

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band: 61 (1971)
Heft: 3

Artikel: Darbringung und Epiklese im Eucharistiegebet [Fortsetzung]
Autor: Aldenhoven, Herwig
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-404518>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 31.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Darbringung und Epiklese im Eucharistiegebet

(Fortsetzung)

Ergänzungen zum Sigelverzeichnis

Bas	Basiliusliturgie
Chrys	Chrysostomusliturgie
Dêr Bal	Papyrus von Dêr Balizeh
De sacr	De sacramentis
Did	Didache
Greg ^{kopt}	koptische Gregoriusliturgie
Jak	Jakobusliturgie
Mk	Markusliturgie
Mk ^{fr}	Papyrusfragment der Markusliturgie der John Rylands Library
Mk ^{gr}	griechische Markusliturgie
Mk ^k	koptische Markusliturgie
Ser	Serapion

4. Die Epiklese vor dem Einsetzungsbericht

a) Serapion und das spätere Ägypten

Nachdem wir am Beispiel der Hippolytliturgie feststellen konnten, dass sich die Epiklese nach Einsetzungsbericht, Anamnese und Oblation ausgezeichnet in den Zusammenhang einfügt, müssen wir uns nun mit der Epiklese vor dem Einsetzungsbericht beschäftigen. Sie ist zum erstenmal im Euchologium des ägyptischen Bischofs Serapion von Thmuis bezeugt, das nach der herkömmlichen Auffassung um die Mitte des 4. Jahrhunderts entstanden ist⁴⁵. *B. Botte* bestreitet jedoch neuerdings mit beachtlichen Gründen die Verfasserschaft Serapions und hält es für möglich, dass das Euchologium erst ein halbes bis ganzes Jahrhundert nach Serapion entstanden wäre⁴⁶.

⁴⁵ Text bei *Funk*, *Didascalia et Const. Ap.* (1905) II 172–176; *J. Quasten*, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima = Florilegium Patristicum* 7 (1935–1937), 59–63; *A. Hänggi*, *I. Pahl*, *Prex eucharistica*, (Fribourg 1968), S. 128–132. Zur Eigenart dieses Dokumentes vgl. besonders *B. Capelle*, *L'anaphore de Sérapion. Essai d'exégèse*, *Muséon* LIX (1956), 425–443. Ferner *P. Rodopoulos*, *The Sacramentary of Serapion*, *Theologia* 28 (1957), 252–275, 420–439, 578–591.

⁴⁶ *L'Eucologe de Sérapion est-il authentique?*, in: *Oriens Christianus* 48 (4. Serie, Bd. 12) (1964), 50–56. Sein Hauptargument ist, dass Serapion als überzeugter Nizäner und Freund des hl. Athanasius nicht in einer Weise hätte

Es ist also eineinhalb oder nach Botte sogar zwei bis zweieinhalb Jahrhunderte jünger als das Werk Hippolyts.

Von Serapion an begegnet die Epiklese vor den Einsetzungsworten regelmässig in den Denkmälern ägyptischer Liturgie. Doch ist dabei zu beachten, dass diese, soweit die Texte vollständig erhalten sind, ausnahmslos auch eine Epiklese in der Art Hippolyts *nach* Abendmahlsbericht und Oblation aufweisen. Schon allein diese Verdoppelung der Epiklese ist ein starkes Argument gegen die Ursprünglichkeit einer solchen Liturgieform.

Ser, 1. Epiklese: πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης σου.

Πλήρης ἐστὶν ὁ οὐρανός, πλήρης ἐστὶν καὶ ἡ γῆ τῆς μεγαλοπρεποῦς σου δόξης, κύριε τῶν δυνάμεων. πλήρωσον καὶ τὴν θυσίαν ταύτην τῆς σῆς δυνάμεως καὶ τῆς σῆς μεταλήψεως. σοὶ γὰρ προσηνέγκαμεν ταύτην τὴν ζῶσαν θυσίαν, τὴν προσφορὰν τὴν ἀναίμακτον. Σοὶ προσηνέγκαμεν τὸν ἄρτον τοῦτον, τὸ ὁμοίωμα τοῦ σώματος τοῦ μονογενοῦς · ὁ ἄρτος οὗτος τοῦ ἁγίου σώματός ἐστιν ὁμοίωμα, ὅτι ὁ κύριος usw. (es folgt der Einsetzungsbericht).

Ser, 2. Epiklese: 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 · καὶ ποιήσον πάντας τοὺς κοινωνοῦντας φάρμακον ζωῆς λαβεῖν εἰς θεραπείαν παντὸς νοσήματος καὶ εἰς ἐνδυνάμωσιν πάσης προκοπῆς καὶ ἀρετῆς, μὴ εἰς κατάκρισιν, θεὲ τῆς ἀληθείας, μηδὲ εἰς ἔλεγχον καὶ ὄνειδος.

