

Heinzgerd Brakmann

Fragmenta Graeco-Copto-Thebaica

(Zu Jutta Henners Veröffentlichung alter und neuer Dokumente südägyptischer Liturgie

Die Wiener Evangelisch-Theologische Dissertation:

Jutta Henner, *Fragmenta liturgica coptica: Editionen und Kommentar liturgischer Texte der Koptischen Kirche des ersten Jahrtausends*. Tübingen: Mohr Siebeck 2000 (Studien und Texte zu Antike und Christentum 5), 257 Seiten, davon 25 Tafeln, ISBN 3-16-147304-3¹,

mit einem für ihr Fach Neues Testament/Patristik eher ungewöhnlichen Gegenstand geht beherzt und in breiter Front eine wichtige, doch undankbare Aufgabe an: Die Erforschung von Zeugnissen christlicher Liturgie im Süden Ägyptens. Undankbar deshalb, weil sich in diesem Bereich der Fortschritt manches Mal nach Quadratzentimetern bemißt, verbunden mit der Gefahr, daß Außenstehende weder aufgewandte Mühe noch erzielten Gewinn gerecht zu würdigen verstehen. Die Autorin versucht daher immer wieder das Gewicht ihrer Funde und Erkenntnisse zu verdeutlichen, bittet um Nachsicht für nicht beantwortete Fragen, bietet Hinführungen an, zieht Resümees, bündelt diese zu Zwischenergebnissen, um schließlich die Summe all dessen zu ziehen. Das ist verständlich und ihr gutes Recht. Pflicht der Fachgenossen freilich ist es, nüchtern und kritisch Gewinn und Verlust auszuzählen. Die Überbreite des Unternehmens, seine objektiven Schwierigkeiten und die Menge ungelöst gelassener Probleme mögen zugleich als Entschuldigung gelten für die Ausführlichkeit und Verspätung meiner Besprechung. Gleich eingangs sei ferner betont: Auf dem von Frau Henner beschrifteten Terrain gibt es seit dessen Aufdeckung durch Agostini Antonio Giorgi² († 1797) nur Pfadfinder, keine ausgelernten

1 Als Nebenprodukt der Doktorarbeit erschien: J. Henner, *Liturgica*, in: dies./H. Förster/U. Horak, *Christliches mit Feder und Faden. Christliches in Texten, Textilien und Alltagsgegenständen aus Ägypten*. Katalog zur Sonderausstellung im Papyrismuseum der Österreichischen Nationalbibliothek aus Anlaß des 14. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie = Nilus 3 (Wien 1999) 17-31.

2 Giorgis Werk: *Fragmentum evangelii S. Johannis Graeco-Copto-Thebaicum saeculi IV.: additamentum ex vetustissimis membranis lectionum evangelicarum divinae missae Cod. Diaconici reliquiae et liturgica alia fragmenta veteris Thebaidensium ecclesiae ante Dioscorum ex Veliterno Museo Borgiano nunc prodeunt in Latinum versa et notis illustrata / opera et studio F. Augustini Antonii Georgii eremitaе Augustiniani (Romae: Fulgonius 1789)*, markiert

Fremdenführer. Dies hat gerade Hans Quecke († 1998) nicht versteckt gehalten³, unter den Koptologen des 20. Jh. der gründlichste Kenner liturgischer Quellen, bei dem Henner aus bestem Grund per Interview und Brief nötige Hilfe gesucht hat. Angesichts dessen geht es hier nicht um die Aufstellung einer Mängelliste, sondern um Prüfung der Frage, ob und wie das vorliegende Werk aus liturgiewissenschaftlicher Sicht seinem Anspruch genügt, durch Edition und Kommentierung »zahlreiche Texte für die weitere Forschung« zur Verfügung zu stellen sowie »ein Wegweiser« zu sein für künftige Editionen ägyptischer liturgischer Texte (S. 128. 210⁴).

Die »Einleitung« des Buches beginnt mit der Feststellung: »Liturgische Texte der koptischen Kirche des ersten Jahrtausends sind nur fragmentarisch auf Papyri und Ostraka sowie ab dem 7. Jahrhundert auf Pergamenten erhalten geblieben« (1). Der Satz ist so offensichtlich falsch, daß man nicht auf Unkenntnis schließen möchte, sondern auf eine eigentümliche Nonchalance des Formulierens. Gleichwohl bleibt richtigzustellen: Liturgische Texte der in ihrem Alltag koptischsprachigen Christen des ersten Jahrtausends begegnen uns sowohl in griechischer Sprache wie in diversen koptischen »Dialekten« bzw. »Sprachen«. Aus der Zeit vor 1000 nC. sind an Gottesdienstbüchern mit sahidisch-koptischen Texten, beginnend mit Ms. 193 der Schøyen Collection = sa 40^{lit} Schüssler (3./4. Jh.), einige wenige ganz oder nahezu vollständig erhalten⁵, daneben eine größere Anzahl liturgiehistorisch kostbarer Fragmente.

den Beginn abendländischer Erforschung christlicher Liturgie des ägyptischen Südens. Mit grob irrender Datierung und ohne Kenntnis ihrer wahren Heimat veröffentlichte Giorgi eine Auswahl gottesdienstlicher Texte aus Büchern des sog. Weißen Klosters, und zwar aus dem Euchologion »Z 100«, dem Diakonale »Z 101«, dem Evangeliar sa 301^L Schmitz/Mink und dem Antiphonar »Z 102«. Henners Dissertation behandelt die gleichen Gattungen liturgischer Texte und Bücher, zum Teil auch dieselben Handschriften wie Giorgi, im Fall von »Z 101« sogar allein auf der Basis seines noch immer nicht ganz ersetzten Buches (s. u. zu Anm. 92ff.).

3 H. Quecke, Zukunftschancen bei der Erforschung der koptischen Liturgie, in: R. McL. Wilson, *The future of coptic studies* (Leiden 1978) 164-96, besonders ebd. 164: »was speziell die koptische Liturgie betrifft, so bin auch ich immer wieder beeindruckt von der Fülle von Fakten, die in unserem bruchstückhaften Wissen so isoliert dastehen, daß man daran verzweifeln möchte, sie jemals in den rechten Zusammenhang einordnen und deuten zu können«. U. Zanetti ergänzt: »mais il y a encore des choses plus simples et à première vue compréhensibles que nous ne savons pas encore exploiter – comme les variantes proposée pour le Trishagion, qui sont visiblement liées aux parties variables de la messe« (Lectionnaire a. O. [unten Anm. 116] 1539), und spricht damit ein Sonderproblem an, das in vorliegender Studie zum Tragen kommt (s. u. zu Anm. 92ff.).

4 Auf bestimmte Seiten des Buches wird im Text meines Beitrags künftig durch einfache Nennung ihrer Zahl hingewiesen.

5 Neben dem genannten Crosby-Schøyen Codex 193 (CSCO 521/Subs. 85) vor allem das Festlektionar M 573 (9. Jh.), das sog. Brevier M 574 und das Antiphonar M 575 aus dem Michael-Kloster im Faijum sowie das bilingue Evangeliar M 615 (7./8. Jh.), alle heute in der Pierpont-Morgan Library, New York (Näheres unten bei Anm. 143ff.).

Besonders lückenhaft dokumentiert sind für diese Periode und die Gemeinden sowie Konvente der Kopten die Feiern der Sakramente. Daher trifft H. Quecke begrenztere Feststellung: »Die ältere koptische Meßliturgie (im saïdischen Dialekt) ist leider nur in Bruchstücken auf uns gekommen⁶, die das Vorbild des zitierten Satzes abgegeben haben mag, durchaus zu. Allerdings überliefern »liturgische Texte der koptischen Kirche des ersten Jahrtausends« in größtem Umfang auch die erst in Exemplaren späterer Jahrhunderte erhaltenen liturgischen Bücher der Kopten mit Bohairisch oder – nunmehr erheblich seltener – Griechisch als Hauptidiom, weil deren Euchologie zum überwiegenden Teil aus allenfalls begrenzt weiterentwickelten Übersetzungen griechischer Gebetsliteratur der Spätantike besteht und koptische Originalliteratur in diesem Feld die Ausnahme darstellt. Nicht zu vergessen sind ferner jene liturgischen Bücher, etwa Lektionare und Psalterien, die sich generell auf biblische Texte konzentrieren, deren Herkunft, soweit es die koptischen Übersetzungen angeht, aus dem ersten Jahrtausend ganz außer Frage steht. Dennoch ist das liturgiehistorische *Colligere fragmenta*, das die Autorin mit ihrem Buch aufgreift und auf ihre Weise fortführt, unverzichtbar. Textbruchstücke auf Papyri, Ostraka, Pergament und sonstigen Schriftträgern (u. a. Kalksteinen, Holztafeln) verhelfen zu genauerer Datierung auf anderem Weg tradiert er euchologischer Produkte, lassen ferner manches Untergegangene wiedererstehen, nämlich außer Gebrauch geratene Formulare ephemerer oder regionaler Verbreitung sowie allein durch derartige Bruchstücke dokumentierte Stadien der Textgeschichte von Gebeten und Gesängen sowie der Entwicklung alexandrinisch-ägyptischer liturgischer Ordnungen. Die sahidischen Quellen sind dabei in der Tat, wie Henner einführend sagt, »von großer Bedeutung« (1). Die nicht ausgeführte Begründung müßte dann etwa so lauten: Zum Untergegangenen gehört innerhalb der koptischen Kirche mehr als eine kleinere oder größere Anzahl von Einzeltexten. Indem nämlich der Süden Ägyptens sich der Vormacht des Nordens und des dort angesiedelten Patriarchats beugte, ging er seiner vormals bedeutenden eigenen – gleichermaßen verwandten wie verschiedenen – gottes-

6 H. Quecke, Ein saïdisches Eucharistiefragment (Berlin, Ms. or. fol. 1609 a), in: *Muséon* 79 (1966) 113. Man beachte den Unterschied gegenüber der Formulierung Hennes: Quecke bezieht das »koptisch« auf die liturgischen Texte, nicht auf die Kirche der Kopten, weil in deren Gottesdienst neben dem Koptischen das Griechische anzutreffen ist (und später das Arabische), und beschränkt seine Aussage auf die Meßfeier, da er auf Grund seiner »Untersuchungen zum koptischen Stundengebet« = *Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain* 3 (Louvain 1970) selbstverständlich weiß, daß z. B. für diese Feiern ganze sahidische Bücher und nicht nur Fragmente erhalten sind. Auch wenn er allgemeiner formuliert: »Wir haben von der älteren koptischen Liturgie (im saïdischen Dialekt) leider fast nur fragmentarische Zeugen« (H. Quecke, Ein Pachomiuszitat bei Schenute, in: P. Nagel [Bearb.], *Probleme der koptischen Literatur* [Halle 1968] 161), vergißt er die nötige Beschränkung nicht.

dienstlichen Traditionen so gut wie vollständig verlustig. Die alte oberägyptische Liturgie ist daher, zu Lust und Last der Forscher, nur durch liturgiewissenschaftliche Rekonstruktion auf der Basis eines weithin bruchstückhaften Quellenmaterials wiederzugewinnen, wobei man sich manche Zeugnisse ganz realistisch als Handschriftenfetzen unterhalb der Größe eines Kindertaschentuchs vorzustellen hat. Exakt zur Lösung dieser Aufgabe leistet das von Henner vorgelegte Werk einen beachtlichen Beitrag, selbst wenn in seinen Titeln der regionale Aspekt nicht explizit in Erscheinung tritt.

Innerhalb des vorstehend umrissenen Forschungsfeldes stellt sich die Autorin eine doppelte Aufgabe:

A. Aufarbeitung des Forschungsstandes, darunter eine »aktuelle Zusammenstellung und Beschreibung der bekannten Anaphorenfragmente sowie der Diakonikonfragmente« (1).

B. Eine von »ausführlicher Kommentierung« begleitete Edition bzw. Reedition einzelner Dokumente, de facto von:

1. P. Vindob. K 4854, K 82 und 83 (sahidisch),
2. griechischen Bruchstücken der Handschrift »Z 108, 3«⁷ aus dem sog. Weißen Kloster⁸ des Schenute bei Atripe sowie
3. und 4. P. Vindob. K 9743 und 9742 (beide griechisch mit sahidischen Einlagen).

Die getroffene Auswahl erstmals oder neu zu edierender Texte, mehr Graeca denn Coptica, bildet eine Kreuzung von Anregungen des Rezensenten auf den Koptologenkongressen von Louvain-la-Neuve (1988) und Washington

7 Da es kein anerkanntes Verfahren gibt, die so gut wie ausschließlich in zerstreuten Bruchstücken erhaltenen liturgischen Bücher des Schenute-Klosters zu benennen, wurde in Washington 1992 vorgeschlagen, die einzelnen Kodizes einstweilen nach der Nummer zu benennen, die ein oder mehrere Blätter des nämlichen Bandes in G. Zoëgas klassischem *Catalogus codicum Copticorum manu scriptorum qui in Museo Borgiano Velitris adservantur* (Roma 1810 [Nachdrucke 1903, 1973]) führen. Soweit ein Kodex dort nicht vertreten scheint, wähle ich ein anderes mnemotechnisch günstiges Sigel, möglichst unter Anknüpfung an eine markante Seite der Handschrift, z. B. mit Überschrift eines liturgischen Buches, und eine der geläufigen Coptica-Signaturen der großen Bibliotheken, etwa »la formosa signatura« (T. Orlandi) »K« für die Bestände der Wiener Papyrussammlung.

8 Die Bezeichnung des Schenuteklosters als »Weißes Kloster« ist bekanntlich falsch, weil der damit übersetzte arabische Namen Deir el-Abiad an sich nur die erhaltene Kirche, nicht das gesamte einstige Kloster meint. Die Bezeichnung ist inzwischen in der wissenschaftlichen Literatur allerdings so geläufig, daß ich im Folgenden auf das »sog.« und ähnliche Demonstrationen von Problembewußtsein verzichten darf, zumal sein farbiger Name die außerordentliche Bedeutung des Klosters vorteilhaft zur Geltung bringt. Der Abriss der Geschichte dieses Klosters bei Henner 87f. ist ungenügend und fehlerhaft.

(1992)⁹ sowie des Vorrats einschlägiger Zimelien¹⁰ in der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek (1).

I: Eucharistische Hochgebete

Die für die quellenkundlichen Abschnitte des Buches gewählten Bezeichnungen »Zusammenstellung«¹¹ und »Übersicht« machen deutlich, daß es sich hierbei um die Erfassung veröffentlichter und/oder in vorliegenden Verzeichnissen bzw. Forschungsberichten¹² gebuchter Texte handelt, nicht um die Erhebung zusätzlicher Quellen aus noch unzureichend durchforschten Bibliotheken oder um Neufunde im Heimatland der koptischen Liturgie. Hinsichtlich der Anaphorenfragmente erfolgt ferner die doppelte Einschränkung 1. auf das sahidische Material sowie 2. auf die *Prex Eucharistica*, also unter Ausklammerung der zur Anaphora im weiteren Sinn¹³ zählenden »anaphorischen Nebengebete«¹⁴. Die zweite Einschränkung ist vertretbar, obschon sie auf einen Informationsverzicht hinausläuft, die erste hingegen methodisch bedenklich und zu bedau-

- 9 H. Brakmann, *Neue Funde und Forschungen zur Liturgie der Kopten*, in: *Actes du 4^e Congrès Copte 2* (Louvain-la-Neuve 1992) 419-435; ders., *Neue Funde und Forschungen zur Liturgie der Kopten (1988-1992)*, in: *Acts of the Fifth Intern. Congress of Coptic Studies 1* (Roma 1993) 9-32. Seither erschien ein dritter Bericht über die Jahre 1992-1996 in: *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit. Akten des 6. Intern. Koptologenkongresses 1* (Wiesbaden 1999) 451-464, der auf dem 7. Kongreß, Leiden 2000, vorgetragene ist im Druck. Auf meine Berichte ist im Folgenden meist nur mit Nennung des Tagungsortes verwiesen.
- 10 Übersicht: T. Orlandi, *L'inventario dei manoscritti letterari della Papyrussammlung di Vienna*, in: *Papyrus Erzherzog Rainer (P. Rainer Cent.)*, Festschrift zum 100-jährigen Bestehen der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek. Textband (Wien 1983) 90-93 und Microfiche am Ende des zugehörigen Tafelbandes.
- 11 Als »Zusammenstellung« bezeichnet Henner 23 Anm. 101 allerdings auch J. Hammerstaedt, *Griechische Anaphorenfragmente aus Ägypten und Nubien = Papyr. Col. 28* (Opladen 1999). Deshalb sei angemerkt, daß es sich bei diesem Werk um eine fachmännische Neuedition der Dokumente mit papyrologischem Kommentar handelt. Demselben Autor sind im Literaturverzeichnis Henners (S. 216) fälschlich auch eine Reihe wissenschaftlicher Arbeiten zugewiesen, die in Wirklichkeit von Ernst Hammerschmidt († 1993) stammen.
- 12 E. Lanne, *Les textes de la Liturgie eucharistique en dialecte sahidique*, in: *Muséon* 68 (1955) 5-16; J. van Haelst, *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens* (Paris 1976) sowie die Literaturberichte im *Archiv für Papyrusforschung* und *Archiv für Liturgiewissenschaft*.
- 13 Die Unterscheidung eines Gebrauchs des Begriffs Anaphora »im liturgischen Sinn« und »im literarischen Sinn« (Henner 4 mit Anm. 3) trifft die Sache nicht; denn liturgisch wird das Wort sowohl in engerer (= Hochgebet) wie in weiterer Bedeutung (= Meßformular) gebraucht; vgl. A. Baumstark, *Art. Anaphora*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 1 (1950) 418-427. Verbunden mit Namen, z. B. Basileios, bezeichnet in meinem Beitrag »Anaphora« das Hochgebet, »Liturgie« hingegen das entsprechende Gesamtformular.
- 14 Zur Definition vgl. H. Engberding, *Neues Licht über die Geschichte des Textes der ägyptischen Markus-Liturgie*, in: *OrChr* 40 (1956) 41f.

ern. Vor und neben den sahidischen Anaphoren wurden nämlich in Süden Ägyptens wie im ganzen Nilland griechische Formulare benutzt. Die sahidischen sind zudem selbst durchgängig Übersetzungen teils bekannter, teils sicher vorauszusetzender griechischer Vorlagen. Als Beispiel sei die sog. Anàfora de Barcelona¹⁵ angeführt. Dieses Formular vertreten zwei griechische Zeugen: P. Barc. – künftig: Papyri Montserratenses II – inv. 154b-155a (4. Jh.) und P. Vindob. G 41 043 (6. Jh.), sowie ein koptischer: Copt. Lov. 27 (6. Jh.). Letzteren erfaßt und beschreibt programmgemäß die hiesige »Übersicht« (Nr. 2.1.a). Die beiden griechischen Vertreter hingegen werden, der Grenzziehung entsprechend, nur beiläufig genannt und ganz unzulänglich beschrieben. Dabei bietet der nach Spanien/Katalonien gelangte den ältesten und einzig vollständigen Text des Anaphoraformulars und gehört innerhalb der Dishna-Papers / Bodmer-Papyri zu einem höchst bemerkenswerten Miszellankodex (P. Barc. inv. 126-181) mit liturgischen und sonstigen Schriften heidnischer wie christlicher Herkunft in griechischer sowie lateinischer Sprache¹⁶. Genauer betrachtet, gibt es zumindest im ersten Jahrtausend im strengen Sinn nicht eine »Koptische Kirche«, sondern nur koptische Christen, Gemeinden und Konvente innerhalb eines, auch nach der Spaltung über das Chalcedonense, ethnisch wie sprachlich breiteren alexandrinischen Patriarchats. Daraus folgt, daß die Liturgiewissenschaft (anders als die philologische Koptologie) die verschiedensprachigen Elemente der gefeierten Liturgie der Kopten grundsätzlich stets synoptisch zu betrachtet hat, im Sinne Baumstarks »durch allseitige Orientierung über das Ganze«¹⁷.

Henners »Übersicht über die sahidische Anaphoren-Überlieferung« (4-35) ist untergliedert in:

- (1) »Fragmente unbekannter Anaphoren« (meint: anonym oder akephal überlieferte Formulare).
- (2) »Namentlich bekannte Anaphoren« (meint: solche mit traditioneller Benennung).
- (3) »Bekannte Anaphoren« (meint: solche, die auch in griechischen oder syrischen Fassungen unter meist identischen Namen erhalten sind)¹⁸.

15 R. Roca-Puig, *Anàfora de Barcelona i altres pregàries (Missa del segle IV)* (Barcelona 1994; ³1999). Dabei handelt es sich nicht nur um »eine Zusammenfassung früherer Teileditionen« (Henner 5 Anm. 6), sondern um die Gesamtausgabe der griechischen christlichen Gebete der Handschrift einschließlich der nie zuvor veröffentlichten Passagen.

16 Fundort (zwischen Assiut und Pabau/Nag Hammadi) sowie Milieu (Kloster und/oder Schule) dieser Gruppe von Papyri sind umstritten; Übersicht: A. Blanchard, *Sur le milieu d'origine du papyrus Bodmer de Ménandre*, in: *Chronique d'Égypte* 66 (1991) 211-220.

17 A. Baumstark, *Rez. G. Diettrich*, in: *OrChr* 3 (1903) 221. In diesem Beitrag formulierte Baumstark bekanntlich zum ersten Mal sein Konzept einer »vergleichenden Liturgik«.

18 Solcherart Einteilung nach Namen entspricht eher patristischer Übung, die besonders an der Echtheit der Zuschreibung interessiert ist, weniger hingegen liturgiewissenschaftlichen Erfor-

Unter (1) sind zunächst acht Dokumente gebucht: a) *Copt. Lov. 27* (6. Jh., Mittelägypten¹⁹), b) *Copt. Lov. 28* (hier ohne Datierung, nicht vor 9./10. Jh.), beides Pergamente, c) *O. Crum 4+7* (7./8. Jh., Deir el-Bahri); d) dessen Parallele *O. Petersb. inv. 1133* (undatiert; Theben); e) das Papier *Lond. copt. 150 = Brit. Libr. Or. 3580 A (7)* (»in später Zeit entstanden«²⁰); f) *P. Palau Rib. inv. 138* (nicht vor 10./11. Jh.); g) der mit f) verwandte Papyrus *Bonn, ULB So 267* (7./8. Jh., in Deutschland angekauft²¹); h) Papyrus *Wien, Kunsthist. Mus. inv. 8599b* (7. Jh.). Hinzu kommen vier Hochgebets-Fragmente j-m) aus dem Euchologion »Z 100« des Schenute-Klosters, bekannt als E. Lannes »Grand Euchologe du Monastère Blanc« (nach 1000 n.C.). Die i) als »umstrittene Texte« angeführten Materialien sind hier sämtlich auszuschneiden: *Wien, Kunsthist. Mus. inv. 8586a*, wahrscheinlich ein Totengebet, in dem auch K. Gamber nicht das Fragment eines Hochgebets sehen wollte (11), sondern, wie in der zugehörigen Anmerkung 46 wörtlich zitiert, »ein Inklinationsgebet vor dem Empfang der Kommunion«, also ein »Nebengebet« im Sinne Engberdings, wie dies gleichfalls E. Lannes »Offertoriumsgebete« auf den unedierten Blättern *Paris. copt. 129*²⁰ fol. 156-157 des Weißen Klosters sein werden. Lannes 1955er Meldung sahidischer Marien-Anaphoren — für die es äthiopische Vertreter bekanntlich gibt — wird hier meine Washingtoner Korrektur entgegenhalten, daß sie »ihre Existenz allein missverstandenen (sic) Beschreibungen Zoegas verdanken« (12)²². Wie dort sei deshalb hier festgehalten, daß mir erst die Überprüfung von *Borg. copt. 109*¹⁰⁸ und *109*¹⁰⁹ durch denselben Lanne die Richtigstellung des

dernissen. Gottesdienstgeschichtlich ist der Namenspatron eines Gebetes gewiß nicht belanglos, insofern er Herkunft und Verbindungen anzeigen kann, z. B. Markos-Liturgie aus Alexandrien sowie miteinander verwandte kurze bzw. lange Basileios-Anaphoren; die gottesdienstgeschichtlich wichtigeren Fragen betreffen Typ, Herkunft, regionale Verbreitung, Bezeugungszeitraum, -häufigkeit. In dieser Hinsicht bietet Henners »Übersicht« wenig Auskünfte. Wenn diese »abschließend« (3) genannt wird, handelt es sich offensichtlich um einen von vielen Druckfehlern.

19 Nachzutragen: Erworben von C. Schmidt in Luxor; A. Martin, Les collections de papyrus conservées en Belgique, in: I. Andorlini u. a. (Hrsg.), Atti del XXII Congresso Internazionale di Papirologia, Firenze, 23-29 agosto 1998 2 (Firenze 2001) 889₂₂.

20 Ergänz: 1886 von H. Wallis angeblich in der Sketis erworben. Die Schrift vergleicht Crum mit dem *Vat. copt. 58*, 10. Jh.; K. H. Kuhn bei G. J. Cuming, *The Liturgy of St Marc = OCA 234* (Roma 1990) 128₇₁ datiert das Stück in das 11. Jh.

21 F.-J. Huschens, Die orientalischen Handschriften der Universitäts- und Landesbibliothek Bonn. Ein Verzeichnis unter besonderer Berücksichtigung der Provenienzen und der Bestandsgeschichte (Bonn: ULB Abt. Hss. u. Rara 2000) 57 ohne Angaben zu Erwerbung oder Vorbesitzer und ohne Akz.-Nr. Nachzutragen: Später schränkte H. Quecke ein, seine Identifizierung des Bonner Stückes als Anaphora-Fragment sei »nicht ganz sicher« (Zukunftschancen a. O. [o. Anm. 3] 173₃₆).

