

Gabriele Winkler

Anmerkungen zu einer wichtigen neuen Untersuchung von R. F. Taft über die auf den Kommunion-Empfang vorbereitenden Riten

Seit vielen Jahren untersucht der weltweit bekannte Spezialist für die byzantinische Liturgie das Formular, das den Namen des Chrysostomus trägt. Daraus resultierten mehrere Bände über die geschichtliche Entwicklung der Chrysostomusliturgie, zudem sind noch einige Bände in Vorbereitung:

- | | | |
|-------------|---|---|
| History I | = | im Planungsstadium; dieser Band wird den »Wortgottesdienst« der Chrysostomusliturgie umfassen. Das heißt, hier ist eine Revision von J. Mateos, <i>La célébration de la parole dans la liturgie byzantine</i> (OCA 191, Rom 1971) vorgesehen; |
| History II | = | <i>The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom</i> (OCA 200, Rom ² 1978); |
| History III | = | geplant und wird die »Anaphora« beinhalten; dabei ist vorgesehen, eine Reihe früher erschienenen Arbeiten mit zu integrieren, wie in <i>History IV</i> (p. XXVI) angekündigt wurde. |
| History IV | = | <i>A History of the Liturgy of St. John Chrysostom IV: The Diptychs</i> (OCA 238, Rom 1991); |
| History V | = | der vorliegende Band: <i>A History of the Liturgy of St. John Chrysostom V: The Precommunion Rites</i> (OCA 261, Rom 2000). In diesen Band wurden frühere Beiträge in überarbeiteter Form mit aufgenommen (cf. pp. 40-41; <i>History IV</i> , p. XXVI); |
| History VI | = | in Vorbereitung; dieser Band wird die »Kommunion, Danksagung und Entlassung« beinhalten. |

Hier wird uns insgesamt ein monumentales Werk vorgelegt werden, das für die weiteren Untersuchungen der byzantinischen Liturgie in mehrerer Hinsicht Maßstäbe setzen wird. Jeder der bereits vorliegenden Bände umfaßt die Untersuchung des relevanten patristischen Quellenmaterials, den gesamten handschriftlichen Befund der Chrysostomusliturgie, angefangen mit dem berühmten *Cod. Barberini 336* des späten 8. Jahrhunderts bis zur *Editio princeps*, weiter die byzantinischen Quellen des Mittelalters, einschließlich der Kommentare, dazu eine Untersuchung der mit der Chrysostomusliturgie verwandten Formulare anhand der Methode der Vergleichenden Liturgiewissenschaft.

Bei der »Liturgie comparée« möchte ich bei dem vorliegenden Band einige

Vorschläge machen, was sich insbesondere (1) auf die Struktur der Vorbereitung auf den Kommunionempfang und (2) die orientalischen, d. h. syrischen, armenischen und äthiopischen Quellen beziehen wird.

Es gibt wohl niemanden derzeit, der eine so umfassende Kenntnis der byzantinischen Chrysostomusliturgie hat wie der am Päpstlichen Orientalischen Institut lehrende Jesuit Robert Taft. Man kann bei den bereits vorliegenden Bänden von einer Pionierarbeit sprechen, da in dieser umfassenden Breite und Tiefe noch niemals die Chrysostomusliturgie untersucht worden ist.

Mit großer Klarheit wird man durch das immense Quellenmaterial geführt, was auch für diesen Band V Gültigkeit hat, der nun näher besprochen werden soll, wobei zugleich mehrere Vorschläge zum orientalischen Material (d.h. vor allem zum armenischen und äthiopischen) zu machen sind, die einige Ergebnisse von R. Taft in einen neuen Zusammenhang stellen werden. Zuvor soll mit Nachdruck vermerkt werden, daß ich bei der Lektüre insgesamt sehr viel Neues gelernt habe, weil ich mich diesem Teil der Liturgie noch nie selbst intensiver zugewandt hatte.

Nach dem Vorspann mit der Bibliographie, den Angaben zur Arbeitsweise (nämlich die Methode der Vergleichenden Liturgiewissenschaft) wird als erstes auf die heutige Struktur und den jetzigen Text in griechischer Sprache mit englischer Übersetzung, pp. 53-59) eingegangen, um dann sofort die einstige Struktur in den patristischen Quellen (pp. 59-67) vorzustellen.

In den nachfolgenden Kapiteln werden dann Schritt für Schritt mit großem Sachverstand die einzelnen Bausteine untersucht, so im I. Teil, nämlich *die spirituelle Vorbereitung*: der Eingangssegen (p. 69ff.), die Fürbitten (pp. 74ff.) mit der Kollekte (pp. 103ff.), das »Vater unser« (pp. 129ff.), die sog. Inklation (pp. 155ff.), die sog. Elevation und das »Sancta sanctis« (pp. 199ff.) und die Psalmodie zur Kommunion, d. h. das »Koinonikon« (pp. 261ff.).

Daran schließt sich der II. Teil, d. h. *die manuelle Vorbereitung* an, wie z. B. die »Fractio« (pp. 319ff.) und »Commixtio« (wobei eine Partikel des konsekrierten Brotes in den konsekrierten Kelch gegeben wird, pp. 381ff.). Abschließend wird aufgrund seiner Bedeutung für die byzantinische Kirche das »Zeon« sehr ausführlich untersucht (pp. 441ff.).

In der Zusammenfassung (pp. 503-526) werden die in den einzelnen Kapiteln gemachten Beobachtungen auf vorbildliche Weise zusammengestellt, wobei jedoch meines Erachtens nicht alle Ergebnisse gänzlich überzeugen, worauf noch detaillierter eingegangen werden muß.

Abschließend wird eine chronologisch angelegte Liste der Handschriften geboten (pp. 527ff.), dazu ein äußerst hilfreicher Index der Hss. in alphabetischer Reihenfolge (pp. 539ff.), an das sich das Register (pp. 547ff.) anschließt.

Daß sich bei einem so umfassenden Werk Flüchtigkeitsfehler einschleichen

können bzw. Dinge übersehen werden, nimmt gewiß nicht Wunder. Sozusagen »im Vorbeigehen« sind mir folgende Fehler aufgefallen: p. 18 bei Catergian-Dashian muß es »*hratarakut'iwn*« und »*naxneac'*« heißen; p. 162: das eingesetzte armenische Vokabular muß folgendermaßen lauten: Աստուծոյ երկրպագեցուք / Առաջի / Քեզ տեսնն յանձն; p. 279: bei der syrischen Angabe muß der Singular, nicht der Plural eingesetzt werden; auf S. 246 Anm. 201 hätte mich die syrische Angabe interessiert, versehentlich fehlt die betreffende Angabe in der Bibliographie, sie ist wohl folgendermaßen zu ergänzen: D. Baker, *The Church in Town and Countryside* (= *Studies in Church History* 16) 22-24; p. 99 (Mitte: *Inclination*); p. 134 Anm. 30: hier muß der Hinweis auf SC »126 bis« heißen.

Wenn der Autor auf die Jerusalemer Katechesen verweist und dabei stets von den »Katechesen« spricht, wäre zu präzisieren, ob es sich dabei um »*Baptismalen*« oder die »*Mystagogischen* Katechesen« handelt, so pp. 62, 130, 133 Anm. 24, 134 *usw.*

Weitaus wichtiger ist die Tatsache daß die Angaben zu den orientalischen Liturgien oftmals der Präzisierung bedürfen, so vor allem beim armenischen und äthiopischen Befund: Der Autor spricht z. B. des öfteren von der »äthiopischen Liturgie« oder dem »äthiopischen Ritus« (so z. B. 140, 153 *usw.*), hier ist jedoch ausschließlich das Formular der äthiopischen Apostelliturgie gemeint. Dies ist insofern von Bedeutung als die äthiopische Kirche auch heute noch mehrere Formulare benutzt, wie der Textus receptus (*Mäṣḥafä qəddase*) erkennen läßt. Dazu kann auch die vorzügliche englische Übersetzung von M. Daoud herangezogen werden, die vor jeder Anaphora Angaben bietet, wann welches Formular verwendet wird.

