūr (= 25. Nov. gregorianischer Rechnung) an; hinzugefügt sei, daß auch die orthodoxe Kirche dem Fest ein vierzigstägiges Fasten (vom 15. Nov. bis 24. Dez.) vorangehen läßt [vgl. K. Holl, *Die Entstehung der vier Fastenzeiten in der griechischen Kirche* = Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte 2 (1928) 155 ff.].

b) Ein marianischer Monat vom 1. bis 29. Kīhak, der sich besonders in den Theotokien manifestiert.

c) Die Vigil des Festes: al-Bārāmūnī (= παραμονή) genannt, am 28. Kīhak (= 24. Dez. julianischer Rechnung).

Beim Fest selbst kommen zunächst Ort und Zeit der Geburt zur Sprache (14—23). Die aufs erste überraschende Behandlung des Geburtsortes wird durch eine koptische Tradition gerechtfertigt, die die Geburt Christi in eine Stadt Mittelägyptens, nach Heracleopolis Magna (dem koptischen Ⲅⲓⲏⲥ. nahe dem heutigen Beni Suef) verlegt. Diese Neben-tradition wird von Aḥmed al-Qalqašandī (gest. 821/1418) berichtet = F. Wüstenfeld, *Die Geographie und Verwaltung von Ägypten nach dem Arabischen des C.* (Göttingen 1879) 10. Die Palme der Maria, die nach al-Gāḥid zu seiner Zeit noch in Ahnās stand, wird

auch im Koran erwähnt: Sure 19,24. Von einer anderen, durch al-Maqrizī überlieferten Tradition wird diese Palme nach Gizah (bei Kairo) verlegt.

Der Vf. meint hierzu, daß vielleicht die altägyptische Vorstellung von der Erscheinung des ersten Lebewesens in Hermopolis Magna (dem koptischen Ἡμοῦσι, arab. Ašmūnain) die Verlegung der Geburt des Messias nach Heracleopolis veranlaßt hat: »In questo modo l'origine egiziana del 'primo Adamo e del secondo Adamo' rimane ingegnosamente combinata« (15). Tatsächlich haben wir eine der frühesten Lehren von der Weltentstehung in der sog. »Urgötterlehre von Hermopolis« [vgl. E. Otto, *Ägypten* (Stuttgart 1953) 57]. Wenn man aber nicht den Umweg über Hermopolis machen will, sei hier mit aller gebührenden Vorsicht auf den Phönix hingewiesen, von dem es im Totenbuch 125 heißt: »Meine Reinheit ist die Reinheit des Großen Phönix in Herakleopolis« [vgl. G. Thausing, *Der Auferstehungsgedanke in ägyptischen religiösen Texten* (Leipzig 1943) 11].

Sonst wird auch von der koptischen Tradition einmütig Bethlehem als Geburtsort bezeichnet.

Über den Tag der Geburt berichtet Klemens von Alexandrien (*Stromata* I 12 = PG 8, 885 ss.), daß einige den 25. Bašons (= 20. Mai jul.), andere den 24./25. Barmūda (= 19./20. April jul.) dafür ansehen. Der Vf. hält es (21) für nicht unwahrscheinlich, daß bei den Basilidianern das Geburtsfest mit Epiphanie verschmolzen worden ist (vgl. Johannes Cassianus, *Collatio* X 2 = PL 49, 820 s.). Hier muß ergänzt werden, daß auch die armenische Kirche das Weihnachts- und Epiphaniefest am 6. Januar vereint hat [vgl. F. Heiler, *Urkirche und Ostkirche* (München 1937) 529]. Schon Athanasios bezeugt (wenn der betreffende koptische Papyrus authentisch ist) den 29. Kīnak (= 25. Dez.

jul. = 7. Jan. greg.) als Geburtstag des Herrn (im Arabischen später als der 25. كَانُونُ الْأَوَّلِ) = Dezember, bezeichnet). Die Angaben des Vf. dürfen aber nicht auf sich gestellt bleiben, sondern müssen in den Gesamtrahmen des Geburtstagsproblems [vgl. H. Engberding, *Der 25. Dezember als Tag der Feier der Geburt des Herrn* = Archiv für Liturgiewissenschaft 2 (1952) 25—43] hineingestellt werden.

