

Gabriele Winkler

Einige bemerkenswerte christologische Aussagen im georgischen *Iadgari*.

|| Ein Vergleich mit verwandten armenischen Quellen*

Anläßlich der kürzlich erschienenen Dissertationen über den georgischen *Iadgari*¹ und den armenischen Kommentar des Step'anos Siwnec'i² lohnt es sich über den georgischen und armenischen Befund, so z. B. über die Angaben in einigen Troparien des *Iadgari* und in Siwnec'i's Kommentar über die »Dritte Stunde« und *Ճաշամ* (*Čašazam* = »Mittags-Mahl«, »Mittags-Stunde«) nochmals tiefer nachzudenken, denn sie stellen uns vor bislang nicht abschließend geklärte Fragen über einige bemerkenswerte Aussagen in den Troparien des *Iadgari*, die wahrscheinlich von Jerusalem unabhängige Tradierungen erkennen lassen, bei deren Klärung wir noch ganz am Anfang stehen.

Beide Untersuchungen, die von Findikyan wie die von Schneider, haben sich leider darauf beschränkt, ausschließlich den armenischen bzw. georgischen Befund zu erörtern, obwohl sich ein Vergleich zwischen der armenischen und georgischen Quelle angeboten hätte und bereits vorangegangene Untersuchungen

* Die Transliteration des Armenischen folgt Hübschmann und Meillet und die des Georgischen lehnt sich an das Armenische an:

ա	բ	գ	դ	ե	զ	է	ը	թ	ի	լ	խ	ც	კ	ჰ	ი	ჩ	ც
a	b	g	d	e	z	ē	ə	t'	ž	i	l	x	c	k	h	j	č
մ	յ	ն	շ	ո	չ	պ	ղ	ռ	ս	վ	տ	ր	ց	ւ	փ	ք	օ
m	y	n	š	o	č	p	j	ř	s	v	t	r	c'	w	p'	k'	ō
ս	ბ	გ	დ	ე	ვ	ზ	ე	თ	ი	კ	ლ	მ	ნ	ო	პ	ჟ	რ
a	b	g	d	e	v	z	ē	t	i	k	l	m	n	y	o	p	ž
ს	ტ	უ	ფ	კ	ღ	ყ	შ	ჩ	ც	ძ	წ	ჭ	ხ	ჯ	ჰ	ბ	ო
s	t'	w	u	p'	k'	l	q	š	č'	c'	j	c	č	h/x	h	j	h

- 1 Cf. H. M. Schneider, *Lobpreis im rechten Glauben. Die Theologie der Hymnen an den Festen der Menschwerdung der alten Jerusalemer Liturgie im Georgischen Udzvelesi Iadgari* (Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte 23, Bonn 2004). S. dazu meine Kritik in *OCP* 72 (2006) 195-200. Zum *Iadgari* cf. E. Met'reveli – C'. Čankievi – L. Hevsuriani, *Ujvelesi Iadgari* (Tiflis 1980).
- 2 Cf. M. D. Findikyan, *The Commentary of the Armenian Daily Office by Bishop Step'anos Siwnec'i († 735): Critical Edition and Translation with Textual and Liturgical Analysis* (OCA 270, Rome 2004). S. dazu meinen Beitrag: »M. D. Findikyan's New and Comprehensive Study on the Armenian Office«, *OCP* 72 (2006) 383-415, hier: 390-392, 396-401.

dazu die Weichen gestellt hatten.³ Dabei hebt sich die Dissertation von Findikyan qualitativ erheblich von der Arbeit Schneiders ab, die viele Mängel aufweist, da der Autor über keine nennenswerten liturgiewissenschaftliche Kenntnisse verfügt und auch mit den Quellen des christlichen Orients zu wenig vertraut ist. Die Bedeutung von Schneiders Dissertation liegt primär in der Übersetzung der georgischen Troparien für Weihnachten, Epiphanie und die Hypapante, wodurch der Text einem breiteren Publikum bekannt gemacht wird. Der Kommentar nimmt nicht an dem aktuellen Diskussionsstand teil.

Der *Iadgari* umfaßt jene nicht-biblischen poetischen Einschübe, die (1) beim sog. Kathedraloffizium des Abends und Morgens zu den Psalmen und der Kathedralvigil zu den biblischen Cantica und (2) bei jenem Teil der Eucharistiefeier an Hochfesten als Refrain bzw. Troparion gesungen werden, die *liturgische Handlungen*, wie z. B. den Einzug, die Händewaschung, schließlich das Herbeischaffen der Gaben von Brot und Wein begleiten. Zur alten Schicht zählt bei der Eucharistiefeier wohl nur der responsoriale Einschub (georg.: დასადებელი [*dasadebeli*]) zum Psalmvortrag (ვსალმუნი [*p'salmuni*]) im Zusammenhang mit den Lesungen. Dabei hat man sich zu vergegenwärtigen, daß es sich um zwei zeitlich unterschiedliche Eucharistiefeiern an hohen Festen handelt: (1) die sich an die Kathedralvesper anschließende »Eucharistia« am Vorabend des Festes, in den georgischen Quellen wie dem *Iadgari* und dem *Georgischen Lektionar* als კანონი ჟამის წირვისად (*Kanoni žamis cirvisay* = »Kanon der Stunde der Eucharistia«) bezeichnet, (2) die am Tage des Festes nach dem Kathedraloffizium des Morgens gefeierte Eucharistie, im *Iadgari* und dem *Georgischen Lektionar* als სამხრად (*Samhrad* = »zum Mittag«, »Mittagsmahl«) gekennzeichnet, was vor einigen Jahren näher erläutert wurde.⁴

3 Vor allem die von Ch. Renoux vorbildlich annotierte Übersetzung der georgischen Troparien zur Auferstehung bietet eine wahre Fundgrube wertvoller Hinweise über die Parallelen zwischen der georgischen und armenischen Überlieferung: cf. Ch. Renoux, *Les Hymnes de la Resurrection I: Hymnographie liturgique géorgienne. Textes du Sinai 18. Traduction, introduction et annotation* (*Sources Liturgiques* 3, Paris 2000); außerdem wurden die strukturellen und inhaltlichen Übereinstimmungen zwischen dem Aufbau im *Iadgari* und der »Dritten Stunde« mit der Eucharistie im armenischen Kommentar des Step'anos Siwnec'i untersucht: cf. G. Winkler, »Über die Bedeutung einiger liturgischer Begriffe im georgischen Lektionar und *Iadgari* sowie im armenischen Ritus«, *Studi sull'Oriente Cristiano* 4 (= Festschrift für E. Met' reveli, Rom 2000), 133-154. Zudem wurde auf das dem Glaubensbekenntnis entnommene Formelgut in einigen Troparien des *Iadgari* hingewiesen und die bisherige Annahme einer ausschließlich auf griechischen Vorlagen beruhende georgische Übersetzung hinterfragt: cf. G. Winkler, »Das theologische Formelgut über den Schöpfer, das ὁμοούσιος, die Inkarnation und Menschwerdung in den georgischen Troparien des *Iadgari* im Spiegel der christlich-orientalischen Quellen«, *Or Chr* 84 (2000), 117-177; eadem, *Das Sanctus. Über den Ursprung und die Anfänge des Sanctus und sein Fortwirken* (= *OCA* 267, Rom 2002), 195-248 (= Untersuchung des georgischen Troparion (*Sicmidisay*) und des armenischen Troparien (*Srbasacut'wn*) beim Transfer der Gaben von Brot und Wein).

4 Cf. G. Winkler, »Über die Bedeutung einiger liturgischer Begriffe«, 133-154. Vorangegangen waren (1) M. Tarchnišvilis lateinische Übersetzung mit »*ad liturgiam*« und (2) H. Leeb's Pionierarbeit mit grundlegenden Erörterungen, wobei Leeb jedoch bei *Samhrad* (»zum Mittag«, »Mit-

Somit scheint diese Eucharistiefeier an Hochfesten vor allem *in einem engeren Zusammenhang mit dem sog. Kathedraloffizium zu stehen*, was sich vornehmlich auf die armenischen liturgischen Gebräuche weiter ausgewirkt hat und dabei noch einige Fragen aufwirft. So meint H. Leeb z. B., daß *Samḥrad* »zur Mittagszeit gefeiert wurde und ... keine andere liturgische Feier ..., kein anderes Offizium vorausging«.⁵ Es mag sein, daß zwischen dem Morgenoffizium und *Samḥrad* („zum Mittag«, »Mittagsmahl«) ein zeitlicher Intervall lag, der Vergleich mit dem armenischen Befund von *Čsažam* („Mittagszeit«, »Mittagsmahl«) legt jedoch eine engere Verbindung zwischen der sog. »Dritten Stunde« und *Čsažam* („Mittagszeit«) nahe. Außerdem scheint der dem 8. Jh. angehörende armenische Kommentator die Weiterentwicklung der Jerusalemer liturgischen Gebräuche anzuzeigen, wenn *Čsažam* sich nicht mehr nur auf die Hochfeste beschränkt, sondern die gewöhnlichen Sonntage im Blick hat. Das heißt, die Gebräuche an Festtagen haben die gewöhnlichen Sonntage beeinflusst.

Bei der Lösung der Verwandtschaft zwischen den armenischen und georgischen Quellen sollten wir uns als erstes der georgischen Bezeichnung: *Iadgari* (იადგარი = »Gedächtnis«) zuwenden, die als identischer armenischer Begriff: *Yišatakaran* (յիշատակարան = »Gedächtnis«) zu Beginn des *Armenischen Lectionars* bezeugt ist: *Յիշատակարան ժողովոցն որք կատարեն յերուսաղէմ ...* („*Gedächtnis* der Synaxen, die in Jerusalem abgehalten werden ...«).⁶ Beide, das *Armenische Lectionar* wie der georgische *Iadgari* zählen zu den wichtigsten Zeugen der Jerusalemer Liturgie. In meinem Beitrag: »Das theologische Formelgut ...« von 2000⁷ vertrat ich noch folgende Ansicht:

Diese begriffliche Übereinstimmung in der Benennung
beim armenischen wie georgischen Zeugen der Jerusalemer Liturgie
kommt nicht von ungefähr,
sondern dürfte auf jener liturgischen Einheit
von alttestamentlichen Lesungen, Psalmen und biblischen Cantica bei diesen Lesungen
und den nicht-biblischen Refrains zu diesen Psalmen und Cantica beruhen.

tagsmahl«) von einer »Spätmesse« bzw. »Hauptmesse« spricht und bei *Kanoni žamis cirvisay* (»Kanon der Stunde der Eucharistia«) bzw. *žamis cirvay* von einem »Opfer«, »Opfergottesdienst« und »Messopfer«. Cf. M. Tarchnišvili, *Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem [Ve-VIIIe siècle]* (CSCO 188-189, script. iber. 9-10, Löwen 1959), Nr. 24, 34, 765, etc.; H. Leeb, *Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem [vom 5. bis 8. Jahrhundert]* (Wiener Beiträge zur Theologie 28, Wien 1970), 37-38. [Zu Leeb s. die wichtige Besprechung von B. Outtier in *Bedi Kartlisa* 29-30 (1972), 335-338.] Diese lateinischen Begriffe, wie sie von Leeb verwendet werden, sind wohl besser zu vermeiden. Beide georgischen Wörter sind dem Armenischen entlehnt (zu georg.: *žami* cf. arm.: *žam* = »Zeit«; zum georgischen Verb *cirvay* cf. arm.: *ձրբս* = »schenken« und *ձր* mit der Bedeutung von »Gabe«, »Geschenk«, »Gnade«); cf. Winkler, »Über die Bedeutung einiger liturgischer Begriffe«, 136.

5 Cf. Leeb, *Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem*, 37.

6 Cf. A. Renoux, *Le codex arménien Jérusalem 121. II. Edition comparée du texte et de deux autres manuscrits. Introduction, textes, traduction et notes* (= PO 36/2 Nr. 168, Turnhout 1971), 210; idem, »Le iadgari géorgien et le šaraknoc arménien«, *REA* 24 (1993), 89-112, hier: 109.

7 Cf. Winkler, »Das theologische Formelgut über den Schöpfer«, 118.

So betont der armenische Name die Komponente der Lesungen und der georgische die ältesten gesanglichen Einschübe zu den Psalmen wie auch biblischen Cantica, mit denen im armenischen Lektionar einige Lesungen ausklingen.

