

URGESTALT, EIGENART UND ENTWICKELUNG EINES
ALTANTIOCHENISCHEN EUCHARISTISCHEN HOCHGEBETES

VON

P. HIERONYMUS ENGBERDING O.S.B.

Mein hochverehrter, lieber Lehrer schrieb 1922 in seiner *Geschichte der syrischen Literatur*¹: „Immerhin hat sich gerade hier (im Bereich der maronitischen Liturgie) an einer Anaphora ‚der zwölf Apostel‘ oder ‚des Apostelfürsten Petrus‘, die in der Geltung eines Normalformulars . . . durch diejenige ‚des Herrenbruders Jakobus‘ verdrängt wurde, ein den Maroniten von Hause aus eigentümliches Liturgiedenkmal von offenbar hohem Alter erhalten, das durch seine Berührungen einerseits mit dem ostsyrischen Typus nestorianischer Liturgie, andererseits mit der durch den Ps.-Areiopagiten entworfenen Idealskizze der Eucharistiefeyer nicht geringes Interesse zu erwecken geeignet ist.“ Diese Anregung meines Lehrers, die im letzten Grunde nur der Niederschlag seiner Ausführungen über die „altlibanesisische Liturgie“² ist, sei heute zu seiner Ehrung aufgegriffen³.

¹ A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*. Bonn 1922, S. 340.

² A. Baumstark, *Altlibanesische Liturgie* in: *Oriens Christianus* 4 (1904), S. 190 bis 194.

³ Als textliche Grundlage diente für die ostsyrische Anaphora: die durch die anglikanische Mission veranstaltete Druckausgabe (Urmia 1890), welche mit dem Druck der Dominikaner (Mossul 1901) an Hand von J. E. Rahmani, *Les Liturgies Orientales et Occidentales* (Beyrouth 1929), S. 324—33 verglichen wurde. Erwähnung verdient an dieser Stelle, daß Rahmani auf S. 328 im Abschnitt 9 den maronitischen Text mit dem ostsyrischen verwechselt hat und darum beide am umgekehrten Platz bringt.

Den maronitischen Text bot die römische Ausgabe aus dem Jahre 1592.

An Abkürzungen werden in der Folge gebraucht:

Ap = Liturgie der hl. Apostel Addai und Mar(i).

Petr = Liturgie des hl. Petros, des Apostelfürsten, wie sie vom *Missale Chaldaicum* (Rom 1592) von S. ٧١ bis 1٣١ geboten wird.

m = maronitisch.

*s*⁰ = ostsyrisch.

Freilich wird man mir sofort entgegenhalten, dieser Vergleich der *s⁰Ap* mit der *m Petr* sei bereits von Ignatios Ephrem II. Rahmani, dem 1929 verstorbenen Patriarchen der katholischen Syrer, durchgeführt worden¹. Indessen wird jeder gern einräumen, daß der Wissenschaft mit einer bloßen Gegenüberstellung von Texten wenig gedient ist. Daß aber Rahmani nicht wesentlich mehr geleistet hat, bemerkt auch P. J. M. Hanssens S. J., wenn er bei Besprechung der genannten Arbeit bezüglich unseres Falles sagt: „De cette constatation (d. i. der textlichen Verwandtschaft beider Liturgien) il ne tire d'ailleurs aucune conclusion certaine².“ Uns kommt es aber gerade darauf an, Schlußfolgerungen zu ziehen und Erkenntnisse zu gewinnen.

Die Gründlichkeit, die solcher Arbeitsweise notwendig eigen sein muß, legt uns indessen bei dem uns zur Verfügung stehenden Raum, sofort eine große Beschränkung auf. Wir können hier nur ein Stück der ganzen Anaphora untersuchen; und zwar wählen wir dafür das eucharistische Hochgebet der beiden Liturgien aus.

Wir lassen zunächst eine Gegenüberstellung der beiden Texte folgen. Dabei erscheint dasjenige, was beiden Gestalten gemeinsam ist, als unterstrichen; diejenigen Fälle, in denen bei sachlicher Übereinstimmung nur ein Unterschied in der Wahl des Wortes vorliegt, sind fett unterstrichen gegeben.

<i>m Petr</i>		<i>s⁰ Ap</i>
<p><u>ܠܘܥܥܐ</u> ܠܗ 1</p>		<p>ܠܥܘܥܥܐ ܡܢ ܚܕ ܕܥܣܘܩ³: 1</p> <p>ܡܢ ܚܕ ܕܥܘܩܐܢܐ: ܡܢ ܚܕ ܕܥܘܩܐܢܐ</p> <p>ܡܢ ܚܕ ܕܥܘܩܐܢܐ:</p>
<p><u>ܥܡܐ ܥܘܩܐܢܐ ܠܘܥܥܘܥܐ</u> 2</p> <p><u>ܕܥܘܩܐܢܐ ܡܢ ܚܕ ܕܥܘܩܐܢܐ:</u></p>		<p><u>ܥܡܐ ܥܘܩܐܢܐ ܡܢ ܚܕ ܕܥܘܩܐܢܐ</u> 2</p> <p><u>ܡܢ ܚܕ ܕܥܘܩܐܢܐ ܡܢ ܚܕ ܕܥܘܩܐܢܐ.</u></p>

¹ A. a. O.

² *Orientalia Christiana* 18 (1930), S. 253.

³ Die hier und beim Beginn von Abschnitt 6 sich findende, dem ostsyrischen Brauch eigentümliche Wiederholung der Gebetsanfänge brauchen wir für unseren Zweck nicht zu berücksichtigen, da sie ganz sekundärer Art ist.

