

Heinzgerd Brakmann

Schwarze Perlen aus Henochs Erbe? 1| Zu »Sanctus« und »Benedictus« der äthiopischen Apostel-Anaphora

Die äthiopische Liturgie ist kein überfischtes Forschungsgebiet. Die Beschäftigung mit ihren 14+x eucharistischen Hochgebeten – zum einen Teil importierte Formulare klassischen Zuschnitts, zum anderen einheimische Entwürfe jüngerer Zeit – kam nach Sebastian Euringer (1865-1943), Oscar Löfgren (bis 1962; † 1992) und Ernst Hammerschmidt (bis 1964; † 1993) fast ganz zum Erliegen¹. Neuerdings hat sich Gabriele Winkler den wenig befahrenen Gewässern zugewandt. Im Rahmen ihrer breit angelegten Forschungen zum Sanctus², einem Juwel biblisch-

1 In letzter Zeit deutet sich eine Wende an: *Verena Böll*, 'Unsere Herrin Maria'. Die traditionelle äthiopische Exegese der Marienanaphora des Cyriacus von Behnesa (*Äthiopistische Forschungen* 48), Wiesbaden 1998, veröffentlichte einen aufschlußreichen amharischen Liturgiekommentar, dem hoffentlich andere, so zur Apostel-Anaphora, folgen werden. *Maja Priess*, Die äthiopische Chrysostomos-Anaphora, Diss. Hamburg (2003; Druck: Wiesbaden 2006) setzt die seit Jahrzehnten unterbrochene Reihe philologischer Editionen von eucharistischen Hochgebeten der äthiopischen Kirche fort. Aus der Zwischenzeit ist vor allem ein erhellender Beitrag zur Produktion einheimisch-äthiopischer Anaphoren zu nennen: *Getatchew Haile*, Religious Controversies and the Growth of Ethiopic Literature in the Fourteenth and Fifteenth Centuries, in: *Oriens Christianus* 65 (1981) 102-136. Die Unterscheidung zwischen importierter und autochthoner Euchologie ist grundlegend und methodisch zwingend zu beachten. Dringendstes Desiderat bleibt nach wie vor die wissenschaftliche Ausgabe von *Ser'ata qeddäsē* (Ordo communis = Vormesse + Wortgottesdienst) und Apostel-Anaphora (Canon missae + anaphorische Nebengebete). Das zu beidem von Sebastian Euringer für die Veröffentlichung vorbereitete Material (*Georg Graf*, Prälat Dr. Sebastian Euringer, in: *Jahrbuch des Historischen Vereins Dillingen* 52 [1950] 76 Nr. 83f.) hatte in den 1950er Jahren Ernst Hammerschmidt übernommen; seine im *Oriens Christianus* 48 (1964) 117-119 angekündigte Edition ist jedoch nicht erfolgt. An einer Ausgabe der Apostel-Anaphora arbeiten gegenwärtig Reinhard Meßner und Martin Lang (Innsbruck).

2 *Gabriele Winkler*, Rez. R. F. Taft, Il Sanctus, in: *Oriens Christianus* 85 (2001) 283f. (Vorbericht); *dies.*, Übernahme und Adaption alttestamentlicher Bestandteile in den christlichen Riten: Das Sanctus, in: W. Gross (ed.), *Das Judentum - eine bleibende Herausforderung christlicher Identität*, Mainz 2001, 78-90 (»Arbeitsbericht«); *dies.*, Das Sanctus. Über den Ursprung und die Anfänge des Sanctus und sein Fortwirken (*Orientalia Christiana Analecta* 267), Roma 2002; *dies.*, Beobachtungen zu den im »ante Sanctus« angeführten Engeln und ihre Bedeutung, in: *Theologische Quartalschrift* 183 (2003) 213-238; *dies.*, The Sanctus: Some Observations with Regard to its Origins and Theological Significance, in: Pauline Allen (ed.), *Prayer and Spirituality in the Early Church*, Bd. 3. Brisbane 2003, 111-131; *dies.*, Über die Bedeutung des Sanctus-Benedictus und seine Wurzel in der Qedušša, in: *Studi sull'Oriente Cristiano* 8, 1 (2004) 91-100 (»Überblick«); *dies.*, A New Witness to the Missing Institution Narrative, in: Maxwell E. Johnson - L. Edward Phillips (ed.), *Studia liturgica diversa. Essays in honor of Paul F. Bradshaw* (*Studies in Church Music and Liturgy*), Portland 2004, 117-128; *dies.*, Über Engel, Menschen, das Heilige und seine Pervertierung: Faust lässt grüssen, in: *Theologische Quartalschrift* 184 (2004) 118-131 (in mehre-

jüdischen Gotteslobes im Perlenkranz kirchlicher Euchologie, sammelt und betrachtet sie äthiopische Texte, »die noch niemals in ihrer Bedeutung für die Eigenheiten der Bezeugung des Sanctus und des Benedictus herangezogen wurden«, und erkennt ihnen eine entwicklungsgeschichtliche »Schlüsselfunktion« zu, da sich »das gegenseitige Durchwirken der jüdischen und christlichen Überlieferungen besonders gut an den äthiopischen Quellen ablesen« lasse³. Es geht somit nicht allein um Aufhellung der liturgiehistorischen Verhältnisse in einer Randzone der frühen Kirche, sondern um vertiefte Einblicke in das Verhältnis von Juden- und Christentum vor und in der Spätantike, mit dem erwarteten Ergebnis, daß damit gängige Überzeugungen über die Entstehung des christlichen Eucharistiegebetes aus dem jüdischen Mahldank zur Revision anstehen⁴. Der hohe Anspruch rechtfertigt fachliche Aufmerksamkeit wie kritische Betrachtung⁵.

Im Einzelnen lassen sich Winklers Hypothesen in gebotener Kürze wie folgt zusammenfassen:

- (1) Die Apostel-Anaphora, das Normal-Hochgebet der neuzeitlichen äthiopischen Eucharistiefeier, kennt mit Sicherheit von Anfang an, nicht als nachträgliche Einfügung, sowohl ein Sanctus als auch, bisher völlig übersehen, ein Benedictus⁶.
- (2) In Sanctus + Benedictus der äthiopischen Apostel-Anaphora lebt, »eindeutig« vermittelt durch das äthiopische Henochbuch (39, 12f⁷), besonders deutlich, wengleich christologisch umgestaltet, »die früheste, mit einiger Sicherheit zu datierende jüdische Qedušša in ihrer zweigliedrigen Form« fort, d. h. bestehend

ren Sprachen publiziert); *dies.*, Die Basilius-Anaphora (Anaphorae Orientales 2, 2), Roma 2005. Weiteres ist angekündigt. Eine Konkordanz der diversen Äußerungen zur selben Sache scheint hier entbehrlich; in der Regel verweise ich deshalb auf Winklers Sanctus-Buch, auf anderes nur, soweit dort im hiesigen Zusammenhang belangreiche Ausführungen vertieft oder bekräftigt werden.

3 Winkler, Sanctus 11. XV. 26. 144.

4 Ebd. 136 unter Ankündigung einer »gesonderten Untersuchung«; *dies.*, Witness.

5 Vgl. Bryan D. Spinks, Rez. Winkler, Das Sanctus, in: Journal of Theological Studies NS 55 (2004) 365-368; Graham Gould, Rez. Prayer and Spirituality in the Early Church, in: ebd. 56 (2005) 316: »a subject which will no doubt continue to excite discussion«; A. A. S. ten Kate, Rez. Winkler, Das Sanctus, in: Muséon 117 (2004) 233: »Nous espérons que ce livre si enrichissant provoquera une étude plus approfondie«.

6 Winkler, Sanctus 85 Anm. 76; 96; *dies.*, Engel 130; *dies.*, Witness 120; *dies.*, Bedeutung 98.

7 In Hen. aeth. 39, 12f. sieht und hört Henoch: »... Dich preisen die, die nicht schlafen, und sie stehen vor deiner Herrlichkeit und preisen, verherrlichen und erheben (dich), indem sie sprechen: »Heilig, heilig ist der Herr der Geister - erfüllt die Erde mit Geistern««. Und hier sahen meine Augen all die, die nicht schlafen; sie standen vor ihm, priesen (ihn) und sprachen: »Gepriesen seist du, und gepriesen sei der Name des Herrn immer und ewig« (Übers. Siegbert Uhlig). Die Gruppe der »Nie-Schlafenden« vereint Cherubim und Seraphim (Hen. aeth. 71, 7); ihr gemeinsames Gotteslob ebd. 39, 12f. verbindet das »Heilig« der Seraphim des Jesaja und das »Gepriesen« der Cherubim Hesekiels zu einem Textgefüge. Auch das kirchliche Sanctus-Benedictus wird zwei zunächst getrennte Texte zusammenfügen: das »Heilig« der Himmelswesen und das »Gepriesen« der Jünger Jesu, dieses Mal mit dem Ziel des gemeinsamen Gotteslobes der himmlischen wie der irdischen Kirche.

aus Jes 6, 3 (»Heilig«) + Variante von Ez 3, 12 (»Gepriesen«), auch in umgekehrter Reihenfolge auftretend⁸.

(3) Das eigentümliche »äthiopische Benedictus« ging unmittelbar aus Hen. aeth. 39, 13 hervor. Sein außerordentlich hohes Alter zeigt sich »zusätzlich« darin, daß es noch nicht den sonst in Hochgebeten üblichen christologischen Hosanna-Ruf (nach Mt 21, 9) kennt⁹.

(5) Sanctus und Benedictus bildeten ursprünglich auch bei den christlichen Äthiopiern eine Einheit und wurden lediglich durch den Einschub der liturgischen Abendmahlserzählung (»Einsetzungsbericht«) nachträglich getrennt. Diese stellt daher innerhalb der Apostel-Anaphora eine sekundäre Interpolation dar¹⁰.

(6) Ursprünglich ist die »alt ehrwürdige« äthiopische Anaphora der (zwölf) Apostel gleich der ostsyrischen Anaphora der Apostel (scil. Addai und Mari) ein eucharistisches Hochgebet ohne eucharistischen Einsetzungsbericht¹¹.

Mit der breit gestreuten Veröffentlichung ihrer Beobachtungen und Hypothesen hat die Tübinger Gelehrte zu Nachprüfung und Gegenprobe eingeladen. Zur Ergebnissicherung sind Anfragen und Einwände sachlicher wie methodischer Art nach akademischer Gewohnheit gleichfalls öffentlich vorzutragen¹². Dieses Privi-

8 Winkler, Sanctus 60. 84. 96. 110f. 128. 169. 171; *dies.*, Beobachtungen 214₆. 216. 223; *dies.*, Bedeutung 92. 97; *dies.*, Witness 125f.; *dies.*, Basilius-Anaphora 541. 543. Die Brücke zwischen Hen. aeth. 39, 12f. und dem kirchlichen Sanctus-Benedictus schlug bereits vor längerem *Joh. Michl*, Die Engelvorstellungen in der Apokalypse des hl. Johannes, Bd. 1, München 1937, 48 Anm. 9. Auf sie führten dann erneut *Jean Magne*, L'anaphore nestorienne dite d'Addée et Mari et l'anaphore maronite dite de Pierre III, in: *Orientalia Christiana Periodica* 53 (1987) 146 und *Stéphane Verhelst*, La Liturgie ibérico-grecque de saint Jacques. Jérusalem 1996, 218 Anm. 211.

9 Winkler, Sanctus 84. 93. 96. 111. 167; *dies.*, Bedeutung 92. 97; *dies.*, Witness 120. 123f.

10 Winkler, Sanctus 92-94. 126. 157. 172; *dies.*, Beobachtungen 214₆; *dies.*, Bedeutung 92; *dies.*, Basilius-Anaphora 536f. 541.

11 Winkler, Sanctus 85. 167f.; *dies.*, Beobachtungen 214₆; *dies.*, Bedeutung 92; *dies.*, Witness. Übernommen von *Robert F. Taft*, Mass Without the Consecration? The Historic Agreement on the Eucharist Between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East Promulgated 26 October 2001, in: *Centro Pro Unione Bulletin* 63 (2002) 19. Zu Tafts Hauptthema leistet der hier vorgelegte Aufsatz weder direkt noch indirekt einen Beitrag.

12 Meine Auseinandersetzung mit den aufgeführten Abhandlungen Winklers beschränkt sich bewußt auf die Aspekte der äthiopisch-christlichen Liturgie und ihres engeren historisch-geographischen Rahmens, d. h. das altkirchliche Patriarchat Alexandrien, da ich hinsichtlich anderer Gegenstände, besonders kaukasistischer Themen, nicht gleiche Kompetenz beanspruchen kann. Mit Winkler einig weiß ich mich in der Hochschätzung liturgiegeschichtlicher Quellenforschung und gewissenhafter Beobachtung des Forschungsstandes. Wie in der historischen Baumstark-Schule üblich, verweise ich für die Quellen an erster Stelle auf die besten und am bequemsten zugänglichen Publikationen, so für die *Liturgica* besonders auf *Eusebius Renaudot*, *Liturgiarum Orientalium Collectio*, 2 Bde., Francofurti ad Moenum² 1847, und *Frank Edward Brightman*, *Liturgies Eastern and Western*, Bd. 1 (mehr nicht erschienen), Oxford 1896 (unveränderter Nachdruck unter neuem Haupttitel *Eastern liturgies*: Piscataway, N. J.: Gorgias Press 2002, ISBN 1-931956-56-1), ferner die Editionen einzelner äthiopischer Anaphoren durch O. Löfgren und S. Euringer sowie die von G. Winkler empfohlene Übersetzung: *The Liturgy of the Ethiopian Church*. Translated by *Marcos Daoud*, revised by *Marsie Hazen*. Addis Abeba: Berhanena Selam Pr. 1954 A. Mis. (hier benutzt; Nachdruck 2005 durch den Verlag Kegan Paul, London, ISBN 0-7103-1154-0). Fundstellen der äthiopischen Originaltexte sind jeweils zusätzlich

leg sei hier beansprucht, um das Ergebnis meiner Revision vorzulegen und zu begründen: Das Sanctus der äthiopischen Apostel-Anaphora und Winklers »äthiopisches Benedictus« führen nicht in die Frühzeit christlicher Liturgie oder gar direkt in deren jüdische Vorgeschichte zurück. Es sind beides vielmehr jüngere Formeln kirchlich unterschiedlicher Herkunft, die ihr heutiges Nebeneinander im gottesdienstlichen Vollzug einer noch späteren Epoche der Liturgiegeschichte Äthiopiens verdanken.

I. Voraussetzungen und Methoden

Um die im Folgenden deutlich werdenden Beurteilungsunterschiede zu begreifen, muß man wissen, daß forschungsgeschichtlich zwei konträre Betrachtungsweisen des religions- und kirchengeschichtlichen Hintergrunds der Entwicklung des äthiopisch-christlichen Gottesdienstes einander gegenüberstehen¹³: Manche Gelehrte, z. B. Edward Ullendorff und Getatchew Haile, den Winkler als ihren Lehrer betrachtet, gehen von der »Präsenz eines hochaltertümlichen, nicht vom Hellenismus beeinflussten Judentums« in Aksum, dem spätantiken Vorgänger des heutigen Äthiopiens, aus, halten einen breiten jüdischen Einfluß auf die aksumitisch-äthiopische religiöse Kultur für historisch gesichert und sehen die äthiopisch-christliche Liturgie »von jüdischem Formelgut durchwirkt«¹⁴. Andere Historiker hingegen, darunter der Autor, kamen zu dem Resultat, daß es im Reich von Aksum – im Gegensatz zum ihm verfeindeten Südarabien – weder ein einheimisches Judentum noch zum Judentum bekehrte Herrscher gab und Äthiopiens Alte Kirche nicht judenchristlich, sondern großkirchlich geprägt war. Das jüdisch eingefärbte Gewand des äthiopischen Christentums, in dem es uns im 2. Jahrtausend unstreitig entgegentritt, halten sie für das Ergebnis erst jüngerer Entwicklung, folglich Ullendorffs »Hebraic-Jewish elements in Abyssinian Christianity«¹⁵ mit

genannt. Für den *textus receptus* des Anaphorenbuches benutze ich die äthiopisch-orthodoxen Gebrauchsdrucke መጽሐፈ: ቅዳሴ: ግዕዝና: አግርኛ: ከንመልክቲ [Maṣḥafa qeddāsē ge'eznā amārenñā kannemeleketu], Addis Abeba 1964 A. Mis., im Folgenden zitiert als *Maṣḥafa qeddāsē*, und Liturgy Book of Ethiopian Orthodox Tewahedo Church. Preparatory Service, Anaphora of the Apostles and Anaphora of St. Dioscorus in Ge'ez, Amharic, English and English Phonetic Transcription, Los Angeles ⁴2002 (im Internet zugänglich: www.kidusgebriel.org/kidase1.pdf), angeführt als *Liturgy Book*. Vergleichend beigezogen werden gelegentlich der von Arnold van Lantschoot (1889-1969) vorbereitete katholische Druck መጽሐፈ: ቅዳሴ [Maṣḥafa qeddāsē], Vatikanstadt 1945; deutsche Übersetzung: *Alfons Maria Mitnacht*, Die Messliturgie der Katholiken des Äthiopischen Ritus, Würzburg 1960, sowie The Ethiopian Rite Missal For Weekday Celebration of the Eucharist, Addis Ababa 2002, prepared by Abba Emmanuel Fritsch and Abba Brendan Cagovin. Alle äthiopischen Zahlzeichen sind in unsere Ziffern umgesetzt.