Um diesen Zusammenhang zwischen den Troparien und Lesungen ist sehr gerungen worden,⁸ wobei keine weiterführende Diskussion bei Schneider vorliegt. Was den georgischen und armenischen Begriff »Gedächtnis« betrifft, so hat es den Anschein, daß nicht so sehr die Einheit von Lesungen, Psalmen und Cantica mit den Troparien für diese übereinstimmende Bezeichnung im Georgischen und Armenischen ausschlaggebend war (wie ich aufgrund des damaligen Diskussionsstandes noch annahm) als die Tatsache, daß mit der Auswahl der Lesungen und dem Inhalt der Troparien *das jeweilige Fest thematisiert* wird, mit dem Fest also das »Gedächtnis« (georg.: *Iadgari*, arm.: *Yišatakaran*) der Geburt Jesu in Bethlehem, oder seiner Taufe im Jordan, oder seiner Auferstehung, usw. in den Troparien und Lesungen im Zentrum steht.

Parallelen und Übereinstimmungen zwischen georgischem und armenischem Befund beschränken sich jedoch keineswegs auf den Begriff »Gedächtnis«, sondern umfassen auch noch andere Gemeinsamkeiten. Hier interessiert zunächst einmal der georgische Hinweis »zum Mittag« (სამხრად) im *Georgischen Lektionar* und *Iadgari*, siehe dazu სამხრადო (»Mittag«, »Mittagsmahl«), dem auf armenischer Seite der bei Siwnec'i bezeugte Hinweis auf die »Mittagszeit« (ճաշատաժ) entspricht, das heißt näherhin: die sog. »Dritte Stunde« mit ճաշատաժ (Čsašazam = »Mittagszeit«, »Mittagsmahl«), wie auch das *antiphonale* georgische Troparion zum Einzug, *Ohitay* genannt, mit dem armenischen *antiphonalen* Einzugs-Psalm 92 bei Siwnec'i⁹ zu vergleichen ist, oder das georgische Troparion სოწმობისად

8 Siehe dazu die Beiträge in chronologischer Reihenfolge: G. Winkler, »The Armenian Night Office II: The Unit of Psalmody, Canticles, and Hymns«, *REA* 27 (1983), 471-551; Ch. Renoux, »À propos de G. Winkler, 'The Armenian Night Office II'«, *REA* 18 (1984), 593-598 (der dabei die Ansicht vertrat, daß die biblischen Cantica nicht gesungen wurden, sondern Teil der Lesungen waren); meine Antwort darauf: »Nochmals das armenische Nachtoffizium und weitere Anmerkungen zum Myrophorenoffizium«, *REA* 21 (1988-1989), 501-519; eadem, »Ungelöste Fragen im Zusammenhang mit den liturgischen Gebräuchen Jerusalems«, *Handes Amsorya* (1987), 303-315; und das Einschwenken Ch. Renoux' auf den bisherigen Konsens, daß die bibl. Cantica von Anfang an gesungen wurden und sich bereits sehr früh die nicht-biblischen Refrains dazu entwickelt haben: »Le iadgari géorgien et le šaraknoc arménien«, 89-112; idem, *Les Hymnes de la Resurrection*, 72: »les neuf cantiques bibliques ... intégralement chantés à cette époque, subissent l'intrusion de compositions poétiques ...«; mit Anm. 3: »On le voit dans la version arménienne du *Lectionnaire de Jérusalem* pour le cantique Daniel, déjà accompagnés d'antiphones (cf. *PO* 36, 2, p. 212-215 et 304-307).« Nach Leeb, *Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem*, 63, ist zu bedenken, daß der Psalmvortrag bei den Lesungen in mehreren liturgischen Quellen wie eine Lesung eingeleitet wird. S. dazu jedoch die berechtigte Kritik von Renoux, *Les Hymnes de la Resurrection*, 81-82.

9 Daß es sich um einen *antiphonalen* Psalmvortrag handelt geht aus Siwnec'i's Bemerkung hervor, daß Ps 92 »Vers für Vers« mit einer »anmutigen Antiphon (Տաղաբանութիւն)« gesungen wird. Cf. armenischen Text bei Findikyan, 100-101, mit meiner Übersetzung und Kommentar in: Wink-

(*Sicmidisay*) beim Herbeibringen der Gaben von Brot und Wein präzise mit dem armenischen Troparion *սրբասացութիւն* (*Srbasac^cut^ciwn*) übereinstimmt, worauf bereits in früheren Beiträgen aufmerksam gemacht wurde.¹⁰ Hier möchte ich auf einige Fragen eingehen, die vordem noch nicht abschließend geklärt worden sind.

Das Problem der »Dritten Stunde« in Siwnec^cis Kommentar¹¹

Beim Prolog (*յառաջաբանութիւն*) wird uns in der langen Version¹² mitgeteilt, daß jeder Stunde ein eigener Traktat (*ճառ*) gewidmet ist:

- Der 1. Traktat (2-5) befaßt sich hauptsächlich mit dem Nacht-Offizium (Findikyan, pp. 83/119);
- der 2. Traktat (9) gilt dem Offizium zum Sonnenaufgang (pp. 84/120);
- der 3. Traktat (7) handelt von der »Dritten Stunde« (pp. 84/120);
- der 4. Traktat ist der sog. »Stunde des Mittags« (*Հասարակաւօրեայն*, pp. 84-85/120-121) gewidmet.

Bei dieser »Stunde des Mittags« werden die Kreuzigung und das Begräbnis (*իջանեկով ի հող*) erwähnt. Sieht man daraufhin die nähere Erläuterung dieser Stunden durch, so fällt beim Nacht-Offizium der fehlende Hinweis auf die »erste Stunde« auf. Dieser Hinweis findet sich nur in der kurzen Version bei V,1 (pp. 182/209): »*die erste Stunde des großen Tages*«. Bei den Erörterungen zum Offizium »beim Sonnenaufgang« wird in der langen Textgestalt (V, 1, pp. 96/138) präzisiert, daß es sich um die »zweite Stunde« handelt. Die Angaben zur »Dritten« und »Vierten Stunde« sind genauer darzulegen.

Das Kap. VI, 1-4 gilt der »Dritten Stunde«.¹³ Diese Stunde wird in erster Linie mit der *Kreuzigung* assoziiert, so in Abschnitt 2-4. Erwähnt werden jedoch auch noch:

- das Kommen des Heiligen Geistes über die Apostel in Feuerzungen (VI, 4)¹⁴
- die Ankunft des »eingeborenen Wortes«, das den Geschöpfen »scheint (*ծաղէ*)«.

Das Verb *ծաղէ* (»er / es scheint«) wird m. E. erst über die Verwendung von *ծաղումն* (»Lichtaufgang«) beim Zitat von Hebr 1,3 in der armenischen *Basilios-Anaphora* (**arm Bas I**) verständlich: Hier handelt es sich um das Zitat von Hebr 1,3 mit der nur in **arm Bas I** bezeugten Doppelung von *լոյս* (so Hebr 1,3) und

ler, »Findikyan's Study«, 390-392, 399; s. zudem Winkler, »Über die Bedeutung einiger liturgischer Begriffe«, 144 Anm. 37.

10 Cf. Winkler, »Über die Bedeutung einiger liturgischer Begriffe«, 150-154; *eadem*, *Das Sanctus*, 195-248 (= Untersuchung des georgischen Troparion (*Sicmidisay*) und des armenischen Troparion (*Srbasacut^ciwn*) beim Transfer der Gaben von Brot und Wein).

11 S. dazu nun meinen weiteren Beitrag: »Nochmals die 'Dritte Stunde' und die 'Heiligen Mysterien' in syrischen und armenischen Quellen«, *OCP* 73 (2007), 207-222.

12 Zur langen und kurzen Textgestalt von Siwnec^cis Kommentar ist die vorzügliche Untersuchung Findikyans zu konsultieren (wie Anm. 2). Zum »Prolog« cf. *ibid.*, 83/119.

13 Cf. Findikyan, 97-98/139-140.

14 Damit läßt sich die Fusion unterschiedlicher patristischer Traditionsstränge bei der Interpretation des Offiziums ablesen. Das Erscheinen der Feuerzungen über den Aposteln wurde von Apg 2,3 angeregt.

ծաղովն bei der Aussage über den Sohn als »Licht (լոյս)« und »Lichtaufgang (ծաղովն)« des Vaters, wobei ծաղովն sichtlich mit der syrischen Überlieferung übereinstimmt.¹⁵

In Kap. VII,1 wird die »Dritte Stunde« als der »große Tag der Auferstehung« beschrieben.¹⁶ Dabei werden nähere Angaben zum Inhalt dieser »Dritten Stunde« gemacht, aus denen sich folgender rituelle Ablauf ablesen läßt:

Eingangs-Psalm 92

Trishagion

Lesungen

Credo

das »Heilige Geheimnis, das Stunde des Mahls (Čsažam) genannt wird« (= Eucharistie).

Der Inhalt dieser »Dritten Stunde« wird dann in Kap. VII, 5-9 näher aufgefächert. Dabei ergeben sich wichtige Angaben über den strukturellen Ablauf und den Inhalt dieser sog. »Dritten Stunde«, worauf an anderer Stelle bereits genauer eingegangen wurde.¹⁷

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die »Dritte Stunde« vor allem anhand von zwei Themen interpretiert wird:¹⁸ erstens anhand der Kreuzigung (cf. Mk 15,25: »Es war die dritte Stunde, als sie ihn kreuzigten«),¹⁹ zweitens handelt es sich hier um »den großen Tag der Auferstehung«.²⁰

Nun wird in VIII,1 von einer »Vierten Stunde« gesprochen, die als »sogenannte [Stunde] des Mittags (Հասարակաւրբայն)« bezeichnet wird, wobei jedoch keinerlei näheren Angaben über diese Stunde gemacht werden.²¹ Es wird lediglich auf die *Liturgie der Engel* angespielt, die auch in der dritten Stunde erwähnt wird. Das heißt wohl, daß es sich bei dieser »vierten« Stunde »des Mittags (Հասարակաւրբայն)« um eine künstliche Angabe handeln dürfte, denn sie steht inhaltlich dem bei der dritten Stunde angeführten Čsažam (»Mittagszeit«, »Mittagsmahl«) sehr nahe: Bei der »vierten Stunde des Mittags (Հասարակաւրբայն)« ist wie in der »dritten Stunde« mit Čsažam (»Mittagszeit«, »Mittagsmahl«) von der *Liturgie der Engel* die Rede (cf. VII,13).

Ganz allgemein ist meines Erachtens dem Hinweis darauf, daß es sich um die »erste«, »zweite«, »dritte« oder »vierte Stunde« handelt, kein übermäßiges Ge-

15 Cf. G. Winkler, *Die Basilios-Anaphora. Edition der beiden armenischen Redaktionen und der relevanten Fragmente, Übersetzung und Zusammenschau aller Versionen im Licht der orientalischen Überlieferungen* (*Anaphorae Orientales* 2. *Anaphorae Armeniacae* 2, Rom 2005), 610-612.

16 Cf. Findikyan, 98/140-141.

17 Cf. Winkler, »Findikyan's Study«, 399; eadem, »Nochmals die 'Dritte Stunde' ...«, 207-222.

18 Die Nebenthemen sind: (1) das Erscheinen des Heiligen Geistes über den Aposteln in Feuerzungen (cf. Apg 2,3); (2) der Hinweis auf den Logos, der mit seiner Ankunft den Geschöpfen »scheint«.

