

zungen zwischen den Patriarchen Silvester und Kyrillus (89-91), denen für die Verfestigung und Institutionalisierung des Schismas zwischen Orthodoxen und Griechisch-Katholischen und somit die Herausbildung einer neuen Identität große Bedeutung zukam, haben sich zahlreiche Fehler und Ungenauigkeiten eingeschlichen, die wiederum aus den benutzten Quellen (osmanische Archivalien, Neale) zu erklären sind. Eine detaillierte Korrektur würde aber weit über den Rahmen einer Rezension hinausgehen.

Flüssig geschrieben und in der Mischung aus interessanten Fakten und modernen Theorien, deren Protagonisten wie etwa Edward Said oder Benedict Anderson schon in der Einführung erwähnt und in die Argumentation integriert werden, durchaus originell, bleibt die Studie von Bruce Masters doch eine problematische Arbeit, die man eigentlich nur Fachleuten für die christlichen Araber zur Lektüre empfehlen kann. Mit den Realitäten nicht so gut vertraute Leser laufen Gefahr, die von Masters rekonstruierte, bisweilen schlicht erdachte und zumindest in wichtigen Bereichen nicht gründlich erforschte Vergangenheit für bare Münze nehmen.

Aber auch als Quelle für weitere Forschungen ist das Werk nur begrenzt zu nutzen, weil Masters häufig zentrale Behauptungen, wie etwa solche über die sprachlichen Verhältnisse im Patriarchat von Antiochia, als gegeben darstellt und nicht mit Quellenbeweisen absichert. Die generalisierenden Aussagen lassen teilweise Unterschiede in Zeit und Raum innerhalb des Beobachtungsgebietes außer acht. Man hätte sich eine strenger chronologische Darstellung und Einordnung der Prozesse des Wandels gewünscht. In den beiden vom Vfr. ausdrücklich als solchen herausgestellten originellen Ansätzen – die Einbeziehung und Interpretation von Ereignissen aus der Zeit vor dem 18. Jahrhundert und das Vernehmbarmachen der indigenen Stimmen – bleibt Masters, wie oben gezeigt, wenig überzeugend. Auch auf die Stärken der Arbeit ist schon verwiesen worden, sie liegen vor allem da, wo das Zusammenleben der Kommunitäten (»social interaction«) anhand von Gerichtsdokumenten nachgezeichnet wird und diese Dokumente als Zeugnisse des täglichen Miteinanders der Religionen und Konfessionen benutzt werden (siehe z. B. 28, 31).

Letztlich trifft auf die Studie das zu, was ihr Vfr. über die bisher zu diesem Themenkomplex erschienenen Arbeiten gesagt hat: sie dient vor allem dazu, uns daran zu erinnern, wie viel an Forschungsarbeit über die einzelnen christlichen Kommunitäten in den arabischen Provinzen des Osmanischen Reiches noch zu leisten bleibt (3).

Carsten Walbner

Achim Budde, Die ägyptische Basilios-Anaphora. Text – Kommentar – Geschichte (Jerusalem Theol. Forum 7, Münster 2004) 679 Seiten

Die Bonner Dissertation gliedert sich, wie schon die Überschrift deutlich macht, in drei große Blöcke (A. Text, pp. 39-203; B. Kommentar, pp. 205-544; C. Geschichte, pp. 545-612); eingerahmt wird sie von einer Einleitung über den bisherigen Forschungsstand und der Darlegung der eigenen Ziele (pp. 13-38) und abschließendem Quellen- und Literaturverzeichnis mit dem Register, dabei keine Erfassung der Autoren, was die Arbeit manchmal recht mühsam macht (*cf. infra*).

Wer immer meint, daß dieser klare Aufbau auch den Zugang leicht macht, irrt sich. Auch ist es keineswegs so, daß die Dissertation, wie Budde (p. 37) meint, »als Nachschlagewerk zu einzelnen Fragen« taugt, oder »jedem Theologen ... einen raschen Überblick über die wichtigsten neuen Erkenntnisse« verschafft, bzw. die »Anaphoren-Forscher detailliert über alle interessanten Beobachtungen« informiert. Der große Reiz, aber auch die enorme Herausforderung dieser Dissertation liegt gerade darin, daß sie eine sehr sorgfältige Lektüre erfordert, dabei aller Teile, denn viele

Fragen, wie z. B. die Informationen zur Edition der Handschriften bzw. Benutzung der Hss., sind über *unterschiedliche* Teile der Einleitung und sogar über den gesamten Kommentar verstreut (cf. *infra*). Auf der anderen Seite werden »Kommentar« und »Geschichte« getrennt, obwohl vieles ineinandergreift und diese Teile zusammen gelesen werden müssen.

Jeder, der sich dem Rat Buddes (p. 37) zur Benutzung dieser Dissertation zunächst einmal anvertraut, wird von dieser Dissertation fasziniert werden. Zunächst hinterläßt sie bei flüchtigem Lesevergnügen folgenden Eindruck: Diese Publikation gehört zu den interessantesten liturgiewissenschaftlichen Dissertationen der letzten Jahre, zudem ist sie ein hochbedeutsamer Beitrag über die ägyptische Überlieferung der Basilius-Anaphora, reich an wichtigen neuen Informationen und Einsichten über den ägyptischen Zweig dieser Anaphora, die für jeden, der sich mit dieser Liturgie beschäftigt, eine hochinteressante Lektüre darstellt. Es ist eine immense Leistung, die griechischen wie koptischen Überlieferungsstränge aufgearbeitet zu haben.

Der Überblick über die handschriftlichen Überlieferungen der griechischen, sahidischen und bohairischen Textgestalt (pp. 39-141) bietet einen *äußerst komplexen* Einstieg in die nachfolgende *äußerst komplexe* Edition dieser Texte (cf. *infra*).

Der Zugang zu den Texten, auf einer Seite die griechische und sahidische Version in zwei Kolonnen, auf der gegenüberliegenden Seite die bohairische Version mit deutscher Übersetzung, ebenfalls in zwei Kolonnen, wird durch eine durchlaufend nummerierte Gliederung des Textes *in Verse*¹ nicht nur erheblich erleichtert, sondern erlaubt zudem einen unmittelbaren Textvergleich. Ganz so einfach ist die Einarbeitung in diese Texte mit den Varianten im kritischen Apparat dennoch gewiß nicht (cf. *infra*).

Mit außerordentlich großem Gewinn und sehr viel Freude nimmt man die klare Grundkonzeption (Struktur-Analyse als Einleitung, Text-Analyse als Kern, Ergebnisse als Zusammenschau) aller Kapitel zur Kenntnis.

