

Gabriele Winkler

## Über das christliche Erbe Henochs und einige Probleme des Testamentum Domini

Eine der zentralen Fragen im Zusammenhang mit der Erforschung der frühen Entwicklungsgeschichte östlicher Riten ist zweifelsohne das zu lösende Problem, *welche Bedeutung den Apocrypha, den Pseudepigrapha wie den gesamten jüdischen mystischen Strömungen bei der Erfassung der frühesten Schichten christlicher Riten zukommt*. In den vergangenen Jahrzehnten wurde zunehmend die Bedeutung dieser Apokrypha nachgewiesen und maßgeblich z. B. bei der Untersuchung der Entstehung der syrischen Taufriten und Mahlgemeinschaft miteinbezogen und dabei ein Konsens über die Bedeutung der *apokryphen Apostel-Akten* hergestellt.<sup>1</sup>

Weitere Schritte wurden dann z. B. mit der Untersuchung der *alttestamentlichen Pseudepigrapha* unternommen: In den letzten Jahren versuchte ich in mehreren Beiträgen der Entstehung und dem Aufbau der sog. »Himmels-Liturgie« der Engel, das heißt, der Huldigung Gottes mit ihrem Höhepunkt in der *Qedušša* bzw. dem Sanctus, in den christlichen Quellen mannigfacher östlicher Provenienz nachzugehen:

(1) Dies führte 2002 zuerst zu einer Monographie über das Sanctus<sup>2</sup> mit zwei Teilen: Teil I umfaßt erstmals eine nähere Untersuchung der alttestamentlichen Pseudepigrapha, die in griechischer, syrischer, armenischer, georgischer, äthiopischer, koptischer und slawischer Sprache auf uns gekommen sind, wobei darauf zu achten war, ob diese Quellen nicht auch in den Sog christlicher Tradierungen gelangt sind.<sup>3</sup> Hier konnte nachgewiesen werden, daß die allermeisten dieser Zeugen im Zusammenhang mit der Qedušša und ihrem Umfeld eine Überarbeitung

1 Hier sind insbesondere mehrere wichtige Arbeiten von G. Rouwhorst zu nennen, darunter z. B.: »La célébration de l'eucharistie selon les Actes de Thomas«, in: Ch. Caspers – M. Schneider, *Omnes circumstantes. Contributions Towards a History of the Role of the People in the Liturgy. Presented to Herman Wegman* (Kampen 1990), 51-77; *idem*, »Bénédiction, action de grâces, supplication. Les oraisons de la table dans le Judaïsme et les célébrations eucharistiques des chrétiens syriaques«, *Questions Liturgiques* 61 (1980), 211-240; *idem*, »La célébration de l'eucharistie dans l'Église primitive«, *Questions Liturgiques* 74 (1993), 89-112; s. zudem G. Winkler, »Weitere Beobachtungen zur frühen Epiklese (den Doxologien und dem Sanctus). Über die Bedeutung der Apokryphen für die Erforschung der Entwicklung der Riten«, *OrChr* 80 (1996), 177-200.

2 Cf. G. Winkler, *Das Sanctus. Über den Ursprung und die Anfänge des Sanctus und sein Fortwirken* (*Orientalia Christiana. Analecta* 267, Rom 2002).

3 *Ibid.*, 10-11, 16, 18.19, 20, 23.25, 40-41, 42-45, 55-56, 59-61, 64, usw. usw..

anhand christlicher Quellen erfahren haben.<sup>4</sup> Abweichend davon war jedoch die zentrale Stellung der Henoch-Überlieferung zu notieren, die ausführlicher in dieser Studie untersucht wurde. Generell stellte sich heraus, daß vor allem der äthiopische Befund und der der Hekalot-Literatur ganz allgemein noch sehr viele Fragen aufwerfen.<sup>5</sup> Der zweite Teil dieser Monographie über das Sanctus untersucht das Fortwirken des Sanctus (Is 6,3) vor allem in den georgischen und armenischen Troparien zum Großen Einzug, unter Einbezug der byzantinischen Zeugen und der syrischen *‘Önyātā d-rāzē*. Es war nicht meine Absicht gewesen, die Fragen zum Sanctus-Benedictus und sein Fortwirken in den östlichen Liturgien erschöpfend nachzuzeichnen, sondern es lag mir nur daran, auf einige augenfällige Parallelen zwischen Henoch und mehreren christlichen Quellen hinzuweisen. Daß diese erstmalige Untersuchung der *Qedušša* in den alttestamentlichen Pseudepigrapha und der sich dabei anbietende Vergleich mit dem relevanten christlichen Material zu weiteren Klarstellungen führen würde, war von vornherein zu erwarten gewesen. An dieser Stelle ist nun auf H. Brakmanns Kritik an meiner Interpretation des *Hintergrunds* des äthiopischen »Benedictus« zu verweisen.<sup>6</sup> Dieses »Benedictus« in den äthiopischen Liturgien, dessen Wurzel ich in dem »Gepriesen« der *Qedušša* in Henoch sah, findet sich nicht unmittelbar nach dem Sanctus, sondern wurde in einen späteren Kontext gerückt. Darüber hatte ich inzwischen selbst schon weitergearbeitet und mich berichtigt (cf. *infra*).

(2) Im Anschluß an die Studie zum Sanctus mit dem abschließenden »Exkurs III« (zu Teil I dieser Untersuchung zum Sanctus) mit dem Titel: »Wächter« oder »Wachende«? Die Kategorie dieser Engel in der Henoch-Überlieferung und den damit verwandten Texten«,<sup>7</sup> habe ich mich ausführlicher der Erwähnung der Engel im Zusammenhang mit dem Sanctus zugewandt – ein erster Überblick findet sich in meinem Sanctus-Buch<sup>8</sup> –, was dann erweitert und 2003 unter dem Titel: »Beobachtungen zu den im »ante Sanctus« angeführten Engeln und ihre Bedeutung«, veröffentlicht wurde.<sup>9</sup>

(3) In weitaus stärkerem Ausmaß als ich in meiner Analyse der Pseudepigrapha zur Untersuchung des Sanctus angenommen hatte, hat die *Henoch-*

4 Cf. *ibid.* S. dazu nun auch z. B. den maßgeblichen Beitrag von M. A. Knibb, »Christian Adoption and Transmission of Jewish Pseudepigrapha: The Case of *1 Enoch*«, *Journal for the Study of Judaism* 32 (2001), 396-415; s. zudem D. C. Harlow, »The Christianization of Early Jewish Pseudepigrapha: The Case of *3 Baruch*«, *Journal for the Study of Judaism* 32 (2001), 416-444.

5 S. dazu insbesondere den »Exkurs I« (= »Äthiopisch-jüdische und -christliche Quellen«) sowie das Zeugnis der Hekalot-Literatur in Winkler, *Das Sanctus*, 20-26, 69-126.

6 Cf. H. Brakmann, »Schwarze Perlen aus Henochs Erbe? Zu »Sanctus« und »Benedictus« der äthiopischen Apostel-Anaphora«, *OrChr* 91 (2007, der erst im ausgehenden Jahr 2008 erschienen ist), 56-86.

7 Cf. Winkler, *Das Sanctus*, 175-191.

8 *Ibid.*, 144-166.

9 Cf. G. Winkler, »Beobachtungen zu den im »ante Sanctus« angeführten Engeln und ihre Bedeutung«, *Theologische Quartalschrift* 183 (2003), 213-238.

Überlieferung offensichtlich einige frühe Formulare wie z. B. die *Basilius-Anaphora* beeinflusst (cf. *infra*). Vor allem hatten mich die beiden oben genannten Untersuchungen zunächst einmal zu neuen philologischen und daraus resultierenden theologischen Fragen über die Entstehung der sog. »Oratio ante Sanctus« mit dem Sanctus geführt, die in meiner detaillierten Untersuchung der verschiedenen Versionen der Basilius-Anaphora im Liturgievergleich mit weiterem östlichem Material nochmals eingehender erörtert und 2005 vorgestellt wurden.<sup>10</sup> In *überarbeiteter* Form wurde dabei auch die vorangegangenen Untersuchungen über die Himmels-Liturgie der Engel, d. h. die Huldigung Gottes durch die Engel (und im Anschluß daran auch der Gläubigen) mit der *Qedušša* als Höhepunkt, miteinbezogen, was jedoch in Brakmanns kritischer Stellungnahme zu meinem Buch über das Sanctus keine Berücksichtigung mehr gefunden hat.

So wurden z. B. dem ursprünglichen Nukleus der Oratio ante Sanctus in meiner Untersuchung der Basilius-Anaphora und weiterer Formulare **mit ihren Parallelen in Henoch** nachgegangen:

(1) die *Gottes-Anrede* in der Oratio ante Sanctus der ägyptisch-griechischen Basilius-Anaphora (**äg gr Bas**) sowie in mehreren *äthiopischen Anaphoren* mit ihren Parallelen in der **Henoch-Überlieferung** (9,4) bei diesen Gottes-Epitheta;<sup>11</sup>

(2) Die Huldigung Gottes vor dem »*Thron der Herrlichkeit*« in allen Versionen der **Bas** (sowie weiteren östlichen Zeugen) und die sich ergebenden Parallelen mit Stellen in der jüdischen Überlieferung, dabei wiederum vor allem **Henoch** (z. B. **griech + äth Hen** 9, 4-5 sowie **äth Hen** Kap. 61, s. zudem Kap. 39), aber auch in der Hekalot-Literatur.<sup>12</sup>

(3) Die sich ergebenden Parallelen bei den zentralen Verben des Lobpreises, nämlich »gepriesen (cf. εὐλογεῖν)« und / oder »verherrlicht (cf. δοξάζειν)« in der Oratio ante Sanctus in mehreren christlichen Überlieferungssträngen und ihre Parallelen mit den Verben bei der Huldigung Gottes, hier wiederum bei mehreren Stellen von **Henoch** (**äth + griech Hen** 9,4 sowie **äth Hen** Kap. 39 + 61).<sup>13</sup>

Siehe zudem z. B. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 353-354 und 452-453, sowie 402-418.

In diesem Beitrag soll nun die von H. Brakmann angeregte Diskussion zum äthiopischen Befund weitergeführt werden, bei der sich Brakmann wiederum als geschätzter Kenner alexandrinischer Quellen erwiesen hat, den man gerne liest. Es ist jedoch ebenso legitim, sich mit einer anderen Sichtweise als dem ausschließlichen Vergleich mit ägyptischem Quellenmaterial, dessen Bedeutung damit keineswegs in Abrede gestellt werden soll, den äthiopischen liturgischen Quellen zuzuwenden, nämlich einer philologischen Sichtweise, die auf dem Vergleich des Vokabulars im Zusammenspiel zusätzlicher, hierfür relevanter östlicher Überlie-

10 Cf. G. Winkler, *Die Basilius-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)*, dabei: »A. Entstehung und Aufbau der Himmels-Liturgie« (279-352), »B. Die Oratio ante Sanctus: Über den Grundstock und die Wurzeln der sog. Oratio ante Sanctus. Ein Beitrag zur ihrer Entwicklungsgeschichte« (353-560).

11 Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 385-388, zudem 366-367, 375-376, 381-382, 423, 566.

12 *Ibid.*, 357-384.

13 *Ibid.*, 419-451, insbes. 423-431, 437-439.

ferungsstränge beruht. Und in diesem Zusammenhang ist nochmals auf die *Bedeutung von Henoch* für die Entstehung einiger Schlüsselaussagen vor dem Sanctus einzugehen.<sup>14</sup>

Außerdem möchte ich auf meine mittlerweile erfolgte detaillierte Untersuchung der Riten vor dem Kommunion-Empfang verweisen, dabei vor allem des »Pater noster« sowie des »Sancta sanctis«-Zyklus im Zusammenhang mit der Edition und dem Kommentar zur armenischen Sahak- und Basilius-Liturgie.<sup>15</sup> Diesem Thema hatte ich mich unmittelbar nach meiner Hypothese, daß zwischen dem äthiopischen Sanctus und dem Benedictus möglicherweise die Narratio Institutionis interpoliert worden war,<sup>16</sup> zugewandt und mich dabei auch berichtigt: das in der äthiopischen Liturgie bezeugte »Benedictus« ist im Kontext des »Sancta sanctis«-Zyklus zu interpretieren und somit auf andere Weise thematisch mit dem Sanctus verbunden.<sup>17</sup>

H. Brakmann und ich sind uns völlig einig über eine Prämisse, nämlich die grundsätzliche Wertschätzung der Quellenforschung.<sup>18</sup> Welche Quellen dabei

14 Hier ist auch noch die wichtige Untersuchung von G. Schimanowski, *Die himmlische Liturgie in der Apokalypse des Johannes. Die frühjüdischen Traditionen in Offenbarung 4-5 unter Einschluss der Hekhalotliteratur* (Tübingen 2002)] zu berücksichtigen, die ich in meiner Analyse der Basilius-Anaphora noch nicht aufgenommen hatte.

15 Cf. G. Winkler, *Die armenische Liturgie des Sahak. Edition des Cod. arm. 17 von Lyon, Übersetzung und Vergleich mit der armenischen Basilius-Anaphora unter besonderer Berücksichtigung des »Sancta sanctis«* (*Anaphorae Orientales* 3, *Anaphorae Armeniaca* 3, Rom – vorraussichtlich 2010) mit folgenden Kapiteln zur **Bas**: »Das Sancta sanctis und sein unmittelbares Umfeld; Einleitung: Die strukturellen Bestandteile des Sancta sanctis; 1. Die Proskynese; 2. Das Inklinations-Gebet des Priesters in der Basilius-Liturgie im Vergleich mit verwandten Texten und ihr Hintergrund: a. Die Oratio I (= Inklinations-Gebet): Δέσποτα Κύριε; b. Die Oratio II: Πρόσχεξ Κύριε; 3. Das Πρόσχωμεν im Kontext des Sancta sanctis; Über die Bedeutung des Πρόσχωμεν beim Sancta sanctis und seine syrische und äthiopische Übersetzung; 4. Die Oratio Πρόσχεξ Κύριε und ihre Bedeutung als Elevations-Gebet: a. Die Rubriken; b. Die Aussagen in der Oratio Πρόσχεξ Κύριε: (1) Die Gemeinsamkeit mit einer zentralen Aussage der Oratio ante Sanctus; (2) Die Gemeinsamkeit mit zentralen Verben der Epiklese; 5. Überleitung zum Sancta sanctis; 6. Das Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις und seine Übersetzungen: a. Die armenischen Übersetzungen; b. Anmerkungen zur syrischen und äthiopischen Übersetzung; 7. Die Antwort des Volkes auf das Sancta sanctis: a. Die christologische Formulierung; b. Die trinitarische Formulierung; c. Die aus Εἰς ἅγιος hervorgegangenen Zeugen; etc. Der Befund in den verschiedenen Redaktionen der Jakobus-Liturgie (**Jak**) und seine wahrscheinliche Abhängigkeit von der Basilius-Liturgie; etc., etc.

16 Cf. G. Winkler, »A New Witness for the Missing Institution Narrative«, in: M. E. Johnson – L. E. Phillips (Hrsg.), *Studies in Church Music and Liturgy. Studia Liturgica Diversa. Essays in Honor of Paul F. Bradshaw* (Portland 2004), 117-128.

17 Ausführliche Untersuchung in meiner: *Die armenische Liturgie des Sahak*. S. dazu bislang: »The Precomunion Rites and the Problem of the Sancta Sanctis in the Various Redactions of the Liturgy of Basil and Other Traditions«; *eadem*, »Overview of the Research Project: The Armenian Liturgy of Sahak (Edition – Translation – Commentary) and its Dependence on the Armenian Version of the Liturgy of Basil«; beide Artikel werden in *OrChrAn* (2010) erscheinen.

18 Cf. Brakmann, 58 Anm. 12. Widerspruch regt sich jedoch, liturgische Quellen (näherhin ein fehlendes »Hosanna« beim »Benedictus«) als »schmauchende Pistole« zu instrumentalisieren; cf. Brakmann, 80: »Im Äthiopischen fehlt das Hosanna ..., für Winkler die *schmauchende Pistole* [!] ihres *Indizienprozesses* [!] ...«. (Meine Text hervorhebung). Solche Bilder und Assoziationen sind mir fremd.

dann vor allem im Vordergrund stehen und mit welchen Sprachen wir uns über die Jahre den östlichen Zeugen zugewandt haben, hat wohl ebenso zu unterschiedlichen Betrachtungsweisen beigetragen. So ist es auch nicht weiter überraschend, daß wir *unterschiedlichen Schulen bei der Untersuchung des äthiopischen Befunds folgen, was bereits H. Brakmann zu Recht hervorgehoben hat*<sup>19</sup>, *mit weitreichenden Folgen für die Einordnung dieses Befunds*. Es ist nicht ganz unerheblich, wenn auf der einen Seite weltweit führende Äthiopisten vom Rang eines Edward Ullendorff<sup>20</sup>, Michael A. Knibb<sup>21</sup> und Getatchew Haile<sup>22</sup> stehen, deren Forschungsergebnisse für mich maßgeblich geworden sind (wobei es Getatchew Haile war, der mich in die äthiopische Sprache und die Quellen Äthiopiens eingeführt hat). Was die äthiopische Überlieferung von Henoch betrifft, so haben neben M. A. Knibb ebenso S. Uhlig's wesentliche Beiträge<sup>23</sup>, aber auch das von G. Boccaccini 2002 ins Leben gerufene »Enoch Seminar« größere Bedeutung.<sup>24</sup>

19 Cf. Brakmann, 59.

20 Aus dem umfangreichen Werk E. Ullendorffs möchte ich an dieser Stelle lediglich folgende Untersuchungen anführen: *Ethiopia and the Bible* (London / Oxford 1968), 73-130; *idem*, »An Aramaic 'Vorlage' of the Ethiopic Text of Enoch?«, *Atti del Convegno Internazionale di Studi Etiopici (Roma 2-4 aprile 1959)* [Accademia Nazionale dei Lincei. Anno 357. Quaderno 48, Rom 1960] 259-267; *idem*, »Hebrew, Aramaic and Greek: The versions underlying Ethiopic Translations of Bible and Intertestamental Literature«, in: G. Rendsburg et al., *The Bible World. Essays in Honour of Cyrus H. Gordon* (New York 1980), 249-257 (= *Studia Aethiopica et Semitica* [Äthiopistische Forschungen 24, Stuttgart 1987], 43-51; *idem*, *From the Bible to Enrico Cerulli* (Äthiopistische Forschungen 32, Stuttgart 1990).

21 Cf. M. A. Knibb (in Consultation with E. Ullendorff), *The Ethiopic Book of Enoch. A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments I: Text and Apparatus, II: Introduction, Translation and Commentary* (Oxford 1978); *idem*, »Hebrew and Syriac Elements in the Ethiopic version of Ezekiel?«, *Journal of Semitic Studies* 33 (1988), 11-35; *idem*, »The Ethiopic Text of Ezekiel and the Excerpts of Gəbrä Həmanat«, *Journal of Semitic Studies* 34 (1989), 443-458; *idem*, *Translating the Bible. The Ethiopic Version of the Old Testament* (Oxford / New York 1999; letztere Veröffentlichung widmete Knibb Edward Ullendorff. Zu dieser Publikation s. zudem die Rezension von St. Kaplan in *Aethiopica* 4 (2001), 227-229); *idem*, »Christian Adoption and Transmission of Jewish Pseudepigrapha: The Case of *I Enoch*«, 396-415 (wie oben Anm. 4).

