ERSTE ABTEILUNG

AUFSÄTZE

„TE DEUM“

UND EINE GRUPPE GRIECHISCHER ABENDHYMNEN

VON

Prof. ANTON BAUMSTARK

Der unter dem unzutreffenden Namen des Ambrosianischen Lobgesanges bekannte sonn- und festtägliche Morgenhymnus des römischen, ambrosianischen und monastischen Ritus, das *Te Deum*, ist unmittelbar zweifellos eine lateinische Originalschöpfung. Handschriftlich auftauchende griechische Übersetzungen erweisen sich als solche bei auch nur oberflächlichem Zusehen und sind nur geeignet, die zutiefst unübersetzbare echtste Latinität des altehrwürdigen Textes erst recht fühlbar werden zu lassen. Des näheren ist bezüglich dieser verschiedenen griechischen Fassungen auf die ihnen gewidmeten Abschnitte eines Buches von schwerster Gelehrsamkeit¹ zu verweisen, in dem vor nunmehr schon mehr als drei Jahrzehnten Dom P. Cagin O. S. B. das *Te Deum* als ein eucharistisches Dankgebet ältester abendländischer Prägung zu erweisen versuchte: als „*un fragment détaché des parties vives d'une Anaphore latine préhistorique*“, die genauer „*l'Anaphore de la παννυχίς*“ gewesen wäre².

Aber, schon wenn wirklich ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen *Te Deum* und eucharistischem Dankgebet bestehen sollte, würden wir uns überraschenderweise tatsächlich nicht in die Welt abendländischer, sondern in diejenige östlicher anaphorischer Texte gewiesen sehen. Man braucht ja nur das bei Cagin³ mit unermüdlicher Sorgfalt zusammengetragene Parallelenmaterial auf sich wirken zu lassen, um sich zu überzeugen, daß die eigentlich schlagenden Seitenstücke zu den im einzelnen charakteristischen formalen oder inhaltlichen Zügen des angeblichen „Hymnus Ambrosianus“ durchaus jener letzteren Welt angehören. In ihr tritt dem eigenartigen *Te-, Tibi-*Stil des lateinischen Prosahymnus in Verbindung mit seiner Aufzählung einzelner Engelchöre aus der ägyptischen Gregoriosliturgie ihr: σὲ αἰνοῦσιν ἄγγελοι, σὲ προσκυνοῦσιν ἀρχάγγελοι usw.⁴ zur Seite. In der gleichen Welt östlicher Liturgie findet seine Aufzählung

¹ *L'Euchologie latine, étudiée dans la tradition de ses formules et de ses formulaires. 1. Te Deum ou Illatio. Contribution à l'histoire de l'Euchologie latine à propos des origines du Te Deum.* (Scriptorium Solesmense I. 1.) Solesmes 1906.

² a. a. O. S. 415—420.

³ a. a. O. S. 276—295. 422—487.

⁴ Renaudot, *Liturgiarum Orientalium collectio.* Neudruck: Frankfurt 1847 S. 93. Vgl. Cagin S. 68.

von Heiligenklassen: „*te gloriosus apostolorum chorus, te prophetarum laudabilis numerus, te martyrum candidatus laudat exercitus*“ ihre Parallele in der Trishagionseinleitung der „Jakobus“anaphora Jerusalems¹: (ὁν ὑμνοῦσιν — — — —) πνεύματα δικαίων καὶ προφητῶν, ψυχὰ μαρτύρων καὶ ἀποστόλων. Soweit überhaupt auch der Schatz eucharistischer Formulare des Westens wahrhaft Ähnliches bietet, handelt es sich bezeichnenderweise nicht um römische, sondern um Formulare des großen gallisch-spanischen Liturgiegebietes, auf dem von vornherein mit stärkstem orientalischem Einfluß zu rechnen ist². Ein Text jenes Gebietes aber, der in der Tat dem *Te Deum* noch weit näher steht als irgendwelche Parallelen aus eucharistischem Dankgebet des Ostens, die für Cagin im Mittelpunkt des Interesses stehende spanische *Inlatio* des Ostersonntags³, verliert jede Beweiskraft, sobald man, wie er selbst es mit gutem Grunde tut⁴, gegenüber der Frage, „*si cette Anaphore était antérieure au Te Deum, ou si le Te Deum était antérieure à cette Anaphore*“ sich für die „*antériorité*“ des Hymnus entschieden hat. Schlechterdings nicht zu erwarten wäre endlich in gerade ältestem und altertümlichstem eucharistischem Gebet des Abendlandes ein, wenn auch nur teilweises, Sichrichten nicht an Gott den Vater, sondern an Christus, wie es im *Te Deum* von „*Tu rex gloriae, Christe*“ an statt hat. Dagegen finden sich auch hierzu im Osten verhältnismäßig recht alte Parallelen an der Anamnese wenigstens des syrischen Textes der „Jakobus“-anaphora⁵ und in der ursprünglichen Anaphora der Maroniten⁶, deren hohe Bedeutung H. Engberding⁷ ins richtige Licht gestellt hat. Zuzugeben wäre höchstens, daß der Zusatz „*maiestatis*“ vor „*gloriae tuae*“ im Trishagiontext des *Te Deum* eine wörtliche Entsprechung im Osten nie findet. Aber selbst ihm kommt in dessen anderem sprachlichen

¹ Brightman, *Liturgies Eastern and Western*. Oxford 1896. S. 50 Z. 21f. Vgl. Cagin S. 67.

² Vgl. im allgemeinen etwa H. Leclercq DACL. VI Sp. 495—493: *Origines de l'usage gallican* und betreffend Spaniens meinen Aufsatz über *Orientalisches in altspanischer Liturgie* in dieser Zeitschrift: *Dritte Serie X* S. 1—30.

³ *Missale mixtum*: Migne PL. LXXXV Sp. 484f. Vgl. Cagin S. 9f. bzw. 260.

⁴ Vgl. S. 313. — Von entscheidender Bedeutung ist heute die Cagin noch unbekannte Tatsache, daß gerade die mit den *Te Deum* sich berührenden Partien der spanischen *Oster-Inlatio* in deren ältester handschriftlicher Überlieferung durch den *Liber sacramentorum* der im 9. Jahrh. entstandenen Hs. 35.3 der Kapitelbibliothek in Toledo fehlen. Vgl. die Ausgabe von M. Férotin, *Le liber mozarabicus sacramentorum (Monumenta Ecclesiae Liturgica. VI.)* Paris 1912, Sp. 256 Z. 19—36.

⁵ Ad. Rücker, *Die syrische Jakobusanaphore nach der Rezension des Ja'qôb(h) von Edessa. (Liturgiegeschichtliche Annalen Heft 4.)* Münster i. W. 1923. S. 16—19, bzw. Brightman S. 81 Z. 30 bis 88 Z. 5.

⁶ *Missale Chaldaicum iuxta ritum ecclesiae Antiochenae nationis Maronitarum*. Rom 1592/94 S. ٥١f. In den Hss. hier schon vom Einsetzungsbericht an.

⁷ In dem Aufsatz über *Urgestalt, Eigenart und Entwicklung eines allantiochenischen eucharistischen Hochgebets* in dieser Zeitschrift: *Dritte Serie VII* S. 32—48. Vgl. meine eigene frühere Miscelle über *Allibanesische Liturgie* in dieser Zeitschrift IV S. 190—194.

Ethos das μεγαλοπρεποῦς σου δόξης der Jakobusliturgie¹ doch immerhin sehr nahe.

Nun ist aber auf den vielverschlungenen Wegen seiner Beweisführung auch Cagin doch nicht achtlos an den Zusammenhängen vorübergegangen, die das *Te Deum* mit anderen Stücken ältester noch unmetrischer christlicher Hymnik verbinden², und unter diesen ist, was zu einer sehr sorgfältigen Vergleichen herausfordert, dann weiter vor allem die große Δοξολογία des griechischen Tagzeitengebets, die mit den biblischen Oden verbunden bereits im *codex Alexandrinus* der Bibel vorliegt und deren Grundstock in der von mittelalterlicher Überlieferung³ auf Hilarius von Poitiers zurückgeführten lateinischen Übersetzung vielleicht seit Papst Symmachus (498—514) seine Rolle im Rahmen der römischen Meßliturgie spielt⁴. Schon ihre, doch wohl ursprüngliche, liturgische Verwendung rückt die beiden Prosahymnen hart nebeneinander. Denn auch die Δοξολογία ist nicht nur auf griechischem Boden von Hause aus Morgenhymnus⁵. In dieser und nur in dieser Verwendung begegnen vielmehr Übersetzungen mindestens jenes ihres mit dem Meß-Gloria zusammenfallenden Grundstocks in den verschiedenen Riten des nichtgriechischen Ostens⁶. In ihr

¹ Brightman S. 50 Z. 29, allerdings nicht im Text des Trishagions selbst, sondern in dessen unmittelbarster Einleitung: τὸν ἐπινίκιον ὕμνον τῆς μεγαλοπρεποῦς σου δόξης λαμπρῶ τῇ φωνῇ ᾄδοντα usw. Andererseits konkurriert mit dem *maiestatis* in der irischen Textüberlieferung des Antiphonars von Bangor ein *honore*. Vgl. die Ausgabe von F. E. Warren, *The Antiphonary of Bangor*. II London 1895, S. 10 bzw. Migne *PL*. LXXII S. 587.

² S. 247—251: *Le Style du Te Deum dans les compositions lyriques primitives*. Vgl. in derselben Richtung etwa auch I. Schuster, *Liber sacramentorum. Note storiche e liturgiche sul Messale Romano*. IV. Turin-Rom 1926, S. 38—44.

³ Vgl. Honorius von Autun, *Gemma animarum*. I 87 (Migne *PL*. CLXXII Sp. 572) und Bebeth, *Rationale* 96 (ebenda CCII Sp. 45).

⁴ Vgl. *Liber Pontificalis ed. Duchesne* I S. 213. Diese Nachricht über eine Einführung der Rezitation in den Messen der Sonntage und der *natalitia* der Märtyrer ist mindestens nicht so ohne weiteres unglaublich wie die andere S. 129, nach der schon Papst Telesphorus in der ersten Hälfte des 2. Jahrh.s (!) die nächtliche Meßfeier am Fest der Geburt des Herrn und den Gesang des „Engelhymnus“ *Gloria in excelsis* zu Anfang dieser — oder sogar jeder? — Meßfeier eingeführt haben soll.

⁵ Als solcher im griechisch redenden Osten schon bezeugt durch Athanasios, περὶ παρθενίας 20: Ausgabe von E. v. d. Goltz, Λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον (*de virginitate*), eine echte Schrift des Athanasios. *Texte und Untersuchungen* XXIX, 2a S. 56 bzw. Migne *PG*. XXVIII Sp. 276. Sekundär ist die Übertragung auch in das überhaupt so komplexe Gebilde des Μέγα ἀπόδειπνον.

