

Die Anaphora von Thmuis

und

ihre Uebersarbeitung durch den hl. Serapion.

Von
Dr. Anton Baumstark.

Unter den Dokumenten zur Geschichte der altchristlichen Liturgie, welche uns das letzte Jahrzehnt wiedergeschickt hat, behauptet das durch Dimitrije vskij in den Abhandlungen der „geistlichen Akademie“ von Kiev 1894 (Nr. 2) und unabhängig ein zweites mal durch Wobbermin *Texte und Untersuchungen. Neue Folge* II 3 b aus einer Athoshs. herausgegebene Euchologion des ägyptischen Thmuis eine der allerhervorragendsten Stellen. Innerhalb dieser unschätzbaren Sammlung von Bischofs- und Priestergebeten des 4. Jahrh.s zieht natürlicher Weise in besonderem Masse wiederum unsere Aufmerksamkeit gleich das erste Stück auf sich, das in seiner Ueberschrift als eine Schöpfung des mit dem grossen Athanasios eng befreundeten hl. Serapion (Bischofs von Thmuis spätestens seit 343/344 und frühestens bis 362) bezeichnete eucharistische Hochgebet — oder, in orientalischer Terminologie gesprochen, die A(naphora) — der Kirche von Thmuis. Noch neuerdings hat Duchesne diesem Formular genügende Bedeutung beigemessen, um in die dritte Auflage seiner *Origines du culte chrétien* (Paris 1903. S. 75—78) eine vollständige Uebersetzung desselben aufzunehmen.

Indessen hat schon Drews, der unser Euchologion in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* XX S. 291—328, 415—441 zum Gegenstand höchst eindringender und gediegener Untersuchungen machte, a. a. O. S. 315—328 die Anschauung ausgesprochen und, wie mir scheint, durchaus zureichend begründet, dass wir hier die von Serapion

herrührende Uebearbeitung eines älteren Gebetstextes vor uns haben. Doch hat er, wenn mich nicht alles täuscht, die Uebearbeitungstätigkeit Serapions ihrem Umfange nach noch zu gering eingeschätzt, ihrem Wesen nach nur zum Teile richtig bestimmt. Insbesondere sprach ich in meinem jüngst erschienenen Buche *Liturgia Romana e liturgia dell' Esarcato* (Rom. 1904) S. 46 die Ueberzeugung aus, dass die Bitte um das Herabsteigen des Logos in die eucharistischen Elemente, welche in der A von Thmuis der gemeinorientalischen „Epiklese“ des Hl. Geistes entspricht, in dem vorliegenden Serapiontexte nicht an ihrer ursprünglichen Stelle stehe, und ich fügte dem (Anmk. 3) die allgemeine Bemerkung bei: „*Come pure è gravemente guastato tutto il ciclo delle orazioni consecratorie in questo formulario. Io tratterò più a lungo della questione in un articolo da pubblicarsi nella Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte.*“ Ich hätte noch etwas allgemeiner meine Meinung auch dahin formulieren können: „*Come pure è gravemente guastata tutta la struttura di questo formulario.*“

Die in Aussicht gestellte nähere Begründung dieser Meinung soll mittels der folgenden Ausführungen versucht werden. Vorausgeschickt sei denselben zu grösserer Bequemlichkeit der Leser ein erneuter Abdruck des Textes mit der von D r e w s eingeführten Kapitel- und §§-Einteilung.

Εὐχὴ προσφόρου σαραπίωνος ἐπισκόπου.

1. 1. Ἄξιον καὶ δίκαιόν ἐστιν σὲ τὸν ἀγένητον πατέρα τοῦ μονογενοῦς ἰησοῦ χριστοῦ αἰνεῖν, ὑμεῖν, δοξολογεῖν· 2. αἰνοῦμεν σὲ ἀγένητε θεῖ, ἀνεξιχνίαστε ἀνέκφραστε, ἀκατανόητε πάση γενητῇ ὑποστάσει· 3. αἰνοῦμεν σὲ τὸν γινωσκόμενον ὑπὸ τοῦ υἱοῦ τοῦ μονογενοῦς, τὸν δι' αὐτοῦ λαληθέντα καὶ ἐρμηρευθέντα καὶ γνωσθέντα τῇ γενητῇ φύσει. 4. αἰνοῦμέν σε τὸν γινώσκοντα τὸν υἱὸν καὶ ἀποκαλύπτοντα τοῖς ἁγίοις τὰς περὶ αὐτοῦ δόξας· 5. τὸν γινωσκόμενον ὑπὸ τοῦ γεγεννημένου σου λόγου καὶ ὀρώμενον καὶ διερμηρευόμενον τοῖς ἁγίοις· 6. αἰνοῦμέν σε πάτερ ἀόρατε χορηγῆ τῆς ἀθανασίας· 7. σὺ εἶ ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς, ἡ πηγὴ τοῦ φωτός, ἡ πηγὴ πάσης χάριτος καὶ πάσης ἀληθείας, φιλόανθρωπε καὶ φιλόπτωχε, ὁ πᾶσιν καταλασσόμενος καὶ πάντα πρὸς ἑαυτὸν διὰ τῆς ἐπιδημίας τοῦ ἀγαπητοῦ σου υἱοῦ ἔλκων.

2. 1. δεόμεθα, ποιήσον ἡμᾶς ζῶντας ἀνθρώπους· 2. δὸς ἡμῖν πνεῦμα φωτός, ἵνα γινῶμεν σὲ τὸν ἀληθινὸν καὶ ὄν ἀπέστειλας ἰησοῦν χριστόν

3. δὸς ἡμῖν πνεῦμα ἅγιον, ἵνα δυνηθῶμεν ἐξαιρεῖν καὶ διηγήσασθαι τὰ ἄρρητὰ σου μυστήρια. 4. λαλησάτω ἐν ἡμῖν ὁ κύριος ἰησοῦς καὶ ἅγιον πνεῦμα καὶ ὑμνησάτω σὲ δι' ἡμῶν·

3. 1. σὺ γὰρ ὁ ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἔξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι· 2. σοὶ παραστήκουσι χίλια χιλιάδες καὶ μύρια μυριάδες ἀγγέλων, ἀρχαγγέλων, θρόνων, κυριοτήτων, ἀρχῶν, ἐξουσιῶν· 3. σοὶ παραστήκουσιν τὰ δύο τιμωτάτα [σου ζῶα, τὰ πολυόμματα χερουβιμ καὶ τὰ] σεραφεϊμ ἐξαπτέρυγα, δυσὶν μὲν πτέρυξιν καλύπτοντα τὸ πρόσωπον, δυσὶ δὲ τοὺς πόδας δυσὶ δὲ πετόμενα καὶ ἀγιάζοντα, 4. μεθ' ὧν δέξαι καὶ τὸν ἡμέτερον ἁγιασμόν λεγόντων· 5. ἅγιος ἅγιος κύριος σαβαώθ, πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης σου·