Schon die methodische Zielsetzung (pp. 34-37, 48-69) ist hochbedeutsam. Die Gliederung, Benennung und Einordnung, die sich »nach Aufbau und Inhalt des Textes« richten (p. 205), zeigen umgehend, wie umfassend das Textmaterial gedanklich durchdrungen und mit welcher Sensibilität im Kommentar rituelle Zusammenhänge erfaßt wurden.

Nicht minder bestrickt der *Ansatz* der Text-Analyse, wenn danach getrachtet wird, »Vers für Vers« die Aussagen philologisch, historisch und theologisch zu sichten (p. 207). Insbesondere die philologischen Angaben, aber auch Buddes theologische Reflexionen liest man mit großem Interesse und Gewinn. Schon die Details in der Einleitung zum Kommentar (pp. 205-219) bieten eine Fülle von Informationen.²

Bei genauerer Lektüre der vielen Anregungen Buddes, weiter über bestimmte Eigentümlichkeiten der **Bas** nachzudenken, gehören auch seine wiederholten Hinweise auf Parallelen zwischen der ägyptischen Basilius-Anaphora (**äg Bas**) und der ost-syrischen Nestorius-Anaphora (**syr Nest**). Daraus jedoch abzuleiten, daß beide auf eine vorschriftliche, *mündliche* Überlieferung zurückgehen, ist hochspekulativ, nicht überzeugend und daher abzulehnen.

1 Hier folgt Budde (cf. pp. 66-67) der Zählung im bohairischen Euchologion.

2 Dabei bedürfen jedoch die Angaben zu den armenischen Anaphoren (pp. 212-213, 571-572) der Modifikation. Auch von der ost-syrischen Überlieferung darf nicht behauptet werden, daß sie auf »byzantinischen Traditionen des 4. und 5. Jahrhunderts« fußt (p. 214)! Das gilt auf keinen Fall für das älteste ost-syrische Formular (Addai und Mari); und selbst für die beiden anderen ost-syrischen Anaphoren des Mar Theodor bzw. Nestorius gilt das keineswegs uneingeschränkt.

Bevor nicht die an einigen Stellen belegbare Verwandtschaft der **syr Nest** mit der **syr Bas** völlig aufgearbeitet wird, und bevor nicht eine Monographie mit den Angaben zu all den zu erwartenden Varianten von **syr Bas** vorliegt, ist Buddes spekulativer Rückgriff auf eine gemeinsame *mündliche* Tradierung von **syr Nest** und **äg Bas** höchst fraglich.

Die **syr Nest** wirft noch sehr viele Fragen auf, die von den Spezialisten auf diesem Gebiet *wohl in mehreren Anläufen* noch weiter zu diskutieren sind und wobei die Arbeiten von Baumstark, Engberding, Spinks, Gelston und anderen mitzuberücksichtigen wären. (Hier hat Budde den bisherigen Kenntnisstand zu **syr Nest** und **Bas** nicht immer beachtet.)

I. Buddes Edition

Bevor wir auf die Edition Buddes zu sprechen kommen, soll noch kurz auf die wichtigsten Vorläufer eingegangen werden.

Für jeden, der sich mit der Basiliusliturgie beschäftigt, ist Engberding ein fester Begriff.³ Als erstes ist zu notieren, daß Engberding, der ein Philologe war, insofern einen zuverlässigen griechischen Text hinterlassen hat, als das Griechische in seiner grammatikalischen Gestalt und Schreibweise absolut zuverlässig ist.

Der Nachteil des Engberding'schen Texts beruht auf (1) der *Fusion* der koptischen, griechischen und äthiopischen Texte der ägyptischen Überlieferung in *eine griechische* Textgestalt, (2) der Rückübersetzung der anderen orientalischen Versionen, nämlich der armenischen und syrischen Redaktionen, ins Griechische. Hinter dieser Arbeitsweise stand Engberdings Bemühen, den Urtext der Basilius-Anaphora greifbar zu machen.

Was die ägyptische Überlieferung betrifft, so lag bislang der *Cod. Paris. gr. 325* (14. Jh.) in der Edition von Renaudot I (pp. 57-85) vor, zudem wissen wir heute durch W. Macomber von einem weiteren griechischen Codex, dem von ihm entdeckten und beschriebenen *Kacmarcik Codex* (ebenso 14. Jh.), wobei Macomber die Abweichungen des *Kacmarcik-Codex* vom *Paris. gr. 325* (nach Renaudot) notierte und zudem auf Fehler in Renaudot verwies.⁴ Diese beiden Codices (*Kacmarcik* und *Paris. gr. 325*) des 14. Jh.s sind unsere ältesten und wichtigsten griechischen Zeugen der **äg gr Bas**.

Zu den bedeutsamsten und ältesten Zeugen der ägyptischen Überlieferung überhaupt zählt der sahidische *Codex Lefort* (Löwen) des 7. Jh.s, der von Doresse 1960 ediert wurde.⁵ Bei der äthiopischen Überlieferung kann auf die Edition von S. Euringer zurückgegriffen werden.⁶

Mit der Dissertation Buddes⁷ liegt nun eine Textedition der griechischen, sahidischen und bohairischen handschriftlichen Überlieferung vor, *was zunächst einmal eine erhebliche Leistung*

3 H. Engberding, *Das Eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie. Textgeschichtliche Untersuchung und kritische Ausgabe* (Theologie des Christlichen Ostens. Texte und Untersuchungen, Münster 1931).

4 W. F. Macomber, »The Kacmarcik Codex. A 14th Century Greek-Arabic Manuscript of the Coptic Mass«, *Le Muséon* 88 (1975) 391-395, »The Greek Text of the Coptic Mass and of the Anaphoras of Basil and Gregory According to the Kacmarcik Codex«, *Orientalia Chr. Periodica* 43 (1977) 308-334.

5 J. Doresse – E. Lanne, »Un témoin archaïque de la liturgie copte de S. Basile. En annexe: les liturgies »basiliennes et saint Basile« par B. Capelle«, *Bibliothèque du Muséon* 47 (Löwen 1960) 10-75.

6 S. Euringer, »Die äthiopische Anaphora des hl. Athanasius nach zwei Berliner Handschriften herausgegeben und übersetzt«, *Oriens Christianus* 24 (1927) 243-298.

7 Vorangegangen ist die mir unzugänglich gewesene unveröffentlichte Dissertation von Roshdi Dous (Thessaloniki 1997).

darstellt. Mit allergrößtem Interesse folgt man Buddes Ausführungen über die handschriftlichen Überlieferungen (griech.: 70-93; sah.: 94-106; boh.: 107 = 127; Einordnung der Hss.: 128-139).

Die erste Durchsicht dieser Dissertation bereitet jedem Leser große Freude, erst bei genauerem Hinsehen und vor allem beim Arbeiten mit dieser Dissertation stellt sich eine gewisse Ernüchterung ein.

