

Über Wobbermins „Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ägyptens“.

Von

P. Drews in Jena.

Im 17. Band, der von v. Gebhardt und Harnack herausgegebenen „Texte und Untersuchungen“ (N. F., Bd. II, Heft 3^b. 1899) hat Wobbermin neben einem „dogmatischen Brief“: *περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ* (S. 21—25), den er dem Bischof Serapion von Thmuis zuschreibt — ob mit Recht, muß dahin gestellt bleiben — dreißig bisher unbekannte altchristliche Gebete veröffentlicht¹. Er fand sie, wie auch jenen Brief, in einer Handschrift der Bibliothek des Athosklosters Lawra, und zwar in einer Handschrift, die nach seiner Meinung wahrscheinlich dem elften Jahrhundert angehört. Die Gebete — und auf sie kommt es uns hier allein an — sind ohne Zweifel viel älter, und Wobbermin hat nichts Falsches gesagt, wenn er sie „altchristlich“ nennt.

Der Wert dieser kleinen Sammlung liegt zunächst darin, daß wir durch sie einen Blick in die Entstehungsgeschichte der griechischen Euchologien thun können, wie Wobbermin selbst richtig hervorhebt.

Allein damit ist nur der geringste Wert dieser Gebets-

1) Der volle Titel lautet: „Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ägyptens nebst einem dogmatischen Brief des Bischofs Serapion von Thmuis“.

sammlung ausgesprochen. Die Gebete sind so interessant für jeden, der sich mit der Geschichte des altchristlichen Kultus beschäftigt, daß ich von ihnen nicht wieder loskam, und als Ergebnis meiner Beobachtungen und Überlegungen lege ich die folgenden Bemerkungen vor. Ich hoffe damit Wobbermin selbst nicht zuvorzukommen. Denn er kündigt eine eingehende Würdigung der Gebetssammlung an. Da er aber eine umfängliche, auf die alten Liturgieen überhaupt sich erstreckende Untersuchung in Aussicht stellt, so mögen meine wenigen Bemerkungen ihm vielleicht bei diesem Unternehmen einen kleinen Dienst leisten. Jedenfalls möchte ich alle Fachgenossen nachdrücklich auf diese Wobberminsche Veröffentlichung aufmerksam machen, damit sie ihm mit mir dafür danken und bei der Verarbeitung des gebotenen Schatzes helfen.

Die Untersuchung soll in der Weise verlaufen, daß zunächst der ägyptische Typus der Gebete eingehend nachgewiesen wird. Daran wird sich eine Untersuchung über die dem Bischof Serapion von Thmuis zugeschriebenen Gebete der Sammlung anschließen, wobei das Gebet I in Text und Übersetzung nebst kurzem Kommentar geboten werden soll. Ein drittes Kapitel faßt die Entstehung und den Charakter der Sammlung ins Auge, und den Abschluß bildet die Frage nach dem Alter der Gebete¹.

Natürlich, daß dem Leser die Wobberminschen Gebete selbst zur Hand sein müssen. Ein Verzeichnis derselben

1) Sehr gern würde ich in einem Anhang die hauptsächlichsten liturgischen Formeln dieser Gebetssammlung nach Gesichtspunkten geordnet in lexikalischer Form geboten haben, denn die Geschichte der Liturgieen ist zum guten Teil eine Geschichte der Formeln, und jeder Liturgiker wird jede Zusammenstellung der letzteren mit Dank entgegennehmen. Allein weder dem Charakter eines Artikels noch dem dieser Zeitschrift dürfte eine solche Zusammenstellung, die sehr viel Raum einnimmt, entsprechen. Es ist sehr zu bedauern, daß Wobbermin seiner Textveröffentlichung weder ein gründliches Verzeichnis der Bibelcitate noch eben der Formeln beigegeben hat. Es sollte heute keine Veröffentlichung eines liturgischen Textes erfolgen ohne diese Beigaben.

wird gelegentlich gegeben werden, doch bietet das selbstverständlich keinen Ersatz für die Texte selbst¹.

1. Der ägyptische Typus der Gebete.

Wobbermin sieht die Zugehörigkeit sämtlicher Gebete zum Typus der ägyptischen Liturgie einmal durch den in zwei Gebetsüberschriften genannten Namen des Serapion von Thmuis und dann durch die Textgestalt des ersten eucharistischen Gebetes als hinreichend erwiesen an. Er druckt S. 32 und 33 den Abschnitt aus dem ersten Gebet, der die ägyptische Abkunft am schlagendsten beweisen soll, in Parallele mit den betr. Stellen aus der Markus-, Jakobus-, Basilius- und Chrysostomus-Liturgie ab, und es springt in der That sofort in die Augen, daß der Text des betr. Gebetes fast wörtlich mit der betr. Stelle aus der Markus-Liturgie übereinstimmt. Es ist die Stelle unmittelbar vor dem Trishagion, die wir unten S. 308 mit 3, 1—4 bezeichnet haben.

Indes läßt sich der Beweis für den ägyptischen Ursprung dieser liturgischen Stücke noch erheblich verstärken. Ich mache auf folgende Punkte aufmerksam:

1. Der Parallelismus zwischen dem ersten Gebet und der Markus-Liturgie² reicht weiter als bis zur Anführung von Jes. 3, 6, vor der Wobbermin den Paralleldruck (S. 32) abbricht. Ich stelle die zwei Texte nebeneinander und hebe durch den Druck die gemeinsamen Stücke heraus:

1) Inbetreff der von mir citierten Litteratur und der Abkürzungen sei Folgendes bemerkt:

Br. = Brightman, *Liturgies eastern and western* I, Oxford 1896.

Const. Ap. = *Constitutiones Apostolicae* ed. Ültzen (1853).

Renaudot = *Liturgiarum Orientalium collectio*, Paris 1716.

Swainson = *The Greek Liturgies chiefly from original authorities*, Cambridge 1884.

Die römische Zahl mit zwei folgenden arabischen Zahlen z. B. XV 12, 9 giebt die Nummer des Gebetes sowie Seite und Zeile nach der Wobberminschen Veröffentlichung an.

2) Die Liturgie der koptischen Jakobiten (Br. 175, 17 ff.) ist außer Betracht gelassen, wo sie sich mit der Markus-Liturgie völlig deckt.

Wobb. I, 5, 10 ff.

... ἀγιάζοντα, μεθ' ὧν δέξαι καὶ τὸν ἡμέτερον ἀγιασμὸν λεγόντων· ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος σαβαώθ, πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης σου·

πλήρης ἐστὶν ὁ οὐρανός, πλήρης ἐστὶν καὶ ἡ γῆ τῆς μεγαλοπρεποῦς σου δόξης· κύριε τῶν δυνάμεων, πλήρωσον καὶ τὴν θυσίαν ταύτην τῆς σῆς δυνάμεως καὶ τῆς σῆς μεταλήψεως.

Markus-Lit. Br. 132, 1 ff.

Swainson p. 50 u. 51.

... πάντοτε μὲν πάντα σε ἀγιάζει ἀλλὰ καὶ μετὰ πάντων τῶν σε ἀγιάζόντων δέξαι δέσποτα κύριε καὶ τὸν ἡμέτερον ἀγιασμὸν σὺν αὐτοῖς ὑμνούντων καὶ λεγόντων· [von der Gemeinde] ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος σαβαώθ, πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς ἀγίας σου δόξης.

πλήρης γὰρ ἐστὶν ὡς ἀληθῶς ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς ἀγίας σου δόξης διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ κυρίου¹ καὶ θεοῦ καὶ σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Πλήρωσον ὁ θεὸς καὶ ταύτην τὴν θυσίαν τῆς παρὰ σοῦ εὐλογίας διὰ τῆς ἐπιφοιτήσεως τοῦ παραγίου πνεύματος.

Das Gewicht dieser Parallele ist um so größer, als sämtliche uns bekannten östlichen Liturgien (mit Ausnahme der Liturgie der koptischen Jakobiten) 1) eine andere Form des Trishagion (Br. 18, 32 bis 19, 2; 50, 32 bis 51, 4; 86, 12 ff.; 231, 33 ff.; 323, 29 bis 324, 3; 385, 9 ff.; 403, 4) — auch Cyrill von Alex. hat die spezifisch ägyptische Form des Trishagion (in Habak. 3) — und 2) eine ganz andere Anknüpfung an das Trishagion zeigen (vgl. Br. 19, 5 ff.; 51, 6 ff.; 86, 20 ff.; 324, 5 ff.; 385, 17 ff.; 403, 6 ff.). Nur die Liturgie der abyssinischen Jakobiten bringt wenigstens im Anfang des Gebets die typische ägyptische

1) In Cod. Mess. bei Swainson p. 51^a lautet die Stelle: διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ, κυρίου κ. τ. λ. Offenbar ist hier — und auch im textus receptus — ein Einfluss der syrischen Liturgie zu bemerken. In der Jakobus-Lit. (Br. 51, 6 ff.) lautet die Stelle: ἅγιος εἶ ... ἅγιος καὶ ὁ μονογενὴς σου υἱὸς ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός. Die Markus-Lit. verstärkt den Ausdruck noch durch den Zusatz von θεοῦ καὶ σωτήρος.

Formel (Br. 232, 3 f.), um darauf der ägyptischen Kirchenordnung zu folgen.

2. Die Liturgie der koptischen Jakobiten verrät noch den in dem ersten Gebet 4, 3 und 4 (unten S. 309 f.) vorliegenden Übergang zu den Einsetzungsworten, wenn es dort heisst: „reinige diese deine wertvollen Gaben, die vor dein Angesicht gebracht worden sind, dieses Brot und diesen Kelch“ (Br. 176, 13—17; Swainson 51^b). Man vergleiche damit die genannte Stelle im ersten Gebet: *σοὶ γὰρ προσήνεγκαμεν ταύτην τὴν ζῶσαν θυσίαν τὴν προσφορὰν τὴν ἀνάμικτον. σοὶ προσήνεγκαμεν τὸν ἄρτον τοῦτον ...*

3. Das erste Gebet bietet in den Abschnitten 6, 7 und 8 (unten S. 313 f.) einen Aufbau, eine Reihenfolge, wie sie sich so nur in der Markus-Liturgie wiederfindet. Folgende Abschnitte reihen sich hier wie dort aneinander: 1) Bitte für die Kirche: Abschnitt 6 = Markus-Lit. Br. 126, 12 ff.; 2) Bitte für die Toten: Abschnitt 7 = Markus-Lit. Br. 128, 22, bez. 129, 11 ff.; 3) Bitte für die Gemeindeglieder, die im Gottesdienst „geopfert“ haben: Abschnitt 8 = Markus-Lit. Br. 129, 20 ff. Der Aufbau ist in den anderen Liturgien anders. Hier folgt auf das Gebet für die Kirche, zu dem sich das Gebet für die Einzelgemeinde erweitert hat, das Gebet für die Darbringenden, und das Gebet für die Toten macht den Schluss. So ist es in den Liturgieen von syrischem Typus, z. B. in der Jakobus-Liturgie (vgl. Br. 54, 24 ff.; 56, 16—18; 57, 13 ff.). Die apostolischen Konstitutionen kennen im 8. Buch das Gebet für die Darbringenden überhaupt nicht in diesem Zusammenhang und im Gebet für die Kirche (Br. 23, 14 ff.) findet sich eine kurze Bitte für die Toten eingeschaltet (Br. 23, 28). Ebenso liegt die Sache bei Cyrill von Jerusalem (Br. 466, 4 ff. u. 469, 37 Anm. 13). Jenes Zusammentreffen des ersten Gebetes und der Markus-Liturgie ist bei dieser Sachlage also keineswegs zufällig, sondern ist ein Beweis, dass sie beide der gleichen liturgischen Tradition angehören.

4. Vergleicht man den Text der beiden Gebetsstücke 7 u. 8 (unten S. 313 f.) im ersten Gebet, nämlich das Gebet für die Toten und für die Opfernden, mit den entsprechenden Stücken in der Markus-Liturgie, so schimmert bei letz-

terer noch die Verwandtschaft mit unserem Gebet leise durch, denn syrische Einflüsse sind hier in starker Weise nachweisbar, abgesehen von der eigenartigen Gestalt, die dieses Stück auch sonst gehabt haben mag. Es lohnt, beide Texte nebeneinander zu stellen:

Wobb. I.

7. παρακαλοῦμεν δὲ καὶ ἑπὲρ πάντων τῶν κεκοιμημένων, ὧν ἔστιν καὶ ἡ ἀνάμνησις. (μετὰ τὴν ὑποβολὴν τῶν ὀνομάτων) ἀγίασον τὰς ψυχὰς ταύτας· σὺ γὰρ πάσας γινώσκεις. ἀγίασον πάσας τὰς ἐν κυρίῳ κοιμηθείσας. καὶ συγκαταρίθμησον πάσαις ταῖς ἀγίαις σου δυνάμεσιν καὶ δὲς αὐτοῖς τόπον καὶ μονὴν ἐν τῇ βασιλείᾳ σου·

8. δέξαι δὲ καὶ τὴν εὐχαριστίαν τοῦ λαοῦ καὶ εὐλόγησον τοὺς προσενεγκόντας τὰ πρόσφορα καὶ τὰς εὐχαριστίας καὶ χαρίσαι . . .

Markus-Lit. (Br. 128, 22 ff.).

τῶν ἐν πίστει Χριστοῦ προκεκοιμημένων πατέρων τε καὶ ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς ἀνάπανσον κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν . . .¹ [Verlesung der Diptychen]. καὶ τούτων πάντων τὰς ψυχὰς ἀνάπανσον δέσποτα κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν ἐν ταῖς τῶν ἁγίων σου σκηναῖς, ἐν τῇ βασιλείᾳ σου, . . .

Τῶν προσφερόντων τὰς θυσίας, τὰς προσφορὰς, τὰ εὐχαριστήρια πρόσδεξαι ὁ θεὸς . . . (Br. 129, 20 f.)².

Die aufgeführten Momente verbinden sich, um den ägyptischen Typus der eucharistischen Gebete über allen Zweifel sicher zu stellen. Das ist für alles Weitere von Bedeutung. Schwankten wir in Bezug auf den Grundcharakter dieser Gebete, so würden wir auch keine sicheren Schlüsse aus ihnen für die liturgische Entwicklung ziehen können. Daher lag mir daran, die Beweise für den ägyptischen Charakter über Wobbermin hinaus noch zu verstärken. —

Eine Frage, die sich von selbst aufdrängt und mit einer gewissen Spannung sich stellt, sei anhangsweise hier gleich

1) Die folgende Stelle ist z. T. wörtlich aus den syrischen Liturgien entnommen.

