



Aethiopia 14 (2011)

International Journal of Ethiopian and
Eritrean Studies

REINHARD MEßNER, Universität Innsbruck

Review article

MAIJA PRIESS, *Die äthiopische Chrysostomos-Anaphora*

Aethiopia 14 (2011), 229–243

ISSN: 1430–1938

Edited in the Asien-Afrika-Institut
Hiob Ludolf Zentrum für Äthiopistik
der Universität Hamburg
Abteilung für Afrikanistik und Äthiopistik

by Alessandro Bausi

in cooperation with

Bairu Tafla, Ulrich Braukämper, Ludwig Gerhardt,
Hilke Meyer-Bahlburg and Siegbert Uhlig

Review articles

MAIJA PRIESS, *Die äthiopische Chrysostomos-Anaphora* = AethFor 68. Wiesbaden: Harrassowitz, 2006. XVI, 221 S., 7 schwarz-weiß Abbildung(en). Preis: € 68,-. ISBN: 3-447-05428-X (ab 1. Oktober 2007: 978-3-447-05428-7).

Die meisten der ca. 20 bekannten äthiopischen Anaphoren wurden zwischen 1914 und 1937 von Sebastian Euringer, teilweise in Zusammenarbeit mit Oscar Löfgren, herausgegeben. Die Edition der Apostelanaphora und der Anaphora unseres Herrn Jesus Christus wurde von Euringer vorbereitet, zu einer Veröffentlichung ist es aber nicht mehr gekommen.¹ Nicht ediert wurde von Euringer auch die Chrysostomos-Anaphora, da sie in August Dillmanns äthiopischer Chrestomathie (als nr. 5) abgedruckt ist.² Dillmann transkribierte den Text aus der Handschrift Pococke 6 der Oxforder Bodleiana,³ einer der ältesten bekannten Anaphorensammlungen (mit 10 statt der später und bis heute üblichen 14 Hochgebete). Die Handschrift ist um 1600, jedenfalls vor 1614 zu datieren (sie stammt nicht, wie Verf.in S. 7 Anm. 26 irrtümlich angibt, "aus der Zeit 1682–1694").⁴ S. Euringer hat eine wie gewohnt sehr sorgfältige Übersetzung des bei Dillmann abgedruckten Textes publiziert.⁵ Fast genau 70 Jahre nach Euringers letzter Edition legt nun Maija Priess in ihrer Dissertation am Asien-Afrika-Institut der Universität Hamburg eine neue Ausgabe der Chrysostomos-Anaphora vor und setzt damit auf dem trotz der Arbeiten Euringers stark vernachlässigten Gebiet der Erforschung der äthiopischen liturgischen Literatur einen Meilenstein. Denn aus gleich zu nennendem Grund müssten – mit Ausnahme der Unica – alle von Euringer und Löfgren vorläufig edierten Anaphoren neu herausgegeben werden.

Die handschriftliche Grundlage

Die Editionen von Euringer und Löfgren beruhen leider auf einer zu schmalen und vor allem vom Zufall des gerade Erreichbaren abhängigen Handschriftenbasis, im wesentlichen auf zwei oder drei (relativ jungen) Berliner

¹ Vgl. HAMMERSCHMIDT 1964: 117–126. Eine Edition der Apostelanaphora auf der Basis der Handschriften aus dem 15. und 16. Jahrhundert wird derzeit in Innsbruck von Reinhard Meßner und Martin Lang vorbereitet.

² DILLMANN 1866: 51–56.

³ IDEM 1848, nr. 17.

⁴ Zur Datierung: LÖFGREN (Hrsg.) 1932/33: 229–255, bes. S. 230 und 232f.

⁵ EURINGER 1913: 406–414.

Handschriften sowie einer Handschrift aus Uppsala (aus dem späten 17. Jahrhundert) und dem von Euringer wohl überschätzten Jerusalemer መጽሐፈ ጳውሎስ frühestens aus dem späten 19. Jahrhundert. Eine sehr schmale Basis (zwei Handschriften immerhin des 16. Jahrhunderts) hat auch die Edition der reizvollen, dem Giyorgis von Sägla (bzw. Gasəçça) zugeschriebenen Marienanaphora (*incipit*: መዐዛ ጳውሎስ) durch Täklä Maryam Sämharay.⁶

Demgegenüber ist es ein beachtlicher Fortschritt, dass die vorliegende Edition der Chrysostomos-Anaphora auf einer breiten, unbeschadet der folgenden kritischen Anmerkungen wohl repräsentativen handschriftlichen Grundlage beruht. Verf.in listet insgesamt 265 Handschriften auf (S. 7–14), die allerdings bis auf 23 der Ethiopian Manuscript Microfilm Library (EMML) entnommen sind. Der Großteil der EMML-Handschriften ist መጽሐፍተ ጳውሎስ aus dem 19. und 20. Jahrhundert, damit für eine Edition nicht relevant. Außer den EMML-Handschriften führt Verf.in nur Handschriften aus der Bibliotheca Apostolica Vaticana, der British Library, aus München und vom Tana-see an. Aus dieser Liste ergibt sich nicht zuletzt, dass die EMML – oder zumindest der bislang katalogisierte Bestand – für die Edition äthiopischer Anaphoren keine erste Adresse ist. Von den 265 Handschriften hat Verf.in (neben dem gedruckten äthiopisch-orthodoxen Missale von 1991/92 A. D.) 18 ihrer Edition zugrunde gelegt und auf S. 14f. ganz kurz beschrieben. Es handelt sich um Manuskripte vom späten 16. bis zum späten 18. Jahrhundert. Über die Auswahlkriterien erhält man leider nur knappste Auskunft: „Alter, Lesbarkeit und Vollständigkeit“ (S. 7) – das ist alles. Sieht man sich die Liste an, so scheinen der Auswahl zwei Erwägungen zugrunde zu liegen: einerseits eine verlässliche (nicht bloß auf paläographischen Kriterien beruhende) Datierung, andererseits eine diachrone Auswahl vom ältesten erreichbaren Bestand bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. Beide Erwägungen sind sehr sinnvoll, ebenso die Beschränkung auf eine kleinere Zahl von Handschriften – eine Ausweitung hätte wohl kaum weitere relevante und vor allem für den Benutzer überschaubare Informationen gebracht.

Drei Dinge sind hier allerdings anzumerken: Erstens wäre eine ausführlichere Rechenschaft über die Handschriftenauswahl – nicht zuletzt für mögliche künftige Editoren äthiopischer Anaphoren – mehr als billig gewesen. Zweitens ist die Beschränkung auf so wenige der bedeutenden äthiopischen Handschriftensammlungen doch erstaunlich, nicht zuletzt in Anbetracht der Tatsache, dass nur ein einziger von Verf.in berücksichtigter Zeuge (Vat. aeth. 34) aus dem 16. Jahrhundert (und zwar dessen 2. Hälfte) stammt. Für das 17. Jahrhundert ließen sich sofort die bekannten Anaphorensammlungen aus Paris⁷ oder Stockholm⁸ anfügen.