3 ܩܘܕܫܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ
ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ
 ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ

4 ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ
ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ
ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ
ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ

ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ
ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ
ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ
 ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ

5 ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ
ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ
ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ
ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ
ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ
ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ

3 ܩܘܕܫܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ
ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ
 ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ

4 ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ
ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ
ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ
ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ
ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ
ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ

ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ
 ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ

5 ܩܘܕܫܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ
ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ
ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ
ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ
ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ
ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ

¹ Der Dominikanerdruck bietet ܩܘܕܫܐ .
² Der an dieser Stelle sich anschließende, aus dem ἐπιβίχιος herausgewachsene und dem ostsyrischen Brauch eigentümliche ܩܘܕܫܐ hat mit unserem Hochgebiet überhaupt nichts zu tun, sondern gehört einer viel späteren Stufe der Entwicklung an. Er beweist seinen sekundären Charakter auch dadurch, daß er in allen drei ostsyrischen Liturgien in derselben Gestalt hier eingeschoben wird. Er sei daher in unserer Untersuchung einfach übergangen.
³ Also der Dominikanerdruck (Mossul 1901); die Urmiaausgabe hat das ܩ in ܩ verlesen; daher schreibt sie ܩܘܕܫܐ, also als ein Wort.

<p><u>ⲁⲓⲟⲩⲟ ⲛⲁⲃⲁⲓ : ⲁⲓⲟⲩⲟ</u> <u>ⲛⲁⲃⲁⲓ ⲛⲁⲃⲁⲓ ⲛⲁⲃⲁⲓ</u> ⲛⲁⲃⲁⲓ ⲛⲁⲃⲁⲓ ⲛⲁⲃⲁⲓ</p>	<p><u>ⲁⲓⲟⲩⲟ ⲛⲁⲃⲁⲓ ⲛⲁⲃⲁⲓ</u> <u>ⲛⲁⲃⲁⲓ ⲛⲁⲃⲁⲓ ⲛⲁⲃⲁⲓ</u> ⲛⲁⲃⲁⲓ ⲛⲁⲃⲁⲓ ⲛⲁⲃⲁⲓ ⲛⲁⲃⲁⲓ ⲛⲁⲃⲁⲓ ⲛⲁⲃⲁⲓ</p>
<p>6 <u>ⲛⲁⲃⲁⲓ ⲛⲁⲃⲁⲓ</u> <u>ⲛⲁⲃⲁⲓ ⲛⲁⲃⲁⲓ</u> <u>ⲛⲁⲃⲁⲓ ⲛⲁⲃⲁⲓ</u> <u>ⲛⲁⲃⲁⲓ ⲛⲁⲃⲁⲓ</u> ⲛⲁⲃⲁⲓ ⲛⲁⲃⲁⲓ ⲛⲁⲃⲁⲓ ⲛⲁⲃⲁⲓ</p>	<p>6 <u>ⲛⲁⲃⲁⲓ ⲛⲁⲃⲁⲓ</u> <u>ⲛⲁⲃⲁⲓ ⲛⲁⲃⲁⲓ</u> <u>ⲛⲁⲃⲁⲓ ⲛⲁⲃⲁⲓ</u> <u>ⲛⲁⲃⲁⲓ ⲛⲁⲃⲁⲓ</u> ⲛⲁⲃⲁⲓ ⲛⲁⲃⲁⲓ ⲛⲁⲃⲁⲓ ⲛⲁⲃⲁⲓ</p>

Wir haben uns nun zu fragen, in welchem Sinne die aus der Gegenüberstellung sofort ersichtlichen Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu beurteilen und zu bewerten sind. Da die allgemeine Geschichte der Entwicklung der Formen des liturgischen Gebetes zeigt, daß in einem Gebetsganzen einzelne Bereiche einen in sich geschlossenen, den anderen Bereichen gegenüber selbständigen Kreis von Entwicklungen darstellen, teilen wir dementsprechend unser Hochgebet in derartige Abschnitte ein und behandeln zunächst jeden einzelnen Abschnitt für sich, um zuletzt aus einer Gesamtschau heraus weitere Folgerungen zu ziehen.

Der erste Abschnitt umfaßt die Ausdrücke des Lobes. Beide Anaphoren weisen hier Unterschiede auf, die sich anscheinend schwer auf einen gemeinsamen Nenner bringen lassen. *m* bietet eine eingliedrige Form, deren wesentliche Merkmale sind: 1. der Ausdruck des Lobes als Dingwort im Nominativ; 2. der Empfänger des Lobes im Dativ, und zwar durch das Fürwort bezeichnet. Formen dieser Art sind uns zur Genüge bekannt aus den Zurufen oder Akklamationen², deren sich das gottesdienstliche Gebet der jungen Christenheit in reichstem Ausmaße bediente. Und gerade die Gestalt *δόξα σοι*, wie *m* sie bietet, gehört mit zu den belieb-

¹ Hier folgt in der Druckausgabe ein nicht ursprünglicher Einsetzungsbericht.
² Vgl. E. Peterson, ΕΙΣ ΘΕΟΣ. *Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments* 41 (Göttingen 1926), S. 141—226; vor allem S. 224—226.

testen Zurufen. Indessen sind dem Anfang des eucharistischen Hochgebetes solche Zurufe von Hause aus fremd, da dort die Wendungen des Lobes ursprünglich nur in Zeitwortbildungen erscheinen¹. Die Zurufe verschaffen sich erst in jenem Augenblick Eingang in den Anfang des eucharistischen Hochgebets, als dieser in die allgemeine Entwicklung des Lob- und Dankgebets im frühen Christentum miteinbezogen wird. Wir gelangen somit zu der ersten Erkenntnis, daß der Beginn der *m Petr* nicht mehr auf der Stufe der ältesten Formen steht.

Andererseits verbietet uns die Kurzgestalt eines einfachen $\delta\acute{o}\xi\alpha\ \sigma\omicron\iota$, diese Stufe zu weit herabzurücken. Denn diese Kurzgestalt ist Ausgangspunkt, Grundfeste und Tragpfeiler einer großen und breiten Entwicklung, die über die verschiedensten Zwischenstufen bis zu jenem Endpunkt verläuft, der am treffendsten wohl durch das syrische ܡܘܨܝܘܪܐ mit seiner feststehenden Einleitungsformel bezeichnet wird².