2) Dafs das ganze Intercessionsgebet (Br. 126, 12 bis 131, 16) in der Markus-Lit. sich in das Danksagungsgebet zwischen Nr. 2 u. 3 hineinschiebt und es so auseinanderreißt, ist sicher nicht ursprünglich, sondern spätere Änderung.

beantwortet. Ich meine die Frage, ob sich in den Serapions-Gebeten eine Verwandtschaft mit oder eine Abhängigkeit von der ägyptischen Kirchenordnung zeigt? Diese Frage muß durchaus verneint werden. Nicht einmal die Reihenfolge der Gebete ist hier wie dort die gleiche. —

Steht aber der ägyptische Charakter des ersten Gebetes fest, so ist zugleich damit der Beweis erbracht, daß sämtliche Gebete auf ägyptischem Boden entstanden sind. Soweit er hier in Betracht kommt, stimme ich dem Satz von Wobbermin zu: „Da die dreißig Gebete eine geschlossene Sammlung bilden, ist auch die Gesamtheit derselben der Zeit und der Gegend des Serapion zuzuschreiben“ (S. 34). Ob auch der Zeit des Serapion, das unterliegt noch besonderer Untersuchung. Sicher aber gilt das von der Gegend Serapions, von Ägypten, Gesagte¹. Denn die Gebete tragen alle einen gemeinsamen sprachlichen Grundcharakter, womit die Möglichkeit von Überarbeitungen, wovon unten eingehend die Rede sein wird, durchaus nicht ausgeschlossen sein soll. Der Kommentar zu Nr. I wird das an vielen Stellen beweisen. Ich hebe aber als allen Gebeten gemeinsam folgendes heraus: 1. die Formel *θεὸς τῆς ἀληθείας*; 2. der selbständige Gebrauch des *μονογενῆς* ohne *υἱός*, z. B. *διὰ τοῦ μονογενοῦς σοὶ ἡ δόξα* (II, 6, 29) oder *διὰ τοῦ μονογενοῦς σου ἰησοῦ χριστοῦ* (III, 7, 6); 3. die sich fast bei allen Gebeten gleichbleibenden Schlußdoxologie: *δι' οὗ σοὶ ἡ δόξα καὶ κράτος καὶ νῦν καὶ εἰς τοὺς ἑμπαντας αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν*; 4. die fast allen Gebeten (über die Ausnahmen s. unten) eigentümliche Gebetsformeln: *παρακαλοῦμεν* und *δεόμεθα*. Kurz, es ist im wesentlichen ein Sprachcharakter und Sprachgebrauch, der sich durch alle Gebete hindurchzieht. Gehört also mit Sicherheit ein

1) Man wird sogar durch das Sätzchen in Nr. XX: *κτίσαι λαὸν καὶ ἐν τῇ πόλει ταύτῃ* (15, 17) auf Thmuis gewiesen. Für Unterägypten will freilich auf den ersten Blick nicht recht die Bitte im 23. Gebet passen: *χαρίσαι τοὺς ἑταίρους πληροσσιτάτους καὶ γοιμωιάτους* (16, 25). Denn man bittet meist um das, was man nicht hat, Unterägypten ist aber im Vergleich zu Oberägypten sehr regenreich. Indessen ist jedenfalls gemeint, daß der Zustand, wie er ist, bleiben möge.

Gebet nach Ägypten, und das ist mit dem ersten Gebet ohne Zweifel der Fall, so gilt dies für alle.

Zu dem eben geführten Nachweis für die ägyptische Heimat der Gebete treten aber noch hinzu die vielfachen, wenn auch oft nur geringen Parallelen, die koptische liturgische Texte zu unseren Gebeten bieten. Sie werden an der einschlagenden Stelle in den Anmerkungen mitgeteilt werden.

2. Die dem Bischof Serapion von Thmuis zugeschriebenen Gebete der Sammlung.

1. Wir sagten soeben, daß die Gebete durch einen gemeinsamen sprachlichen Charakter zusammengehalten werden und einen gemeinsamen Typus tragen. Wie verträgt sich damit aber die Thatsache, daß zwei Gebete ausdrücklich dem Bischof Serapion von Thmuis zugeschrieben werden: Gebet Nr. I (*Εὐχή προσφόρου σαραπίωνος ἐπισκόπου*) und Gebet Nr. XV (*προσευχὴ σαραπίωνος ἐπισκόπου Θμουέως· εὐχὴ εἰς τὸ ἄλειμμα τῶν βαπτιζομένων*)? ¹ Sind vielleicht sämtliche Gebete auf Serapion zurückzuführen? Diese Frage kann man stellen. Man könnte annehmen, die Überschrift über dem ersten Gebet gälte stillschweigend auch für die folgenden. Aber warum wird dann im XV. Gebet der Name des Serapion wieder ausdrücklich genannt? Unsere Unter-

1) Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß dieser Serapion jener Bischof von Thmuis in Unterägypten ist, der um die Mitte des 4. Jahrh. diesen Bischofsitz einnahm. — Vgl. über ihn Wobbermin S. 25 ff.: Ehrhardt s. v. in Wetzler und Welte, Kirchenlexikon (Bd. XI, S. 179); Smith and Wace, Dictionary of Christian Biogr. s. v. (9), p. 613. Wann Serapion Bischof von Thmuis wurde, ist nicht sicher. Da aber auf der Synode zu Sardica 343 oder 344 zwei ägyptische Bischöfe Namens Serapion für Athanasius eingetreten sind (Athan. Ap. c. Ar. c. 50), so ist es höchst wahrscheinlich, daß einer derselben dieser unser Serapion gewesen ist. Auch ist das Jahr seines Todes nicht festzustellen. Daß er um 360 noch gelebt hat, geht daraus hervor, daß Athanasius, mit dem Serapion eng befreundet war, ihm fünf Briefe schrieb, die in die Zeit 358-362 fallen. — Über seine reiche schriftstellerische Thätigkeit und über die erhaltenen Schriften vgl. Wobbermin S. 26f.

suchung wird uns zeigen, daß jene Vermutung grundlos ist.

Fragen wir nun zunächst, was bedeutet es, wenn ein liturgisches Stück einen Namen an der Spitze trägt? — Ohne Zweifel ist das so gemeint, daß der Name den Verfasser angiebt. So faßt auch Wobbermin die Sache. Er fügt aber richtig hinzu: „aber auch von jenen zwei Gebeten, die den Namen des Serapion tragen, darf das nicht im Sinne eigentlicher litterarischer Autorschaft verstanden werden. Das liegt einmal — ohne daß freilich jede Ausnahme ausgeschlossen wäre — in der Natur der Sache. Kultgebete werden im allgemeinen nicht verfaßt, sie entstehen“ (S. 31). Er kommt aber dann zu dem Schluß: „Immerhin darf und muß die vorliegende Gestaltung der beiden Gebete dem Serapion zugeschrieben werden.“ Eine Begründung dieses Urteils giebt Wobbermin nicht. Er schließt an diese Bemerkung sofort den Hinweis auf die Verwandtschaft des ersten Gebetes mit der Markus-Liturgie an der schon oben angeführten Stelle.

Es wird am Platze sein, über die Gestaltung liturgischer Gebete durch einzelne Kleriker ein allgemeines Wort zu sagen.

Es gab in den liturgischen Gebeten gewisse bewegliche, freie Partien und andere, die durch eine gewisse Tradition schon zäher geworden, gewissermaßen geronnen waren. Zu diesen gehören alle die Stellen, die mit einem Responsorium der Gemeinde abschließen. Hier war eine stehende Formel durchaus am Platze, weil die Gemeinde deutlich merken mußte, wann sie mit ihrem Responsorium einzusetzen habe. Ferner werden sich solche Partien leicht verhärtet haben, in denen wichtige Bibelworte erscheinen, wie die Einsetzungsworte; zur Formel werden leicht die Anfänge und die Schlüsse der Gebete, schon um die Gemeinde zu orientieren, kurz, früh schon werden sich etliche Partien der freien Ausgestaltung durch den Priester eher entzogen haben als andere. Der freien Ausgestaltung stand vor allem das eucharistische Dankgebet, das mit der Formel *Ἄξιον καὶ δίκαιον* zu beginnen pflegte, offen. Noch zur Zeit des Chrysostomus und der Ägyptischen Kirchenordnung steht dem Bischof

das Recht zu, hier seine Gebetsvirtuosität zu entfalten¹. Zieht man diese Gebetsstücke in Betracht, so kann man wirklich von ihnen sagen: der und der hat sie verfaßt. Es war begreiflich, daß schwächere Geister nach berühmten Mustern griffen, sich fremde Gebete abschrieben u. dergl. (Konz. v. Karthago 397, c. 21 u. cod. can. eccl. Afric. 419 bei Bruns I, 126 u. 186). Aber auch hier zog wohl leicht die Tradition insofern eine Schranke, als bestimmte Gedankengruppen in diesem eucharistischen Gebet eine lokale Tradition für sich hatten.

Diese kurze Überlegung zeigt uns, daß Wobbermin sehr recht hat, wenn er den Begriff der Verfasserschaft einschränkt. Aber an anderer Stelle kann man doch wieder von einer wirklichen „Verfasserschaft“ reden. Diese komplizierte Lage macht eine genaue Untersuchung notwendig. Es geht nicht an, ohne sie ohne weiteres „die vorliegende Gestalt der beiden Gebete dem Serapion zuzuschreiben“.

Denn noch eine Möglichkeit muß durchaus ins Auge gefaßt werden. Mag immerhin die Überschrift darin recht haben, daß das eine oder das andere Gebet auf Serapion zurückgeht, kann denn aber dieser Zusammenhang nicht auch darin bestehen, daß Serapion diese Gebete, ohne sie selbst redigiert zu haben, nur zu brauchen pflegte, und daß man sie dann einfach ihm als dem Verfasser zuschrieb? Wenn man die Möglichkeit dieser Auffassung zugeben wird, so wird man erst recht einsehen, wie notwendig es ist, in eine sorgfältige Einzeluntersuchung einzutreten. Wir beginnen zunächst mit dem Gebet Nr. XV.

2. Hier läßt sich nun folgende Beobachtung machen: Gebet XV bildet mit den Gebeten XVI und XVII eine zusammengehörige, selbständige Gruppe, die sich deutlich aus den übrigen Gebeten heraushebt. Wie beweist sich das?

Jedem aufmerksamen Leser wird sich sofort die Beobachtung aufdrängen, daß diese drei Gebete länger, in

1) Vgl. Justin 1 Apol. 13 u. 67; Origenes contr. Cels. 8, 13; Chrysostomus de sacer. 3, 4; Ägypt. Kirchenordnung in TU VI, 4, S. 69.

ihren Ausführungen voller, im Stil eigenartiger sind als die anderen Gebete. Doch ist dies kein schlagender Beweis. Zwingend dagegen sind folgende Beobachtungen:

1. Alle drei Gebete bieten die Formel *ὁ κύριος καὶ σωτὴρ ἡμῶν ἰησοῦς χριστός* (XV 12, 18; XVI 12, 25; 13, 9; XVII 13, 14; XV 12, 8: *ὁ κύριος ἡμῶν χριστός ἰησοῦς*), während in keinem der sonstigen Gebete diese Formel erscheint.

2. Alle drei Gebete verwenden im Unterschied von den sonstigen Gebeten das Verbum *ἐπικαλεῖσθαι* (XV 12, 4; XVI 12, 24; XVII 13, 13 u. 28), wofür die Gebete sonst — mit Ausnahme von I 6, 9; XXIV 17, 7 (allein hier in Partizipialformen) und XXV 17, 23 — immer *παρακαλεῖν* zeigen.

3. In den drei Gebeten kehrt die Konstruktion *ὅστε* c. Acc. c. Inf. wieder (XV 12, 8; XVI 12, 24; XVII 13, 15), die sich in den übrigen 27 Gebeten nicht findet.

4. Allen dreien Gebeten ist gemeinsam der Gebrauch des Wortes *σατανικός* bez. *σατανᾶς* (XV 12, 12; XVI 13, 2; XVII 13, 25), während sich in allen anderen Gebeten das Wort *σατανᾶς* nur einmal, nämlich XXI 15, 25, findet.

5. Während in den Gebeten z. B. I 8, 1 unten S. 314 und XXVII 19, 30 nur von *σῶμα* und *ψυχή* die Rede ist, in Wendungen wie *ὑγεία σώματος καὶ ψυχῆς*, erscheint in XV 12, 11 und XVII 13, 24 die Formel — man beachte die Aufeinanderfolge! — *ψυχῆς σώματος πνεύματος*.

6. In jedem dieser drei Gebete kehrt das Partizipium *ἀντικείμενος* wieder: XV 12, 16 (*ἀντικείμενας ἐνεργείας*); XVI 13, 2 (*δύναμις ἀντικειμένη*) und XVII 13, 25 (*ἐπιβουλή τοῦ ἀντικειμένου*), während es sich sonst nicht ein einziges Mal findet.

7. In den von der Taufe handelnden Gebeten VII, VIII, X u. XI wird für die Taufe das Substantiv *ἀναγέννησις* und das entsprechende Verbum *ἀναγίγνεσθαι* (VII 8, 24 u. 28; 9, 1; VIII 9, 12 u. 14; X 10, 3; XI 10, 12) gebraucht. Davon abweichend lesen wir in XV (12, 15) und in XVI (13, 3): *ἀνάνωθέντες* (an der letzten Stelle neben *ἀναγεννηθέντες*).

8. Zweimal findet sich der Ausdruck *λατική δύναμις*,

nämlich XV 12, 9 und XVII 13, 15, während die Gebete *δύναμις θεραπευτική* (V 7, 22) schreiben, jedenfalls jene Formel nicht bieten.

Man wird zugestehen müssen, daß diese Eigentümlichkeiten, die sich wohl noch um Kleinigkeiten vermehren ließen, nicht zufällig sein können. Man sieht deutlich: Hier war eine Hand thätig

Zur Verstärkung dieser meiner Behauptung mag es auch dienen, daß die Überschriften dieser drei Gebete nach einem einzigen Schema geformt sind. Dieses Schema ist: *εὐχή εἰς* — nämlich zu Nr. XV lautet die Überschrift: *Προσευχή σαραπίωνος ἐπισκόπου θμούεως· εὐχή εἰς τὸ ἄλειμμα τῶν βαπτιζομένων*; zu Nr. XVI: *Εὐχή εἰς τὸ χρῆσμα ἐν ᾧ χρίονται οἱ βαπτισθέντες* (12); zu Nr. XVII: *Εὐχή εἰς ἔλαιον ροσοίντων ἢ εἰς ἄρτον ἢ εἰς ἕδωρ*. Dieses Schema erscheint sonst bei keinem der Gebete. Die Abweichung ist also schwerlich zufällig. Von hier aus fällt nun auch ein Licht auf die ersten Worte der Überschrift von Nr. XV: *προσευχή σαραπίωνος ἐπισκόπου θμούεως*. Sie haben wahrscheinlich als die Hauptüberschrift über diese ganze Gruppe zu gelten¹.

