Insgesamt ist jedoch, wie auch schon bei früheren und inzwischen erschienenen Beiträgen, stets sehr viel Neues zu lernen, wofür man dem Autor dankbar ist.

Gabriele Winkler

Idris Emlek, *Mysterienfeier der Ostsyrischen Kirche im 9. Jahrhundert. Die Deutung der göttlichen Liturgie nach dem 4. Traktat einer anonymen Liturgieerklärung, Münster (Lit) 2004 (= Ästhetik – Theologie – Liturgik, Bd. 30), 254 Seiten, ISBN 3-8258-7342-0, 24,90 Euro*

Bei der vorliegenden Veröffentlichung handelt es sich um eine an der Katholisch-Theologischen Fakultät München unter Leitung von R. Kazcynski eingereichten Dissertation über einen hochbedeutsamen Liturgie-Kommentar eines Anonymus des neunten Jahrhunderts, wobei sich die Dissertation auf die Erklärung der Eucharistie (syr.: *rāzē* [»Mysterien«]) beschränkt, die sich im vierten Traktat befindet. Dieser Liturgie-Kommentar ist uns schon seit langem bekannt durch die Edition und lateinische Übersetzung von R. H. Connolly, *Anonymi auctoris Expositio Officiorum Ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta. Accedit Abrahæ Bar Lipeh Interpretatio Officiorum* (CSCO 64, 71-72, 76; script. syri, ser. 2; tom. 91 [= *textus*], Rom/Paris/Leipzig 1911-1913; 92 [= *versio*], 1913-1915).

Die Dissertation bietet eingangs ein Schriftenverzeichnis (pp. 8-12) mit Angaben zu den syrischen Quellen und darüber hinaus zu dürftig ausgefallene Angaben zur Sekundärliteratur von nicht einmal einer Seite, in dem leider alle einschlägigen liturgiewissenschaftlichen Untersuchungen der Experten vom Rang eines J. Mateos, W. Macomber, A. Raes, S. Brock und vieler, vieler anderer fehlen, was sich auf alle Teile der Arbeit, auf die Einleitung (pp. 13-20), den Überblick über die anonyme Liturgie-Erklärung (pp. 21-58), die vom Autor selbst vorgelegte Erläuterung zum Kommentar der Eucharistiefeyer (pp. 59-109), die Übersetzung dieses Teils des Kommentars (pp. 110-246) und folgerichtig auch auf das Namens- und Sachregister gravierend ausgewirkt hat. Dem Autor scheinen die wichtigsten Liturgiewissenschaftler, die sich mit der syrischen Überlieferung befaßt haben, unbekannt zu sein. Das heißt, der Autor hat zwar sichtlich einen praktischen Einblick in die ostsyrische Liturgie, jedoch keine wirklichen liturgiewissenschaftlichen Sachkenntnisse darüber. Daß sich z. B. J. Mateos auch mit dieser *Expositio Officiorum* auf das ausführlichste auseinandergesetzt und in seiner in OCA 156 (Rom 1959, ²1972) vorgelegten Untersuchung zum ostsyrischen Nacht- und Morgenoffizium (*Lelya-Ṣapra*) zugleich alle relevanten liturgischen *Termini technici* erfaßt und kommentiert hat, weiß der Autor offensichtlich nicht. Das gleiche gilt für die maßgeblichen Studien von W. Macomber, A. Raes, S. Brock, B. D. Spinks und vieler anderer über die ostsyrischen liturgischen Überlieferungen und die Entfaltung der ostsyrischen Anaphoren. Eine Einordnung dieser *Expositio Officiorum* mit Angaben über die bedeutsamsten Veränderungen gegenüber den früheren Liturgie-Kommentaren sucht man vergebens: kein Wort über den so überaus einflußreichen Theodor von Mopsuestia, ferner den von S. Brock analysierten Kommentar in Codex D (= *Brit. Libr. Add. 14538*) und anderer damit verwandter Kommentare, zudem Ps.-Narsai und Narsai, Gabriel Qaṭrāyā, usw., die die Stellung der *Expositio* innerhalb der ostsyrischen Überlieferung erhellen würde, eine solche wissenschaftliche Einordnung, wie sie z. B. von R. H. Connolly, A. Mingana, W. Macomber, S. H. Jammo, S. Brock und von anderen vorgelegt wurde, fehlt gänzlich.