22 Das hier wie vielfach sonst von Henner sorgfältigst gesetzte »sic« signalisiert in aller Regel keine inhaltlichen Fehler, sondern rügt beharrlich den Verzicht auf ß-Schreibung nach Schweizer Art.

von Theodor Schermann²³ zu verantwortenden Mißverständnisses gestattete. Es fehlt ein derzeit nicht greifbares, wegen seines Alters und bekannten Milieus aber wichtiges Stück: *Ex-Cheltenham, Phillipps Library, Inv. 16402 (frames 1 und 18)*, ein Papyrus²⁴ aus Epoche und unmittelbarer Umgebung des Bischofs Pesyntheos von Koptos (amt. ca. 601-†631/32)²⁵, mit »petitions for clergy and celebrant in the Mass, in phraseology differing from that of any extant Anaphora«²⁶.

Unter (2) findet man: drei pseudapostolische Formulare aus »Z 100«, das Eucharistiefragment *Berlin Or. fol. 1609 Bl. 1-2*²⁷ (hier nicht lokalisiert, 1887 in Luxor erworben²⁸, so gut wie sicher aus dem »Weißen Kloster«) sowie nach Lannes Repertorium Seymour de Riccis unedierte Kopie einer Jakobos-Anaphora derzeit mir unbekanntem Aufbewahrungsortes²⁹.

Unter (3) sind zwei Hochgebete antiochenischen Typs aus »Z 100« verzeichnet: die »syrischen Anaphoren« (meint: auch in syrischer Übersetzung aus

23 Th. Schermann, Ägyptische Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends in ihrer Überlieferung dargestellt = Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 6, 1-2 (Paderborn 1912) 166₂, im Anschluß an Zoëga a. O. (o. Anm. 7) 221f. In dessen Inhaltsangabe meint »anaphora« die rhetorische Figur der Rückbeziehung, sein »anaphorae in Deiparam« näherhin marianische Chairetismoi. Einen der so angesprochenen Texte, Borg. copt. 109¹⁰⁸ fol. 3, wird Henner später edieren, ohne dort die forschungsgeschichtliche Fehlleistung zu erwähnen und richtigzustellen (s. u. bei Anm. 109ff.).

24 Thomas Phillipps, The Phillipps manuscripts: catalogus librorum manuscriptorum in bibliotheca D. Thomae Phillipps /Medio-Montanis 1837-1871 (Reprint 1968) Nr. 16402 aus den »Libri MSS«, d. h. den von Conte Libri Carucci della Sommaia veruntreuten und nach England verschobenen Handschriften französischer Bibliotheken. Vgl. ferner W. E. Crum, Short Coptic texts from Coptic ostraca and papyri (London 1921) VIII₂.

25 W. E. Crum, Discours de Pisenhius sur saint Onnophris, in: RevOrChr 20 (1915/17) 40f. mit 41₁.

26 Ders., in: O. H. E. Winlock / W. E. Crum, The monastery of Epiphanius at Thebes 1 = Publications of the Metropolitan Museum of Art Expedition to Egypt 2 (New York 1926) 198.

27 Mehr zu diesem Stück unten bei Anm. 53.

28 A. Harnack / C. Schmidt, Ein koptisches Fragment einer Moses-Adam-Apokalypse, in: Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 28, 2 (1891) 1045. Der heutige Berliner Band umfaßt sechs Blätter mehrerer sahidischer Handschriften. Zu Luxor als Umschlagplatz von Handschriften des Schenute-Klosters s. G. Maspero bei G. Steindorff, Die Apokalypse des Elias. Eine unbekannte Apokalypse und Bruchstücke der Sophonias-Apokalypse. Koptische Texte, Übersetzung, Glossar = TU 17, 3a (Leipzig 1899) 1f₅. Die Herkunft der in Berlin Or. fol. 1609 konservatorisch vereinten Blätter ergibt sich u. a. daraus, daß eines die Diptychen des Weißen Klosters tradiert (s. u. zu Anm. 180).

29 E. Lanne erstellte, wie man weiß, sein Repertorium der sahidischen Eucharistietexte (o. Anm. 12) auf der Grundlage der von Louis-Théophile Lefort (1879-1959) gesammelten Photos. Es wird daher zu prüfen sein, ob die Löwener Photothek eine Aufnahme der Kopie de Riccis oder ihrer Vorlage enthält. Gleiches gilt für bisher nichtidentifizierbare Fragmente in Wien, die Lanne ohne Signatur anführt, nämlich Komplementblätter 1) zu Paris. copt. 120²⁰ fol. 156-157 (vgl. Henner 12₄₇) und 2) zum Großen Pariser Diakonale »BnF 129²⁰ 139-45« (Henner 162₁₂₈).

dem Griechischen erhaltenen) eines Johannes von Bosra und des Severos von Antiochien, ferner die sahidischen Vertreter des Drei-Anaphoren-Kanons der unterägyptischen Liturgie³⁰, bestehend aus der alt-alexandrinischen Markos/Kyrillos-Anaphora³¹ sowie zwei Formularen des antiochenischen Hochgebetstyps: Basileios- und Gregorios-Anaphora. Nachzutragen ist das unveröffentlichte Fragment einer Severos-Anaphora der vormaligen Sammlung Sayce³².

Für die Markos/Kyrillos-Anaphora sind genannt: »Z 100«, *Copt. Lov.* 29 (11./12. Jh.) und die Holztafel *Brit. Mus. inv.* 54036 (7./8. Jh.) mit einer koptischen Parallele zum griechischen *P. Ryl.* 465 (6. Jh., mit Charakteristika nichtchaldonensischer Euchologie). Es fehlt der 4. bekannte Zeuge: Die Papierhandschrift in Prag (ehemals Sammlung Carl Wessely), 11. Jh., sahidisch mit geringem fajjumischen Dialekteinschlag³³.

Die Basileios-Anaphora ist vertreten durch 1) *P. Bal.* 28 aus dem Scriptorium des berühmten griechischen Eucharistie-Papyrus von Deir el-Bala'izah (beide frühes 7. oder spätes 6. Jh.), 2) das »Lefort-Fragment« (7./9. Jh., Benjamin I. [amt. 622/62] commemoriert, Mittelägypten zugewiesen³⁴), 3) »Z 100« und 4) »Borgia Copto 109/103,2« (gemeint ist jedoch *Vat. copt.* 103, 2), 11. Jh., sowie drei der an dieser Stelle allenfalls als Annex anzuführenden Diakonale-Fragmente aus dem Weißen Kloster³⁵, von denen zwei durch erhaltene Über-

30 Ältester mir bekannter Beleg: Passio der hl. Johannes und Symeon: H. Hyvernat, *Les Actes des martyrs de l'Égypte tirés des manuscrits coptes de la Bibliothèque Vaticane et du Musée Borgia* (Paris 1886/87) 180.

31 In sieben, z. T. sehr langen Anmerkungen (S. 21 Anm. 95 bis 23-25 Anm. 102) ist die griechische Überlieferung des Formulars abgehandelt. Ich darf mir hier Richtigstellungen ersparen und für alles Nötige verweisen auf H. Brakmann, *Das alexandrinische Eucharistiegebet auf Wiener Papyrusfragmenten*, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 39 (1996) 149-164.

32 Erwähnt bei W. E. Crum, *New Coptic manuscripts in the John Rylands Library*, in: *Bulletin of the John Rylands Library* 5 (1918/20) 499₂, erworben in Qus (ders.: Winlock/Crum, *The monastery of Epiphanius a. O.* [o. Anm. 26] 984); der heutige Eigentümer ist mir nicht bekannt.

33 Prag, *Oriental. Inst. Ms.* I-IV; veröffentlicht von V. Hažmuková, *Miscellaneous Coptic prayers*, in: *Archív Orientální* 8 (1936) 318-333; 9 (1937) 107-145, erwähnt Quecke, *Zukunftschancen a. O.* (o. Anm. 3) 138₁₀₆; vgl. Leslie S. B. MacCoull, *The Strange Death of Coptic Culture*, in: *Coptic Church Review* 10 (1989) 41.

34 Für Henner ist die Herkunft der Blätter »unbekannt« (S. 29). Sie wurden 1949 von J. Doresse bei verschiedenen Kairener Antiquaren, wohl Phokion J. Tano († 1972) und A. Eid, erstanden. Mittelägypten als Heimat vermutet J. Doresse, *Les anciens monastères coptes de moyenne Égypte (du Gebel-et-Tur à Kôm Ishgaou) d'après l'archéologie et l'hagiographie*, *Diss. masch.* Paris (1970) 2, 571₉₉.

35 Henner 30f. nennt den Heimatort nicht. Er fehlt auch in Anm. 133, wo der falsche Eindruck entstehen kann, die dort zitierte Bemerkung über die von den Diakonika repräsentierten »Gewohnheiten des genannten Klosters« beziehe sich auf das kurz zuvor erwähnte Makarios-Kloster in der Sketis.

schrift ausdrücklich mit der Basileios-Liturgie verknüpft sind³⁶. Zu erwähnen gewesen wären das unveröffentlichte Papier-Fragment *P. Mich. inv. 4538a* (mit Epiklese) sowie der Anaphoraschluß auf dem von George Sobhy († 1964) edierten Doppelblatt einer späten Papierhandschrift mit liturgischen Texten in sahidisch-fajumischem Mischdialekt³⁷.

Die Gregorios-Anaphora³⁸ tritt bisher auf Sahidisch nur in »Z 100« auf sowie mit *P. Vindob. K 4845* (olim K 70), von Henner in ihren »Fragmenta« neu ediert.

Eigentliche Schwäche dieser Zusammenstellung ist nicht ihre verständliche und kaum vermeidbare Unvollständigkeit, sondern daß jeder Versuch einer liturgiehistorischen Auswertung der immerhin an die dreißig Seiten des Buches füllenden »Übersicht« unterbleibt. Sie dient hier im Wesentlichen nur als »Hintergrund« (208) der Neubearbeitung des *P. Vindob. K 4854* – wozu sie freilich wenig benötigt wird – sowie zu erneuter Demonstration der längst bekannten Vielfalt aus Ägypten zumindest fragmentarisch erhaltener Eucharistiegebete. Dabei lassen sich schon jetzt beachtliche liturgiehistorische Zwischenergebnisse erkennen:

- 1) Direkte Zeugen von Anaphoren in sahidischem und sonstigem Koptisch sind bisher nicht vor Mitte des 6. Jh. nachzuweisen.
- 2) Auffällig stark ist bei den Kopten, und zwar sowohl im Norden wie im Süden, der antiochenische Hochgebetsyp vertreten, starken Einfluß aus Richtung Syrien verratend.
- 3) Bei den Priestertexten sind im Süden Markos/Kyryllos- und Basileios-Anaphora über dieselbe Periode ähnlich oft auf Sahidisch bezeugt. Letzteres Formular erlangt freilich das Übergewicht, jedenfalls für das Weiße Kloster, rechnet man die Bezeugung durch Diakonenbücher hinzu.
- 4) Seltener begegnet auf Sahidisch im nämlichen Zeitraum die Gregorios-Anaphora, etwa gleich häufig die sahidische Severos-Anaphora, von der im

36 Näheres unten zu Anm. 220ff. Henner 30f. und 144f. ordnet die Namensangabe fälschlich dem Anfang der Anaphora zu. In beiden Handschriften steht die Überschrift vor Beginn der ganzen Liturgie.

37 E. M. Husselman, *The collection of papyri*, in: W. H. Worrell, *Coptic texts in the University of Michigan Collection* (Ann Arbor 1942) 14; G. P. Sobhy, *Two leaves in the Coptic dialect of Middle Egypt (SF¹)*, in: *Mélanges Maspero = Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire* 67 (1934/37) 245-250.

38 An Christus gerichtete Hochgebete gehören die in Ägypten wohl durch syrische Emigranten verbreitete und in Auszügen erhaltene Anaphora des Johannes von Bostra sowie das Gebetszitat in einer Stifterinschrift der Marienkirche in Babylon/Alt-Kairo, jetzt datiert 735, das nach Baumstark ein altes, sonst unbekanntes Eucharistisches Hochgebet vom Typ der Gregorios-Liturgie vertritt. Ein Friedenskußgebet der sahidischen Gregorios-Liturgie ist durch Ryl. Copt. 21 (Papierfragment vielleicht des 11. Jh.) überliefert.

Norden Ägyptens nur griechische und bohairische Auszüge, in aller Regel »anaphorische Nebengebete«, zu belegen sind³⁹.

5) Die größte Zahl erhaltener sahidischer Anaphoren-Texte entstammt erwartungsgemäß dem Weißen Kloster, überdies einem einzigen Euchologion: »Z 100«⁴⁰. Daher durfte gefragt werden, ob die aus Sicht des Nordens unkanonischen Formulare »jemals außerhalb des Weißen Klosters eine weitere Verbreitung im liturgischen Alltag der Kirche« hatten oder am Ende gar »Kunstprodukte ohne große praktische Bedeutung« gewesen seien⁴¹. Die uns jetzt vorliegende Dokumentation zeigt, daß sich südägyptisches Hinausgreifen über den Dreier-Kanon Eucharistischer Hochgebet nicht auf dieses eine Kloster beschränkte. Dies erklärt und wird zugleich beglaubigt durch die Nachricht,

39 Nicht allein die »syrische Anaphora« (Henner 20₂), sondern auch die griechischen, bohairischen und sahidischen Reste behandelt A. Baumstark, Die syrische Anaphora des Severus von Antiocheia, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 2 (1922) 92-98; ferner ist zu berücksichtigen ders., Rez. Anaphorae Syriacae, in: OrChr 36 (1941) 248-251; Crum, New Coptic manuscripts a. O. (o. Anm. 32) 498f. Außer durch die liturgischen Dokumente wird der Gebrauch der Severos-Anaphora unter oder bald nach Kaiser Justinian belegt durch die Vita (BHO 11) des Pachomianerabtes Abraham: PO 11, 686.

40 Ed. E. Lanne, Le Grand Euchologe du Monastère Blanc = PO 28, 2 (Paris 1958). Henner widmet dieser wichtigen Handschrift einen längeren Exkurs (12-15). Ihr Referat der Forschungsgeschichte, die sich zu einem beträchtlichen Teil in den Bänden dieser Zeitschrift abgespielt hat (OrChr 16. 1920, 1-19; 23. 1927, 174; 24. 1927, 379f.; 29. 1932, 111-125; 41. 1957, 67-75; 42. 1958, 44-54; 43. 1959, 59-102) enthält manche Ungenauigkeit: Die Sammlung des Stefano Card. Borgia (1731-1804) befand sich 1789 noch nicht im Vatikan (12). A. Baumstark hat H. Goussens Photos der Pariser Blätter nicht »übernommen« (13); sie wurden der Bonner UB übereignet und gingen im 2. Weltkrieg unter. Baumstark gab auch nie »seine Absicht bekannt, diese Texte zu edieren« (13), sondern beauftragte damit aus gutem Grund andere Gelehrte, die freilich nur z. T. die ihnen angetragene Aufgabe erfüllten. Gegenüber Lanne ist wenig Fortschritt zu erkennen: Hinsichtlich des Alters der Handschrift bleibt es bei »wohl aus dem 10. oder 11. Jh.« (Henner 12. 39₁₇), dem Mittelwert von H. Hyvernat, Fragmente der altcoptischen Liturgie, in: Römische Quartalschrift 1 (1887) 330 und H. Lietzmann, Sahidische Bruchstücke der Gregorios- und Kyrillos-Liturgie, in: OrChr 16 (1920) 1: 9./11. Jh.; E. Tisserant, Specimina Codicum Orientalium = Tab. in usum Schol. 8 (Bonnae 1914) XI. XLV nr. 72: 9./10. Jh.; W. E. Crum bei H. W. Codrington: Anaphorae Syriacae 1, 1 (Roma 1939) 52: 10./11. Jh.; E. Amélineau, Catalogue des manuscrits coptes de la Bibliothèque Nationale (Manuskript vom Jahr 1890): 13. Jh. Die tabellarische Rekonstruktion der Handschrift durch Lanne, Euchologe a. O. 274f. wird Henner 12-15 wiederholt, allerdings unter Verzicht auf die Angabe der heutigen Signaturen der verstreuten Blätter, was ihre Benutzung unnötig erschwert, jedoch mit Behebung eines Versehens: In Lannes Inhaltsangabe – nicht in seiner Edition – fehlt das Blatt mit pag. 221-222. Die durch H. Engberding, Untersuchungen zu den jüngst veröffentlichten Bruchstücken sa'idischer Liturgie, in: OrChr 43 (1959) 75 gegenüber Lanne veränderte Anordnung der Blattfolge wird zwar von Henner referiert, aber im Gegensatz zu O. Skjerbæk Madsen, Nadverbønnerne i de Ægyptiske liturgier frem til den arabiske periode (København 1973) 95 nicht befolgt, obschon plausibel und m. E. nötig (vgl. OrChr 66 [1982] 119₁₀). In Lannes Text erkennt Henner 69₁₄₃ einen vereinzelt Fehler entweder der Edition oder der Vorlage. Die Kontrolle der Handschrift bestätigt den Druckfehler.

41 Quecke, Zukunftschancen a. O. (o. Anm. 3) 172.

daß Patriarch Gabriel II. (amt. 1131/45) gezielt gegen Sonderbräuche und Eigentexte Oberägyptens, insbesondere die dort verwendeten zahlreichen Anaphoren, vorging⁴².

Das Wiener Fragment der Gregorios-Anaphora

Auf die »Übersicht« folgt die lang erwartete Neubearbeitung des Wiener Papyrusfragments der sahidischen Gregorios-Liturgie, deren erste und bis jetzt einzige Ausgabe schon 1886 durch Jakob Krall (1857-1905) erfolgte⁴³. Er lokalisierte das Blatt »dem Dialecte nach« im Hermopolites⁴⁴, enthielt sich aber jeden Datierungsversuchs. Drei Nachdrucke machten die »nicht sehr geglückte Bearbeitung« (36) den Liturgiehistorikern bekannt⁴⁵, von denen es zwar »immer

42 Gabriel II. ibn Turayk can. 1, 26 (OrChrPer 1 [1935] 41 Burmester).

43 J. Krall, Aus einer koptischen Klosterbibliothek I, in: Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer 1 (Wien 1887) 62-72. Meine Abweichung von der auch bei Henner zu lesenden Datierung seiner Editio princeps auf 1887 ist kein Versehen. Das 1. Heft der »Mittheilungen«, das Kralls fiktiv auf den 1.1.1887 datierten Beitrag enthält, wurde am 27.9.1886 ausgeliefert mit der Jahresangabe 1886 auf dem Umschlag (im Exemplar der ULB Bonn erhalten). Die scheinbar kleinliche Korrektur ist wichtig für die Beurteilung der von Krall abweichenden Lokalisierung dieses und anderer Papyri durch T. Orlandi, *Papiri copti di contenuto teologico* = Mitteilungen aus der Papyrussammlung der ÖNB NS 9 (Wien 1974) 15-21. Dieser beanspruchte die koptischen literarischen Papyri der ÖNB gleich ihren sahidischen Pergamenten für das Weiße Kloster, indem er sie gleichsetzte mit den etwa 200 Stücken, die nach einem brieflichen Verkaufangebot Th. Grafs vom 21.11.1887 angeblich in einem achmimischen Haus, also in der Nähe des Schenute-Klosters, gefunden wurden. Doch kann schwerlich der gesamte Wiener Bestand koptischer nichtdokumentarischer Papyri und mit Sicherheit nicht das vorliegende Stück, da eben schon 1886 ediert, dem im genannten Graf-Brief geschilderten Fund zugerechnet werden. Vorbehalte gegen Orlandis Hypothese deutete zuvor schon an H. Loebenstein, Vom »Papyrus Erzherzog Rainer« zur Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek, in: Festschrift zum 100-jährigen Bestehen der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek Textband (Wien 1983) 19; vgl. jetzt T. Orlandi, The library of the Monastery of Saint Shenute at Atripe, in: A. Egberts u. a. (Hrsg.), *Perspectives on Panopolis = Papyrologica Lugduno-Batava* 31 (Leiden 2002) 224: »the origin of the manuscripts is not certain«.

44 Die Wiener Coptica stammen im Wesentlichen aus dem Faijum, dem Hermopolites und dem Schenute-Kloster. Nach Henner 89 würden in der Wiener Nationalbibliothek »seit 1884 623 Blätter aus dem Weißen Kloster aufbewahrt«. Der Ankauf in größerer Zahl erfolgte erst 1887 (Loebenstein a. O. 18). Masperos Entdeckung der cachette des Schenute-Klosters wird gewöhnlich auf 1883 datiert, neuerdings auf 1885 (R.-G. Coquin, Rez. Jansma, in: *Byz. Zeitschrift* 71 [1978] 373). Aus Hermopolis Magna gelangten offenbar seit 1886, also dem Jahr der Ausgabe unseres Fragments, zahlreiche griechische, koptische und arabische Objekte in die Wiener Sammlung (Loebenstein a. O. 6f. 18).

45 Henner 37 Anm. 7f. nennt DACL 1, 2, 1905f. und 13, 1, 1393-1396. Hinzu kommt F. Cabrol/H. Leclercq, *Monumenta Ecclesiae Liturgica* 1, 2 (Paris 1913) CLXXV. Intensiv benutzt wurde K 70 (heute K 4854) von O. von Lemm, Ein Ostrakon der Kaiserlichen Eremitage, in *Mémoires de l'Acad. Imp. de St.-Petersbourg* 11, 4 (1910) 137-147 zur Rekon-

wieder« (36), aber »nie richtig beachtet« worden sei (79). Ausgerechnet an prominenter Stelle, in den Gregorios-Monographien von E. Hammerschmidt (1957) und A. Gerhards (1984), wurde das Stück tatsächlich übersehen, in beiden Fällen allerdings nicht ohne unverzügliche Äußerungen des Bedauerns durch Kollegen wie H. Engberding in OrChr 42 (1958) 140. Wirklich vergessen war es also nicht, als daran 1988 in Louvain-la-Neuve mit der Klageformel »nur in veralteter Edition vorliegend« erinnert wurde, die hier zur Legitimierung der neuen Ausgabe zitiert ist (3. 36). Daß »in den über hundert Jahren« seit Krall »nie der Versuch einer Neuedition unternommen« wurde (38), stimmt so allerdings nicht. Frühere Revisionspläne, so H. Queckes 1989 im Rahmen der Bonner Neubearbeitung der bekannten Sammlung »Prex Eucharistica«, scheiterten zum einen an dem Problem, Z. 1f. des Rekto zu verstehen, die Krall kaum von ungefähr ungedruckt gelassen hatte⁴⁶, zum anderen an den Schwierigkeiten der Zuordnung der nur partiell edierten Fragmente *K 82* bzw. *K 83* zum Blatt *K 4854* (olim *K 70*). Gehören sie zum selben Kodex, in diesem dann zum selben Gottesdienstformular oder gar zum selben Blatt, also der Anaphora? Hier werden die Schwierigkeiten dadurch erledigt, daß die Herausgeberin die fraglichen Zeilen liest und mit dem Zugeständnis übersetzt: »Der Sinn ... ist nicht ganz klar« (42₂₅; vgl. 78). *K 82* und *K 83* bearbeitet sie getrennt von der Gregorios-Anaphora (80-85) und erkennt auf ihnen »Reste liturgischer Texte«, über deren Inhalt wegen des geringen Textbestandes kaum Aussagen möglich seien (80). Ohne Einordnung in einen größeren Kontext ist mit den wenigen Buchstaben, die sich nur selten zu verständlichen Wörtern (ΨΑΛΤΗΡΙΟΝ, ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ, ΠΑΠΟΣΤΟΛΟΣ) zusammenfügen oder ergänzen lassen, in der Tat kaum etwas anzufangen. Immerhin darf man als auffällig notieren, daß diese Begriffe sämtlich dem Wortgottesdienst der Meßfeier entstammen.

Bezüglich der Lokalisierung des Zeugen (ausgezeichnete Photos auf Taf. 1-6) stimmt Henner Krall zu, ohne die abweichende Ansicht T. Orlandis⁴⁷ zu diskutieren oder nur zu erwähnen. Ihre erstmals vorgetragene Datierung: 2. Hälfte des 6. Jh. (38; vgl. 80⁴⁸), wirkt bestimmter vorgetragen, als sie es beim

struktion des sahidischen Anaphoraabschnitts auf dem Kalksteinsplitter St. Petersburg, Staatl. Eremitage, inv. 1153. Gebucht ist der Wiener Papyrus auch bei Lanne, Textes a. O. (o. Anm. 12) 14.

46 Krall a. O. (o. Anm. 43) 70 gab zutreffend an: »die Vorderseite hat 18, die Rückseite 19 Zeilen«, edierte den Text jedoch »ohne Berücksichtigung der Zeilenabtheilung des Originals« in 33 fortlaufend gezählten Zeilen.

47 Siehe oben in Anm. 43.

48 Beachte die Einschränkung Henner 40: »mit hoher Wahrscheinlichkeit in das 6. Jahrhundert zu datieren; wohl eher auf die zweite Hälfte«, ebd. 75 wird es »spätes 6. Jh.« heißen.

heutigen Stand der koptischen Paläographie sein dürfte, ist tatsächlich auch vor allem mit griechischem Vergleichsmaterial gestützt⁴⁹.