22 Aus seinen zahlreichen Veröffentlichungen zitiere ich hier lediglich: »Ethiopian Church«, *The Encyclopedia of Religion* 5 (New York / London), 173-177; *idem*, »The Homily in Honour of St. Frumentius, Bishop of Axum«, *Analecta Bollandiana* 97 (1979), 309-318; *idem*, »The Forty-Nine Hour Sabbath of the Ethiopian Church«, *Journal of Semitic Studies* 33 (1988), hier vor allem p. 233: » ... Christianity was introduced to a nation, the Aksumite Ethiopians, which was already practicing Judaism ...«; p. 244: » ... it is difficult to ignore the local tradition that the religion of the Aksumites was Judaism before the introduction of Christianity ...«; *idem*, »A New Look at some Dates of Early Ethiopian History«, *Le Muséon* 95 (1982), 311-322, insbes. 316-322; *idem*, »Highlighting Traditional Ethiopian Literature«, in: Tadesse Adera – Ali Jumale Ahmed (Hrsg.), *Silence is not Golden* (Lawrenceville 1995), here: 44-45; Getatchew Haile – Misrak Amare, *Beauty of Creation: ሥነ ፍጥረት # [Šōnä Fəträt]* (*Journal of Semitic Studies Monograph* 16, Manchester 1991).

23 Cf. S. Uhlig, »Zur Überlieferungsgeschichte des äthiopischen Henochbuchs«, *OrChr* 69 (1985), 184-193; *idem*, *Das äthiopische Henochbuch (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit V/6, Gütersloh 1984)*.

24 Cf. *Edition der Acta 1-5* von G. Boccaccini, *The Origins of Enochic Judaism* (Turin 2002); *idem*, *Enoch and Qumran Origins: New Light on a Forgotten Connection* (Grand Rapids 2005); *idem* (mit J. J. Collins), *The Early Enoch Literature* (Leiden 2007); *idem*, *Enoch and the Messiah*

Auf der anderen Seite stehen Forscher, darunter eben H. Brakmann, der davon ausgeht, daß die äthiopische Kirche in ihren Anfängen »*nicht judenchristlich*, sondern *großkirchlich* geprägt war« und erst in einer jüngeren Entwicklung das »jüdisch eingefärbte Gewand« angelegt habe.<sup>25</sup> H. Brakmanns These, daß die äthiopische Kirche in ihren Anfängen »*nicht judenchristlich*, sondern *großkirchlich* geprägt« gewesen sei, hat bei der allseits bekannten problematischen äthiopischen Quellenlage noch zu keinem Konsens geführt, was ebenso M. Kropps kritische Rezension zur Dissertation Brakmanns über die Einwurzelung des Christentums in Äthiopien nur allzu deutlich macht.<sup>26</sup>

(1) Die »wissenschaftliche Diskussion« zur christlichen Zeit befindet sich »in einer ersten Phase: *praktisch alle Quellen ... sind in ihrer Deutung noch sehr umstritten ... es genügt darauf hinzuweisen, wie vorläufig und brüchig noch viele der auf Primärquellen gegründeten Aussagen zum Gegenstand sind ...*«.

(2) »Beim erwähnten Stand der Forschung läßt jeder Absatz, jede Feststellung der Abhandlung zu Diskussion und Widerspruch ein ...«.

Auch Brakmanns Ansicht, daß »die äthiopische Kirche und Liturgie« lediglich ein »Teil des alexandrinischen Patriarchats mit lokalen Sonderentwicklungen« sei,<sup>27</sup> läßt sich ebensowenig wie die Behauptung, der armenische Ritus sei nur ein Teil des byzantinischen, in dieser überspitzten Formulierung beibehalten,<sup>28</sup> vor allem nicht bei den äthiopischen Anaphoren, die, wenn sie nicht aus Übersetzungen hervorgegangen (– wobei sich auch hier beachtenswerte Abweichungen finden), als *sui generis* einzustufen sind. Bei der äthiopischen Überlieferung scheint mir die Einschätzung anderer einleuchtender, darunter wiederum Getatchew Haile,<sup>29</sup>

*Son of Man. Revisiting the Book of Parables* (Grand Rapids 2007); *idem* (mit G. Ibba), *Enoch and the Mosaic Torah. The Evidence of Jubilees* (Grand Rapids 2009).

- 25 Cf. Brakmann, 59 (meine Text hervorhebung), wobei Brakmann auf seine Dissertation zurückgreift: *Die Einwurzelung der Kirche im spätantiken Reich von Aksum* (Bonn 1994), 51-136; die wiederum in seinem Beitrag »Axomis (Aksum)«, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*. Suppl. I (1992), 718-810, ihre Wurzeln hat.
- 26 Zu Brakmanns Dissertation, *Die Einwurzelung der Kirche im spätantiken Reich von Aksum*, cf. M. Kropps Rezension im *OrChr* 83 (1999), 273-274 (meine Text hervorhebung).
- 27 Cf. Brakmann, 61.
- 28 Dies widerspricht unserem heutigen Ansatz einer zunehmenden Wertschätzung der einzelnen christlich-orientalischen Überlieferungen, die wir heute nicht mehr ausschließlich mit einem eurozentrischen Ansatz und Prämissen wie »großkirchlich« untersuchen.
- 29 Cf. die maßgeblichen Schlußfolgerungen von Getatchew Haile in seinen Beiträgen: »On the Identity of Silondis and the Composition of the Anaphora of Mary Ascribed to Høryaqos of Bəhnəsa«, *OrChrPer* 49 (1983), 366-389; *idem*, »Religious Controversies and the Growth of Ethiopic Literature in the Fourteenth and Fifteenth Centuries«, *OrChr* 85 (1981), 102-136; insbes. seine Angaben zu den Anaphoren, 116-133, mit der Zusammenfassung, p. 134: »Ethiopic literature, in its present form, manifests contradictory views regarding some basic doctrines of Christian faith ... When studied closely, ..., it soon becomes clear that each pair of opposing views has a history of its own. The history of some of these may go back at the beginning of Christianity in Axum. The most obvious, however, seem to have originated in the fourteenth and fifteenth centuries when the Church was in danger of disintegrating into many smaller dissident groups, each with its own liturgical books that expressed its theological views ...«. Dem wäre noch hinzufügen, (1) daß die

wenn er, sekundiert von anderen Wissenschaftlern wie z. B. M. Kropp, zum Einfluß der koptischen Kirchenleitung auf die äthiopische einschränkend feststellt: »It must be noted ... that the Coptic metropolitan was in charge primarily of spiritual and theological matters. The administration of other church affairs was the responsibility of a native official with the title 'aqqābē sa'āt and subsequently echagē [eçagē]«; oder M. Kropp: »Der E[çagē] war im Gegensatz zum ägyptischen Metropolitan immer Äthiopier, daher zuweilen von größerem Einfluß als jener.«<sup>30</sup>

Getatchew Haile meint zudem in seinem bahnbrechenden Beitrag: »The Forty-Nine Hour Sabbath of the Ethiopian Church« (cf. *supra*, Anm. 22):

p. 233: ... As far as the local tradition is concerned ..., Christianity was introduced to a nation, the Aksumite Ethiopians, which was already practicing Judaism ... The Hebraic-Jewish practices were reinforced by the translation of the pseudo-Apostolic writings ...

p. 244: ... Considering these facts, it is difficult to ignore the local tradition that the religion of the Aksumites was Judaism before the introduction of Christianity ...

Jedoch ganz gleich, welchen Forschungspfad hier gefolgt wird, eines steht wohl ganz allgemein fest: vor uns liegt noch sehr viel Arbeit bei der Erfassung des Hintergrunds der äthiopischen Anaphoren und es muß damit gerechnet werden, daß hier noch viele Anläufe *mit legitimen unterschiedlichen Prämissen und Perspektiven* bei der Aufarbeitung des äthiopischen Befunds notwendig sein werden.

Zunächst einmal möchte ich nochmals auf die überraschend große Bedeutung von Henoch für das Zustandekommen einiger Formulierungen in der Oratio ante Sanctus von frühen eucharistischen Formularen, wie z. B. in der Basilius-Anaphora, näher eingehen, um mich dann nochmals ausführlicher dem Zeugnis der äthiopischen Anaphoren zuzuwenden.

Die äthiopische Textgestalt von Henoch (**äth Hen**), dessen Bedeutung für die äthiopischen Anaphoren Brakmann unbeantwortet läßt, aber auch das äthiopische *Testamentum Domini* (*Mäşəhafä Kidan*), dessen Signifikanz Brakmann hervorhebt, gehören beide zum Kanon der äthiopischen Bibel.<sup>31</sup> Als erstes soll hier ein kurzer Überblick über die für diesen Beitrag relevanten Überlieferungsstränge von Henoch geboten werden.<sup>32</sup>

christologischen Aussagen (p. 121: »Jesus Christ is *the power and the wisdom* of his Father«; p. 123: »He is your Son, ... who is ... your *likeness and your image*, ... *your power*, your *wisdom* ...«) an die Christologie der Synode von Antiochien 341 gemahnen, die sich z. B. ebenso in der Basilius-Anaphora finden; cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 866-870, insbes. 868; (2) die Verben bei der Epiklese (p. 126: » ... Let ... your living Holy Spirit come ... rest, dwell ... and sanctify ...«), wie schon bei der **äth Cyr**, an die **sy Pet III** erinnern; cf. Winkler, *op. cit.*, 812-813.

30 Cf. Getatchew Haile, »Religious Controversies«, 115; *idem*, »Ethiopian Church«, in: *The Encyclopedia of Religion* 5, 174. S. zudem M. Kropp in: H. Kaufhold (Hrg.), *Kleines Lexikon des Christlichen Orients* (Wiesbaden 2007), 75, 149 (hier eigener Überblick zu dem Begriff Eçagē).

31 Zur äthiopischen Übersetzung des AT cf. den Überblick von S. P. Brock in TRE 6 (1980), 206-207; für das NT Überblick von G. Mink, 205-206. S. dazu auch Brakmanns Angaben in seiner Dis-

1 Hen = äth Hen<sup>33</sup> ist das einzige vollständige Henoch-Buch, wobei lange umstritten war, ob es auf eine aramäische bzw. hebräische Vorlage zurückgeht,<sup>34</sup> oder wie E. Ullendorff meinte, nicht nur die sog. »Bilder-Reden« (= »Book of Parables«), sondern das gesamte äthiopische »Henoch-Buch« möglicherweise aus dem Aramäischen übersetzt wurde,<sup>35</sup> oder wie M. A. Knibb annimmt, »a daughter version of the Greek [text]« ist.<sup>36</sup> Nach E. Isaac handelt es sich bei äth Hen um eine jüdische Kompilation aus unterschiedlicher Zeit vom zweiten Jahrhundert vor der Zeitenwende bis zum ersten Jahrhundert nach Chr.<sup>37</sup> Gesichert ist, daß 1 Hen in Qumran im Umlauf war.<sup>38</sup> Mit großer Wahrscheinlichkeit wurde das »Henoch-Buch« in der frühesten Periode der Entfaltung der äthiopischen Literatur (350-650) ins Äthiopische übertragen.<sup>39</sup> Was die Datierung der Übersetzung angeht, so wird sie auch von M. A. Knibb vertreten, nicht jedoch was den Ursprung von 1 Hen betrifft:<sup>40</sup> »The Ethiopic [version] ... was a translation made by and for Christians, no doubt as part of the translation of the scriptures of the Old and New Testament into Ethiopic. A start may have been made on the translation of the Bible soon after the adoption of Christianity as the official religion of the Aksumite kingdom in about the middle of the fourth century, but the bulk of the translation was probably prepared in stages during the course of the fifth to sixth centuries. It seems unlikely that 1 Enoch would have been one of the first books to be translated into Ethiopic, but we do not know the precise date of its translation within this general period.«

Zu äth Hen sind vor allem die aramäischen Henoch-Fragmente (aram Hen)<sup>41</sup> heranzuziehen, die äth Hen zeitlich vorangehen, ebenso die außerordentlich wichtigen griechischen Fragmente (griech Hen)<sup>42</sup>, die nach einigen Wissenschaftlern einer anderen Henoch-Überlieferung angehören als aram Hen und äth Hen.<sup>43</sup> Zu 3 Hen = hebr Hen (= Hekalot I) ist P. Schäfer zu konsultieren.<sup>44</sup>

sertation, *Die Einwurzelung der Kirche*, 146-157; Getatchew Haile, »The Forty-Nine Hour Sabbath of the Ethiopian Church«, 233 (wie oben Anm. 22).

32 Cf. Winkler, *Das Sanctus*, 69-74.

33 Ich benutze die Ausgabe von Flemming, *Henoch (äth)* = J. Flemming, *Das Buch Henoch. Äthiopischer Text (Texte u. Untersuchungen 22, Leipzig 1902)*; deutsche Übersetzung: Flemming, *Henoch (deutsch)* = J. Flemming, *Das Buch Henoch* (GCS 5, Leipzig 1901); Uhlig, *Henochbuch*; s. zudem Knibb, *Enoch* (wie oben Anm. 21).

34 So z. B. E. Isaac in J. H. Charlesworth (Hrg.), *The Old Testament Pseudepigrapha: New Translations from Authoritative Texts with Introductions and Critical Notes by an International Team of Scholars I* (New York 1983), 6-7.

35 Cf. Ullendorff, »Aramaic »Vorlage««, 259-267; *idem*, *Ethiopia and the Bible*, 61-62.

36 Cf. Knibb, »Christian Adoption and Transmission of Jewish Pseudepigrapha: The Case of 1 Enoch«, 403.

37 Cf. E. Isaac in Charlesworth I, 5, 6-7.

38 *Ibid.*, 7-8.

39 *Ibid.*, 8. S. dazu Uhlig, »Überlieferungsgeschichte«, 185.

40 Cf. Knibb, »Christian Adoption and Transmission of Jewish Pseudepigrapha: The Case of 1 Enoch« (wie oben Anm. 4), 403, s. zudem 413 (meine Text hervorhebung). M. A. Knibb verweist bei den eindeutigen christlichen Stellen vor allem auf äth Hen 62, 11-12 (pp. 414-415); die anderen Stellen mit der *Qedusša* werden davon nicht berührt.

41 Cf. J. T. Milik (with the Collaboration of M. Black), *The Book of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran Cave 4* (Oxford 1976).

42 Cf. L. Radermacher in: Flemming-Radermacher, *Henoch* (Leipzig 1901); M. Black, *Apocalypsis Henochi Graece (Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece 3, Leiden 1970)*.

43 Zur Forschungsgeschichte und Einführung s. Überblick in Schürer III/1 (1986), 250-268; außerdem den Beitrag von D. Halperin, *The Faces of the Chariot (Texte und Studien zum Antiken Judentum 16, Tübingen 1988)*, 78-86; Uhlig, »Überlieferungsgeschichte«, 186-188.

44 Cf. P. Schäfer, *Hekhalot Studien (Texte u. Studien zum Antiken Judentum 19, Tübingen 1988)*, hier: 13-15; P. Schäfer *et al.* (Hrgg.), *Übersetzung der Hekhalot-Literatur I-IV (Texte u. Studien*

## I. Die Bedeutung von Henoch für die Entstehung der ältesten Bausteine der Oratio ante Sanctus der Basilius-Anaphora sowie anderer Zeugen

Auffallend ist, daß es sich bei allen jüdischen Vorläufern bzw. jüdischen Parallelen in christlichen Anaphoren insbesondere um Überlieferungen handelt, die man als *Bücher über die Engel* charakterisieren kann, wo die Huldigung Gottes mit der *Qedušša* im Zentrum steht, wie z. B. auch in der Apokalypse des Johannes, dabei das hochbedeutsame 4.(-5.) Kapitel.

Aufgrund der unbestreitbar zentralen Bedeutung der Basilius-Anaphora für die Liturgiegeschichte des gesamten Christlichen Ostens – immerhin war sie anfänglich das Hauptformular bzw. für lange Zeit eines der wichtigsten eucharistischen Formulare, was zu ihrer Übersetzung in alle Sprachen des Christlichen Orients beigetragen hat – ist das Erbe Henochs in dieser Anaphora, wenn der Nachweis dazu erbracht werden kann, von erheblicher Signifikanz. Und diese Parallelen zwischen Henoch und zentralen Bausteinen der »Oratio ante Sanctus« läßt sich m. E. nicht mehr wegdiskutieren. Das Fundament, auf dem die älteste Schicht der Himmels-Liturgie in der »Oratio ante Sanctus« der Basilius-Anaphora (**Bas**) ruht, besteht aus folgenden Elementen:<sup>45</sup>

- (1a) der *Gottes-Anrede*, so z. B. in **äg gr Bas** (= in allen Versionen der **Bas** mit Ausnahme von **arm Bas I**<sup>46</sup>),
- (1b) dem *Lobpreis* (gekürzt und modifiziert in **äg Bas**<sup>47</sup>),
- (2) kombiniert mit kurzen Aussagen über den Schöpfer,
- (3) Hinweis auf den »der auf dem *Thron der Herrlichkeit* sitzt« mit Überleitung zu den höchsten Rängen der Engel.

Diese genannten Blöcke von Bausteinen (1a+1b, 2, 3) in **Bas** scheinen durch die Übernahme jüdischer Überlieferungen über die Huldigung Gottes durch die Engel gelegt worden zu sein; sie bilden sozusagen das Fundament von **Ur-Bas**, das in einigen Elementen vor-basilianisch ist, wie ich in meiner Untersuchung auf das detaillierteste nachzuweisen suchte.<sup>48</sup>

zum *Antiken Judentum* 46, 17, 22, 29 Tübingen 1995, 1987, 1989, 1991); s. zudem Schürer III/1 (1986), 269-277, hier insbes. 269-270, 273-274.

45 Cf. eingehende Untersuchung in: Winkler, *Basilius-Anaphora*, 353-525.

46 Die für alle Rezensionen von **Bas** typische direkte Gottes-Anrede, mit der die »Oratio ante Sanctus« einsetzt, fehlt in **arm Bas I**, präziser: sie wurde nachgestellt und verlor dabei ihren einstigen Charakter der direkten Anrede. S. dazu die Erörterungen in Winkler, *Basilius-Anaphora*, 388-392.

47 Cf. G. Winkler, »Fragen zur zeitlichen Priorität der ägyptischen Textgestalt gegenüber den längeren Versionen der Basilius-Anaphora«, in: *Acts of the First International Congress of the Society for Oriental Liturgies* [= *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* III/4 (2007)], 243-273, hier 263-267; eadem, *Basilius-Anaphora*, 758-773, 877-879.

48 Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 353-525.

1. Die mit den Epitheta Gottes von Quellen wie Hen 9,4  
zu vergleichende Gottes-Anrede in der Oratio ante Sanctus von **äg gr Bas**

Bei **äth Hen** fällt auf, daß die meisten Belegstellen für die oben angegebenen Schlüsselaussagen in den sog. »*Bilder-Reden*« vorkommen, deren Entstehung im allgemeinen in die ausgehende vorchristliche Epoche bis in die ersten Jahrzehnte der Zeitenwende gelegt wird.<sup>49</sup> Von noch größerer Bedeutung ist der Befund in den *Berichten über die Engel* im sog. »Buch der Wächter« (= der »Wachenden«).<sup>50</sup> Das »Buch der Wachenden« in **äth Hen** gehört zu den ältesten Schichten von **äth Hen**, das um das dritte bis Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Christus entstanden ist, und auch in einigen aramäischen Fragmenten (**aram Hen**) überliefert wurde.<sup>51</sup>

Einer der wichtigsten Zeugen von **Bas**, z. B. **äg gr Bas**<sup>52</sup>, veranschaulicht bei der Gottes-Anrede in nicht zu übersehender Weise *die christliche Umgestaltung der jüdischen Gottes-Epitheta*, wie sie in dem *Buch über die Engel* von **äth + griech Hen** 9,4 formuliert wurden. Ferner belegen beide den Hinweis auf den »*Thron der Herrlichkeit*« und beide gehen auf die *Schöpfung* ein, was in **äg gr Bas** dann ausgeweitet wurde. Auf diesen Teil mit der Thron-Szene werden wir später zurückkommen. Zunächst jedoch einmal ein Vergleich der gesamten Passage in **griech Hen + äg gr Bas**:

**griech Hen 9, 4-5**  
Radermacher, 28:

σὸ εἶ κύριος τῶν κυρίων  
καὶ ὁ θεὸς τῶν θεῶν  
  
καὶ βασιλεὺς  
τῶν αἰώνων.