Als Uhrzeit der Geburt wird die siebente Stunde der Nacht = (Ein Uhr morgens) angegeben (23). Daher muß die Eucharistiefeier des Festes in ihren wesentlichen Teilen nach Mitternacht liegen.

Nur im Schaltjahr wurde das Fest auf den 28. Kīhak vorverlegt. Da dann aber der 29. »leer« geblieben wäre, feierte man beide Tage als Geburtsfest (24.) Dies hat dann, vom Schaltjahr ausgehend, zu einer Verallgemeinerung geführt, so daß das Synaxarium verkündet: »In eam namque sententiam convenerunt Patres Ecclesiae Doctores, utraque die festum natalium sanctorum agendum esse: extrema enim nocte diei vigesimae octavae contigerunt natales, et demum die vigesima nona manifestati sunt. Quia insuper intercalari quoque anno incidunt natales in diem vigesimam octavam, et annis haud intercalariibus incidunt iidem in diem vigesimam nonam, ideo praescripserunt ut utraque dies festo sancto celebrando dicaretur« (= CSCO 78, 287).

In der heutigen Praxis wird der 28. als Vigil begangen; beide Tage werden nur im Schaltjahr als Geburtsfest gefeiert.

Am Festtag wird die Gregoriosanaphora verwendet, von deren Eucharistischen Hochgebet der Vf. einige kurze italienische Übersetzungsproben bietet (26).

In den Rahmen seiner Untersuchung baut der Vf. schließlich noch die Feste ein, die zum »ciclo liturgico« des Weihnachtsfestes gehören:

- a) Verkündigung (33): 29. Bermahāt = 22. März jul. = 7. April greg.
- b) Beschneidung (33 s.): 6. Tūba = 1. Jan. jul. = 14. Jan. greg.
- c) Epiphanie (34—38): 11. Tūba = 6. Jan. jul. = 19. Jan. greg.
- d) Darstellung im Tempel (38): 8. Amšīr = 2. Febr. jul. = 15. Febr. greg.
- e) Flucht nach Ägypten (38—40): 24. Bašons = 19. Mai jul. = 1. Juni greg.

Wenn man diese Übersicht überblickt, fragt man sich, wie Heiler zu der Behauptung kommen konnte, die Kopten feierten Weihnachten, Beschneidung und Epiphanie später

»als an den sonst im Osten üblichen Tagen« (*Urkirche und Ostkirche*, 490). Ob er den Unterschied zwischen jul. und greg. übersehen hat?

Die Texte, die sich um die Inkarnation gruppieren, wertet der Vf. dann für eine Theologie des Festes aus (40—58), d. h. für Christologie und Mariologie. Von Gewicht ist hier vor allem die Frage, inwieweit der Charakter der »Monophysitismus« nun tatsächlich monophysitisch ist. Was bleibt vom »Monophysitismus«, wenn man Texte wie die beiden folgenden betrachtet? Ein Theotokion: »Divinità santa, senza alterazione, uguale al Padre: Umanità pura, senza intervento d'uomo, consostanziale a noi secendo l'economia. Questa l'ha presa da te, o immacolata, e si è unita ad esso $\kappa\alpha\tau\alpha$ $\epsilon\gamma\eta\omicron\upsilon\sigma\tau\alpha\varsigma$ « (45), Michael Minā, ein zeitgenössischer koptischer Theologe: »Gesù Cristo, nostro Signore, prese carne da Santa Maria per lo Spirito Santo in una natura unita senza mescolanza (بلا امتزاج), senza confusione (بلا اختلاط), senza separazione (بلا انفصال), e senza cambiamento (ولا تغير)« (47). Es ist schade, daß der Vf. nicht die hier für »in una natura« gebrauchten arabischen Worte des uns schwer zugänglichen Werkes mitteilt. Sicherlich ist etwas anderes darunter verstanden als die orthodoxe $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$. An einer anderen Stelle drückt sich Minā noch deutlicher aus: »Se il Cristo è composto di umanità e di Verbo eterno, ciò non comporta nè confusione, nè alterazione . . . Quindi nè l'eterno cambiò la sua sostanza per diventare una proprietà temporale, nè il temporale cambiò nella sua proprietà per diventare una proprietà eterna: ma ciascuno dei due, dopo l'unione, conservò la sua proprietà e la sua sostanzialità« (47 s.).

