

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

Von

P. Drews in Jena.

(Schluß.)¹

3. Entstehung und Charakter der Sammlung.

Wobbermin nimmt an, daß wie die Gebete, so auch ihre Sammlung aus der Mitte des vierten Jahrhunderts stammen. Er macht wenigstens keine deutliche Unterscheidung zwischen beiden Größen (S. 34 f.). Diese Unterscheidung ist aber geboten. Es kann doch sehr leicht sein, daß die Sammlung viel später stattgefunden hat; ja wer bürgt dafür, daß sie nicht auf den Schreiber der Handschrift selbst, also ins elfte Jahrhundert zurückgeht? Mit dem wissenschaftlichen Sammlerfleiß der damaligen Zeit würde sich das sehr wohl vertragen.

Dürfen wir ferner die Sammlung so ohne weiteres als eine Einheit ansehen? Kann sie nicht allmählich entstanden sein? Lassen sich vielleicht gesonderte Gruppen in ihr erkennen? Daß die Gebete XV—XVII eine Gruppe für sich bilden, haben wir bereits gefunden (vgl. S. 300 f.). Und in der That! Damit haben wir den Schlüssel für die Entstehung der ganzen Sammlung: Sie ist die Zusammenstellung von sechs kleineren Gruppen oder Sammlungen. Deutlich lassen sich folgende Gruppen erkennen: 1) I—VI Gebete

1) Vgl. S. 291.

für die Eucharistie; 2) VII—XI Taufgebete; 3) XII—XIV Ordinationsgebete; 4) XV—XVII Gebete des Serapion; 5) XVIII Gebet beim Begräbnis; 6) XIX—XXX Gebete für den Sonntagsgottesdienst bis zur Präfation (Katechumenenmesse).

Bei dieser Zerlegung des Ganzen wird nun auch die Unterschrift unter XXX verständlich: „*Πᾶσαι αὐταὶ εὐχαὶ ἐπιτελοῦνται πρὸ τῆς εὐχῆς τοῦ προσφύρου*“. Sie ist die Unterschrift für die kleine Sammlung XIX—XXX. Denn sie bietet in der That nur Gebete „vor dem Opfer“, und man hat nicht mehr nötig, mit Wobbermin, der die Unterschrift als für die ganze Sammlung gültig ansieht, seine Zuflucht zu der Erklärung zu nehmen, jenes *πᾶσαι* sei augenscheinlich nicht so genau zu nehmen, da es doch für Gebet II—XXX nicht passe (S. 35). Gerade jene Unterschrift beweist schlagend, daß wir es mit einer Sammlung von kleineren Sammlungen zu thun haben.

Ein Blick auf die sechs Gruppen, wie sie eben auseinandergelegt worden sind, zeigt, daß die kleinen Sammlungen nach sachlichen Gesichtspunkten gemacht worden sind, mit Ausnahme der vierten Gruppe, die sich um den Namen des Serapion gesammelt hat. Auffallend ist dabei nur, daß die Gebete für den Sonntagsgottesdienst so auseinandergerissen worden sind. Aber dafür giebt es einen einleuchtenden Grund: Die erste Gruppe I—VI giebt die Gebete, die der Bischof, die sechste Gruppe in Nr. XIX—XXVII solche, die die anderen Kleriker, Presbyter und Diakonen, zu sprechen hatten. Die Gebete XXVIII—XXX standen jedenfalls ursprünglich vor I, weil sie Bischofsgebete sind (vgl. S. 420). Der Abschreiber aber wollte die Gebete für die Katechumenenmesse beisammen haben und setzte deshalb diese Gebete als Anhang an den Schluß. Diese Absicht blickt noch deutlich aus jenem Schlußsätzchen unter Nr. XXX hervor ¹.

1) Die Gebete XXVIII—XXX hängen sprachlich außerordentlich eng nicht allein untereinander, sondern auch mit der ersten Gruppe zusammen. Ich gebe einige Belege: III, 7, 1 f.: „*Ἐκτείνω τὴν χεῖρα ἐπὶ τὸν λαὸν τοῦτον καὶ δέομαι ἐκταθῆναι τὴν τῆς ἀληθείας χεῖρα καὶ δοθῆναι εὐλογίαν τῷ λαῷ τούτῳ*“ und fast wörtlich XXVIII, 20, 1 f.:

Aber noch ein weiteres läßt sich in betreff der verschiedenen Gruppen beobachten: Die drei ersten Gruppen (Eucharistie nebst den drei Segnungsgebeten aus der Katechumenenmesse XXVIII—XXX; Taufe und Ordination) und die fünfte (Begräbnis) enthalten nur Gebete für den Bischof. Sie bildeten ursprünglich höchst wahrscheinlich eine selbständige Sammlung: ein Euchologion für den Bischof, das erste, das auf uns gekommen ist.

Die 6. Gruppe in Nr. XIX—XXVII war ein Euchologion für sich, für die Presbyter und Diakonen bestimmt, eben auch das älteste seiner Art, das wir besitzen.

Die 4. Gruppe ist eine Einschiegung, der Nachtrag eines Sammlers. Denn wir sahen bereits (S. 304), daß er aus der Gruppe der Taufgebete wahrscheinlich zwei wegließ, weil er bessere dafür bieten konnte: zwei Serapionische (XV und XVI), während er den Zusammenhang zwischen Gebet XVII und V nicht erkannte und daher Gebet V stehen ließ.

Sind diese Beobachtungen richtig, so wird auch der Schluss zutreffend sein, daß wir es hier nicht mit einer Sammlung zu praktischem Gebrauch, also nicht mit einem Euchologion, sondern mit einer Sammlung, veranstaltet ausgelehrtem Interesse, zu thun haben. Denn so, wie die Sammlung jetzt vorliegt, war sie praktisch nicht zu verwerten. Es ist also nicht unmöglich, daß erst der Schreiber der Handschrift unsere Sammlung aus zwei Euchologien und einem Zusatz zu stande gebracht hat.

4. Das Alter der Gebete.

Die wichtigste Frage steht freilich noch aus, die Frage nach dem Alter der Gebete. Unser Ergebnis, daß wir zwei verschiedenen Euchologien vor uns haben, von denen sich das erste sogar aus einer Reihe verschiedener Gruppen wieder zusammensetzt, macht die Beantwortung dieser Frage, so

„Τὴν χεῖρα ἐκτείνωμεν δέσποτα καὶ δεόμεθα τὴν χεῖρα τὴν θεῖαν καὶ ζῶσαν ἐκταθῆναι εἰς εὐλογίαν τῷ λαῷ τούτῳ“. III, 7, 4: „χεῖρ . . . σωφρονισμοῦ καὶ καθαρότητος“, dazu vgl. XXIX 20, 13: „εὐλογηθεῖτε τὰ σώματα τοῦ λαοῦ εἰς σωφροσύνην καὶ καθαρότητα“.

scheint es, schwierig und kompliziert. Kann denn nicht jede der festgestellten Gruppen der Gebete aus verschiedener Zeit stammen? Diese Möglichkeit muß zugestanden werden. Aber sie schrumpft außerordentlich zusammen, wenn man sich vergegenwärtigt, wie stark die sprachliche Einheitlichkeit der Gebete ist, so stark, daß sich ja rein aus sprachlichen Beobachtungen die Aussonderung einer selbständigen Gruppe, der vierten, uns ergab. Und auf dem liturgischen Gebiet fällt die Gleichheit der Formeln und Wendungen stark ins Gewicht. In sehr verschiedener Zeit können die Gebete — abgesehen von den Serapionischen — nicht entstanden sein. Soviel steht schon sprachlich fest.

Nun wird die Untersuchung über das Alter der Gebete zweierlei ins Auge fassen müssen, um zu gesicherten Resultaten zu gelangen: 1. die kultischen Zustände, die sich aus den Gebeten erheben lassen, und 2. die sprachliche Seite der Gebete, also Inhalt und Form. Beides ist freilich nicht so zu trennen, daß wir erst den Inhalt, dann die Form ins Auge fassen könnten. Das würde zu manchen Wiederholungen führen. Den hauptsächlichsten Raum wird die Feststellung der gottesdienstlichen Zustände einnehmen müssen. Sie hilft uns vor allem dazu, die Zeitgrenze nach unten für das Alter der Gebete zu gewinnen.

Diese Aufgabe wird aber wesentlich dadurch erleichtert, daß in der Sammlung der Name des Serapion erscheint, und zwar an verschiedenen Stellen. Wir werden gewiß nicht methodisch fehlgreifen, wenn wir uns für unsere Untersuchung die Frage so stellen: Können im Jahre 350, zur Zeit des Serapion diese Gebete gebraucht worden sein oder nicht? Finden wir darauf eine bejahende Antwort, so ist die Grenze nach unten festgelegt.

Allerdings nur eben nach unten. Falsch wäre es, sofort den Schluß zu ziehen: Also sind die Gebete auch um 350 entstanden. Gebrauch und Entstehung sind bei liturgischen Stücken, oft weit von einander liegend. Wir brauchen heute noch Gebete und Formeln, die bis in die urchristliche Zeit zurückgehen. Wie sollte das um 350 anders gewesen sein? Andererseits kann ein gottes-

dienstlicher Brauch sehr alt sein, aber das dabei gebrauchte Gebet ist wesentlich jünger.

