

nur das Inzipit für das Nachtoffizium und die Kathedralvigil der Sonntage und für das gesamte Offizium der Freitage (cf. S. 156). Die ersten zuverlässigen Handschriften stammen demnach aus dem 16. Jh. Und damit geht der gesamte Befund aus Handschriften hervor, die vier bis fünf Jahrhunderte später als die ältesten Zeugen entstanden sind. Dies dürfte insofern ins Gewicht fallen als der V. selbst darauf hinweist, daß um 1250 nochmals der *Hudrā* des Išo'yahb III (649-659; cf. J. M. Fiey, *OrChrP* 35 (1969), S. 307) reformiert worden ist (S. 154, 169), das heißt, die Handschriften vor dem 13. Jh. wie Codex Seert 33 und möglicherweise auch die Mossuler Handschrift des Mar Eša'ya *Hudrā* sind von größter Bedeutung für die Struktur und den Inhalt des Verkündigungs- und Weihnachtskreises. Wie der A. somit behaupten kann (ohne dazu jedoch den Beweis zu liefern), daß die von ihm benutzten Handschriften alle die frühere Reform des Išo'yahb widerspiegeln (cf. S. 167, 236, 268), ist mir aufgrund der ausdrücklich vermerkten Tatsache einer späteren Umgestaltung des *Hudrā* im 13. Jh. unklar geblieben.

Auf S. 167-170 schließt sich dann eine kurze Beschreibung der Frühgeschichte dieses Zyklus an. Von großer Wichtigkeit sind (1) die Aufzählung der liturgischen Bestandteile in der Ausgabe Bedjans (S. 171-185) mit der Liste der Wiederholungen (186-192) und (2) der detaillierte tabularische Vergleich zwischen der handschriftlichen Überlieferung und den Angaben bei Bedjan und Darmo (194-219) mit den dazugehörigen Erläuterungen (220-228) sowie (3) eine tabularische Erfassung der Schriftlesungen (229-236).

Weniger gelungen ist die Besprechung der einzelnen Themen im vorweihnachtlichen Kreis bei den Ostsyrern (237-251) und im westsyrischen Ritus (251-263) mit den Ergebnissen der Arbeit (264-270).

Von größerer Bedeutung ist die Tatsache, daß der V. im Appendix diejenigen Hymnen in den verschiedenen Handschriften (im syrischen Original mit Übersetzung) vorgestellt hat, die bei Bedjan nicht für den Verkündigungs- und Weihnachtskreis angegeben, sondern an anderer Stelle des Kirchenjahrs eingefügt wurden (271-283). Die auf S. 284-288 angeführten Schemata zum Offizium erleichtern das Auffinden der einzelnen Bestandteile (von S. 64-115). Das Glossarium der wichtigsten liturgischen Termini (289-292) stützt sich auf die Angaben bei Maclean, Brightman, Mateos u. a. Daran schließt sich dann noch ein Register (293-297) an.

Nun wäre es bei einer Arbeit über den *Hudrā*, in dem sich gerade die ältesten liturgischen Gesänge erhalten haben, sicherlich erforderlich gewesen, auch darauf hinzuweisen, welche Hymnen Ephräms und Narsais sich nun im *Hudrā* gehalten haben. Der einmalige Verweis auf Ephräm (S. 271) und Narsai (S. 82) ist wenig befriedigend. Aber auch im Hinblick auf die Tatsache, daß diese Hymnen im *Hudrā* für die Aufschlüsselung theologischer Aussagen so wichtig sind, ist es um so enttäuschender, daß der A. der schwierigeren Analyse der christologischen Aussagen insgesamt aus dem Weg gegangen ist (cf. S. 238) und mit einer listenmässigen, belanglosen Aufzählung der »Greetings« an die Muttergottes ersetzt hat (238-243). Welche Schlüsselfunktion diesen »Greetings« zukommen könnte, oder welche Kriterien zur Auswahl der besprochenen Themen benutzt worden sind, wird nicht dargelegt.

Aufgrund der wichtigen Tabellen jedoch und der interessanten Hinweise auf die Abweichungen von den Handschriften in der Ausgabe Bedjans ist diese Arbeit in Zukunft zu konsultieren. Aber auch mit der Übersetzung der gesamten Texte aus dem *Hudrā* wird ein Teil der ostsyrischen Liturgie einem weiteren Kreis zugänglich gemacht, wofür dem A. zu danken ist.

Gabriele Winkler

Henry Ansgar Kelly, *The Devil at Baptism: Ritual, Theology, and Drama* (Ithaca u. London 1985), S. 301.

