

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 *ἀνάγωσις* entspricht) und dem jüngeren, ab dem 13. Jh. belegten *čašoc<sup>c</sup>* bzw. *čašu* (abgeleitet von *čast* »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 jerusalemitisches 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 Epiphaniifest, 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.

»Konziliengeschichte«<sup>1</sup> nicht von Yovhannēs Ōjncēi (718-728) stamme.<sup>2</sup> Nun ist es nicht uninteressant zu wissen, daß Inglisian seinerseits sich auf die äußerst knappe und auch wenig aussagekräftige Angabe von E. Ter-Minassiantz stützt, daß dieses *Opusculum* »angeblich« von Yovhannēs Ōjncēi verfaßt wurde.<sup>3</sup> Ter-Minassiantz geht eigentlich gar nicht auf die Autorenschaft des Yovhannēs Ōjncēi ein, wenn es bei ihm lediglich heißt: »Über die Synoden in Armenien«, angeblich von Joh. Oznezi...«, nichts weiter ist dazu angegeben. Dieses »angeblich« bei Ter-Minassiantz wird von Inglisian, wie gesagt, aufgegriffen und in der Wortwahl etwas verstärkt, wobei nicht näher erläutert wird, warum die Schrift nicht auf Ōjncēi zurückgehe, und bei Renoux heißt es dann sehr bestimmt: »...l'Histoire des Conciles... faussement attribué au catholicos Yovhannēs Ōjncēi...« (s. zudem p. 441 Anm. 15). Dabei verweist Renoux außer auf Inglisian auch noch auf N. Połarean, *Hay grołner* (Jerusalem 1971), 100, und fügt hinzu: »En réalité, cet écrit aurait été composé après le synode de Manazkert (726)«.

Sieht man bei Połarean nach, dann führt der armenische Gelehrte in *Hay grołner* zwar zunächst diese kleine Schrift unter dem Namen des Ōjncēi auf, setzt jedoch hinzu, daß sie, wie einige andere Schriften, »nicht sicher« von Ōjncēi herrühre. Połarean zeigt außerdem, daß die Ausgabe dieser Konziliengeschichte von Izmiranc' im *Girk' Tłt'oc'* auf S. 227 »defekt ist«. Dabei verweist Połarean auf die Jerusalemer Handschrift 858, die in dem von ihm herausgegebenen Handschriften-Katalog III (Jerusalem 1968), 352-353, angeführt wird. Auf S. 352 dieses Katalogs heißt es dann: »Es scheint, daß eine Seite in der [von Izmiranc' veröffentlichten] Handschrift des *Girk' Tłt'oc'* [p. 227] fehlt, denn unsere Handschrift [i. e. Codex 858] bietet einen Abschnitt von 2 Seiten, die in der gedruckten Ausgabe [von Tiflis 1901] fehlen.« Dann folgt (p. 352-353) der im *Girk' Tłt'oc'* fehlende Text, so wie er im Codex 858 erscheint.

Połarean verweist also erstens auf die *fehlerhafte Ausgabe* dieser Konziliengeschichte im *Girk' Tłt'oc'* in seiner Studie, *Hay grołner* (p. 100), und er vertritt zweitens die Ansicht, daß dieses *Opusculum* nicht sicher zu den Schriften des Yovhannēs Ōjncēi gerechnet werden kann.

Weder bei Ter-Minassiantz (oder Inglisian, der sich auf Ter-Minassiantz stützt) noch bei Renoux (der auf Inglisian verweist) oder Połarean (der von Renoux ebenso erwähnt wird) waren Gründe für ihre Vermutung angegeben, daß diese Konziliengeschichte vielleicht nicht von Ōjncēi stamme, wobei noch zu sagen wäre, daß die Wortwahl bei den armenischen Gelehrten (Połarean, Inglisian, Ter-Minassiantz) weit weniger bestimmt ausgefallen ist als bei Renoux, der meint die Schrift sei »faussement attribué au catholicos Yovhannēs Ōjncēi« (s. ebenso p. 441 Anm. 15). Eine nähere Begründung dazu fand ich bei Renoux erst auf S. 431 Anm. 35, indem er auf die Widersprüchlichkeit zwischen Canon I der (von Hakobyan im *Kanonagirk'* II, 546-547, herausgegebenen) Sammlung der *Canones* des Konzils von Karin (die Hakobyan im I. Band dem Yovhannēs Ōjncēi zuordnet) und der ebenfalls dem Ōjncēi zugeschriebenen »Konziliengeschichte«, die im *Girk' Tłt'oc'* veröffentlicht wurde, verweist. Diese Widersprüchlichkeit kann jedoch anders gelöst werden, indem angenommen wird, daß nicht immer eine zuverlässige Textüberlieferung vorliegt, worauf bereits Połarean (*cf. supra*) hingewiesen hat. Jedenfalls fand ich in G. Garittes kritischer Ausgabe der *Narratio de rebus Armeniae* keinen anderen Vermerk auf diese »Konziliengeschichte«, als daß sie dem

