

Zum anaphorischen Fürbittgebet der ostsyrischen Liturgie der Apostel Addaj und Mar(j)

von

Hieronymus Engberding OSB

Seit etwa drei Jahrzehnten hat die ostsyrische Liturgie der Apostel Addaj und Mar(j)¹ wegen ihrer Besonderheiten von Zeit zu Zeit immer wieder die Aufmerksamkeit der Forscher auf sich gelenkt. Den Reigen eröffnete Rahmani², indem er sowohl eine eingehende Beschreibung der aufs engste mit der ostsyrischen Ap verwandten maronitischen Petrusliturgie³ bot wie auch die entsprechenden Texte der Ap und der Petr III einander gegenüberstellte. Aus dieser Gegenüberstellung zog er auf S. 322 die Folgerung: beide Texte gehen auf eine gemeinsame Quelle zurück; S. 332 glaubte er sich jedoch mit einem gewissen Vorbehalt dahin aussprechen zu sollen, daß die Ap eine Kürzung der Petr III sei. — Fast zur gleichen Zeit erschien der Aufsatz von Edward C. Ratcliff⁴, der mit kühnem Schwung die Ap in das Licht der ältesten Liturgiegeschichte rückte und ihre Besonderheiten scharfsinnig — wenn auch mit Übertreibungen — zu deuten suchte. — 1932 konnte ich selbst⁵ auf den Spuren Rahmanis das eucharistische Hochgebet der Ap und der Petr III einer eindringenden vergleichenden Untersuchung unterziehen. — 1944 bot A. Raes⁶ eine der Forschung höchst willkommene Aufarbeitung des Tatbestandes bezüglich des Problems des in allen Hss. der Ap fehlenden Einsetzungsberichtes. — 1946 räumte Gregory Dix⁷ in seinem groß angelegten Werk über die Entwicklung der Liturgie auch unserer Ap den ihr gebührenden Platz ein, stellte mit klarem Blick ihre Eigenart und ihr hohes vor-nizänisches Alter heraus,

¹ Von uns hier einfach mit Ap wiedergegeben, während wir die ostsyrische Liturgie des Theodorus mit Theod bezeichnen. Über die Hss. und die Druckausgaben der Ap kann man in den weiter unten angeführten Arbeiten alles Wünschenswertes lesen. Daher ersparen wir uns hier die Wiederholung.

² Ignatius Ephrem Rahmani, *Les Liturgies Orientales et Occidentales* (Beyrouth 1929) 317–32.

³ Hier in Zukunft nach dem Vorgang von A. Raes, *Anaphorae Syriacae* 1 (Rom 1939) XLII als Petr III bezeichnet. — Als Grundlage haben wir den Text des Missale Chaldaicum (Rom 1592/4) benutzt, der an Hand des Vat.Syr. 28 und 29 kontrolliert wurde.

⁴ *The original Form of the Anaphora of Addai and Mari: a suggestion* = JThSt 30(1929)23–32.

⁵ *Urgestalt, Eigenart und Entwicklung eines altantiochenischen eucharistischen Hochgebetes* = OrChr 29(1932)32–48.

⁶ *Le récit de l'institution eucharistique dans l'anaphore Chaldéenne et Malabare des Apôtres* = OrChrPer 10(1944)216–26.

⁷ *The shape of the liturgy* (Westminster ²1946).

ließ sich freilich auch zu einigen gewagten Ansichten hinreißen. — 1949 griff Bernard Botte⁸ von seiner Sicht aus verschiedene Probleme, welche mit der Ap verknüpft sind, auf und überraschte die Welt mit dem Nachweis, daß die Ap ursprünglich unbedingt einen Einsetzungsbericht gehabt haben müsse, da noch im heutigen Text deutliche Spuren seines Vorhandenseins zu erkennen seien. — 1954 beschäftigte sich Botte⁹ nochmals eingehend mit der Ap, als er sich über die Epiklese in den ostsyrischen Liturgien verbreitete. In diesem Zusammenhang untersuchte er auf S. 63/9 auch das anaphorische Fürbittgebet der Ap.

An dieser Untersuchung hat mich besonders überrascht, daß Botte in keiner Weise das Material, welches Petr III bietet, heranzieht. Sehr zum Schaden der Gültigkeit seiner Ergebnisse, wie mir scheinen will und wie die folgenden Ausführungen zeigen sollen¹⁰. Um es von vornherein klar

⁸ *L'Anaphore chaldéenne des Apôtres* = OrChrPer 15(1949)259–76.

⁹ *L'epiclèse dans les liturgies syriennes orientales* = Sacris erudiri 4(1954)48–72.

¹⁰ Für den Bereich der Epiklese mag die Bedeutung der Vernachlässigung der Petr III mit folgendem Beispiel beleuchtet werden. Botte schreibt S. 60: »en dehors des liturgies syriennes orientales, on n'en trouve trace (gemeint ist eine Epiklese von der Struktur, wie sie Ap aufweist) — à ma connaissance — que dans une anaphore maronite.« Damit meint Botte die maronitische Sixtus-Anaphora, deren Text er dann auch ausdrückt. Wie sehr aber auch die Epiklese der Petr III mit den beiden genannten Epiklesen verwandt ist, zeigt folgende Gegenüberstellung:

| Ap | Petr III | Sixtus |
|---|---|--|
| et veniat Domine Spiritus tuus sanctus et requiescat super oblationem istam servorum tuorum quam offerunt et eam be- nedicat et sanctificet ut sit nobis Domine ad expiationem delictorum et ad remissionem peccatorum spem magnam resurrectionis a mortuis et ad vitam novam in regno caelorum | et veniat Domine Spiritus tuus vivens et sanctus de excelsis supernis et requiescat et habitet et volitet super oblationem istam et super calicem istum et sint ad expiationem delictorum et ad remissionem peccatorum et ad resurrectionem benedictam a mortuis et ad vitam novam in regno caelorum in saecula saeculorum. Amen. | et veniat Domine Spiritus tuus vivificans et sanctus et requiescat super oblationem istam servorum tuorum et sit suscipientibus eam ad expiationem delictorum et ad remissionem peccatorum et ad resurrectionem benedictam a mortuis et ad vitam novam et aeternam in regno caelorum |
| cum omnibus qui placiti fuerunt coram eo. | | et panem hunc... |

Es kann niemandem entgehen, wie eng verwandt alle drei Texte sind; so eng verwandt, daß die kleinen Entwicklungen, welche jede einzelne Gestalt für sich durchgemacht hat, für unseren Gesichtspunkt gar keine Rolle spielen. Da nun andererseits

Diese Gegenüberstellung bedarf keiner Erläuterung. Sind aber die Texte so eng verwandt, so darf man daraus den Schluß ziehen, daß sowohl Petr III wie Ap das Gebet aus derselben Quelle bekommen haben, die wir dann als eine Urgestalt beider Anaphoren ansehen müssen. Daraus ergibt sich dann unter Heranziehung der Ergebnisse unserer Untersuchungen in OrChr 29 (1932) der weitere Schluß, daß diese Urgestalt nicht bloß ein eucharistisches Hochgebet, sondern auch ein Fürbittgebet umfaßte. Mit dieser Tatsache hatte bereits Ratcliff¹¹ gerechnet, freilich ohne unseren Beweisgrund zu kennen; Botte¹² dagegen meinte: les prières d'intercession ne sont pas primitives. Allerdings wollen wir hier gerne betonen, daß wir unter Urgestalt nur die mit Hilfe solider Kriterien erreichbare Gestalt verstehen, nicht jedoch irgendeine Größe, deren Existenz nur das Ergebnis mehr oder weniger subjektiver Auffassungen ist.

Die Tatsache, daß dieses Fürbittgebet sich unmittelbar an das eucharistische Hochgebet anschloß, zeugt von neuem von dem hohen Werte, den diese Urgestalt für die liturgievergleichende Forschung hat. Unsere Anaphora wird dadurch erneut zu einem Vertreter ganz eigenständiger Liturgiegestaltung. Während die meisten Liturgien des Christlichen Ostens das Fürbittgebet erst hinter der Epiklese bringen, treffen wir hier eine Art, welche eine gewisse Verwandtschaft mit der ägyptischen Markusliturgie aufweist, bei welcher ja das Fürbittgebet aus dem Gebet der Darbringung herausfließt, das sich seinerseits unmittelbar an das große Dankgebet anschließt. Indessen greift die Verfolgung dieser so interessanten Beobachtungen über den uns hier gesteckten Rahmen hinaus.

2

*Der sekundäre Charakter des in Ap vorausgehenden Bittgebetes*¹³

Wie wir schon erwähnten, treffen wir in der Ap zwischen dem eucharistischen Hochgebet und dem eben behandelten Fürbittgebet andere Bittgebete an. Damit erhebt sich sofort die Frage: was ist von diesen Bittgebeten zu halten?

¹¹ JThSt 30(1929)27.

