

chischen Kirche sind, was ihre Namen bedeuten, und insbesondere, was man unter einem Kanon versteht, aus welchen biblischen Oden er sich zusammensetzt und welche Rolle dabei der Irmos spielt¹.

Diese verschiedenen Versehen beeinträchtigen jedoch nicht den Wert und das schöne Verdienst der Arbeit im allgemeinen.

Prof. MAX, Herzog zu Sachsen.

Anaphorae Syriacae quotquot in codicibus adhuc repertae sunt cura Pontificii Instituti Studiorum Orientalium editae et latine versae. Volumen I. — Fasciculus 1. Rom 1939. — XLIX, 96 S. — 4^o.

Introductio ... A. Raes. — *I. Anaphora Timothei Alexandrini* ... A. Rücker. — *II. Anaphora Severi Antiocheni* ... H. W. Codrington.

Den Plan eines Korpus von lateinischer Übersetzung begleiteter kritischer Ausgaben sämtlicher Denkmäler syrischer eucharistischer Liturgie hatte der selige Patriarch Ign. Ephrem II. Rahmani nach S. V der *Praefatio* bereits zur Zeit seiner Veröffentlichung des *Testamentum Domini* ins Auge gefaßt. Nachdem er mich in Rom zur Mitarbeit bei der Ausführung desselben gewonnen hatte, haben wir gemeinsam die Richtlinien des Unternehmens bis ins einzelne ausgearbeitet, und mit dem Feuereifer des eben Dreißigjährigen habe ich alsdann in dieser Zeitschrift II (1902) S. 434ff. über unser Vorhaben in der Mitteilung *De „Corpore Liturgiarum Syriacarum“ edendo* berichtet. Auch nicht von einer einzigen Seite aus ist uns die dabei von mir als unerläßlich erbetene Unterstützung angeboten worden. Mich selbst hat der Wirbelsturm einer Lebens-Odyssee in andere Pfade geworfen, die sich nie mehr mit dem Lebensweg des gelehrten syrischen Kirchenfürsten kreuzen sollten. Er selbst ist später auf den Plan nicht wieder zurückgekommen, und die Sache blieb, so dringlich sie gewesen wäre, liegen. Nicht dankbar genug kann es begrüßt werden, wenn nunmehr etwas wesentlich Entsprechendes endlich an einem Korpus aller hs.lich nachweisbaren syrischen Anaphoren nach ungefähr genau dem von uns aufgestellten Grundsätzen der Einzeldurchführung durch das Päpstliche Institut für Orientalische Studien in Angriff genommen wird. Mit um so tieferer persönlicher Ergriffenheit bringe ich die stattliche erste Lieferung des — leider in einem recht unhandlichen Format erscheinenden — Werkes, dessen Vollendung noch zu erleben ich nicht entfernt hoffen darf, zur Anzeige, als dasselbe die Widmung an S. Eminenz E. Kardinal Tisserant trägt, den als jungen Minoristen stark zwei Jahre nach den zwischen Patriarch Rahmani und mir gepflogenen Besprechungen ein vom Dezember 1904 bis Juli 1905 dauerndes unvergeßliches *contubernium* in der damaligen *École Biblique Internationale* der Dominikaner von *Saint Étienne* in Jerusalem mit mir verband.

Allerdings bleibt der Rahmen des nunmehr zu verwirklichenden Unternehmens gegenüber dem von Rahmani und mir geplanten insofern doch ein wesentlich engerer, als dasselbe sich auf die Anaphoren der beiden westsyrischen Riten —

¹ Ich möchte mir dieser Ausstellung des hochverehrten Herrn Rezensenten gegenüber den Hinweis darauf erlauben, daß der vorliegende erste Band der Pentekostarion-Übersetzung von P. Kirchhoff als Fortsetzung seiner vierbändigen Triodion-Übersetzung gedacht ist und daß in der zu dieser von mir beigeordneten Einleitung wesentlich den geäußerten Wünschen entsprochen sein dürfte.

Der Herausgeber A. Baumstark.

des jakobitischen bzw. unierte syrisch-antiochenischen und des maronitischen — beschränken wird. Dies ergibt sich aus dem ersten Abschnitt der an Raum rund ein Drittel der vorliegenden Lieferung einnehmenden allgemeinen *Introductio*, an der P. A. Raes S. J. eine in der schlichten Anspruchslosigkeit ihres naturgemäßen Charakters durch sachliche Gediegenheit mustergültige Arbeit beige-steuert hat.