4. 1. πλήρης ἐστὶν ὁ οὐρανός, πλήρης ἐστὶν καὶ ἡ γῆ τῆς μεγαλοπρεποῦς σου δόξης· 2. κύριε τῶν δυνάμεων, πλήρωσον καὶ τὴν θυσίαν ταύτην τῆς σῆς δυνάμεως καὶ τῆς σῆς μεταλήψεως· 3. σοὶ γὰρ προσηνέγκαμεν ταύτην τὴν ζῶσαν θυσίαν, τὴν προσφορὰν τὴν ἀναίμακτον. 4. σοὶ προσηνέγκαμεν τὸν ἄρτον τοῦτον, τὸ ὁμοίωμα τοῦ σώματος τοῦ μονογενοῦς. 5. ὁ ἄρτος οὗτος τοῦ ἁγίου σώματός ἐστιν ὁμοίωμα, 6. ὅτι ὁ κύριος ἰησοῦς χριστὸς ἐν ἧ νυκτὶ παρεδίδοτο ἔλαβεν ἄρτον καὶ ἔκλασεν καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ λέγων· λάβετε καὶ φάγετε, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλωμενον εἰς ἄφρασιν ἁμαρτιῶν· 7. διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς τὸ ὁμοίωμα τοῦ θανάτου ποιοῦντες τὸν ἄρτον προσηνέγκαμεν καὶ παρακαλοῦμεν διὰ τῆς θυσίας ταύτης· καταλλάγηθι πᾶσιν ἡμῖν καὶ ἰλάσθηθι θεὲ τῆς ἀληθείας· 8. καὶ ὥσπερ ὁ ἄρτος οὗτος ἐσκορπισμένος ἦν ἐπάνω τῶν ὄρεων καὶ συναχθεὶς ἐγένετο εἰς ἓν, οὕτω καὶ τὴν ἁγίαν σου ἐκκλησίαν σύναξον ἐκ παντὸς ἔθνους καὶ πάσης χώρας καὶ πάσης πόλεως καὶ κόμης καὶ οἴκον καὶ ποίησον μίαν ζῶσαν καθολικὴν ἐκκλησίαν· 9. προσηνέγκαμεν δὲ καὶ τὸ ποτήριον τὸ ὁμοίωμα τοῦ αἵματος, 10. ὅτι ὁ κύριος ἰησοῦς χριστὸς λαβὼν ποτήριον μετὰ τὸ δειπνήσαι ἔλεγε τοῖς ἐαυτοῦ μαθηταῖς· λάβετε πίετε, τοῦτό ἐστιν ἡ καινὴ διαθήκη, ὃ ἐστὶν τὸ αἷμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφρασιν ἁμαρτημάτων. 11. διὰ τοῦτο προσηνέγκαμεν καὶ ἡμεῖς τὸ ποτήριον ὁμοίωμα αἵματος προσάγοντες.

5. 1. ἐπιδημησάτω θεὲ τῆς ἀληθείας ὁ ἅγιός σου λόγος ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον, ἵνα γένηται ὁ ἄρτος σῶμα τοῦ λόγου, καὶ ἐπὶ τὸ ποτήριον τοῦτο, ἵνα γένηται τὸ ποτήριον αἷμα τῆς ἀληθείας. 2. καὶ ποίησον πάντας τοὺς κοινωοῦντας φάρμακον ζωῆς λαβεῖν εἰς θεραπείαν παντὸς νοσήματος καὶ εἰς

ἐνδυνάμωσιν πάσης προκοπῆς καὶ ἀρετῆς μὴ εἰς κατάκρισιν θεῆ τῆς ἀληθείας μηδὲ εἰς ἔλεγχον καὶ ὄνειδος.

6. 1. σὲ γὰρ τὸν ἀγέννητον ἐπεκαλεσάμεθα διὰ τοῦ μονογενοῦς ἐν ἀγίῳ πνεύματι · 2. ἐλεηθῆτω ὁ λαὸς οὗτος, προκοπῆς ἀξιοθῆτω, ἀποσταλέτωσαν ἄγγελοι συμπαρόντες τῷ λαῷ εἰς κατάργησιν τοῦ πονηροῦ καὶ εἰς βεβαίωσιν τῆς ἐκκλησίας.

7. 1. παρακαλοῦμεν δὲ καὶ ὑπὲρ πάντων τῶν κεκοιμημένων, ὧν ἔστιν καὶ ἡ ἀνάμνησις. (μετὰ τὴν ὑποβολὴν τῶν ὀνομάτων) 2. ἀγίασον τὰς ψυχὰς ταύτας · σὸν γὰρ πάσας γινώσκεις. 3. ἀγίασον πάσας τὰς ἐν κυρίῳ κοιμηθείσας. 4. καὶ συγκαταρτίμησον πάσαις ταῖς ἀγίαις σου δυνάμεσιν καὶ δὸς αὐτοῖς τόπον καὶ μονὴν ἐν τῇ βασιλείᾳ σου ·

8. 1. δέξαι δὲ καὶ τὴν εὐχαριστίαν τοῦ λαοῦ καὶ εὐλόγησον τοὺς προσενεγκόντας τὰ πρόσφορα καὶ τὰς εὐχαριστίας καὶ χάρισαι ὑγιείαν καὶ δόκλειαν καὶ εὐθυμίαν καὶ πᾶσαν προκοπὴν ψυχῆς καὶ σώματος ὅλω τῷ λαῷ τούτῳ 2. διὰ τοῦ μονογενοῦς σου ἰησοῦ χριστοῦ ἐν ἀγίῳ πνεύματι · 3. ὥσπερ ἦν καὶ εἰς τοὺς σύμπαντας αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

Eine Bemerkung allgemeiner Art drängt sich angesichts dieses Formulares unabweislich auf. Einerseits erweist sich die A von Thmuis als eine nächste Verwandte, ja stellenweise als eine Zwillingsschwester der A von Alexendrea. Der Abschnitt 3 § 1—4 § 2 kehrt beinahe wörtlich in der Markus-L wieder, die, nur in griechischem Originaltext sowie (unter der Nebenetikette Kyrillos) in koptischer und arabischer Uebersetzung erhalten, anerkannter Massen die eigentlich stadtalexandrinische L darstellt. Zu 5 § 1 erweist eine nicht minder nahe Parallele für die alexandrinische L des 4. Jahrh.s der hl. Athanasios durch die Anspielung: ¹ Ἐπ' ἂν δὲ αἱ μεγάλαι εὐχαὶ καὶ αἱ ἀγίαι ἱκεσίαι ἀναπεμφθῶσι, καταβαίνει ὁ Λόγος εἰς τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον καὶ γίνεται αὐτοῦ τὸ σῶμα. In 6 § 2—8 § 2 begegnen wir der für die Markus-L bezeichnenden Vorstellung der Fürbitte für die Verstorbenen vor diejenige für die *προσενεγκόντες*. Auf der anderen Seite zeigt unser Text aber wieder hervorstechende Züge, die ihn nicht weniger deutlich von der Markus-L unterscheiden, ja in einen charakteristischen Gegensatz zu ihr treten lassen und dann meist zugleich überhaupt von allem bisher von orientalischer L Bekanntem

¹ Mai *Script. Vet. nov. coll.* IX S. 625 vgl. *Liturgia* S. 46.

weit abführen. Auf den Inhalt von 1 § 3–6, auf die innerhörte Teilung des Einsetzungsberichtes in zwei selbständige durch ein Gebetsstück getrennte Hälften, auf die Stellung des Fürbittengebetes, auf das Fehlen einer Bitte für die „katholische Kirche“ in demselben und auf die Wiederholung einer und derselben trinitarischen Schlussformel in 6 § 1 und 8 § 2 sei in diesem Sinne schon hier vorläufig hingewiesen. Ein derartiges Verhältnis halb strenger Uebereinstimmung, halb himmelweiten Auseinandergehens kann unmöglich ursprünglich zwischen der L der Provinzialstadt Thmuis und der Metropole Alexandria bestanden haben. Entweder ist das erste Stück des Euchologions der Athoshs. in weit grösserem Umfang, als Drews annahm, erst ein Werk Serapions, während eine ältere Form der A von Thmuis noch enger sich mit der Markus-L berührte, oder aber jene hat, wo sie in ihrem Serapiontext von dieser abweicht, ihr gegenüber wenigstens teilweise eine Entwicklungsstufe ägyptischer L festgehalten, auf welcher auch die stadtaxandrinische L einmal stand.