Dabei wäre es ein leichtes gewesen, sich bei den bekannten Bibliographien und bibliographischen Angaben kundig zu machen; ich nenne nur die wichtigsten: die liturgiewissenschaftlichen Biblio-

graphien von J.-M. Sauget (1962) und S. Janeras (1969), bzw. die neuere Bibliographie-Sammlung von P. Yousif (*et al.*): *A Classified Bibliography on the East-Syrian Liturgy* (Rom 1990), oder die Sammlungen von S. Brock in *Parole de l'Orient* 4 (1973) 393-465; 10 (1981-1982) 291-412; 14 (1987) 289-360; 17 (1992) 211-301; 23 (1998) 241-350; 29 (2004) 263-410 (die letzte Angabe von 2004 hätte vom A. nicht mehr berücksichtigt werden können). Diese Sammlung von S. Brock (über die Publikationen von 1960-1990) wurde zusammengefaßt unter dem Titel: *Syriac Studies. A Classified Bibliography* (Kaslik 1996).

Bei den erheblichen liturgiewissenschaftlichen Mängeln dieser Publikation fragt man sich, wer hier angesprochen werden soll und welche Ziele der Autor verfolgt. Auf S. 19 erfahren wir: »Anliegen dieser Forschungsarbeit ist es, zu Kenntnis und Verständnis der ostsyrischen Liturgie beizutragen.« Dem Autor ist zu bescheinigen, daß er mit der erstmaligen deutschen, dabei sehr flüssigen Übersetzung die in diesem Liturgie-Kommentar verankerte ostsyrische, tiefe Symbolkraft nicht nur einem interessierten Personenkreis auf überzeugende Weise näherbringt, sondern zudem die Eigentümlichkeit der syrischen Auffassung von der Liturgie sehr schön in einer pastoral ausgerichteten Einführung dargelegt hat. Diese Hinführung mit der Überschrift: »B. Die Deutung der Mysterienfeier im vierten Traktat« (pp. 59-109), die der Übersetzung (pp. 110-246) vorangeht, ist, wenn man von der Forschung absieht, als eine gelungene erste Einführung für diejenigen anzusehen, die mit der syrischen Überlieferung nicht vertraut sind. Diese Erörterung hat ausgesprochen homiletischen Charakter und beschreibt auf anschauliche Weise die Dramatik des liturgischen Schauspiels der Interaktion von Himmel und Erde, in Szene gesetzt von den beiden Diakonen, die den Engel Michael (als Vertreter des Alten Bundes) und Gabriel (als dem Engel des Neuen Bundes) darstellen und in der *Expositio Officiorum* des öfteren als die »Hüter über die [Rang-]Ordnung« bezeichnet werden. Darüber mehr weiter unten.

Der eigentlich wissenschaftliche Ertrag dieser Veröffentlichung ist jedoch sehr dürftig:

(1) Bei dem Problem, wer sich hinter dem Anonymus verbergen könnte, greift der A. in seinem Überblick – wie sich dies gehört – die von I. S. Assemani, R. H. Connolly, A. Baumstark und H. Kaufhold geäußerten Theorien auf, wobei er wie R. H. Connolly und H. Kaufhold für die Autorschaft des 'Abdīšō' bar Bahrīz plädiert und mit G. Graf und H. Kaufhold das neunte Jahrhundert annimmt (während Connolly diesen 'Abdīšō' noch mit dem elften Jahrhundert verband). Eine Analyse des syrischen Vokabulars auf der Grundlage der von S. Brock erfolgten Studien über die christologischen und patristisch-liturgischen, oder die von J. Mateos analysierten liturgischen *Termini technici* ist nicht erfolgt. Ebenso vermißt man eine Darstellung des *Status quaestionis* unserer heutigen Kenntnisse über die ostsyrischen Liturgie-Kommentare, worauf oben bereits hingewiesen wurde.