Die Epiklese *nach* den Einsetzungsworten ist bei Ser eine Bitte um das Kommen des ewigen göttlichen Wortes, des Logos. In den

reden können, die in der Situation um 350–360 eher arianisch klingt. Arianisierende Tendenz sieht Botte im sehr häufigen Gebrauch von ἀγέννητος für Gott den Vater, während keine einzige Anspielung auf die Göttlichkeit des Sohnes noch auf seine Gleichheit mit dem Vater zu finden ist. Ferner sei der im Euchologium regelmässig vorkommende, an sich orthodoxe Gebetsschluss διὰ τοῦ μονογενοῦς σου Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ σοὶ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος ἐν ἁγίῳ πνεύματι... um diese Zeit wohl nur noch bei Arianern in Gebrauch, während die Orthodoxen sagen δι' οὗ καὶ μεθ' οὗ τῷ πατρὶ ἅμα τῷ ἁγίῳ πνεύματι ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος... oder ähnlich. Es wäre erstaunlich, dass Serapion in der Liturgie eine Doxologie bewahrt hätte, die charakteristisch für die Arianer geworden war. Schliesslich vermied es das Euchologium, vom Heiligen Geist als Person zu sprechen. Bei der Taufwasserweihe und in der Anaphora wird der Logos angerufen, und auch bei Chrisma- und Krankenölweihe wird der Heilige Geist nicht genannt. Botte hält es für möglich, dass ein arianischer Redaktor die echte Anaphora des Serapion bearbeitet hat, was den Titel erklären würde. Doch sei darüber nichts Sicheres zu sagen.

anderen uns bekannten ägyptischen Liturgien hat sie die Gestalt einer Bitte um die Sendung des Heiligen Geistes⁴⁷, wie wir sie auch bei Hippolyt kennengelernt haben. Jedoch wird dabei, über Hippolyt hinausgehend, auch um eine Wandlung der Gaben gebetet.

Die Epiklese *vor* den Einsetzungsworten, die sich direkt an das Sanctus anschliesst, das bei Ser im Gegensatz zu Hippolyt bereits vorhanden ist, hat in der Serapionsliturgie die Form einer Bitte um die Erfüllung der Gaben mit göttlicher Kraft ohne Nennung des Heiligen Geistes oder des Logos. «Erfülle auch dieses Opfer mit deiner Kraft und mit deiner Mitteilung...» In der alexandrinischen Markusliturgie heisst es «mit dem Segen von dir her», und es wird hinzugefügt «durch die Herbeikunft des Heiligen Geistes⁴⁸, so dass die Epiklese *vor* und die *nach* den Einsetzungsworten in dieser Gestalt der ägyptischen Liturgie einander noch mehr gleichen und ihre Verdoppelung noch mehr auffällt als bei Ser, da beide Male ausdrücklich der Heilige Geist angerufen wird.

b) Die Auswirkungen der Stellung der Epiklese vor dem Einsetzungsbericht

Wie fügt sich nun die Epiklese vor dem Abendmahlsbericht in das Ganze des Eucharistiegebetes ein? Um diese Frage zu untersuchen, wollen wir den Gedankengang eines solchen Eucharistiegebetes ähnlich wie früher den des hippolytischen⁴⁹ umschreiben, und zwar nur bis und mit den Einsetzungsworten, da das weitere gleichbleibt wie bei Hippolyt. Wir sehen dabei von den Besonderheiten Serapions ab und beschränken uns auf die Gedanken, die sich allgemein in der ersten Epiklese Ägyptens finden. Der Gedankengang ist, in knappster Form dargestellt, ungefähr folgender:

⁴⁷ In der ältesten Form der Markusliturgie nach *C. H. Roberts*, *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library Manchester* (Manchester 1938) 26 (Pergamentfragment aus dem 6. Jahrhundert):

δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε, ἐξαπόστειλόν σου τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ τὰ ...
ορωμενα (?) σου δῶρα, ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ ἐπὶ τὸ ποτήριον τοῦτό καὶ ποιήσης
τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον σῶμα Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ δὲ ποτήριον αἷμα τῆς καινῆς διαθήκης
αὐτοῦ τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος καὶ παμβασιλέως ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

⁴⁸ Markusliturgie (Brightman, S. 132; Hänggi/Pahl, S. 112):

πλήρωσον ὁ θεὸς καὶ ταύτην τὴν θυσίαν τῆς παρὰ σοῦ εὐλογίας διὰ τῆς ἐπιφοι-
τήσεως τοῦ παραγίου σου πνεύματος.

⁴⁹ S.o. S.116 f.

Danksagung	Wir danken dir, Gott, für alles, was du getan hast ...,
Epiklese	Erfülle diese Gaben mit deiner Kraft (und lass sie durch den Heiligen Geist geweiht werden zu Leib und Blut deines Sohnes ⁵⁰),
Einsetzungsbericht als Anhang zur Epiklese, aber nicht mehr als Teil der Danksagung	denn der Herr Jesus setzte das Abendmahl ein mit den Worten: Dies ist mein Leib... Dies ist mein Blut, das für euch vergossen wird...