Die Zeitgrenze für unsere Gebete nach oben festzustellen wird mit voller Sicherheit kaum möglich sein, da uns die Vergleichsobjekte fehlen. Wir werden uns bei ganz ungefähren Schätzungen beruhigen müssen.

Wir werden gut thun, unsere Untersuchung an die einzelnen Gruppen der Gebete anzuschließen, die wir gefunden haben.

Wir wenden uns zunächst, als der Hauptsache, dem Sonntagsgottesdienst zu, und zwar dürfen wir hierbei mit gutem Gewissen die letzte und die erste Gruppe mit einander verbinden. Es ist kein Grund vorhanden, daß wir befürchten müßten, dabei zeitlich Fernliegendes mit einander zu verknüpfen. Versuchen wir also uns danach ein Bild des Sonntagsgottesdienstes zu machen!

a) Der Sonntagsgottesdienst.

Es ist von Wichtigkeit festzustellen, daß die Reihenfolge der vier ersten Gebete, nämlich

Nr. XIX, das erste Gebet am Sonntag (*εὐχὴ πρώτη κυριακῆς* Wobb. 14),

Nr. XX Gebet nach der Predigt (*μετὰ τὸ ἀναστῆναι ἀπὸ τῆς ὀμιλίας εὐχὴ* Wobb. 15),

Nr. XXI Gebet für die Katechumenen (*εὐχὴ ὑπὲρ τῶν κατηχομένων* Wobb. 15) und

Nr. XXII Gebet für die Kranken (*εὐχὴ περὶ νοσοῦντων* Wobb. 16), sicher genau dem Gang der gottesdienstlichen Handlung folgen. Es fragt sich, ob das auch von den folgenden Gebeten zu gelten hat. Es sind diese:

Nr. XXIII Gebet für die Fruchtbarkeit (*εὐχὴ ὑπὲρ καρποφορίας* Wobb. 16),

Nr. XXIV Gebet für die Kirche (*εὐχὴ περὶ τῆς ἐκκλησίας* Wobb. 17),

Nr. XXV Gebet für den Bischof und die Kirche (*εὐχὴ ὑπὲρ ἐπισκόπου καὶ τῆς ἐκκλησίας* Wobb. 17),

Nr. XXVI Gebet der Kniebeugung (*εὐχὴ γονυκλισίας* Wobb. 18),

Nr. XXVII Gebet für die Gemeinde (*εὐχὴ ὑπὲρ λαοῦ* Wobb. 19),

Nr. XXVIII Segnung der Katechumenen (*χειροθεσία κατηχομένων* Wobb. 20),

Nr. XXIX Segnung der Laien (*χειροθεσία λαϊκῶν* Wobb. 20) und

Nr. XXX Segnung der Kranken (*χειροθεσία νοσούντων* Wobb. 20).

Dafs die drei letzten Gebete nicht der Ordnung des Gottesdienstes entsprechen, liegt auf der Hand. Der Grund ist uns bereits klar geworden (vgl. S. 416).

Dafs das erste Gebet (Nr. XIX) ein Presbyter gebetet hat, geht aus den Worten hervor: „*παρακαλῶ σε πνεῦμα ἅγιον ἀπόστειλον εἰς τὴν ἡμετέραν διάνοιαν καὶ χάρισαι ἡμῖν μαθεῖν τὰς θείας γραφὰς ἀπὸ ἁγίου πνεύματος καὶ διεργμενέειν καθαρῶς καὶ ἀξίως*“ (Wobb. 15, 3 ff.). Denn die Predigt war Sache des Presbyters (vgl. XIII 11, 10 ff.; XXV 17, 28 ff.). Ebenso sicher ist Gebet Nr. XX und Gebet Nr. XXV einem Presbyter zugefallen, denn darin wird „*ὑπὲρ τῶν συμπρεσβυτέρων*“ (Wobb. 17, 28) gebetet. Man darf annehmen auf Grund anderweitigen Gebrauchs, dafs die übrigen Gebete den Diakonen zufielen. Wir durften also wohl behaupten (S. 416 f.), dafs unsere sechste Gruppe mit Ausnahme der drei Gebete am Schlufs (XXVIII bis XXX) ursprünglich für die Presbyter und Diakonen bestimmt war. Die drei letzten Gebete wären also, als Bischofsgebete ausgeschieden, in die vorhergehenden Gebete an richtiger Stelle einzureihen. Bei Nr. XXVIII und XXX kann man nicht zweifelhaft sein, wo sie Unterkunft zu finden haben: Nr. XXVIII gehört nach Nr. XXI, denn auf das Gebet des Diakonen für die Katechumenen folgt die Segnung (*χειροθεσία*) derselben durch den Bischof. Aus denselben Gründen gehört Nr. XXX nach Nr. XXII. Wo aber ist Nr. XXIX unterzubringen, eine *χειροθεσία λαϊκῶν*? Das Gebetchen hat viel Ähnlichkeit mit Nr. III und man könnte vermuten, dafs wir es mit einer Doublette zu diesem Gebet zu thun haben. Dem ist aber nicht so. Unsere Gebete sollen laut Unterschrift unter Nr. XXX vor

das Präfationsgebet gehören, Nr. III steht aber in dem eucharistischen Teil der Liturgie, also können Nr. XXIX und Nr. III nicht Parallelen sein. Ein Sätzchen im Text von Nr. XXIX kommt uns in dieser Verlegenheit zu Hilfe. Hier heißt es: „*εὐλογηθεῖσαν αἱ ψυχαὶ αὐτῶν εἰς μάθησιν καὶ γνώσιν καὶ τὰ μυστήρια*“ (Wobb. 20, 14). Die *μάθησις* bezieht sich auf die Predigt, die *μυστήρια* auf das Abendmahl. Unser Gebet muß also vor beiden in der Katechumenenmesse, wie es auch (die mehrfach erwähnte Unterschrift angeht, gestanden haben. Wir können nun nicht zweifeln, daß unsere Nr. XXIX nach XIX gehört. Daß aber im Anhang Gebet XXIX zwischen die beiden nahestehenden Gebete XVIII und XX geraten ist, während es vor XVIII stehen müßte, ist wohl ein Zufall.

Unsere weitere Frage lautet nun: Entspricht die Reihenfolge der Gebete von Nr. XXIII bis Nr. XXVII dem Gang der Liturgie? Leider können wir das durch Vergleichung mit anderen Liturgien nicht irgendwie feststellen. Nur dies können wir sagen, daß das Gebet für die Gemeinde Nr. XXVII höchst wahrscheinlich ganz richtig seinen Platz an letzter Stelle, also unmittelbar vor der Präfation hat. Ist es nicht naheliegend, anzunehmen, daß auch sonst die Ordnung des Gottesdienstes festgehalten worden ist? Man könnte vermuten, daß die Gebete XXIV (für die Kirche) und XXV (für den Bischof und die Kirche) sich inhaltlich decken. Das ist aber nicht der Fall. Denn Nr. XXV ist ein Gebet für den Klerus und die Religiösen (*μονάζοντες καὶ παρθένοι* Wobb. 18, 5f.). Nur in einem Satz decken sich beide Gebete: „*ἐλέησον ... τοὺς ἀνδρας καὶ τὰ γυναῖκα καὶ τὰ παιδιά*“ (18, 8f. u. 17, 18). Doch war man in der alten Kirche gegen dergleichen Wiederholungen durchaus nicht empfindlich.

Versuchen wir uns nun nach unseren Gebeten und ihrer festgestellten Ordnung ein Bild vom Verlauf des Sonntagsgottesdienstes zu machen!

Nach der Verlesung der heiligen Schriften, die ein Hermeneus in die koptische (oder richtiger bohairische) Landessprache zu übersetzen hatte (XXV 18, 3) — die

Schrift im Grundtext zu verlesen, war Sache der Anagnosten (ebenda) —, spricht einer der Presbyter ein Gebet, worin er um Gottes Gnade für die Gemeinde und um den heiligen Geist für den Prediger betet (XIX). Daran schließt sich ein Segensgebet des Bischofs über das Volk (XXIX), das dabei das Haupt neigt. Darauf die Predigt. Ihr folgt ein Gebet, worin für die Gemeinde der heilige Geist und Leitung von Herz und Sinn durch Christus erfleht wird (XX). Nun ein Fürbittgebet für die Katechumenen (XXI = Const. Ap. VIII, 6, 1 Br. 4, 1 ff.)¹, dem der Bischof seinen Segen (XXVIII)² hinzufügt. Wahrscheinlich verlassen die Katechumenen darauf den Gottesdienst. Jetzt eine Fürbitte für die Kranken (XXII: *νοσοῦντες* = Const. Ap. VIII, 6, 4 Br. 5, 30 ff., hier *ἐνεργούμενοι* genannt)³, denen wiederum der Bischof den Segen erteilt (XXX =

1) Vgl. zu der Stelle (15, 27 ff.): „*εὐχαριστοῦμέν σοι ὑπὲρ τῶν κατηχομένων, ὅτι κέκληκας αὐτοὺς διὰ τοῦ μονογενοῦς καὶ γνώσιν αὐτοῖς τὴν σὴν ἔχαρισσῶ καὶ διὰ τοῦτο δεόμεθα· βεβαιωθήτωσαν ἐν τῇ γνώσει*“ die folgende Stelle der Lit. der kopt. Jakobit. Br. 157, 30 ff.: „Remember, o Lord, catechumens thy servants: have mercy on them, stablish them in the faith in thee“ (vgl. Br. 221, 26 ff. und Äthiop. Taufbuch, herausg. v. Trumpp in den Abhandl. der bayr. Akad. d. Wissensch., philol.-philos. Klasse, Bd. XIV, Abt. 3, S. 169).