**äg gr Bas**  
Renaudot I, 64; Budde, 144:

1a

Ὁ ὢν δέσποτα κύριε  
ὁ θεὸς τῆς ἀληθείας.  
Ὁ ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων  
καὶ βασιλεύων  
εἰς τοὺς αἰῶνας.

[Zusatz (= Ps 112, 5-6):  
Ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν  
εἰς τὸν αἰῶνα.

49 Cf. Uhlig, *Henochbuch*, 494, 574-575; Ullendorff, »An Aramaic 'Vorlage'«, 259-267.

50 Zu dieser Engelskategorie und ihre Übersetzung mit »Wächter« / »Wachende« cf. Winkler, *Das Sanctus*, 175-191.

51 Zu **aram Hen** cf. Milik, *Enoch*. Wenn wir nun die griechische Textgestalt von Henoch (**griech Hen**) 9,4-5 zitieren und mit der ägyptisch-griechischen Version der Basilius-Anaphora (**äg gr Bas**) vergleichen, so liegt das daran, daß die aramäische Textgestalt von Henoch nur in Bruchstücken auf uns gekommen ist.

52 Cf. folgende Editionen: A. Budde, *Die ägyptische Basilius-Anaphora. Text – Kommentar – Geschichte* (*Jerusalem Theologisches Forum* 7, Münster 2004); E. Renaudot, *Liturgiarum Orientalium Collectio I* (Frankfurt / London 1847, photomech. Nachdruck Farnborough 1970).

καὶ τὰ ταπεινὰ ἐφορῶν<sup>53</sup>].

ὁ θρόνος τῆς δόξης σου  
εἰς πάσας τὰς γενεὰς  
τοῦ αἰῶνος

(cf. *infra*, 3)

1b

καὶ τὸ ὄνομά σου τὸ ἅγιον  
καὶ μέγα  
καὶ εὐλόγητον  
εἰς πάντα τοὺς αἰῶνας.

(nicht äg gr Bas, jedoch arm Bas I)

2

σὺ γὰρ ἐποίησας τὰ πάντα

(Synkellos:

σὺ γὰρ εἶ ὁ ποιήσας  
τὰ πάντα)...

Ὁ ποιήσας  
τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν  
καὶ τὴν θάλασσαν  
καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς.

3

[Zusatz zum Schöpfer+ Schöpfung]

(cf. *supra*, 1a)

Ὁ καθήμενος ἐπὶ  
θρόνου τῆς ἁγίας δόξης ...

Besonders deutlich ist die enge Verwandtschaft mit der Überlieferung von Henoch im ersten Abschnitt (1a): Das Prärogativ κύριος τῶν κυρίων von Hen 9,4 wird zu δέσποτα κύριε in äg gr Bas; nicht minder deutlich ist die christliche Umgestaltung bei ὁ θεὸς τῶν θεῶν von Hen 9,4, das in äg gr Bas in ein ὁ θεὸς τῆς ἀληθείας umgewandelt wird, ganz abgesehen von der aufschlußreichen Übernahme der Epitheta-Kette: κύριος – θεός – βασιλεύς mit dem Ausklang τῶν αἰῶνων in Hen 9,4, was in äg gr Bas zu εἰς τοὺς αἰῶνας umgestaltet wird.

Als weiterer Vergleich zu dieser Epitheta-Kette von: κύριος – θεός – βασιλεύς in Henoch kann die Qedušša in der Johannes-Apokalypse 4,8 herangezogen werden, wenngleich hier nicht dieselbe Deutlichkeit vorliegt. Bei dem dreimaligen Heilig-Ruf in der Apk 4,8 ist eine ähnliche Dreierkette von Gottesprädikationen (hier: κύριος – θεός – παντοκράτωρ) belegt, dabei in doppelter Anführung wie Schimanowski gezeigt hat:<sup>54</sup>

κύριος – ὁ θεός – ὁ παντοκράτωρ  
ὁ ἦν – καὶ ὁ ὢν – καὶ ὁ ἐρχόμενος.

53 Bei Budde, 144 (13): ἐφ' ὀρῶν, so auch krit. App.; es muß ἐφορῶν heißen; s. dazu Winkler, *Basilus-Anaphora*, 33.

54 Cf. Schimanowski, *Die himmlische Liturgie*, 141-144 (wie oben Anm. 14).

2. Die im Engelsbuch von **Hen** 9,4  
bezeugten Epitheta Gottes und die äthiopischen Anaphoren

Wenn vorausgesetzt werden kann, daß der Gottes-Anrede in **äg gr Bas** die Epitheta Gottes von **Hen** 9,4 zugrundeliegen, so hat sich das jüdische Erbe von **Hen** 9,4 in mehreren äthiopischen Anaphoren sogar verbatim erhalten. Die Gottes-Bezeichnungen, dabei die (von Dtn 10,17 inspirierte) feste Formel »*Gott der Götter, Herr der Herren*« in (äth + griech) **Hen** 9,4 findet sich z. B. in folgenden äthiopischen Anaphoren: **äth Cyr**, **äth An-300**, **äth Greg** und gekürzt ebenso in **äth An JChr**. Zunächst wollen wir jedoch den äthiopischen Text von Henoch (**äth Hen**) 9,4-5 vorstellen und auch die oben bereits zitierte griechische Version (**griech Hen**) dazustellen:

<b>äth Hen 9,4-5</b>			
Flemming, 8-9. <sup>55</sup>			
(4) 1	አንተ ፡ <sup>56</sup>	1	Du bist
	እግዚአሎም ፡ ለአጋእዝት ፡		der <i>Herr der Herren</i> ,
2	ወአምላኮም ፡ ለአማልክት ፡	2	und <i>Gott der Götter</i> ,
3	ወንጉሥም ፡ ለነገሥት ፡	3	und <i>König der Könige</i> .
4	ወመንበረ ፡ ስብሐቲክ ፡	4	Und <i>der Thron Deiner Herrlichkeit</i>
5	ውስተ ፡ ኩሉ ፡ ትውልደ ፡ ዓለም ፡	5	besteht durch alle Geschlechter der Welt.
6	ወስምክ ፡	6	Und Dein Name ist
7	ቅዱስ ፡	7	<i>heilig</i> ,
8	ወቡሩክ ፡	8	und <i>gepriesen</i> ,
9	ወስቡሕ ፡	9	und <i>verherrlicht</i>
10	ውስተ ፡ ኩሉ ፡ ዓለም ፡	10	in alle Ewigkeit.
11	[ወቡሩክ ፡ ወስቡሕ ፡]	11	[ <i>Gepriesen und verherrlicht</i> bist Du.] <sup>57</sup>
(5) 12	አንተ ፡ ገበርክ ፡ ኩሎ ፡	12	Du hast alles geschaffen ...

Hier ist die griechische Parallele (mit der Varianten in *Synkellos*):

**griech Hen 9,4-5**  
Radermacher, 28.<sup>58</sup>

*Synkellos*  
Radermacher, 28:

1 σὺ εἶ κύριος τῶν κυρίων  
2 καὶ ὁ θεὸς τῶν θεῶν

σὺ εἶ θεὸς τῶν θεῶν  
καὶ κύριος τῶν κυρίων

55 Cf. Flemming, *Henoch (äth)*, 8-9; *idem*, *Henoch (deutsch)*, 29; Uhlig, *Henochbuch*, 524; zu den aramäischen Bruchstücken (**aram Hen**) cf. Milik, *Enoch*, 171/172, 174.

56 S. dazu Flemming, *Henoch (äth)*, 8 Anm.12.

57 Nach Flemming wahrscheinlich Zusatz; cf. Flemming, *Henoch (äth)*, 9 (1), eine Annahme, die m. E. nicht sicher ist. S. dazu den Überblick über die Entstehung der Verben des Lobpreises in Winkler, *Basilius-Anaphora*, 425-430, 434, 438-439.

58 Zum griechischen Text cf. L. Radermacher, in: Flemming, *Henoch (deutsch)*, 28, wo **griech Hen** mit Flemmings deutscher Übersetzung von **äth Hen** kombiniert wurde.

3	καὶ βασιλεὺς τῶν αἰώνων	καὶ βασιλεὺς τῶν βασιλέων καὶ θεὸς τῶν αἰώνων.
4	ὁ θρόνος τῆς δόξης σου	καὶ ὁ θρόνος τῆς δόξης σου
5	εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος	εἰς πάσας τὰς γενεὰς τῶν αἰώνων,
6	καὶ τὸ ὄνομά σου	καὶ τὸ ὄνομά σου
7	τὸ ἅγιον	ἅγιον
8	καὶ μέγα	—
9	καὶ εὐλόγητον	καὶ εὐλογημένον
10	εἰς πάντα τοὺς αἰῶνας.	εἰς πάντα τοὺς αἰῶνας·
11	σὺ γὰρ ἐποίησας τὰ πάντα ...	σὺ γὰρ εἶ ὁ ποιήσας τὰ πάντα ...

An die Epitheta Gottes (1-3; man beachte die Kongruenz der Reihenfolge zwischen **äth Hen** und Synkellos) schließt sich der Hinweis auf den »*Thron seiner Herrlichkeit*« an, gefolgt von Verben des Lobpreises (»*gepriesen und verherrlicht*«, so **äth Hen** 8-9; in **griech Hen** 9 nur »*gepriesen*«), um in die Feststellung einzumünden: Du hast alles geschaffen.

Zunächst wollen wir uns jedoch nur den Gottes-Bezeichnungen von **Hen** 9,4 zuwenden, die verbatim ebenso in mehreren äthiopischen Anaphoren anzutreffen sind. Dabei wurden in einigen äthiopischen Anaphoren die Gottes-Epitheta von **äth Hen** 9,4 mit dem äthiopischen Text der Apk 4,8 kombiniert. Um dies zu verdeutlichen, soll **äth Hen** 9,4 zitiert und dabei **äth Apk** 4,8 gegenübergestellt werden:

**äth Hen 9,4**  
Flemming, 8:

Du bist

(እግዚአሙ፡ ለአጋእዝት ፡  
ወአምላኩሙ፡ ለአማልክት ፡)

der *Herr der Herren*  
und *Gott der Götter* ...

**äth Apk 4,8**  
Hofmann, 35:<sup>59</sup>

Heilig! Heilig! Heilig!

(እግዚአብሔር ፡  
አምላክ ፡ አማልክት ፡ ...)

ist der *Herr*,  
*Gott der Götter* ...

Diese Einfügung der *Qedušša* von Apk 4,8 mit der Gottes-Bezeichnung »Herr, Gott der Götter« findet sich z. B. in der **äth An JChr**. Dabei fungiert die *Qedušša* von Apk 4,8 als Erläuterung zum »Sursum corda«:<sup>60</sup>

### **äth An JChr**

*Mäṣəḥafä qəddase* 80-82 (Nr. 15); Winkler, *Basilus-Anaphora*, 319:

ቅዱስ ፡ ቅዱስ ፡ ቅዱስ ፡ እግዚአብሔር #

Heilig! Heilig! Heilig! [ist] der Herr!

59 Cf. J. Hofmann, *Die äthiopische Übersetzung der Johannes-Apokalypse* (CSCO 281-282, *script. aeth.* 55-56, Löwen 1967), 35.

60 S. dazu die Erörterungen in Winkler, *Basilus-Anaphora*, 319-320.

Volk:

ቅዱስ : ቅዱስ : ቅዱስ : እግዚአብሔር ።

አምላክ : አማልክት :

ዘሀሎ : ወይሂሉ :

ወትረ : በሰማይ : ወበምድር ።

Volk:

Heilig! Heilig! Heilig! [ist] der Herr!

Gott der Götter,

der ist und sein wird [Apk 4,8]

immerdar im Himmel und auf Erden.

Nicht minder deutliche Parallelen ergeben sich bei den Epitheta Gottes (mit der Reihenfolge: »Gott der Götter, Herr der Herren«; cf. Dtn 10,17) mit Stellen von *Hekalot* §§ 394 und 588:

§ 394

Schäfer, *Hekhalot* III, 116:

*Gott der Götter*  
und *Herr der Herren*,  
der einzig hohe Gott ...

§ 588 (= *Ma'ase Merkaba*)

Schäfer, *Hekhalot* III, 314:

*Gott* des Himmels und der Erde,  
*Herr der Herren*,  
*Gott* der Cherubim,  
der auf den Cherubim einherfährt,  
*Gott* der Heerscharen ...

Diese letztlich auf Dtn 10,17 zurückgehenden Gottes-Epitheta finden wir, wie gesagt, in einer Reihe von äthiopischen Anaphoren, *dabei oftmals vor dem Sanctus*, so z. B. bei der äthiopischen Cyrill-Anaphora (**äth Cyr**). Hier werden die von **äth Hen** 9,4 übernommenen Gottes-Bezeichnungen in eine Feuer-Mystik eingebettet und *in einen engeren Zusammenhang mit der Thron-Szene und dem Sanctus gestellt*:

### äth Cyr

*Mäṣəḥafä qəddase* 215-216 (Nr. 3-7):

- 3 Der **Herr**,  
*Gott der Götter* (አምላክ : አማልክት :)  
und *Herr der Herren* (ወእግዚአ : አጋዕዝት :)  
der unsichtbare Gott, dessen Sein unergründlich ist ...
- 4 Er ist verzehrendes Feuer, fackelndes Feuer,  
*Gott der Götter*,  
und *Herr der Herren*,  
dessen *Thron* über den Himmeln  
und dessen Schemel die Erde ist ...<sup>61</sup>
- 5 ... Er ist gewandet in Feuer-Hülle ...  
sein *Thron* ist auf den Häuptern des Feuers ...
- 7 Mit ihren beiden Feuer-Flügeln bedecken sie ihr Angesicht,  
damit das verzehrende Feuer sie nicht verzehre [= *Targ Is* 6,2]<sup>62</sup> ...

61 Ganz ähnlich **äth Ep-An**, Nr. 31, in *Mäṣəḥafä qəddase*, 194 (Nr. 31); M. Daoud, *The Liturgy of the Ethiopian Church* (Addis Abeba 1954), 188 (Nr. 31); dabei »Thron seiner Glorie« (መንበረ : ክብሩ :) ; normalerweise: መንበረ : ስብሐቲኩ: (oder: ስብሐቲሁ: ); cf. Flemming, *Henoch (äth)*, 8 mit Anm. 13.

- 8 [Erwähnung der Seraphim und Cherubim]  
[Sanctus]

Parallelen zu dieser Feuer-Mystik und der Thron-Szene finden sich in *Hekalot Zuṭarti* § 371 und § 373<sup>63</sup> sowie in anderen Texten der Hekalot-Literatur, wie anderswo gezeigt wurde.<sup>64</sup> Darüber hinaus kann folgende Passage zitiert werden:

§ 395 (Schäfer, *Hekhalot* III, 119):

*Sein Thron ist aufgerichtet in Feuer und Wasser  
und in Säulen aus Feuer,  
[die] von dem Thron seiner Herrlichkeit hervorgehen.  
Er ist Gott der Götter  
und Herr der Herren ...*

Aber auch die aramäische Überlieferung, d. h. *Targ Is* 6,2<sup>65</sup>, ist in *Hekalot* II §183 (= *Hekalot Rabbati*)<sup>66</sup> und in *äth Cyr* bezeugt (zu *äth Cyr* cf. *supra*):

§ 183 (Hs 0 1531; Schäfer, *Hekhalot* II, 120-121):

Sogleich erheben sich alle in Schrecken [und] Furcht ...  
und bedecken mit ihren Flügeln ihr Angesicht,  
damit sie nicht erkennen die Erscheinung Gottes [cf. *Targ Is* 6,2],  
der auf der Merkaba wohnt [cf. *Ez* 1 + 10].  
Es erheben sich ... Lager um Lager,  
die unerforschlich sind,  
und Heerscharen ohne Zahl ...  
wie viele Berge von Feuer,  
wie viele Hügel von Lohe  
[sind dort] vor [dem] Thron!

Bei der äthiopischen »Anaphora der 300« [= 318 Väter] (*äth An-300*)<sup>67</sup> heißt es ähnlich wie in *äth Cyr* unmittelbar nach dem Eingangs-Dialog:

**äth An-300**

*Mäṣəḫafä qəddase*, 127 (Nr. 13); Daoud, ,123 [cf. Variante in: Euringer 131/ 261]:

- 13 Ehrfurchtgebietend in den Wolken  
und höher als die Himmel  
ist der **Herr**,

62 Cf. meine Erörterung zu den *Targumim* in: *Basiliius-Anaphora*, 469-470.

63 Cf. Schäfer, *Hekhalot* III, 61, 69.

64 Cf. Winkler, *Basiliius-Anaphora*, 359-365.

65 Zu den *Targumim* cf. Winkler, *Basiliius-Anaphora*, 463-482, hier: 469-470, 479.

66 Zu *Targ Is* 6,2 in der jüdischen mystischen Literatur s. zudem *Hekalot* III, §355 (Schäfer, *Hekhalot* III, 28): »Wenn sie [= die Engel] fliegen, fliegen sie mit den äußeren [Flügeln] und bedecken (Var.: »verbergen«) ihre Körper mit den inneren ...«. Zu den *Targumim* in der Hekalot-Literatur cf. Winkler, *Basiliius-Anaphora*, 469-470.

67 Zu dieser Anaphora mit der Übernahme von Apk 4,6 cf. Getatchew Haile; »Religious Controversies«, 116-121.

- verherrlicht* (ሰቡሕ ፡)  
 in all seinen Wegen,  
 der vollkommene *Gott der Götter*.<sup>68</sup>
- 14 Es gab keine Zeit, da Er nicht war ...
- 15 Ihn *verherrlichen* (ይሰቡሑ ፡)  
 Himmel und Erde zugleich mit all ihren Welten,  
 dem Meer und den Flüssen  
 und alles was darin ist (cf. *äg gr Bas!*).  
 Alles wurde geschaffen ... *usw.*
- 16 [*Sanctus*].