⁶ ABBÄ TACLA-MARIÄM SAMHARÄI 1937.

⁷ Nr. 74 und 75 in ZOTENBERG 1877.

Drittens und vor allem hat Verf.in zwei Vatikanische Handschriften der Chrysostomos-Anaphora übersehen, die aus dem 15. bzw. 16. Jahrhundert stammen und beide mehr anaphorische Nebengebete haben als Vat. aeth. 34, der schon nach dem Inklinationsgebet vor der Kommunion (nr. 93–95 der vorliegenden Edition) endet. In Vat. aeth. 1, einer Sammelhandschrift (wohl) aus der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts, findet sich die Chrysostomos-Anaphora ab f. 214v. Gemäß der Beschreibung von S. Grébaut und E. Tisserant nach dem Inklinationsgebet “*pauca adduntur, quae des. in precatone impositionis manuum: በጎጎክሙ ፣ (sic) ጸገብክሙ ...*”.⁹ Dieses Handauflegungsgebet ist also die nr. 107 der vorliegenden Edition, ein für die Chrysostomos-Anaphora typisches, offensichtlich zu ihrem Grundbestand gehörendes Gebet, eigentlich eher eine Entlassformel. Ob unter den “*pauca*” auch ein Gebet nach der Kommunion steht, muss auf Grund der Beschreibung offen bleiben; es dürfte eher fehlen. Noch wichtiger ist Vat. aeth. 13,¹⁰ ein aus zwei Handschriften fusionierter Codex, dessen erster Teil die Chrysostomos-Anaphora enthält (ff. 1r–4r; 25v–26v). Auch diese Handschrift – von Grébaut und Tisserant ins 15. oder zumindest an den Anfang des 16. Jahrhunderts datiert, ist umfangreicher als die älteste Handschrift der Verf.in; sie hat nach dem Inklinationsgebet noch ein Gebet nach der Kommunion, und zwar dasselbe wie im gedruckten Missale bzw. in der vorliegenden Edition (nr. 103–106). Die Handschrift ist damit der mit Abstand älteste Zeuge für dieses Gebet nach der Kommunion in der Chrysostomos-Anaphora (die Älteste von den 18 Handschriften der Edition, EMMML 2687, stammt aus der Zeit um 1700). Die Schlussfolgerung der Verf.in auf S. 18 über eine kontinuierliche Entwicklung von einem “*kürzeren*” zu einem “*längeren*” Text – d.h. von keinen oder wenigen anaphorischen Nebengebeten zu mehr und längeren – ist insofern zu modifizieren. Wie noch zu zeigen sein wird, gehörte ein Gebet nach der Kommunion offensichtlich überhaupt nicht zum Grundbestand der Chrysostomos-Anaphora; in verschiedenen Handschriften wurden vielmehr unterschiedliche Postcommunio-Gebete aus anderen Anaphoren übernommen.

Zur Edition

Die Edition des Textes samt deutscher Übersetzung (S. 112–189) ist das Herzstück des Buches. Zunächst ist der Feststellung der Verf.in ganz und gar beizustimmen: “*Mein Ziel ist es nicht, durch ein eklektisches Verfahren einen möglichst ‘guten’ Text zu gewinnen; denn die Hss sind authentische Gebrauchstexte, und eine Hs ist nicht *per se* ‘maßgeblicher’ als eine andere*” (S. 6).

⁸ Nr. 17 in LÖFGREN 1974.

⁹ Grébaut – Tisserant 1935: 9.

¹⁰ IDEM: 40–45.

Dies ist ein sehr gesundes Prinzip für die Edition liturgischer Texte; vor allem die Editionen von O. Löfgren leiden an seiner eklektischen (und in ihrer Kri- teriologie nicht erläuterten) Methode.¹¹ Konsequenz dieses Prinzips ist die Auswahl eines Leittextes, der zur Gänze über dem Strich steht (evtl. ausge- nommen offensichtliche Fehler); alles andere Material kommt in den Apparat. Die Auswahl des Leittextes ist freilich nicht ganz einfach; in der Regel wird man den ältesten Text oder jedenfalls einen der ältesten nehmen (in Verbin- dung mit den von Verf.in genannten Kriterien der Vollständigkeit und der Lesbarkeit). Verf.in ist einen anderen Weg gegangen: Der Basistext ihrer Edi- tion ist keine Handschrift, sondern der Text im gedruckten äthiopischen Missale; alle Varianten der Handschriften finden sich im Apparat. Sie folgt damit Vorbildern wie E. Hammerschmidt, der bei seiner Edition der kopti- schen Gregorios-Anaphora¹² ebenso vorgegangen ist, oder A. Budde, der in seiner vergleichenden Edition der ägyptischen Basileios-Anaphora¹³ für die bohairische Version den Text im gedruckten koptischen Missale als Leittext ausgewählt hat. Dies hat gewiss Vorteile, vor allem was die Vollständigkeit be- trifft, enthält das für den liturgischen Gebrauch bestimmte gedruckte Missale doch vielfach Stücke wie Diakonika oder Gebete und Formeln, die in allen Formularen wiederkehren und sich in den Handschriften in der Regel bei der an erster Stelle stehenden Apostelanaphora finden. Doch dem stehen auch gravierende Nachteile gegenüber. Einerseits kommt das Proprium der einzel- nen Anaphoren, also das für das jeweilige Formular typische Gebets- und Formelgut, nicht so klar zur Geltung. Zum anderen kann man sich als Benut- zer der Edition ein Bild vom ältesten bezeugten Bestand nur durch mühsames ständiges Konsultieren des Apparats machen. Nach meiner Überzeugung wä- re es günstiger, nicht einen ohnehin gedruckt vorliegenden Text, sondern eine möglichst alte Entwicklungsstufe als Leittext zu präsentieren; eventuell könn- te man diesem den heutigen Gebrauchstext aus dem Missale synoptisch ge- genüberstellen, um so einen raschen Vergleich zu erleichtern. Gewiss, über diese Fragen lässt sich diskutieren, und das Vorgehen der Verf.in entspricht durchaus den Regeln der Kunst bzw. bewegt sich im Bereich des für eine Edi- tion orientalischer Anaphoren Sinnvollen. Im Fall der Chrysostomos- Anaphora entschärft sich das Problem noch durch die Tatsache, dass die in der Edition dokumentierte Textentwicklung, jedenfalls in der Anaphora im engeren Sinn (der “prex eucharistica”), sehr konstant ist.

¹¹ Die Kritik an der Editions- methode von M. Priess und die Forderung nach einer “text- kritischen Edition” in der Rezension von TEDROS ABREHA (2007: 519–525, bes. 520–522) ist gänzlich unberechtigt. Für die Edition liturgischer Texte gelten andere Maß- stäbe als für literarische Texte; vgl. dazu MEßNER 2007: 145–174, bes. 157–161.