(2) Die Einführung in den Liturgie-Kommentar des Anonymus, die wie gesagt der Übersetzung vorangeht und mit dem Titel: »Die Deutung der Mysterienfeier im vierten Traktat« (pp. 59-109) überschrieben ist, kann keinerlei liturgiewissenschaftlichen Anspruch erheben, jedoch ist ihr pastoraler Charakter hervorzuheben, ebenso ihre Eignung als eine erste Einführung für diejenigen, die mit der ostsyrischen Liturgie nicht vertraut sind, worauf oben bereits hingewiesen wurde.

(3) Die Übersetzung schafft sehr viele Probleme. Eine praktische Vertrautheit mit dem ostsyrischen Ritus ist zwar eine große Hilfe, kann bei einer Dissertation jedoch wohl kaum als Ersatz für fehlende liturgiewissenschaftlichen Kenntnisse stehen. Aber auch hier ist zunächst einmal die Absicht des Autors zu verweisen (p. 110): Der A. möchte das vom Anonymus »Gemeinte« möglichst mit den »deutschen Formulierungen« in Einklang bringen, was ihn leider dazu führte, nicht nur »gelegentlich«, sondern generell entweder »anders« oder extrem frei mit dem syrischen Text und seinen liturgischen und christologischen *Termini technici* umzugehen. Es entspricht nicht den liturgiewissenschaftlichen Gepflogenheiten, auf die *Termini technici* überhaupt nicht zu

achten. Somit ist der lateinischen Übersetzung von R. H. Connolly von 1915 bei weitem der Vorzug vor der oftmals mißglückten deutschen Übersetzung zu geben. Es beginnt schon mit dem etwas irreführenden Titel (»Mysterienfeier der Ostsyrischen Kirche ...«). Für die Eucharistie verwendet der Anonymus entsprechend syrischem Brauch den Begriff *rāzē* (»Mysterien«), womit das »Mysterium« von Brot und Wein gemeint ist. (Zu diesem Begriff und ihrem syrischen liturgischen Gebrauch cf. Mateos, *Lelya-Ṣapra*, 496-497.) Dieser Sachverhalt sollte wohl besser nicht mit »Mysterienfeier« wiedergegeben werden, weil dies irreführende Assoziationen wachrufen könnte. Diese Übersetzungsweise deckt sich mit geschichtlich unhaltbaren Behauptungen über die Apostel Petrus und Paulus und daß »sich die ostsyrische Kirche immer mit der römischen Kirche verbunden wußte« (p. 16). Auch die Frage nach dem fehlenden Einsetzungsbericht in der Anaphora des Addai und Mari (pp. 16-17) kann heute wohl als geklärt angesehen werden, und so bedarf es *in dieser Hinsicht* gewiß nicht der Forderung des Autors an die Liturgiewissenschaftler, »die historische Forschung ... zu intensivieren« (p. 17). Die »historische Forschung« befaßt sich mit einer ganzen Reihe von Fragen »über Ursprünge und geschichtliche Entwicklung der Anaphora von Addai und Mari« (p. 17), über die der Autor nur leider nicht unterrichtet zu sein scheint.

Beim syrischen Stundengebet, dabei *ramšā*, *lelyā*, *ṣapra* (»Abendoffizium«, »Nacht-offizium«, Morgenoffizium«) empfehlen sich diese neutralen deutschen Übersetzungen (anstelle von »Laudes« für *ṣapra*, so pp. 8, 26-30, 38, 49, 55-57, 114, 183), denn weder strukturell noch dem Inhalt nach entspricht z. B. das syrische Morgenoffizium (*ṣapra*) einer lateinischen »Laudes«. Diese Übersetzungen wären gewiß nicht weiter von Belang, lägen nicht noch eine ganze Reihe anderer, tatsächlich wohl als mißglückt anzusehender Übersetzungen vor.