Hinsichtlich des Inhalts des Gebetes ist der erzielte Zugewinn der Neuausgabe, liturgiewissenschaftlich gesehen, enttäuschend (wenn man nicht als Gewinn die Gewißheit verbuchen will, daß Krall uns keine Schätze vorenthalten hat). Das Wiener Blatt enthält:

- 1) sahidische rubrizistische Notizen zur Prae-Anaphora mit Erwähnung von Gebeten, des Symbolons und des diakonalen προσφέρειν-Rufes (Z. 1r-4r),
- 2) den priesterlichen Part des Eröffnungsdialogs des Hochgebetes ohne Antworten des Volkes, wie üblich in Griechisch⁵⁰, mit an dieser Stelle seltenem Εἰρήνη πᾶσιν am Anfang (Z. 5r-9r),
- 3) den Beginn des Ante-Sanctus der sahidischen Übersetzung der Gregorios-Anaphora (Z. 10r-19v).

Das Blatt entstammt offensichtlich einem für die Hand von Priestern bestimmten Kodex, einem εὐχολόγιον oder sacramentarium, zu gebrauchen in einer koptischsprachigen Gemeinde oder Klosterkommunität. Die Nichtberücksichtigung von Volks- und Diakonentexten resultiert aus dem Charakter eines »Rollenbuchs« (in liturgischem, nicht im kodikologischen Sinn), braucht nicht zu befremden und zwingt nicht zu angestregten Spekulationen über scheinbar Fehlendes. Was man an Textmaterial vor Augen hat, gilt es methodisch zu scheiden in a) das Proprium der Gregorios-Anaphora und b) das Ordinarium der Meßfeier.

Der an die Edition anschließende Kommentar befaßt sich zunächst mit dem liturgischen Geschehen vor Beginn des Gregorios-Propriums (46-57) und stolpert dabei am laufenden Band über Rätselhaftes, Befremdliches, Probleme und Fragen. Die Last wäre leichter geworden 1) durch den Verzicht auf Versuche, dem Dokument Antworten auf Fragen abzurufen, zu denen es jede Auskunft verweigert. Darüber z. B., warum »zwar auf das Credo hingewiesen wird, jedoch die umfangreichen Gebete zum Friedenskuß hier fehlen«, läßt sich eifrig und umfänglich spekulieren, aber keine klare Antwort finden, weil eine Quelle mit gewollt lückenhafter Information (hier stichwortartige Rubrizierung und Ausrichtung auf die praktischen Bedürfnisse eines koptischen Priesters damaliger Zeit) zu dem, was wir als Leerstellen empfinden mögen, eben keine Nachricht übermittelt. Manches Rätsel löst sich 2), wenn man benachbarte ägyptische Quellen stärker als geschehen bezieht und den Liturgienvergleich weniger grobmaschig durchführt, insbesondere den bekannten Unterschied der Konfessionen im ägyptischen Christentum berücksichtigt,

49 Orlandi, *Library a. O.* (o. Anm. 43) 220. 224 datiert die sahidischen Papyri in Wien allgemein in das 7. bis 9. Jh.

50 Versehentlich spricht Henner 208 vom »sahidischen Text des Eröffnungsdialogs«.

hier die Anhänger (= Melchiten), dort die Gegner des Chalcedonense. Dann nämlich zeigt sich, daß es in Ägypten für die Stellung des Symbolons zwei unterschiedliche, die konfessionellen Traditionen trennende Ordnungen gab⁵¹: Im Koptenpatriarchat wird es rezitiert vor dem Pax-Ritus, dem man es offenbar gedanklich zuordnete, und *vor* dem προσφέρειν-Diakonikon, das ursprünglich mit der Gabenprozession, nicht dem Hochgebet, verbunden war (vgl. Trad. Apost. Rez. E; Brief des Makarios von Memphis an die koptischen Archonten). Die chalcedonensischen Melchiten hingegen sprachen das Credo unmittelbar vor dem Hochgebet und *nach* dem προσφέρειν-Ruf, wobei unerheblich ist, daß eine einzelne Handschrift der melchitischen Markos-Liturgie, der von Henner überschätzte liturgische Thesaurus Vat. gr. 1970 (Südtalien), während dessen den Priester still das sonst in der Vormesse angesetzte Gabengebet (εὐχὴ τῆς προθέσεως) rezitieren läßt. Vor dem Hintergrund der differierenden Consuetudines betrachtet, gibt die Reihenfolge der Stichwörter ΠΙΣΤΙΣ – ΠΡΟΣΦΕΡΕΙ im Wiener Fragment zweifelsfrei zu erkennen, daß seine Benutzer in der Prae-Anaphora offensichtlich jener Übung folgten, die sich bei den Kopten dauerhaft und allgemein etablieren konnte.

Für den Dialog vor dem Hochgebet wie für andere kleine Formeln, die Diakon und Priester während der Feiern in Richtung Gemeinde äußern, gilt der Grundsatz der Beständigkeit. Sie »gehören« zunächst nicht zu einzelnen Formularen, etwa der Markos/Kyrillos- oder der Gregorios-Anaphora, sondern zu den Consuetudines der feiernden Gemeinde oder sie umgebender größerer Traditionsbezirke, werden also auch dann geäußert, wenn die Formulare der Priestergebete bei Gelegenheit wechseln. In *K 4854* treten die kleinen Formeln vor dem Hochgebet, seit Krall unbestritten, in typisch ägyptischer Form auf. Dies steht, liturgisch gesehen, nicht in Spannung zur Verwendung einer Anaphora außerägyptischer Herkunft, z. B. der Gregorios-, sondern belegt deren Eingemeindung in eine einheimischen Traditionen verpflichtete Gottesdienstordnung. Daß man, wie griechische und bohairische Quellen belegen, im Norden Ägyptens bei Verwendung desselben Anaphora-Formulars anders verfuhr und dort die Gregorios-Anaphora mit gleichfalls importiertem Formelgut – und zwar aus der Jakobos-, nicht der byzantinischen Liturgie (gegen S. 49) – verband bzw. verbunden bewahrte und mit ägyptischen kleinen Formeln

51 Dabei ist als bewiesen unterstellt, daß der griechisch-arabische Paris. gr. 325 wie unbestritten die anderen griechischen Handschriften mit der sog. ägypt. Basileios- und der Gregorios-Anaphora dem Kopten-Patriarchat entstammt (zuletzt H. Brakmann, Zur Stellung des Parisinus graecus 325 in der Geschichte der alexandrinisch-ägyptischen Liturgie, in: Studi sull' Oriente Cristiano 3, 1 [1999] 97-110 mit Lit.) und nicht, wie Henner 55₈₁ im Gefolge Engberdings annimmt, »melchitischer Herkunft« ist.

verdoppelte⁵², widerspricht dem nicht und muß nicht »in einem späteren Stadium der Textüberlieferung« (78) erfolgt sein, sondern kann an einem anderen Tradentenkreis liegen.

– *Das rätselhafte Εἰρήνη πᾶσιν*

Im Priesterpart des Dialoges vor dem Hochgebet ist beim Wiener Zeugen eigentlich allein das vorangestellte Εἰρήνη πᾶσιν problematisch. Es besitzt – wie die Dialogformeln insgesamt – eine jüngere direkte Parallele im Berliner Fragment *Or. fol. 1609 Bl. 1-2* aus dem Weißen Kloster und wurde bei dessen Edition von H. Quecke ausführlich diskutiert⁵³. Henner greift darauf zurück, ohne neues Material, weitere Argumente oder einen Erkenntnisfortschritt zu bringen. Schon Quecke bezweifelte nicht die faktische Rezitation des Grußes an der von beiden sahidischen Zeugen verzeichneten Stelle. In der Frage seiner konkreten Bedeutung im Wiener und Berliner Text verzichtete er ausdrücklich auf jede Vermutung, während Henner jetzt meint, an dieser Stelle der Liturgiefeier sei möglicherweise der Friedenskuß ausgetauscht worden (52f.). Ausgangspunkt der Überlegungen Queckes war das Empfinden, die beiden nahe hintereinander stehenden Priestergrüße Εἰρήνη πᾶσιν und Ὁ κύριος μετὰ πάντων wirkten als Verdoppelung »etwas hart«⁵⁴. Er folgerte daraus, ersterer stehe nicht am ursprünglichen Ort; vermutlich gehöre er eigentlich zum Pax-Ritus oder sei die unbedachte Mitübernahme beim Import eines in seiner Heimat mit dem Gruß verbundenen Orationsformulars⁵⁵. Eine Verknüpfung von Eirene-Gruß und Friedenskuß ist bezeugt. Doch läßt ersterer, da in den Feiern häufig geäußert, nicht unbedingt auf nahe Präsenz des präanaphoralen Pax-Ritus schließen. Der Gruß Εἰρήνη πᾶσιν erfolgt regelmäßig immer dann, wenn sich der Priester nach zwischenzeitlich anderem Tun erneut dem Volk zuwendet. Die Widerlegung seiner Bedenken bereitete Quecke selbst mit dem Hinweis vor: »In der griechischen Jakobusliturgie haben wir den Gruß an der gleichen Stelle, wobei sich auch hier eine Doppelung mit dem folgenden Gruß ergibt«⁵⁶, übrigens auch bereits in den älteren georgischen Handschriften derselben Liturgie⁵⁷ und deutlich nach vollzogenem Friedensritus (ἀσπασμός). Die Übung der palästinisch-syrischen Nachbarn Ägyptens empfand Quecke

52 Zum Problem vgl. H. Engberding, Ein Problem in der Homologia vor der hl. Kommunion in der ägyptischen Liturgie, in: OCP 2 (1936) 149-151.

53 H. Quecke, Ein sahidisches Eucharistiefragment (Berlin, Ms. or. fol. 1609 a), in: Muséon 79 (1966) 113-131 (mit Photo von fol. 2v nach S. 120); ders., Berichtigung: ebd. 315.

54 Ebd. 128.

55 Ebd. 126. 128.

56 Ebd. 128.

57 M. Tarchnišvili, Liturgiae Ibericae antiquiores = CSCO 123/Iber. 1 (Louvain 1950) 8.

als »etwas weniger hart« denn den hier vorliegenden Fall, weil dort zwischen beiden Grüßen das Diakonikon $\Sigma\tau\tilde{\omega}\mu\epsilon\nu\ \kappa\alpha\lambda\tilde{\omega}\varsigma\ \kappa\tau\lambda.$ mit der Gemeindeantwort $\text{Ἐλεος, εἰρήνην, θυσίαν αἰνέσεως}$ steht sowie ein priesterliches Privatgebet, das, da still vollzogen, als Abstandshalter jedoch nicht unbedingt zählt. Den seinerzeit von Quecke nicht berücksichtigten Diakonienbüchern des Weißen Klosters – denen Henner den dritten Teil ihres Buches widmet, hier aber keine Beachtung schenkt – läßt sich freilich entnehmen, daß in Oberägypten zwischen den Diakonika um den $\Pi\rho\omicron\sigma\phi\acute{\epsilon}\rho\epsilon\iota\nu$ -Ruf und dem Einleitungsdialog des Hochgebetes Gegenstücke zur Ordnung der Jakobos-Liturgie üblich waren⁵⁸. Daraus folgt: Der Brauch, den die beiden Wiener bzw. Berliner Zeugen erkennen lassen, ist keineswegs »härter« als jener, an dem z. B. Jerusalems Christen keinerlei Anstoß nahmen. Diese Beobachtung belegt einmal mehr, daß erst die Synopse der verschiedenen liturgischen »Rollenbücher« ein umfassenderes Bild der gottesdienstlichen Feiern ergibt, mit der methodischen Folge, daß die isolierte Betrachtung einzelner Quellen und -gattungen im Sinne Baumstarks »durch allseitige Orientierung über das Ganze«⁵⁹ zu ersetzen ist. Ferner verrät uns der im bohairischen Meßbuch belegte Brauch der Kopten, mit welcher speziellen liturgischen Handlung des Priesters in der Prae-Anaphora sich der Gruß tatsächlich plausibel verbinden läßt: Der Zelebrant nimmt im Hinblick auf das bevorstehende Hochgebet die Handwaschung vor, wendet sich zur Gemeinde um, besprengt sie mit Wasser und grüßt sie aus diesem Anlaß mit Εἰρήνη πᾶσιν ⁶⁰.

58 Leiden copt. 74 = Insinger 31 aus dem Diakonale »Z 108, 1« (W. Pleyte / P. A. A. Boeser, Manuscripts coptes du Musée d'antiquités des Pays-Bas à Leide [Leide 1897] 133); Paris. copt. 129²⁰ fol. 139r (unveröffentlicht).

59 Baumstark, Rez. Dietrich a. O. (o. Anm. 17) 221.

60 J. A. Assemanus, Missale Alexandrinum = Codex liturgicus ecclesiae universae 4, 2 (Romae 1754) 2, 43; A. Abdallah (ed.), L'ordinamento liturgico di Gabriele V, 88° Patriarca copto = Studia Orientalia Christiana, Aegyptiaca 14 (Cairo 1962) 372. Ganz ähnlich folgt eine Besprengung der Gläubigen den Waschungen nach der Kommunion; O. H. E. KHS-Burmester, The Egyptian or Coptic Church. A detailed description of her liturgical services and the rites and ceremonies observed in the administration of her sacraments = Publ. de la Société d'Archéologie Copte, Textes et Documents 10 (Le Caire 1967) 79f. Hat meine Erklärung Bestand, wird sie auch für das Εἰρήνη πᾶσιν der Jakobos-Liturgie gültig sein. Für das altchristliche Jerusalem ist jedenfalls sicher, daß dort die präanaphorale Händewaschung nicht, wie bei uns heutzutage, nebenher und fast etwas verschämt vom Einzel- oder Hauptzelebranten vollzogen wurde, sondern von allen konzelebrierenden Bischöfen und Presbytern gemeinsam sowie begleitet durch einen eigenen poetischen Gesang des Proprium Missae (H. Leeb, Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem [vom 5. bis 8. Jh.] = Wiener Beiträge zur Theologie 28 [Wien 1970] 99-113).

– *Einheit in der Verschiedenheit*

Hinsichtlich des Eigentextes der Gregorios-Anaphora ergibt Henners ausführlicher Vergleich⁶¹ (43-46. 57-71), daß die sahidische Version, soweit erhalten, nur geringfügige und inhaltlich unbedeutende Abweichungen gegenüber der griechischen und der bohairischen Fassung aufweist (78), und bestätigt damit den schon von Ernst Hammerschmidt für die Gregorios-Anaphora von »Z 100« ermittelten Befund⁶². Das Gebetsformular war offenbar relativ stabil und blieb über die Jahrhunderte im Kern unverändert. Der sahidische Text in Wien, zumal nur wenige Zeilen umfassend, fördert daher das Verständnis des Gebetes naturgemäß nur unwesentlich. Insofern Henners Kommentar sich auf den Umfang des Wiener Fragments beschränkt, bleibt er notwendig bruchstückhaft und bildet keine Alternative zu A. Gerhards' Beitrag zur Geschichte dieses Hochgebets⁶³. Doch sind einzelne Fortschritte anzuerkennen, so bei Henners Ausführungen zur Gottesanrede des Gebetes (61f. mit Anm. 110).

– *Unklare Verhältnisse*

Bedeutender ist das Stück in Wien für die Bestimmung von Verhältnis und Abhängigkeiten der drei in Ägypten gebrauchten Sprachversionen des Gregorios-Hochgebetes. Da das Original zweifelsfrei in Griechisch entstand und eine Übertragung aus dem bohairischen in das sahidische Koptisch ausscheidet (72: »völlig abwegig«), reduziert sich das Problem auf die Frage, ob ein sahidischer Text das Zwischenglied zwischen der griechischen und der bohairischen Fassung bildete oder diese direkt aus jener übertragen wurde. Bisherige Antworten lauten gegensätzlich. Für die Möglichkeit eines sahidischen Zwischentextes sprach sich H. Lietzmann aus⁶⁴, dagegen H. Engberding⁶⁵ und

61 In ihrer tabellarischen Zusammenstellung der drei Textfassungen (S. 43-46) folgt Henner für den griechischen Text Gerhards' Edition, läßt damit die Diakonika vor der Anaphora aus, obwohl sie uns überliefert sind und bei Renaudot auch gedruckt vorliegen.

62 E. Hammerschmidt, Die koptische Gregoriosanaphora = Berliner Byzantinische Arbeiten 8 (Berlin 1957) 104.

63 A. Gerhards, Die griechische Gregoriosanaphora. Ein Beitrag zur Geschichte des Eucharistischen Hochgebets = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 65 (Münster i. W. 1984).

64 H. Lietzmann, Sahidische Bruchstücke der Gregorios- und Kyrillosliturgie, in: OrChr 20 (1920) 3: »Nicht unwahrscheinlich ist, daß die bohairische Übersetzung aus der sahidischen geflossen ist«. Henners forschungsgeschichtliches Referat macht daraus ein »höchstwahrscheinlich« (S. 71). Weiteres unten Anm. 67.

65 H. Engberding, Rez. E. Hammerschmidt, Die koptische Gregoriosanaphora, in: OrChr 42 (1958) 140. Wer die Seite aufschlägt, wird sehen, daß Engberding zugunsten seines Urteils nicht »drei Argumente« (Henner 72) anführt, sondern ausdrücklich deren vier zählt. Seine 1. Begründung erledigt für ihn den gegenwärtigen Fall: Die bisher bekannten Bruchstücke der Gregorios-Anaphora, einschließlich des Fragmentes in Wien, »sind nicht die Grundlage der

schließlich auch E. Hammerschmidt⁶⁶. Nach Henner wäre die Sache entschieden: »die bohairische Textfassung ist als Übersetzung aus dem ... weiterentwickelten sahidischen Text anzusehen«. Alle anderen Hypothesen seien »rein spekulativer Natur« (76). Einziges sprachliches Indiz von Gewicht ist dafür die Beobachtung, daß der sahidische Text eine größere Anzahl griechischer Lehnwörter aufweist als der bohairische⁶⁷. Doch das muß nicht mehr als ein Unterschied der Übersetzungstechnik oder des Stilempfindens sein und bietet keine sichere Auskunft hinsichtlich Alter und Beziehung beider Versionen. Die sahidische Bibelübersetzung weist deutlich weniger griechische Lehnwörter auf als die bohairische, ohne daß es darum auch nur wahrscheinlich wäre, daß letztere die ältere und die Vorlage ersterer wäre. Im Hintergrund von Henners Urteil steht eine früher verbreitete Ansicht von der Abfolge der koptischen Dialekte und ihrer Benutzung in der Liturgie. Erst seit dem 11. Jahrhundert habe das Bohairische sich durchsetzen können und das Sahidische nach und nach abgelöst (76f.). Die Ansicht, die bohairischen liturgischen Texte und gottesdienstlichen Bücher seien generell sozusagen auf den Ruinen des Sahidischen gebaut, kombiniert die Beobachtung des erst späten Auftretens erhaltener bohairischer Handschriften sowie des Auslaufens der Produktion sahidischer gottesdienstlicher Bücher mit Nachrichten von der Zurückdrängung südägyptischer Liturgie durch höchste kirchliche Autoritäten, etwa Patriarch Gabriel II. im 12. Jh.⁶⁸. Heute weiß man, daß beide koptischen »Dialekte« sich vormals

bohairischen Fassung«. Darüber hinaus spricht er sich generell gegen direkte Abhängigkeit der bohairischen Meßtexte von den sahidischen aus, weil »nicht der geringste Splitter« des sahidischen Anaphorensonderrats »in den bohairischen Bereich eingedrungen ist« (Engberdings 2. Argument) und sich hier auch »von anderen Eigentümlichkeiten« der südägyptischen Meßordnung »keinerlei Spur« zeige (3. Grund). Henners Entgegnung (S. 73) bestreitet das Gewicht dieser beiden Argumente Engberdings, ohne die gemeinte Sache überhaupt zu diskutieren. Engberdings vierter und letzter Hinweis betrifft die frühe Übersetzung biblischer Texte »unmittelbar aus dem Griechischen« in das Bohairische, um so die Möglichkeit direkter Übertragung auch euhologischer Texte anzudeuten. Zur Eigenständigkeit der sahidischen und der bohairischen Bibelübersetzungen s. jetzt Ph. Luisier, *Les citations vétéro-testamentaires dans les versions coptes des évangiles* = *Cahiers d'Orientalisme* 22 (Genève 1998) 268.

66 E. Hammerschmidt, *Some remarks on the history of, and present state of investigation into, the Coptic Liturgy*, in: *BSAC* 19 (1967/68 [1970]) 105-110 mit Wiederholung der vier Argumente Engberdings unter gleicher Zählung. Hammerschmidts angeblich »weiteres Argument« (Henner 73) ist bei beiden die Nr. 3.

67 Lietzmann, *Bruchstücke a. O.* 3 folgerte daraus allein, daß der sahidische Texte »unzweifelhaft dem griechischen Original direkt entnommen« ist. Für seine Erwägung einer sahidischen Vorlage des bohairischen führte er als Indizien »die große Übereinstimmung in der Wortwahl« des Koptischen und die »Auswahl« der »beibehaltenen griechischen Worte« an, notiert aber zugleich Fälle, in denen die bohairische Version griechische Lehnwörter dort verwendet, wo die sahidische ein koptisches Vokabular benutzt. Insgesamt stellt er fest, daß beide koptischen Übersetzungen »oft, aber keineswegs regelmäßig gegen die griechische Handschrift zusammenhalten«.

68 Siehe oben zu Anm. 42.

das besiedelte Ägypten etwa zur Hälfte teilten. Das Bohairische war die überlokal verbreitete koptische Sprache im Delta, das Sahidische in Mittel- und Oberägypten⁶⁹. Für die ins Auge fallenden Unterschiede im gegenwärtigen Bestand an älteren Handschriften mit sahidischen bzw. bohairischen Texten sind nicht zuletzt die verschiedenen Überlieferungsbedingungen verantwortlich. Das Klima in Unterägypten setzt Papyrus und Pergament ganz anders zu als dem Schriftgut im Süden. Die historische Verdrängung des Sahidischen aus dem Gottesdienst der koptischen Kirche betrifft daher nur den Süden, und der Sieg des Bohairischen ist zu diesem Zeitpunkt keiner eines »copte vraiment vivant«, sondern vorzüglich einer der liturgischen Bücher und Ordnungen, die der Süden aus dem Norden übernahm, wobei für eine Zeit noch spätsahidische Handschriften⁷⁰ und auch Mischformulare⁷¹ zu beobachten sind. Die Verhältnisse und Entwicklung in Unterägypten lassen sich wegen des Fehlens älterer Handschriften nur mühsam rekonstruieren. Trotz andauernden Gebrauchs des Griechischen in gewissen dort beheimateten Gruppen des Patriarchats der Nicht-Chalcedonenser muß es auch im Delta früh ein Übersetzungsbedürfnis in das Koptische gegeben haben, spätestens nachdem Patriarchensessel und Bischofsstühle regelmäßig mit Kopten besetzt wurden. Ein beredtes Zeugnis dafür bietet der noch in frühislamischer Zeit in Alexandrien redigierte Ordo der Patriarchenweihe der Kopten⁷²: Die Texte für das gläubige Volk sind, in Übereinstimmung mit der Situation der alexandrinischen

69 R. Kasser, *Le copte vraiment vivant, ses idiomes écrits (langues, dialectes, subdialectes) au cours de leur millénaire (IIIe-XIIe siècles environ)*, in: BSAC 28 (1986/89 [1989]) 11-50.

70 Meist auf Papier geschrieben. Neben einigen Lektionaren, darunter den sahidisch-arabischen Pascha-Lektionaren »Z 99« (s. unten zu Anm. 162) und Bodl. Huntington 5 (sa 292^L Schm./M.), handelt es sich dabei vor allem um die Ordnung des Schenute-Festes »BnF 68« (u. Anm. 95) sowie Sobhys Gebete (o. Anm. 37), aber auch einen hagiographischen Text zu Ehren des hl. Barsauma wohl aus dem Weißen Kloster (ed. W. E. Crum, *Baršaumâ the Naked*, in: *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 29 [1907] 136f. 192-195 mit Taf. nach S. 206). Ab wann man im Gottesdienst des Weißen Klosters ganz oder überwiegend das Bohairische verwendete, ist mir nicht bekannt. Vermutlich hierher stammen die Fragmente eines bohairischen Evangeliers Lond. copt. 753 (W. E. Crum, *Catalogue of the Coptic manuscripts in the British Museum* [London 1905] XIII⁷, 327f). In bohairischer Sprache beurkundete 1361 und 1363 die Einsetzung von Diakonen Bischof Philotheos von Panopolis und Lykonpolis, zu dessen Diözese das Weiße Kloster gehörte (F. Bilabel / A. Grohmann, *Zwei Urkunden aus dem bischöflichen Archiv von Panopolis in Ägypten = Quellen und Studien zur Geschichte und Kultur des Mittelalters 1* [Heidelberg 1925]). Der Kopist von »Z 99« schreibt Eigenes schon in Bohairisch; K. Schüssler, *Biblia Coptica 1, 4* (Wiesbaden 2000) 69. Auch »BnF 68« hat bereits einige bohairische Gesänge aufgenommen (Quecke, *Untersuchungen a.O.* [o. Anm. 6] 494f.).

71 Quecke, *Untersuchungen a. O.* (o. Anm. 6) 85f.; Youhanna Nessim Youssef, *Les textes en dialecte Sahidique, du Ms. 106 Lit., Bibliothèque Patriarcale – au Caire*, in: BSAC 37 (1998) 121-133.