Hier wird nämlich (S. V—X) zunächst nach den Ausgaben des Missale Šarfah 1922 und des Diakonale Šarfah 1921 des syrisch-antiochenischen und des Missale Beirut 1908 des maronitischen Ritus ein Überblick über Aufbau und unveränderlichen Textbestand des festen Rahmens geboten, dem die einzelnen Gebete jener Anaphoren sich einfügen. Weiter bringt die *Introductio* (S. XI—XV) ein alphabetisches Verzeichnis der für die einzelnen Anaphoramente namhaft gemachten Autoren unter Angabe der Initien der ersteren (S. XV bis XXXVIII), ein nach der alphabetischen Reihenfolge ihrer Aufbewahrungsorte aufgebautes Verzeichnis sämtlicher bislang bekannt gewordenen Hss. westsyrischer Anaphoren mit Angabe ihres jeweiligen Bestandes an solchen und (S. XXXIX—XLII) einen wieder nach der alphabetischen Folge der Autorennamen geordneten Überblick über die in diesem überaus weitschichtigen hs.lichen Material auf die einzelnen Texte entfallende Überlieferung, woran sich (S. XLIIIff.) einige zusammenfassende erläuternde Bemerkungen zur Bewertung der hs.lichen Überlieferung anschließen. Nachweise der bisherigen Ausgaben (S. XLVf.) und Übersetzungen (S. XLIIff.) sind im allgemeinen ebenso sorgfältig ausgearbeitet wie jene drei Listen. Immerhin muß ich gegen S. XLVII berichtigen, daß meine Ausgabe der Athanasius-Anaphora II S. 90—129 dieser Zeitschrift nicht von einer deutschen, sondern von einer lateinischen Übersetzung begleitet ist. Die schließlich (S. XLVIIIff.) entwickelten Editionsgrundsätze sind restlos zu billigen. Insbesondere ist es in hohem Grade zu begrüßen, daß die einzelnen Hss. dasselbe Signum durch das ganze Werk beibehalten. Man fragt sich nur, warum dann diese Siglen nicht auch schon von vornherein festgelegt und in dem Gesamtverzeichnis der Hss. sofort mit vermerkt wurden.

Die beiden alsdann zuerst zur Edition gelangenden Anaphoren erwecken vor allem als zweifellose Übersetzungen griechischer Originale in jedem Falle verhältnismäßig hohen Alters und dadurch ein besonderes Interesse, daß anderweitige Parallelüberlieferung einzelner ihrer Formeln vor eigenartige Probleme stellt. Völlig unbekannt war von ihnen bisher die erste, für die jener Übersetzungscharakter hs.lich ausdrücklich bezeugt ist und in deren — gewiß nicht nur angeblichem — Originalautor „Timotheos Patriarch von Alexandria“ der Herausgeber Ad. Rücker im Hinblick auf die in der Richtung des zenonischen Henotikons sich bewegenden christologischen Formulierungen des *Post Sanctus*-Teiles ihres Dankgebetes (S. 16—19) — was einstweilig am nächsten liegt — den dritten jenes Namens (518—535) erblicken möchte. Seine durch knappe Klarheit ausgezeichnete Einleitung (S. 3—8) behandelt neben dieser Autorenfrage die sicheren Anzeichen der tatsächlich ägyptischen Herkunft des Originals, die wenig zahlreichen den syrischen Text überliefernden Hss. und ihre Klassifizierung, wobei von einem dreifachen verschiedenen Aufbau, in welchem das Interzessionsgebet in ihnen vorliegt (S. 6f.), ein instruktives tabellarisches Bild geboten wird.