⁶ Über die gesamte Überlieferung vgl. meinen Aufsatz über *Die Textüberlieferung des „Hymnus Angelicus“* in der Festschrift *Hundert Jahre A. Marcus und E. Webers Verlag. 1818—1918*. Bonn 1919 S. 83—87, zur liturgischen Verwertung für den syrisch-jakobitischen Ritus, wo dieselbe im Nachtoffizium erfolgt, auf mein *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten* S. 147, für den koptischen auf R. Tukis Ausgabe ΠΙΧΩΙ ΝΤΕ ΝΙΘΕΟΤΟΚΙΑ ΝΕΙ ΚΑΤΑ ΤΑΞΙΣ ΝΤΕ ΠΙ ΑΒΟΤ ΧΟΙΑΚ S. 107f., bezüglich des armenischen auf F. C. Conybeare, *Rituale Armenorum*. Oxford 1905 S. 456 bzw. die lateinische Übersetzung des *Breviarium Armenum* der Mechitharisten von San Lazzaro. Venedig 1903. S. 1117.

erscheint syrisch eine stark abweichende Rezension, für die hier Theodoros von Mopsueste als Autor genannt wird, bei den Nestorianern¹, wie als προσευχή ἑωθινή oder ὕμνος ὁρθρινός griechisch eine dritte, subordinatianistische Gepräge tragende Rezension am Ende des VII. Buches der Apostolischen Konstitutionen² überliefert ist. Schon Cagin hat sich alsdann mit der nahen Verwandtschaft der Gruppen von Psalmversen beschäftigt, die sowohl in der griechischen Δοξολογία als auch im *Te Deum* den hymnischen Grundstock ergänzen³. Wovon er sich eine klare Rechenschaft dagegen nicht gegeben hat, ist die weitere und entscheidendste Tatsache, daß nun auch jener Grundstock selbst auf beiden Seiten streng dieselbe Linienführung inhaltlichen Aufbaues aufweist, wozu sich in der Anfangspartie eine grundsätzliche Übereinstimmung der Stilform und auch weiterhin eine ganze Reihe sogar von Berührungen des Wortlauts gesellen. Eine Nebeneinanderstellung des dem Meß-Gloria entsprechenden griechischen Textes⁴ und der diesem entsprechenden Partien des *Te Deum* läßt den Sachverhalt ins hellste Licht treten:

Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ
καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία.
Ἕμνοῦμέν σε,
εὐλογοῦμέν σε,
προσκυνοῦμέν σε,
δοξολογοῦμέν σε,
εὐχαριστοῦμέν σοι διὰ τὴν μεγάλην σου δόξαν,

*Te Deum laudamus,
te Dominum confitemur.*

(*Te per orbem terrarum sancta confitetur
ecclesia*)

Κύριε βασιλεῦ ἐπουράνιε, Θεὲ Πάτερ
παντοκράτωρ,
κύριε, Υἱὲ μονογενές, Ἰησοῦ Χριστέ
καὶ Ἅγιον Πνεῦμα.
Κύριε ὁ Θεὸς ὁ ἄμνος τοῦ Θεοῦ,
ὁ Υἱὸς τοῦ Πατρὸς

*Patrem immensae maiestatis,
venerandum tuum verum et unicum
Filius,
Sanctum quoque Paraclitum Spiritum
Tu rex gloriae Christe,
tu Patris sempiternus es Filius.*

¹ *Breviarium Chaldaicum*. Paris 1886/87 S. 37f. jedes Bandes, bzw. A. J. Maclean. *East Syrian Daily Offices translated, from the Syriac*. London 1894 S. 170f.

² Cap. 47: F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*. Paderborn 1905. I S. 454—457.

³ S. 117—137: *Les relations du Te Deum avec les anciens versets du Gloria in excelsis*.

⁴ Es hätte näher zu liegen scheinen können, neben das lateinische *Te Deum* den lateinischen *Gloria*-Text selbst zu setzen, um so mehr als dieser mindestens an einer Stelle, in der Nichtwiedergabe des καὶ Ἅγιον Πνεῦμα, eine der überlieferten gegenüber ältere Fassung des griechischen Originaltextes spiegelt. Aber gerade an dieser Stelle entspricht eben vielmehr jener dem *Te Deum*, das hier in bezeichnender Weise also eine jüngere dogmengeschichtliche Entwicklungsstufe vertritt als die Urgestalt der Δοξολογία.

morgendlichen Δοξολογία vorangestellt, das überlieferungsmäßig mit ihrer subordinatianistischen Rezension verbunden ist¹. Dem *Te Deum* gegenüber bedeutet dabei alle derartige Weise einer Einleitung hymnischen Gebetstextes durch ein biblisches Element gar nichts so Fremdartiges oder gar Gegensätzliches, da in irischer Überlieferung mit ihm selbst und zwar gerade wieder an dem jenen Ἐσπερινός (ὕμνος) eröffnenden Psalmzitat ein solcher Vorschlag verbunden wird². Was aber die Schlußformel ὅτι σὺ εἶ usw. betrifft, so liegt in ihr wesentlich die Normalform der bekannten Gemeindevantwort auf das Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις der eucharistischen Liturgie vor³, ein uraltes Element eucharistischen Formulars, auf das vielleicht eher schon, wie so manchmal auf ältestes liturgisches Formelgut, der Apostel Paulus I. Kor. 8, 6 und Phil. 2, 11 bezugnimmt, als daß die Formel auf Grund der beiden Briefstellen geprägt worden wäre⁴. Wie lose das also in jedem Falle von Haus aus durchaus selbständige Textelement mit der Δοξολογία verbunden ist, beleuchtet auch noch die merkwürdige Tatsache, daß in der syrisch-nestorianischen Rezension zwei sekundäre Weiterbildungen desselben auf deren an Gott Vater und an Christus gerichtete beiden Hälften verteilt sind⁵.

¹ Hinter dem Psalmzitat weiterfahrend: Αἰνοῦμέν σε, ὕμνοῦμέν σε: Ak. VII, Cap. 48 (Funk a. a. O. S. 456ff.). ² Vgl. oben S. 3 Ak. 1.

³ Εἰς ἅγιος, εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστός εἰς δόξαν Θεοῦ Πατρός, so ohne jeden weiteren Zusatz in der byzantinischen Chrysostomos- und Basileios-Liturgie (Brightman S. 341 Z. 17f.) und mit einem solchen in der hierosolymitanischen Jakobosliturgie (a. a. O. S. 62 Z. 4ff.) und in dem auf das antiochenische Liturgiegebiet zurückgehenden Idealformular des VIII. Buches der Apostolischen Konstitutionen (Cap. 8 § 13 Funk 516 Z. 10ff. bzw. Brightman S. 24 Z. 22ff.). Bemerkenswert ist, daß am letzteren Orte hinter der wieder dem *Bērāk(h)ā*-Stil angehörenden Erweiterung: εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν das Zitat Lk. 2, 14 sich anschließt. Die beiden Elemente wurden also auch ohne eine Verbindung mit dem so recht deutlich in seiner ursprünglichen Selbständigkeit erwiesenen, dem *Te Deum* verwandten Hauptteil des „Gloria“-Textes zueinander in Beziehung gebracht. Einen rein formalen Unterschied bezeichnet es, wenn statt des Er-Stiles objektiver Prädikation des Εἰς ἅγιος usw. unter Verwendung von μόνος ihr Du-Stil zur Anwendung kommt, wofür eine Reihe in der griechischen Wiedergabe der „LXX“ dann gleichfalls das μόνος aufweisende Stellen schon des AT.s (II Kge. 19, 15, 19; Neh. 9, 6; Ps. 83 (82), 19; 86 (85), 10; Js. 37, 16, 20) ein Vorbild boten. Der ersten der genannten Psalmenstellen (ὅτι ὄνομά σοι Κύριος, σὺ μόνος ὕψιστος ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν) entstammt denn auch die vom koptischen und lateinischen Text wiedergegebene Erweiterung: σὺ (εἶ?) μόνος ὕψιστος. Zu der Leichtigkeit des Wechsels von εἰς und μόνος vgl. übrigens auch die von E. Norden, *Agnostos Theos*. Leipzig 1923 S. 245 Ak. I nach P. Maas angeführten Beispiele von Akklamationen und zu unseren beiden Fassungen überhaupt E. Peterson, Εἰς Θεός. *Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*. Göttingen 1926. S. 130–140.

⁴ Eine Abhängigkeit von der Phil.-Stelle vertritt allerdings noch Peterson a. a. O. S. 133. Dagegen vgl. über die Stücke, mit welchen in den Paulus-Briefen bereits älteste liturgische Textbildung fühlbar wird, etwa I. Schuster, *Liber sacramentorum* IV, S. 32, wo allerdings gerade jene beiden Briefstellen nicht genannt sind, vor allem aber wieder Norden a. a. O. S. 250–263.

⁵ Das erste Mal unter Wiedergabe des μόνος ohne ὅτι und betonte Anredeform: αἰνοῦμεν σε ἄλλοι . . . αἰνοῦμεν σε ἄλλοι . . . αἰνοῦμεν σε ἄλλοι (heilig allein, mächtig allein,

haltlich würde somit das *Te Deum*, wenn man einmal von den unleugbaren Berührungen des in ihm dem *Gloria* Fremden mit typischen Inhalten und Formprägungen eucharistischen Dankgebetes vorerst absieht, sich jenem gegenüber als eine ausführlichere Variante eines und desselben durch bestimmte stilistische Motive wie durch eine bestimmte Gedankenabfolge bezeichneten* Typus hymnischer Rede erweisen. Die Möglichkeit, ja vielleicht sogar die Wahrscheinlichkeit, daß jener Typus auch durch eine derartige ausführlichere Variante vertreten sein sollte, ließe sich dabei auf die Beobachtung stützen, daß sich auf der anderen Seite dem *Gloria* noch kürzere Varianten desselben gegenüberstellen lassen.

Eine solche wird zunächst auf indirektem Wege kenntlich. In einer Untersuchung über das Verhältnis urislamischer Gebetsweise zu jüdischen oder christlichen Vorbildern¹ habe ich bereits vor einem Jahrzehnt unter Hinweis insbesondere auf das *Gloria* den engen Zusammenhang ins Licht gestellt, in welchem zur Formgebung christlicher Gebetsart das den Qor'ān eröffnende Gebet steht, welches der Prophet von Mekka seiner Gemeinde hinterließ. Ich möchte heute rückwärts von diesem aus auf den ihm zugrundeliegenden Typus christlicher liturgischer Rede zurückschließen dürfen, wobei sich eine Verwandtschaft dieser Typusvariante noch mehr mit dem *Te Deum* als mit dem *Gloria* erweisen dürfte. An der Spitze des islamischen Textes steht allerdings ein Beispiel der schon durch Lk. 2, 14 vertretenen Stilform, die ich als diejenige einer possessiven Prädikation bezeichnen möchte, weil sie ein bestimmtes Ehrengut als der Gottheit eigen oder gebührend einführt: الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين (Der Lobpreis [sei] Gott, dem Herrn der Weltwesen, dem Erbarmer, dem Barmherzigen, dem Beherrscher des Gerichtstages!). Derartige doxologische Einleitungen sind auch abgesehen von einer Verwendung von Lk. 2, 14 als Vorsatzstück eines hymnischen Textes frühchristlichem Gebet des Ostens vertraut gewesen. Die früher² von mir beigebrachten Belege seien etwa noch durch den Hinweis auf ein Gebet in der Schrift des Johannes von Thessalonike über die Wunder des hl. Demetrios³ ergänzt, das mit den Worten anhebt: Σοὶ δόξα πρέπει, Κύριε, σοὶ ἡ προσκύνησις, βασιλεῦ ἐπουράνιε⁴.

gogalen Parallelen des christlichen ὕμνουμέν σε, εὐλογοῦμέν σε usw. mit nachgestelltem pronominalen Objekt eine spezifisch hellenistische Prägung zu erkennen sein?

¹ *Jüdischer und christlicher Gebetstypus im Koran: Der Islam* XVI S. 229–248.

² a. a. O. S. 234f.

³ Cap. 14 § 147 (Migne *PG*. CXVI Sp. 1314). Das Gebet schließt dann bezeichnenderweise im Stile der *Bērāk(h)ā*: εὐλογητὸς εἶ ὁ ἐκσπάσας ἡμᾶς usw.