¹² HAMMERSCHMIDT 1957.

¹³ BUDE 2004.

Wie bei der Edition altäthiopischer Texte üblich, hat Verf.in auch die deutsche Übersetzung, soweit das in der deutschen Sprache möglich bzw. sinnvoll ist, mit einem Variantenapparat versehen.¹⁴ Auf Grund der erst später erfolgten Einarbeitung der Varianten der Handschrift A (Vat. aeth. 34) stimmen leider in zahlreichen Fällen die Angaben in den beiden Apparaten nicht genau überein. Verf.in hat diesen Mangel inzwischen in einer Liste von Addenda und Corrigenda behoben.¹⁵

In den Fußnoten zur deutschen Übersetzung finden sich neben den Textvarianten eine Fülle von Angaben über andere Übersetzungen, über biblische Zitate bzw. Anspielungen und vor allem – eine wichtige Basis künftiger Forschung an den äthiopischen Anaphoren – über Parallelen in der äthiopischen Anaphorenliteratur. Es wäre dabei für den Benutzer günstig gewesen, zwischen wörtlichen Übereinstimmungen und eher allgemeinen motivlichen Ähnlichkeiten zu unterscheiden. Dass Varianten- und Parallelenapparat (dazu kommen noch recht häufige, eigentlich entbehrliche Verweise auf die Lexika von Dillmann und Leslau) nicht getrennt worden sind, liegt vermutlich an Layout-Problemen bei der Herstellung der Druckvorlage; für künftige Editionen wäre eine derartige Trennung jedoch sehr anzuraten.

Zur Übersetzung

Eine sehr genaue deutsche Übersetzung der Chrysostomos-Anaphora hat, wie schon bemerkt, S. Euringer 1913 auf der Grundlage des Textes in Dillmanns Chrestomathie geliefert. Die Übersetzung der Verf.in ist ebenfalls verlässlich, ziemlich wörtlich, dabei dennoch, abgesehen von sehr wenigen Kleinigkeiten, sprachlich korrekt. In nr. 86 ist an einer Stelle eine kleine Kalamität passiert: “wenn unter uns einer ist, der in seinem Leibe Spott (ኅወር) und in seiner Seele Sünde hat ...”. ኅወር ist engl. “spot”, deutsch “Fleck, Makel”. Ist hier das Englische aus Leslaus Wörterbuch im Deutschen stehen geblieben?

Äthiopische Anaphoren stellen den Übersetzer immer wieder, vor allem aus Gründen der im Gəʿəz oft undurchsichtigen Syntax, vor erhebliche Schwierigkeiten. Oft sind scheinbar ganz einfache Sätze sachlich und auch sprachlich schwer verständlich. In der Chrysostomos-Anaphora würde ich hier vor allem den kurzen Satz (nr. 13) nennen: ስብሐቲሁ ፣ ዘእምኅቤሁ ፣ ወወዳሴሁ ፣ እምዚአሁ ፣ ምሉዕ ፣ ወፍጹም ፣ ብዕለ ፣ ጸጋሁ ። Verf.in übersetzt: “Seine Herrlichkeit aus Seinem Sein [in der Fußnote der Hinweis: “im Gəʿəz: ‘von Ihm heraus’] und Sein Lob aus Ihm allein ist voll und vollständig der

¹⁴ Die Edition von Dillmann, also der Befund von Handschrift Pococke 6, immerhin im Vergleich mit den übrigen Handschriften eine der ältesten, ist leider nur hier, nicht im Apparat unter dem altäthiopischen Text berücksichtigt.

¹⁵ *Aethiopia* 11, 2008, S. 212–216.

Reichtum Seiner Gnade” (S. 119). In der Fußnote werden dazu noch sieben weitere, teilweise beträchtlich voneinander abweichende Übersetzungen geboten. Handelt es sich um einen, um zwei oder um drei Sätze? Gehört **ምሉዕ ፡ ወፍጹም** zusammen oder ist jedes der beiden Wörter, wie in der Übersetzung der Verf.in vorausgesetzt, einem Nominalsatz zugeordnet? Ist **ሰባላ** Nominativ (wie meist angenommen) oder Akkusativ (wie in der Übersetzung Euringers vorausgesetzt)? Eine sichere Lösung kann hier wohl nicht gefunden werden; man könnte sich zu dem schon Vorhandenen etwa noch folgende Variante vorstellen: “Seine Herrlichkeit ist von ihm selbst her, sein Lob von dem, was sein ist; voll und erfüllt ist der Reichtum seiner Gnade”. Dabei wäre **ሰባላት** als Eigenschaft Gottes, **ወ-ፍጹ** als die Reaktion der Geschöpfe auf Gottes Herrlichkeit zu verstehen.

Der zweite Teil des äthiopischen Sanctus (nr. 34: **ምሉዕ ፡ ሰማያተ ፡ ወምድረ ፡ ቅድሳተ ፡ ሰባላት**) kann bekanntlich auf zweierlei Weise verstanden und übersetzt werden. Da “Himmel und Erde” im Akkusativ stehen, hat **ምሉዕ** aktivische Bedeutung (“erfüllend”), und das Subjekt des Satzes ist entweder Gott bzw. Christus (“erfüllend Himmel und Erde mit der Heiligkeit deiner Herrlichkeit”) oder die “Heiligkeit deiner Herrlichkeit” (“die Heiligkeit deiner Herrlichkeit erfüllt Himmel und Erde”). Die (auch sonst weit verbreitete, am Wortlaut von Jes 6,3 LXX orientierte) Übersetzung der Verf.in: “Die Himmel und die Erde sind der Heiligkeit Deiner Herrlichkeit voll” (S. 133) folgt zwar nicht der Syntax des äthiopischen Satzes, entspricht aber sachlich der zweiten genannten Möglichkeit und ist an sich nicht weiter zu beanstanden. Interessant ist aber im Fall der Chrysostomos-Anaphora, dass dieser Satz auch vor dem Sanctus erscheint, hier eindeutig auf Christus bezogen und in das Perfekt gesetzt (nr. 32): **ወመልዕ ፡ ሰማያተ ፡ ወምድረ ፡ ቅድሳተ ፡ ሰባላትሁ ፡** (die handschriftlich häufig bezeugte Variante **ሰባላት** dürfte eine Angleichung an den Sanctus-Text sein). Verf.in hat hier ganz gleich (also auch präsentisch) übersetzt wie im Sanctus. Der Satz gibt jedoch die Voraussetzung dafür an, dass die Engel im Himmel und “wir” auf der Erde das Dreimalheilig singen können, und so spricht m.E. sehr viel dafür, ihn nicht als Beschreibung eines Zustands, sondern einer (einmaligen, daher auch im Perfekt stehenden) Aktivität Christi zu verstehen: “Er (Christus) hat Himmel und Erde mit der Heiligkeit seiner Herrlichkeit erfüllt” – deshalb ist es möglich, dass die himmlischen und irdischen Geschöpfe auf diese Herrlichkeit mit der Heiligung des Sanctus antworten (vgl. die Fortsetzung: “deshalb” – weil Christus die göttliche Herrlichkeit in die Schöpfung gebracht hat – “künden auch wir die Heiligkeit seiner Herrlichkeit”).