In *äth An-300* (Nr. 61) liegt zwar eine Anlehnung an *äth Hen* 9,4 vor, jedoch interessanterweise wie in der Anordnung von *Synkellos*, der die Lesart von Dtn 10,17 (s. zudem die Hekalot-Literatur) bewahrt hat:

<i>äth Hen</i> 9,4	<i>Synkellos</i>	<i>äth An-300</i>
Flemming, 8:	Radermacher, 28:	<i>Mäṣḥafä qəddase</i> , 128,132-133:
		Nr. 13+16:
		<i>Gott der Götter</i>
		[ <i>Sanctus</i> ]
		Nr. 54-57:
		Thron-Szene (Apk 4 + Ez 1)
		Nr. 58 + 61:
እስሙ ፡ <sup>69</sup>	σὺ εἶ	አምላክ ፡ አማልክት ፡
እግዚአሙ ፡ ለአጋላዝት ፡	θεὸς τῶν θεῶν	ወእግዚአ ፡ አጋዕዝት ፡
ወአምላኩሙ ፡ ለአማልክት ፡	καὶ κύριος τῶν κυρίων	[Er ist]
Er ist <sup>70</sup>		der <i>Gott der Götter</i> ,
der <i>Herr der Herren</i>		und der <i>Herr der Herren</i> ...
und <i>Gott der Götter</i>		Nr. 61-62:
	[ <i>gefolgt vom Hinweis auf:</i>	<i>Anbetung</i> der Engel,
	ἑρόνος τῆς δόξης σου	darunter die
ወቡሩክ ፡ (und <i>gepriesen</i> )	καὶ εὐλογημένον	Seraphim + Cherubim
ወሰቡሕ ፡ (und <i>verherrlicht</i> )	—	[ <i>Sanctus als Trishagion!</i> ].

Hier scheint wiederum eine Grundstruktur vorzuliegen, die in der *äth An-300* in doppelter Form besteht: Epitheta Gottes, Beschreibung der Huldigung Gottes in der Thron-Szene bzw. Hinweis auf den »Thron der Herrlichkeit« mit dem Lobpreis. Auffallend ist in *äth An-300* die Anführung des Sanctus in sekundärer Form

68 Die Formulierung »*Gott der Götter*« findet sich des öfteren in *äth An-300*, so z. B. in: Nr. 52 gefolgt von der *Thron-Szene* (Nr. 54-55); ferner Nr. 58; zu Nr. 61: cf. *Überblick*.

69 So alle Hss, was von Flemming (*Henoah* [*äth*], 8 Anm. 12) zu አጎተ ፡ (cf. griech.: σὺ) korrigiert wurde.

70 Cf. vorangehende Anm.

des *Trishagion*, oder die Angabe der Seraphim und Cherubim, ebenfalls in sekundärer Reihenfolge!

Auch die äthiopische Gregorius-Anaphora (**äth Greg I**) kann diesem Zusammenhang noch zitiert werden:

### äth Greg I

*Mäṣḥafä qəddase*, 182-183 (Nr. 45-47); Löfgren – Euringer, 90, 92:

... ቦአ ፡ ኀቡሃ ፡

Es ging zu ihm hinein

እግዚአ ፡ መኖፍሱት ፡ <sup>71</sup>

der Herr der Geister [= Heerscharen]<sup>72</sup>

... usw.

usw.

... ቡሩክ ፡

... Gepriesen sei der

ዘይመጽእ ፡ በሰመ ፡ ለእግዚአብሔር ፡

der kommt im Namen des Herrn.

ወቡሩክ ፡ አንተ ፡ እግዚአብሔር ፡

Und: Gepriesen seist Du, **Herr**,

አምላክ ፡ አማልክት ፡

**Gott der Götter.**

ወንጉሠ ፡ እስራኤል ።

und **König von Israel!**

Hier zeigt sich besonders deutlich die Verschmelzung von jüdischem Erbe («Gott der Götter und König von Israel») und christlicher Überlieferung.

Bereits bei der **äth An-300** war festzustellen, daß das Sanctus als *Antwort* auf die Schöpfung dient. In der äthiopischen Epiphanius-Anaphora (**äth EpAn**) ist das Sanctus in den breit aufgefächerten Schöpfungsbericht *eingebettet* worden. Dabei heißt es *nach* dem Sanctus:

### äth Ep-An

*Mäṣḥafä qəddase*, 194 (Nr. 31):

Alles ist von Ihm, und alles ist um Seinetwillen

und alles ist Sein:

Der Himmel ist Sein,

und der Himmel der Himmel ist Sein:

Die Weite des höchsten Himmel

ist der *Thron seiner Glorie* (መንበረ ፡ ክብሩ ፡)<sup>73</sup>

und die Weite der Erde sein Schemel.

Nun ist kurz noch die Verankerung der Thron-Szene in Henoch (sowie in der Hekalot-Literatur) und in den frühen christlichen Quellen zu besprechen, darunter die Johannes-Apokalypse und die Basilius-Anaphora.

71 Ich folge hier der besseren Lesart in O. Löfgren – S. Euringer, »Die beiden gewöhnlichen aethiopischen Gregorius-Anaphoren nach 5 bzw. 3 Handschriften herausgegeben von O. Löfgren, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von S. Euringer«, *Orientalia Christiana* 30 [Nr. 85] (1933) 65-142, hier: 90 (21). Im *Textus receptus* (s. dazu auch Daoud, 177 Nr. 45): »Es ging zu ihm hinein der **Herr der Herren** und Geister ...«

72 S. dazu die Erörterungen in Winkler, *Basilius-Anaphora*, 367 Anm. 42, 370 Anm. 47.

73 *Ibid.*, 367 sowie 394 Anm. 120.

### 3. Die Himmels-Liturgie der Engel vor dem »Thron der Herrlichkeit« in Henoch und seine Parallelen in den christlichen Zeugen

Zu den ältesten Schichten der »Oratio ante Sanctus« in der Basilius-Anaphora zählen, wie gesagt, neben der *Gottes-Anrede* auch die *Thron-Szene* mit der Huldigung Gottes durch die Engel und *ihr Lobpreis, der in der Qedušša seinen Höhepunkt findet*. Dazu gehört in allen Versionen der **Bas** der Hinweis auf den »der auf dem *Thron der Herrlichkeit* sitzt« (bzw. »der Du sitztest«), eine Aussage, die zum ursprünglichen Bestand dieser Anaphora gehört und ihre Wurzeln in den jüdischen Schilderungen über die Engels-Liturgie mit der *Qedušša* hat.

Zu den *Verben des Lobpreises* – sei es der Menschen, sei es der Engel, gehören vornehmlich die beiden Verben »preisen« (εὐλογεῖν) und »verherrlichen« (δοξάζειν), während die anderen Verben (wie z. B. αἰνεῖν, ὑμνεῖν und εὐχαριστεῖν in der) **Bas** als sekundär einzustufen sind.<sup>74</sup>

Ausschlaggebend für die Integration der Aussage über den, »der auf dem Thron der Herrlichkeit sitzt« (bzw. in ihrer späteren Ausformulierung: »der Du ... sitztest«) war gewiß zunächst einmal die Vision des Is 6,1-3 *mit der Qedušša der Seraphim*.<sup>75</sup> Aber auch die Thron-Szene in Apk 4,2b-3 und die Himmels-Liturgie ist hier mitzuberücksichtigen, worüber G. Schimanowski eine vorzügliche Studie vorgelegt hat.<sup>76</sup> Und es ergeben sich Parallelen mit der Hekalot-Literatur, wobei festzustellen war, daß der »*Thron der Herrlichkeit*« eine zentrale Rolle in der gesamten Hekalot-Literatur spielt.<sup>77</sup>

Uns interessiert hier jedoch vor allem die Henoch-Überlieferung. Bei Henoch fällt auf, daß eine Belegstelle für den »Thron der Herrlichkeit« – dabei in **äth + griech Hen** – im Bericht über die Engel, dem »Buch der Wächter« (= »der Wachenden«)<sup>78</sup> vorkommt, das um das dritte bis Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. entstanden ist, und weitere Stellen in den sog. »Bilder-Reden« von **äth Hen**, deren Entstehung im allgemeinen in die ausgehende vorchristliche Epoche bis in die ersten Jahrzehnte der Zeitenwende gelegt wird.<sup>79</sup> Bedeutsam ist zudem, daß hier spezifische Verben des Lobpreises vorkommen, die sich ebenso nicht nur in der genuinen Überlieferung der Basilius-Anaphora, sondern ebenso in der ost-syrischen Apostel-Anaphora des Addai und Mari (**sy Ap-An**) wiederfinden.<sup>80</sup>

Aus dem »Buch der Wachenden« sei nochmals die für uns relevante Passage in **äth + griech Hen** 9,4 zitiert:

74 *Ibid.*, 419-451.

75 **Is 6,1** (LXX): εἶδον τὸν κύριον καθήμενον ἐπὶ θρόνου ὑψηλοῦ καὶ ἐπηρμένου καὶ πλήρης ὁ οἶκος τῆς δόξης αὐτοῦ. S. zudem »Thron der Herrlichkeit« in Jer 14,21 u. 17,12.

76 Cf. Schimanowski, *Die himmlische Liturgie in der Apokalypse des Johannes* (wie oben Anm. 14).

77 Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 357-384.

78 Zu dieser Engelskategorie und ihre Übersetzung mit »Wächter« / »Wachende« cf. Winkler, *Das Sanctus*, 175-191.

79 Cf. Uhlig, *Henochbuch*, 494, 574-575; Ullendorff, »An Aramaic »Vorlage«, 259-267.

80 Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 419-451.

**äth Hen 9,4**Flemming, 8-9:<sup>81</sup>

4	ወመንበረ : ስብሐቲኸ :	4	Und der <i>Thron Deiner Herrlichkeit</i>
5	ውስተ : ኩሉ : ትወልደ : ዓለም :	5	besteht durch alle Geschlechter der Welt.
6	ወስምክ :	6	Und Dein Name ist
7	ቅዱስ :	7	<i>heilig</i> .
8	ወቡሩክ :	8	und <i>gepriesen</i> .
9	ወስቡሕ :	9	und <i>verherrlicht</i>
10	ውስተ : ኩሉ : ዓለም :	10	in alle Ewigkeit.
11	[ወቡሩክ : ወስቡሕ #]	11	[ <i>Gepriesen und verherrlicht</i> bist Du.] <sup>82</sup>

Hier ist auch nochmals **griech Hen 9,4** (mit den Varianten in *Synkellos*):

**griech Hen 9,4**Radermacher, 28:<sup>83</sup>*Synkellos*

Radermacher, 28:

4	ὁ θρόνος τῆς δόξης σου	καὶ ὁ θρόνος τῆς δόξης σου
5	εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος	εἰς πάσας τὰς γενεὰς τῶν αἰώνων,
6	καὶ τὸ ὄνομά σου	καὶ τὸ ὄνομά σου
7	τὸ ἅγιον	ἅγιον
8	καὶ μέγα	—
9	καὶ εὐλόγητον	καὶ εὐλογημένον
10	εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας ...	εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας ...

Hier fällt auf, daß bei den Verben des Lobpreises Varianten vorliegen: »*gepriesen und verherrlicht*«, so **äth Hen 8-9**; in **griech Hen 9** jedoch nur »*gepriesen*«. Das heißt, die Verben bestehen entweder aus einem εὐλογεῖν oder aus zwei Verben, dabei εὐλογεῖν und δοξάζειν.

Der zentral angelegte Hinweis auf den »*Thron der Herrlichkeit*«, vor dem die Huldigung Gottes durch die Engel stattfindet, wobei auch die beiden Verben des Lobpreises (εὐλογεῖν und δοξάζειν) und die *Qedušša* als Höhepunkt bezeugt sind, findet sich ebenso in **äth Hen Kap. 39** und **61**. Von mehreren Belegen der sog. »*Bilder-Reden*«<sup>84</sup> aus **äth Hen** sollen folgende Passagen zitiert werden, die in keiner griechischen Parallele vorliegen:

81 Cf. Flemming, *Henoch (äth)*, 8-9; *idem*, *Henoch (deutsch)*, 29; Uhlig, *Henochbuch*, 524; zu den aramäischen Bruchstücken (**aram Hen**) cf. Milik, *Enoch*, 171/172, 174.

82 Nach Flemming wahrscheinlich Zusatz; cf. Flemming, *Henoch (äth)*, 9 (1), eine Annahme, die m. E. nicht sicher ist. S. dazu den Überblick über die Entstehung der Verben des Lobpreises weiter unten, 425-430, 434, 438-439.

83 Zum griechischen Text cf. L. Radermacher, in: Flemming, *Henoch (deutsch)*, 28, wo **griech Hen** mit Flemmings deutscher Übersetzung von **äth Hen** kombiniert wurde.

84 Cf. XLVII, 3; LX, 27; LXX, 2-3; LXXII; Uhlig, *Henochbuch*, 589, 605, 613, 630.

## äth Hen 61, 8-12

Flemming, 69-71; Uhlig, 611-613:<sup>85</sup>

- 8 Und der Herr der Geister<sup>86</sup>  
hat seinen Erwählten  
auf den *Thron der Herrlichkeit* (መንበረ : ስጌሐት :) gesetzt ...
- 9 und wenn er sein Angesicht erheben wird ...  
werden sie alle mit e i n e r Stimme reden  
und *preisen* (ወይባርኩ :)  
und *verherrlichen* (ወይሴብሐት :)  
und *erheben* (ወያሌዕሉ :)  
und *heiligen* (ወይቄድሱ :)  
den Namen des Herrn der Geister [= Engel].
- 10 Und das ganze Heer der Himmel wird rufen  
und alle Heiligen droben,  
und das Heer Gottes:  
*die Cherubim und Seraphim*,  
und Ophannim,  
und alle Engel der Macht,  
und alle Engel der Herrschaften ...
- 11 Sie werden an jenem Tage e i n e Stimme erheben  
und *preisen* (ወይባርኩ :)  
und *verherrlichen* (ወይሴብሐት :)  
und *erheben* (ወያሌዕሉ :) ...  
und sie werden alle mit e i n e r Stimme rufen:

ቡሩክ :

Gepriesen

ወይትባርክ : ስሙ : ለእግዚእ :

und: Gepriesen sei der Name des Herrn  
der Geister

መናፍሱት :

von Ewigkeit zu Ewigkeit [cf. Ez 3,12].

ለዓለም : ወእስክ : ለዓለም ።

12 ይባርኩዎ : ኩሎሙ :

Alle werden Ihn preisen:

እለ : ኢይነውሙ :

die, die nicht schlafen,

oben im Himmel,

es werden Ihn preisen alle Heiligen ...

Hier ergibt sich folgende Sequenz:

- Hinweis auf den »Thron der Herrlichkeit«  
auf den der Erwählte »gesetzt« wurde (8);
- Lobpreis des Namens  
mit den Verben: »preisen (εὐλογεῖν), verherrlichen (δοξάζειν),  
dabei erweitert mit: erheben (exaltare), heiligen (sanctificare)« (9);
- das Preisen und Rufen aller Engel,  
insbesondere der mit der Qedušša zu verbindenden höchsten Ränge der Engel,

85 Cf. Flemming, *Henoch (äth)*, 69-71; *idem*, *Henoch (deutsch)*, 80-81; Uhlig, *Henochbuch*, 611-613.86 Zu dieser für die »Bilder-Reden« typischen Gottes-Bezeichnung, die an Stelle von »Herr der Heerscharen« steht, cf. Uhlig, *Henochbuch*, 575-576; Black, *Enoch*, 189-193.

- darunter die Cherubim und Seraphim (10);
- die Feststellung, daß sie alle den Lobpreis anstimmen, dabei Wiederholung der Verben:
    - »preisen (εὐλογεῖν), verherrlichen (δοξάζειν),
    - hier erweitert mit: erheben (*exaltare*)« (11)
  - mit zweitem Teil der Qedušša: »Gepriesen ...« [cf. Ez 3,12];

In Abschnitt 61,11 wird, wie gesagt, ein Teil der *Qedušša* zitiert, die in Kap. 39,10 - 40,1 in folgenden Kontext eingebettet ist:

### äth Hen 39 (10) - 40 (1)

Flemming, 42-43/65;<sup>87</sup> Uhlig, 579-580.<sup>88</sup>

- (39) 10 Und lange schauten meine Augen auf jenen Ort (መካን፣) und ich pries und lobte Ihn, indem ich sagte:  
 »Preis sei Ihm, und gepriesen sei Er (ቡሩክ፣ ሠዕብ፣ ሠይትባረክ፣) von Anfang bis in Ewigkeit.«
- 12 Dich preisen die, die nicht schlafen [= »die Wachenden«]<sup>89</sup> (ይባርኩክ፣ እለ፣ ኢይነውሙ፣), und sie stehen vor Deiner Herrlichkeit, und sie preisen und verherrlichen, und erheben [Dich] (ወይባርኩ፣ ወይሱብሐ፣ ወያሌዕሉ፣), indem sie sprechen:  
 »Heilig! Heilig! Heilig! (ቅዱስ፣ ቅዱስ፣ ቅዱስ፣) ist der Herr der Geister (እግዚአ፣ መናፍቅት፣) [= »Herr der Heerscharen«, d. h. der Engel], er erfüllt die Erde mit Geistern« [cf. Is 6,3].
- 13 Und hier sahen meine Augen all die, die nicht schlafen (ኅሉ፣ እለ፣ ኢይነውሙ፣)<sup>90</sup>; sie standen vor ihm, und sie priesen (ወይባርኩ፣) [Ihn] und sprachen:  
 »Gepriesen seist Du (ቡሩክ፣ አንተ፣)« und: »Gepriesen sei der Name des Herrn von Ewigkeit zu Ewigkeit (ወቡሩክ፣ ስሙ፣ ለእግዚአ፣ ለዓለሙ፣ ዓለም፣)« [= Variante zu Ez 3,12].<sup>91</sup>
- 14 Und mein Gesicht wandte sich ab, da ich nicht mehr sehen konnte.
- (40) 1 Und danach sah ich tausendmal Tausende und zehntausendmal Zehntausende [cf. Dan 7,10 (Apk 5,11)] unzählig und unberechenbar viele, die vor dem Herrn der Geister standen ...

87 Cf. Fleming, *Henoch* (äth), 42-43; *idem*, *Henoch* (deutsch), 65.

88 Cf. Uhlig, *Henochbuch*, 579-580.

89 S. dazu die Ausführungen in Winkler, *Das Sanctus*, 175-191.

90 S. dazu Fleming, *Henoch* (äth), 43 krit. App. 6; Uhlig, *Henochbuch*, 580 krit. App. 13a.

91 Ez 3,12 lautet nach der Edition von Asmara 1918, Bd. 4, 208 (äth. Pag.): ቡሩክ፣ ስብሐተ፣ እግዚአብሔር፣ እምነብ፣ ሀሎ፣ [sic] (bzw. :እመካኑ፣ letzteres entspricht der LXX; cf. Winkler, *Das Sanctus*, 58).

### Kurze Analyse zu äth Hen Kap. 61+39:

1. In Kap. 39 wird bei dem Bericht über die *Qedušša* deutlich zwischen den »Wachenden« (wörtl. »die, die nicht schlafen«) und Henoch unterschieden: Es sind ausschließlich »die, die nicht schlafen«, denen die zweigliedrige *Qedušša* (Is 6,3 + Variante zu Ez 3,12) zugeordnet wird und die mit der *Qedušša* Gott »preisen, verherrlichen, erheben«. Und es ist Henoch, der aufgrund seiner Vision der Wachenden und seiner Fähigkeit, die *Qedušša* der Wachenden zu vernehmen, Gott ebenso »preist« (cf. Vers. 10 von Kap. 39).

2. Für Kap. 61 ergibt sich folgendes:

In Abschnitt 9 ist mit dem Verb »heiligen« (*sanctificare*) wohl das Zitat von Is 6,3 unerschwiegen mitgedacht worden, das sich jeweils *anschließt* an die bereits von Kap. 39 bekannte Reihe von Verben: »preisen« (*benedicere*) – »verherrlichen« (*glorificare*) – »erheben« (*exaltare*). Man beachte: das Verb »heiligen« *folgt* bei Vers 9+12 auf die anderen Verben.