72 Dazu Näheres bei H. Brakmann, *Zur Evangeliar-Auflegung bei der Ordination koptischer Bischöfe*, in: *Εὐλόγημα, Studies in Honor of Robert F. Taft = Studia Anselmiana 110/Analecta liturgica 17* (Roma 1993) 53-69.

Gemeinde, in griechischer Sprache abgefaßt, die priesterlichen Gebete aber in bohairischer, in diesem Fall gewiß nicht auf Basis des Sahidischen, weil die Ordination von Patriarchen und Bischöfen, da prinzipiell am Sitz des bzw. durch den Patriarchen zu vollziehen, in Südagyp ten nicht veranstaltet zu werden brauchten. Dort benötigte man nur eine Ordnung für die Inthronisation neuer Bischöfe, von der uns ein sahidisches Fragment mit *Ryl. copt. 60* (10./11. Jh.) tatsächlich erhalten ist⁷³. Auch nach Henner wird sich demnach die koptische Philologie mit der Frage nach der Vorlage der bohairischen Gregorios-Anaphora und vergleichbarer euchologischer Erzeugnisse fachlich noch zu beschäftigen haben.

II: »Remembrement«

Kapitel 2 des Buches (S. 86-128) beteiligt sich an der Erledigung einer für die Erforschung des sahidischen Schrifttums und der südägyptischen Liturgie unverzichtbaren Aufgabe, nämlich der Zusammenführung der über die halbe Welt zerstreuten Reste der fast ausnahmslos zertrümmerten Kodizes aus dem einst reichen Buchbesitz des Weißen Klosters. Zumindest gedanklich sind die erhaltenen Bruchstücke möglichst zu Blattfolgen, einzelnen Blättern oder größeren Blatteilen zusammenzufügen und die gleichwohl meist nur wenigen verbliebenen Seiten sodann ihren ursprünglichen Bänden wiedereinzugliedern. Da wegen der hochgradigen Zerstörung der fraglichen Handschriften jede solche Rekonstruktion allenfalls partiellen Erfolg verspricht, sind die Lücken unserer Dokumentation am ehesten zu schließen, wenn sich im Zuge oder einem weiteren Schritt der Recherche andere Vertreter desselben Werkes oder Buchtyps finden, so daß sich die unterschiedlichen Textbestände zusammenfügen lassen und in der Synopse die Verluste der einzelnen Repräsentanten mildern⁷⁴. Diese lästige Vorarbeit, seit langem in der Koptologie als notwendig erkannt, wird inzwischen systematisch betrieben für die biblischen Texthand-

73 W. E. Crum, *Catalogue of the Coptic manuscripts in the collection of the John Rylands Library* (Manchester 1909) 22, zum Alter ebd. 241. Ein Echo dieser Feier findet sich mit der Rubrik **ⲬⲚⲓ ⲠⲮⲢⲚⲏ ⲈⲠⲒⲤⲐⲐⲐⲐⲐⲐⲐⲐⲐ** zur Pastor-bonus-Perikope Joh 10, 1ff. im Tetraevangelium *sa 103 Schm./M.* des Weißen Klosters: F. J. Schmitz / G. Mink, *Liste der koptischen Handschriften des Neuen Testaments I. Die sahidischen Handschriften der Evangelien 1. Teil 1. Halbband = Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 8* (Berlin/New York 1986) 73.

74 Ein Beispiel für den Erfolg dieser Methode bietet die so immerhin zu beachtlichen Teilen möglich gewordene Rekonstruktion des Textes der koptischen »Kirchengeschichten«: T. Orlandi, *Nuovi frammenti della Historia Ecclesiastica copta: Studi in on. di E. Bresciani* (Pisa 1985) 363/83 mit Verzeichnis früherer Teilausgaben.

schriften und Lektionare⁷⁵ sowie die literarischen Werke⁷⁶, z. B. für das Corpus Sinuthianum durch Stephen Emmel⁷⁷.

Hinsichtlich der nichtbiblischen Liturgica – die dafür von Henner (86) genannte Gesamtzahl 9000 Blatt ist maßlos übertrieben⁷⁸ – besteht hingegen offensichtlicher Nachholbedarf. Ohne solcherart aufwendige Bemühungen um die Buchreliquien des Weißen Klosters sind aber selbst einfache Fragen nach seinem Gottesdienst und dem im ägyptischen Süden allgemein hinlänglich nicht zu beantworten. Gegenwärtig weiß die wissenschaftliche Literatur wenig bis gar nichts über den Cursus der dortigen Gottesdienste im Rhythmus der Zeit: Tagzeiten, Gedenktage und Feste, und die Ordnung der einzelnen Feiern sakramentlicher und sonstiger Liturgie. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, jedem entdeckten liturgischen Bruchstück seinen ursprünglichen gottesdienstlichen »Sitz im Leben« genau zuzuweisen, die Textsorte zu bestimmen, den Typ des durch das Fragment repräsentierten Gottesdienstes, den mit dem Vollzug der Sprech- oder anderen Handlung betrauten Akteur, den Ort des Vollzuges in Jahr und Tag. Sieht man von den biblischen Lesebüchern ab, wurden erst zwei einschlägige Bücher des Weißen Klosters in wissenschaftlichen Ausgaben, soweit heute noch möglich, wiederhergestellt: eines der Euchologien des Klosters, der schon mehrfach genannte »Z 100« durch Emmanuel Lanne OSB⁷⁹ und, von Henner noch nicht angeführt, das Typikon *alias* Directorium »K 211« durch Ugo Zanetti OSB⁸⁰. In Ansätzen freilich sind inzwischen weitere liturgische Kodizes erkennbar, bei denen es die Anzahl gemeldeter Fragmente reizvoll und nützlich erscheinen läßt, die Rekonstruktion des jeweiligen Bandes

75 Zu nennen sind besonders die Münsteraner »Liste der koptischen Handschriften des Neuen Testaments«, die Salzburger »Biblia Coptica« sowie für das Alte Testament auch die Bemühungen um eine Ausgabe der sahidischen Septuaginta; vgl. J. Horn, Die koptische (sahidische) Überlieferung des alttestamentlichen Psalmenbuches. Versuch einer Gruppierung der Textzeugen für die Herstellung des Textes, in: A. Aejmelaeus / U. Quast (Hrsg.), Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen = Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens 24 (Göttingen 2000) 97-106.

76 Das Corpus dei Manoscritti Copti Letterari unter der Leitung von Tito Orlandi (Rom).

77 S. L. Emmel, *Shenoute's Literary Corpus* 1/5, Diss. Yale Univ. (1993).

78 Henner bezieht fälschlich auf die Liturgica, was ihre Vorlage: N. S. H. Jansma, *Ornements des manuscrits coptes du Monastère Blanc = Scripta Archaeologica Groningana* 5 (Groningen 1973) 10, von der Gesamtzahl erhaltener Blätter aus dem Buchbesitz des Klosters aussagt, und zwar abhängig von der Schätzung W. E. Crums, referiert bei J. M. Heer, *Neue griechisch-säidische Evangelienfragmente*: in: *OrChr* 10 (1912) 1. Inzwischen geht T. Orlandi, *The library of the Monastery of Saint Shenute at Atripe*, in: A. Egberts u. a. (Hrsg.), *Perspectives on Panopolis = Papyrologica Lugduno-Batava* 31 (Leiden 2002) 211-231, hier 229, von insgesamt ca. 10000 erhaltenen Blättern aus.

79 Siehe oben Anm. 40.

80 U. Zanetti, *Un index liturgique du Monastère Blanc*, in: *Christianisme d'Égypte. Hommages à René-Georges Coquin = Cahiers de la Bibliothèque Copte* 9 (Paris – Louvain 1995) 55-75 mit 2 Tafeln.

und die Vervollständigung der enthaltenen gottesdienstlichen Ordnungen zu versuchen. In Washington wurden angeführt: das Euchologion »Z 110«, das Diakonenbuch, von dem im *Paris. copt. 129*²⁰ eine größere Blattfolge vorliegt, sowie die drei in ihrem Schreibduktus einander extrem ähnlichen Handschriften gemischten Inhalts »Z 108,1«, »Z 108,2«, »Z 108,3«, und deren Edition »mit ihren Komplementblättern und Parallelzeugen« gewünscht⁸¹. Dabei ist zu beachten, daß hinsichtlich der vorstehend angeführten Manuskripte – im Unterschied zu »Z 100« und »K 211« – noch keine systematischen Arbeiten erfolgt sind. Vielmehr wurde bisher nur bei Katalogisierungsarbeiten und Quellsammlung, zuletzt besonders durch Bentley Layton⁸² und Hans Quecke⁸³, die Zusammengehörigkeit einer größeren Zahl von Fragmenten beobachtet oder vermutet, die den Ausgangspunkt erfolgversprechender Bemühungen um nötige Wiedergewinnung weiterer gottesdienstlicher Bücher des Weißen Klosters bilden könnten. Die Grenzen des insgesamt erhaltenen Bestandes an Blättern und Blattresten der genannten Bände stehen hingegen einstweilen nicht fest.

Das Buch »Z 108,3« aus dem Schenute-Kloster

Zur Bearbeitung hat Henner – offenkundig wegen seines Wiener Anteils – »Z 108,3« ausgewählt: Ein bis auf kleine und kleinste Bruchstücke verlorener Kodex von einst mehr als 550 Seiten mit Gebeten, Gesängen und biblischen Lesungen in Griechisch und Sahidisch, vielleicht noch im 9./10. Jh.⁸⁴ gefertigt wohl für die Hand von Diakonen und Kantoren. Henner betrachtet ihre Bearbeitung von »Z 108,3« als wegweisend für die Behandlung auch anderer liturgischer Handschriften aus dem Fundus des Weißen Klosters (128). Dem ist nicht ohne weiteres zuzustimmen. Denn die vorgelegte Arbeit zielt nicht auf Erledigung der vornehmsten Aufgabe, die Schließung der Lücken einer Handschrift durch Feststellung noch unentdeckter Komplementblätter desselben Manuskripts⁸⁵ oder durch Materialien bekannter oder zu ermittelnder Parallel-

81 Brakmann, *Funde und Forschungen* (1988-1992) a. O. (o. Anm. 9) 20.

82 B. Layton, *Catalogue of Coptic literary manuscripts in the British Library acquired since the year 1906* (London 1987).

83 H. Quecke, *Rez. B. Layton, Catalogue of Coptic literary manuscripts*, in: *Orientalia* 57 (1988) 237-239.

84 Die gelehrten Datierungen schwanken, wie für Sahidica recht gewöhnlich, zwischen dem 7. und 13. Jh.

85 Zwar nennt Henner 92 als einen Punkt ihres Arbeitsprogramms, »zu prüfen, ob nicht weitere Fragmente zu »Z 108,3« gehören«, die Verwirklichung beschränkt sich jedoch faktisch auf die bereits zuvor hergestellte Verknüpfung der Identifikationen Queckes mit der Liste koptischer NT-Handschriften des Instituts für neutestamentliche Textforschung der Universität Münster (s. u. bei Anm. 140). Für ein mustergültiges Gegenbeispiel vgl. P. Devos, *Jean de*

handschriften⁸⁶. Sie konzentriert sich vielmehr auf die Überprüfung bisher in der jüngeren Literatur vorgenommener Zuordnungen von Blättern zu diesem einen Kodex, auf eine erste Bestimmung der enthaltenen Texte und die Edition unveröffentlichten Materials bzw. ersatzweise dessen vorläufige Beschreibung sowie einige kürzere oder längere Erläuterungen.

Henner scheidet zunächst zwei von Quecke⁸⁷ »Z 108,3« zugewiesene Fragmente aus: Die aneinander anschließenden Blätter *Louvre R 115* und *P. Vindob. K 9175*, hier noch vorgestellt als »Text eines Briefes des Schenute« (95), durch S. Emmel bestimmt als »list of Psalm passages«⁸⁸. In Frage gestellt (124) ist ferner die Zugehörigkeit des kleinen Bruchstücks *Brit. Libr. Or. 6954* (22). Die restlichen Stücke werden sodann getrennt nach biblischen und sonstigen Texten präsentiert sowie mit einer Londoner Sondergruppe. Das gewählte Vorstellungsverfahren behindert die zu erledigende Aufgabe, auf Grundlage der erhaltenen Reste die innere Organisation des zu untersuchenden Bandes zu begreifen und dessen Charakter näher zu bestimmen. Ich gruppiere statt dessen in der folgenden Präsentation das vorliegende Material nach liturgischen Kriterien jeweils um jene Seiten des Manuskripts, deren Originalpaginierung sich erhalten hat. Auf diese Weise soll versuchsweise eine mögliche Gliederung des uns als Torso vorliegenden liturgischen Buches veranschaulicht werden. Ort und Zeit der Entstehung lassen nämlich erwarten, daß auch in derartigen Handschriften gemischten Inhalts die üblichen liturgischen »Rollenbücher« ein Echo finden, also hintereinander gestellte Exzerpte auftreten. Kaum schon zu erwarten, wenngleich theoretisch natürlich nicht auszuschließen, sind hingegen Plenarien, die das gesamte Textmaterial aller Mitwirkenden einer Feier in einem in sich geschlossenen Formular vorlegen.

Lycopolis revisité. Nouveaux feuillets du »Codex B«, in: *Analecta Bollandiana* 106 (1988) 183-200.

86 Bei ihrer Bearbeitung des *P. Vindob. K 9743* (s. u. zu Anm. 205ff.) findet Henner selbst »ein schönes Beispiel für die Möglichkeit zwischen den versprengten Handschriften aus dem Weißen Kloster wieder Zusammenhänge herzustellen und größere Texteinheiten zu rekonstruieren« (*Christliches mit Feder und Faden* a. O. [o. Anm. 1] 24). Um so unverständlicher, daß dieser Ansatz bei der Rekonstruktion von »Z 108, 3« nicht systematisch verfolgt wird.

87 Quecke, *Rez. Layton* a. O. (o. Anm. 83) 239.

88 Emmel a. O. (o. Anm. 77) 1195.

1. Gesänge

a) »Z 108, 3« pag. 21-22⁸⁹: P. Vindob. G 39 789 olim K 9740 (Photos: Taf. 15-16⁹⁰), bei der Erstveröffentlichung 1914 durch C. Wessely⁹¹ als »Gebet bei der Nilschwelle«, bei der – von Henner zu Recht als unbefriedigend bewerteten – Zweitveröffentlichung 1989 durch L. S. B. MacCoull⁹² als »Trishagion« zum selben Anlaß vorgestellt, hier jetzt mit D. Bonneau⁹³ bestimmt als »ein morgendliches Trishagiongebet« für den Gedenktag des hl. Schenute (7. Abib = 1. VII.), »der mit dem Beginn des Steigens des Nil zusammenfällt« (114f. 127). Das Blatt ist damit von hohem Interesse für gleich zwei regional bzw. lokal wichtige Themenbereiche, deren Erforschung bisher kaum über Anfänge hinausgekommen ist: den Nil-Kult der koptischen Christen⁹⁴ und die Schenute-Verehrung, insbesondere in ihrem Zentrum, dem Heimatkloster des Mönchvaters⁹⁵.

Das zu untersuchende Blatt in Wien steht in manchem dem als nächstes vorzustellenden Stück der Vaticana nahe. Für beide stellt sich daher die Frage: Überliefern die Blätter, wie Henner (114) meint, jeweils »ein ausgedehntes Trishagiongebet, in das jeweils verschiedenste Gebete, Bitten, Lob und vergegenwärtigende Elemente, eingeschoben sind«, also einen an einem bestimmten Moment des Gottesdienstes *en bloc* zu vollziehenden Gesang? Oder handelt es sich nicht vielmehr um eine Zusammenstellung einzelner Gesänge, die an verschiedenen Stellen eines oder mehrerer, genauer noch zu identifizierender Gottesdienste, etwa der Meßfeier und/oder gewisser liturgischer Tagzeiten, vorzutragen oder für diese Anlässe zur Auswahl gestellt waren? In letzterem Sinn hatte das vorgelegte Material K. Treu verstanden, dessen einschlägige

89 Henner 114 fehlerhaft: »Das Verso ist mit **KB** signiert; das Rekto war somit die 31. Seite«; richtig zuvor S. 93: »**KB** (= 22)«; ebenso falsch: Christliches mit Feder und Faden a. O. (o. Anm. 1) 24: »die Seiten 31 und 32 aus einem Kodex«.

90 Farbphoto des Rekto: ebd. Farbab. 4.

91 C. Wessely, Griechische und koptische Texte theologischen Inhalts 4 = Studien zur Paläographie und Papyruskunde 15 (Leipzig 1914) 153f.

92 L. S. B. MacCoull, Stud. Pal. XV 250ab: A Monophysite Trishagion for the Nile Flood, in: Journal of Theological Studies NS 40 (1989) 129-135.

93 D. Bonneau, La crue du Nil, divinité égyptienne à travers mille ans d'histoire (332 av. - 641 ap. J.-C.) = Études commentaires 52 (Paris 1964) 435-437: »Prière à saint Sénouthios«, »à l'aurore«.

94 Noch immer grundlegend, obschon zu aktualisieren, H. Engberding, Der Nil in der liturgischen Frömmigkeit des Christlichen Ostens, in: OrChr 37 (1953) 56-88.

95 Eine späte Gestalt des Schenute-Festes im Weißen Kloster tradiert der Kodex Paris. copt. 68 + Leiden copt. Insinger 44; dazu zuletzt J. Timbie, A liturgical procession in the desert of Apa Shenoute, in: D. Frankfurter (ed.), Pilgrimage and holy space in late antique Egypt = Religions in the Graeco-Roman World 134 (Leiden 1998) 415-441; die Texte dieser Handschrift wurden für den vorliegenden Beitrag nicht beigezogen.

Abhandlung⁹⁶ Henner entgangen zu sein scheint. Das prominent auftretende **ΠΟΙΗΚΟΝ**, eines der ungelösten Rätsel koptischer Rubrizistik, verbindet beide Stücke außerdem mit einem weiteren Fragment unserer Handschrift, das gleich zur Sprache kommen soll: *Lond. copt. 158*. Alle drei Dokumente kennzeichnet ihre äußerst geizige Ausstattung mit Rubriken, die den liturgischen Gebrauch der auf den Blättern verzeichneten Texte leichter aufzuhellen vermocht hätten.

Die als fällig angesehene Reedition des Wiener Stücks erfolgt in Henners »Fragmenta« nicht, ist nur in Aussicht gestellt (115₉₀), jedoch bis zur Stunde m. W. nicht erschienen. Da ohne jeden Text schlecht zu argumentieren ist, gebe ich eine Übersicht über den Inhalt von *P. Vindob. G 39789* und nenne zusätzlich mir bekannte Nebenzeugen desselben euchologischen Materials aus anderen Handschriften des Weißen Klosters, ohne dabei Vollständigkeit zu beanspruchen⁹⁷:

§	Zeilen	Incipit bzw. Desinit	Inhalt	Parallelen
1	R° 1-7	ΠΟΙΗΚΟΝ ἀρχὴ καὶ τῶν μοναχῶν, ἄγιε Σενοῦθιε ... ΠΟΙΗΚΟΝ	Anrufung Sche- nutes mit Ersu- chen um Fürbitte	Borg. copt. 109 ¹⁰⁵ fol. 1r Z. 8-13; Borg. copt. 109 ¹⁰⁹ fol. 3v Z. 3-7; Paris. copt. 129 ²⁰ fol. 115v Z. 12-17; IFAO inv. 161r Z. 8-13
2	R° 8-13	ἀναστάντες εἰς ὄρθρον δοξο- λογοῦμεν ... ΠΟΙΗΚΟΝ	Morgenstrophe, Auferstehungslob	Paris. copt. 129 ²⁰ fol. 116r Z. 12-17
3	R° 14 - V° 3	ἄγιος ὁ θεός, ἀρχαγγελικαὶ δυνάμεις ... ΠΟΙΗΚΟΝ	erweitertes Tris- hagion (mit jah- reszeitlichen Bit- ten um Steigen des Flusses und Segen der Früchte)	
4	V° 4-6	διὰ τοῦς πτόχους, κύριε, τοῦ λαοῦ σου, διὰ τὴν χῆραν καὶ	Bitte um Steigen des Flusses	Borg. copt. 109 ¹⁰⁵ fol. 2v Z. 13-16 ⁹⁸ ;

96 K. Treu, Liturgische Traditionen in Ägypten (Zu P. Oxy. 2782), in: P. Nagel (Hrsg.), *Studia Coptica* = Berliner Byzantinistische Arbeiten 45 (Berlin 1974) 43-66, bes. 64₅₅.

97 Nicht behandelt wird an dieser Stelle auch die Frage, ob und welche der angeführten Blätter von demselben Schreiber oder aus demselben Kodex stammen mögen. Das Griechisch der Vorlagen bleibt unkorrigiert.

98 Überschrift: **ΥΜΝΟΣ ΕΞΗΜ ΠΑΣΠΑΣΜΟΣ**, in »preces pro ascensione aquae« (Zoega a. O. [o. Anm. 7] 221).

		τῶν ὀρφάνων ... ΠΟΙΗΚΟΝ		Insinger 32 pag. 66 Z. 17-19 ⁹⁹ ; Z. 13-15 ¹⁰⁰
5	V° 7-9	τῶν στεναγμῶν τῶν πενητῶν ... ΠΟΙΗΚΟΝ	Bitte um gute Ernte	Borg. copt. 109 ¹⁰⁵ fol. 2v Z. 17-22 ¹⁰¹ ; IFAO 161v Z. 16f ¹⁰²
6	V° 10-13	κύριε, κύριε, μὴ ἀποστρέψεις ἡμᾶς .. ΠΟΙΗΚΟΝ	Bitte um Wachs- tum der Saat	Borg. copt. 109 ¹⁰⁵ fol. 3r Z. 8-12
7	V° 14-17	ἐγένετο, κύριε, τὸ ἐλέος σου ἐφ' ἡμᾶς ... ΠΟΙΗΚΟΝ	Bitte um Steigen des Flusses	Borg. copt. 109 ¹⁰⁵ fol. 3r Z. 13-15
8	V° 18-28	τὸν ἱερέα τοῦ Σωτήρος ἐν τοῖς ὀρθροῖς ... ΠΟΙΗΚΟΝ	Morgendlicher Lobpreis eines ἀθλόφορος und »Hirten«	
9	V° 29-32	τριάδος κήρυξ ὀρθοδόξου ...	Lobpreis eines rechtgläubigen »Herolds« und συλλειτουργός	

Die vorgestellten Texte verraten deutlich zwei Schwerpunkte: Heiligenverehrung, namentlich des Schenute, sowie Fürbitten für den Agrarbereich, insbesondere das Steigen des Nils. Zweimal (§§ 2 und 8) scheint auf die morgendliche Situation der Beter Bezug genommen. Nimmt man das Ganze als ein einheitliches Gebet wahr, betreffen §§ 8 und 9 gleichfalls Schenute¹⁰³, so daß anscheinend er ganz im Vordergrund steht und alles Sonstige wie die Kulisse seiner Feier wirkt. Dies ist offenbar auch Henners Eindruck gewesen und macht ihre heortologische Identifikation mehr als verständlich. Betrachtet man hingegen die Nebenzeugen, könnten die Dinge recht anders zu verstehen sein. Es fällt auf, daß Teile des Materials in unterschiedlichen Zusammenhängen begegnen, so daß wohl Treu zuzustimmen sein wird: Es handelt sich bei diesen Texten

99 Überschrift: **ΥΜΝΟΣ ΕΞΗ ΤΡΗΝΗ** (Pleyte/Boeser a. O. [o. Anm. 58] 138), schon notiert bei Treu, Traditionen a. O.: »identisch mit Leiden, Ms. Insinger 32 ...« p. 65 [sic], Z. 17-19, »Hymus für den Frieden, danach Rückverweis auf den 12. Hathyr«.

100 Überschrift: **ΥΜΝΟΣ ΕΞΗ ΠΑΣΠΑΣΜΟΣ**, benutzt am »Sonntag über das Wasser«.

101 Überschrift: **ΥΜΝΟΣ ΕΞΗ ΤΡΗΝΗ**.

102 Die letzten beiden, stark zerstörten Zeilen des Fragments; Überschrift: **ΕΞΗ ΤΡΗΝΗ** für den »Sonntag über das Wasser«.