Die allzu freie Wiedergabe syrischer Termini kann zu falschen liturgiewissenschaftlichen (ebenso irrigen dogmengeschichtlichen wie theologischen) Schlußfolgerungen führen. Die ostsyrischen Liturgien (und auch Kommentare) sprechen oftmals von der »Heiligung« der Gaben, was nicht ohne weiteres sofort mit »Konsekration« wiedergegeben werden sollte, denn nach unserem heutigen Wissensstand (der beileibe nicht mehr der von R. H. Connolly vor hundert Jahren ist) konzentrieren sich die epikletischen Aussagen in den ostsyrischen Anaphoren vor allem auf das Verb-Paar »segnen – heiligen«, nicht auf das *konsekratorische* »machen« (in Form von ποιήση)! In allen drei ostsyrischen Anaphoren liegt bei der Epiklese zunächst einmal das Verb-Paar »segnen – heiligen« vor (bzw. »segnen« beim Einsetzungsbericht bei Theodor + Nestorius). Die ursprünglich zentralen Verben sind also zunächst einmal »segnen und heiligen«! (S. dazu die Untersuchungen von S. Brock in OCA 265 [Rom 2000] 377-406, insbesondere 390-391; und G. Winkler, *Die Basilus-Anaphora* [Anaphorae Orientales 2, Rom 2005] 702-708, 719-720 [= Einsetzungsbericht], 799-800, 805-806, 809-813 [= Epiklese].) Es ist also zunächst einmal von einer »Heiligungs-Bitte« und einer »Heiligung« der Gaben auszugehen, was für die syrische Überlieferung typisch ist. Somit ist sehr genau darauf zu achten, welches Vokabular der Anonymus tatsächlich verwendet hat. Alle diesbezüglichen Stellen der deutschen Übersetzung (pp. 29, 158, 184, 206-209, 211, 213, 221, 223, 227, 230) sind deshalb zu überprüfen und präzise wiederzugeben, dabei mit großer Wahrscheinlichkeit wohl mit »heiligen« und »Heiligung« anstelle von »konsekrieren« / »Konsekration«.

Desgleichen ist zu fragen, ob der Anonymus nicht eher den Begriff *qurbānā* (»Darbringung«, cf. griech. δῶρον) verwendet hat. Oder ist hier tatsächlich davon auszugehen, daß er *dehbā* (θυσία) eingesetzt hat, wie der Autor offensichtlich *a priori* annimmt, wenn er entsprechend lateinischen Vorstellungen den syrischen Text durchgängig mit »Opfer« übersetzt (s. Register, 252)? Diese Frage ist gewiß berechtigt, denn die Anaphora des Addai und Mari kennt noch nicht den Begriff *dehbā* (θυσία). So wäre es empfehlenswert gewesen, wenn der Autor bei wichtigen Begriffen stets auch noch das syrische Vokabular in Klammern hinzugesetzt hätte (so wie das allgemein üblich ist und auch schon R. H. Connolly getan hat), nicht nur um Klarheit zu schaffen,

sondern auch im Hinblick darauf, daß sich mit der Analyse des Vokabulars sehr gut die Entwicklungsgeschichte der *theologischen* Prämissen beschreiben läßt.

Grundsätzlich kann *kahnā* nicht einfach völlig frei mit »Hauptzelebrant« übertragen werden (pp. 31, 182, 184, 188, 190-192, 195-200, 204-208 usw.), sondern es ist die Grundbedeutung von »sacerdos« / »Priester« beizubehalten, dies umso mehr als in dem Kommentar nach der Übersetzung des Autors auch der »Bischof«, die »Priester« (!) und »Presbyter« usw. vorkommen. An vielen Stellen der Übersetzungen wäre der A. also gut beraten gewesen, das syrische Vokabular mitanzugeben, schon um Mißverständnisse zu vermeiden. Das heißt, bei dieser Übersetzung tauchen durchgängig Fragen auf, welcher syrische Begriff hinter der oftmals viel zu ungenauen Übersetzung steht. So spricht der A. z. B. auch durchgängig nicht ganz präzise von »Psalmengruppen« (Sg.: *marmītā*, Pl.: *marmyātā*), wobei S. 117 Anm. 170 auch der syrische Begriff angegeben wird. An sich bedeutet *marmītā* ein [Kurz-, Stoß-]Gebet, dann auch jenes »Gebet«, das einer Gruppe von Psalmen vorangeht; und mit dem Anonymus schließlich eine Psalmengruppe mit dem dazugehörigen vorangehenden Gebet. Somit könnte bei generell genaueren Übertragungen manchmal festgestellt werden, welche Stelle der Anonymus gerade kommentiert. Es wäre also besser gewesen, wenn der A. alle relevanten syrischen Termini zusammengestellt, an manchen Stellen den syrischen Begriff sogar im deutschen Text beibehalten und in einem Appendix aufgelistet und erläutert hätte, so wie das viele Wissenschaftler vor ihm, darunter auch J. Mateos auf beispielhafte Weise vorgemacht haben. (Zu dem syrischen Begriff *marmītā* mit seiner Entwicklungsgeschichte cf. Mateos, *Lelya-Ṣapra*, 491).