Wer sich darauf beschränkte, einseitig die Tatsache ins Auge zu fassen, dass wir einen griechischen Text der Markus-L frühestens erst aus dem 10. Jahrh. besitzen, müsste jedenfalls von vornherein der letzteren Annahme zuneigen. Nun bildet aber in allem Wesentlichen jener Text bereits die Vorlage der koptischen Version, welche die monophysitische aus der noch ungetrennten Kirche Aegyptens als ein heiliges Erbteil mitnahm. Er stand also schon bald nach der Mitte des 5. Jahrh. fest, und wer dies gebührend berücksichtigt, der wird allerdings vielmehr mit der Möglichkeit zu rechnen haben, dass er auch noch bis an die Mitte des 4. Jahrh.s oder weiter hinaufreiche und dem Serapiontext der L von Thmuis gegenüber den besseren Zeugen ältester ägyptischer Weise auf dem Gebiete des eucharistischen Hochgebetes darstelle.

Doch wenden wir uns einer Prüfung des Einzelnen zu.

Ein Dankgebet und ein Fürbittengebet, die *εὐχαριστία* und die *εὐχαί* der L-Beschreibung Justinus' des Martyrers, und die näherhin konsekratorischen Gebetsstücke, das sind die drei Bestandteile, welche jede vollständige orientalische A klar hervortreten lässt. Den ersten dieser Bestandteile bildet in unserem Text der Abschnitt 1. Bezüglich seiner hat Drews bereits zweifellos das Richtige gesehen. Der

ausdrücklich durch Justinus bezeugte, schon früher im (I) Korintherbrief des römischen Klemens durchschimmernde, durch die mannigfachen späteren Väterzeugnisse belegte und höchsten Falles mit starken Abkürzungen in beinahe allen wirklich auf uns gekommenen liturgischen Formularen des Ostens festgehaltene Inhalt dieses Stückes: Dank für Schöpfung und Erlösung ist hier zum Opfer gefallen einem theologischen Lehrstück über das Verhältnis der ersten und zweiten göttlichen Hypostase auf der Grundlage von Matth. 11 § 27. Diese Auffassung, deren Richtigkeit von jeher einleuchten musste, hat seit 1899 eine höchst bemerkenswerte Stütze durch ein gleichfalls ägyptisches Formular gefunden, das wesentlich denselben Vorgang erkennen lässt.

Die eucharistische Liturgie der durch die einzige Hs. *Museo Borgiano K IV 24* in arabischer Uebersetzung erhaltenen ägyptischen Rezension der *Λιθήκη τοῦ κορίου*, welche ich im *Oriens Christianus* I 8—33 veröffentlichte, ist im letzten Grunde nichts Anderes als eine, meist kürzende, Uebearbeitung der koptischen Markus- (bezw. Kyrillos-)L. Ihr anaphorisches Dankgebet (a. a. O. S. 10—13) ist aber weit davon entfernt, wie das entsprechende Fürbittengebet (S. 19—25) einfach ein Exzerpt der allgemeinen Vorlage darzustellen. Vielmehr schlagen auch hier dieser völlig fremde Klänge theologischer Spekulation an unser Ohr. Es ist eine unverkennbar jüngere Spekulation im Vergleiche mit derjenigen Serapions. Im Kreise des nestorianisch-monophysitischen Kampfes steht jene, im Kreise des arianischen stand diese. Aber das Wesen der Dinge ist dasselbe hier wie dort: Verdrängung oder doch Einengung des alten hymnodischen Preises der schöpferischen und erlösenden Tätigkeit Gottes zu Gunsten theologisch-lehrhafter Erörterung.

Freilich ungleich mehr als in dem Formular von Thmuis leuchtet in dem Dankgebete der L der koptisch-arabischen *Λιθήκη* noch immer der ältere Inhalt des Stückes durch. Aber gerade diese Tatsache ist für uns äusserst wertvoll. Sie führt uns einmal an dem Durcheinanderschwanken des Dankes für Schöpfung und Erlösung und der theologischen Lehrstücke in voller Realität das ideelle Mittelglied zwischen der *εὐχαριστία* eines Justinus des Martyrs und dem Serapiontext der A von Thmuis vor Augen, und gerade hierdurch erbringt sie einen letzten und entscheidenden Beweis für den

durchaus sekundären Charakter dieses Letzteren. Zugleich aber mahnt sie uns eindringlich, darauf zu achten, ob nicht auch in ihm sich Elemente des alten hymnodischen neben dem neuen theologischen Inhalt finden.

Schon *Drews* hat in der Tat 1 § 1 f. und gewiss mit Recht von 1 § 3 ff. als einen Rest des vorserapionischen Textes getrennt. Aber auch in 1 § 7 lebt meines Erachtens älteres Gut fort. Einmal ist ganz allgemein in den Worten *ὁ πᾶσιν καταλασσόμενος* u.s.w. ein Nachhall des alten Dankes für die Schöpfung nicht zu verkennen. Wer Augen hat zu sehen, der sieht. Wem das Sehen schwer fallen sollte, der möchte sich wenigstens an die Seitenstücke erinnern, welche das *πάντας πρὸς ἑαυτὸν ἔλκων* in sehr verschiedenen orientalischen Paralleltexten im Zusammenhang des Dankes für die Erlösung findet.¹ Sodann klingt mit seinem: *διὰ τῆς ἐπιδημίας τοῦ ἀγαπητοῦ σου υἱοῦ* der Schluss dieses Passus so frappant als nur möglich an die entsprechende Stelle der Markus-L an:² *διὰ τῆς σῆς σοφίας, τοῦ φωτὸς τοῦ ἀληθινοῦ, τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ καὶ θεοῦ καὶ σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Der Dank für die Erlösung ist es, welcher im einen Falle in der mit *διὰ* eingeleiteten Erwähnung des Gottessohnes zum Abschluss kommt. Nichts Anderes wird diese Erwähnung im anderen Falle ursprünglich zum Abschluss gebracht haben.

Wie 1 § 1 f. ist auch 1 § 7 wenigstens in der zweiten Hälfte ein Stück des vorserapionischen Dankgebetes der A von Thmuis. Diese Erkenntnis wird sich als nicht völlig bedeutungslos erweisen, wenn wir nunmehr dem Fürbittengebet unseres Formulars näher treten.

Dasselbe wird anscheinend gebildet durch 6 § 2—8 § 2. Es steht somit hinter dem konsekratorischen Gebetskreis. Die Markus-(Kyrillos-)L. lässt es bekanntlich vielmehr zwischen Dankgebet und Trishagion jenem Gebetskreise vorangehen. Dass diese letztere Stellung eine sekundäre sei, die A von Thmuis mithin in ihrem vorliegenden Text eine Gestaltung aufweise, die ursprünglich auch

¹ Vgl. besonders aus der Chrysostomos-L (*Brightman Liturgies Eastern and Western* S. 322. Z. 9 ff. *ὄν ἀπέσις πάντα ποιῶν ἕως ἡμᾶς εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνήγαγε*, oder aus der byzantinischen Basileios-L (a. a. O. S. 326 A Z. 24 f.): *προσήγαγεν ἡμᾶς τῇ ἐπιγνώσει σου τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ*.