19 In der kurzen Version wird in VI,1 (pp. 183/210) ausdrücklich auf das Markus-Evangelium verwiesen: »Es war die dritte Stunde und man hob (հանին) ihn aufs Kreuz.«

20 Die kurze Version spricht dabei in V,1 (pp. 182/209) von »der ersten Stunde des großen Tages«.

21 Die kurze Version kennt keine vierte Stunde.

wicht beizumessen, denn in Wirklichkeit sind diese armenischen Angaben letztlich auf die Gebräuche Jerusalems zurückzuführen, die sich auf die liturgischen Gebräuche des Kaukasus ausgewirkt haben. Dabei gliedert sich der Jerusalemer Gottesdienst nach dem *Iadgari* und dem *Georgischen Lektionar* in: (1) das Kathedraloffizium des Abends, mit dem der liturgische Tag einsetzt, an das sich (2) eine abendliche *Eucharistia* anschließt (die als յանձն յամօն Վորձօնօր [Kanonizamis cirvisay] bezeichnet wird), (3) gefolgt von der Kathedralvigil mit den Lesungen sowie dem Kanon der 9 Oden und (4) dem eigentlichen Kathedraloffizium des Morgens, (5) eine Eucharistiefeier am Tag des Festes, die im *Iadgari* und im *Georgischen Lektionar* als *Samhrad* («zum Mittag», «Mittagsmahl») bezeichnet wird und im armenischen Kommentar des Siwnec'i als *Čšažam* („Mittagszeit“, «Mittagsmahl»), wobei im georgischen *Samhrad* wie im armenischen *Čšažam* ein antiphonaler Eingangs-Gesang bezeugt ist (georg.: *Ohitay* genannt) und zudem ein auf Is 6,3 gründendes Troparion beim Herbeibringen von Brot und Wein belegt ist, in den georgischen Quellen სიწმინდის (Sicmidisay) genannt, dem auf armenischer Seite das Troparion սրբասացութիւն (*Srbasac'ut'wn*) gegenübersteht.²²

Dabei lohnt es sich, das aus dem Symbolum hervorgegangenen Formelgut in den georgischen Troparien näher zu untersuchen.²³ Diesmal möchte ich mich auf einige christologische Formeln beschränken, die in den georgischen Troparien und in den armenischen Quellen augenfällige Gemeinsamkeiten zeigen. Bei den armenischen Quellen handelt es sich vorrangig um die Oratio post Sanctus und die Anamnese der *Basiliius-Anaphora*, die beide sehr stark vom Symbolum geprägt wurden. Folgende Formeln sind dabei von größerem Interesse:

1. Die aus Gal 4,4 bzw. aus der antiochenischen Synode von 341 und Bar 3,38 hervorgegangene Einleitung zu den Aussagen über die Inkarnation im *Iadgari* und in der *Basiliius-Anaphora*;

2. Die von Phil 2,7 inspirierte Formel der Inkarnationsaussage, einschließlich der damit zusammenhängenden Betonung des »Leibes« in den armenischen und georgischen Quellen;

3. Die Formel über den an das Kreuz »Genagelten«;

4. Das im syrischen Symbolum beheimatete Hinabsteigen in die Hölle und seine Ausstrahlung auf die Formulierungen im *Iadgari* und in der (armenischen) *Basiliius-Anaphora*;

5. Die der antiochenischen Synode von 341 entlehnten Formeln der Auferstehung;

22 Cf. Winkler, »Findikyan's Study«, 399-400; *eadem*, »Über die Bedeutung einiger liturgischer Begriffe«, 133-143; *eadem*, *Das Sanctus*, 195-248.

23 Eine erste Zusammenstellung habe ich in meinem Aufsatz: »Das theologische Formelgut«, 117-177, vorgelegt.

6. Die auf Is 6,2 und Ez 1,24 zurückgehenden *Targumim* im *Iadgari* und der *Basilios-Anaphora*.

1. Gal 4,4 und die Formel der antiochenischen Synode von 341
als Einleitung zu den Aussagen über die Inkarnation

Die Oratio post Sanctus der *Basilios-Anaphora*, die in einem engeren Zusammenhang mit dem Formelgut der Synode von Antiochien 341 steht,²⁴ hat Gal 4,4 als Überleitung zu den Angaben über die Inkarnation adaptiert.²⁵ Gal 4,4 lautet: ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ (nach Zohrapean: *սկ իբրեւ եկն լրումն ժամանակին, առաքեաց աստուած զորդին իւր*). Der erste Teil von Gal 4,4 (= 4a) taucht in folgender Textgestalt in den armenischen Versionen der *Basilios-Anaphora* auf:

arm Bas I Frag + arm Bas I:²⁶

իսկ իբրեւ եկն կատարած ժամանակիս (ժամանակաց = arm Bas I Frag) ...

Als jedoch die *Vollendung* der Zeit[en] kam ...

arm Bas II:²⁷

իսկ իբրեւ եկն լրումն ժամանակաց ...

Als jedoch die *Fülle* der Zeiten kam ...

Das heißt, **arm Bas II** folgt mit *լրումն* („Fülle“) genauer dem armenischen Text von Gal 4,4 als die frühere armenische Textgestalt der *Anaphora*.

Bedeutungsvoll ist die Tatsache, daß dieser (oder ein ähnlicher) Wortlaut in den frühesten antiochenischen Formeln (und mit Abweichungen dazu) auch im ältesten armenischen Formelgut *als Überleitung* zur eigentlichen Schilderung der Inkarnation nachweisbar ist:

Im Bekenntnis der Synode zu Antiochien 341, dabei in allen Formeln (I-IV), dann auch noch in den *Constitutiones Apostolorum* (**Const Ap**), ist von der Inkarnation ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν die Rede.²⁸ Das heißt, der armenische Traditionsstrang von **Bas** zeigt – wie so oft – eine Nähe zu antiochenischem Formelgut von 341.

Damit verwandt sind folgende frühe armenische Bekenntnisse:

24 S. dazu die Zusammenstellung der relevanten antiochenischen Formeln in Winkler, *Basilios-Anaphora*, 866-870.

25 Ich folge hier meinem Überblick in: *Basilios-Anaphora*, 631-633.

26 Cf. Winkler, *Basilios-Anaphora*, 74/75, 156/157 Z. 27-28, 832.

27 *Ibid.*, 226/227 Z. 27-28, 832.

28 Cf. A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln in der alten Kirche. Dritte vielfach veränderte und vermehrte Auflage von G. L. Hahn mit einem Anhang von A. Harnack* (Breslau 1887, photomechanischer Nachdruck Hildesheim 1962), 183 (§ 153 = I. Formel), 185 (§ 154 = II), 186 (§ 155 = III), 187 (§ 156 = IV), sowie 140 (§ 129 = **Const Ap**). Diese antiochenische Formel von 341 wird in der Synode von Antiochien 345 beibehalten, ebenso auf der Synode von Sirmium 351 (I. Formel); cf. Hahn, 192 (§ 159), 196 (§ 160).

– Credo 2 der *Buzandaran Patmut'iwnk'* (55):²⁹

ի վաղջան ժամանակաց («am Ende der Zeiten»)

– Brief des Eznik (8):³⁰

ի վախճան ժամանակաց («am Ende der Zeiten»)

– in den Märtyrerakten des *Lazar Parpec'i* (10):³¹

ի վախճան աւուրցն («am Ende der Tage»).

Davon weicht die ägyptische Textgestalt der *Basilius-Anaphora* etwas ab, wenn es dort z. B. nach **äg gr Bas** heißt:³²

καὶ ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐπέφανεῖς ἡμῖν.

Dieses Formelgut, ganz gleich in welcher Spielart, liegt in der Oratio post Sanctus der *Jakobus-Anaphora* nicht vor, mit einer Ausnahme, weshalb alle Versionen zusammengestellt werden sollen:

gr Jak	Mercier, 200 [86]: ³³	–
georg Jak I	Tarchnišvili, 13/10 (20): ³⁴	<i>ubi venit plenitudo temporis saeculorum</i>
georg Jak II	Tarchnišvili, 48/36 (37): ³⁵	–
syr Jak I	Heiming, 144/145: ³⁶	–
syr Jak II	Raes, 194/195: ³⁷	–
arm Jak	Catergian-Dashian, 440: ³⁸	–

Das heißt, dieses Formelgut hat in der *Jakobus-Anaphora* nicht wirklich Wurzel gefaßt, sehr wohl jedoch in den georgischen Troparien. Dabei verwenden diese Troparien von Epiphanie *აღსასრული* (cf. τὸ τέλος)³⁹ Zugleich wird damit τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου von Gal 4,4 übersetzt: *აღსასრული უბოძო*, was in den georgischen Troparien von Epiphanie jedoch in folgender Form wiederkehrt:

29 Cf. G. Winkler, *Über die Entwicklungsgeschichte des armenischen Symbolums. Ein Vergleich mit dem syrischen und griechischen Formelgut unter Einbezug der relevanten georgischen und äthiopischen Quellen* (OCA 262, Rom 2000), 76 (55).

30 *Ibid.*, 122 (8).

31 *Ibid.*, 60/61.

32 Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 631, 633.

33 Cf. B.-Ch. Mercier, *La liturgie de Saint Jacques. Edition critique du texte grec avec traduction latine* (*Patrologia Orientalis* 26, Paris 1946), 200 [86].

34 Cf. M. Tarchnišvili, *Liturgiae Ibericae Antiquiores* (CSCO 122-123, script. iber. I /1 Löwen 1950), 13 (= *textus*) / 10 (= *versio*), dabei Abschnitt 20.

35 *Ibid.*, 48/36 (Abschnitt 37).

36 Cf. O. Heiming, »Anaphora Syriaca Sancti Iacobi Fratris Domini«, in: *Anaphorae Syriacae* II/2 (Rom 1953), 105-177, hier: 144/145.

37 Cf. A. Raes, »Anaphora Syriaca Minor Sancti Iacobi Fratris Domini«, in: *Anaphorae Syriacae* II/2 (Rom 1953), 181-209, hier: 194/195.

38 Cf. Catergian – Dashian = Y. Gat'ricean, *Srbazan pataragamatoyc'k' Hayoc'. t'argmanut'iwnk' pataragac' yunac', asorwoc' ew latinac'woc' handerj k'nnut'eambk', naxagiteleok' ew canot'ut'eambk'* [Catergian, *Die Liturgien bei den Armeniern. Fünfzehn Texte und Untersuchungen*, herausgegeben von P. J. Dashian] (Wien 1897), 440.

39 Cf. J. Molitor, *Glossarium Ibericum in quattuor Evangelia et Actus Apostolorum antiquioris versionis, etiam textus Chanmeti et Haemeti complectens* (CSCO 228, subs. 20, Löwen 1962), 18.

Epiphanie**Kanon der 9 Oden**– zu Hab 3,2 ff (*Iadgari*, 46):⁴⁰და აღსასრულსა ჟამთასა ...
und bei der Vollendung der Zeiten ...– zum Magnificat (*Iadgari*, 53):⁴¹რომელი აღსასრულსა ჟამთასა ...
der Du bei der Vollendung der Zeiten ...

Die relevanten georgischen Troparien *der Auferstehung* mit Gal 4,4 (bzw. der Formel von Antiochien 341) gebe ich nach Renoux' Übersetzung des *Cod. Sinai georg 18* an,⁴² da mir dieser Zeuge nicht zugänglich war:

Auferstehung

Ton 1

Vesper

zu Ps 140 (Renoux, 100 Nr. 5)

Kanon der 9 Oden

zu Dan 3, 57 ff (Renoux, 159 Nr. 2)

Ton 3

Kanon der 9 Oden

zum Magnificat (Renoux, 199 Nr. 2)

Ton 4

Kanon der 9 Oden

zu Jon 2,3ff (Renoux, 228 Nr. 2)

Ton 1 (Plagial)

Kanon der 9 Oden

zum Magnificat (Renoux, 276 Nr. 8)

Das heißt, diese georgischen Troparien scheinen eine Nähe mit dem oben zitierten armenischen Fragment der *Basiliius-Anaphora* (**arm Bas I Frag**) und den Formeln der antiochenischen Synode von 341 zu zeigen.

2. Das Zitat von Bar 3, 38 als Überleitung zur Inkarnations-Formel im *Iadgari* und in anderen orientalischen Quellen

Dieses Schriftzitat kommt im *Iadgari* primär im Kontext der Inkarnationsaussagen bei der Weihnachts-Vigil vor, so im 3. *Dasadebeli*,⁴³ zudem ist es in mehreren Troparien der Auferstehung bezeugt, so z. B.:

40 Cf. Schneider, 116.

41 *Ibid.*, 124.