⁴ Zu verweisen wäre ferner noch auf die Verwendung von δόξα σοὶ Χριστέ ὁ mit folgendem Partizip als Gebetsanfang in den Akten des Kyprianos und der Justina: *Studia Sinaitica* Nr. VIII (vgl. oben S. 5 Ak. 1) S. 68 und 75. Ebenda S. 69 erscheint δόξα σοὶ Χριστέ allein als Stoßgebet, bei dessen Aussprechen der Betende sich bekreuzt. Der arabische Text der Akten (a. a. O. S. 74) fügt auch hier einen griechischem Partizip entsprechenden Relativsatz bei.

Dann folgt in der *Fātiḥa* ein klassisches Beispiel subjektiver Prädikation im „Wir“-Stil, verbunden mit der Anapher der Objektsform des Pronomens der II. Pers. Sing., zweigliedrig wie zu Anfang des *Te Deum*. Der Lobpreis der schon dort im Gegensatz zu der größeren Fülle des *Gloria* und mancher anderen Stellen liturgischen Textes des Ostens¹ auf jene beiden Glieder zusammengedrängt ist, wird hier noch weiter auf ein einziges beschränkt:

أَيَّاكَ نَعْبُدُ (Dir dienen wir). Das andere bringt, dem „*Te ergo quaesumus*“ des *Te Deum* entsprechend, noch immer in der in diesem Zusammenhang vom *Gloria* preisgegebenen Form der subjektiven Prädikation sofort die

Wendung zur Bitte: أَيَّاكَ نَسْتَعِينُ (Dich rufen wir um Hilfe an). Und weit, wie in dem lateinischen Prosahymnus über jenes „*Te ergo quaesumus*“ läßt auch in dem *Sağ* des urislamischen Gebets die inhaltliche Einzelausführung der Bitte über ihre knappe Einführung aus: اهدنا الصراط المستقيم. (Führe uns die gerade Straße, die Straße derer, die du begnadest, ohne ihnen zu grollen, und nicht der Irrenden). Es liegt wirklich hier nichts anderes vor als, mit den Muhammed geläufigen religiösen Gedanken und Vorstellungen erfüllt, eine Abwandlung des hymnischen Typus des *Te Deum*, die diesem gegenüber eine noch stärkere Kürzung darstellt, als es, bei Einschluß der diesem fremden Partien, das *Gloria* tut.

Eine noch einmal knappere Variante jenes gleichen Typus hat sich denn auf dem christlichen Boden und in ihrer griechischen Originalsprache tatsächlich erhalten. Es ist der hymnische Gemeinderuf, in welchen die byzantinische Liturgie die Anamnese ausmünden läßt. Die Berührung wiederum gerade mit dem *Te Deum* ist eine so innigste, daß noch einmal eine Nebeneinanderstellung mit dessen entsprechenden Sätzen zweckmäßig erscheint:

¹ Zu verweisen wäre neben dem entsprechenden Abendhymnus des VII. Buches der Apostolischen Konstitutionen hier etwa auf den Anfang der εὐχή 1β' des griechischen Ὄρθρος (*Eḗcholόγιον τὸ Μέγα*. Rom 1873 S. 25): Αἰνοῦμεν, ὑμνοῦμεν, εὐλογοῦμεν καὶ εὐχαριστοῦμέν σοι, ὁ Θεὸς τῶν Πατέρων ἡμῶν und von Texten älterer hierosolymitanischer Liturgie auf ein Theotokion zu Psalm 50 des Karmontags (Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας*. II Petersburg 1854 S. 34 Z. 27—30): Αἰνοῦμέν σε, εὐλογοῦμέν σε, προσκυνοῦμέν σοι Θεογενῆτορ, ὅτι τῆς ἀχωρίστου Τριάδος ἀπεκύησας τὸν ἕνα Χριστόν, τὸν Θεόν usw. und auf die Εὐχή ὀπισθάμβωμος nach der Προηγιασμένα-Liturgie des Karmittwochs (a. a. O. S. 82 Z. 12ff.): Αἰνοῦμεν καὶ εὐχαριστοῦντες ὑπερυψοῦμεν τὸ ἄπειρον τῆς σῆς ἀγαθότητος πέλαγος· προσκυνοῦμέν σου, Χριστέ, τὴν ἀνεκδιήγητον τῆς ταπεινώσεως συγκατάβασιν. Auf syrischem Sprachgebiet stellt sich zu derartigem der Anfang eines kurzen Gebetes des nestorianischen Morgenoffiziums der Sonn- und Festtage, das hier unmittelbar der nestorianischen *Gloria*-Rezension vorangeht (*Breviarium Chaldaicum* S. 37 jedes Bandes): **ܡܥܫܝܢܝܢ ܘܡܢܝܢܝܢ ܘܡܢܝܢܝܢ ܘܡܢܝܢܝܢ** (Wir loben und wir erheben und wir bejubeln und wir preisen die verborgene und geheimnisvolle Natur). Überall handelt es sich hier gleichmäßig um Nachhall des Stiles alter Prosa-Hymnik sei es in rhythmisch-metrischer Poesie, sei es in prosaischer Gebetsrede.

Σὲ ὑμνοῦμεν,
 σὲ εὐλογοῦμεν,
 σοὶ εὐχαριστοῦμεν, Κύριε,
 καὶ δεόμεθά σου, ὁ Θεὸς ἡμῶν.

*Te Deum laudamus,
 te Dominum confitemur*
 — — — — —
 — — — — —
Te ergo quaesumus

Ein letztes Mal ist es die Verwendung der „Dich“-Anapher im „Wir“-Stil subjektiver Prädikation, die sich mit den Wortlautsberührungen des *Deum* und *Dominum* gegenüber ὁ Θεὸς und Κύριε, beziehungsweise des *Te* — *quaesumus* gegenüber δεόμεθά σου bei dem typischen Gedankenablauf von Lobpreis zu Bitte verbindet, um das Bild einer Verwandtschaft zu ergeben, wie sie zwischen zwei Texten von so ungeheuer verschiedenem Umfang größer wirklich kaum mehr gedacht werden könnte. Von dem unmittelbar so ganz und gar lateinischen *Te Deum* scheint im Osten über den Grundstock der Δοξολογία, und die christliche Vorlage der *Fātiha* zum Σὲ ὑμνοῦμεν eine einzige und ungebrochene Linie immer stärkerer Kürzung zu verlaufen. Das würde dann also ergeben, daß in dem dieser zunehmenden Abkürzung unterworfenen ursprünglichen hymnischen Schema auch der Inhalt der das Trishagion umschließende Partie des *Te Deum* mit ihren Aufzählungen von Engelchören und Heiligenklassen und ihres in hymnische Anredeform gekleideten christologischen Kerygmas einen Platz gehabt haben müßten. Es geht um die beiden vorhin zunächst ausgeschalteten Absätze:

*Te aeternum Patrem omnis terra veneratur.
 Tibi omnes angeli,
 tibi coeli et universae potestates,
 tibi Cherubim et Seraphim incessabili voce proclamant:
 „Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus Sabaoth,
 pleni sunt coeli et terra maiestatis gloriae tuae“.
 Te gloriosus apostolorum chorus,
 te prophetarum laudabilis numerus,
 te martyrum candidatus laudat exercitus.
 Te per orbem terrarum sancta confitetur ecclesia — — —*

und:

*Tu ad liberandum suscepturus hominem
 non horruisti virginis uterum.
 Tu devicto mortis aculeo
 aperuisti credentibus regna coelorum.
 Tu ad dexteram Dei sedes in gloria Patris.
 Iudex crederis esse venturus.*

Es ist klar, daß selbst abgesehen von den oben berührten, speziellen Parallelen der Jakobus-, der Gregorios-Anaphora und der ursprünglichen Anaphora der Maroniten zu Derartigem ein schlagenderes Gegenstück ganz allgemeiner Art kaum aufzuweisen ist, als es durch den typischen Verlauf des eucharistischen Dankgebets doch vor allem östlicher Anaphoren einerseits in seinem Trishagion und dessen Einleitung, andererseits in seinem Überblick über das Lebens- und Heilswerk Christi geboten wird. Sollte nun aber dieser Befund genügen, um den abendländischen Hymnus aus dem Zu-

sammenhang zu lösen, in welchem wir ihn primär mit ältester morgenländischer Hymnik stehen sahen? — Dem widersetzt sich in augenscheinlich unüberwindbarer Weise die Enge jenes Zusammenhangs. So bliebe allenfalls nur der gewiß von vornherein wenig befriedigende Ausweg der Annahme eines sekundären inhaltlich bereichernden Einflusses des eucharistischen Dankgebets, den ein ursprüngliches rein hymnisches Schema erfahren haben müßte, wie es durch *Gloria*, die christliche Vorlage der *Fātiḥa* und das Σὲ ὑμνοῦμεν vertreten würde. Methodisch wäre, ihn einzuschlagen, nur in dem Falle angängig, daß die Inhalte der beiden Abschnitte des *Te Deum* und die charakteristischen Momente ihrer Behandlung eben nicht etwa auch in irgendwelchen hymnischen Texten, sondern nur auf dem Boden des eucharistischen Dankgebetes sich nachweisen ließen. Das letztere hat allerdings Cagin im allgemeinen und mit besonderem Nachdruck bezüglich des Trishagions und seiner Einleitung aufs entschiedenste behauptet¹. Allein schon der Vergleich mit der Δοξολογία, beziehungsweise dem Meß-*Gloria* läßt diese Entschiedenheit, wenn auch unmittelbar nur bezüglich des christologischen Kerygmas „*Tu ad liberandum*“ usw., als etwas gewagt erscheinen. Der Zusammenklang zwischen dem: ὁ καθήμενος ἐν δεξιᾷ τοῦ Πατρὸς des einen und dem: „*Tu ad dexteram Dei sedes in gloria Patris*“ des anderen Textes ist doch zu auffallend, um zufällig sein zu können. Und schließlich ist doch selbst das ὁ ἄρων τὰς ἁμαρτίας τοῦ κόσμου inhaltlich eine knappste Zusammenfassung des vor dem „*Tu ad dexteram*“ durch das *Te Deum* über das Werk des Erlösers Ausgesagten. Es dürfte sich ohne weiteres immerhin die Frage aufwerfen lassen, ob nicht in dem Bitteteil der Δοξολογία mit ursprünglichem Bittgebet das Erbe eines älteren hymnischen Christus-Kerygmas von der Art des *Te Deum*-Abschnitts „*Tu ad liberandum*“ sich verschmolzen habe. Aber durch das Aufwerfen einer Frage wird natürlich nichts entschieden. Da ist es denn von maßgeblicher Bedeutung, daß uns heute zum Vergleich mit dem *Te Deum* eine Gruppe, wenn auch unmittelbar gewiß jüngerer, griechischer Texte zu Gebote steht, in deren Licht jedes unmittelbare Zurückgreifen auf eucharistisches Dankgebet sei es des Abend-, sei es des Morgenlandes zur Erklärung von Inhalt und Form des lateinischen Hymnus endgültig als überflüssig sich erweisen dürfte.

Es handelt sich um eine Reihe von gleichzeitigen, schon durch diese ihre altertümliche metrische Form merkwürdigen Dichtungen, die heute am bequemsten in einer mustergültigen Ausgabe von P. Maas² zugänglich sind. Nur Nr. 1 dieser Ausgabe hat sich im Rahmen des griechischen Μέγα ἀπόδειπνον³ und in koptischer bzw. arabischer Übersetzung in dem ent-

¹ Vgl. besonders S. 320ff. den Abschnitt: *La destination exclusivement eucharistique du groupe doxologique formé par le Sanctus et ce qui l'entoure.*

² *Frühbyzantinische Kirchenpoesie. I. Anonyme hymnen des V.—VI. Jahrhunderts* (= *Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen* hg. von H. Lietzmann). S. 3—10.