² *Brightman* S. 126. Z. 2 ff.

diejenige der alexandrinischen L gewesen wäre, ist zur Stunde noch die herrschende Meinung. Möglich ist es denn auch, wie ich noch *Liturgia* S. 50 zugestand. Aber im Grunde ist es doch höchst unwahrscheinlich. Wie ich dort näher ausführte, giebt auch die von mir als praepositive bezeichnete Anordnung der Markus-(Kyrillos-)L einen recht guten Sinn. Ganz so logisch klar und formell symmetrisch wie die postpositive ist sie allerdings nicht. Aber eben deshalb ist kaum abzusehen, was dazu hätte führen sollen, diese durch sie zu ersetzen. Umgekehrt ist es dagegen mit Händen zu greifen, wie es geschehen konnte, dass die praepositive Anordnung, ihre Ursprünglichkeit in ägyptischer L vorausgesetzt, späterhin der ungleich weiter verbreiteten postpositiven geopfert worden wäre. Es würde sich hier um den Einfluss syrisch-byzantinischer L handeln, der sich ja überhaupt in den jüngeren Schichten der ägyptischen so vielfach geltend macht. In der Tat vermögen wir eine Entwicklung von älterer praepositiver zu jüngerer postpositiver Form der A innerhalb der ägyptischen L an zwei verschiedenen Beispielen noch mit Sicherheit zu konstatieren. Die angezogene eucharistische L der koptisch-arabischen *Λαθήκη*, welche sich dem Vulgatatext der koptischen Markus-(Kyrillos-)L gegenüber durch die berührte Uebearbeitung des Dankgebets, vielfache Kürzungen und einen erheblichen Einschlag syrischen Einflusses entschieden als sekundär erweist, bietet im Gegensatze zu ihr das Fürbittengebet hinter dem konsekratorischen Gebetskreis. Die abessynische L hat sodann ein erstes Fürbittengebet zwischen Dankgebet und Trishagion und ein zweites erst hinter der Konsekration, und dieses zweite erweist sich durch seine ganz unerhörte Stellung zwischen Vaterunser und Kommunion ebenso klar als ein später und unorganischer Einschub, als umgekehrt das hohe Alter des ersteren durch seinen innigen Zusammenhang mit dem entsprechenden Formular der Markus-L gewährleistet wird. Dafür hingegen, dass in früherer Zeit sich einmal eine Entwicklung in umgekehrtem Sinne d. h. von postpositiver zu praepositiver Anordnung vollzogen habe, lässt sich nichts Stichthaltiges geltend machen. Es würde sich bei Annahme einer solchen um eine völlige *assertio gratuita* handeln.

Aber keineswegs sind es nur derartige allgemeine Erwägungen, welche zu der Annahme drängen, dass nicht in dem Serapiontext der

A von Thmuis, sondern in der Markus-(Kyrillos-)L uns die ursprüngliche Stellung des ägyptischen Fürbittengebets vorliegt, dass jener also auch an diesem Punkte das Ergebnis einer Uebearbeitung ist. Einmal macht die Tatsache der Existenz jenes mit demjenigen der Markus-L zusammenhängenden Fürbittengebets in der abessynischen L es auch positiv mindestens höchst wahrscheinlich, dass die praepositive Anordnung der alexandrinischen A uralt ist. Denn während es unverkennbar von dieser abstammt, erweist es sich als ein ältestes Stück abessynischer L, das sehr wohl in die Urzeit des äthiopischen Christentums hinaufreichen dürfte, durch den Umstand, dass es unveränderlich in alle wechselnden A-Texte des Ritus eingeschoben wird. Hat es aber etwa aus der alexandrinischen L schon der um 341 durch Athanasios zum Bischof Abessyniens geweihte hl. Frumentius übernommen, so wird durch denjenigen der südlichen Tochter der praepositive Charakter der alexandrinischen Mutter-L bereits für die Zeit Serapions geradezu erwiesen. Alsdann weist der unter seinem Namen überlieferte Text der A von Thmuis selbst in mehrfacher Beziehung auch für diese auf eine ältere postpositive Gestaltung zurück.

In Frage kommt zunächst der Abschnitt 2, in welchem Drews gewiss mit Recht ein Stück vorserapionischen Gutes erblickt. Das ist tatsächlich noch ein Bittgebet zwischen Dankgebet und Trishagion. Ein solches und zwar ein solches von ganz ähnlich allgemein gehaltenem Charakter bietet uns wieder an derselben Stelle die L der koptisch-arabischen *Διαθήκη*, und hier kann es keinem Zweifel unterliegen, dass wir in ihm den letzten Nachhall des einst hier gestandenen spezialisierenden Fürbittengebets vor uns haben. Klingen doch die Schlussworte des Passus noch deutlich an diejenigen des Fürbittengebets der Markus-L an, die, bezeichnend genug, in dem Fürbittengebet dieses Formulars keine leiseste Spur zurückgelassen haben.¹ Nach dieser Analogie sollte man aber auch in Abschnitt 2 unseres Textes den zum Trishagion überleitenden alten Schluss des Fürbittengebets der A von Thmuis erkennen d. h. annehmen, es

¹ *Oriens Christianus* I S. 13 Z. 20 - 25. Vgl. besonders „*in quo circa omnia omni tempore confidimus*“ mit (Brightman S. 131 Z. 15 f.): *φρουρός ἡμῶν καὶ ἀνυλῆπτωρ κατὰ πάντα γινόμενος.*

habe hier ursprünglich 6 § 2–8 § 1 zwischen 1 § 7 und 2 § 1 gestanden.

In Frage kommt ferner die schon hervorgehobene Wiederholung einer und derselben trinitarischen Schlussformel in 6 § 1 und 8 § 2. Eine solche Schlussformel zwischen der Epiklese bezw. dem Gebet um die Heilsfrüchte würdigen Kommuniongenusses und dem Fürbittengebet ist in der gesamten Welt eucharistischer Liturgie des Ostens völlig unerhört. Ja zuweilen geht vielmehr in Texten des postpositiven Typus der erste dieser Teile der A beinahe unmerklich in den zweiten über.¹ Wie es in einem solchen zu einer derartig schroffen Absonderung beider hätte kommen sollen, ist schlechthin unerfindlich. Es lässt sich somit füglich nur bereits in 6 § 1 die ursprüngliche Schlussformel unserer ganzen A erblicken, welche ehemals unmittelbar zu dem „Amen“ der Gemeinde überleitete, mittels dessen diese nach dem Justinischen Zeugnis erst am Schlusse des gesammten aus *εὐχαριστία* und *εὐχαί* bestehenden eucharistischen Hochgebetes des *προεσιώς* ihre Teilnahme an demselben bekundete. Dann hat das Stück 6 § 2–8 § 1 nicht von jeher an seiner heutigen Stelle gestanden, und da es, den Justinischen *εὐχαί* entsprechend, geradezu ein späterer Zusatz nicht sein kann, muss es anderswoher an sie versetzt worden sein, wobei dann, um einen Abschluss für das aus seinem früheren Zusammenhang Herausgerissene zu gewinnen, hinter ihm 6 § 1 von *διὰ* an nur um den Namen des Heilands vermehrt als 8 § 2 wiederholt wurde.