2) Eine beachtenswerte Parallele zu diesem Gebet und zwar zu den Worten: „*δεόμεθα τὴν χεῖρα τὴν θεῖαν καὶ ζῶσαν ἐπαθῆναι εἰς εὐλογία τῷ λαῷ τούτῳ· σοὶ γὰρ ἀγένητε πᾶτες διὰ τοῦ μονογενοῦς κεκλίκασιν τὰς κεφαλὰς*“ (20, 1) findet sich bei Hyvernat, Fragmente der altkopt. Lit. in Röm. Quartalschr. II, S. 24: „*deprecamur te . . . , ut extendas manum tuam invisibilem, lumine plenam super populum tuum totum, quorum capita inclinata sunt*“ . . .

3) Dafs es sich hier wirklich um die Entlassungsgebete handelt, geht daraus hervor, dafs sich zwischen unseren Gebeten und den betr. Gebeten der Const. Ap. Parallelen, allerdings nur leiser Art, nachweisen lassen. Zu XXI 16, 1 f.: „*βεβαιωθήτωσαν ἐν τῇ γνώσει*“ vgl. Const. Ap. VIII 6, 1 Br. 4, 17: „*βεβαιώση δὲ αὐτοὺς ἐν τῇ εὐσεβείᾳ*; zu 16, 4 f.: „*ἄξιοι γενέσθαι τοῦ λουτροῦ τῆς παλιγγενεσίας καὶ τῶν ἀγίων μυστηρίων* vgl. ebenda Br. 4, 19 u. 30: „*καταξιώσας αὐτοὺς τοῦ λουτροῦ τῆς παλιγγενεσίας*“ . . . „*ἀξιοθῶσι τῶν ἀγίων μυστηρίων*“. — Zu XXII 16, 14 n. 15: „*ἐπιτίμησον τοῖς νοσήμασιν· ἀνάστησον τοὺς κατακειμένους*“ vgl. Const. Ap. VIII 6, 4 Br. 6, 2 u. 12: „*ἐπιτίμησον τοῖς ἀκαθάρτοις καὶ πονηροῖς πνεύμασι*“ . . . „*καὶ ἀνάστησον αὐτούς*“.

Const. Ap. VIII, 7, 1 Br. 6, 14 ff.)¹, worauf auch sie die Kirche verlassen haben werden. — Nun folgt ein Gebet für die Fruchtbarkeit des Landes² (XXIII) und ein Gebet für die Gemeinde (XXIV), worin die lokale Gemeinde sowohl als ganze wie in ihren einzelnen Gliedern Gegenstand der Bitte ist³. Daran schließt sich ganz passend ein Gebet für den Klerus (XXV), nämlich den Bischof, die Presbyter und Diakonen, ferner für die Subdiakonen, Anagnosten und Hermeneis sowie für die Asketen und Jungfrauen, endlich für die Verheirateten und ihre Familien⁴. Jetzt beugt die ganze Gemeinde das Knie, und es folgt das sogen. Kniebeugungsgebet um Heiligung und Sündenvergebung und um Gottes Gemeinschaft und Hilfe in sehr beweglichen Worten (XXVI)⁵. Endlich das sogen. „Kirchengebet“ (XXVII). Es gliedert sich so, daß es mit der Exhomologese beginnt (Wobb. 19, 1—4), dann in eine Bitte um Reinigung und Heiligung (5—10) übergeht, um den ersten Hauptteil mit einer Bitte für die Gläubigen zu schließen (10—15). Der zweite Teil des Gebetes wendet sich den Einzelheiten zu, wie das für dieses Gebet charakteristisch ist: es wird gebetet für die Obrigkeit

1) Höchst wahrscheinlich brachte man allerlei Kranke in den Gottesdienst, die nur irgend transportabel waren.

2) Dies Gebet ist, von spärlichen Resten abgesehen, ohne Parallele in der liturgischen Litteratur. Am ehesten möchte man an das Gebet denken, das die Ägypt. Kirchenordnung S. 112 f. bietet. Allein da handelt es sich um ein Gebet über die *ἀπαρχή καρπῶν*.

3) Zu den Worten: „*ἀλλὰ γενοῦ τείχος αὐτοῖς καὶ κατάργησον πάντα πειρασμὸν*“ (XXIV 17, 22) vgl. Giorgi, Fragm. Evangelii S. Johannis (Rom 1789), Appendix: Thebaicae Liturgiae fragmentum (koptisch), p. 306: „Esto eis murus firmus et protegens eos ab omnibus aggressionibus daemonum“; vgl. auch Hyvernät, Fragmente der altkopt. Lit. in Röm. Quartalschr. I (1887), S. 343.

4) Auch für diese beiden Gebete fehlt es an deutlichen Parallelen in den sonstigen Liturgien. — Die Überschrift über XXV ist sehr ungenau.

5) Zu den Worten (XXVI 18, 28 f.): „*ἐξάλειψον τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον· γράψον ἡμῶν τὰ ὀνόματα ἐν βίβλῳ ζωῆς*“ vgl. Const. Ap. VIII, 8, 2 Br. 8, 9 f.: „*καὶ ἐξάλειψῃ τὸ καθ' αὐτῶν χειρόγραφον καὶ ἐγγράψῃται αὐτοὺς ἐν βίβλῳ ζωῆς*“ nach Kol. 2, 14 u. Phil. 4, 3.

(ἀρχοντες) und die allgemeine Kirche (15—17), für die verschiedenen Stände und Geschlechter der Gemeindeglieder (17—21); besonders ausführlich ist die Fürbitte für die Reisenden, für eine Stadt wie Thmuis jedenfalls sehr passend (21—25), ebenso für die Verfolgten, Gefangenen und Armen (25—28); darauf kommen die Kranken an die Reihe (28—31); eine allgemeine Fürbitte schließt das Ganze ab (31—34). Nun muß der Friedenskufs erfolgt sein. Denn schon Origenes kennt ihn sicher (in Rom. 10, 33 vgl. Clemens Alex. Paed. III, 11, 81). Das Fehlen eines Gebetes zu diesem Akt erklärt sich wohl daraus, daß damals überhaupt noch kein Gebet dabei gesprochen wurde (vgl. Mark.-Lit. Br. 123, 15 ff.). Auch können wir aus dem: „εὐλόγησον τοὺς προσευγόντας τὰ πρόσφορα“ des Präfationsgebetes (oben S. 314, 8, 1) auf einen Opferakt schließen, der, wie es scheint, auch noch nicht mit besonderem Gebet begleitet war.

Nun folgte die Präfation. Das können wir einfach aus dem Anfang des Präfationsgebetes schließen: „Ἄξιον καὶ δίκαιον“. Über dies Gebet selbst (I) ist hier nichts mehr zu sagen nötig. Der nächste Akt war das Brechen des Brotes (II: μετὰ τὴν εὐχὴν ἢ κλάσις), wobei ein Gebet um würdigen und gesegneten Genufs (II) vom Bischof selbst gesprochen wurde. Darauf folgte die Kommunion der Priester (III: μετὰ τὸ δίδοναι τὴν κλάσιν τοῖς κληρικοῖς). Die Kommunion der Laien wird mit einer Segnung (III: χειροθεσία λαοῦ)¹ eingeleitet, die natürlich der Bischof erteilt. Nun die Kommunion der Laien selbst, die mit einem Dankgebet (IV) abschließt. Einen neuen Akt bildet die Weihe von dargebrachtem Öl und Wasser zu Heilungszwecken für Kranke (V = Const. Ap. VIII, 29; vgl. XVII Wobb. 13). Den Schluß des Ganzen bildet eine Segnung des Bischofs (VI), die noch einmal auf den Genufs der heiligen Elemente Bezug nimmt.

¹ Vgl. Augustin ep. 149, 16 MSL 38, 663: „... Interpellationes (ἐντεύξεις) autem sive, ut nostri codices habent, postulationes fiunt, cum populus benedicitur. Tunc enim antistites velut advocati susceptos suos per manus impositionem misericordissimae afferunt potestati.“

Dieser Verlauf des Sonntagsgottesdienstes zu Thmuis ums Jahr 350 läßt vor unseren Augen ein Bild von überraschend neuen und eigentümlichen Zügen auftauchen. Zwar erkennen wir mit aller Sicherheit die längst bekannten Grundformen wieder, aber für nicht wenige Gebete fehlt uns jede Parallele in den bekannten liturgischen Zeugnissen.

Für die Ermittlung des Alters dieser gottesdienstlichen Form kommen nun folgende Punkte in Betracht ¹:

1. Die Predigt ist noch unbestrittenes, alleiniges Recht der Presbyter (XIX 15, 3 ff.; XXV 17, 27 ff.; vgl. XIII 11, 10 ff.). Noch denkt man nicht daran, dem Bischof die Predigt auch nur nach dem Presbyter zuzuweisen. Dieser Zustand zeigt, daß die Provinzialstadt von den Strömungen der Zeit noch unberührt war. Denn in Alexandrien darf damals schon der Presbyter nicht mehr predigen ². Die apostolische Didaskalia, vielleicht schon aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts, kennt schon den Brauch, daß der Bischof predigt ³, natürlich kennen ihn erst recht die apostolischen Konstitutionen (II, 57, 6; vgl. auch die Peregrin. Silviae ed. Gamurrini p. 81; ed. Geyer CSEL XXXIX) ⁴.