Als ܥܠܡܐ (neu) aus dem Griechischen geflossen bezeichnet sich selbst in der Überschrift der syrische Text der Hs. *Brit. Mus. Add. 14520* des 8. oder 9. Jahrh.s, mit dem der fragmentarische einer zweiten Londoner Hs. *Brit. Mus. Add. 14518* übereinstimmt. R. bezeichnet es S. 4 Ak. I unter Verweis auf J. Lebon *RHE.* XXIII S. 906 und H. W. Codrington *JTSt.* XXXIX S. 147ff. als zweifelhaft, ob der Ausdruck im Sinne eines „iterum“ — besser: „denovo“! — oder nur eines „recentior“ zu verstehen sei, setzt dann aber, gewiß zutreffend, doch entschieden das Erstere voraus und läßt im Gegensatz zu dieser —

dann etwa in die Sphäre Ja'qōßs von Edessa führenden — Neuübersetzung eine ursprüngliche Übertragung ins Syrische der doppelten abweichenden Textüberlieferung zugrunde liegen, die einerseits durch zwei junge Hss. des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem, andererseits auf maronitischem Boden durch eine solche des maronitischen Patriarchatsklosters in Bkerke bzw. deren im Kloster der Libanonmissionäre zu Krem befindliche Kopie vertreten wird. Doch liegt weder hier noch dort jener ältere syrische Text rein vor. Zum Beweise der ägyptischen Bodenständigkeit des Originals würde allein die Tatsache genügen, daß im Interzessionsgebet (S. 30 Z. 17 = Übs. 31 Z. 19f.) die spezifisch ägyptische Bitte um genügende Stärke des Nilanschwellens ihren Platz hat, wobei das tatsächlich vorliegende, pluralische *ἡ ἡμεῖς* (der Flüsse) natürlich auf innersyrischer Textentwicklung im Gegensatz zu einem für das Original zu unterstellenden τοῦ ποταμοῦ beruhen wird. Weiterhin verweist R. in dieser Richtung (S. 4) außer gelegentlichen Berührungen mit der Markusliturgie, speziell des Interzessionsgebets mit koptischen Liturgiebruchstücken und den engsten Beziehungen des letzten Inklinationsgebets zu demjenigen der Gregoriosliturgie auch darauf, daß die beiden Gebete vor dem *Pater noster* und nach der Kommunion mit den entsprechenden Texten des *Testamentum Domini* identisch sind, wobei er eine auch sonstige Verbreitung gerade dieser Gebete in koptischer und äthiopischer Liturgie vermerkt. Ich darf hier zunächst jedenfalls eine wertvolle Bestätigung der Anschauung erblicken, daß das *Testamentum Domini* selbst liturgisch nicht nach Syrien, sondern nach Ägypten weise, die zuerst von Drews in seiner Rezension *Theolog. Studien u. Kritiken* 1901 S. 141–170 und dann durch mich in dem Aufsatz *Ägyptischer oder antiochenischer Liturgietypus in AK. I–VII?* in dieser Zeitschrift VII S. 388–407 vertreten wurde. Nicht leicht zu lösen ist dann aber allerdings die Frage, wie man näherhin das Verhältnis zwischen dem Apokryphon und unserem Formular realer Liturgie zu deuten habe. Daß der Autor des letzteren ihm die beiden Gebete — und nur sie — glatt entnommen haben sollte, ist wenig glaubhaft. Beim umgekehrten Verhältnis müßte man entweder mit der Entstehung des Apokryphons bis gegen die Mitte des 6. Jahrh.s herabgehen oder doch statt an Timotheos III. bei der Verfasserangabe der Anaphora, wie ich es in meiner *Geschichte der Syrischen Literatur* S. 162 tat, vielmehr an Timotheos Ailuros (437–460, 475–477) denken. — Vor ein ähnliches Problem sehen wir uns durch die geradezu wörtlichen Übereinstimmungen gestellt, die zwischen Trishagionseinleitung und dem Anfang des *Post Sanctus*-Teiles der Timotheos-Anaphora und den entsprechenden Stellen des Myron-Weihegebets des koptischen und des syro-monophysitischen Ritus (bei H. Denzinger, *Ritus Orientalium* I S. 255 bzw. II S. 538) und einem durch G. Mercati *RBé.* XLVI S. 236f. bekanntgemachten griechischen Anaphora-Fragment bestehen. Diese sind dabei, was S. 17 in der betreffenden Ak. nicht vermerkt wurde, weitaus am stärksten dem syrischen Myron-Weihegebet gegenüber. Anzunehmen sein dürfte in diesem Falle wohl entschieden eine Abhängigkeit des Myron-Gebets von dem eucharistischen Formular, dessen hohes Ansehen durch diesen Sachverhalt in ein sehr helles Licht gerückt würde. Will man nicht eine überaus merkwürdige Duplizität des gleichen Vorganges auf koptischem und syrischem Boden annehmen, so müßte die Schaffung eines griechischen Urtextes des Myron-Gebets im Anschluß an das Original der Anaphora in Ägypten erfolgt, das ägyptische Myron-Gebet alsdann von der syrischen Schwesterkirche übernommen und in seiner ursprünglichen Fassung ins Syrische übersetzt worden sein, während in Ägypten entweder schon das Original oder die koptische Übersetzung eine Überarbeitung erfuhr. — Wenn (S. 22 Z. 14–18 = Übs. S. 239 Z. 16–21) der Geistesepiklese eine dem römischen *Supplices* entsprechende Bitte um Empornahme des eucharistischen Opfers der Eucharistie auf einen himmlischen Altar vorangeht, über die Codrington, *The heavenly altar and the epiclesis in Egypt: JTSt.* XXXIX S. 141–150 gehandelt hat, so liegt dies ganz in der Richtung der allgemeinen engsten Beziehungen zwischen gerade römischem und ägyptischem eucharistischem Hochgebet, die so lange völlig verkannt wurden. Vgl. diesbezüglich meine Darlegungen *Das „Problem“ des römischen Meßkanons. Eine Retractatio auf geistesgeschichtlichem Hintergrund: Ephemerides Liturgicae* LIII S. 204–243. — Was schließlich den Aufbau des Interzessions-