¹² OrChrPer 15(1949)269. — In dem zweiten, in Anm. 9 angeführten Aufsatz nimmt Botte keinen Bezug mehr auf diese Äußerung. So bleibt der Leser im Unklaren, wie er die verschiedenen Ansichten miteinander vereinigen soll. — Auch G. Dix hat das Fürbittgebet nicht für ursprünglich gehalten: »this is clearly an interpolation of a relatively late date, part of which has not yet been inserted so late as the tenth century« (S. 179, Anm.).

¹³ Es handelt sich hier um das Gebet Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio* 2 (Frankfurt 1847) 585 oben = Botte in *Sacris erudiri* 6(1954) 64 unten = syrische Ausgabe Urmia 1890, 18 Mitte.

Schon 1914 hatte R. H. Connolly¹⁴ darauf hingewiesen, »that all prayers in the Urmia text which bear the title kushshāphā are late additions, and no part of the traditional liturgy of Addai and Mari The intercessory kushshaphas in the present ‚Addai and Mari‘ were probably added in imitation of the Intercessions in ‚Theodore‘ and ‚Nestorius‘« Und Ratcliff¹⁵ nahm die Beweisführung Connollys auf und bestimmte als terminus post quem die Zeit des Georg von Arbela (†987).

Nun gehören aber die hier in Frage stehenden Bittgebete vollständig zu dieser Klasse der kushshāphē. Wenn nun zu den durch Connolly namhaft gemachten Gründen jetzt noch das so wichtige äußere Kriterium des Zeugnisses der Petr III kommt, wird man wohl von einer wirklichen Sicherheit in der Beurteilung des sekundären Charakters dieses Gebetes sprechen zu dürfen. Um so mehr überrascht es da, wenn man feststellen muß, daß Botte wohl die späteren Stücke dieses Bittgebietes für sekundär hält, nicht jedoch das erste und wichtigste¹⁶, welches folgenden Wortlaut hat:

Domine Deus potens, suscipe oblationem hanc pro omni Ecclesia sancta Catholica et pro omnibus patribus rectis et iustis qui placiti fuerunt coram te. et pro omnibus prophetis et apostolis et pro omnibus martyribus et confessoribus et pro omnibus lumentibus et prostratis et pro omnibus pauperibus et vexatis et pro omnibus infirmis et oppressis et pro omnibus defunctis qui separati sunt (a nobis) et migraverunt e medio nostri. et pro populo hoc qui spectat et expectat misericordiam tuam.

Daß auch dieses Gebet — genau wie die folgenden — als sekundärer Einschub gewertet werden muß, ergibt sich zunächst aus der Tatsache, daß es zum gleichen kushshāphā gehört und in gleicher Weise in Petr III fehlt; also gelten die eben angeführten Gründe in vollem Umfang und in ungeschwächter Kraft auch von diesem Stück. Dazu treten noch weitere bedeutsame Beobachtungen:

1. Es überrascht die häufige Mischung von Gebeten für Lebende und Tote, während sonst in dieser Beziehung eine klare Scheidung die Regel ist. Zunächst: *pro omni Ecclesia sancta catholica*; dann: *pro omnibus patribus rectis et iustis qui placiti fuerunt coram te, et pro omnibus prophetis et apostolis et pro omnibus martyribus et confessoribus*; damit sind eindeutig Tote gemeint; dann wieder für Lebende: *et pro omnibus lumentibus et prostratis et pro omnibus egenis et vexatis et pro infirmis et oppressis*; dann wieder für Tote: *pro omnibus defunctis qui separati sunt (a nobis) et migraverunt ex nobis*; dann wieder für Lebende: *et pro populo hoc qui spectat et expectat misericordiam tuam*. Letzterem wird noch die Bitte des Opfernden für sich selbst beigefügt: *et pro me infirmo et misero et paupere*.

¹⁴ *The work of Menezes on the Malabar Liturgy* = JThSt 15(1914)396—425; hier kommt S. 424 in Betracht.

¹⁵ JThSt 30(1929)27.

¹⁶ *Sacris erudiri* 6(1954)64.

2. Ferner überrascht, daß die Bitte *pro omnibus patribus rectis et iustis qui placiti fuerunt coram te et pro omnibus prophetis et apostolis et pro omnibus martyribus et confessoribus* sich genau so in dem Stück findet, welches wir sogleich als zum Urbestand der Ap gehörig erkennen werden¹⁷. Also Doppelung und Wiederholung.

3. Ferner überrascht die Tatsache, daß bei der Fassung der Bitten geläufige Wendungen reichlichste Benutzung finden: *lugentes, prostrati, egeni, vexati, infirmi, oppressi*. Die Gleichwerte für diese Klassen der Notleidenden gehören im Bereich der syrischen Liturgien zum ständigen Répertoire des Fürbittgebetes. Und zu *populo hoc qui spectat et expectat misericordiam tuam* vgl. die geläufige griechische Wendung: *Μνήσθητι ὁ θεὸς καὶ τοῦ λαοῦ τοῦ ἀπεκδεχομένου τὸ ἔλεός σου*¹⁸. Da bleibt sozusagen nichts mehr an individueller Gestaltung übrig. Diese Feststellung paßt vorzüglich zu einem Fürbittgebet, das sekundär in ein anderes eingeschaltet wurde, weil man die Vortrefflichkeit der Wendungen, die man anderswo kennen gelernt hatte, nur zu gut zu schätzen wußte und sie deswegen auch in der eigenen Anaphora haben wollte!

3

Die Verkettung des ursprünglichen Fürbittgebetes in Ap mit der später auftretenden Aufzählung der Heiligenklassen

Von *docuisti nos* an trennen sich Ap und Petr III, um sich erst zu Beginn der Epiklese wieder deutlich zu vereinigen. Indessen bedeutet diese Tatsache noch nicht, daß wir für das Textstück, welches in der Ap zwischen dem genannten *docuisti nos* und dem Beginn der Epiklese zu finden ist, gänzlich auf die Erkenntnisquelle der Petr III verzichten müßten. Ein aufmerksamer Beobachter vermag nämlich folgendes auszumachen:

1. Zunächst fällt auf, daß das *docuisti nos*, das sich noch in beiden Anaphoren findet, im ostsyrischen Text nach der Bitte um Frieden usw. in einem ebenfalls von Christus geltenden *docuit* wieder aufgenommen wird.

2. die innere Zusammengehörigkeit dieser beiden Ausdrücke wird noch dadurch erhärtet, daß das *durch dein Evangelium*, welches Petr III an der ersten Stelle hat, in Ap erst an der zweiten Stelle erscheint¹⁹.

3. Auf welches Wort Christi bezieht sich nun dieses *docuisti* bzw. *docuit*? Der Maronite bietet als Herrenwort: *ego sum panis vivus qui de coelo descendi, ut vivant per me mortui*. Der Ostsyrer kennt im ersten Fall überhaupt kein Objekt zu *docuisti*; im zweiten Fall bringt er überraschender-

¹⁷ S. unten Nr. 3.

¹⁸ Vgl. syrische Basiliusliturgie bei Renaudot a. a. O. 2,550 oder die griechischen Wendungen bei Brighthman, *Liturgies Eastern and Western* 1(Oxford 1896)374.

¹⁹ Der Ostsyrer fügt hier hinzu: *lebensspendendes*.

weise *omnem puritatem et sanctitatem*²⁰. Letzteres kann bei vernünftiger Überlegung gar nicht in Frage kommen. Denn der Inhalt des Lehrwortes Christi soll doch begründen, weshalb wir jetzt bei der Feier des heiligen Opfers für die Toten beten. Das *omnem puritatem et sanctitatem* erscheint darum wie eine Wendung, die nachträglich erforderlich war, als man etwas ursprünglich Zusammenhängendes aufgebrochen hatte. Das ursprünglich Zusammenhängende aber wird deutlich sichtbar, wenn man im Ostsyrer sogleich vom ersten *docuisti* zum zweiten *docuit* übergeht. Dann erhalten wir folgenden Satz: *fac memoriam bonam et acceptabilem omnibus patribus rectis et iustis, qui placiti fuerunt coram te, in commemoratione corporis et sanguinis tui*²¹, *quam tibi offerimus super altare tuum purum et sanctum, sicut docuisti nos: prophetis, Apostolis, Martyribus, Confessoribus, Episcopis, Doctoribus, Sacerdotibus, Diaconis et omnibus filiis Ecclesiae sanctae Catholicae qui consignati sunt signo vivo baptismi sancti.*

Der Satz überrascht durch das Licht, das ihm innewohnt. Jetzt ist alles klar und durchsichtig! Jetzt weiß man, was die Aufzählung der einzelnen Klassen der Heiligen und Toten soll. Jetzt sieht man deutlich, daß diese Aufzählung nur das voraufgehende *patres recti et iusti* — wie auch sonst in den Liturgien — aufnimmt. Jetzt sind all die Schwierigkeiten behoben, welche die Forscher bislang an dieser Stelle empfunden haben. Renaudot half sich kurzerhand, indem er hier einfach ein *memoriam fac* vor *prophetis* in den Text einschob²². Botte sträubte sich dagegen und suchte den genauen Wortlaut des Textes auch gegenüber der Bemerkung des P. Raes festzuhalten, die Petr III biete hier ebenfalls ganz klar ein wirkliches »Gedenken«²³. So stand Botte zwischen der Undeutbarkeit des Wortlautes und der Klarheit des Sinnes, der herauskommen mußte. Und so entrang sich seiner Brust der Seufzer: »avec la meilleure volonté du monde je ne vois pas ce que cela peut signifier«²⁴. Uns dagegen ist jetzt alles durchsichtig: der Sinn wie auch die Gestaltung des Textes, der eben wegen

²⁰ Überraschend wirkt, bei Botte in *omni puritate et sanctitate* als Lesung der Urmia-Ausgabe angegeben zu finden (*Sacris erudiri* a. a. O. 65). Meine Urmia-Ausgabe liest ganz deutlich *omnem puritatem et sanctitatem*; also gänzliche Übereinstimmung mit Menezes und Renaudot. Auch die Hs. des Mosuler Patriarchats Nr. 39 (17./18. Jh.), welche zweimal die Ap bietet, liest in beiden Fällen ganz einwandfrei kein »in«.