Budde, dem schon an anderer Stelle bei einem seiner Aufsätze ein »enormer Elan beim Argumentieren« bescheinigt wurde,⁸ besticht mit seiner Dissertation zunächst wiederum durch »die überaus kluge und plausibel erscheinende, ja faszinierende gedankliche Durchdringung des Materials, so sehr, daß man all den schönen Argumenten ja gerne folgen möchte. Allerdings nur unter der Voraussetzung, daß man sich in der Sache nicht so genau auskennt und die relevanten ... Quellen nicht wirklich zum eigenen Forschungsschwerpunkt gehören«.⁹

Jeder der sich mit der Quellenforschung und der Edition handschriftlicher Überlieferungen beschäftigt, weiß, wie leicht sich Fehler in eine Edition einschleichen können. Bei der Edition von Texten sind Ermenssfragen und offensichtliche Fehler von einander zu trennen. Zunächst ist festzustellen, daß Budde den Ermenssraum bei der Editionstechnik meines Erachtens zu sehr ausgereizt hat.

Budde führt bei seiner Edition, was ausführlichst dargelegt wird, mehrere Neuerungen ein, die bei genauerem Hinsehen darauf hinauslaufen, daß sie letztlich nicht nur die bisherigen wissenschaftlichen Gepflogenheiten unterlaufen, sondern seinen griechischen Text an vielen Stellen nicht zitierfähig macht.

So wird uns z. B. mitgeteilt, daß *keine kritische Edition* angestrebt wird, sondern *eine vergleichende Edition* (pp. 59-60, 63). Budde beabsichtigt zudem, eine Neuedition vorzulegen, »die auf alle Korrekturen verzichtet« (pp. 60-62, 66), hinzukommt noch, daß er bei den Textvarianten von einer Prämisse der »*formalen Gleichwertigkeit aller Zeugen*« ausgeht (p. 67). Diese ungewöhnlichen formalen Entscheidungen haben schwerwiegende Folgen. Zunächst möchte ich auf den außerordentlich schwierigen Zugang zur Edition eingehen.

1. Der mühsame Textzugang

Die Einarbeitung in die Edition mit den *Angaben* zu den Varianten in der handschriftlichen Überlieferung, ebenso in die *Einordnung* der Handschriften (pp. 128-139, 141-213) ist *außerordentlich mühsam* (und hat auch schon dem Editor offensichtlich viel Zeit und Mühe gekostet).

Buddes Vorentscheidungen (1) unterschiedliche Rollenbücher in seine Edition des griechischen Texts zu integrieren, (2) zugleich auch noch Varianten (selbst allerspätester Zeugen!) in das Textkorpus der Edition aufzunehmen, führte zu einer außerordentlich komplizierten, meines Erachtens unüberschaubaren Textedition, was schon aus Buddes Angaben zum »Aufbau der synoptischen Dokumentation und des Apparates« (pp. 68-69) hervorgeht, der eigentlich zur Information über »Zeichen und Abkürzungen« (p. 141) vor der Edition gehört.

Aber auch das Kapitel über die »Einordnung der Handschriften« (pp. 128 ff.) ist sorgfältig zu studieren, will man einigermaßen zurechtkommen mit Buddes Gestaltung der Textedition. Nicht minder kompliziert ist der kritische Apparat. Beide, das Textkorpus wie der krit. App., sind in der Tat teilweise so unüberschaubar, daß Budde selbst dem Leser rät, die *Angaben zu Beginn der*

8 G. Winkler, »Zur Signifikanz eines kürzlich erschienenen Aufsatzes zur Basilius-Anaphora«, *Studi sull'Oriente Cristiano* 8 (2004), 23-45.

9 *Ibid.* S. dazu G. Winkler, *Die Basilius-Anaphora (Anaphorae Orientales 2. Anaphorae Armeniacae 2, Rom 2005)*, 23-25, 27-37.

jeweiligen Kapitel des Kommentars zu lesen, da sie teilweise als Wegweiser durch die Edition dienen.

Hier einige Beispiele für den überflüssig schwierigen Zugang:

Die Einsprengsel (unübersetzter) *koptischer Texte* in die *griechische* Textgestalt:

pp. 144 (Vers 10 = Γ , 18. J.); 152 (Vers 47: hier findet sich, wenn ich den krit. App. richtig verstanden habe, *der koptische Text* bei Π = »Leittext« *in margine*, lediglich bei den Hss.: A = 16. Jb., Γ = 18. Jb. im Textkorpus); 154 (59: kopt. Text bei Π wiederum *in margine*, die anderen Hss.: wiederum A = 16. Jb., Γ = 18. Jb.); 156 (71: bei Π wiederum *in margine*, die anderen Hss.: wiederum A + Γ), 160 (80: bei Π wiederum *in margine*, sonst Γ = 18. Jb.; usw.) hätten hinterfragt werden müssen. Denn der Sachverhalt legt doch eindeutig nahe, (1) daß die koptischen Einsprengel bei Π (= *Codex Paris. gr. 325*, 14. Jh.) von anderer Hand erst in späterer Zeit *am Rand* hinzugefügt wurden [bezeichnenderweise scheinen sie im *Kacmarcik-Cod.*, ebenso 14. Jh., zu fehlen!], (2) daß sie erst relativ spät in die Hss. Eingang fanden, und (3) im großen und ganzen auf die (späten) Hss. A (= 16. Jb.) + Γ (= 18. Jb.) beschränkt sind. *Daraus ergibt sich für mich die Frage, ob sie eigentlich im Textkorpus stehen sollten, oder ob sie nicht besser im krit. App. aufgehoben sind.*

Weiter erschwert wird der Zugang zu den Textvarianten noch durch den *gemeinsamen* krit. App. zur *griechischen und sahidischen* Textgestalt (– *letztere bleibt unübersetzt* –). Hier war es wohl ebenso eine Ermessensfrage, ob dem sofortigen Zugang zum Textvergleich der griechischen, sahidischen und bohairischen Redaktion *oder* dem Zugang zur sahidischen Version *mit einer Übersetzung* und der *Übersichtlichkeit des krit. Apparats* der Vorzug gegeben werden sollte.

Eine Übersetzung des sahidischen Texts wäre z. B. schon wegen der markanten Abweichung bei Vers 81 (unmittelbar vor der eigentlichen Epiklese) von Vorteil gewesen: Bei Vers 81 stimmen die griechischen und bohairischen Texte miteinander überein, *nicht* jedoch der sahidische Text (der unübersetzt blieb): Dabei handelt es sich bei der Abweichung, *wie erst über mühsame Nachforschung klar wird*, um zwei sahidische *Diakonika* (!), *die Budde in das Textkorpus des Euchologions (Cod. Par. gr. 325) eingeschoben hat*: Diese beiden *Diakonika* belegen das *Benedictus*, was von Budde *unmittelbar* vor die Epiklese eingefügt und erst im Kommentar (p. 396) aufgeklärt wurde.