gebetes betrifft, bezüglich dessen die hs.liche Überlieferung stärkste Schwankungen aufweist, so wird es dem Tatbestand nicht völlig gerecht, wenn R. (S. 5) feststellt: „*omnium quidem communis est distributio singularum precum in sex sectiones, quarum singulae proclamatione diaconi (diptychis) in orationem secretam et ecphonesim dividuntur, ut mos est liturgiarum Syrorum occidentalium.*“ Es verdient vielmehr Hervorhebung, daß diese Struktur hier eine durchaus äußerliche ist, der nicht wie in autochthon syro-jakobitischen Anaphoren durchgängig eine auch inhaltliche Gliederung entspricht, daß sie mithin der ägyptisch-griechischen Urgestalt des Formulars naturgemäß fremd war.

Daß auch die hs.lich vereinzelt gleichfalls vielmehr für einen Alexandriner Timotheos in Anspruch genommene Anaphora des Severus von Antiocheia unstrittig Übersetzung eines griechischen Originals ist und welche teils griechische, teils koptische Parallelüberlieferung für sie dem syrischen Text zur Seite tritt, habe ich bereits im Jahre 1922 in einer Mitteilung über *Die syrische Anaphora des Severus von Antiocheia*: *JbLw.* II S. 92—98 ausgeführt. Was das Alter des griechischen Originals betrifft, so gelangte ich dabei zu dem Ergebnis, daß dasselbe sehr wohl tatsächlich ein Werk des in den Jahren 512—518 an der Spitze gestanden habenden Severus gewesen sein könnte, glaubte aber mit Rücksicht auf die durch die Parallelüberlieferung gesicherte einstmalige Verbreitung des Formulars auch in Ägypten die Möglichkeit nicht ausschließen zu dürfen, daß dasselbe vielmehr einen etwa gleichzeitigen Ägypter zum Verfasser habe und mithin wie die Timotheos-Anaphora durch die monophysitische Kirche Syriens von ihrer ägyptischen Schwester übernommen und erst auf syrischem Boden Severus beigelegt worden wäre. Codrington, dessen Einleitung (S. 51—56) stellenweise an letzter Durchsichtigkeit der Gedankenführung etwas zu wünschen übrig läßt, ist, wie er (S. 51) angibt, erst, als sein angeführter Aufsatz im *JTSt.* bereits unter der Presse und auch seine Ausgabe beinahe vollendet war, mit meinen Ausführungen bekannt geworden. Im Gegensatz zu ihnen rückt er die dabei anscheinend mit Bestimmtheit nach Ägypten verlegte Entstehung doch wohl des griechischen Originals in das halbe Jahrhundert zwischen 600 und 650 herab. Zwingend erscheint ihm in diesem Sinne zwar weder eine von mir nicht beachtete textliche Berührung mit der byzantinischen Basileios-Liturgie, noch die schon von mir herausgestellte Tatsache einer teilweisen Identität der Einleitung des Dankgebetes nach der Kommunion (S. 82 Z. 14ff. = Übs. S. 83 Z. 14—85 Z. 1) mit derjenigen der εὐχή ὁπισθάμβωνος der byzantinischen Chrysostomos-Liturgie (Brightman S. 343 rechts Z. 16—24), wohl aber das Verhältnis einer Abhängigkeit gegenüber der nicht vor 615 nachweisbaren byzantinischen Προηγιασμένων-Liturgie, das sich zweimal (S. 60 Z. 6f. = Übs. S. 61 Z. 8ff. Vgl. Br. S. 348 Z. 31—349 Z. 2 und S. 84 Z. 7—13 = Übs. S. 85 Z. 8—16. Vgl. Brightman S. 347 Z. 12—29) beobachten lasse. Bei einer im Interzessionsgebet (S. 72 Z. 18f. = Übs. S. 73 Z. 21f.) erfolgenden Erwähnung „häretischer Kulte“, die „jetzt in der Kirche sich breit machen“ (سجدة, wohl = (Ἀρησεϊας) ἐμφωλευούσας. Vgl. Klemens *Recog.* ed. Lagarde S. 125 Z. 8) will er alsdann auf den Monotheletismus beziehen, der wie von dem koptischen Patriarchen Benjamin von allen strengen Monophysiten abgelehnt worden sei.