Bei der Betrachtung eines solchen Eucharistiegebetes müssen wir zunächst feststellen, dass die Danksagung, die bei Hippolyt auch den Einsetzungsbericht umfasste, durch die Epiklese unterbrochen wird. Der Einsetzungsbericht ist durch die vorhergehende Epiklese von der Danksagung losgerissen, er erscheint als Anhang der Epiklese, als Begründung, warum wir Gott um die Weihe der Gaben bitten⁵¹, oder auch als Begründung eines weiteren eingeschobenen Gedankens⁵², aber keineswegs als abschliessender Höhepunkt der Danksagung. Der Gedankengang des Eucharistiegebetes, wie wir ihn bei Hippolyt kennengelernt haben, ist also nicht nur unterbrochen, sondern gestört und verändert. Ja man kann sich fragen, inwiefern es sich überhaupt noch um ein Dankgebet handelt. Von einem Dankgebet kann man doch eigentlich nur sprechen, wenn ein wesentlicher Teil des Gebetes aus Danksagung besteht, und wenn auch das Kernstück dieses Gebetes wenigstens zum Teil unter dem Vorzeichen der Danksagung steht. Bei der Eucharistie Hippolyts ist das gewiss der Fall. Wenn aber vor dem Einsetzungsbericht eine Epiklese steht, bildet die Danksagung nur noch die Einleitung zu einem Gebet, das in seinem Hauptteil nicht mehr Danksagung ist.

Wenn wir von der Epiklese nach den Einsetzungsworten bei Hippolyt sagen konnten, dass sie sich aufs beste in den Gedankengang des ganzen Eucharistiegebetes einfügte, ohne ihn zu stören oder zu verändern, dann gilt von der Epiklese *vor* den Einsetzungsworten das gerade Gegenteil. Sie bringt eine schwerwiegende Veränderung der ganzen Struktur des zentralen Abendmahlsgebetes mit sich und zerstört wenigstens zu einem grossen Teil seinen ursprünglichen Gedankengang.

⁵⁰ Zu einer solchen Wandlungsbitte ist die erste ägyptische Epiklese nur in den relativ späten Liturgien des Papyrus von Dêr Balizeh und des von *Th. Lefort* in den *Coptica Lovaniensia* publizierten koptischen Fragments (beide 6. Jahrhundert) weitergebildet. Näheres dazu s. u. S. 157 f, 160 ff.

⁵¹ So in der Markusliturgie und im koptischen Fragment von Löwen s. u. S. 159 u. 161.

⁵² So bei Ser und im Papyrus von Dêr Balizeh. Näheres s. u. S. 164 f.

Eine solche Feststellung mag radikal klingen, und man wird gegen sie vor allem einwenden, dass die Stellung eines epikleseartigen Gebetes vor den Einsetzungsworten in Ägypten immerhin recht alt und auch in Rom etwas Ähnliches zu finden sei, worüber noch zu sprechen ist. Könnte man sich denn vorstellen, dass in zwei so bedeutenden Kirchen wie denen von Alexandrien und Rom schon in so früher Zeit ein derart tiefer Bruch mit der ursprünglichen Überlieferung eingetreten ist, oder wäre es nicht möglich, dass es schon ursprünglich einen solchen Liturgietyp neben dem von Hippolyt bezeugten gegeben hätte? Und wenn man gewiss nicht annehmen kann, dass die zwei ägyptischen Epiklesen beide ursprünglich seien, so haben doch so bedeutende Forscher wie *Baumstark*⁵³ und *Lietzmann*⁵⁴ die Meinung vertreten, dass nur die erste – also die *vor* den Einsetzungsworten – echt ägyptisch und die zweite eine spätere Hinzufügung unter syrischem Einfluss sei. Es wird also unsere nächste Aufgabe sein, auf diese Einwände einzugehen.

c) Die zwei Epiklesen Ägyptens

Die erste der zwei Epiklesen Ägyptens schliesst sich eng an das Sanctus an, und zwar besonders an die Worte: «... erfüllt sind Himmel und Erde von deiner Herrlichkeit», indem sie fortfährt: «*Erfülle* auch diese Gaben mit deiner Kraft» oder ähnlich. Wie immer dieser Gedanke auch später erweitert wurde, er beginnt immer mit dem «plērōson», das an das «plērēs» im Sanctus anknüpft. Die einzige Ausnahme bildet das koptische Fragment aus dem 6. Jahrhundert, das aber in dieser ganzen Partie eindeutig sekundär ist⁵⁵. Der enge Anschluss des «Erfülle» an das «voll» im Sanctus ist in Ägypten noch dadurch erleichtert, dass das Sanctus hier mit den Worten «voll sind Himmel und Erde deiner Herrlichkeit» endet, während in anderen Liturgiegebieten wenigstens in späterer Zeit noch «Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn» folgt.