Welche syrischen Termini stehen hinter »Zwischengesang« (pp. 120, 136, 244), »Wechselgesang« (pp. 111, 120-121), »Responsum« (pp. 26-27, 231, 233-236), »Responsorium« (pp. 112, 121, 123-124, 162, 167, 170, 244)? Hinter dem »Responsorium der Mysterien« (p. 162) ist wohl *ʿōnītā d-rāzē* zu vermuten. Zu dem Begriff *ʿōnītā* (Plur.: *ʿōnyātā*) und seiner Verwendung ist wiederum Mateos, *Lelya-Ṣapra*, 492-493, zu konsultieren, wo klargestellt wird, daß es sich dabei um einen *vom Text der Psalmen abhängigen poetischen Refrain* variabler Länge handelt, der stets von einem Psalmvers [oder dem Gloria Patri] eingeleitet wird. Der Begriff *mawtbā* sollte nicht mit »erster« bzw. »letzter Teil« übersetzt werden (so pp. 27, 30) und schon gar nicht völlig frei mit »Zusammenkunft« (so pp. 30-31), sondern dieser syrische *Terminus technicus* umfaßt die *ʿonyātā* des Nachtoffiziums (*lelyā*), ist somit in etwa mit dem *ῥάθισμα* des byzantinischen Offiziums vergleichbar. (Zu dem Begriff *mawtbā* s. wiederum Mateos, *Lelya-Ṣapra*, 491).

Oftmals werden Michael und Gabriel in der *deutschen* Übersetzung der *Expositio Officiorum* als »Hüter der Mysterienordnung« bezeichnet (pp. 121-122, 124, 125, 127-130, 135, 140, 143-144, 157, 176-177 [meine Texthervorhebung]), was irreführend ist, denn damit würde man auf die Spur der Engelskategorie der »Wachenden« (*ʿirē*) geführt, die in der syrischen Überlieferung eine so große Rolle spielen und anfänglich eigentlich für die *Cherubim und Seraphim* eingesetzt werden, wie auch zu vermuten ist, daß die Engel Michael und Gabriel (die zum ersten Mal in dieser *Expositio Officiorum* vorkommen, was in keinem der früheren ostsyrischen Liturgiekommentar der Fall ist!) entwicklungsgeschichtlich vielleicht anstelle der ursprünglichen Cherubim und Seraphim stehen. (Zu den »Wachenden« cf. G. Winkler, *Das Sanctus* [OCA 267, Rom 2002] 175-191; zu den Cherubim und Seraphim und den anderen Engels-Rängen cf. Winkler, *Die Basilien-Anaphora*, 452-516).

In unserer *Expositio Officiorum* sind es jedoch »die Hüter der [Rang-]Ordnung«, nicht der »Mysterien-Ordnung«, wie Emlek allzu frei und dabei irreführend übersetzt. Hinter der »Ordnung« ist *taksā* zu vermuten, d. h. die »Ordnung (*taksā*) der Diakone, Subdiakone, usw., was sich also in erster Linie auf die Ränge dieser hochbedeutsamen Teilnehmer der Liturgie bezieht, nicht auf das von Emlek hinzugefügte »Mysterium«. Die Diakone repräsentieren dabei die Engel Michael und

Gabriel und haben in der Liturgie die Funktion der »Hüter der [einzelnen Rang-]Ordnung« der Teilnehmer an diesem liturgischen Schauspiel, das Himmel und Erde vereint.