Von diesem Gesichtspunkt aus gewinnen wir sofort einen Maßstab für die Tatsache, daß der *s⁰* Text dem Ausdruck „Lob“ noch die drei weiteren: „Dank, Anbetung und Erhebung“ hinzufügt. *s⁰* erweist sich auf Grund der allgemeinen Entwicklung des Lobgebets als abgeleitet, als sekundär gegenüber *m*.

Das gleiche sekundäre Gepräge von *s⁰* offenbart sich noch deutlicher, wenn dieser Text besonderen Wert darauf legt zu betonen, daß das Lob, der Dank, die Anbetung und die Erhebung „aus jedem Munde, von jeder Zunge, von der ganzen Schöpfung“ kommen soll. Derartige erweiternde Bestimmungen der Ausdehnung auf den gesamten Bereich des Raumes und der Zeit

¹ H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie = Theologie des christlichen Ostens* 1 (Münster 1931), S. LXV.

² Vgl. *Missale iuxta ritum Ecclesiae Apostolicae Antiochenae Syrorum* (1922), S. 1: „Lob, Dank, Herrlichkeit, Jubel, Erhebung ohne Ende, immerfort, allezeit möchten wir darbringen dürfen

Dem einen barmherzigen Vater, der die Sünder, die ihn anrufen, erhört;

Dem einen gnädigen Sohn, der die Reuigen aufnimmt, die an seine Pforte klopfen;

Dem einen heiligen Geiste, dem Lebenspender, der den Schuldnern, die ihn bitten, verzeiht.“

sind in unserem Falle ohne weiteres als sekundäre Bildungen erkenntlich¹.

Zu alledem kommt noch, daß *s*⁰ die gesamte, soeben behandelte Wendung von einem vorausgehenden *ⲁⲟⲗ* abhängig macht. Dieses Wort verrät sofort eine Beziehung zu dem unmittelbar vorher erklungenen Volksruf: „Würdig ist es und recht“. In eine gewisse Schwierigkeit geraten wir aber, wenn wir uns erinnern, daß dieser Volksruf auf ostsyrischem Boden immer *ⲁⲟⲗ ⲁⲛⲏ* heißt. Also das bezeichnende Wort, auf das es hier gerade ankommt, fehlt. Indessen ist nicht daran zu zweifeln, daß das *ⲁⲟⲗ* wirklich durch den vorausgegangenen Volksruf veranlaßt worden ist.

Es war eben auch auf ostsyrischem Boden die Kenntnis lebendig, daß in unserem Volksruf in syrischer Sprache auch ein *ⲟⲗ* von Anfang an Heimatrecht besaß. Das beweist schon die ostsyrische Theodorosliturgie, die zu Beginn ihres eucharistischen Hochgebetes alle drei Ausdrücke, wenn auch mit den entsprechenden Erweiterungen, bringt: *ⲁⲟⲗ ⲁⲛⲏ . ⲁⲟⲗ ⲁⲛⲏ . ⲁⲟⲗ ⲁⲛⲏ*.

Indessen berechtigt uns die Tatsache, daß in unserem Text gerade der Ausdruck *ⲁⲟⲗ*, und nur er, verwandt wird, noch zu der etwas weitergehenden Annahme, daß zum mindesten der Beginn unseres Hochgebetes gar nicht auf ostsyrischem Boden entstanden ist, sondern anderswo, eben dort, wo *ⲁⲟⲗ* das erste und damit das bezeichnendste Glied jener Antwort des Volkes war. Das aber ist auf westsyrischem Boden unverbrüchlich der Fall. Wir werden gut tun, diese Tatsache im Auge zu behalten.

Der zweite Abschnitt bietet die Wendungen, welche die Person bezeichnen, der das Lob gilt. Hier tritt uns ein Zug entgegen, der in der Gottesanrede beim eucharistischen Hochgebet nur selten zu belegen ist. Die Anrede geht nämlich nicht unmittelbar an Gott, sondern an seinen Namen, seinen *ⲡⲥⲙ*. Diese Erscheinung findet sich besonders häufig in der Gebetsrede jener Liturgiegebiete, deren Sprache eine semitische ist; so vor allem

¹ Des Vergleiches halber verdient hier erwähnt zu werden, daß in der ostsyrischen Theodorosanaphora eine gleichgebaute, ebenfalls dreigliedrige Erweiterung — diesmal aber durch Zeitbestimmungen — vorliegt. Vgl. die gleich folgende Anführung.

auf ostsyrischem Boden¹. Sie dürfte im tiefsten Grunde wohl auf jene Kreise zurückzuführen sein, deren Gebetsweise stärker durch das Alte Testament und den Gottesdienst der Synagoge bestimmt war, also auf jüdisch-christliche Einflüsse. Das ist um so beachtenswerter, als der Beginn unseres Hochgebetes mit seiner ursprünglichen, reinen $\delta\acute{o}\xi\alpha$ σοι - Gestalt gerade die bezeichnende hellenistische Form bietet². Wir sehen somit, daß unser Text bereits in seiner Urgestalt ein friedliches Nebeneinander und gegenseitiges Sich-durchdringen jener beiden Welten aufweist und deswegen bezüglich des Ortes seiner Entstehung auf ein Gebiet hinweist, wo eben jene beiden Kulturkreise sich trafen und friedlich sich austauschten³.