3. Handelt es sich nun in diesen Gebeten um völlig neue und selbständige Entwürfe oder nur um Überarbeitungen? Für Gebet XVII ist diese Frage entschieden. Denn es ist eine erweiternde Überarbeitung des Gebetes Nr. V. Ich stelle beide nebeneinander und hebe durch Druck die Parallelen hervor.

Gebet V.

Gebet XVII.

Ἐλλογοῦμεν διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ μονογενοῦς σου *Ἐπικαλούμεθα σέ τὸν ἔχοντα πᾶσαν ἕξουσίαν καὶ δύναμιν*

1) Jedenfalls ist auch der Ausdruck *προσευχή* nicht ohne Absicht gewählt. Dies Wort bedeutet nicht nur das Einzelgebet, sondern auch den Gebetsakt, der sich in mehreren Gebeten vollzieht, die Gebetsreihe. Wenn in den Apost. Kanones 9 von denen geredet wird, die nicht *τῇ προσευχῇ καὶ τῇ ἀγία μεταλήψει παραμένουσιν*, so ist unter *προσευχή* nicht ein einzelnes, bestimmtes Gebet, sondern eine Gebetsreihe gemeint. Vgl. auch Ignatius ad Smyrn. 7, 1; Const. Ap. II, 39, 3; 41, 1; 54, 1. So mag auch hier *προσευχή* einen allgemeineren Begriff haben.

ἰησοῦ χριστοῦ τὰ κτίσματα ταῦτα, τὸ ὄνομα τοῦ παθόντος ὀνομάζομεν τοῦ σταυρωθέντος καὶ ἀναστάντος καὶ καθέζομενον ἐν δεξίᾳ τοῦ ἀγενήτου ἐπὶ τὸ ὕδωρ καὶ ἐπὶ τὸ <ἔλαιον> τοῦτο· χάρισαι δύναμιν θεραπευτικὴν ἐπὶ τὰ κτίσματα ταῦτα, ὅπως πᾶς πυρετὸς καὶ πᾶν δαιμόνιον καὶ πᾶσα νόσος διὰ τῆς πόσεως καὶ τῆς ἀλείψεως ἀπαλλαγῇ καὶ γένηται φάρμακον θεραπευτικὸν καὶ φάρμακον ὀλοκληρίας ἢ τῶν κτισμάτων τούτων μεταλήψις ἐν ὀνόματι τοῦ μονογενοῦς σου ἰησοῦ χριστοῦ, δι' οὗ σοὶ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος ἐν ἀγίῳ πνεύματι εἰς τοὺς σύμπαντας αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν.

τὸν σωτήρα πάντων ἀνθρώπων, πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτήρος ἰησοῦ χριστοῦ καὶ δεόμεθα, ὥστε ἐκπέμψαι δύναμιν ἰατρικὴν ἀπὸ τῶν οὐρανῶν τοῦ μονογενοῦς ἐπὶ τὸ ἔλαιον τοῦτο¹, ἵνα γένηται τοῖς χριστέμοις ἢ μεταλαμβάνουσιν τῶν κτισμάτων σου τούτων εἰς ἀποβολὴν πάσης νόσου καὶ πάσης μαλακίας², εἰς ἀλεξιφάρμακον παντὸς δαιμονίου, εἰς ἐκχωρισμὸν παντὸς πνεύματος ἀκαθάρτου, εἰς ἀφορισμὸν παντὸς πνεύματος πονηροῦ, εἰς ἐκδιωγμὸν παντὸς πυρετοῦ καὶ ῥίγους καὶ πάσης ἀσθενείας, εἰς χάριν ὀγαθῆν καὶ ἄφεισιν ἁμαρτημάτων, εἰς φάρμακον ζωῆς καὶ σωτηρίας, εἰς ὑγίαν καὶ ὀλοκληρίαν ψυχῆς σώματος πνεύματος, εἰς ὅσων τελείαν. φοβηθῆίτω δέσποτα πᾶσα ἐνέργεια σατανική, πᾶν

δαιμόνιον, πᾶσα ἐπιβουλὴ τοῦ ἀντικειμένου, πᾶσα πληγὴ, πᾶσα μάστιξ, πᾶσα ἀλγηθών, πᾶς πόνος ἢ ὀπίσιμα ἢ ἐντέλιμα ἢ σκίασμα πονηρὸν τὸ ὄνομά σου τὸ ἅγιον, ὃ ἐπεκαλεσάμεθα νῦν ἡμεῖς καὶ τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς. καὶ ἀπερχέσθωσαν ἀπὸ τῶν ἐντὸς <καὶ> τῶν ἐκτὸς τῶν δούλων σου τούτων, ἵνα δοξασθῇ τὸ ὄνομα τοῦ ὑπὲρ ἡμῶν σταυρωθέντος καὶ ἀναστάντος τοῦ τῶν νόσους ἡμῶν καὶ τῶν ἀσθενείας ἀναλαβέντος ἰησοῦ χριστοῦ καὶ ἐρχομένου κοῖναι ζῶν-

1) Im Gebet selbst wird weder Brot noch Wasser, wie doch die Überschrift angiebt, erwähnt. Das erklärt sich daraus, daß das Formular nur für das Öl geboten wird (vgl. die Überschrift: ἢ εἰς ἄρτον ἢ εἰς ὕδωρ). Wurden noch Brot und Wasser dabei dargebracht, so war leicht an der betr. Stelle eine Ergänzung einzufügen. Wie sehr aber der Redaktor an sein Muster sich gehalten hat, geht daraus hervor, daß er, trotzdem er nur von ἔλαιον spricht, doch den Plural τὰ κτίσματα ταῦτα beibehalten hat, der in Nr. V vollen Sinn hat, da das Gebet neben dem Öl auch das Wasser erwähnt.

2) Diese Formel auch in der Markus-Lit. Br. 128, 28 nach Matth. 4, 23; 9, 35 u. 10, 1.

τας καὶ νεκροῖς. ὅτι δι' αὐτοῦ σοὶ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος ἐν ἁγίῳ πνεύματι καὶ ᾧ ᾤν καὶ εἰς τοὺς σίμπαντας αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν.

Läßt sich das Abhängigkeitsverhältnis des XVII. Gebetes vom V. schlechterdings nicht verkennen¹, so sind wir bei den Gebeten XV und XVI nur auf Vermutungen angewiesen, ob auch sie vielleicht Bearbeitungen, Modernisierungen alter Formulare sind. Macht schon das eben gezeigte Verhältnis von Nr. XVII es wahrscheinlich, daß es mit den anderen beiden Gebeten sich ebenso verhalten werde, so läßt sich dafür noch Folgendes anführen: 1) Charakteristika der sonstigen Gebete kehren hier wieder: vgl. z. B. *θεὸς τῆς ἀληθείας* (XV 12, 4) und die Schlufdoxologien. Allein das könnte doch auch auf einfacher Accommodation beruhen. 2) Die Gebete zeigen einen großen Reichtum an Parallelismen, Pleonasmen². Solche Breiten in liturgischen Gebeten lassen fast regelmäsig darauf schliessen, daß das betreffende Gebet nicht ursprünglich ist, sondern die Geschichte einer Überarbeitung hinter sich hat. 3) Es ist sehr auffallend, daß die Taufgebete VII—XI kein Gebet für das Öl und das Chrisma enthalten, während es doch kaum anzunehmen ist, daß eine Taufliturgie, die schon so reich ist wie die gebotene, noch ohne Akte der Salbung gewesen sein sollte. Dürfen wir zur Erklärung des Fehlens der betreffenden Gebete nicht annehmen, daß der Abschreiber der Taufgebete

1) An dem vorliegenden Beispiel haben wir eine interessante Probe, um das Werden und Wachsen der liturgischen Gebete zu verstehen.

2) Wie z. B. XV 12, 8 ff.: „ὥστε τὸν κύριον ἡμῶν χριστὸν ἰησοῦν ἐνεργῆσαι αὐτοῖς ἰατρικὴν καὶ ἰσχυροποιητικὴν δύναμιν καὶ ἀποκαλύψαι μὲν διὰ τοῦ ἀλείμματος τούτου καὶ ἀποθεραπεῦσαι ἀπὸ ψυχῆς σώματος πνεύματος αὐτῶν πᾶν σημεῖον ἁμαρτίας καὶ ἀνομίας ἢ σατανικῆς αἰτίας, τῇ δὲ ἰδίᾳ χάριτι τὴν ἄφρασιν αὐτοῖς παρασχέσθαι“ κτλ. oder XVI 13, 1 ff.: „δι' οὗ σταυροῦ διέτρᾶθη καὶ ἐθριαμβεύθη σατανᾶς καὶ πᾶσα δύναμις ἀντικειμένη, ὡς ἀναγεννηθέντες καὶ ἀνανεωθέντες διὰ τοῦ λουτροῦ τῆς παλιγγενεσίας (Tit. 3, 5) καὶ οὗτοι μέτοχοι γένωνται τῆς δωρεᾶς τοῦ ἁγίου πνεύματος (Act. 2, 38; 10, 45) καὶ ἀσφαλισθέντες τῇ σφραγίδι ταύτῃ διαμείνωσιν ἐδραῖοι καὶ ἀμετακίνητοι (1 Kor. 15, 58) ἀβλαβεῖς καὶ ἄσλοιοι ἀνεπηρέαστοι καὶ ἀνεπιβούλευτοι ἐμπολιτευόμενοι ἐν τῇ πίστει καὶ ἐπιγνώσει τῆς ἀληθείας“ (1 Tim. 2, 4. 2 Tim. 2, 25; 3, 7. Tit. 1, 1. Hebr. 10, 26) κτλ.

τοῦ μονογενοῦς ἰησοῦ χριστοῦ
αἰνεῖν ἱμνεῖν δοξολογεῖν·

Vater des eingebornen Jesus
Christus zu loben, zu besingen,
zu preisen;

2. αἰνοῦμεν σέ ἀγέννητε θεέ
ἀνεξιχνίαστε ἀνεκφραστε ἀκα-
τανόητε πάση γενητῇ ἵποστάσει·

2. wir loben dich, du unge-
schaffener Gott, du Unerforsch-
licher, Unaussprechlicher, jedem
geschaffenen Wesen Unerkenn-
barer;

3. αἰνοῦμεν σέ τὸν γινωσκό-
μενον ἰπὸ τοῦ τῆσδε τοῦ μονο-
γενοῦς τὸν δι' αὐτοῦ λαλη-
θέντα καὶ ἐρμηνηθέντα καὶ
γνωσθέντα τῇ γενητῇ φύσει.

3. wir loben dich, der du
von dem eingebornen Sohn ge-
kannt bist, der du durch ihn ge-
redet und dich geoffenbart und
dich hast erkennen lassen der
geschaffenen Natur.

4. αἰνοῦμεν σέ τὸν γινώ-
σκοντα τὸν τῶν καὶ ἀποκαλί-
πτοντα τοῖς ἁγίοις τὰς περὶ
αὐτοῦ δόξας·

4. Wir loben dich, der du
den Sohn erkannt und den Hei-
ligen seine Herrlichkeit offen-
bart hast;

5. τὸν γινωσκόμενον ἐπὸ
τοῦ γεγεννημένου σου λόγου
καὶ ὁρώμενον καὶ διερμηνημέ-
νον τοῖς ἁγίοις·

5. der du von deinem ge-
zeugten Logos gekannt und ge-
schaut und den Heiligen offen-
bart worden bist;

6. αἰνοῦμεν σέ πάτερ ἀόρατε
χορηγὲ τῆς ἀθανασίας·

6. wir loben dich, unsicht-
barer Vater, Geber der Un-
sterblichkeit;

der gesamten Gräcität fast unbekannt. Ich notiere nur folgende Stelle: Symmachus (2. Jahrh.; vgl. HRE³, III Art. „Bibelübersetzungen, griech.“, S. 23, 20 ff.) oder wahrscheinlicher ein Glossator übersetzt Jes. 57, 6 ⲛⲓⲛⲓⲛ mit *πρόσφορον* (LXX: *θυσία*) vgl. Origenes Hexapla ed. Field II, 542. (Nach gütiger Mitteilung des Herrn Professor D. Deifsmann in Heidelberg).

Abschnitt 1: Das eucharistische Dankgebet.

1. 1. *ἀγέννητον πατέρα*] Über den Unterschied und den Gebrauch von *ἀγέννητος* und *ἀγέννητος* vgl. Suicer, Thes. ecl. I, 49 ff.; Zahn in Patrum apostol. opp. fasc. II (1876), p. 338 comm.

2. Man beachte den Parallelismus der Verse 2—6. — *ἀνεξιχνίαστε* z. τ. λ.] Eine ähnliche Häufung von Prädikaten der Unerkennbarkeit Gottes auch in der Basil.- u. Chrysost.-Lit. Br. 322, 2^b ff.; 322, 23^a ff.; 384, 25; 402, 15 f. — Zu *ἀνεξιχνίαστος* vgl. Röm. 11, 33; Eph. 3, 8; 1 Clem. 20, 5. — Zu *ἀνεκφραστος* vgl. Gregorius-Lit. Renaudot I, 99; Br. 322, 2^b. — Zu *ἀκατανόητος τῇ γεν. φύσει* vgl. Const. ap. VIII, 5, 1.

3. Von hier bis Vers 5 wird Matth. 11, 27 variiert. — *λαληθέντα*] Hebr. 1, 1.

4. *τὰς περὶ αὐτοῦ δόξας*] Joh. 17, 5, 24.

6. *πάτερ ἀόρατε*] Kol. 1, 15. — *χορηγὲ τῆς ἀθανασίας*] 2 Macc.

7. οὐ εἶ ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς
ἡ πηγὴ τοῦ φωτός ἡ πηγὴ
πάσης χάριτος καὶ πάσης ἀλη-
θείας, φιλόπρωπε καὶ φιλ-
πτωχε, ὁ πᾶσιν καταλλασσόμενος
καὶ πάντας πρὸς ἑαυτὸν διὰ
τῆς ἐπιδημίας τοῦ ἀγαπητοῦ
σου υἱοῦ ἔλκων.