Im ersten Teil der Anaphora, der von der Präexistenz Gottes vor aller Schöpfung handelt, endet jeder Satz gleich (nr. 5–12): **ህልው ፡ ወ-እቱ ፡ በህላ ጌሁ**. Verf.in übersetzt: “war Er selbst [ewig] da in Seinem Sein”. Dies ist ge-

wiss eine nahe liegende Übersetzung, doch nicht die einzig mögliche. Verf.in weist selbst in ihrem Kommentar (S. 65) darauf hin, dass **ህልወ** in der äthiopischen Bibel (Ex 3,14) und, was hier vielleicht noch wichtiger ist, in der äthiopischen Version der Basileios-Anaphora (“Seiender, Gebieter, Herr”) Gottesname ist (entsprechend Ex 3,14 LXX: ἐγώ εἰμι ὁ ὄν). Dies könnte man auch für die Chrysostomos-Anaphora annehmen; dann wäre der Satz zu übersetzen: “Bevor ..., ist der Seiende in seinem Sein”.

Eine letzte Bemerkung zur Übersetzung: in nr. 17 übersetzt die Verf.in **የግንብ ፡ እጅ ፡ መከራ-ዕቱ** mit: “die rechte Hand seines Armes”. Wie aus der Vorlage des Satzes in der “Mystagogia” (**ትምህርተ ፡ ኅቡአት**)¹⁶ jedoch klar hervorgeht, wird hier das Verhältnis Christi zum Vater auf zweierlei Weise beschrieben: er ist “seine Rechte” – der Heilige Geist entsprechend die Linke – und “die Hand seines Armes” – also der, der den Willen Gottes ausführt.

Aufbau der Anaphora

Der Aufbau äthiopischer Anaphoren ist etwa gegenüber den klar strukturierten eucharistischen Hochgebeten der antiochenischen Tradition nicht immer auf den ersten Blick durchsichtig. Ernst Hammerschmidts ausführliche Strukturtabellen¹⁷ leiden vor allem an der sehr vagen Kategorie “Eucharistic Thanksgiving” bzw. “Continuation of the Eucharistic Thanksgiving”. Man hat hier zwei Ebenen zu unterscheiden: einerseits im Rahmen der Anaphora im weiteren Sinn (die “prex eucharistica” samt den folgenden anaphorischen Nebengebeten) die einzelnen Gebete in ihrer jeweiligen liturgischen Funktion, andererseits die Struktur der Anaphora im engeren Sinn, also der “prex eucharistica”. Auf der ersten Ebene sind noch einmal die einer jeden Anaphora eigenen, nur hier vorkommenden Gebete von den in allen Anaphoren enthaltenen, also zum Ordo communis gehörigen zu unterscheiden. Verf.in hat vor allem die erste Ebene (die Funktion der einzelnen Gebete in der Liturgie) in ihrer Strukturübersicht (S. 62) nicht beachtet; sie hat den gesamten Text (also die Anaphora im weiteren Sinn) sozusagen als einen einzigen literarischen Text genommen und die Teile dieses Textes theologischen Themen zugewiesen (“pars theologica”, “pars cosmologica”, “pars anthropologica”, “historia salutis”, Doxologie, jeweils weiter untergliedert). Dies ist ein Themenkatalog (der auch dem ausführlichen thematisch-theologischen, durchaus beachtlichen Kommentar [S. 63–108] zugrunde liegt), aber keine strukturelle Übersicht über einen liturgischen Gebrauchstext. Deshalb soll hier eine eigene Strukturübersicht über die Anaphora im weiteren Sinn sowie über die “prex eucharistica” vorgelegt werden.

¹⁶ HAMMERSCHMIDT 1960: 50.

¹⁷ IDEM 1987: 54–58.

Für die Anaphora im weiteren Sinn ergibt sich folgender Befund:

- prex eucharistica (nr. 2–76)
- zweiteiliges Brechungsgebet/ጸሎተ ፡ ፈትቶ (nr. 81–90) mit dem Vater Unser
- Inklinationsgebet vor der Kommunion (nr. 93–95)
- [Gebet nach der Kommunion (nr. 103–106)]
- abschließendes Inklinationsgebet bzw. Segensgebet (nr. 107).

Alles Übrige gehört zum gemeinsamen Bestand aller Anaphoren (und fehlt auch in den meisten Handschriften). Das Gebet nach der Kommunion habe ich in eckige Klammern gesetzt, weil es, wie noch zu zeigen sein wird, nicht zum Grundbestand der Chrysostomos-Anaphora gehört.

Die “prex eucharistica” hat eine sehr klare Struktur. Die Grundthemen sind, wie bei vielen original äthiopischen Hochgebeten, Aussagen über Gottes Wesen und christologische Aussagen, vor allem eine meditative Betrachtung der Passion Christi. Auf Grund inhaltlicher Merkmale und sprachlicher Signale schlage ich folgenden Aufbau vor:

- die Proklamation der Präexistenz Gottes vor aller Schöpfung (Gottes Wesen/ሁላዊ); eine Art “oratio theologica” (nr. 4–13)
- Gottes Heilswirken für die Welt (ዕባዩ ፡ ምክራቱ); der erste Teil einer Art “oratio oeconomica”, die dann im christologisch-soteriologischen Teil fortgesetzt wird (nr. 14–19)
- Diptychen (nr. 20–23)
- Christi Sein (ሁላዊ) und seine Inkarnation, vor allem das Verhältnis von Gottheit und Menschheit Christi; Fortsetzung der “oratio oeconomica” (nr. 24–31); dieser Teil mündet in das “Sanctus”, das an Christus gerichtet ist (nr. 32–35)
- Einsetzungsbericht (nr. 38–43), eingeleitet durch eine Übergangsformel (nr. 36) und aufgenommen in einer anamnetischen Akklamation der Gemeinde (nr. 44)
- ausführliche Passionsanamnese meditativen Charakters mit integriertem Trisagion (nr. 45–68)
- Epiklese (nr. 70–72).