Der Zusatz ܐܘܨܩܘܢܐ ܩܕܝܫܐ in s^0 hat als zweifellos sekundär zu gelten, da diese Wendung uns auf ostsyrischem Boden öfter begegnet⁴. Sie ist somit auf einen Einfluß des heimatlichen Brauches zurückzuführen. — Die nur einmalige Setzung des ܐ vor der ganzen Wendung $\text{ܐܘܨܩܘܢܐ ܩܕܝܫܐ ܐܘܨܩܘܢܐ ܩܕܝܫܐ}$ dürfte auf eine Gewöhnung des ostsyrischen Ohres zurückzuführen sein, das bei den Lautsprüchen im Gottesdienst diese Wendung als eine unverbrüchliche Ganzheit anzuschauen gelernt hatte.

Der dritte Abschnitt bietet die Veranlassung des Lobes, den Grund der $\epsilon\upsilon\chi\alpha\rho\iota\sigma\tau\acute{\iota}\alpha$. In je einem doppelgliedrig gebauten Sätzchen wird kurz und knapp, in straffer Fassung die schöpferische und erlösende Tätigkeit Gottes zum Ausdruck gebracht. Diese Tatsache ist für die Einordnung unseres Hochgebetes in die Reihe der übrigen morgenländischen eucharistischen Hochgebete von größter Bedeutung. Unser Text verzichtet nämlich noch auf eine eingehende Schilderung des Wesens Gottes, sowohl hinsichtlich seiner Natur als auch seiner Dreipersonlichkeit. Er

¹ Man vergleiche nur das Missale (Urmia 1890), S. 1, ܐ , ܐ und ܐ ; ebenso die ostsyrischen Bruchstücke bei R. H. Connolly, *Sixt-Century Fragments of an East-Syrian Anaphora* in: *Oriens Christianus*² 12/14 (1925), S. 102, Zeile 27; S. 103, Zeile 7 und öfter.

² Zu dieser Art, die Gebete zu schauen, vgl. A. Baumstark, *Jüdischer und christlicher Gebetstypus im Koran* in: *Islam* 16, S. 229—248 und A. Baumstark, *Wege zum Judentum des neutestamentlichen Zeitalters* in: *Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge* 4 (1927), S. 24—34.

³ Vgl. unter diesem Gesichtspunkte auch die Gebete des 7. Buches der Apostolischen Konstitutionen.

⁴ Z. B. Missale (Urmia 1890), S. 1, ܐ , ܐ , ܐ u. ö.

beschränkt sich ferner nicht darauf, vor dem ἐπινίκιος nur die schöpferische Tätigkeit Gottes zum Ausdruck zu bringen, sondern verbindet mit ihr sofort und in unmittelbarer Folge auch die erlösende Tätigkeit Gottes. Endlich verzichtet unser Text auf jede theologische Durchdringung der genannten Tatsachen sowie auch auf jedes höhere, vergeistigte sprachliche Gewand; er bedient sich vielmehr der schlichtesten, einfachsten Ausdrücke. Nur auf die Huld und Güte und Erbarmung Gottes, der allein Schöpfung und Erlösung zuzuschreiben sind, legt er einen beachtenswerten Nachdruck.

Durch diese Merkmale rückt unser Text deutlich ab von dem Hochgebet der Jakobosliturgie und all der anderen, dieser nachgebildeten westsyrischen Anaphoren, die sämtlich vor dem ἐπινίκιος nur die schöpferische Tätigkeit Gottes erwähnen. Er rückt auch merklich ab von der späteren, aufgefüllten Gestalt der Basileiosliturgie, die vor dem ἐπινίκιος nur eine breit ausladende Schilderung des Wesens Gottes kennt. Noch erheblicher sind die Unterschiede gegenüber dem Hochgebet des 8. Buches der Apostolischen Konstitutionen. Dieses atmet einen toto coelo anders gearteten Geist. Wohl unter dem Eindruck solcher Tatsachen schrieb bereits Eusebius Renaudot bezüglich des Hochgebetes der ostsyrischen Apostelliturgie: „Prima Liturgia (i. e. Apostolorum) magis quam alterae duae recedit ab aliis Orientalibus, in quibus memoria fit totius dispensationis Jesu Christi Domini nostri in carne usque ad institutionem Eucharistiae. Nam brevis oratio quae sacra illius verba praecedit, non continet enumerationem mysteriorum τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας, quam reliquae multis verbis exprimunt¹.“ Indessen darf doch nicht übersehen werden, daß unser Text sogar bis auf die knappe Fassung der einzelnen Wendungen sich in beachtlicher Form der byzantinischen Chrysostomosliturgie nähert, welche vor dem ἐπινίκιος die schöpferische und erlösende Tätigkeit Gottes also schildert: σὺ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς παρήγαγες καὶ παραπεσόντας ἀνέστησας πάλιν καὶ οὐκ ἀπέστης πάντα ποιῶν ἕως ἡμᾶς εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνήγαγες καὶ τὴν βασιλείαν ἐχαρίσω τὴν μέλλουσαν². Auch

¹ E. Renaudot, *Liturgiarum Orientalium collectio*. Tomus II (Frankfurt 1847), S. 600.

² Angeführt nach F. E. Brightman, *Liturg. Eastern and Western* I (Oxf. 1896), S. 322.

der Bau des Hochgebetes der ägyptischen Markosliturgie weist insofern eine Ebenmäßigkeit auf, als die schöpferische und erlösende Tätigkeit als ein zusammenhängendes Ganze vor dem ἐπιπίσιος zum Ausdruck gelangt.