2. 1. δεόμεθα ποιήσον ἡμᾶς
ζῶντας ἀνθρώπους·

2. δὸς ἡμῖν πνεῦμα φωτός,
ἵνα γινῶμεν σὲ τὸν ἀληθινὸν
καὶ ὃν ἀπέστειλας ἰησοῦν χρι-
στὸν·

3. δὸς ἡμῖν πνεῦμα ἅγιον,
ἵνα δυναθῶμεν ἐξεπεῖν καὶ δι-

7. du bist die Quelle des
Lebens, die Quelle des Lichts,
die Quelle aller Gnade und
aller Wahrheit, Liebender der
Menschen und der Armen, der
du allen gnädig bist und alle
zu dir ziehst durch die Erschei-
nung deines geliebten Sohnes.

2. 1. Wir bitten, mache uns
zu lebendigen Menschen;

2. gieb uns den Geist des
Lichts, damit wir dich, den
Wahrhaftigen, und den du ge-
sandt hast, Jesum Christum, er-
kennen;

3. gieb uns den heiligen
Geist, damit wir stark werden,

1, 25 LXX; vgl. XXV 17, 24; Origenes contr. Celsum 8, 19; Const. ap. VIII, 12, 4; Jakob.-Lit. Br. 40, 25; Gregorius-Lit. Renaudot I, 92.

7. ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς κ. τ. λ.] Ps. 35, 10 LXX; Spr. 18, 4 LXX; Jakob.-Lit. Br. 50, 15. — χάριτος καὶ πάσης ἀληθείας] Joh. 1, 17 = Ps. 88, 15 LXX u. ὁ. — φιλόπρωπε] Athanasius, Opp. II, 363 D; Gregor Naz. I, 244 B; 379 C; 841 B. — ἐπιδημίας] vom Erscheinen Christi VII 8, 18; 2 Clem. 5, 5; oft bei Origenes z. B. contra Cels. I, 53; Euseb., hist. eccl. 9, 7; Basilius, Opp. III, 41 B; Jakob.-Lit. Br. 33, 13; vgl. 2 Tim. 1, 10; Tit. 2, 13.

2. 1. δεόμεθα] Auch diese Formel hat ihre Geschichte. In den ägypt. Liturgien ist sie später geschwunden, um in der volleren Formel zu erscheinen: δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμεν. So namentlich in der Markus-Lit. Br. 113, 19; 114, 24; 115, 7; 120, 20^b; 121, 6; 124, 26; 126, 12; 133, 31; 141, 16^b; vgl. auch griech. Basil.-Lit. u. Gregor.-Lit. der kopt. Jakobit. Renaudot I, 58. 59. 68. 116; p. 47 = Br. 178, 24. Wie diese Formel entstanden ist, kann man aus unseren Gebeten noch deutlich erkennen. Sie bieten nämlich auch sehr häufig die Formel παρακαλοῦμεν, besonders in Nr. XXVII. Hier schieben sich beide Verba immer durcheinander. Später verband man beide, und jene Formel der Markus-Lit. war fertig. — ποιήσον ἡμᾶς ζῶντας ἀνθρώπους] vgl. XIV 11, 22: ποιήσον . . . καὶ τόνδε ἐπίσκοπον ζῶντα ἐπίσκοπον; XXIV 17, 11: δὸς τὴν ἐκκλησίαν ταύτην ζῶσαν καὶ καθαρὰν ἐκκλησίαν εἶναι (zu ζῶσα ἐκκλ. vgl. 2 Clem. 14, 1); XXV 18, 11: ἵνα πάντες γένωνται ζῶντες καὶ ἐκλεκτοὶ ἄνθρωποι; VI 8, 8: τὰ σώματα αὐτῶν ζῶντα ἔστω σώματα. In dem Begriff ζῶν fließt der Gedanke der Heiligkeit und der Unsterblichkeit zusammen. — ἔλκων] Joh. 6, 44; 12, 32; XX 15, 16.

2. πνεῦμα φωτός] = Geist der Wahrheit und deren Erkenntnis, analog dem johanneisch. πν. τῆς ἀληθείας. — ἵνα γινῶμεν κ. τ. λ.] Joh. 17, 3 (ungenau); vgl. XXI 16, 2.

3. ἵνα δυναθῶμεν] vgl. XII 11, 2; XIII 11, 16; XXV 18, 7; XXIV 17, 13.

ηγῆσασθαι τὰ ἄρρήτά σου μυστήρια.

4. λαλησάτω ἐν ἡμῖν ὁ κύριος ἰησοῦς καὶ ἅγιον πνεῦμα καὶ ὑμνησάτω σὲ δι' ἡμῶν.

3. 1. σὺ γὰρ ὁ ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι.

2. σοὶ παραστήκουσι χίλια χιλιάδες καὶ μύρια μυριάδες ἀγγέλων ἀρχαγγέλων θρόνων κυριοτήτων ἀρχῶν ἐξουσιῶν.

3. σοὶ παραστήκουσιν τὰ δύο τιμιώτατα [σου ζῶα, τὰ πολυόμματα χερουβὶμ καὶ τὰ] σεραφεὶμ ἑξαπτέρυγα, δυὸν μὲν πτέρυξιν καλύπτοντα τὸ πρόσωπον, δυὸ δὲ τοὺς πόδας, δυὸ δὲ πετόμενα καὶ ἀγιάζοντα,

4. μεθ' ὧν δέξαι καὶ τὸν ἡμέτερον ἁγιασμὸν λεγόντων.

5. ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος

auszusprechen und zu vollziehen deine unaussprechlichen Geheimnisse.

4. Reden soll durch uns der Herr Jesus und der heilige Geist und soll dich durch uns preisen.

3. 1. Denn du bist über aller Herrschaft und Macht und Gewalt und Hoheit und jeglichem Namen, der genannt wird, nicht allein in dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen;

2. vor dir stehen tausendmal tausend und zehntausendmal zehntausend Engel, Erzengel, Throne, Gewalten, Herrschaften und Mächte;

3. vor die stehen deine zwei geehrtesten [Wesen, die viel-ägigen Cherubim und] die Seraphim mit sechs Flügeln, mit zwei Flügeln verhüllend das Angesicht, mit zweien die Füße, mit zweien fliegend, und ehrfurchtsvoll anbetend;

4. mit ihnen nimm unsere Anbetung an, die sprechen:

5. Heilig, heilig, heilig, der

4. Auch folgende Übersetzung ist möglich: „Reden soll durch uns der Herr Jesus und der heilige Geist soll dich auch durch uns preisen“. Mit Rücksicht auf Matth. 10, 19 u. 20 und Mark. 13, 11 ist die obige Übersetzung vorzuziehen.

3. 1. Über die Verwandtschaft dieses und zum Teil des folgenden Abschnittes mit der Markus-Lit. vgl. unten S. 319. — Vgl. Eph. 1, 21.

2. σοὶ κ. τ. λ.] Dan. 7, 10; Apoc. 5, 11. — Man beachte den Parallelismus von Vers 2 u. 3. — Dieser Drang zu parallelisieren ist ein sehr wichtiges Moment in der Entstehung der liturg. Formeln. Aus ihm heraus erklären sich z. B. Gebete wie Markus-Lit. Br. 119, 17^{ff}. oder 130, 7 ff.

3. Die in [] beigefügten Worte stehen nicht im Text bei Wobb. 5, 8. Über die Notwendigkeit, sie einzufügen, s. unten S. 321. — Vgl. Jes. 6, 2. — τὰ ζῶα] aus LXX Hab. 3, 2: ἐν μέσῳ δύο ζῶων γνωσθήσῃ; vgl. Clemens Alex. Strom. VII, 7.

5. Vgl. Jes. 6, 3. — Das Responsum der Gemeinde, das Jes. 6, 3 wiederholt, ist offenbar nicht mit angeführt, da es sich nur um die Formulare für die Kleriker handelt. Dafs die Gemeinde aber wirklich respondiert hat, geht aus der Anknüpfung 4, 1 hervor.

σαβαώθ, πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης σου.

4. 1. πλήρης ἐστὶν ὁ οὐρανός, πλήρης ἐστὶν καὶ ἡ γῆ τῆς μεγαλοπρεποῦς σου δόξης.

2. κύριε τῶν δυνάμεων, πλήρωσον καὶ τὴν θυσίαν ταύτην τῆς σῆς δυνάμεως καὶ τῆς σῆς μεταλήψεως.

3. σοὶ γὰρ προσηγάμεν ταύτην τὴν ζῶσαν θυσίαν τὴν προσφορὰν τὴν ἀναίμακτον.

4. σοὶ προσηγάμεν τὸν

Herr Zebaoth, voll der Himmel und die Erde deines Ruhmes.

4. 1. Voll ist der Himmel, voll ist auch die Erde deines erhabenen Ruhmes;

2. Herr der Heerscharen, erfülle auch dieses Opfer mit deiner Kraft und mit deiner Teilnahme;

3. denn dir haben wir dieses lebendige Opfer, die unblutige Darbringung dargebracht.

4. Dir haben wir dieses Brot,

4. 2. κύριε τ. δυν.] (vgl. ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων XVI, 12, 22; Const. Ap. VIII, 29, 2) entweder „Herr der Kräfte“, mit Rücksicht auf das folgende δυνάμεως oder richtiger „Herr der Heerscharen“ nach LXX (z. B. Amos 6, 15; Zeph. 2, 9; Sach. 1, 3; Jer. 40, 12 u. ö.) für $\text{קְדוֹשׁ} \text{יְהוָה}$. So schon bei Justin, Dial. 29. In den griechischen Liturgien (vgl. jedoch Const. Ap. VIII, 29, 2) erscheint diese Formel niemals. Nur in den Responsorien der Gemeinde ist an dieser Stelle überall die Formel κύριος σαβαώθ festgehalten. — πλήρ.] VII 8, 20. — τῆς σ. δ.] Zu δύνამις an dieser Stelle vgl. die Lit. der Abess. Jakobiten Br. 233, 10. Sonst vgl. XVI 12, 25; XVII 13, 15. Auffallend ist die Wendung: πλήρωσον καὶ τὴν θυσίαν ταύτην ... τῆς σῆς μεταλήψεως. Offenbar ist der Gedanke, daß Gott, indem er sich das Opfer aneignet, es mit „Kraft“ erfüllt. Bekanntlich ist sonst in der liturg. Sprache von Justin (1Apol. 67) an μεταλ. term. tech. für den Genuß des Abendmahls durch die Gläubigen (vgl. II 6, 28; V 8, 3 vom Gebrauch geweihten Öls und Wassers).

3. Man beachte den Parallelismus zwischen Vers 3 u. 4 und Vers 9, und zwischen Vers 6 und Vers 10. — ζῶς. θ.] Röm. 12, 1. Das folgende τὴν προσφ. τ. ἀ. ist Apposition dazu. — θυσία, προσφ.] Eph. 5, 2.

4. ὁμοίωμα] vgl. 5. 7. 9. 11. Ὅμο. bezeichnet nie die Eigenschaft der Ähnlichkeit, sondern immer etwas Konkretes, nämlich die Erscheinungsform eines Etwas, wie sie dem Wesen desselben genau entspricht. Bei Plato (Parmen. 132 D) haben die Ideen ihre ὁμοιώματα, ihre ihnen entsprechenden Erscheinungsformen, insofern sind sie παραδείγματα. Παρ. und ὁμο. sind also Korrelatbegriffe. So z. B. LXX Ezech. 2, 1: ὁμοίωμα δόξης κυρίου d. i. die Form, wie die δόξα κυρίου in die Erscheinung tritt. Daher dann einfach die Gestalt, die ein Ding zu tragen pflegt, = μορφή, z. B. Ezech. 8, 2 LXX: ὁμο. ἀνδρός: die Gestalt, Erscheinung eines Mannes; oder Ezech. 8, 3 LXX: ὁμο. χειρός: ein Gebilde, was wie eine Hand aussieht, oder vgl. Ezech. 1, 22. 26. Deut. 4, 12. 15. Apoc. 9, 7 (τὰ ὁμοιώματα τῶν ἀκρίδων). Dann aber bedeutet ὁμο. auch das Abbild, was man von solch einer abbildenden Erscheinungsform gemacht hat = εἰκὼν, wobei immer der Grundgedanke der Ähnlichkeit durchschlägt, während εἰκὼν mehr die Erscheinungsform betont. So steht das Wort LXX Deut. 4, 16 ff. 1 Kön. (1 Sam.) 6. 5. 1 Macc. 3, 48. Ps. 105, 20. Wie häufig es für das berühmte Christusbild von Edessa gebraucht wird, giebt v. Dobschütz (Christusbilder I, 248*) an.

ἄρτον τοῦτον, τὸ ὁμοίωμα τοῦ σώματος τοῦ μονογενοῦς. das Abbild des Leibes des Eingeborenen dargebracht.