Die armenische Liturgie wird stets mit »Armenian Patarag« angegeben (so 90, 91, 98, 111-112 *usw.*) Mit diesem Hinweis ist ausschließlich die armenische Athanasiusliturgie gemeint, und zwar der Textus receptus, nicht das Formular der 10. Jahrhunderts wie es von Xosrov Anjewac'i bezeugt ist.

Hier muß man wissen, daß die Athanasiusliturgie das einzige Formular ist, das heute bei den Armeniern in Gebrauch ist. Bereits im 10. Jahrhundert zur Zeit des Xosrov Anjewac'i war das die Normalliturgie, die von Xosrov kommentiert wurde, – worüber sich natürlich auch Taft im klaren ist – in frühester Zeit ist jedoch die Basiliusliturgie benutzt worden, die in der armenischen handschriftlichen Überlieferung dem Grigor Lusaworič zugeschrieben wird, was Taft natürlich ebenso weiß. Dabei wäre es hilfreich gewesen, wenn diese Athanasiusliturgie (*arm Ath*) – und um die handelt es sich stets – durchweg nach der gleichen Edition und / oder Übersetzung zitiert worden wäre; manchmal benutzt Taft die armenisch-englische Edition von Nersoyan (so z. B. p. 98), meist jedoch die englische Übersetzung von Brightman (so z. B. p. 69

Anm. 2), selten wird sie nach Catergian-Dashian zitiert (so z. B. p. 90). Bei einigen Stellen, nämlich im Zusammenhang mit der Inklinat[i]on spricht Taft (pp. 173, 195, s. zudem p. 9 bei der Inhaltsangabe) von »Armenian UrBas«. Eine »armenische UrBas-Version« ist mir neu und es wäre gut, wenn diese Neuigkeit stillschweigend wieder der Vergessenheit anheimfallen würde. Mit **UrBas** wird nach H. Engberding das ursprüngliche, nicht auf uns gekommene Formular der Basiliusliturgie bezeichnet, aus der die ägyptische und die **Ω**-Versionen hervorgegangen sind, darunter die hochbedeutsame erste armenische Redaktion von **Bas** (= **arm Bas I**). Von dieser ersten Redaktion (= **arm Bas I**), aber auch von der zweiten Übersetzung (= **arm Bas II**) wird angenommen (so Engberding für **arm Bas II**, Winkler für **arm Bas I**), daß sie an vereinzelter Stellen **UrBas** widerspiegeln dürften. Aber das gibt uns nicht die Möglichkeit in irgendeiner Weise von »Armenian UrBas« zu sprechen.

Zu den Aussagen Tafts über den armenischen wie äthiopischen Befund möchte ich mehrere Ergänzungen bzw. Modifikationen vorschlagen.

Um Tafts Angaben zur spirituellen Vorbereitung auf die Kommunion und meiner Besprechung dazu besser folgen zu können, soll ein struktureller Überblick vorausgeschickt werden, wozu Taft, 54-57, herangezogen wurde:

- I. **Segensgruß** (= Nr. 1, Taft, p. 54)
 - Fürbitten** (= Nr. 2-15, Taft, pp. 54-56)
 - mit der hochbedeutsamen **Bitte** (= Nr. 4, Taft, p. 55)
 - und der **Kollekte** (= Nr. 14, Taft, pp. 55-56)
- II. **Vater unser** (= Nr. 15-17, Taft, p. 56)
- III. **Die sog. Inklinat[i]on** (= Nr. 18-20 + 22, Taft, pp. 56-57)
 1. Segen (= Nr. 18)
 2. Aufforderung des Diakons, »das Haupt zu beugen« (= Nr. 19)
 3. sog. Inklinat[i]ons-Gebet (= Nr. 20)
 - 4. sog. **Elevat[i]onsgebet** (= Nr. 21)
 5. Inklinat[i]on des Priester + Diakon mit kurzer Formel (= Nr. 22)
- IV. **Sancta sanctis** (= Nr. 23-26, Taft, p. 57)
 1. Aufforderung des Diakons: *πρόσχωμεν* (= Nr. 23)
 2. *τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις*
 3. Antwort (= Nr. 25)
 4. Koinonika (= Nr. 26)

Auf diese spirituelle Vorbereitung folgen die manuellen Handlungen und die Kommunion, die bei meiner Besprechung nicht weiter berücksichtigt werden, da mir die Ausführungen dazu von Taft überzeugend erscheinen.

Bei meiner nachfolgenden Besprechung werde ich die Themenbereiche etwas anders bündeln und dabei z.B. Nr. 4 mit Nr. 21 (und Nr. 14) zusammen besprechen, weil sich hier inhaltliche Gemeinsamkeiten abzeichnen.

1. Zum Segensgruß (= Nr. 1, cf. Taft, pp. 54, 69-74)

Taft gibt auf S. 54 den Text (in Griechisch und englischer Übersetzung) und versieht diesen Segensgruß mit der Nr. 1. Auf S. 69 heißt es dann: »The present Byzantine form of the greeting ... is also found in the Armenian liturgy« (wobei Taft auf die engl. Übersetzung von Brightman, 444, verweist). Dabei ist, wie gesagt, die **arm Ath** gemeint. Der besagte armenische Segensgruß hat dabei folgenden Wortlaut (– ich ergänze Taft –):

arm Ath

Nersoyan 80/81; Catergian – Dashian 697-698:¹

Priester:

Und die Barmherzigkeit des großen Gottes und unseres Erlösers
Jesus Christus sei mit euch, mit allen (ընդ ձեզ ընդ ամենեկանս).

Sänger:

Amen. Und mit deinem Geist.

Hier ist es gewiß von Interesse, daß diese Passage in dem von Xosrov Anjewac'i kommentierten Formular des 10. Jahrhunderts fehlt bzw. nicht kommentiert wurde (Catergian – Dashian 292; Cowe 196/197 - 200/201²).

2. Der Kern der Fürbitten (= Nr. 4, cf. Taft, pp. 55, 74-113)

Taft hat (pp. 92-95, 101-103) meines Erachtens überzeugend nachgewiesen, daß der Kern der byzantinischen Überlieferung nach eigentlich nur aus der Bitte Nr. 4 (cf. p. 55) bestand, die Taft jedoch irrtümlich als »Bitte um *Annahme der Oblatio*« (p. 95 u. a.) charakterisiert. Dazu mehr weiter unten. Auch diese Bitte findet sich in der heutigen **arm Ath** (Taft, pp. 90, 91), wobei der Text von **arm Ath** nach Taft die ursprüngliche Textgestalt widerspiegelt, was zu präzisieren ist. (Auch hierzu das Nötige weiter unten.) Die fragliche Textpassage lautet:

arm Ath

Nersoyan 80/81; Catergian – Dashian 698-699:

Auf daß unser Herr, Gott,
der sie [= die Oblatio] auf seinem heiligen,

1 Cf. Ed. Nersoyan: *Pataragamatoyc' Hayastaneayc' arak'elakan ullapair eketec'woy* (New York 1950); Catergian – Dashian [Gařrcean – Tařean] = Y. Gařrcean, *Srbazan pataragamatoyc'k' Hayoc' t'argmanut'iwnk' pataragac' yunac', asorwoc' ew latinac'woc' handerj k'nnut'eambk', naxagiteleok' ew canot'ueambk'* [Catergian, *Die Liturgien bei den Armeniern. Fünfzehn Texte und Untersuchungen*, herausgegeben von P. J. Dashian] (Wien 1897).

2 Cf. P. Cowe, *Commentary on the Divine Liturgy by Xosrov Anjewac'i. Translated with an Introduction* (New York 1991).

himmlischen und geistigen Altar (յիմնաւի իւր ձառուցարանն)
 angenommen hat,
dafür auf uns die Gnaden und Gaben des heiligen Geistes senden möge,
 laßt uns den Herrn bitten.