Erhalten ist auch die Severus-Anaphora nur in verhältnismäßig wenigen, wenn auch immerhin in acht, dazu durchweg jungen Hss., von denen die weitaus älteste, *Cod. Borgia* 159 vom Jahre 1247 einen nur teilweise leserlichen Text bietet. Sie und die dem Text der Ausgabe zugrunde gelegte Pariser Hs. Nr. 75 erst des 17. Jahrh.s bieten dabei einerseits

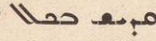
und alle übrigen Hss. andererseits zwei vor allem im Interzessionsgebet weit voneinander abweichende Rezensionen. Sowohl dasjenige der ersten, als das in einem ersten Anhang (S. 88—93) in syrischem Text und Übersetzung nachgetragene merklich kürzere der zweiten Rezension weisen dabei, etwas stärker auch inhaltlich durchgeführt als in der Timotheos-Anaphora, die typisch westsyrische Gliederung auf, von der ein in einem zweiten Anhang (S. 94ff.) leider nur in Übersetzung gebotener koptischer Text natürlich nichts beobachten läßt. Eine von ihr wohl treu wiedergegebene Gestalt des griechischen Originals hat hier auf innersyrischem Boden zwei verschiedene Bearbeitungen erfahren.

Zu den Fragen des Alters und der Heimat des Originals sei mir eine erneute etwas eingehendere Stellungnahme gestattet. Für ein verhältnismäßig hohes Alter sprechen inhaltliche Gründe von entscheidender Tragweite. Obenan stelle ich die Tatsache, daß der Verfasser sich (S. 62 Z. 8ff. = Übs. S. 63 Z. 9ff.) zu Anfang des eucharistischen Hochgebetes noch nicht an das Schema einer Anknüpfung an das vorangehende letzte Gemeinde-Responsum *Ἀξίον καὶ δίκαιον gebunden fühlt, das in Morgen- und Abendland unverbrüchliche Geltung gewonnen hat, sondern mit machtvollem Schwung rhetorischer Frage frei anhebt. Mit der Timotheos-Anaphora (S. 30 Z. 11 = Übs. S. 31 Z. 14) teilt sodann der Text beider syrischen Rezensionen des Interzessionsgebetes (S. 74 Z. 14f. = Übs. S. 75 Z. 18f. und S. 90 Z. 21 = Übs. S. 91 Z. 24f.) das sonst nur noch am Ende des 4. Jahrh.s durch Kyrillos Katech. XXIII 8 bezeugte Gebet für die *foederati* neben den „Soldaten“, und wenn in der ausführlicheren Fassung, sogar von beiden vorausgesetzt wird, daß sie zwar „gegen die Feinde des Reiches Christi“ kämpfen, selbst aber für den christlichen Glauben oder doch das wahre Christentum durch die göttliche Gnade erst gewonnen werden müßten, so weist das unzweideutig bis in die Zeit hinauf, in welcher die römische Wehrmacht des Ostens sich wesentlich aus germanischen βαρβαροὶ günstigsten Falles arianischen Bekenntnisses