

wahrt wurden: »Öl« (*mešha*), »Öl der Salbung« (*mešha da-m^ešihuta*), »Öl des Horns der Taufe« usw. aber auch *rušma* selbst (s. dazu S. XXXIX *passim*), worauf der Autor jedoch leider nicht weiter eingeht (s. dazu die Untersuchung über die griechische, syrische und armenische Terminologie in *Worship* 52 [1978], 26-29, 32, 34). Auf S. 115 fällt folgende nicht ganz zufriedenstellende Wiedergabe des Textes auf: »... il entonne l'*Afchine* suivant...« (Text hervorhebung von mir). Hier muß sich der aufmerksame Leser fragen, was wohl »*Afchine*« bedeuten könnte. Hier handelt es sich sehr wahrscheinlich um die *arabische* Transliteration von εὐχή, worauf J. Mateos bereits bei der Kritik im Zusammenhang von I.s Thesenverteidigung (1970) hingewiesen hatte, was jedoch dann von I. bei der vorliegenden Veröffentlichung nicht mitberücksichtigt und klargestellt wurde.

Das 3. Kapitel (S. 119-181) ist den kanonischen Vorschriften und Rubriken gewidmet, das insbesondere beim Überblick über die Quellen eine Fundgrube für den interessierten Leser bietet und im Abschnitt, wann dieser Ritus vollzogen wurde, auf wichtige Einzelheiten verweist (S. 168-181). Nicht ganz klar waren für mich hingegen die Aussagen über den Zeitpunkt, wann dieser *Hūssāyā*-Ritus einst stattgefunden habe: Nach dem ältesten Dokument ereignete sich die Rekonkiliation unmittelbar vor der Kommunion (S. 170-172), in der ältesten handschriftlichen Überlieferung jedoch am Karsamstag nach der Waschung des Altars und vor der Initiation (S. 176-177).

Für die westliche Kirche ist die ostsyrische Praxis des ausschließlich innerhalb der Gemeinschaft vollzogenen Pönentialritus (s. dazu S. 181) von Bedeutung, denn hier zeigt sich, daß die im Westen geforderte individuelle Beichtpraxis sich nicht in allen Kirchengemeinschaften entfaltet hat.

Das 4. Kapitel befaßt sich mit dem geschichtlichen Überblick über die Praxis des *Hūssāyā*-Rituals (S. 183-207). In der Vergangenheit ist immer wieder behauptet worden, daß das Bußsakrament bei den Ostsyryern in Vergessenheit geraten sei. Richtig ist, daß es niemals eine individuelle Beichtpraxis gegeben hat, wohl jedoch den gemeinschaftlich vollzogenen Ritus der Buße, der vor der Kommunion stattfindet. Aufgrund der Untersuchung der ältesten Quellen (S. 183-192) des handschriftlichen Befunds (S. 192-194) ist es dem Verfasser gelungen, die Existenz des *Hūssāyā*-Ritus vom 5. Jh. bis in die Gegenwart nachzuweisen. Nur bei den Chaldäern, d.h. den mit dem Heiligen Stuhl unierten Syryern, ist der *Hūssāyā* mit der Zeit fallengelassen worden und durch lateinischen Einfluß mit dem westlichen Bußsakrament ersetzt worden. Außerdem zeigen einige Handschriften, daß auch die ostsyrischen (»nestorianischen«) Kirchengemeinschaften durch die Bußgebräuche der Jakobiten beeinflusst worden sind und selbst lateinische Gebräuche aufgenommen wurden, wie einzelne Handschriften erkennen lassen. Diese Gebräuche der Jakobiten und der lateinischen Kirche haben sich jedoch bei den Ostsyryern nicht nachhaltig durchsetzen können, wie die überwiegende Mehrheit der Handschriften deutlich macht.

Das abschließende 5. Kapitel geht dann noch auf die theologischen und spirituellen Komponenten ein und rundet diese interessante Untersuchung ab. Ein Index der Bibelzitate (S. 227-229), ein Verzeichnis des syrischen Vokabulars (S. 231-239) und ein Personen- und Ortsregister werden geboten, leider jedoch kein Sachregister. Insgesamt ist die vorliegende Monographie als ein wichtiger Beitrag für unsere Kenntnis der orientalischen Riten zu werten.

Gabriele Winkler

E. Hammerschmidt, *Studies in the Ethiopic Anaphoras*. Second Revised Edition (= *Äthiopische Forschungen* 25, Stuttgart 1987), 181 S.

Diese zweite Ausgabe unterscheidet sich nur an einigen wenigen Stellen am Anfang und Ende von der ersten Edition von 1961: Hinzugefügt wurde ein Vorwort, in dem einige neue Arbeiten erwähnt wurden (cf. *infra*), weggelassen wurden am Ende die in der ersten Ausgabe angefügten Muster verschiedener äthiopischer Handschriften (auf die jedoch im Inhaltsverzeichnis der 2. Edition [S. 6] noch unsinnigerweise verwiesen wird), d.h. die zweite Ausgabe hat nur 181 Seiten, nach dem Inhaltsverzeichnis sind es jedoch aufgrund der »specimens of Ethiopic manuscripts« über 182 Seiten.