In Vers 9 und 12 stehen sich folgende Aussagen gegenüber:

– auf der einen Seite das »Preisen – Verherrlichen – Erheben« [cf. Ez 3,12 ?]

– auf der anderen Seite das »Heiligen« [cf. Is 6,3 ?];

Aber wir können vielleicht noch einen Schritt weiter gehen in unserer Hypothese. Nach jüdischer Überlieferung sind es nämlich im allgemeinen die *Ḥayot* / Cherubim, denen das »Gepriesen« [= Ez 3,12] zugeordnet wird, während es nach Is 6,3 die Seraphim sind, die einander das »Heilig!« zurufen.

Somit dürfte äth Hen 61, 9+12 noch ein Echo jener Reihenfolge reflektieren, die zwar selten, jedoch in unterschiedlichen jüdischen wie christlichen Überlieferungen bezeugt ist, die mit dem »Preisen« (*benedicere*) einsetzt, *gefolgt* von dem »Heiligen« (*sanctificare*), also *erst* auf Ez 3,12 anspielt, dann auf Is 6,3. Abgestützt wird diese Annahme durch die Tatsache, daß z. B. in Abschnitt 10 *erst* die *Cherubim* zitiert werden, mit denen das »Preisen« (*benedicere*) zu verbinden ist, dann die *Seraphim*, denen das »Heiligen« (*sanctificare*) zuzuordnen ist.<sup>92</sup>

Das heißt, zum Grundstock der Verben des Lobpreises in Henoch gehören die beiden Verben »preisen« (ἐὐλογεῖν) und »verherrlichen« (δοξάζειν), die an einigen Stellen entweder mit einem Verb (*exaltare*) oder zwei Verben (*exaltare* + *sanctificare*) erweitert wurden.

#### 4. Die Übernahme der Verben des Lobpreises von Henoch im Zusammenhang mit der *Qedušša* in äthiopischen Anaphoren

Eine größere Nähe mit dem bei der *Qedušša* von äth Hen 61,9 bezeugten Verb »*sanctificare*« zeigt sich z. B. im ante Sanctus der äth Ap-An, die dieses Verb besonders privilegiert hat, *da es* das dreimal »Heilig!«, *das Sanctus, einläutet*:

92 Cf. Winkler, »Beobachtungen zu den im ante Sanctus angeführten Engeln«, 213-238, hier: 215, 218-223; *eadem*, *Basilios-Anaphora*, 431-439, 441-451, 454-463. Daß hinter dem Verb »*benedicere*« die Cherubim und hinter dem »*sanctificare*« der »Heilig«-Ruf der Seraphim steht, bestätigt z. B. auch noch die *syrische* Textgestalt der Jakobus-Liturgie (*syr Jak II*): »Deus ..., *qui a cherubim benediceris et a seraphim sanctificaris* ...«; cf. krit. Ed. von A. Raes, in AS II/3 (Rom 1953), 207.

## äth Apostel-Anaphora

Mäṣḥafä qeddase, pp. 58-59 (Nr. 25-33); Daoud, pp. 58-59:

25. ለከ : ለዘይቀውም : ቅድሚካ :  
 አእላፊ : አእላፋት : ወትእልፊተ :  
 አእላፋት :  
 ቅዱሳን : መላእክት : ወሊቃነ :  
 መላእክት :  
 ወክቡራን : እንስሳከ :  
 እለ : ፪ቱ : ከነፊሆሙ #
25. Vor dir stehen tausendmal Tausende  
 und zehntausendmal Zehntausende  
 [cf. Dan 7,10]  
 heilige Engel und Erzengel  
 und deine ehrwürdigen  
 Tierwesen [cf. Ez 1,5 + Apk 4,8],<sup>93</sup>  
 ein jeder mit sechs Flügeln [cf. Is 6,2].
- 27 በ፪ቱ : ከነፊሆሙ : ይከድኑ : ገጸሙ :  
 በ፪ቱ : ከነፊሆሙ : ይከድኑ :  
 እገሮሙ :  
 በ፪ቱ : ከነፊሆሙ : ይሠሩ :  
 እምጽንፍ : እስከአጽናፊ : ዓለም # ...
- Mit zweien ihrer Flügel bedecken sie  
 ihr Angesicht, mit zweien ihrer Flügel be-  
 decken sie ihre Füße,  
 mit zweien ihrer Flügel fliegen sie von  
 einem Ende der Welt zum anderen ...
29. [wörtlich.] Und sie alle *heiligen Dich* (ይቁድሱክ :)  
 und *heiligen Dich* (ወይቁድሱክ : ) unaufhörlich  
 mit all jenen, die *Dich heiligen* (ይቁድሱክ : )  
 und *heiligen* (ወይቁድሱክ : ) ...
30. ... ቅዱስ : ቅዱስ : ቅዱስ :  
 እግዚአብሔር : ጸባዖት : ፍጹም<sup>94</sup> #
30. ... Heilig! Heilig! Heilig!  
 vollkommener Herr Sabaoth [cf. Is 6,3].

Das Verb »*sanctificare*« *bezieht sich hier* aufgrund der Beschreibung der zuletzt genannten Engel (cf. Nr. 27) *auf Is 6,2*, d. h. *die Seraphim* (ohne daß die **äth**

93 Hierbei handelt es sich um die »*Hayyot*« von Ez 1,5 (bzw. die 4,8).

94 Zu **ፍጹም** : (*fəṣṣum* = »vollkommen«), das m. E. primär mit dem äthiopischen Symbolum zusammenhängt und dort in einem Kontext mit der Aussage über die »*vollkommene*« *Menschwerdung* steht, 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* (*Orientalia Chr. Analecta* 262, Rom 2000), 287, 410-413; *eadem*, *Das Sanctus*, 25, 91-92, 128. Aufgrund dieser vorangegangenen Untersuchungen der Entwicklungsgeschichte der orientalischen Glaubensbekenntnisse und wie sie dabei auch die einzelnen Teile der Liturgie geprägt haben, möchte ich an dem *primären* Zusammenhang zwischen dem *fəṣṣum* (»vollkommen«), den christologischen Debatten und dem daraus resultierenden Formelgut festhalten, das sich ebenso in den äthiopischen Anaphoren (u. anderswo) widerspiegelt. Die Ausweitung des *fəṣṣum* gar auf den Heiligen Geist oder die Trinität halte ich für sekundär [*pace*, Brakmann, 69 ff]. Zudem: mein Thema war nicht die **äthAp-An** und die sog. *Traditio Apostolica* (**TradAp**) [*pace*, Brakmann, 73 mit Anm. 98]. Hier wäre bei den christologischen Aussagen vor dem Sanctus in der **äth Ap-An** (und ihrer allseits bekannten Verwurzelung in der sog. **TradAp**) noch hinzuzufügen, daß einige Formulierungen in der **äth Ap-An** auch noch von anderen Überlieferungssträngen gespeist wurden. Aber, wie gesagt, das war nicht das Thema bei meiner Untersuchung des Sanctus. Und was die *Einleitung* zum Sanctus in der **äth Ap-An** betrifft (cf. Brakmann, 74: »a. eine priesterliche Sanctus-Einleitung«, s. meine anschließenden Erläuterungen zur **äth Ap-An**).



der Götter, Herr der Herren«) die »Engel und Erzengel« angeführt und ihnen (in Nr. 61 + 62) wie in der **Bas** das Verb προσκυνεῖν (ደሰግዱ ፡) zugeordnet.

Wie zu Beginn der **äth An-300**, so wird ebenso in der **äth Ath** zwei Mal δοξάζειν im Kontext der Erwähnung der Engel benutzt.<sup>98</sup>

Die äthiopische Überlieferung hat auch beide Verben (εὐλογεῖν + δοξάζειν) wie in **äth Hen** 9,4 eingesetzt. Dies zeigt z. B. die äthiopische Jakobus-Anaphora (**äth Jak**), die zudem auf einer syrischen Vorlage beruht;<sup>99</sup> beim Lobpreis in **äth Jak** heißt es: »Dich *verherrlichen* wir (ንሴብሐ፡), Dich *preisen* wir (ንባርክ፡) ...«.<sup>100</sup> Bei **äth Jak** liegt eine Inversion der Verben vor, normalerweise ist es: »preisen – verherrlichen« (cf. **äth Hen** 9,4; 39,10.12; 61,9.11, usw.).

Die **äth Greg II** ist hier ebenso von Interesse, die beim ante Sanctus mit dem Verb ነኢኩተከ ፡ (»Wir lobpreisen Dich« [»wir danken Dir«])<sup>101</sup> einsetzt, das nur im Äthiopischen, nicht jedoch in anderen semitischen Sprachen bekannt ist, und ebenso in Henoch nicht vorkommt. Dieses Verb wird mit den beiden Verben »verherrlichen + heiligen + preisen« kombiniert, die die *Qedušša* von **äth Hen** 39,12 und 61,9 reflektieren:

#### äth Greg II

*Mäṣəhafä qəddase*, 247 (Nr. 3-4); Daoud, 239 (Nr. 3-4)

Winkler, *Basilius-Anaphora*, 317:

Wir lobpreisen Dich (ነኢኩተከ ፡), Herr,  
und wir *verherrlichen* Dich (ወንሴብሐክ ፡)  
und wir *heiligen* Dich (ወንቁድሳክ ፡).

Gepriesen ist Dein Name und wir *preisen* Dich (ወንባርክክ ፡)  
Geheiligt ist Dein Name und wir *heiligen* Dich (ወንቁድሳክ ፡) ...  
Wir *verherrlichen* Dich (ወንሴብሐክ ፡).<sup>102</sup>

Das heißt, bei mehreren äthiopischen Anaphoren spiegelt sich *bei der Huldigung Gottes* das Vokabular des Lobpreises wider, das wir ebenso in Henoch vorfinden und das des öfteren mit der *Qedušša* der Apk 4,8 kombiniert wurde.

Bei den bislang zitierten Passagen von **äth Hen** mit der griechischen Parallele zu **äth Hen** 9,4-5, einschließlich der angeführten äthiopischen Anaphoren zeigt sich demnach folgendes:

98 Cf. *Mäṣəhafä qəddase*, 148 (Nr. 53); Daoud, 143 (Nr. 53: hier das erste Mal nicht genau übersetzt).

99 Cf. O. Heimings Ed. der **syr Jak I** (*Anaphorae Syriacae* II/2, Rom 1953), 110-111; s. dazu meinen Kommentar in Winkler, *Basilius-Anaphora*, 424 mit Anm. 9.

100 Cf. S. Euringer, »Die Anaphora des hl. Jakobus, des Bruders des Herrn«, *Oriens Christianus* n. S. 4 (1915), 1-23, hier: 2/3.

101 Zu diesem Verb s. meinen Erörterungen in: *Basilius-Anaphora*, 323-328.

102 Die Verben erinnern an die Verben bei der *Qedušša* von **äth Hen** 39,12 und vor allem 61,9; s. dazu den Kommentar zu den Verben des Lobpreises in Winkler, *Basilius-Anaphora*, 425-430, insbes. 427-428.

1. Die Aussage über den »Thron der Herrlichkeit« steht häufig *in einem engeren Zusammenhang mit der Qedušša* (so **äth Hen** und *Hekalot I-II*);

2. Mit der Thron-Szene bzw. dem »Thron der Herrlichkeit« z. B. in **äth Cyr** und **äth An-300** (sowie *Hekalot III*, §395) werden zudem *Epitheta Gottes* (»Gott der Götter, Herr der Herren [König der Könige]«) erwähnt, was ebenso im »Buch der Wachenden« von **äth Hen** (+ **griech Hen**) 9, 4-5, d. h. in *einer der ältesten Schichten des Henochebuchs* bezeugt ist; außerdem sind diese Gottes-Bezeichnungen neben **äth Cyr** auch in **äth An-300** und **äth Greg** belegt;

3. Beim Lobpreis mit der *Qedušša* in den »Bilder-Reden« von **äth Hen** (Kap. 61+39) treten vor allem die Verben: »preisen« (εὐλογεῖν) und »verherrlichen« (δοξάζειν) hervor, neben den weniger häufig bezeugten Verben »erheben« (*exaltare*) und »heiligen« (*sanctificare*). Dabei liegen im »Buch der Wachenden«, der ältesten Schicht, lediglich die Verben εὐλογεῖν und δοξάζειν vor, so in **äth Hen** 9,4, während **griech Hen** 9,4 sogar nur εὐλογεῖν bezeugt.

Kombinationen dieser beiden zentralen Verben (εὐλογεῖν–δοξάζειν) mit dem Verb »heiligen« (ebenso bei der *Qedušša* in **äth Hen**) und / oder »anbeten« (προσκυβεῖν von Apk 4,10) finden sich in folgenden äthiopischen Anaphoren (wenn dabei jeweils das Original konsultiert wird):

»verherrlichen (δοξάζειν) – heiligen«

bzw.: »preisen (εὐλογεῖν) – heiligen – verherrlichen«: **äth Greg II**

»verherrlichen – preisen«: **äth Jak**

»heiligen – anbeten (προσκυβεῖν) – verherrlichen«

bzw.: »verherrlichen – anbeten«: **äth Joh-An**

»anbeten – verherrlichen«: **äth JakSar** (so auch **syr Ap-An!** cf. *infra*)

»verherrlichen« und »anbeten«: **äth An-300**

nur »verherrlichen«: **äth Ath** (**äth An-300** nur zu Beginn)

nur »heiligen«: **äth Ap-An**.

Das erstaunliche ist nun, daß wir die beiden Verben (εὐλογεῖν und / oder δοξάζειν) nicht nur in den bereits angeführten äthiopischen Anaphoren antreffen, sondern ebenso bevorzugt in der ost-syrischen Apostel-Anaphora (**syr Ap-An**) und in der Basilius-Anaphora (cf. insbes. **arm Bas I**), dabei im Kontext der Huldigung Gottes durch die Engel und im Anschluß daran auch durch die Gläubigen, dabei wie in der **syr Ap-An** in Kombination mit einem weiteren Verb, nämlich προσκυβεῖν.<sup>103</sup> Interessanterweise spielt dieses Verb in der Apk 4,10 bei der Beschreibung der Himmels-Liturgie ebenso eine zentrale Rolle.<sup>104</sup>

103 Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 437-439.

104 Cf. Schimanowski, *Die himmlische Liturgie*, 154-162.

II. Die Huldigung Gottes durch die Gläubigen und Engel  
in der ost-syrischen Apostel-Anaphora des Addai und Mari (**syr Ap-An**)  
und in der armenischen Textgestalt der Basilius-Anaphora (**arm Bas I**)

Zum ante Sanctus der ost-syrischen Apostel-Anaphora des Addai und Mari (**syr Ap-An**) ist zunächst einmal folgendes zu sagen:<sup>105</sup>

Wenn für **Bas**, und nicht minder deutlich ebenso für mehrere äthiopische Anaphoren, das jüdische Traditionsgut, so wie es z. B. in der *Schrift über die Engel*, d. h. im sog. »Buch der Wachenden«, einer der ältesten Schichten der Henoch-Überlieferung (9,4 bzw. 9, 4-5), aber auch im Formelgut der Hekalot-Literatur auf uns gekommen ist, als Vergleichsmöglichkeit für die Ausgestaltung der wichtigsten Bausteine der »Oratio ante Sanctus« gedient hat, so kann für die ost-syrische Apostel-Anaphora des Addai und Mari (**syr Ap-An**) ebenso die jüdische Tradierung über die Engel, dabei die auf der Vision des Ezeziel beruhende Merkaba-Mystik der Hekalot-Literatur, so wie sie z. B. in der Schrift *Ma'ase Merkaba* greifbar wird, als Vergleich herangezogen werden. Auch hier ist wiederum zu betonen, daß keine direkte Abhängigkeit postuliert werden darf – soweit sind wir noch nicht –, sondern es ist festzustellen, daß es sich dabei um nachweisliche Parallelen handelt, die vermutlich auf eine gemeinsame (jüdische) Überlieferung zurückgehen dürften.

Da ich auf die Vergleichsmöglichkeit der **syr Ap-An** mit *Ma'ase Merkaba* in meiner detaillierten Untersuchung der Basilius-Anaphora ausführlicher eingegangen bin,<sup>106</sup> kann ich mich an dieser Stelle kurz fassen und nur die wichtigsten Punkte stichpunktartig zusammenfassen:

Die Grundstruktur von *Ma'ase Merkaba*, §§592-596<sup>107</sup> und der wahrscheinlich jüdische Hintergrund der »Oratio ante Sanctus« der ost-syrischen Apostel-Anaphora des Addai und Mari (**syr Ap-An**)<sup>108</sup> zeigen folgende Gemeinsamkeiten:

- (1) **Lobpreis mit Gottes-Anrede:**  
»*Gepriesen seist Du*« (so *Ma'ase Merkaba*  
bzw. »*Verherrlichung* sei Dir« (so **syr Ap-An**: (ܘܠ ܡܠܟܘܬܐ)  
mit nachfolgenden Gottes-Epitheta: »Herr, Gott« /  
»Herr, der eine Gott« / »mein Herr«
- (2) **Aussagen über den Schöpfer / die Schöpfung**  
mit Hinweis auf den *Thron der Herrlichkeit*  
(letzterer nur in *Ma'ase Merkaba*)
- (3) **Die Schilderung des Lobpreises der Engel:**  
darunter in **syr Ap-An** die »Lager« (ܠܘܕܝܢܐ) und »Diener«<sup>109</sup>;

105 Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 402.

106 Cf. *ibid.*, 402-418.

107 Bei der Untersuchung von *Ma'ase Merkaba* (cf. Schäfer, *Hekhalot* III, 325-326, 333-334) stütze ich mich auf die Dissertation von M. D. Swartz, *Mystical Prayer in Ancient Judaism. An Analysis of Ma'aseh Merkavah (Texte u. Studien zum Antiken Judentum* 28, Tübingen 1992), hier: 156-160 u. 161-165; s. dazu Winkler, *Basilius-Anaphora*, 402-418.

108 Bei der **syr Ap-An** greife ich auf W. F. Macomber zurück: »The Ancient Form of the Anaphora of the Apostles«, in: N. Garsoïan – Th. Matthews – R. Thomson (Hrsg.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period* (Washington 1982), 72-88, hier: 84; *idem*, »The Oldest Known Text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari«, *Orientalia Chr. Periodica* 32 (1966) 335-371; s. dazu Winkler, *Basilius-Anaphora*, 414.

in *Ma'ase Merkaba* Erwähnung jener Engel, darunter auch »Dienstengel«, die in der *Vision des Is* 6,2-3 und / oder *Ez* 1+3+10 eine zentrale Rolle spielen

- (4) als Höhepunkt die *Qedušša* bzw. *Sanctus* [dabei Zitat von *Is* 6,3].

Der Lobpreis des »Namens« fängt in *Ma'ase Merkaba* mit »Gepriesen ...« an, in der *syr Ap-An* mit »Verherrlichung sei Dir, angebeteter und herrlicher Name (ܩܕܘܫܐ ܕܥܒܕܐ ܕܥܒܕܐ ܕܥܒܕܐ)«, was mit dem »Gepriesen seist Du« in *Ma'ase Merkaba* zu vergleichen ist. Beide Texte gehen über in die kurzen Aussagen über den Schöpfer – in *Ma'ase Merkaba* nimmt dabei der »Thron der Herrlichkeit« eine zentrale Stellung ein, was in *syr Ap-An* fehlt (jedoch z. B. in *Bas* präsent ist). Der Lobpreis der Engel leitet dann über zur *Qedušša* bzw. zum *Sanctus*.