³ Ὠρολόγιον τὸ Μέγα. Rom 1876. S. 112.

sprechenden liturgischen Spätabendgebet der koptischen Kirche¹ in lebendigem Gebrauche erhalten. Von den — sämtlich nur durch eine einzige Erlangener Hs. vom Jahre 1025 erhaltenen² — Nrn. 2—6 gibt Nr. 4 sich v. 2 gleichfalls unzweideutig als Abendhymnus zu erkennen:

τῆς ἡμέρας τὸν δρόμον ἐδράμομεν, τῆς νυκτὸς τὴν ἀνάπασιν δώρησαι ἡμῖν.

So ist denn bei der engen Verwandtschaft der Stücke gleiche liturgische Bestimmung auch für die vier weiteren anzunehmen. Nr. 5 erweist sich dabei durch einen umfangreichen einschlägigen Sonderteil (v. 8—17) als eine für die noch gemeinsam begangene Weihnachts- und Epiphaniaefeier bestimmte Spezialform. Die auf getrennter handschriftlicher Überlieferung³ ruhende und durch dieselbe als ποίημα Ῥωμανοῦ τοῦ μελωδοῦ bezeichnete Nr. 7 zeigt den gemeinschaftlichen Typus dieser liturgischen Abendlieder durch die auch metrisch andersartige Einlage eines breiten in der I. Pers. Sing. an die allerseligste Jungfrau gerichteten Gebets eigenartig ausgeweitet. Nicht nur die hier v. 16 und Nr. 2 v. 8 für diese gebrauchte Θεοτόκος-Bezeichnung, sondern vor allem die ganze ihr zugewiesene Stellung führt mindestens in die nachephesinische Zeit, und wenn in Nr. 5 v. 21 eine Art von Wortspiel mit der ἀχώριστος Θεότης Christi begegnet, so scheint dem weiter auch die Terminologie der dogmatischen Beschlüsse von Chalkedon zugrunde zu liegen⁴. Als Heimat der Texte kann in einer so verhältnismäßig späten Zeit wegen der von Nr. 5 noch vorausgesetzten gemeinsamen Feier von Geburt und Jordantaufe am 6. Januar nur Palästina in Frage kommen.

Den bestimmten eigentümlichen inhaltlichen Typus, den, wie angedeutet, diese Dichtungen vertreten, hat Maas⁵ einerseits auf die εὐχή τοῦ τρισαγίου, der byzantinischen Meßliturgie zurückführen wollen, neben der sie andererseits dann allerdings noch von irgend „einer anderen gemeinsamen Quelle“ abhängig sein sollten. In der Tat ist es ein einheitliches und nun eben die auffallendsten Beziehungen zu demjenigen des *Te Deum* aufweisendes inhaltliches Schema einer offenbar weit älteren Hymnik, das in diesen Schöpfungen etwa der zweiten Hälfte des 5. oder des beginnenden 6. Jahrh.s in

¹ Vgl. J. Marquis of Bute, *The coptic Morning Service for the Lord's day*. London 1808 S. 158f.

² Nur für die Nrn. 1, 2 und 6 kommt neben diesem *Erlangensis 96* allerdings noch die jüngere Überlieferung der Hs. *Barberin. gr. 321* des 14. oder 15. Jahrh.s, für die Nrn. 1, 2, 6, 3, 4 in dieser Reihenfolge, d. h. lediglich nicht für Nr. 5 diejenige des *Barberin. gr. 307* des 15. Jahrh.s, für Nr. 6 allein ein *Cryptensis G. a. IV.* sogar erst des 17. Jahrh.s und die Horologion-Ausgabe von Grottaferrata, Rom 1677, in Betracht.

³ Der einzigen Sabbas-Hs. 434, aus welcher das Stück erstmals durch Papadopoulos-Kerameus, *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας*. I Petersburg 1891 S. 300 herausgegeben wurde.

⁴ Vgl. in dem Glaubensdekret von Chalkedon die Formulierung: ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστόν, υἱόν, κύριον, μονογενῆ ἐκ δύο φύσεων ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχώριστως γνωριζόμενον.

⁵ a. a. O. S. 3. — In der Tat dürfte die nicht vor dem 9. Jahrh., sicher bezeugte εὐχή τοῦ τρισαγίου jünger sein als unsere gleichzeitigen Hymnen.

den verschiedensten Umbiegungen und Weiterbildungen doch immer wieder sehr bestimmt durchschimmert. Nur in Nr. 6 ist die Weiterbildung dieses Schemas derartig fortgeschritten, daß von seinen großen Linien aus diesem Stück allein nichts zu erkennen wäre. Um so zuverlässiger gestatten bei sorgfältiger Vergleichung die übrigen Glieder der Gruppe eine Wieder- gewinnung der Umrisse jenes Schemas.

Ich gehe von einem Motiv aus, das allerdings gerade als ein nicht zu seinem Bestande gehörendes sich erweisen wird. Den Auftakt des Ganzen bildet in drei der sieben Nrn. die bereits etwas von einer formelhaften Festigkeit aufweisende Selbstaufforderung der Gemeinde zur Anbetung Gottes, bzw. in Nr. 7 Christi.

Δεῦτε πάντες πιστοὶ προσκυνήσωμεν

lautet genau übereinstimmend in Nr. 2 und 7 dieses einleitende Element.

Δεῦτε προσκυνήσωμεν, δεῦτε ἱκετεύσωμεν

lautet es in Nr. 3, und schon durch die Zweigliedrigkeit der letzteren Fassung wird man trotz der kohortativen Form unwillkürlich sich an die das *Te Deum* eröffnende zweigliedrige subjektive Prädikation erinnert fühlen. Unmittelbar aus Selbstaufforderung wächst in Nr. 2, akkusativisch wie dieses selbst, eine Entsprechung zu dem trinitarischen „*Patrem immensae maiestatis*“ usw. des *Te Deum* heraus:

	τὸν δεσπότην Θεὸν παντοκράτορα
καὶ τὸν μόνον ἐκ μόνου μονογενῆ,	τὸν Υἱὸν τοῦ Πατρὸς ὁμοούσιον,
Πνεῦμα Ἅγιον τὸ συναϊδίον,	καὶ ἀχώριστον ἀκαταλήπτου Πατρὸς,
ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν ἓνα Θεόν.	

Und in einem Relativsatz schließt sich weiterhin ein nicht minder frappantes Gegenstück zu der mit „*Te omnes angeli*“ anhebenden Trishagions- einleitung des lateinischen Hymnus an:

ὃν ὑμνοῦσιν δυνάμεις οὐράναι.

So lautet hier der Anfang. Die Fortsetzung wird uns alsbald noch näher zu beschäftigen haben. Die hier vorliegende Verbindung der drei Elemente ist nämlich zweifellos keine ursprüngliche. Das ergibt sich von Nr. 3 her. Hier schließt unmittelbar ein erster eine umfassende Aufzählung von Engelchören enthaltender Relativsatz an:

	ὃν ὑμνοῦσιν ἄγγελοι καὶ ἀρχάγγελοι,
δυνάμεις οὐράναι, θρόνοι, κυριότητες,	ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι λειτουργοῦντες αὐτόν.

Erst als Apposition zu αὐτὸν folgt dann das trinitarische Motiv:

Πατέρα οὐράνιον καὶ Υἱὸν συνάναρχον καὶ τὸ θεῖον Πνεῦμα, ἀσιγήτῳ φωνῇ.

In einem zweiten, nun, wie der einzige von Nr. 2, sich syntaktisch an das trinitarische Motiv anschließenden Relativsatz bringt die Erwähnung der Cherubim und Seraphim das Gegenstück zu der Trishagions- einleitung des *Te Deum* zum Abschluß:

ὃν ὕμνοις δοξάζουσιν Χερουβὶμ τὰ ἔνδοξα, Σεραφὶμ τὰ πρόσωπα καλύπτουσιν.

Derartiges ist natürlich keinesfalls ursprünglich. Das trinitarische Motiv hat hier, von der einen oder der anderen Seite her verschoben, die zweifellose, weil naturgemäße ursprüngliche Einheitlichkeit desjenigen der das Dreimalheilig singenden Engelchöre gesprengt. Von woher aber ist tatsächlich jene Verschiebung erfolgt? — Daß die Anfügung des Motivs der Engelchöre an das trinitarische in der Form eines Relativsatzes etwas Sekundäres ist, läßt jene Fortführung des ersteren in Nr. 2 erkennen. Denn jene Form wird hier nicht durchgehalten. An ein zunächst wenigstens noch die Aussageform wahrendes:

ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι, κυριότητες λειτουργοῦσιν αὐτὸν παριστάμεναι

schließt geradezu vielmehr in der Form der an Gott gerichteten Anrede die Erwähnung wieder der Cherubim und Seraphim sich an:

Χερουβὶμ καὶ Σεραφὶμ τὰ πολυόμματα τὸν τρισάγιον ὕμνον προσφέρουσι σοί.

Das ist streng der Stil der Trishagionseinleitung des *Te Deum*, strengste Parallele seines: „*Tibi Cherubim et Seraphim incessabili voce proclamant.*“ Und in der gleichen Form der an Gott gerichteten Anrede erscheint denn auch das Motiv der Engelchöre und ihres Gottespreises in Nr. 4, v. 4 ff., wo in erst recht sicher sekundärer kunstvoller Weise von drei Gliedern, aus denen es selbst sich aufbaut, je eines einem der ebensoviele natürlichen Glieder des trinitarischen Motivs zugeordnet wird:

τὰ τετράμορφα ζῶα αἰνοῦσι σε, τὸν προόντα ἀνάρχως Πατέρα Θεόν·
νοεραὶ στρατιαὶ μεγαλύνουσι τὸν συνάναρχον λόγον Υἱὸν καὶ Θεόν·
κυριότητες, θρόνοι δοξάζουσι τὸ πανάγιον Πνεῦμα ὡς πάντων Θεόν.

In seiner ursprünglichen Einheitlichkeit erscheint sodann das Motiv der Engelchöre in der nämlichen mit derjenigen des *Te Deum* übereinstimmenden Einführung an der Spitze von Nr. 1:

Ἡ ἀσώματος φύσις τῶν Χερουβὶμ ἀσιγήτοις σε ὕμνοις δοξολογεῖ·
ἐξαπτέρυγα ζῶα, τὰ Σεραφὶμ, ταῖς ἀπαύστοις φωναῖς σε ὑπερυψοῖ·
τῶν ἀγγέλων δὲ πᾶσαι αἱ στρατιαὶ τρισαγίοις σε ἕψμασιν εὐφημεῖ.

Dahinter erscheint alsdann hier an derjenigen Stelle, von welcher her es in Nr. 3 in das Motiv der Engelchöre hineingeschoben, in Nr. 4 mit ihm verschmolzen wurde, das trinitarische Motiv in der selbst allerdings wohl sekundären breiteren Ausführung eines selbständigen Hauptsatzes:

πρὸ γὰρ πάντων ὑπάρχεις ὁ ὦν, Πατήρ, καὶ συνάναρχον ἔχεις τὸν σὸν Υἱόν
καὶ ἰσότιμον φέρων Πνεῦμα ζωῆς τῆς Τριάδος δεικνύεις τὸ ἀμερές.

Nicht minder schließt sich endlich, hier wiederum in der akkusativischen Form des *Te Deum*, das trinitarische Motiv erst an das ihm als Ganzes vorangehende Motiv der Engelchöre in Nr. 7 v. 5—11 an, wo das letztere allerdings selbst wieder die sekundäre Einkleidung in einen Relativsatz erfährt:

ὃν ὕμνοισιν ἀγγέλων τὰ τάγματα, ἀσωμάτων οἱ δῆμοι δοξάζουσιν,
ἐκ πυρίνων γλωσσῶν ἀνακράζουσι, τρισαγίοις φωναῖς ἀναμέλπουσι,
τὸν τρισάγιον ὕμνον ἐξάδοντες, ἐπινίκιον αἶνον προσφέροντες·
τὸν Πατέρα ὕμνοισι καὶ Κύριον, τὸν Υἱὸν σὺν τῷ Πνεύματι σύνθρονον.