Nun ist auch hier zu vermerken, daß diese wichtige Bitte nicht in dem von *Xosrov Anjewac'i* kommentierten Formular des 10. Jahrhunderts vorliegt bzw. kommentiert wurde (cf. Catergian – Dashian 292-293; Cowe 196/197-200/201).

Zur Bitte selbst ist zu sagen, daß die Herkunft dieser Bitte wahrscheinlich im syro-antiochenischen Raum anzusiedeln ist, wofür das Verb »senden« spricht, aber auch die für Syrien typische und sehr alte Bitte, den Heiligen Geist *auf die Menschen* zu senden. Somit dürften die armenische wie byzantinische Textgestalt auf eine west-syrische Vorlage zurückgehen. Dazu noch mehr gleich im nächsten Abschnitt.

3. Das sog. Elevationsgebet, das kein Elevationsgebet ist (= Nr. 21, cf. Taft, pp. 57, 201-209).

Taft weist (p. 201) zu Recht darauf hin, daß das bereits im *Cod. Barb. 336* (byz **Bas**, fol. 20) als εὐχή τῆς ὑψώσεως τοῦ ἄρτου bezeichnete Gebet nichts mit der Elevation zu tun hat. Nach Taft dient es der Vorbereitung auf die Kommunion.

Außerdem nimmt der Autor (pp. 203-205) an, daß diese Oratio, da sie in byz **Bas**, **Chrys** + **Präs**³ vorliegt, als späterer Einschub zu erachten ist, wobei die handschriftliche Überlieferung nahelegt, daß sie ursprünglich in byz **Bas** stand und dann von byz **Chrys** übernommen wurde, und zwar bereits vor dem 8. Jahrhundert, wie *Cod. Barberini 336* beweist.

Darüber hinaus macht Taft (p. 201) darauf aufmerksam, daß sich diese Oratio ebenso im »Armenischen Patarag« befindet, womit ausschließlich die **arm Ath** gemeint ist, was außerordentlich wichtig ist, denn dieses Gebet ist in der **arm Bas I** nicht bezeugt, was darauf hindeutet, daß diese Oratio nicht der Überlieferung von **Bas** angehört, sondern von außen in die **byz Bas** eingedrungen ist, um dann auch Aufnahme in die **byz Chrys** zu finden.

Wiederum darf auch hier nicht davon ausgegangen werden, daß byz **Bas** etwa die **arm Ath** direkt beeinflußt hat, da sich dieses Gebet ebenso in **arm Ath** findet, sondern der Sachverhalt ist etwas komplizierter: byz **Bas** wurde von den Armeniern übersetzt (= zweite armenische Redaktion, also **arm Bas II**), und über innerarmenischen Einfluß, d. h. über **arm Bas II** ist diese Oratio

3 Damit ist die »Präsanktifikantenliturgie« gemeint.

dann auch in die **arm Ath** gelangt, die mehrere Bausteine von **arm Bas I** und **II** übernommen hat.

Woher aber kommt diese Oratio? Dazu ist einiges zu sagen, zuvor möchte ich jedoch den griechischen und den armenischen Text von **arm Bas II** vorstellen (**arm Ath** weist lediglich eine Variante zu Beginn des Textes auf, die weiter unten angeführt wird):

byz Chrys (= byz Bas) = Nr. 21

Taft 57, 201:

Πρόσχες, Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ Θεὸς ἡμῶν,
 ἐξ ἁγίου κατοικητηρίου σου,
 καὶ ἀπὸ θρόνου δόξης τῆς βασιλείας σου
 καὶ ἐλθε εἰς τὸ ἀγιασσαι ἡμᾶς,
 ὁ ἄνω τῷ Πατρὶ συγκαθήμενος,
 καὶ ὥδε ἡμῖν ἀοράτως συνών.
 Καὶ καταξίωσον τῇ κραταίᾳ σου χειρὶ μεταδοῦναι ἡμῖν τοῦ ἀχράντου σώματός σου
 καὶ τιμίου αἵματος, καὶ δι' ἡμῶν παντὶ τῷ λαῷ.

Hier ist das armenische Zeugnis von **arm Bas II**:

arm Bas II

Catergian – Dashian 212-213:

- 1 Blick herab, Herr Jesus Christus, unser Gott,
- 2 von deiner heiligen Wohnstatt
- 3 und von deinem Thron der Herrlichkeit des Königtums;
- 4 *komm* (*hl* / griech.: ἐλθέ)
- 5 um uns zu heiligen
- 6 und lebendig zu machen,
- 7 der du mit dem Vater sitzt
 (որ ընդ Հաւր Եսսիս / griech.: ὁ ἄνω τῷ Πατρὶ συγκαθήμενος)
- 8 und hier dargebracht wirst (*hl ասս պատարաղիս*).
- 9 Mach [uns] würdig,
 uns von deinem makellosen Leib
 und von deinem kostbaren Blut zu geben,
 und durch uns dem gesamten Volk.

Bei dem armenischen Text handelt es sich bei Zeile 7 um eine Übersetzung, die von der frühesten armenischen Überlieferung abweicht. Hier wird das griechische Vokabular (συγκαθήμενος) umständlich mit *ընդ Հաւր Եսսիս* übersetzt, im Gegensatz zu den frühen armenischen Texten, die Wortbildungen mit *-ղից* aufweisen, wie z. B. *աթոռաղից*, d. h. vom Sohn wird gesagt, daß er ein »Mit-Thronender (*աթոռաղից*)« mit dem Vater ist, so in den frühesten Symbolfragmenten wie z. B. in den *Buzandaran Patmut'wnk'*.⁴

⁴ Cf. G. Winkler, *Über die Entwicklungsgeschichte des armenischen Symbolums. Ein Vergleich mit dem syrischen und griechischen Formelgut unter Einbezug der relevanten georgi-*

Es gibt jedoch weitaus Wichtigeres festzustellen. Dieses sogenannte Elevationsgebet reflektiert keineswegs eine angeblich *byzantinische Eigentümlichkeit*, die dann von den Armeniern aufgrund eines vermeintlichen byzantinischen Einflusses übernommen wurde (pace Taft 109: »... the Elevation prayer (...) is a Byzantine peculiarity later borrowed from the Armenians ...«).

Als erstes ist darauf hinzuweisen, daß das Gebet (in der armenischen wie griechischen Überlieferung) *an Christus gerichtet ist*, worauf Taft (pp. 201-202) selbst bereits aufmerksam machte. Dem ist jedoch hinzuzufügen, daß dies typisch für die syrische Überlieferung ist. Aber von allergrößtem Interesse sind auch noch andere Bestandteile dieser Oratio, die eindeutig auf eine ost-syrische Herkunft hinweisen, so vor allem das $\epsilon\lambda\theta\acute{\epsilon}$ / hl , das uns nicht nur mit dem Verb, sondern auch in seiner äußerst seltenen grammatikalischen Form, nämlich dem Imperativ, *zu den frühen syrischen Epiklesen der Thomasakten führt*. Das Verb und insbesondere der Imperativ findet sich in den aus Ost-Syrien stammenden Thomasakten, und zwar bei der präbaptismalen Epiklese zur Salbung (»komm, heiliger Name des Messias ...« / griech. [cap. 27]: $\epsilon\lambda\theta\acute{\epsilon}$ τὸ ἅγιον ὄνομα τοῦ Χριστοῦ)⁵ und, was noch wichtiger ist, bei der eucharistischen Mahlfeier (»Komm, Gabe des Höchsten, Komm, Vollendetes Erbarmen ...« / griech. [cap. 50]: Ἐλθὲ τὰ σπλάγγα τὰ τέλεια).⁶

Dieses sog. Elevationsgebet ist also gewiß in einen Zusammenhang mit der *ost-syrischen* Epiklese zu stellen und somit keineswegs »a Byzantine peculiarity later borrowed by the Armenians« (pace Taft, 109). Diese irreführenderweise als Elevationsgebet bezeichnete Oratio (= Nr. 21) stellt meines Erachtens eine Dublette zu Nr. 4 und Nr. 14 dar, *die beide ebenso epikletischen Charakter haben bzw. mit der Epiklese verglichen werden können*.