In Frage kommt schliesslich Inhalt und Wortlaut von 6 § 2–8 § 1 selbst im Zusammenhalt mit zwei schon an und für sich befremdlichen Stücken in 4. Wie gleichfalls schon hervorgehoben, entbehrt unser Formular in 6 ff. der uralten und vom Begriffe des allgemeinen Fürbittengebets kaum zu trennenden Gebetes für die „katholische“ Kirche. Dieses erkennen wir aber unschwer in 4 § 8, der Paraphrase von *Διδαχή* 9 § 4. Schon dieser Umstand allein würde zu der Vermutung berechtigen, 6 § 2 habe sich einmal unmittelbar an 4 § 8 angeschlossen. Ein Zweites kommt aber hinzu. Das *παρακαλοῦμεν δὲ καὶ* an der Spitze der Fürbitte für die Verstorbenen in 7 § 1 weist unverkennbar zurück auf eine entsprechende

¹ Vgl. hierüber *Liturgia* S. 128. 176.

Einleitung des vorangehenden ersten Teiles unseres Fürbittengebetes. Eine solche ist aber in 4 § 7 gegeben an den Eingangsworten des ganzen in so unerhörter Weise den Einsetzungsbericht durchbrechenden Bittgebetes: *καὶ παρακαλοῦμεν διὰ τῆς θυσίας ταύτης*, welche andererseits wieder zugleich den Einleitungsworten des Fürbittengebetes der Markus-L¹ entsprechen: *καὶ δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε φιλόανθρωπε, ἀγαθέ*. Dass aber vollends die A von Thmuis ursprünglich ihr ganzes Fürbittengebet d. h. hinter 4 § 7 f. auch noch 6 § 2—8 § 1 zwischen die beiden Hälften des Einsetzungsberichtes eingeschoben habe, wird wohl Niemand glaublich finden. Hat wirklich 6 § 2—8 § 1 sich früher an 4 § 7 *καὶ παρακαλοῦμεν* u.s.w. 8 angeschlossen, so müssen wir für das ganze Stück eine andere Anknüpfung suchen als diejenige an 4 § 7 *διὰ τοῦτο . . . προσηρέγαμεν*. Man wird eine passendere aber kaum auszudenken vermögen als diejenige an 4 § 3, wo bereits der Terminus *θυσία* begegnet. Und tatsächlich steht jener Satz, wie der Text heute vorliegt, als eine sehr müssige Doublette neben dem später durch 4 § 9 ergänzten 4 § 3. Hat also etwa das Fürbittengebet der A von Thmuis ursprünglich zwischen Trishagion und dem konsekratorischen Gebetskreis gestanden? — Eine solche Disposition ist im Abendland durch Ps.-Ambrosius *de sacramentis* bezeugt, und ich habe nachzuweisen gesucht, dass es diejenige Norditaliens mit dem Zentrum Ravenna war, und dass sie von hier aus auch auf die Gestaltung des römischen *canon Missae* bestimmend einwirkte. Aber welche Brücke führt von der ägyptischen Landstadt nach dem Gebiete des späteren Exarchats? — Hier kann kein Zweifel obwalten. Haben wir einmal in der postpositiven Anordnung des Serapiontextes eine erst sekundäre Gestaltung zu erblicken und über sie hinaus nach einer älteren Form der A von Thmuis auch bezüglich der Stellung des Fürbittengebetes zu suchen, dann ist es eher die L Alexandreias als diejenige Ravennas oder Aquileias, an der es sich zu orientieren gilt. Und in der L Alexandreias hat auch 4 § 3 sein geradezu überraschendes Gegenstück an der Stelle der Markus-L²: *δι' οὗ σοὶ σὺν αὐτῶ καὶ ἀγίῳ Πνεύματι εὐχαριστοῦντες προσφέρομεν τὴν λογικὴν καὶ ἀνάμακτον λατρείαν ταύτην* u.s.w.

¹ Brightman S. 126 Z. 12.

² Brightman S. 126 Z. 4 ff.

Nur die so überhaupt erst nach 381 denkbare trinitarische Ausprägung des Gedankens fehlt in dem Text von Thmuis, und es fehlt hier das in dem alexandrinischen folgende Zitat von Malach. 1 § 11. Das Letztere ist entweder auch in der Markus-L späterer Zusatz, oder ist in der A von Thmuis nachträglich gefallen, oder endlich das Formular der Metropole war in diesem Punkte von jeher ausführlicher als dasjenige der Provinzialstadt. Wie immer man über diese nebensächliche Frage urteilen mag, die wesenhafte Kongruenz von 4 § 3 mit der alexandrinischen Parallele bleibt unverkennbar. Diese aber bildet den Uebergang von den uns bereits als Seitenstück zum Schluss von 1 § 7 bekannten Worten *διὰ τῆς σῆς σοφίας* u.s.w. zum Fürbittengebet der Markus-L. Im engsten Zusammenschluss folgen sich somit hier die Parallelen zu 1 § 7 *καὶ πάντας πρὸς ἑαυτὸν* u.s.w. 4 § 4 und 4 § 7 *καὶ παρακαλοῦμεν* u.s.w. unseres Textes. Wohl mit einem *δι' οὗ σοὶ προσηρέγκαμεν* beginnend, muss 4 § 3, so wäre zu urteilen, mit dem folgenden Fürbittengebet sich unmittelbar an die Schlussworte von 1 § 7 angeschlossen haben.

Was den Reformator der L von Thmuis veranlassen mochte, das Fürbittengebet zwischen Dankgebet und Trishagion wesentlich auszumerzen und seinem Hauptteile nach an den Schluss der A zu stellen, das liegt auf der Hand. Es war das Vorbild der syrischen L, nach welchem Serapion hier die heimische umgestaltete. Was aber veranlasste ihn, so dürfen, ja müssen wir uns weiter fragen, keineswegs Alles, was er vor 2 § 1 wegnahm, hinter 6 § 1 zu versetzen, vielmehr schon früher 4 § 3 und 4 § 7 *καὶ παρακαλοῦμεν* u.s.w. 8 abzusplittern?

Zunächst wird es für ihn gegolten haben, hinter 4 § 2 eine von ihm selbst geschaffene Lücke auszufüllen. Denn hier hat zweifellos einst 5 § 1 gestanden. Eine Wandlungsbitte ist ja 4 § 2 und ist 5 § 1, und es ist, wie ich *Liturgia* S. 46 betonte, schlechthin undenkbar, dass von jeher eine solche doppelte Bitte in einem und demselben Formular sich gefunden habe. Ein doppelter Einsetzungsbericht wäre dann ebenso möglich, ein doppeltes Trishagion u.s.w. noch weit möglicher. Nun ist aber die Ursprünglichkeit von 4 § 2 durch eine sofort noch näher zu berührende Parallele in der Markus-(Kyrillos-)L und der L der koptisch-arabischen *Λιθὴκη*, die

Ursprünglichkeit von 5 § 1 durch das Athanasioswort Ἐπ' ἂν u.s.w. ausser Zweifel gestellt. So bleibt denn nur die Annahme, dass beide Stücke ursprünglich nur ein einziges Wandlungsgebet ausmachten, 5 § 1 sich einst an 4 § 2 anschloss, und genau zu derselben Annahme führt eine zweite Erwägung.