²¹ Wir wählen hier die maronitische Fassung, welche den ganzen Text in der Anrede an Christus bringt. Damit erhält der Maronite die vom Post-Sanctus an auch in Ap vorhandene Anrede an Christus folgerichtig bei. Der Ostsyrer hat vom Beginn des Fürbittgebetes an alles an Gott Vater gerichtet und darum die Wendungen entsprechend geändert; z. B. *corporis et sanguinis tui* in *corporis et sanguinis Christi tui*. Daß der Ostsyrer hier derjenige ist, welcher Änderungen vorgenommen hat, geht auf deutlichste hervor aus der Tatsache, daß er sich einmal verrät; nämlich bei dem berühmten *docuisti* hat auch der Ostsyrer noch die mit dem Maroniten übereinstimmende zweite Person!

²² a. a. O. 2,586 oben.

²³ OrChrPer 15(1949)266, Anm. 2.

²⁴ *Sacris erudiri* a. a. O. 66.

des Einschubs eine leichte Umbildung erfahren mußte. Die Schwierigkeit, die Verbindung der Aufzählung der Klassen der Heiligen mit den *patres iusti et recti* wieder herzustellen, überbrückte der Bearbeiter dadurch, daß er dem zweiten *docuit* kühn ein neues Objekt gab: *omnem puritatem et sanctitatem*. Diese Kühnheit verlangte dann weiter, daß jedem der nun folgenden Glieder der Aufzählung das syrische ρ vorgesetzt wurde.

Wer jedoch für das *docuisti* bzw. *docuit* ein ausdrückliches Herrenwort, wie es sich in Petr III findet, auch für die Ap fördern möchte, sei darauf hingewiesen, daß auch die ägyptische Basiliusliturgie sich im gleichen Zusammenhang mit dem gleichen allgemeinen Hinweis begnügt²⁵: ἐπειδὴ δέσποτα πρόσταγμά ἐστιν τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ, τῆς μνήμης τῶν ἁγίων σου κοινωνεῖν ἡμᾶς, ἔτι μνησθῆναι καταξίωσον κύριε καὶ τῶν ἀπ' αἰῶνος εὐαρεστησάντων σοι ἁγίων πατέρων, πατριαρχῶν, ἀποστόλων ...

4. Ein besonderes Wort verlangt in diesem Zusammenhang noch die Aufzählung der Heiligenklassen in Petr III. Sie steht im Rahmen eines ausgedehnten Gedenkens, welches der Maronite sekundär an den Einsetzungsbericht angeschlossen hat. Deswegen wird man zunächst wenig geneigt sein, in diesem Material einen wirklichen Nachhall des alten Grundstockes des Urformulars zu erblicken. Indessen läßt eine Gegenüberstellung der Texte doch aufhorchen:

Petr III²⁶
offerimus tibi Domine coram te sacrificium hoc in memoriam patrum prophetarum et apostolorum et martyrum et confessorum et omnium patriarcharum orthodoxorum et metropolitaram et episcoporum et chorepiscoporum et periodeutarum et sacerdotum et diaconorum et diaconissarum et subdiaconorum et lectorum et inuptorum et virginum (masculini generis) et virginum (feminini gen.) et omnium filiorum Ecclesiae sanctae qui obsignati sunt signo baptismi et quos communicasti corpori tuo et sanguini tuo.

Ap
prophetarum et apostolorum et martyrum et confessorum et episcoporum et doctorum et sacerdotum et diaconorum et omnium filiorum Ecclesiae sanctae et catholicae qui obsignati sunt signo vivo baptismi sancti.

Zwar ist die Eingliederung der Hierarchie in all ihren Stufen mitsamt den pneumatischen Ständen in diese Aufzählung der Heiligenklassen auch sonst zu finden. So in der ostsyrischen Theod²⁷ und Nestoriusliturgie²⁸;

²⁵ Renaudot a. a. O. 1,70.

²⁶ Wir folgen hier der Fassung, wie sie die Hss. Vat. Syr. 28 und 29 bieten. Der Druck von 1592/4 hat die Gruppe *patriarcharum* bis *virginum* einschließlich herausgebrochen und erst hinter *quos communicasti corpori tuo et sanguini tuo* gesetzt. Die Übereinstimmung mit Ap und anderen Parallelen zeigt aber, daß die Lesart der Hss. vorzuziehen ist.

²⁷ Renaudot a. a. O. 2,614.

²⁸ Renaudot a. a. O. 2,627.

so auch auf armenischem Boden²⁹. Umgekehrt dagegen nicht in der ost-syrischen Bruchstück-Anaphora³⁰. Daher ist dieser Befund nicht eindeutig.

Anders wird die Lage, wenn wir den Schluß des Textes ins Auge fassen. Da treffen wir folgende Verhältnisse an:

| Petr III | Ap | Theod | Nestorius ³¹ |
|--|---|--|--|
| omnes filii Ecclesiae sanctae qui signati sunt sigillo baptis- mi propitiatorii | omnes filii Ecclesiae sanctae catho- licae qui signati sunt sigillo vivo baptismi sancti | omnes filii Ecclesiae sanctae catho- licae qui in fide vera transierunt ex hoc mundo | omnes filii Ecclesiae sanctae catho- licae qui in fide vera transierunt ex hoc mundo |

Diese Übereinstimmung zwischen Petr III und Ap im Gegensatz zu der Übereinstimmung zwischen Theod und Nestorius ist doch auffallend. Daher halte ich es sehr gut für möglich, daß sich auch in dem Text der Petr III noch ein Nachhall des Urformulars erhalten hat. Das wäre dann ein weiterer Anhaltspunkt für die Existenz und die Gestalt des anaphorischen Fürbittgebetes der Vorlage der ostsyrischen Ap. Dieses Fürbittgebet muß in der Tat ungefähr so gelautet haben, wie wir es auf S. 108 skizzierten.

4

Die Erweiterung des Fürbittgebetes der Ap im einzelnen

Die soeben gewonnene Erkenntnis erfährt eine Bestätigung, wenn wir uns jetzt Inhalt und Form der Erweiterung, welche die Ap hier erfahren hat, genauer ansehen.

Zunächst ist festzustellen, daß es sich hier ausschließlich um eine Bitte für Lebende handelt. Denn sie lautet: *fac nobiscum tranquillitatem tuam et pacem tuam omnibus diebus saeculi; eia, Domine Deus noster, fac nobiscum tranquillitatem tuam et pacem tuam omnibus diebus saeculi: ut cognoscant te omnes habitatores terrae, quia tu es Deus Pater verus solus et tu misisti Dominum nostrum Jesum Christum Filium tuum et Dilectum tuum; et ipse Dominus et Deus noster venit et docuit nos . . .*

Diese unverkennbare Tatsache, daß ein solches Gedenken für Lebende mitten zwischen einem offensichtlich in zwei Teile aufgebrochenen Gedenken für Tote steht, paßt ganz vorzüglich zu den soeben auf anderem Wege gewonnenen Erkenntnissen. Das Sekundäre dieser Bitte erhellt indes noch weiter aus folgenden Beobachtungen:

²⁹ Catechian-Dashian a. a. O. 144 286 u. ö.

³⁰ R. H. Connolly, *Sixth-Century Fragments of an East-Syrian Anaphora* = OrChr 20/22(1925) 114f.