42 Cf. Renoux, *Les Hymnes de la Ressurrection*.

43 Cf. *Iadgari*, 13; Leeb, *Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem*, 214 (3); Schneider, 79-80.

- bei Ps 140 der Vesper (2. Troparion)⁴⁴
- mehrmals im Kanon der 9 Oden der Vigil⁴⁵
- in der Eucharistie, hier beim *Heltabanisay*.⁴⁶

In weiteren frühen georgischen Quellen kommt Bar 3,38 vor allem bei der Übernahme des Formelguts aus den Glaubensbekenntnissen vor; dabei wird das Schriftzitat ebenso für die Inkarnation verwendet, so z. B. im Symbol-Fragment 3 (5) im *K^cart^clis C^hovreba*.⁴⁷

Zieht man dazu die armenischen Zeugen mit heran, so ist festzustellen, daß Bar 3,38 wiederum vorrangig in den ältesten Quellen belegt ist, so z. B. in den *Buzandaran Patmut^ciwnk^c*:

- im Credo 3 (67)⁴⁸
- im Credo des Zuit⁴⁹

Und als ein weiterer früher Kronzeuge sind gewiß die Symbolzitate, darunter Bar 3,38 in der armenischen *Basilios-Anaphora* zu erachten, wo Bar 3,38 (mit Gal 4,4) für die Einleitung zur zentralen Inkarnationsaussagen adaptiert wurde. Dabei ist Bar 3,38 bereits im frühesten armenischen Fragment der *Basilios-Anaphora*, das sich in den *Buzandaran Patmut^ciwnk^c* V,28 findet, nachweisbar: »... der ... als ewiger Gott auf Erden erschien [und] unter den Menschen einherwandelte (cf. Bar 3,38).⁵⁰ Dieses Zitat bildet die Kernaussage bei der Überleitung zur Inkarnation in der Oratio post Sanctus dieser Anaphora, die in allen Versionen der *Basilios-Anaphora* vom Symbolum geprägt ist.⁵¹

In der ägyptischen Überlieferung dieser Anaphora liegt das Zitat von Bar 3,38 in so verkürzter Form vor, daß dieses Zitat überhaupt erst über den Vergleich mit der armenischen Version erschlossen werden kann, was ein Vergleich mit der armenischen Textgestalt nahelegte.⁵² Bei allen ägyptischen Versionen der *Basilios-Anaphora* (äg gr **Bas**, boh **Bas**, äth **Bas**) ist das Schriftzitat mit der Kurzformel von ἐπέφανες ἡμῖν bezeugt.⁵³

44 Cf. Renoux, *Les Hymnes de la Resurrection*, 251 (2).

45 *Ibid.*, 126 (3), 197 (5), 226 (7), 259 (2), 277 (15).

46 *Ibid.*, 209.

47 Cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 276 (5), 469; *eadem*, *Basilios-Anaphora*, 635, 637.

48 Cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 77 (67), 469; *eadem*, *Basilios-Anaphora*, 635, 637.

49 Cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 81 (11-12), 469; *eadem*, *Basilios-Anaphora*, 635, 637.

50 Cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 85/87 (18-19), 469; und vor allem meine *Basilios-Anaphora*, 74/75 (33); zu den weiteren armenischen Fragmenten cf. *ibid.*, 108.

51 Cf. Winkler, *Basilios-Anaphora*, 156/157 (33) = **arm Bas I**; 226/227 (33); Kommentar: 631, 633, 635-644; *eadem*, »Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht II: Das Formelgut der Oratio post Sanctus und Anamnese sowie Interzessionen und die Taufbekenntnisse«, in: R. F. Taft – G. Winkler (Hrsg.), *Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948)*, Rome, 25-29 September 1998 (OCA 265, Rom 2001), 403-497, hier: 416-435, 446-455.

52 S. dazu auch die gekürzte Formel: »er erschien (im Leib)« und damit verwandte Formen im *Iadgari*, so z. B.: *Iadgari*, 18 (Schneider, 87: »Beim Verherrlicht«), 39 (Schneider, 109 »Andere«) bzw. »auf Erden erschien«: so z. B.: *Iadgari*, 68 (Schneider, 144: »Beim Es wurde stark«), usw.

53 Cf. Winkler, *Basilios-Anaphora*, 633-635.

Daß der Sachverhalt noch etwas komplizierter ist, zeigt zudem die Tatsache, daß Bar 3,38 auch in der Oratio post Sanctus der *Jakobus-Anaphora* vorkommt, wo dieses Schriftzitat ebenso bei der Aussage über die Inkarnation verwendet wird, dabei in folgenden Versionen:

- gr Jak⁵⁴
- arm Jak⁵⁵
- georg Jak I: hier jedoch im Kontext der Taufe Jesu!⁵⁶
- georg Jak II (hier wie üblich bei der Inkarnation)⁵⁷
- syr Jak I⁵⁸ (nicht jedoch in syr Jak II⁵⁹)

Nun ist allseits bekannt, daß die Oratio post Sanctus der *Jakobus-Anaphora* Überschneidungen mit der Oratio post Sanctus der *Basilios-Anaphora* zeigt, wobei bislang davon ausgegangen wurde, daß dem Text der *Basilios-Anaphora* die Priorität zukommt und die *Jakobus-Anaphora* an dieser Stelle von der *Basilios-Anaphora* beeinflusst wurde.

Woher letztlich die Einfügung von Bar 3,38 im *Iadgari* beim *Dasadebeli* im Zusammenhang mit den Lesungen der Weihnachts-Vigil stammt, läßt sich möglicherweise erst über einen Textvergleich mit den relevanten Passagen in der Oratio post Sanctus der *Basilios-Anaphora* und der *Jakobus-Anaphora* erschließen:

<i>Dasadebeli</i> der Weihnachts-Vigil <i>Iadgari</i> , 13: ⁶⁰	arm Bas I	gr Jak
	Winkler 156/157 (32-33):	Mercier, 200 [86]:
	32 ... sondern als ewiger Gott	–
Der auf Erden erschien	33 auf Erden er schien	–
und unter den Menschen	und unter den Menschen	συναναστραφεῖς
einherwandelte (Bar 3,38),	einherwandelte (Bar 3,38).	τε τοῖς ἀνθρώποις (Bar 3,38)
dieser ist Gott von Gott,		
Licht vom Licht.		

Noch deutlicher werden die Parallelen, wenn man das *Sicmidisay* der abendlichen Eucharistia von Epiphanie in der Textgestalt des *Georgischen Lektionars* Nr. 91⁶¹ als Vergleich mitheranzieht:

54 Cf. Mercier, *La liturgie de Saint Jaques*, 200 [86]: σύναναστραφεῖς τε τοῖς ἀνθρώποις.

55 Cf. Catergian – Dashian, 440.

56 Cf. Tarchnišvili, *Liturgiae Ibericae*, 13 (= *textus*) / 10 (= *versio*), dabei Abschnitt 20. Zu den äthiopischen Anaphoren, die Bar 3,38 ebenfalls bei der Taufe Jesu eingesetzt haben cf. Winkler, *Basilios-Anaphora*, 638.

57 Cf. Tarchnišvili, *Liturgiae Ibericae*, 48/36 (37).

58 Cf. Heiming, »Anaphora Syriaca Sancti Iacobi Fratris Domini«, 144/145.

59 Cf. Raes, »Anaphora Syriaca Minor Sancti Iacobi Fratris Domini«, 194/195.

60 Deutsche Übersetzung bei Leeb, *Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem*, 214 (3); Schneider, 80.

Sicmidisay der EucharistiaLeeb, 123; Winkler, *Das Sanctus*, 208:

Mit ihnen, Barmherziger,
verkünden wir Dein Lob,
indem wir sagen:

Der Du *als Gott*
erschienen bist (cf. Bar 3,38).

arm Bas I

(cf. *supra*):

sondern *alsewiger Gott*
erschien
und unter den Menschen
einherwandelte (Bar 3,38).

Zweifelsohne steht der georgische Text des oben zitierten *Dasadebeli* und der ebenso zitierte Auszug aus dem *Sicmidisay* der armenischen Textgestalt von **arm Bas I** wesentlich näher als der Aussage in der **Jak**, *ganz gleich welcher Version*. Zudem gibt die unsichere Bezeugung von Bar 3,38 (in **syr Jak II** fehlt das Schriftzitat) bzw. die unterschiedliche Einbettung (in **syr Jak I** steht das Zitat im Kontext der Taufe Jesu) zu denken.

Damit wäre vielleicht die Vermutung berechtigt, hinter dem Schriftzitat von Bar 3,38 bei den georgischen und armenischen *Aussagen über die Inkarnation* eine gemeinsame Überlieferung zu sehen, die vom Symbolum geprägt wurde, wobei der georgische Text offensichtlich mit der Oratio post Sanctus der *Basiliius-Anaphora* engere Berührungen zeigt.⁶²

Wir sollten bei den Inkarnationsaussagen im *Iadgari* noch etwas verweilen, denn hier lassen sich weitere Verbindungen mit armenischen Überlieferungssträngen und ihrem syrischen Hintergrund nachweisen.

3. Die von Phil 2,7 inspirierte Inkarnations-Formel vom »Anziehen einer Knechts-Gestalt« und der Betonung »im Leib« in den georgischen und armenischen Quellen

Die Formulierung bei der Inkarnation: »er zog die Gestalt eines Knechtes an« entspricht Phil 2,7: *μορφὴν δούλου λαβών*, wobei jedoch zu beachten ist, daß die

61 Cf. Tarchnišvili, *Le Grand Lectionnaire*, 16 Nr. 91 (= *textus*) / 20 Nr. 91 (= *versio*), dabei nur Incipit-Angabe, bei Leeb (*Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem*, 123) Übersetzung des gesamten Textes, dem ich hier folge. S. zudem Winkler, *Das Sanctus*, 208.

62 Wenn z. B. Bar 3,38 ebenso in der Weihnachtspredigt des Proklus von Konstantinopel vorkommt und sich offensichtlich ganz generell größerer Beliebtheit bei den Vätern erfreute, so bleibt dennoch die Notwendigkeit bestehen, daß der georgische Befund im Kontext der benachbarten armenischen Quellen zu untersuchen ist. Außerdem wissen wir, daß die *Basiliius-Anaphora* in Byzanz (aber auch in Armenien!) bis in das Mittelalter das eucharistische Hauptformular gewesen ist. Zu Proklus cf. Schneider, 186-187, der hier auf den Beitrag von H. Vogt zurückverweist; cf. H. Vogt, »Das Glaubensbekenntnis des Johannes Chrysostomus? Versuch einer „Symbolstudie“ mit einem Exkurs zu Baruch 3,38 bei den Vätern«, *Zeitschrift für Antikes Christentum* 3 (1999), 64-86.

Metapher vom »Anziehen« nur in der frühen syrischen Tradition normativ gewesen ist und dann auch die armenische (und georgische) Überlieferung beeinflusst hat.⁶³ Sieht man daraufhin die frühen eucharistischen Formulare durch, so ist festzustellen, daß diese Formulierung überhaupt nur in der ersten armenischen Textgestalt der *Basilius-Anaphora* (**arm Bas I**) vorkommt! Bereits **arm Bas II** folgt genauer dem griechischen Text von Phil 2,7.⁶⁴ Zugleich ist zu notieren, daß den Versionen der *Jakobus-Anaphora* diese Formulierung bei der Inkarnation unbekannt ist.⁶⁵ Hier ist die armenische Fassung der *Basilius-Anaphora*:

arm Bas I

Winkler, 156/157 (35):

die Gestalt eines Knechts

anzog ...

arm Bas II

Winkler, 226/227 (35):

als er die Gestalt eines Knechts

annahm ...

Diese Formulierung vom »Anziehen einer Knechts-Gestalt«, wie sie für **arm Bas I** bei den Aussagen für die Inkarnation belegt ist, kommt interessanterweise ebenso im *Iadgari* beim Epiphaniest vor, wobei man sich im klaren sein sollte, daß das Epiphaniest neben dem Leitmotiv der Taufe auch die Thematik der Inkarnation umfassen konnte⁶⁶ und kann, wie z. B. im heutigen armenischen Ritus. Hier nun einige Auszüge aus dem *Iadgari*, aus denen ersichtlich wird, daß die Formel vom »Anziehen einer Knechts-Gestalt« auch im *Iadgari* außerordentlich gut bezeugt ist.⁶⁷

Epiphanie

zu Ps 140 [= Vesper] (Andere)

Iadgari, 39:⁶⁸... weil der König des Alls⁶⁹mit dem Anziehen der Knechts-Gestalt⁷⁰ ...