✓ III
 Dürfen wir aus der also gekennzeichneten Eigenart der Schil-
 derung der Schöpfung und der Heilsanstalt Gottes Schlüsse
 ziehen bezüglich des Alters unseres Textes? Gewiß nur mit
 der allergrößten Vorsicht. Aber wenn wir diese beobachten,
 können wir doch wohl sagen, daß ein Vergleich der verschiedenen
 eucharistischen Hochgebete des Ostens uns berechtigt, unseren
 Wendungen eben wegen ihrer schlichten, knappen, kernigen
 Fassung, aus der alles Nebensächliche weggelassen ist, die nur
 das Wesentliche in kurzen Strichen zeichnet, ein hohes Alter
 zuzusprechen¹. Gewiß gibt es auch in späterer Zeit noch kurze
 Texte; aber diese weisen sich regelmäßig durch Aufnahme ein-
 zelner Züge einer späten Entwicklung sofort als jung aus. In
 unserem Text aber haben wir nur kernige, wesenhafte Wendungen.
 Ja, man meint sogar eine gewisse Ehrfurcht vor dem Alter
 unseres Textes herausspüren zu können. Er ist nämlich in beiden
 Bearbeitungen ohne jede Entwicklung geblieben, während es
 um ihn herum stark getrieben und gesproßt hat. Er schien somit
 als etwas Unverrückbares festzuliegen. Das Beiwort ܘܢܘܢܘܢܘܢ
 in *s*⁰ hat demgegenüber nichts zu bedeuten. Wir finden ja den
 gleichen Zusatz beim gleichen Wort in *s*⁰ auch in Abschnitt 5.

Noch weniger bedeutet der Unterschied ܘܢܘܢܘܢܘܢ in *m* > ܘܢܘܢܘܢܘܢ
 in *s*⁰. Man könnte hier zunächst denken, es handele sich um die
 Wahl verschiedener, aber sachlich gleichwertiger Worte bei der
 Übertragung eines nicht-syrischen Ausdruckes. Damit stehen
 wir vor der Frage: Handelt es sich bei unserem Text um
 eine Übertragung eines nicht-syrischen Originals? Man könnte
 in dieser Hinsicht noch auf mehrere Fälle verschiedener Aus-
 drücke bei sachlichem Gleichwert hinweisen. So in Abschnitt 5:
 ܘܢܘܢܘܢܘܢ > ܘܢܘܢܘܢܘܢ; ܘܢܘܢܘܢܘܢ > ܘܢܘܢܘܢܘܢ; ܘܢܘܢܘܢܘܢ > ܘܢܘܢܘܢܘܢ.
 Ferner gebraucht *s*⁰ einige Male im Gegensatz zu *m* die nota accusativi und weist
 auch im Satzbau einige Unterschiede auf.

¹ Vgl. in dieser Beziehung die Ergebnisse der S. 36, Anm. 1 angeführten Arbeit.

Indessen ist es doch auffallend, daß in allen übrigen Fällen immer dasselbe gleiche Wort getroffen ist, ja nicht nur das; auch die Stellung und Folge der Worte stimmt genau überein. Daher müssen wir versuchen, die eben genannten Unterschiede auf andere Weise zu erklären. Und das ist nicht schwer. Es handelt sich da bloß um das Eigenleben, das der einzelne Text nach seiner Verselbständigung geführt hat. So ließen sich aus der Geschichte der Orationen im Abendland genau entsprechende Beispiele beibringen. Wir dürfen also ruhig annehmen, daß wir in unserem Hochgebet einen original-syrischen Text vor uns haben, eine Annahme, die ja bei rein syrisch überlieferten Texten sich von vornherein nahelegt.

Wenn wir schon eben in unserem Hochgebet einen deutlichen Abstand von der Jakobosliturgie, die auf ihrem Siegeszug doch sonst das ganze westliche Syrien erobert hat, beobachten konnten, so wird dieser Abstand noch viel handgreiflicher, wenn wir uns jetzt in Abschnitt 4 der Engelstelle, der Überleitung zum ἐπινίκιος zuwenden. Während es gerade zu den Kennzeichen der Jakobosliturgie gehört, diese Stelle mit besonderer Liebe ausgebaut zu haben, offenbart sich uns in unserem Texte eine beachtenswerte Kürze. Da ist nicht die Rede von den Mächten des Himmels, nicht von den verschiedenen Ordnungen der Engel. Erwähnt werden außer den Cherubim und Seraphim nur „die tausend mal tausend der Oberen und die zehntausend mal zehntausend der Heerscharen der Diener aus Feuer und Geist“. Diese gedrängte Kürze, verbunden mit einem völligen Verzicht auf jede Benutzung der Stelle Is. 6, 2, ist auch im Gesamtbereich des christlichen Ostens nicht gerade gewöhnlich. Am nächsten kommt hier wohl die byzantinische Chrysostomosliturgie, die ebenfalls nur χίλιαι χιλιάδες und μύριαι μυριάδες neben den Cherubim und Seraphim kennt. Die Eigenart unseres Textes zeigt sich auch in der außergewöhnlichen Wendung: $\omega\theta\acute{\iota}\sigma\tau\omicron\ \beta\acute{\epsilon}\tau\alpha\ \mu\acute{\alpha}\kappa\alpha\kappa\tau\omicron\ \lambda\alpha\lambda\acute{\alpha}\omega$ ¹. Während indessen bisher bei allen bedeutsamen Eigenheiten unseres Textes beide Bearbeitungen gemeinsam gingen, treffen wir nunmehr auf eine andersartige Erscheinung. s⁰ legt den Gesang des ἐπινίκιος den

¹ Zur Bildung dieses Ausdruckes haben gewiß Ps. 103, 4 und Dan. 7, 10 den Anlaß geboten.

Engeln in den Mund; *m* beendet zwar auch die Engelstelle mit einem عند, fügt aber sogleich die Bitte an, Gott möge auch uns würdig machen, mit den Engeln das Lob des Dreimalheilig zu singen. Dieses Lied wird also in *m* von der Gemeinde, in *s*⁰ aber von den Engeln gesungen. Die Forschung hat bisher auf solche Tatsachen wenig geachtet. Darum vergegenwärtige man sich kurz, daß auf ägyptischem Boden¹ der ἐπιτίχιος als Gemeindegesang durchaus zur Vorherrschaft gelangt ist, während auf byzantinischem Boden und im Bereich der Jakobosliturgie und ihrer Töchter ausschließlich der Engel-ἐπιτίχιος bekannt ist. Rom und Mailand sowie der ostsyrische Bereich² kennen beide Arten.