2. Die Predigt ist, wie schon Wobbermin bemerkt hat (S. 35), fester Bestand des Gottesdienstes, und nicht nur dies; sie hat augenscheinlich eine große Bedeutung. Mit besonderem Gebet bereitet sich der Presbyter darauf vor, und die Gemeinde empfängt für sie ebenso wie für den

1) Wobbermin hat bereits S. 34f. einige diesbezügliche Punkte zusammengestellt, von denen ich auch im Folgenden dankbaren Gebrauch mache. Er wird nicht leugnen, daß sich die Beweisführung für das Alter der vorliegenden Liturgie erheblich vermehren läßt.

2) Socrates, Hist. eccl. V, 21; Sozomenos, Hist. eccl. VII, 19; Nicephor., Hist. eccl. XII, 34; Athanasius, De synod. c. 16 u. ap. c. Arian. 17 (geschr. zw. 347 u. 351), opp. I, 730 u. 138.

3) c. 12 vgl. Funk, Die apost. Konstitutionen (1891), S. 33.

4) In der sogen. apostol. Kirchenordnung (c. 16 u. c. 19) predigt noch der Lektor und der Bischof (vgl. Harnack, TU II, 5, S. 18 u. 33). Die Canon. Hipp. geben § 226 nicht an, wer predigt; ebenso wenig (gegen Rietschel, Lehrb. d. Liturgik I, 281) die Ägypt. Kirchenordnung (S. 118. 122f. u. 125). Auch in den Ordinationsgebeten für die Bischöfe (S. 42ff.) und für die Presbyter (S. 61 ff.) findet sich nichts auf die Predigt Bezügliches.

Abendmahlsgenuß eine besondere bischöfliche Segnung (XXIX). Man beachte auch, wie noch einmal im Gebet XXV für die *διδασκαλία* der Presbyter gebetet wird (17, 28 ff.); ja wohl auch auf die Predigt bezieht es sich, wenn XXVI 18, 23 sich der Satz findet: „*δὸς ἡμῖν ἐρευνᾶν καὶ ἐκζητεῖν τὰ θεῖα σου λόγια*“. Das weist viel eher ins 3. als ins 4. Jahrhundert.

3. Im Gottesdienst erscheinen neben den Gläubigen zwei Gruppen, für die besonders gebetet wird und die jedenfalls feierlich entlassen werden, nämlich die *κατηχούμενοι* (XXI und XXVIII) und die *ροσοῦντες* (XXII und XXX). Die apostolischen Konstitutionen, die man ein Recht hat, zum Vergleich heranzuziehen, kennen vier solcher Gruppen: 1. die *κατηχούμενοι* (VIII, 6, 1), 2. die *ἐνεργούμενοι* (VIII, 6, 4), 3. die *φωτιζόμενοι* (VIII, 7, 2) und 4. *οἱ ἐν μετανοίᾳ* (VIII, 8, 2; vgl. 5, 6; 12, 1). Ebenso kennt die Liturgie Kleinasiens im 4. Jahrhundert vier Gruppen: die *ἀκροούμενοι* der Pönitenten, die *κατηχούμενοι*, die *ἐνεργούμενοι* und die *ὑποπίπτοντες* (letzte Klasse der Pönitenten) (vgl. Br. 521, 24—27). Auch Ambrosius (ad Marcell. MSL 16, 995) kennt die Gruppen der Katechumenen, der Pönitenten und der Energumenen. Ebenso Chrysostomus in Antiochien (370—398) (Br. 471, 2 ff.; 472, 3 ff. 15 ff.): die Katechumenen, die Energumenen und die Büsser¹. Man sieht also, daß auch hier unsere Gebete einen Zustand des gottesdienstlichen Lebens zeigen, der eher auf die Zeit vor Mitte des 4. Jahrhunderts hinweist. Denn daß schon zur Zeit des Origenes die *κατηχούμενοι* am Predigtgottesdienst teil genommen haben, ist sicher, und für Alexandrien im 4. Jahrhundert bezeugt es Athanasius, Ap. c. Arian. 28 u. 46 (Opp. I, 148 u. 165). Unsere Gebete lassen aber deutlich erkennen, daß die *κατηχούμενοι* bereits durch einen exorcistischen Akt hindurchgegangen sind. Denn es heißt XXI (Wobb. 15, 24 ff.): „*σὺ εἶ ὁ τὴν ἀνομίαν καθηρηκώς, ὁ διὰ τοῦ μονογενοῦς καταργήσας τὸν σατανᾶν καὶ λύσας αὐτοῦ τὰ τεχνάσματα καὶ ἀπολύσας τοὺς ἐπ’*

1) Vgl. auch Dionys. Areop. bei Br. 487, 24. Das zweite Buch der apost. Konst. kennt nur die Gruppen der Katechumenen und der Büsser (57, 10).

αὐτοῦ δεδεμένους· εὐχαριστοῦμέν σοι ὑπὲρ τῶν κατηγουμένων, διτι κέκληκας αὐτούς . . . βεβαιωθήτωσαν ἐν τῇ γνώσει, ἵνα γινώσκωσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν κτλ.“ Die Katechumenen haben bereits Unterricht empfangen und empfangen ihn noch. Durch einen guten Lebenswandel müssen sie sich der Taufe würdig machen. Im Gebet XXVII aber findet sich folgende auf die Katechumenen bezügliche Stelle: „παρακαλοῦμέν σε ὑπὲρ τῶν πεπιστευκότων καὶ τὸν κύριον ἰησοῦν χριστὸν ἐπεγνωκότων, βεβαιωθήτωσαν ἐν τῇ πίστει καὶ τῇ γνώσει καὶ τῇ διδασκαλίᾳ“ (Wobb. 19, 10f.). Hier haben wir offenbar eine andere Gruppe vor uns, nämlich die Taufkandidaten, die sonst *φωτιζόμενοι* oder auch einfach *πιστοί* oder *βαπτιζόμενοι* heißen, und die bereits im 3. Jahrhundert nachweisbar sind¹. Also auch diese Beobachtung führt uns keineswegs über die Grenze des Jahres 350 hinüber, viel eher könnten wir auch hier annehmen, daß wir es mit Verhältnissen aus dem ausgehenden 3. Jahrhundert zu thun haben. — Daß sich die „Kranken“ in der Kirche einfanden (*νοσοῦντες* = *ἐνεργούμενοι*), ist jedenfalls eine ältere Sitte. In den Canones Hippolyti heißt es § 219: „Ceterum quod ad infirmos pertinet, medicina ipsis in eo posita est, ut frequentent ecclesiam, ut fruantur oratione, excepto eo, qui morbo periculoso laborat“². Achelis, der Herausgeber in TU VI, 4, hält diese Stelle für echt, denn er setzt sie nicht in Klammern (S. 123), und er wird recht haben. Offenbar wollen die Canones des Hippolyt die Sitte, daß Kranke im Gottesdienst über sich beten lassen, zwar nicht erst einführen, wohl aber befestigen. Es verdient aber Beachtung, daß hier wie in allen unseren Gebeten nur von Kranken im allgemeinen, nicht von „Besessenen“ die Rede ist. Damit werden wir aufmerksam auf einen nicht bedeutungslosen Unterschied. Denn es erhebt sich hier die Frage, welche Sitte wohl die ältere ist, überhaupt Kranke jeder Art, oder nur Besessene in den Gottesdienst zu bringen?

1) Holtzmann, Die Katechese der alten Kirche in: *Abhandlungen C. v. Weizsäcker gewidmet*, S. 91.

2) Vgl. zu *medicina φάρμακον* XXX 20, 23.

Ohne Zweifel wird das erstere als älterer Brauch anzusehen sein. Denn es setzt noch beschränkte Gemeindeverhältnisse voraus. Dazu kommt der Sprachgebrauch. Im Neuen Testament heißen die Besessenen niemals *ἐνεργούμενοι*; noch ist dieses Wort nicht terminus technicus. So aber erscheint es im 4. Jahrhundert. Noch sagen die apostolischen Konstitutionen VIII, 6, 4: „οἱ ἐνεργούμενοι ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων“, aber schon 7, 1 heißen sie einfach: *ἐνεργούμενοι*. Und so wird das Wort gebraucht z. B. von Chrysostomus, De incompr. Dei nat. 3, 7 (Opp. I, 470), in II. Cor. hom. 18; in Matth. hom. 72; es wird ins Lateinische einfach herüber genommen (Ambrosius, Conc. v. Orange 441, can. 15 u. 16, 4; Conc. v. Carthago can. 90, 91 u. 92). Origenes aber kennt diesen terminus technicus noch nicht. Er wird eben erst im 4. Jahrhundert gebräuchlich, und zwar, wie es scheint, vor allem durch die Liturgie. Also auch an diesem Punkte zeigt sich wieder, daß unsere Gebete eher ins 3. als ins 4. Jahrhundert uns führen.