63 Cf. A. de Halleux, »Le symbole des évêques perses au synode de Séleucie- Ctésiphone (410)«, in: G. Wiessner (Hrsg.), *Erkenntnisse und Meinungen II* (Göttinger Orientforschungen I/17, Wiesbaden 1978), 161-190; S. P. Brock, »Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition«, in: M. Schmidt – C. F. Geyer (Hrsg.), *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Kirchenvätern und ihre Parallelen im Mittelalter* (Eichstätter Beiträge 4, Regensburg 1982), 11-38; Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 428-447; eadem, »Das theologische Formelgut«, 117-177; eadem, *Basilius-Anaphora*, 645-669, insbes. 653-663.

64 Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 156/157 (= **arm Bas I**), 226/227 (= **arm Bas II**).

65 Stellvertretend für die *Jakobus-Anaphora* sei hier auf die griechische Textgestalt verwiesen: cf. Mercier, 200 [86].

66 Cf. G. Winkler, »Die Licht-Erscheinung bei der Taufe Jesu und der Ursprung des Epiphaniestestes. Eine Untersuchung griechischer, syrischer, armenischer und lateinischer Quellen«, *OrChr* 78 (1994), 177-229.

67 Schneider hat dabei ganz allgemein nicht immer darauf geachtet, das belegte Formelgut im *Iadgari* auch auf gleiche Weise zu übersetzen.

68 Cf. Schneider, 109; Kommentar: Winkler, »Das theologische Formelgut«, 151-154, hier: 151.

69 Siehe zudem die Formel: »Schöpfer / Herr des Alls«; z. B. im *Iadgari*, 42, 44, 47; Schneider, 112, 113, 117; zum Kommentar cf. Winkler, »Das theologische Formelgut«, 128-133.

70 Cf. Winkler, »Das theologische Formelgut«, 144-158, dabei insbes. 151-154.

Einzug nach der Wasserweihe*Iadgari*, 41.⁷¹

Entsprechend jener Stimme, die in der Wüste rief ...
kamst Du ...,
zogst die Gestalt der Knechtschaft an ...

zu Deut 32, 1 ff (= Kanon der 9 Oden)*Iadgari*, 44.⁷²

Verherrlichung [sei] Dir ...
der Du Dich erniedrigt hast ...
um mit dem Anziehen der Knechts-Gestalt
Adam zu befreien ...

Oktav von Epiphanie*Ohitay* (bei *Samhrad*)*Iadgari*, 59 [nur Incipit] / 235 [voller Text]:⁷³

... Der Du Dich selbst erniedrigt
und die Gestalt der Knechtschaft angezogen hast ...

Oktav von Epiphanie (Achter Tag)**zu Dan 3,57 ff (= Kanon der 9 Oden)***Iadgari*, 71.⁷⁴

Wie hat der anfanglose Gott
die Gestalt der Knechtschaft angezogen ...

Soweit die Übernahme von Phil 2,7 (in ihrer für Syrien typischen Ausprägung), um die Inkarnation zum Ausdruck zu bringen, wie sie bei den Anaphoren allein für die erste armenische Übersetzung der *Basilius-Anaphora* (**arm Bas I**) charakteristisch ist und interessanterweise ebenso bei den Aussagen zur Inkarnation im *Iadgari* anzutreffen ist. Die ursprüngliche syrische Standardformel für die Inkarnation lautet: »er zog einen Leib an« (mit den damit verwandten Formulierungen wie z. B. »er zog unsere Natur an«, usw.).⁷⁵

Hierher gehört auch noch die Betonung des »Leibes« im Kontext verwandter Aussagen. So heben z. B. **arm Bas I** (und **II**) hervor, daß Jesus die »Ähnlichkeit« unseres »Leibes« gehabt habe, was sich nicht im armenischen Fragment (**arm Bas I Frag**) oder in der **byz Bas** findet, wie die beiden Vergleiche zeigen.⁷⁶

71 Cf. Schneider, 111; Kommentar: Winkler, »Das theologische Formelgut«, 151-154.

72 Cf. Schneider, 114; Kommentar: Winkler, »Das theologische Formelgut«, 154.

73 Cf. Schneider, 131 mit Angabe des vollen Texts (im *Iadgari* nur Incipit) und Hinweis auf den *Iadgari*, 235, auf S. 132 Anm. 63; Kommentar: Winkler, *op. cit.*

74 Cf. Schneider, 147; Kommentar: Winkler, *op. cit.*

75 Cf. Brock, »Clothing Metaphors«, 11-38; Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 103, 385-396, 440; eadem, *Basilius-Anaphora*, 657-663, 666; eadem, »Das theologische Formelgut«, 144-158, insbes. 151-154.

76 Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 672-676.

arm Bas I FragWinkler, 74/75 (35-37):⁷⁷35 ... die Gestalt eines Knechts
angenommen hat36 und zur *Ähnlichkeit* (սմանութիւն)unserer Hinfälligkeit wurde
[cf. Phil 2,7],

37 damit er uns

zu »Mit-Ähnlichen« (սմանակից)

seiner Herrlichkeit mache.

arm Bas I

Winkler, 156/157 (35-37):

35 ... die Gestalt eines Knechts
angezogen hat⁷⁸36 und zur *Ähnlichkeit* (սմանութիւն)
des Leibes⁷⁹unserer Hinfälligkeit wurde
[cf. Phil 2,7],

37 damit er uns zu

»Mit-Ähnlichen« (սմանակից)
des Leibes

seiner Herrlichkeit mache.

Der armenische Traditionsstrang hat an der Betonung des »Leibes« auch in **arm Bas II** festgehalten, was nicht für die **byz Bas** gilt:⁸⁰

arm Bas II

Winkler, 226/227 (35-37):

35 als er die Gestalt eines Knechts
annahm36 zur *Ähnlichkeit* (սմանութիւն)des Menschen wurde,
wurde er unserer Mühsal
des Leibes ein Leidensgefährte,

37 damit er uns

zu »Ähnlichgestalteten«
(կերպարանակիցս)

mache

nach dem *Bildnis* (պատկերի)
seines Leibes der Herrlichkeit.**byz Bas**Parenti-Velkovska, 66:⁸¹... μορφήν δούλου
λαβών,σύμμορφος
γενόμενος τῷ σώματι
τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν,

ἵνα καὶ ἡμᾶς

συμμόρφους

ποιήσῃ
τῆς εἰκόνος
τῆς δόξης αὐτοῦ.**Phil 2,7:**... μορφήν⁸² δούλου
λαβών,
ἐν ὁμοιώματι⁸³
ἀνθρώπων
γενόμενος ...

Der Nachdruck auf die »Ähnlichkeit des Leibes« bei der Inkarnationsaussage ist in syrischen und armenischen Quellen ebenso bei der Kreuzigung Jesu und seiner Höllenfahrt bezeugt. So heißt es in der vom Formelgut des Symbolums beeinflussten Oratio post Sanctus, dabei nur in der **arm Bas I**: »Er stieg hinab in die

77 Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 74/75 (35-37); eadem, »Zur Erforschung orientalischer Anaphoren II«, 424 (35-37) / 428-429 (35-37).

78 Bei Phil 2,7: μορφήν δούλου λαβών (so auch *arm* Phil 2,7), im Gegensatz zu **arm Bas I**, wo anstelle von λαβών ein »angezogen hat« steht.

79 Bei Phil 2, 7: ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων (so auch *arm* Phil 2,7), im Gegensatz zu **arm Bas I**: »... zur Ähnlichkeit des Leibes ...«.

80 Zu den weiteren Eigentümlichkeiten bei der Adaption von Phil 2,7 in den angeführten Versionen der *Basilius-Anaphora*, auf die hier nicht weiter eingegangen werden kann, verweise ich auf meine Untersuchung: *Basilius-Anaphora*, 672-676.

81 Cf. S. Parenti – E. Velkovska (Hrsg.), *L'Eucologio Barberini gr. 336* (BELS 80, Rom 2000), 66.

82 Die Pošitṭā übersetzt μορφή mit ՌՃԱՅԱ (»Ähnlichkeit«)!

83 Die Pošitṭā entspricht mit ՌՃԱՅԱ dem ἐν ὁμοιώματι.

Hölle durch den Tod am Kreuz *in seinem Leib*«, ⁸⁴ was mit Ephräms *Sermo de Domino nostro* verglichen werden kann: ⁸⁵ »Mit dem Leib der Jungfrau betrat er die Scheol.« Diese eigentümliche Betonung des »Leibes« findet sich ebenso im *Credo des Horologion*, dem einstigen Taufbekenntnis der Armenier, dabei im Zusammenhang mit Jesu Auffahrt in den Himmel: ⁸⁶ »... der sich *mit demselben Leib* erhob in die Himmel«, oder bei der Parusie, so in einer Variante des sog. *Armeniacum*, dem heutigen armenischen Credo bei der Taufe und Eucharistie (nach *Cod. arm. San Lazzaro 1411*, fol. 23^r): »Er wird kommen *in demselben Leib*.« ⁸⁷ Alle diese Formulierungen sind aus der primären Inkarnationsformel: »er zog *einen Leib* an« hervorgegangen, ⁸⁸ die bei den Anaphoren nur in der ersten armenischen Version der *Basilios-Anaphora* (**arm Bas I**) bezeugt ist. Zugleich – und dies ist höchst bemerkenswert – ist sie ebenso im georgischen *Iadgari* (neben belegten späteren Neologismen) die Standardformel für die Inkarnation, ⁸⁹ so z. B. außer den bereits oben angegebenen Stellen des *Iadgari*: ⁹⁰

Weihnacht ⁹¹

– Vesper, zu Ps 140 (*Iadgari*, 12)

– Kanon der 9 Oden, zum Magnificat (*Iadgari*, 19)

Epiphanie ⁹²

Kanon der 9 Oden, zum Magnificat (*Iadgari*, 53)

Epiphanie, 6. Tag ⁹³

Kanon der 9 Oden, zum Cant. Dan 3, 57 ff (*Iadgari*, 65).

Zu den weiteren Stellen verweise ich auf meine frühere Untersuchung. ⁹⁴

Nun finden sich auch im *Iadgari* Belegstellen mit der Betonung des »Leibes«, ganz ähnlich wie in der armenischen *Basilios-Anaphora* (**arm Bas I**). Die Hervorhebung »im / durch / mit dem Leib« kommt dabei nicht nur bei den georgischen Troparien für den Weihnachts- und Epiphanie-Zyklus vor, sondern ebenso bei den Troparien der Auferstehung, so z. B. vor allem interessanterweise im Zusammenhang mit der Kreuzigung, ähnlich wie in der **arm Bas I**, bei der es heißt:

84 Cf. Winkler, *Basilios-Anaphora*, 160/161 (55), 679-686, insbes. 682-683. Eine Parallele dazu findet sich außerdem in Siwnec's Kommentar zum Offizium; cf. Winkler, »Findikyan's Study«, 412-413.

85 Cf. E. Beck, Ephraem, *Sermo de Domino nostro* (CSCO 270-271, script. syr. 116-117, Löwen 1966), 3; Winkler, *Basilios-Anaphora*, 683.

86 Cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 206/208 (56); eadem, *Basilios-Anaphora*, 683.

87 Cf. Winkler, *Basilios-Anaphora*, 115 (40) / 118 (40), 683-684.

88 *Ibid.*, 685.

89 Dabei mit zwei Verben: Յղթեմ (cf. ἐνδύω) und der Nebenform Յղեմ (cf. ἐπιβάλλω); cf. Winkler, »Das theologische Formelgut«, 148.

90 Cf. Winkler, *Basilios-Anaphora*, 659-660; eadem, »Das theologische Formelgut«, 144-154; s. zudem einige Troparien der Auferstehung im *Iadgari*; cf. Renoux, *Les Hymnes de la Resurrection*, 124 (12), 203 (1), 239 (16), 299 (6), usw.

91 Cf. Winkler, »Das theologische Formelgut«, 149.

92 *Ibid.*

93 *Ibid.*

94 *Ibid.*, 149-154.

»Er stieg hinab in die Hölle durch den Tod am Kreuz *in seinem Leib*«. ⁹⁵ Hier sind einige Auszüge aus den georgischen Troparien der Auferstehung:

Ton 1

Vesper zu Ps 140 (Renoux, 99 Nr. 3):

... der *im Leib* freiwillig gekreuzigt wurde ...

Kanon der 9 Oden

zu Dan 3, 57 ff (Renoux, 123 Nr. 7):

In seinem Leib wurde er ans Kreuz genagelt ⁹⁶ ...