Das heißt, *Varianten aus anderen liturgischen Textgattungen* (!) *wurden in das Textkorpus eines Euchologions integriert*, dabei hypothetisch plaziert und mit «...» kenntlich gemacht. Die bei Budde *kursiv* markierten nachfolgenden Verse 82–85 (– es ist die einzige *Kursive* im gesamten sahidischen Text –) entsprechen dem Befund des *Cod. Lefort*. Warum diese Verse *kursiv* gedruckt wurden, ist bei den Informationen zur Edition (p. 141) nicht aufgeschlüsselt worden.

Die Schwierigkeiten können folgendermaßen gebündelt werden:

Budde teilt uns zwar mit, daß das *Euchologion* nach dem *Cod. Paris. gr. 325* (= Π) die Grundlage für die griechische Textedition bildet;¹⁰ für die sahidische Textgestalt sind es die beiden Codices von Löwen (hier der von Doresse edierte *Cod. Lefort*) und Oxford. Bei der Wiedergabe der Texte der *Euchologien* wird jedoch diese Textgrundlage wieder aufgehoben, dabei z. B. durch *die Integration von Textvarianten*, oder durch Einschübe *von Auszügen aus anderen liturgischen Textgattungen*, wie z. B. *Diakonika*, die hypothetisch plaziert werden. Diese Einfügungen von Varianten, *ganz gleich welcher Provenienz*, werden durch «...» markiert. (Daß es sich dabei *auch um Textergänzungen aus den Diakonika* handelt, wird erst nach sehr zeitraubendem Nachschlagen überhaupt klar!) Die Fusion unterschiedlicher liturgischer Textgattungen ist höchst problematisch.

10 Warum es dieser Codex ist und nicht der ebenso dem 14. Jh. angehörende hoch bedeutsame *Kacmarcik-Codex*, wird pp. 89–90, 93 aufgeschlüsselt. Beide gehen nach Budde auf einen *gemeinsamen*, verlorengegangenen Prototypus zurück.

(Daß Budde sich dabei sehr viele Gedanken gemacht hat und die *Diakonika* mit Sachverstand eingefügt hat, ist hervorzuheben.) Die Angaben der *Diakonika* sind jedoch besser getrennt von den *Euchologien* zu notieren. Die Überfrachtung der Textgrundlage mit Varianten erschwert den Zugang zu den beiden wichtigsten griechischen Codices des 14. Jh.s außerordentlich.

Buddes Editionstechnik beruht dabei auf der problematischen Prämisse der »*formalen Gleichwertigkeit aller Zeugen*« (p. 67). Dabei beruft sich Budde (p. 67) auf Andrieu's Edition des Pontifikale,¹¹ was meines Erachtens nicht gerechtfertigt ist, denn (1) ist man bei Texteditionen *noch niemals* von der »Gleichwertigkeit aller Zeugen ausgegangen«, (2) tut dies auch Andrieu nicht, sondern er setzte die unterschiedlichen Texte *in Spalten nebeneinander*,¹² also keinesfalls wie bei Budde *in einen einzigen Text, in den alle* (bedeutsamen) *Varianten integriert wurden!* Zudem ist die Fusion unterschiedlicher liturgischer Textgattungen (Euchologien, Diakonika) hochgradig problematisch.

Sicher gilt, daß bei einer Edition ein breiterer Spielraum von Ermessensfragen greifen kann. Budde hat dabei jedoch einen Weg der Textedition eingeschlagen, der für die *liturgiewissenschaftliche Darstellung* der Überlieferung problematisch ist, denn das von Budde edierte hypothetische Textkorpus spiegelt eine Textgestalt wieder, von dem wir keineswegs mit Sicherheit wissen, ob es so in Alexandrien (= wahrscheinliche Heimat des *Cod. Paris. gr. 325*) oder anderswo wirklich so wie im Textkorpus dargestellt, benutzt wurde. Zudem ist vorauszusetzen, daß sehr viele Hss. auch verlorengegangen sind. Wer kann also schon schlüssig behaupten, daß die *häufigsten* Varianten des Materials, das die Fähnisse der Zeit zufällig überdauert hat, auch zum Kriterium für die Auswahl erhoben werden kann.) Es wäre m. E. wesentlich besser gewesen, den jeweils *zuverlässigsten* Zeugen als Textgrundlage zu nehmen und *alle Varianten dazu* (bei klarer Unterscheidung der unterschiedlichen liturgischer Textgattungen) im krit. App. zu notieren. *Die Bedeutung der Varianten ist im Kommentar zu erörtern.*

2. Buddes Verzicht auf Korrekturen der Hss.

Buddes Absicht (p. 66) »eine Neuedition« vorzulegen, »*die auf alle Korrekturen verzichtet*« (!), hat es in dieser Form noch nie gegeben. Es ist durchaus möglich, sich für eine »diplomatische« Edition zu entscheiden, jedoch müssen dann im kritischen Apparat die Korrekturen notiert werden, um eine *verständliche* Textgrundlage herzustellen, was Budde unbeachtet ließ.

Budde (pp. 61-62) möchte sich dabei auf die Grundsätze Mohlbergs von 1924 zur Edition *lateinischer Sakramentare* stützen und sie auf *griechische* Handschriften in einem *orientalischen Umfeld* übertragen, was meines Erachtens nicht möglich ist. Der Kulturkreis des Westens war lateinisch geprägt und bei den Lesarten lateinischer Handschriften des Mittelalters kann die Entwicklung des Spätlatein abgelesen werden. Dies läßt sich nicht ohne weiteres auf den Orient, d.h. die koptisch-arabische Tradierung übertragen, die die griechische Sprache nicht mehr wirklich beherrscht.

Bereits die ältesten griechischen Hss., die auf uns gekommen sind, wie z. B. der *Kacmarcik-Codex* (eine Unzialhandschrift des 14. Jh.s), lassen deutlich erkennen, daß man der griechischen Sprache nicht mehr wirklich mächtig war, was zu zahlreichen Fehlern in den Hss. führte, wobei teilweise

11 S. zudem Buddes Einleitung (p. 13): »... die Methodenreflexion hat vor allem im französischsprachigen Raum ... zu Modifikationen der Editionstechnik geführt«.

12 Außerdem vermerkt Budde selbst schon (p. 67), daß Andrieu's Vorgehensweise »keine allgemeine Nachfolge gefunden« habe.

schlichtweg unsinnige Lesarten anzutreffen sind, die nichts mit einer Sprachentwicklung des Griechischen zu tun haben.

Bei griechischen Unzialhandschriften, wie z. B. bei dem berühmten byzantinischen *Cod. Barberini gr. 336* oder dem *Kacmarcik-Codex* der ägyptischen Basilius-Überlieferung, ist es üblich, den griechischen Text in Minuskeln wiederzugeben, dabei die Akzente (Akut, Gravis, Zirkumflex) sowie den Spiritus (*asper* bzw. *lenis*) einzusetzen und gegebenenfalls Korrekturen zu notieren.