Offensichtlich ist die Nähe der »monophysitischen« Lehre zur orthodoxen viel größer als die der nestorianischen [vgl. *OrChr* 43 (1959) 144]. Es ist wohlüberlegt, wenn der Vf. am Schluß seiner Ausführungen als seine persönliche Überzeugung bekennt, »che i copti siano in possesso di una dottrina cristologica esatta, ma espressa, nelle prese polemiche, con fraseologia inesatta« (48).

Im ikonographischen Abschnitt (58—80) bietet der Vf. eine Reihe von Abbildungen, die zur Geburt Jesu in Beziehung stehen, und deren Beschreibungen. Die beiden ersten Bilder *Radix Jesse* zeigen einen Typus, der auch im Abendland seine Ausgestaltung gefunden hat; so an niederrheinischen Schnitzaltären [vgl. H. Lützel, *Die christliche Kunst Deutschlands* (Bonn 1936) 89] und im berühmten »Jesse Window« der Dorchester Abbey (Oxfordshire). Besonders eigenartig erscheint die stark ägyptisch wirkende Darstellung des Bades des Kindes (?) aus dem Koptischen Museum. Man liest bei G. hier nichts darüber, daß es sich dabei um ein vieldiskutiertes Relief der koptischen Kunst handelt, das zum ersten Mal von M. H. Munier in: *Annales du Service des antiquités de l'Égypte* 24 (1924) 128—132, publiziert wurde. Da man an dieser Darstellung den Mischstil, der die koptische Kunst kennzeichnet, besonders gut studieren kann, hat M. Cramer dieses Relief zum Ausgangspunkt ihres Abrisses der koptischen Kunst genommen [*Das christlich-koptische Ägypten einst und heute* (Wiesbaden 1959) 69—75]. Die Tatsache, daß — wie M. Cramer (a. a. O. 70) gezeigt hat — die Waschungsszene auf den Darstellungen der Geburt Christi in Ägypten fehlt, läßt die Auslegung dieses Reliefs »als fraglich erscheinen« (Cramer, a. a. O.), wenn man die seltsam feierliche Haltung der rechten Frau vielleicht auch mit dem starken stilisierenden Zug der Darstellung erklären könnte. Wenn die Kopfbedeckung der Frauen und die Nähe des Mithrasheiligtums in Mithrahine (südlich von Altkairo) eine Deutung als mithräische Reinigungsszene nahelegen, so bezeichnet Cramer eine solche als »ebenso ungewiß« (a. a. O. 71). Jedenfalls hätte der Vf. eine eingehendere kritische Würdigung dieses und auch der anderen Kunstdenkmäler geben müssen, wobei ihm die in Ägypten selbst erschienene Fachliteratur sicher gute Dienste geleistet hätte. So hat G. nirgends im Apparat die Arbeiten A. Badawys *L'art copte — les influences égyptiennes* = *Publications de la Société d'Archéologie Copte* (Le Caire 1949) und *L'art copte — les influences hellénistiques et romaines* — *Bulletin de l'Institut d'Égypte* 34 (Le Caire 1953), erwähnt.

Interessant sind auch die Ausführungen des Vf. über das Heiligtum von Maṭariah, einer Vorstadt von Kairo, wo die hl. Familie auf ihrer Flucht unter einem Baum Rast gemacht haben soll. Leider ist das Foto, das Abb. 16 den gegenwärtigen Verfall des Heilig-

tums zeigen soll, ziemlich schlecht. Auch die anderen Reproduktionen sind recht schlecht. Dies ist um so bedauerlicher, als der Leser bei diesem Kapitel unbedingt auch »schauen« können muß, soll er das Gesagte voll würdigen.

Aufs Ganze gesehen zeigt der Vf. eine gute Belesenheit in der einschlägigen Literatur und weiß die Probleme, denen er begegnet, richtig anzufassen. Daß er am Ort des Studienobjektes ist, verleiht seinen Ausführungen einen besonderen Wert.

In seiner zweiten Arbeit veröffentlicht G. das MS 7° aus dem Archiv der *Missione Francescana dell'Alto Egitto* in Gīzah. Das MS — ein Register, das aus zwei Bänden besteht — geht auf den böhmischen Franziskaner-Missionar P. Jacobus Rzimarz (später Präfekt der ägyptischen Mission und Apostolischer Notar) zurück.