1 Der volle Titel lautet: »Über die in Armenien stattgefundenen Konzilien des Philosophen [und] Katholikos der Armenier Yovhannēs«. Diese kleine Schrift wurde 1901 von Izmiranc' im sog. *Buch der Briefe* (*Girk' Tłt'oc'*, 220-233) herausgegeben.

2 Cf. V. Inglisian, »Chalkedon u. die armenische Kirche« in: A. Grillmeier u. H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon II* (Würzburg 1954), 383-384, Anm. 87: »Daß dieses Schriftchen Johannes Odznetzi zum Verfasser habe, bezweifelte auch E. Ter-Minassiantz...«

3 Cf. E. Ter-Minassiantz, *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts nach den armenischen und syrischen Quellen bearbeitet* (Leipzig 1904), 71, Anm. 4.

Yovhannēs Ōjncē'i *zugeschrieben* wird (p. 53-54, 75, 90, 138-139, 286-287). Nirgendwo wurde diese Zuordnung von Garitte in Frage gestellt. Ich will damit nur sagen, daß Ōjncē'i Autorschaft tatsächlich nicht gänzlich abgesichert sein könnte, nur habe ich eine nähere Begründung, warum diese Konziliengeschichte, die nach der armenischen Überlieferung von Ōjncē'i stammt, nicht mit ihm in einem engeren Zusammenhang gebracht werden kann, bei den bislang von Renoux angeführten Autoren nicht auffinden können.

Was R. zur Entwicklung des armenischen Epiphaniestes im fünften bis siebten Jahrhundert zu sagen hat (p. 428-433, 440-442), dürfte wohl nicht das letzte Wort zu diesem äußerst komplizierten Sachverhalt sein. Der Autor stützt seine Aussagen auf das relativ späte Zeugnis der Jerusalemer Liturgie des fünften Jahrhunderts, wie sie im armenischen Lektionar belegt ist, sowie auf Dom B. Botte's Ergebnisse von 1932,<sup>4</sup> die jedoch bereits von Ch. Mohrmann in ihrer Antrittsvorlesung relativiert wurden, von R. jedoch nicht erwähnt wird. Ihre Veröffentlichung mit dem Titel »Epiphania« in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 37 (1953), 644-670, geht besonders den griechischen (und lateinischen) Termini für Epiphanie und Weihnachten nach. Botte vertrat die Ansicht, daß am Epiphanietag einst *ausschließlich* die Geburt Jesu gefeiert wurde und daß erst sekundär auch das Leitmotiv der Taufe hinzugekommen sei. Hier hat bereits Mohrmann 1953 überzeugend dargelegt, daß mit dem Epiphaniest ursprünglich *mehrere* Leitmotive, vor allem die Geburt und die Taufe, verbunden waren, im Gegensatz zu Botte, der meinte: »L'idée d'une fête primitive à objet multiple ne me paraît avoir aucune vraisemblance«.<sup>5</sup>

R. folgt (neben Mossay) vor allem Botte's These über den ältesten Festinhalt des 6. Januars als einer Feier der Geburt Jesu und vermutet, daß die für Jerusalem des fünften Jahrhunderts bezeugte ausschließliche Feier der Geburt Jesu in Bethlehem von den Armeniern übernommen und später mit der Taufe im Jordan *erweitert* wurde (p. 428-429), d. h. nach Renoux hat der Jerusalemer Befund des fünften Jahrhunderts auch für die anfängliche Feier des Epiphaniestes in Armenien Gültigkeit.