103 So ausdrücklich MacCoull, Trishagion a. O. (o. Anm. 92) 134.

um »voneinander abgegrenzte Einzelstücke«¹⁰⁴, die bei verschiedenen gottesdienstlichen Gelegenheiten zum Einsatz kamen. Unter dieser Voraussetzung ist es bemerkenswert, daß das Fragment des IFAO unsere §§ 4 und 5 ausdrücklich der Feier »über das Wasser« zuweist, also einer liturgischen Begehung, die sowohl im Kalender wie auf dem Kairener Blatt dem Schenute-Fest bald folgt. Damit eröffnet sich die Möglichkeit, daß hier dem Gedächtnis des Mönchsvaters vornehmlich der im Weißen Kloster offensichtlich häufig gesungene § 1 gewidmet war, dem auch § 2 zugehören mag. Für die Bewertung des Trishagions § 3 ist immerhin beachtlich, daß den §§ 4 und 5 durch Rubrik liturgische Orte zugewiesen werden, die im Verlauf einer Eucharistiefeier zeitlich hinter dem mit der Acta-Lesung des Wortgottesdienstes verbundenen Trishagion (ΤΡΙΣΑΓΙΟΣ ΕΧΜ ΠΡΑΞΙΣ) liegen: Der ΥΜΝΟΣ ΕΧΜ ΠΑΣΠΑΣΜΟΣ gehört sicher in die Prae-Anaphora; der ΥΜΝΟΣ ΕΧΝ ΤΡΗΝΗ wahrscheinlich zum Kommunion-Kreis¹⁰⁵. Allerdings ist uns in IFAO inv. 161v Z. 10 das Initium und in Borg. copt. 109¹⁰² fol. 1r Z. 17-24¹⁰⁶ der volle Text eines von § 3 abweichenden Trishagionformulars »über das Wasser« überliefert. Die §§ 8 und 9, zu denen ich im Augenblick Parallelen andernorts nicht nachweisen kann, erwähnen Schenute nicht ausdrücklich. Keiner dieser Texte begegnet jedenfalls innerhalb des reichen Hymnen-Materials, das im Schenute-Kloster ansonsten beim Gedächtnis seines Namenspatrons gebraucht wurde¹⁰⁷. Beide können sich demnach auf einen anderen Heiligen beziehen¹⁰⁸ und für dessen kultische Memoria vorgesehen sein. Dafür spricht auch die (nach § 2) abermalige Anspielung auf die Morgenstunde des Gebetes (§ 8), die auf einen neuen Tag verweist. Daraus folgt, daß einstweilen sowohl Henners Deutung der Wiener Texte als »ein morgendliches Trishagiongebet« wie die Zuweisung des Gesamtmaterials dieses Blattes an das Schenute-Fest recht fragwürdig bleiben.

b) pag. 341-342 = Borg. copt. 109¹⁰⁸ fol. 3 (Abb.: Taf. 17 und 18), hier S. 115-120 erstmals ediertes Blatt mit griechischen Chairetismoi auf Maria, Heilig-Rufen sowie nach Rubrik (V° Z. 4) farciertem Trishagion mit Zwischentexten, von Henner angesehen als ein ausgedehntes Trishagiongebet für

104 Treu, Traditionen a. O. (o. Anm. 96) 64₅₅.

105 Schermann, Abendmahlsliturgien a. O. 229₃.

106 Ed. Giorgi a. O. (o. Anm. 2) 203.

107 An Zeugen sind neben P. Vindob. G 39789 vornehmlich zu nennen: Insinger 47; IFAO inv. 161; Paris. copt. 120²⁰ fol. 115v und fol. 120; »Z 105« und »Z 109«. Einen ΥΜΝΟΣ ΕΧΜ ΠΑΣΠΑΣΜΟΣ auf Schenute aus Brit. Libr. Or. 3580A (18) = Lond. copt. 161 und Ryl. copt. 44 edierte H. Junker, Koptische Poesie des 10. Jh., in: OrChr 8 (1908) 94-96 (vgl. ebd. 6 [1906] 332. 390). Für eine deutsche Übersetzung des Hymnus von Lond. copt. 61 s. J. Leipoldt, Rez. Crum, Catalogue BM, in: ZDMG 60 (1906) 681.

108 Wie hier als κῆρυξ ὁρθοδόξων wird in Lond. copt. 973 Johannes der Täufer gepriesen (Crum, Catalogue BM a. O. [o. Anm. 70] 404).

ein nicht näher bestimmbares Marien- oder Christusfest oder einen anderen (Sonn-) Tag des Liturgischen Jahres (121f.). Die Analyse in obiger Art zeigt folgendes Bild:

§	Zeilen	Incipit bzw. Desinit	Inhalt	Parallelen
1	R° 1	... τοῦς αἰῶνας. ΠΟΗΚΟΝ	marianischer Chairetismos ¹⁰⁹	Borg. copt. 109 ¹⁰⁶ fol. 2v Z. 14-20
2	R° 2-3	χαῖρε Μαρία καιχαριτω- μένη εὐλογητος ὁ καρπὸς τῆς κοιλία σου. ΠΟΗΚΟΝ	marianischer Chairetismos	Borg. copt. 109 ¹⁰⁶ fol. 2v Z. 21f
3	R° 4-7	χαῖρε Σιών ἅγιε μήτηρ τῶν ἐκκλησιῶν ... ΠΟΗΚΟΝ	marianischer Chairetismos mit Erwähnung von Sündenvergebung und Auferstehung	Incipit: Insinger 32 pag. 68 Z. 19 ¹¹⁰
4	R° 8-11	χαῖρε Μαρία χαῖρε χαῖρε παρθένε χαῖρε ... ὕμνις τῶν τῶκτων σου μεγαλήνομεν. ΠΟΗΚΟΝ	marianischer Chairetismos	Borg. copt. 109 ¹⁰⁶ fol. 2v Z. 23-26 ¹¹¹
5	R° 12-15	ἔνδοξη ἀειπάρθενη θεοδώκε καὶ ἡ μήτηρ Χριστοῦ ... ΠΟΗΚΟΝ	Bitte um Fürbitte Mariens	Borg. copt. 109 ¹⁰⁶ fol. 2r Z. 8-9; Berlin Orient. fol. 1609 fol. 6r Z. 1-3; M 574 pag. 141 Z. 5-8 ¹¹²
6	R° 16-19	τρία μυστήρια φοικτὰ ... ΠΟΗΚΟΝ	Lob der stets jungfräulichen Gottesmutter	Borg. copt. 109 ¹⁰⁶ fol. 2v Z. 27-30 ¹¹³ ; Berlin Orient. fol. 1609 fol. 6r Z. 4-8
7	R° 20-22	ζητην του φωτος ... ΠΟΗΚΟΝ	Lob Mariens als Mutter des	Berlin Orient. fol. 1609 fol. 6r Z. 8-9

109 Die Bestimmung des Inhalts ermöglicht erst der Vergleich mit der Parallelhandschrift im Vatikan. Henner 120: »Rest einer Doxologie«. Verwandt ist die von Schermann, Abendmahlsliturgien a. O. 221 zitierte Strophe eines Ostrakons.

110 Pleyte/Boeser a O. (o. Anm. 58) 141, Überschrift: **ΥΜΝΟΣ ΕΞΗ ΠΑΣΠΑΣΜΟΣ**.

111 Parallele schon verzeichnet von Quecke, Untersuchungen a. O. (o. Anm. 6) 318₂₄. Mit Z. 10 vgl. M 574 pag. 147 Z. 2f. (Quecke a. O. 434).

112 Sämtliche Parallelen zu § 5 nennt Quecke, Untersuchungen a. O. (o. Anm. 6) 307f.₂₉.

113 Das Blatt endet mit diesem Text.

			Lichtes und jungfräuliche Gottesmutter	Incipit: Insinger 40 pag. 71 Z. 12 ¹¹⁴
8	R° 22-25	σοὶ πρόπει· δόξα ἄγγελοι δοξάσουσιν ... ΠΟΗΚΟΝ	Marienlob und Aufruf zum Lobpreis Gottes	Berlin Orient. fol. 1609 fol. 6r Z. 11-12
9	R° 26- V° 3	ἅγιος ὁ θεὸς· εἰσχυρὸς. ἅγιος ἀθάνατος ...	Trishagion mit jahreszeitlicher Bitte um gutes Wachstum	Berlin Orient. fol. 1609 fol. 6r Z. 14-18
10	V° 4	ΝΧΙΝΕΝΤΡΙΣΧΓΙΟΣ		Berlin Orient. fol. 1609 fol. 6r Z. 13
11	V° 5-13	ἅγιος ὁ θεὸς· ἅγιος ἰσχυρὸς· ἅγιος ἀθάνατος ... ΠΟΗΚΟΝ	farcirtes Tris- hagion mit Erwähnung von Kreuzigung, Auferstehung, Himmelfahrt und Kathedra Christi	Berlin Orient. fol.1609 fol. 6r Z. 22-29
12	V° 14-18	ἅγιος ἅγιος ἅγιος ἐπ' ἀρχῆς ... ΠΟΗΚΟΝ	Heilig-Ruf mit Erwähnung von »Licht« und »Tag«	Berlin Orient. fol.1609 fol. 6r Z. 30 bis 6v Z 1
13	V° 19-23	ἅγιος ὁ θεὸς ἐκ παρθένου σαρκωθεὶς ... ΠΟΗΚΟΝ	Heilig-Ruf mit Erwähnung von Jungfrauenge- burt und Kreuz Jesu	Berlin Orient. fol.1609 fol. 6v Z. 3-6 ¹¹⁵
14	V° 24-29	ἅγιος ὁ θεὸς ὁ ἐν τῇ ἰορδάνῃ ... ΠΟΗΚΟΝ	Heilig-Ruf mit Erwähnung der Jordantaufer, Weinwunder und Erscheinung Jesu	
15	V° 30	διὰ παντὸς καθήμενος ἐπὶ θρόνου αγ[Erbarmensruf	Berlin Orient. fol. 1609 fol. 6v Z. 8-13

114 Pleyte/Boeser a. O. (o. Anm. 58) 223, Überschrift: **†ΡΗΝΗ**.

115 Die Berliner Parallele zu dieser »Strophe« des Borgianus notierte Quecke, Untersuchungen a. O. (o. Anm. 6) 304₂₀.

Henners Edition der genannten Texte erfolgt ohne Beachtung ihrer parallelen Überlieferung in anderen Handschriften gleichfalls des Schenute-Klosters, ob- schon bereits Quecke die nötigen Hinweise dazu geboten hatte. Die eine hiesige Rubrik (§ 10) sowie die der beiden Leidener Manuskripte verraten, daß wir es auch in diesem Fall nicht mit einem einheitlichen Gebet, sondern einem komplexen liturgischen Gebilde zu tun haben dürften. Beobachten läßt sich eine gewisse Gruppierung: Nach vier marianischen Chairetismoi (§§ 1-4) folgen zwei alternativ verwendete Trishagion-Formulare (§§ 9-11) sowie drei Heilig-Rufe (§§ 12-14). Hinsichtlich der gottesdienstlichen Verwendung der gebotenen Texte kommt Henners insgesamt 17-zeiliger Kommentar zu keinem auch nur annähernd eindeutigen Ergebnis. Unverkennbar ist das hier gehäufte Auftreten von Texten der Marienverehrung. Die Zeile: »Mit Liedern wollen wir deine Geburt verherrlichen« (R° Z. 10f.), läßt spontan an das Fest Mariae Geburt denken (in Oberägypten am 10. Thot¹¹⁶). Doch hat τὸζος hier wohl den Sinn von »Gebären«¹¹⁷, bezieht sich demnach am ehesten auf die Gottesmutter-schaft Mariens, nicht ihr Geburtsfest. Die vorletzte Strophe (§ 14) nennt die charakteristischen Festgeheimnisse von Epiphanie (11. Tobe = 6. I.): Jordantaufer, Weinwunder und Erscheinung Christi, und lenkt damit unser Augenmerk auf das in seinem Umfeld am 21. Tobe gefeierte große Marienfest¹¹⁸, das bei den Kopten zu den »katholischen« Tagen zählt¹¹⁹. Sicher läßt sich aber bisher nur festhalten, daß auf diesem Blatt monostrophische Hymnen ähnlich wie Perlen auf einer Kette aufgereiht verzeichnet sind.

Ihre originale Seitenzahl verloren haben zwei weitere Blätter von »Z 108,3« mit Gesängen:

c) Brit. Libr. Or. 3580 A (15) (= Lond. copt. 158), Rest eines Blattes, nicht »von Budge ... im Rahmen von Crums Katalog ediert« (122), sondern von E. A. Wallis Budge (1857-1934) erworben¹²⁰ und von W. E. Crum (1865-1944) herausgegeben und erläutert¹²¹. H. Junker bestimmte die Texte als »kleine Liedfragmente, die aber keinen Zusammenhang ergeben«¹²². Th. Schermann erkannte »trinitarische Antiphonen und solche zur Kommunion«, einen »Lob-

116 U. Zanetti, *Les lectionnaires coptes annuels*. Basse-Égypte = Publ. de l'Inst. Orient. de Louvain 33 (Louvain-la-Neuve 1985) 44.

117 Quecke, *Untersuchungen a. O.* (o. Anm. 6) 318.

118 Zanetti, *Index a. O.* (o. Anm. 80) 65f.

119 W. E. Crum, *Hagiographica from Leipzig manuscripts*, in: *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 29 (1907) 304.

120 Budge erwarb 1888 das heute als Brit. Libr. Or. 3579-3581 geführte Handschriften-Material (Crum, *Catalogue BM a. O.* [o. Anm. 70] X).

121 Daher ist in den Ausführungen bei Henner 123 »Budge« durchgängig durch »Crum« zu ersetzen.

122 Junker a. O. (o. Anm. 107) 8 (1908) 102₁.

hymnus auf den Herrn und eine Bitte um Befestigung der Kirche¹²³. Henner nimmt jetzt als »wahrscheinlich« an, daß es sich durchgängig um Kommunionlieder der »Passions- und Osterzeit« handle (123). Da in den »Fragmenta« ohne Textwiedergabe oder Photographie nur knapp kommentiert (122f.), darf auch der Rezensent die eingehendere Beschäftigung mit diesem Dokument verschieben. Einstweilen reicht die Feststellung, daß ein Kommunionbezug der zu lesenden Formulare nicht durchgängig gegeben ist und sich die Anlage des Materials nicht auffällig von den zuvor besprochenen Blättern unterscheidet.

Untergliedert sind hier, wie häufig sonst in Handschriften des Weißen Klosters, die griechischen und sahidischen Hymnentexte bzw. -initien durch die Rubra **ΠΟΗΚΟΝ** und **ΠΕΡΒΩΛ**. Letzteres ist unproblematisch. Das »bisher noch nicht gedeutete **ΠΕΡΒΩΛ**« (96; 123) hat schon längst, unter anderem 1903 durch J. Leipoldt¹²⁴, seine allgemein akzeptierte Erklärung gefunden¹²⁵: Der folgende Text ist die sahidische »Übersetzung« (**ΒΩΛ**) des vorangehenden griechischen. Tatsächlich unklar sind hingegen Begriff und Funktion von **ΠΟΗΚΟΝ**. Giorgi hatte den Terminus mit »canticum« übertragen¹²⁶, Bonneau als Verschreibung von **ΠΟΗΚΟΝ** angesehen und mit »Amen« übersetzt¹²⁷. Henner macht sich einen unveröffentlichten Vorschlag Queckes zu eigen: Gemeint sei eigentlich **ΠΟΗΤΙΚΟΝ**, das als solches – einstweilen nur – auf *Paris. copt. 120*²⁰ fol. 149v zweimal vorkommt. Das erscheint zumindest nicht weniger plausibel als der von Henner nicht referierte ältere Ableitungsversuch Crums von οἶνος (mit koptischem Artikel Π)¹²⁸. Auf deutsch setzt sie für den Begriff »Liedlein« (209) bzw. »Lied«¹²⁹ ein, womit wir wieder bei Giorgi angelangt sind. Zudem muß sie einräumen: »fraglich bleibt aber der liturgische Sinn« (122), d. h. am Ende ist man so klug als wie zuvor. Eine Vorstellung von der Funktion der Rubrik besitzt Henner schon: Sie sieht sie jeweils »am Ende eines kleinen Gebetsabschnittes« verzeichnet (121) und fragt infolgedessen: »Wird an der jeweiligen Stelle refrainartig ein Liedvers oder eine Antiphon eingeschoben?«

123 Schermann, Abendmahlsliturgien a. O. (o. Anm. 23) 229.

124 Bruchstücke von zwei griechisch-koptischen Handschriften des Neuen Testaments, in: Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft 4 (1903) 351: »seine Übersetzung«; ebenso in einer Wiener Arbeit zu Wiener Coptica W. Till, Papyrussammlung der Nationalbibliothek in Wien, in: ebd. 39 (1940) [1941] 41. 45₁₀₄.

125 W. E. Crum, A Coptic Dictionary (Oxford 1939) 32b; K. Treu, Griechisch-koptische Bilinguen des Neuen Testaments, in: Koptologische Studien in der DDR = Wiss. Zeitschrift der M.-Luther-Univ. Halle-Wittenberg Sonderheft 1965, 120f.; L. S. B. MacCoull, Chant in coptic pilgrimage, in: Frankfurter a. O. (o. Anm. 95) 413.

126 Giorgi a. O. (o. Anm. 2) 203.

127 Bonneau a. O. (o. Anm. 93) 436. Ihr widersprach bereits Treu, Traditionen a. O. (o. Anm. 96) 64₅₅, jetzt auch Henner 121: »sicherlich unzutreffend«.

128 Crum, Catalogue BM a. O. (o. Anm. 70) 451.

129 Christliches mit Feder und Faden a. O. (o. Anm. 1) 25.

(122)¹³⁰. Das eigentliche **ΠΟΗΚΟΝ** / **ΠΟΗΤΙΚΟΝ** wäre demnach auf unseren Blättern selbst gar nicht verzeichnet, sondern anderswo oder im Gedächtnis der Feiernden zu suchen gewesen. Die gegenteilige Deutung trug Treu vor: Die Bezeichnung **ΠΟΗΚΟΝ** ist eine »liturgische Überschrift« für den ihr folgenden Text¹³¹. Dem ist m. E. unbedingt zuzustimmen. Zwar findet sich in den Manuskripten das **ΠΟΗΚΟΝ** nicht selten nach dem Schluß einer »Strophe« am rechten Ende der Zeile geschrieben¹³², doch offensichtlich nur mit dem Zweck, auf diese Weise Platz zu sparen. Eine gepflegte Handschrift wie »Z 108,3« hingegen setzt das Wort möglichst in die Zeilenmitte¹³³, auch nach einer Zierlinie, und sogar allein in die erste Zeile einer neuen Seite, so auf dem Rekto des *P. Vindob. G 39789*¹³⁴. Solches – »Hurenkind« nennt es der Buchdrucker – unterläßt aber jeder gute Schönschreiber, falls die Rubrik zum vorangehenden Text gehört und nicht zu dem, was folgt.

d) Paris. copt. 129²⁰ fol. 152, unteres Teilstück eines Blattes (Abb.: Taf. 13 und 14), hier S. 107-113 erstmals veröffentlicht: Zunächst das Endstück von Ps 150 ohne »Halleluja«, anschließend nach ungedeutetem Rubrikenrest (**ΕΧΜ ΠΣΛΓΙΑ**.[]) auf dem übrigen Rekto und dem erhaltenen unteren Teil des Verso weitere Einzel- oder Doppelverse aus Lobpsalmen mit wiederholtem »Halleluja«, das, vor allem nach Ps 150, als Hinweis auf den Gebrauch als Kommuniongesänge angesehen werden darf. Die Rubrik nimmt nach Henner »am ehesten auf ein Heiligenfest Bezug« (111). Die angeführten Parallelen passen jedoch sämtlich nicht zu den noch lesbaren Buchstaben. Und auf einen gefeierten Heiligen verweisen die Rubriken seiner Festtexte in aller Regel auf andere Weise. Denkbar wäre eine Ergänzung in der Art von **ΕΧΜ ΠΣΛΓΙΑΣΜΟΣ ΝΟΥ-ΕΚΚΛΗΣΙΑ**¹³⁵. Unbestritten ist Ps 150 bei den Alexandrinern und Kopten seit alters der gewöhnliche Kommuniongesang¹³⁶. Daher vermute ich, daß hier im Anschluß an ihn Auswahltexte zu besonderen Anlässen verzeichnet sind.

Vor vielen Jahren hatte A. Baumstark an dieser Stelle »eine – dringend wünschenswerte – Aufarbeitung der griechisch-koptischen Denkmäler alter Kirchendichtung«¹³⁷ angemahnt. Henners »Fragmenta« bringen einige wenige

130 Vgl. MacCoull, Trishagion a. O. (o. Anm. 92) 130₂: »refrain«.

131 Treu, Traditionen a. O. (o. Anm. 96) 64₅₅.

132 Zum Beispiel in Borg. copt. 109¹⁰⁹ fol. 3v u .ö.

133 Siehe Henner Tafeln 15-18.

134 Ebd. Tafel 15; vgl. Paris. copt. 68 fol. 13v. In Zeilenmitte nach Zierlinie: Lond. copt. 159 (Crum, Catalogue B. M. a. O. [o. Anm. 70] 48f.).

135 Insinger 34 pag. 94 Z. 25, veröffentlicht: Pleyte/Boeser a. O. (o. Anm. 58) 156.

136 H. Quecke, Ein saidisches Kommunionlied (Wien, K 8348), in: *Muséon* 79 (1966) 106f.

137 A. Baumstark, Ein frühchristliches Theotokion in mehrsprachiger Überlieferung und verwandte Texte des ambrosianischen Ritus, in: *OrChr NS* 9 (1920) 61.

neue Beispiele an die breitere Öffentlichkeit, uns dem Ziel aber keinen großen Schritt näher.

– *Diakonika*

pag. 395f. = Brit. Libr. Or. 6954 (28), gehören zu einer bilinguen Fürbittlitanei, die im dritten Kapitel des Buches wiederbegegnet und daher im folgenden Abschnitt besprochen wird.

– *Schriftlesungen*

Bereits Quecke hatte 1988 erkannt, daß in der Bänden der Gruppe »Z 108« nicht allein Gebete und Gesänge, sondern auch biblische Perikopen auftreten: Mit »Z 108, 2« verband er außer Borg. copt. 109¹², einem vereinzelt Blatt mit Joel und $\Sigma\text{EPMHNIA}$ ¹³⁸, das 2. Fragment von Borg. copt. 109⁹⁷, dessen 1. Folio hingegen mit »Z 108, 3«¹³⁹. Den Bestand erweiterten 1991, ohne allerdings Queckes Ausführungen und die nichtbiblischen Liturgica des Manuskripts zu beachten, Franz-Jürgen Schmitz und Gerd Mink. In der Münsteraner »Liste der koptischen Handschriften des Neuen Testaments« ordneten sie Borg. copt. 109⁹⁷ (ohne Differenzierung der Folios) mit P. Berol. 8771 sowie Paris. copt. 129¹⁹ fol. 73 einem in der neutestamentlichen Textforschung als l 143 Aland bzw. sa 342¹ Schmitz/Mink geführten bilinguen Lektionar zu¹⁴⁰. Die Verknüpfung beider Informationen wurde 1992 in Washington vorgetragen. Jetzt ist zu erfahren, daß innerhalb der noch unedierte Reste von »Z 108, 3« – außer dem bereits von B. Layton identifizierten Brit. Libr. Or. 6954 (24) – auch Paris. copt. 129²⁰ fol. 151 und 153 griechische Evangelienperikopen tradieren, wobei letzteres Fragment, wie Henner erkannte, physisch zu Paris. copt. 129¹⁹ fol. 73 gehört und dieses Blatt weitgehend vervollständigt. Die Evangelientexte in Paris und London werden hier zum ersten Mal ediert und – Brit. Libr. Or. 6954 (24) ausgenommen – mit Photos dokumentiert. Einer Dissertation im Fach Neues Testament steht es natürlich gut zu Gesicht, »zwei neue neutestamentliche Fragmente gefunden« zu haben (107), auch wenn es sich dabei

138 A. Ciasca, Sacrorum bibliorum fragmenta copto-sahidica Musei Borgiani 1 (Roma 1885) XXIII. Die als $\Sigma\text{EPMHNIA}$ bezeichneten liturgischen Texte bestehen aus centoartig zusammengestellten koptischen Psalmversen, die meist gleiche Stichwörter aufweisen und über diese oder assoziativ zu Fest, Tag oder Feier passen, bei denen sie einst im südlichen Ägypten vorgetragen wurden.

139 Quecke, Rez. Layton a. O. (o. Anm 83) 238f.

140 F. J. Schmitz / G. Mink, Liste der koptischen Handschriften des Neuen Testaments I. Die sahidischen Handschriften der Evangelien 2. Teil 2. Halbband = Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 15 (Berlin/ New York 1991) 1028-1034.

nicht um neue Texte, sondern nur um weitere Kopien bekannter Passagen handelt. Ihre Bedeutung für die biblische Textforschung ist nicht sonderlich hoch einzuschätzen. Wissenschaftlichen Wert besitzen sie vor allem als Teile einer seltenen liturgischen Handschrift und als Zeugen der noch zu rekonstruierenden biblischen Lesepraxis im Gottesdienst des Weißen Klosters.

Der Lektionar-Anteil von »Z 108, 3« läßt nach der jüngsten Anreicherung sechs liturgische Einheiten (künftig §) auf vier Blättern bzw. Blattresten erkennen. Da das auf der Rückseite von § 6 enthaltene Direktorium/»Typikon«¹⁴¹ nicht ediert oder durch Photographie dokumentiert ist, beschränkt sich einstweilen die Selbstauskunft der Fragmente zur gottesdienstlichen Verortung der gebotenen Schriftlesungen auf eine einzelne einschlägige Rubrik (zu § 3). Henner bemüht sich ausschließlich um die beiden neuen Perikopen in Paris und versucht, deren »Sitz im (gottesdienstlichen) Leben« aufgrund des Inhalts der Schriftlesungen und unter Berücksichtigung byzantinischer Parallelen zu bestimmen. Sie begrenzt damit unnötig die Chancen, Erkenntnisse über Charakter und Organisation des zu untersuchenden Buches und des mit seiner Hilfe einst gefeierten Gottesdienstes zu gewinnen. Näher als Konstantinopel hätte überdies die hier unterlassene Befragung anderer südägyptische Quellen gelegen, um deren Existenz die Autorin sehr wohl weiß¹⁴², besonders a) der Reste von Lektionaren des Weißen Klosters sowie b) der so gut wie vollständigen Perikopenbücher (7./9. Jh.) aus dem Umfeld des Michael-Klosters bei Hamuli im Faijum, d. h. des Festlektionars M 573¹⁴³ (= sa 15^L Schm./M. = sa 530^L Schüssler) und des bilinguen Evangeliars M 615 (= sa 14^L Schm./M.)¹⁴⁴ der Pierpont-Morgan-Library, New York. Die Einzelheiten:

141 Nach Henner 128 »Reste eines Hermeneia-Typikons«. Einmaliges Vorkommen des Begriffs (ebd. 126) innerhalb eines »Typikons« weist dieses jedoch nicht schon als Spezial-Direktorium genannter Art aus.