Das Gebet nach der Kommunion

Wie schon angedeutet, gehört ein Gebet nach der Kommunion nicht zum Grundbestand der Chrysostomos-Anaphora. Die verschiedenen Handschriften geben deshalb unterschiedliche Gebete aus anderen Anaphoren an, die an dieser Stelle in der Liturgie zu verwenden sind. In den von Verf.in herangezogenen Handschriften gibt es dabei vier Varianten:

a) Die Handschriften A und D (ich benütze im Folgenden die Siglen der Verf.in) haben überhaupt keine Angabe, setzen also das gewöhnliche, auch in

anderen Anaphoren vorgesehene Gebet voraus. Dies deckt sich sachlich mit dem Befund der Handschriften B C F, die nur die Angabe ገዳፌ፡ ነፍስ (“Steuermann der Seele”) haben. Dies ist an sich das Initium des Gebetes nach der Kommunion im Testamentum Domini (መጽሐፈ፡ ኪዳን),¹⁸ das von dort wie die gesamte Anaphora des Testamentum Domini als “Anaphora unseres Herrn Jesus Christus” in der äthiopischen Liturgie rezipiert wurde. In den genannten fünf Handschriften ist also gemeint: Als Gebet nach der Kommunion ist “Steuermann der Seele” zu nehmen, wie es im Testamentum Domini bzw. in der Anaphora unseres Herrn Jesus Christus steht; die Handschriften C und F verweisen auch ausdrücklich auf die Anaphora unseres Herrn. “Steuermann der Seele” wurde jedoch in den äthiopischen liturgischen Handschriften auch zur Kurzbezeichnung des Gebetes nach der Kommunion, sozusagen zu dessen Überschrift. Unter dieser Überschrift sind deshalb in den übrigen Handschriften andere Gebete verzeichnet.

b) Die Handschriften G und T, dazu noch Vat. aeth. 13 haben das Gebet, wie es in den modernen Missalien steht und in der vorliegenden Edition abgedruckt ist (nr. 103–106). Es handelt sich dabei um das abschließende Inklinationsgebet der Anaphora des Evangelisten Johannes.¹⁹

c) Die Handschriften H J K L N P R S U haben das Gebet nach der Kommunion derselben Anaphora des Evangelisten Johannes.²⁰ Da dieses Gebet in der vorliegenden Edition nur über einige Fußnoten verstreut zu finden und ziemlich mühsam zu rekonstruieren ist, gebe ich es hier im Ganzen wieder:

ወካዕበ፡ ናስተብቀኅዕ፡ ዘኩሎ፡ ይእኅዝ፡ እግዚአብሔር፡ አብ፡ ለእግዚእ፡ ወመድኃኒነ፡ ኢየሱስ፡ ክርስቶስ፡ እንዝ፡ ነኣኩቶ፡ በኩሎ፡ ወበውስተ፡ ኩሎ፡ እስመ፡ ከፈልከነ፡ ንሥኣተ፡ ቅዱስ፡ ምሥጢር፡ ኪያሁ፡ ናስተብቀኅዕ፡ ከመ፡ ዕለተ፡ ባረከተ፡ ይጸጉ፡ ለነ፡ ዘኩሎ፡ ይእኅዝ፡ እግዚአብሔር፡ አምላክነ፡ ይዲ፡ ጸልዩ፡ ።

እግዚእ፡ እግዚእ፡ እግዚእ፡ ኩሎ፡ ናስተብቀኅዕክ፡ በኩሎ፡ ወበውስተ፡ ኩሎ፡ እስመ፡ ኅባዕክ፡ እሎንተ፡ እምእለ፡ ይመስሎሙ፡ ይኩኑ፡ ጠቢባነ፡ ወለባውያነ፡ ወከሠትክ፡ ለነ፡ ለየዋሃን፡ እወ፡ አባ፡ እስመ፡ ከማሁ፡ ኮነ፡ ሥምረትክ፡ በቅድሜክ፡ ንሥኣተ፡ ዘቅዱስክ፡ ምሥጢር፡ ጸግወነ፡ ኢይኩን፡ ለርስሐት፡ ወኢለኩነኔ፡ አላ፡ ለኅድገተ፡ ኃጢአት፡ ወለኧይወት፡ ዘለዓለም፡ ወለአእምሮ፡ ዘበአማን፡ ጽግወነ፡ አንተ፡ ወበከመ፡ ከፈልከነ፡ በዝ፡ ዓለም፡ ንሥኣተ፡ ቅዱስ፡ ምሥጢር፡ ከማሁ፡ በዘሀሎ፡ ተንግሎ፡ ሙታን፡ ኅቡረ፡ ምስለ፡ ቅዱሳኒክ፡ ይኩን፡ ክፍለነ፡ በእግዚእነ፡ ወአምላክነ፡ ወመድኃኒነ፡ ኢየሱስ፡ ክርስቶስ፡ ዘቦቱ፡ ለክ፡ በል፡ ።

“Und wiederum flehen wir den allmächtigen Herrn, den Vater unseres Herrn und Retters Jesus Christus an, indem wir ihm danken durch alles und in allem, denn du hast

¹⁸ Äthiopische Version: BEYLOT 1984:43f.

¹⁹ EURINGER 1934:3–122, hier 58–60 (nr. 121).

²⁰ Ebd.:56–58 (nr. 114–119).

uns das Empfangen des heiligen Mysteriums zugeteilt. Ihn flehen wir an, dass er uns einen Tag des Segens gewähre, er, der Allmächtige, der Herr, unser Gott.

D: Betet!

Herr, o Herr, Herr von allem, wir flehen dich an durch alles und in allem. Denn du hast diese Dinge vor denen verborgen, die meinen, weise und klug zu sein, und du hast dich uns, den Sanftmütigen, offenbart. Ja, Vater, denn so war es dein Wohlgefallen vor dir. Gewähre ihnen, dass das Empfangen dieses deines heiligen Mysteriums (ihnen) nicht gereiche zur Unreinheit und zur Verdammnis, sondern zur Vergebung der Sünde und zum ewigen Leben und zur wahren Erkenntnis; (dies) mögest du uns gewähren. Und wie du uns in dieser Welt das Empfangen des heiligen Mysteriums zugeteilt hast, ebenso möge unser Anteil bei der künftigen Auferstehung der Toten zusammen mit deinen Heiligen sein. Durch unseren Herrn und Gott und Retter Jesus Christus, durch den dir etc.”

d) Ein anderes Gebet, nämlich die “Postcommunio” der Epiphanius-Anaphora²¹ hat die Handschrift M. Dasselbe gilt wohl auch für die Handschrift E, in der das Gebet zwar nicht ausgeschrieben ist, aber sich die Überschrift findet: “Steuermann der Seele des Epiphanius etc.”. Auch dieses Gebet gebe ich hier zur Gänze wieder:

ወካዕበ ፡ ናስተበቀኅዕ ፡ ዘኩሎ ፡ ይእኅዝ ፡ እግዚአብሔር ፡ አብ ፡ ለእግዚእ ፡ ወመድኃኒነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ እስመ ፡ ኢመነን ፡ ወኢተቈጥዓ ፡ ሰአለተነ ፡ (sic) ወኢያርዕቀ ፡ ሣህሎ ፡ እምነ ፡ እስመ ፡ መሐሪ ፡ ውእቱ ፡ እግዚአብሔር ፡ አምላክነ ። ይዲ ፡ ጸልዩ ።