13 Referat und Diskussion: *Heinzgerd Brakmann*, Τὸ παρὰ τοῖς βαρβάρους ἔργον θεῖον. Die Einwurzelung der Kirche im spätantiken Reich von Aksum, Bonn 1994.

14 *Winkler*; Sanctus 20. XV. 126; vgl. 156. 172.

15 *Edward Ullendorff*, Hebraic-Jewish elements in Abyssinian (monophysite) Christianity, in: *Journal of Semitic Studies* 1 (1956) 216-256, verbessert in der unpaginierten »Introduction« zum Nachdruck: *ders.*, *Studia Aethiopica et Semitica* (Äthiopistische Forschungen 24), Stuttgart 1987, 2-51.

Maxime Rodinson für Äußerungen eines »christianisme judaïsant«¹⁶, geboren zur Zeit unseres Mittelalters aus der Mitte der äthiopischen Kirche und gestützt mit Übersetzungen autoritativer Texte in das Äthiopische (Ge'ez), darunter des Heno- und des Jubiläenbuchs sowie altkirchlicher Kirchenordnungen, die vor Ort als biblisches oder apostolisches Schrifttum galten. Die christlich-äthiopische Israel-Imitation kam im Wesentlichen zum Abschluß unter Kaiser Zar'a Yä'qob (1434-1468) und besitzt eine nebenchristliche oder entchristlichte Variante mit Bēta Esrā'ēl, den Falāšā, die sich als Juden verstanden und seit dem 19. Jh. allmählich dem Mainstream-Judentum anglichen¹⁷. Als Ergebnis der mittelalterlichen Kirchenreform entstand die heutige äthiopische Meßordnung (Ordo missae), die auf der Basileios-Liturgie des Koptenpatriarchats basiert, in die, z. T. in redigierter Form, pseudapostolische Euchologie und autochthone Gebetsliteratur als Normal- oder Austauschformulare eingefügt wurden.

Die skizzierten gegensätzlichen Ansichten über das Verhältnis von Judentum und Christentum in Äthiopiens Geschichte haben unmittelbare Folgen für die Art, liturgiehistorische Probleme zu betrachten und zu bearbeiten.

Der erste Ansatz wird von der Vermutung ausgehen, daß im gegenwärtigen Endtext (textus receptus) der äthiopischen Anaphoren, d. h. Eucharistiegebeten, »weit in die Geschichte hinabreichende Passagen« vorliegen, »die engste Berührungen mit der jüdischen Überlieferung aus der Zeitenwende belegen«¹⁸ und daraufhin, wie dies Winkler mit beeindruckender Belesenheit unternimmt, in frühjüdischem Schrifttum und dem Judentum nahestehenden christlichen Werken nach gleichem oder verwandtem Formelgut suchen, Übereinstimmungen und Ähnlichkeiten buchen und ein Geflecht hypothetischer Entwicklungslinien entwerfen. Der geschichtliche Abstand zwischen Zeitenwende / Spätantike einerseits und dem äthiopischen Buchdruck des 20. Jh. andererseits erscheint demgegenüber von minderer Bedeutung, weil es um die Identifizierung in christlichen Texten tatsächlich oder vermeintlich tradiert »Perlen« aus jüdischem Erbe geht, weniger um deren weitere Behandlung in kirchlicher Überlieferung. Mit kräftigem Strich lassen sich auf diese Weise große religionsgeschichtliche Linien zeichnen, freilich

16 Maxime Rodinson, L'Éthiopie a-t-elle été juive?, in: Revue des Études Juives 122 (1963) 399-403; ders., Sur la question des »influences juives« en Éthiopie, in: Journal of Semitic Studies 9 (1964) 11-19; ders., Rez. Ullendorff, Ethiopians: Bibliotheca Orientalis 21 (1964) 238-45; ders., Le problème du christianisme éthiopien, substrat juifs ou christianisme judaïsant?, in: Revue d'Histoire des Religions 167 (1965) 113-117. Vgl. jetzt auch Gianfrancesco Lusini, Note linguistiche per la storia dell'Etiopia antica: Studia Aethiopica, Festschr. S. Uhlig, Wiesbaden 2004, 69: »la forte impronta giudaica che caratterizza il cristianesimo etiopico ... dovrà essere attribuita non a oscuri contatti con gruppi di missionari, ma a quel fenomeno registrato degli studi di sociologia, per cui un conflitto può determinare in una comunità nuove manifestazioni di etnicità, in questo caso sotto forma di una consapevole imitatio Veteris Testamenti«.

17 Grundlegend zur Liturgie der Bēta Esrā'ēl und ihrer Geschichte Kay Kaufman Shelemay, Music, Ritual, and Falasha History, East Lansing 1989.

18 Winkler, Sanctus XV.

mit dem offensichtlichen Risiko, daß man Resultate innerkirchlicher Entwicklungen unbedacht in die Vor- oder Frühgeschichte des Christentums zurückprojiziert, viele Quellen befragt, aber die richtigen verpaßt.

Betrachtet man demgegenüber die äthiopische Kirche und Liturgie als Teil des alexandrinischen Patriarchats mit lokalen Sonderentwicklungen, ist notwendig der Kirchen-, der Liturgie- und der Literaturgeschichte der späteren Jahrhunderte genaue Aufmerksamkeit zu widmen. Gemeingut und äthiopische Besonderheiten, auch echte oder vermeintliche »Hebraic-Jewish elements«, lassen sich in der Tat am zuverlässigsten dadurch feststellen, daß man die – generell spät einsetzenden – äthiopischen liturgischen Quellen analysiert im Vergleich mit (a) den gottesdienstlichen Zeugnissen der alexandrinisch-ägyptischen Mutterkirche und (b) jenen euchologischen Materialien, die mit der Übersetzung altkirchlicher Literaturdenkmäler nach Äthiopien gelangten, vor allem innerhalb der äthiopischen Version der *Traditio apostolica* und ihres Umfeldes sowie des *Testamentum Domini*, in begrenztem Umfang auch der Apostolischen Konstitutionen (= *Didascalia aethiopica*¹⁹), dreier pseudapostolischer Kirchenordnungen des 3. bis 5. Jahrhunderts, die in Äthiopien freilich bis in die Neuzeit als authentisch-apostolische Dokumente angenommen wurden und Wirkung entfalteten.

Dem Vorteil, reichlicher mit Quellen statt Vermutungen arbeiten zu dürfen, steht ein derzeit leider wenig befriedigender Editionsstand der liturgiegeschichtlichen Quellen in äthiopischer Sprache gegenüber. Außer modernen Gebrauchsdrucken gottesdienstlicher Ordnungen liegen wissenschaftliche Ausgaben eines Großteils der Eucharistiegebete vor. Noch aber fehlen ausgerechnet die beiden wichtigsten Formulare: die Apostel-Anaphora (nach der sog. *Traditio apostolica*) und die Unseres Herrn Jesus Christus (nach dem *Testamentum Domini nostri Iesu Christi*). Außerdem beruhen alle Editionen vor Maija Priess (2003/06) auf einer durch den Zufall, nämlich die Verbringung in europäische Bibliotheken, bestimmten Auswahl in aller Regel recht junger Manuskripte (18./19. Jh.)²⁰. Die

19 Die äthiopische Didaskalie (Temherta didesqelyä za-‘abaw) ist keine Übersetzung der bekannten »syrischen« *Didascalia apostolorum* des 3. Jahrhunderts, sondern die äthiopische Version von *Const. apost.* 1-7 und verwandt offenbar mit *Rez. II* der *Didascalia arabica* (entstanden 1295 nach verllorener koptischer Vorlage vom Jahr 926). Im Äthiopischen fehlt demnach gerade Buch VIII mit seinem reichen Bestand an liturgischen Formularen. Teilausgabe: *Thomas Pell Platt*, *The Ethiopic Didascalia: or, the Ethiopic version of the apostolical constitutions, received in the Church of Abyssinia*, London 1834; vollständige Übersetzung *John Mason Harden*, *The Ethiopic Didascalia*, ebd. 1920. Näheres: *Alessandro Bausi*, Art. *Didəsqəlyä*, in: *Encyclopaedia Aethiopica* 2 (2005) 154f.

20 Selbst der von Euringer und Löfgren immer wieder als besondere Autorität angeführte Codex Hierosolymitanus, »das in der abessinischen Kathedrale zu Jerusalem gegenwärtig verwendete handschriftliche Missale«, ist kodikologisch gesehen »sehr jung«, nämlich 19. Jh.: *Sebastian Euringer*, *Die äthiopischen Anaphoren des hl. Evangelisten Johannes des Donnersohnes und des hl. Jacobus von Sarug* (*Orientalia Christiana* 33, 1/Nr. 90), Roma 1934, 5. Den Bestand äthiopischer Anaphorenbücher in Jerusalem listet auf: *Éphraïm Isaac*, *Shelf List of Ethiopian Manus-*

ältesten bekannten Handschriften des äthiopischen Anaphorenbuches (Maṣḥafa qeddāsē), darunter der im Jahrhundert Zar'a Yā'qobs kopierte Florentiner Cod. Med. Laur. San Marco 741 (15. Jh.)²¹, wurden bisher weder veröffentlicht noch inhaltlich hinlänglich detailliert beschrieben. In dieser Situation sollte es zu den Pflichtübungen des Liturgiehistorikers gehören, zwei wenigstens nahestehende Zeugen zu konsultieren: (a) den auf einer Handschrift aus der Zeit des Kaisers Lebna Dengel (1508-1540), dem heutigen Cod. Vat. aeth. 16²², beruhenden Erstdruck eines Missale Aethiopicum durch Tasfā Ṣeyon²³ (1510-1552) von 1548/49²⁴ mit separater lateinischer Version durch Pietro Paolo Gualtieri di Arezzo (1501-1572) sowie (b) die frühe Übersetzung (um 1612) der ›Missa dos Apostolos‹ durch den spanischen Äthiopien-Missionar Pedro Paez (1564-1622)²⁵. Von Winkler leider gleichfalls nicht beigezogen wird eine wichtige Nebenquelle: die seit einigen Jahren durch zweifache Edition zugängliche äthiopische Fassung einer anonymen Neophytenkatechese über die Meßfeier mit Liturgiezitaten²⁶, überliefert im Cod. Paris. aeth. Abbadie 66-66^{bis} (2. Hälfte 15. Jh.), einem Vertreter der ersten Rezen-

- cripts in the Monasteries of the Ethiopian Patriarchate of Jerusalem, in: *Rassegna di Studi Etiopici* 30 (1984/86) 71f. Keines datiert aus der Zeit vor dem 19. Jh.
- 21 Paolo Marrassini, I manoscritti etiopici della Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze, in: *Rassegna di Studi Etiopici* 30 (1987) 103f. Die Handschrift unbestimmter Herkunft gelangte spätestens 1543 nach Florenz (ebd. 83). Für die Möglichkeit, Ablichtungen des Manuskripts einzusehen, danke ich Reinhard Meßner (Innsbruck) verbindlich.
- 22 *Silvanus Grébaut - Eugenius Tisserant*, *Codices Aethiopici. Vaticani et Borgiani. Barberinianus Orientalis 2 Rossianus 865, Bd. 1*, In *Bybliotheca Vaticana* 1935, 61-65.
- 23 Zur Person und Werk Renato Lefevre, Documenti e notizie su Tasfā Ṣeyon e la sua attività romana nel sec. XVI, in: *Rassegna di Studi Etiopici* 24 (1969/70 [1971]) 74-133.
- 24 Testamentum novum cum epistola Pauli ad Hebraeos tantum, cum concordantiis evangelistarum Eusebii et numeratione omnium verborum eorundem. Missale cum benedictione incensi, serae etc. Alphabetum in lingua ... gheez, id est libera, quia a nulla alia originem duxit, et vulgo dicitur chaldaea. Quae omnia frater Petrus Etiops, auxilio piorum sedente Paulo III Pont. Max. et Claudio illius regni imperatore, imprimi curavit. Romae: per Valerium Doricum, et Ludouicum Fratres Brixianos, Anno salutis MDXLVIII, fol. 158^r-167^v, hier zitiert als *Tasfā Ṣeyon*. Englische Übersetzung: J. M. Rodwell, *Æthiopic liturgies and hymns*, in: *Journal of Sacred Litterature and Biblical Record* NS 3 (1863) 337-352; 4 (1863/64) 108-117. - Modus baptizandi, preces et benedictiones quibus Ecclesia Ethiopum utitur, cum sacerdotes benedicunt puerperae una cum infante Ecclesiam ingredienti, post quadragesimum puerperij diem - Item orationes quibus ijdem utuntur in Sacramento Baptismi et confirmationis - Item Missae quae communiter utuntur, quae etiam Canon universalis appellatur nunc primum ex Lingua Chaldea sive Aethiopica in Latinam conversa. Romae MDXLIX. Nachgedruckt: *Patrologia Latina* (PL) 138, 907-928 und mit Verbesserungen Renaudot (wie Anm. 12) 1, 469-495.
- 25 Pedro Paez, *Historia de Ethiopia*, in: Camillo Beccari (ed.), *Rerum Æthiopicarum scriptores occidentales inediti a seculo XVI ad XIX*, Bd. 2, Roma 1905, 446-453. Zu Person und Werk Siegfbert Uhlig, Paez, Pedro, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* 6 (1993) 1429-1431; Charles Libois, *Monumenta proximi-orientis* 5 (*Monumenta Historica Societatis Iesu* 152), Roma 2002, xliv-xlvi.
- 26 Robert Beylot, *Sermon éthiopien anonyme sur l'eucharistie*, in: *Abbay* 12 (1983) 79-116; Gérard Colin, *Le synaxaire éthiopien. Mois de Ṭerr* (*Patrologia Orientalis* 45, 1), Turnhout 1990, 212-231.

sion der äthiopischen Übersetzung (14./15. Jh.) des arabischen Synaxarions der Kopten²⁷.

II. Die Gegenprobe

1. Strukturfragen

Seit der Spätantike ist in christlichen Eucharistiegebeten durchgängig die auch aus der Römischen Liturgie vertraute Verknüpfung der beiden Akklamationen »Sanctus ...« (christlich-liturgische Adaption von Jes 6, 3 LXX + Hab 3, 3 LXX) und »Benedictus ...« (nach Ez 3, 12 LXX bzw. nach Mt 21, 9/Ps 118 [117], 26 LXX) üblich²⁸.

Eine bekannte Ausnahme bildet das Patriarchat Alexandrien. Hier finden wir für gewöhnlich das reine Sanctus ohne Hosanna + Benedictus. Für die autochthonen alexandrinisch-ägyptischen Hochgebete, angeführt von der Markos/Kyrillos-Anaphora, ist ferner kennzeichnend, daß das Post-Sanctus, die Fortsetzung des priesterlichen Gebetstextes nach dem Heilig-Ruf, gern an das πλήρης, nicht an das ἅγιος des Sanctus anknüpft und dieses teilweise auch zitiert. In der Markos/Kyrillos-Anaphora, dem eucharistischen Traditionsformular der Christengemeinde Alexandriens und, bis zur Ablösung durch Konstantinopler Formulare, Normal-Hochgebet der chalcedonensisch gesinnten alexandrinischen »Melchiten«²⁹, begegnet das Sanctus außerdem – anscheinend mit ungeschickt eingeflickter Textübernahme aus der palästinisch-syrischen Jakobos-Liturgie³⁰ – sogar doppelt: Ein erstes Mal innerhalb des Priestertextes von Präfation/Ante-Sanctus und anschließend noch einmal als Gemeinde-Ruf. Dieses Doppel-Sanctus, das ebenso die koptisch überlieferte Matthäus-Anaphora und ähnlich

27 *René-Georges Coquin*, Le synaxaire éthiopien: Note codicologique sur le Ms. Paris B. N. d'Abbadie 66-66^{bis}, in: *Analecta Bollandiana* 102 (1984) 49-59; *Gérard Colin*, Le synaxaire éthiopien. État actuel de la question, in: ebd. 106 (1988) 273-317, bes. 288-294.