Das heißt, es wären zwei Möglichkeiten der Textedition offengestanden: den Text des *Paris. gr. 325* so wie er ist, wiederzugeben und im kritischen Apparat mit »lege« die notwendigen Korrekturen zu notieren, oder aber *offensichtliche* Verschreibungen und Fehler bereits im Textkorpus zu korrigieren, dabei mit *Vermerk* der exakten Schreibweise der Hs. im krit. App., so wie das auch *Macomber* in seinem Überblick über den *Kacmarcik-Codex* gemacht hat (cf. *infra*). Somit würde der Physiognomie der Hs. Rechnung getragen und zugleich ein *verständlicher* Text geboten.

Die zahlreichen »Auffälligkeiten« der griechischen Textgestalt bei Budde (wobei nicht völlig auszuschließen ist, daß einige Fehler möglicherweise nicht auf die Fehlerhaftigkeit der Hss., sondern der Edition zurückzuführen sind), lassen sich in folgende Beispiele gruppieren:

1. Es fehlen häufig die Akzente, des öfteren sind sie falsch gesetzt, und ganz allgemein gibt es kein Dativ-Iota in Buddes griechischem Text: pp. 144 (Verse 11. 15. 16. 18), 146 (19. 20. 22. 25. 26), 148 (29); 150 (36. 38. 39. 40. 41. 42), 152 (43. 46), 154 (55. 57), 158 (75. 79), usw., usw.

Daraus ergeben sich weder wissenschaftliche Erkenntnisse für die Sprachentwicklung des Griechischen noch liturgiewissenschaftliche Einblicke.

2. Offensichtliche Verschreibungen und Fehler im Vokabular: pp. 144 (13: ἐφ' ὄρων [sic!]; es muß ἐφορῶν (Part. von ἐφοράω = »hinsehen«) heißen. Inspiration war an dieser Stelle Ps 113 [112], 5-6: ... καὶ τὰ ταπεινὰ ἐφορῶν;

p. 146 (2: βλαψατε [sic]; es muß βλέπετε bzw. βλέψατε (von βλέπω: »hinschauen«) heißen.

p. 150 (41: ἀνταποδώσεως [sic], lege: ἀνταπδόσεως; entweder Fehler in der Hs. oder der Edition Buddes (ähnliche Verwechslung von ω und ο schon in Buddes Aufsatz in *JAC* 45 (2002), 61: σαρκοθεῖς, lege: σαρκωθεῖς).

3. Der Leser sieht sich gezwungen, die früheren Editionen oder die Hss. zu konsultieren, um sich zu vergewissern, was in der Hs. tatsächlich steht, wie z.B.:

p. 146 (19: ἀνασθίτε [sic], eigentlich wäre ein ἀνάστητε zu erwarten (cf. 2 Esdra 19,5: ἀνάστητε ἐλόγητε τὸν κύριον); cf. *Kacmarcik-Cod.* (Macomber, »Basil«, 323); *Paris. gr. 325* (Renaudot I, 64), hier bei beiden Editionen: ἀνασῆτε; usw.

Aufgrund meiner Anfragen sandte mir A. Budde freundlicherweise 6 Photokopien der Hss. zu. Die Durchsicht der Hss. (*Paris gr. 325* + *Kacmarcik-Codex*) zeigt, daß nur das Incipit angegeben wurde, das *Verb ἀνάστητε* fehlt. Dieses fehlende Verb wurde von Budde mit *ανασθίτε* (aus irgendwelchen Codices ergänzt, wobei im krit. App. keine Angaben zu finden sind, welche Codices das Verb *in dieser Schreibweise* bieten; daß es sich um eine Ergänzung handelt, wurde vermerkt).

4. Budde (p. 160 [87]) bietet entweder nicht durchgängig eine »diplomatische« Edition der Lesarten und Eigenheiten des außerordentlich wichtigen *Kacmarcik-Codex*, oder aber die Textedition Buddes ist über alle Maßen kompliziert: Bei der Epiklese hat der *Kacmarcik-Codex* ΠΗCI (wie ich der Photokopie entnehmen konnte). Nach Buddes Interpretation entspricht diese Lesart (wie mir schriftlich mitgeteilt wurde) einem ποιήση nach Buddes Lesung des *Cod. Paris. gr. 325*, und somit erscheint die Lesart ΠΙΗCI des *Kacmarcik-Codex* nicht in Buddes kritischen Apparat. Macomber (»Basil«, 323) deutet das ΠΙΗCI jedoch als ποιήση, das ganz allgemein außerordentlich gut bezeugt ist. (Konsultiert man Buddes Überblick zu diesem Codex, so heißt es p. 79, daß in der Hs. »konsequent und ohne Ausnahme die Diphtonge ει und οι als ι und αι als ε wiedergegeben

werden«. (S. dazu auch p. 65.) Meinerseits wäre noch hinzuzufügen, daß beide Codices (*Paris. gr. 325* + *Kacmarcik*) auf eine gemeinsame, verlorengegangene Vorlage zurückgehen, die möglicherweise diese (von anderen Zeugen) abweichende Lesart ποιήση geboten hat. Es würde sich demnach also nicht um unterschiedliche Zeugen handeln. Ich gebe jedoch mit Macomber (und Renaudot I, 64) der Lesart ποιήση den Vorzug. (Zur Begründung s. meinen Kommentar zur Epiklese in Winkler, *Die Basilus-Anaphora*, 805.)

Allein aus diesen *Auffälligkeiten* in der Edition Buddes geht schon hervor, daß jeder, der mit dieser Edition arbeiten möchte, Probleme bekommt und die Korrekturen des Griechischen selbst vorzunehmen hat.

Vergleicht man die Editionstechnik Buddes mit der von Macomber zum *Kacmarcik-Codex*, so ist Macomber entschieden der Vorzug zu geben. So heißt es bei Macomber (einem seit Jahrzehnten ausgewiesenen Kenner der syrischen, griechischen und äthiopischen handschriftlichen Überlieferungen) zum *Kacmarcik-Codex*, einer Unzialhandschrift:

In order to offer an intelligible Greek text, I have been obliged to do a considerable amount of interpretation of what appears in the manuscript ... the Greek words are not ... provided with accents or breathings. These, therefore, I have had to supply.

Furthermore, the scribe frequently departs from accepted spellings ... My editorial policy in such cases is to correct the reading of the manuscript to the accepted spelling in all instances in which the intention of the author of the text is clear. When I do make corrections, the reading of the manuscript in its unaccented form is normally given in the footnotes ...¹³

S. zudem (p. 311):

I have also discovered that a surprisingly large number of the divergences between Renaudot's text [= *Codex Paris. gr. 325*] and that of the *Kacmarcik-Codex* are, to all appearances, due to mistakes in Renaudot's edition ...