zusammensetzte. Wiederum mit der Timotheos-Anaphora (S. 26 Z. 4 = Übs. 27 Z. 5) gemeinsam ist ferner (S. 72 Z. 17 = Übs. S. 73 Z. 20) ein Gebet um die Überwindung des noch als lebendige Macht empfundenen antiken Heidentums. Denn nur an dieses, nicht etwa gar schon an den Islam kann bei dem „Kult der Dämonen“, wie bei demjenigen „der (Götzen)bilder“ gedacht sein. Gemeinsam ist beiden Texten endlich (S. 72 Z. 20 = Übs. S. 73 Z. 24. Vgl. S. 26 Z. 7 = Übs. S. 27 Z. 8) ein Gebet für den „Rest“ (هزلة) der Orthodoxen“. Das weist in eine Notzeit des Monophysitismus, wie sie mit dem J. 518 angebrochen war. Die drohende „Häresie“ ist also nicht der Monotheletismus, der die Existenz monophysitischen Kirchentums nicht bedrohte, sondern der von den Machtmitteln der Staatsgewalt getragene chaldäonensische Katholizismus. Eine Schöpfung jedenfalls der Zeit des Severus, in deren Rahmen sogar noch erheblich älteres Gut sich erhalten hatte, war unstreitig das griechische Original der vollständig in syrischer, teilweise auch in koptischer Übersetzung erhaltenen Anaphora. Eine Abhängigkeit zunächst einmal von der byzantinischen Basileios-Liturgie kommt überhaupt nicht in Betracht. Wenn in ganz verschiedenem Zusammenhang und mit einem bezeichnenden Unterschied des Wortlautes (im Original: ἢ τίς ἀκουστὰς ποιήσει τὰς αἰνέσεις σου gegen ἀκουστὰς ποιῆσαι πάσας τὰς αἰνέσεις σου!) hier (S. 64 Z. 7 = Übs. S. 65 Z. 9f.) wie dort (Br. S. 322 links Z. 14f.) Elemente zweier so inhaltlich verwandter Schriftstellen wie Ps. 105, 2 und 25, 7 zusammengeschweißt werden, so kann das durchaus unabhängig voneinander sein. Was nun die Heimatfrage anlangt, so ist es von vornherein ebenso gut möglich, daß in diesem Falle ein in Syrien bodenständiger griechischer Text nach Ägypten übertragen und auch hier wie später in Syrien selbst in die Volkssprache übersetzt worden, als daß wie im Falle der Timotheos-Anaphora die umgekehrte Übertragung erfolgt wäre. Gleich zwingende Gründe für die Annahme ägyptischen Ursprungs wie in jenem Falle liegen jedenfalls nicht vor. Die gewiß in allerhöchstem Grade auffallende wörtliche Übereinstimmung der ausführlichen Bezeichnung des Hl. Geistes in der Epiklese (S. 70 Z. 1ff. = Übs. S. 71 Z. 3ff.) mit der Markus-Liturgie (Br. S. 134 Z. 1—4) trägt hier gar nichts aus, da jene in der koptischen Kyrillos-Liturgie (Br. S. 179 S. 12—23) noch ausführlicher gestaltete Bezeichnung nach Ausweis des John Rylands Papyrus 465 der Markus-Liturgie im 6. Jahrh.