Die angezogene Parallele zu 4 § 2 lautet in der griechischen Markus-L:¹ πλήρωσον ὁ Θεὸς καὶ ταύτην τὴν θυσίαν τῆς παρὰ σοῦ εὐλογίας διὰ τῆς ἐπιφοιτήσεως τοῦ παραγίου σου Πνεύματος, Worte, deren Uebersetzung die koptische Version² noch ein einfaches: „and in blessing bless“ und die L der Διαθήκη³ ausführlicher beifügt: „et benedicendo benedic et mundando munda has hostias tibi honorabiles positas coram te, hunc panem et hunc calicem. Amen.“ Man sieht: das Stück ist in einer fortschreitenden Erweiterung begriffen. Das entscheidende *Plus* gegenüber der A von Thmuis zeigt es aber schon in seiner einfachsten Gestalt: es ist dies die Bitte, dass die Erfüllung der eucharistischen Elemente mit dem Segen Gottes, ihre Konsekration, sich vollziehen möge durch ein Herabsteigen des Hl. Geistes auf sie. Solche Bitte ist unvereinbar mit der durch Athanasios für die alexandrinische L bezeugten Vorstellung, dass jene Elemente Leib und Blut Christi würden durch das Herabsteigen des hier unmöglich mit dem Hl. Geiste zu verwechselnden Logos in sie. Mit innerer Notwendigkeit fehlt daher etwas dem διὰ τῆς ἐπιφοιτήσεως τοῦ παραγίου σου Πνεύματος Entsprechendes in einem Texte, in welchem diese ältere Vorstellung in 5 § 1 noch zu klassisch klarem Ausdruck gelangt. Warum hat die sie ablösende jüngere Vorstellung aber gerade hinter der alexandrinischen Parallele zu 4 § 2 sich zum Gebetswort verdichtet? Ich wüsste nur die einzige Antwort zu geben: weil hier auch die ältere Worte gefunden hatte. Jenes διὰ τῆς ἐπιφοιτήσεως τοῦ παραγίου σου Πνεύματος ist der Ersatz für die zwischen Athanasios und Dioskuros beseitigte alexandrinische Parallele zu 5 § 1. Dann hat aber auch dieser Passus selbst ursprünglich an 4 § 2 angeschlossen, wie denn noch der Ausdruck ἐπιδημήσω ganz nahe an das ἐπιφοιτήσεως der Markus-L anklingt.

¹ Brightman S. 132 Z. 13 ff.

² Brightman S. 126 Z. 7 ff.

³ Oriens Christianus I S. 15 Z. 15 ff.

Ist somit das erste Gebetsstück hinter der Erzählung der Kelcheinsetzung in unserem Text erst durch Serapion an seine heutige Stelle gekommen, dann leuchtet aber ohne alles Weitere auch ein, was diesen veranlasste, 4 § 7 καὶ παρακαλοῦμεν u. s. w. 8 gerade hinter der Erzählung der Brodeinsetzung einzuschieben. Ein Seitenstück zu 5 § 1, mit anderen Worten ein möglichst streng symmetrischer Aufbau wollte hier geschaffen werden.

Begegnen wir aber einmal Serapion just auf den Pfaden eines auf die Spitze getriebenen Strebens nach symmetrischer Ausgestaltung des konsekratorischen Gebetskreises, dann drängt sich uns unmittelbar eine letzte und in gewissem Sinne bedeutsamste Frage bezüglich der von ihm überarbeiteten A auf.

Die Teilung des Einsetzungsberichtes in zwei gesonderte Abschnitte ist für Drews¹ uralt und altertümlich. Eine von aller sonstigen liturgischen Weise abweichende „Tradition“ soll in ihr zum Ausdruck kommen, die „alte Sitte“ welche *Λιταρχή* 9 § 2 f. uns entgegenrete, „je über Brot und Wein ein besonderes Gebet der Weihe und des Dankes zu sprechen“, hier fortleben. Ist eine solche Auffassung der Dinge für uns noch haltbar?

Durchaus abzuweisen ist von vornherein eine Berufung auf *Λιταρχή* 9 § 2 f. Sie ist allerdings mit doppelter Entschiedenheit abzuweisen, nachdem wir wissen, dass 4 § 8 nicht an seiner ursprünglichen Stelle steht, womit jedes *tertium comparationis* zwischen den getrennten Einsetzungsberichten unseres Textes und den getrennten Gebetchen der *Λιταρχή*-Stelle in Wegfall kommt. Sie wäre es in dessen auch ohne dies.

Denn auf jene jede Spur eines Einsetzungsberichtes vermissen lassende Gebetchen dürfte hier nur dann zurückgegriffen werden, wenn es ganz fest stünde, dass dieselben wirklich konsekratorischen Charakters sein sollen, in der Tat Gebete „des Dankes und der Weihe“ im Sinne der *εὐχαριστία* des Martyrphilosophen Justinus und der schier unübersehbaren Vielheit ihrer Tochterformulare darstellen. Doch dazu fehlt eben noch Vieles, fehlt Alles. Selbst ob die Stücke *Λιταρχή* 9 § 2 ff. überhaupt „eucharistisch“ im

¹ *Zeitschrift für Kirchengeschichte* XX S. 323 f.

technischen Wortsinne seien, ist bis zur Stunde strittig.¹ Ich persönlich glaube es allerdings ganz entschieden. Aber auch so bleibt immer die Möglichkeit, dass es sich in 9 § 2 f. um einfache Darbringungsgebete über Kelch und Brot, um urchristliche Parallelen zu dem „*Suscipe sancte Pater*“ u.s.w. und „*Offerimus tibi, Domine*“ u.s.w. der heutigen römischen Messe handle, und zwischen 9 § 3 und 9 § 4 das den Einsetzungsbericht enthaltende, vom *προεσιώς* extemporierte, weil *δοση δύναμις αὐτῶ* gesprochene wirkliche „Gebet des Dankes und der Weihe,“ die *εὐχαριστία* im Justinischen Sinn zu ergänzen sei. Man darf eben niemals vergessen, dass der in der *Διδαχή* mit keinem Worte angedeutete stereotype Inhalt dieses formell noch nicht festgelegten Gebetes lange vor dem Apologeten des 2. Jahrh.s im (I) Klemensbrief sich kund giebt, und dass der Verfasser der *Διδαχή* unmöglich vor Ende des 1. oder ganz zu Anfang des 2. Jahrh.s ein festes Formular für ein hymnodisches Gebetsstück als apostolische Satzung vorschreiben konnte, das noch um die Mitte des 2. Jahrh.s durchaus im Bereiche der freien Improvisation des einzelnen Gemeindevorstandes lag. In das eucharistische Hochgebet einbezogen werden *Διδαχή* 9 § 2 f. sodann allerdings A K VII 25. Aber auch hier haben sie mit dem speziell konsekratorischen Gebetskreise nicht das Mindeste zu schaffen. Dass für den Verfasser von A K VII in jedem Falle bereits der Einsetzungsbericht einen unerlässlichen Bestandteil jenes Kreises bildete, dürfte ja doch wohl allseitig anerkannt werden. Wo er sich nun dessen Stelle im Gefüge der A denkt, bekundet er deutlichst durch die auf der Anamnese beruhenden Worte: *αὐτοῦ διαταξαμένον ἡμῖν καταγγέλλειν τὸν αὐτοῦ θάνατον*, und dieser Stelle geht die Einarbeitung von *Διδαχή* 9 § 2 f. in seinen Entwurf eben voran. Wie er nicht daran dachte, hier etwas dem Einsetzungsberichte an Wesen und Bedeutung Analoges zu sehen, so sollten auch wir nicht daran denken.