Kapitel I ist der Zusammenschau aller äthiopischen Anaphoren gewidmet. Dieser Überblick über die äthiopischen Anaphoren mit den hilfreichen Angaben über die handschriftliche Überlieferung, die existierenden Ausgaben und Übersetzungen (S. 13-36) ist, wie übrigens die gesamte zweite, als »Revised Edition« angekündigte Veröffentlichung, unverändert von der ersten Auflage übernommen worden. Die neueren Forschungsergebnisse wurden wohl aus Kostengründen im Vorwort (S. 7-8) kurz angeführt, wie z. B. der hochbedeutsame Beitrag von St. Strelcyn »L'action de grâce de N.-D. Marie et l'anaphore de N.-D. Marie dite *mä'aza qaddase* dans la liturgie éthiopienne« in: *Journal of Semitic Studies* 24 [1979], 241-249), der nachwies, daß es sich hier um keine tatsächliche Anaphora handelt, sondern um ein alternatives Dankgebet vor der Anaphora des dem Basilius zugeschriebenen Eucharistischen Hochgebets.¹

Auch der Artikel meines verehrten Kollegen Getatchew Haile (»On the Identity of Silondis and the Compositions of the Anaphora of Mary Ascribed to Ḥərəyaqos of Bəhənsa« in: *OrChrP* 49 [1983], 366-389) ist in diesem Zusammenhang zu nennen, wie zudem die lateinische Übersetzung von elf Anaphoren durch A. Raes in dem gerne benutzten Sammelwerk, *Prex Eucharistica*, das von A. Hänggi und I. Pahl (Freiburg, 2. unveränderte Edition 1978), 142-203, herausgegeben wurde.

Interessant ist die Diskussion zum äthiopischen Sprachgebrauch von *'akwatēta qerbān* für »Anaphora« im II. Kapitel (S. 37-39), die zeigt, daß das erste Wort »Eucharistia« wiedergibt, während der zweite Begriff näher der »Anaphora« entspricht. Der A. schlägt deshalb die Übersetzung *Eucharistia sacrificii* vor. Vielleicht könnte jedoch auch davon ausgegangen werden, daß zwei unterschiedliche Überlieferungen zusammengefloßen sind, eine frühe, die an der »eucharistia« anknüpfte, und eine andere, möglicherweise spätere Tradition, die den Gedanken der »Oblatio« aufgriff.

Das III. Kapitel (S. 40-49) befaßt sich mit der schwierigen Frage der Autorschaft und des Ursprungs der einzelnen äthiopischen Anaphoren.

Im IV. Kapitel (S. 50-62) wendet sich der Autor dem strukturellen Aufbau der einzelnen äthiopischen eucharistischen Hochgebete zu, wobei mir die Tatsache bemerkenswert scheint, daß einige äthiopische Formulare kein Sanctus kennen (S. 54-56): so z. B. in der sog. Hosanna-Anaphora des Gregor. Die Anaphora der 318 Väter stellt vielleicht die Zwischenstufe dar, wenn es heißt: »Die Seraphim und Cherubim rufen und sprechen«, ohne dabei jedoch das Sanctus anzuführen.

Von größerer Bedeutung ist außerdem, daß ein Teil der äthiopischen Anaphoren dem alexandrinischen Traditionsstrang folgt mit den Interzessionen vor dem Sanctus, eine andere Gruppe jedoch die antiochenische Struktur widerspiegelt mit den Interzessionen am Ende des Eucharistischen Hochgebets (S. 57).

Der Dialog, mit der die Anaphora einsetzt, und die *Oratio* der Danksagung vor dem Einsetzungsbericht, unterbrochen vom Sanctus, wird in einem eigenen Kapitel sehr eingehend besprochen (= V. Kap., S. 63-109). Beim einleitenden Dialog hat der Autor nachgewiesen, daß eine Gruppe der äthiopischen Anaphoren der ägyptischen Form des Dialogs folgt, eine andere Gruppe der syrischen Gestalt und ein kleiner Teil der äthiopischen Hochgebete eine Verschmelzung zwischen ägyptischer und syrischer Textgestalt widerspiegelt (s. dazu das Stemma auf S. 71).

Im VI. Kapitel (S. 111-150) geht H. auf alle Einzelheiten beim Wortlaut des Einsetzungsberichtes ein, wobei zum ersten Mal die verschiedenen äthiopischen Texte mit einer Übersetzung vorgelegt werden (was z. B. auch für den Wortlaut des Sanctus und den der *Oratio* vor und nach dem Sanctus, aber auch bei der Epiklese von größerem Interesse gewesen wäre). So fehlt das Benedictus in den äthiopischen Hochgebeten (e.g. Apostelanaphora, Anaphora Mariae Virginis, CCCXVIII Patrum Orthodoxorum, Epiphani, Ioannis Chryostomi, Cyrilli Alexandrini),² worauf der Autor jedoch überhaupt nicht eingeht. Zur Eingliederung des Sanctus in die Anaphora s. nun die Arbeiten von R.