Kann aber weder, unmittelbar als nominales Objekt eingeführt, das trinitarische, noch in der Form eines Relativsatzes das Motiv der Engelchöre in dem hinter den palästinensischen Abendliedern des 5. bis 6. Jahrh.s stehenden hymnischen Schema an eine einleitende Selbstaufforderung der Gemeinde sich angeschlossen haben, so wird diese tatsächlich mit dem einen oder dem anderen so verknüpfte Selbstaufforderung geradezu jenem Schema fremd gewesen sein. Sie wird eine Umbiegung der dem *Te Deum* mit Δοξολογία, Vorbild der *Fātiḥa* und Σε ὑμνοῦμεν gemeinsamen grundlegenden subjektiven Prädikation sein, an die in ihrer Dichotomie sofort die Δεῦτε-Formel von Nr. 3 gemahnte. Umgekehrt ist dem zugrundeliegenden hymnischen Schema ein letztes Motiv hier noch mit dem *Te Deum* gemeinsam gewesen, das, soweit sie bisher herangezogen wurden, den griechischen Texten, denen wir uns tatsächlich gegenübergestellt sehen, fremd geworden ist. Diese lassen nämlich nur eine Ansatzstelle für eine Einfügung des Trishagiontextes selbst erkennen. Wenigstens den Anfang seines Vollzitates bietet Nr. 5 v. 11f. im Rahmen einer auch durch den Amherst-Papyrus 9 des 7. bis 8. Jahrh.s erhaltenen Stelle, die zugleich ein letztes Beispiel der ursprünglichen Einkleidung des Engelchöremotivs in die Anredeform bringt:

Χερουβὶμ καὶ Σεραφίμ τὰ πολυόμματα τὸν τρισάγιον ὕμνον προσφέρουσί σοι,
ὄτι ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος εἶ.

Und nicht nur die Linienführung von Inhalt und inhaltlichem Aufbau des *Te Deum* läßt sich hinter den griechischen Abendhymnen der Erlangener Hs. und dem angeblichen Gebet des Romanos wiedererkennen. Selbst Berührungen des Wortlautes bestehen mit ihm und den ihm nächstverwandten Erscheinungen altchristlicher Prosahymnik des Ostens. So stehen seinem *coeli* das δυνάμεις οὐράνια von Nr. 2 v. 5 und 3 v. 2, seinem *pote-states* die hier gleichfalls beidemal auftretenden ἐξουσία gegenüber, seinem *Cherubim et Seraphim* das Χερουβὶμ καὶ Σεραφίμ von Nr. 2 v. 6 und 5 v. 19, bzw. die Wiederkehr der beiden alttestamentlichen Chöre himmlischer Wesen auch Nr. 1 v. 1f. Nr. 3 v. 4, dem *omnes angeli* und *incessabili voce* das τῶν ἀγγέλων δὲ πᾶσαι αἱ στρατιαὶ und ἀπαύστοις φωναῖς von Nr. 1 v. 1f., wie das ἀσιγήτῳ φωνῇ von Nr. 3 v. 5, dem *unicum Filium* und dem Υἱὲ μονογενές des griechischen *Gloria*-Textes das μόνον ἐκ μόνου μονογενῆ von Nr. 2 v. 1, dem *Patris es Filius* und ὁ Υἱὸς τοῦ Πάτρος das τὸν Υἱὸν τοῦ Πατρός der gleichen Stelle. Aus der Δοξολογία finden ferner ein Seitenstück das βασιλεῦ ἐπουράνιε, Θεέ an dem Πατέρα οὐράνιον von Nr. 2 v. 5, das Θεέ Πάτερ παντοκράτωρ an dem Θεὸν παντοράτορα von Nr. 2 v. 1, das kurze καὶ Ἁγίον Πνεῦμα an dem σὺν τῷ Πνεύματι von Nr. 7 v. 12. Sollte sich schließlich, was doch nahe genug liegt, von dem verbalen Ausdruck der einleitenden Selbstaufforderungen ein Rückschluß auf denjenigen der zugrundeliegenden subjektiven Prädikation wagen lassen, so wäre hier noch das προσκνυόμεν σε mit dem προσκνήσωμεν der Nrn. 2 und 7 und die Verbindung von προσκνήσωμεν und ἰκετεύσωμεν mit dem ائياك نعبد وائياك نستعين (Dir dienen wir, dich rufen wir um Hilfe an) der *Fātiḥa* in

Vergleich zu stellen, für das der Versuch einer Rückübersetzung in das Griechisch christlicher liturgischer Rede kaum etwas Passenderes ergeben könnte als ein: Σὲ προσκυνοῦμεν, σὲ ἱκετεύομεν. Es sind das alles Übereinstimmungen, von denen gewiß kaum eine einzige für sich allein einen tatsächlichen Zusammenhang zu erhärten vermöchte, an denen aber in ihrer Gesamtheit ebenso gewiß niemand leichten Fußes wird vorübergehen können.

Wenn auch nicht so unverbrüchlich auftretend wie das mit der Trishagion-einleitung des eucharistischen Dankgebets im allgemeinen sich berührende Motiv der Engelchöre, wird durch die Gruppe gleichzeitiger griechischer Dichtungen für das hinter ihnen stehende ältere hymnische Schema auch ein Seitenstück zu der dem *Te Deum* speziell mit der Anaphora der Jakobusliturgie gemeinsame Aufzählung von Heiligenklassen gewährleistet. Ein dreifacher Unterschied ist jenem gegenüber dabei hier allerdings zu beobachten. Es erscheint — regelmäßig an der Spitze der Aufzählung — auch die Gottesmutter, welcher der betreffende Abschnitt in Nr. 7 sogar allein gewidmet ist. Es gelangt — wiederum regelmäßig in der Form eines an die Heiligen gerichteten Gebets um dieselbe — der Gedanke an deren Fürbitte bei Gott zum Ausdruck. Ihre Stelle hat das wie in Nr. 6 auch in Nr. 5 spurlos fehlende Motiv erst hinter dem trinitarischen, näherhin mit einer einzigen Ausnahme im Anschluß an dieses, während das *Te Deum* es noch vor ihm an das Zitat des Trishagions anknüpft. Trotz dieser so starken Verschiedenheit der Behandlung hat aber gerade an diesem Punkte Nr. 1 einen der denkbar intimsten Züge des lateinischen Hymnus festgehalten, wenn es dort v. 6ff. heißt:

παναγία Παρθένε, μήτηρ Χριστοῦ, οἱ τοῦ Λόγου αὐτόπται καὶ ὑπουργοί,
 προφητῶν καὶ μαρτύρων πάντες χοροί, ὡς ἀθάνατον ἔχοντες τὴν ζωὴν,
 ὑπὲρ πάντων πρεσβεύσατε ἰλασμόν

Wie im *Te Deum* erscheinen da nämlich die Propheten nach den Aposteln, was damit zusammenhängen dürfte, daß bei ihnen ursprünglich nicht sowohl an die alttestamentlichen Gestalten, als vielmehr an die so bezeichneten Charismatiker der christlichen Urzeit gedacht gewesen wäre¹.

¹ Die auffällige Erscheinung kehrt abgesehen von einem unten S. 25 zu berührenden, mit dem *Te Deum* engst zusammenhängenden lateinischen Väterzitat, nur noch an einer dritten Stelle, diesmal prosaischen, liturgischen Textes wieder: in einer wörtlich den griechischen Texten der ägyptischen Basileios- und Gregoriosliturgie gemeinsamen Aufzählung der Klassen von Verstorbenen, für welche das göttliche Gedenken bei Darbringung des eucharistischen Opfers erfleht wird (Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio* I S. 70 bzw. 103): πατέρων, πατριαρχῶν, ἀποστόλων, προφητῶν, κηρύκων, εὐαγγελιστῶν, μαρτύρων, ὁμολογητῶν, hinter dem streng formelhaften τῶν ἀπ' αἰῶνός σοι εὐαριστησάντων ἁγίων. Zwischen dem ursprünglich offenbar eine Gesamtüberschrift der folgenden Reihe darstellenden πατέρων und dem sie eröffnenden ἀποστόλων ist allerdings schon hier ein, wenn die oben ausgesprochene Auffassung zutrifft, aus Mißverständnis des προφητῶν entsprungenes πατριαρχῶν eingeschoben, und in der koptischen Textgestalt (a. a. O. S. 17 bzw. 33) ist alsdann auch die historisch korrekte Reihenfolge Patri-

Mit Vorstellung der Propheten zeigt wenigstens wiederum genau die drei Klassen auch des *Te Deum* Nr. 3 v. 9—12:

παναγία δέσποινα, προφήται, ἀπόστολοι καὶ ἅγιοι μάρτυρες, δοσωπήσατε
τὸν μόνον φιλόνητον, τὸν μόνον οἰκτίρμονα ἰλασμόν δωρήσασθαι ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν.

Ein Fehlen der Propheten, vielleicht begründet in einem Unverständnis der eigentümlichen Stellung, welche sie in dem ursprünglichen hymnischen Schema einnahmen, ist dagegen bezeichnend für Nr. 4 v. 8—11:

παναγία Παρθένη ἀνύμφευτε, ἡ τεκοῦσα τὸν Λόγον ἐν δούλου μορφῇ
ἀποστόλων χορὸς σὺν τοῖς μάρτυσιν, εὐμενῶς μετ' ἀγγέλων πρεσβεύσατε
δι' ἡμᾶς τοὺς τολμῶντας τὴν αἴνεσιν ἀναξίους προσφέρειν τοῖς χεῖλεσιν
τῷ ἐν θρόνῳ ἀστέκτῳ ὑπάρχοντι.

Umgekehrt sind neben die Propheten des Alten Testaments, an die hier nun natürlich längst gedacht wird, auch dessen Patriarchen getreten in Nr. 2 v. 7ff., wo an das so aufschlußreiche

Χερουβὶμ καὶ Σεραφίμ, τὰ πολυόματα τὸν τρισάγιον ὕμνον προσφέρουσι σοὶ
sich unmittelbar anschließt:

προφητῶν πατριαρχῶν τε ἡ σύνοδος καὶ ὁ ἅγιος τῶν ἀποστόλων χορὸς
μετὰ τῆς Θεοτόκου σὺν μάρτυσιν ἰλασμόν ἁμαρτιῶν αἰτούμενοι
παρὰ σοῦ τοῦ ἀθανάτου οἰκτίρμονος δι' ἡμᾶς τοὺς ἐπὶ γῆς ἁμαρτάνοντας.