Nun muß jedoch bis zu einer detaillierten und definitiven Studie über die Geschichte des armenischen Epiphaniestes theoretisch auch erwogen werden, ob der strukturelle Befund des armenischen Epiphaniestes, so wie es uns in den armenischen Quellen mit Sicherheit ab der Mitte des sechsten Jahrhunderts entgegentritt, mit seinen beiden Leitmotiven der Geburt *und* Taufe Jesu, nicht hochaltertümlich sein könnte, und ob die Armenier diesen Sachverhalt Mitte des sechsten Jahrhunderts dann auch *theologisch* zu rechtfertigen suchten, als sie sich von Chalcedon distanzierten und die *Einheit* Christi mit der *einen* Feier von Geburt und Taufe gewährleistet sahen.<sup>6</sup> Dieser Vermutung scheint das armenische Lektionar, das die Jerusalemer Liturgie der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts widerspiegelt und mit der Übersetzung ins Armenische auch Eingang in Armenien fand, einen Riegel vorzuschieben. Denn aus dem Lektionar geht hervor, daß der Schwerpunkt des Festinhalts von Epiphanie auf der Geburt Jesu lag.

Nun ist jedoch davon auszugehen, daß in den verschiedenen armenischen Regionen bereits *vor* der Übersetzung des Jerusalemer Lektionars im fünften Jahrhundert der 6. Januar auf das festlichste begangen wurde – *so wie in allen anderen Kirchen der Christenheit in Ost und West auch*. Bei der Annahme dieses Festes muß zum einen eine (frühere) von Syrien, zum anderen eine (etwas spätere) von Kappadokien ausgehende Beeinflussung der armenischen Kirche angenommen werden. Hierzu ist darüber hinaus die Tatsache mitzubedenken, daß bereits seit der zweiten Hälfte des vier-

4 Cf. B. Botte, *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie. Étude historique* (Löwen 1932).

5 Cf. Botte, *Les origines*, 83. S. dazu nun auch G. Winkler, »Die Licht-Erscheinung bei der Taufe Jesu und der Ursprung des Epiphaniestes. Eine Untersuchung griechischer, syrischer, armenischer und lateinischer Quellen«, *OrChr* 78 (1994), 177-229.

6 Zu den armenischen Quellen cf. Renoux, 429; zur Hypothese cf. Winkler, »Die Licht-Erscheinung«, 180 mit Anm. 216.

ten Jahrhunderts von einer einheitlichen armenischen Kirche nicht mehr die Rede sein kann. Mit der Teilung Armeniens um 386 ist das Land in eine byzantinische und persische Hälfte geteilt, wobei die persarmenische Kirche in sich zerstritten bleibt und aus den Quellen eine übermächtige pro-syrische Gruppierung auszumachen ist, der es bis über die Mitte des fünften Jahrhunderts hinaus gelingt, den hellenophilen Flügel in Schach zu halten.<sup>7</sup> Bei dieser geschichtlichen Ausgangsbasis ist keineswegs von vorne herein während des vierten und fünften Jahrhunderts eine einheitliche liturgische Praxis anzunehmen. Im Gegenteil, es muß wohl davon ausgegangen werden, daß anfänglich in den jeweiligen Regionen Armeniens unterschiedliche liturgische Gebräuche vorlagen, später dann archaische Traditionsstränge nur teilweise von neueren Strömungen überlagert wurden, wie dies z. B. auch in der »Lehre des hl. Grigor« deutlich zutage tritt<sup>8</sup>, und m. E. ebenso für die Übernahme und Entwicklung des Epiphaniestes angenommen werden muß.

Daß mit der Übersetzung des Jerusalemer Lektionars ins Armenische zwischen 415 und 439<sup>9</sup> wahrscheinlich in Armenien von keiner einheitlichen liturgischen Praxis für die Feier am 6. Januar ausgegangen werden kann, sondern sich ältere Vorstellungen, die mit der Geburt Jesu auch seine Taufe im Jordan am Epiphaniest verbanden, neben den neuen Vorgaben des Lektionars, das nur der Geburt Jesu gedachte, sehr wohl halten konnten, zeigt sich m. E. darin, daß die Synode von Dwin 555 zwar eine Abwendung von der griechischen Kirche und dem Chalcedonense angestrebt hat, jedoch bei den Bestimmungen dieser Synode zum Epiphaniest nicht hervorgeht, daß bei den Leitmotiven für das Epiphaniest eine *Veränderung* vorgenommen worden sei. Nirgendwo ist in den Bestimmungen zum Epiphaniest erkennbar, daß das Gedächtnis der Geburt Jesu nun mit dem seiner Taufe *erweitert* worden sei.<sup>10</sup> Dies gibt Anlaß für die Vermutung, daß das Jerusalemer Lektionar mit seiner Feier der Geburt am 6. Januar zwar in der Zeit zwischen 415 und 439 ins Armenische übersetzt worden ist, jedoch nicht davon ausgegangen werden kann, daß damit auch sein Inhalt umgehend in die liturgische Praxis umgesetzt worden ist. Sieht man sich nämlich die ältesten Quellen, die auf das Epiphaniest im fünften und sechsten Jahrhundert eingehen,<sup>11</sup> genauer an, so läßt sich nirgendwo ablesen, daß hier eine *Veränderung* des Festinhaltes stattgefunden hat.