Eucharistie

Heltabanisay (Renoux, 136):

... er wurde *im Leib* freiwillig ans Kreuz genagelt ...

Ton 2

Vesper zu Ps 140 (Renoux, 176 Nr. 6):

... der Du *im Leib* gelitten hast ...

Ton 3

Kanon der 9 Oden

zu Dan 3, 57 ff (Renoux, 198 Nr. 7):

... wurde er *in seinem Leib* freiwillig gekreuzigt für uns ...

Ton 2 (Plagial)

Kanon der 9 Oden zum Magnificat (Renoux, 309 Nr. 10):

Der es auf sich nahm zu leiden *im Leib* am Kreuz ...

Diese Übereinstimmungen zwischen den Formulierungen in der armenischen *Basilius-Anaphora* (**arm Bas I**) und den georgischen Troparien sind sicherlich nicht von ungefähr, wobei hervorzuheben ist, daß dieses Formelgut der *Jakobus-Anaphora* fremd ist.

4. Das »Annageln« an das Kreuz im *Iadgari* und in den armenischen Symbol-Fragmenten

Bereits eingangs wurde auf die Parallelen zwischen dem *Iadgari* und Siwnec^cis Kommentar zum armenischen Offizium aufmerksam gemacht. An dieser Stelle wäre außerdem noch darauf hinzuweisen, daß mehrere georgische Troparien Formulierungen wie »er wurde ans Kreuz *genagelt*« belegen, die wir ebenso im armenischen Kommentar des Step^canos Siwnec^ci und in einer Reihe weiterer armenischen Quellen im Symbolum oder in Symbol-Fragmenten vorfinden. ⁹⁷ Dabei schon in den frühesten armenischen Quellen, so z. B.:

⁹⁵ Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 160/161 (55), 679-686, insbes. 682-683.

⁹⁶ Zu der Formulierung »ans Kreuz *genagelt*« s. den Überblick weiter unten.

⁹⁷ Cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 524.

Irenäus-Fragment 2:⁹⁸

Ի մարմնին բեւեռեալն

den *im Leib* (!) *Angenagelten* ...

Lehre Grigors § 390:⁹⁹

... er wurde mißhandelt, litt,

wurde gekreuzigt, *angenagelt* ...

Credo in Łazar P^oarpec'i:¹⁰⁰

hinweggeführt, wurdest Du an das Holz des Kreuzes *genagelt* ...

Siwnec'i (lange Version VIII, 4):¹⁰¹

Ի վերայ խաչին բեւեռեալ

auf das Kreuz *genagelt* ...

In den georgischen Troparien der Auferstehung kommt diese Ausdrucksweise häufig vor, so z. B. bei:

Ton 1

Vesper

zu Ps 140 (Renoux, 101 Nr. 7)

Kanon der 9 Oden

– zu 1 Sam 2,1 ff (Renoux, 112 Nr. 5)

– zu Is 26,9 ff (Renoux, 116 Nr. 7)

– zu Dan 3,57 ff (Renoux, 123 Nr. 7)

Eucharistie

Heltabanisay (Renoux, 136)

Ton 2

Kanon der 9 Oden

– zu Ex 15, 1 ff (Renoux, 148 Nr. 3)

– zu Deut 32,1 ff (Renoux, 150 Nr. 9)

Ton 3

Vesper

zu Ps 140 (Renoux, 176 Nr. 6)

Kanon der 9 Oden

– zu Deut 32,1 ff (Renoux, 184 Nr. 5)

– zu 1 Sam 2,1 ff (Renoux, 187 Nr. 4.6)

Morgenoffizium

zu Ps 148 (Renoux, 204 Nr. 1, 205 Nr. 9)

Ton 1 (Plagial)

Kanon der 9 Oden

– zu Hab 3,2 ff (Renoux, 266 Nr. 12)

– zu Dan 3,26 ff (Renoux, 272 Nr. 15)

98 *Ibid.*, 288 (18). S. zudem den griechischen Text von Meliton von Sardes auf S. 289.

99 *Ibid.*, 27 (8).

100 *Ibid.*, 61 (15).

101 Cf. Findikyan, 106/152; s. zudem 113/159, 184/210.

Morgenoffizium

zu Ps 148 (Renoux, 281 Nr. 13)

Ton 3 (Plagial)

Vesper

zu Ps 140 (Renoux, 321 Nr. 7).

Abschließend läßt sich sagen, daß die Formulierung in den georgischen Troparien zur Auferstehung auch hier Gemeinsamkeiten mit der armenischen Überlieferung zeigt, die sich noch in Siwnec's Kommentar zum Offizium erhalten hat. Hinter diesem georgischen Befund mit seinen armenischen Parallelen stehen sicherlich gemeinsame Traditionsstränge, deren Ursprung wohl nicht in Jerusalem zu suchen ist.

5. Das im syrischen Symbolum beheimatete Hinabsteigen in die Hölle

So wie das bislang kommentierte Formelgut in den armenischen wie georgischen Quellen dem Symbolum entnommen wurde, so auch die Formel des Descensus. Nun muß man wissen, daß es die Syrer waren, die das Hinabsteigen Jesu in die Scheol erstmals in ihren Glaubensbekenntnissen aufgenommen haben, worauf seit langem immer wieder hingewiesen wurde.¹⁰² Dann ist die Höllenfahrt erstmals in der IV. Formel der Synode von Sirmium 359 bezeugt.¹⁰³

Die Präsenz der Angaben über das Eintreten Jesu in die Hölle findet sich zudem in der mit Symbolzitate angereicherten Oratio post Sanctus aller Versionen der *Basilios-Anaphora*,¹⁰⁴ nicht hingegen in der Textgestalt der *Jakobus-Anaphora*. Dabei besteht Anlaß zu der Annahme, daß die armenische Version (**arm Bas I**) über syrische Vermittlung zustande kam.¹⁰⁵ Aber auch die georgischen Troparien mit ihrem aus dem Symbolum entlehnten Formelgut belegen die syrische Tradierung, worauf wir weiter unten noch zu sprechen kommen werden. Zunächst soll auf die Belegstellen für die Hadesfahrt Jesu in den georgischen Troparien der Auferstehung verwiesen werden, wie z. B. im Kanon der 9 Oden zu Jon 2,3ff und im Morgenoffizium zu Ps 148.¹⁰⁶

Besonders auffällig ist der zusätzliche Hinweis, daß Jesus »die Riegel (cf. gr.: *μοχλοί*) der Hölle zerbrochen hat, was für die syrische Überlieferung charakteri-

102 So schon R. H. Connolly, »The Early Syriac Creed«, *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums* 7 (1906), 202-223; und in neuerer Zeit: Winkler, *Die Entwicklungsgeschichte*, 528-532; und vor allem neuestens wiederum D. Gounelle, *La descente du Christ aux enfers. Institutionnalisation d'une croyance (Collection des Études Augustiniennes, Ser. Ant. 162, Paris 2000)*, 257-272, insbes. 267, 270-272; Winkler, *Basilios-Anaphora*, 679-686.

103 Cf. Hahn, *Bibliothek der Symbole*, 204 (§ 163); Winkler, *Basilios-Anaphora*, 679.

104 Cf. Winkler, *Basilios-Anaphora*, 679-686.

105 *Ibid.*, 679-686.

106 Cf. Renoux, *Les Hymnes de la Resurrection*, 117 Nr. 2, 130 Nr. 3.

stisch ist.¹⁰⁷ Von den »Riegeln« ist offensichtlich ebenso bei den georgischen Troparien zum Kathedraloffizium des Abends und Morgens die Rede, so z. B.:

Morgenoffizium

zu Ps 148 (Renoux, 205 Nr. 7):

Il rompit *les verrous de fer* ...

Abendoffizium

zu Ps 140 (Renoux, 252 Nr. 6):

toi qui brisas *les verrous* ...

Das heißt, auch hier zeigen sich auffällige Parallelen mit der syrischen Überlieferung, die ebenfalls in einigen armenischen Anaphoren nachweisbar ist, so z. B. die nur in der armenischen Textgestalt der Basilius-Anaphora (**arm Bas I**) belegte Aussage: »Er stieg hinab in die Hölle durch den Tod am Kreuz *in seinem Leib*«,¹⁰⁸ was wie zu sehen war,¹⁰⁹ mit Ephräms *Sermo de Domino nostro* verglichen werden konnte: »*Mit dem Leib* der Jungfrau betrat er die Scheol.«¹¹⁰ Diese Betonung »des Leibes« findet sich häufig in den georgischen Troparien, worauf oben bereits aufmerksam gemacht wurde. Oder die Höllenfahrt, die im *Iadgari* wie in allen Versionen der *Basilius-Anaphora* belegt ist, mit dem Nachdruck in den georgischen Troparien, daß Jesus »*die Riegel*« der Hölle zerbrochen hat, was z. B. ebenso in der Anamnese der armenischen *Athanasius-Anaphora* vorkommt, wie H.-J. Feulner nachgewiesen hat.¹¹¹

6. Die der antiochenischen Synode von 341 entlehnten Formeln der Auferstehung

Dabei möchte ich mich im Wesentlichen auf die Übernahme der III. und IV. Formel der Synode von Antiochien 341 beschränken, um abschließend auch noch auf die armenische Textgestalt der *Basilius-Anaphora* einzugehen. Im Detail handelt es sich um folgende Formeln:

- Auferstanden ἐκ νέκρων τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ (so die IV. Formel)¹¹²
- Auferstanden ἀπὸ τῶν νεκρῶν (so die III. Formel).¹¹³

107 Cf. S. P. Brock, »Some Aspects of Greek Words in Syriac«, in: A. Dietrich (Hrsg.), *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen* 96, Göttingen 1975), 80-108, hier: 95-98; S. Gerö, »The Gates or the Bars of Hades? A Note on Matthew 16:18«, *New Testament Studies* 27 (1981), 411-414.

108 Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 160/161 (55), 679-686, insbes. 682-683.

109 S. dazu den Überblick weiter oben, Anm. 83-84.

110 Cf. Beck, Ephraem, *Sermo de Domino nostro*, 3; Winkler, *Basilius-Anaphora*, 683.

111 Cf. H.-J. Feulner, *Die armenische Athanasius-Anaphora. Kritische Edition, Übersetzung und liturgievergleichender Kommentar (Anaphorae Orientales I, Anaphorae Armeniacae I, Rom 2001)*, 338/339 (5), 357-358.

112 Cf. Hahn, *Bibliothek der Symbole*, 187 (§ 156).

113 *Ibid.*, 186 (§ 155).

- Abschließend soll dann auch noch die in **arm Bas I (+ II)** belegte nicaenische Formel: »auferstanden τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ« Erwähnung finden.

a. Auferstanden ἐκ νέκρων τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ
in der Oratio post Sanctus der *Basilios-Anaphora* und im *Iadgari*

Die Aussage »auferstanden ἐκ νέκρων τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ« in der vom Symbolum geprägten Oratio post Sanctus aller Versionen der *Basilios-Anaphora* (außer **arm Bas I + II**) ist der IV. Formel der antiochenischen Synode von 341 entlehnt.¹¹⁴ Auch in den georgischen Troparien der Auferstehung ist diese Formel außerordentlich gut bezeugt, so z. B.:

Ton 1

Vesper

zu Ps 140 (Renoux, 104 Nr. 14)

Kanon der 9 Oden

- zu Hab 3,2 ff (Renoux, 114 Nr. 3)
- zu Dan 3, 26 ff (Renoux, 119 Nr. 4, 120 Nr. 9)¹¹⁵
- zu Dan 3, 57 ff (Renoux, 123 Nr. 9)
- zum Magnificat (Renoux, 128 Nr. 10)

Ton 3

Vesper

zu Ps 140 (Renoux, 176 Nr. 3, 177 Nr. 7)

Kanon der 9 Oden

- zu Ex 15,1 ff (Renoux, 182 Nr. 6, 183 Nr. 10)
- zu Hab 3,2 ff (Renoux, 189 Nr. 8)
- zu Jon 2,3 ff (Renoux, 192 Nr. 5)

Morgenoffizium

zu Ps 148 (Renoux, 206 Nr. 10)¹¹⁶

Ton 4

Kanon der 9 Oden

- zu Dan 3,26 ff (Renoux, 232 Nr. 5)
- zum Magnificat (Renoux, 239 Nr. 15)

Ton 2 (Plagial)

Vesper

zu Ps 140 (Renoux, 289 Nr. 11)

114 Cf. Winkler, *Basilios-Anaphora*, 687; die **arm Bas I** folgt hier der heimischen Tauftradition, der die nicaenische Formel übergestülpt wurde. Was die *Jakobus-Anaphora* betrifft, so hallt diese Formel lediglich in ihrer Anamnese nach, wenn es z. B. in der gr Jak heißt: καὶ τῆς τριημέρου ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως. Cf. Mercier, 204 [90].