noch fremd war. Sie dürfte also wohl vielmehr gerade über die Severus-Anaphora aus deren mithin außerägyptischen Heimat in das stadtalexandrinische Formular eucharistischen Hochgebets eingedrungen sein. Ebenso wenig erhärtet es ägyptischen Ursprung, wenn (S. 68 Z. 17f. = Übs. S. 71 Z. 1f.) auch in der Severus-Anaphora der Geistesepiklese die mit dem römischen *Supplices* übereinstimmende Annahmearbitte vorangeht. In meinem auch in Sonderdruck erschienenen Aufsatz *Le liturgie orientale e le preghiere „Supra quae“ e „Supplices“ del canone romano in Roma e l'Oriente* IV S. 348–358; V S. 49–54. 88–96. 148–158 habe ich nachgewiesen, daß vor dem Durchdringen der eigentlichen d. h. eine Wandlungsbitte enthaltenden Geistesepiklese diese Form einer Bitte um Opferannahme ziemlich allgemein im Orient mit einer noch nicht mit dem Konsekretionsgedanken verknüpften eine Bitte um ein ἀνακαταπέμψαι des Hl. Geistes verbunden war, daß dies speziell auch in der antiochenischen Liturgie der Fall gewesen sein und der Nachhall der hier einst gewählt gewesen Formulierung in dem ersten Glied der in AK. VIII auf das Interzessionsgebet folgenden Diakonika (Br. S. 23 S. 15–18) fortleben dürfte. Gerade mit diesem Textstück stimmt nun aber gegen die durch die Timotheos-Anaphora vertretene Alexandrie und die mit ihm verbundene Roms die Fassung der Severus-Anaphora in dem charakteristischen Zug der Hinzufügung eines εἰς ὁμὴν εὐδοίας überein, so daß wir uns sogar positiv nach Antiocheia gewiesen sehen. Wenn dabei unsere Anaphora überraschenderweise selbst über AK. VIII hinauf zurückführt, so liegt dies ganz in der Richtung dessen, was schon das Gebet für Heer und *foederati* anzunehmen nötigte: daß sie lediglich eine Bearbeitung eines noch älteren Formulares darstelle. Zu einer Entscheidung der Frage, ob es sich bei dieser alsdann in der Tat um eine Schöpfung des Severus gehandelt habe, dürfte unter Umständen ein Weg führen, den entsprechend für das Verhältnis römischer liturgischer Texte zu Gregor d. Gr. Dom B. Capelle in seiner höchst aufschlußreichen Untersuchung *La main de saint Grégoire dans le Sacramentaire grégorien: RBé. XLIX S. 13–28* eingeschlagen hat. Es ist derjenige eines Vergleiches des liturgischen Textwortes mit Denkweise und literarischer Diktion des für dasselbe in Frage kommenden Verfassers. Bereits C. selbst hat S. 53 aus den *Select Letters* des Severus zum Vergleich mit der Einleitung des Einsetzungsberichtes eine Stelle herangezogen, die in dieser Richtung sehr zu denken gibt. Eine systematische Durcharbeitung des so umfangreichen erhaltenen literarischen Nachlasses desselben könnte hier unter Umständen zu überwältigenden Ergebnissen führen. Ist aber wirklich das griechische Original der seinen Namen tragenden syrischen Anaphora eine auf älterer liturgischer Tradition Antiocheias ruhende Arbeit des Severus gewesen, dann erklären sich in einem ganz anderen Lichte als demjenigen, in welchem C. sie sieht, auch ihre Beziehungen zu der Chrysostomos- und der Προηγιασμένα-Liturgie Konstantinopels. Sehr gegen seine Annahme eines Abhängigkeitsverhältnisses diesen gegenüber spricht schon die Tatsache, daß die textlichen Berührungen nie an entsprechender Stelle des liturgischen Gefüges vorliegen, wie selbst bei einer Annahme eines solchen Verhältnisses seine auf dasselbe aufgebaute Folgerung bezüglich des Alters der Anaphora schon deshalb hinfällig sein würde, weil seine Anschauung über dasjenige des byzantinischen Προηγιασμένα-Formulars lediglich auf dem Flugsand eines unzulässigen *argumentum ex silentio* ruht. Dagegen liegt nun aber liturgische Abhängigkeit Konstantinopels von Antiocheia vollkommen in der Richtung der allgemeinen kirchlichen Entwicklung. Die den beiden byzantinischen Formularen mit der Severus-Anaphora gemeinsamen Elemente können also sehr wohl hüben wie drüben Erbe älterer liturgischer Rede Antiocheias sein. Diese Lösung erfährt dann auch eine sehr beachtliche doppelte Einzelbestätigung. Bei der zweiten Übereinstimmung mit der Προηγιασμένα-Liturgie fehlen in dem Vollschema einer Bitte um die Weihe und Segnung aller Sinne und Glieder auf der einen Seite die Zunge, auf der anderen die Füße (bzw. „Schritte“), was deutlich auf gleichmäßige Abhängigkeit von einer älteren lückenlosen Durchführung des Schemas hinweist. In dem der Anaphora mit der εὐχὴ ὁπισθάρωνος der Chrysostomos-Liturgie gemeinsamen Passus aber: Ποῖον αἶνον ἢ ποῖον ὕμνον ἢ ποῖαν εὐχαριστίαν ἀποιβὴν ἀνταποδώσομέν σοι kann niemand Fleisch vom Fleisch und Blut vom Blut des hochaltertümlichen freien rhetorischen Ein-

setzens ihres eucharistischen Dankgebetes verkennen, von dem die zu Anfang des 6. Jahrh.s längst feststehende monotone Formelhaftigkeit des *Vere dignum*-Einsatzes so weit abliegt.