28 Zu Ursprung und Herkunft des christlich-liturgischen Sanctus vgl. *Pierre-Marie Gy*, Le Sanctus romain et les anaphores orientales, in: *Mélanges liturgiques*, Festschrift Bernard Botte (Louvain 1972) 167-174; *Robert F. Taft*, Il Sanctus nell'anafora. Un riesame della questione (Roma 1999) mit Lit.; ebd 35f. eine Liste eucharistischer Hochgebete noch ohne Sanctus, darunter die beiden Anaphoren der Traditio apostolica und des Testamentum Domini.

29 *Heinzgerd Brakmann*, Das alexandrinische Eucharistiegebet auf Wiener Papyrusfragmenten, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 39 (1996) 149-164 mit Lit. Jüngste Ausgabe: *Geoffrey J. Cuming*, The Liturgy of St. Mark (Orientalia Christiana Analecta 234), Roma 1990; dazu vgl. *Hans Quecke*, Rez. Cuming, in: *Orientalia Christiana Periodica* 60 (1994) 292-298. Durch den Handschriftenfund von 1975 im Sinai-Kloster hat sich der Bestand an melchitischen Manuskripten dieser Liturgie inzwischen nahezu verdoppelt, doch konnten die neuen Zeugen bisher nicht untersucht werden; Ἱερά Μονή καὶ Ἀρχιεπισκοπή Σινᾶ (ed.), Τὰ Νέα Εὐρήματα τοῦ Σινᾶ (Athen 1998) 221. 256. 258. 261; Sinai. gr. X 214 (12./13. Jh.), E 25 (14. Jh.), E 42 und E 66.

30 *René-Georges Coquin*, L'anaphore alexandrine de saint Marc, in: *Muséon* 82 (1969) 326; *Cuming*, Liturgie (wie Anm. 29) 120.

das namenlose Eucharistiegebet der Ostraka aus Theben kennen³¹, haben in der Folge manche als unschön empfunden. Bei den Chalcedonensern ist im Messan. gr. 177 (bald nach 1000) und im Alexandr. 173 (16. Jh., Gelehrtenkopie) das erste Ἅγιος, ἄγιος Κύριος Σαβαώθ κτλ. des Priesters durch das Trishagion Ἅγιος ὁ Θεός, ἄγιος ἰσχυρός ersetzt, ebenso im unter Patriarch Gregorios I. von Alexandrien (1243-1263) gebrauchten Sinait. gr. 2148, hier als Korrektur zweiter Hand³². Im Koptenpatriarchat zitiert statt dessen der Priester nach den sahidischen Ostraka etwas abgewandelt Offb 4, 8, im griechischen Kacmarcik-Kodex Jes 6, 3 LXX³³; in der bohairischen Rezension fehlt der eingeflickte Priester-Text ganz³⁴. Die beschriebene Einrahmung des gemeindlichen Heilig-Rufs durch Sanctus-Zitate bringt für Liturgiehistoriker den beachtlichen Vorteil, daß damit die Textgestalt des Gemeinde-Sanctus wenigstens zum Teil auch dann deutlich wird, wenn dieses selbst, wie häufig anzutreffen, in liturgischen Manuskripten für die Hand der Priester nicht *plene* aufgeschrieben ist.

Mit dem Hosanna-Benedictus-Zusatz findet sich das Gemeinde-Sanctus im alexandrinisch-ägyptischen Traditionsbereich nur in importierten Formularen, so in der Eucharistiefeyer bei der Gregorios-Anaphora³⁵. Aber die Verwendung eines vom Sanctus gesonderten Benedictus innerhalb der *Prex eucharistica* ist in Ägypten – *pace* Winkler³⁶ – sehr wohl überliefert, so daß ein analoger äthiopi-

- 31 *Angelicus M. Kropp*, Die koptische Anaphora des hl. Evangelisten Matthäus, in: *Oriens Christianus* 20 (1932) 112f. bzw. *Emmanuel Lanne*, *Le Grand Euchologe du Monastère Blanc* (Patrologia Orientalis 28, 2), Paris 1958, 346-349; *Hans Quecke*, Das anaphorische Dankgebet auf den koptischen Ostraka B. M. Nr. 32 799 und 33 050 neu herausgegeben, in: *Orientalia Christiana Periodica* 37 (1971) 391-405, hier 402-405; *ders.*, Das anaphorische Dankgebet auf dem koptischen Ostrakon Nr. 1133 der Leningrader Eremitage neu herausgegeben, in: ebd. 40 (1974) 46-60, hier 58. Unklar bleiben die Verhältnisse im Anaphora-Fragment P. Berlin 17032, ca. 5./6. Jh.: *Kurt Treu*, Neue Berliner liturgische Papyri, in: *Archiv für Papyrusforschung* 21 (1971) 72-74.
- 32 *Heinzgerd Brakmann*, Zur Bedeutung des Sinaiticus graecus 2148 für die Geschichte der melchitischen Markos-Liturgie, in: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 30 (1981) 246f.; *Cuming*, Liturgy (wie Anm. 29) 38.
- 33 *William F. Macomber*, The Anaphora of Saint Marc according to the Kacmarcik Codex, in: *Orientalia Christiana Periodica* 45 (1979) 75-98;
- 34 *Coquin*, L'anaphore (wie Anm. 30) 323f.
- 35 *Ernst Hammerschmidt*, Die koptische Gregoriosanaphora (Berliner Byzantinische Arbeiten 8), Berlin 1957, 116-120; *Albert Gerhards*, Die griechische Gregoriosanaphora. Ein Beitrag zur Geschichte des Eucharistischen Hochgebets (LQF 65), Münster i. W. 1984, 62f. Vgl. auch das Diakonale-Fragment Cambr. Univ. Libr. Add. 1886-21, ed. *Stephen Gaselee*, Greek words in Coptic, in: *Byzantinische Zeitschrift* 30 (1929/30) 228 (Sanctus + Benedictus ohne ἐλθὼν καὶ). Außerhalb von Anaphoren ist das gepaarte Sanctus-Benedictus bei den Kopten üblich z. B. bei der Weihe des Taufwassers und eines Baptisteriums (*Henricus Denzinger*, *Ritus Orientalium Coptorum Syrorum et Armenorum in administrandis sacramentis*, Wirceburgi 1864, Bd. 1, 206. 241f.).
- 36 *Winkler*, Sanctus 84. 92. 167; vgl. *dies.*, Beobachtungen 222: »Im alexandrinischen Anaphoren-Typus hat das Benedictus niemals Eingang gefunden«, offenbar Echo von *Anton Baumstark*, Trishagion und Qeduscha, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 3 (1923) 22: »jede Entsprechung« zum Benedictus fehle »in allen ägyptischen oder mit Ägypten im Zusammenhang stehenden Denkmälern eucharistischer Liturgie«; vgl. ebd. 25 und *ders.*, Liturgie comparée, Chevetogne

scher Brauch nicht »der gesamten christlichen Überlieferung« entgegenstände. Belege für dieses ägyptische Separat-Benedictus bilden gottesdienstliche Bücher des Schenute-Konventes, des sogenannten Weißen Klosters bei Atripe, kopiert um 1000 n. Chr.: (a) Der Volltext findet sich in Diakonenbüchern, die auch solche Gemeindetexte verzeichnen, die der Diakon verstärkend oder vikarisch zu rezitieren hatte, nämlich P. Vindob. K 9742³⁷ und Paris. copt. 129²⁰ fol. 139^{v38} : ἀμῆν, κύριε, εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου, ὅσαννά ἐν τοῖς ὑψίστοις, ἀμῆν, ἀμῆν, ἀμῆν. Verwendung fand hier also nicht das »Gepriesen« aus Ez 3, 12 LXX, sondern das »christologische Benedictus« nach Mt 21, 9 (mit Ps 118 [117], 26), doch ohne die Erweiterung des Verbuns zu ὁ ἐλθὼν καὶ ἐρχόμενος, »der kam und der kommt«, den das mit dem Sanctus gekoppelte Benedictus der Importformulare, so die bohairische Gregorios-Liturgie, regelmäßig aufweist. (b) Das Benedictus-Initium εὐλογημένος tritt als Rubrik (*rubrum*) auch im Priestern zugedachten Euchologion »Z 100« auf³⁹ und erlaubt eine genauere Zeitbestimmung des Rufes im Vollzug des Eucharistiegebetes, nämlich bei der Epiklese⁴⁰. Die von den Kopten beibehaltene griechische Sprache

³1953, 96. Doch beachte die beiden hier folgenden Anmerkungen. Den 1923 bereits veröffentlicht vorliegenden Benedictus-Beleg in Wien hatte Baumstark offensichtlich nicht zur Kenntnis genommen, den Pariser Zeugen (über- ?) las er 1927 in Bonn auf Photos im Goussen-Nachlaß. Spätestens ab 1958 ist jedoch die Verwendung des Benedictus beim Eucharistiegebet in Ägypten kein Geheimnis mehr; *Lanne*, *L'euchologe* (wie Anm. 31) 277, so nachträglich auch *Gabriele Winkler*, *Rez. A. Budde*, in: *OrChr* 89 (2005) 268: »Diese beiden *Diakonika* belegen das *Benedictus*«.

- 37 Ed. princeps: *Carl Wessely*, *Griechische und koptische Texte theologischen Inhalts* 5 (Studien zur Paläographie und Papyruskunde 18), Leipzig 1917, Nr. 260. Nachveröffentlichungen: *Jutta Henner*, *Fragmenta liturgica coptica*. Editionen und Kommentar liturgischer Texte der Koptischen Kirche des ersten Jahrtausends (Studien und Texte zu Antike und Christentum 5), Tübingen 2000, 185 mit Komm. ebd. 192f.; *Achim Budde*, *Die ägyptische Basilios-Anaphora*. Text - Kommentar - Geschichte (Jerusalem Theologisches Forum 7), Münster i. W. 2004, 160 b Nr. 81.
- 38 Teil von Heinrich Goussens »Neuem orientalisch-liturgischen Fund« (*OrChr* 23, 1927, 174). Ed. princeps: *René-Georges Coquin*, *Vestiges de concélébration eucharistique chez les melkites égyptiens, les coptes et les éthiopiens*, in: *Muséon* 80 (1967) 41; Neuausgabe: *Budde* (wie Anm. 37).
- 39 *Lanne*, *L'euchologe* (wie Anm. 31) 356f., 24. Ebd. 277 bestimmt Lanne das εὐλογημένος von »Z 100« als alexandrinisch-ägyptische Entsprechung des Benedictus: »la seconde partie du *Sanctus* de l'anaphore syro-byzantine et occidentale«, und führt Beispiele für den Wiederhall des Benedictus-Rufes im Priestertext in Ägypten entstandener Anaphoren an: *Patrologia Orientalis* 28, 302f, 15-19; ebd. 366f, 1-3; *Renaudot* (wie Anm. 12) 1, 327. Letzteren Text verband auch *Anton Baumstark*, *Die syrische Anaphora des Severus von Antiocheia*, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 2 (1922) 95 mit dem Benedictus, freilich mit dem der Apostolischen Konstitutionen vor der Kommunion (dazu unten bei Anm. 165).
- 40 *Henner* 192; *Budde* 396. Da das priesterliche Euchologion »Z 100« redaktionell den Diakonenruf ausdrücklich in den Vortrag des eucharistischen Hochgebetes »integriert«, gehen die bei *Winkler*, *Basilios-Anaphora* (wie Anm. 2) 758 Anm. 10 geäußerten Vorbehalte gegen Buddes vermeintlich »hypothetische Plazierung des Textes« ins Leere. Den Befund der Euchologien hingegen nicht mit dem der zugehörigen Diakonalien zu verbinden, wäre methodisch falsch und würde weiterhin »Romeo ohne Julia« auf die liturgiewissenschaftliche Bühne bringen; vgl. *Heinzgerd Brakmann*, *Fragmenta Graeco-Copto-Thebaica*, in: *OrChr* 88 (2004) 156.

des Benedictus und seine Einreihung unter die Diakonika bürgen dafür, daß mit ihm das Echo alter einheimischer Tradition vorliegt und nicht, wie weithin im Fall der priesterlichen Euchologie der Kopten, eine der postchalcedonensischen Übernahmen aus dem antiochenisch-syrischen Raum. Offenbar hat sich Ägypten, wie schon René-Georges Coquin vermutete⁴¹, der Aufnahme des Benedictus nicht grundsätzlich verweigert, es nur anders als andernorts üblich eingesetzt.

Betrachtet man das Verhältnis von Sanctus und Benedictus innerhalb der Struktur des eucharistischen Hochgebetes genauer, zeigt sich bezüglich des Heilig-Rufes Deckungsgleichheit zwischen Ägypten und Äthiopien. Das, was Winkler das »äthiopische Benedictus« nennt⁴² – seit 1548/49 in Europa bekannt, doch bislang nicht mit dem Sanctus in Verbindung gebracht –, unterscheidet sich jedoch vom alexandrinisch-ägyptischen Benedictus sowohl in seiner Textgestalt⁴³ als auch hinsichtlich der Stellung im Ordo missae. Winkler erkennt diese Struktur:

- Sanctus
 - ingeschobener Einsetzungsbericht
 - mit kurzer epikletischer Bitte, dabei:
- Benedictus⁴⁴.

Die Analyse ist doppelt zu verdeutlichen: Das »äthiopische Benedictus« begegnet in den Quellen (a) stets eingebettet in einen größeren Text-Block (angedeutet mit »dabei: Benedictus«), und zwar zweimal vollzogen, nämlich vom Priester sowie von der Gemeinde⁴⁵. Es steht (b) nicht unmittelbar hinter dem Einsetzungsbericht, sondern erst nach jeweils kurzer Anamnese und Epiklese am Ende der Anaphora, genauer: im Anschluß an die traditionelle gemeindliche Schlußformel des Hochgebetes »Wie es war ... Amen«⁴⁶. Unseren Text behandelt daher das klassische Handbuch von Jean Michel Hanssens im Kapitel *De benedictione vel precibus post anaphoram*⁴⁷. Das Benedictus wäre demnach bei Geltung der Spaltungshypothese Winklers in Äthiopien nicht nur vom Sanctus gelöst, sondern auch aus der *Prex eucharistica* verdrängt worden.

41 Coquin, *L'anaphore* (wie Anm. 30) 326 unter Hinweis auf *Testamentum Domini* und Apostolische Konstitutionen.

42 Winkler, *Witness* 124 u. ö.: »the Ethiopic Benedictus«.

43 Dazu s. unten zu Anm. 155.

44 Winkler, *Sanctus* 89; vgl. 85. 124; *dies.*, *Bedeutung* 97; detaillierter: *dies.*, *Witness* 126.

45 Zum Text siehe unten bei Anm. 163. Die ursprünglichen Konturen des Textblockes sind in der *Editio princeps* am besten zu erkennen, im *textus receptus* hingegen durch Verzahnung mit Vorangehendem etwas verwischt; s. unten Anm. 167f.

46 *Maṣḥafa qeddāsē* 120; *Daoud - Hazen* (wie Anm. 12) 60 Nr. 52; *Brightman* (wie Anm. 12) 233, 22-24. Auch die detailliertere Strukturanalyse bei Winkler, *Witness* 126 übergeht die Schlußformel der *Prex eucharistica* vor dem »Gepriesen« mit Schweigen.

47 *Ioannes Michael Hanssens, Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, Bd. 3, Romae 1932, 485 Nr. 1361.