Der A. hat seine interessante liturgievergleichende Untersuchung in drei Hauptteile gegliedert: I. Der jüdische, neutestamentliche und gnostische Hintergrund (S. 5-77); II. Die wichtigsten

Weiterentwicklungen einschließlich der östlichen Überlieferungen, die keinen Exorzismus kannten wie das syrische Hinterland und die persarmenische Kirche, sowie die Küstengebiete des Mittelmeerraums, die exorzistische Riten praktizierten (79-157); III. Die Gestalt der heutigen Rituale, wobei der A. sicher und gekonnt einen weiten Bogen spannt mit dem byzantinischen und westsyrischen Brauch, den Riten in Armenien und Ägypten, den römisch-fränkischen Gebräuchen, den milanesischen, gallikanischen und spanischen Ordines, sowie einem abschließenden Kapitel über die westlichen Reformen (158-271). An die Zusammenfassung (272-278) ist noch ein bibliographisches und allgemeines Register (279-301) angefügt.

Die schöne Arbeit zeichnet sich durch erhebliches Wissen um die Quellen aus, und der weit abgesteckte Horizont und eine differenzierte Argumentationsweise sichern im großen ganzen die Aussagen und Ergebnisse ab. Somit ist diese gelungene Untersuchung zu einer der bemerkenswertesten Arbeiten im Zusammenhang mit dem Initiationsritus zu zählen. Wenn ich nun auf einige Feststellungen etwas näher eingehen möchte, so soll dies keineswegs die außerordentliche Leistung schmälern.

In der Einleitung auf S. 11 behauptet der A., daß die Täuflinge auch nach der Immersion mit *exorziertem Öl* gesalbt worden seien. Das stimmt wohl nicht ganz, denn selbst Hippolytus unterscheidet die präbaptismale Salbung mit dem exorzierten Öl von der postbaptismalen mit einem Öl, über das kein Exorzismus, sondern eine Danksagung gesprochen wurde (cf. XXI, 6-8 u. 19).

Auf S. 60 hat der V. meines Erachtens die Aussagen gnostischer Quellen mißverstanden, wenn er auch sie anhand der paulinischen Tauftheologie interpretiert (»So far, we have baptism pretty much as Saint Paul envisages it ...«). Gerade das vorangehende Zitat von Theodotus (»But it is not only the washing that is liberating, but the knowledge [*gnōsis*] of who we were, and what we have become, where we were or where we were placed, whither we hasten, from what we were redeemed, what birth is and what rebirth ...«) würde doch aufgrund des Hinweises auf die pneumatische Geburt eher auf Jn 3 als auf Rm 6 hindeuten.

Auf S. 132 formulierte der A. wohl etwas unglücklich »Ephrem«, who *though only a deacon* dominated Christian thought in East Syria« (meine Hervorhebung), wobei dann anschließend die Epiphaniehymnen dem Ephräm zugeschrieben werden. Die Autorschaft ist keineswegs abgesichert, denn diese Hymnen spiegeln eine spätere Struktur (des Taufrituale) wider. Zum Datum der Katechetischen Homilien des Bischofs von Mopsuestia hätte die Arbeit von S. Janeras konsultiert werden müssen: »En quels jours furent prononcées les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste?« in: *Mémorial Mgr. Gabriel Khouri-Sarkis (1898-1968)* [Louvain 1969], 121-133.

Auf S. 188 wiederholt und argumentiert der A., daß das armenische Taufrituale (*Maštoc*) von Yovhan Mandakuni abgefaßt worden sei, wobei er sich auf Diettrich (*Nestorianische Taufliturgie*) und Denzinger (*Ritus Orient.*) beruft. Diese Zuschreibung ist höchst ungewiß und kann deshalb nicht als Grundlage für die weitere Diskussion benutzt werden. Auf S. 189 stützt sich der A. dann auf einige armenische Handschriften des Mittelalters, die von Conybeare übersetzt worden waren und deren Struktur und Inhalt teilweise mit dem byzantinischen Ritus übereinstimmen, ohne dabei im Auge zu behalten, daß die Armenier in ihrer wechselvollen Geschichte des öfteren zur Union mit den Byzantinern gezwungen worden waren, um sie dann bei nächster Gelegenheit wieder abzuschütteln, und daß damit diesen Handschriften vielleicht nicht das Gewicht beigemessen werden darf, das ihnen hier gegeben wird. Als Grundlage nimmt der V. die nicht immer ganz zuverlässigen Aussagen Conybeares zu Hilfe. Zur handschriftlichen Überlieferung müßte S. Čemčemean herangezogen werden: »Kanon mkrut'ean«, *Bazmavēp* 129 (1971) 36-46; 130 (1972) 211-230 u. 400-419 (in Neuarmenisch). Auf S. 190 (passim) verweist der V. auf Conybeares englische Übersetzung, wobei er Conybeares Wiedergabe des armenischen Texts anhand seiner eigenen Mutmassungen korrigiert. Ein Blick in die deutsche Übersetzung (*OrChrA* 212 [Rom