³¹ Fundstellen wie Anm. 27f.

a) die Bitte um »Ruhe und Frieden« (beachte die Doppelung: schainā waschlāmā) gehört zu den landläufigsten aller syrischen Liturgien³². Es ist also gut begreiflich, daß der Bearbeiter der Ap eine solche Bitte auch in seiner Liturgie haben wollte.

b) So häufig indessen diese Bitte in den syrischen Liturgien ist, so selten ist die Verbindung der Ausdrücke *tranquillitas et pax* mit *omnibus diebus saeculi*. Ich habe sie nur noch in der ostsyrischen Theod entdeckt³³. Sonst habe ich die Wendung *omnibus aiebus vitae nostrae* gefunden³⁴. Damit treffen wir zum ersten Male im Rahmen unserer Untersuchungen auf eine Verwandtschaft der Ap mit Theod. Freilich können wir auf Grund dieser Stelle noch gar nichts sagen, wie diese Verwandtschaft entstanden und wie sie deswegen zu deuten ist.

Etwas anders ist die Lage schon bei der sowohl in Ap wie in Theod sich sogleich anschließenden Wendung. Hier heißt es nämlich:

| Ap | Theod ³⁵ |
|---|---|
| <p>ut cognoscant te omnes habitatores terrae: quia tu es Deus pater verus solus</p> <p>et tu misisti</p> <p style="text-align: right;">Dominum nostrum Jesum Christum Filium tuum et dilectum tuum.</p> | <p>ut cognoscant te quia tu es Deus pater verus solus, benigne, qui vis ut omnes homines vivant et convertantur ad agnitionem veritatis, et cognoscant quia tu es Domi- nus ab aeterno et a saeculo, natura divina non facta, creator omnium rerum, Pater et Filius et Spiritus Sanctus.</p> <p>Qui propter nos homines et nostram salutem — Filius Dei — Deus Verbum — induit hominem perfectum — Dominus noster Jesus Christus — et perfectus et iustificatus est in virtute Dei et in Spiritu Sancto et est mediator Dei et hominum et dator vitae aeternae.</p> |

Die Verwandtschaft im Anfang des Satzes springt in die Augen. Die Wendung *tu es Deus pater verus solus* findet sich sonst in der Urgestalt der Ap nicht³⁶. Wohl aber ist sie ein Charakteristikum der Theod; findet sie sich doch dort — abgesehen von der Stelle, die wir hier besprechen — noch dreimal, und zwar alle drei Male im eucharistischen Hochgebet³⁷.

Dieser Textbefund paßt nun vorzüglich zu dem sonstigen Charakter der Theod. Denn diese legt größtes Gewicht auf rechte trinitarische Formulierungen, sowohl hinsichtlich der göttlichen Natur wie der einzelnen

³² Vgl. in *Anaphorae Syriacae I* die Stichworte schainā und schlāmā.

³³ Renaudot a. a. O. 2,614 oben.

³⁴ z. B. Renaudot a. a. O. 2,586.

³⁵ Renaudot a. a. O. 2,614 Mitte; Urmia-Ausgabe 38.

³⁶ Wohl aber findet sie sich in jenem Post-Sanctus, das allgemein als sekundärer Einschub anerkannt ist. Renaudot a. a. O. 2,584 oben; Urmia-Ausgabe 15. Die Urmia-Ausgabe wie die Hs. 39 des Patriarchates Mosul haben hier jedoch kein *solus*.

³⁷ Urmia-Ausgabe 34, Z.5; 34, Z.12; 35, Z.5.

Personen³⁸. Davon ist in der alten Ap keine Spur. Man beachte nur, wie selbst der Beginn des Hochgebetes sich mit dem schlichten *nomen adorandum et laudandum Patris et Filii et Spiritus Sancti* begnügt, um dann sogleich die Tat der Erschaffung der Welt und der Erlösung der Menschen anzufügen. Deswegen scheint es mir wohl begründet zu sein, als Ort, an welchem unser Satz entstanden ist, die Theod anzusehen. Von ihr habe sie dann der Bearbeiter der Ap bei der Einfügung seines Einschubs

³⁸ Daher wird es auch wohl kommen, daß Theod selbst noch im anaphorischen Fürbittgebet diese Gedanken von der Bedeutung der rechten Erkenntnis der Dreifaltigkeit und der einzelnen Personen wieder aufnimmt, und bezeichnenderweise unter Benutzung der entsprechenden Stellen aus dem eucharistischen Hochgebet, wie die folgende Gegenüberstellung beweist:

Hochgebet
Sanctus es tu Deus Pater verus

et sanctus est etiam Filius tuus unigenitus dominus noster Jesus Christus et sanctus est in veritate etiam Spiritus Sanctus

natura divina non facta
creator omnium rerum

qui naturaliter ab aeterno in veritate sanctus es. et sanctum nomen tuum et sanctum habitaculum tuum...

qui propter nos homines et propter nostram salutem Unigenitus Deus Verbum qui est imago Dei non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sed semetipsum exinanivit et similitudinem servi accepit, descendens de coelo et induens humanitatem, corpus mortale et animam rationalem et sapientem et immortalem ex Virgine sancta per virtutem Spiritus Sancti. Et per ipsum complevit et perfecit omnem dispensationem hanc magnam et admirandam quae dudum praeparata erat per praescientiam tuam ante constitutionem mundi. Et complevisti eam nunc temporibus ultimis per Filium tuum Dominum nostrum Jesum Christum, in quo habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter, et ipse est caput Ecclesiae...

Fürbittgebet
ut cognoscant quia tu es Deus Pater verus solus, qui vis ut omnes homines vivant et convertantur ad agnitionem veritatis et cognoscant quia

tu es Dominus ab aeterno et a saeculo natura divina non facta
creator omnium rerum
Pater et Filius et Spiritus Sanctus.

qui propter nos homines et propter nostram salutem Filius Dei Deus Verbum

induit hominem perfectum
Dominus noster Jesus Christus et perfectus est et iustificatus est per virtutem Dei et per Spiritum Sanctum
et est mediator Dei et hominum et dator vitae aeternae...

Aus dieser Gegenüberstellung ergibt sich, daß der Bearbeiter bei der Gestaltung des Fürbittgebetes sich an das eucharistische Hochgebet gehalten und sogar verschiedene Wendungen wörtlich übernommen hat.

entlehnt. Bei dieser Entlehnung kam es ihm aber deutlich zum Bewußtsein, daß die Ausführlichkeit, mit welcher die Theod in dieser Bitte die Dreifaltigkeit behandelt und auch die Menschwerdung Christi zum Ausdruck brachte, den Rahmen seiner Anaphora zu sehr sprengen würde. Daher zog er eine kürzere Wendung vor, die sich ihm geradezu von selbst anbot, da die Stelle bei Joh. 17,3, die in dem ersten Teil der Wendung ja schon benutzt war, die wünschenswerteste Fortsetzung bot.

Sind diese Textverhältnisse richtig gedeutet, so darf man das Ausmaß dieser Bewertung auch auf die vorangegangene Bitte um *tranquillitas* und *pax*, die ja auch charakteristische Verwandtschaftszüge mit der Theod aufzuweisen hatte, ausdehnen. Wir stünden dann vor der Tatsache, daß die Ap in ihrem anaphorischen Fürbittgebet einen Einfluß der Theod erlitten hat.

5

Der Satz »*Et nos quoque Domine . . .*«

Diese mit aller Vorsicht formulierten Deutungen erfahren ein weiteres aufschlußreiches Licht, wenn wir jetzt jenen Satz untersuchen, welcher sich in der ostsyrischen Ap an die Aufzählung der einzelnen Klassen der Heiligen und Toten unmittelbar anschließt. Der Satz lautet: *Et nos quoque Domine, servi tui humiles et debiles et infirmi, qui congregati sumus in nomine tuo et stamus coram te in hora hac et accepimus per traditionem formam quae a te est, gaudentes et laudantes et exaltantes et commemorantes et facientes mysterium hoc magnum et terribile et sanctum et vivificum et divinum passionis et mortis et sepulturae et resurrectionis Domini nostri salvatoris nostri Jesu Christi.*

Botte hat diesen Satz ohne Bedenken als zur Urgestalt der Ap gehörig angesehen³⁹ und entsprechend ausgewertet. Indessen scheinen mir folgende Punkte eine eingehende Beachtung zu verdienen:

1. In Petr III fehlt der Satz vollständig. Umgekehrt findet sich in Petr III wohl der Satz am Schluß der Epiklese, der mit dem von Botte als »zweite Anamnese« bezeichneten Satz in Ap aufs engste verwandt ist. — Gewiß steht es um das *argumentum e silentio* gewöhnlich schlecht. Kommen aber andere Verdachtsmomente hinzu, so darf man sich solcher Tatsachen sehr wohl erinnern. Wenn nun die Petr III den als »zweite Anamnese« bezeichneten Satz bringt, warum sollte sie »die erste Anamnese« getilgt haben? — Die westsyrische wie die maronitische Liturgie kennt am Schluß der Anamnese folgenden Satz, der mit dem Unsrigen eine gewisse Verwandtschaft aufweist: *Et nos quoque gratias tibi agentes et confitentes in omnibus et propter omnia.* Es wäre also denkbar, daß Petr III den angestammten Satz des Urformulars zugunsten dieser heimischen Gewohnheit geopfert hätte. Doch auch davon ist in Petr III nichts zu entdecken. Warum also fehlt er dort?