All diese Fragen zeigen zur Genüge, wie oft der syrische Text zu konsultieren wäre, um sich des tatsächlichen Vokabulars und der wirklichen Aussagen des Kommentars auch zu vergewissern. Dies gilt ebenso für die im Anonymus vorkommenden christologischen Termini und die vielfältige »Bild«-Metaphorik, die nicht immer entsprechend dem jetzigen Kenntnisstand auf adäquate Weise wiedergegeben wurden. Daraus resultiert, daß diese Publikation für die wissenschaftliche Weiterarbeit ungeeignet ist. Zudem manifestieren sich die eingeschränkten liturgiewissenschaftlichen Kenntnisse nicht nur bei der Übersetzung der *Termini technici* der Eucharistie, sondern ebenso bei den Angaben zur Taufe und dem Offizium. Zum sonntäglichen ostsyrischen Offizium *qālē d-šābrā* (pp. 27-28) ist wiederum Mateos, *Lelya-Šapra*, 494, zu konsultieren, denn er hat nachgewiesen, daß es sich dabei strukturell um die sonntägliche sog. »Kathedral-Vigil« handelt, inhaltlich ist sie mit dem Jerusalemer »Auferstehungs-Offizium« zu vergleichen.

So kommt man insgesamt leider zu dem Ergebnis, daß heute ein Wissensstand über die ostsyrische liturgische Überlieferung und über ihre Liturgie-Kommentare vorliegt, der wesentlich umfassender ist als das, was in dieser Dissertation greifbar wird.

Und dennoch: diese Veröffentlichung führt uns aufs neue das für die ostsyrische Liturgie charakteristische mystische Ineinandergreifen von Himmel und Erde vor Augen und darüber hinaus auch noch die so ungemein subtile Spiritualität dieses anonymen Liturgie-Kommentars. Dieser zugleich mit großer Sachlichkeit vorgetragene Kommentar eines Anonymus des neunten Jahrhunderts denkt noch ganz in den Kategorien des »Heiligen« und dem Sichtbarwerden des »Heiligen« in der Liturgie, einem Wesenszug aller östlicher Liturgien, was dem heutigen Menschen zunehmend abhanden zu kommen scheint. So ist es gut, daß uns der Autor mit seiner Veröffentlichung daran wieder erinnert hat, wofür wir ihm danken.

Gabriele Winkler

M. D. Findikyan, *The Commentary on the Armenian Daily Office by Bishop Step'anos Siwnec'i († 735). Critical Edition and Translation with Text and Liturgical Analysis* (= OCA 270), Rom 2004, 641 Seiten, ISBN 88-7210-343-6, 40,00 Euro

Der Autor hat mit dieser Publikation erstmals eine Zusammenschau des armenischen Offiziums nach den Kommentaren des 8. Jahrhunderts vorgelegt. In einigen Abschnitten handelt es sich sogar um eine Pionierarbeit, insbesondere was die Evolution jener Offizien betrifft, die aus einer gewissen Doppelung des Morgen- wie Abend-Offiziums hervorgegangen sind, nämlich das Offizium *Arewagali* (des Sonnenaufgangs) und *Xatatakan Zam* (der Friedens-Stunde), d. h. die Komplet.

Es ist zudem das besondere Verdienst von Findikyan, die längere Textgestalt des Kommentars von Step'anos Siwnec'i anhand der zwei bereits bekannten Handschriften und die kürzere Version auf der Grundlage von mehreren, darunter teilweise bislang unbekanntenen Handschriften ediert und erstmals mit einer Übersetzung vorgestellt zu haben. Jeder, der sich mit den Texten eines Siwnec'i oder Yovhannēs Ōjneg'i auseinandergesetzt hat, weiß um die sprachlichen Probleme, die mit einer Übersetzung dieser armenischen Texte einhergehen.

Darüber hinaus hat Findikyan die Kommentare des Yovhannēs Ōjneg'i sowie die ihm zugeordneten Kommentare zu den Offizien in seine Untersuchung miteinbezogen und dabei vor allem