Daß aber Gebet und Entlassung der „Büfser“ in unseren Gebeten fehlt, ist weder als Lücke anzusehen, noch kann es so gedeutet werden, daß es nicht mehr geschah. Jedenfalls ist im Osten überhaupt das ganze Bußinstitut und auch die Fürbitte und Entlassung der Büfser nur in beschränktem Maße lebendig gewesen ¹.

4. Eine altertümliche Form scheint n. m. M. die Liturgie damit zu verraten, daß dem „Gebet für das Volk“ (XXVII) noch vier besondere Gebete (Nr. XXIII—XXVI) vorausgehen, für die uns in den bekannten Liturgien alle Parallelen fehlen. Wir können mit ziemlicher Sicherheit behaupten, daß in den Provinzen und Städten, in denen die liturgische Geschichte gemacht worden ist, diese Formen sich nicht gefunden haben, ich darf sagen, sich nicht mehr gefunden haben. Diese Gebete sind von dem Kirchengebet, bezw. dem langen Intercessionsgebet aufgesogen worden, und sie waren wahrscheinlich im 4. Jahrhundert bereits aufgesogen. Deutlich sind ihre Spuren, ja sogar die des Ge-

1) Vgl. Duchesne, Origines du culte chrétien ², p. 420sq.

betes über die Kranken (XXII) noch in der Markus-Lit. trotz der lokalen Tradition nachweisbar¹. Das Gebet für die Fruchtbarkeit (XXIII) lebt weiter in dem Gebetsstück Br. 127, 19 ff., das ebenfalls mit Bitte um fruchtbare Regengüsse beginnt (*ἕτεροι* XXIII 16, 25; Br. 119, 24^b u. 29^a; 127, 19; 159, 9). Das Gebet für die Lokalgemeinde (XXIV) wird zu einem Gebet für die Stadt (Br. 120, 6^b ff.). Das Gebet für den Klerus (XXV) lebt weiter in einem ganz ähnlichen, den Verhältnissen Rechnung tragenden Gebet (Br. 121, 10 ff.), und daß das Kniebeugungsgebet (XXVI) bei seinem ganz allgemeinen Charakter verschwand, kann uns nicht wunder nehmen. Es ist höchst wahrscheinlich, daß die Gebete unserer Sammlung noch vor diesem Entwicklungsprozeß liegen, der um die Mitte des 4. Jahrhunderts anderwärts, wohl auch schon in Alexandrien, längst wird begonnen haben.

5. Höchst wichtig für die Datierung dieser Liturgie ist das Gebet XXV, in dem die Kleriker und Religiösen aufgezählt werden. Hier treten im Klerus offenbar scharf auseinander der Bischof, die Presbyter und Diakonen einerseits² und die Subdiakonen, Vorleser und Dolmetscher andererseits. Denn für jene wird ja besonders gebetet, für diese gemeinsam. Das Vorkommen der *ὑποδιάκονοι* in einer Gemeinde, die, wie wir bisher gesehen haben, sehr altertümliche Zustände bewahrt hat, ist sehr überraschend. Denn das älteste Zeugnis für den „Subdiakon“ im Osten (im Westen bestand dieses Amt schon zur Mitte des 3. Jahr-

1) So vergleiche man folgende Stellen miteinander, um sich von der Richtigkeit meiner These zu überzeugen: XXII 16, 14f.: „... ἴασαι πάντας τοὺς νοσοῦντας· ἐπιμήσον τοῖς νοσήμασιν· ἀνάστησον τοὺς κατακειμένους“ und Mark.-Lit. Br. 126, 26 ff.: „Τοὺς νοσοῦντας κύριε τοῦ λαοῦ σου ἐπισκεψάμενος ἐν ἐλέει καὶ οἰκτιρμοῖς ἴασαι· τοὺς ἐν μακροῖς ἄρρωστίμασι προκατακειμένους ἐξανάστησον“ (vgl. Br. 119, 17. 19).

2) Die Verwandtschaft zwischen Diakon und Bischof schimmert noch durch, wenn es im Ordinationsgebet für die Diakonen heisst: „ὁ ἐκλεξάμενος διὰ τοῦ μονογενοῦς σου τοὺς ἑπτα διακόνους“ (XII, 10, 23) und dem entsprechend in dem Gebet für den Bischof: „ὁ δι' αὐτοῦ [I. Xp.] τοὺς ἀποστόλους ἐκλεξάμενος“ (XIV 11, 21).

hundreds) bietet Athanasius in der 330 geschriebenen epistola ad solit. vitam ag. (Opp. I, 380), während man allerdings vermuten kann, daß schon die Synoden von Neocäsarea 314 und von Nicäa 325 dieses Amt voraussetzen¹. Unsere Stelle dürfte also zu den ältesten Zeugnissen für den Subdiakon des Ostens gehören, denn die Synode von Laodicäa, die ihn in Can. 21—23 erwähnt, mag später fallen als in die Mitte des 4. Jahrhunderts, und Epiphanius' Schrift, Panarion, worin (cap. 20) ebenfalls der *ὑποδιάκονος* erwähnt wird, gehört ungefähr ins Jahr 375². Auch die Ägypt. Kirchenordnung kennt ihn (c. 36)³. Häufig erwähnt ihn das achte Buch der apostolischen Konstitutionen (11, 5 u. 6; 12, 19; 13, 4; 21; 28, 5; 31; 46, 7) und in den apostolischen Kanones erscheint er im 43. Kanon.

Bei dieser Sachlage sind wir keineswegs genötigt, unsere Liturgie etwa über das Jahr 350 herunterzusetzen. Nur daran hindert sie uns, wie bei den anderen Punkten so auch hier mit Zuversicht zu sagen, daß wir uns eher ins 3. als ins 4. Jahrhundert versetzt fühlten.

Dazu kommt noch, daß ganz deutlich, wie schon hervorgehoben, die Gruppe der Subdiakonen, Anagnosten und Hermeneuten als *clerus minor* angesehen wird, so weit dies überhaupt im Orient der Fall war. Jedenfalls weist uns dieses Verhältnis ebenfalls ins 4. Jahrhundert⁴. — Daraus, daß hier neben jene drei Ämter nicht noch die Psalmsänger, die Exorcisten und andere treten, läßt sich für die Datierung gar kein Schluß ziehen, denn wer bürgt dafür, daß in dem unmittelbar auf die Erwähnung jener niederen Kleriker folgenden Satz: „*πάντας τοὺς τῆς ἐκκλησίας ἀναπαύσον καὶ πᾶσιν ὁδὸς ἔλεος καὶ οἰκτιρισμὸν καὶ προκοπὴν*“ (18, 3 ff.) die Nichterwähnten nicht mit inbegriffen sein sollten?

6. Im Gebet XXV heisst es nach dem eben citierten Satz weiter: „*δεόμεθα ὑπὲρ τῶν μοναζόντων καὶ ὑπὲρ τῶν*

1) Vgl. Harnack in TU II, 5, S. 71 f.

2) An derselben Stelle erwähnt auch Epiphanius die Dolmetscher: „*ἐρμηνευταὶ γλώσσης εἰς γλώσσαν ἢ ἐν ταῖς ἀναγνώσεσιν ἢ ἐν ταῖς προσομίλαις*“.

3) Über den Subdiakon in den Can. Hipp. vgl. Achelis in TU VI, 4, 150 ff.

4) Vgl. Harnack a. a. O. S. 99 Anm. 92.

παρθένων εὖ οὐσῶν· τελεσάτωσαν τὸν δρόμον αὐτῶν ἀμέπτως καὶ τὸν βίον αὐτῶν ἀδιαλείπτως, ἵνα δυνηθῶσι(ν) ἐν καθαρότητι διατρεῖναι καὶ ἀγιότητι τὰς ἡμέρας αὐτῶν πάσας“ (18, 5 ff.). Auch damit sind wir ins 4. Jahrhundert gewiesen. Wenn es auch längst Asketen in der Gemeinde gab, der Ausdruck *μονάζοντες* macht es uns wahrscheinlich, daß diese Worte gerade in dieser Zeit geschrieben sind. Denn von *μονάζοντες* redet m. W. Origenes noch nicht, wenn nicht die Ausdrücke „abstinentes“ (in ep. ad Rom. VI, 15) und „continentes“ (ebenda VII, 285), die sich neben den „virgines“ finden, eine freie lateinische Übersetzung von *μονάζοντες* sein sollten, was mir nicht wahrscheinlich ist¹. Erst bei Athanasius vielmehr stoßen wir auch hier auf das Wort *μονάζοντες*, z. B. Apol. ad Const. imper. 28².

7. Auf einen alten liturgischen Gebrauch geht es offenbar zurück, daß im Präfationsgebet 1) die Anamnese fehlt (vgl. oben S. 325); 2) daß nur die Namen der Verstorbenen und nicht auch die der Lebenden verlesen werden (I, 7, 1); 3) daß das Intercessionsgebet und daß 4) das Vaterunser fehlen.

8. Ein alter Brauch war offenbar die Weihe von Öl und Wasser (Gebet V) zum Zweck der Krankenheilung. Nur Constit. Ap. VIII, 29 haben wir davon noch eine Nachricht. Daß das Gebet Nr. XVII ein erweitertes Parallelformular bietet, haben wir oben S. 302 gesehen. Aus diesem Gebet (vgl. Wobb. 13, 29f.) geht hervor, daß die Kranken selbst diese *πίσματα*: Öl, Brot oder Wasser darbrachten und für ihren Gebrauch und Genuß zu Heilzwecken weihen ließen. —

Blicken wir zurück auf das, was sich uns ergeben hat, so kommen wir zu folgendem zusammenfassenden Resultat: Die gottesdienstlichen Zustände der Gemeinde zu Thmuis, so weit sie aus den Sonntagsgebeten

1) Vgl. Bornemann, In investiganda monachatus origine quibus de causis ratio habenda sit Origenis (1885).