Angesichts dieser mannigfachen Tatsachen kann es sich für uns nicht darum handeln, hier die Frage zu lösen, welche Art des ἐπιτίχιος in der allgemeinen Entwicklung des Hochgebetes die ursprüngliche ist, sondern nur darum, welche Art für unser Hochgebet als ursprünglich zu gelten hat. Doch stoßen wir auch schon bei Lösung dieser Frage auf große Schwierigkeiten. Denn das Verhältnis der Zeugen hält sich die Wage; und keiner von beiden kann als entwertet angesprochen werden. Denn *m* steht schroff gegen den sonstigen heimischen Brauch, und ebenso wenig kann man nach dem soeben Gesagten behaupten, *s*⁰ spiegele hier heimatliche Gewohnheiten wider. Wir kommen also über ein „non liquet“ nicht hinaus.

Werfen wir noch einen kurzen Blick auf einzelne Verschiedenheiten der beiden Zeugen. *s*⁰ folgt seinem Drange nach reicherer Ausgestaltung und fügt zunächst ein בְּבָב hinzu. Es treten sodann die בְּבָבִים בְּבָבִים auf; die Heerscharen werden als „geistige“ bezeichnet; die Cherubim als „heilig“, die Seraphim ebenfalls als „geistig“. Durch all das wurde der Satzbau recht beladen; so erhält בְּבָבִים ein neues Objekt; ja zu Schluß tritt ein ganz neues Satzglied auf: בְּבָבִים בְּבָבִים בְּבָבִים. *m* wahrt demgegenüber sein Gepräge größerer Ursprünglichkeit; nur das בְּבָבִים ist sekundär.

¹ Sarapion, Dēr Balyzeh, Kyrillos, Gregorios, arabische διαθήκη, äthiopische Apostelliturgie. Markos hat beide Arten unmittelbar hintereinander.

² Apostel und Nestorios: Engel - ἐπιτίχιος; Theodoros und die S. 38, Anm. 1 angeführten Bruchstücke: Volks - ἐπιτίχιος.

Über die Wendungen, die unmittelbar zum ἐπινίκιος überleiten, ist wenig zu sagen, da uns die Quellen der Erkenntnis fehlen.

Abschnitt 5 nimmt den in Abschnitt 3 bereits begonnenen Gegenstand und Grund des Dankes wieder auf. Es zeigen sich aber hier wieder ganz bedeutende Eigenzüge. Zunächst ist nur von der eigentlichen Erlösung durch Christus die Rede, nicht aber von der Führung des Volkes Gottes durch Gesetz und Propheten. Aber auch diese Erlösung durch Christus wird nicht in einer schlichten Aufzählung einzelner Ereignisse gegeben, sondern es wird nur die eine Grundtatsache, der letzte Sinn der Erlösung ausgesprochen: „Uns, die Toten, hat er wieder zum Leben erweckt“. Diese eine Grundtatsache wird nun in immer neuen Bildern, in vortrefflichen Gegensatzpaaren von klassischer Kürze und Schönheit zugleich zum Ausdruck gebracht. Ein feiner Hauch edler Sprachkunst liegt über dem Ganzen ausgebreitet. So offenbart sich uns eine starke theologische Durchdringung des Stoffes der οἰκονομία. Vorbilder und unmittelbare Gegenstücke zu dieser Art der Schilderung der οἰκονομία sind mir nicht bekannt geworden. Man hat ja schon mal hingewiesen auf die Beziehungen, die zwischen *m Petr* und Ps.-Dionysios bestehen¹. Aber man wird vergebens in den Darlegungen des letzteren auch nur die geringste wirkliche Übereinstimmung mit unserem Hochgebet zu entdecken versuchen.

Beachtenswert ist auch, daß unser Abschnitt mit εὐχαριστοῦμεν = εὐχαριστοῦμεν, und nur mit dieser Wendung beginnt. Wenn man auch nicht gerade anzunehmen braucht, daß es sich in unserem Abschnitt um ein ursprünglich selbständiges Hochgebet handelt, so ist doch so viel gewiß: in dem alleinigen Gebrauch des εὐχαριστοῦμεν zittert noch die alte Vormachtsstellung nach, welche dieser Ausdruck von Haus aus im „eucharistischen“ Hochgebet besaß.

Die einzelnen Verschiedenheiten zwischen der *m*- und *s*⁰-Bearbeitung sind nur von geringer Bedeutung. Die in *s*⁰ überschüssige Wendung ἄγγελοι ἰσχυροὶ ἄσπεροι erklärt sich sofort aus der Tatsache, daß hier der ἐπινίκιος den Engeln in den Mund gelegt war. — Auf Grund des allgemeinen Entwicklungsgesetzes:

¹ Vgl. oben S. 32.

„Selbstbezeichnungen ziehen gern Ausdrücke der eigenen Niedrigkeit und Armseligkeit an sich“ nimmt ܕܒܩܩܐ in s^0 ܕܒܩܩܐ ܕܒܩܩܐ ¹ zu sich, m aber ܕܒܩܩܐ . Demselben Gesetz verdankt das ܕܒܩܩܐ ܕܒܩܩܐ in s^0 seinen Ursprung. Das ܕܒܩܩܐ in s^0 geht auf das Streben nach Deutlichkeit und Höflichkeit zurück.