እወ ፡ እግዚአ ፡ አምላክ ፡ ኩሉ ፡ እወ ፡ እግዚአ ፡ ንጉሠ ፡ ኩሉ ፡ እወ ፡ እግዚአ ፡ አኅዜ ፡ ኩሉ ፡ እወ ፡ እግዚአ ፡ መላኬ ፡ ኩሉ ፡ እወ ፡ እግዚአ ፡ መኩንነ ፡ ኩሉ ፡ እወ ፡ እግዚአ ፡ መድኃኔ ፡ ኩሉ ፡ እወ ፡ እግዚአ ፡ ማኅዩዌ ፡ ኩሉ ፡ እወ ፡ እግዚአ ፡ መጋቤ ፡ ኩሉ ፡ እወ ፡ እግዚአ ፡ መሲሰዩ ፡ ኩሉ ፡ በከመ ፡ ደመርከ ፡ ሥጋ ፡ ወልድከ ፡ ውስተ ፡ ሥጋ ፡ ዚአነ ፡ ወበከመ ፡ ቶሰሐከ ፡ ደመ ፡ መሲሐከ ፡ ውስተ ፡ ደመ ፡ ዚአነ ፡ ከማሁ ፡ ደመር ፡ ፈሪሆተ[ከ?] ፡ ውስተ ፡ አልባቢነ ፡ ወሰነ ፡ አምልኮትከ ፡ ውስተ ፡ ሕሊናነ ። ንሕነሰ ፡ ሥጋውያን ፡ ንሄሊ ፡ ሥጋ ፡ ንጉብር ፡ ግብረ ፡ ሥጋ ፡ ወነሐውር ፡ በፍኖተ ፡ ሥጋ ፡ እስመ ፡ አንተ ፡ ውእቱ ፡ መሐረነ ፡ ሕገ ፡ መንፈስ ፡ ወአለብወነ ፡ ምግባረ ፡ መንፈስ ፡ ወምርሐነ ፡ አንተ ፡ ፍኖተ ፡ መንፈስ ፡ እስመ ፡ ለነ ፡ ለኃጥአን ፡ ለእመ ፡ መሐርከነ ፡ ውእተ ፡ አሚረ ፡ ትሰመይ ፡ መሐሪ ፡ ወለጸድቃንሰ ፡ እምግባሮሙ ፡ [ትሜኅሮሙ ፡] ወትዔስዮሙ ፡ በከመ ፡ ጽድቆሙ ፡ ኢትዝክር ፡ ለነ ፡ አበሲነ ፡ ዘትካት ፡ ፍጡነ ፡ ይርከበነ ፡ ሣህልከ ፡ እግዚአ ። ኅቤከ ፡ ንጸርሕ ፡ ኅቤከ ፡ ነዓወዩ ፡ ኅቤከ ፡ ንትመሐልል ፡ ለአለመ ፡ አለም ።

“Und wiederum flehen wir den allmächtigen Herrn, den Vater unseres Herrn und Retters Jesus Christus an, denn er hat nicht verachtet und ist nicht ungeduldig geworden mit unserem Flehen und er hält sein Erbarmen nicht fern von uns, denn barmherzig ist der Herr, unser Gott.

D: Betet!

Ja, o Herr, Gott des Alls, ja, o Herr, König des Alls, ja, o Herr, Beherrscher des Alls, ja, o Herr, Gebieter von allem, ja, o Herr, Richter von allem, ja, o Herr, Retter von allem, ja, o

²¹ EURINGER 1927: 98–142, hier S. 132–134 (nr. 80–88). Dasselbe Gebet findet sich auch in der Dioskor-Anaphora (LÖFGREN [Hrsg.] 1932/33: 242f., nr. 23–26).

Herr, Lebensspender von allem, ja, o Herr, Fürsorger von allem, ja, Herr, Ernährer von allem: Wie du den Leib deines Sohnes mit unserem Fleisch vereinigt hast und wie du das Blut deines Messias mit unserem Blut vermischt hast, ebenso vereinige [deine?] Furcht mit unseren Herzen und die Schönheit deiner Anbetung mit unserem Sinn. Wir Fleischliche aber sinnen Fleischliches, wir tun das Werk des Fleisches und gehen auf dem Weg des Fleisches. Du aber lehre uns das Gesetz des Geistes und unterrichte uns in der Handlungsweise des Geistes und führe uns den Weg des Geistes! Denn wenn du dich unser, der Sünder, an diesem Tag erbarmst, dann wirst du Barmherziger genannt. Der Gerechten wirst du dich wegen ihres Tuns [erbarmen; das Verb fehlt!] und sie belohnen nach ihrer Gerechtigkeit, bei uns aber gedenke nicht unserer früheren Sünden, schnell finde uns deine Erbarmung, o Herr. Zu dir rufen wir, zu dir seufzen wir, dich flehen wir an von Ewigkeit zu Ewigkeit.”

Es gibt also kein der Chrysostomos-Anaphora eigenes Gebet nach der Kommunikation, sämtliche in den Handschriften erscheinenden Gebete sind Entlehnungen aus anderen Formularen. Eines dieser entlehnten Gebete wurde schließlich in die gedruckten Missalien aufgenommen.

Zu den Quellen und zum Alter der Chrysostomos-Anaphora

Verf.in hat in einem eigenen Kapitel tatsächliche oder zumindest mögliche Quellen der Chrysostomos-Anaphora zusammengestellt (S. 38–46) und in ihrem Kommentar auch auf Parallelen und eventuell vorhandene Abhängigkeiten einzelner Stellen hingewiesen. Die wichtigsten Quellen seien demnach der *Qerällos* und die “Mystagogia” (ትምህርተ ገብአት, *Təmhərtä Ḥəbuʾat, Doctrina arcanorum*). Eine systematische, detaillierte Quellenanalyse lag nicht in ihrer Absicht und ist auch in einer Edition nicht zu erwarten. Eine solche Arbeit wäre für die Zukunft eine der vordringlichsten Aufgaben in der Erforschung der äthiopischen Anaphorenliteratur, denn dadurch wäre eine genauere literatur- und theologiegeschichtliche Einordnung der einzelnen Anaphoren möglich. Alles spricht dafür, dass zumindest die meisten der heute bekannten äthiopischen Anaphoren in der theologisch heiß umkämpften Zeit des 14. und 15. Jahrhunderts entstanden sind. Getatchew Haile hat in einer fundamentalen Studie²² die Grundlagen für diese Forschung gelegt. Im Unterschied zu einigen anderen original äthiopischen Anaphoren erscheinen in der Chrysostomos-Anaphora gerade die umstrittenen Themen in der Trinitätstheologie oder der Mariologie nicht oder nur am Rand. Sie dürfte deshalb nicht in Kreisen entstanden sein, die von Zärʾa Yaʿəqob als häretisch angesehen wurden. Der Verf.in ist andererseits beizustimmen (S. 57), dass die Anaphora – angesichts des Fehlens der Vorzugsthemen Zärʾa Yaʿəqobs und seiner Hoftheologen – auch nicht aus dem engeren Kreis der ካህናተ ጳጳሳቲ *kahənata dəbtära* stammt. Ebenfalls plausibel ist die Aussage, dass “sich der Inhalt, die entnom-

²² GETACHEW HAILE 1981: 102–136.

menen Textabschnitte und die verwendete Theologie spätestens auf das 15. Jahrhundert datieren” lassen (S. 59; S. 109 enger: die Anaphora sei in der Regierungszeit Zär’a Ya’eqobs verfasst worden, was sich aber bislang nicht nachweisen lässt).