2) Vgl. auch Epiphanius, Haer. 42, 1; in expos. fidei art. 21; Panarion 20. An dieser Stelle, die mit unserem Gebet überhaupt einige Verwandtschaft zeigt, stehen die *παρθένοι* und *μονάζοντες* nebeneinander.

zu erkennen sind, passen vollkommen in die Zeit des Serapion. Zu dieser Datierung zwingt die augenscheinlich weit entwickelte Gemeindeverfassung (*κατηχούμενοι; ὑποδιάκονοι*). Dagegen war der Sonntags-Gottesdienst in seinen liturgischen Formen altertümlich, so daß man vielfach ans 3. Jahrhundert gemahnt wird.

b) Die Taufe.

Wir kommen nicht unvorbereitet an dieses Kapitel. Schon haben wir (oben S. 304) als sehr wahrscheinlich erkannt, daß die Gebete XV u. XVI ursprünglich unter den Taufgebeten gestanden haben, aber in verkürzter Gestalt. Ist dem so, so dürfen wir wohl darauf das Recht begründen, bei der Taufe jene beiden Gebete mit heranzuziehen. Die Überschriften der Gebete lauten:

Nr. VII: *Ἁγιασμός ὑδάτων.*

Nr. VIII: *Εὐχή ὑπὲρ βαπτιζομένων.*

Nr. IX: *Μετὰ τὴν ἀποταγὴν εὐχή.*

Nr. X: *Μετὰ τὴν ἀνάληψιν εὐχή.*

Nr. XI: *Μετὰ τὸ βαπτισθῆναι καὶ ἀνελθεῖν εὐχή.*

Die Überschriften von Nr. XV u. XVI sind bereits früher S. 302 mitgeteilt worden.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Reihenfolge der Gebete VII—XI genau dem Verlauf der Handlung entspricht. Die Frage ist nur: Wo sind die Gebete Nr. XV u. XVI einzureihen? Begreiflicher Weise sieht man sich nach den bekannten etwa gleichzeitigen Tauf liturgien um, um an ihnen sich für diese Frage zu orientieren. Aber sie führen uns aus der Verlegenheit so ohne weiters nicht heraus. Denn anders ist der Verlauf der Taufhandlung in den apostolischen Konstitutionen, anders in der Ägyptischen Kirchenordnung. Dort beginnt sie mit der Abrenuntiation (Apotage und Syntage VII, 41, 1 u. 2); darauf folgt die Ölweihe und die Ölsalbung (42); darauf am Taufbecken ein Dankgebet (43, 1) und die Wasserweihe (43, 2)¹, darauf die

1) Zwischen Gebet VII (8, 19) und diesem Gebet der Const. Ap. ist

Taufe selbst (43, 3), endlich die Myronweihe und -salbung (44, 1). Dagegen rückt die Ägypt. Kirchenordnung, ohne der Wasserweihe auch nur zu gedenken, die Weihungen des Öles für die beiden Salbungen an den Anfang, läßt aber sonst die ganze Handlung im wesentlichen ebenso verlaufen wie die apostolischen Konstitutionen (vgl. c. 46, TU VI, 4, S. 94 ff.). Welcher Vorlage soll man in der Anordnung unserer Gebete folgen? Oder soll man eine eigene, selbständige Anordnung versuchen? Eine sichere Entscheidung ist kaum zu treffen. Folgt man der Ägypt. Kirchenordnung, so wären die Gebete XV u. XVI nur nach VII zu stellen; folgt man den apostolischen Konstitutionen, so würde zwar Gebet XVI sicher nach Nr. XI seinen Platz zu finden haben, wo aber wäre Nr. XV einzustellen? Hier erhebt sich eine neue Schwierigkeit, die ebenso schwer zu überwinden ist, wie die erste¹. Wie man sie aber auch lösen mag, so viel ist sicher,

folgende Berührung beachtenswert: Dort heist es: „*ἐφιδε νῦν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ*“ und hier: „*Κάτιδε ἐξ οὐρανοῦ*“.

1) Ich versuche im Folgenden anzugeben, wie ich mir die Rekonstruktion denke, ohne das Unsichere meiner Kombination zu verkennen. Ich beginne mit den Überschriften der Gebete IX u. X. Nr. X ist ein Gebet: *μετὰ τὴν ἀποταγήν. ἀποταγή* ist terminus technicus für die abrenuntiatio diaboli, die der Täufling, nach Westen gewendet, feierlich ausspricht (Const. Ap. VII, 40, 1; 41, 2). Daher ist auch das Verbum *ἀποτάσσεισθαι* terminus technicus für diesen Akt (Const. Ap. III, 18, 1; VII, 41, 1; Ägypt. Kirchenordnung c. 46, S. 95 u. 96; Cyrill v. Jerus. cat. myst. 1. Weiteres bei Suicer, Thes. eccl. I, 481 ff.). Nach Const. Ap. VII, 40, 1 u. 41, 2 folgt auf die *ἀποταγή τοῦ διαβόλου* die *συνταγή τοῦ Χριστοῦ*, ein kurzes Bekenntnis zu Christus. Nun hat Wobbermin S. 34 gemeint, das Wort *ἀνάληψις* in der Überschrift von X als ein passivisches Synonym von *συνταγή* erklären zu können, so daß also auf die *ἀποταγή* das Gebet IX, auf die *συνταγή* oder *ἀνάληψις* das Gebet X gefolgt wäre. Das ist aber nicht annehmbar, da im Gebet IX nicht nur die *ἀποταγή*, sondern auch bereits die *συνταγή* vorausgesetzt ist, denn es heisst: „*σφράγισον τὴν συγκατάθεσιν (= συνταγή) τοῦ δούλου σου τούτου τὴν πρὸς σὲ νῦν γεγενημένην*“ (Wobb. 9, 20). Auch müßte dann nach Gebet X die erste Salbung erfolgt sein. Offenbar folgt aber auf dieses Gebet unmittelbar die Taufe, denn es heisst darin: „*ὀδήγησον αὐτὸν ἐπὶ τὴν ἀναγέννησιν τῇ δεξιᾷ σου ὁ μονογενὴς σου λόγος ὀδηγείτω αὐτὸν ἐπὶ τὸ λουτρόν κτλ.*“ (Wobb. 10, 2f.). Was ist also die *ἀνάληψις*? Hier hilft n. m. M. die Ägypt. Kirchenordnung, in der es nach der *ἀποταγή* und der darauf

dafs die uns vorliegende Taufhandlung alle die Bestandteile zeigt, die wir im 4. Jahrhundert erwarten: Wasserweihe, Abrenuntiation, Ölsalbung, Taufe durch Untertauchen¹ und endlich Salbung mit dem Chrisma. Auffallend ist nur, dafs die „Handauflegung“ nach der Taufe fehlt. Sie kennt schon Origenes, De princ. I, 3, 2. Aber höchst wahrscheinlich hat Gebet XI diese Bedeutung, obwohl es nicht als *χειροθεσία*, sondern nur als *εὐχή* bezeichnet wird. Der Inhalt des Gebets deckt sich nämlich mit dem Handauflegungsgebet in der Ägypt. Kirchenordnung S. 98f. Dafs bei der Myronsalbung das Kreuzeszeichen angewendet wurde, geht aus Wobb. 12, 27; 13, 1 u. 5 hervor. Nichts steht also der Annahme entgegen, dafs zur Zeit des Serapion diese Taufgebete in Gebrauch gewesen sind. Der liturgische Aufbau erscheint trotz der zahlreicheren Gebete doch einfacher als in der Ägypt. Kirchenordnung.

c) Die Ordination.

Die Gebete XII, XIII u. XIV bieten uns Formulare für die Ordination der Diakonen (*χειροθεσία καταστάσεως*²

folgenden Salbung heifst: „Und in dieser Weise möge er (der Diakon) ihn nackt dem Bischof übergeben oder dem Presbyter, welcher an dem Taufwasser steht“ (S. 96). Die Situation ist also die, dafs der eben gesalbte Täufling (wahrscheinlich aus einem Nebenraum, Cyrill, cat. myst. I, 4) an das Taufbecken zur Taufe geführt wird und der Bischof, bezw. der Presbyter nach dem Akt des Exorcismus, den der Diakon vollzogen hat, ihn zur Taufe in Empfang nimmt. Dieser Akt ist höchst wahrscheinlich mit der *ανάληψις* gemeint: die Annahme zur eigentlichen Taufe durch Bischof oder Presbyter aus der Hand des Diakonen. Vortrefflich paßt dazu das Gebet mit den auf die Hinzuführung zur Taufe bezüglichen Wendungen (vgl. ob.): Nicht der Diakon, sondern Gott und der Logos selbst sollen den Täufling zur Taufe führen. Dazu paßt auch vortrefflich die Wendung: „*σωτήρ πάντων τὴν ἐπιστροφὴν πρὸς σὲ πεποιημένων*“ (Wobb. 10, 1). So ist also die erste Salbung als zwischen Gebet IX u. X geschehen zu denken. Dann ist aber auch Gebet XV höchst wahrscheinlich zwischen IX u. X zu stellen, denn wenn in dem Gebete XV die Rede ist von *ἡ ἀλευσις ταύτη* (Wobb. 12, 14), so ist offenbar an eine eben erfolgende Salbung gedacht. Dann ist aber auch Gebet XVI an den Schlufs zu rücken.