Zu den frühesten armenischen Zeugen zum Epiphaniest zählen zwei von Renoux nicht weiter berücksichtigte Quellen, wobei interessanterweise eine implizit auf die kappadokische, die andere indirekt auf die syrische Verwurzelung der armenischen Kirche verweist.<sup>12</sup> Die Quelle, die die Aussage über das Epiphaniest dem kappadokischen Kirchenvater Basilius in den Mund legt, dürfte nach van Esbroeck um 452, also in allernächster zeitlicher Nähe zum Konzil von Chalcedon 451 entstanden sein;<sup>13</sup> und damit folgt sie kurz auf die Übersetzung des Jerusalemer Lektionars, die nach Renoux zwischen 415 und 439 entstand. In dieser armenischen Quelle zum Epiphaniest heißt es nach der Übersetzung van Esbroecks: »De ce que Basile de Césaréa a dit que la fête de l'Épiphanie et celle de la Nativité est un seul jour...«, wobei aus den Ausführungen dann implizit her-

7 Cf. G. Winkler, »An Obscure Chapter in Armenian Church History (428-439)«, *REA* 19 (1985) 85-180; *eadem*, *Koriwns Biographie des Mesrop Maštoč übersetzt und kommentiert* (= *OCA* 245, Rom 1994), 359-391, 402-408.

8 Cf. Winkler in *Le Muséon* 96 (1983), 267-326.

9 Cf. A. Renoux, *Le codex arménien Jerusalem 121*. II (= *PO* 36, Fasc. 2, Nr. 168, Turnhout 1971), 151-172.

10 Auf diese Tatsache hat auch Renoux auf S. 429 Anm. 22 hingewiesen.

11 Cf. M. van Esbroeck, »L'impact de l'Écriture sur le Concile de Dwin de 555«, *Annuaire Historiae Conciliorum* 18 (1986), 301-318; *idem*, »Un court traité Pseudo-Basilien de mouvance aaronite conservé en arménien«, *Le Muséon* 100 (1987), 385-395; G. Garitte, *La Narratio de rebus Armeniae. Editio critica et commentaire* (= *CSCO* 132, subs. 4, Löwen 1967), 130-175; Renoux, *op. cit.*, 428-433.

12 Cf. van Esbroeck, »L'impact de l'Écriture«, 306.

13 *Ibid.*, 304; *idem*, »Un court traité«, 395.

vorgeht, daß mit dem Epiphaniest die Feier der Geburt Jesu und die seiner Taufe im Jordan verbunden war.<sup>14</sup> Daraus ist die Schlußfolgerung zu ziehen, daß in der armenischen Kirche in der Mitte des fünften Jahrhunderts am Epiphaniestag die Geburt und Taufe Jesu gefeiert wurde. Um dieser liturgischen Praxis die größtmögliche Autorität zu verleihen, wurde sie mit Basilius verknüpft.

Der gleiche Sachverhalt zum Epiphaniest ergibt sich aus der anderen armenischen Quelle, die Zenob und Sahak zu Schülern Ephräms macht und zugleich darauf verweist, daß nach Ephräm die Geburt und die Epiphanie am gleichen Tag gefeiert werde, wobei wiederum implizit hervorgeht, daß mit diesem Fest die Geburt und die Taufe Jesu gemeint sind.<sup>15</sup> Dadurch, daß Armenier als Schüler des großen syrischen Hymnendichters Ephräm erscheinen, ist wiederum indirekt auf die über Syrien vermittelten *armenischen* liturgischen Gebräuche zu schließen, die für das Epiphaniest die Feier der Geburt und Taufe zum Inhalt haben.