Übrigens bewahrt auch das eucharistische Dankgebet der Timotheos-Anaphora gewisse Elemente, die darauf hindeuten, daß hier gleichfalls im 6. — oder, falls an Timotheos Ailuros als Verfasser in Betracht kommen sollte, schon 5. — Jahrhundert eine Überarbeitung von Älterem stattgefunden haben dürfte. Mit dem *Vere dignum*-Schema ringt hier (S. 14 Z. 1—8 = Übs. S. 15 Z. 1—9) der aus dem urchristlichen Εὐχαριστοῦμέν σοι der Didache-Gebete hervorgegangene Wir-Stil einer subjektiven Prädikation in Indikativen der 1. Pers. Plur. von *Gloria* und *Te Deum*, den zu Anfang eucharistischen Hochgebetes rein der „byzantinisch-armenische“ Text der Basileios-Liturgie erhalten hat und bezüglich dessen auf H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie*. Münster 1931 S. XLIVf. zu verweisen ist.

Als je wertvoller sich die beiden Anaphoren im Rahmen der geschichtlichen Entwicklung so erweisen, um so dankbarer muß man den beiden Herausgebern für die zweifellos hingebende Arbeit sein, deren Frucht ihre sauberen Editionen darstellen. Daß der Textgestaltung jeweils eine bestimmte einzige Hs. zugrunde gelegt wurde, war das auf Grund der Überlieferungslage zwangsläufig Gegebene. Biblische Zitate und Reminiszenzen sind mit aller Sorgfalt gebucht. Der kritische Apparat ist umfassend und von unverkennbarer Gediegenheit. Im Rahmen der Übersetzung desselben hat wenigstens R. peinlichst auch die Parallelen anderer liturgischer Texte vermerkt, während C. hier gelegentlich versagt und so eine Nachprüfung der Behauptungen und Folgerungen seiner Einleitung erschwert. Ich möchte mir bezüglich dieser Nachweise für die Fortsetzung des Anaphorenkorpus die Anregung erlauben, ob es nicht zweckmäßiger wäre, sie vom kritischen Apparat zu trennen und in einer selbständigen Schicht unterer Marginalien über ihm und unter den Vermerkungen der Bibelstellen einzufügen. Von erfolgreichem Streben nach Treue beherrscht und in einem ohne übertriebenes Haschen nach Klassizität doch guten und flüssigen Latein gehalten sind auch die Übersetzungen. Vielleicht allerdings sogar doch hin und wieder noch in einem zu guten und flüssigen Latein! So würde, um nur ein einziges Beispiel anzuführen, etwa für  (heilig in Allem) statt des Superlativ *sanctissimus* besser ein *sanctus in omnibus* stehen, das auch den des Syrischen nicht kundigen Benutzer, dem die Übersetzung doch dienen soll, sofort erkennen ließe, daß es sich um die Wiedergabe von griechischem πανάγιος handelt. Zu einer gewissen Nachbesserung könnte auch hier bei der Fortführung des in so ausgezeichnete Weise begonnenen Werkes Gelegenheit genommen werden.

Möge jene Fortführung unter glücklichen Sternen im Schutze eines bald der Welt geschenkten Friedens wahrer Gerechtigkeit rasch und rüstig erfolgen und neuen Händen zu vollenden vergönnt sein, was in etwas anderer Gestalt und Umgrenzung andere zu unternehmen einst sich anschickten. Daß und nur daß irgendein bestimmtes wissenschaftliches Bedürfnis befriedigt wird, nicht durch wen diese Befriedigung erfolgt, ist von Wichtigkeit, jedes wissenschaftliche Lebenstagewerk aber mit seinen zur Ausführung gebrachten wie mit seinen undurchgeführt gebliebenen Plänen ja doch bestenfalls nach dem Dichterwort ein ehrliches

„Streben, wenn auch nicht Vollbringen,
Eh' der Vorhang niederrollt.“

Prof. A. BAUMSTARK.