115 Hier mit: »qui fut enseveli ... qui ressuscita d'entre les morts le troisième jour«, was präzise der IV. Formel der Synode von Antiochien 341 entspricht; cf. Hahn, *Bibliothek der Symbole*, 187 (§ 156); Winkler, *Basilios-Anaphora*, 744-745.

116 S. dazu die Beobachtungen in der vorangehenden Anm.

Kanon der 9 Oden

- zu Dan 3,26 ff (Renoux, 305 Nr. 13)
- zum Magnificat (Renoux, 309 Nr. 7).

Damit ergeben sich auch hier Gemeinsamkeiten zwischen dem der Synode von 341 entlehnten Formelgut in der Oratio post Sanctus der *Basilius-Anaphora* und dem *Iadgari*, wobei darauf hinzuweisen ist, daß die Formel ebenso in der Anamnese der *Jakobus-Anaphora* anzutreffen ist, jedoch nicht im gleichen Wortlaut, was gewiß nicht unerheblich ist.

b. Auferstanden ἀπὸ τῶν νεκρῶν

in der Anamnese der *Basilius-Anaphora* und im *Iadgari*

Diese Aussage entspricht der III. Formel der Synode von Antiochien 341.¹¹⁷ In den Anaphoren wurde sie nicht wie bei den bislang untersuchten Formeln in der Oratio post Sanctus, sondern in der Anamnese adaptiert, dabei in den ägyptischen Versionen der *Basilius-Anaphora* (**äg gr Bas, sah Bas, boh Bas**), aber auch in der zweiten armenischen Redaktion der *Basilius-Anaphora* (**arm Bas II**), sowie in **byz Bas** und in **syr Bas**.¹¹⁸ Und diese Formel ist ebenso in den georgischen Auferstehungs-Troparien nachweisbar, so z. B. in:

Ton 1

Vesper

zu Ps 140 (Renoux, 101 Nr. 5 mit Anm. 1)

Kanon der 9 Oden

zu Ex 15,1 ff (Renoux, 109 Nr. 8)

Ton 2

Kanon der 9 Oden

- zu 1 Sam 2,1ff (Renoux, 152 Nr. 9)
- zum Magnificat (Renoux, 163 Nr. 14)

Morgenoﬃzium

- nach dem Evangelium (Renoux, 164)
- zu Ps 148 (Renoux, 165 Nr. 1, 167 Nr. 10)

Eucharistie

Heltabanisay (Renoux, 169)

Ton 3

Kanon der 9 Oden

zu 1 Sam 2,1ff (Renoux, 187 Nr. 4)

Ton 1 (Plagial)

Kanon der 9 Oden

zu 1 Sam 2,1ff (Renoux, 263 Nr. 3)

117 Cf. Hahn, *Bibliothek der Symbole*, 186 (§ 155); Winkler, *Basilius-Anaphora*, 744.

118 Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 744-755, insbes. 749-750.

Morgenoﬃzium

zu Ps 148 (Renoux, 280 Nr. 5)

Ton 2 (Plagial)

Kanon der 9 Oden

- zu Ex 15,1 ff (Renoux, 294 Nr. 4)
- zu Hab 3,2ff (Renoux, 300 Nr. 10)
- zu Jon 2,3ff (Renoux, 303 Nr. 6)
- zum Magnificat (Renoux, 310 Nr. 11)

Ton 3 (Plagial)

Kanon der 9 Oden

- zu Ex 15,1 ff (Renoux, 323 Nr. 1).

Daraus ergibt sich, daß die Übernahme der antiochenischen Formeln zwischen der III. und IV. Formel oszilliert, was für die *Basilios-Anaphora*¹¹⁹ wie für den Befund im *Iadgari* Gültigkeit hat.

Wir müssen uns abschließend noch der davon etwas abweichenden armenischen Textgestalt der *Basilios-Anaphora* zuwenden.

c. Die der **arm Bas I und II** eigene Formel:»auferstanden τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ« und ihre Parallele im *Iadgari*

Die beiden armenischen Redaktionen weichen bei den Aussagen über die Auferstehung von den anderen Versionen der *Basilios-Anaphora* ab. Hier nehme ich aufgrund des allgemeinen Befunds in den frühen armenischen Quellen an, daß die in **arm Bas I + II** bezeugte nicaenische Formel: »auferstanden τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ« über das einheimische Taufbekenntnis Eingang in die Oratio post Sanctus der armenischen Versionen der *Basilios-Anaphora* gefunden hat.¹²⁰ Auch diese Formel ist in einer Reihe von georgischen Troparien der Auferstehung bezeugt, so z. B. in:

Ton 1

Kanon der 9 Oden

- zu Hab 3,2 ff (Renoux, 114 Nr. 6)
- zu Jon 2,3 ff (Renoux, 117 Nr. 3)
- zu Dan 3, 57 ff (Renoux, 123 Nr. 8)
- zum Magnificat (Renoux, 127 Nr. 4)

Eucharistie*Heltabanisay* (Renoux, 136)

Ton 2

Vesper

zu Ps 140 (Renoux, 143 Nr. 5)

Kanon der 9 Oden

zu Deut 32,1 ff (Renoux, 150 Nr. 11)

119 *Ibid.*, 744-745.120 *Ibid.*, 687, 749.

Ton 3

Kanon der 9 Oden

zu Deut 32,1 ff (Renoux, 186 Nr. 15)

Morgenoffizium

zu Ps 148 (Renoux, 206 Nr. 11)

Ton 4

Kanon der 9 Oden

zu Hab 3,2 ff (Renoux, 226 Nr. 6)¹²¹

Ton 1 (Plagial)

Eucharistie

Ohitay (Renoux, 256)

Kanon der 9 Oden

– zu Hab 3,2 ff (Renoux, 265 Nr. 10, 266 Nr. 13)

– zu Dan 3,26 ff (Renoux, 272 Nr. 15)

Ton 2 (Plagial)

Vesper

zu Ps 140 (Renoux, 287 Nr. 3)

Kanon der 9 Oden

zu Is 26,9 ff (Renoux, 302 Nr. 4.5)

Ton 3 (Plagial)

Vesper

zu Ps 140 (Renoux, 321 Nr. 8).

Zusammenfassend ist festzustellen, daß ein Großteil der georgischen Troparien die III. oder IV. Formel der Synode von Antiochien 341 widerspiegelt, die ebenfalls für die Ausformulierung der Oratio post Sanctus bzw. der Anamnese der *Basilius-Anaphora* ausschlaggebend waren. Davon heben sich die armenischen Redaktionen der *Basilius-Anaphora* (**arm Bas I + II**) mit der Aussage »auferstanden τη τρίτη ἡμέρα« ab, was mit dem einheimischen Taufbekenntnis zusammenhängen dürfte, das die Armenier hier übernommen haben. Auch diese Formel ist außerordentlich gut bezeugt im *Iadgari*.

7. Die Targum-Lesart von Is 6, 1-2 im georgischen *Iadgari*

Wiederum ist auf Eigentümlichkeiten aufmerksam zu machen, die der *Jakobus-Anaphora* fremd sind, jedoch sehr wohl in mehreren orientalischen Anaphoren, darunter in der *Basilius-Anaphora* und in den georgischen Troparien bezeugt sind.

121 Wie Renoux (226, Anm. 5) bereits vermerkte, entspricht: »Tu fus crucifié, tu fus enseveli et tu resuscitas le troisième jour« präzise der Formel des *Cyrrill von Jerusalem*; cf. Hahn, Bibliothek der Symbole, 133 (§ 124), nicht jedoch *Epiphanius* oder dem *Nicaeno-Constantinopolitanum*, wie Renoux annahm. S. zudem Renoux, »Une hymnographie ancienne conservée en géorgien«, in BELS 105 (2000), 137-151, hier: 144-145.

Bevor wir auf die Targumim näher eingehen, soll noch kurz auf eine weitere interessante Passage in den georgischen Troparien eingegangen werden. Dabei handelt es sich um eine Aussage über »das Blicken Gottes in die Tiefen / Abgründe« im Kontext der Anspielung auf die Engels-Liturgie, die in der Oratio ante Sanctus der *Basilius-Anaphora* und im *Iadgari* für Epiphanie und bei der Auferstehung beim Kanon der 9 Oden vorkommt. Für die *Basilius-Anaphora* sei als Beispiel die **byz Bas** nach dem von Parenti-Velkovska edierten *Cod. gr. Barberini* 336, fol. 11, zitiert: ὁ καθήμενος ἐπὶ θρόνου δόξης καὶ ἐπιβλέπων ἀβύσσους.¹²² Hier nun einige georgische Beispiele aus dem *Iadgari*:

Epiphanie

Kanon der 9 Oden

zu Dan 3,26 ff (*Iadgari*, 50¹²³):

Der Du sitztest auf den Cherubim¹²⁴
und in die Tiefen schauts ...

Auferstehung (Ton 1, Plagial)

Kanon der 9 Oden

zu Jon 2,3 ff (Renoux, 269 Nr. 4):¹²⁵

Qui siège sur les chérubins
et contemples les abîmes ...

Dieser Auszug aus den georgischen Troparien von Epiphanie und der Auferstehung ist Dan 3, 54-55 entlehnt.¹²⁶ Das Schriftzitat spielt ebenso in der Oratio ante Sanctus der *Basilius-Anaphora* eine zentrale Rolle,¹²⁷ wie ein Vergleich z. B. mit der armenischen Textgestalt gezeigt hat:¹²⁸

Dan 3, 54-55

Zohrapean, 603:

Gepriesen bist Du
auf dem Thron Deines Königtums ...
Gepriesen bist Du
der Du siehst (Հայիս)
in die Abgründe
und sitztest
auf den Cherubim ...

arm Bas I

cf. Winkler, 142/143 (15-16), 374:

15 ... der Du sitztest
auf dem Thron der Herrlichkeit

16 und in die Tiefen

der Abgründe blickst (unhuw'ubu)¹²⁹ ...

122 Cf. Parenti – Velkovska, 64.

123 Cf. Schneider, 121 (»Andere«).

124 Diese Aussage kommt außerordentlich häufig im *Iadgari* und in mehreren orientalischen Liturgien vor; s. dazu den Exkurs in Winkler, *Die Basilius-Anaphora*, 376-379 mit Angaben über griechische, koptische, äthiopische, syrische, armenische und georgische Quellen.

125 Ich zitiere nach Renoux (*Les Hymnes de la Resurrection*, 269), da mir der *Cod. georg. Sinai* 18 nicht zugänglich war. Ähnliches gilt für Renoux' Hinweis auf die Venediger Edition des armenischen *Sarakani* von 1907. S. dazu Renoux, *op. cit.*, 53 Anm. 1, 269 Anm. 7.

126 Cf. Renoux, *Les Hymnes de la Resurrection*, 269 Anm. 7.

127 Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 371-379, insbes. 374.

128 *Ibid.*, 374.

129 Der Text der arm **Bas II** (24) lautet: եւ Հայիս յանդունդս (»und in die Abgründe siehst«); d. h. **arm Bas II** lehnt sich näher an den biblischen Text an.

Zu der Aussage, daß Gott »auf den Cherubim sitzt«, die in mehreren orientalischen Liturgien vorkommt, verweise ich auf die Zusammenstellung in meiner *Basiliius-Anaphora*, 376-379.