Beiden Quellen ist jedoch zugleich implizit zu entnehmen, daß in der armenischen Kirche um Klarheit gerungen wird, welche Leitmotive mit der Feier am 6. Januar zu verbinden seien. Dies gilt vor allem für das zweite Dokument. Daraus schließe ich, daß möglicherweise in Armenien der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts eine uneinheitliche liturgische Praxis vorgelegen hat und dabei dann der Versuch unternommen wird, an der *älteren* Überlieferung der Feier von Geburt *und* Taufe festzuhalten, die nun mit der größtmöglichen Autorität untermauert wird, indem man sie einerseits mit Basilius, andererseits mit Ephräm in Verbindung setzt. Wenn nun in den armenischen Quellen des sechsten Jahrhunderts, wie z. B. auf der Synode von Dwin 555 unter Katholikos Nersēs II (548-557) und in den theologischen Erläuterungen des Katholikos Yovhannēs II (557-574)<sup>16</sup>, weiterhin behauptet wird, daß am 6. Januar die Geburt und Taufe Jesu gefeiert wird, so knüpfen sie lediglich an die ihnen *bekannt*e liturgische Überlieferung an. *Neu* ist ausschließlich ihre *theologische Begründung* für die Einheit der Thematik von Geburt und Taufe Jesu, die nun antichalcedonensisch geprägt ist und sich gegen die Griechen richtet. (Eine antichalcedonensische Grundstimmung ist bereits in Ansätzen bei der Quelle des Pseudo-Basiliius feststellbar.)

Aber noch ein anderer Befund gibt zu denken: Das armenische Rituale, *Maštoč* genannt, von dem R. annimmt, daß es »en Arménie après l'invention de l'alphabet«,<sup>17</sup> also in *Persarmenien* zu Beginn des fünften Jahrhunderts zusammengestellt worden ist, bietet mit der Wasserweihe am Epiphaniestag die Lesung von der Taufe Jesu (nach Mt 3, 1-17);<sup>18</sup> die ältesten Handschriften des *Šaraknoč* (= »Sammlung von Troparien«) beginnen zwar mit dem Epiphaniest,<sup>19</sup> inhaltlich liegt jedoch der Schwerpunkt auf der Thematik der Geburt.<sup>20</sup>

Bei der komplizierten Entwicklungsgeschichte des Epiphaniestes scheint im großen ganzen ganz allgemein im Osten folgender Evolutionsprozeß vorzuliegen: Die allerälteste Gestalt des Epiphaniestes zeigt sich darin, daß am 6. Januar die »Geburt« Jesu gefeiert wurde, *die jedoch als seine Geburt zum Sohn Gottes* durch den Gottesgeist *bei seiner Taufe im Jordan* aufgefaßt wurde, d. h. das Ereignis am Jordan wurde als *die vom Geist gewirkte Geburt Jesu zum Gottessohn* verstanden. Diese archaischen Züge bei der Auffassung über die Geburt Jesu wurden in der theologischen Reflexion dann überwunden und auf seine *Geburt aus der Jungfrau* eingeschränkt.

Bei der Entwicklung der Feier des Epiphaniestes kommt es deshalb dann zuerst zu einem *Ne-*

14 Cf. van Esbroeck, »L'impact de l'Écriture«, 306-307.

15 *Ibid.*, 307-308, 310.

16 Cf. Renoux, 429-430; van Esbroeck, 304, 313-315.

17 Cf. Renoux, 433 Anm. 53.

18 Cf. Conybeare, *Rituale Armenorum* (Oxford 1905), 165-190.

19 Cf. G. Winkler, »Der armenische Ritus: Bestandsaufnahme und neue Erkenntnisse sowie einige kürzere Notizen zur Liturgie der Georgier«, *OCA* (1995 in Druck): »4. Der *Šaraknoč* (Tropologion)«.