Der angesprochene »Benedictus«-Block gehört zum äthiopischen Ordinarium missae, den gleichbleibenden Texten der Feier: Er tritt daher in Verbindung mit sämtlichen im Lande verwendeten Hochgebetsformularen auf⁴⁸, obschon in Handschriften und Drucken häufig unerwähnt oder vertreten allein durch sein Initium, weil den Benutzern im Volltext hinlänglich bekannt. Gegenüber Winkler ist nachzutragen, daß die Rezitation dieser Passage nach dem äthiopischen Anaphorenbuch stets im Anschluß oder bei einer zeremoniellen Handlung vollzogen wird, nämlich der Signatio des geheiligten Brotes mit dem heiligen Wein⁴⁹. Daraus folgt: In seiner gegenwärtigen Gestalt ist Winklers »äthiopisches Benedictus« kein Textbaustein der Prex eucharistica, sondern gehört unübersehbar in das Umfeld der »Precommunion Rites«⁵⁰. Daß dies irgendwann, vor Einsetzen unserer Dokumentation, einmal anders gewesen sein könnte, ist von vornherein nicht völlig auszuschließen, allerdings bisher durch nichts angedeutet oder bewiesen. Jedenfalls wirft die Feststellung der gegenwärtig deutlichen strukturellen Trennung von Sanctus und äthiopischem »Benedictus« die Frage auf, ob es sich beim Heilig-Ruf der äthiopischen Apostel-Anaphora und dem mit beträchtlichem Zeitabstand gesprochenen »Gepriesen« wirklich um ein im Sinne Winklers sekundär gespaltenes Sanctus-Benedictus handelt oder nicht eher um zwei ihrer Herkunft nach getrennte Texte. Daher sind beide Formeln näher zu betrachten:

2. Das Sanctus der Apostel-Anaphora

Der Heilig-Ruf wurde zwar allgemein Bestandteil eucharistischer Hochgebete, jedoch in regional unterschiedlichen Formen. Der sich methodisch daher anbietende Liturgienvergleich (›Liturgie comparée‹) ergibt: Das Sanctus der äthiopischen Apostel-Anaphora entspricht jener Gestalt, die in den verschiedenen Konfessionen und Liturgiesprachen des alexandrinisch-ägyptischen Raumes üblich ist. Namentlich weist es die für Ägypten typisch gewordene Besonderheit auf, Gottes Herrlichkeit als »heilig« zu benennen (τῆς ἁγίας σου δόξης⁵¹), ein Attribut, das in der Oratio post Sanctus nicht selten ausdrücklich aufgegriffen wird. In der derartig gestalteten Heiligpreisung spiegelt sich zugleich ein fortgeschrittener Stand

48 Detailnachweise: *Winkler*, Sanctus 86-89. Ergänze: Auch die sog. Hosanna-Anaphora (»äth Greg Ik«) kennt den üblichen »Benedictus«-Block: *Daoud - Hazen* (wie Anm. 12) 70-73; *Oscar Löfgren - Sebastian Euringer*, Die beiden gewöhnlichen äthiopischen Gregorius-Anaphoren (*Orientalia Christiana* 30, 2/Nr. 85), Roma 1933, 103 zu Nr. 35.

49 *Maṣḥafa qeddāsē* 120; *Daoud - Hazen* 61.

50 Gegenwärtig beste Darstellung, über die byzantinische Liturgie hinaus, *Robert F. Taft*, A History of the Liturgy of St. John Chrysostom, Bd. 5. The Precommunion Rites (*Orientalia Christiana Analecta* 261), Roma 2000. Einige Ergänzungen bei *Gabriele Winkler*, in: *Oriens Christianus* 86 (2002) 171-193.

51 Vgl. *Hanssens*, ILRO (wie Anm. 47) 394 Nr. 1255; *Winkler*, Sanctus 128.

liturgiegeschichtlicher Entwicklung⁵². Jenes »heilig« fehlt noch in der sog. Barcelona-Anaphora (P. Barc. inv. 154b-155a, heute auf Montserrat)⁵³ und im Serapion-Euchologion⁵⁴ (beide 4. Jh.) sowie im griechisch-eucharistischen Papyrus von Dêr Balizeh (7. Jh.)⁵⁵. Erstmals sicher belegt ist es mit dem Sanctus-Papyrus P. Vindob. G 19 887 (5./6. Jh.)⁵⁶. Unter den jüngeren Vertretern der »Anàfora de Barcelona« kennt jenes »heilig« das griechische Fragment P. Vindob. G 41 043 (6. Jh.) im Post-Sanctus⁵⁷, noch nicht hingegen die koptisch-sahidische Version derselben Anaphora, Coptica Lovaniensia Nr. 27, um 600⁵⁸, wiederum dann wohl das Liturgie-Zitat im sahidischen Isaak-Testament⁵⁹. Im Post-Sanctus des P. Ryl. gr. 465 (6. Jh.) wird es plausibel rekonstruiert⁶⁰; für die Stifterinschrift vom Jahr 735 der Marienkirche in Alt-Kairo ist es mit Sicherheit anzunehmen⁶¹. In der Folgezeit setzt sich das Attribut im Nilland allgemein durch. Die mittelalterlichen Zeugen der melchitischen Markos-Liturgie besitzen es, soweit kontrollierbar, durchgängig im ersten Sanctus, im Gemeinde-Sanctus sowie im Post-Sanctus⁶², ebendort der dem Koptenpatriarchat entstammende griechische Kacmarcik-Kodex⁶³. Auch im Sanctus der »Baumstark'schen Liturgie«⁶⁴, im zweisprachigen

- 52 So auch *Winkler*, Sanctus 128, dort bewertet als »eine spätere Konturierung« des Sanctus in Äthiopien. Eine Fassung ohne dieses »heilig« ist im Kontext der äthiopischen Apostel-Anaphora freilich nicht belegt.
- 53 *R. Roca-Puig*, Anàfora de Barcelona i altres pregàries (Missa del segle IV). Tercera edició, Barcelona 1999, 29. Erhalten ist eine vollständige Prex eucharistica, nicht nur ein Fragment, wie, in Unkenntnis der vielfach bibliographierten Edition, *Winkler*, Basilius-Anaphora (wie Anm. 2) 377 meint.
- 54 *Maxwell E. Johnson*, The Prayers of Sarapion of Thmuis (Orientalia Christiana Analecta 249), Roma 1995, 46.
- 55 *Jürgen Hammerstaedt*, Griechische Anaphorenfragmente aus Ägypten und Nubien (Papyrologica Coloniensia 28), Opladen 1999, 174.
- 56 *Charles Wessely*, Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus 2 (Patrologia Orientalis 18, 3), Paris 1924, 437.
- 57 *Hammerstaedt*, Anaphorenfragmente 156.
- 58 *Louis Th. Lefort*, Coptica Lovaniensia, in: Muséon 53 (1940) 23.
- 59 *K. Heinz Kuhn*, The Sahidic version of the Testament of Isaac, in: Journal of Theological Studies NS 8 (1957) 235; vgl. *Winkler*, Sanctus 61.
- 60 *Hammerstaedt*, Anaphorenfragmente 77.
- 61 Ebd. 188. 199.
- 62 *Cuming*, Liturgy (wie Anm. 29) 37-39.
- 63 *Macomber*, Anaphora (wie Anm. 33) 94 Nr. 23.
- 64 *Anton Baumstark*, Eine aegyptische Mess- und Tauf liturgie vermutlich (sic) des 6. Jahrhunderts, in: Oriens Christianus 1 (1901) 2. 15. Sein eucharistisches Hochgebet charakterisiert *A. Baumstark*, Le liturgie orientali e le preghiere "Supra quae," e "Supplices," del canone romano. Nuova edizione con aggiunte (Studi Liturgici 5), Grottaferrata 1913, 7 als »un antico rifacimento della liturgia di S. Marco«. Alter und Herkunft des Formulars bedürfen noch genauere Untersuchung.

P. Naqlun inv. 10/95⁶⁵, in sahidischen Anaphoren des Euchologions »Z 100«⁶⁶ sowie im Pariser Diakonale⁶⁷, beide aus dem Weißen Kloster, ist es zu lesen.

Alleinige Eigentümlichkeit des üblichen äthiopisch-christlichen Gemeinde-Sanctus⁶⁸ bildet der Zusatz **ፍጹም** (feṣṣum), »vollkommen«⁶⁹, zwischen transliteriertem $\sigma\beta\alpha\omega\theta$ und übersetztem $\pi\lambda\eta\rho\eta\varsigma \acute{o} \upsilon\delta\omicron\rho\alpha\nu\acute{o}\varsigma$. Er hängt mit Gewißheit nicht vom Henoch-Buch ab⁷⁰ und fehlt, da noch oder vor Ort unüblich, im Sanctus-Zitat der Vita des Mönchspriesters Banādlewos (1303-1400)⁷¹. Handschriftlich ist er jedoch ab dem 15. Jh. durch die oben genannte Neophytenkatechese sowie das Maṣḥafa meṣtir des Giyorgis von Saglā († 1425) bezeugt⁷² und tritt auch im Maṣḥafa berhān des Zar'a Yā'qob (1434-1468) auf⁷³. Das alte Anaphorenbuch San Marco 741 (15. Jh.) in Florenz⁷⁴ verzeichnet das Sanctus in beiden Formen, mit **ፍጹም** in der Basileios-Anaphora (fol. 33^r) und ohne solches in der Apostel-Anaphora (fol. 66^r). Bemerkenswert ist, daß das **ፍጹም** gleichfalls in der Didascalia aethiopica auftaucht⁷⁵, die als einzige der nach Äthiopien gelangten »apostoli-

65 Tomasz Derda - Katarzyna Urbaniak-Walczak, P. Naqlun inv. 10/95: Greek excerpts from a liturgy with their coptic translation, in: Journal of Juristic Papyrology 26 (1996) 15.

66 Matthäus-Anaphora: Kropp (wie Anm. 31) 112f. bzw. Lanne, L'euchologe (wie Anm. 31) 349 im Ante- sowie Post-Sanctus, Thomas-Anaphora ebd. 312f. im Post-Sanctus.

67 Paris. copt. 129²⁰ fol. 139^v: Budde (wie Anm. 37) 146b § 24.

68 Der äthiopische Text ist leicht zugänglich, da vielfach veröffentlicht, z. B. bei Ernst Hamerschmidt, Aethiopica, in: Oriens Christianus 48 (1964) 122; Winkler, Sanctus 90 Nr. 32; Maṣḥafa qeddāsē (wie Anm. 12) 116; Liturgy Book (wie Anm. 12) 68.

69 Chr. Fr. Augustus Dillmann, Lexicon linguae Aethiopicae, Lipsiae 1865, 1388f.

70 Unmittelbar ersichtlich aus der Gegenüberstellung von Henoch- und Sanctus der Apostel-Anaphora bei Winkler, Sanctus 95. Vgl. auch dies., Witness 121 Anm. 31: »it is not found in Ethiopic Enoch«.

71 Osvaldo Raineri, Atti di Banādlewos (Patrologia Orientalis 48, 1), Turnhout 1998, 58, 14f.

72 Patrologia Orientalis 45, 226, 2; Giyorgis v. Saglā, Maṣḥafa meṣtir 1 (CSCO 515/Aeth. 89, 17, 20). Das Wort fehlt in der lateinischen Übersetzung bei Renaudot (wie Anm. 12) 1, 489, nicht jedoch in der Editio princeps des äthiopischen Missales von 1548/49: Tasfā Ṣeyon (wie Anm. 24) fol. 165^f (vgl. auch PL 138, 922D: Perfecte pleni). Vom anaphorischen Heilig-Ruf in der Textgestalt abweichende Sanctus-Texte, u. a. ohne **ፍጹም** (feṣṣum), finden sich nach dem Evangelium und beim Friedensgebet Tasfā Ṣeyon fol. 162^v und 164^f; Renaudot 1, 483. 486; Rodwell (wie Anm. 24) 349f. 108. Auch der Cod. Ambr. X 104bis sup., Psalter mit Anhang (16. Jh.), besitzt ein Sanctus mit **ፍጹም** in der Marienanaphora des Giyorgis von Saglā (Takla Māryām Semharay Selim, La Messe de Notre Dame dite Agréable parfum de sainteté [Rome 1937] 8; ausgelassen in der Übersetzung ebd. 9).

73 Maṣḥafa berhān 3, 1 (CSCO 261/Aeth. 51, 17, 2f.), ebenso im Sanctus-Zitat am Anfang des Berichts (15. Jh.) über Erhebung und Übertragung der Reliquien des Abtes Fileppos: Getatchew Haile, The Translation of the Relics of Abunā Filāppos of Dābrā Libanos of Choa, in: Rassegna di Studi Etiopici 34 (1990 [1992]) 78. Zu Vorkommen in Sanctus-Texten jüngerer Falāšā-Handschriften s. Winkler, Sanctus 54. 58.

74 Vorge stellt oben bei Anm. 21.

75 Didasc. aeth. 37 (ohne Parallele in den Apostolischen Konstitutionen; vgl. o. Anm. 19). Der äthiopische Text des Kapitels ist unveröffentlicht. Ich konnte konsultieren Brit. Libr. Or. 793 fol. 143^b und Stuttgart, Württembergische Landes-Bibliothek (nicht: Universitätsbibliothek), Cod. orient. fol. 49 (17. Jh.?) fol. 113^f. Beide zeigen den üblich gewordenen anaphoralen Sanctus-Text mit **ፍጹም** (feṣṣum). Vgl. Harden, Didascalia (wie Anm. 19) 176 : »Holy, holy, Lord of Hosts, the holiness of thy glory [is perfect and]¹ filleth the heavens and the earth«. Die Anmer-

schen Kirchenordnungen ein Sanctus-Formular enthält. Beim derzeitigen Editions- und Forschungsstand läßt sich allerdings nicht absehen, ob mit dieser Kirchenordnung die direkte oder indirekte Quelle des liturgischen Sanctus-Zusatzes gefunden oder ob in seiner äthiopischen Fassung bereits der Wiederhall bestehenden lokalen Brauches zu hören ist⁷⁶. Diskutiert wird, ob man die Einschaltung **ፍጹም** zum Vorgehenden oder Nachfolgenden nehmen soll⁷⁷. Folglich übersetzen bis heute die einen Äthiopisten »vollkommen erfüllend«⁷⁸, die anderen »Sabaoth, vollkommen / der Vollkommene«⁷⁹. Für die Interpretation als Gottesprädikation spricht viel, nicht nur die amharische Sanctus-Übersetzung, sondern vor allem das Sanctus-Zitat im Ante-Sanctus der Apostel-Anaphora, das nach dem *textus receptus* mit **ፍጹም** (*feṣsum*) endet⁸⁰, es also zu Sabaoth zieht.

Doch Winkler geht weit darüber hinaus und bürdet dem Wort eine ganz spezielle Last auf. Sie benutzt es als Argument für die ungewöhnliche Hypothese, der Adressat des äthiopisch-christlichen Sanctus sei, obschon sich die äthiopische Apostel-Anaphora als solche an den Gott-Vater wendet⁸¹, ursprünglich nicht Er gewesen, sondern der Gottessohn, Christus. In Äthiopien habe man die dem

kung zu 1: »The words look like a gloss«, spiegelt Hardens Sondervotum, der Zusatz habe ursprünglich, im Falle verkürzter schriftlicher Anführung des Sanctus-Textes, nichts anderes besagt als »und so weiter«, sei in der Folge dann aber auch in den Volltext eingedrungen: *Harden*, *Anaphoras* (wie Anm. 94) 50f. Für Lesung und Übermittlung des Textes in London danke ich Alessandro Bausi, der Württembergischen Landesbibliothek für eine Ablichtung aus dem Stuttgarter Kodex. Letzteren beschreibt *Veronika Six*, *Äthiopische Handschriften Teil 3. Handschriften deutscher Bibliotheken, Museen und aus Privatbesitz (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland 20, 6)*, Stuttgart 1994, 461-466.

76 Mit *Didasc. aeth.* 37 stützt Kaiser Zar'a Ya'qob seine Aussage, daß allein Vater, Sohn und Heiliger Geist, und nicht einer der Engel, »Himmel und Erde erfüllen«: *Getatchew Haile*, *The Homily of Aṣe Zār'a Ya'qob of Ethiopia in Honour of Saturday*, in: *Orientalia Lovaniensia Periodica* 13 (1982) 214. Das Sanctus-Kapitel der Kirchenordnung galt demnach zur damaligen Zeit bereits als Autorität.

77 Das Problem studierte ausführlicher zuletzt *Ernst Hammerschmidt*, *Aethiopica*, in: *Oriens Christianus* 48 (1964) 122-124, referiert von *Winkler*, *Sanctus* 91.