Interessant ist namentlich eine Stelle, in der dieses Bild *ὁμοίωμα τοῦ ἀπαρallάκτου πατρὸς ὁμοιώματος* genannt wird, also das Abbild des genauesten Abbildes des Vaters (II, 85**, 8). Es hat also gewissermaßen denselben Wert wie Christus selbst (vgl. besonders Holsten, Jahrb. f. prot. Theol. I [1875], 451 f.). — In der Vulgata, wie überhaupt in der Latinität, wird *ὁμ.* fast immer mit *similitudo*, seltener mit *simulacrum* übersetzt; nur Deut. 4, 12 erscheint einmal *forma*. — In welchem Sinne haben wir nun *ὁμ.* in unserem Falle zu nehmen? Wie hat man es zu verstehen, daß das Brot und der Wein *ὁμοίωμα τοῦ σώματος* bzw. *τοῦ αἵματος* sind? wie ist ferner der Ausdruck: *τὸ ὁμοίωμα τοῦ θανάτου ποιοῦντες* (Vers 7) zu verstehen? Fassen wir *τὸ ὁμοίωμα τοῦ σώματος* als: „Erscheinungsform des Leibes Christi“, so würde die sakramentale Betrachtungsweise durchschlagen. Nun ist aber offenbar hier — man vgl. das *προσηνέγκαμεν*, Vers 3 die Ausdrücke: *ζῶσα θυσία* und *προσφορὰ ἀναίμακτος* und vor allem Vers 7: *παρακαλοῦμεν διὰ τῆς θυσίας ταύτης* — an den Opferakt gedacht: Wie Christus seinen Leib und sein Blut geopfert hat, so opfern wir jetzt *τὰ ὁμοιώματα* von Leib und Blut, also seine Abbilder. Diese Fassung stimmt auch allein zu dem Ausdruck: *τὸ ὁμοίωμα τοῦ θανάτου ποιοῦντες*: Wir vollziehen das Abbild des Todes Christi. Bedenkt man aber, wie für griechische Denker *ὁμοίωμα* und die Sache selbst sich ganz anders berühren, ganz anders ineinander aufgehen, als nach unserer Vorstellungsweise, so finden wir hier eine Brücke zu der Vorstellung, daß eben auch für den Genuß Brot und Wein Leib und Blut Christi sind. Im vorliegenden Gebet ist aber diese Folgerung noch nicht gezogen, denn in der Epiklese (Abschnitt 5) wird das Brot erst durch den heiligen Geist zum Leibe des Herrn, bis dahin ist es doch nur *ὁμοίωμα*. — Wir sehen also, die Bezeichnung *ὁμ.* für die Abendmahlselemente entspricht der Bezeichnung *ἀντίτυπα* oder *σύμβολα*, die wir bei Gregor v. Naz. (Or. 4, 52 opp. I, 101 B) und bei Euseb (dem. evgl. 1, 10 ed. Gaistord I, 105, 1) finden. Auch hier ist nur an die Opferhandlung gedacht (vgl. Loofs, Art. Abendmahl II in HRE³, I, 51, 14 ff.). Die Bezeichnung *ὁμ.* für die Abendmahlselemente findet sich in den griechischen Schriftstellern meines Wissens niemals. Unsere Stelle aber beweist, wie stark damals gerade diese Gedanken lebendig waren. — Es wird nicht überflüssig sein, mit einem Wort auf eine Wendung einzugehen, die Tertullian bietet. Er nennt bekanntlich an zwei Stellen den *panis figura corporis Christi* (adv. Marc. III, 19 u. IV, 40). Liefse sich nun nachweisen, daß *figura* eine gebräuchliche Übersetzung von *ὁμοίωμα* wäre, so würde *ὁμ.* im vorliegenden Falle wohl sicher mit „Gestalt“ zu übersetzen sein, mit „Erscheinungsform“, wie Leimbach (Beiträge zur Abendmahllehre Tertull., S. 65, 1^b; vgl. dagegen Loofs a. a. O. S. 59, 26 ff.) *figura* wiedergeben will. Allein auch Tertullian braucht mit fast allen Lateinern für *ὁμ.* den Ausdruck *similitudo* oder *simulacrum* (vgl. Roensch, Das N. T. Tertull., S. 328 Röm. 6, 5; S. 334 Röm. 8, 3; S. 487 Phil. 2, 7). *Figura* entspricht vielmehr dem griech. *σχῆμα*. Also ist ein Zusammenhang zwischen unserer Stelle und denen Tertullians ausgeschlossen. Liefse er sich nachweisen, so könnte man wohl mit Recht schließen, daß *ὁμ.* bzw. *figura* auch sonst dem liturgischen Sprachgebrauch angehört. Mir ist nur eine Stelle in den Liturgien bekannt, wo das Wort *ὁμοίωμα*, und zwar in demselben Zusammenhang, vorkommt. Wir besitzen nämlich eine syrische Anaphora, die wahrscheinlich der persischen Kirche angehört, in der sich folgender Passus nach

5. ὁ ἄρτος οὗτος τοῦ ἁγίου
σώματός ἐστιν ἰμοίωμα,

6. ὅτι ὁ κίριος ἰησοῦς χρι-
στός ἐν ἧ νυκτὶ παρεδίδοτο
ἔλαβεν ἄρτον καὶ ἔκλασεν καὶ
ἐδίδον τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ
λέγων· λάβετε καὶ φάγετε, τοῦτό
ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπερ
ὑμῶν κλάμενον εἰς ὑφεσιν
ἁμαρτιῶν·

7. διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς τὸ
ὁμοίωμα τοῦ θανάτου ποιοῦν-
τες τὸν ἄρτον προσηνέγκαμεν
καὶ παρακαλοῦμεν διὰ τῆς θν-
σίας ταύτης· καταλλάγηθι πᾶ-
σιν ἡμῖν καὶ ἰλάσθητι θεεὶ τῆς
ἀληθείας·

8. καὶ ὡσπερ ὁ ἄρτος οὗτος
ἐσκορπισμένος ἦν ἐπάνω τῶν

5. Dieses Brot ist das Ab-
bild des heiligen Leibes,

6. denn der Herr Jesus
Christus nahm in der Nacht, in
der er verraten ward, das Brot
und brach es und gab es seinen
Jüngern und sprach: Nehmet
und esset, dies ist mein Leib,
der für euch gebrochen wird
zur Vergebung der Sünden;

7. deshalb vollziehen auch
wir das Abbild des Todes
[Jesu] und haben das Brot ge-
opfert und bitten durch dieses
Opfer: Versöhne dich mit uns
allen und sei gnädig, Gott der
Wahrheit;

8. und wie dieses Brot zer-
streut war über den Bergen

Bickells Übersetzung ins Lateinische findet: . . . accepit panem et vinum quae fecerat voluntas ipsius, sanctificavit ea per verbum Spiritus et hoc mysterium . . . reliquit nobis et bonam similitudinem commisit nobis ut quemadmodum ipse fecit [nos quoque faciamus] iugiter“ (Br. 515, 30 ff.; der syrische Text in: Zeitschr. der deutschen morgenl. Gesellsch., 27. Bd. [1873], S. 608 ff.; unsere Stelle S. 612). Für similitudinem steht im Syrischen ܠܬܘܡܝܘܬܐ; das entspricht aber dem griech. ὁμοίωμα und steht in der Peschito überall für dieses Wort.

5. ἄγ. σῶμα] XXV 18, 2.

6. Über die Form der Einsetzungsworte vgl. unten S. 324. — Vgl. 1 Kor. 11, 23 f. u. Matth. 26, 26. Mark. 14, 22. Luk. 22, 19.

7. παρακαλ.] vgl. das oben S. 307 zu 2, 1 Bemerkte. — τὸ ὁμοίωμα τοῦ θανάτου ποιοῦντες] vgl. darüber oben S. 310 zu Vers 4. Man vergleiche ähnliche Formeln, z. B. bei Justin, Dial. 41: τὸν ἄρτον (bezw. τὸ ποτήριον) ποιεῖν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους; Cyprian, Ep. 63, 7: „offerendo passionis Christi mentionem facere“; Euseb, Dem. evgl. 1, 10: προσφέρειν τὴν μνήμην τοῦ μεγάλου θύματος. Diese Formeln, die vielleicht unmittelbar der Liturgie entlehnt sind, bleiben doch nur beim Vollzug der Erinnerung an den Tod stehen, die vorliegende Stelle ersetzt dagegen die Erinnerung durch ὅμοι. — καταλλάγηθι πᾶσιν ἡμῖν] XXII 16, 13; XXIV 17, 15; XXVII 19, 13; vgl. I 4, 12; XIII 11, 12. — καὶ ἰλάσθητι] Ps. 79, 9 LXX; Dan. 9, 19 LXX; Luk. 18, 13; XIX 14, 29; XXII 16, 13. — θεεὶ τῆς ἀληθείας] Ps. 30, 6; 2 Clem. 19, 1 (θεός τῆς ἀληθείας); 3, 1; 20, 5 (πατήρ τῆς ἀλ.); in den sonstigen Liturgien unbekannt, in den Gebeten unserer Sammlung sehr häufig: I 6, 2; 6, 8; II 6, 25; VI, 8, 7; VIII 9, 10; IX 9, 23; X 10, 10; XIV 11, 22; XV 12, 4; XXVII 19, 6.

8. ὡσπερ bis συναξον ungenaues Citat aus Did. 9, 4 (TU II, 30): ὡσπερ ἦν τοῦτο τὸ κλάσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὄρεων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἐν, οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν.

ὁρέων καὶ συναχθεὶς ἐγένετο εἰς ἓν, οὕτω καὶ τὴν ἁγίαν σου ἐκκλησίαν σὺνάξον ἐκ παντὸς ἔθνους καὶ πάσης χώρας καὶ πάσης πόλεως καὶ κώμης καὶ οἴκου καὶ ποιήσον μίαν ζῶσαν καθολικὴν ἐκκλησίαν.

9. προσηρέγκαμεν δὲ καὶ τὸ ποτήριον τὸ ὁμοίωμα τοῦ αἵματος,

10. ὅτι ὁ κύριος ἰησοῦς χριστὸς λαβὼν ποτήριον μετὰ τὸ δειπῆσαι ἔλεγε τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς· λάβετε πίετε, τοῦτο ἐστὶν ἡ καινὴ διαθήκη, ἧ ἐστὶν τὸ αἷμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτημάτων.

11. διὰ τοῦτο προσηρέγκαμεν καὶ ἡμεῖς τὸ ποτήριον ὁμοίωμα αἵματος προσάγοντες.

5. 1. ἐπιδημησάτω θεὸς τῆς ἀληθείας ὁ ἅγιος σου λόγος ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον, ἵνα γένηται ὁ ἄρτος σῶμα τοῦ λόγου, καὶ ἐπὶ τὸ ποτήριον τοῦτο, ἵνα γένηται τὸ ποτήριον αἷμα τῆς ἀληθείας.

2. καὶ ποιήσον πάντα τοὺς κοινωνοῦντας φάρμακον ζωῆς λαβεῖν εἰς θεραπείαν παντός νοσήματος καὶ εἰς ἐνδυνάμωσιν πάσης προκοπῆς καὶ ἄρετῆς μὴ εἰς κατάκρισιν θεὸς τῆς ἀλη-

und zusammengebracht Eins wurde, so sammle auch deine heilige Kirche aus jeglichem Volk und jeglichem Land und jeglicher Stadt und Dorf und Haus und schaffe eine lebendige allgemeine Kirche;

9. wir haben aber auch den Kelch dargebracht, das Abbild des Blutes,

10. denn der Herr Jesus Christus nahm den Kelch nach dem Mahle und sprach zu seinen Jüngern: Nehmet, trinket, der neue Bund ist dies, was mein Blut ist, das für euch vergossen wird zur Vergebung der Sünden.

11. Deshalb haben auch wir den Kelch geopfert und das Abbild des Blutes dargebracht.

5. 1. Es möge kommen, Gott der Wahrheit, dein heiliger Logos auf dieses Brot, damit das Brot werde der Leib des Logos, und auf diesen Kelch, damit der Kelch werde das Blut der Wahrheit.

2. Und gieb, dafs alle, die davon geniefsen, das Heilmittel des Lebens empfangen zur Genesung von aller Krankheit und zur Förderung* alles Gedeihen und Tugend, nicht aber zum

10. Vgl. 1 Kor. 11, 25 und Luk. 22, 20.

11. προσάγ.] Lev. 3, 1 LXX; Jakob.-Lit. Br. 31, 9. Zu konstruieren ist: ὁμοίωμα αἵματος προσάγ. Es ist der parallele Ausdruck zu: τὸ ὁμοίωμα τοῦ θανάτου ποιοῦντες Vers 7. Eigentlich: Wir vollziehen das Abbild seines Blutvergiessens oder seines blutigen Todes.

5. Die Epiklese.

1. αἷμα τῆς ἀληθ.] Mit ἀληθ. kann nur Christus gemeint sein, wie XXIV 17, 11: δόξα καὶ αἶνος τῆς ἀληθείας, nach Joh.

2. φάρμακον ζωῆς] genau so XVII 13, 23; vgl. V 8, 2 u. 3; XVII 13, 19; XXX 20, 23; φαρμ. ἀθανασίας Ignat. ad Eph. 20, 2; ad Smyrn. 7, 1; Irenaeus adv. haer. IV, 18, 5; V, 2, 2. 3; Acta Thomae ed. Bonnet 74, 20; Ägypt. KO. S. 59.

Θείας μηδὲ εἰς ἔλεγχον καὶ ἕν-
ειδος.

6. 1. σὲ γὰρ τὸν ἀγένητον
ἐπεκαλεσόμεθα διὰ τοῦ μονο-
γενοῦς ἐν ἀγίῳ πνεύματι·

2. ἐλεηθήτω ὁ λαὸς οἷτος,
προκοπῆς ἀξιοθήτω, ἀποστα-
λήτωσαν ἄγγελοι συμπαρόντες
τῷ λαῷ εἰς κατάργησιν τοῦ πο-
νηροῦ καὶ εἰς βεβαίωσιν τῆς
ἐκκλησίας.

7. 1. παρακαλοῖμεν δὲ καὶ
ὑπὲρ πάντων τῶν κεκοιμημένων,
ὧν ἔστιν καὶ ἡ ἀνάμνησις.
(μετὰ τὴν ὑπόβολην τῶν ὀνομάτων)

Gericht, Gott der Wahrheit, noch
zur Schmach und Schande.

6. 1. Denn dich, den Un-
geschaffenen rufen wir an durch
den Eingeborenen im heiligen
Geist:

2 Erbarmen finde dieses Volk,
gewürdigt werde es des Ge-
deihens, gesandt mögen werden
die Engel, beizustehen dem
Volk zur Überwindung des Ar-
gen und zur Befestigung der
Gemeinde.

7. 1. Wir bitten aber auch
für alle die Verstorbenen, deren
Gedächtnis wir auch begehen.
(Nach dem Vorsagen der Namen)

Abschnitt 6, 7 u. 8 bilden das Intercessionsgebet (vgl. z. B. in der Markus-Lit. Br. 126, 12ff.; in den Const. Ap. VIII, 12, 18 Br. 21, 15ff.), das für die gegenwärtige Gemeinde (Abschn. 6), für die Entschlafenen (Abschn. 7) und für die, die im Gottesdienst geopfert haben (Abschn. 8). Welche Erweiterung zeigen dagegen die späteren Liturgien!

6. 2. ἀποστ. ἄγγελοι συμπαρ. τῷ λ.] Parallelen zu dieser Stelle bieten XIX 15, 2: καὶ δυνάμεις ἀγγελικὰς ἀπόστειλον, ἵνα ὁ λαὸς σου οὗτος ἔπας ἁγίος καὶ σεμνὸς ᾦ; XXIV 17, 12: δὸς αὐτὴν [τὴν ἐκκλησίαν ταύτην] ἔχειν θείας δυνάμεις καὶ καθαρὸς ἀγγέλους λειτουργοῦς; vgl. auch XI 10, 13 u. XXVII 19, 22. Die uns bekannten Liturgien bieten dazu keine Parallelen. — εἰς κατάρ. τ. πον.] vgl. Hebr. 2, 14; XXIV 17, 17: καταργεῖν; ὁ πον. ist der Teufel; VIII 9, 15 von den Dämonen. — εἰς βεβ. τῆς ἐκκλ.] βεβαίωσις LXX Lev. 25, 23 und Sap. 6, 19. Zur Sache vgl. XXI 16, 1 und XXVII 19, 11. — ἐκκλησία ist entweder die Einzelgemeinde oder die Gesamtkirche.