³⁹ OrChrPer 15(1949)262 und 266ff.

2. Nach dieser Feststellung der Textverhältnisse wenden wir uns nun der Prüfung des Sinnes zu, welchen dieser Satz hat. Zuerst ist da die grammatische Konstruktion zu prüfen. Diese hat seit je den Forschern viel Kopfzerbrechen bereitet. Am eingehendsten hat darüber wohl Botte gehandelt⁴⁰.

Die eigentliche Schwierigkeit besteht darin, daß der Satz kein Hauptverbum hat. Deswegen haben die Forscher ein solches zu entdecken sich bemüht. Renaudot macht *commemorantes et celebrantes* zum Hauptverbum; Brightman⁴¹ *stamus et accepimus*; Botte beschränkt sich auf *accepimus*⁴². Mir scheinen all diese Lösungsversuche verfehlt zu sein, weil sie den Satzbau, der sich wohl nicht ohne Grund durch die Jahrhunderte trotz seiner Undurchsichtigkeit so zäh gehalten hat, nicht genügend respektieren. Deshalb scheint mir nur ein Lösungsversuch berechtigt, welcher den Satz so nimmt, wie er da steht. Bekommen wir dann aber einen »unmöglichen« Satz? Ich glaube nicht.

Zunächst fragen wir die anderen Liturgien, ob sie ähnliche Bildungen aufzuweisen haben. Da machen wir die überraschende Feststellung, daß es im anaphorischen Fürbittgebet weithin verbreitet ist, nach einem Gebet für die Toten auch noch einmal für die Lebenden abschließend zu beten, und daß man dieses Gebet gern mit den Worten einleitet *nos quoque!*

Einige Beispiele mögen das erläutern:

A. ἐκείνων μὲν τὰς ψυχὰς ἐκεῖ λαβὼν ἀνάπαυσον καὶ βασιλείας οὐρανῶν καταξίωσον. ἡμᾶς δὲ τοὺς ἐνταῦθα παροικοῦντας διατήρησον ἐν πίστει σου. . .⁴³

B. τούτων πάντων μνήσθητι κύριε, ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός, ὧν ἐμνήσθημεν καὶ ὧν οὐκ ἐμνήσθημεν ὀρθοδόξων, αὐτὸς ἐκεῖ αὐτοὺς ἀνάπαυσον ἐν χώρᾳ ζώντων, ἐν τῇ βασιλείᾳ σου ἐν τῇ τρυφῇ τοῦ παραδείσου ἐν κόλποις Ἀβραάμ καὶ Ἰσαάκ καὶ Ἰακώβ, τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῶν, ὅθεν ἀπέδρα ὀδύνη, λύπη καὶ στεναγμός, ἔνθα ἐπισκοπεῖ τὸ φῶς τοῦ προσώπου σου καὶ καταλαμβάνει διὰ παντός.

ἡμῶν δὲ τὰ τέλη τῆς ζωῆς χριστιανὰ καὶ εὐάρεστα καὶ ἀναμάρτητα ἐν εἰρήνῃ κατεύθυνον, κύριε, ἐπισυνάγων ἡμᾶς ὑπὸ τοὺς πόδας τῶν ἐκλεκτῶν σου, ὅτε θέλεις καὶ ὡς θέλεις, μόνον χωρὶς αἰσχύνῃς καὶ παραπτωμάτων. . .⁴⁴

C. μνήσθητι κύριε ὧν ἐμνήσθημεν καὶ ὧν οὐκ ἐμνήσθημεν, πιστῶν καὶ ὀρθοδόξων, μεθ' ὧν καὶ ἡμῖν σὺν αὐτοῖς ὡς ἀγαθὸς καὶ φιλόνητος θεὸς ἄνεις, ἄφες, συγχώρησον. . .⁴⁵

⁴⁰ wie Anm. 39.

⁴¹ a. a. O. 287.

⁴² Interessant ist, daß auch die Fassung der Ap im ersten Teil des Hs. 39 des Mosuler Patriarchats dieses *accepimus* zum Hauptverbum gemacht hat, während die zweite Fassung wieder der allgemeinen Überlieferung folgt.

⁴³ Ägyptische Basiliusliturgie = Renaudot 1,71.

⁴⁴ Griechische Jakobusliturgie = PO 26,220. — Vgl. dazu die ägyptische Markusliturgie (Brightman 129) und das Zitat bei Kommas dem Indienfahrer (ed. Winsted 275,7).

⁴⁵ Griechische Gregoriusliturgie = Renaudot 1,104.

Selbst das *Nobis quoque peccatoribus* der römischen Liturgie gehört hierher.

Wenn wir nun annehmen, daß dem Bearbeiter der Ap noch der eigentliche Sinn der Aufzählung der Klassen der Heiligen und der Toten geläufig war, legt es sich von selbst nahe, daß der Bearbeiter — genau wie in den anderen Liturgien — auch in der Ap an die Bitte für die Toten eine entsprechende Bitte für die Lebenden anfügen wollte. Er bediente sich dabei der schon geläufigen Wendung *et nos quoque*, die er entsprechend ausbaute. Dabei konnte er gut darauf verzichten, diesem *et nos quoque* ein eigenes Verbum zu geben, weil es ja nur ein weiteres Glied in der schon so langen Kette darstellte. Zudem fügte es sich so gut an den Relativsatz *qui obsignati sunt sigillo baptismi sancti* an, daß es sich direkt wie eine neue Gruppe ausnahm, welche sich dem Begriff »filiolum sanctae Ecclesiae Catholicae« ganz organisch unterordnet. Endlich kennt ja das Syrische den *casus pendens*, bei welchem ein Wort oder auch ein ganzer Satzteil ganz losgelöst von der Satzkonstruktion absolut hingesetzt wird; im eigentlichen Satz weist dann ein Beziehungswort auf diesen *casus pendens* hin und holt ihn wieder in den Satzbau hinein. In unserem Fall liegt nur die Besonderheit vor, daß der *casus pendens* in einen voraufgehenden Satz einzugliedern ist⁴⁶.

Somit erfüllt diese unsere Deutung die gestellten Bedingungen⁴⁷. Freilich läßt sich dabei nicht übersehen, daß dennoch das Ganze nicht den Eindruck organischen Wachstums macht. Hier scheinen sich verschiedene Schichten überlagert zu haben.

3. Dieser Eindruck steigert sich, wenn wir uns nun den Inhalt unseres Satzes im einzelnen ansehen.

a) Die erste dieser Merkwürdigkeiten ist die erneute Feststellung einer engen Verwandtschaft zwischen Ap und Theod⁴⁸.—

| Ap | Theod | Nestorius |
|--|--|---|
| <p><i>et nos quoque Domine servi tui humiles et imbecilles et infirmi qui congregati sumus in nomine tuo et stamus coram te in hora hac et accepimus per traditionem formam quae a te est, gaudentes et laudantes et exaltantes et</i></p> | <p><i>sicut iussi sumus, ita congregati sumus nos quoque Domine servi tui humiles et imbecilles et infirmi</i></p> | <p><i>nos ergo Domine servi tui humiles et imbecilles et infirmi qui longe eramus et quos per multitudinem benignitatis tuae dignos effecisti qui stemus et ministremus coram te hoc ministerium tremendum et gloriosum</i></p> |

⁴⁶ Vgl., wie auch der Satz *Nos quoque* der westsyrischen und maronitischen Liturgie in derselben Weise den Übersetzern Schwierigkeiten bereitet hat. Vgl. unsere Bemerkungen in ThRev 52(1956)31.

⁴⁷ Botte hat OrChrPer 15(1949)266f. auch diese Möglichkeit, daß *et nos quoque* mit der voraufgehenden Aufzählung zu verbinden sei, ins Auge gefaßt, sie aber sofort abgelehnt, weil *et nos quoque* ganz unverbunden dastehe.