In meiner Untersuchung zum *Sanctus* hatte ich bereits die Vermutung geäußert, »daß diese Texte wahrscheinlich auf ein gemeinsames, mündlich tradiertes Überlieferungsgut zurückgehen, das dann in Varianten weiter tradiert wurde.«<sup>110</sup> Diese »Liturgie der Engel« in *syr Ap-An* (– man achte darauf, daß das *Sanctus* in *syr Ap-An* noch nicht direkt an Gott gerichtet ist und somit der *Qedušša* von *Is* 6,3 noch sehr nahesteht!) und in *Ma'ase Merkaba* hat sicherlich ein hohes Alter, wie zudem ihre Parallele mit Qumran nahelegt.<sup>111</sup>

Die Beobachtung von M. D. Swartz, daß die zum Teil auch hier vorgestellten Texte, nämlich §§592-594 und 596, auf eine Überlieferung zurückgehen, die mündlich wie schriftlich weitertradiert wurde,<sup>112</sup> ist für unsere Untersuchung der Entwicklungsgeschichte der »Oratio ante Sanctus« außerordentlich wichtig, denn der Gebetsabschnitt vor dem *Sanctus*, so wie wir ihn in der ost-syrischen Apostel-Anaphora des Addai und Mari (*syr Ap-An*) gehört meines Erachtens zu diesem mündlich wie schriftlich überlieferten Traditionsstrang, deren Gemeinsamkeit auf verwandten Baublöcken beruht.

Was den Lobpreis in der *syr Ap-An* angeht, so ist hier folgendes Vokabular bezeugt:

**syr Ap-An**

cf. Macomber, »The Anaphora of the Apostles«, 84/86;

**Zuordnung**

Winkler, *Basiliius-Anaphora*, 432:

*Verherrlichung sei Dir* (ܩܕܘܫܐ)

*die Menschen*

*angebeteter und herrlicher Name ...*

109 Zu den »Lagern« und »Dienern« in *syr Ap-An* ist folgendes zu sagen: Macomber (»Anaphora of the Apostles«, 86) übersetzt ܩܕܘܫܐ mit »armies«; in seinem Aufsatz, »The Oldest Known Text«, 363, präziser mit »agmina«. Zu diesen »Lagern« in der *syr Ap-An* cf. *Targ Ez* 1,24; Winkler, *Basiliius-Anaphora*, 414, 432 Anm. 30, 434. Bei den »Dienern« ist an *Targ Is* 6,2 zu denken, denn die »Seraphim« werden in *Targ Is* 6,2 als »heilige Diener« (*šammašin qaddišin*) bezeichnet. Zu den »Dienern aus *Feuer und Geist*« s. zudem die *Qedušša* von *äth Hen* 39,12: »Heilig! Heilig! Heilig! ist der Herr der Geister«; zu den »Dienstengel« in *Ma'ase Merkaba* cf. Winkler, *Basiliius-Anaphora*, 410 Anm. 172, 414, Anm. 189, 432 Anm. 31, 434.

110 Cf. Winkler, *Das Sanctus*, 133.

111 Zu *Ma'ase Merkaba* und Qumran cf. Swartz, *Ma'asch Merkavah*, 176 Anm. 6.

112 *Ibid.*, 213.

Deine Majestät, mein Herr, <b>beten</b> tausend Tausende der oberen [Wesen] <b>an</b> (ܦܠܝܬܝܢ)	<i>die Engel:</i> <i>oberen [Wesen]</i>
und Myriaden über Myriaden von <i>Lagern</i> (ܠܗܝܘܬܝܢ), <i>Dienern</i> aus Feuer und Geist	<i>Lager</i> <i>Diener</i>
<b>verherrlichen</b> (ܘܚܕܝܩܝܢ) <i>Deinen Namen</i> mit den <i>Cherubim</i> und <i>Seraphim</i> ,	<i>Cherubim</i>
die einander zurufen und sprechen: Heilig! Heilig! Heilig! ...	<i>Seraphim</i>

Daraus ergibt sich beim Lobpreis in **syr Ap-An** zunächst einmal folgender struktureller Überblick:

ܘܚܕܝܩܝܢ (» <i>Verherrlichung</i> sei Dir«)	( <i>die Menschen</i> )
	( <i>die Engel:</i>
ܦܠܝܬܝܢ (» <i>sie beten an</i> «)	<i>die oberen [Wesen]</i>
ܘܚܕܝܩܝܢ (» <i>sie verherrlichen</i> «)	<i>die Lager + Diener mit</i> <i>den Cherubim + Seraphim)</i>

Der Überblick lädt zu folgenden Schlußfolgerungen ein:<sup>113</sup>

(1) *Der Lobpreises der Menschen ist von dem der Engel abhängig:* das Substantiv »Verherrlichung« ist durch das Verb (»**verherrlichen**«, cf. δοξάζειν) des Lobpreises der Engel angeregt worden. Präzise: so wie die »Lager« (mit den Cherubim) Gottes Namen »verherrlichen«, so auch die Gläubigen. Hier erscheint das ursprüngliche Verb jedoch in einem wohl sekundären Substantiv: »Verherrlichung sei Dir«. Zugleich darf aufgrund des Vergleichs mit *Ma'ase Merkaba* vermutet werden, daß hinter dem Verb ursprünglich nicht ein δοξάζειν sondern ein εὐλογεῖν anzutreffen war. Der Text erlaubt die hypothetische Schlußfolgerung, daß in **syr An-Ap** das ursprüngliche Verb »preisen« (δοξάζειν) durch das Verb »verherrlichen« (εὐλογεῖν) ersetzt<sup>114</sup> und zu einem Substantiv umgewandelt wurde.

(2) Zunächst hat es den Anschein, als ob die Angaben über die Engel aus den Visionen des Dan 7,10 [unter Einbezug von Ps 104 (103), 4] und vor allem den Visionen des Isaias 6, 2-3 und des Ezeziel, Kap. 1+10 (Ḥayyot = Cherubim) sowie 3,12 hervorgegangen sind. Jedoch ist hinter dem Hinweis auf die »Lager« (cf. *Targ Ez* 1,24) und die »Diener« (cf. *Targ Is* 6,2) zu allererst eine Parallele mit den *Cherubim* und *Seraphim* zu vermuten: die »Lager« (der Ḥayyot) von Ezeziel korrespondieren mit den *Cherubim*, und die »Diener« von *Targ Is* 6,2 mit den

113 Cf. Winkler, *Basilios-Anaphora*, 433-435, 449-451.

114 In meiner Untersuchung (*Basilios-Anaphora*) stellte ich fest, daß in den syrischen liturgischen Texten das Verb »preisen« (εὐλογεῖν) oft durch das Verb »verherrlichen« (δοξάζειν) ersetzt wurde.





der auf dem Thron (der Herrlichkeit) sitzt«, abspielt, so auch in der Apokalypse des Johannes, wo im Kap. 4,2.10 ebenso die formelhafte Gottes-Bezeichnung ὁ καθήμενος ἐπὶ τὸν θρόνον bezeugt ist, genauso wie das Verb προσκυνεῖν (cf. Apk 4,10), das in der **syr Ap-An** und in der **Bas** mit den Engeln assoziiert wird und in der Johannes-Apokalypse im Kontext jener Engeln vor und um den Thron erscheint, die entsprechend Ez 1, 5.13.15 als *Hayyot* / ζῳα angeführt werden und nach der Apk 4,8 die *Qedušša* singen.<sup>120</sup> G. Schimanowski vermutet zu Recht: »Wahrscheinlich kann zur Zeit der Johannesoffenbarung ... schon eine formelhafte Verwendung der *Qedušša* mit verschiedenen Varianten vorausgesetzt werden«,<sup>121</sup> so wie das auch für einige der frühesten eucharistischen Formulare, darunter die **syr Ap-An** und **Bas** zu vermuten ist.

#### Zusammenfassung:

Das Erbe Henochs und vergleichbarer jüdischer Texte  
bei der Entwicklung der »Oratio ante Sanctus«  
in einigen eucharistischen Formularen

Zum Erbe jener Überlieferungen der Liturgie der Engel im Himmel, wie sie z. B. in Henoch und in einigen christlichen Anaphoren greifbar wird, zählen wie die Analyse ergab:

(1) Die Gottes-Anrede, dabei die (von Dtn 10,17 inspirierten) formelhaften Gottes-Epitheta »Gott der Götter, Herr der Herren« in **äth** + **griech Hen** 9,4 (ebenso in *Hekalot* II - III belegt), die – wie nachgewiesen werden konnte – den Gottes-Epitheta in **äg gr Bas** zugrundeliegen, und sich darüber hinaus verbatim ebenso in einer Reihe von äthiopischen Anaphoren (wie z. B. **äth Cyr**, **äth An-300**, **äth Greg**) finden. Das heißt, antiochenische und äthiopische Anaphoren bezeugen hier das Erbe Henochs.

(2) Ebenso sind hier die Verben des Lobpreises εὐλογεῖν bzw. δοξάζειν im Zusammenhang mit der Huldigung Gottes zu bzw. nennen, die bei der genuinen Überlieferung der **Bas** vor allem mit der Henoch-Überlieferung (hier insbes. **äth** + **griech Hen** 9,4, s. zudem die Himmels-Liturgie mit der *Qedušša* als Höhepunkt in Kap. 61 + 39), aber auch mit **syr Ap-An** zu vergleichen sind, und darüber hinaus in der **syr Ap-An** und in der **Bas** mit dem Verb προσκυνεῖν kombiniert wurden, das ebenso bei der Beschreibung der Liturgie im Himmel von Apk 4,10 eine zentrale Rolle spielt. Diese Verben: εὐλογεῖν – δοξάζειν – προσκυνεῖν, aber auch das in **äth Hen** 61,9 bezeugte »*sanctificare*«, sind in unterschiedlichen Kombinationen ebenso in vielen äthiopischen Anaphoren belegt, so z. B. in **äth Ath**, **äth Joh-An**, **äth Greg II**, **äth Ap-An**, **äth JakSar**, **äth Jak** und **äth An 300**. So ergibt

120 Zur Apk cf. Schimanowski, *Die himmlische Liturgie*, 119ff. (= über die ζῳα), 129ff. (= über die *Qedušša* der ζῳα), 154ff. (= über die Proskynese).

121 *Ibid.*, 136 (meine Text Hervorhebung).

sich also auch hier, daß mehrere Überlieferungsstränge, nämlich die syrische, antiochenische und äthiopische Tradierung diese Verben bei der Huldigung Gottes durch die Engel bezeugen.

(3) Außerdem gehört hierher auch noch die nähere Beschreibung der Thron-Szene dazu mit dem Hinweis auf den »Thron der Herrlichkeit«, der in jüdischen Quellen, dabei in **äth + griech Hen** 9,4 und in der jüdischen mystischen Literatur, wozu das Zeugnis der Hekalot-Literatur herangezogen werden kann, oftmals mit abschließender *Qedušša* belegt ist und in ähnlicher Form ebenso in der Johannes-Apokalypse bezeugt ist. Zum christlichen Kronzeugen für diese Überlieferung gehört die Basilius-Anaphora in all ihren Versionen, wobei diese Formel schon H. Engberding zur frühesten Schicht der Basilius-Anaphora gerechnet hat. Aber auch äthiopische Anaphoren können für die Integration der Thron-Szene wiederum mit angeführt werden. Auffallend war, daß es sich bei den jüdischen Vorläufern bzw. jüdischen Parallelen, wie z. B. bei Henoch, aber auch bei der jüdischen auf der Vision des Ezeziel (1+10) beruhenden Merkaba-Mystik (cf. *Ma'ase Merkaba*), um Überlieferungsstränge handelt, die man als *Bücher über die Engel* charakterisieren kann, oder um Beschreibungen der Himmels-Liturgie der Engel vor dem Thron Gottes, wozu auch die Apokalypse des Johannes, dabei das hochbedeutsame 4. Kapitel, zu rechnen ist.

### III. Anmerkungen zum Zeugnis des Testamentum Domini (**syr TestDom + äth Test Dom**)

Brakmann, der dem äthiopischen *Testamentum Domini* aufgrund der Formulierung des äthiopischen »Benedictus« zu Recht große Beachtung geschenkt hat, wobei er nachgewiesen hat, daß beim äthiopischen »Gepriesen / Benedictus« in erster Linie die eindeutige Parallele von **äth TestDom (= syr Test Dom)** heranzuziehen ist<sup>122</sup> und nicht, wie ich ursprünglich dachte, primär das »Gepriesen« von Henoch, aber auch der bemerkenswerte Beitrag von M. Kohlbacher zu dieser Quelle regen dazu an, sich dem *Testamentum Domini* doch noch einmal zuzuwenden. Denn so wesentliche Fragen, wie z. B. der Ursprung des **TestDom** konnten bislang nicht endgültig geklärt werden, wie M. Kohlbachers ausführlicher Artikel gezeigt hat, den er dem großen Orientalisten und Liturgiewissenschaftler Anton Baumstark gewidmet hat.<sup>123</sup> Kohlbacher kündigt den bisherigen Konsens über das *Testamentum Domini* auf, von dem angenommen wurde, daß es angeb-

122 Cf. Brakmann, 80-85; zum äthiopischen »Benedictus«, das im Kontext des »Sancta sanctis«-Zyklus zu untersuchen ist, s. oben *Text* zu Anm. 15.

123 Cf. M. Kohlbacher, »Wessen Kirche ordnete das Testamentum Domini Nostri Jesu Christi? Anmerkungen zum historischen Kontext von CPG 1743«, in: M. Tamcke – A. Heinz (Hrg.), *Zu Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen. Ausgewählte Vorträge des Deutschen Syrologen Symposiums vom 2.-4. Okt. 1998 in Hermannsburg (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte* 9, Münster 2000), 55-137.

lich in Syrien des 5. Jahrhunderts seinen Ursprung gehabt habe. Zu Recht verweist Kohlbacher zudem auf die noch nicht abgesicherte Textgrundlage von **syr TestDom**,<sup>124</sup> die uns nur in der Edition von I. Rahmani vorliegt.<sup>125</sup> Beim **TestDom** handelt sich um eine Quelle, die noch viele Fragen aufwirft, und somit ist es bei liturgiewissenschaftlichen Untersuchungen oftmals auch nicht weiter berücksichtigt worden, worauf ebenso Kohlbacher hingewiesen hat.<sup>126</sup>

Von der äthiopischen Version (**äth TestDom**)<sup>127</sup> nimmt R. Beylot, der hier seinem Doktorvater R. Coquin folgt, an, daß dem **äth TestDom** keine der drei erhaltenen arabischen Versionen, sondern ein verlorengegangener griechischer Text als Vorlage gedient hat.<sup>128</sup> Dies hätte zur Folge, wie Kohlbacher betont, daß der textkritische Wert der äthiopischen Textgestalt noch stärker hervortreten würde; einschränkend stellt er dazu jedoch fest: » ... ohne zureichende Untersuchung der älteren syrischen Handschriften und der arabischen Fassungen ist noch viel Spielraum für Spekulation«. <sup>129</sup>

Wenn man einmal von der Tatsache absieht, daß das *Testamentum Domini* ausschließlich in der äthiopischen Überlieferung überhaupt eine wirkliche Rolle spielt, dabei als Parallele bzw. Grundlage für die »Anaphora unseres Herrn Jesus Christus«, <sup>130</sup> so ist von liturgiewissenschaftlicher Seite aus zu betonen, daß das *Testamentum Domini* bei dem derzeitigen Kenntnisstand über diese Quelle ein problematischer Zeuge bleibt. Jedenfalls gibt auch die nähere Analyse des Vokabulars der »Liturgie« im lib. I, 23 (Rahmani, 36/37-48/49) genügend Anlaß zur Skepsis, ob mit dem **syr TestDom**, so wie es in der Edition von Rahmani erscheint, tatsächlich eine Darstellung der Liturgie geboten wird, oder ob es sich hier nicht eher um eine fiktive Liturgie handelt,<sup>131</sup> die m. E. für keine Region wirklich als ideal-typisch angesehen werden kann. Kohlbachers Feststellung bezüglich des angeblich syrischen Ursprungs von **TestDom** ist zuzustimmen: » ... die liturgische Ordnung des [**TestDom**] ist in Syrien ein Fremdkörper«. <sup>132</sup> Dies gilt trotz der Möglichkeit, einige Stellen mit anderen syrischen Quellen zu vergleichen (cf. in-

124 Cf. Kohlbacher, 61-62: »Die syrische Textüberlieferung ist bisher nicht vollständig bearbeitet worden ...Eine kritische Edition der gesamten syrischen Überlieferung ist ... ein dringendes Desiderat.«

125 Cf. I. E. Rahmani (Hrg.), *Testamentum Domini Nostri Iesu Christi* (Mainz 1899, photomech. Nachdruck Hildesheim 1968).

126 Cf. Kohlbacher, 71 mit Anm. 45.

127 Cf. R. Beylot, *Testamentum Domini éthiopiens. Édition et traduction* (Löwen 1984).

128 Cf. Beylot, VII.

129 Cf. Kohlbacher, 65.

130 Zu dieser Anaphora mit ihrer Bearbeitung auf der Grundlage von **TestDom** cf. E. Hammer-schmidt, *Studies in Ethiopic Anaphoras. Second Revised Edition (Äthiopistische Forschungen 25, Stuttgart 1987)*, 42, 59, 66, 75, 88-89.

131 Zu Parallelen zwischen einem Gebet im **TestDom** und **griech Greg.**, **kopt Cyr** und **syr Timotheus** cf. H. Engberding, »Das Verhältnis der syrischen Tomotheusanaphora zur koptischen Cyrillus-liturgie«, *OrChr IV,6* (1958), 55-67; s. zudem *OrChr IV,7* (1959), 59-75.

132 Cf. Kohlbacher, 71, s. zudem 81, 131.

fra). Einige Beobachtungen zum Vokabular scheinen den Reigen der Fragen zu dieser Quelle eher noch zu erweitern.

Anlaß zu grundsätzlicher Skepsis für einen syrischen Ursprung gibt z. B. die Präsenz der Anführung der Engels-Ränge (die selbst schon Fragen aufwerfen, da sie in dieser Form meines Wissens nirgend anderswo so bezeugt sind<sup>133</sup>), *bei gleichzeitigem Fehlen von Angaben zum Sanctus*<sup>134</sup> in einem Text, der dem 5. Jahrhundert zugeordnet wird und angeblich in Syrien beheimatet sein soll. In dieser Zeit spielte die Huldigung Gottes anhand einer »Himmels-Liturgie«<sup>135</sup> mit spezifischen Angaben zu den Engels-Rängen,<sup>136</sup> dabei vor allem auch die ausdrückliche Benennung der Cherubim und Seraphim<sup>137</sup> (– sie fehlen im **TestDom** –<sup>138</sup>) und ihr Lobpreis, der im Sanctus seinen Höhepunkt findet, zumindest im antiochenisch-syrischen Raum eine erhebliche Rolle, wie das Zeugnis nicht nur der verschiedenen Redaktionen der Basilius-Anaphora, sondern auch die syrischen Formulare (**syr Ap-An**, **syr Nest**, **syr TheoMop**) zeigen. Selbst in Ägypten hat sie ihren Niederschlag gefunden, wenngleich in etwas modifizierter Form, wie z. B. die ägyptische Textgestalt der Basilius-Anaphora erkennen läßt.<sup>139</sup> Damit ergeben sich zusätzliche Fragen zu Kohlbachers vorsichtig formulierter Hypothese eines möglichen ägyptischen Ursprungs des **TestDom**, oder auch hypothetischer Querverbindungen zu Palästina.<sup>140</sup>

So attraktiv diese Vermutung eines ägyptischen bzw. palästinensischen Ursprungs des **TestDom** in mancherlei Hinsicht auch ist, das Vokabular des Lobpreises (das im jeweiligen Original eingesehen werden sollte) widerspricht eigentlich einer solchen Annahme, denn es fehlen im **TestDom** z. B. die für Ägypten und Jerusalem charakteristischen Verben des Lobpreises: ἀνεῖν und ὑμεῖν.<sup>141</sup>

Hochproblematisch ist im **TestDom** zudem die Einfügung des »*Sancta sanctis*« als Abschluß des Eingangs-Dialogs (!) zur Anaphora, wobei die Textgestalt insbe-

133 Zur Überlieferung der Engels-Rängen, dabei auch das Fehlen von Angaben zu den Engeln in einigen Überlieferungen, wie z. B. in der **äth An JChr**, cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 452-516, hier: 497.