Zu einem genaueren Resultat könnte nur eine detaillierte Quellenanalyse führen. In Zukunft sind dabei unbedingt auch die Beziehungen zwischen den einzelnen äthiopischen Anaphoren zu berücksichtigen. Eine rasche Durchsicht hat ergeben, dass die Chrysostomos-Anaphora vor allem zur Anaphora der 318 Rechtgläubigen, in geringerem Ausmaß auch zur Anaphora des Evangelisten Johannes, zur Dioskor-Anaphora und zur Marien-anaphora des Cyriacus in einer eindeutig literarischen, nicht bloß motivlichen oder traditionsgeschichtlichen Beziehung steht.

Der Anfang der Chrysostomos-Anaphora hat eine sehr enge, nur literarisch zu erklärende Parallele in der Anaphora der 318 Rechtgläubigen:²³

Chrysostomos-Anaphora

Anaphora der 318 Rechtgläubigen

- | | |
|---|---|
| <p>4. Nun verkünden wir das Sein des Vaters, der war, bevor die Welt geschaffen wurde, und der sein wird bis in die Ewigkeit.</p> <p>5. Derjenige, der vor allem war, bevor die Himmel ausgespannt wurden und bevor das trockene Land sichtbar wurde,
bevor die Berge standen
und bevor die Ausdehnung der Lüfte ausgebreitet wurde,
war er selbst [ewig] da in seinem Sein.</p> <p>6. Bevor die Tiefen sich aufgaben
und bevor die Flüsse entstanden,
war er selbst [ewig] da in seinem Sein.</p> <p>7. Bevor die Winde wehten
und bevor der Donnerstrahl aufleuchtete,
bevor die Blitze zuckten

und bevor der Donner rollte
und bevor die Dichtigkeit der Wolken sich ausdehnte,
war er selbst [ewig] da in seinem Sein.
...</p> <p>10. ... bevor die Engel geschaffen wurden...</p> | <p>7. Wir verkünden das Sein des Vaters mit seinem Sohn ...

vor aller Schöpfung
und vor der Erschaffung der Himmel
und bevor die Erde gegründet wurde

und bevor die Berge und Hügel standen
und bevor die Ausdehnung der Lüfte ausgebreitet wurde

und bevor die Gewalt der Winde wehte
und bevor der Donnerstrahl aufleuchtete
und bevor die Schärfe des Blitzes sichtbar wurde
und bevor der Donner rollte
und bevor die Wolken sich ausbreiteten

und vor der Erschaffung der Engel
und vor jedem Namen, der genannt wird.</p> |
|---|---|

²³ Ich lege die Übersetzung der Verf.in zugrunde und übersetze die Passagen aus der Anaphora der 318 konkordant dazu. Die Nummerierung stammt aus der Edition von EURINGER 1926: 125–144, 266–299.

Die Beziehung zur Anaphora der 318 Rechtgläubigen ist insofern bemerkenswert, als gerade diese Anaphora, oder zumindest eine handschriftlich nicht mehr greifbare Urfassung, von Getatchew Haile mit beachtenswerten Gründen häretischen Gruppen zugewiesen wurde. Die Chrysostomos-Anaphora enthält keine im Rahmen der theologischen Diskussionen anstößigen Aussagen. Könnte es sein, dass sie eine Reaktion auf theologisch umstrittene Anaphoren wie die (Urfassung der) Anaphora der 318 ist und dieser teilweise ihre Aussagen bis in die Formulierung hinein entnommen hat? Noch enger ist die Parallele zwischen den beiden Anaphoren übrigens in der Passionsanamnese (nr. 46–50 und 54–55 der Chrysostomos-Anaphora; nr. 61–63 und 65 der Anaphora der 318 Rechtgläubigen).

Eine vor allem strukturelle Verwandtschaft besteht zwischen dem Beginn der Chrysostomos-Anaphora (nr. 5–12) und dem Anfang der Dioskor-Anaphora²⁴. Die Sätze sind ganz gleich gebaut: እምቅድመ፡... ህልው፡ ውእቱ፡ በህላዌሁ in der Chrysostomos-Anaphora, እምቅድመ፡... ሀሎ፡ እግዚአብሔር፡ በመንግሥቱ in der Dioskor-Anaphora. In einem Fall besteht wörtliche Identität (nr. 5 der Chrys. und nr. 1c der Diosk.). Hier hat m. E. die Chrysostomos-Anaphora das Vorbild für die Konstruktion der Dioskor-Anaphora abgegeben.

Die Parallelen zur Anaphora des Evangelisten Johannes²⁵ sind am deutlichsten im Abschnitt über die Inkarnation:

Chrysostomos-Anaphora	Johannes-Anaphora
25. Er kam, ohne dass er sich von seinem Vater entfernte, er stieg herab, ohne dass er sich von seinem Sein trennte.	35. Er kam, ohne dass er sich von dir entfernte ... und du hast ihn zu uns gesandt, ohne dass er sich von dir trennte
27. Er wurde im Schoß empfangen, ohne dass er sich in seiner Fülle deswegen zusammenzog, er wurde im Mutterleib eingeschlossen, ohne dass er oben abnahm, und er wurde geboren, ohne dass er unten zunahm.	36. s.u. s. u. vgl. u. er stieg herab, ohne dass er oben abnahm und ohne dass er unten zunahm, er wurde im Schoß empfangen, ohne dass er zusammenschrumpfte, er nahm Wohnung im Mutterleib, ohne dass er sich zusammenzog

²⁴ LÖFGREN (Hrsg.) 1932/33: 238 (nr. 1b–f).

²⁵ Nummerierung nach der Edition von EURINGER (1934).

Die Nr. 27 hat eine noch engere Parallele in der Marienanaphora des Cyriacus:²⁶

“Du hast ihn empfangen, ohne dass er sich zusammenzog, er wurde in deinem Mutterleib eingeschlossen, ohne dass er oben abnahm (so Vat. aeth. 16) und ohne dass er unten zunahm”.