⁴⁸ Renaudot 2,613 bzw. 627 oder Urmia 36 bzw. 50.

| | | |
|---|---|--|
| commemorantes et facientes mysterium hoc magnum et terribile et sanctum et vivificum et divinum passionis et mor- tis et sepulturae et resur- rectionis Domini nostri salvatoris nostri Jesu Christi. | ut cum venia gratiae tuae faciamus mysterium hoc magnum et terribile et sanctum et divinum, in quo fuit salus magna universo generi humano. | simul deprecamur divini- tatem tuam adorandam et renovatricem omnium cre- aturarum. |
|---|---|--|

Auf dem Hintergrund der Nestoriusliturgie heben sich die Gemeinsamkeiten so deutlich ab, daß darüber kein Wort mehr zu sagen ist.

b) die zweite Merkwürdigkeit: trotz der Möglichkeit, die grammatische Konstruktion unseres Satzes in der Ap ohne jede Änderung am Wortbestand richtig und sinnvoll zu verstehen, bleibt die Tatsache bestehen, daß der ganze Satzbau ein schwieriger ist und den Eindruck der Schachtelei macht. Ein solcher Tatbestand ist selten etwas Ursprüngliches, meistens die Folge von Einflüssen, welche sekundär eingedrungen sind. — Demgegenüber sind wir geradezu überrascht, wie leicht verständlich, im grammatischen Bau durchaus durchsichtig und mit dem Vorhergehenden ganz organisch verbunden unser Satz in der Theod sich gibt. Dort hatte nämlich der Einsetzungsbericht geschlossen: *et sic faciatis quotiescumque congregati fueritis in mei memoriam*. Entsprechend dieser Weisung des Herrn fährt Theod sogleich fort: *et sicuti iussi sumus, congregati sumus et nos . . . ut per veniam gratiae tuae faciamus mysterium hoc grande et terribile et sanctum et divinum, in quo facta est salus magna universo humano generi*.

c) Ferner darf auch beachtet werden, daß Theod den Befehl des Herrn aufgreift und mit *sicut iussi sumus* anhebt. Ap hat nichts davon. Gewiß liegt keine innere Notwendigkeit vor, in solcher Weise sich auf den Befehl des Herrn zu beziehen. Trotzdem wird eine aufmerksame Prüfung auch an solchen Unterschieden nicht achtlos vorübergehen.

d) Dafür erscheint dann in Ap als Ergänzung zu dem Begriff *congregati sumus* der Ausdruck *in nomine tuo*. Gewiß könnte man in diesem *in nomine tuo* einen Nachhall des *sicut iussi sumus* erblicken, eine abgeschwächte Form. Aber auch in diesem Fall drängt sich sofort die Erkenntnis auf: warum bietet Theod die klaren, genauen Wendungen, während Ap sich mehr verschwommener Ausdrücke bedient? — Zudem kann man nicht übersehen, daß mit der Wendung *congregati sumus in nomine tuo* eigentlich ein anderes Herrenwort angezogen wird, nämlich dasjenige »wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind«. Das bedeutet aber eine offenkundige Weiterentwicklung der Fassung des Herrenauftrags; und damit grundsätzlich eine sekundäre Erscheinung, die dann freilich auch anderweitig Verbreitung gefunden hat⁴⁹. So treffen wir die gleiche Verbindung

⁴⁹ s. unten Abschnitt 6.

von *congregati sumus* und *in nomine tuo* auch in dem Mēmṛā 4 des hl. Ephrām auf den Gründonnerstag. Und zwar ist die Verbindung hier schon in den Herrenauftrag selber eingedrungen: *et ecce quando congregamini in nomine meo in Ecclesia ubique locorum, facite in mei memoriam quod feci*⁵⁰. Ob zwischen der Fassung der Ap und dem Ephrāmtext eine ursächliche Abhängigkeit besteht, ist schwer zu entscheiden; für unsere Zwecke ist eine Entscheidung darüber aber auch nicht notwendig. Denn sowohl der Ephrāmtext als Umschreibung des Herrenauftrags wie der Text der Ap sind sekundäre Bildungen gegenüber der Fassung des Herrenauftrags in Theod. Ein Herrenauftrag »sooft ihr euch in meinem Namen in der Kirche wo auch immer versammelt« wirkt abgeleiteter und sekundärer als das klare, schlichte »so oft ihr euch versammelt«.

e) Dieser Beobachtung entspricht die weitere Tatsache, daß der Ausdruck *congregati sumus* in Theod gleich zu Anfang — also an der Tonstelle steht und das eigentliche Hauptverbum bildet, während er in Ap schon beachtlich weit in die Mitte des Satzes gerückt ist und außerdem nur in einem Relativsatz erscheint.

f) Auch die Wendung *accepimus per traditionem formam quae a te est* findet sich in Ap erst verhältnismäßig spät.

g) Und die Wendung *commemorantes et facientes mysterium hoc magnum et terribile . . .* erscheint erst hinter *laudantes et gaudentes et exaltantes!* Wie anders da die Theod, welche mit *sicut iussi sumus, ita congregati sumus, ut cum venia gratiae tuae faciamus hoc mysterium magnum et terribile* sofort ohne Umschweife ihr Ziel erreicht!

h) Des weiteren überrascht der Wechsel in der angeredeten Person innerhalb unseres Satzes. Ganz eindeutig ist die Wendung: »wir führen aus dieses Mysterium . . . des Leidens und des Todes . . . unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus«. Hier wird ganz klar von Christus in der dritten Person gesprochen. — Umgekehrt ist ebenso eindeutig, was kurz davor gesagt ward: »wir empfangen das Beispiel von Dir«. Da ja nur Christus mit seinen Jüngern das Abendmahl gefeiert und damit er allein das Beispiel gegeben hat, kann mit »Dir« nur Christus gemeint sein. Wahrscheinlich ist dann auch in dem *in nomine tuo*, das der zuletzt genannten Wendung gerade voraufgeht, ebenso Christus gemeint — entsprechend dem Herrenwort, das hier zugrunde zu liegen scheint. Also in kürzestem Abstand ein Wechsel in der Anrede. Das ist ein deutliches Anzeichen für sekundäre Vorgänge; wahrscheinlich sind hier verschiedene Ströme zusammengestoßen⁵¹.

i) Ähnlich sehen auch die Ausdrücke *gaudentes et laudantes et exaltantes* im ganzen Zusammenhang aus. Sie erinnern an die Lobsprüche und die

⁵⁰ Th. Lamy, S. Ephraem Syri hymni et sermones 1 (Mecheln 1882) 425.

⁵¹ Vgl. oben die Änderungen in der Anrede; Anm. 21.

aus Lobsprüchen geformten Gebete, die sich gerade auf ostsyrischem Boden so reichlich feststellen lassen⁵². Sie erinnern aber auch an den für alle westsyrischen Liturgien unverbrüchlichen Satz am Schluß der Anamnese: *et nos quoque gratias agentes et confitentes in omnibus et per omnia*⁵³.

k) Endlich: eine Aufzählung der Heilstaten wie *passio, mors, sepultura, resurrectio* in einer Anamnese oder in einer Wendung, welche unter dem Einfluß der Anamnese steht, ist an und für sich in keiner Weise verdächtig. Stellt man aber die Fassung unserer Ap neben die Fassung der Theod — und man ist zu dieser Gegenüberstellung gezwungen, weil die Wendung *faciamus mysterium hoc magnum et terribile et sanctum et divinum* im Gegensatz zur Nestoriusliturgie und der Bruchstück-Anaphora nur diesen beiden Liturgien gemeinsam ist —, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, als sei die Fassung der Theod *in quo fuit salus magna universo generi humano* wegen ihrer Unbestimmtheit das Ursprüngliche und als habe der Redaktor der Ap auf Grund seiner Kenntnis anderer Liturgien und Gewohnheiten hier in einem sekundären Vorgang eine genaue Einzelausführung angestrebt. Im gleichen Sinn hat sich auch Botte geäußert⁵⁴. Noch lehrreicher ist es aber, sich an dieser Stelle jener Argumente zu erinnern, mit welchen Gregory Dix in seinem schon öfter zitierten Werk⁵⁵ das Sekundäre unseres Satzes darzutun suchte. Freilich schränkte er dabei sein Werturteil auf den zweiten Teil unseres Satzes, d. h. von *gaudentes* an, ein. Seine Gründe sind folgende:

1. der plötzliche Wortreichtum (der aber nicht weiter im einzelnen bezeichnet wird).
2. der Wandel in der Anrede, die im zweiten Teil offenkundig an den Vater gerichtet ist.
3. die »gleichermaßen plötzlich auftretende Erwähnung des Leidens, des Todes, des Begräbnisses und der Auferstehung, Begriffe, welche bislang sorgfältig vermieden wurden«.
4. die Anaphora als Ganzes befaßt sich mit den ewigen Wirkungen der Erlösung, welche durch die Eucharistie vermittelt werden, nicht mit dem geschichtlichen Verlauf der Erlösung.
5. wenn man diesen zweiten Teil ausläßt, wird die grammatische Konstruktion, die Gedankenfolge und die große Linie der Anaphora klarer.

Diese Argumente stellen eine Mischung von inneren und äußeren Kriterien dar. Soweit sie auf äußeren Kriterien beruhen (Argument 2 und das Moment der grammatischen Konstruktion von Argument 5), stimmen sie mit unseren, im wesentlichen nur auf äußeren Kriterien auf-

⁵² Vgl. H. Engberding, *Nachhall altchristlicher liturgischer Akklamationen in den slāwāthā der ostsyrischen Liturgie* = Festschrift für Paul Kahle (Leiden 1935) 47–54.

⁵³ Vgl. Anm. 46.

⁵⁴ OrChrPer 15(1949)269.