Im Gegensatz zu jener unbedeutenden Erweiterung seines mit dem *Te Deum* übereinstimmenden normalen Bestandes ist die grundsätzlich mit der dort von ihm eingenommenen identische Stellung, welche das Motiv behauptet, nicht der einzige Zug einer bemerkenswerten höheren Altertümlichkeit, der hier festzustellen ist. Auch bezüglich der Einführung der Gottesmutter und bezüglich des Gedankens der Fürsprache der Heiligen nimmt die Nr. eine eigentümlich archaische Haltung ein. Die erstere ist zwar schon aufgenommen, aber sie steht noch nicht geradezu an der Spitze der Heiligenklassen, sondern hat sich mit einer recht beiläufig berührenden Erwähnung zwischen Aposteln und Martyrern zu begnügen. Der Gedanke der Heiligenfürsprache fehlt gleichfalls nicht d. h. nicht mehr geradezu, findet seinen Ausdruck aber erst in dem attributiven Partizip αἰτούμενοι, während als verbales Prädikat zu den neuen Subjekten ἡ σύνοδος und ὁ χορὸς aus dem Vorangehenden noch immer das τὸν τρισάγιον ὕμνον προσφέρουσί

archen, Propheten, Apostel hergestellt im Falle der Gregoriusliturgie zugleich unter Ausmerzung der einer jedem verständnismäßigen Zusammenhang mit der christlichen Urzeit entwachsenen Spätzeit besonders anstößigen κήρυκες und beidemal unter stillschweigender Beziehung des εὐαγγελιστῶν auf die Verfasser der vier kanonischen Evangelien. Die Deutung vielmehr auf Klassen ältester charismatischer Rangordnung scheint aber gerade hier durch die Zusammenstellung mit jenen beiden anderen Klassen doppelt dringend nahegelegt zu werden, wengleich das Fehlen der in diesem Zusammenhang in den literarischen Zeugnissen kaum je zu vermissenden διδάσκαλοι einigermaßen befremden muß. Über diese Zeugnisse selbst und das ganze Problem der Rangklassen frühchristlicher Missionare vgl. etwa die lichtvollen Darlegungen bei Ad. v. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*. 3. Aufl. Leipzig 1915 S. 320—331.

σοι festgehalten werden muß. Jedenfalls aber werden die Heiligen noch nicht angedet, sondern wie im *Te Deum* wird innerhalb der einheitlichen an Gott gerichteten Gebetsanrede von ihnen nur in der III. Person gesprochen. Man braucht nur die Erwähnung von Patriarchen und Gottesmutter weggelassen, das trinitarische Motiv von seiner tatsächlichen Stelle vor demjenigen der Engelchöre hinter dasjenige der Heiligenklassen versetzt und die einleitende Δεῦτε-Formel durch eine subjektive Prädikation ersetzt zu denken, um bis zum Einsetzen seines an Christus gerichteten Teiles streng dem inhaltlichen Aufbau des lateinischen Prosahymnus sich gegenübergestellt zu sehen. Und — merkwürdig genug — erscheint in dieser Nr. 2 v. 11f. tatsächlich an das Motiv der Heiligenklassen angeschlossen, wenigstens eine nochmalige kürzere Anrede der Trinität als Kopfstück eines an sie statt, wie sonst, an die Heiligen gerichteten Bittgebetes:

παναγία Τριάς ὁμοούσιε, μη χωρίσης ἡμᾶς τοῦ ἐλέους σου
ἀλλὰ πέμψον τὸ ἔλεός σου ἐπὶ τὴν γῆν, ὁ παιδεύων καὶ πάλιν ἰώμενος.

Von hier aus wird eindeutig klar, was zu der Zerrüttung des alten mit demjenigen des *Te Deum* zusammengefallenen inhaltlichen Aufbauschemas führte, die aus den tatsächlich vorliegenden griechischen Texten spricht. Es war der allgemeine mächtige Aufschwung der Heiligenverehrung, dem die nachephesinische Marienverehrung sich als eine bestimmte Einzelerscheinung einordnet, was, wie es in allen Bereichen liturgischen Lebens sich auswirkte, so auch hier entscheidend sich geltend gemacht hat. Der Einfluß der theologischen Interessen des 4. Jahrh.s war dabei in einer Umgestaltung des ältesten hymnischen Schemas vorausgegangen. Ein eindrucksvoller Übergang von der Anrede an Gott zu der Anrede an Christus hatte in diesem den zentralen Angelpunkt des Aufbaues gebildet. Das läßt die hinter ihrer endgültigen griechischen Fassung zurückliegende Textgeschichte der großen Δοξολογία mit Bestimmtheit erkennen¹. Um die Zeit, in welcher in Kappadokien Basileios seinen Kampf in Sachen der sog. kleinen trinitarischen Doxologie führte², wird es geschehen sein, daß jener

¹ Das in der sonstigen Überlieferung der Normalrezension in Original oder Übersetzung diesen ursprünglichen Gegensatz trinitarisch verwischende oder überdeckende καὶ ἅγιον Πνεῦμα war nicht nur, wie schon oben S. 4 Ak. 4 bemerkt wurde, der griechischen Vorlage des lateinischen *Gloria*-Textes noch fremd. Vielmehr fehlt das Element vor allem auch in der Rezension des VII. Buches der Apostolischen Konstitutionen mit ihrem tendenziös subordinationistisch bloß an den Vater gerichteten Gebet: Κύριε ὁ Θεῶ, ὁ πατήρ τοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἀνώμου ἀνοῦ, ὃς αἴρει τὴν ἀμαρτίαν τοῦ κόσμου, wie in der nestorianischen Rezension, die hier bei anderer Gestaltung des Wortlautes sachlich mit der lateinischen Fassung der Normalrezension zusammengeht: $\alpha\iota\chi\omicron\sigma\omicron$. $\lambda\alpha\lambda\lambda\lambda$, $\alpha\mu\omicron\sigma\iota\sigma\omicron$. $\lambda\iota\mu\epsilon\tau\omicron\sigma\omicron$ $\alpha\epsilon\epsilon$ $\lambda\alpha\lambda\lambda$, $\alpha\lambda\eta\theta\iota\sigma\omicron$ $\alpha\epsilon\epsilon$. $\lambda\iota\lambda\alpha$, $\alpha\iota\chi\omicron\sigma\omicron$. $\lambda\iota\mu\epsilon\tau\omicron\sigma\omicron$, (Jesus Christus, Erretter der Welt und Sohn des Höchsten, Lamm des lebendigen Gottes, tragend die Sünde der Welt.)

² Vor allem Kap. 29 der im J. 375 entstandenen Schrift *De spiritu sancto*. Aus dem J. 369 stammt eine die endgültige Fassung des Textes Δόξα Πατρὶ καὶ Υἱῷ καὶ Ἁγίῳ Πνεύματι bietende Inschrift aus Syrien, mit zwei weiteren dorthier stammenden epigraphischen Beispielen jetzt am bequemsten bei H. Leclercq, Artikel *Doxologies*: *DACL*. IV Sp. 1526f.

Angelpunkt seine vielmehr trinitarische Fassung erhielt, die wir ihm übereinstimmend durch den griechischen Paralleltext des Meß-*Gloria* und das *Te Deum* gegeben sahen. Wenn nunmehr der in diesem Zusammenhang völlig neue Gedanke der Heiligenfürbitte, in welcher Form zunächst auch immer, sich Bahn brach, so erfolgte damit ohne weiteres eine inhaltliche Gewichtsverlagerung, bei der die ursprüngliche Stellung des trinitarischen Motivs erst hinter dem mit einem neuen Inhalt erfüllten Motiv der Heiligenklassen ihren Sinn verlor, weil hier nicht mehr der natürliche Höhepunkt des inhaltlichen Gesamtaufbaues lag. Vollends, wenn in direkter Anrede der Heiligen die Bitte um ihr interzessorisches Gebet an dieselben gerichtet wurde, ergab sich das neue Gleichgewicht eines an Gott und eines an die Heiligen gerichteten Gebetes, wobei das trinitarische Motiv gebieterrisch seinen Platz in dem ersteren fordern mußte. Schon sein unmittelbarer Anschluß an dasjenige der Engelchöre, wie seine Einschlebung in dieses oder seine Verschmelzung mit ihm und nicht minder umgekehrt die ihm in Nr. 2 gegebene Stellung noch vor demselben bezeichnen nur verschiedene Arten des Verfahrens, um einer neuen Situation gerecht zu werden. Diese ganze Entwicklung steht auf halbem Wege, wenn in Nr. 2 das Motiv der Heiligenklassen noch, wie im *Te Deum*, dasjenige der Engelchöre fortsetzt und erst inhaltlich den Gedanken der Heiligenfürbitte Eingang gewährt hat, ohne ihm noch eine formgestaltende Bedeutung zu verleihen, das trinitarische Motiv aber einerseits an einer neuen Stelle weit vor, andererseits in rudimentärer Gestalt nochmals hinter dem Motiv der Heiligenklassen auftritt. Sie hat in den Nrn. 1, 3 und 4 in verschiedener Abwandlung ihren Abschluß erreicht, und die Lösung von Nr. 1, die klare Abfolge: Motiv der Engelchöre, trinitarisches und Heiligenmotiv, liegt grundsätzlich auch in Nr. 7 vor, wo im Rahmen des breit ausgeführten Gebets an die Gottesmutter deren Preis auch die Erwähnung der drei alten Heiligenklassen in eigenartiger Weise eingebaut wird¹.

Daß bei alledem Einzelberührungen formaler Natur mit dem *Te Deum* in größerer Zahl auftreten sollten, ist naturgemäß von vornherein nicht zu erwarten. Um so eindrucksvoller muß es wirken, daß selbst solche und sogar in besonderer sachlicher Stärke doch auch hier begegnen. So kehrt von den drei charakteristischen Genitivverbindungen, in denen sich im *Te Deum* die Aufzählung der Heiligenklassen vollzieht, das „*apostolorum*

¹ v. 21—24: ὑπερτέρα τῶν ἄνω δυνάμεων,
περιστέρα χρυσοθεῖσα τῷ Πνεύματι,
ἀποστόλων τὸ κλέος καὶ καύχημα
προφητῶν καὶ μαρτύρων τὸ σύστημα.

Das Nachwirken des Motivs der drei Heiligenklassen ist eindeutig klar. Man wird dann aber wohl auch in dem Vorangehen der Verbindung Marias zu den himmlischen δυνάμεις ein solches des Motivs der Engelchöre und in der Bezugnahme wenigstens auf den Hl. Geist das Rudiment eines Nachwirkens des trinitarischen Motivs zu erblicken haben.

chorus sogar mit gleicher Wortstellung als (τῶν) ἀποστόλων χορός in Nr. 2 v. 7 und 4 v. 9 geradezu wieder. Auf derselben formalen Linie steht an der ersteren Stelle das πατριαρχῶν προφητῶν τε ἡ σύνοδος speziell gegenüber dem *patriarcharum numerus*, und wenn im *Te Deum* jeweils das Nomen regens jener Genitivverbindungen durch ein Adjektivattribut ergänzt wird, so geschieht das gleiche ebenda in dem ἅγιος τῶν ἀποστόλων χορός.

Der im Gegensatz zum *Te Deum* in den griechischen Hymnen stark hervortretende Einfluß der Heiligenverehrung hat schließlich aber keineswegs nur die Verlegung des trinitarischen vor das Heiligenmotiv im Gefolge gehabt. Geradezu verdrängt wurde vielmehr durch das neue den Charakter der Bitte tragende Heiligengebet das alte Christusgebet, in dessen Rahmen *Te Deum* und *Gloria* den Übergang vom Lob zur Bitte sich vollziehen lassen. Denn, daß auch ein solches zu dem ursprünglichen Bestande des hinter den griechischen Dichtungen stehenden hymnischen Schemas gehörte, läßt sich immerhin noch mit aller Sicherheit erkennen.