Eine Textedition, wie Budde sie vorgelegt hat, ist in hohem Maße problematisch. Es scheint mir nicht plausibel zu sein, auf der einen Seite eine diplomatische Textedition des Euchologions mit allen Fehlern des Griechischen in den Hss. ohne *Korrekturangaben* (!) zu bieten,¹⁴ andererseits den *Leittext eines Euchologions* nach *Codex Paris. gr. 325* mit Einfügungen aller Art, auch der *Angaben in den Diakonika* zu steuern. Hier hilft auch nicht die Kenntlichmachung aller Erweiterungen und Veränderungen des Textkorpus z. B. mit «...», denn dieses Zeichen steht nicht nur für die Eingliederung von *Varianten aus den Euchologien* in das Textkorpus, sondern ebenso für die Inkorporation einiger *Passagen aus den Diakonika*, die zudem nur hypothetisch plaziert werden können.

Die von Budde vorgeschlagene Edition impliziert:

1. Der griechische Text kann durchgängig nicht so zitiert werden wie er bei Budde vorliegt.
2. Wenn man die ägyptisch-griechische Textgestalt zitieren möchte, hat man die Korrektur des Griechischen selbst vorzunehmen, um an einigen Stellen *einen verständlichen Text* zu bieten.
3. Jedem der mit der Edition Buddes arbeiten möchte, wird eine an sich unnötige und außerordentlich zeitraubende Arbeit aufgebürdet: man hat z. B. herauszufinden, welcher Natur die Textergänzungen sind (nämlich aus den Euchologien oder den Diakonika), was endloses Nachschlagen erfordert; außerdem ist das Griechische zu überprüfen.
4. Erschwerend kommt hinzu, daß mit der Einfügung vielfältigster Varianten und der Integration von Auszügen aus den Diakonika in den Leittext des Euchologions (die noch dazu an einigen Stellen hypothetisch plaziert werden) ein *hypothetisches Textkorpus* erstellt wurde.

13 Cf. Macomber, »Basil«, 312 (meine Text hervorhebungen).

14 Bei einer solchen Wiedergabe bedarf es eigentlich keiner Kenntnis des Griechischen!

II. Buddes Überblick zum Status quaestionis und seine Integration im Kommentar

Die formalen Fragen, die mit dieser problematischen Editionstechnik einhergehen, finden ihr exaktes Spiegelbild in der Darstellung des *Status quaestionis* (pp. 13-34) und seiner Integration im Kommentar.

Auch hier folgt Budde nicht den üblichen Grundsätzen einer sachlichen Auseinandersetzung mit der vorangegangenen Forschung, mit einer klaren Trennung von Forschungsergebnissen, die *wesentlich* zu unserem Kenntnisstand der *Basilius-Anaphora* beigetragen haben, und Beiträgen, die eher am Rande miterwähnt werden können, wenn überhaupt ein Anlaß besteht, sie anzuführen. Auch dies kann an einigen Beispielen verdeutlicht werden:

1. Der Überblick über die bisherige Forschung

So fehlt z. B. in der Einleitung (pp. 13-34) *mit dem Überblick über die wichtigen Forschungsarbeiten* jeglicher Hinweis auf W. Macomber. Daß wir Macomber den ersten Überblick über eine der ältesten Handschriften der ägyptisch-griechischen *Basilius-Anaphora* verdanken, wird zudem nicht einmal beim Überblick über diese Handschrift (pp. 77-79) vermerkt.

Immerhin war es Macomber, der uns *erstmalig* Kenntnis über die neben dem *Cod. Paris. gr. 325* wichtigste Handschrift der griechisch-ägyptischen Überlieferung verschafft hat, zudem die Bedeutung des *Kacmarcik-Codex*, einer bislang unbekanntem griechischen Handschrift des 14. Jh.s, erfaßte, der nach dem früheren Besitzer benannt wurde. So heißt es zu Recht in Macomers Beitrag von 1975, *in dem er den Kacmarcik-Codex erstmalig vorstellte*: »It is a pleasure ... to be able to announce the discovery of a manuscript dated 1345, which contains nearly complete Greek and Arabic texts of the ordinary of the Coptic Mass with the Anaphora of Basil, complete Greek and Arabic texts of the Anaphora of Gregory and a nearly complete Greek text of the Anaphora of Mark.«¹⁵ W. Macomber, *der weltweit zu den führenden Experten handschriftlicher Überlieferungen zählt* – vielen Spezialisten ist er insbesondere als Autorität syrischer und äthiopischer Handschriften bekannt – publizierte zwei Jahre nach dem ersten Hinweis auf diese außerordentlich wichtige Handschrift, *die, wie gesagt, neben dem Cod. Paris. gr. 325 zu den bedeutsamsten Hss. der ägyptisch-griechischen Basilius-Anaphora überhaupt zählt*, einen ersten detaillierten Überblick über den Inhalt des *Kacmarcik-Codex*, indem er auf die Abweichungen von dem bislang bekannten und in Renaudot edierten *Codex Paris. gr. 325* (mit den Fehlern in Renaudot) aufmerksam machte.¹⁶ Zudem publizierte W. Macomber 1979 die Markus-Anaphora in diesem *Kacmarcik-Codex*.¹⁷

Außerdem war es Kh. Samir, der in zwei ausführlichen Beiträgen der *arabischen* Textgestalt des *Kacmarcik-Codex* in *Orientalia Chr. Periodica* 44 (1978), 74-106, 342-390, nachgegangen ist, was ebenso unerwähnt bleibt.

Noch bedeutsamer ist J. Henner, *Fragmenta Liturgica Coptica* (Tübingen 2000), die bei Buddes Überblick über die vorangegangenen Forschungsarbeiten (pp. 20-34) ebenso übergangen wird, obwohl Budde die Textedition Henners benutzt, *einige Fragmente sogar nach der Edition von J. Henner wiedergibt* (pp. 102, 160, 396). Siehe dazu z. B. das Fragment Θ, das bei Buddes Untersuchung und Eingliederung *der Diakonika* in das Textkorpus des *Euchologions* eine so große Rolle spielt; cf. p. 160 [Vers 81] mit p. 396.

15 Cf. Macomber, »Kacmarcik Codex«, 391-395. (Meine Text hervorhebung.)

16 Cf. Macomber, »Basil«, 308-334.

17 Cf. W. F. Macomber, »The Anaphora of Saint Mark according to the Kacmarcik Codex«, *Orientalia Chr. Periodica* 45 (1979), 75-98.