7. Gebet für die Entschlafenen.

1. Zu ἀναμν. vgl. Canon. Hippolyti § 169 (TU VI, 4, 106 u. 200) und Anonym. in Hiob III opp Origenis ed. Lommatzsch 16, 238 (memorias), wo die Totenmahle gemeint sind, an die hier nicht zu denken ist. — μετὰ τ. ὑποβ. τ. ὀνομ.] ὑπόβολή, ein Wort, das den Philologen viel Kopfzerbrechen gemacht hat (vgl. Hermann, Op. 5, 301ff. und 7, 65ff.; Bernhardt, Grundriss der griech. Litt. II, 72ff.; Wilamowitz in: Philol. Untersuchungen, 7. Heft: Homer. Untersuchungen, S. 264ff.), bezeichnet eigentlich: das Vorsagen, z. B. das Vorsprechen eines Eides. Daher ἐξ ὑποβολῆς εἰπεῖν „reden auf Grund dessen, was einem vorgelegt, d. h. vorgesagt oder angegeben wird“. Die Antike kannte ein Kampfspiel, bei dem der eine einen homerischen Vers begann, den der andere fortsetzen mußte. Das Anfangscitat war für den andern, der antwortet, daran anknüpfen mußte, eine ὑπόβολή. Kann man das Wort in diesem Sinne hier verstehen? Sehr gut. Denn man muß sich den Verlauf so denken, daß der Diakon die Namen der Verstorbenen recitiert, und der Bischof läßt darauf als auf die ὑπόβολή,

2. *ἀγίασον τὰς ψυχὰς ταύ-
τας· σὺ γὰρ πάσας γινώσκεις.*

3. *ἀγίασον πάσας τὰς ἐν
κυρίῳ κοιμηθείσας.*

4. *καὶ συγκαταριθμήσον
πάσαις ταῖς ἀγίαις σου δυνά-
μειν καὶ δὸς αὐτοῖς τόπον καὶ
μονὴν ἐν τῇ βασιλείᾳ σου·*

8. 1. *δέξαι δὲ καὶ τὴν εὐ-
χαριστίαν τοῦ λαοῦ καὶ εὐλό-
γησον τοὺς προσερχόμενους τὰ
πρόσφορα καὶ τὰς εὐχαριστίας
καὶ χάρισαι ἐγείαν καὶ ὀλοκλη-
ρίαν καὶ εὐθυμίαν καὶ πᾶσαν
προκοπὴν ψυχῆς καὶ σώματος
ὅλω τῷ λαῷ τούτῳ*

2. Heilige diese Seelen; denn
du kennst alle.

3. Heilige alle die in dem
Herrn entschlafenen Seelen.

4. Und zähle sie zu allen
deinen heiligen Mächten und
gieb ihnen eine Stätte und
Ruhe in deinem Reiche.

8. 1. Nimm aber auch an
den Dank des Volkes und segne
die, die die Opfer und die
Danksagungen dargebracht ha-
ben, und schenke in Gnaden
Gesundheit und volle Kraft und
frohen Mut und alle Förderung
der Seele und des Leibes die-
sem ganzen Volk

τῶν ὀνομάτων das Gebet folgen, wie das denn auch thatsächlich in den überlieferten Liturgien der Fall ist (vgl. z. B. Markus-Lit. Br. 129, 9). Unsere Stelle ist das älteste Zeugnis für diese Sitte. Über *ὑποβολή* im Sinne von: „Bedeutung“, „Wortsinn“, „Bezeichnung“ vgl. Migne, Patr. Graeca 10, 236 A. — Der Zusatz: *μετὰ τὴν ὑποβ. τῶν ὀνομ.* kann aber keinesfalls Bestandteil des Gebetes selbst sein. Vielmehr ist dies eine Zwischenbemerkung, die wir in Klammern setzen würden, wie es auch oben geschehen ist, in Abweichung von Wobbermin, der diese Worte zum Vorhergehenden zieht und nach *ὀνομ.* einen Punkt setzt. Wie mir scheint, nicht mit Recht. Denn gemeint ist jedenfalls, das nach dem Worte *ἀνάμνησις* die Verlesung der Namen erfolgt und das danach also fortgefahren werden soll: *ἀγίασον* z. t. λ. Man muß diesen Zwischensatz verstehen wie die Überschriften z. B. über Gebet II: *Μετὰ τὴν εὐχὴν κλάσις*, oder über Gebet III: *Μετὰ τὸ διδόναι τὴν κλάσιν*. Ja streng genommen sind dies ja gar nicht Überschriften, sondern orientierende Zwischenbemerkungen. So und nicht anders sind auch die vorliegenden Worte zu verstehen.

2. *ἀγίασον τ. ψυχ. ταύτας*] setzt voraus, daß die Namen der Entschlafenen verlesen sind.

3. *ἀγίασον π. τὰς ἐν κ. κοιμ.*] vgl. 1 Kor. 15, 18; 1 Thess. 4, 16; Apoc. 14, 13; Const. Ap. VI, 30, 1.

8. Gebet für die, welche geopfert haben.

1. *εὐχ.*] bedeutet hier wohl sicher das „Dankgebet“. VI 8, 11 bedeutet das Wort *εὐχ.* sicher die Abendmahlelemente, *σῶμα καὶ αἷμα* (Z. 8). (Vgl. meinen Art. in der Zeitschr. f. prakt. Theol. 1898 [XX], S. 97 ff.) Der Satz lautet: *δὸς τὴν ἐλλογίαν ταύτην εἰς τήρησιν τῆς κοινωνίας καὶ εἰς ἀσφάλειαν τῆς γενομένης εὐχαριστίας*. Der Gedanke, daß Gott die „Abendmahlelemente“ annehmen soll, ist trotz oben 4, 2 undurchführbar. — *τὰ πρόσφ.*] vgl. das oben S. 305 zur Überschrift Bemerkte. — *τὰς εὐχαρ.*] Sind die Dankgebete oder die Abendmahlelemente gemeint? An sich ist beides möglich. Aber mir will es wahrscheinlicher erscheinen, daß an die ersteren zu denken ist. Denn einmal ist es nicht zu empfehlen, ein und dasselbe Wort so nahe neben-

2. διὰ τοῦ μονογενοῦς σου 2. durch deinen Eingebornen,
 Ἰησοῦ χριστοῦ ἐν ἁγίῳ πνεύ- Jesus Christus, im heiligen Geist;
 ματι

3. ὡςπερ ἦν καὶ ἔστιν καὶ 3. wie es war und ist und
 ἔσται εἰς γενεάς γενεῶν καὶ εἰς sein wird von Geschlecht zu
 τοὺς σύμπαντας αἰῶνας τῶν Geschlecht und in alle Ewigkeit.
 αἰῶνων. ἀμήν. Amen.

Treten wir nun in eine Besprechung dieses Gebetes ein!
 Und zwar werden wir die einzelnen Abschnitte gesondert
 behandeln müssen.

Abschnitt 1, das eucharistische Dankgebet.
 Der erste, der uns überhaupt von diesem wichtigen Gebet
 Zeugnis giebt, ist Justin, und es kann keinem Zweifel unter-
 liegen, daß zu seiner Zeit das Gebet, das der Bischof frei
 sprach, einen Dank für die Schöpfung der Welt und die
 Erlösung der Menschheit enthielt — ein Dank, der jedenfalls
 in die Einsetzungsworte ausklang ¹.

Dieser Gebetsinhalt war ohne Zweifel der allgemeine.
 Denn er hat sich in den folgenden Jahrhunderten noch er-

einander, wie hier, in verschiedenem Sinne zu nehmen, sodann aber ist
 der Plural *εὐχαριστία* für die Abendmahls-elemente sonst nicht nach-
 weisbar, was allerdings nicht zwingend sein würde; endlich aber haben
 nicht einzelne, sondern es hat die ganze Gemeinde das Abendmahl dar-
 gebracht. Dank haben sie alle dargebracht, aber nur einzelne *προσφορα*
 und Dankgebete. Wir haben hier also an die zu denken, die besondere
 Gaben beim Gottesdienste opferten.

3. Vgl. 1 Clem. 61, 3 und Assemanus, Missale Alex. II, 66
 (kopt).

1) Dial. 41. 70. 117; 1 Apol. 13 — Übrigens deutet der Umstand,
 daß man an den beiden zuletzt angeführten Stellen (vgl. 1 Apol. c. 13:
ἐφ' οἷς προσφερόμεθα πᾶσιν) ebenso gut an jede Mahlzeit wie ans Abend-
 mahl denken kann, darauf hin, daß noch zu Justins Zeit das eucharist.
 Gebet sich nicht wesentlich von einem Tischgebet wird unterschieden
 haben. Zur Sache Th. Harnack, Der christl. Gemeindegottesdienst,
 S. 261 ff. — Mir will außerdem sehr wahrscheinlich erscheinen, daß
 in diesem Gebet auch die Stelle Mal. 1, 11 (oder 10—12) eine Rolle
 gespielt hat. Denn an zwei Stellen, wo vom Abendmahlsgebet die Rede
 ist, citiert Justin auch jenes Prophetenwort, nämlich Dial. 41 u. 117
 (vgl. außerdem 28 u. 116). Noch in der Markus-Liturgie (Br. 126, 7 ff.)
 kehrt dieses Citat in diesem Zusammenhang wieder (vgl. das *προσφέρεται*
 in Dial. 41 und Br. 126, 9 gegen LXX: *προσάγεται*).

halten. So bei Cyrill von Jerusalem (Cat. 23, 6; Br. 465, 14 ff.), so in den apostolischen Konstitutionen (8, 12, 4; Br. 14, 25 ff.), bei Chrysostomus (in 1 Kor. 24, 1; Opp. X, 212; Br. 474, 4 ff.), bei Jakobus von Edessa (Assemani, Bibl. orient. I, 482). In der Jakobus-Liturgie ist der Dank für die Schöpfung zu einem Dank mit der Schöpfung geworden (Br. 50, 12 ff.). Eine eigene Gestalt hat das ganze Gebet in der Markus-Liturgie (Br. 125, 21 ff.) erhalten¹, aber deutlich ist auch hier noch der Grundtypus zu erkennen.

Neben dieser Form des Abendmahlsgebetes zeigt sich nun in Ägypten, und zwar in der sogen. Ägyptischen Kirchenordnung, eine andere: der Dank wird nicht für die Schöpfung, sondern nur für die Erlösung dargebracht (TU VI, 4, 51 ff.). Das Gebet beginnt nicht, wie sonst üblich, indem das voraufgehende: „Es ist würdig und recht“ wieder aufgenommen wird, sondern einfach: „Wir danken dir, Herr, durch deinen lieben Sohn, Jesus Christus“ u. s. w. Wann diese Form aufgekommen ist, wissen wir nicht². Weite Verbreitung hat sie nicht gefunden. Sie kehrt nur in der Liturgie der abessinischen Jakobiten wieder.

Offenbar gehört unser Gebetsstück, so wie es lautet, keinem dieser beiden Typen an. Dadurch wird es höchst wahrscheinlich, daß es auf einen besondern Verfasser zurückgeht, der es für einen andern Text eingesetzt hat.

1) Eine spätere Einschlebung aus dem syr. Typus (Br. 51, 12 ff.) bilden die Worte Br. 125, 28—31, bzw. bis 126, 2, wie deutlich aus der Lit. der kopt. Jakobiten hervorgeht. Das πάντα δὲ ἐποίησας 126, 2 knüpft deutlich an: πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς (125, 27) oder wenigstens an das: σοὶ τῷ ποιῶντι τὸν ἄνθρωπον bis ὁμοίωσιν (125, 28) an. — Die Intercession (Br. 126, 12 bis 131, 16) unterbricht den ganzen Zusammenhang des Gebetes, das 131, 21 an 126, 10 wieder anschließt. Diese merkwürdige Stellung des Intercessionsgebetes ist keinesfalls ursprünglich, sondern eine spätere Änderung, von der schon Jakobus v. Edessa (Assemani, Bibl. orient. I, 484) Kenntnis hat. Übrigens erscheint sie auch in der Lit. der Abess. Jakobiten (Br. 228, 24 ff.).

2) Man könnte vermuten, daß der Anfang des Gebetes einfach durch irgendeinen Zufall im Texte ausgefallen und nicht auf uns gekommen sei. Allein gegen diese Annahme spricht, daß genau diese verkürzte Form in der Lit. der Abess. Jakobiten wieder erscheint (Br. 228, 17 ff.).

Dies ist um so wahrscheinlicher, als sich wenigstens im Eingang die alte Form erkennen läßt. Dafs das Gebet zunächst ein Lob Gottes anstimmt, und zwar als des Unfassbaren, Überweltlichen, deutet darauf hin, dafs das Gebet, das sonst an dieser Stelle zu stehen pflegte, dem allgemeinen Typus wohl entsprochen haben mag.

Kurz, überblickt man die sonst überlieferten analogen Gebetsstücke, so gewinnt man den Eindruck, dafs wir es hier nicht mit einem „gewordenen“ Gebetsstück, sondern mit einem „gemachten“ zu thun haben, dafs hier eines Theologen Hand absichtlich ein Gebet geschaffen hat, das seiner Theologie entsprach und das diese seiner Gemeinde einprägen helfen sollte.

Dabei an Serapion zu denken, dagegen ist kein stichhaltiger Grund zu finden, im Gegenteil, dafür läßt sich manches geltend machen. Die christologischen Fragen erregten seine Zeit in auferordentlicher Weise. Dafs sie sich auch in die Liturgie hineindrängten, das ist eigentlich nicht zu verwundern, sondern vielmehr zu erwarten. Dafs er ferner an Matth. 11, 27 anknüpft (vgl. oben S. 306), ist an sich schon begreiflich, aber diese Stelle spielt in den christologischen Erörterungen überhaupt eine Rolle. So hat Athanasius einen Traktat über jenes Bibelwort verfaßt, der aber, soweit er uns erhalten ist, auf die Worte, auf die es uns hier ankommt, nicht eingeht, sondern nur den Anfang des betreffenden Verses: „Alle Dinge sind mir übergeben von meinem Vater“ behandelt¹. Wohl aber gehört Matth. 11, 27^b mit zu den Bibelworten, die Athanasius sehr häufig ins Feld führt und bespricht². Sollte etwa in diesen Eindrücken der Ursprung dieses Gebetsstückes ruhen?