142 H. Henner, *Bibel*, in: *Christliches mit Feder und Faden* a. O. (o. Anm. 1) 7: »Vor allem aus dem Weißen Kloster, aber auch aus anderen Klosterbibliotheken, sind Lektionare verschiedenster Art erhalten geblieben«.

143 Beschreibung mit Perikopenliste: L. Depuydt, *Catalogue of Coptic Manuscripts in the Pierpont Morgan Library = Corpus of Illuminated Manuscripts* 5 (Leuven 1993) 69-81 (Kat.-Nr. 51); vgl. jetzt auch K. Schüssler, *Analyse der Lektionarhandschrift sa 530^L*, in: *Journal of Coptic Studies* 4 (2002) 133-166; ders., *Biblia Coptica* 3, 2 (Wiesbaden 2003) 55-71.

144 Beschreibung mit Perikopenliste: Depuydt, *Catalogue* a. O. 84-99 (Kat.-Nr. 54). M 615 wurde zeitnah (1912 in Kairo), doch nicht zusammen mit den Hamuli-Handschriften der Pierpont-Morgan-Library erworben (Paris, 1911). Ob der Kodex einmal zu den Beständen des Michael-Klosters gehört hat, steht daher nicht unbedingt fest. Einen Zusammenhang erkannte ein Curator der PML: »Certain corrections in a later hand as on f. 31, 44 are in the blue black ink used at St. Michael's« (CORSAIR, the online collections catalog of The Pierpont Morgan Library: <http://corsair.morganlibrary.org/msdescr/BBM0615a.pdf>). Zur nämlichen Handschrift gehören die fünf Blätter in Freiburg (dort eingetroffen 1911), die Joseph Michael Heer im Jahrgang 1912 dieser Zeitschrift der Öffentlichkeit vorstellte (a. O. [o. Anm. 78] 1-47 mit Taf. I und II). Mit ihrer Zugehörigkeit zum Hamuli-Fund rechnet

§ 1: pag. 555-556 von »Z 108,3« (Paris. copt. 129¹⁹ fol. 73 + 120²⁰ fol. 153¹⁴⁵): Das $\Psi\lambda\lambda\theta\eta\rho\iota\omicron\nu$ Ps 2, 6a-8b LXX vor dem griechischen Text des Evangeliums Mt 2, 1-12, dem im heimatlichen Gottesdienst die koptische Übersetzung gefolgt sein wird. Der Inhalt – die Magieranbetung – legt, so Henner (106), Verwendung »im Rahmen des Weihnachtsfestes« nahe. Eine erste Auswertung des südägyptischen Vergleichsmaterials bestätigt die Vermutung. Das »Psalterion«, auf Ps 2, 7b-8 verkürzt, sowie das Evangelium Mt 2, 1-12 sind in *M 573* für das Fest des 29. Choiak (25. XII.) – »zweiter Tag von Geburt Christi« – vorgesehen¹⁴⁶. Für das nämliche Datum verzeichnen dieselbe Perikope in beiden Sprachen in sukzessiver Ordnung, zuerst griechisch, dann sahidisch, das Evangelium *M 615*¹⁴⁷ sowie parallel in Kolumnen der Lektionar-Teil (sa 338^L Schmitz/Mink) des Kodex *Brit. Libr. Or. 6801* (10./12. Jh.) aus dem Mercurios-Kloster von Tbo (Edfu)¹⁴⁸. Demnach war es in Südägypten offenbar überörtliche Sitte, zu Weihnachten am Tage (»zweiter Tag«) der Verehrung des Jesusknaben durch die Sterndeuter zu gedenken, während das Hirtenevangelium Lk 2, 1-14 bzw. 2, 1-20 in der vorausgehenden Vigil (»erster Tag«) verlesen wurde¹⁴⁹.

§ 2 und 3: pag. 563-564 (Borg. copt. 109⁹⁷, 1. Folio¹⁵⁰): Griechische und sahidische Reste des Evangeliums Joh. 20, 24-31 (§ 2) sowie das »Psalterion« Ps 102, 19-22 LXX der folgenden liturgischen Einheit (§ 3), nach erhaltener Rubrik das Michaelsfest des 12. Hathor (= 8. XI. julian.). Im Weißen Kloster erscheint Ps 102, 20 auch sonst unter den koptischen Festgesängen dieses Tages¹⁵¹. In »Z 108,3« ist dem genannten Psalmabschnitt ein $\epsilon\lambda\lambda\eta\nu\iota\kappa\omicron\nu$ vorangestellt. Auf die Bedeutung der Rubrik »auch für die sprachliche Frage« hat 1912 J. M. Heer in dieser Zeitschrift aufmerksam gemacht und kaum ganz zu unrecht gefolgert: »Man gewinnt den Eindruck, daß man in der Kirche, für die eine solche Angabe nötig war, griechisch las, ohne es zu verstehen«¹⁵². In Koptisch ist das »Psalterion«, abermals verkürzt, in *M 573* verzeichnet, hier für den zweiten Michaelstag, den 13. Hathor¹⁵³. Schwierig hingegen bleibt

unbefangen auch M. Heer, Zu den Freiburger griechisch-säidischen Evangelienfragmenten, in: *OrChr* 11 (1913) 141f.

145 Ed. E. Amélineau, Notice des manuscrits coptes de la Bibliothèque Nationale renfermant des textes bilingues du Nouveau Testament, in: *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques* 34, 2 (Paris 1895) 419-421; Henner 104f.

146 Depuydt a. O. (o. Anm. 143) 72.

147 Depuydt a. O. 89.

148 Schmitz/Mink a. O. 1002. 1005; ed. E. A. Wallis Budge, *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt* (London 1915) 251f.

149 Depuydt a. O. 72. 89. Vgl. G. Giamberardini, *Il Natale nelle chiese copte* (Le Caire 1958).

150 Ed. J. Balestri, *Sacrorum bibliorum fragmenta copto-sahidica Musei Borgiani* 3 (Roma 1904) LVIII f. mit Tafel 40.

151 *Typikon* Insinger 38 pag. 16 (Pleyte/Boeser a. O. [o. Anm. 58] 184).

152 Dazu Heer a. O. (o. Anm. 78) 29f. Anm. 4 mit Angabe Ps 92, 19-22.

153 Depuydt a. O. 71.

einstweilen die Bestimmung des liturgischen Datums von § 2. Henner nimmt dazu nicht Stellung. Joh. 20, 24-31 oder 20, 19-31 wurde im Umfeld des Michael- sowie im Schenute-Kloster am Oktavtag von Ostern gelesen¹⁵⁴. Im Weißen Kloster ist die Perikope Joh 20, 24-31 im bilinguen Evangeliar *sa 335^L Schmitz/Mink* aufgeführt¹⁵⁵, doch fehlt hier eine heortologische Angabe wie ebenso für Joh 20, ?-31 im dortigen Evangeliar *sa 340^L Schm./M.*¹⁵⁶. Im gleichfalls im Weißen Kloster beheimateten Evangeliar *sa 336 Schm./M.* tritt pag. 47-48 (P. Vindob. K 9722¹⁵⁷) das Evangelium Joh 20, ?-31 vor dem »Fest der Erzbischöfe« auf¹⁵⁸, womit das verbundene Fest der beiden alexandrinischen Patriarchen Kyrillos (412-444) und Theodosios (535-567) gemeint sein könnte (im Michael-Kloster 22. V. und 26. VI. jul.¹⁵⁹). Trotz der Unsicherheit hinsichtlich § 2 gibt dieses Blatt jedoch entscheidende Hinweise auf den Charakter des in »Z 108, 3« integrierten Lektionars. Die zu beobachtende Abfolge der Textsorten Evangelium des einen und »Psalterion« des anderen Tages ohne jede hier dem Gesang vorausgehende nichtevangelisch-neutestamentliche Perikope läßt erkennen, daß die Handschrift nicht sämtliche Schriftlesungen der Feiern enthielt, sondern nur das jeweilige Tages-Evangelium mit vorausgehendem Zwischengesang. Der Lektionarteil von »Z 108, 3« ist also näherhin als Auswahl-Evangeliar zu bestimmen. Ferner deutet die direkte Aufeinanderfolge von Schriftlesungen verschiedener liturgischer Begehungen darauf hin, daß das Buch, wie oben vermutet, als eine Folge von Auszügen aus »Rollenbüchern« organisiert war und nicht etwa Plenarformulare der einzelnen berücksichtigten liturgischen Feste und Feiern dem Benutzer anbot.

§ 4: pag. ? (Paris. copt. 120²⁰ fol. 151): Die Evangelienperikope aus Joh 18 (um vv. 15b-20) stammt aus der johanneischen Passionsgeschichte, wurde daher »mit Sicherheit im Rahmen der Karwoche« gelesen (101). Als Parallele nennt Henner (101) die byzantinische Liturgie, wo Joh 18, 1-18 als zweites Evangelium während der Nachtwache am Gründonnerstag verlesen werde. Gemeint ist Joh 18, 1-28 als zweites der zwölf Leidensevangelien des Karfreitags¹⁶⁰. In Ägypten ist die Perikope Joh 18, 15-27 belegt im griechisch-arabischen

154 Depuydt a. O. 78. 95 bzw. Evangelienhandschrift *sa 103 Schmitz/Mink = sa 525 Schüssler* aus dem Weißen Kloster: Schüssler, *Biblia a.O.* 3, 2, 35 mit 68, also nicht »am Ostersonntag« (ebd. 35).

155 Schmitz / Mink a. O. 979f.

156 Ebd. 1019f.

157 C. Wessely, *Griechische und koptische Texte theologischen Inhalts 2 = Studien zur Paläographie und Papyruskunde 11* (Leipzig 1911) 69f.

158 Schmitz/Mink a. O. 985f.

159 Depuydt a. O. 110; vgl. jetzt M. Krause, *Das koptische Antiphonar aus dem Handschriftenfund von Hamuli*, in: *Ägypten – Münster, Festschr. E. Graefe* (Wiesbaden 2003) 179.

160 C. R. Gregory, *Textkritik des Neuen Testaments 1* (Leipzig 1900) 363; vgl. S. Janeras, *Le*

Perikopenbuch *Leiden*, *UB or. 243* vom Jahr 1265¹⁶¹, einem altertümlichen Zeugen der Kar- und Osterwoche des koptischen Ritus (*l 6 Aland*), für den Süden bisher direkt nur im verwandten spätsahidischen Paschabuch »Z 99«¹⁶² aus dem Weißen Kloster (Borg. copt. 109⁹⁹ = *sa 16^L Schmitz/M.* bzw. *sa 108^L Schüssler*), beide Mal für die 11. Stunde der Nacht zum Karfreitag. »Z 108, 3« könnte demnach ein erster Beleg sein für bereits frühere Verwendung der Lesung innerhalb der Passionsliturgie des ägyptischen Südens. Eine Bestätigung dieser Vermutung bietet die ältere Evangelienhandschrift *sa 140 Schm./M.* = *sa 523 Schü.* aus dem Schenute-Konvent, die bei Joh 18, 28 am Rand notiert: »Höre hier auf und knüpfe wieder an zur 6. Stunde«¹⁶³. Damit wird zugleich deutlich, daß im Weißen Kloster in der Folgezeit eine Veränderung der Perikopenordnung in Angleichung an Bräuche des Nordens erfolgte, von der »Z 99« zeugt.

§ 5: pag. ? : P. Berol. 8771 = BKU 173¹⁶⁴ mit dem Evangelium Lk 12, 4-12, griechisch und sahidisch, bei Henner nicht besprochen. Im Evangeliar *M 615* ist die Perikope Lk 12, ?-12 vorgesehen für ein Fest zerstörten Namens¹⁶⁵, dem Inhalt nach vielleicht für einen Märtyrer, zwischen 13. Hator (9./10. XI. jul.) und 3. Choiak (29./30. XI.).

§ 6: pag. ? : Brit. Libr. Or. 6954 (24), drei Bruchstücke eines Blattes: Auf dem Rekto Joh 12, 12-17 als unvollständige Perikope in griechischer Sprache¹⁶⁶, auf dem Verso das oben erwähnte »Typikon«. Der Joh-Text war daher möglicherweise die letzte Schriftlesung im Lektionarteil von »Z 108, 3«. Henner transkribiert »kurz« den Text (125) und verzichtet auf jede Kommentierung. Die Perikope über den Einzug Jesu in Jerusalem paßt natürlich besonders gut zum Palmsonntag. Das Evangeliar *M 615* verzeichnet für den Festtag Joh 12, 12-28 griechisch wie koptisch¹⁶⁷, das Festlektonar *M 573* den kürzeren Ab-

Vendredi-Saint dans la tradition liturgique byzantine = *Studia Anselmiana* 99/*Analecta Liturgica* 13 (Roma 1988) 107. 120. 411.

161 A. Baumstark, Das Leydener griechisch-arabische Perikopenbuch für die Kar- und Osterwoche, in: *OrChr* 12 (1915) 41. Zur Datierung H.-J. De Jonge, Joseph Scaliger's Greek-Arabic Lectionary, in: *Quaerendo* 5, 2 (1975) 166; M. Cramer, Studien zu koptischen Pascha-Büchern, in: *OrChr* 50 (1966) 91.

162 Zoega a. O. (o. Anm. 7) 191; Balestri a. O. (o. Anm. 30) LXII; K. Schüssler, *Biblia Coptica* 1, 4 (Wiesbaden 2000) 58. Zur Handschrift Ciasca/Balestri a. O. 1 (1885) XXVI-XXVII; F. Feder, *Biblia Sahidica. Ieremias, Lamentationes (Threni), Epistula Ieremiae et Baruch* = TU 147 (Berlin 2002) 42f. (»L 99«).

163 K. Schüssler, *Biblia Coptica* 3, 2 (Wiesbaden 2003) 24.

164 Ed. J. Leipoldt, in: *Ägyptische Urkunden aus den Königlichen Museen zu Berlin. Koptische Urkunden* 1 (Berlin 1904) 147f.

165 Depuydt a. O. 87.

166 Ed. princ. Henner 125f.

167 Depuydt a. O. 92.

schnitt Joh 12, 12-19¹⁶⁸ ebenso der griechisch-arabische Kodex in Leiden¹⁶⁹. Entschieden ist die Sache damit aber nicht unbedingt. Im sahidischen Evangeliar *sa 301^L Schm./M.* des Weißen Klosters¹⁷⁰ folgt Joh 12, 12-23 auf Lk 11, 27-32 und trägt den rubrizistischen Vermerk »nach dem Fest unseres Vaters Schenute«, damit nahelegend, daß die voraufgehende Lukas-Perikope dem Schenute-Fest am 7. Epep (1. VII. jul.) angehört¹⁷¹. Auf einem 2. Blatt stehen mit den Angaben »am Sabbat ...« bzw. »am Sonntag über das Wasser« die Perikopen Joh 4, 5-15 (Frau am Jakobsbrunnen) und 6, 15-23 (Sturm auf dem See)¹⁷², nach H. Engberding Reste einer, wie u. a. damit belegt, vormals auch bei den Kopten geübten Nilwasserweihe¹⁷³. Im Umfeld des Michael-Klosters war gleichfalls Lk 11, 27-32 für das Schenute-Fest vorgesehen, und zwar in *M 573* eingetragen gegen Ende des Buches¹⁷⁴ und in *M 615* zweisprachig als letzte Lesung des Evangeliiars¹⁷⁵. Auch im dortigen Antiphonar *M 575*¹⁷⁶ bildet das Schenute- das letzte der berücksichtigten Feste. Gleich, ob § 6 zum Palmsonntag oder in den Bereich des Schenute-Festes und der Nilwasserweihe gehört, sicher verlangt das Blatt künftig mehr Aufmerksamkeit als ihm bisher zuteil wurde.

Mein Versuch, den unterlassenen Beitrag zur koptischen Perikopenforschung in Ansätzen nachzuholen, endet im Einzelnen gewiss unbefriedigend. Aber immerhin zeigt sich, dass das Weiße Kloster keine isolierte Leseordnung befolgte, sondern Anteil hatte an einer auch sonst im südlichen Ägypten üblichen Verkündigung der Heiligen Schriften.

III: Diakonalefragmente

Das 3. Kapitel von Henners »Fragmenta« (123-207) ist den Diakonika aus dem Weißen Kloster gewidmet. So nennt man zum einen die Texte, mit denen der Diakon im Gottesdienst auftritt, soweit er nicht als Lektor biblischer Lesungen fungiert, zum anderen die liturgischen Bücher, in denen sich die

168 Depuydt a. O. 77.

169 Baumstark, Perikopenbuch a. O. 40.

170 Schmidt/Minz a. O. 867-869.

171 Texte zum 5. Epep sind aus demselben Evangeliar vielleicht erhalten mit Leiden copt. 48 = Insinger 6 (Pleyte/Boeser a. O. [o. Anm. 58] 27-31); Schmidt/Minz a. O. 867.

172 »Z 93«: Zoega a. O. 188; Balestri a. O. (o. Anm. 30) LVf.

173 H. Engberding, Der Nil in der liturgischen Frömmigkeit des Christlichen Ostens, in: OrChr 37 (1953) 73-75.

174 Depuydt a. O. 79.

175 Ebd. 98.

176 M. Krause, Das koptische Antiphonar aus dem Handschriftenfund von Hamuli, in: Ägypten – Münster, Festschrift E. Graefe (Wiesbaden 2003) 167-185.

Texte seiner gottesdienstlichen »Rolle« aufgezeichnet finden¹⁷⁷. Der Eindeutigkeit halber bezeichne ich letztere als Diakonalien oder Diakonenbücher. Henner versteht diesen Abschnitt ihres Werkes als Beitrag zu einer »Gesamtedition aller bekannten Diakonika, zumindest derer aus dem Weißen Kloster« (207). Da man allein Bekanntes edieren kann, schließt ein solcher Plan notwendig die Suche nach bisher verborgenen Zeugen der Gattung ein. Das Vorhaben erfüllte unstreitig ein liturgiewissenschaftliches Desiderat, ist »wünschenswert und nötig« (ebd.), weil »gerade die vom Diakon zu sprechenden Rufe und Gebete im Gottesdienst für die Erforschung der Entwicklung der ägyptischen Liturgie interessant« seien (129). Genauere Gründe für die nötige Beachtung der Diakonika – neben den stets theologisch weitaus gehaltvolleren Vorstehergebeten – werden freilich nicht genannt. Die drei wichtigsten sind wohl:

1. In ostkirchlichen Liturgien wie der koptischen greifen generell Priester- und Diakontexte ineinander wie die beiden Seiten eines Reißverschlusses. Wer seine Betrachtung allein auf priesterliche Euchologien, für Deir el-Abiad z. B. auf »Z 100«, stützt, erlebt so etwas wie eine Aufführung von *Romeo* ohne *Julia*.

2. Hinsichtlich der aus Fragmenten wieder zu gewinnenden Liturgie des Weißen Klosters kommt hinzu, daß die erhaltenen Stücke aus Diakonenbüchern nicht selten größere Partien der zu rekonstruierenden Feiern vertreten als vergleichbar umfängliche etwa aus Euchologien, uns demnach die Struktur der dortigen Gottesdienste deutlicher als diese vor Augen führen.

3. Da die Diakonika zu den besonders stabilen Elementen christlicher Liturgie gehören und daher in Ägypten den Wechsel der im Gottesdienst verwendeten Sprache zum Koptischen und später zum Arabischen nicht oder nur wenig mitgemacht haben, bilden sie Langzeit-Indikatoren für die Entwicklung der ägyptischen Gräzität in einer Kirche, die so bedeutende griechische Kirchenväter wie Athanasios und Kyrill von Alexandrien zu den Ihren zählt.

Der Liturgiewissenschaft fällt es dann insbesondere zu, auf der Grundlage der verfügbaren – edierten oder noch unveröffentlichten – Quellen a) Entstehen und Organisation der vor Ort den Diakon betreffenden gottesdienstlichen Bücher zu untersuchen sowie b) die sich aus ihnen ergebenden Informationen über die Feiern, ihre Träger, Formen und Texte zu erheben.

Eingangs dieses Kapitels findet man erneut eine »Zusammenstellung«, hier »der bisher bekannten Diakonika« (130-150). Sie ist de facto eine Nachmusterung der einschlägigen Buchungen von Lanne und Van Haelst, soll diese freilich auch »ergänzen« (130), tut dies allerdings mit bescheidenem Zugewinn.

Zuerst werden neun »Diptychen« und verwandte Fragmente aufgeführt (130-

177 Liturgische »Bücher« sind häufiger vereint mit anderen Texten in einem gebundenen Band anzutreffen.

135). Da sie ein Sonderproblem bilden und für das Folgende nicht benötigt werden, brauchen sie an dieser Stelle nicht eingehender besprochen zu werden. Für künftige Beschäftigung sei jedoch hingewiesen auf die trotz ihres konstantinopolitanischen Titels für Ägypten einschlägige Monographie von R. Taft¹⁷⁸ sowie das eigene Versäumnis korrigiert, als gegenwärtigen Verwahrungsort des unter dem Koptenpatriarchen Benjamin (626-665) wohl für Diözese Hermonthis gefertigten (sog. Moir-Bryce-) »Diptychons aus Luxor« (Van Haelst Nr. 1052) das British Museum zu benennen¹⁷⁹. Unter den von Henner nicht verzeichneten Stücken verdient *Berlin, SB Ms. orient. fol. 1609 fol. 4* nachgetragen zu werden, weil das bisher unveröffentlichte Blatt den bislang einzigen mir bekannten Zeugen der Diptychen des Weißen Klosters darstellt¹⁸⁰.

Die unter der Überschrift »umstrittene Texte« zusammengefaßten vier Dokumente a) bis d) bilden eine disparate Gruppe: c) *P. Baden 4, 58* (8. Jh.), ist als Diakonale eine Fehlbuchung Van Haelsts, da seit langem in der Fachliteratur als Priestertext identifiziert. b) *P. Cair. 10395A* (6. Jh.), erst nach Van Haelsts »Catalogue« als »frammento liturgico« papyrologisch ediert, wurde inzwischen liturgiewissenschaftlich gleich doppelt als Anaphoren-Rest bestimmt¹⁸¹. Übrig bleiben zwei Pergamente aus koptischem Milieu, a) das Einzelblatt *P. Grenf. 2,113* (8./9. Jh.; Van Haelst Nr. 913)¹⁸² und d) *P. Berol. 9755A-E*¹⁸³ (Van Haelst Nr. 873), Palimpsest, textus prior sahidisch, Obertext zwei Litaneien auf 18 beschrifteten Seiten (frühestens 10. Jh.; nach Katalog: »etwa 12. Jh.«¹⁸⁴), wobei den einzelnen Fürbitten in griechischer Sprache jeweils in Koptisch eine Themenangabe vorangestellt ist.

Die beiden Dokumente a) und d) enthalten in griechischer Sprache nur Texte, die gewöhnlich Bestandteil von Diakonalien sind, wobei hier freilich das Diakonikon zugunsten des zelebrierenden Priesters in der Ich-Form auftritt,

178 R. F. Taft, *A history of the Liturgy of St. John Chrysostom 4. The diptychs* = OrChrAn 238 (Roma 1991) 34-37. 76-94.

179 Unterlassen bei H. Brakmann, Severos unter den Alexandrinern, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 26 (1983) 54-58. Doch siehe [O. Dalton], *A guide to the Early Christian and Byzantine antiquities in the Department of British and Mediaeval Antiquities*² (London 1921) 114 Abb. 66; M. Krause, in: *Ägypten, Schätze aus dem Wüstensand. Kunst und Kultur der Christen am Nil, Ausstellungs-Kat. Hamm* (Wiesbaden 1996) 259 Nr. 287 mit Farb.-Abb. Bei Henner 134 fehlt dazu alle Forschungsliteratur nach 1910.

180 Näheres soll in einer eigenen Abhandlung mitgeteilt werden.

181 H. Brakmann, *Der Gottesdienst der östlichen Kirchen*, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 30 (1988) 356; Taft a. O. (o. Anm. 178) 81.

182 Kommentierte Edition bei B. P. Grenfell / A. S. Hunt, *New Classical fragments and other Greek and Latin papyri* = *Greek papyri Ser. 2* (Oxford 1897) 167-171.

183 H. Junker / W. Schubart, *Ein griechisch-koptisches Kirchengebet*, in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache* 40 (1902) 1-31.

184 W. Beltz, *Katalog der koptischen Manuskripte der Papyrus-Sammlung der Staatlichen Museen zu Berlin (Teil I)*, in: *Archiv für Papyrusforschung* 26 (1978) 109f.

so daß wohl er der Rezitator dieser, wahrscheinlich sogar aller auf den Blättern verzeichneten Diakontexte war. Damit ist jedoch die Möglichkeit, beide Zeugen den Diakonalien zuzuordnen, keineswegs »ausgeschlossen« (136). Vortrag von Diakonika durch höhere Geistliche ist nicht ungewöhnlich. Bei den Byzantinern etwa erfolgt er bei der Ordination von Bischöfen aus Angemessenheitsgründen, bei der Meßfeier nicht selten, weil ein Diakon fehlt. Andernorts im Osten werden Diakonika wegen des Niedergangs des Diakonats von Laien gesprochen und bleiben nichtsdestotrotz auf Grund ihrer Gattung Diakonika. Unmittelbare Parallelen zu *P. Grenf. 2, 113* finden sich, bisher m. W. nicht notiert, in zwei unveröffentlichten Handschriftenfragmenten aus dem Weißen Kloster: *Borg. copt. 109*¹⁰⁷ fol. 1r und *Borg. copt. 109*¹⁰⁹ fol. 2r¹⁸⁵.