Zunächst erscheint eine Gebetsanrede an Christus noch in den vorliegenden griechischen Texten. Als Objekt schon sofort des προσκυνήσωμεν der einleitenden Selbstaufforderung der Gemeinde führt Nr. 7 v. 2ff. ein:

	τὸν σωτῆρα Χριστὸν καὶ φιλόνηρον,
τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ καὶ μακρόθυμον,	τὸν δεσπότην καὶ μόνον ἀθάνατον,

um daran in einem mit ὄν beginnenden Relativsatz das Motiv der Engelchöre anzuschließen. Wie durchaus sekundär das dabei ist und wie das Motiv des Christusgebetes in den hier tatsächlich von ihm eingenommenen Zusammenhang — eben, um es überhaupt zu erhalten, — von einer anderen Stelle des alten Schemas her übertragen sein muß, ergibt sich aus dem Widerspruch dazu, daß als Objekt der Verherrlichung durch die Engelchöre, wie wir sahen¹, dann vielmehr die Trinität eingeführt wird. Auf Christus bezogen wird die Verherrlichung durch die Engelchöre ferner in Nr. 5, wo bei völligem Fehlen des Heiligenmotivs, das Motiv des Christusgebets sich unmittelbar an das hier das Motiv der Engelchöre abschließende, wenn auch unvollständige, tatsächliche Zitat des Trishagions sich anfügt, eröffnet durch die Anrede:

ὁ καθήμενος ἐν δεξιᾷ τοῦ Πατρὸς.

Das ist in wörtlicher Übereinstimmung mit dem griechischen *Gloria*-Text Parallele zu dem: „*Tu ad dexteram Dei sedes in gloria Patris*“ und erbringt als solche einen ersten Beweis dafür, daß auch die in den *Tu*-Gliedern seines Christusgebetes gebotene Skizzierung des Lebens- und Heilswerkes Christi dem *Te Deum* keineswegs nur mit dem anaphorischen Dankgebet der eucharistischen Liturgie gemeinsam war, sondern nicht minder ihre entsprechende Stellung in dem hymnischen Schema des Ostens hatte, dessen Christusgebet durch das jüngere Heiligengebet der metrischen Texte ver-

¹ Oben S. 14.

drängt wurde. Auf das gleiche weitere Motiv jenes alten Schemas geht so-
dann aber auch eine letzte an Christus gerichtete Anrede zurück, die in
Nr. 4 v. 3 noch einmal an der Spitze des Motivs der Engelchöre steht, auch
hier wieder dem trinitarischen Motiv widersprechend, das im folgenden mit
jenem verwoben wird:

ὁ σάρκα φορέσας καὶ παθὼν δι' ἡμᾶς καὶ ἐκ τῆς Θεοτόκου τεχθεὶς ὡς Θεός.

In beiden Fällen steht formal — was einen wesentlichen Unterschied gewiß
nicht bedingt — den unmittelbaren objektiven Prädikationen im Du-Stil,
die im *Te Deum* vorliegen, eine partizipiale Prädikation¹ gegenüber. In
eine Reihe von nicht weniger als fünf durch die Anapher des einleitenden
Pronomens verbundenen relativen Prädikationen wird in Nr. 5 v. 8—12
das Festgeheimnis der Geburtsfeier des 6. Januar behandelt und zu dem-
jenigen einer gleichzeitigen Feier der Jordantaufe übergeleitet:

ὄν (lies ᾗ oder οὗ) ἡ πέτρα τὸ σπήλαιον ἔδειξεν καὶ ἡ μαία τὴν χάριν ἐδέξατο
ὄ(ν) ἀστὴρ καταλάμψας ἐμήνυσεν καὶ ποιμένες ἰδόντες ἐθαύμασαν,
ὄν (lies ᾗ) οἱ μάγοι τὰ δῶρα προσέφερον καὶ Ἡρώδης θανεῖν ἐβουλεύετο,
ὄν τὰ ὄρη ἰδόντα ἐτρόμασαν καὶ οἱ βουνοὶ ὡς ἀρνία ἐσκίρτησαν,
ὄν ἡ θάλασσα εἶδε καὶ ἔφυγεν, Ἰορδάνης ἰδὼν ἀνεστρέφετο.

Ein allgemeiner formaler Gleichklang mit den christologischen *Tu-*
Gliedern des *Te Deum* ist trotz der Verschiedenheit der hier und dort
angewandten spezielleren Stilform unmöglich zu überhören, und so wird
man denn auch von diesem dem Gegenstand einer einzelnen Festfeier ge-
widmeten Abschnitt für das zugrundeliegende alte Schema auf einen formal
entsprechend aufgebauten Abschnitt vielmehr allgemein christologischen
Inhalts zurückzuschließen haben.

Eines letzten für die Gruppe der gleichzeitigen Abendhymnen und das
mit ihnen nächst verwandte Romanos-Gebet in ganz besonderem Maße
bezeichnenden Motivs ist schließlich in diesem Zusammenhang noch zu
gedenken. Es ist dies ein nur in Nr. 1 fehlendes Gerichtsmotiv. Rettung
in den Schrecken des Gerichtstages ist es immer wieder, was die Fürbitte
der Heiligen vermitteln soll.

Ὅπως εὐρωμεν χάριν καὶ ἔλεος ἐν ἡμέρᾳ τῆς ἀποδόσεως,

lautet am kürzesten diese Zweckbestimmung in Nr. 2 v. 10, ausführlicher
schon in v. 4 11ff.:

καὶ ἐν τῇ διαγνώσει τῆς κρίσεως καὶ ἐν τῇ διαγνώσει τῆς κρίσεως ἵν' αἰεὶ ἐκ τῶν δεινῶν ἡμᾶς ῥύσῃται
τοῦ πυρὸς ἐξαρπάσῃ καὶ σώσῃ ἡμᾶς.

Und 3 v. 14ff. schließt sich an ein:

ἵνα ἀκατάκριτοι ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως παραστῆναι ἄξιοι γενώμεθα.

Auch das lange Muttergottesgebet von Nr. 7 läuft schließlich in den
entscheidenden Wunsch aus:

Ὅπως εὐρωμεν χάριν καὶ ἔλεος ἐν ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως, δέσποινα.

¹ Vgl. über diese Stilform Norden a. a. O. S. 160ff., bzw. in ihrem Verhältnis zu dem
nächstverwandten Relativstil der Prädikation S. 201—207

Das Motiv ist nun aber nachweislich an und für sich von der ihm hier überall gegebenen Verwendung als Abschluß des Gebetes um die Fürbitte der Heiligen unabhängig und älter als die Ausbildung jenes Gebetes. Ein an Gott gerichtetes Gebet persönlichen Charakters, das 7 v. 38—60 sich an jenes Mariengebet noch anschließt, nimmt zunächst v. 38f. mit machtvollem Klang den Gerichtsgedanken wieder auf:

τότε, κύριε, κύριε, ῥῦσαί με, τοῦ πυρὸς τοῦ ἀσβέστου με λύτρωσαι.

Näherhin ist Christus als der Weltrichter angeredet gedacht in einer inhaltlich an das *Dies irae* erinnernden großartigen Gerichtsschilderung, die in Nr. 5 v. 1—6 unvermittelt den Gesamttext eröffnet, wenn sie mit den Worten anhebt:

Τοῦ σταυροῦ σου παγέντος ἐπὶ τῆς γῆς.

Endlich kehrt das Gerichtsmotiv v. 7 in der Bitte:

τοῦ ὀδυρμοῦ τῆς κρίσεως ῥῦσαι ἡμᾶς τοὺς δούλους σου

einmal auch in Nr. 6 wieder, dessen Anrede: οὐράνιε τρισάγιε σωτήρ ἡμῶν in v. 1 im Zusammenhalt mit dem τὸν σωτήρα Χριστόν von Nr. 7 v. 2 gleichfalls nur speziell auf Christus bezogen werden kann. So sehen wir uns doch wohl mit Entschiedenheit zu der Erkenntnis gedrängt, daß letztendlich das Gerichtsmotiv auf ein Seitenstück des: „*Tu iudex crederis esse venturus*“ des *Te Deum* zurückgeht, das, wie dort jene Worte selbst, in dem alten Schema das christologische Thema zum Abschluß brachte und an das, wie an jene, das abschließende Bittgebet sich anschloß. Die Erkenntnis erweist sich als um so zwingender, wenn in Nr. 5 v. 6f. aus der Gerichtsschilderung eine Bitte herauswächst, deren Anrede wieder in partizipialer Prädikation eine unverkennbare nächste Sachparallele zu dem: „*Tu ad liberandum suscepturus hominem*“ des lateinischen Hymnus darstellt:

ὁ ἐλθὼν εἰς τὸν κόσμον ὡς ἄνθρωπος τὸν πεσόντα ἐγείρει πρωτόπλαστον,
μὴ μνησθῆς ἀνομιῶν ἡμῶν, δέσποτα, ὅτι πάντες εἰς σὲ καταφεύγομεν.

Daß nach einem ersten, den christologischen *Tu*-Gliedern des *Te Deum* entsprechenden Teil schon das Christusgebet des alten Schemas den Charakter der Bitte annahm, der dem ganzen an seine Stelle getretenen Heiligengebet eignet, ist von vornherein nicht zweifelhaft, angesichts der Tatsache, daß fast durchgängig mit einer Christusanrede in unseren Texten sich eine Bitte verbindet. Denn eine solche bildet auch Nr. 5 v. 21f. die ihrerseits beinahe mit Nr. 2 v. 11f. identische Fortsetzung der wörtlich mit dem griechischen *Gloria*-Text übereinstimmenden Anrede:

ὡς ἀχώριστος σοῦ ἡ Θεότης, Χριστέ, μὴ χωρίσης ἡμᾶς τοῦ ἐλέους σου,
ἀλλὰ πέμψον τὸ ἔλεός σου ἐπὶ τὴν γῆν, ὁ παιδεύων καὶ πάλιν ἰώμενος.

Man wird als Nachhall ausschließlich dieses Schlußstückes des alten Schemas das reine Bittgebet der so ganz andersartigen Nr. 6 zu verstehen haben. Fehlt es doch sogar hier nicht an je einer schlagenden Beziehung zum *Te Deum* selbst, wie zu dem ihm so verwandten griechischen Text des

Meß-Gloria. Von dem πρόσδεξαι τὴν δέησιν ἡμῶν des letzteren unterscheidet sich nur durch eine andere Wortwahl die erste Hälfte der Bitte v. 5:

δέξαι τὴν προσευχὴν ἡμῶν καὶ ἄνες ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν

An das den hymnischen Text des *Te Deum* abschließende: „*Aeterna fac cum sanctis tuis in gloria numerari*“ aber erinnert fast nicht minder auffallend v. 9 das gleichfalls abschließende:

καὶ τοῦ χοροῦ τῶν ἁγίων ἄξιωσον τοὺς ψάλλοντας.

Daß im Gegensatz zu den Motiven der Engelchöre, der Trinität und der Heiligenklassen die auch hier im allgemeinen in scharf umrissener Geschlossenheit auftreten, in der Gruppe griechischer Dichtungen weitere Parallelen zum *Te Deum* an den verschiedensten Stellen und in verschiedenstem Zusammenhang und so unter sich eines einheitlichen organischen Zusammenhangs bar sich darbieten, kann nicht überraschen. Die Sachlage ist die unvermeidliche Folge jener tiefgehenden Veränderung, die gegenüber einem älteren, mit demjenigen des *Te Deum* auch weiterhin zusammengehenden inhaltlichen Aufbauschema der Einfluß des Heiligenkultus und seiner Gedankenwelt bedingt hat. Auch sonst lassen sich dann völlig vereinzelt Beziehungen zu dieser oder jener Stelle des „Ambrosianischen Lobgesanges“ in unseren griechischen Stücken noch erfüllen. So wird man sich etwa noch durch Nr. 7 v. 15f.:

ἢ ὑπέρθεος δύναμις σέβεται, ὑπὸ πάσης τῆς κτίσεως ἄδεται

an sein: *Te . . . omnis terra veneratur* erinnert fühlen dürfen oder an sein: *Te per orbem terrarum sancta confitetur ecclesia* sachlich durch Nr. 4 v. 7f.:

ἐν τριάδι θεότης ἀμέριστος ὑπὸ πάντων πιστῶν καταγγέλλεται

oder durch Nr. 6 v. 1:

Δέξαι φωνὰς — — — — — ὑπὸ ἡμῶν τῶν ἐπὶ γῆς ἐστῶτων καὶ ὑμνούντων σε

Zugleich könnte in dem letzten Partizip dieser Bitte ein gewisser Zusammenhang mit der hinter den Δεῦτε-Einleitungen erschlossen einleitenden subjektiven Prädikation liegen, und dasselbe gilt in Nr. 4 V. 10 von der Wendung δι' ἡμᾶς τοὺς τολμῶντας τὴν αἴνεσιν. Ganz unmittelbar aber lebt jene Stilform gerade in dem zweigliedrigen Aufbau, den sie zu Anfang des *Te Deum* zeigt, und wenigstens im ersten der beiden hier wie dort asyndetisch nebeneinander stehenden Glieder auch in dessen wuchtigem Dich-Stil gegen Ende des Muttergottesgebetes von Nr. 7 in den vv. 13f. fort:

σέ γεραίρομεν, ἄχραντε δέσποινα, τὸν υἱόν σου ὑμνοῦμεν καὶ κύριον

Gerade diese Parallele dürfte noch ein letztes Mal nicht zu unterschätzen sein.