78 So u. a. *Rodwell* (wie Anm. 24) 111; *Brightman* (wie Anm. 12) 231, 28. 34: »wholly full«; *Löfgren - Euringer*, *Gregorius-Anaphoren* (wie Anm. 48) 123; *Sebastian Euringer*, *Die äthiopische Anaphora des heiligen Basilius (Orientalia Christiana 36,3/Nr. 98)*, Roma 1934, 151 Anm. 16; *Hanssens*, *ILRO* (wie Anm. 47) 394 Nr. 1255: *omnino plenus*, übernommen *Hammerschmidt*, *Gregoriananaphora* (wie Anm. 35) 117 Anm. 118 und *Gernot Bühring - Siegbert Uhlig*, *Der eliminierte »Himmel«*, in: *Ostkirchliche Studien* 38 (1989) 50 mit Anm. 46: »völlig voll«; *Yaqob Beyene*, in: *CSCO* 516/Aeth. 90 (1990) 12: »completamente pieni«.

79 So u. a. *Paez* (wie Anm. 25) 447: »Deos Sabaot perfeito«; *Oscar Löfgren*, *Varianten und Bemerkungen zur äthiopischen Anaphora der 318 Rechtgläubigen*, in: *Monde Oriental* 26-27 (1932/33) 217; *Hammerschmidt*, *Aethiopica* 123f.; *Winkler*, *Sanctus* 90 u. ö.: »vollkommener Herr/Gott Sabaoth«.

80 *Maṣḥafa qeddāsē* (wie Anm. 12) 120 Nr. 30; *Liturgy Book* (wie Anm. 12) 68; die Neophytenkatechese hingegen zitiert das priesterliche Sanctus vollständig (*Patrologia Orientalis* 45, 226), ebenso das katholische *Maṣḥafa qeddāsē* (wie Anm. 12) 53, die Handschrift *Brit. Libr. Or.* 545 bis zu »Herrlichkeit«: *Brightman* (wie Anm. 12) 231, 28f. Die anstößige Doppelrezitation wurde offenbar auch in Äthiopien auf verschiedene Weise gemildert; vgl. oben bei Anm. 29.

81 *Winkler*, *Sanctus* 92; vgl. 137.

Sanctus zugrunde liegende jüdische Qedušša im Wortlaut »christologisch umgestaltet«⁸², und zwar durch das »über das Glaubensbekenntnis interpolierte« **ፍጹም** (feṣsum)⁸³. Tatsächlich begegnet dieses Wort auch in Symbola, aber keineswegs allein in christologischen Aussagen⁸⁴, sondern für jede der drei göttlichen Personen und für die Trinität insgesamt: »die Dreifaltigkeit ist wirklich vollkommen: vollkommen der Vater, vollkommen der Sohn, vollkommen der Heilige Geist, ein Gott, dem Ehre und Macht ist in Ewigkeit. Amen«⁸⁵. Es wäre daher für die Gültigkeit der diskutierten Hypothese ein doppelter Nachweis nötig: Das **ፍጹም** des Sanctus äthiopischer Anaphoren ist (a) einem Symbolon entnommen und (b) gilt oder galt in diesem Sanctus allein der zweiten Person der Trinität. Letzteres setzt voraus, daß an dieser Stelle der Gottesname Sabaoth, mit dem verbunden **ፍጹም** auftritt, als Christus-Epitheton zu verstehen ist⁸⁶. Dafür ist der Nachweis nicht erbracht⁸⁷. In einer Heilig-Akklamation der äthiopischen Basileios-Liturgie dient Sabaoth vielmehr gerade zur Unterscheidung des Vaters vom Sohn: »Heilig ist Gott Sabaoth! ... Heilig ist Gott, der einzige Sohn, Jesus Christus, unser Herr! ... Heilig ist der hl. Geist, der Paraklet, der Stärker!«⁸⁸ In der äthiopischen Chrysostomos-Anaphora steht sogar das gewöhnliche Sabaoth-Sanctus neben einem christologischen: »Heilig, heilig, heilig [ist] der vollkommene Herr Zebaoth. Die Himmel und die Erde sind der Heiligkeit deiner Herrlichkeit voll. - Heilig, heilig, heilig bist Du wahrhaftig, Jesus Christus, der Du heilig gepriesen wirst vom Mund aller«.⁸⁹ Entscheidender als das Wort **ፍጹም** ist für Winkler denn auch der Rahmen⁹⁰: »Das gesamte Sanctus ist eingebettet in Frag-

82 Ebd. 171; vgl. 25.

83 Ebd. 128.

84 Dafür verweist *Winkler*, Sanctus 91f. auf die äthiopische Übersetzung eines Epiphanos-Symbolon bei *Bernd Manuel Weischer*, Qērellos IV/2 (Äthiop. Forschungen 6), Wiesbaden 1979, 102. Sie notiert nicht, daß im selben Dokument wenig später **ፍጹም** (feṣsum) auf den Heiligen Geist bezogen auftritt: »der Geist Gottes, der vollkommene Geist, der Paraklet« (ebd. 104f.).

85 Homilie des Epiphanos von Zypern über den Glauben 5 par. 1; *Weischer* 46f. 26f.

86 So *Winkler*, Sanctus 91.

87 Da hier zweifelsfrei nachzuweisen wäre, daß das Sanctus der Apostel-Anaphora, dem Kontext zum Trotz, einen ursprünglichen Heilig-Ruf an Christus darstellt, genügt als Beweis nicht der bekannte Umstand, daß andernorts Christus gelegentlich als Adressat des Sanctus auftritt; vgl. *Albert Gerhards*, Le phénomène du Sanctus adressé au Christ. Son origine, sa signification et sa persistance dans les anaphores de l'Eglise d'Orient, in: *Achille M. Triacca - Alessandro Pistoia* (ed.), *Le Christ dans la liturgie* (Bibl. Eph. Lit. Subs. 20), Roma 1981, 65-83; *Taft*, Sanctus 62-64; *Pius Martin Maurer*, Sanctus-Deutungen in Werken der griechischen Patristik, Diss. Roma: San Anselmo 2002, 277f. Auch die in der Anrede zwischen Gott-Vater und Christus schwankende pseudapostolische Matthäus-Anaphora unterscheidet den Herrn Sabaoth vom »Namen deiner Herrlichkeit, Wort Gottes«, Christus, der die Apostel berief; *Kropp* (wie Anm. 31) 114f. bzw. *Lanne*, L'euchologe (wie Anm. 31) 348f.

88 *Euringer*, Basilius (wie Anm. 78) 192f. § 111f.

89 *Maṣḥafa qeddāsē* (wie Anm. 12) 397; *Daoud - Hazen* 201; deutsche Übersetzung *Majja Priess* (wie Anm. 1) 133.

90 *Winkler*, Sanctus 92: »wegen seines Rahmens ... christologisch aufzufassen«.

mente eines Credos, näherhin in die Glaubensaussagen über die Inkarnation⁹¹, nämlich die Hochgebetspassagen »Dein Sohn, den du vom Himmel sandtest in den Schoß einer Jungfrau ...« und »Er kam und wurde von einer Jungfrau geboren ...«⁹².

Der informierte Leser bemerkt an dieser Stelle einen blinden Fleck im Argumentationsgang. Winkler stellt die äthiopische Apostel-Anaphora als ein originäres Gebetsformular nach dem Beispiel der ostsyrisch-alkirchlichen Anaphora der Apostel Addai und Mari⁹³ vor. Dabei gilt in Fachkreisen schon lange als sicher, daß das äthiopische Formular keine Originalkomposition bildet, sondern abhängig ist vom Hochgebet (ohne Sanctus) jener frühchristlichen Kirchenordnung, die heute meist *Traditio apostolica* genannt wird⁹⁴. Ähnlich geht die äthiopische Anaphora Unseres Herrn Jesus Christus zurück auf die *Prex eucharistica* (ebenfals ohne gemeines Sanctus) des *Testamentum Domini*, eine Kirchenordnung des 5. Jh.⁹⁵. In beiden Fällen ist das Abhängigkeitsgefälle offensichtlich und unstrittig.

91 Ebd. 91; vgl. 89. 128. 137. 141. 168. 171.

92 Die Zitate bei Winkler, Sanctus 137f. durch Kursivdruck hervorgehoben.

93 Sarhad Jammo, The Anaphora of the Apostles Addai and Mari: A Study of Structure and Historical Background, in: *Orientalia Christiana Periodica* 68 (2002) 5-35.

94 Brightman (wie Anm. 12) lxxv, 20-22; Edmund Bishop, Liturgical comments and memoranda, in: *Journal of Theological Studies* 12 (1911) 398f.; Theodor Schermann, Ägyptische Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends in ihrer Überlieferung dargestellt (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 6, 1-2), Paderborn 1912, 183; John Mason Harden, The Anaphoras of the Ethiopic Liturgy (Translations of Christian Liturgy 3), London 1928, 3f. 33-37; Löfgren - Euringer, Gregorius-Anaphoren (wie Anm. 48) 66 Anm. 2; Walter Howard Frere, The Anaphora or Great Eucharistic Prayer (London 1938) 5; Ernst Hammerschmidt, Studies in the Ethiopic Anaphoras. Second revised edition (Äthiopistische Forschungen 25), Stuttgart 1987, 41-43; Eshe-tu Abate, The Apostolic Tradition: A Study of the Texts and Origins, and its Eucharistic Teachings with Special Exploration of the Ethiopic Version. Th. D. Concordia Seminary, St. Louis 1988, 116; Habtemichael Kidane, Art. Anaphoras, in: *Encyclopaedia Aethiopica*, Bd. 1. Wiesbaden 2003, 252. - Edition der äthiopischen Fassung der *Traditio apostolica* mit den ihr eigenen Erweiterungen durch Fragmente eines wahrscheinlich alexandrinischen Euchologions: Hugo Duensing, Der aethiopische Text der Kirchenordnung des Hippolyt (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse 3. Folge Nr. 32), Göttingen 1946. Das Verhältnis der *Traditio apostolica* zu Hippolyt von Rom ist jetzt wieder umstritten; vgl. Christoph Marksches, Wer schrieb die sog. „*Traditio Apostolica*“?: W. Kinzig - Ch. Marksches - M. Vincent (edd.), *Tauffragen u. Bekenntnis* (Berlin 1999) 1-74 mit Lit.; Chr. Marksches, Neue Forschungen zur sogenannten »*Traditio Apostolica*«, in: R. Taft - G. Winkler (edd.), *Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark* (*Orientalia Christiana Analecta* 265), Roma 2001, 583-598. Doch berührt diese Frage unser Thema nicht näher.

95 Der griechische Originaltext ist bis auf wenige Fragmente verloren; Benoît Gain, *Fragments grecs inédits du 'Testamentum Domini' attribués à saint Basile*: Augustinianum 32 (1992) 261-277. Edition des Hauptzeugen der syrischen Übersetzung Ignatius Ephraem II Rahmani, *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi, Moguntiae* 1899, der gekürzten Fassung des syrisch-orthodoxen Synodikons Arthur Vööbus, *The Synodicon in the West Syrian tradition = (CSCO 367)*, Louvain 1975, 1-49 mit Übers. ebd. 368 (1975) 27-64, der davon unabhängigen äthiopischen Version Robert Beylot, *Testamentum Domini éthiopiens*, Louvain 1984. Zu Einleitungsfragen und Überlieferungsgeschichte vgl. René-Georges Coquin, *Le Testamentum Domini. Problèmes de tradition textuelle*, in: *Parole de l'Orient* 5 (1974) 165-188 und M. Kohlbacher, *Wessen Kirche ordnete*

In die lebendige Liturgie Äthiopiens wurden die zwei altkirchlich-pseud-apostolischen Hochgebete allerdings nicht 1 : 1 übernommen, sondern in einer überarbeiteten Gestalt, auf daß sie den liturgischen Standards späterer Zeit entsprachen, unter anderem durch Einfügung des inzwischen als unverzichtbar angesehenen Gemeinde-Sanctus. Ferner wurden die nunmehr gebräuchlichen Interzessionen eingeschaltet, und zwar in das Ante-Sanctus. Bereits damit ist gesichert, daß die Redaktion der Apostel-Anaphora als bestimmendes Muster ihrer Überarbeitung ein Hochgebet des alexandrinischen Typs benutzte; denn allein dieser ordnet die Interzessionen an dieser Stelle in die *Prex eucharistica* ein⁹⁶. Vermutlich griff man auf vor Ort gewohntes euchologisches Material zurück⁹⁷, um mit dessen Hilfe die altertümliche Vorlage zu ergänzen, oder nutzte zu diesem Zweck eine andere schriftliche Autorität. Jedenfalls folgt aus all dem methodisch zwingend: Innerhalb des Textes der äthiopischen Apostel-Anaphora hat ein Historiker stets die verwertete Hauptquelle, das Hochgebet der *Traditio apostolica*, von den Zusätzen und/oder Veränderungen auf der Ebene der Redaktion zu unterscheiden. Warum Winkler davon ohne Begründung Abstand nimmt, bleibt unverständlich⁹⁸. Nutzt man hingegen die veröffentlichten Synopsen zwischen Vorlage und Derivat⁹⁹ zeigt sich unmittelbar, daß das, was Winkler als Fragmente eines Credo ansieht, hier nicht einem Symbolon entnommen ist, sondern in

das Testamentum Domini Nostri Jesu Christi? Anmerkungen zum historischen Kontext von CPG 1743, in: *M. Tamcke / A. Heinz* (edd.), *Zu Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen* (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 9), Münster i. W. 2000, 55-137 mit dem Vorschlag, die Redaktion des Werkes »im südwest-palästinischen Bereich der antichalcedonensischen Gruppen um Gaza« anzusiedeln (ebd. 113).

96 *Cesare Giraud*, *Eucaristia per la chiesa* (Aloisina 22), Roma - Brescia 1989, 464 Anm. 197; *Alphonse Raes*, *Anaphorae orientales*, in: *Anton Hänggi - Irmgard Pahl* (edd.), *Prex Eucharistica*, Bd. 1 (Freiburg, Schw. ³1998) 100 Nr. 310.

97 Die eingelegten Interzessionen sind erkennbar aus verschiedenen Vorlagen zusammengesetzt. Dazu gehört in alten Fassungen der Apostel-Anaphora, so der *Editio princeps* (*Renaudot* [wie Anm. 12] 1, 488f.; vgl. noch *Brightman* 230), eine Oration, die in griechischer und koptischer Sprache für gewöhnlich als die Feier abschließendes Segensgebet erscheint (*William F. Macomber*, *The Greek Text of the Coptic Mass and the Anaphoras of Basil and Gregory According to the Kacmarcik Codex*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 43. 1977, 332; *Renaudot* 1, 114 u. 37; *Brightman* ciii), allerdings bei den Kopten auch als Segen über das Volk während des Hochgebetes auftritt (*Joseph Aloisius Assemanus*, *Codex liturgicus ecclesiae universae* 4, 4 (Romae 1754) 2, 63f.). In jüngeren Ausgaben des äthiopischen Anaphorenbuches ist dieser Text in der Apostel-Anaphora gestrichen und gleichfalls für den Segen am Ende der Liturgie vorgesehen (*S. A. B. Mercer*, *The Ethiopic Liturgy*. London 1915, 350-352. 369f.; *Daoud - Hazen* [wie Anm. 12] 56-58. 74f.).

98 Bei *Winkler*, *Sanctus* 250-256 findet sich ein eigener Abschnitt »Die äthiopischen Anaphoren und die äthiopische „Traditio Apostolica“«, in dem die Autorin zutreffend eine Abhängigkeit von »Precommunion Rites« des *Missale Aethiopicum* von der äthiopischen *Traditio apostolica* feststellt (de facto: von den oben Anm. 94 genannten Euchologion-Zusätzen zu dieser Kirchenordnung). Um so rätselhafter, daß sie hinsichtlich des Hochgebetes den Konsens der Forschung gering achtet.

99 *Paul Cagin*, *L'Anaphore Apostolique et ses témoins*, Paris 1919; *Brightman* (wie Anm. 12) lxxv, 28-31; *Bishop* (wie Anm. 94) 398f.; *Harden*, *Anaphoras* (wie Anm. 94) 31-60.

Wirklichkeit unmittelbar dem Hochgebet der *Traditio apostolica*¹⁰⁰. In dessen Text hat erst eine deutlich jüngere Redaktion das Sanctus zusammen mit dem zugehörigen Rahmen in Ante- und Post-Sanctus – beide ausdrücklich adressiert an Gott-Vater – eingefügt, »awkwardly inserted in the middle of the account of the Incarnation«¹⁰¹.

