

Lusini: Studi sul monachesimo eustaziano (secoli XIV-XV). Napoli, 1993 (Istituto Universitario Orientale. Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi. Studi Africanistici. Serie Etiopica. 3), XII, 182 S.

Ewošatewos (ca. 1273-1352 n. Chr.) ist der Begründer einer nordäthiopischen Mönchsbewegung, deren dogmatischer Hauptpunkt die Observanz der beiden Sabbate (Samstag und Sonntag) ist, in scharfem Gegensatz zur alexandrinischen Position, die die Beobachtung des Samstags als jüdischen Brauch ablehnt. Nach hartem Konflikt mit dem äthiopischen König ʿAmdä-Šəyon, dessen Hintergründe und Verlauf aus den sich z. T. widersprechenden hagiographischen Quellen verschiedener beteiligter Mönche und Kirchenführer noch endgültig zu klären sind, verläßt E. Äthiopien und reist über das Hl. Land und Zypern nach Armenien.

Seine eigene Klostergründung (Däbrä-Maryam in Särawe) und die seiner Schüler in Nordäthiopien blühen weiter; sie stehen bis in die Regierungszeit des Königs Dawit I. in scharfem Gegensatz zum Metropolit und zur Monarchie, bis 1404 n. Chr. der König nach langen Verfolgungen ihre Duldung befiehlt. Die innen- und religionspolitischen Gründe sind wohl in einer wachsenden Entfremdung und Distanz der Monarchie zum Metropolit und Teilen der ihn unterstützenden Kirche und Klöster zu sehen. Der Sohn Dawits, Zär'a-Ya'qob schließlich vollendet die Kirchenreform (im Rahmen einer Staatsreform) auf dem Konzil in Däbrä-Məṣmaq (Schoa) 1450 n. Chr., auf dem die Sabbatlehre der Eustathianer sanktioniert, sie zugleich wieder in die Staatskirche eingebunden wird, bei gleichzeitiger Schwächung und Unterordnung des Metropoliten unter die dominierende Rolle des Monarchen als Führer der Reichskirche. Damit endet die Sonderrolle der Bewegung, die ihren Ausdruck in einer reichen und eigenständigen hagiographischen Produktion fand. Der Autor der vorliegenden Studie wählt zu Recht dieses Datum als den Endpunkt seiner Betrachtungen (S. 122).

Wie der Titel »Studi« anzeigt, weist das Buch einen kompositen Charakter auf. Einem Literaturverzeichnis (S. VII-XII) folgt eine – bei der Fülle verstreuter Einzelartikel und Bemerkungen in der äthiopistischen Sekundärliteratur m. E. zu knapp angelegte – historische Einführung. Hier wäre die Einbettung in die verschiedenen anderen heterodoxen Mönchs- und Klosterbewegungen mit ihren politischen und sozialen Hintergründen ausführlicher anzusprechen gewesen, sind sie doch Ausdruck und Folge großer, auch territorialer Verschiebungen im Reich.

Der Natur der Sache gemäß nimmt ein Werk des E., seine Homilie über die Sabbate, eine prominente Stellung in den »Studi« ein (S. 15-33; Hss.-Grundlage und Kriterien der Edition; inhaltliche Quellenfragen; Edition und Übersetzung im Anhang S. 130-175). Dies ist allerdings nichts anderes als die im wesentlichen formal umgearbeitete Fassung eines früheren Artikels des Autors (in *Egitto e Vicino Oriente*. 11. 1988. 205-235; vgl. S. 16, n. 8; im Lit.-Verz. nicht aufgeführt). Die dortige Faksimile-Edition mit dem kritischen Apparat in Umschrift ist in der vorliegenden Version allerdings in einen durchgängig originalschriftlichen (Computer-)Text umgesetzt.

Der Rest der Studien sind »Prolegomena« zu einer Neuedition und Bearbeitung der Vita des E. (*editio princeps* durch B. Turaev, St. Peterburg 1905, in den heute sicherlich nicht einfach greifbaren *Monumenta Aethiopiae Agiologica* III) – Cap. II, S. 36-67 – und der Viten seines größten Schülers und Nachfolgers Absadi und weiterer herausragender Mönche der eustathianischen Bewegung, konzentriert auf die hagiographischen Quellen der Hauptklöster – Cap. III und IV. S. 69-128. Sicherlich sind die topographisch angeordneten Nachrichten eine wertvolle Ergänzung unseres Wissens, auch für den Historiker, über manche noch wenig erforschte Klöster Äthiopiens, die man in Erwartung der ausführlichen Bearbeitung der – umfangreichen – Texte gerne benutzen wird. Doch Cap. II ist mit seinen ausführlichen textkritischen Besprechungen der drei Versionen der Vita des E. mit vielen, ohne die gleichzeitige Vorlage der Edition nur mühsam, als »Trockenübung« nachzuvollziehenden Beispielen zu deutlich eine Einleitung zu der Textedition und Bearbeitung, als daß ihr ausführlicher Voroder Sonderabdruck, der dann wieder doppelt erscheint, hier zu rechtfertigen wäre.