Nr. 4 ist keineswegs eine Bitte *um Annahme der Oblatio* wie Taft (pp. 95-99: »... Petition for the Acceptance of the Oblation«, s. zudem p. 512) behauptet, sondern (ähnlich wie Nr. 21) eindeutig *eine epikletische Bitte*, daß Gott »die Gaben des heiligen Geistes *auf uns* herabsenden möge«, *nachdem* Gott bereits die Gaben angenommen hat (– ich zitiere den Text von **byz Chrys** mit Tafts englischer Übersetzung und füge die armenische Textgestalt von **arm Ath** an):

schen und äthiopischen Quellen (OCA 262, Rom 2000), 543 (Credo 1, Abschnitt 30), 544 (Credo 3, Abschnitt 64).

5 Cf. G. Winkler, »Weitere Beobachtungen zur frühen Epiklese (den Doxologien und dem Sanctus). Über die Bedeutung der Apokryphen für die Erforschung der Riten«, OrChr 80 (1996), 182. Man sollte dabei auf keinen Fall von einer »Logos«-Epiklese sprechen: der Begriff »Logos« kommt in den gesamten Thomasakten nicht vor.

6 *Ibid.*, 185, 186.

Nr. 4

Taft 55, 78:

Ὅπως ὁ φιλόανθρωπος Θεὸς ἡμῶν
 ὁ προσδεξάμενος αὐτὰ εἰς τὸ ἅγιον καὶ ὑπερουράνιον
 καὶ νοερὸν αὐτοῦ θυσιαστήριον εἰς ὁσμὴν ευωδίας πνευματικῆς,
ἀντικαταπέμψῃ ἡμῖν
 τὴν θείαν χάριν καὶ τὴν δωρεάν τοῦ ἁγίου Πνεύματος ...

*That our God, the lover of human kind,
 having received them [= the gifts]
 on his holy and heavenly and spiritual altar
 as a pleasing spiritual fragrance,
 may send down upon us in return
 the divine grace
 and the gift of the Holy Spirit...*

Die armenische Textgestalt von **arm Ath** lautet dabei:

arm Ath

Catergian – Dashian 698-699; Nersoyan 80:

Damit der Herr, unser Gott,
 der sie [= die Gabe] auf seinem heiligen,
 himmlischen und geistigen Altar (*ծառուցարանն*) angenommen hat,
dafür auf uns senden möge (*զիղխանական անաբոյժ ան մեզ*)
 die Gnade und Gabe des Heiligen Geistes...

Die Bitte in Nr. 4 von **byz Chrys** und **arm Ath**, *auf die Menschen* den Heiligen Geist *zu senden* ist wiederum typisch für Syrien, und aufgrund des Verbs »*senden*« ist zu präzisieren, daß diese Art von Epiklese im *west-syrischen* Liturgiekreis anzusiedeln ist.

Das heißt: in **byz Bas** und im Anschluß daran **byz Chrys** (= Nr. 21) sowie **arm Bas II** (und von **arm Bas II** abhängig **arm Ath**) handelt es sich bei Nr. 21 um eine *an Christus gerichtete epikletische Bitte* mit dem Verb »*komm!*« (im Imperativ), deren Ursprung in Ost-Syrien zu suchen ist (*pace* Taft, 109); in Nr. 4 von **byz Chrys** sowie **arm Ath** liegt eine *an Gott-Vater adressierte epikletische Bitte* mit dem Verb »*senden*« vor (und dabei in der grammatikalischen Form von: »er möge senden«), bei der eine *west-syrische* Herkunft anzunehmen ist. Beiden gemein ist der epikletische Charakter der *auf die Menschen* bezogene Bitte, was typisch für syrische Epiklesen ist. Die Gegenüberstellung verdeutlicht die unterschiedlichen Traditionstränge bei dieser eindeutig epikletischen Bitte:

Nr. 21

byz Bas, byz Chrys
arm Bas II, arm Ath

... *komm* (ἐλθέ / Լի)

um uns zu heiligen ...

Nr. 4

byz Chrys, arm Ath

Damit ... Gott ...

auf uns herabsenden möge

(καταπέμψῃ ἡμῖν / անսկսեցէ առ մեզ)

die Gnade und Gabe des Heiligen Geistes ...

Aber auch die Kollekte (= Nr. 14) zu den Fürbitten von **byz Chrys**, deren zentraler Teil die epikletische Bitte in Nr. 4 ist, mit ihrer Aufzählung der Früchte des Kommunionempfangs, hat wörtliche Überlappungen *mit der Epiklese* von **byz Chrys**, wie Taft selbst (pp. 106-107) auf anschauliche Weise mit der Gegenüberstellung von:

Kollekte von byz Chrys (= Nr. 14)
(Taft 55-56, 106-107)

und

Epiklese von byz Chrys
(Taft 106-107)

gezeigt hat.

Was folgt nun aus meiner Untersuchung von Nr. 4 + 21 + 14?

Nr. 21 und Nr. 4 sind Dubletten, denn beide beinhalten eine auf die Kommunion bezogene *epikletische* Bitte *für die Menschen*, wobei Nr. 21 typisch für die frühen *ost-syrischen*, und Nr. 4 charakteristisch für *west-syrische* Epiklesen ist. Aber auch Nr. 14 ist im Kontext der Epiklese zu deuten, wobei anzunehmen ist, daß Nr. 14 *die ursprüngliche* auf den Kommunion-Empfang vorbereitende *Oratio der byz Chrys gewesen sein könnte*, während Nr. 21 über *ost-syrischen* Einfluß erst von **byz Bas** aufgenommen und im Anschluß daran auch von **byz Chrys** übernommen wurde. Da die Armenier **byz Bas** ins Armenische übersetzten (= **arm Bas II**), ist diese Bitte dann ebenso in **arm Ath** integriert worden, die mehrere Elemente von **arm Bas** (und dabei hauptsächlich von **arm Bas I**) übernommen hat.

Etwas ähnliches ist von Nr. 4 zu sagen, auch diese epikletische Bitte ist von außen in die **byz Chrys** geraten. Es will mir scheinen, daß hier eine *west-syrische* epikletische Bitte auf beide, **byz Chrys** wie auf **arm Ath** ausgestrahlt hat. In diesem Zusammenhang sollte auch eine der oftmals formulierten Aussagen Tafts über die angebliche Abhängigkeit der armenischen von byzantinischen Gebräuchen näher in Augenschein genommen werden.

4. Die byz und arm Anaphoren und ihre Beziehung zueinander

Die oftmals vorgebrachte Behauptung Tafts, daß die armenische Anaphora (i.e. **arm Ath**) bzw. die armenische Liturgie angeblich so stark von **byz Chrys** bzw. der byzantinischen Liturgie abhängig sei (so z. B. 109, 153, usw.) bedarf der Nuancierung: Der *Grundstock* der »Anaphoren« (d. h. der Eucharistischen

Hochgebete), sei es von **arm Bas I**, oder **arm Ath**, (d. h. also das ursprüngliche armenische Formular [= **Bas**] und das spätere [= **Ath**]) zeigen keine wesentlichen Überlappungen mit der *byzantinischen Anaphora*, sondern überwältigende Gemeinsamkeiten mit syrischem Formelgut, was für **arm Bas I** von G. Winkler und für **arm Ath** von H.-J. Feulner nachgewiesen wurde.⁷ Dies gilt z. B. bei **arm Bas I** für: die Oratio post Sanctus, die Epiklese, die Anamnese und die Reihenfolge der Interzessionen, und bei **arm Ath** für: die Oratio ante Sanctus (in der Überleitung zum Sanctus), das Sanctus, die Oratio post Sanctus, die Einsetzungsworte, die Anamnese und die Epiklese.