20 Cf. Renoux, p. 433 Anm. 53.

*beneinander* der Themen: Seiner Geburt (aus der Jungfrau) *und* seiner Taufe am Jordan, was zu einer *Oszillation* bei dem Schwerpunkt der Thematik führte: Entweder liegt der Nachdruck auf der Geburt oder auf der Taufe. Schließlich führt dies dann im 4. Jh. in den meisten Kirchen des Ostens zu einer *Trennung* der Themen: am Epiphaniestag des 6. Januar wird vor allem die Taufe Jesu gefeiert; seiner Geburt wird in einem gesonderten, *neuen* Fest am 25. Dezember gedacht.<sup>21</sup> Nicht alle Kirchen haben hier sofort am gleichen Strang gezogen: Jerusalem hielt längere Zeit am ausschließlichen Fest von Epiphanie fest, schränkte jedoch den Inhalt auf die Geburt Jesu in Bethlehem ein; nur Armenien hat als einzige Kirche die ältere Gestalt der Epiphaniefeier von Jesu Geburt in Bethlehem und seiner Taufe im Jordan beibehalten, jedoch im *Maštoč* («Rituale») den Schwerpunkt auf die Taufe Jesu gelegt, im *Čašoč* («Lektionar») und *Šaraknoč* («Tropologion») auf die Geburt.

Der *Čašoč* ist von Jerusalem übernommen, in den frühen Troparien (*Šarakan*) ist syro-palästinensisches Gedankengut feststellbar, wie auch die ältesten Teile des *Maštoč* näher mit syrischen liturgischen Gebräuchen verbunden sind.

Meine Fragen zum frühesten Befund in Zusammenhang mit dem Epiphaniestag in den armenischen Quellen des fünften und des sechsten Jahrhunderts wie auch das Problem der Zuordnung der sog. »Konziliengeschichte« sollen keineswegs die herausragende Leistung des anerkannten Kenners der armenischen Liturgie und ihrer Verankerung in den liturgischen Gebräuchen Jerusalems schmälern. Niemand kennt die Entwicklungsgeschichte des armenischen Lektionars, wie sie in der handschriftlichen Überlieferung greifbar wird, besser als der Autor.

Gabriele Winkler

Martin Tamcke, Armin T. Wegner und die Armenier: Anspruch und Wirklichkeit eines Augenzeugen. Cuvillier-Verlag Göttingen 1993. 279 Seiten mit 1 Karte.

Die vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 1992/93 vom Fachbereich Evang. Theologie der Philipps-Universität zu Marburg als Habilitationsschrift angenommen. Tamcke, geb. 1955, ist Privatdozent in Marburg und Kirchengeschichtler am Missionsseminar in Hermannsburg. Über 20 Veröffentlichungen sind von ihm bislang erschienen, einige sind in nächster Zeit zu erwarten, darunter Aufsätze zur nestorianischen Kirchengeschichte und zur jüngsten evangelischen Missionsgeschichte im Vorderen Orient. Seine Untersuchung zur Person und Wirkung des von den Armeniern hochverehrten evangelischen Schriftstellers Armin T. Wegner (1886-1978) geht auf Tamckes Kontakte zu Armeniern und auf seine Beschäftigung mit der jüngsten evangelischen Missionsgeschichte im Orient zurück und wurde begleitet von Prof. W. Hage. Wegner ist aufs engste mit dem Schicksal der Armenier im türkischen Reich während der Jahre 1915/16 verbunden, freilich wurde er bislang in der Literatur zur Armeniervertreibung wenig beachtet. Als Anwalt der Sache der Armenier stand Pfarrer Dr. Johannes Lepsius (1858-1926) im Vordergrund, dessen Dokumentensammlung in seinem Buch »Deutschland und Armenien 1914-18, Potsdam 1919« die deutsche Öffentlichkeit auf die Armenierverfolgung aufmerksam machte. Bei den Armeniern galt freilich auch Armin T. Wegner als Zeuge für das erlittene Unrecht. Die Überprüfung dieser Zeugenschaft hat sich Tamcke zum Ziel gesetzt, so auch der Untertitel »Anspruch und Wirklichkeit eines Augenzeugen«.

In sechs Kapiteln macht Tamcke den Leser mit der Person und dem Wirken des »Augenzeugen« der Armeniervertreibung bekannt. Kap. 1 »Einleitung« (S. 9-18) beschreibt die Aufgabenstellung und den Forschungsstand, Kap. 2 »Rahmenbedingungen« (S. 18-79) skizziert den Werdegang Wegners bis zu seiner Rückkehr aus dem Orient im Dez. 1916. Kap. 3 »Die Augenzeugenschaft« (S. 79-

21 Cf. G. Winkler, »Die Licht-Erscheinung«, 177-229.