Der Wert der informativen Arbeit wird durch den Index S. 177-182 erhöht. Rez. hat sie bei seiner Arbeit an der Neuausgabe der Chronik des Zār'a-Ya'qob für das CSCO dankbar und mit Gewinn benutzt. Diesem Wert hätte die Straffung durch die Vermeidung von Doppelpublikationen keinen Abbruch getan.

Manfred Kropp

Ch. Renoux, *Le Lectionnaire de Jérusalem en Arménie: Le čašoc<sup>c</sup>. I. Introduction et Liste des manuscrits* (= *Patrologia Orientalis* 44, Fasc. 4, Nr. 200, Turnhout 1989), 415-551 [1-137]

Der Autor ist aufgrund seiner zahlreichen und wichtigen Veröffentlichungen über die armenische Liturgie weit bekannt. In seinen Veröffentlichungen, die insbesondere um die handschriftlichen Überlieferungen der Lektionare und damit verwandte Themen kreisen, wurden vor allem die Verbindungen der armenischen liturgischen Gebräuche mit der Jerusalemer Liturgie aufgezeigt.

Die vorliegende Veröffentlichung, die mit einer Begriffserläuterung zu dem älteren *ənt'erc'uač* (was dem griechischen *ἀνάγινωσις* entspricht) und dem jüngeren, ab dem 13. Jh. belegten *čašoc<sup>c</sup>* bzw. *čāšu* (abgeleitet von *čāšt* »Mittagsmahl« mit seinem Rückverweis auf die vor dem [eucharistischen] Mahl verbundenen Lesungen) einsetzt, ist in drei größere, äußerst informative Teile gegliedert:

Der erste chronologische Teil umfaßt folgende Abschnitte: Der *Čašoc<sup>c</sup>* in den armenischen Quellen vor dem 8. Jh., in den Schriften des 8. Jh.s, des 11.-12. und des 12. Jh.s. Im zweiten Teil wendet sich der Autor den verschiedenen Typen des *Čašoc<sup>c</sup>* zu, nämlich dem ursprünglichen Jerusalemer Typus und seiner Weiterentwicklung, sowie den Lektionaren, die nicht auf ein jerusalemitanisches Vorbild zurückzuführen sind. Der dritte Teil bietet einen Überblick über die handschriftlichen Überlieferungen. (Auf einige Ergänzungen und Korrekturen zu diesem Teil hat bereits B. Coulie in seiner Besprechung in *Le Muséon* 105 (1992), 205-206, aufmerksam gemacht.)

Die für das Studium der armenischen Liturgie unentbehrliche Untersuchung klingt mit Indices zu den angeführten Bibelstellen, den benutzten Handschriften, sowie Personen- und Sachregister aus.

Mit großer Akribie und Gelehrsamkeit zeichnet R. in der vorliegenden Einleitung zum armenischen Lektionar die früheste geschichtliche Entfaltung dieses für die armenische Liturgie so überaus bedeutsamen Dokuments nach, wie es zu den ersten Veränderungen vor dem 8. Jh. kam, die der Autor vor allem aufgrund von drei unterschiedlichen Informationen zu erschließen sucht und teilweise mit dem 5.-6. Jh. verbindet: (1) die Anspielungen auf die Heiligenverehrung in den ältesten armenischen Historiographen, (2) die *Veränderung* des Leitmotivs für das Epiphaniiefest, wobei nach R. das ursprüngliche armenische Fest vom 6. Januar ausschließlich *die Geburt Jesu* zum Inhalt hatte und erst mit der Auseinandersetzung über die Bestimmungen des Konzils von Chalcedon (451) auf der Synode von Dwin 555 mit der Thematik der Taufe Jesu *erweitert* worden sei, (3) die Verlängerung der Dauer der Fastenzeit.

Bevor ich dazu auf einige Fragen näher eingehe, möchte ich die große Sachkenntnis hervorheben, die der Autor auch bei dieser Studie an den Tag gelegt hat. Sehr viele informative Details waren dem Überblick zu entnehmen, wie R. ganz generell unser Wissen über die armenische Liturgie mit der vorliegenden Einführung in die geschichtliche Entfaltung des *Čašoc<sup>c</sup>* erheblich erweitert hat.

Meine Fragen beziehen sich vor allem auf die Problematik im Zusammenhang mit der Zuordnung und Interpretation einiger früher armenischer Quellen.

R. übernimmt z. B. auf S. 429 mit Anm. 18 die von V. Inglisian geäußerte Vermutung, daß die sog.