Die beiden Dokumente a) und d) wären also, will man sie nicht gleich zu den Bilinguen stellen, als späte Zeugen der folgenden Gruppe: »Griechische Diakonika« (138-140), zuzurechnen. Diese umfaßt bislang nur zwei Fragmente des 6. Jh., *P. Vindob. G 27254* und den zu Lebzeiten des Severos von Antiochien († 538, Ägypten) im Kreis seiner Anhänger geschriebenen *P. Fior. 534* »aus Antionoe« (gemeint: Antinoë). Einige kleinere Denkmäler wären nachzutragen, so *O. Strasb. 810, 5./6. Jh.* mit Resten einer Litanei¹⁸⁶; *O. Crum 519*, Kalksteinscherben aus Deir el-Bahri; *O. Hall 39, 7* gleichfalls aus Theben, 7./8. Jh. (Van Haelst Nr. 826)¹⁸⁷.

Von den zusammengestellten bilinguen Diakonalien ist das Synaptê-Fragment aus dem koptischen Bischoi-Kloster *MS Burmester, Gk. 1*, weil nord-ägyptisch, hier auszuschneiden¹⁸⁸. Somit bleibt die allerdings wichtige Gruppe »Griechisch-sahidische Diakonika« mit den Vertretern a) bis k) (141-150). Mit Ausnahme vielleicht von c) *Brit. Libr. Or. 3580A (12) = Lond. copt. 155* (Van Haelst Nr. 923), von Oberst T. L. Fraser in Assiut, dem alten Lykonpolis, erworben, entstammen sie nach heutigem Forschungsstand sämtlich aus dem Büchervorrat des Weißen Klosters, auch in den Fällen, in denen Henner unterlassene Lokalisierung beklagt. Das gilt selbst für das unvollständige Pergamentblatt¹⁸⁹ a) *P. Madrid 189* (Van Haelst Nr. 770), inzwischen viermal ediert¹⁹⁰,

185 Beide Zeugen sollen in der oben Anm. 180 angekündigten Studie behandelt werden.

186 P. Viereck, Griechische und griechisch-demotische Ostraka der Universitäts- und Landesbibliothek zu Strassburg im Elsass (Berlin 1923) 279, nicht bei Van Haelst.

187 Mit einem Diakonikon, Προσεύξασθε περί τῆς εἰρήνης, beginnt auch der Bücherkatalog des Elias-Klosters: R.-G. Coquin, Le catalogue de la bibliothèque du couvent de Saint Élie »du Rocher«, in: Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 75 (1975) 207-239.

188 Dazu s. jetzt H. Brakmann, Zum griechischen Synaptê-Fragment aus dem koptischen Bischoi-Kloster in: OrChr 83 (1999) 147-161.

189 Richtig Henner 142: »Pergamentfragment«, ab S. 162 von ihr häufig als »Papyrus« gekennzeichnet.

190 P. J. Photiades, A semi-Greek semi-Coptic parchment, in: Klio 41 (1963) 234f. mit 2 Abb. ebd. 236; K. Treu, Zum Madrider griechisch-koptischen Liturgiefragment Nr. 189, in: ebd.

hier zu früh in das 7./8. Jh. datiert und mit zweifelhafter Berechtigung vorgestellt als »der älteste Zeuge für eine bilingue Litanei« (142).

Außer diesen zwei griechisch-sahidischen Diakonaleresten sind aufgeführt:

b) *Brit. Libr. 3580 A (11)* = *Lond. copt. 154* (Van Haelst Nr. 922), Fragmente zweier Blätter mit Diakonika der Meßfeier, ediert¹⁹¹; nach Crum vom Schreiber des *Borg. copt. 109*¹⁰³.

d) *Brit. Libr. 3580 A (13)* = *Lond. copt. 156* (Van Haelst Nr. 924), Fragmente eines einzelnen Blattes mit eucharistischen Diakonika von der diakonalen Admonitio an die konzelebrierenden Presbyter beim Becherwort des Einsetzungsberichtes bis zur Bitte für die Toten nach den Diptychen; ediert¹⁹².

e) *Borg. copt. 109*¹⁰⁵ (Van Haelst Nr. 1042), pag. 87-94 der Handschrift. Nach anderen Texten ab pag. 92 die Diakonika der Basileios-Liturgie bis zu den anaphorischen Fürbitten nach der Epiklese, bis auf wenige Zitate unveröffentlicht.

k) *Borg. copt. 109*¹⁰¹ (Van Haelst Nr. 1038), acht Blätter mit Diakonika, gezählt **NKZ-NMB**, bereits 1789 von Agostini Giorgi mit lateinischer Übersetzung und gelehrtem Kommentar herausgegeben¹⁹³.

f) *Paris. copt. 129*²⁰ fol. 139-145 (Van Haelst Nr. 853f.), pag. 223-236 einer ansonsten unbekanntenen Handschrift, Teil von H. Goussens Neuem orientalisches-liturgischen Fund¹⁹⁴; bis auf wenige Zeilen unediert.

g) *Paris. copt. 162* (Van Haelst Nr. 855), fünf Blätter eines Diakonale, unveröffentlicht¹⁹⁵. Die Schrift ist ungelent und offenbar spät.

h)-j) = *Leiden. copt. 72-74* = *Insinger 29-31* (Van Haelst Nr. 758-760), eine obere Blatthälfte (pag. 182-183) und zwei Blätter (166-167 bzw. ???-???) aus dem Diakonale »Z 108, 1«; seit 1897 ediert¹⁹⁶.

42 (1964) 337-339; H. Quecke, Ein griechisch-sahidisches Litaneifragment (P. Madrid 189), in: *Muséon* 78 (1965) 349-354; L. S. B. MacCoull, P. Madrid 189 revisited: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 112 (1996) 285f. Die jüngste Edition nennt Henner nicht.

191 Crum, *Catalogue BM* (o. Anm. 70) 39-41.

192 Ebd. 44f.

193 Giorgi a. O. (o. Anm. 2) 350-522. 367-412. Zuletzt eingehender beachtet wurden diese Texte durch W. Heffening - A. Baumstark, Zwei altertümliche Litaneien aus dem Paschabuch der koptischen Kirche, in: *OrChr* 36 (1941) 74-100 (Abk.: *Frag. Theb.*).

194 H. Goussen, Über einen neuen orientalisches-liturgischen Fund, in: *OrChr* 23 (1927) 174.

195 Seymour de Ricci, *Manuscrits coptes acquis en Égypte*, in: *CRAcadInscr* 1906, 211: »Un fragment liturgique important nous donne de longues litanies bilingues, grecques et coptes, déjà connues en partie par un codex Borgianus«; ebd. 209 Ankündigung des nicht verwirklichten Editionsprojektes. Zur Herkunft aus dem Weißen Kloster s. Seymour de Ricci, *Rapport sur une mission en Égypte* (1905), in: *CRAcadInscr* 1905, 397. Einiges zur wissenschaftlichen Nachgeschichte dieser Erwerbungen bei J. Gascoü, *Les papyrus lycopolites de l'Académie des Inscriptions*, in: *Atti del XXII Congresso Internazionale di Papirologia* 1 (Firenze 2001) 539-547, besonders 540. 543.

196 Pleyte/Boeser a. O. (o. Anm. 58) 127-135.

Innerhalb dieser Gruppe sind Unterschiede zu erkennen in Form und Qualität der Schrift sowie der Gestaltung von Manuskript und Seiten. Bezüglich der Datierung einzelner Stücke ließen sich Schätzungen von Fachleuten referieren, auch hinsichtlich mancher, bei denen Henner Unterlassung beklagt. Sämtliche Versuche einer präziseren Altersbestimmung bleiben einstweilen aber unsicher und sind miteinander auch nicht problemlos kombinierbar, da sie auf persönlichen Kriterien beruhen. Doch, weil im Weißen Kloster dieser Epoche eine längst verfestigte Liturgie gepflegt wurde, reicht es fürs Erste festzuhalten, daß die meisten der genannten Pergamente vor dem 13. Jh. entstanden, wobei wenige Blätter vor das Jahr 1000 zurückreichen dürften. Innerhalb dieses Zeitraums können beim derzeitigen Stand unserer Kenntnisse die liturgiegeschichtlichen Entwicklungen am Ort nicht einmal abgeschätzt werden. Der relativen Chronologie wegen wird man freilich den spätsahidischen Handschriften gesonderte Aufmerksamkeit schenken.

Henners »Zusammenstellung« der Diakonalien des Weißen Klosters ist unvollständig und mußte dies bleiben, solange vieles noch unkatalogisiert ist oder in Privatbibliotheken wechselnder Besitzer, fast möchte man sagen, vagabundiert. Manche Nachträge sind aber schon jetzt möglich: Außer dem Fragment *Brit. Libr. Or. 6954 (28) = Layton 68c*, das Henner selbst identifizierte und im Folgenden veröffentlicht, sind an Inedita bekannt: *Kairo, IFAO inv. copt. 241A*, ein beschädigtes Blatt mit eucharistischen Diakonika, sowie *Brit. Libr. Or. 6954 (25) = Layton 65*, ferner mehrere Exzerpte aus Diakonenbüchern in den elf schmalen Schachteln der Sammlung Borgia im Vatikan mit sahidischen Liturgica, die Henner aus ihrem Arbeitsbesuch¹⁹⁷ bekannt sein könnten: *Borg. copt. 109¹⁰⁸ fol. 1¹⁹⁸* (das »Ankerblatt« von »Z 108, 1«) sowie *Borg. copt. 109¹⁰⁷* und *109¹⁰⁹*. An bereits veröffentlichtem Material aus dem Weißen Kloster fehlen in der vorgelegten Zusammenstellung »der bisher bekannten Diakonika« das Einzelblatt *New York, Pierpont Morgan Libr. M 664 B (11)¹⁹⁹* sowie – obschon als Diakonika sowohl von Lanne wie bei Van Haelst erfaßt – ausgerechnet die beiden Wiener Blätter *P. Vindob. 9742* und *9743* (Van Haelst Nr. 1048f.), deren Neuedition Henner für »dringend« (151) erklärt und in ihrem Buch vorlegt.

Eines läßt die Übersicht trotz allem unschwer erkennen: Ausgangspunkte einer Untersuchung der Diakonenbücher des Weißen Klosters haben nicht

197 Vgl. Henner 93₂₇: »Auch die Fragmente aus dem Besitz der Biblioteca Vaticana in Rom habe ich im Original eingesehen«. Gemeint sind aber offenbar vor allem die Bruchstücke der Handschrift »Z 108, 3«. Ihr vorliegende Photos von *Borg. copt. 109¹⁰⁸ fol. 1-3* erwähnt Henner 115f₉₂.

198 Genannt Henner 115₂: »eine zweisprachige Fürbittenlitanei«.

199 L. Depuydt, *Catalogue of Coptic manuscripts in the Pierpont Morgan Library = Corpus of Illuminated Manuscripts 4* (Leuven 1993) 121f. Nr. 60.

zuletzt die beiden umfangreichsten und als geschlossene Bücherteile vorliegenden Diakonalien-Fragmente zu sein: *Borg. copt. 109*¹⁰¹, im folgenden »Z 101« genannt, 1789 im barocken Rom – nicht ohne Fehler – veröffentlicht, sowie *Paris. copt. 129*³⁰ fol. 139-145, noch unedierte, daher einstweilen direkt in Augenschein zu nehmen oder in Ablichtungen zu studieren, wie sie Heinrich Goussen 1927 »nach Forschen, Bitten und langem Warten« erhielt, die heute jedoch binnen kurzer Frist zu erlangen sind.

Für ihr Buch hat Henner sich die Bearbeitung dreier fragmentierter Diakonaleblätter aus dem Weißen Klosters vorgenommen mit einer Editio princeps (Text I) und zwei Re-Editionen (Texte II und III), jeweils mit einem ersten Kommentar.

Litaniae Graeco-Thebaicae - Teile einer Litanei zur Einsetzung eines Archimandriten des Weißen Klosters ?

Text I, *Brit. Libr. Or. 6954 (28) = Layton 68c*, ist das obere Drittel von pag. 395-396 der Handschrift »Z 108,3« (Photos: Taf. 22 und 23). In Laytons Katalog nur grob als »cues for prayers of forgiveness for sins« charakterisiert, sind mit Henner auf dem Rekto Texte bzw. -reste von Gebetseinladungen zu Fürbitten für Bekenner sowie für die verstorbenen Väter und Brüder zu erkennen, auf dem Verso solche für die Vergebung der Beter eigener Sünden und Verfehlungen, alle Diakonika ursprünglich jeweils griechisch mit sahidischer Übersetzung aufgeführt.

Für die z. T. seltenen Formeln hat Henner eine Parallele und Rekonstruktionshilfe gefunden in A. A. Giorgis *Litaniae Graeco-Thebaicae* des Diakonales *Borg. copt. 109*¹⁰¹ (»Z 101«), in dem die Londoner Bitten unbeschädigt mit ihrem Kontext begeben, nämlich einer durch die Rubrik ΠΕΩΛΠ ΕΒΟΛ eingeleiteten Ektenie (= Litanei B), der sich im Diakonienbuch »Z 101« nach Ende des einheimischen Materials ein bemerkenswertes Supplementum mit byzantinisch-konstantinopolitanischen Diakonika, auch diese mit koptischer Übersetzung, anschließt. Zur Veranschaulichung sind hier S. 155-157 beide Überlieferungen dieser Litanei, die Londoner und die vatikanische, die »nur geringfügigste Abweichungen« aufweisen²⁰⁰ (158), in einer Tabelle nebeneinander gestellt, der Text aus »Z 101« »weitgehend« (155 Anm. 108) im Anschluß an Giorgis Transkription, genauer: mit orthographischer Normalisierung des

200 Die Henner 154 und 158 Anm. 116 zu Rekto Z. 3 und Verso Z. 2 verzeichneten Varianten sind tatsächlich keine der Handschrift »Vat. [gemeint: Borg.] 109/101«, sondern allein des Giorgi-Drucks; beide Wörter sind *Borg. copt. 109*¹⁰¹ fol. 7r bzw. 7v nicht anders geschrieben als im Londoner Fragment.

Griechischen, jedoch ohne Kontrolle der Handschrift und ohne Korrektur der editorischen Fehler Giorgis. Jeder der neun Bitten wurden in deutscher Sprache, bald in der einen, bald in der anderen Spalte, thematische Überschriften im Stil der koptischen des *P. Berol. 9755* vorangestellt, hier jedoch als stillschweigende Einfügungen der Bearbeiterin ohne Grundlage in den Handschriften. Für das einleitende **ⲡⲪⲱⲗⲡ ⲈⲪⲠⲗ**, im Manuskript (fol. 6v) geschrieben zwischen zwei im Druck des 18. Jh. nicht angedeuteten Zierlinien, kalkuliert Henner nach Giorgis Vorbild einen Schreibfehler ein und übersetzt es, ohne Bedenken erkennen zu lassen, mit »Unterbrechung« (155). Ihr spätbarocker Vorgänger hatte hingegen seine Leser noch darüber unterrichtet, daß die Wendung an sich verständliches Koptisch ist, »revelatio« bedeutet²⁰¹, und nur, weil dies im gegebenen Zusammenhang keinen Sinn ergebe, die Konjekturen **ⲡⲪⲱⲗⲡ ⲈⲪⲠⲗ**, »interruptio«, vorgeschlagen²⁰². Dagegen wandte sich 1873, noch vor seiner Wiener Zeit, Gustav Bickell (1838-1906), der die Rubrik auf die Hinwegnahme des die dargebrachten Elemente der Eucharistie verhüllenden Velums beziehen wollte²⁰³. Auch W. E. Crum zeigte sich von dem vermuteten Schreibfehler nicht überzeugt²⁰⁴. Daher, und weil in *Paris. copt. 162* fol. 3v mit **ⲠⲪⲱⲗⲡ ⲈⲪⲠⲗ** ein unveröffentlichter weiterer Beleg einer derartigen Rubrik vorliegt, wird man das **ⲡⲪⲱⲗⲡ ⲈⲪⲠⲗ** einstweilen besser zu den ungelösten Problemen rechnen, die die koptische Rubrizistik uns noch immer reichlich bereitet.

Der beigegebene Kommentar (158-160) beschränkt sich auf die im Londoner Fragment greifbaren Bitten und fragt nicht eigens a) nach spezifischer Funktion und genauem Ort der gesamten Litanei innerhalb jener Feier, in der ein Diakon sie einst im Weißen Kloster vortrug, noch b) nach dem Priestertext, den vorzubereiten oder zu begleiten sie damals bestimmt war. Der größere Zusammenhang scheint Henner hingegen klar: Veranlaßt durch eine erheblich frühere Rubrik im Diakonale »Z 101« bestimmt sie die Ektenie hinter dem **ⲡⲪⲱⲗⲡ ⲈⲪⲠⲗ** und damit das von ihr edierte Londoner Fragment als Bestandteil einer Liturgie zur Einsetzung eines neuen Archimandriten des Weißen Klosters (152. 161).

Zu dieser »langen Litanei« (161), die sich in »Z 101« über elf Seiten erstreckt, rechnet Henner auch Text II, das Pergamentkodexblatt *P. Vindob. K 9743*,

201 W. E. Crum, *A Coptic Dictionary* (Oxford 1939) 812; Vgl. Zoega a. O. (o. Anm. 7) 221: Rubrik **ⲈⲪⲠⲗ ⲡⲪⲱⲗⲡ ⲈⲪⲠⲗ ⲛⲛⲗⲁⲣⲱⲛ**, super revelatione Aaronis.

202 Giorgi a. O. (o. Anm. 2) 394.

203 G. Bickell, Ueber die Entstehung und Entwicklung der canonischen Tagzeiten, in: *Katholik* 53, 2 (1873) 580. Der Beitrag ist genannt bei Krall a. O. (o. Anm. 43) 70, fehlt aber bei Henner.

204 Crum, *Dict. a. O.* (o. Anm. 125) 812b zur Stelle mit der Anmerkung: »meaning?«.

von Wessely 1914 erstmals ediert²⁰⁵ (Photos: Taf. 24-25²⁰⁶). Der soeben genannten Litanei B geht in »Z 101« unmittelbar eine andere Ektenie (Litanei A) voraus, die Henner gleichfalls der Archimandriten-Einsetzung zuweisen möchte (161 u. ö.). Zu ihr finden sich Parallelen in drei weiteren Diakonenbüchern aus dem Weißen Kloster, nämlich eben *K 9743* sowie *Insinger 29* (aus »Z 108,1«) und *P. Madrid 189*, hier mehrfach als »Papyrusfragment« charakterisiert (161. 167), gleich den sonstigen Zeugen jedoch ein Pergament²⁰⁷. Alle vier Texte sind veröffentlicht, und ihre nahe Verwandtschaft war nicht erst zu »zeigen« (161), sondern bekannt²⁰⁸. Eine charakteristische Übereinstimmung von »Z 101« und *K 9743* (damals noch ohne Signatur) hatte schon Krall bemerkt²⁰⁹, woraus folgt, daß das Stück bereits 1886 in Wien vorlag. Alle vier Zeugen weisen im erhaltenen Textbestand nur geringfügige Abweichungen auf (182).

Die vorgelegte Reedition von *K 9743* (163-165) hat gegenüber der Erstveröffentlichung nur wenig zu verbessern. Hauptsächlicher Gewinn ist damit seine erste deutsche Übersetzung, die neben Bickells Übertragung der vollständigen Fassung derselben Litanei aus »Z 101« tritt. Der Wiener Zeuge umfaßt, z. T. unvollständig erhalten, sechs diakonale Intentionsangaben mit folgendem Gebetsruf der Gemeinde, beides ursprünglich zunächst in Griechisch, dann in Sahidisch: 1) Für Archimandrit und Deuterarios des Klosters, 2) für Priester, Klerus und Volk, 3) für den Kaiser, 4) für Palast und Heer, 5) für den Pagarchen und seine Angehörigen, 6) für die eigene Stadt, alle Städte, Dörfer und ihre Gläubigen.

Die anschließend von Henner gebotene »Übersicht über die vier bekannten Textfassungen der Litanei von P. Vindob. K. 9743« in Tabellenform (167-173), an sich durchaus willkommen, ist leider so gestaltet, daß sie Leser in die Irre zu führen droht. Es fehlen ganz, ohne daß dies vermerkt wäre, die Einleitung und die ersten Bitten des von *K 9743* vertretenen Litanei-Formulars, die in »Z 101« vollständig erhalten sind. Die Texte der ihnen folgenden drei sowie die abschließenden Bitten der Litanei bis zu dem oben erwähnten ΠΒΩΛΠ ΕΒΟΛ werden nur durch rubrikenähnliche Themenangaben in deutscher Sprache vertreten. Ohne Grundlage in den Manuskripten sind solche Scheinrubriken

205 C. Wessely, Griechische und koptische Texte theologischen Inhalts 4 = Studien zur Paläographie und Papyruskunde 15 (Leipzig 1914) 155f. Nr. 251.

206 Farbphoto des Verso: Christliches mit Feder und Farbe a. O. (o. Anm. 1) Farbbabb. 3.

207 Siehe oben zu Anm. 35.

208 Quecke, Litaneifragment a. O. (o. Anm. 190) 350f.

209 Krall a. O. (o. Anm. 43) 66; *K 9743* ist das dort angeführte »Duplicat« von »Z 101«. Bei Henner nicht notiert, doch wichtig für die Klärung der bislang dunklen Umstände, unter denen das Fragment in den Bestand der Wiener Papyrussammlung kam (vgl. Henner 162 mit Anm. 126).

auch den hier nachgedruckten Fürbitten des Mittelstücks der Litanei A vorangestellt, wobei dem Text von »Z 101« (nach Giorgis Druck) seine unterschiedlich umfangreichen Parallelen in den Fragmenten in Leiden, Wien und Madrid synoptisch gegenübergestellt sind, so daß man sich unschwer davon überzeugen kann, tatsächlich Vertreter des nämlichen Formulars ohne gewichtige Abweichungen vor sich zu haben. Die Übersicht verzichtet jedoch nicht nur auf den Abdruck des vollständigen Textes der Ektenie. Es fehlen außerdem gerade jene zwei griechischen Fürbitten zugunsten des neuen Archimandriten, die unserer Litanei A in »Z 101« vorausgehen und in dieser Handschrift (fol. 2v) durch eine gleichfalls von zwei Zierlinien umrahmte Rubrik ausdrücklich der Feier seiner Bestellung zugewiesen sind²¹⁰. Allein aus dieser Überschrift hatte Giorgi die Folgerung gezogen, daß sämtliches Material in »Z 101« mit ihr beginnend bis zur Überschrift des Exzerpts aus einem byzantinischen Diakonale nach Litanei B (fol. 8r) der Feier der Einsetzung eines neuen Archimandriten des Weißen Klosters angehöre²¹¹. Wie in einer Gelegenheitsbemerkung früher H. Quecke²¹² übernimmt Henner die Deutung Giorgis ohne jegliche Diskussion (149). Damit unterbleibt auch die Auseinandersetzung mit der betont abweichenden Interpretation durch Bickell, der durch diese und vergleichbare Rubriken in »Z 101« Einschaltungen angegeben sah, welche man bei bestimmten Kasualien in die gewöhnliche Litanei eingeschoben habe²¹³.

Das Basisproblem der Interpretation dieser und anderer Diakonika des Weißen Klosters besteht darin, daß wir einstweilen den üblichen Aufbau der südägyptischen Diakonalien und ihrer Abschnitte nicht genau kennen. Eben darum ist es nötig, das, was uns vorliegt, genau zu betrachten. Im Diakonalefragment »Z 101«²¹⁴ finden sich eingangs Diakonika der Meßfeier zunächst bis zur Aufforderung zum Kommuniongesang, danach die von der Postcommunio bis zur Entlassung des Volkes nach dem Schlußsegen, gegliedert durch zweimaliges, von Zierlinien umgebenes **Ο ΔΙΑΚΟΝΟC**. Es folgen jeweils durch Überschriften und Zierlinien abgesetzte Fürbitten zu besonderen Anlässen: zur Taufe, zur Feier im Kloster, auf dem Friedhof, in einem Nonnenkonvent für die Hegumena und die Deuteraria, schließlich für einen neu bestellten

210 Die Bitten sind merkwürdigerweise auch nicht unter den Parallelen erwähnt, die Henner 173f. zur »Bitte für die Klosteroberen« und ebd. 198 zur »Bitte für den Archimandriten« anführt.

211 Giorgi a. O. (o. Anm. 2) 399: *diagonica recitata infra celebrationem sacrorum mysteriorum pro inauguratione Archimandritae*.

212 Quecke, *Litaneifragment a. O.* (o. Anm. 190) 350₆.

213 Bickell a. O. 576.

214 Die folgende Beschreibung präzisiert und korrigiert z. T. die Ausführungen bei Henner 147f. Aus ebd. 115f. Anm. 92 geht hervor, dass Henner das unten angesprochene wichtige Fragment Borg. copt. 109¹⁰⁸ fol. 1 in Photographie vorlag.