Lediglich relativ sehr spät (d.h. nach dem 10. Jh.), und dabei nicht bei zentralen Bausteinen der »Anaphora«, lassen sich wirklich Übereinstimmungen mit dem byzantinischen Formular nachweisen, wobei wiederum bei vermeintlich typisch »byzantinischen« Bausteinen, wie z. B. dem Cherubikon, nachgewiesen werden kann, daß es sich hier nicht etwa um Eigentümlichkeiten der byzantinischen Liturgie handelt, die angeblich von den Armeniern übernommen wurden, sondern um antiochenisch-syrisches Traditionsgut, das in der byzantinischen wie armenischen Liturgie nachgewirkt hat bzw. von den Syrern direkt übernommen wurde; eine Abhängigkeit der armenischen Liturgie von der byzantinischen Liturgie kann zumindest bei den oben genannten Bausteinen nicht mehr behauptet werden.

Bei den hier besprochenen vorbereitenden Riten auf die Kommunion (so bei Nr. 4 + 21) ist ebenso nahegelegt worden, daß die Gemeinsamkeiten von **byz Chrys** und **arm Ath** bei Nr. 4 sehr wahrscheinlich auf eine gemeinsame *west-syrische* epikletische Bitte zurückzuführen ist, und bei Nr. 21 eine gemeinsame *ost-syrische* epikletische Bitte zu vermuten ist, die von **byz Bas** (und im Anschluß daran von **byz Chrys**) übernommen wurde. Die Präsenz dieser Oratio (Nr. 21) in **arm Ath** ist nicht darauf zurückzuführen, daß hier das byzantinische Formular von **Bas** oder **Chrys** auf **arm Ath** einen direkten Einfluß hatte, sondern sie ist auf die Tatsache zurückzuführen, daß die Armenier **byz Bas** übersetzt hatten (= **arm Bas II**), wie auch z.B. **byz Chrys** und andere Formulare, *ohne daß dies impliziert, daß diese übersetzten Anaphoren auch wirklich verwendet wurden*. Was jedoch nachgewiesen werden kann ist, daß

7 Cf. G. Winkler, »Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht II: Das Formelgut der Oratio post Sanctus und Anamnese sowie Interzessionen und die Taufbekenntnisse«, in: R.F. Taft – G. Winkler (Hrsg.), *Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948)*, Rome, 25-29 September 1998 (OCA 265, Rom 2001), 407-493; H.-J. Feulner, *Die armenische Athanasius-Anaphora. Kritische Edition, Übersetzung und liturgievergleichender Kommentar* (Anaphorae Orientales I, *Anaphorae Armeniacae* 1, Rom 2001), 269-270, 281-282, 283, 295-296, 334, 335, 357-361, 376, 406-408, 411, 455-456.

des öfteren Gebete oder Formulierungen von **arm Bas I** seltener von **arm Bas II**, von **arm Ath** übernommen wurden.⁸

Auch bei der sog. »Inklination« (cf. *infra*) kann nicht angenommen werden, daß **arm Bas I** von **byz Bas** abhängt, sondern die Gemeinsamkeiten, die tatsächlich bei einigen Formulierungen des Gebets vorliegen, verweisen auf eine ältere Überlieferung, aus der beide, **arm Bas I** und **byz Bas** geschöpft haben, wobei **arm Bas I** ein wesentlich älteres Stadium als **byz Bas** reflektiert.

5. Der Embolismus zum Pater noster (cf. Taft, pp. 153-154)

Der Embolismus, den wir in vielen Liturgien vorfinden, fehlt interessanterweise in den byzantinischen Formularen, bei **byz Chrys** wie bei **byz Bas**, worüber uns Taft (pp. 153-154) informiert. Dem ist jedoch hinzuzufügen, daß der Embolismus z. B. in der ägyptischen Überlieferung von **Bas** vorliegt, was sich mit **äg gr Bas** beweisen läßt,⁹ ferner ebenso in der ältesten armenischen Redaktion von **Bas** (**arm Bas I**) bezeugt ist, dann weitertradiert worden ist und über den Einfluß von **arm Bas I** auch in die armenische Athanasiusliturgie (**arm Ath**) integriert wurde, wie Xosrov Anjewac'i (10. Jh.) und der Textus receptus bezeugen.

Dieser Befund beweist, daß der Embolismus im Formular von **Bas** einst präsent war und erst mit der späten Redaktion von **Bas**, wie sie **byz Bas** reflektiert, dann herausgenommen wurde und somit ebenso in **byz Chrys** fehlt.

Dabei ist der armenische Traditionsstrang, das heißt: die erste Redaktion der Basiliusliturgie (**arm Bas I**), davon beeinflusst die Athanasiusliturgie (**arm Ath**) wie sie durch Xosrov Anjewac'i im 10. Jahrhundert und im Textus receptus vorliegt, mit folgenden Varianten bezeugt:

arm Bas I

Catergian – Dashian 152:

Herr der Herren

Gott der Götter,¹⁰

8 Cf. G. Winkler, »Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht I: Anmerkungen zur Oratio post Sanctus und Anamnese bis Epiklese«, *Orientalia Chr. Periodica* 63 (1997), 363-420, hier insbes.: 386-388; Feulner, *Die armenische Athanasius-Anaphora*, 241-243, 250-252, 253, 298-299, 302-303, 329-330, 335, 361-363, 371, 376-377, 446-449, 452, 458.

9 Cf. Renaudot I, 74.

10 Diese Formulierung ist mir nur über die Apk 4,8 und dabei ausschließlich in der äthiopischen Textgestalt sowie über mehrere äthiopische Anaphoren bekannt. Zu Apk cf. J. Hofmann, *Die äthiopische Übersetzung der Johannes-Apokalypse* (CSCO 281-393, *script. aeth.* 55-56, Löwen 1967) 35 (= textus), 31 (= versio). Dabei lautet der äth Text (p. 35): heilig, heilig, heilig, Herr,

ewiger König,
 unaussprechlicher Gott
 Licht, Schöpfer des Himmels und der Erde.
 Ich bitte dich von meinem ganzem Herzen:
 übergib uns nicht der Versuchung (*Hs M*: und der Verurteilung)
 sondern erlöse uns von dem Bösen
 und bewahre uns vor der Versuchung.
 Denn dein ist die Herrschaft und das Königreich und die Macht
 und dir gebührt die Herrlichkeit, die Regentschaft und die Ehre
 jetzt und immerdar und in Ewigkeit.

arm Ath (Xosrov Anjewac'i)

Catergian – Dashian 293; Cowe 204/205:

Herr der Herren
 Gott der Götter,
 himmlischer Vater,

übergib uns weder der Versuchung
 noch der Verurteilung,
 sondern erlöse uns von dem Bösen,
 bewahre uns vor der Versuchung.
 Denn dein ist die Macht, die Herrschaft
 und das Königreich
 und dir gebührt die Herrlichkeit,
 die Regentschaft und die Ehre,
 jetzt und immerdar
 und von Ewigkeit zu Ewigkeit.

arm Ath (Textus receptus)

Catergian – Dashian 701; Nersoyan 82/83:

Herr der Herren
 Gott der Götter,
 ewiger König, Schöpfer aller Geschöpfe,
 Vater unseres Herrn Jesus Christus,
 übergib uns nicht der Versuchung,

sondern erlöse uns von dem Bösen
 und bewahre uns vor der Versuchung.
 Denn dein ist das Königreich
 und die Macht
 und die Herrlichkeit

in Ewigkeit.