Der erste Band (14–136), der 1738 angelegt worden ist, enthält die Teile: a) *De abjuratiōibus*, b) *Liber Baptizatorum*, c) *Liber Defunctorum*, d) *De Matrimoniiis* und e) *Appendix: De Dispensationibus*. Der zweite Band (137–259), in seinen Eintragungen vom 14. Jan. 1728 bis 1748 datiert, bringt den *Status animarum*, nach Orten und Jahren geordnet. Die drei Zentren der Mission waren Achmīm, Girgā und Faršiūt. Den Umstand, daß die Kopten dabei zum lateinischen Ritus übergangen, erklärt G. mit dem Fehlen einer eigenen Hierarchie und eines einheimischen Klerus (11).

Die Schrift des MS ist regelmäßig, teilweise aber — u. a. infolge willkürlicher Abkürzungen — schwer lesbar. Besonders bei der Entzifferung der arabischen Namen entstehen dadurch ernstliche Schwierigkeiten.

Wenn die langen Listen im wesentlichen auch nur eine Aufzählung von Namen bringen, sind sie als authentische Dokumente der *Missio Superioris Aegypti*, die am 3. Juli 1719 wiederum den Franziskaner-Reformaten (die bis 1697 in Ägypten gearbeitet hatten) übertragen wurde, von Bedeutung. Wer das Gespür dafür besitzt, wird mit etwas »Einbildungskraft« zwischen den Zeilen manches historisch und menschlich Bewegende (z. B. im Appendix über die Dispensen bei Ehehindernissen) herauslesen können.

Ernst Hammerschmidt

Le grand lectionnaire de l'église de Jérusalem (V^e–VIII^e siècle) Tome I, ed. Michel Tarchnischvili (Textus: CSCO, vol. 188/Iber. 9; Versio: CSCO, vol. 189/Iber. 10), Löwen 1959, 16 + 174 bzw. 139 S.

Nur mit innerer Ergriffenheit kann man die Ausgabe des großen Lektionars in die Hand nehmen, an der P. Tarchnišvili bis kurz vor seinem zu frühen Tode unermüdlich gearbeitet hat. Es ist die wirklich definitive Edition dieses für die Liturgiegeschichte wie für die biblisch-patristische Literatur gleich bedeutsamen Werkes. K. Kekelidze hatte in seiner Entdeckerfreude auf der Basis zweier von ihm 1911 in Svanethien aufgefundenen defekten Hss. sein damals Aufsehen erregendes Buch herausgegeben: *Das Jerusalem Kanonarion des 7. Jahrhunderts* (Tiflis 1912); es waren dies die Hs. georg. cod. 635 des Museums von Mestia (Svanethien) aus Lathal (10 Jh.) und die noch lückenhaftere Hs. v. Kala oder Lakurga (Svanethien), jetzt in der Nationalbibliothek zu Tiflis (10 Jh.). T. legt seiner Ausgabe das vollständige Lektionar cod. géorgien 3 der Pariser Nationalbibliothek (10/11. Jh.) zugrunde, das bereits H. Goussen in seinem Aufsatz: *Über georg. Drucke und Handschriften die Festordnung und den Heiligenkalender des altchristlichen Jerusalem betreffend* (M.-Gladbach 1928) als das maßgebliche erkannt und wegen seiner zahlreichen topographischen Angaben ausgiebig benutzt hatte. Neben diesen drei schon genannten (und von Goussen zeitlich zu spät angesetzten) Hss. zieht T. noch den georg. codex 37 vom Sinai (v. J. 982) hinzu, der von G. Garitte in seinem *Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires du Mont Sinai* (CSCO 165 subs. 9, Löwen 1956) Einleitung S. 10 f. erwähnt, aber als Bibelhs. nicht beschrieben wird, sowie das Chanmetifragment des Grazer Sinailektionars (7. Jh.) und das Haemeti-Palimpsestfragment 1329 (8. Jh.) Tiflis, von dem der Unterzeichnete nur die Perikopen, lauter Evangelienfragmente in dem Sammelwerk: *Monumenta iberica antiquiora* (CSCO 166 subs. 10, Löwen 1956) S. 40–64 publiziert hatte.

Zwecks besserer Übersicht hat T. den Text in 1696 Paragraphen eingeteilt nach Vorgang der Sinaihs 37, deren zweiter Teil in 176 Paragraphen zerfällt (von T. im noch erscheinenden