1) Vgl. in der Überschrift zu XI das *ἀνελεθεῖν*.

2) Der Ausdruck *κατάστασις* ist term. techn., vgl. Ägypt. Kirchen-

διακόνων), der Presbyter (*χειροθεσία καταστάσεως πρεσβυτέρων*), und des Bischofs (*χειροθεσία καταστάσεως ἐπισκόπου*).

1. Schon Wobbermin hat S. 34 darauf aufmerksam gemacht, daß es Beachtung verdient, daß hier nur für die genannten drei Ämter, nicht aber für die Subdiakonen und Anagnosten Ordinationsformulare geboten werden. Offenbar wurden diese noch nicht geweiht. Damit ist eine Praxis bezeichnet, die noch vor den apostolischen Konstitutionen, wie sie jetzt vorliegen, in Geltung war. Denn diese bieten in l. VIII, c. 21 eine Ordination des Subdiakons und c. 22 eine solche des Anagnosten. Die Ägypt. Kirchenordnung lehnt das noch ab (c. 35 u. 36, S. 70 u. 71). Wir finden also in Thmuis eine Praxis, die entschieden nicht über das 4. Jahrhundert herab, sondern eher ins 3. Jahrhundert hinaufreicht.

2. Achten wir auf die Funktionen, die den einzelnen Ämtern zufallen, so wird für den Diakonen erflcht: „ὁδὸς ἐν αὐτῷ πνεῦμα γνώσεως καὶ διακρίσεως, ἵνα δυνήθῃ μεταξὺ τοῦ λαοῦ τοῦ ἁγίου καθαρῶς καὶ ἀμέμπτως διακονῆσαι ἐν τῇ λειτουργίᾳ ταύτῃ“ (Wobb. 11, 1ff.)¹, d. h. nach Wobb. 10, 23: ἐν τῇ λειτουργίᾳ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας. Dieser Satz ist zu allgemein, als daß wir daraus sichere Schlüsse ziehen könnten. Der Ausdruck: πνεῦμα γνώσεως καὶ διακρίσεως scheint auf eine Lehrthätigkeit, vielleicht bei den Katechumenen, hinzuweisen. Allein es kann auch an Funktionen gedacht sein, wie sie ausdrücklich in der apost. Kirchenordnung c. 20 oder in der Ägypt. Kirchenordnung c. 33 (S. 64) aufgeführt worden. In dieser ist der Diakon vor allem Gehilfe des Bischofs und Armenpfleger, in jener, um mit Harnack zu reden, „Pfleger, Diener und Ermunterer der Gemeinde im täglichen Leben“ (TU VI, 5, S. 44). Deutlich ist nur dies, daß ganz entsprechend dem Gebet XXV,

ordnung c. 33, S. 64. 65; c. 34, S. 68; c. 35, S. 70; Const. Ap. VIII, 17.

1) Mit diesen Worten vgl. die betr. Stelle in Const. Ap. VIII, 18 „καταξίωσον αὐτὸν εὐαρέστως λειτουργήσαντα τὴν ἐγχειρισθεῖσαν αὐτῷ διακονίαν ἀτρέπτως, ἀμέμπτως“ κτλ.

der Diakon ausdrücklich zu den Priestern gerechnet wird: „ὁ ἐκλεξάμενος ἐπισκόπους καὶ πρεσβυτέρους καὶ διακόνους εἰς λειτουργίαν τῆς καθολικῆς σου ἐκκλησίας“ (Wobb. 10, 21 ff.). Das Priestertum der Diakonen steht fest durch die Einsetzung der Sieben in Jerusalem (Act. 6): „ὁ ἐκλεξάμενος διὰ τοῦ μονογενοῦς σου τοὺς ἑπτὰ διακόνους καὶ χαρισάμενος αὐτοῖς πνεῦμα ἅγιον“ (Wobb. 10, 23 ff.)¹. Ganz anders in der Ägypt. Kirchenordnung, wo nachdrücklich der nichtpriesterliche Charakter des Diakonats betont wird (c. 33, S. 64 ff.); und hier nicht allein. Seit dem 4. Jahrhundert versucht man auch sonst nicht selten, den Stand der Diakonen herabzudrücken. Davon zeigt sich hier keine Spur. Das zwingt uns aber durchaus nicht, eine spätere Zeitgrenze als die Mitte des 4. Jahrhunderts für diese Zustände anzusetzen. Im Gegenteil. Da die Entwicklung des Diakonats zu einem Stand des höheren Klerus schon in der Mitte des 3. Jahrhunderts bemerkbar ist, und jene von der Ägypt. Kirchenordnung und anderen Zeugnissen belegte niedere Schätzung dieses Amtes eine Art Reaktion dagegen ist, so steht nichts im Wege, die von unseren Gebeten bezeugten Verhältnisse auch als schon früher bestehend anzusehen.

Kürzer können wir von den Presbytern und dem Bischöfe reden. Die ersteren erscheinen, ganz wie sonst in den Gebeten (XXV 17, 27 ff.), vor allem als die Prediger der Gemeinde, während bei der Bischofsordination auch nicht mit einem Wort auf eine event. Predigtthätigkeit des Bischofs hingewiesen wird. Während dem Presbyter erbeten wird: „γενέσθω ἐν αὐτῷ πνεῦμα θεῖον πρὸς τὸ δύνασθαι αὐτὸν οἰκονομῆσαι τὸν λαόν σου καὶ πρεσβεῦν τὰ θεῖα σου λόγια καὶ καταλλάξαι τὸν λαόν σου σοὶ τῷ ἀγενήτῳ θεῷ“ (Wobb. 11, 10 ff.), heisst es vom Bischof: „ποιήσον αὐτὸν ἄξιον εἶναι ποιμαίνειν σου τὴν ποίμνην² ἔτι τε ἀμέμπτως καὶ ἀπροσκόπως ἐν τῇ ἐπισκοπῇ διατελείτω“ (Wobb. 11, 26 ff.).

1) Andere parallele Stellen bei Sohm, Kirchenrecht I, 122 Anm. 4. — Zur Stellung der Diakonen im 4. Jahrhundert vgl. ebenda S. 245 Anm. 47 und H. Achelis in HRE³ IV, 600.

2) Dieselbe Wendung auch in dem parallelen Gebet Const. Ap.

Wir sahen schon oben (S. 425), daß dies ein Zeichen relativ hohen Alters ist. Jedenfalls ist zwischen den Ordinationsgebeten und dem Gebete Nr. XXV, das bereits besprochen worden ist, in Bezug auf die Ämter kein Unterschied wahrnehmbar. Also kommen wir auch hier zu dem gleichen Resultat: Der Annahme, daß wir durch die Gebete XII—XIV in die Mitte des 4. Jahrhunderts geführt werden, steht nichts im Wege.

d) Das Begräbnis.

Nr. XVIII bietet ein Unikum der liturgischen Litteratur des christlichen Altertums: Ein Gebet beim Begräbnis. Denn die Überschrift lautet: „*Εὐχή περὶ τεθνεώτος καὶ ἐκκομιζομένου*“. Daß bei dem christlichen Begräbnis gebetet worden ist, bezeugt schon Tertullian (De anima 51; vgl. auch Augustin, Confess. 9, 12). Aber ein vollkommen klares Bild über die Totenfeier erhalten wir vor Dionysius Areop. (Eccl. hier. VII) nicht. Hier erfahren wir von einer Feier in der Kirche und am Grabe. Ein Grabgebet selbst giebt er aber nicht, obwohl er den ungefähren Inhalt der Gebete mitteilt. Zu entscheiden, ob unser Gebet am Grabe selbst gesprochen worden ist oder in der Kirche, ist kaum möglich. Das Erstere ist mir das Wahrscheinlichere.

Bei den dürftigen Nachrichten, die wir über das kirchliche Begräbniswesen nach der liturgischen Seite haben, ist eine Datierung unseres Gebetes aus der Sache heraus nicht möglich. Aber der Annahme, daß auch dies Gebet um die Mitte des 4. Jahrhunderts gebraucht worden sei, steht an sich nichts entgegen¹.

VIII, 5, 3. — Auch zwischen dem Gebet XIII und Const. Ap. VIII, 16, 3 bestehen beachtenswerte Parallelen.