Taft vertritt (p. 153) die Auffassung, daß im »äthiopischen Ritus« der Embolismus unbekannt ist, wobei Taft des öfteren von der »Anaphora der Äthiopier« oder vom »äthiopischen Ritus« spricht (so z. B. 157, 162, 194, *usw.*), womit stets die äthiopische Apostelliturgie gemeint ist, worauf bereits hingewiesen wurde. Was den Embolismus anbetrifft, so ist er in den meisten äthiopischen Anaphoren tatsächlich nicht belegt, eine Ausnahme bildet jedoch z. B. die äthiopische Gregoriusliturgie I, die in Nr. 84-85 einen Embolismus bezeugt.

Gott der Götter ... Diese Formulierung ist z. B. in folgenden äthiopischen Anaphoren nachweisbar: in der Anaphora »der 300« (Nr. 13 + 61), Gregorius I (Nr. 46), Epiphanius (Nr. 42). S. dazu G. Winkler, *Das Sanctus. Über den Ursprung und die Anfänge des Sanctus und sein Fortwirken* (OCA 267, Rom 2002), 57 (sowie Index, 267-268, 281 [= Apk 4,8]).

6. Die sog. Inklinaton: Aufforderung + Oratio

(= Nr. 19-20, cf. Taft, pp. 56-57, 155-197, 506, 512)

Dabei spricht Taft (p. 173) von »Armenian UrBas«. Eine armenische Textgestalt von **UrBas** gibt es nicht, worauf bereits oben hingewiesen wurde. Jedoch ist dabei die hochbedeutsame erste armenische Redaktion von **Bas** (**arm Bas I**) zu erwähnen. Und diese Textgestalt von **arm Bas I** führt uns dabei m. E. auf eine neue Spur.

Die Übersetzung von **arm Bas I** müßte dabei auf Englisch folgendermaßen lauten (– ich korrigierte Taft, 174-175 –):

arm Bas I

Catargian – Dashian 152, 154:

Father of mercies and God of consolation,
 you who consoles [2. Pers.] us at any time
 – all those who have bowed their heads before your Godhead:
 priests, deacons, men, women, the old, the young –
 have pity, bless, and unite and strengthen them
 under the protection of your all-powerfull arm,
 empower them in every good work,
 remove from them every evil
 by the grace and love for humankind
 of our Lord and Saviour Jesus Christ,
 with whom to you, almighty Father,
 together with your life-giving and liberating Holy Spirit
 belong glory, sovereignty and honour
 now and forever and to eternity.

Meines Erachtens gehört diese Oratio von **arm Bas I** – *bei der der Hinweis auf das Beugen der Häupter grammatikalisch wie ein Einschub erscheint* – in den unmittelbaren Kontext des »Vater unsers« und des Embolismus, dessen Gedanken in diesem Gebet aufgenommen und weitergeführt werden.

Die Aufforderung des Diakons, die nach der byzantinischen Formel: τὰς κεφαλὰς ἡμῶν τῷ κυρίῳ κλίνειτε (Taft, p. 160) lautet, hat in der gesamten armenischen Überlieferung dem Wortlaut nach überhaupt nichts mit dem *Beugen des Hauptes* zutun, sondern hier heißt es z. B. bei **arm Bas I** und **arm Ath**:

arm Bas I

Աստուծոյ երկրորդ (so Hs M; cf. Catargian – Dashian 152, krit. App. 245)

= »[Laßt uns] vor Gott niederf.«

arm Ath

Աստուծոյ երկրպագեցուք¹¹ (cf. Catergian – Dashian 701; Nersoyan 84)

= »Laßt uns vor Gott niederfallen«

(wörtlich: »Laßt uns für Gott die Erde küssen«) mit der Bedeutung von:

»Laßt uns Gott anbeten«

Ähnliches gilt von der Antwort. Im byzantinischen Formular σοὶ Κύριε, im Armenischen hingegen: *անաղի քն տէր*¹² = »vor dir Herr, o Herr«, was dem syrischen »Coram te, Domine Deus noster« gleicht (so z. B. in der syrischen Anaphora des Timotheus, Taft, p. 162), was wiederum mit einigen ägyptischen Formularen übereinstimmt.

Die Textgestalt der Oratio von **byz Bas** gehört einer späteren Zeit an als **arm Bas I**; bei **arm Bas I** eine Abhängigkeit von **byz Bas** anzunehmen, wäre anachronistisch.

Außerdem: hier einen Zusammenhang mit einer formellen Entlassung jener anzunehmen, die nicht an der Kommunion teilnehmen – dies im Kontext des öffentlichen Bußwesens, wie Taft annimmt – kann ich nicht erkennen, zumindest nicht für die älteste armenische Überlieferung, die früher anzusetzen ist als **byz Bas**. In **arm Bas I** gehört das Gebet in das Umfeld des »Vater unsers« mit dem Embolismus und hat somit gewiß nichts mit einer »Entlassung« zu tun.

Zusammenfassend ergibt sich dabei zunächst folgende Beobachtung:

(1) In **arm Bas I** (wie auch z. B. **arm Ath**) ist bei der Aufforderung des Diakons überhaupt nicht vom *Beugen des Hauptes* die Rede, sondern die Aufforderung lautet: »Laßt uns vor Gott niederfallen« mit der Bedeutung von Gott anzubeten.

(2) Bei **arm Bas I** erscheint der Hinweis auf diejenigen, »die ihr *Haupt gebeugt* haben« als Interpolation, wie die grammatikalische Konstruktion (d. h. Wechsel von 2. Pers. Präs. zum Partizip, das nicht zu 2. Pers. Präs. gehört) nahelegt.

(3) Das Gebet in **arm Bas I** ist eigentlich eine Oratio, die das Gedankengut des »Vater unsers« mit seinem Embolismus weiterführt. Diese Gebet gehört zumindest in **arm Bas I** zum »Vater unser« mit dem Embolismus und hat nichts mit einer »Entlassung« zu tun.

(4) Die Oratio in **byz Bas** nimmt hingegen Bezug auf die Kommunion.

(5) Die entsprechende Oratio in **byz Chrys** ist ein Inklinationsgebet, dem die Bezugnahme auf die Kommunion fehlt.

(6) Somit ist zu vermuten, daß dieses Gebet, das entweder das Gedankengut des »Vater unsers« weiterführen kann (wie **arm Bas I** nahelegt) oder sich auf

¹¹ Bei Taft, 162, Druckfehler.

¹² S. vorangehende Anm. Bei *քեղ տէառն յանձն* haben sich ebenso Druckfehler eingeschlichen.

den Kommunionempfang bezieht (so **byz Bas**), in den »orientalischen« Anaphoren (im Gegensatz zu den griechischen) offenkundig keinen Hinweis auf das *Beugen des Hauptes* beinhaltet hat, so zumindest **arm Bas I**. Von einem anderen Traditionsstrang ist dann das *Beugen des Hauptes* in die Oratio von **arm Bas I** interpoliert worden. Andere Überlieferungen, wie z. B. **byz Chrys** haben aus dem Gebet eine Oratio gemacht, die ausschließlich der Inklinaton des Hauptes gilt. Was mir hier wirklich von Bedeutung scheint ist der Befund, daß diese Oration der sog. Inklinaton *in ihrem Inhalt in höchstem Grade variabel ist*, so auch in der äthiopischen Überlieferung, wie der Überblick weiter unten zeigt. Aus dem Befund von **byz Chrys** Verbindung mit einer »Entlassung« konstruieren zu wollen, ist völlig unnötig.

Bei der Aufforderung des Diakons handelt es sich meines Erachtens um unterschiedliche Überlieferungen, die »orientalische«, bei der der Diakon das anwesende Volk auffordert »Gott anzubeten«, so der armenische und äthiopische Traditionsstrang, und die griechische Überlieferung, das »Haupt zu beugen«. Auf die äthiopischen Liturgien, die beide Überlieferungen miteinander verschmolzen haben, wird gleich noch näher eingegangen werden.

7. Strukturelle Probleme:

Die Deutung der Zugehörigkeit der sog. Inklinaton

(= Nr. 18-20, cf. Taft, pp. 56-57, 155-197)

Um meinen Ausführungen besser folgen zu können, schicke ich einen strukturellen Überblick über den relevanten Teil voran, der meines Erachtens anders interpretiert werden kann als bei Taft.