⁵⁵ Vgl. Anm. 7. Hier kommen vor allem die S. 178–87 in Betracht.

ruhenden Beobachtungen überein. Überraschend ist dagegen, daß auch die vorgetragenen inneren Kriterien ganz auf der Linie unserer Feststellungen liegen. Das gilt insbesondere von dem »plötzlichen Auftreten der Anamnese-Begriffe Leiden, Tod, Begräbnis, Auferstehung«. Es ist bewundernswert, daß Dix trotz der Unkenntnis der so wertvollen äußeren Argumente zu solchen Erkenntnissen vorgestoßen ist.

Um so mehr bedauere ich es, daß er auf den Gedanken gekommen ist, den Satz in zwei Teile aufzuspalten und jeden Teil ganz verschieden zu bewerten. Gegen diese Spaltung spricht

1. vom rein sprachlichen Gesichtspunkt aus die Tatsache, daß syrisch der abgetrennte erste Teil nur einen Relativsatz darstellt, ohne übergeordneten Satz. Nimmt man dazu, daß Dix in seiner englischen Wiedergabe des Satzes wortwörtlich mit Brighman übereinstimmt, Brighman aber den syrischen Satzbau nicht verstanden und zu Unrecht die Zeitwörter *stamus* und *accepimus* zu Verben eines Hauptsatzes gemacht hat, wird man gesteigerte Bedenken gegen diese Spaltung empfinden.

2. Das in dem abgetrennten zweiten Teil stehende *commemorantes et facientes mysterium* ist innerlichst mit dem im ersten Teil stehenden *qui accepimus formam quae a te est* verbunden, etwa wie Ausführung und Befehl.

3. Die schon öfter beobachtete Verwandtschaft mit der Theod erstreckt sich über beide Teile.

4. Endlich ist nur zu gut einzusehen, warum Dix den ersten Teil unseres Satzes nicht gut preisgeben konnte. Enthielt er doch den ihm so teuren neutestamentlichen Gedanken »of the eucharist as an anticipation of the second coming and last judgment« (S. 181). Dix war so verliebt in diesen Gedanken, daß er gar nicht einmal merkte, wie er hier dem Ausdruck *stamus coram te* Gewalt antat. Denn seit den ältesten Dokumenten ostchristlicher Liturgie bedeutet dieser Ausdruck den augenblicklichen Vollzug der Liturgie; zu allem Überfluß ist hier auch noch *in hac hora* beigefügt.

Aus all diesen und noch anderen Gründen, die zu behandeln hier zu weit führen würde, dürfen wir schließen, daß die Spaltung, welche Dix vorgenommen hat, nicht berechtigt ist. Ist aber die Spaltung unzulässig, dann treffen die Argumente für den sekundären Charakter einzelner Wendungen unseren Satz in seiner Ganzheit.

Fassen wir nun unsere Beobachtungen zusammen, so ergibt sich:

1. der Satz *et nos quoque* der Ap weist deutliche Spuren davon auf, daß sich in ihm verschiedene Ströme vereinigt haben.

2. Einer dieser Ströme stammt aus der Theod.

3. Nimmt man zu diesen Beobachtungen noch die bereits früher gemachten Feststellungen;

4. nimmt man ferner dazu, daß das ganze Material, auf das sich unsere Beobachtungen und Feststellungen erstreckten, ausgerechnet jenes Textgut ist, welches sich nicht in Petr III findet;

5. nimmt man endlich dazu, daß dieses Textgut solche Züge aufweist, welche nach den Grundsätzen der Textkritik ganz allgemein als sekundär zu gelten haben;

dann legt sich der Schluß nahe: das anaphorische Fürbittgebet der Ap kannte von Haus weg weder den gekennzeichneten Einschub innerhalb des Gedenkens für die Toten noch den Abschluß dieses Gedenkens durch den Satz *et nos quoque*.

Diese Beobachtungen haben etwas Überraschendes, ja etwas Umstürzlerisches an sich. Denn sie stehen ganz und gar im Gegensatz zur landläufigen Meinung. Und diese kann obendrein auch beste und gültigste Beweise zu ihrer Begründung anführen. Ich erinnere hier nur an die Stellung und Fassung der Epiklese, für welche die Ap bei der Theod sicher Pate gestanden hat.

Bedeutet nun aber diese Tatsache, daß all die gemachten Beobachtungen wertlos, ja vielleicht sogar nur Täuschung sind? Ich glaube nicht. Denn es ist sehr wohl denkbar, daß die Ap später von anderswoher sekundäre Einflüsse in sich aufgenommen hat. Diese Möglichkeit liegt um so näher, weil ja auf ostsyrischem Boden durch die Theod und die Nestoriusliturgie ganz andere Formen der Anaphora bekannt wurden. Diese Kenntnis konnte sehr gut den Gedanken hervorrufen, daß gerade das anaphorische Fürbittgebet zu mager sei.

Daß man tatsächlich von solchen Erwägungen sich hat bestimmen lassen, beweist das sekundäre Auftreten der Kushshāphā, von der wir oben gehandelt haben⁵⁶. Ist aber einmal solch ein sekundärer Einschub nachgewiesen, ist keine Instanz denkbar, welche es verbieten würde, an anderer Stelle oder an anderen Stellen der Ap ebenfalls sekundäre Entwicklungen anzunehmen, so weit echte und tragfähige Gründe dafür vorhanden sind.

Bestehen aber unsere Beobachtungen zu recht, so ist es nicht gut bestellt um die Durchschlagskraft des Botteschen Nachweises von den Überbleibseln des verlorengegangenen Einsetzungsberichtes in Ap⁵⁷. Denn unsere Beobachtungen besagen ja, daß jene Überbleibsel auf eine ganz andere Quelle zurückgehen, eben auf die Theod und damit auf eine Anaphora, die ausgerechnet den besten für unsere »Überbleibsel« passenden Einsetzungsbericht bietet.

Außerdem würde sich aus unseren Beobachtungen ergeben, daß die Epiklese der Ap nicht mehr Enklave ist, wie Botte wollte⁵⁸, noch auch ein *superadditum*, wie Ratcliff meinte⁵⁹. Doch ist hier davon nicht mehr zu handeln. Nur eine Frage sei noch berührt.

⁵⁶ Vgl. Anm. 14.

⁵⁷ OrChrPer 15 (1949)269–75.

⁵⁸ a. a. O. 269.

⁵⁹ Vgl. Anm. 4.

6

Zur Frage der Heimat der ostsyrischen Ap.

Botte hatte seinerzeit die in unserem Satz vorkommende Wendung *qui congregati sumus* und ihre Deutung als Nachhall des verlorengegangenen Einsetzungsberichtes zur Grundlage genommen, Edessa als Ort der Entstehung der Ap zu bezeichnen⁶⁰. Zwei Tatsachen erschienen ihm in diesem Zusammenhang wichtig:

1. der Satz *quando congregabimini* sei »inconnu des textes bibliques et des récits liturgiques«⁶¹.

2. er finde sich bei Aphrahat und Ephräm.

Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß unsere Beobachtungen und Untersuchungen eine völlige Unsicherheit bezüglich der Existenz eines später verlorengegangenen Einsetzungsberichtes in der Ap hervorrufen.

Hier seien zur Ergänzung noch einige weitere Überlegungen angestellt:

1. zum angeblichen »inconnu«: Botte hatte schon selbst zugeben müssen, daß sich diese Wendung doch in der westsyrischen Petrusanaphora findet⁶². Indessen entzog er sich schnell dem Gewicht dieser Tatsache, indem er sofort beifügte: »die Petrusanaphora hängt von der Ap ab«. Er unterließ es allerdings, Beweise für diese Behauptung anzuführen; und ich selbst habe mich vergebens bemüht, solche Beweise zu entdecken. — Diese Überraschung erfährt eine Steigerung, wenn man in der westsyrischen Liturgie des Johannes, des Patriarchen von Antiochien am Schluß des Einsetzungsberichtes liest: *et iterum admonuit eos dicens: quotiescumque congregabimini et Eucharistiam hanc frangetis, commemorationem mortis meae voluntariae resurrectionis agetis*⁶³; wenn man ferner auch in der westsyrischen Anaphora des Ignatius, des Patriarchen von Antiochien liest:⁶⁴ *cumque haec in persona ipse complevisset, iniunxit illis praecipiendo dixit: quotiescumque concordetis inter vos per haec simul conjungemini, mortis meae voluntariae memoriam agite...*

Zu diesen unmittelbaren Zeugnissen fügen wir als Nachhall der Kenntnis solcher Wendung zwei Stellen aus einer Hs. des westsyrischen Breviers⁶⁵: »*Hac die accepit Dominus corpus suum in manus suas et frangens divisit illud Apostolis suis et calice sanguinis sui commixto potavit eos et sic dixit eis: quotiescumque congregabimini vos, sic facite. — Magnum mysterium quod fregit in coenaculo Dominus discipulis suis: accipite, comedite*

⁶⁰ OrChrPer 15(1949)276.

⁶¹ a. a. O. 273.

⁶² Renaudot a. a. O. 2,147 — Es darf vielleicht besonders hervorgehoben werden, daß es sich hier nicht um Petr III, sondern um Petr I handelt.