In Abschnitt 6 tritt uns die vielleicht interessanteste Erscheinung unseres Textes entgegen. Gemeinhin hat man die Auffassung, der gewöhnliche Bau der Anaphora im Morgenland sei so sehr aus einem einzigen Guß, alles sei so fein aufeinander abgestimmt und miteinander so organisch verbunden, daß gar kein schroffer, unvermittelter Übergang von einem Gebetskreis zum anderen vorhanden sei, während demgegenüber die römische Meßfeier mit ihrem schroffen, unverbundenen Nebeneinander von Präfation und Kanon etwas Unausgeglichenes, ja Unfertiges darstelle.

Wir werden indes eines anderen belehrt, wenn wir unseren Abschnitt 6 in das helle Licht der vergleichenden Forschung rücken. Wir haben nämlich hier einen Lobspruch vor uns, der zu der Klasse der sog. Schlußlobsprüche gehört, deren Aufgabe es ist, am Schluß der Gebete die Gesinnung des Lobens und Dankens noch einmal in kurzen, markigen Worten zusammenzufassen.

Wir sehen uns also der Tatsache gegenüber, daß unser Hochgebet hier, d. h. innerhalb des Gesamtgefüges der Anaphora regelrecht abgeschlossen wird, als ob gleich etwas ganz Neues begänne. Das Hochgebet hört also einfach auf, genau so wie jede selbständige ܕܒܩܩܐ . Die Art, wie in der römischen Meßfeier das Hochgebet der Präfation einfach unvermittelt neben den Kanon tritt, ist also im Osten gar nicht einmal so unerhört. Ja man staunt noch mehr, wenn man den Anfang des in m *Petr* sich anschließenden Fürbittgebetes ܕܒܩܩܐ neben das römische *Te igitur* stellt.

Wir können aber noch eine weitere Erkenntnis aus unserem Lobspruch gewinnen. Ein Vergleich mit der s^0 Theodoros- und Nestoriosliturgie zeigt nämlich, daß dort genau derselbe² Lob-

¹ Dieselbe Reihenfolge dieser Ausdrücke findet sich auch sonst auf ostsyrischem Boden; vgl. z. B. *Missale* (Urmia 1890), S. ٤.

² Von ganz geringfügigen Um- und Weiterbildungen abgesehen.

spruch an funktionell genau derselben Stelle sich findet, d. h. vor dem Fürbittgebet und der Epiklese. Wir dürfen also schließen, daß die *s*⁰ Apostelliturgie als Normalanaphora diesen Lobspruch bei den Nebenliturgien veranlaßt hat und daß deswegen der Sinn und die Aufgabe des Lobspruches hier wie dort die gleiche ist. Zu beachten ist aber, daß in der Theodoros- und Nestoriosliturgie dem Lobspruch noch der Einsetzungsbericht mitsamt der Anamnese vorausgeht, während unserem Hochgebet in beiden Bearbeitungen dieses Stück schon von Haus aus fehlt¹. Daraus geht hervor, daß jene beiden Liturgien diesen Bericht als einen Teil des Hochgebetes aufgefaßt haben. Die Einsetzung der Geheimnisse des Leibes und Blutes unseres Herrn war ihnen nur ein Teil der gesamten *οικονομία*, deren Schilderung die Aufgabe des Hochgebetes ist. So wurde der ursprünglich selbständige und an verschiedenen Stellen einschiebbare² Einsetzungsbericht ein Teil des Hochgebetes. Da aber die mit diesem Bericht notwendig verknüpfte Aufforderung des Herrn auch die Anamnese untrennbar mit dem Einsetzungsbericht verband, ergab sich ganz von selbst als Ort des Hochgebets-Schlußlobspruches der Platz hinter der Anamnese. Jetzt verstehen wir erst von innen heraus, warum es die Gewohnheit vieler Liturgien ist, gerade an dieser Stelle einen Lobspruch einzufügen³.

Von der Tatsache des Vorhandenseins des Schlußlobspruches wenden wir uns seinem Bau zu. Er weist die im christlichen Osten

¹ Daß der von den Druckausgaben der *s*⁰ *Ap* vor dem Schlußlobspruch gebrachte Einsetzungsbericht an dieser Stelle nicht ursprünglich ist, zeigen auch deutlich die Handschriften. Vgl. Renaudot 2, S. 600 ff.

² Beachte, wie auch in dieser Hinsicht unsere Liturgie gemeinsam mit der römischen und der ägyptischen Markosliturgie von dem morgenländischen „Normal-schema“ sich entfernt.

³ So die byzantinische Liturgie:

τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν σοι προσφέροντες
κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα
σὲ ὑμνοῦμεν, σὲ εὐλογοῦμεν, σοὶ εὐχαριστοῦμεν Κύριε
καὶ δεόμεθά σου ὁ θεὸς ἡμῶν.

(Das *κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα* gehört begrifflich zu *ὑμνοῦμεν* κτλ!) Oder die westsyrische Liturgie:

ܘܠܘܘܘ ܘܠܘܘܘ ܘܠܘܘܘ ܘܠܘܘܘ
ܘܠܘܘ ܘܠܘܘ ܘܠܘܘ ܘܠܘܘ

Vgl. auch die syrische und arabische *διαθήκη* und die armenischen Liturgien.