I. Das Vater unser

- Überleitung (= Nr. 15, Taft, p. 56)
- Vater unser (= Nr. 16, Taft, p. 56)
- [fehlender Embolismus in den byz Formularen von Bas + Chrys]
- Doxologie (= Nr. 17, Taft, p. 56)

II. Die sog. Inklinaton

- Segen (= Nr. 18, Taft, p. 56)
- Aufforderung des Diakons, »das Haupt zu beugen« (= Nr. 19, Taft, p. 56)
- Inklinations-Gebet (= Nr. 20, Taft, pp. 56-57, s. dazu 155-197)
- sog. Elevations-Gebet (= Nr. 21, Taft, p. 57; s. *dazu meinen Kommentar oben*)
- Inklinaton des Priesters + Diakons mit kurzer Formel (= Nr. 22, Taft, p. 57)

III. Sancta sanctis

- Aufforderung des Diakons: πρόσχωμεν (= Nr. 23, Taft, p. 57)
- τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις (= Nr. 24, Taft, p. 57)
- Antwort: Εἰς ἅγιος Κύριος, Ἰησοῦς Χριστός ... (= Nr. 25, Taft, p. 57)

Wenn man das sog. Elevations-Gebet (= Nr. 21) bei **II** (das nichts mit der Elevation zu tun hat und von außen in die **byz Chrys** interpoliert wurde, wie oben nahegelegt wurde, cf. *supra*: 3. Das sog. Elevationsgebet) herausnimmt, dann bilden alle Elemente von **II** eine Einheit, die unter dem Vorzeichen der sog. Inklinatation stehen.

Für Taft bildet die Inklinatation (pp. 155-197, 512) *das Problem schlechthin* bei der Untersuchung der Riten zur Vorbereitung auf den Kommunionempfang, das der Autor mit großem Aufwand, auch unter Einbezug westlicher Quellen (pp. 184-193) zu lösen suchte, was bereits H. Brakmann aufgefallen war.¹³ Nach Taft ist das »Inclination-Prayer by nature a prayer of conclusion or a final blessing at the end of a liturgical service or one of its constituent parts« (p. 512, s. dazu 155, 157).

Taft vertritt also die Ansicht, daß die Inklinatation von **byz Chrys** ursprünglich ein Abschluß für die Entlassung all jener war, die nicht an der Kommunion teilhatten; und diese formelle Entlassung assoziiert Taft mit dem öffentlichen Bußwesen (pp. 155, 193-196), obwohl es hierfür keine byzantinischen Zeugen gibt. Bestärkt wird der Autor in seiner Ansicht dadurch, daß das Inklinationsgebet in **byz Chrys**, **arm Ath** und **äth Ap-An**¹⁴ eigentlich keine auf die Kommunion vorbereitenden Gebete sind (p. 194). (Was die äthiopischen Gebete anbetrifft, so wird darauf noch weiter unten näher eingegangen werden.) Taft wurde zweifelsohne indirekt auch durch die Annahme von J. Mateos bestärkt, der ebenfalls davon ausgegangen war, daß das Inklinationsgebet von **Chrys** ursprünglich nicht an seiner heutigen Stelle stand, sondern am Ende des Wortgottesdienstes.¹⁵

Taft zieht deshalb die Methode der vergleichenden Liturgiewissenschaft heran, um das Problem der Stellung dieses liturgischen Bausteins zu lösen. Dieser Methode ist gewiß zuzustimmen, freilich sollten dabei die verwandten östlichen Quellen der Liturgie herangezogen werden, nicht die westlichen.¹⁶ Und in der

13 Diese Quellen hatte Taft bereits in einem früheren Beitrag in *Ecclesia Orans* 3 (1986) mit einbezogen und diesen Artikel in erweiterter Form in die jetzige Untersuchung integriert. H. Brakmann hatte dabei im *Archiv für Liturgiewissenschaft* 30 (1988) 341 bereits Vorbehalte geäußert: »Chrys bietet für die 'euchê tês kephaloklisias' vor dem Sancta sanctis ein Formular, das im Gegensatz zu den Paralleltexten in byz Bas + Präs nicht eigentlich auf die Kommunion vorbereitet, sondern wie ein Entlaßgebet wirkt ... T. sieht darin ... das Denkmal einer vormaligen Entlassung von Nicht-Kommunikanten ... nach dem Hochgebet. Der Nachweis mit den Methoden der Lit. Komparatistik versucht, überzeugt noch nicht. Eine im Westen auch unstreitig bezeugte Übung gestaltet, wie T. natürlich weiß, nicht ohne weiteres, auf östliches zurückzuschließen.«

14 Taft spricht dabei (p. 194) von den »Armenian and Ethiopian rites«, womit die armenische Athanasiusliturgie (**arm Ath**) und die äthiopische Apostelliturgie (**Ap-An**) gemeint sind.

15 S. dazu Taft, p. 195, 173.

16 S. dazu Anm. 13.

Tat verhilft m. E. die Untersuchung der verwandten armenischen und äthiopischen Texte weiter.

Als erstes ist nochmals auf die Beobachtung zu verweisen, daß die armenischen Anaphoren an dieser Stelle nicht dem byzantinischen Wortlaut der Aufforderung des Diakons folgen. In der **byz Chrys** heißt es: τὰς κεφαλὰς ἡμῶν τῷ κυρίῳ κλίνετε (= Nr. 19, Taft, pp. 56, 160), im armenischen Text der Anaphoren (so z. B. **arm Bas I + II**, **arm Ath usw.**) hingegen: Աստուծոյ երկրպագեցուք = »laßt uns niederfallen vor Gott« (wörtl.: »laßt uns für Gott die Erde küssen«) mit der Bedeutung von: »*Laßt uns Gott anbeten*«. Man beachte dabei folgendes:

- (1) das unterschiedliche Vokabular (– so ist im armenischen Text überhaupt nicht vom Beugen *des Hauptes* die Rede!),
- (2) die verschiedenartige grammatikalische Konstruktion!

Außerdem lautet die Antwort in der byzantinischen Liturgie: Σοὶ Κύριε, in den armenischen Liturgien hingegen: Աստուծոյ քո տէր = »Vor dir, o Herr!« (was sich auf die Aufforderung bezieht: »Laßt uns niederfallen vor Gott«).

Meines Erachtens haben wir hier zwei unterschiedliche Traditionsstränge vor uns.

byz: τὰς κεφαλὰς ἡμῶν τῷ κυρίῳ κλίνετε.
Σοὶ Κύριε.

arm: Laßt uns niederfallen vor Gott!
Vor dir, o Herr!

Diese Beobachtung ist insofern von Belang als sie uns hilft, die Inklinaton von **byz Chrys** richtig zu deuten. Denn diese *Inklinaton* (der **byz Chrys**) und die analoge *Prostration* (der armenischen Anaphora) *sind nicht als Abschluß zu interpretieren, sondern als Beginn* zu einem neuen liturgischen Baustein, ähnlich wie es *zu Beginn* der byzantinischen Vesper z. B. heißt: Δεῦτε προσκυνήσωμεν καὶ προσπέσωμεν τῷ βασιλεῖ ἡμῶν Θεῷ.

Das heißt, die *Inklinaton bzw. Prostration* (= **II.**), deren Anfänge in den Beginn des 5. Jahrhunderts hinabreichen, *gehen dem Sancta sanctis voran und gehören zu diesem Ausruf*: τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις (= **III.** Sancta sanctis). Die Inklinaton / Prostration ist in jenen eucharistischen Zusammenhang zu stellen, den Taft (pp. 512-513) selbst als so überaus bedeutsam herausgestellt hat: »In the last quarter of the fourth century we first hear the eucharist called a »dread (φοβερόν)« mystery, to be approached with »fear and awe...«. Das »Niederfallen vor Gott« ist sinnfälliger Ausdruck der großen Ehrfurcht vor den gewandelten heiligen Gaben, den τὰ ἅγια, die die Gläubigen sich anschicken, nun zu empfangen. Das heißt, die armenische Ausdrucksweise reflektiert diese Haltung deutlicher als die griechische Aufforderung zur Inklinaton des Hauptes.