So vieles wiederum als eine erste allgemeine Erwägung. Eine zweite ist diese. Der Einsetzungsbericht strebt durchaus im Laufe der liturgiegeschichtlichen Entwicklung nach einer zunehmend symmetrischen Ausgestaltung. Die Worte der Einsetzung über Brot und Kelch

¹ Vgl. Ladeuze *L'Eucharistie et le repas commun des fidèles dans la Didaché* in *Revue de l'Orient Chrétien* VIII 410-422.

selbst werden immer strenger als auch formale Parallelglieder ausgebaut: Ich erinnere an die Geschichte des *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον (ἐκχυνόμενον) καὶ διαδιδόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* usw. Entsprechend werden auch die Worte behandelt, welche das Tun des Herrn vor Aussprechen der Einsetzungsworte erzählen: Ich erinnere an die Geschichte der Participia *ἐνχαριστήσας, ἐνλογήσας, ἀγιάσας* oder diejenige des Dativs „seinen Aposteln“ u.s.w. Jeder kann die einschlägigen Erscheinungen aus den mit dem NT zu vergleichenden liturgischen Texten bzw. auf die L zurückführenden Väterworten ablesen. Die ganz natürliche äusserste Konsequenz dieser immer stärker hervortretenden Neigung zur Gestaltung zweier strengster Parallelsätze innerhalb des Einsetzungsberichtes bildet die Zerlegung desselben in zwei parallel gebaute Einzelberichte. So unmöglich es ist, für sie einen einwandfreien Anschluss an Urchristliches zu gewinnen, ebenso leicht fällt es, sie als den Endpunkt einer von ältester und naiver Weise immer mehr abführenden, die Bahnen der Reflexion und der rhetorischen Kunstprosa wandelnden Entwicklung zu verstehen.

Sodann fehlt es aber auch hier in dem vorliegenden Serapiontext selbst nicht an einzelnen und konkreten Anzeichen, welche dessen sekundären Charakter verraten. Zuerst seien 4 § 4 f. 9 etwas näher ins Auge gefasst. Bezeichnend ist für sie der durchaus nach einer individuellen theologischen Auffassung dreinsehende Ausdruck *ὁμοίωμα τοῦ σώματος* bzw. *τοῦ αἵματος* der eucharistischen Elemente. Drews hat S. 309 ff. Anmk. 4 in sehr gelehrter Weise über denselben gehandelt, in Sonderheit in 4 § 5 hat er zweifellos richtig einen „theologisch, aber nicht liturgisch gefärbten“ Zusatz Serapions erkannt. Mit 4 § 5 müssen wir aber folgerichtig auch 4 § 4 und 9 austreichen. Wirklichen Körper giebt ja auch diesen §§ nur die Einführung des Terminus *ὁμοίωμα*, und dieser ist nun aber einmal anderswo zur Bezeichnung der konkreten Abendmahlselemente schlechterdings unerhört. Um etwas ganz anderes handelt es sich in der von Drews zum Vergleich herangezogenen Stelle des ost-syrischen Bickellschen Fragments.¹ Darin „*ut quemadmodum ipse fecit [nos quoque faciamus] iugiter*“, liegt hier die vom Herrn hinterlassene „gute“ **כְּמוֹתָא** „*similitudo*“. Der Vorgang der eucha-

¹ Brightman S. 515 Z. 32 ff.

ristischen Feier als Ganzes und als Handlung ist das *δμοίωμα* des Einsetzungsaktes. Unser Tun ist eine Erscheinungsform des Tuns Christi, in welcher dieses wesenhaft fortlebt. Sodann würde sich 4 § 4 an 5 § 1 nicht oder doch nur sehr gezwungen anschliessen lassen, während ganz unverkennbar in 4 § 4 und 9 in nüchterner Weise der Gedanke von 4 § 3 weitergesponnen wird, nur vermehrt um die *δμοίωμα*-Vorstellung. Diese §§ setzen also 4 § 3 an seiner heutigen Stelle voraus, können mithin auch abgesehen vom Terminus *δμοίωμα* nur denjenigen zum Urheber haben, der 5 § 1 durch 4 § 3 ersetzt: Serapion. In 4 § 3 war diesem sodann auch das gewiss hochaltertümliche Perfektum *προσηνέγαμεν* gegeben. Lediglich auf Rechnung der kopierten Vorlage kommt es, wenn wir ihm in 4 § 3 und 9 begegnen, weshalb denn in Wirklichkeit auch dieser Umstand keineswegs, wie D r e w s S. 326 meint, auf das Vorhandensein eines über die Einführung der *δμοίωμα*-Vorstellung durch Serapion hinaufreichenden alten Kernes in unseren §§ hinweist. Mit 4 § 4 f. 9 fällt aber eine erste Sperre, welche die beiden gesonderten Einsetzungsberichte 4 § 6 und 4 § 10 wirksam auseinanderhält.

Eine Sperre dieser Art bilden wie diese Einleitungsworte nun noch die Abschlussworte der Berichte: 4 § 7 *διὰ τοῦτο προσηνέγαμεν* und 4 § 11. Auszuscheiden als sicherer Serapion-Zusatz ist hier sofort wieder die participiale Wendung *δμοίωμα τοῦ αἵματος προσάγοντες*. Denn auch hier ist *δμοίωμα* eines der konkreten Abendmahls-elemente, der Blutwein des eucharistischen Kelches. Anders steht es um den Gebrauch des Wortes in 4 § 7. Durch die eucharistische Feier als eine Handlung „tut“ die Gemeinde das *δμοίωμα* des Todes Christi. Jene Feier ist eine „Erscheinungsform“ dieses Todes: in der eucharistischen *θυσία ἀναίμακτος* setzt sich als in einem dem Wesen völlig entsprechenden Ausdruck das blutige Kreuzesopfer fort. Nicht ein konkretes Ding ist hier *δμοίωμα* eines Anderen: ein bestimmter Vorgang ist *δμοίωμα* eines anderen Vorgangs. Dies läuft wesenhaft auf den Sprachgebrauch des Bickell'schen Fragmentes hinaus, wengleich es in diesem noch nicht der Tod des Herrn, sondern dessen eigenes „Tun“ beim letzten Abendmahle ist, was in dem „Tun“ der eucharistischen Feier sein *δμοίωμα* findet, obgleich mit anderen Worten die Auffassung der eucharistischen Feier als eines *δμοίωμα*, noch nicht diejenige als einer *μνήμη* absorbiert hat.

Andererseits hat sich an dem schon in diesem Punkte fortgeschrittenen Sprachgebrauche von 4 § 7 a erst wieder derjenige Serapions in 4 § 4, 5, 9, 12 b gebildet. Nur weil der ihm vorliegende Text der A seiner Kirche bereits die Feier der Eucharistie als ein *ὁμοίωμα* des Kreuzestodes fasste, konnte es ihm beikommen, die konkreten Abendmahlselemente gerade als *ὁμοιώματα* des in jenem Tode gebrochenen Leibes, des am Kreuze vergossenen Blutes des Herrn zu bezeichnen. Ohne einen solchen Vorgang würde auch er gewiss sie *ἀντίτυπα* oder *σύμβολα* dieses Leibes und Blutes genannt haben, wenn er sie vor 5 § 1 nicht geradehin Leib und Blut Christi gleichsetzen wollte. Das *ὁμοίωμα* ist aus 4 § 7 a nach 4 § 4, 5, 9, 11 b übergegangen wie das Perfektum *προσηνέγκαμεν* aus 4 § 3 und — fügen wir nunmehr bei — 4 § 7a (bezw. 11a) nach 4 § 5 und 9, Damit erweist sich aber 4 § 7a, ebenso wie die unerlässliche Ergänzung in 4 § 11a als zweifellos vorserapionisches Gut.