134 Cf. Rahmani, *Testamentum Domini*, 40/41 (s. zudem das Vorwort, L-LI). Die Einordnung des liturgischen Befunds von Narsai u. Cyrus durch W. Macomber [»An Anaphora Prayer Composed by Theodor of Mopsuestia«, *Parole de l'Orient VI-VII (Mélanges offerts au R.P. F. Graffin*, Kaslik 1975-1976), 343-347] bedarf m. E. der nochmaligen Überprüfung.

135 Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 279-525.

136 Zu den Engels-Rängen in den verschiedenen Überlieferungen, darunter die äthiopische, armenische, ost-syrische Tradierung, zudem die Angaben in Ps.-Dionysius und damit verwandte Texte, Const. Apost., syrische Schatzhöhle, einschließlich der verschiedenen Redaktionen der Basilius-Anaphora, cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 452-516.

137 Zu den Cherubim - Seraphim cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 453-489, 504-516, 535-543.

138 Cf. Rahmani, *Testamentum Domini*, 40/41.

139 Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 452-516, 758-774; *eadem*, »Fragen zur zeitlichen Priorität der ägyptischen Textgestalt gegenüber den längeren Versionen der Basilius-Anaphora«, 260-267 (wie oben Anm. 47).

140 Cf. Kohlbacher, 72, 81.

141 Zu den Verben des Lobpreises im jeweiligen Original cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 440-449.

sondere im **äth TestDom**, aber auch im **syr TestDom** wiederum Fragen zu den Angaben aufwirft. Das »*Sancta sanctis*« ist fester Bestandteil der Vorbereitung auf den Empfang der Kommunion, nicht des Eingang-Dialogs: Anhand einer näheren Analyse dieser Formel und der vorangegangenen Gebete konnte die Funktion und Bedeutung des  $\tau\acute{\alpha} \acute{\alpha}\gamma\iota\alpha \tau\omicron\iota\varsigma \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\iota\varsigma$  (»*Sancta sanctis*«) geklärt werden.<sup>142</sup> Beim **äth TestDom** ist beim Eingangs-Dialog auch noch die Textgestalt von **äth An JChr** heranzuziehen, da sie an dieser Stelle die *Qedušša* (nach Apk 4,8) eingefügt hat (cf. *infra*). Beim **TestDom** scheint aufgrund der Einbindung sich widersprechender Tradierungen eine Zerschlagung einzelner Bausteine, ihrer Reihenfolge, ihrer Zugehörigkeit zum Eingangs-Dialog bzw. im Zusammenhang mit der Vorbereitung auf den Kommunion-Empfang vorzuliegen.

Darüber hinaus ist der dreimalige Aufruf des »*Sursum corda*«, zumindest in dieser Form wie er im **TestDom** erscheint, ungewöhnlich und hat wiederum nur in **äth An-JChr** eine Parallele (cf. *infra*).

### 1. Der Eingangs-Dialog in **syr + äth TestDom** unter Einbezug von **äth An JChr**

Als erstes möchte ich auf einige Eigentümlichkeiten beim Eingangs-Dialog des **syr TestDom** (und **äth TestDom**) aufmerksam machen. Der *Eingangs-Dialog* zeigt folgende Besonderheiten:

- (1) die dreimalige Wiederholung des Aufrufs »*Sursum corda*« mit einem Rückgriff auf unterschiedliche Überlieferungen;
- (2) der abschließende Ausruf des Bischofs, der eigentlich an das »*Sancta sanctis*« vor dem Kommunion-Empfang gemahnt.

Hier ist der relevante Auszug aus dem Eingangs-Dialog:

#### **syr TestDom**

Rahmani, 36/37 u. 38/39:

*Diakon:*

I. *In coelos corda vestra ...*

II. *Deus videt.*

*Sursum corda vestra ...*

[*Segen des Bischofs + Antwort des Volkes*]

*Bischof:*

<sup>142</sup> Zum »*Sancta sanctis*«-Zyklus mit einer detaillierten Analyse der Basilius-Anaphora und verwandter Formulare mit Angaben zu den syrischen, armenischen und äthiopischen Übersetzungen der griechischen Formeln; cf. Winkler, *Die armenische Liturgie des Sahak* (wie oben Anm. 15 mit Angaben zu einigen Kapiteln).



In der **äth An JChr** wird, wie ich in meiner Untersuchung versuchte zu zeigen, die *Qedušša* von **Apk 4,8** als Erläuterung zum »*Sursum corda*« eingesetzt.<sup>146</sup> Der inhärente Zusammenhang zwischen dem Eingangs-Dialog und der *Qedušša* von **Apk 4,8** könnte hier nicht deutlicher sein! Das heißt, nicht nur in der syrischen Überlieferung, sondern auch in der äthiopischen Tradierung ist die *Intention* nachweisbar, den *Eingangs-Dialog* und die *Qedušša* der *Engel* als *Einheit* aufzufassen.<sup>147</sup>

Gleich eingangs wird im **syr + äth TestDom** bei der Ermahnung des Diakons präzisiert, daß die Gläubigen ihre Herzen *zum Himmel* erheben sollen, beim zweiten Mal jedoch ergeht der Aufruf in Form von: »*Sursum corda*«.

Der erste Aufruf des Diakon in **syr + äth TestDom** mit der expliziten Ermahnung: »*In coelos corda vestra*« findet sich neben **äth JChr** z. B. ebenso in der **äth Chrys**, hier in deutlicher Fusion mit der syrischen Überlieferung, wenn das »*Sursum corda*« mit dem für syrische Quellen typischen »*Sursum mentes*« ergänzt wurde: In der **äth Chrys**, die an mehreren Stellen für Syrien normative Formulierungen bietet, heißt es beim Eingangs-Dialog: »Laßt euer *Denken* oben sein und eure *Herzen* im Himmel.«<sup>148</sup>

Das Zeugnis des **TestDom** erinnert mit dem »*in coelos*« inhaltlich zudem an die breiter aufgefächerte Aufforderung des Priesters in den beiden ost-syrischen Anaphoren des Theodor von Mopsuestia (**syr TheoMop**) und Nestorius (**syr Nest**),<sup>149</sup> wenn es dort in beiden Anaphoren heißt:

- 1 *An den erhabenen Höhen,*  
bei den schrecklichen Orten der Herrlichkeit,
- 2 wo das Flügel-Schlagen der Cherubim nicht aufhört,
- 3 und die Alleluia,
- 4 und das süße Singen der Hagiologien der Seraphim,
- 5 *dort laßt eure Gedanken*<sup>150</sup> *weilen!*

Von diesem ersten Aufruf des Diakon in **syr TestDom** hebt sich der zweite Aufruf des Diakon (»*Sursum corda vestra*«) ab. Den gleichen Wortlaut finden wir dann ebenso im Aufruf des Bischofs. Hier hat es den Anschein, als wären unter-

146 Cf. Winkler, *Basiliius-Anaphora*, 319-323, 329-346, hier insbes. 319-320.

147 Zum Eingangs-Dialog cf. Winkler, *Basiliius-Anaphora*, 319-323, 329-346, hier insbes. 319-320.

148 Cf. M. Priess, *Die äthiopische Chrysostomos-Anaphora* (*Äthiop. Forschungen* 68, Wiesbaden 2006), 114/115 (3). S. dazu die Rezension in *OrChr* 91 (2007), 260-268. Zu dieser Passage in **äth Chrys** cf. Winkler, *Basiliius-Anaphora*, 317.

149 Zum Eingangs-Dialog der **syr TheoMop** cf. J. Vadakkal, *The East Syrian Anaphora of Mar Theodore of Mopsuestia. Critical Edition, English Translation and Study* (Diss. Pont. Istituto Orientale, veröffentlicht in Kottayam 1989), 50-51 / 81-82, 257; zur **syr Nest** cf. S. Naduthadam, *L'Anaphore de Mar Nestorius. Edition critique et étude* (Diss. Institut Catholique, Paris 1992), 173-174 / 240-241.

150 Das heißt, diesem Aufruf liegt das für Syrien typische »*Sursum mentes*« zugrunde, wovon jedoch das durchgängige »*Sursum corda*« im **Test Dom** wiederum abweicht, sich jedoch z. B. in der **äth Chrys** nachweisen läßt, wie oben gezeigt wurde.

schiedliche Traditionsstränge miteinander verwoben worden, das eigentümliche »*In coelos corda vestra*« mit dem »*Sursum corda vestra*«.

Noch auffälliger ist der abschließende Ausruf des Bischofs im **syr TestDom**: ܠܚܘܡܝܢ ܠܚܘܡܝܢ, den Rahmani mit »*Sancta per sanctos*« übersetzt, womit die von Beylot gewählte Textgrundlage für **äth TestDom** verbatim übereinstimmt, wenn wir dort ቅዱሳን : በቅዱሳን : vorfinden. Hier ist jedoch nochmals darauf aufmerksam zu machen, daß viele äthiopische Handschriften einen Text bieten, der mit der **äth An JChr** übereinstimmt, die hier ein ቅዱስ : በቅዱሳን : (»Heilig [ist Er] unter den Heiligen«) bietet, worauf oben (in Anm. 145) bereits aufmerksam gemacht wurde.

An dieser Stelle wäre es wichtig zu wissen, welche Textvarianten hier die älteren syrischen Handschriften belegen: ob hier ebenso Varianten bezeugt sind, die mit der äthiopischen Variante: »Heilig [ist Er] unter den Heiligen« (ቅዱስ : በቅዱሳን :) übereinstimmen. Jedenfalls erinnert der syrische Text, so wie er in Rahmanis Edition vorliegt (aber auch **äth TestDom**) an das Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις (»*Sancta sanctis*«) vor dem Kommunion-Empfang!

Der Aufruf »*Sancta sanctis*« vor der Kommunion wurde in den syrischen Liturgien im allgemeinen mit ܠܚܘܡܝܢ ܠܚܘܡܝܢ übersetzt,<sup>151</sup> so z. B. in:<sup>152</sup> **syr Jak I**<sup>153</sup>, **syr Chrys**<sup>154</sup>, **syr JakSar I**<sup>155</sup>, **syr Diosk I**<sup>156</sup> (oftmals nur Incipit, so in **syr 12 Ap I**<sup>157</sup> und **syr JakSar II**<sup>158</sup>). Ähnlich in den mit äthiopischen Liturgien, die Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις mit ቅዱሳን : ለቅዱሳን : übersetzt haben.<sup>159</sup>

Somit lehnt sich der Aufruf beim Eingangs-Dialog des **syr + äth TestDom** ܠܚܘܡܝܢ ܠܚܘܡܝܢ und ቅዱሳን : በቅዱሳን : (bzw. ቅዱስ : በቅዱሳን :), der an dieser Stelle deplaziert ist, an das in den syrischen und äthiopischen Liturgien vor dem Empfang der Kommunion wohl begründete »*Sancta sanctis*« (ܠܚܘܡܝܢ ܠܚܘܡܝܢ und ቅዱሳን : ለቅዱሳን :) an. Darauf bin ich detailliert in meinem Kommentar zur Sahak-Liturgie eingegangen (cf. Anm. 15).

151 Cf. Winkler, *Die armenische Liturgie des Sahak* (wie oben Anm. 15).

152 Ebenso z. B. im Kommentar des Theodor von Mopsuestia; cf. A. Mingana, *Christian Documents Edited and Translated with a Critical Apparatus VI: Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist* (Woodbrook Studies VI, Cambridge 1933), 248, 249. S. dazu Winkler, *Die armenische Liturgie des Sahak* (wie oben Anm. 15).

153 Cf. krit. Ed. von Heimig (*Anaphorae Syriacae* = AS II/2, Rom 1953), 174/175.

154 Cf. krit. Ed. von Codrington (AS I/2, Rom 1940), 194/195.

155 Cf. krit. Ed. von Codrington (AS II/1, Rom 1951), 36/37.

156 Cf. krit. Ed. von de Vries (AS I/3, Rom 1944), 296/297.

157 Cf. krit. Ed. von Raes (AS I/2, Rom 1940), 224/225.

158 Cf. krit. Ed. von Codrington (AS II/1, Rom 1951), 68/69.

159 Cf. Winkler, *Die armenische Liturgie des Sahak* (wie oben Anm. 15).

2. Die Verben des Lobpreises<sup>160</sup> in **syr** + **äth TestDom**

Zunächst einmal ergibt die Analyse noch folgende grundsätzliche Übereinstimmung: in beiden Versionen fehlen bei der Kette von Verben wiederum αἰνεῖν und ὑμνεῖν, die z. B. in der **syr Ap-An** fehlten und in der **Bas** als sekundär einzustufen waren.<sup>161</sup> Bei der Huldigung Gottes im Zusammenhang mit der »Anaphora« des **syr** + **äth TestDom** ist festzustellen, daß die gleichen Verben wie in den bislang untersuchten Zeugen für die himmlische Liturgie vor dem »Thron der Herrlichkeit« Gottes vorliegen (nämlich »gepriesen« [ܐܘܠܘܓܝܢ : ] cf. εὐλογεῖν] und *verherrlicht*« [ܐܘܠܘܓܝܢ : / cf. δοξάζειν). Im Detail jedoch wird die Sache dann beim Textvergleich von **syr TestDom** und **äth TestDom** zunächst einmal etwas komplizierter.

Beim *ersten* Abschnitt des Gebets, das sich unmittelbar an den Eingangsdialog anschließt,<sup>162</sup> zeigen sich generell erhebliche Unterschiede zwischen **syr TestDom** und **äth TestDom**. So fehlen im **äth TestDom** z. B. folgende Angaben des **syr TestDom**:

- (1) die Inkarnationsaussagen<sup>163</sup> an dieser Stelle;
- (2) die Bitte nach dem Eingangs-Dialog:  
»ut *veniat*, Domine, *gratia* tua« erinnert an den  
Wortlaut der *Epiklese* von **syr TheoMop** + **syr Nest!**<sup>164</sup>;
- (3) das Verb δοξάζειν (in Form von: ܐܘܠܘܓܝܢ).

Ferner interessiert die sich anschließende Oratio in **syr** + **äth TestDom** mit der Gottes-Anrede (»Tu virtus Patris ...«),<sup>165</sup> dabei mit einem Lobpreis, dem Angaben zu den Engels-Rängen folgen. Hier findet sich in **äth TestDom** mit der Gottes-Anrede »*König der Könige*« ein Teil der Gottes-Epitheta von *Henoch*, dabei

160 An dieser Stelle sei nochmals daran erinnert, daß die Erfassung der Verben im jeweiligen Original für die daraus zu ziehenden Schlußfolgerungen von großer Bedeutung ist. Zur Zusammenstellung, Übersetzung und Untersuchung der Verben des Lobpreises cf. Winkler, *Basilios-Anaphora*, 419-451.

161 Cf. Winkler, *Basilios-Anaphora*, 419-451.

162 Zum **syr TestDom** cf. Rahmani, *Testamentum Domini*, 38/39-40/41; zu **äth TestDom** cf. Beylot, 35-36/167-168.

163 Diese Inkarnations-Formeln setzen sich aus verschiedenen Tradierungen zusammen, die zudem unterschiedlichen Perioden angehören.

164 Zur **syr TheoMop** cf. Vadakkal, 72-73 / 90; Zur **syr Nest** cf. Naduthadam, 224/269 (beide Angaben wie oben Anm. 149); cf. Winkler, *Basilios-Anaphora*, 799 (u. 809-817). Zum expliziten Hinweis auf die »*Gnade*« des Heiligen Geistes, cf. S. P. Brock, »Towards a Typology of the Epicleses in the West Syrian traditions«, in: H.-J. Feulner – E. Velkovska – R. F. Taft (Hrsg.), *Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler* (*Orientalia Chr. Analecta* 260, Rom 2000), 173-192, hier: 180; weitere Zeugen hierfür sind z. B. die **äth Bas**, **arm Bas I**, **arm Sah**, **georg Jak I**; cf. Winkler, *Basilios-Anaphora*, 801; *eadem*, *Die armenische Liturgie des Sahak* (wie oben Anm. 15).

165 Zum **syr TestDom** cf. Rahmani, *Testamentum Domini*, 40/41; zu **äth TestDom** cf. Beylot, 35/167.

**griech** + **äth Hen** 9,4 (»Herr der Herren, Gott der Götter, und *König der Könige*«), was in **syr TestDom** fehlt.<sup>166</sup>

Nun zu den relevanten Verben des Lobpreises.

- (a) das **syr TestDom** endet mit einer Kette von drei Verben:<sup>167</sup>  
 – wir verherrlichen (Dich) (ܩܒܘܠܘܢ / cf. δοξάζειν),  
 – wir preisen Dich (ܩܒܘܠܘܢ / cf. εὐλογεῖν),  
 – (tibi) *confiteamur* (ܩܒܘܠܘܢ)
- (b) Das **äth TestDom** weicht davon folgendermaßen ab:<sup>168</sup>  
 – (das Volk) verherrlicht (ይሱብሉኩ ፡ / cf. δοξάζειν), dann  
 – wir lobpreisen / danken (ነአኩተ፡<sup>169</sup>)  
 = dem ܩܒܘܠܘܢ (*confiteamur*) des **syr TestDom** *vergleichbar*,  
 – wir preisen (ንባርክ ፡) / cf. εὐλογεῖν).

Beim **äth TestDom** ist wiederum zu vermerken, daß mehrere Handschriften eine andere Reihenfolge, dabei genau die des **syr TestDom** bieten.<sup>170</sup> Daraus resultiert, daß sich hier **syr TestDom** und **äth TestDom** doch sehr nahe stehen.

Aber für beide Versionen gilt: ungewöhnlich ist die Anführung von δοξάζειν vor dem εὐλογεῖν (s. jedoch auch diese Reihenfolge in **äth Jak**<sup>171</sup>). Normalerweise werden diese beiden Verben zusammen und dabei in der Sequenz εὐλογεῖν – δοξάζειν angeführt (so z. B. generell in – **äth Hen**<sup>172</sup>), oder es wird wie in den meisten syrischen liturgischen Texten das εὐλογεῖν durch δοξάζειν ersetzt; das Verb ܩܒܘܠܘܢ ist jedenfalls in der syrischen Überlieferung erst nachträglich dazugekommen.<sup>173</sup> Bei diesem letzten Verb kann z. B. die **syr Pet III** als Vergleich heran-

166 Zum **äth TestDom** cf. Beylot, 36/168; Zum **syr TestDom** cf. Rahmani, *Testamentum Domini*, 40/41. Zu dieser Gottes-Anrede cf. zudem die **äth Greg I** (*Mäṣḥafä qeddase*, 182 nr. 46: »Gepriesen sei der da kommt im Namen des Herrn, und gepriesen seist Du, Herr, Gott der Götter und König von Israel ...«). Fast identisch damit ist die Anrede beim Embolismus zum »Pater noster« der **arm Bas I**; cf. Winkler, *Die armenische Liturgie des Sahak* (wie oben Anm. 15).