Daß diese Interpretation richtig ist, untermauert der Befund der äthiopischen Anaphoren:

(1) Die äthiopischen Anaphoren, wohl ausgehend von **äth Ap-An** (vielleicht zudem noch **äth JChr**¹⁷), die möglicherweise alle anderen äthiopischen Anaphoren beeinflussten, verschmolzen die beiden Traditionsstränge der Aufforderung des Diakons: »Beugt eure Häupter« und »Laßt uns niederfallen vor dem Herrn«, an die sich die Antwort: »Vor dir, o Herr...«, anschließt; ein *σοι Κύριε* ist unbekannt.

(2) Außerdem ist bei den äthiopischen Zeugen deutlich zu erkennen, daß diese Aufforderung des Diakons und die Antwort darauf in einem Zusammenhang mit dem »Sancta sanctis« stehen.

(3) Zugleich wird die Inklinaton + Prostration in einen Zusammenhang erstens mit den Engeln und zweitens mit dem Sanctus der Engel gestellt.¹⁸

Das heißt das »Sancta sanctis« und die Antwort darauf stehen entwicklungsgeschichtlich in einem Kontext mit dem Heilig-Ruf (d. h. dem Sanctus), wie an anderer Stelle bewiesen wurde.¹⁹

Alle äthiopischen Anaphoren belegen an dieser Stelle folgende Struktur (– ich benütze hierfür den Textus receptus, *Mäshafä qəddase*, und ziehe dazu die englische Übersetzung von M. Daoud mit heran²⁰):

I.	(People:)	The hosts of angels ...
	(Assistant Deacon:)	Open ye the gates, princes [= Ps 24 (23),7]
IIa	(Deacon:)	Ye who are standing, <i>bow your heads</i> .
	(Priest:)	<i>variable</i> Oratio
IIb	(Deacon:)	<i>Worship the Lord</i> with fear.
	(People:)	<i>Before thee Lord</i> , we worship ...
		[Interpolation: »Prayer of Penitence«]
III.	(Deacon:)	Give head (cf. <i>πρόσχωμεν</i>)
	(Priest:)	Holy things for the holy (ጥጥ ሳጥ : ለጥጥ ሳጥ :)
	(People:)	The one Father [is] holy! ²¹
		The one Son [is] holy!
		The one Spirit [is] holy!

Denkt man nun den Befund von **byz Chrys** sowie der armenischen und äthiopischen Liturgien nochmals durch und bedenkt dabei, daß nach Taft (pp. 65, 508) *um 350* im antiochenischen Raum folgende Struktur bezeugt ist:

17 Damit ist die äthiopische Apostel-Anaphora (**äth Ap-An**) und die äthiopische Anaphora »unseres Herrn Jesus Christus« (**äth JChr**) gemeint.

18 Cf. Winkler, *Das Sanctus*, 250-264.

19 Ibid., 250-256.

20 Die Antwort auf das »Sancta sanctis« übersetze ich anders als Daoud.

21 S. dazu meine Erörterungen in: *Das Sanctus*, 254 mit Anm. 177, 255.

- Segensgruß
- Προόχωμεν
- Sancta sanctis,

so muß geschlossen werden, daß das Mitte des vierten Jahrhunderts belegte *προόχωμεν* mit dem Sancta sanctis *als ursprünglicher Aufruf zum Kommunionempfang* zu deuten ist; das im fünften Jahrhundert aufgekommene »Beugt die Häupter« (bzw. »Laßt uns niederfallen«) mit der dazugehörigen Oratio hingegen *als zusätzlicher Aufruf*, also eigentlich als eine Dublette zu *προόχωμεν* aufzufassen ist, so wie in wesentlich späterer Zeit dann in **byz Chrys** noch ein *dritter Aufruf* hinzugesetzt wurde.

Bei der ersten Verdoppelung (= II in meinem Überblick) sind sehr wahrscheinlich unterschiedliche Überlieferungen miteinander verschmolzen worden.

Ähnliches mußte schon bei anderen Stellen, so bei den Gebeten von **byz Chrys** festgestellt werden: Nr. 21 ist eine Dublette zu Nr. 4, wobei Nr. 21 über ost-syrischen Einfluß erst in die **byz Bas**, dann in die **byz Chrys** aufgenommen wurde. Im Gegensatz dazu scheint Nr. 4 aus einer west-syrischen Überlieferung hervorgegangen zu sein.

In meinem Diskussionsbeitrag versuchte ich vor allem den orientalischen Traditionsstrang mit heranzuziehen, was dazu führte, daß ich bei der Interpretation einiger Bestandteile der **byz Chrys** zu anderen Ergebnissen gekommen bin als Taft. Ein wesentliches Merkmal von **byz Chrys** scheint mir *die Verschmelzung von liturgischen Bausteinen unterschiedlicher Herkunft zu sein*, die die Deutung der einzelnen Elemente von **byz Chrys** so sehr erschweren. Dies gilt für die zentrale epikletische Bitte (Nr. 4) innerhalb der Fürbitten, die aufgrund ihres Vokabulars mit der west-syrischen Überlieferung zu verbinden ist. Die Kollekte (Nr. 14), die auffällige Gemeinsamkeiten mit der *Epiklese* von **byz Chrys** zeigt (was bereits von Taft überzeugend nachgewiesen wurde), dürfte dabei die eigentliche, der Chrysostomusliturgie eigene Oratio gewesen sein, nicht die epikletische Bitte von Nr. 4, die über west-syrischen Einfluß in die byzantinische Überlieferung Eingang fand.

Hierher gehört auch noch das sog. Elevationsgebet (Nr. 21), das kein Elevationsgebet ist (wie bereits von Taft betont wurde), sondern im Kern ebenso eine *epikletische* Bitte beinhaltet, deren Vokabular auf eine ost-syrische Herkunft verweist, also ebenso von außen in die byzantinische Überlieferung eindrang. Diese Oratio ist nicht, wie Taft annahm, eine Bitte um Annahme der Oblatio.

Die sog. Inklinatio hat meines Erachtens nichts mit einer Entlassung im Kontext des öffentlichen Bußwesens zu tun, sondern über den Einbezug der orientalischen Überlieferung, bei der nicht vom Beugen *des Hauptes* die Rede

ist, sondern von einem Niederfallen vor Gott, liegt es viel näher, hier eine Verbindung mit dem »Sancta sanctis« zu sehen: Die Gläubigen fallen vor den geweihten und damit »heiligen Gaben«, den τὰ ἁγία, nieder, die sie nun empfangen werden. Dies wird besonders deutlich durch die armenische Rezension von **Bas** und vor allem durch die äthiopische Überlieferung.

Was den Embolismus anbetrifft, so ist dabei zu betonen, daß der ursprünglichen Überlieferung von **Bas** der Embolismus sehr wohl bekannt war und daß der Wegfall des Embolismus im byzantinischen Traditionsstrang eine sekundäre Entwicklung darstellt.

Eine Relektüre des vorgelegten Materials ist stets so viel leichter als in einer ersten Sichtung des immensen Materials die Pfade erst einmal anlegen zu müssen, um die Richtung zu weisen. Der vorgelegte Band ist ein ausgezeichnetes Nachschlagewerk für die Fragen im Zusammenhang mit der Entwicklungsgeschichte der auf den Kommunionempfang vorbereitenden Riten der byzantinischen Chrysostomusliturgie und belegt aufs Neue die immensen Sachkenntnisse des Autors über den byzantinischen Ritus, die lediglich beim Einbezug der orientalischen Quellen an einigen Stellen einer Modifikation bzw. Korrektur bedürfen.