Was bedeuteten nun näherhin diese beiden Stückchen im Organismus der ursprünglichen L von Thmuis? — Offenbar nichts Anderes als deren Anamnese und die ganz regelmässig die Anamnese abschliessende Konstatierung des Opfercharakters der Eucharistie. So gut als dieser Opfercharakter kommt aber auch ihre Beziehung zum Tode des Herrn bei Brot und Kelch mindestens gleichmässig zur Geltung. Ja den Gedanken an den blutigen Opfertod des Gottessohnes führt der Kelch des „neuen Bundes in seinem Blute“ gerade besonders klar vor das Auge des Geistes. Wären 4 § 7a und 4 § 11a ursprünglich getrennte Stücke gewesen, so müsste man schlechterdings auch an der letzteren Stelle ein *τὸ ὁμοίωμα τοῦ θανάτου ποιοῦντες* oder etwas Aehnliches, kurz eine ausdrückliche Bezugnahme auf den Tod Christi, erwarten. Nun hat aber eine höchst äusserliche Parallele zu jenen Worten, wie wir sahen, erst Serapion in 4 § 11b (*ὁμοίωμα αἵματος προσάγοντες*) geschaffen. Also ist auch er erst es gewesen, der 4 § 11a gegenüber 4 § 7a verselbständigte. Vor ihm hatte die A von Thmuis, wie alle uns bekannten Formulare gleicher Art, nur eine einzige Anamnese und Konstatierung des Opfercharakters mit Bezug auf beide Gestalten.

Das Ergebnis dieses einen Gedankenganges wird durch einen zweiten bestätigt. Das absolute *τοῦ θανάτου* in 4 § 7a hängt völlig in der Luft. So von „dem Tode“ schlechthin kann ursprünglich

nur gesprochen worden sein, nachdem schon zuvor von diesem Tode die Rede gewesen war. Der Ausdruck setzt schlechterdings, um verständlich zu sein, ein Zitat von I Kor. 11 § 26 voraus, das mithin Drews S. 325 mit Unrecht der „Grundform unserer A“ abspricht und das denn auch speziell in der Markus-L sich findet.¹ Eine Lücke, sei es auch nur in Folge eines einfachen Abschreiberversehens weist unser Text ja hier in jedem Falle auf. Denn es fehlt nicht nur jenes Zitat des Apostelwortes, sondern auch dasjenige des Luk. 33 § 19, I Kor. 11 § 24b, 25b referierten Herrenwortes vom „Dieses Tun zum Gedächtnis“ Christi im allgemeinen. Ohne wenigstens dieses Zitat ist ein liturgischer Einsetzungsbericht einfach undenkbar, weil der Herrenauftrag, das, was Christus beim letzten Abendmahl getan, zu seinem Gedächtnis zu wiederholen, allein die Existenzberechtigung einer eucharistischen Gemeindefeier erweist. Enthielt die A von Thmuis aber ehemals ein Zitat von I Kor. 11 § 26, so enthielt sie es fraglos wie alle Formulare, welche es überhaupt bieten, und wie der Kontext des Apostelbriefes selbst erst hinter dem Berichte der Kelcheinsetzung d. h. 4 § 7a folgte ursprünglich hinter 4 § 10 und von 4 § 11a ist alt nur ein ursprünglich vor dem *προσηνέγκαμεν* von 4 § 7a gestandenes *καὶ τὸ ποτήριον*.

So fällt auch die zweite und letzte Sperre, welche 4 § 6 und 4 § 10 auseinanderhält. Ist die getrennte Einleitung der beiden im vorliegenden Texte gesonderten Einsetzungsberichte in 4 § 4 f. und 4 § 9, ist die Zerlegung eines ursprünglich einheitlichen Abschlusses des Einsetzungsberichtes erst ein Werk Serapions, so ist ein solches notwendig auch die Zerlegung dieses Berichtes selbst in die Sonderberichte. Es hat ursprünglich — ganz entsprechend der Weise der Markus-L — 4 § 6 sich unmittelbar an das an der Stelle von 4 § 3 stehende 5 § 1 angeschlossen. Mit einem *λαβὸν δὲ ποτήριον* u. s. w. fügte sich ohne *οὐτι ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς* weiterhin sofort 4 § 10 und das heute in 4 § 7a und 4 § 11 zersägte Stück an. Nur über die Art der ehemaligen Anknüpfung des nun wieder unmittelbar folgenden 5 § 2 kann man verschiedener Meinung sein. Denkbar ist ein asyndetisches: *πόησον* u. s. w., denkbar ein: *καὶ παρακαλοῦμεν*

¹ Brightman S. 133 Z. 17 ff.

(bezw. *δεόμεθα*) *ποιήσον* usw., denkbar endlich ein participiales: *παρακαλοῦντες* (bezw. *δεόμενοι*) *ποιήσον*. Diese dritte Form könnte das Vorbild für das gleichfalls participiale *ὁμοίωμα αἵματος προσάγοντες* in 4 § 11 abgegeben haben und dürfte deshalb wohl als die wahrscheinlichste gelten.

Folgendes ergäbe sich uns mithin schliesslich als Gesamtbild der vorserapionischen A von Thmuis: *Ἄξιον καὶ δίκαιόν ἐστιν* u. s. w. (1 § 1 f.) mit folgendem Dank für Schöpfung und Erlösung, ausklingend in *ὁ πᾶσιν καταλασσόμενος* u. s. w. (1 § 7b). *Ἐξ ὧν σοὶ* *προσηρέγαμεν ταύτην τὴν ζῶσαν θυσίαν* u. s. w. (4 § 3) *καὶ παρακαλοῦμεν διὰ τῆς θυσίας ταύτης* u. s. w. (4 § 7b, 8, 6 § 2—8 § 1, 2 § 1—4 § 2, 5 § 1, 4 § 6). *λαβὼν δὲ ποτήριον* u. s. w. (4 § 10) *Ἐπιτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν · ὁσάκις γὰρ ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον, πίνητε δὲ καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο, τὸν ἐμὸν θάνατον καταγγέλλετε, ἄχρις οὗ ἂν ἔλθω.* *Διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς τὸ ὁμοίωμα τοῦ θανάτου ποιοῦντες τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον προσηρέγαμεν, παρακαλοῦντες* (bezw. *δεόμενοι*) *· ποιήσον* u. s. w. (5 § 2 f.).

Kein Wort ist zu verlieren über 8 § 3. Der solenne Schluss der A in allen späteren ägyptischen L ist erst von irgend einem Abschreiber der Serapionrezension dieser beigefügt worden. Er passt zu 8 § 2 und zu 6 § 1 als Fortsetzung gleich wenig. Daran, dass er schon in der vorserapionischen A von Thmuis sich gefunden haben könne, ist also von vornherein nicht zu denken.