Für den behaupteten Adressatenwechsel des äthiopischen Sanctus vom Gott der jüdischen Qedušša zum Christus ihrer christianisierten Gestalt sind hinlängliche Gründe folglich nicht zu erkennen. Der äthiopische Zusatz **ፍጹም** (*feššum*) ist ungezwungener als Anleihe bei Mt 5, 48 zu erklären¹⁰² oder als Ausdruck orthodoxer Trinitätslehre. Im Hinblick darauf ist anzuführen, daß die im äthiopischen Synaxarion überlieferte Neophytenkatechese (a) ihre Zuhörer ermahnt, mit dem dreimaligen »Heilig« des Sanctus die Drei göttlichen Personen anzusprechen, und (b) ein Sanctus-Formular mit dem weiteren Zusatz **ሥላሴ** (*śelus*), »dreifaltig«¹⁰³, bezeugt: »... dreifaltiger Gott Sabaoth, vollkommen ...«¹⁰⁴. Diese Fassung des Sanctus mit beiden Zusätzen ist in der *Vita* (ca. 1451) des Giyorgis von Saglā zitiert¹⁰⁵ und noch heute in der äthiopischen Begräbnisfeier erhalten¹⁰⁶. Eine solche trinitarische Deutung des Sanctus entspricht alexandrinisch-ägyptischer Tradition seit dem 4. Jahrhundert¹⁰⁷ und findet sich in Äthiopien auch bei Giyorgis von Saglā und Zar'a Yā'qob¹⁰⁸.

Neben dem Sanctus-Ruf der Gemeinde wurden, wie schon angedeutet, in die zur Apostel-Anaphora modernisierte Fassung des *Traditio*-Gebetes, ohne Zweifel gleichzeitig, (a) eine priesterliche Sanctus-Einleitung sowie (b) ein Post-Sanctus eingeflickt. Dessen *Initium*: »Vere pleni sunt coeli et terra sanctitate gloriae

100 Vgl. den oben bei Anm. 92 zitierten Text mit *Trad. apost. 4 Botte*: Christum, quem ... misisti de caelo in matricem uirginis, quique in utero habitus incarnatus est et filius tibi ostensus est, ex spiritu sancto et uirgine natus.

101 *Frere*, Anaphora (wie Anm. 94) 58.

102 *Hammerschmidt*, *Aethiopica* 123 mit Anm. 34. Vgl. Anaphora der 318 Rechtgläubigen § 1: *Sebastian Euringer*, Die Anaphora der 318 Rechtgläubigen, in: *Zeitschrift für Semitistik* 4 (1926) 131.

103 *Dillmann*, *Lex.* (wie Anm. 69) 230.

104 *Patrologia Orientalis* 45, 224, 34. 226, 2. 4. 6: Vgl. *Cosm. Ind. top.* 5, 240 (*Sources Chrétiennes* 159, 351) und *Test. Dom. aeth.* 17 (42 *Beylot*; wie Anm. 95).

105 *Vie de Georges de Saglā*, éditée par *Gérard Colin* (CSCO 492/Aeth. 81), Lovanii 1987, 45, 20-23.

106 **መጽሐፈ፡ ግንባታ** [*Mašhafa genzat*], Addis Ababa 1944 A. Mis., 53; *Friedrich Erich Dobberahn*, Der äthiopische Begräbnisritus, in: *Hansjakob Becker - Hermann Ühlein* (edd.), *Liturgie im Angesicht des Todes. Judentum und Ostkirchen* (*Pietas liturgica* 10), St. Ottilien 1997, Bd. 2, 960; äthiopischer Text ebd. Bd. 1, 195.

107 *Taft*, Sanctus (wie Anm. 28) 62f. mit Belegen. Vgl. besonders das Ante-Sanctus der sahidischen Matthäus-Anaphora: »in dem sie alle zugleich das Dreimalheilig für den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes sprechen«: *Kropp* (wie Anm. 31) 113 bzw. *Lanne*, *L'euchologe* (wie Anm. 31) 346f.

108 Giyorgis von Saglā, *Mašhafa meštir* 1 (CSCO 515/Aeth. 89, 18); *Getatchew Haile*, The Homily of Zār'a Ya'əqob in Honour of St. John the Evangelist, in: *Oriens Christianus* 67 (1983) 155 bzw. 163. Es braucht daher nicht zu verwundern, daß äthiopische Christen den dreifachen Heiligruf von Hen. aeth. 39, 12 gleichfalls auf die Dreifaltigkeit beziehen: *Robert Beylot*, L'enseignement de la Foi (*Temherta Hāymānot*), in: *Journal Asiatique* 274 (1986) 65.

tuae«, verrät mit der Anknüpfung an das πλήρης abermals unmittelbar das alexandrinisch-ägyptische Modell, die Markos/Kyrrillos-Anaphora. Gleich dem eingefügten Sanctus vertritt auch seine Einleitung im Ante-Sanctus ein fortgeschrittenes Entwicklungsstadium. Dies ist unschwer abzulesen an:

- (a) der Verdopplung des Sanctus-Textes für priesterliche und gemeindliche Rezipienten¹⁰⁹ sowie
 (b) der Erwähnung der »Lebewesen«.

Die ζῶα aus LXX (Hab 3, 2; Ez 1, 5) und NT (Offb 4, 6-8) begegnen in der christlichen Anaphoren-Literatur äußerst selten, außerhalb des Nillandes offenbar allein in der älteren syrischen Basileios-Liturgie¹¹⁰, und zwar hier wie dort die zwei ζῶα von Hab 3, 2 LXX¹¹¹, nicht die vier von Ez 1, 5 LXX und Offb 4, 6-8¹¹². Im alexandrinisch-ägyptischen Traditionsraum fehlen die »Lebewesen« noch in der Barcelona- und der Serapion-Anaphora sowie in der »Baumstark'schen Liturgie«. Präsent aber sind sie schon in einer namenlosen, durch zwei Kalksteinsplitter aus Theben, heute in London (Brit. Museum, inv. EA 32 799 u. 33 050) bzw. in St.-Petersburg (Staatl. Eremitage, inv. 1133), überlieferten Anaphora in sahidischem Koptisch, etwa 7./8. Jh.¹¹³, sowie in der sahidischen Thomas-Anaphora des

¹⁰⁹ Siehe oben zu Anm. 29.

¹¹⁰ *Hieronymus Engberding*, Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie. Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe (Theologie des christlichen Ostens 1), Münster i. W. 1931, LXX. 9. 36. Ebd. LXXXII verweist Engberding auf die Möglichkeit, daß die syrische Fassung (= Ⓢ) auch auf armenischem Boden bekannt war. Vgl. *Winkler*, Sanctus 147. 149f.; *dies.*, Zur Bedeutung alttestamentlicher Schriftzitate im ante Sanctus und ihre liturgiewissenschaftliche Deutung, in: OrChr 86 (2002) 202f.; *dies.*, Basilius-Anaphora (wie Anm. 2) 457f. Den Beleg dafür bietet jedoch kein Eucharistieförmel, sondern die armenische Myron-Weihe (nicht: eine χειροτονία, so versehentlich *Engberding*, Hochgebet LXXXII), deren Verhältnis zu ihren nicht-byzantinisch-griechischen, syrischen und koptischen Pendanten noch zu untersuchen bleibt (eine äthiopische Version entstand erst 2006). Im griechischen Ordo sind die »zwei Lebewesen« bezeugt (s. unten Anm. 121). Im armenischen ist das »zwei«, kaum zufällig, durch »viergestaltig« ersetzt (*Engberding*, Hochgebet LXXXII; *Erich Renhart*, Die älteste armenische Anaphora, in: *ders.* - *Jasmine Dum-Tragut* [edd.], Armenische Liturgien [Heiliger Dienst Erg.-Bd. 2], Graz - Salzburg 2001, 213; *Winkler*, Basilius-Anaphora 107). Im syrischen und koptischen Ordo treten die »Lebewesen« nicht auf.; *Denzinger*, RO (wie Anm. 35) Bd. 2, 538; Bd. 1, 255. Vgl. *H. W. Codrington*, The heavenly altar and the epiclesis in Egypt, in: *Journal of Theological Studies* 39 (1938) 148.

¹¹¹ So schon *Brightman* (wie Anm. 12) 555 zu 131, 25 und *Anton Baumstark*, Das eucharistische Hochgebet und die Literatur des nachexilischen Judentums, in: *Theologie und Glaube* 2 (1910) 362.

¹¹² Kenntnis der biblischen vier ζῶα ist selbstverständlich; gerade darum fällt die Zweizahl in den Anaphoren auf. Zur Verwendung von Offb 4, 6-8 in anaphorischen Nebengebeten siehe unten bei Anm. 135.

¹¹³ *Hans Quecke*, Das anaphorische Dankgebet auf den koptischen Ostraka B. M. Nr. 32 799 und 33 050 neu herausgegeben, in: *Orientalia Christiana Periodica* 37 (1971) 391-405, hier 393. 395. 400; *ders.*, Das anaphorische Dankgebet auf dem koptischen Ostrakon Nr. 1133 der Leningrader Eremitage neu herausgegeben, in: ebd. 40 (1974) 46-60, hier 53f. 57. 59. Die gegenteilige Aussage bei *Winkler*, Sanctus 148: »(noch?) nicht im koptischen Fragment (Brit. Mus. 4)«, und 157 resultiert aus unterlassener Benutzung von Queckes Neuauflage des Textes in London.

Weißes Klosters¹¹⁴. Für die Markos/Kyrillos-Liturgie tradieren die spätantiken griechischen liturgischen Papyrus-Fragmente die betreffende Passage nicht, ebenso nicht die Londoner Holztafel mit der sahidischen Übersetzung¹¹⁵, wohl aber die Papierblätter in Prag (11. Jh.), in denen jedoch die »Lebewesen« immer noch nicht genannt sind¹¹⁶, gleichfalls nicht in der selten bezeugten äthiopischen Übersetzung der Markos-Anaphora (Vat. Aeth. 95)¹¹⁷. Die mittelalterlich-melchitischen Markos-Handschriften, ausgenommen der Messanensis, lassen dann sämtlich die »zwei Lebewesen« auftreten¹¹⁸, ebenso der dem Koptenpatriarchat entstammende griechische Kacmarcik-Kodex¹¹⁹ und die bohairischen Meßbücher¹²⁰. Im Griechischen erscheinen die zwei ζῶα auf der zweiten oder dritten Stufe textlicher Erweiterungen¹²¹, als neue Gruppe oder als nähere Kennzeichnung der Gott lobenden Himmelswesen¹²². Das sahidische Hochgebet der Ostraka bestimmt die zwei »Lebewesen« (Hab 3, 2) als Cherubim und Seraphim, deren

114 *Lanne*, *L'euchologe* (wie Anm. 31) 310f.

115 *Hans Quecke*, Ein saïdischer Zeuge der Markusliturgie (Brit. Mus. Nr. 54 036), in: *Orientalia Christiana Periodica* 37 (1971) 40-54. Der Text setzt erst mit dem Post-Sanctus ein.

116 *Valerie Hařmuková*, Miscellaneous Coptic prayers, in: *Archív Orientální* 8 (1936) 318-333; 9 (1937) 107-145, hier 145.

117 *Takla Māryām Semharay Selim*, Textus Aethiopicus Anaphorae Sancti Marci, in: *Ephemerides Liturgicae* 42 (1928) 524f. Zur benutzten Handschrift vgl. *Grébaut - Tisserant* (wie Anm. 22) 371, zur Heimat ihrer Vorlage, Dabra Besrāt alias Dabra Zēnā Mārqos, *Enrico Cerulli*, *Gli Atti di Zēnā Mārqos*, in: *Collectanea Vaticana in honorem Anselmi M. Card. Albareda a Bibliotheca Apostolica edita = Studi e Testi* 219 (Città del Vaticano 1962) 192f. Anm. 3. Das Kloster beanspruchte über seinen Gründer besondere Beziehungen zu Markos und zu Alexandrien.

118 *Cuming*, *Liturgy* (wie Anm. 29) 37f. Zur Verbindung der zwei ζῶα von Hab 3, 2 LXX mit dem Sanctus-Gesang Jes 6, 2f. vgl. schon *Orig. princ.* 1, 3, 4. 4, 3; *Taft*, *Sanctus* (wie Anm. 28) 42-49; *August Strobel*, Habakuk, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 13 (1986) 221. Zwei »Seraphim« mit den Charakteristika der Cherubim singen das Jesaja-Sanctus bei *Cosm. Ind. top.* 5, 166 (*Sources Chrétiennes* 159, 249). Die Verwischung der Unterschiede zwischen Seraphim und Cherubim bis hin zu ihrer Verschmelzung ist frühchristlichen Engelvorstellungen geläufig; reiches Material bei *Michl* (wie Anm. 8) 5-103. Die Seraphim und Cherubim als vieläugige und sechsflügelige ζῶα, d. h. unter *communicatio idiomatum*, kennt bereits *Sophron. Hieros. mirac. Cyr. et Joh.* 36, 17 (*Natalio Fernández Marcos*, *Los Thaumata* de Sofronio, Madrid 1975, 326).

119 *Macomber*, *Anaphora* (wie Anm. 33) 93 Nr. 22.

120 *Coquin*, *L'anaphore* (wie Anm. 30) 323.

121 Erhellende Synopse von Serapion-Anaphora, Papyrus von Dēr Balizeh und Markos-Anaphora bei *Coquin*, *L'anaphore* 325. Vgl. *Winkler*, *Sanctus* 156f: in der Serapion-Anaphora seien durch bewußten Eingriff »in den Text« (des Hochgebetes oder des Bibelzitates?) die ζῶα durch die Seraphim ersetzt: τὰ δύο τιμώματα σεραφεῖμ. *Johnson* (wie Anm. 54) 46. Wahrscheinlicher ist die nachträgliche Einfügung von ζῶα und Cherubim in die Markos-Anaphora, so daß sich das entwicklungsgeschichtliche Schema: (1) zwei Seraphim → (2) zwei ζῶα = Cherubim + Seraphim, ergäbe. Gleichfalls erst spät, und offenbar aus der Markos-Liturgie, gelangten die »zwei Lebewesen« in das Ante-Sanctus des griechisch-melchitischen Hochgebetes zur Heiligung des Myrons, wohingegen sie in die syrische und koptische Fassung desselben Formulars keinen Eingang fanden; vgl. *Hieronimus Engberding*, Zum Myronweihegebet des Vat. gr. 1970, in: *Orientalia Christiana Periodica* 26 (1960) 254. 256. 258f.; *André Jacob*, Cinq feuillets du Codes Rossanensis (Vat. gr. 1970) retrouvés à Grottaferrata, in: *Muséon* 87 (1974) 53.

122 *Bryan D. Spinks*, *The sanctus and the eucharistic prayer*, Cambridge 1991, 87f.; *Winkler*, *Basilium-Anaphora* (wie Anm. 2) 513 zur griechischen Markos-Anaphora: »die „zwei hochgeehrten Tierwesen“ werden näher als Cherubim und Seraphim identifiziert«.

jedes die sechs Flügel von Jes 6, 2 / Off 4, 8 besitzt¹²³. Auch in der sahidischen Thomas-Anaphora¹²⁴ sowie in der bohairischen Übersetzung der Markos/Kyryllos-Anaphora sind den zwei ζῶα stets die sechs Flügel und die vielen Augen von Seraphim und Cherubim zugeschrieben¹²⁵, so daß man den Eindruck gewinnt, daß hier diese mit je einem der beiden ζῶα gleichgesetzt werden¹²⁶.

In der äthiopischen Apostel-Anaphora¹²⁷ wie in der Neophytenkatechese bleiben die »Lebewesen« (አንስሳ, ensesā) ohne jede Zahl¹²⁸, als habe man die Zwei der alexandrinisch-ägyptischen Tradition vermeiden, aber die Vier – einzige biblisch fundierte Alternative – nicht sogleich einsetzen wollen. Doch werden den »Lebewesen« wie bei den Kopten die sechs Flügel von Jes 6, 2 / Offb 4, 8 zugeschrieben, so daß sie auch hier mit den gleich anschließend genannten Seraphim und Cherubim geglichen scheinen¹²⁹. Die vielen Augen (Offb 4, 8) fehlen allerdings immer, und in orthodoxen Drucken des textus receptus ist schließlich auch »Seraphim und Cherubim« ersatzlos getilgt¹³⁰. Die gehäuften Streichungen atmen Verlegenheit und antworten vermutlich auf die Beobachtung von Widersprüchen in und zu den biblischen Angaben, wie sie auch einheimische Gelehrte feststellten: »Die mit den vielen Augen« haben keine »sechs Flügel« ... »Die mit den sechs Flügeln« haben keine »vielen Augen«¹³¹. Weitere Vorkommen der ζῶα in äthiopischen Eucharistietexten, die Winkler anführt, tragen zur Sache nichts Wesentliches bei, belegen in keinem Fall ein höheres Alter ihrer Nennung im Hochgebet.