Die Meinung Lietzmans, dass diese erste Epiklese echt ägyptisch, die zweite, nach den Einsetzungsworten stehende dagegen ein syrischer Einschub sei, beruht auf zwei Voraussetzungen: erstens auf der feststehenden Tatsache, dass die unmittelbar an das Sanc-

⁵³ Vor allem in: *Liturgie comparée* 31953, 28 ff.

⁵⁴ *Messe und Herrenmahl*, S. 76.

⁵⁵ Vgl. dazu das Urteil von *B. Capelle*, in: *C.H. Roberts und B. Capelle, An early Euchologium*, Louvain 1949, S. 45: «Cet agglomérat n'est certainement pas primitif.» S. auch unten S. 161.

tus anschliessende Pleroson-Epiklese ägyptischen Ursprungs sein muss, und zweitens auf der Annahme, dass unmöglich beide Epiklesen echt ägyptisch sein können. Wenn das zutrifft, folgt daraus, dass die zweite ägyptische Epiklese erst später unter fremdem Einfluss eingefügt worden sein kann.

Aber trifft die zweite dieser Voraussetzungen wirklich zu? Lietzmann sagt: «... es kann naturgemäss nicht zweimal feierlich um dasselbe entscheidende Herabkommen des Heiligen Geistes gebetet werden⁵⁶». Das trifft für die ursprüngliche Gestalt einer Liturgie sicher zu. Aber im Laufe der Entwicklung ist es in der Liturgiegeschichte immer wieder vorgekommen, dass ein Gedanke, der ursprünglich erst an einer späteren Stelle seinen Platz hatte, schon in einem früheren Zeitpunkt vorweggenommen und damit verdoppelt wurde (Prolepse)⁵⁷. Es lässt sich also ohne weiteres den-

⁵⁶ A. a. O., S. 76.

⁵⁷ Es sei nur daran erinnert, wie oft römische Sekreten, die doch auch als ein feierliches Gebet konzipiert sind, die Kanonbitten um Heiligung oder Segnung der Gaben vorwegnehmen, z. B. 3. Weihnachtmesse, 2. Sonntag nach Epiphanie, Montag nach dem 1. Fastensonntag, Quatemberfreitag in der Fastenzeit, Montag nach dem 3. Fastensonntag (hier in der Form einer Bitte, die Gaben zum *Sakrament* zu machen), Pfingstsonntag, Pfingstmontag, Trinitatis, 7. Sonntag nach Pfingsten («*pari benedictione, sicut munera Abel, sanctifica*»). Hier also auch mit Vorwegnahme des alttestamentlichen Typus), Nikolaus, *Conversio Pauli*, *Transfiguratio*, 2. Messe von einem hl. Märtyrer und Bischof, *Altarweihe*, um nur einige zu nennen. In der 2. Weihnachtmesse enthält die Sekret sogar eine vorweggenommene Kommunionepiklese.

Aus einem ganz anderen Liturgiebereich sei die Logosepiklese angeführt, die im Darbringungsgebet am Anfang der koptischen Liturgie enthalten ist (Brightman, S. 148; vgl. *A. Raes*, *Introductio in liturgiam orientalem*, Rom 1947, S. 69. Eine Hypothese, die die Übertragung der Epiklese an diesen Ort erklären will, stellt *A. Baumstark*, *Le liturgie orientale e le preghiere «Supra quae» e «Supplices» del canone romano*, Grottaferrata 1913, auf). Die gleiche Erscheinung findet sich auch im äthiopischen Ritus (Brightman, S. 204; Raes, S. 70). Aus der koptischen Liturgie ist auch die dreifache Rezitation der *Orationes Sollemnes* erwähnenswert. Diese standen ursprünglich, und im griechischen *Ordo communis* der alexandrinischen Liturgie stets, nur zwischen Evangelium und Symbolum. Bereits in den älteren koptischen Codices (13. Jh.) ist ihre Rezitation jedoch auch vor der Pauluslesung und vor der Apostelgeschichtelesung vorgesehen. Die dritte, ursprüngliche Reihe ist allerdings etwas ausführlicher als die beiden ersten (vgl. *J. M. Hanssens*, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, Rom 1930/32, III, S. 91 f., 95). Natürlich stammen alle diese Beispiele aus viel späterer Zeit als die erste ägyptische Epiklese. Sie sollen ja auch nur in übrigens ganz fragmentarischer und unsystematischer Weise die Macht illustrieren, mit der die proleptische Tendenz in der Liturgiegeschichte gewirkt hat. Beispiele, die sich direkt auf die erste ägyptische Epiklese beziehen, s. u. S. 159–163.

ken, dass die zweite ägyptische Epiklese die ursprüngliche wäre und dass man später bei Einfügung des Sanctus an die Worte «erfüllt sind Himmel und Erde von deiner Herrlichkeit» eine Bitte «erfülle auch diese Gaben mit deiner Kraft» oder «mit deinem Segen» angeschlossen hätte. In diesem Fall müsste man für keine der beiden ägyptischen Epiklesen ausserägyptischen Ursprung annehmen.