weit verbreitete Gestalt auf: Dingwörter + ἀναπέμπομεν, eine Form, auf die wir schon in S. 36, Anm. 2 hinweisen durften und die wir als letzte Stufe der Entwicklung des Dingwort-Lobspruches anzusehen haben. Unter den hier gebrauchten Dingwörtern sind δόξα καὶ τιμὴ als ursprünglich anzusetzen, während *s*⁰ auf Grund des uns schon vertrauten Strebens nach Erweiterung εὐχαριστία καὶ προσκύνσεις hinzufügt¹. — Die zum Schlußlobspruch überleitende Wendung ὑπὲρ τούτων καὶ πάντων ist auch sonst sehr gebräuchlich². — Für das in *s*⁰ überschüssige ܩܕܝܫܘܬܐ scheint die ostsyrische Liturgie eine besondere Vorliebe gehabt zu haben. Findet es sich doch im gleichen Zusammenhang auf der dritten Seite des Missale (Urmia 1890) allein dreimal. — Das Zeitwort ܩܕܝܫܘܬܐ stellt *s*⁰ entsprechend seinem semitischen Sprachempfinden vor das Objekt, während *m* hellenistisch eingestellt ist und es hinter das Objekt setzt. — Die in *m* überschüssige, aber sehr bezeichnende Wendung ܩܕܝܫܘܬܐ ܩܕܝܫܘܬܐ ܩܕܝܫܘܬܐ findet sich innerhalb der *m Petr* noch einmal³. Die Erwähnung der Kirche in einem Schlußlobspruch ist im allgemeinen gerade den ältesten Texten eigentümlich⁴. Vielleicht hat sich in unserem Falle solch altehrwürdiges Gut in *m* erhalten.

Damit ist die Eigenart unseres Hochgebetes genügend gekennzeichnet. Das gegenseitige Verhältnis der beiden Bearbeitungen muß dahin bestimmt werden, daß *m* durchweg die ältere und damit die ursprünglichere Gestalt bietet. Dadurch bekommt *m Petr* für die Geschichte der *s*⁰ *Ap* und überhaupt für die Gesamtgeschichte der ostsyrischen Liturgie eine ganz grundlegende Bedeutung. Niemand darf mehr an ihr vorübergehen.

Mit dieser Erkenntnis gewinnen wir auch neues Licht für eine Frage, die schon Rahmani sich gestellt hat: Wie erklärt es sich nämlich, daß das maronitische und das ostsyrische Liturgiegebiet dieselbe Anaphora haben? Rahmani hat sich — wenn auch mit größtem inneren Widerstreben und den ent-

¹ Dieselben 4 Dingwörter finden sich auch sonst in diesem Zusammenhange in der ostsyrischen Liturgie; z. B. *Missale* (Urmia 1890), S. 6.

² Vgl. byzantinische Chrysostomosliturgie (Brightman S. 322) und Apostolische Konstitutionen VIII, 12, 27.

³ *Missale Chaldaicum* (1592), S. 11.

⁴ Vgl. die ἀποστολική παράδοσις des Hippolyt (Schluß des Meßopfertiles).

sprechenden Klauseln — doch dahin ausgesprochen¹, das maronitische Gebiet habe die Anaphora von den Ostsyrern erhalten, und zwar zu einer Zeit, als diese Liturgie bereits auf ostsyrischem Boden eine große Kürzung erfahren habe, d. h. nach dem Katholikos Išoiahb III. (650—658).

Indessen spricht gegen diese Annahme schon der methodische Grundsatz der vergleichenden Liturgiegeschichte: Wo in getrennten Kirchengemeinschaften ein gemeinsamer Text sich findet, ragt dieser in seinem Alter bis in die Zeit vor der Trennung hinauf². Der gemeinsame Besitz erklärt sich also durch die Lebensgemeinschaft vor der Trennung. Außerdem ist es nach dem Ergebnis unserer Untersuchungen ganz undenkbar, daß *m* eine noch stärkere Kürzung als *s*⁰ sein soll. Somit bleibt uns nichts übrig, als in die Zuverlässigkeit des Gewährsmannes, auf den Rahmani sich stützt, berechnete Zweifel zu setzen. Das ist aber Abu'l Farağ Abdallah ibn et-Tajjib († 1048), der uns berichtet, Išoiahb III. habe die Apostelliturgie gekürzt. Vielleicht liegt in diesem Bericht nur ein Gegenstück zu der bekannten Abhandlung des Proklos vor. Abu'l Farağ hatte Kenntnis von einer liturgischen Reformtätigkeit des genannten Katholikos. Nun bestand aber die allgemeine Auffassung, daß solche Tätigkeit sich in Kürzungen gezeigt habe. So kam dann der Bericht zustande.

Damit haben wir den Weg frei für eine andere Lösung unserer Frage. Wir haben nämlich nur noch zu prüfen, ob in den Zeiten vor 430 eine Lebensgemeinschaft zwischen der späteren maronitischen und der späteren ostsyrischen Kirche bestand. Das aber ist voll und ganz zu bejahen mit dem Hinweis auf das alte Patriarchat Antiocheia, dem sowohl das Bergland des Libanon wie auch das Zweiströmeland sein Christentum und damit auch seine Liturgie verdankt. Wir dürfen also unser Hochgebet ansprechen als eine Liturgie des alten Patriarchates Antiocheia, die älter ist als das Jahr 430. Wir sagen absichtlich: des alten Patriarchates Antiocheia. Denn da wir uns für das Syrische als

¹ *Les Liturgies Orientales et Occidentales*, S. 332.

² Vgl. auch A. Baumstark, *Denkmäler der Entstehungsgeschichte des byzantinischen Ritus* OC³ 2 (1927), S. 9, Anm. 2.

Ursprache unseres Hochgebetes entschieden haben, andererseits aber in der Hauptstadt Antiochien selbst der Gottesdienst wohl nur in griechischer Sprache gefeiert wurde, haben wir näherhin die Heimat unseres Textes in dem syrisch redenden Hinterland zu suchen. Und wenn unsere Liturgie auf maronitischem Boden lange Zeit Normalanaphora war, auf ostsyrischem Gebiet sogar bis heute geblieben ist, so dürfen wir daraus schließen, daß unserem Text schon von Anfang an großes Ansehen gezollt wurde.

Und so können wir von unserem Hochgebet nur mit Freuden Abschied nehmen, da wir letztlich einen Beitrag liefern konnten zu einem der reizvollsten, aber auch der schwierigsten Gebiete liturgiegeschichtlicher Forschung: der Erkenntnis der Liturgie des alten Patriarchates Antiocheia.