123 *Quecke*, Ostraka B. M. 395: »Vor dir stehen deine zwei Lebewesen, die Cherubim und Seraphim. Sechs Flügel hat der eine und sechs der andere«. Der Passus erinnert an den griechisch-eucharistischen Papyrus von Dêr Balizeh (*C. H. Roberts - B. Capelle*, An early Euchologium, Louvain 1949, 22) sowie die sog. syrische Sanctus-Einleitung der Gregorios-Anaphora (*Albert Gerhards*, Die griechische Gregoriosanaphora, Münster i. W. 1984, 24 Z. 54f.) mit dem Unterschied, daß dort, wie in der Serapion-Anaphora, die zwei Seraphim gemeint sind.

124 *Lanne*, L'euchologe (wie Anm. 31) 310f.

125 *Coquin*, L'anaphore (wie Anm. 30) 323.

126 Vgl. auch *Winkler*, Sanctus 152 Anm. 89 zur Parallele in der syrischen Basileios-Anaphora: »die zwei Hayot mit den Seraphim und Cherubim identifiziert«; ebenso *dies.*, Basilius-Anaphora (wie Anm. 2) 456 Anm. 18.

127 *Tasfā Šeyon* (wie Anm. 24) fol. 165^r; *Paez* (wie Anm. 25) 447; *Brightman* (wie Anm. 12) 231, 14-21 und *Harden*, Anaphoras (wie Anm. 94) 34 nach Cod. Brit. Libr. or. 545 (17. Jh.); *Maṣḥafa qeddāsē* (wie Anm. 12) 115 Nr. 27; *Liturgy Book* (wie Anm. 12) 66; *Daoud - Hazen* 58 (wie Anm. 12) Nr. 25.

128 *Winkler*, Sanctus 90 mit Anm. 92 setzt die »ehrwürdigen Lebewesen« der Apostel-Anaphora vorzeitig mit den vier Wesen von Ez 1, 5f. und Offb 4, 6-8 gleich, ohne die alexandrinisch-ägyptischen Parallelen zu beachten und in ihrem Sanctus-Buch Hab 3, 2 LXX überhaupt zu erwähnen.

129 *Brightman* (wie Anm. 12) 231, 14f: »and thine honourable creatures that have six wings, the seraphin and cherubin«; vgl. *Winkler*, Sanctus 147f. 171: »verschmolzen«.

130 *Maṣḥafa qeddāsē* 115f. Nr. 27; *Liturgy Book* 66; *Daoud - Hazen* 58 Nr. 25-27, anders das vatikanische *Maṣḥafa qeddāsē* (wie Anm. 12) 53.

131 Amharischer Kommentar zur Anaphora Unserer Herrin Maria 2, 12: *Böll*, »Unsere Herrin Maria« (wie Anm. 1) 125. Die zwei ζῶα der alexandrinisch-ägyptischen Tradition gerieten in der äthiopischen Apostel-Anaphora überdies zu einem formularinternen Widerspruch, insofern die in ihre Interzessionen eingearbeitete Oration (siehe o. Anm. 97) ausdrücklich die vier Lebewesen von Offb 4, 6-8 ansprach.

Die Erwähnung der »vier Lebewesen« von Offb 4, 6-8 »voller Augen« nach dem Sanctus in der Anaphora der 300 (318) Rechtgläubigen¹³² (= Konzilsväter von Nikaia), einem relativ jungen einheimischen Erzeugnis¹³³, verdankt sich nicht direktem Einfluß der Apostel-Anaphora, da diese beim Sanctus weder die Vier noch die Augen nennt. Auch die äthiopische Basileios-Liturgie führt die vier ζῶα an, »nach dem Sanctus«¹³⁴, de facto ganz außerhalb der Anaphora, im Verneinungsgebet vor der Kommunion, einer Übernahme aus der koptischen Liturgie und, wie die anschließende Erwähnung der Vierundzwanzig Ältesten belegt, gleichfalls aus Offb 4, 6-8 geschöpft¹³⁵.

3. Zum Einsetzungsbericht der äthiopischen Apostel-Anaphora

Die Vorlage der äthiopischen Apostel-Anaphora, das Eucharistiegebet der Traditio apostolica, enthält bekanntlich zwar kein Sanctus oder Benedictus, sehr wohl aber schon einen eucharistischen Einsetzungsbericht. Auf der Ebene der erweiternden Redaktion mußte demnach nicht etwa ein solcher zwischen ein gegebenes Sanctus-Benedictus-Paar, Winklers »einstige Qedušša, bestehend aus Is 6, 3 [= Heilig-Ruf] und der Variante zu Ez 3, 12 [= „gepriesen ...“]¹³⁶, eingeschoben werden, sondern das in der Apostel-Anaphora nunmehr zu lesende Sanctus wurde nachträglich vor einen bereits vorhandenen Einsetzungsbericht eingebracht¹³⁷. Freilich behielt die Redaktion nicht dessen in der Traditio apostolica vorgefundene Textgestalt bei, sondern fügte eine modernisierte Fassung ein¹³⁸. Eine Art Interpolation ist dies gewiß, aber nicht im Winkler'schen Sinn eines trennenden

132 *Daoud - Hazen* 124 Nr. 21; *Sebastian Euringer*, Die äthiopische Anaphora der 318 Rechtgläubigen, in: *Zeitschrift für Semitistik* 4 (1926) 125-144. 266-299. Ebenso in der Hosanna-Anaphora § 14: *Löfgren - Euringer*, Gregorius-Anaphoren (wie Anm. 48) 86f.

133 *Getatchew*, Controversies (wie Anm. 1) 116f. 120f. 124. 128. Nicht zur äthiopischen Original-literatur zählt diese Anaphora *Pierluigi Piovanelli*, Les controverses théologiques sous le roi Zar'a Yä'qob (1434-1468) et la mise en place du monophysisme éthiopien, in: *Alain Le Boulluec* (ed.), *Le controverses religieuses et ses formes*, Paris 1995, 206 Anm. 66. Die Anaphora der 318 Rechtgläubigen und vergleichbare andere Formulare seien vielmehr von damaligen koptischen Metropolitane Äthiopiens veranlaßte Übersetzungen arabischer Texte. Entwürfe eucharistischer Hochgebete in arabischer Sprache sind der Liturgiegeschichte des Patriarchats Alexandrien freilich bislang unbekannt.

134 *Winkler*, Sanctus 148 = *dies.*, Basilius-Anaphora (wie Anm. 2) 457.

135 *Euringer*, Basilius (wie Anm. 78) 190-193 § 110; vgl. *Joseph Aloysius Assemanus*, *Codex liturgicus ecclesiae universae* 4, 4 (Romae 1754) 1, 181 mit Anm. 1. Den Nachweis der ägyptischen Parallele verdanke ich einem namenlosen Vorbesitzer meines »Euringer«. Ebenfalls von Offb 4, 6-8 abhängig ist die Erwähnung der »vier Lebewesen« in dem oben Anm. 97 genannten griechisch, koptisch und äthiopische erhaltenen Segensgebet über das Volk.

136 *Winkler*, Sanctus 92f.

137 Gegenteilig *Winkler*, *Witness* 128: »the Ethiopic "Anaphora of the Apostels" had ... no Institution Narrative, but contained the Sanctus from the beginning«.

138 *Maṣḥafa qeddāsē* (wie Anm. 12) 117-119; *Daoud - Hazen* (wie Anm. 12) 59f. Nr. 39-44f.; äthiopischer Text mit lateinischer Übersetzung auch bei *Hammerschmidt*, *Studies* (wie Anm. 94) 112f.

Einschubs zwischen ursprünglich vereintem Sanctus und Benedictus¹³⁹. Auch der Austausch der Einsetzungsberichte läßt erkennen, daß in Äthiopien das Traditio-Hochgebet nicht die maßgebliche Praxis verkörperte, dorthin vielmehr als Lese-Liturgie gelangte, die bei Übernahme in den lebendigen Gottesdienst nach dem Modell vor Ort gepflegter oder vorbildlicher Traditionen neu gestaltet werden mußte.

Die Herkunft des Modells ist auch für den Einsetzungsbericht keine offene Frage mehr. Charakteristische Erweiterungen seiner Gestalt in der Apostel-Anaphora entstammen, wie Fritz Hamm¹⁴⁰ und Ernst Hammerschmidt¹⁴¹ nachwiesen, alexandrinisch-ägyptischer Gebetstradition im Zustand etwa des 6. Jahrhunderts. Damit bestätigt sich, was wir am Sanctus und seinem Rahmen beobachten konnten: Bei der Redaktion der äthiopischen Apostel-Anaphora stand neben der Hauptquelle, der Traditio apostolica, ein eucharistisches Hochgebet alexandrinischen Typs Pate¹⁴². Die Altersbestimmung der eingewechselten Abendmahlserzählung verträgt sich durchaus mit den entwicklungsgeschichtlichen Merkmalen des Sanctus-Abschnitts, die oben erhoben wurden, so daß das 6. Jh. als terminus post quem der Sekundärquelle angesehen werden darf. Das Datum ihrer Nutzung beim *aggiornamento* des Traditio-Hochgebetes in Äthiopien kann und dürfte deutlich später liegen¹⁴³.

4. Das äthiopische »Benedictus«

Da Winkler für den Wortlaut des äthiopisch-christlichen Sanctus, insbesondere seinen eigentümlichen Zusatz **ፍጹም** (*feṣṣum*), eine spezielle Abhängigkeit von der Henoch-Literatur nicht beansprucht, hängen Gelingen oder Scheitern ihrer Beweisführung an dem erfolgreichen Nachweis von Henochs Erbe im »äthiopischen Benedictus«. Der unter diesem Namen eingeführte Text folgt, wie oben gesagt, auf die traditionelle Schlußformel (ὡςπερ ἦν καὶ ἐστὶν κτλ.) des eucharistischen Hochgebetes. Verglichen mit dem ägyptischen Benedictus besitzt er nach Winklers Übersetzung¹⁴⁴ diesen Wortlaut und folgende Parallelen¹⁴⁵:

139 Winkler, Sanctus 94.

140 Fritz Hamm, Die liturgischen Einsetzungsberichte im Sinne vergleichender Liturgieforschung untersucht (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 23), Münster i. W. 1928, 15-18, 95.

141 Hammerschmidt, Studies (wie Anm. 94) 134, 137, 148.

142 Vgl. schon Brightman (wie Anm. 12) lxxv, 20-22: »by the addition of the details of the Egyptian anaphora«.

143 Irenée-Henri Dalmais, La Tradition apostolique et ses dérivés dans les prières eucharistiques éthiopiennes, in: Augustinianum 20 (1980) 109-117 datiert die Übernahme des Hochgebetes der Traditio apostolica in den liturgischen Gebrauch der äthiopischen Kirche erst in die Epoche des Metropoliten Salāmā (1348/9-1388). Ältestes externes Zeugnis der Apostel-Anaphora ist wohl Giyorgis von Saglā († 1425), Maṣḥafa meṣṭir 19 (CSCO 516/Aeth. 90, 225).

144 Winkler, Sanctus 93, 113, 135. Zum äthiopischen Text s. unten bei Anm. 155.

145 Winkler, Sanctus 83, 93, 95; *dies.*, Witness 124; *dies.*, Beobachtungen 216.

§	Ägypt. Benedictus	Äthiop. Benedictus	Parallelen nach Winkler
1	ἀμῆν κύριε	Gepriesen sei der Name des Herrn,	Hen. aeth. 39, 13; vgl. Ps 72 (71), 19; 113 (112), 2; Ez 3, 12
2	εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου	und gepriesen sei der, der kommt im Namen des Herrn,	Ps 118 (117), 26 = Mt. 21, 9
3	ὁσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις		Mt 21, 9
4		und der Name seiner Herrlichkeit soll gepriesen sein.	Ps 72 (71), 19; vgl. Ez 3, 12
5	ἀμῆν ἀμῆν ἀμῆν	So sei's. So sei's. So sei er gepriesen.	

Der Vergleich macht die Nähe und die Unterschiede beider Formulare deutlich. Jeweils im Zentrum steht Ps 118 (117), 26 par. Mt 21, 9, der Lobpreis der Kinder Jerusalems beim Einzug Jesu (§ 2). Im Äthiopischen fehlt das Hosanna von Mt 21, 9 (§ 3), für Winkler die schmauchende Pistole ihres Indizienprozesses um das hohe Alter des Formulars¹⁴⁶. Auf die im Äthiopischen drei Wörter der ersten Preisung des göttlichen »Namens« (§ 1) – wobei die Gottesbezeichnung sogar noch variiert (ἄμῆν / ἄμῆν-ἄμῆν)¹⁴⁷ – beschränken sich die geltend gemachten »wörtlichen Übereinstimmungen«¹⁴⁸ des äthiopischen »Gepriesen« mit Hen. aeth. 39, 13. Allein von diesen hängt allerdings die Deutung des Sanctus + Benedictus der Apostel-Anaphora als christianisierte zweiteilige Henoch-Qedušša letztlich ab. Die nämlichen Wendungen von Ps 72 (71), 19 und/oder Ps 113 (112), 2 stehen dabei unbestritten wenigstens im Hintergrund¹⁴⁹. Bei Annahme eines direkten Psalterzitates – in christlicher Gebetsliteratur tausendfach üblich – braucht es freilich Henoch als Vermittler ganz und gar nicht¹⁵⁰. Die zweite Namenspreisung des »Gepriesen« (§ 4) ist wörtlich Ps 72 (71), 19 entnommen; Ez 3, 12, der Cherub-Ruf, geht teilweise parallel, wird als Quelle hier aber nicht zusätzlich

146 Siehe oben zu Anm. 8.

147 Siehe den äthiopischen Text unten bei Anm. 155ff.

148 Winkler; Sanctus 96; vgl. *dies.*, Bedeutung 92; *dies.*, Beobachtungen 223; *dies.*, Witness 124.

149 Winkler; Sanctus 83; zusätzlich, aber unnötig, führt sie Ez 3, 12 an; vgl. Winkler; Beobachtungen 216: »Fusion« von Ps 72 (71), 19; 113 (112), 2 und Ez 3, 12.

150 Brightman (wie Anm. 12) 562 betrachtete § 1 als Zitat von Ps 113 (112), 2; Näheres gleich unten bei Anm. 154.

benötigt. Eine liturgische Parallele zu § 4 findet sich mit der Matthäus-Anaphora in Ägypten: »gepriesen ist der Name deiner heiligen Herrlichkeit«¹⁵¹. Angesichts des mageren Befundes lassen sich Zweifel an der Behauptung, das »Gepriesen« der äthiopischen Apostel-Liturgie sei »nichts anderes als eine Variante zur Qe-dušša« der Henoch-Literatur¹⁵², allenfalls unterdrücken, nicht aber nachhaltig beruhigen. Methodisch durchaus angebracht wären ferner Erwägungen, ob es sich bei diesen Preisungen in Äthiopien nicht um die lokale Umgestaltung des ägyptischen Benedictus handeln könnte, möglicherweise unter dem Einfluß der Lektüre des Henoch- und Jubiläenbuches, beides Bestandteilen der äthiopisch-christlichen Bibel, die im christlichen Ägypten gleiche Bedeutung nicht besaßen.

Doch die Lösung der Herkunftsfrage ist einfacher: Bei Winklers »äthiopischem Benedictus« handelt es sich um nichts anderes als ein Zitat aus dem Testamentum Domini, aus dessen äthiopischer Übersetzung euchologisches Material auch an anderen Stellen, z. B. mit dem »Steuermann-Gebet«¹⁵³, in das Anaphorenbuch der Äthiopier übernommen wurde. Die Texte im Vergleich:

Pss. aeth. ¹⁵⁴	Äthiop. Benedi- tus ¹⁵⁵	Test. Domini aeth. ¹⁵⁶	Hen. aeth. 39, 13
113 (112), 2 ¹⁵⁷ 72 (71), 19 118 (117), 26	ቡሩክ ፡ ስሙ ፡ ለእግዚአብሔር ። ወቡሩክ ፡ ዘይመጽእ ፡ በስመ ፡ እግዚአብሔር ።	ቡሩክ ፡ ስሙ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ። ቡሩክ ፡ ዝይመጽእ ፡ በስመ ፡ እግዚአብሔር ፡	ወቡሩክ ፡ ስሙ ፡ ለእግዚእ ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ።
72 (71), 19	ወይትባረክ ፡ ስመ ፡ ስብሐቲሁ ።	ወቡሩክ ¹⁵⁸ ፡ ስመ ፡ ስብሐቲሁ ።	
106 (105), 48	ለይኩን ፡ ለይኩን ፡ ቡሩክ ፡ ለይኩን ።	ለይኩን ፡ ለይኩን ።	

151 *Kropp* (wie Anm. 31) 112f. bzw. *Lanne*, L'euchologe (wie Anm. 31) 348f.