Es ist auch keineswegs sicher oder nur wahrscheinlich, dass die erste ägyptische Epiklese von Anfang an den Heiligen Geist genannt habe. Bei Serapion ist das, wie wir gesehen haben, nicht der Fall. Allerdings wird man mit der Berufung auf die Serapionsanaphora vorsichtig sein müssen, da sie, wie *B. Capelle*⁵⁸ gezeigt hat, stark persönlichen Charakter trägt und ganz allgemein die Tendenz erkennen lässt, Anrufungen des Heiligen Geistes durch eine Logos- oder Christusanrufung zu ersetzen. Dass aber ihre erste Epiklese im Gegensatz zur zweiten nicht einmal den Logos nennt, spricht doch dafür, dass die Tradition, auf der sie beruht, hier auch den Heiligen Geist nicht erwähnte. Jedenfalls nennt Ser an den Stellen, an denen sonst in der liturgischen Tradition die Anrufung des Heiligen Geistes üblich ist, wie bei der zweiten Epiklese, der Taufwasser-, Katechumenenöl-, Chrisma- und Krankenölweihe ausdrücklich den Logos, Christus oder den *μονογενῆς*⁵⁹. Wenn also die erste Epiklese in der Serapion vorliegenden Tradition bereits einen Ausdruck wie *διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος* gehabt hätte, hätte Ser dafür wohl *διὰ τοῦ μονογενοῦς σου* oder ähnlich sagen müssen.

Auch die Markusliturgie spricht in der ersten Epiklese in einer solchen Art vom Heiligen Geist, dass man sie sich sehr gut ohne seine Erwähnung vorstellen könnte. *Πλήρωσον ὁ θεὸς καὶ ταύτην τὴν θυσίαν τῆς παρὰ σοῦ εὐλογίας διὰ τῆς ἐπιφοιτήσεως τοῦ παναγίου σου πνεύματος* heisst es in der späteren griechischen Markusliturgie, im Fragment von Manchester muss es nach dem Urteil des Herausgebers C. H. Roberts vermutlich nur *διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος* geheissen haben⁶⁰. Da lässt es sich gut denken, ja es legt sich geradezu die Vermutung nahe, dass in einem noch früheren Stadium auch dieses *διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος* gefehlt habe. Das würde dann gut zu *πλήρωσον καὶ τὴν θυσίαν ταύτην τῆς σῆς δυνάμεως καὶ τῆς σῆς μεταλήψεως* bei Ser passen. Es ist merkwürdig, dass Lietzmann sein Argument von der Unmöglichkeit des zweimaligen Betens um die

⁵⁸ L' anaphore de Sérapion.

⁵⁹ A. a. O., S. 439–441.

⁶⁰ A. a. O., S. 26, 1.3.

Herabkunft des Heiligen Geistes so sehr auf die spätere Markusliturgie aufbaut⁶¹, während er an anderer Stelle selbst die ursprüngliche ägyptische Liturgie vielmehr aus Ser rekonstruieren zu können meint. Zwar stehen wir Ser viel kritischer gegenüber als Lietzmann, aber wie das auch sein mag, die Argumentation Lietzmans scheint auf schwachen Füßen zu stehen und in sich selbst widersprüchlich zu sein.

Neben der Prolepse, von der wir oben sprachen, gibt es in der Liturgiegeschichte allerdings auch die entgegengesetzte Erscheinung, nämlich dass ein Gedanke, sei es infolge fremder Einflüsse, sei es im Rahmen einer immanenten Entwicklung, an einer seinem ursprünglichen Ort erst folgenden Stelle wiederholt wird. Wenn das auch im allgemeinen nicht so häufig vorkommt wie die Prolepse, muss man doch mit dieser Möglichkeit rechnen. Bei solchen späteren Verdopplungen ist der Gedanke jedoch an seinem ursprünglichen Platz meist stärker entfaltet als an den sekundären Stellen. Erst im Verlauf einer noch weiteren Entwicklung kann es geschehen, dass sich das Verhältnis umkehrt und der Gedanke an der sekundären Stelle stärker entfaltet erscheint als an der primären.

So erklärt *Baumstark*, auf den sich die Anhänger der Ursprünglichkeit der ersten ägyptischen Epiklese ausser auf Lietzmann vor allem berufen, dass in Ägypten die Wandlungsbitte oder vielmehr die Bitte um Annahme des eucharistischen Opfers durch Gott, deren Entfaltung die Wandlungsbitte sei⁶², ursprünglich vor dem Einsetzungsbericht stehe. Nach dem Zweiten ökumenischen Konzil von Konstantinopel⁶³ hätten sich diese Formeln zu richtigen Heilig-Geist-Epiklesen entwickelt wie im Papyrus von Dêr Balizeh, wo die Epi-

⁶¹ Dass Lietzmann bei der Behandlung der Frage zu sehr von der späteren Markusliturgie ausgeht, wird auch von J. Laager im Artikel «Epiklesis» im Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. V (1962), kritisiert.