Nun aber zu den Targum-Lesarten in den georgischen Troparien und in den orientalischen Anaphoren im Zusammenhang mit dem ante Sanctus. In mehreren Beiträgen habe ich auf *Targ Is* 6,2 und *Targ Ez* 1,24 aufmerksam gemacht.¹³⁰ Außerdem wurde nachgewiesen, daß das armenische *Srbasac^cut^ciwn* und das georgische *Sicmidisay*, die das Herbeibringen der Gaben von Brot und Wein begleiten, aus dem Heilig-Ruf von *Is* 6,3 hervorgegangen sind.¹³¹ Hier nun die etwas divergierende Textgestalt des *Sicmidisay* im *Iadgari* und im *Georgischen Lektionar*.¹³²

Sicmidisay

Iadgari, 40.¹³³

- 1 Die Wasser sahen Dich, o Gott,
- 2 und sie erschranken
vor *Deiner Herrlichkeit*.
- 3 Die Cherubim
- 4 konnten nicht ihre Augen
- 5 auf Dich richten,
- 6 auch *die Seraphim*
Dich nicht schauen,
- 7 sondern sie stehen in Furcht
- 8 und verhüllen sich;
- 9 die einen [Engel?] tragen [Dich],
- 10 und die anderen
- 11 verherrlichen Deinen Namen.

Sicmidisay

Georgisches Lektionar, Nr. 91; Leeb, 123.¹³⁴

- 1 Es sahen Dich die Wasser, o Gott,
- 2 und sie erschranken.
- 3 Denn die Cherubim
- 4 konnten nicht ihre Augen
- 5 auf *Deine Herrlichkeit* richten
- 6 und *die Seraphim*
sie nicht schauen,
- 7 sondern sie stehen in Furcht;
- 8 –
- 9 die einen [Engel?] tragen [Dich],
- 10 die anderen
- 11 verherrlichen *Deine Herrlichkeit*.

Diese beiden georgischen Texte reflektieren eindeutig *Targ Is* 6, 1-2. Die Targumim betonen ganz allgemein die absolute Transzendenz Gottes. Diese Unnahbarkeit Gottes zeigt sich dabei auf folgende Weise:¹³⁵

130 S. dazu die jüngste Zusammenstellung in Winkler, *Basiliius-Anaphora*, 453-482, insbes. 463-482; eadem, *Das Sanctus*, 208 (= georg. Troparien [*Sicmidisay* genannt, da sie auf *Is* 6,3 aufbauen] beim Herbeischaffen der Gaben von Brot und Wein).

131 Cf. Winkler, *Das Sanctus*, 206-225, 239-241.

132 Außer dem *Sicmidisay* zum Herbeibringen der Gaben an Epiphanie kann als weiteres Beispiel auch noch das georgische Troparion zu Pss 148(-150) bei der Oktav von Epiphanie (4. Tag) verwiesen werden: »den die Cherubim nicht berühren und die Seraphim nicht schauen ...«; cf. *Iadgari*, 63; Schneider, 137.

133 Cf. Schneider, 110.

134 Cf. Tarchnišvili, *Le Grand Lectionnaire*, 16 Nr. 91 (= *textus*) / 20 Nr. 91 (= *versio*), dabei nur Incipit-Angabe, bei Leeb (*Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem*, 123) Übersetzung des gesamten Textes, dem ich hier folge. S. zudem Winkler, *Das Sanctus*, 208.

135 Cf. Winkler, *Basiliius-Anaphora*, 464-465.

1. Wenn es bei Is 6,1 im masoretischen Text (MT) und in der Septuaginta (LXX) heißt: »... ich sah *den Herrn* (εἶδον τὸν κύριον)«, so wird das in *Targ Is* 6,1 einerseits abgeschwächt und andererseits präzisiert mit: »... ich sah *die Herrlichkeit* des Herrn«. ¹³⁶

2. Zweifelsohne aufgrund des Glanzes, der von dieser Herrlichkeit ausgeht, wird in *Targ Is* 6,2 dann noch betont, daß die »Diener« (= Seraphim) mit einem weiteren Flügelpaar ihr Gesicht bedecken: »*damit sie nicht sehen*«, ¹³⁷ worüber in MT + LXX nichts ausgesagt wird.

Die Unmöglichkeit, *den Ursprung* dieser Herrlichkeit zu erblicken, wird ebenso in den georgischen Troparien ausgesagt: Diese höchsten Engelsränge »können Gott nicht schauen« (cf. Z. 3-6), zugleich wird wie in *Targ Is* 6,1 die »*Herrlichkeit*« Gottes betont (cf. Z. 2.5.11). Außerdem setzt der georgische Text eine Fusion von Cherubim und Seraphim voraus, das heißt, es wird nicht mehr zwischen den Cherubim (cf. Ez 1 + 10) und Seraphim (cf. Is 6, 2-3) unterschieden. Entsprechend Ez 1,24 schlagen die Hayyot (= Cherubim) mit den Flügeln (nach *Targ Ez* 1,24 dient das Flügel-Schlagen *als Lobpreis*) und nach Is 6,2-3 sind es die Seraphim, die das »Heilig!« ausrufen. Schon sehr früh hat dann eine Verschmelzung der Visionen von Isaías und Ezechiel stattgefunden, ¹³⁸ wie auch vor allem in den syrischen Liturgien, und von Syrien ausgehend später auch in anderen östlichen Liturgien, das Flügel-Schlagen *als der Ursprung* des Sanctus angesehen wird, d. h. *die Bewegung der Flügel verursacht das Ausrufen des Heilig*. Die Fusion der Funktion dieser höchsten Engelsränge mit dem Einbezug von *Targ Is* 6,2 ist ebenso in einigen georgischen Troparien feststellbar, wie z. B. das oben zitierte *Sicmidisay* von Epiphanie und das nachfolgende Troparion der Auferstehung zeigt:

Sicmidisay

Renoux, 209-210. ¹³⁹

Autour de ton trône redoutable, Seigneur,
se tiennent debout les chérubins.

Et de ta divinité ils se cachent la face,

leurs yeux ne se peuvent poser

sur le feu de ta divinité ... (cf. *Targ Is* 6,2)

Die Erwähnung »des Feuers der Gottheit« mit *Targ Is* 6,2 erinnert an die syrische Textgestalt der *Basilius-Anaphora*. ¹⁴⁰

136 Cf. A. Sperber, *The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts* III: *The Latter Prophets According to Targum Jonathan* (Leiden 1962), 12; B. D. Chilton, *The Isaiah Targum (The Aramaic Bible* 11, Edinburg 1987), 14. Zu den *Targumim* cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 453-482.

137 Cf. Sperber, *Bible in Aramaic* III, 12; Chilton, *Aramaic Bible*, 14. Zu den *Targumim* cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 453-482, insbes. 463-482.

138 Cf. Winkler, *Das Sanctus*, 236.

139 S. zudem das georgische Troparion zum Kanon der 9 Oden, hier zu Dan 3,57 ff. (Renoux, 306 Nr. 3): »*La splendeur de ta lumière, les chérubins ne peuvent pas la regarder*. Mais par crainte, avec leurs ailes, *de la gloire de Dieux* ils se protègent la face.« (Meine Text Hervorhebung.)

syr Bas

Rahmani, 176-177.¹⁴¹

1	ܡܒܝܥܝܢ ܩܬܝܥܝܢ ܠܩܕܝܫܐ ܡܬܥܠܐ ܠܡܚܒܐ	Um Dich herum stehen die zwei ehrwürdigen Hayyot,
2	ܥܡ ܣܒܝܬܐ ܕܚܚܐ ܠܥܡ ܥܒܕܐ ܕܥܡܚܐ ܕܥܒܕܐ	die den heiligen Thron Deiner Herrlichkeit umgeben,
3	ܡܚܝܬܐ ܩܬܝܥܝܢ. ܡܚܝܬܐ ܕܥܒܕܐ ܡܚܝܬܐ ܕܥܒܕܐ	viel-gesichtige, viel-augige und sechs-flügelige
4	ܕܥܒܕܐ ܡܚܝܬܐ	Cherubim und Seraphim,
5	ܡܚܝܬܐ ܕܥܒܕܐ ܡܚܝܬܐ ܕܥܒܕܐ ܡܚܝܬܐ ܕܥܒܕܐ ܡܚܝܬܐ ܕܥܒܕܐ	mit zweien ihrer Flügel verbergen sie ihr Angesicht,
6	ܠܡܬܥܠܐ ܕܥܒܕܐ ܡܚܝܬܐ ܕܥܒܕܐ ܡܚܝܬܐ ܕܥܒܕܐ ܡܚܝܬܐ ܕܥܒܕܐ	damit sie nicht sehen (cf. Targ Is 6,2) die Verborgenheit Deiner unsichtbaren- Gottheit,
7	ܡܚܝܬܐ ܕܥܒܕܐ ܡܚܝܬܐ ܕܥܒܕܐ ܡܚܝܬܐ ܕܥܒܕܐ ܡܚܝܬܐ ܕܥܒܕܐ	mit zweien ihre Füße, daß sie sich nicht verbrennen
8	ܡܚܝܬܐ ܕܥܒܕܐ ܡܚܝܬܐ ܕܥܒܕܐ ܡܚܝܬܐ ܕܥܒܕܐ ܡܚܝܬܐ ܕܥܒܕܐ	an der Lohe Deiner Furchtbarkeit ...

Aber auch zwei äthiopische Anaphoren, die dem Johannes und Cyrill zugeordnet wurden, sprechen in diesem Zusammenhang ähnlich wie **syr Bas** vom göttlichen Feuer.¹⁴²

äth Joh-An

Winkler, *Basilus-Anaphora*, 479 :

1	እንዘ : ይገለብቡ : ገጽሙ በመብረት :	Indem sie ihr Angesicht mit Blitz verhüllen,
2	ከመ : ኢይብልዎሙ እሳት : በላዒ :	damit das verzehrende Feuer sie nicht verzehre;
3	ይከድኑ፡ እግሮሙ በአፋሐም :	sie bedecken ihre Füße mit Feuerglut,
4	ከመ : ኢይወዕሮሙ ነበልባለ : ኃይል #	damit die Flammen-Gewalt sie nicht verbrenne.

äth Cyr

Winkler, *Basilus-Anaphora*, 479:

1	በ፪ኤ፡ ከነፊሆሙ፡ ዘእሳት : ይከድኑ፡ ገ ጸሙ፡	Mit ihren beiden Feuer-Flügeln bedecken sie ihr Angesicht,
2	ከመ : ኢይብልዎሙ እሳት : በላዒ #	damit das verzehrende Feuer sie nicht verzehre;
3	ወበ፪ኤ፡ ከነፊሆሙ፡ ዘጸዳል : ይከድኑ፡ እግሮሙ፡	und mit beiden leuchtenden Flügeln bedecken sie ihre Füße,
4	ከመ : ኢይወዕሮሙ፡ ፀዳሉ፡ ግሩም #	damit das furchtbare Licht sie nicht verbrenne ...

140 Cf. Winkler, *Basilus-Anaphora*, 478.141 Cf. I. E. Rahmani, *Missale iuxta Ritus Ecclesiae Apostolicae Antiochenae Syrorum* (Charfé 1922), 176-177; Winkler, *Basilus-Anaphora*, 478.142 Cf. Winkler, *Basilus-Anaphora*, 479.

Dahinter stehen gemeinsame Tradierungen, die aufgrund des Schriftzitats nach *Targ Is* 6, 1-2 mit seinem aramäischen Hintergrund auf eine syrische Vermittlung schließen lassen. Zu der anderen Targum-Lesart, nämlich *Targ Ez* 1,24, aus der hervorgeht, daß der Lobpreis Gottes erst mit dem Flügel-Schlagen der Cherubim bzw. der Seraphim einsetzt, was in den syrischen Quellen dann mit dem Sanctus identifiziert wurde, und im Anschluß daran ebenso in fast allen Redaktionen der Basiliusliturgie Eingang gefunden hat, verweise ich auf meine *Basilius-Anaphora*, 470-477.

*

Wenn wir uns diesen Befund in den georgischen Troparien nochmals vor Augen führen, so ist zumindest eines klar: Der thematische Inhalt des georgischen Hymnen-Materials, aber auch sein Hintergrund werfen noch sehr viele Fragen auf, denn die vorgestellten und untersuchten georgischen Texte scheinen häufig auf Tradierungen zurückzugehen, die ebenfalls in der *Basilius-Anaphora*, dabei vornehmlich in ihrer armenischen Textgestalt anzutreffen sind. Das heißt, es liegen des öfteren gemeinsame Überlieferungsstränge vor, die weniger Jerusalem als einen syro-antiochenischen Hintergrund vermuten lassen, zumindest was die vorgestellten Auszüge aus dem *Iadgari* betrifft.