Wie die Anaphora der 318 Rechtgläubigen wurden auch die Johannes-Anaphora und die Marienanaphora des Cyriacus von Getatchew Haile – zumindest in einer ersten Fassung – dissidenten Gruppen zugerechnet. Die Johannes-Anaphora war freilich spätestens im 1. Viertel des 15. Jahrhunderts offiziell anerkannt, wird doch ihre Epiklese, neben der Epiklese der Apostelanaphora, im መጽሐፈ ፡ ምሥጢር, *Mäṣḥafä məstir*, das theologisch auf derselben Linie liegt wie die Hoftheologie unter Zär'a Ya'əqob, als Argument für die Gottheit des Heiligen Geistes zitiert²⁷.

Wie diese literarischen Bezüge im Einzelnen zu deuten sind, bedarf noch intensiver weiterer Studien. Jedenfalls sind sie ein klares Indiz dafür, dass die Chrysostomos-Anaphora in den Kontext der theologischen Diskussionen des 14. und 15. Jahrhunderts gehört, die auch in liturgischen Texten ausgetragen wurden. Eine umfassende, detaillierte Untersuchung der literarischen Verwandtschaft zwischen den einzelnen Gebeten könnte die Genese der original äthiopischen Anaphorenliteratur entscheidend erhellen.

Es ist zu hoffen, dass die vorliegende Edition der Chrysostomos-Anaphora, die erste Edition einer äthiopischen Anaphora auf zureichender handschriftlicher Basis, den Anstoß für eine intensivere Beschäftigung der Äthiopisten und der Liturgiewissenschaftler mit diesem faszinierenden und vor allem von Seiten der Liturgiewissenschaft stark vernachlässigten Gebiet gibt. Gerade von der Hamburger Universität, zuerst und vor allem von Ernst Hammerschmidt, dann auch von Siegbert Uhlig, von Verena Böll und jetzt von Maija Priess sind dafür bedeutende Impulse ausgegangen. Die Ausführlichkeit der Besprechung ist ein Zeichen dafür, dass die Arbeit auf diesem Forschungsgebiet, vielleicht auch einmal in Zusammenarbeit zwischen Äthiopistik und Liturgiewissenschaft, wirklich lohnend ist.

Bibliographie

- ABBÀ TACLA-MARIÀM SAMHARÀI 1937, *La messe de Notre-Dame dite Agréable Parfum de Sainteté*, Roma: Scuola Tip. Pio X.
- BEYLOT, R. 1984, *Testamentum Domini éthiopiens. Édition et traduction*, Louvain: Peeters.
- BUDDE, A. 2004, *Die ägyptische Basileios-Anaphora. Text – Kommentar – Geschichte* = Jerusalem Theologisches Forum 7, Münster: Aschendorff Verlag.

²⁶ IDEM (Hrsg.) 1937: 63–102, 248–262, hier S. 80 (nr. 45).

²⁷ YAQOB BEYENE 1990: 246.

Review articles

- DILLMANN, A. 1848, *Catalogus codicum manu scriptorum bibliothecae Bodleianae Oxoniensis*. Pars VII: *Codices Aethiopici*, Oxonii: E Typographeo Academico, nr. 17.
- 1866, *Chrestomathia Aethiopica. Edita et glossario explanata ab A. Dillmann*, Lipsiae: T.O. Weigel, 1866.
- EURINGER, S. 1913, “Die äthiopische Anaphora des hl. Johannes Chrysostomus”, *Der Katholik* 93/1, S. 406–414.
- 1926, “Die Anaphora der 318 Rechtgläubigen. Äthiopisch und deutsch”, *Zeitschrift für Semitistik* 4, S. 125–144, 266–299.
- 1927, “Die äthiopische Anaphora des hl. Epiphanius Bischofs der Insel Cypern. Nach zwei Berliner Handschriften hg. und übersetzt”, *OrChr* 23, S. 98–142.
- 1934, *Die äthiopischen Anaphoren des hl. Evangelisten Johannes des Donnersohnes und des hl. Jacobus von Sarug. Nach drei bzw. vier Handschriften hg. und übersetzt* = *Orientalia Christiana* 33/1, Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, S. 3–122.
- (Hrsg.) 1937, “Die äthiopische Anaphora unserer Herrin Maria. Hg., übersetzt und mit Anmerkungen versehen v. S. Euringer”, *OrChr* 34, S. 63–102, 248–262.
- GETATCHEW HAILE 1981, “Religious Controversies and the Growth of Ethiopic Literature in the Fourteenth and Fifteenth Centuries”, *OrChr* 65, S. 102–136.
- GRÉBAUT, S. – E. TISSERANT 1935, *Codices Aethiopici Vaticani et Borgiani, Barberinianus Orientalis 2 Rossianus 865*, Pars Prior: Enarratio codicum, [Romae].
- HAMMERSCHMIDT, E. 1957, *Die koptische Gregoriosanaphora. Syrische und griechische Einflüsse auf eine ägyptische Liturgie* = *Berliner Byzantinistische Arbeiten* 8, Berlin: Akademie-Verlag.
- 1960, *Äthiopische liturgische Texte der Bodleian Library in Oxford* = *Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für Orientforschung. Veröffentlichung* 38, Berlin: Akademie-Verlag.
- 1964, “Aethiopia I. Die Edition der äthiopischen Texte aus dem Nachlaß von Sebastian Euringer (1865–1943)”, *OrChr* 48, S. 117–126.
- 1987, *Studies in the Ethiopic Anaphoras* = *ÄthFor* 25, Stuttgart: Franz Steiner.
- LÖFGREN, O. (Hrsg.) 1932/33, *Die äthiopische Dioscorus-Anaphora*. Übersetzt und kommentiert v. S. EURINGER, *Le Monde Oriental* 26/27, S. 229–255, bes. S. 230 und 232f.
- 1974, *Katalog über die äthiopischen Handschriften in der Universitätsbibliothek Uppsala ...* = *Acta Bibliothecae R. Universitatis Upsaliensis* 18, Uppsala: Almqvist & Wiksell International, Stockholm – Sweden.
- MEßNER, R. 2007, “Probleme und Aufgaben bei der Edition, historischen Erforschung und theologischen Interpretation orientalischer Anaphoren”, *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* 3^a ser., 4, S. 145–174, bes. 157–161.
- TEDROS ABREHA 2007, Rezension von MAIJA PRIESS, *Die äthiopische Chrysostomos-Anaphora* = *AethFor* 68, Wiesbaden: Harrassowitz, 2006, in: *Orientalia Christiana Periodica* 73, S. 519–525.
- YAQOB BEYENE 1990, *Giyorgis di Saglā. Il libro del Mistero (Maṣḥafa Mestir)*, I = *CSCO* 532, *Scriptores Aethiopici* 97, Lovanii: In aedibus Peeters.
- ZOTENBERG, H. 1877, *Catalogue des manuscrits éthiopiens (gheez et amharique) de la Bibliothèque Nationale*, Paris: Imprimerie Nationale.

Reinhard Meßner, Universität Innsbruck