⁶³ = des Johannes bar Maadni = Renaudot a. a. O. 2,511.

⁶⁴ Renaudot a. a. O. 2,527.

⁶⁵ zitiert nach M. Kmosko in OrChr 3(1903)102.

ex eo omnes et bibite calicem salutis. Et quotiescumque congregabimini vos, memoriam mei facietis, donec venero ad vos.«⁶⁶

2. Darüber hinaus scheint mit die Beantwortung der Frage nach der Bestimmung der Heimat der Ap nicht einzig aus einer so kleinen und dazu in ihrer Tragfähigkeit so fragwürdigen Wendung hergeleitet werden zu dürfen. Denn es geht hier im letzten um eine ganze Reihe von Gemeinsamkeiten zwischen dem maronitischen und dem ostsyrischen Ritus, Gemeinsamkeiten, die nicht auf unsere Ap bzw. Petrus III beschränkt sind. Diese Tatsachen würden eigentlich eine eigene Untersuchung verdienen. Da aber hier nicht der Ort dafür ist, müssen wir uns darauf beschränken, folgende Tatsachen in aller Kürze festzustellen:

1. auf ostsyrischem Boden hat die Antwort des Volkes im Dialog vor dem Großen Dankgebet, die sonst die Gestalt *Habemus ad Dominum* besitzt, die bezeichnende Weise: *Ad te Deus Abraham et Isaac et Israel, Rex benedictus*⁶⁷. Während im maronitischen Brauch die Antwort gewöhnlich in Übereinstimmung mit westsyrischer Gewohnheit *Sunt ad te Domine* lautet⁶⁸, finden wir in einigen maronitischen Anaphoren: *Ad te Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob, Rex benedictus et Sancte qui es in aeternum*⁶⁹. In unserer Petr III lautet sie folgendermaßen: Volk: *Ad te Deus Abraham*. Priester: *Ad te Deus Abraham, Redemptor Isaac, confortator Israel rex benedictus et sancte qui es in aeternum*... Man sieht deutlich, wie der Priester hier den alten Volksruf aufgegriffen und erweitert hat. Die Übereinstimmung mit der ostsyrischen Fassung ist bezeichnend, da sie unter Ausschluß aller anderen Gestalten vorliegt.

⁶⁶ Vielleicht ist ein Ausläufer dieses Stromes sogar bis nach Äthiopien gedrungen. Denn wir lesen dort in der Anaphora des Johannes Evangelista: »In derselben Weise begehst mein Gedächtnis, so oft ihr euch versammelt. Auch wir, o Herr, die wir uns versammelt haben, um das Gedächtnis deiner Leiden zu begehnen und mit dir teilzuhaben an deiner Auferstehung von den Toten, wir bitten dich, Herr... = *Orientalia Christiana* 33(Rom 1934)44 oder J. M. Harden, *The Anaphoras of the Ethiopic Liturgy* (London 1928)81. — Ferner in der Anaphora des Johannes Chrysostomus: »Nehmet, trinket alle daraus. Es ist ein Zeichen für euch und für jene, die nach euch kommen werden. Und so sollt ihr mein Gedächtnis feiern, bis ich komme. Und wenn ihr in meinem Namen versammelt seid, bekennet meinen Tod und meine Auferstehung und meine Himmelfahrt« = Harden a. a. 89. — Endlich in der Anamnese der ersten Gregoriusanaphora: »Ihr, die ihr versammelt seid in diesem Hause des Gebetes...« = *Orientalia Christiana* 30(Rom 1933)88.

Wenn nun feststeht, daß in der Tat ein Strom liturgischen Textgutes unmittelbar von Westsyrien nach Äthiopien führt (vgl. die äthiopische Übersetzung der Jakobusliturgie und H. Scheidt, *Die Taufwasserweihegebete* = Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 29(Münster 1935)), so liegt es durchaus im Bereich der Möglichkeit, daß syrische Übung auch in diesem Falle bis nach Äthiopien durchgedrungen ist. Darum müssen auch diese Dinge berücksichtigt werden. Da wir in dessen hier keine Sicherheit der Deutung besitzen, haben wir dieses gesamte Material in die Anmerkung verwiesen.

⁶⁷ Urmia-Ausgabe 13 u. ö.

⁶⁸ z. B. *Missale Chaldaicum* (Rom 1884)49.

⁶⁹ z. B. *Assemani, Codex Liturgicus* 2,336.

2. Ferner ist von Bedeutung, daß sich die Doxologie, welche in Petr III und in der ostsyrischen Ap das Eucharistische Hochgebet abschließt, in ganz verwandter Gestalt an derselben, nicht gerade gewöhnlichen Stelle auch in der maronitischen Anaphora des Johannes Maro findet⁷⁰:

| Johannes Maro | Petr III | Ap |
|-------------------|---|---|
| et propter has | et propter has omnes | et propter omnia |
| gratias | gratias | auxilia tua et gratias |
| tuas et opera tua | tuas erga nos | tuas erga nos |
| confitetur tibi | extollamus tibi gloriam et honorem | extollamus tibi gloriam et honorem et confessionem et adorationem |
| ecclesia | in ecclesia tua sancta coram altari tuo propitiatorio | |

3. Endlich sei noch auf eine Eigentümlichkeit aufmerksam gemacht, die sich auch hie und da im maronitischen Brauch findet, ohne im jetzigen ostsyrischen Brauch eine Entsprechung zu besitzen: wir meinen den Beginn des Eucharistischen Hochgebetes mit dem Auftakt *Ad te*:

a) Das maronitische Taufwasserweihegebet hebt also an⁷¹:

Priester: *Sursum sint in excelsis supra ad illum qui novit occulta, mentes et cogitationes et intellectus et corda omnium nostrum in puritate.*

Volk: *Ad te Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob, Rex benedicte et sancte qui es in aeternum.*

Priester: *Ad te erecti sunt oculi nostri et cor nostrum et expansae sunt manus et cogitationes nostrae.*

Damit ist zu vergleichen der koptische Ordo der Taufwasserweihe⁷², in welchem unser Gebet also beginnt: *Ad te Domine oculos nostros levavimus et animarum nostrarum oculos in te Domine Deus intendentes rogamus te.* Mit letzterer Fassung ist das äthiopische Weihegebet⁷³ eng verwandt, das da beginnt: *Ad te levamus et intendimus oculos cordis nostri in coelum; rogamus te.* Die maronitische Fassung ist eine selbständigere Ausprägung einer gemeinsamen Gewohnheit, den Beginn des Eucharistischen Hochgebetes an die Wendung *Sursum corda* anzuschließen. Da sich Spuren dieser Gewohnheit auch in koptischer und äthiopischer Überlieferung erhalten haben, müssen wir den Ausgangspunkt dieses Stromes wohl im syrischen Raum suchen. Dazu paßt es wieder ganz vorzüglich, wenn unsere Petr III in jenem Teil, der nicht zu den Übereinstimmungen mit der ostsyrischen Ap zählt, folgende Wendungen bietet⁷⁴:

⁷⁰ Für Maro: Vat.Syr.29, fol. 97 — Für die übrigen Fundorte vgl. Oriens Christianus 29(1932)32ff.

⁷¹ Assemani, Codex Liturgicus 2,336.

⁷² Scheidt a. a. O. 44.

⁷³ wie Anm. 72.

⁷⁴ Vat.Syr. 28, fol. 2 oder Missale Chaldaicum (Rom 1592/4)126.

Priester: sursum sint in excelsis superioribus assiduae et suspensae mentes nostrae et cogitationes nostrae et corda omnium nostrum in puritate

Volk: Ad te Deus Abraham.

Priester: Ad te Deus Abraham, Redemptor Isaac, confortator Israel, rex benedictae et sancte, qui es in aeternum.

Und endlich noch ein interessantes Beispiel: Die maronitische Anaphora des Johannes Maro beginnt ihr Großes Dankgebet also⁷⁵: Ad te pater Dominus omnium etc. es folgt eine Fülle von Aussagen über Gott, den Einen und Dreieinen, ohne eigentliches Verbum. Diesen Beginn haben die westsyrischen Anaphoren des Jacob von Sarug I und III⁷⁶ übernommen und so diesen Brauch des Beginns mit der Ad te-Formel auch in diesem Bereich festgehalten.

All diese verschiedenartigen Züge, die in ihrer Gesamtheit sich so stark von der normalen Linie entfernen, scheinen mir auf einen liturgischen Mittelpunkt im Bereich des alten Patriarchats Antiochien hinzudeuten, den ich bis zur Stunde noch nicht genauer zu bestimmen wage. Gerade die Tatsache, daß uns im maronitischen Brauch so viele Reste dieser Sondergestalt erhalten sind, bestimmt mich, auch auf Edessa mich nicht festzulegen.

⁷⁵ Vat.Syr. 29.

⁷⁶ Anaphorae Syriacae 2, 15 und 79. H. G. Codrington hat diese Zusammenhänge nicht gesehen und ist deswegen auf eine falsche Deutung gekommen.