Richtig ist, dafs auch schon Origenes mit Matth. 11, 27^b sehr eingehend operiert, und zwar in einer Weise, dafs sich das vorliegende Gebetsstück vollständig aus der origenistischen Theologie heraus verstehen läßt³. Überhaupt bietet

1) Opp. I, 102 ff.

2) Opp. I, 416 B; 443 E; 490 C; 585 D; 628 F; II, 40 C u. D; 226 E.

3) So vergleiche man mit 1, 3—5 folgende Worte, die sich un-

unser Gebetsstück nichts, was nicht auch zur Zeit des Origenes oder unmittelbar nach ihr hätte gesagt werden können. Aber man sucht doch nach einem stichhaltigen Grund einer so eigenartigen Änderung einer traditionellen Form, und dieser lag in der Zeit des Athanasius viel eher vor als in der des Origenes. Daher wird die Überschrift, die das Gebet auf Serapion bezieht, wohl ein gutes Recht haben, wenigstens in Rücksicht auf das erste Stück; wie es weiter steht, wird sich erst zeigen müssen.

Man kann gegen Serapions Verfasserschaft nicht einwenden, daß das Gebetsstück die Nicänischen Schlagworte vermissen lasse. Wenn man bedenkt, daß selbst Athanasius mit Nicänischen Formeln bis zum Jahre 346 zurückhaltend war¹, wenn man auch in den apostolischen Konstitutionen, deren nachnicänische Abfassung außer Zweifel steht, an der analogen Stelle diese Formeln nicht findet², so wird man in dem Fehlen der Nicänischen Formeln keinen Grund sehen, unser Gebetsstück vornicänisch sein zu lassen. Nach allem darf man wohl als sehr wahrscheinlich annehmen, daß unser erster Gebetsabschnitt von Serapion redigiert ist.

Nur die ersten zwei Verse möchte ich von dieser Bearbeitung ausnehmen. Denn die Formel *Ἄξιον καὶ δίκαιον*, womit das Gebet beginnt, ist ohne Zweifel älter als Serapion, jedenfalls die älteste dieser Art, die wir kennen. Denn schon die Formel *Ἄξιον ὡς ἀληθῶς καὶ δίκαιον* ist eine Erweiterung, so alt sie auch sein mag (Const. Ap. VIII, 12, 4; Br. 14, 25). Vor allem gilt dies aber von Wendungen wie: *Ὡς ἀληθῶς ἄξιόν ἐστι καὶ δίκαιον, πρότερον τε καὶ*

mittelbar an die Citation jener Matthäusstelle als Erklärung anschließen: *οὔτε γὰρ τὸν ἀγέννητον καὶ πάσης γεννητῆς φύσεως πρωτότοκον καὶ ἄξιον εἰδέναι τις δύναται ὡς ὁ γεννήσας αὐτὸν πατήρ, οὔτε τὸν πατέρα ὡς ὁ ἐμψυχος λόγος καὶ σοφία αὐτοῦ καὶ ἀλήθεια* (contra Celsum VI, 17 ed. Kötschau II, 88; vgl. VI, 65 u. 68 ebenda S. 135 u. 138).

1) Vgl. Loofs, Art. Arianismus in HRE³ II, 19, 21 ff.

2) Das Gebet (VIII, 12, 4) erinnert vielmehr in einzelnen Wendungen, wie: *πρὸ πάντων αἰώνων γεννήσας; υἱὸν μονογενῆ; λόγον θεόν* = *τὸν τοῦ θεοῦ λόγον* an die Eusebianische Formel vgl. Kattenbusch, Apost. Symbol I, 229.

δφειλόμενον (Lit. Jak. Br. 50, 12) und ähnlichen, wie sie in den späteren Liturgien sich finden (Lit. Mark. Br. 125, 21; Syr. Jakobiten Br. 85, 28; Kopt. Jakobiten Br. 164, 27; Basil. Br. 322, 1 und 402, 5; Armen. Br. 435, 30; Mone, Lat. u. griech. Messen, S. 19)¹. Streichungen hat Serapion nicht vorgenommen. Also ist der Eingang des Gebets sicher ursprünglich. Ferner sind die Wendungen *ἀγέννητος πατήρ* bzw. *θεός* und *ὁ μονογενὴς ἰησοῦς χριστός* in Vers 1 u. 2 so häufig in den folgenden Gebeten, daß die gleiche Herkunft dieser Gebete und jener Verse wohl anzunehmen ist.

Abschnitt 2 hängt sowohl in der sprachlichen Form als auch im Gedanken so eng mit den andern Gebeten zusammen, wie es aus dem Kommentar zu ersehen ist, daß schwerlich hier die Hand eines Redaktors anzunehmen ist.

Abschnitt 3, das Trishagion, jenes Stück, das sich fast wörtlich in den ägyptischen Liturgien des Markus und der koptischen Jakobiten wiederfindet (vgl. oben S. 294), hat Serapion ohne Zweifel in dieser Gestalt vorgefunden. Der Gedanke, als ob er diese Form geschaffen und als ob sie sich aus seiner Liturgie in Ägypten weiter verbreitet habe, hat alles gegen sich und könnte nur dann ein Recht beanspruchen, wenn schlagende Gründe dafür sich beibringen ließen. Daß dieses Stück eine so reiche und fertige Gestalt zeigt, kann nicht verwundern, wenn man bedenkt, daß es zu den ältesten Stücken der Anaphora gehört. Schon im ersten Clemensbrief c. 34, 6 findet sich die älteste liturgische Form dieses Stückes: *Μύρια μρυιάδες παρεισθήκεισαν αὐτῷ, καὶ χίλια χιλιάδες ἐλειτούργουν αὐτῷ καὶ ἐκ-έκραγον· Ἄγιος ἄγιος ἄγιος κύριος σαβαώθ, πλήρης πάσα ἡ κτίσις τῆς δόξης αὐτοῦ.* Diese Verbindung von Dan.

1) Die einfachste und älteste Formel tritt wieder auf in der Lit. Chrysost. (Br. 321, 28 u. 384, 23 vgl. Jakob v. Edessa bei Assemani, Bibl. orient. I, 482 Br. 492, 3), die ja eine Reduktion der üblichen Liturgie aufweist. Es ist interessant zu sehen, daß hier zu der ältesten einfachen Form zurückgegriffen ist. Ob sich das auch sonst bei den Reduktionen beachten läßt? Übrigens ist diese Form auch häufig bei Mone a. a. O. S. 17. 23. 25. 32.

7, 10 und Jes. 6, 3 an dieser Stelle ist sicher dem liturgischen Gebrauch entlehnt. Also uralt ist dieses Stück, und seine fertige Entwicklung in früher Zeit hat nichts Verwunderliches. (Vgl. Origenes in Jes. hom. 1, 2.) Nur das ist die Frage: Ist die Form, die das Serapions-Gebet aufweist, die ursprünglich alexandrinisch-ägyptische gewesen, oder ist es die Form, die die Markus-Liturgie und die Liturgie der koptischen Jakobiten bietet? Denn Verschiedenheiten liegen vor. Die wichtigsten sind folgende: 1. die Worte bei Serapion 3, 2: *θρόνων κυριοτήτων ἀρχῶν ἐξουσιῶν* fehlen bei Markus und bei den Kopten, dafür liest die Markus-Liturgie *στραταί* (Br. 131, 25). 2) In 3, 3 fehlen zwischen den Worten *τὰ δύο τιμιώτατα* und *σεραφείμ ἐξαπτέρυγα* folgende von der Markus-Liturgie und den Kopten gebotenen Worte: ... *σου ζῶα, τὰ πολύομματα χειροβίμ και τὰ ...* (Br. 131, 25 f. = Swainson S. 48 und Br. 175, 24). Endlich 3) schließt die Markus-Liturgie diesen Gebetsteil mit folgenden, dem Serapions-Gebet gänzlich fremden Worten: ... *καὶ θυσίαν ἱπτάμενα καὶ κέκραγεν ἕτερος πρὸς τὸν ἕτερον ἀκαταπαύστοις στόμασι καὶ ἀσιγήτοις θεολογίαις τὸν ἐπινίμον καὶ τρισάγιον ἕμνον ἄδοντα βοῶντα δοξολογοῦντα κειραγότα καὶ λέγοντα τῇ μεγαλοπρεπεῖ σου δόξῃ* "Αγιος ἄγιος κ. τ. λ. (Br. 131, 28 bis 132, 1).

Fassen wir die erste Abweichung ins Auge, so ist zu sagen, daß sich der Zusatz des Serapions-Gebetes aus Eph. 1, 21 wohl auf Serapion zurückführen läßt. Denn er findet sich an dieser Stelle in verschiedenen Liturgien, so in den Constit. Apost. VIII, 12, 13 Br. 18, 26; bei Cyrill von Jerusalem cat. 23, 6 Br. 465, 16; in der Jakobus-Liturgie Br. 50, 22 ff. und in der Basilius-Liturgie Br. 323, 15 f. = 402, 27. Doch legt dieser häufige liturgische Gebrauch auch den Gedanken nahe, daß erst ein Abschreiber den Zusatz eingefügt hat. Daß er ursprünglich in der ägyptischen Liturgie stand, glaube ich nicht, denn die Markus-Liturgie, die den Reichtum der Formen liebt, hätte ihn kaum weggelassen, um so weniger, als er ja auch noch durch die Jakobus-Liturgie gedeckt war, die, wie wir gleich sehen werden, auch hier von starkem Einfluß auf die Mar-

kus-Liturgie gewesen ist. Also entweder hat Serapion oder ein späterer Abschreiber den Zusatz gemacht. — Wenn aber die Markus-Liturgie in jeder Textform nach ἀρχαγγέλων hinzufügt: στρατιαί, so findet sich dieser Zusatz nicht bei den Jakobiten, sondern dafür ein Wort, daß Swainson (p. 49) mit „tibi ministrantes“, Brightman (p. 175, 22) mit „serving thee“ übersetzt. Das Wort στρατιαί ist aber an dieser Stelle nachweisbar auch in den Constit. Apost. VIII, 12, 13 Br. 18, 25 f. Ursprünglich ist dieses Wort dem ägyptischen Typus jedenfalls nicht.

Die zweite Verschiedenheit, nämlich der Ausfall der Worte σου ζῶα κτλ. im Serapions-Gebet, beruht ohne Zweifel auf einem Schreibfehler des Abschreibers. Denn es muß auffallen, daß im Serapions-Gebet die Cherubim fehlen, die sich sonst überall an dieser Stelle genannt finden, um so mehr, als die Worte τὰ δύο τιμώτατα σεραφεῖμ gar keinen Sinn geben; das δύο weist offenbar auf die Seraphim und Cherubim hin. Zum Überflus aber können wir noch aus Athanasius nachweisen, daß zu seiner Zeit an dieser Stelle weder die Cherubim fehlten, noch das Wort ζῶα. In dem Traktat über Matth. 11, 27 (in illud: Omnia mihi 6) heisst es: χερουβὶμ ἢ σεραφὶμ . . . τὴν δοξολογίαν προσφέρουσιν und τὸ τρίτον τὰ τίμια ζῶα ταῦτα προσφέρειν τὴν δοξολογίαν Ἅγιος ἄγιος ἄγιος λέγοντα (Opp. I, 108 A u. C). Wir haben es also einfach mit einem lapsus calami hier zu thun¹. Daher habe ich auch in den Text einfach diese ausgefallene Stelle, allerdings in Parenthese, wieder eingesetzt.

Wenn endlich die Markus-Liturgie einen Ausgang dieses Gebetsteiles bis zum Trishagion zeigt, der im Serapions-Gebet keinerlei Parallele findet, so ist das daher zu erklären, daß dieses Stück aus der syrischen Liturgie eingedrungen ist. (Man vergleiche Br. 131, 28 bis 132, 1 mit Br. 50, 25—30 und 86, 7—10 und 482, 20 f.) Das konnte um so leichter geschehen, als auch dort schon als ein gemeinsamer Besitz-

1) Vgl. außerdem Isidor v. Pelus., Epp. I, 151: τὰ πολυόμματα ζῶα (Br. 508, 41).

stand aller Liturgien sich Jes. 6, 2 vorfand. Dafs jener Passus nicht genuin alexandrinisch ist, erhellt auch daraus, dafs ihn die Liturgie der koptischen Jakobiten nicht kennt (Br. 175, 27 = Swainson 49^b)¹.

Wir dürfen also sagen, dafs das Gebetsstück 3, und fügen wir auf Grund unserer Erörterung oben S. 294 gleich hinzu, dafs auch 4, 1 ohne Zweifel ein alt überliefertes Formular der ägyptischen Liturgie ist, an dem sich schwerlich eine redigierende Feder vergriffen hat.

Besonderes Interesse erregt nach verschiedenen Seiten hin das Gebetsstück 4: die Einsetzungsworte. Hat es Serapion entworfen, oder lag es ihm schon in der Form vor, in der wir es jetzt lesen?

Dafs der Eingang des Gebetes (v. 1—4^a) jedenfalls alexandrinisch war, haben wir oben (S. 294f.) schon gesehen. Ein weiteres Stück, das man als liturgischen festen Bestand ausscheiden kann, ist das Citat aus der Didache (9, 4) im 8. Vers. Schon Wobbermin hat darauf aufmerksam gemacht, dafs dieses Stück, sogar vermehrt durch Did. 9, 3, in der pseudo-athanasianischen Schrift *De virginitate*² § 13 (Opp. II, p. 117 B u. C) citiert wird, und zwar habe der Autor dieses Gebet der Didache deshalb aufgenommen, „weil es im liturgischen Gebrauch der Kirche war“ (S. 26). Diese Vermutung wird dadurch gestützt, dafs in derselben Schrift § 14 ein Gebet als Dankgebet nach dem Essen geboten wird, das durchaus die liturgischen Formen und den Aufbau zeigt, wie sie im Dankgebet nach dem Empfang des Abendmahls üblich waren. So beginnt das Gebet des Pseudo-Athanasius, um nur eine Parallele anzuführen, fast wörtlich wie jene Dankgebete³. Die Entlehnung eines Ge-

1) Allerdings finden sich bei Didymus v. Alex. (gest. c. 395), *De trinit.* 2, 77 A Wendungen, die der Liturgie entnommen zu sein scheinen, nämlich: *ἀναναφανούτων ἀσιγήτοις στόμασι καὶ ἀκαταπάστῳ φωνῇ* (Br. 508, 39ff.). Allein kann dies nicht ein Citat aus der syrischen Liturgie sein?

2) Übrigens tritt Eichhorn, *Athan. de vita ascet.*, p. 27 sqq. für die Echtheit ein.