Beim Überblick über die vorangegangenen Forschungen teilt Budde (p. 30) bei den Angaben zur Dissertation von Roshdi W. B. Dous ebenso nicht mit, daß er bei den »neuzeitlichen Handschriften« auf die Edition von Dous zurückgreift und sie für seine Edition benutzt hat.

Daß Budde die Erforschung der späten Hss. von Dous übernimmt, erfährt man erst auf p. 92; und um welche Hss. es sich dabei handelt, wird nur beim Überblick über die Hss. (pp. 86-88) klar: es sind die Hss. Δ (18. Jh.) + **E** (19. Jh.): cf. Budde, 86; **Z + H** (19. Jh.): cf. Budde, 87; Θ (19. Jh.): cf. Budde, 87-88; **I** (19. Jh.): cf. Budde, 88. Auf p. 92 teilt Budde mit, daß die Edition von Dous unzuverlässig sei. Die gesamten Informationen gehören in die Darstellung des bisherigen Kenntnisstands. (Diese Angaben mußten vom Leser selbst zusammengetragen werden. Hier wirkte sich zudem das Fehlen eines Autorenregister als sehr zeitraubend aus.)

Das heißt, Buddes Einleitung über die bedeutsamen Forschungsarbeiten zur Basilius-Anaphora ist höchst unausgewogen, wie z. B. das Fallenlassen eines Forschers vom Range W. Macomber zeigt, der erstmals auf den *Kacmarcik-Codex* aufmerksam machte und wesentlich zum Kenntnisstand der handschriftlichen Überlieferung beigetragen hat. (Mehrere der ausführlicher vorgestellten Beiträge in Buddes Überblick können sich gewiß nicht mit der wissenschaftlichen Bedeutung eines Macomber messen!)

2. Die Eingliederung des Status quaestionis im Kommentar

Inadäquat ist außerdem die Darstellung des *Status quaestionis* im Kommentar:

So z. B. für das Sanctus sowie den Aufruf: $\kappa\lambda\iota\nu\alpha\tau\epsilon$ vor der Epiklese (pp. 240-244, 263-265, 393-395), die Übersetzung und den Kommentar zu $\epsilon\upsilon\delta\omicron\nu\iota\alpha$ bei der Epiklese (pp. 161 [83], 400), die Darbringung bei der Anamnese (pp. 388-389), wo jeweils der jetzige Kenntnisstand unberücksichtigt blieb, ebenfalls für die Verben beim Einsetzungsbericht (pp. 338-343, 354, 370), bei letzterem Beitrag wurde der durch S. Brock etablierte Forschungsstand nicht respektiert.¹⁸

Und in hohem Maß gilt dies zudem für die Erörterung der Heilsetappen in der sog. »Oratio post Sanctus«, einer der umfangreichsten Gebetsteile der Basilius-Anaphora. Budde hat sich dabei erstmals den Zusammenhängen zwischen dem Formelgut in der »Oratio post Sanctus« und den Glaubensbekenntnissen zugewandt (was in keinem seiner vorangehenden Beiträgen der Fall ist). Nach Buddes Darstellung (pp. 285-315, 572) ist der Kenntnisstand über die Schilderung der Heilsetappen bei der »Oratio post Sanctus« jedoch noch der von Fenwick (1992), dessen unhaltbare Thesen eigentlich nicht weiter rezipiert werden sollten.¹⁹ Wenn es um Zusammenhänge zwischen diesem Gebetsteil und dem Formelgut aus den Bekenntnissen geht, verweist Budde auf die vagen Hinweise von Fenwick (pp. 286 Anm. 68, 291 Anm. 92), sonst liegen nach Budde keine weiteren Erkenntnisse vor, weder zur ägyptischen Überlieferung von **Bas**, noch zu den armenischen Re-

18 Cf. S. P. Brock, »Invocations to / for the Holy Spirit in Syriac Liturgical Texts: Some Comparative Approaches«, in: R. Taft – G. Winkler (Hgg.), *Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948)*, Rome, 25-29 September 1998 (*Orientalia Chr. Analecta* 265, Rom 2001), 377-406, hier: 390-391.

Dabei heißt es im Zusammenhang mit dem Verb-Paar »segnen + heiligen«: »This sequence is found in Greek only in BAS, whereas it features in all three East Syriac anaphoras ... The combination appears to be a Syriac characteristic, for it is also found in the Institution Narratives of Syriac James (but not Greek JAS), XII Apostles I (but not in Greek CHR [= Chrys]) ... This pattern of attestation for the pair »bless and sanctify« brings out once again the links between BAS and the Syriac milieu.«

19 Zu Fenwick cf. Budde, 28-29 (wo Budde p. 29 zu Recht hervorhebt: »Vor allen Dingen aber beruht seine Textarbeit auf einer unzureichenden philologischen Grundlage«). Cf. Rezension zu Fenwick in *Oriens Christianus* 78 (1994), 269-277.

daktionen, auch nicht zur Analyse und Einordnung der bohairischen Aussagen über die Inkarnation und Menschwerdung (ⲁⲓⲈⲬⲀⲢⲉ + ⲁⲓⲈⲢⲣⲟⲙⲓ, Budde, 289-290 mit Anm. 84): Nach Budde gibt es dazu keine Untersuchungen, die dieses Vokabular in die Entwicklungsgeschichte der Inkarnationsaussagen eingeordnet haben, obwohl dazu bereits mehrere Veröffentlichungen vorliegen, die ausführlichst darauf eingegangen sind. (S. dazu den Überblick in Winkler, *Die Basilius-Anaphora*, 23-25, 36)

Ähnliches gilt für die Zusammenhänge zwischen der Taufe (Budde, 293-295, 316) und der sog. »Oratio post Sanctus« der Basilius-Anaphora, wozu es ausführlichere Analysen gibt, ebenso wie die Taufe in die Schilderung der Heilsetappen in der **äg Bas** und **Ω** integriert wurde.

Hierher gehört auch noch der Nachweis, daß **Bas** einst keine Darbringung bei der Anamnese kannte, worüber nach Budde (pp. 388-389) seit der Untersuchung von Stevenson (1980) keine neuen Erkenntnisse vorliegen! (Dazu gibt es Veröffentlichungen von 1997.)

Außerdem wäre z.B. die wichtige Untersuchung von Gounelle zu nennen,²⁰ der nochmals darauf verwiesen hat, daß der Einbezug des *Descensus* in das Symbolum (1) *in Syrien beheimatet ist*, (2) zeitlich *vor Sirmium* (359) nachgewiesen werden kann,²¹ was Budde (pp. 299-300) nicht zur Kenntnis genommen hat.