⁶² Dass die Epiklese in Wirklichkeit nicht aus einer Opferannahmebitte entstanden ist, hat bereits *Lietzmann*, der vorher selbst an eine solche Lösung geglaubt hatte, auf Grund des Vergleichs der einschlägigen Stellen der verschiedensten Liturgien festgestellt (a. a. O., S. 116, Anm. 1). Wenn im Zusammenhang mit der ersten ägyptischen Epiklese von einer Opferannahmebitte geredet wird, muss das besonders erstaunen, da eine solche dort nirgends zu finden ist und der traditionelle Anschluss der ersten ägyptischen Epiklese mit plērōson an das Sanctus eine Opferannahmebitte ausschliesst.

⁶³ Dazu bemerkt *Botte* als Herausgeber der 3. Auflage von *Baumstarks* Liturgie comparée auf S. 54, dass es verschiedene Epiklesen gebe. Hippolyt enthalte eine, die echt ist. *Basilius* (de Spiritu Sancto XXVII 66) schein schon ziemlich lange vor 381 auf eine konsekratorische Epiklese anzuspielen.

klése nach dem Sanctus lautet: Πλήρ[ωσον] καὶ ἡμᾶς τῆς παρ[ὰ σοῦ] δόξης [κα]ὶ καταξίωσον κατα[πέ]μψαι τὸ πνεῦμα τ[ὸ ἅ]γιον σου ἐπὶ τὰ κτίσματα ταῦτα [καὶ ποιήσ]ον τὸν μὲν ἄρτον σῶμα [τοῦ κυρίου καὶ] σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, [τὸ] δὲ π[οτήριον αἷ]μα τῆς καινῆς [διαθήκης]⁶⁴.

Noch später sei unter syrischem Einfluss in Ägypten eine Geistepiklese nach dem Einsetzungsbericht eingeführt worden. Dadurch seien Dubletten entstanden. Dem Ausdruck τὰ κτίσματα ταῦτα in Dêr Balizeh hätte ursprünglich in der ersten Epiklese des griechischen Originals der koptischen Kyrillos-(Markus-)Liturgie entsprochen: τὰ τίμια δῶρα ταῦτα τὰ προκειμένα ἐνώπιόν σου, τὸν ἄρτον τοῦτο καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο. Die gleichen Worte hätten dann auch in die zweite Epiklese Aufnahme gefunden. Auf die Dauer aber seien diese Dubletten nicht erträglich gewesen, und so habe sich die alte Wandlungsbitte, die sich zu einer Geistepiklese entwickelt hatte, mit allen ihren Formeln dort erhalten, wosie in Ägypten nicht ursprünglich sei, d. h. nach dem Einsetzungsbericht⁶⁵. Weitere Begründungen und Beweise für diese Behauptungen werden keine vorgebracht.

Wir müssen also untersuchen, ob es zutrifft, dass die oben erwähnte Wendung in der Markusliturgie ursprünglich ihren Platz in der ersten Epiklese gehabt habe und erst später auch in die zweite eingedrungen sei. Zu diesem Zweck stellen wir die erste und zweite Epiklese in drei Formen der Markusliturgie nebeneinander. An erster Stelle steht der älteste erhaltene Text dieser Liturgie nach dem Papyrus John Rylands⁶⁶, an zweiter Stelle die griechische Markusliturgie⁶⁷ und an dritter Stelle eine griechische Rückübersetzung der koptischen Markusliturgie⁶⁸. Es sei dazu noch bemerkt, dass die koptische Markusliturgie gegenüber der griechisch überlieferten teilweise sekundär ist, in anderen Fällen aber auf ein noch ursprünglicheres griechisches Original zurückgeht, so dass für jede Stelle gesondert untersucht werden muss, wie der Fall bei ihr liegt.

⁶⁴ Text hier nach *Hänggi/Pahl*, S. 126.

⁶⁵ Liturgie comparée, S. 28–30.

⁶⁶ Nach *C. H. Roberts*, Catalogue 26.

⁶⁷ Nach *Hänggi/Pahl*, S. 112.

⁶⁸ Griechische Rückübersetzung nach *Lietzmann*, Messe und Herrenmahl, S. 75, mit Ausnahme der in den folgenden Anmerkungen begründeten Abweichungen.