1) Ich mache auf folgende Parallelen zwischen diesem Gebet und anderen liturgischen Stücken aufmerksam: XVIII Wobb. 14, 3f. lesen wir: „*ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ δεσπότης πάσης σαρκός, ὁ θεὸς ὁ θανατῶν καὶ ζωογονῶν*“ und I. Clem. 64: „*Λοιπὸν ὁ παντεπόπτης θεὸς καὶ δεσπότης τῶν πνευμάτων καὶ κύριος πάσης σαρκός*“ und dazu I. Clem. 59, 3: „*τὸν ἀποκτείνοντα καὶ ζῆν ποιῶντα, μόνον εὐεργέτην πνευμάτων καὶ θεὸν πάσης σαρκός*“. — XVIII 14, 11 ff.: „*τὴν ψυχὴν,*

Damit stehen wir am Ende dieses Überblicks. An keinem Punkt sind uns Gründe entgegengetreten, die uns hätten veranlassen können, das Bild des gottesdienstlichen Lebens, wie es sich aus den einzelnen Gruppen der Gebete erheben läßt, in eine jüngere Zeit als die des Bischofs Serapion von Thmuis zu setzen; im Gegenteil, nicht selten liefs sich manches anführen, das auf ein höheres Alter schliessen liefs. Mit gutem Grund dürfen wir also annehmen, dafs Serapion selbst diese Gebetsformulare gebraucht hat, dafs er sie im Gebrauch vorfand, als er den Bischofsstuhl jener Provinzialstadt Unterägyptens bestieg, und dafs er nur an wenige Gebete zur Modernisierung die Hand angelegt hat.

Unsere bisherige Untersuchung hat das Alter der Gebete nach unten abgegrenzt: Sie sind sicher nicht jünger als aus der Mitte des 4. Jahrhunderts.

Noch steht aber zur Entscheidung die Frage: Wie hoch hinauf sind die Gebete zu rücken?

Für einzelne Gebete ist entschieden, dafs sie ihre vorliegende Gestalt ebenfalls erst um 350 erhalten haben, das sind die Serapionischen Gebete Nr. I, XV, XVI und XVII.

Da wir aber in Gebet XVII eine Überarbeitung des

τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἀνάπαισον ἐν τόποις χλοῆς, ἐν ταμίαις ἀναπαύσεως μετὰ ἀβραάμ καὶ ἰσαὰκ καὶ ἰακώβ καὶ πάντων τῶν ἁγίων σου“; dazu vgl. griech. Basil.-Lit. Renaudot I, 72: „*πάντων τὰς ψυχὰς ἀναπαύσας καταξίωσον, ἐν κόλποις τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῶν Ἀβραάμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ. Ἐκτρέψον, σύναιψον εἰς τόπον χλοῆς . . .*“ (vgl. p. 42 u. 113); ferner Hyvernat, Fragmente der altkopt. Lit. in Röm. Quartalschr. I (1887), S. 339 f.: „*. . . requiem concedere dignare in sinu patrum nostrorum Abraham, Isaac et Jacob. Refrigera illos in loco viridi . . . Resuscita etiam carnem illorum die, quam statuisti secundum promissiones tuas veritatis, in quibus mendacium non est*“; endlich: Assemani, Missale Alexandrinum (Romae 1754), pars II, p. 62: „*Dignare Domine animas omnium eorum quiete in sinu sanctorum patrum nostrorum Abrahae, Isaac et Jacob, induc eos in locum viridem . . .*“.

fünftens Gebetes erkannt haben, und dieses Gebet nicht nur den gleichen Charakter mit den Gebeten der besonderen Gruppe, in der es steht, trägt, sondern überhaupt alle anderen Gebete mit Ausnahme der genannten, mehr oder weniger den gleichen Typus tragen, so können wir behaupten, daß jene entschieden älter sind als diese. Die Frage ist nur, wie weit dürfen wir sie hinaufrücken? Gehören sie schon dem 3. Jahrhundert oder doch erst der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts an?

Die Beantwortung dieser Frage ist deshalb so schwierig, weil wir so wenig Vergleichsobjekte haben. Da die Ägypt. Kirchenordnung so gut wie gar keine Parallelen zu unseren Gebeten bietet, und die einzelnen Bestandteile der apostolischen Konstitutionen in ihrer Datierung ebenfalls ganz unsicher sind, so sind wir nur auf die Gebete selbst angewiesen, und jedermann weiß, daß Datierungen nur nach inneren, sprachlichen Gesichtspunkten allezeit etwas Mißliches haben.

Um überhaupt eine Zeitangabe zu machen, so finde ich es am wahrscheinlichsten, daß — abgesehen von kleineren Zusätzen — die Gebete außer den Serapionischen etwa am Anfang des 4. Jahrhunderts ihre jetzige Gestalt erhalten haben. Ohne Zweifel haben sie aber selbst schon eine Geschichte hinter sich, die wir freilich nicht mehr aufhellen können, die uns aber gewiß bei manchem Gebet ins 3. Jahrhundert hineinführen würde. Daß sehr altertümliche Stücke im ersten Gebete noch vorliegen, haben wir oben schon gesehen. Vielleicht ist das das älteste liturgische Gut, das wir überhaupt hier vor uns haben.

Dafür, daß die Gebete nicht tief ins 4. Jahrhundert gehören können, wird man gewiß mit Recht die verhältnismäßige Einfachheit der Formeln anführen dürfen. Zwar ist es keineswegs richtig, ohne weiteres die einfache Formel auch immer als die ältere anzusehen, denn im liturgischen Entwicklungsprozeß läßt sich sehr häufig ein reduzierendes Verfahren beobachten: Die Formeln schwellen allmählich so an, daß sie abbrechen — um es so auszudrücken. Allein wir haben keinen stichhaltigen Grund, im vorliegenden Falle

die Einfachheit für ein späteres Erzeugnis zu halten. Dazu kommen aber noch folgende hauptsächliche Gründe, die für jene Datierung sprechen:

1. Die Gebete XXIII—XXVII sind noch nicht zu einem einzigen Gebet zusammengezogen, wie es doch in allen uns bekannten Liturgien und liturgischen Zeugnissen des 4. Jahrhunderts der Fall ist; 2. das Gebet XXVII ist noch nicht irgendwie parallelistisch gestaltet; 3. die Formel, in der die *ἐκκλησία* erscheint, ist nicht die des 4. Jahrhunderts. Seit dem 4. Jahrhundert war nämlich die liturgisch gebräuchlichste Formel *ἡ ἅγια καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία*.¹ Diese Formel findet sich aber nicht in unseren Gebeten. Hier lauten die Formeln: *μία ζῶσα καθολικὴ ἐκκλησία* (I 5, 29) oder: *ἡ ἅγια σου καὶ μόνη καθολικὴ ἐκκλησία* (XXIII 16, 28)² oder auch nur: *καθολικὴ ἐκκλησία* (XII 10, 23 und 25; XXIV 17, 9; XXVII 19, 17). Die letztere Formel ist sicher sehr alt; sie bietet schon Ignatius ad Smyrn. 8, 2; Martyr. Polyc. 8, 1; 16, 2; 19, 2 und das Fragmentum Muratori³.

Gegen diese Datierung spricht es nicht, daß wir in den Gebeten Formeln finden, die erst im 4. Jahrhundert uns zahlreich bezeugt sind. Dahin gehört vor allem die Bezeichnung der Abendmahlelemente als *μυστήρια* (III 7, 4). Erst seit Athanasius läßt sich dieser Sprachgebrauch als

1) So schon in dem Brief *περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ* Wobbermin 21, 6; Const. Ap. VIII, 10, 1; Ägypt. Kirchenordnung c. 46 S. 97; Jakob.-Lit. Br. 32, 19; 45, 3a; 54, 28; Mark.-Lit. Br. 116, 9; 121, 21; 128, 17; Lit. d. kopt. Jakob. Br. 149, 23; Lit. der abess. Jakob. Br. 206, 3.

2) *ζῶσα ἐκκλησία* schon II. Clem. 14, 1.

3) *ἡ ἅγια καὶ καθολικὴ ἐκκλ.* in der Adresse des Martyr. Polyc. — Der Zusatz *μόνη* findet sich m. W. nur in den ägypt. Liturgien: Mark.-Lit. Br. 121, 2; Lit. der kopt. Jakob. Br. 160, 8 u. 10; 161, 2; griech. Basil.-Lit. der kopt. Jakob. Renaudot I, 16; 22 u. 69; griech. Gregorius-Lit. der kopt. Jakob. ebenda 107; Lit. der abess. Jakob. Br. 223, 18; 226, 20; Assemani, Missale Alex. II, 6. 16. 18. 37. 89. Die Ägypt. Kirchenordnung zeigt am häufigsten die Formel „heilige christliche Kirche“ (S. 46. 47. 55. 63. 99). — Die Didache kennt überhaupt noch keinen Zusatz zu *ἐκκλ.* (4, 14; 9, 4; 10, 5; 11, 11).

eingebürgert nachweisen. Allein man muß die Gegenfrage thun: Kommt das nicht daher, daß wir überhaupt aus der Zeit zwischen Origenes und Athanasius verhältnismäßig arm an litterarischen Zeugnissen sind? Der Hauptbestand unserer Sammlung dürfte also in den Anfang des 4. Jahrhunderts gehören ¹.

1) Bei Abschluß der Korrektur sehe ich, daß über Wobbermins Veröffentlichung auch E. Kurtz in der *Byzant. Zeitschrift* VIII (1899), S. 645 f. gehandelt hat. Daraus wird bekannt, daß bereits 1894 der Russe A. Dmitrijewskij die Serapions-Gebete veröffentlicht hat (vgl. dieselbe *Zeitschrift* IV [1895], S. 193). Kurtz stellt fest, daß an etlichen Stellen Dmitrijewskij richtiger gelesen hat als Wobbermin. Außerdem macht er selbst einige sehr beachtenswerte Verbesserungsvorschläge des Wobberminschen Textes. Es sei wenigstens hier noch auf diesen kleinen Aufsatz nachdrücklich hingewiesen.