3) Jenes hebt an: *εὐχαριστοῦμεν καὶ αἰνοῦμέν σε, ὅτι κατηξίωσας*

betsstückes aus dem Gemeindegottesdienst zu privatem Gebrauch ist also nicht ohne Parallele. Dazu kommt, daß sich vielleicht aus einem früheren Gebrauch jener Didache-stelle im Gottesdienst eine Formel erklärt, die sich noch später mehrfach nachweisen läßt, nämlich die Formel: *ἡ ἀγία [σου] ἐκκλησία τῆς ἀπὸ περάτων ἕως περάτων [τῆς οἰκουμένης]*¹. Vor allem aber muß dieses Citat alter Bestand dieses Gebetsstückes sein, da es nicht im geringsten in den Gedankengang paßt, der verfolgt wird. Es handelt sich um die Wiederholung des Opfers Christi — dazu paßt schlechterdings nicht die Bitte um Einigung der Kirche. Die Hand des Redaktors also liefs ein altehrwürdiges Stück stehen, obwohl es ihm den Gedankengang unterbrach: das Stück war alt, populär, daher die Zurückhaltung.

Ist aber als sehr wahrscheinlich anzunehmen, daß es alter Brauch war, an dieser Stelle die Didache zu citieren, so eröffnet das eine ziemlich weite Perspektive. Denn dann wird man annehmen müssen, daß es eine Tradition gegeben hat, wonach die Abendmahls Worte nicht einfach in einer biblischen Relation nacheinander hercitiert wurden, sondern wonach den Einsetzungsworten je über Brot und Kelch ein Gebetsstück folgte². Daß es zu solch einer Form kommen konnte, ist ganz verständlich. Hier lebt die alte Sitte der Didache,

ἡμῖν μεταλαβεῖν τῶν ἀγαθῶν τῶν σῶν, τῶν σαρκινῶν τροφῶν. In den apostolischen Konstitutionen lesen wir: *Μεταλαβόντες . . . εὐχαριστήσωμεν τῷ καταξιώσαντι ἡμᾶς μεταλαβεῖν τῶν ἀγίων αὐτοῦ μυστηρίων* (Br. 25, 19 ff.) und in der Jakobus-Liturgie: *Εὐχαριστοῦμέν σοι Χριστέ ὁ θεὸς ἡμῶν ὅτι ἠξίωσας ἡμᾶς μετασχεῖν τοῦ σώματος καὶ αἱματός σου* (Br. 64, 32^a ff., vgl. außerdem Br. 141, 9 ff. u. 342, 16 ff.).

1) Vgl. Const. Ap. VIII, 12, 18 Br. 21, 15; Cyrill v. Jerus., Cat. 18, 23 MSG 33, 1044; Chrysostom. Br. 474, 27; griech. Basilius-Lit. der kopt. Jakob. Renaudot I, 58).

2) Diese Tradition braucht durchaus nicht allgemein gewesen zu sein. Das kann man nicht aus den oben angeführten Stellen schließen, in denen vielleicht ein Rest, eine Erinnerung an den liturgischen Gebrauch von Did. 9, 4 vorliegt. Denn die Formel kann einfach später von einer Liturgie zur andern gewandert sein, und das wird das Wahrscheinlichste sein.

je über Brot und Wein ein besonderes Gebet des Dankes und der Weihe zu sprechen¹, weiter. Zwar hat sich ein einziges großes Dankgebet seit der Vereinigung des Abendmahls mit dem Morgengottesdienst gebildet, aber innerhalb desselben merkt man noch die alte Trennung. Diese Zusatzgebete, wie sie uns hier noch in V. 7 u. 8 und dann in V. 11 vorliegen, sind später ausgefallen. Der Abbröckelungsprozess zeigt sich schon in V. 11, dem kurzen Zusatz nach den Kelch-Einsetzungsworten. Höchst wahrscheinlich war früher auch danach noch ein längeres Gebet im Gebrauch gewesen².

Hat nun auch die redigierende Hand die Form der Einsetzungsworte V. 6 und V. 10 unangetastet gelassen? Wie verhält sich diese Form zu den uns sonst bekannten? Jedenfalls zeigt sich hier eine auffallende Abweichung. Gehen wir hinter die vermutliche Zeit unseres Gebetes zurück, nämlich zu Origenes, so hat er die liturgischen Einsetzungsworte für den Kelch in folgender Form überliefert: *λάβετε πίνετε, τοῦτό μου ἔστι τὸ αἷμα, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν· τοῦτο ποιεῖτε, ὅσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* (Hom. 12, 2 in Jerem. ed. Lommatzsch 15, 233)³. Dieselbe Formel kehrte auch bei den Vätern des vierten Jahrhunderts z. B. bei Cyrill von Jerusalem in Cat. 22 c. 1; bei Euseb, Dem. evgl. 8, 1 u. a. wieder. Bildet man nach Origenes die parallele Form fürs Brot, so wird man auf die Worte geführt: *λάβετε φάγετε, τοῦτό μου ἔστι τὸ σῶμα, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον εἰς ἄφεσιν*

1) Dafs die Gebete Did. 9 Abendmahlsgebete sind, ist mir nicht mehr zweifelhaft (vgl. HRE³, Bd. V, Art. Eucharistie S. 563) und wird durch die Verwendung von Did. 9, 4 in unserem Abendmahlsgebet nur von neuem bestätigt.

2) Dafs das Amen der Gemeinde, das sich in den späteren Liturgien je nach den Einsetzungsworten von Brot und Kelch findet, ein Rest dieser Sitte wäre, läfst sich mit nichts beweisen. Vielmehr steht das Amen hier als Bekenntnisformel.

3) Den Nachweis, dafs es sich hier wirklich um die liturgische übliche Form der Einsetzungsworte handelt, hier zu erbringen, würde zu weit führen, doch behalte ich mir dies vor.

ἀμαρτιῶν — also fast genau die Form, die unser Gebet Vers 6^b bietet. Man wird also annehmen können, daß an diesem Formular nichts geändert ist, zumal die Ägyptische Kirchenordnung (S. 54) genau dieselbe Form bietet: „Nehmet hin, esset, das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird.“ Abweichung zeigt nur die Formel über den Kelch Vers 10^b, und zwar zunächst durch den Zusatz: *τοῦτό ἐστιν ἡ καινὴ διαθήκη, ὃ ἐστι.* Ob hier wirklich die gebräuchliche oder eine redigierte Form vorliegt, ist nicht sicher zu entscheiden. Das Wahrscheinlichere ist immer, daß die Einsetzungsworte in der traditionellen Form festgehalten worden. Höchst auffallend ist es aber, daß in Vers 10 der Zusatz (nach 1 Kor. 11, 25^b) fehlt: *τοῦτο ποιεῖτε κ. τ. λ.*, sowie die Anamnese. Auch die Ägyptische Kirchenordnung hat beides, und zwar in der Form: „so oft ihr es thut, werdet ihr es thun zu meinem Gedächtnis“ und: „Indem wir so seines Todes und seiner Auferstehung gedenken, bringen wir dir dar u. s. w.“ (S. 54). Später fehlt niemals weder die Citation von 1 Kor. 11, 25^b, ja es wird auch noch Vers 26 hinzugefügt, noch die Anamnese, und zwar hat diese etwa die Form: *καταγγέλλοντες τὸν κατὰ σάρκα θάνατον τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ τουτέστιν Ἰησοῦ Χριστοῦ τὴν τε ἐκ νεκρῶν ἀναβίωσιν καὶ τὴν εἰς οὐρανούς ἀνάληψιν ὁμολογοῦντες*¹. Diese oder auch nur eine ähnliche Formel hat schwerlich in der Grundform unserer Anaphora gestanden. Denn sie wurde von der Gemeinde gesprochen und knüpfte sich an die oben erwähnten Korintherworte an. Wir dürfen also wohl annehmen, daß uns hier Vers 10 die übliche Formel erhalten ist.

Daß Vers 11 nicht ein von Serapion gemachter Zusatz oder ein Einschießel ist, ergibt ein Vergleich mit der Ägyptischen Kirchenordnung und mit der Markus-Liturgie. Erstere fährt nach der kurzen, oben mitgeteilten Anamnese fort: „wir bringen dir dar dieses Brot und den Kelch, indem wir dir danken, daß du uns würdig gemacht hast,

1) Cyrill v. Alex., Ep. oecum. ad Nestor. 2 Br. 505, 12ff. und 508, 42 Anm. 19 vgl. Br. 133, 22ff.; 177, 35f.; 232, 37 bis 233, 1; vgl. 52, 26f.; Renaudot I, 68 u. 105).

vor dir zu stehen und dir als Priester zu dienen“ (TU VI, 4, 54). Und in der Markus-Liturgie lesen wir noch: *σοὶ ἐκ τῶν σῶν δώρων προσθήκαμεν ἐνώπιόν σου* (Br. 133, 30 f. = Swainson 54 u. 55^a; vgl. Br. 178, 15 f. = Swainson 55^b) — ein Sätzchen, das ganz ohne Zusammenhang, ganz vereinsamt dasteht und daher unverständlich ist.

Was hat uns unsere bisherige Untersuchung über Abschnitt 4 in Bezug auf Verfasserschaft oder Bearbeitung, durch Serapion gezeigt? Dies, daß wahrscheinlich alte Überlieferung zu erkennen ist im Eingang Vers 1—4^a, in dem Citat aus der Didache in seiner erweiterten Gestalt Vers 8 und in den Einsetzungsworten Vers 6 und Vers 10; endlich liegt wohl auch in Vers 11 irgendein alter Bestandteil zu Grunde.

Wie aber steht es mit den Partien, in denen der Opfergedanke unter dem Ausdruck *ὁμοίωμα* so stark herausgehoben ist, nämlich Vers 4^b u. 5; Vers 7 u. 11? Um zunächst dies festzustellen, so scheint mir die Perfektform: *προσηρέγκαμεν* alt zu sein. Sie setzt voraus, daß das eigentliche Opfer, nämlich die Darbringung der Gaben, sich schon vollzogen hat, während die Vorstellung vom eucharistischen Opfer, wie sie der Verfasser dieses Stückes hat, die Präsensform fordert. Daß die hier vorgetragene Opfervorstellung aber jedenfalls nachcyprianisch ist, daß sie von einem Theologen in die Liturgie hereingetragen ist — man vergleiche den theologisch, aber nicht liturgisch gefärbten Satz: *ὁ ἄρτος οὗτος τοῦ ἁγίου σώματος ἐστὶν ὁμοίωμα* Vers 5 —, ist höchst wahrscheinlich.

Wir haben also guten Grund, hier eine Überarbeitung, und zwar durch Serapions Feder, anzunehmen. Dem steht nicht im Wege, daß wir das Wort *ὁμοίωμα* auch in einem syrischen Text gefunden haben (vgl. S. 311). Angenommen, daß das Erscheinen dieses Wortes hier wie dort auf liturgischer Tradition beruht, so kann es doch sehr leicht Serapion aus einer syrischen Liturgie entlehnt haben.

Kürzer können wir uns über die Abschnitte 5—8 fassen. Wesentliche Überarbeitungen können hier kaum vorgenommen sein. Denn sprachlich hängen sie sehr eng

mit den sonstigen, nicht serapionischen Gebeten zusammen. Alt scheint mir besonders die Epiklese (Abschnitt 5), und zwar deshalb, weil hier der Logos auf Brot und Kelch herabgewünscht wird. Damit ist keineswegs der heilige Geist gemeint¹. Das geht nicht allein aus der unmittelbar auf unsere Stelle folgenden Wendung: *σῶμα τοῦ λόγου* hervor, sondern hauptsächlich aus einer Epiklese in Gebet VII, dem Gebet der Wasserweihe (8, 20 ff.)². Also *πνεῦμα* und *λόγος* werden von einander geschieden, aber man fühlt deutlich, daß eine dogmatische Scheidung noch nicht erfolgt ist. Die Vorstellung ist offenbar, daß sich der Logos auf die Elemente herablassen soll, wie er sich einst in den Leib der Jungfrau (oder in das Jordanwasser) herabgelassen hat — eine Vorstellung, die vornicänisch ist und ganz gut ins dritte, ja wohl sogar ins zweite Jahrhundert hinabreichen kann.

Blicken wir auf das ganze Gebet I zurück mit der Frage: Welchen Anteil kann wohl Serapion an diesem Gebete haben? so lautet nunmehr unsere Antwort: Wahrscheinlich hat Serapion in Abschnitt 1 die Variation von Matth. 11, 27 und in Abschnitt 4 die Ausführungen über das Opfer eingefügt. Ausgeschlossen ist nicht, daß er auch sonst einzelne Ausdrücke hinzugefügt oder geändert hat. Im ganzen scheint seine Bearbeitung des Präfationsgebetes viel zurückhaltender gewesen sein als etwa die Bearbeitung

1) Wer die von Watterich (Der Konsekrationsmoment, S. 41 ff. 48 ff.) aufgestellte Behauptung, bei Justin und Irenaeus bezeichne der Logos den heiligen Geist, annimmt, wird in dieser Stelle eine Bestätigung dieser n. m. M. (vgl. Zeitschr. f. prakt. Theol. 1896, S. 379) unhaltbaren Auffassung finden.

2) . . . καὶ πληρῶσον αὐτὰ [τὰ ὕδατα] πνεύματος ἁγίου. ὁ ἄρρητός σου λόγος ἐν αὐτοῖς γενέσθω καὶ μεταποιήσάτω αὐτῶν τὴν ἐνεργεῖαν κ. τ. λ.; und: καὶ ὡς κατελθὼν ὁ μονογενὴς σου λόγος ἐπὶ τὰ ὕδατα τοῦ ἰορδάνου ἄγια ἀπέδειξεν, οὕτω καὶ νῦν ἐν τούτοις κατεργέσθω καὶ ἄγια καὶ πνευματικὰ ποιήσάτω. Vgl. dazu ein Fragment des Euty chius, dessen Echtheit freilich zweifelhaft ist, in dem eine Stelle aus einem λόγος εἰς τοὺς βαπτιζομένους, angeblich von Athanasius, enthalten ist, wo es heißt: καταβαίνει ὁ λόγος εἰς τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον καὶ γίνεται αὐτοῦ τὸ σῶμα (Mai, Scr. veterum nova collect. IX, 625).

des fünften in Nr. XVII. Daher ist auch zwischen dem Gebet I und den Gebeten XV—XVII längst nicht diese schlagende Verwandtschaft nachzuweisen, wie sie unter diesen Gebeten selbst in die Augen springt. Das Präfationsgebet war ohne Zweifel liturgisch bereits viel gefestigter und hatte seinen festen Gang. Das hinderte die freie Bewegung des Überarbeiters.

(Fortsetzung im nächsten Hefte.)