1. <i>Eriklese</i>				
	Mk ^{fr}	Mk ^{gr}	Mk ^k	
	πλήρωσον ὁ θεὸς καὶ ταύτην [τὴν] θυσίαν τῆς παρὰ σοῦ εὐλογίας διὰ	πλήρωσον ὁ θεὸς καὶ ταύτην τὴν θυσίαν τῆς παρὰ σοῦ εὐλογίας διὰ τῆς ἐπιφοιτήσεως	πλήρωσον καὶ ταύτην τὴν θυσίαν σου, κύριε τῆς παρὰ σοῦ εὐλογίας διὰ τῆς ἐπιφοιτήσεως	
5	τοῦ ἁγίου σου πνεύματος	τοῦ παναγίου σου πνεύματος	τοῦ ἁγίου σου πνεύματος καὶ εὐλογία εὐλόγησον (καὶ καθαρισμῶ καθάρισον ⁶⁹) καὶ ἁγιασμῶ ἁγίασον τὰ τίμια δῶρά σου τὰ προκείμενα ἐνώ- πιόν ⁷⁰ σου, τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο, ὅτι αὐτὸς ὁ μονο- γενῆς σου υἱός, ὁ κύριος ... (es folgt der Einsetzungsbericht)	
10				
15	ὅτι αὐτὸς	ὅτι αὐτὸς		
	ὁ	ὁ		
20	κύριος ...	κύριος..		
2. <i>Eriklese</i>				
	ἐξαπόστειλον (σου) τὸ πνεῦμα	ἐξαπόστειλον ... τὸ πνεῦμα	ἐξαπόστειλον ... τὸ πνεῦμά	
	τὸ	τῆς ἀληθείας τὸ	σου τὸ	
	ἅγιον	ἅγιον ...	ἅγιον ...	
5	ἐπὶ	ἐφ' ἡμᾶς καὶ ⁷¹	ἐφ' ἡμᾶς τοὺς δούλους σου καὶ ἐπὶ ταῦτα	
	τὰ ... οὐρόμενά σου [δῶρα,		τὰ τίμια δῶρά σου τὰ προκείμενα ἐνώ- πιόν ⁷⁰ σου, ἐπὶ τὸν	
10	ἄρτον τοῦτον] καὶ ἐπὶ τὸ ποτήριον [τοῦ] το.	ἄρτους τούτους καὶ ἐπὶ τὰ ποτήρια ταῦτα	ἄρτον τοῦτον καὶ ἐπὶ τὸ ποτήριον τοῦτο.	

⁶⁹ Hanssens, a. a. O. (III 407, secundum euchologium Cahirensis): «cum benedictione benedic et cum emundatione emunda et cum sanctificatione sanctifica (ariagiazin)»; Brightman, S. 176: «in blessing bless and in purifying purify»; ebenso – d. h. ohne «sanctifica» – auf lateinisch Renaudot (I, 45). Im koptischen Euchologium τουβο, Kausativ vom Stamm οναβ «rein, heilig sein». Bei Hanssens «emunda ... et sanctifica» geht wohl auf doppelte Übersetzung der griechischen Vorlage ins Koptische zurück: griech. ἁγίασον wurde einerseits mit Hilfe des griechischen Fremdwortes als eragiazin übersetzt, andererseits rein koptisch mit tubo, das sowohl «heilige» als auch «reinige» bedeuten kann. Da die griechische Vorlage aber jedenfalls ἁγίασον hatte, muss die Übersetzung hier «heilige» lauten, nicht «reinige» wie bei Renaudot und Brightman. Richtig ist dagegen die arabische Übersetzung in einem mir vorliegenden koptischen Euchologium von 1959 «wa-bi-t-taqdisi qaddis» uoh chen utubo eketubo». καθαρισμῶ καθάρισον» bei Lietzmann wäre also zu streichen. Damit scheint mir auch die Uneinheitlichkeit der koptischen Überlieferung, auf die E. Hammerschmidt, Die koptische Gregoriosanaphora, (Berlin 1957), S. 126, aufmerksam macht, erklärt zu sein.

⁷⁰ Lietzmann übersetzt wörtlich: πρὸ προσώπου σου, doch gibt das koptische ἴμπεκ᾿mtho, das hier steht, auch griechisches ἐνώπιόν σου wieder, so z. B. bei der grossen Darbringung der Kyrillosliturgie, wo den Worten der

Der Vergleich zeigt deutlich, dass die von Baumstark angezogene Wendung von den $\tau\acute{\iota}\mu\alpha \delta\omega\sigma\alpha$ in der ersten Epiklese von Mk^k nicht nur in Mk^{gr} fehlt, was eventuell im Sinne Baumstarks als sekundäre Beseitigung gedeutet werden könnte, sondern auch in Mk^{fr}. Dagegen enthält die zweite Epiklese bereits in Mk^{fr} die Wendung von den $\delta\omega\sigma\alpha$, wenn auch nicht ganz klar ist, mit welchen Ausdrücken. Das Zeugnis der Quellen bescheinigt also unzweideutig, dass die betreffende Wendung ursprünglich in der zweiten Epiklese stand und von dort in die erste eingedrungen ist und nicht umgekehrt, wie Baumstark meinte. Dann kehrt sich aber auch die Argumentation Baumstarks zugunsten der Ursprünglichkeit der ersten Epiklese ins Gegenteil. Die Quellen bezeugen, dass in der früheren Form der Markusliturgie die zweite Epiklese stärker entwickelt war als die erste und die erste später durch Gedanken aus der zweiten aufgefüllt wurde. Zu einer Wandlungsbitte hat sich die erste in der stadtalexandrini-schen Markusliturgie nie entwickelt, doch ist sie ihr auf der letzten Entwicklungsstufe infolge der weitgehenden Übernahme von Gedanken und Formeln der zweiten Epiklese relativ nahegekommen. Dagegen ist sie je weiter von einer Wandlungsbitte entfernt, desto früher die Entwicklungsstufe ist, auf der wir sie beobachten können. Die zweite Epiklese enthält dagegen schon in der frühesten feststellbaren Gestalt die Wandlungsbitte⁷². Daraus ergibt sich, dass nicht die erste, sondern die zweite Epiklese ursprünglich sein muss.