Archimandriten. Keinem dieser Spezialtexte ist eine übliche Einleitungsformel von Litaneien vorangestellt. Sie wurden demnach offensichtlich andernorts eingewechselt oder hinzugefügt. Bis zu diesem Punkt, der Schlußzeile von fol. 2v, sind in »Z 101« alle Gebetstexte ausschließlich griechisch und allein die Rubriken koptisch. Von fol. 3r an jedoch ist allen folgenden griechischen Diakonika eine koptische Übersetzung beigegeben. Mit **ΕΙΠΩΜΕΝ ΠΑΝΤΕΣ ΚΕ̅ ΕΛΕΗΣΟΝ**, dessen erstes ε übergroß und verziert auftritt, beginnt die erste Litanei (A) mit der Parallele in Wien (*K 9743*), hinter dem oben erwähnten **ΠΡΩΛΠ ΕΒΟΛ** die zweite (B) mit der Parallele in London (*Layton 68c*). Die zu beobachtende Anordnung des Materials in »Z 101« mit dem unverkennbaren Unterschied in seiner sprachlichen Darbietung legt es demnach nahe, daß die beiden griechischen Fürbitten für die Bestellung eines Archimandriten vor der Litanei A Spezial- oder Kasualtexte nicht anderer Art sind als z. B. die vorausgehend für eine Taufe angeführten. Ihre Überschrift dürfte damit allein den zwei verzeichneten griechischen Fürbitten gelten, nicht aber zugleich die nachfolgenden griechisch-koptischen Litaneien A+B bestimmen, so daß diese nicht derselben Feier oder nicht allein dieser angehören müssen.

Zu dem in dieser Frage entscheidenden Abschnitt von »Z 101« findet sich mit Borg. copt. 109¹⁰⁸ fol. 1 (pag. 178-179 von »Z 108, 1«) eine m. W. bisher nicht beachtete unmittelbare Parallele. Das Blatt überliefert auf dem Rekto den Schluß der oben genannten griechischen Fürbitten für den Friedhof, den Nonnenkonvent und die Archimandriten-Einsetzung, auf dem Verso den Anfang der mit **ΕΙΠΩΜΕΝ ΠΑΝΤΕΣ ΚΕ̅ ΕΛΕΗΣΟΝ** eingeleiteten ersten Litanei (A). Das Layout sowie Textende der ersten und -anfang der zweiten Seite des Folios entsprechen genau »Z 101« mit dem einzigen, aber hier nicht unwichtigen Unterschied, daß nach der zweiten und letzten Fürbitte für den neuen Archimandriten eine Zierlinie den Textabschnitt beendet, wie in gleicher Weise die beiden vorigen Abschnitte der Kasualtexte für Friedhof und Nonnenkonvent abgeschlossen worden waren. Das spricht entschieden eher für die Deutung Bickells als zugunsten der Giorgis. Ich vermag daher Henners Sicherheit nicht zu teilen, der Text von *P. Vindob. K 9743* sei »eindeutig« der diakonalen Litanei zur Einsetzung eines neuen Archimandriten des Weißen Klosters zuzuordnen (182). Die einzigen Fürbitten, die unsere Diakonienbücher sicher dieser Feier zuweisen, sind in Henners »Fragmenta« nicht zu lesen.

Henners Kommentar beschränkt sich weithin auf eine Anhäufung von Parallelen ohne liturgiegeschichtliche Folgerungen. Wichtig wegen ihrer historischen Bedeutung sind: 1) die Gebete für den Kaiser, Hof und Heer (175-179) und 2) die Bitte für den Pagarchen²¹⁵ (179f.), beides Ämter, die für die Situation

215 In Insinger 29 und »Z 101« geschrieben παταρχος.

der ägyptischen Christenheit vor der islamischen Eroberung des Landes erheblich waren. Wie mögen unter den veränderten Umständen jetzt nichtchristlicher Herrschaft die Bitten aus reichskirchlichem Erbe von den koptischen Betern verstanden und vollzogen worden sein? Henner ist sich sicher: »Der Kaiser in Konstantinopel kann jedoch bei den Fürbittgebeten aus dem Weißen Kloster nicht gemeint sein« (176). Wahrscheinlich habe man auf diese traditionelle Weise jetzt »für die nicht-christlichen arabischen Herrscher« gebetet (ebd.). Und das unter Beibehaltung des spezifischen Prädikats φιλόχριστος?²¹⁶ Beiwege stellt Henner wichtige Beobachtungen bereit, ohne selbst daraus mögliche liturgiehistorische Konsequenzen zu ziehen: In nichtliturgischen Texten wird dem Kaiser das in der Fürbitte beigelegte Epitheton εὐσεβέστατος ab dem 6. Jh. zugebilligt (177₁₇₄). Zur gleichen Zeit tritt in Ägypten das in der Bitte für den Hof benutzte παλάτιον als terminus technicus auf (179). Das Amt des Pagarchen wird ebenfalls in dieser Epoche genauer rechtlich geregelt (179f.₁₉₂). All das zusammengenommen legt die Vermutung nahe, daß die Redaktion der entsprechenden Interzessionen gegen Ausgang der Spätantike geschah. Die Feststellung: »Bei der Basileiosanaphora fehlt die Bitte für die Kaiser völlig« (178), gilt nur für das Hochgebet selbst, nicht für die mit ihm zum vollen Formular der Basileiosliturgie verbundenen Nebengebete und Diakonika, ist dennoch höchst beachtenswert. Sollte die am Nil vorgenommene Bearbeitung des importierten Anaphorentextes unter Anreicherung mit ägyptischem »Heimatgut«²¹⁷ zu einer Zeit erfolgt sein, da man hier dem (andersgläubigen?) Kaiser in Byzanz selbst Gebetshilfe verweigern wollte oder dem neuen, nicht-christlichen Landesherrn nicht geben mochte, »was des Kaisers ist«?

Eucharistische Diakonika

Zu dem selben Diakonale wie *K 9743* gehörte wahrscheinlich *P. Vindob. K 9742*: ein oben zu etwa einem Drittel mit mehrzeiligem Textverlust abgebrochenes Einzelblatt (Photos: Taf. 26f.). Henners Neubearbeitung (183-206) tritt an die Stelle der unkommentierten Textausgabe durch Wessely²¹⁸ von 1917.

216 Vgl. auch Brakmann, *Synaptê* a. O. (o. Anm. 188) 160f.

217 H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie. Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe = Theologie des christlichen Ostens 1* (Münster i. W. 1931) LXXXVII.

218 Wessely a. O. (o. Anm. 205) 5 = SSP 18 (1917) Nr. 260. In diesem Band hat nach Henner 183 Anm. 203 Wessely die Signaturen *K 9738* und *K 9742* bei seiner Ausgabe beider Texte vertauscht. Unverständlich jedoch ist mir ihre Mitteilung (a. O.), diese Verwechslung sei vor Henner »nie bemerkt worden« und bis zu der jetzt durch sie veranlaßten Umsignierung sei »auf den Fragmenten selbst« die ursprüngliche Signatur geschrieben gewesen. Auf den Photos

Die Re-Edition begleiten Erörterungen einzelner Passagen und der Generalfrage, welcher namentlich zu benennenden Anaphora – und zwar sowohl im Sinne von *Prex Eucharistica* wie von *Meßformular = Liturgie* – die auf dem Wiener Blatt verzeichneten Diakonika vormals angehörten (189). Den Inhalt des Stückes hatte bereits E. Lanne in seinem Repertorium grundsätzlich richtig als »la conclusion des réponses de l’anaphore« identifiziert²¹⁹, mußte dazu zugleich Wesselys »2. Seite« vor seiner »1.«, der Fleischseite, lesen. Henner nennt mehr Details (189), die sich freilich noch genauer bestimmen lassen: Die heute insgesamt 51 mehr oder minder vollständigen Zeilen von *K 9742* enthalten 1) nichtpriesterliche liturgische Formeln des Eucharistischen Hochgebetes von der Gemeindeakklamation nach dem Becherwort des Einsetzungsberichts über Rufe zur Epiklese, darunter dem *Benedictus*, und diakonale Gebetseinladungen zu den anaphorischen Fürbitten (nicht: »Fürbittenlitanei«) bis zur Gemeindevantwort $\omega\sigma\pi\epsilon\rho\ \eta\upsilon\ \kappa\lambda.$ auf die priesterliche Schlußformel der Anaphora, hier fälschlich »Doxologie« genannt, sowie 2) Diakonika zum Vaterunser und zum Inklinationsgebet vor der Kommunion. Auf der liturgischen Rückseite des Wiener Blattes finden sich außerdem von zweiter Hand am unteren Rand ein zugesetztes Diakonikon (V^o Z. 25-28) sowie von dritter eine Marginalnotiz links neben V^o Z. 16-19.

Bei der Neuausgabe, eingeleitet mit der Vorwarnung, sie werde es »nicht vermögen, alle Rätsel des Textes endgültig zu lösen« (184), sind aus inhaltlichen Gründen früheres Rektio und Verso umgestellt; die Haar- ging in dieser Hälfte der Lage offensichtlich der Fleischseite voran. Außerdem korrigiert Henner die seltenen Versehen der *Editio princeps* und dokumentiert den seither leicht verschlechterten Erhaltungszustand des zu lange ungerahmt gelassenen Pergaments. Ihre Bemühungen um Auffüllung der Lücken des Wiener Fragments und Lösung seiner inhaltlichen Probleme bleiben leider unnötig unzulänglich wegen der eingeschränkten Berücksichtigung der handschriftlichen Überlieferung des bearbeiteten Textes in den uns eingangs dieses Kapitels in großer Breite vorgestellten Diakonenbücher. Zwar bietet Henner nach Durchforstung näherer oder fernerer Vergleichsstücke und unter reichlichem Aufgebot an Zitaten manche Verwandte der in Wien zu lesenden Formeln, beachtet hingegen zu wenig die direkten Geschwisterhandschriften von *K 9742* aus dem Buchbesitz seines Heimatklosters.

des behandelten Diakonaleblattes, die ich vor Jahren aus Wien erhielt, ist – im Gegensatz zur hiesigen Tafel 27 – auf der Fleischseite groß und deutlich »K 9742« zu lesen. Eine Signaturverwechslung widerfährt übrigens auch Henner: Bei der Vorstellung von *K 9742* (S. 184) und, besonders verwirrend, bei der Zusammenfassung ihrer Resultate (S. 206) nennt sie das Dokument mehrfach fälschlich *K 9743*.

²¹⁹ Lanne a. O. (o. Anm. 12) 13f.

Zu *K 9742* paralleles Material der Meßfeier enthalten unter den älteren Diakonialien von Deir el-Abiad:

1. Paris. copt. 129²⁰ fol. 139r-145v, ungewöhnlich umfangreicher Rest eines Diakonenbuches, »unerreicht in der Masse ähnlicher erhaltener Denkmäler« (A. Baumstark)²²⁰, darunter die vollständigen Diakonika der Basileios-Liturgie, also nicht etwa nur der -Anaphora, und zwar sowohl in der einfachen (fol. 139r-140v) wie in der hochfeierlichen Gestalt (fol. 140v-143v). Bis auf wenige Zitate unveröffentlicht²²¹.

2. Borg. copt. 109¹⁰⁵ fol. 3v-4v: Diakonika der Basileios-Liturgie bis zu den Interzessionen nach der Epiklese. Nur einige Exzerpte gedruckt.

3. Leiden copt. 73 = Insinger 30 aus »Z 108, 1«: Vom Einsetzungsbericht bis zur Entlassung. Ediert.

4. Borg. copt. 109¹⁰¹ fol. 1r-v: Von den letzten anaphorischen Fürbitten bis zur Entlassung der Gemeinde. Ediert.

5. Brit. Libr. Or. 3580 A (13) = Lond. Copt. 156: Von der diakonalen Admonitio an die Presbyter beim Becherwort des Einsetzungsberichts bis zur Bitte für die Toten nach den Diptychen. Ediert.

6. IFAO copt. inv. 241A, ein Blatt. Unveröffentlicht.

Der Hauptunterschiede zwischen den genannten Zeugen besteht darin, daß 1) die einen nur die Diakonentexte im eigentlichen Sinn, andere zusätzlich Gemeindeformeln bieten, deren Vollzug der Diakon subsidiär bzw. vikarisch zu gewährleisten hatte, und 2) einige nur das originale griechische Formelgut verzeichnen, andere daneben koptische Übersetzungen und Ergänzungen bis hin zu systematischer Zweisprachigkeit.

Ein Blick auf die Aufstellung macht unmittelbar einsichtig, daß man heutzutage über die eucharistischen Diakonika des Weißen Klosters ohne Beziehung des Parisinus kaum noch sinnvoll arbeiten kann. Was nutzt es, Erwägungen über den Kontext eines Bruchstücks wie des Wieners anzustellen, über unsichere Details zu rätseln und den möglichen Inhalt jetziger Lücken zu spekulieren, wenn der Gesamttext derselben Gottesdienstordnung in einer Geschwister-

220 A. Baumstark, Saisische und griechische Liturgiedenkmäler, in: OrChr 24 (1927) 379. Für das Pariser Manuskript ist die Angabe, es enthalte gleich anderen Fragmenten aus dem Weißen Kloster »Teile [sic] von anaphorischen Diakonika« (Henner 184), das Gegenteil des tatsächlichen Befundes. Die Diakonika der Meßfeier sind vollständig enthalten.

221 Bei diesen Zitaten ebenso wie bei denen aus der nächsten Nummer handelt es sich nur um die Präsentation zweier für die Geschichte der eucharistischen Konzelebration beachtlicher Diakonenrufe der sahidischen Liturgie in ihrem näheren Kontext durch R.-G. Coquin, Vestiges de concélébration eucharistique chez les melkites égyptiens, les coptes et les éthiopiens, in: Muséon 80 (1967) 40f. Seine Veröffentlichung wollte und kann daher nicht als Grundlage weitergehender Untersuchungen der eucharistischen Diakonika beider Handschriften dienen.

handschrift erhalten und ohne größere Mühe zugänglich ist? Die Problematik dürfte Henner nicht verborgen geblieben sein; denn sie nutzt veröffentlichte Zitate aus dem Parisinus, um Z. 1-4 des Rekto ihres Blattes »ohne Schwierigkeiten« (190) zu ergänzen, weiß, daß zwischen seiner Vorder- und Rückseite fehlende Bitten in Paris »sicher« erhalten sind (195 Anm. 247), beobachtet Übereinstimmungen, sogar in den orthographischen Fehlern, zwischen dem Wiener und dem Pariser Zeugen (191. 192. 193) und äußert den Wunsch nach einer Edition »der zu K. 9742 parallelen Pariser Handschrift« (193. 205f.).

Diesem stimmt man gerne zu, doch: Welcher gegenwärtigen Standards verpflichtete Editor wartet unter normalen Umständen auf einen ausstehenden Druck, um die für seine Textausgabe wichtigste Parallelhandschrift zu kollationieren? Gute Photos, in diesem Fall unschwer zu beschaffen, hätten, falls direkte Besichtigung sich nicht realisieren ließ, für den gegebenen Zweck – den Vergleich nur zweier Seiten – ausgereicht. Aus liturgiewissenschaftlicher Sicht jedenfalls bestand für eine provisorisch bleibende Re-Edition des zwar nicht optimal, aber doch in passabler Qualität veröffentlichten Textes von K 9742 weder Eile noch Bedarf.

Der Verzicht auf genaues Studium bekannter Geschwisterhandschriften beeinflusst und entwertet in gewisser Weise auch Henners Kommentierung. Nachgeholt, kann es manche Rätsel des Textes lösen, läßt vor allem aber die scheinbare Sonderstellung oder vermutete Einzigartigkeit des Wiener Zeugen verschwinden. Um nicht zu ausführlich zu werden, konzentriere ich mich auf die Hauptprobleme.

Der Erbarmensruf (R° Z. 20), »schwer zu deuten« (196), mit ungeklärter liturgischer Funktion (197), ist in ähnlicher Formulierung nicht »lediglich bei der Gregoriosanaphora ... im anaphorischen Kontext bezeugt« (197), sondern eine kürzere Variante der bekannten Formel Ἐλέησον ἡμᾶς κύριε ὁ θεός ὁ πατήρ ὁ παντοκράτωρ²²². Sie findet sich an exakt dem selben Ort ebenso im Pariser Diakonale (Paris. copt. 129²⁰ fol. 140r Z. 1; vgl. 142v Z. 34) und war zu etwa der gleichen Zeit in der Fassung Ἐλέησον ἡμᾶς ὁ πατήρ ὁ παντοκράτωρ auch im Faijum gebräuchlich (P. Naqlun inv. 10/95v Z. 16, dort mit folgender koptischer Übersetzung²²³). Der Ruf fehlt auch keineswegs in den im Norden Ägyptens beheimateten Gebräuchen der Volksbeteiligung an den Interzessio-

222 Vgl. A. Baumstark, Eine syrische »Liturgia S. Athanasii«, in: OrChr 2 (1902) 109.

223 T. Derda / K. Urbaniak-Walczak, P. Naqlun inv. 10/95: Greek excerpts from a liturgy with their Coptic translations, in: Journal of Juristic Papyrology 26 (1996) 15.

nen des Hochgebetes²²⁴ und ist im Diakonenbuch der bohairischen Liturgie noch heute verzeichnet²²⁵.

Die in Wien verstümmelte griechische Aufforderung zum Gebet für die Entschlafenen (V° Z. 3-5), von Henner als selten bewertet, besitzt nicht »lediglich« ein einzelnes Gegenstück im Rest einer solchen Bitte auf dem Blattfragment Lond. copt. 156 (oben Nr. 5), sondern ist vollständig und in gleicher Einordnung in Paris erhalten (fol. 140r Z. 13f.). Das sahidische anamnetische Gebet (V° Z. 9-14), angeblich »ohne Parallele« und »rätselhaft« (201), eine in »erbarme dich unser« auslaufende Bitte des Volkes, begegnet im Parisinus hier ebenfalls (fol. 140r Z. 18-21) und wird durch die voraufgehende diakonale Interzession um Sündenvergebung veranlaßt sein.

Die nach Abschluß des Hochgebetes und vor dem Vaterunser in Wien verzeichnete Aufforderung zum Gebet für das Lobopfer und die Darbringung (V° Z. 18-20), angeblich sonst »nicht bekannt« (202), liest man in gleicher Einordnung Paris. copt. 129²⁰ fol. 140r Z. 24-26, ihr Initium auch im gedruckt vorliegenden Diakonale »Z 101«²²⁶ (oben Nr. 4). Eine sachliche Parallele findet sich in der Jakobos-Liturgie²²⁷. Die liturgische Stellung des Vaterunsers, die das Wiener Blatt voraussetzt, ist schwerlich »etwas rätselhaft« (203), sondern völlig geläufig. Das anschließende Diakonikon zur Hauptverneigung vor dem Inklinationsgebet V° Z. 22-24 bietet keineswegs »den bisher einzigen Textzeugen der sahidischen Übersetzung dieses Rufes« (203). Diese ist, schon nicht mehr überraschend, gleichfalls im Pariser Schwesternmanuskript bezeugt (fol. 140r Z. 29) und liegt seit langem sogar veröffentlicht vor, und zwar mit Insinger 30 (oben Nr. 3), demselben Blatt aus »Z 108, 1«, das Henner wenige Zeilen zuvor als Parallele für die griechische Fassung desselben Diakonikons anführt²²⁸.

Das Wiener Fragment K 9742 bezeugt demnach keine in irgendeiner Weise besondere oder gar einzigartige gottesdienstliche Ordnung. Es vertritt offensichtlich die im Weißen Kloster üblichen liturgischen Bräuche. Die vorgelegten Texte sind auch sonst bezeugt, anders als in Wien sogar vollständig in Goussens berühmtem »Fund«, dem Paris. copt. 129²⁰.

Der Reiz des Wiener Zeugen besteht vielmehr in den verschrifteten Spuren

224 E. Renaudot, *Liturgiarum Orientalium Collectio*² 1 (1847) 69 nach Paris. gr. 325; O. H. E. Burmester, *The Greek kîrugmata, versicles & responses and hymns in the Coptic liturgy*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 2 (1936) 377 u. 378: Ἐλέησον ἡμᾶς ὁ θεὸς ὁ πατὴρ ὁ παντοκράτωρ. Da Henner sich auf Burmesters Zusammenstellung vielfach und auch im Komm. z. St. (197 Anm. 258) beruft, verwundert es, zuerst jedenfalls, daß sie die Parallele nicht wahrgenommen hat.

225 ΠΧΩΜ Ν†ΜΕΤΡΕΨΩΜΩΙ ΝΤΕ ΠΙΔΙΑΚΩΝ ΝΕΜ ΝΙΒΩΣΕΜ (Kairo 1951) ̄Z̄.

226 Giorgi a. O. (o. Anm. 2) 353 nach Borg. copt. 109¹⁰¹ fol. 1r.

227 F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western* 1 (Oxford 1896) 58f.

228 Pleyte/Boeser a. O. (o. Anm. 58) 131f.: pag. 167 Z. 8f. die griechische, Z. 10f. die sahidische Fassung.

seines gottesdienstlichen Gebrauchs in Gestalt der beiden oben erwähnten Randnotizen des Verso. Die nachgetragene Bitte für die eucharistischen Gaben und die Seelen der Beter auf dem unteren Rand (Z. 25-28), nach Henner »ohne direkte Parallele in den bekannten Liturgien« und ein Rätsel (204), findet sich, man ahnt es schon, gleichfalls in der Pariser Schwesterhandschrift fol. 140v Z. 24-26. Der später an den Seitenrand neben Z. 25-28 gesetzte Text ordnet unzweifelhaft die Gemeindeantwort εἰς ἅγιος auf die Kommunioneinladung und -vermahnung τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις an. Ein liturgisch sinnvoller Zusammenhang zur daneben stehenden Schlußformel des Hochgebetes besteht auf den ersten Blick nicht, muß auch nicht intendiert gewesen sein. Die Notiz war dem Schreiber offensichtlich wichtig; ihr Ort auf der Seite brauchte nur ungefähr zu stimmen, wie man bei heutigen Notizen nicht unähnlich verfährt. Mit dieser Überlegung könnte man es bewenden lassen, wäre da nicht das späte Diakonale *Paris. copt. 162*. In diesem folgt fol. 5r/v das εἰς ΠΑΤΗΡ tatsächlich unmittelbar auf die **ΩΣΠΙΝ**-Schlußformel der Anaphora und danach eine Variante der Gabenfürbite von *K 9742 V° Z. 19f.* mit **ΔΩΡΟΝ**. Damit erscheint die Wiener Randbemerkung in neuem Licht, als Echo einer sich selbst in später Zeit wenigstens in Maßen noch wandelnden südägyptischen Liturgie im Weißen Kloster.

Mit Henners Kommentierung der Einzelformeln geht immer die allgemeinere Frage der Zugehörigkeit des Textes von *K 9742* zu einer bekannten Anaphora einher. Sie erkennt »eine gewisse Nähe zur Basileios-Anaphora« (205). Die Zuordnung zu dieser scheint ihr »möglich aber nicht sicher« (210). Insofern das Wiener Fragment dem Weißen Kloster entstammt, wurde die gestellte Frage schon 1982 in dieser Zeitschrift beantwortet: In Deir el-Abiad war nach Ausweis der dortigen Diakonenbücher *Borg. copt. 109*¹⁰⁵ und *Paris. copt. 129*²⁰ fol. 139-145 die Basileios-Liturgie das übliche Formular der Meßfeier, weil beide unter dem Namen des hl. Basileios nicht allein die Diakonika der Eucharistie (30f. 144f.), sondern auch die des Wortgottesdienstes, also der kompletten Feier, aufführen²²⁹. Da *K 9742* seine direkte Parallele im großen Pariser Diakonale besitzt, liegt kein Grund vor, eine abweichende Identifizierung zu erwägen.

229 H. Brakmann, Zu den Fragmenten einer griechischen Basileios-Liturgie aus dem koptischen Makarios-Kloster, in: *OrChr* 66 (1982) 119₁₀, wörtlich zitiert Henner 31₁₃₃ mit der unmotiviert wirkenden Anmerkung: »Brakmann verweist auf die Transkription durch Coquin« (dazu s.o. Anm. 221). Er benutzte, an der Angabe der Originalpaginierung deutlich zu erkennen, damals wie auch für den vorliegenden Beitrag zusätzlich Photos beider Handschriften, so verdeutlichend, daß zumindest diese Art der Einsichtnahme unschwer möglich ist. Dafür und für Ablichtungen liturgischer Fragmente aus dem Weißen Kloster, die das Institut Français d'Archéologie Orientale aufbewahrt und hier das erste Mal beigezogen werden konnten, danke ich geziemend den Verantwortlichen in Rom, Paris, Berlin, Wien und Kairo.

Bei vergleichbarer Gelegenheit hat hier Anton Baumstark die Liturgica »das Delikateste« unter allen editorischen Aufgaben genannt und hinzugefügt: »sie vollauf müssen wir nachdrücklichst verlangen als das ediert und erläutert zu werden, was sie wesenhaft sind, d. h. als Stücke einer Liturgie, die zuvor auf Grund des bereits zugänglichen Materials allseitig gekannt sein will, ehe man ihre Kenntnis durch Neuausgaben glaubt fördern zu können«²³⁰.

Für die Editio princeps von Unikaten darf man m. E. anderes gelten lassen²³¹, für nachbessernde Neuausgaben hingegen gilt uneingeschränkt die Regula magistri.

230 A. Baumstark, *Rez. Hilgenfeld*, in: *OrChr* 4 (1904) 209.

231 Brakmann, *Funde und Forschungen* (1992) a.O. (o. Anm. 9) 425.