Der feststellbare *Ausschluß* vorangegangener wissenschaftlicher Erkenntnisse (s. dazu oben unter anderem meinen Hinweis auf Macomber und Henner, sowie andere) bzw. ein inadäquater Einbezug des *Status quaestionis* in seinem Kommentar²² führt zu der *zentralen Frage*: *ändert das unser Bild von der Basilius-Anaphora? Diese Frage ist entschieden zu bejahen*. Dabei wäre jedoch zu präzisieren, daß die großen Vorzüge Buddes in der Aufarbeitung der *ägyptischen* Traditionsstränge der **Bas** liegen, und daß er sich in einigen Fällen bei der Aufarbeitung anderer orientalischer Überlieferungen zu weit und wohl auch etwas zu voreilig hinausgewagt hat. So sind an einigen Stellen Desiderate zu formulieren, wenn sich der Blick auf die anderen östlichen, insbesondere die syrischen und armenischen Überlieferungen richtet (was die Entwicklung der jeweiligen Bekenntnisformen, die Taufgebräuche und die Anaphoren umfaßt), die von Budde nicht immer richtig eingeordnet wurden.

Mit der Darstellung der gesamten griechischen und koptischen Überlieferung hat Budde sich ein ehrgeiziges Ziel gesetzt, wobei die Edition große Probleme aufwirft.

Buddes Kommentar über die ägyptische Überlieferung der Basilius-Anaphora bietet neue und tiefgreifende Einsichten über diese Anaphora *in ihrer ägyptischen Tradierung*, deren Ergebnisse jedoch nicht auf die **Ω**-Redaktionen und schon gleich gar nicht auf den wichtigsten, weil ältesten

20 Cf. D. Gounelle, *La descente du Christ aux enfers. Institutionnalisation d'une croyance* (Collection des Études Augustiniennes, Ser. Ant. 162, Paris 2000), 251-272.

21 *Ibid.*; so schon R. H. Connolly, »The Early Syriac Creed«, *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums* 7 (1906), 202-223, hier: 207-219; J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* (New York 31981), 378-383; R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition* (Cambridge 1975), 324-329; G. Winkler, *Über die Entwicklungsgeschichte des armenischen Symbolums. Ein Vergleich mit dem syrischen und griechischen Formelgut unter Einbezug der relevanten georgischen und äthiopischen Quellen* (*Orientalia Chr. Analecta* 262, Rom 2000), 528-532, 596 (49-52), 615-617; eadem, »Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht II: Das Formelgut der Oratio post Sanctus und Anamnese sowie Interzessionen und die Taufbekenntnisse«, in: Taft – Winkler, *Comparative Liturgy*, 407-493, 464 (wie Anm. 18).

22 So wie es sich in der Forschung eigentlich gehört, wird in meiner Untersuchung über die Basilius-Anaphora auf die Edition und die neuen Erkenntnisse Buddes immer wieder hingewiesen werden, um sie damit zugleich angemessen zu würdigen.

Vertreter von Ω , nämlich die armenische Textgestalt oder die syrischen Überlieferungsstränge des Symbolums und der Anaphoren ausgeweitet werden dürfen, wie das bisweilen bei Budde feststellbar ist.

Somit ist insgesamt das Fazit zu ziehen, daß diese Dissertation, die jeden zunächst einmal in ihren Bann ziehen wird, aus qualitativ sehr unterschiedlichen Teilen besteht: Neben einer *herausragenden Leistung bei Detailfragen der ägyptischen Überlieferung* und einer großen argumentativen Gabe sowie einer faszinierenden Sensibilität für rituelle Zusammenhänge, stehen

1. nicht zu übersehende formale Schwächen bei der Erstellung des Fundaments, das heißt der Textedition, auf dem der Kommentar ruht;

2. ein teilweise völlig inadäquater Umgang und eine fehlende Auseinandersetzung mit den Forschungsergebnissen anderer Wissenschaftler, die weite Teile der Dissertation berühren, dabei nicht nur den Überblick über die handschriftliche Überlieferung (s. Macomber, Henner, Dous), sondern ebenfalls die Integration des *Status quaestionis* in seinem Kommentar.

Gabriele Winkler

Gianfrancesco Lusini, *Ascensione di Isaia. Concordanza della versione etiopica (Aethiopistische Forschungen 62)*, Harrassowitz: Wiesbaden 2003, 212 Seiten, ISSN 0170-3196; ISBN 3-447-04732-1, 58 Euro.

Zwei Jahre nach M. S. Devens' äthiopischer Psalmenkonkordanz publizierte Gianfrancesco Lusini in derselben Reihe eine Konkordanz zur äthiopischen Version der »Himmelfahrt des Jesaja« (AscJes). Es handelt sich um eine apokryphe Schrift, die ursprünglich in griechischer Sprache geschrieben war. Der vollständige Text liegt aber nur in der äthiopischen Fassung (*ge'ez*) vor.

In der »Introduzione« (S. IX-XIII) skizziert Lusini kurz die Entstehungsgeschichte des Textes. Zu dieser und zu allen weiteren Fragen beruft er sich vor allem auf die gründlichen Arbeiten von Enrico Norelli in *L'Ascensione di Isaia. Studi su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi*, Bologna, EDB, 1994 (Origini, 1) und in *Ascensio Isaiae. Commentarius*, Turnhout, Brepols, 1995 (Corpus Christianorum. Series Apocryphorum, 7; bei Lusini S. IX fälschlicherweise 8). Interessanterweise findet sich die Bezeichnung »Himmelfahrt des Jesaja« nur in der kompletten äthiopischen Version, zudem bei Epiphanius in griechisch und in lateinisch bei Hieronymus. Die gesamte Schrift besteht aus zwei ursprünglich selbständigen Texten mit verschiedenen Überschriften und diversen Interpolationen.

Der nach Lusini ältere Teil, die Kapitel 6-11, trägt die Überschrift »Vision des Jesaja«. Sie ist noch in der äthiopischen, slawischen und lateinischen Übersetzung bezeugt.

Dieser Text schildert die Entrückung des Jesaja, während er dem Hiskija weissagt. Ein Engel führt ihn durch die sieben Himmel. Zuletzt sieht er den Höchsten selbst. Danach hört der Prophet, daß der Höchste dem Sohn Jesus (genannt »der Geliebte«) befiehlt, durch die sieben Himmel zur Erde und zum Totenreich hinabzusteigen. Es folgt die Beschreibung des Lebens Jesu bis zu seiner Auferstehung und seines Aufstiegs in den siebten Himmel. Dort erhält er wieder seinen Sitz zur Rechten des Höchsten. Zeitlich spiegelt der apokalyptisch gefärbte Text die Verhältnisse am Ende des 1. Jh. n. Chr. wider, wie sie aus dem syrisch-christlichen Raum bekannt sind. Vielleicht kommt deshalb sogar Antiochien als Entstehungsort in Betracht. Die Benutzung alter Traditionen und deren christliche Uminterpretierung ist offenkundig.

Kapitel 1-5 geben mit der eigenen Überschrift »Martyrium Jesajas« den ganzen ersten Teil der