152 *Winkler*, Sanctus 112. 114f.; vgl. *dies.*, Witness 124: »There cannot be the slightest doubt that this peculiar shape of the Ethiopic Benedictus of the "Apostles-Anaphora" derives from the second part of the Qedusha in the Ethiopic Enoch«.

153 *Löfgren - Euringer*, Gregorius-Anaphoren (wie Anm. 48) 119.

154 *Psalterium Davidis Aethiopice et Amharice*, London o. J. Vgl. *Monica S. Devens*, A Concordance to Psalms in the Ethiopic Version (Äthiopistische Forschungen 59), Wiesbaden 2001, bes. 275f. zu ለዓለመ ፡ ዓለም.

155 *Tasfā Şeyon* (wie Anm. 24) fol. 165^v; *Maşafa qeddāsē* 121; *Liturgy Book* (wie Anm. 12) 76; *Daoud - Hazen* 61 Nr. 55; deutsche Übersetzung oben bei Anm. 144.

156 Test. Dom. aeth. 16: *Robert Beylot*, Testamentum Domini éthiopiens. Édition et traduction. Louvain 1984, 40 par. Test. Dom. syr. 1, 23 (44 *Rahmani*; wie Anm. 95); auf dieses Benedictus des syrischen Testamentums bei der Kommunion weisen bereits *Coquin*, L'anaphore (wie Anm. 87) 326 und *Gerhards*, Le phénomène (wie Anm.) 78 hin.

157 ቡሩክ ፡ ስሙ ፡ ለእግዚአብሔር ፡

158 Textvariante: ወይትባረክ ፡ *Beylot* 40₂₆₉.

Bis auf belanglose Varianten entspricht, wie man sieht, das »Gepriesen«-Formular der Apostel-Liturgie dem äthiopischen Text des Testamentum Domini völlig. Demgegenüber wiegt die von Winkler festgestellte Übereinstimmung mit Hen. aeth. 39, 13 gering. Genau betrachtet, steht dem Henochbuch der Testamentum-Text sogar näher, da beide mit Ps 113 (112), 2: »Gepriesen sei der Name des Herrn« das »von Ewigkeit zu Ewigkeit« aus Ps 72 (71), 19 parr. verknüpfen, das in der Fassung des Anaphorenbuches fehlt. Bezieht man sodann den äthiopischen Psalter systematisch in den Vergleich ein, zeigt sich schließlich, daß unser »Gepriesen« insgesamt nichts anderes ist als eine Art Cento von Psalm-Stellen zum Lob des göttlichen Namens, nicht etwa die altertümliche Variante des zweiten Teils eines liturgischen Sanctus + Benedictus. Das im »äthiopischem Benedictus« vermißte Christus-Hosanna von Mt 21, 9 fehlt in der als Quelle verwendeten Kirchenordnung des 5. Jahrhunderts gleichermaßen. Die gelegentliche Abwesenheit des Hosanna-Rufes in christlichen Texten darf daher nicht mit Winkler als untrüglicher Beweis allerhöchsten Alters bewertet werden. Vielmehr beziehen sich die Christen im Gebet offensichtlich bald auf das Alte Testament: Ps 118 (117), 26 LXX ohne Hosanna¹⁵⁹, bald auf das Neue Testament: Mt 21, 9, d. h. Ps 118 (117), 26 LXX plus Hosanna¹⁶⁰, beide Mal εις Χριστόν, »auf Christus hin«, gelesen.

Die folgende Synopse, der Einfachheit halber sogleich in Übersetzung wiedergegeben, macht sichtbar, daß nicht allein das »Gepriesen«, sondern der ganze Text-Abschnitt, innerhalb dessen es begegnet, *en bloc* aus dem Testamentum Domini¹⁶¹ in das äthiopische Ordinarium missae¹⁶² eingefügt worden ist¹⁶³:

§	Missa Aethiopum	Testamentum Domini
1	<i>Diaconus:</i> Toto corde deprecamur Dominum Deum nostrum, ut benigne nobis concedat unionem bonam Spiritus sancti.	<i>Que le diacre dise:</i> supplions de tout notre cœur le Seigneur. notre Dieu, pour qu'il nous accorde l'union de l'Esprit Saint.

159 Vgl. Giyorgis von Saglā, Maṣḥafa mestīr: CSCO 516/Aeth. 90, 22. 66. 106. 133.

160 Vgl. ebd. 142. Im 4. Jh. sangen Jerusalems Christen Ps 118 (117), 26 LXX ohne Hosanna, doch eindeutig auf Christus bezogen; Eger. peregr. 25, 6; 31, 3 (Sources Chrétiennes 296, 250. 274 *Maraval*).

161 Test. Dom. aeth. 16 (*Beylot* 171; äthiopisch: ebd. 40) par. Test. Dom. syr. 1, 23 (44 *Rahmani*).

162 *Renaudot* (wie Anm. 12) 1, 490f.; PL 138, 923D-924A; äthiopisch: *Tasfā Šeyon* (wie Anm. 24) fol. 165^v. Die Neophytenkatechese erwähnt und deutet diesen Abschnitt des Ordinarium missae nicht.

163 Nachträglich sehe ich, daß sich diese Beobachtung, bezogen auf die syrische Fassung des Testamentums, schon findet bei *Paul Drews*, Rez. *Rahmani*: Theologische Studien und Kritiken 74, 1 (1901) 149.

§	Missa Aethiopum	Testamentum Domini
2	<i>Sacerdos:</i> Da nobis ut uniamur in Spiritu tuo sancto, et sana nos per hanc oblationem, ut in te vivamus per omnia saecula saeculorum.	<i>Que l'évêque dise:</i> donne-nous d'être unis en ton esprit Saint et guéris-nous par cette oblation, pour que nous vivions en toi qui es pour tous les siècles, dans les siècles des siècles.
3	Amen.	<i>Le peuple dira: amen.</i> <i>Que le peuple prie comme cela.</i> <i>Après cela, que la fin de l' action de grâces soit ainsi:</i>
4	Benedictum sit nomen Domini: et benedictus qui venit in nomine Domini: et benedicatur nomen gloriae ejus: fiat, fiat, fiat.	béni soit le nom du Seigneur pour les siècles des siècles. <i>Que le peuple dise: amen.</i> <i>Et que le prêtre dise à nouveau:</i> béni soit celui qui vient au nom du Seigneur et beni le nom de sa gloire.
5	<i>Populus: idem repetit.</i>	<i>Que le peuple dise: soit, soit.</i>
6	<i>Sacerdos:</i> Mitte gratiam Spiritus sancti super nos.	<i>Que l'évêque dise:</i> envoie la grâce de l'Esprit Saint sur nous.

In der Kirchenordnung des 5. Jahrhunderts stellt die zitierte Passage eucharistisches Material für die »Precommunion Rites« bereit. Im »Gepriesen« erkannte John Wordsworth näherhin den Abschluß der »prayers before communion«¹⁶⁴. Ein mit Mt 21, 9 / Ps 118 (117), 26f. gebildetes christologisches Benedictus vor der Kommunion ist in Syria tatsächlich bereits um 380 durch die Apostolischen Konstitutionen bezeugt¹⁶⁵. Im äthiopischen Anaphorenbuch hingegen wurde der Textblock aus dem Testamentum Domini als offenbar geschätzte Lesefrucht zunächst ohne echte Funktion zwischen die Schlußformel des Hochgebetes und die sog. Oratio fractionis vor dem Vaterunser gezwängt¹⁶⁶. Diese Oration führt ihre Be-

164 *John Sarum* [d. i. J. Wordsworth], *The Testament of Our Lord*, in: *Revue Internationale de Théologie* 8 (1900) 471.

165 *Const. apost.* 8, 13, 13 (SC 336, 208 Metzger); *Taft*, *Precommunion rites* (wie Anm. 50) 241.

166 Erst neuere Gewohnheiten verschränken die ersten Glieder des Textblocks mit Schlußtexten des Hochgebetes: *Maṣḥafa qeddāsē* (wie Anm. 12) 120f.; *Liturgy Book* 74-76; *Daoud - Hazen* 60f.

zeichnung ›Brechungsgebet‹ nicht aus inhaltlichen Gründen, sondern weil nach dem syrisch beeinflussten Ordo missae der Kopten zu diesem frühen Zeitpunkt, knapp hinter der Schlußformel des Hochgebetes, der Ritus der Brechung und Mischung von eucharistischem Brot und Abendmahlswein vollzogen wird. Als Verfallserscheinung hat es zu gelten, daß schließlich Kopten und Äthiopier mit diesen Handlungen noch während der *Prex eucharistica* beginnen¹⁶⁷. Das Zusammengehen von »Gepriesen«-Block und *Signatio* im neuzeitlichen äthiopisch-orthodoxen Anaphorenbuch¹⁶⁸ dürfte Resultat solcher auf Zeitersparnis abzielenden Gewohnheit sein, nicht ursprüngliches Motiv des Textimports aus dem *Testamentum Domini Domini nostri Iesu Christi*. In dessen Heimat Syrien bildete das »Gepriesen« einen Nachhall der im Lande verbreiteten Preisung des Namens Gottes beim Abschluß des Hochgebetes, die von dort nach Ägypten einwanderte¹⁶⁹ und auch in der äthiopischen Neophytenkatechese auftritt¹⁷⁰. In die Meßordnung Äthiopiens wird der »*Benedictus*«-Block nicht zuletzt aufgenommen worden sein in Befolgung einer für authentisch gehaltenen Verfügung *Domini nostri Iesu Christi*.

Wann die Passage der Kirchenordnung in das äthiopische Anaphorenbuch gelangte¹⁷¹, ist im hiesigen Zusammenhang von minderer Bedeutung, wahrscheinlich im Zuge seiner Neugestaltung, spätestens unter Zar'a Yā'qob; denn bereits dessen *Maṣḥafa berhān* kennt eine andere Entlehnung aus dem *Testamentum Domini*, das Diakonikon »*Gratias agamus Domino cuius sancta suscepimus*«¹⁷² nach der Kommunion, als Teil inzwischen allgemeiner liturgischer Ordnung¹⁷³. Vorausgesetzt ist jedenfalls die äthiopische Übersetzung des *Testamentum Domini*. Dessen Übertragung und ebenso die äthiopische Version der *Traditio apostolica*, aus der die Apostel-Anaphora hervorging, rechnet man für gewöhnlich zur post-aksumitischen Epoche der äthiopischen Literaturgeschichte (ab 12. Jh.) und mit arabisch-sprachigen Vorlagen. Manche sprechen sich heute für eine di-

Nr. 51-56; *Brightman* 233. Vgl. die analoge Erscheinung im koptischen *Ordinarium missae: Budde* (wie Anm. 37) 541.

167 Solches bezeugt schon das *Caeremoniale* des koptischen Patriarchen Gabriel V. (1409-1427): *Alfonso 'Abdallah*, *L'ordinamento liturgico di Gabriele V, 88° patriarca copto* (*Studia Orientalia Christiana, Aegyptiaca* 14), Cairo 1962, 377f.

168 Vgl. oben zu Anm. 49, 89. Nach dem vatikanischen *Maṣḥafa qeddāsē* (wie Anm. 12) 54 sind die §§ 2-6 bei den Katholiken des äthiopischen Ritus umgestaltet zu einem Wechselgebet von Priester und Volk während des Brechen des Brotes in dreizehn Teile.

169 *Coquin*, *L'anaphore* (wie Anm. 30) 353f.

170 *Patrologia Orientalis* 45, 226, 24-27.

171 Als Teil der äthiopischen Liturgie finde ich den »Gepriesen«-Block aus dem *Testamentum Domini*, näherhin seinen § 6, erstmals zitiert in *Gadla Ewostātēwos*: CSCO 32/Aeth. 15, 35, *Gadla Krestos Samrā* (15./16. Jh.): CSCO 163/Aeth. 33, 35, 10 sowie *Gadla Marḥa Krestos*: CSCO 330/Aeth. 62, 36.

172 *Test. Dom. aeth.* 17 (43 *Beylot*; wie Anm. 156) par. *Test. Dom. syr.* 1, 23 (47 *Rahmani*; wie Anm. 95); vgl. *Renaudot* 1, 493; *Brightman* 242, 17-21.

173 *Maṣḥafa berhān* 3, 1 (CSCO 261/Aeth. 51, 23, 19-24, 1).

rekte Übersetzung, ganz oder eingearbeiteter älterer Teile, aus dem Griechischen aus¹⁷⁴, ohne daß die Frage schon sicher entschieden ist oder dies hier werden müßte. Denn auch unter solcher Voraussetzung wäre der Import der Kirchenordnungen nach Äthiopien zwangsläufig erst mehrere Jahrhunderte nach der ›Zeitenwende‹ und nach erfolgter Christianisierung Aksums Mitte des 4. Jh. geschehen.

III. Ergebnis

Gabriele Winklers These: »bei den äthiopischen Anaphoren liegen beim Sanctus und Benedictus weit in die Geschichte hinabreichende Passagen vor, die engste Berührungen mit der jüdischen Überlieferung aus der Zeitenwende belegen«¹⁷⁵, insbesondere mit dem Henoch-Buch, bestätigt sich bei Nachprüfung nicht. Das Sanctus der äthiopischen Apostel-Anaphora und Winklers »äthiopisches Benedictus« sind nicht Fragmente einer vormals geeinten christianisierten Qedušša, die der jüdischen »noch außerordentlich nahesteht«¹⁷⁶, sondern erweisen sich als christlich komponierte Rufe verschiedener Herkunft und Alters mit einst und jetzt unterschiedlicher gottesdienstlicher Verwendung. Bei ihnen handelt es sich nicht einfachhin »um ein sehr frühes Formelgut«¹⁷⁷, und sicher nicht um ›Perlen‹ aus Henochs Erbe. Das äthiopische Sanctus mit seiner Einrahmung in Ante- und Post-Sanctus der Apostel-Anaphora spiegelt einen deutlich fortgeschrittenen Entwicklungsstand alexandrinisch-ägyptischer Liturgietradition. Das vermeintliche Benedictus ist in gleicher Textgestalt und Stellung im Syrien des 5. Jahrhunderts belegt. Dort wie hier begegnet das »Gepriesen« nicht als Trabant des anaphoralen Sanctus, sondern als eigenständiges Textelement der Kommunionvorbereitung. Damit können beide Rufe für Aksum / Äthiopien keine sekundäre Spaltung eines ursprünglich hier geeinten Sanctus-Benedictus durch einen nachträglich eingeschobenen eucharistischen Einsetzungsbericht beweisen. Auf dieser

174 Für das Testamentum Domini postuliert von *Coquin*, Testamentum (wie Anm. 95) 185f., dem *Beylot* (wie Anm. 156) VIII folgt. Für die Traditio apostolica angenommen von *Eshetu Abate* (wie Anm. 94) 15 und für deren äthiopische Erstübersetzung im Rahmen einer ›Collezione aksumita canonico-liturgica‹ von *Alessandro Bausi*, San Clemente e le tradizioni clementine nella letteratura etiopica canonico-liturgica, in: *Philippe Luisier* (ed.), Studi su Clemente Romano (Orientalia Christiana Analecta 268), Roma 2003, 31-33. Das ägyptisch-griechische Modell dieser ›Collezione aksumita‹, einschließlich ihres euchologischen Sondergutes, entstand nach *Bausi* zwischen 477 und 686/87 n. C.; die angenommene Übersetzung direkt aus dem Griechischen noch in aksumitischer Zeit ist erst im 14. Jh. greifbar (*Alessandro Bausi*, La Collezione aksumita canonico-liturgica, in: Adamantius 12. 2006, 45). In jedem Fall zu unterscheiden ist zwischen der Präsenz dieser in kanonistischem Kontext überlieferten spätantiken Gebetsliteratur auf äthiopischem Boden und ihrer tatsächlichen Nutzung in lebendiger Liturgie und den für diese bestimmten gottesdienstlichen Büchern, etwa Mašḥafa qeddāsē und Mašḥafa genzat.

175 *Winkler*, Sanctus XV.

176 Ebd. 169.

177 Ebd. 114.

Basis läßt sich folglich auch kein weiteres sicheres Zeugnis einer Apostel-Anaphora ohne in das Gebet eingeflochtene Abendmahlserzählung vorstellen.