167 Daraufhin wird auf die Engels-Ränge (»rex ordinum archangelicorum, dominationum«, etc.) verwiesen; cf. Rahmani, *Testamentum Domini*, 40/41. Diese Dreier-Kette von Verben ist in **syr TestDom** fest etabliert. Cf. Rahmani, *op. cit.*, 50, 52, 56.

168 Zum **äth TestDom** cf. Beylot, 36/168.

169 Zu diesem Verb, das in keiner anderen semitischen Sprache bezeugt ist, s. meine Erläuterungen in *Basilus-Anaphora*, 323-328. In der **äth Greg II** z. B. wird *dieses Verb* mit folgenden weiteren Verben kombiniert, cf. *Mäṣḥafä qeddase*, 247 (Nr. 3-4); Daoud, 239 (Nr. 3-4); Winkler, *Basilus-Anaphora*, 317: »Wir lobpreisen Dich (ነአኩተከ ፡), Herr, und wir *verherrlichen* Dich (ወንሴብሉከ ፡) [cf. δοξάζειν] und wir *heiligen* Dich (ወንቁድሰከ ፡). Gepriesen ist Dein Name und wir *preisen* Dich (ወንባርክከ [cf. εὐλογεῖν]. Geheiligt ist Dein Name, wir *heiligen* Dich (ንቁድሰከ ፡) ... Wir *verherrlichen* Dich (ወንሴብሉከ ፡) [cf. δοξάζειν].«

170 Cf. Beylot, 36 krit App. 122-123.

171 S. dazu den Überblick weiter unten.

172 In **griech Hen** 9,4 nur εὐλογεῖν.

173 Zur Zusammenstellung, Übersetzung und Untersuchung der Verben des Lobpreises cf. Winkler, *Basilus-Anaphora*, 419-451, s. zudem, 291-298.



schön bei der genuinen Überlieferung der **Bas** und der **syр Ap-An** (aber auch bei der *Qedusša* von **äth Hen** 61 +39) ablesen lies, gehören vornehmlich die beiden Verben *preisen* (εὐλογεῖν) und *verherrlichen* (δοξάζειν), während die anderen Verben (wie z. B. αἰνεῖν, ὑμνεῖν, aber auch εὐχαριστεῖν) sich in der **Bas** als sekundär erwiesen haben.<sup>177</sup> Ähnliches gilt für die **syр Ap-An**, die ursprünglich sehr wahrscheinlich weder beim Eingangs-Dialog noch beim Lobpreis vor dem Sanctus ein εὐχαριστεῖν gekannt hat.<sup>178</sup> Denn: die Engel »danken« nicht, sondern sie »preisen« bzw. »verherrlichen« Gott; das εὐχαριστεῖν gehört zur »Darbringung« (die einst weder im Eingangs-Dialog der **syр Ap-An** noch in der **Bas** vorgelegen hat).

Die Verben »preisen« (εὐλογεῖν) und »verherrlichen« (δοξάζειν) haben letztlich in der Huldigung Gottes durch die Engel ihre Wurzeln, wie das auch für die **Bas**, die **syр Ap-An**, **syр Pet III** und einer Reihe weiterer eucharistischen Formulare wie z. B. eben auch für mehrere äthiopischen Anaphoren nachgewiesen werden konnte, und wie dies selbst für das **TestDom** zuzutreffen scheint, wenngleich hier auch noch andere Einflüsse wirksam geworden sind. Es sind diese in sich widersprüchliche Überlieferungsstränge im **TestDom**, die in dieser Quelle immer wieder greifbar werden, die es so schwer machen, dieses Dokument zeitlich wie topographisch einzuordnen, worüber auch schon Kohlbacher Wesentliches zu sagen hatte.

In diesem Zusammenhang kann abschließend auch noch eine weitere äthiopische Anaphora, nämlich die Gregorius-Anaphora (**äth Greg I**) zitiert werden, wo Parallelen zwischen der Gottes-Anrede in Henoch, **äth Greg I** und in **äth Test Dom** vorliegen, worauf oben bereits hingewiesen wurde (cf. Text zu Anm. 71). Hier ist der relevante Text:

#### äth Greg I

*Mäsəhafä qeddase*, 182-183 (Nr. 45-47); Löfgren – Euringer, 90;

Daoud, 177-178 (Nr. 45-47):

... ቦአ : ኅቤሃ :

እግዚአ : መናፋሰት : <sup>179</sup>

... usw.

... ቡናክ :

ዘይመጽእ : በስመ : እግዚአብሔር :

ወበናክ : አንተ : እግዚአብሔር :

አምላክ : አማልክት :

ወንጉሠ : እስራኤል #

... Es ging zu ihm hinein

der Herr der Geister [= Engel]<sup>180</sup>

... usw.

... *Gepriesen* sei der

der kommt im Namen des Herrn.

Und: *Gepriesen seist Du*, Herr,

*Gott der Götter*,

*und König von Israel.*

177 Cf. Winkler, *Basiliius-Anaphora*, 419-451.

178 Cf. *ibid.*, 291-298, 345, 419-451.

179 Ich folge hier Löfgren, 90 (21). Cf. *supra*, Anm. 71.

180 Der Gottes-Titel »Herr der Geister« ist typisch für die sog. »Bilder-Reden« von **äth Hen**, wo er über hundertmal bezeugt ist. Cf. Black, *Enoch*, 189-193, 198-199; Uhlig, *Henochobuch*, 575-576; .

Diese *Baruk*-Formel in **äth Greg I**, die in einem der Anamnese ähnlichen Abschnitt steht, der zudem mit dem mehrmals wiederholten Aufruf »*Kommt (und seht)!*« und dem »*Hosanna*«-Ruf ausgeschmückt wurde, stellt mit der Einfügung jener in *Henoch* bezeugten Gottes-Epitheta (»*Gott der Götter ...*«) und mit der für *Henoch* nicht minder charakteristischen Formel »*Herr der Geister*«, die eigentlich primär bei der *Qedušša* vorkommen, und nun in **äth Greg I** an diese Stelle plaziert werden, implizit einen Zusammenhang zwischen diesem »*Gepriesen*« und der *Qedušša* her, was uns abschließend noch zu einigen Beobachtungen über diese variablen<sup>181</sup> *Baruk*-Formeln führt.

### 3. Die variablen *Baruk*-Formeln und ihr Zusammenhang mit Ez 3,12 im Umfeld des Sanctus

Bislang sind wir den Spuren der himmlischen Liturgie der Engel und ihrem Höhepunkt im Ausrufen des Sanctus nachgegangen. Neben der Gottes-Anrede, den Gottes-Epitheta, und dem sich anschließenden Lobpreis Gottes vor seinem »Thron« interessierte uns vor allem *welche Verben für diesen Lobpreis der Engel eingesetzt wurden*: nämlich εὐλογεῖν (»preisen«) und δοξάζειν (»verherrlichen«), oftmals kombiniert mit einem προσκυνεῖν, das ebenso zentral in der **Apk 4, 10** verankert ist. Des öfteren begegneten wir zudem einem »*sanctificare*«, das sich auf die *Qedušša*, nämlich den von **Is 6,3** übernommenen »*Heilig*«-Ruf, bezieht.<sup>182</sup>

Diese Verben finden sich in einer Reihe von unterschiedlichen Kombinationen in allen bislang untersuchten Zeugen, einschließlich der »Liturgie« des **TestDom**.

Aber es war auch noch der Frage nachzugehen, *wer von den Engeln die Qedušša* singt. Bei den Angaben bzw. den Beschreibungen der Engel in den angeführten orientalischen Anaphoren, die die *Qedušša* singen, handelt es sich, wie allseits bekannt ist, keineswegs um die ausschließliche Anführung der *Seraphim* anhand des Propheten-Zitats von **Is 6, 2-3**, sondern generell um eine *Fusion* von **Is 6,3** mit anderen Propheten-Zitaten, wie etwa **Dan 7,10** (insbes. bei den Angaben zu den *Myriaden* von Engeln) und vor allem *mit der Anführung der Cherubim* (cf. **Ez 1+10**, s. zudem **3,12**) um die mit dem Propheten Ezeiel verbundenen Überlieferung der *Merkaba*-Mystik. Aber auch die weitere Verschmelzung der Angaben zu den *Hayyot*« von **Ez 1,5** (LXX: ζῶα, die in **Ez 10** mit den *Cherubim*

181 S. dazu meinen ausführlichen Überblick über die verschiedenen *Baruk*-Formeln und ihrem Kontext in: Winkler, *Sanctus*, 96-126, an der ich festhalten möchte.

182 Daß hinter dem Verb »*sanctificare*« der »*Heilig*«-Ruf der *Seraphim* steht, bestätigt z. B. auch die syrische Textgestalt der Jakobus-Liturgie (**sy Jak II**): »Deus ..., qui a cherubim benediceris et a seraphim sanctificaris ...«; cf. krit. Edition von A. Raes, in *AS II/3* (Rom 1953), 207. Cf. Winkler, »Beobachtungen zu den im ante Sanctus angeführten Engeln«, 213-238, hier: 215, 218-223; *eadem*, *Basilius-Anaphora*, 431-439, 441-451, 454-463.

identifiziert werden) mit den ζῶα der *Qedušša* in Apk 4,8 hat insbesondere in den äthiopischen Anaphoren ihren Niederschlag gefunden.

Da nachgewiesen werden konnte, daß z. B. in der ost-syrischen Apostel-Anaphora (**syr Ap-An**) und in der armenischen Basilius-Anaphora (**arm Bas**) – wobei **Bas** in allen ihren Versionen dem »Thron *der Herrlichkeit*« Gottes große Aufmerksamkeit geschenkt hat – den *höchsten* Engels-Rängen (den Cherubim + Seraphim) das »Preisen« und / oder »Verherrlichen« Gottes (cf. εὐλογεῖν / δοξάζειν) mit dem Ausrufen des »Heilig!« (ἅγιος) zugeordnet wurde, den (*weiteren* Engeln hingegen mit großer Beständigkeit die »Anbetung« (cf. προσκυνεῖν), und dabei zugleich in allen frühen Eucharistischen Formularen stets *diese (wohl von Syrien ausgehende) Reihenfolge Cherubim – Seraphim bezeugt ist* (und erst in späterer Zeit diese Reihenfolge umgedreht wurde), sollte man eigentlich der Frage nachgehen, *warum diese gewiß nicht ohne Grund vorliegende Reihenfolge überhaupt besteht!* Ich meine, daß diese Reihenfolge etwas mit der *Baruk*-Formel, das heißt, mit dem »Gepriesen« der Cherubim von Ez 3,12 (Εὐλογημένη ἡ δόξα κυρίου ἐκ τοῦ τόπου αὐτοῦ) zu tun hat, das in mehreren Formularen auf folgende Weise kombiniert wurde: *erst »Gepriesen«* (cf. Ez 3,12), mit *nachfolgendem »Heilig«*-Ruf (cf. Is 6,3), wie ich in meinen vorangegangenen Untersuchungen, dabei insbesondere bei der näheren Analyse der Entwicklung der Verben des Lobpreises vor dem Sanctus in den verschiedenen Redaktionen der **Bas** und in der **syr Ap-An** versuchte zu zeigen.<sup>183</sup> Erst in späterer Zeit wurde dann das »Gepriesen« dem Sanctus *nachgestellt*,<sup>184</sup> nun in erweiterter Form des bekannten »Benedictus« mit seiner *Bezugnahme auf den Einzug Jesu in Jerusalem und damit seinem Leiden* (cf. Mt 21,9). In einigen syrischen Anaphoren führte dies dazu, daß die ursprüngliche Reihenfolge der höchsten Engels-Ränge nun umgedreht wurde zu: Seraphim – Cherubim, denn nach syrischer Vorstellung sind es die Cherubim, die Gott »preisen« und die Seraphim, die das »Heilig!« ausrufen.<sup>185</sup> Das heißt, das ursprüngliche »Gepriesen« in einigen frühen Formularen, darunter die **syr Ap-An** und **arm Bas**, *welches einst zur Himmels-Liturgie der Engel gehörte* und dem Sanctus *voranging*, wurde später durch ein *der Leidensgeschichte Jesu* zugeordnetes »Benedictus« ersetzt, das nun dem Sanctus folgt. Ähnlich wie auch der Eingangs-Dialog, der in der ost-syrischen Überlieferung, aber auch noch in der **Bas** einst als Einleitung zur Liturgie der Engel im Himmel diente, später mit der Einfügung der Darbringung überarbeitet wurde.<sup>186</sup>

Es bedarf wohl keiner besonderen Betonung, daß sich die verschiedenen *Baruk*-Formeln *im Umfeld des Sanctus* nicht erst zur Zeit der Entfaltung der

183 S. dazu die ausführlichen Erörterungen von Winkler, *Basilius-Anaphora*, 353-524.

184 Bei **syr Ap-An**, aber auch **arm Bas** erfolgte dieser Prozess der Einfügung des »Benedictus« erst nach dem 8. Jh.; cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 544-549.

185 *Ibid.*, 526-549; *eadem*, *Sanctus*, 102; *eadem*, »Beobachtungen zu den im ante Sanctus angeführten Engeln«, 223-225.

186 Cf. Winkler, *Basilius-Anaphora*, 279-350, insbes. 344-350, 543.

christlichen Anaphoren herausgebildet haben, sondern es auch schon davor unterschiedliche und dabei miteinander verwandte Formen des »Gepriesen« gegeben hat. Bereits in der jüdischen Überlieferung, wie sie z. B. *Ma'aseh Merkavah* widerspiegelt,<sup>187</sup> wurde Is 6,3 auch mit Varianten zu Ez 3,12 kombiniert.

Ähnliches gilt für die *Qedušša* der Apk 4,8-10, von der G. Schimanowski zu Recht annimmt, daß es bereits zur Zeit der Abfassung der Johannes-Apokalypse unterschiedliche Formen der *Qedušša* gegeben hat, die miteinander verwandt sind.<sup>188</sup>

Es war also naheliegend, das »Gepriesen«, d. h. die *Baruk*-Formel *beim Sanctus* (näherhin vor oder nach dem Sanctus) in einigen östlichen Anaphoren zunächst einmal in einem Zusammenhang mit Varianten zu Ez 3,12 (Εὐλογημένη ἡ δόξα κυρίου ἐκ τοῦ τόπου αὐτοῦ) zu sehen, näherhin:

– hinter dem Zeugnis der **syr Ap-An** die jüdische *Baruk*-Formel von *Ma'aseh Merkaba* zu vermuten;

– hinter dem Kernstück des Lobpreises *vor* dem Sanctus, ausgedrückt mit den Verben εὐλογεῖν bzw. δοξάζειν, in der **syr Ap-An** und **arm Bas I** ebenso die Ausstrahlung von Ez 3,12 anzunehmen, noch dazu wo in allen Versionen der **Bas** der Lobpreis vor dem auf dem »Thron *der Herrlichkeit*« Sitzenden eine so wesentliche Rolle spielt;

– und es war legitim vor *diesem* Hintergrund auch das »Gepriesen« in den äthiopischen Anaphoren zu untersuchen. Angesichts der näheren Analyse aller äthiopischen Verben des Lobpreises, die neben weiteren Merkmalen ebenso in einem Zusammenhang mit der Himmels-Liturgie zu stehen scheinen, ist auch an der Bedeutung von Ez 3,12 festzuhalten.<sup>189</sup>

Das äthiopische »*Benedictus*« jedoch, das in einem Zusammenhang mit der Vorbereitung auf den Kommunion-Empfang steht und das ich nun *im Kontext des »Sancta sanctis«-Zyklus* untersucht habe (cf. *Text* zu Anm. 15), ist nicht wie ich früher irrtümlich angenommen hatte, aus *Henoch* hervorgegangen, sondern aus dem **TestDom** wie Brakmann sehr richtig feststellte. Methodisch wäre jedoch noch abzuwarten, ob und welche Varianten in den noch nicht edierten früheren syrischen Handschriften festzustellen sind. Denn: die unsinnige Interpolation des »*Sancta sanctis*« in den Eingangs-Dialog [!] des **syr + äth TestDom**, wo es gewiß nicht hingehört (cf. *supra*), sondern eigentlich genau an jener Stelle der Vorbereitung auf den Empfang der Kommunion zu erwarten wäre, bei der das »*Benedictus*« im **TestDom** bezeugt ist, gibt weiter genügend Anlaß zu Mißtrauen gegenüber dieser Quelle. Kohlbachers Feststellung gilt auch hier: » ... ohne zureichende

187 Cf. Schäfer, *Hekhalot* III, XXVII-XXXIV, dabei insbes. XXX-XXXII mit Hinweisen auf die New Yorker Diss. von 1986 von M. D. Swartz, *Liturgical Elements in Early Jewish Mysticism: A Literary Analysis of »Ma'aseh Merkavah«* (Ann Arbor 1986), die 1992 in Tübingen erschien: cf. Swartz, *Ma'aseh Merkavah*, 129-130, 177, 232-233.

188 Schimanowski, *Die himmlische Liturgie*, 136.

189 *Pace* Brakmann, 80-81.

Untersuchung der älteren syrischen Handschriften und der arabischen Fassungen ist noch viel Spielraum für Spekulation«. <sup>190</sup>

Wenn nun Brakmann in seiner Zusammenfassung dennoch behauptet, daß das »*Benedictus*«, dem wir in den äthiopischen Liturgien bei der Vorbereitung auf dem Kommunion-Epfang begegnen, angeblich »in gleicher Textgestalt und Stellung in *Syrien* belegt« sei, <sup>191</sup> so irrt er, denn die Sache scheint offensichtlich komplizierter zu sein:

(1) Das **TestDom** ist eine Quelle, dessen Heimat bislang nicht hinreichend geklärt werden konnte und, wie ebenso Kohlbacher feststellte: »*die liturgische Ordnung des [TestDom] ist in Syrien ein Fremdkörper*«. <sup>192</sup>

(2) *Keine* syrische Liturgie bezeugt ein »*Benedictus*« an dieser Stelle (d. h. als Vorspiel zum Kommunion-Empfang), wie ein Blick in alle bislang vorliegenden kritischen Editionen der *Anaphorae Syriacae* zeigt, sondern hier steht das »*Sancta sanctis*«, nicht etwa jenes »*Benedictus*« des **TestDom**.

(3) Der syrische Text des **TestDom** ist nicht abgesichert, solange die älteren syrischen Handschriften noch nicht ediert sind. <sup>193</sup>

Und somit bleibt es insgesamt bei dem Fazit, daß wir bei der Untersuchung der äthiopischen Anaphoren immer noch in den Anfängen stecken. Zudem scheint nicht alles, was wir an Schätzen in den äthiopischen Anaphoren entdecken und zu heben suchen, »schwarze Perlen« vom *ägyptischen* Meeresgrund zu sein, sondern dazu sind auch noch viele andere Überlieferungsstränge heranzuziehen, darunter auch Henoch, was Brakmann bereits mit seinem Titel »*Schwarze Perlen aus Henochs Erbe?*« unnötigerweise in Frage gestellt hat.

190 Cf. Kohlbacher, 65.

191 Brakmann, 85 (meine Text hervorhebung).

192 Kohlbacher, 71, s. zudem 81, 131.

193 *Ibid.*, 61-62, 133.