Aufs Ganze gesehen handelt es sich bei dieser Fülle verschiedenartigster Berührungen zwischen dem *Te Deum* und einer auch noch verhältnismäßig

jüngeren Schicht hymnischer Texte des christlichen Ostens einmal mindestens nicht um weniger, sondern weit eher um mehr als das, was, abgesehen natürlich von der spanischen Oster-*Inlatio*, im einzelnen zwischen den *Te Deum* und konkreten Formularen des eucharistischen Dankgebetes an Beziehungen sich aufweisen läßt, sodann aber um so viel, daß an einen bloß zufälligen Charakter dieser Erscheinungen nicht gedacht werden kann. Hier besteht ein genetischer Zusammenhang, der eine Erklärung heischt. In der Richtung etwa einer Abhängigkeit der griechischen Dichtungen von dem lateinischen Prosahymnus kann eine solche Erklärung nicht gesucht werden. Es kann sich nur um das eine handeln, daß dieser auf abendländischem Boden und in der einheitlichen christlichen Kultsprache dieses Bodens einen Typus hymnischer Rede ältester christlicher Zeit vertritt, der, einst auch im Osten verbreitet, hier näherhin in Palästina die dabei mannigfach weitergebildete Grundlage für den Aufbau einer Reihe liturgischer Abendlieder wurde, an den seinerseits dann wieder auch der Verfasser des mehr persönlichen Gebetes angeblich des Romanos sich angelehnt hat.

Auf ein letztes beachtenswertes Zusammentreffen mag dabei noch hingewiesen werden. Bereits durch Cagin¹ wurde das folgende, in seiner abschließenden Prägung nach Ausweis der vorkommenden Endreime einzelner κῶλα nicht allzu altertümliche Transitorium des ambrosianischen Meßritus² herangezogen:

Te laudamus, Domine omnipotens, qui sedes super Cherubim et Seraphim,
quem benedicunt angeli archangeli et laudant prophetae et apostoli.
Te laudamus, Domine, orando, qui venisti peccata solvendo.
Te deprecamur magnum redemptorem, quem Pater misit ovium pastorem.
Tu es Christus Dominus salvator, qui de Maria virgine es natus.
Hunc sacrosanctum calicem sumentes ab omni culpa libera nos semper.

Der engste Zusammenhang mit dem *Te Deum* — oder sagen wir jetzt einmal für immer: mit dem durch das *Te Deum* vertretenen alten hymnischen Schema von West und Ost — ist natürlich unverkennbar. Wir stehen einer Kurzfassung jenes Schemas gegenüber, die grundsätzlich mit der christlichen *Vor-Fātiha* und dem Σὲ ὑμνοῦμεν der byzantinischen eucharistischen Liturgie zusammenzustellen wäre. Zu einem Kommuniongesang wird das Stück erst durch die Hinzufügung des letzten Doppelκῶλον spezialisiert, ohne das es denn auch nachweislich im Umlauf gewesen ist³. Nun erfolgt die nämliche Abzweckung — hier offenbar speziell

¹ S. 300—305.

² Am vierten Sonntag nach Epiphanie: A. M. Ceriani bzw. A. Ratti-M. Magistretti, *Missale Ambrosianum duplex (Proprium de tempore) edit. Puteobonellianae et typicae (1731—1902)*. Mailand 1913 S. 101 und *Missale Ambrosianum ex decreto Pii IX. P. M. restitutum, iussu SS. D. N. Leonis PP. XIII recognitum, Andreae Caroli Cardinalis Ferrari archiepiscopi auctoritate editum*. Mailand 1902. S. 65.

³ Vgl. über diese Überlieferung in Meßantiphonaren des römischen Ritus Cagin S. 301.

für die abendliche Feier der Λειτουργία τῶν Προηγιασμένων an einem Fasttage — bei der sich ausdrücklich als Abendhymnus einführenden Nr. 2 der gleichzeitigen griechischen Hymnen v. 1:

Τῆς σαρκός σου, Χριστέ, μετελάβομεν καὶ τοῦ αἵματός σου ἠξιώθημεν

vielmehr durch die Vorsetzung der beiden ersten κῶλα eines älteren kurzen Προσφορικός — in der Terminologie des Kirchengesangbuches des Severus von Antiocheia gesprochen¹ —, von dessen Volltext eine nur leise abweichende Rezension in lateinischer Übersetzung unter der Überschrift *Ad communicare* das Antiphonar von Bangor² aufweist:

*Corpus Domini accepimus et sanguine eius potati sumus.
Ab omni malo non timebimus, quia Dominus nobiscum est.*

Parallelität und Promiskuität zwischen Ost und West, zwischen Griechischem und Lateinischem setzen sich auch hier noch fort. Wohin wir uns dabei im Westen gewiesen sehen, ist wiederum nicht der Boden der des römischen, sondern der Boden des mit dem Osten so eng verbundenen gallisch-spanischen Liturgiegebietes, der Boden auf dem in Arles die Mönchsregel des Caesarius³ erstmals den liturgischen Gebrauch des *Te Deum* und zwischen 524 und 533 Bischof Cyprianus von Toulon⁴ eine angeblich bereits universale Verbreitung dieses Gebrauches bezeugt, wo vielleicht schon der Dichter Prudentius⁵ sich an den Wortlaut einer Stelle des Prosahymnus anlehnt. Doch soll hier nicht der Frage näher getreten werden, ob und in welcher Richtung etwa auch für die Frage nach der Heimat des *Te Deum* sich etwas von der Erkenntnis her sollte gewinnen lassen, daß wir in ihm unmittelbar der Ausführung eines vor allem der griechischen Sprachwelt des östlichen Christentums geläufigen hymnischen Schemas gegenüberstehen.

Bloß das sei wenigstens ausgesprochen, daß im Lichte dieser Erkenntnis, weder für die Heimats-, noch für die Altersfrage die bekannte Wendung des Afrikaners Cyprianus⁶ aus der Mitte des 3. Jahrh.s mehr angeführt werden kann: „*Illic apostolorum gloriosus chorus, illic prophetarum exultantium numerus, illic martyrum innumerabilis populus ob certaminis et passionis gloriam et victoriam coronatus.*“ Denn was hier allein textlich mit dem *Te Deum* übereinstimmt, die Dreizahl der Heiligenklassen der

¹ Vgl. hier die drei Reihen solcher Προσφορικοί in der Ausgabe von E. W. Brooks, *James of Edessa: The hymns of Severus of Antiochia and others* S. 262—280 (*Patrologia Orientalis* VII S. 674—692).

² Ausgabe Warren II S. 30; Migne *PL.* LXXII Sp. 606.

³ c. 21; Migne *PL.* LXVII Sp. 1109. B.

⁴ *MGH. Epistulae aevi Merovingii* III S. 434. Vgl. dazu A. E. Burn, *The hymn Te Deum and its author.* London 1926 S. 1.

⁵ *Apotheosis* I v. 1019f. Vgl. Weymann, *Revue Bénédictine* XI (1894) S. 338; XXIV (1907) S. 12 und Burn a. a. O. S. 17.

⁶ *De mortalitate* c. 26 (*Opera* ed. Hartel S. 313f.; Migne *PL.* IV Sp. 609. A.). Über die Stelle und die ältere Bewertung ihrer Beziehungen zum *Te Deum* vgl. Cagin S. 111ff.

Apostel, Propheten und Märtyrer, die eigentümliche Reihenfolge ihrer Aufzählung und die Genitivverbindung *apostolorum chorus* wird durch die Gruppe der gleichzeitigen griechischen Abendlieder auch für das im Osten ihnen zu grundliegende hymnische Schema gesichert. Nur Kenntnis dieses Schemas, beziehungsweise irgendeiner konkreten Ausführung desselben, mit nichten die Kenntnis gerade der einzelnen im *Te Deum* uns erhaltenen Ausführung verrät jene Wendung.

Nur mit einem kurzen Wort sei schließlich noch einmal auch die Frage nach dem Verhältnis jenes Schemas — so ist nunmehr naturgemäß zu sagen — zum anaphorischen Dankgebet der eucharistischen Liturgie gestreift. Das von Cagin auf die Anregung der Engländer Gibson und Burn¹ hin aufgeworfene Problem besteht in dieser neuen vorsichtigen Formulierung noch immer, aber eben auch nur in ihr. Es besteht über jenes Schema hinweg vom *Te Deum* her nicht mehr und nicht weniger als von den griechischen Abendhymnen her. Es besteht, nachdem einmal die unlösbare Verbundenheit des *Te Deum* mit dem Gesamtkreis ältester christlicher Hymnik von der Gruppe dieser griechischen Texte her gegen jeden Einwand gesichert ist, auch für die anderen erhaltenen oder zu erschließenden Denkmäler jener Hymnik bis herab zu der äußersten Kurzform des Σὲ ὑμνοῦμεν². Eine eingehende Untersuchung der formgeschichtlichen Entwicklung, welche das Eingangsformular des eucharistischen Dankgebetes durchgemacht hat, und der Gesetze dieser Entwicklung, wie sie gelegentlich durch H. Engberding³ in Aussicht gestellt wurde, würde geeignet sein, hier aufschlußreiche Ergebnisse zu zeitigen. Worum es geht und was auf der ganzen Linie sich immer deutlicher herausstellen wird, ist ein von vornherein bestehender innerster Zusammenhang zwischen der von ihrem προεστώς der Gemeinde — wohl schon sehr frühzeitig nicht völlig ἄνευ μέλους — vorgebeteten εὐχαριστία und dem von ihr gesungenen ὕμνος. Um Letztes und Tiefstes geht es, in dem die Wurzeln der Entwicklung liturgischen Gebets und liturgischen Gesangs, nicht mehr voneinander trennbar, eingesenkt sind, nicht um ein Fortleben eines bestimmten einzelnen ältesten Gebetsformulars, das der Prozeß einer „*désaffectation*“ zum Gesangtext hätte werden lassen.

¹ Über die letztere und ihre maßgebliche Bedeutung vgl. Cagin 1—4 in seinem einleitenden *Avertissement*.

² In diesem Sinne wird das Problem auch durch die, wie immer, außerordentlich scharfsinnige und geistvolle Kritik nicht berührt, die an Cagins Buch sein Ordensbruder Don. G. Morin *Revue Bénédictine* XXIV (1907) S. 180—223 unter dem Titel *Le Te Deum type anonyme d'anaphore latine préhistorique?* geübt hat.

³ *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie. Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe.* (Theologie des christlichen Ostens. Texte und Untersuchungen. Heft I.) Münster i. W. 1931. S. LXV Ak. 1. Vorläufig vgl. ebenda S. 28ff.