1982], S. 192-195, Zeile 68 u. 75) hätte die Sache klären können. Der armenische Text hat in Z. 68 (S. 192/193) *dewk'* (in der Genitivkonstruktion *diwac'*) und in Z. 75 (S. 194/195) ist von dem »üblen Dämon« (in Sg. nicht Pl.! [*čar dewn*] die Rede, und so auch in der deutschen Übersetzung wiedergegeben worden. In diesem Zusammenhang muß generell festgestellt werden, daß wie in vielen englisch abgefaßten Untersuchungen heutzutage, so auch hier die Tendenz zu erkennen ist, bevorzugt auf englische Übersetzungen der Quellen zu verweisen, ganz gleich ob sie den neuesten Forschungsstand reflektieren oder nicht.

Zum Gebrauch von Ps 24 (23) in den westlichen Osterzeremonien des Mittelalters (cf. S. 214-215) wäre auch auf die östlichen Riten zu verweisen, wozu am besten folgende Arbeiten zu konsultieren sind: A. Rose, »Attolite portas, principes vestras ...« in: *Miscellanea liturgica in onore di S. E. il Cardinale G. Lercaro*, vol. I (Rom 1966), 453-478; R. Taft, *The Great Entrance ...* (= *OrChrA* 200, Rom 1978²), 98-112.

Zum Abschluß sei nochmals auf den großen Wert der Arbeit hingewiesen. Wer in Zukunft über die vorbereitenden Riten der Taufe, d. h. über das Taufgelöbniß mit der Abrenuntiation und den Exorzismen arbeiten wird, muß auf diese gelungene Untersuchung zurückgreifen, denn sie ist zu den wichtigsten liturgievergleichenden Studien auf diesem Gebiet zu zählen.

Gabriele Winkler

Häymānota abaw qaddamt. La foi des pères anciens. 1. Texte éthiopiens. Enseignement de Mamher Kefla Giyorgis, composé par Alaqa Kidana Wald Kefle, recueilli par son disciple Dasta Takla Wald. Avec une introduction sur la vie et l'œuvre de ces trois savants par Berhanou Abebbe. (= Studien zur Kulturkunde. 79.). Stuttgart: Steiner, 1986. 287 S. DM 64,—.

Das vorliegende Werk Häymānota Abaw »fides patrum« (nicht zu verwechseln mit einem gleichnamigen Werk, Übersetzung des arabischen I'tirāf al-Ābā', einer Sammlung antinestorianischer Homilien und Auszüge aus den Väterschriften) ist die großartige Summe des Schaffens dreier äthiopischer Gelehrter, die jeweils in einem geistigen Vater-Sohn-Verhältnis zueinander stehen. Die Namen sind jedem Äthiopisten wohlbekannt und verbinden sich unauflöslich mit der Lexikographie und grammatischen Pflege des Ge'ez und des Amharischen: Kefla Giyorgis war Guidis wichtigster Mitarbeiter beim Vocabulario Amarico, Kidana Wald Kefle vollendete das (auf Dillmanns Lexicon beruhende) Ge'ez-Amharische Wörterbuch seines Lehrers und gab es zusammen mit einer Ge'ez-Grammatik heraus, Dasta Takla Wald verfaßte das bis heute umfangreichste und maßgebende Amharisch-Amharische Wörterbuch. Folgerichtig legt der Verfasser des Vorworts, Berhanou Abebbe, selbst ein ausgewiesener äthiopischer Historiker (seit kurzem »chevalier de l'ordre des palmes académiques«) bei der Vorstellung des Werks dieser drei Gelehrten den Akzent auf die sprachpflegerische Seite im Rahmen der Modernisierungsbestrebungen in Äthiopien auf eigenständiger kultureller Grundlage, ohne freilich das Wissen Europas auszuschlagen. Nicht zufällig taucht hier Japan als Modellfall auf (s. S. 4); es wäre eine reizvolle Aufgabe, das Japanbild in Äthiopien zu Beginn des 20. Jhdts. nachzuzeichnen. Berhanou Abebbe steht als Schüler wiederum in einem engen Verhältnis zu Dasta Takla Wald; dies wird deutlich, neben seinen reichen Informationen aus der mündlichen Überlieferung, wenn er voll düsterer Ahnung schreibt, der Meister sei noch am Leben. Wenig später mußte der Herausgeber Prof. Haberland die Nachricht vom Tode des Gelehrten im Vorwort hinzufügen. Ein beeindruckendes Photo von Dasta ist dem Bande als Frontispiz beigefügt; vielleicht hätte man die in den lexikalischen Werken leicht zugänglichen Porträts von Kefla Giyorgis und Kidana Kefle auch begeben sollen.