1 H.s Angaben dazu (S. 7), daß es sich angeblich um die »Anaphora 15 (p. 26)« handle, ist nicht richtig; es liegt offensichtlich ein Druckfehler vor: anstelle von »15« muß es wohl »11« heißen.

2 Cf. *Prex Eucharistica*, 147, 162-163, 168-169, 186-187, 191, 194.

Taft: »The Interpolation of the Sanctus into the Anaphora: When and Where? A Review of the Dossier I-II«, *OrChrP* 57 (1991), 281-308; 58 (1992), 83-121 und G. Winkler, »Nochmals zu den Anfängen der Epiklese und des Sanctus im Eucharistischen Hochgebet«, *Theologische Quartalschrift* (Heft 3, 1994).

Beim VII. Kapitel über die Epiklese wäre die dem Autor offensichtlich unbekannt untersuchte Untersuchung von S. Brock, »The Epiclesis in the Antiochene Baptismal Ordines« in: *Symposium Syriacum 1972* (= *OrChrA* 197, Rom 1974), 183-218 zu nennen, in der Brock nachgewiesen hat, daß das (auch in den äthiopischen Epiklesen belegte) Vokabular »senden« (*ut mittas*) auf griechisches Traditionsgut zurückgeht, im Gegensatz zu dem für (Ost-)Syrien charakteristischen Verb »kommen« (*veni/veniat*). Somit sind folgende über H. hinausführende Beobachtungen zu machen:

1. Die Gruppe von äthiopischen Anaphoren, die bei der Epiklese dem (ost)syrischen Modell folgen, so z. B. die Anaphora Ioannis Filii Tonitru (»... *veniat e supernis Spiritus tuus vivus et Sanctus, descendat, et moretur, et habitet, et resideat, et benedicat super eucharistiam huius panis...*«),³ aber auch die Anaphora Dominae nostrae Mariae (»... et *veniat Spiritus sanctus, et obumbret hunc panem...*«),⁴ die Athanasiusanaphora (»... *descendat et veniat et fulgeat super hanc panem...*«),⁵ sowie die dem Cyrill von Alexandrien zugeschriebene Anaphora (»... *veniat et maneat atque requiescat super hanc panem...*«).⁶
2. Die bei der Epiklese auf einer griechischen Vorlage beruhenden äthiopischen Hochgebete, so z. B. die Apostelanaphora (... *Oramus te, o Domine, ... ut mittas Sanctum tuum Spiritum super hunc panem...*«);⁷ einen ähnlichen Wortlaut mit gleichem Vokabular (*ut mittas*) haben auch die Anaphora Domini nostri Jesu Christi⁸ sowie die Anaphora Epiphaniae Salamiensis⁹, wozu auch noch die äthiopischen Hochgebete des Johannes Chrysostomus und des Dioscur von Alexandrien zu zählen sind.¹⁰

Zum Verb »kommen« s. auch noch die von H. zitierten Texte der 2. Epiklese der Dioscur-Anaphora: »*Es komme das Lamm...*«, so auch in der Athanasius-Anaphora (S. 161), die an das *Mavanatha* und »*Es komme die Gnade...*« im 10. Kapitel der Didache erinnern und somit wahrscheinlich ein beachtliches Alter aufweisen.

Zur Epiklese wäre darüber hinaus die Besprechung von H.s. Untersuchung durch H. Engberding in *OrChr* 46 (1962) 141-142 zu empfehlen.

Die Studie des unlängst verunglückten Gelehrten besticht vor allem aufgrund ihrer zahlreichen detaillierten Angaben zu den verschiedenen äthiopischen Anaphoren und dem äußerst hilfreichen Überblick über die handschriftliche Überlieferung, die verschiedenen Ausgaben und Übersetzungen. Von liturgiewissenschaftlicher Sicht wäre wohl eine bessere Integration der liturgievergleichenden Analysen zu wünschen gewesen, wie an manchen Stellen erkennbar wurde (s. z. B. die nicht ganz gelungene Darstellung des Sanctus und der Epiklesen). Für jeden, der sich mit den orientalischen Anaphoren befaßt, ist die vorliegende Studie jedoch ein wichtiges Hilfsmittel, wofür wir dem Autor großen Dank schulden.

Gabriele Winkler

3 Cf. *Præx Eucharistica*, 159.

4 *Ibid.*, 202.

5 *Ibid.*, 174-175.

6 *Ibid.*, 197.

7 *Ibid.*, 148.

8 *Ibid.*, 152.

9 *Ibid.*, 188.

10 *Ibid.*, 192, 200.