Aber wie steht es dann mit Dêr Bal ? In ihm findet sich tatsächlich eine Wandlungsepiklese vor dem Einsetzungsbericht. Zusammen

griechischen Markusliturgie ($\sigma\omicron\iota \tau\acute{\alpha} \sigma\acute{\alpha} \acute{\epsilon}\kappa \tau\acute{\omega}\nu \sigma\acute{\omega}\nu \delta\acute{\omega}\sigma\omicron\nu$) $\pi\rho\omicron\epsilon\theta\acute{\eta}\chi\alpha\mu\epsilon\nu \acute{\epsilon}\nu\acute{\omega}\pi\iota\acute{\omicron}\nu \sigma\omicron\nu$ im Koptischen «*ankhō impē'mtho 'mpekōu ethuab*» entspricht, was auch Lietzmann mit $\pi\rho\omicron\epsilon\theta\acute{\eta}\chi\alpha\mu\epsilon\nu \acute{\epsilon}\nu\acute{\omega}\pi\iota\omicron\nu \tau\eta\varsigma \acute{\alpha}\gamma\iota\alpha\varsigma \sigma\omicron\nu \delta\acute{\omicron}\xi\eta\varsigma$ übersetzt. Renaudot (I, 45) und Hanssens (III 407) übersetzen «*coram te*», die arabische Übersetzung in dem mir vorliegenden koptischen Euchologium «*amāma*» = «*vor dir*», Brightman (176) jedoch: «*before thy face*».

⁷¹ Zur Textverderbnis von Mk^{gr} s. Lietzmann, a. a. O., S. 79 f.

⁷² S. o. S. 152, Anm. 47. *H. Engberding*, Neues Licht über die Geschichte des Textes der ägyptischen Markusliturgie, in: *Oriens Christianus*, 4. Serie, 40 (1956), 40–68, davon 51–68: Zur Epiklese der Markusliturgie, kommt durch Vergleich verschiedener Texte zum Schluss, dass auch die Epiklese von Mk^{fr} einer stark entwickelten Stufe angehöre und dass die älteste Epiklese der Markusliturgie nicht die Bitte «*sende deinen Heiligen Geist*», sondern «*blicke auf uns und auf dieses Brot und diesen Kelch*» gehabt habe, die in Mk^{gr} mit der anderen in ungeschickter und störender Weise vermischt ist. Engberding sieht darin einen weiteren Hinweis darauf, dass die zweite Epiklese in Ägypten einheimischen Ursprungs und nicht aus Jerusalem und Syrien importiert ist.

mit einem koptischen Fragment aus dem 6. Jahrhundert⁷³ bildet er jedoch das einzige Beispiel für eine solche Erscheinung. In dem koptischen Fragment sind ausserdem die Anamnese und die Darbringung, die sich sonst in der liturgischen Tradition nach dem Einsetzungsbericht und vor der zweiten Epiklese befinden, der *ersten* Epiklese vorangestellt. Auch ist der traditionelle Anschluss der ersten ägyptischen Epiklese an das Sanctus mit *πλήρωσον* verändert, obwohl der Wortlaut noch den Zusammenhang mit jener Tradition erkennen lässt. Das alles zeigt, wie weit sich dieser Text von der älteren ägyptischen Liturgieform entfernt hat. Der betreffende Abschnitt lautet in der griechischen Rückübersetzung des Herausgebers Th. Lefort:

γῆ τῆς δόξης σου· πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ ταύτης τῆς δόξης, ἧ ἔδόξασας ἡμᾶς διὰ τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ σου Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ πρωτότου πάσης κτίσεως, καθίζοντος ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλοσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς. ὃς μέλλει κρίνειν τοὺς ζῶντας καὶ τοὺς νεκρούς· οὗ τὴν θανάτου ἀνάμνησιν ποιοῦμεν προσφέροντές σοι τὰ κτίσματά σου ταῦτα· τοῦτον τὸν ἄρτον καὶ τοῦτο τὸ ποτήριον. Δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε, ἵνα ἐκπέμψῃς ἐπὶ ταῦτα τὸ Πνεῦμά σου τὸ ἅγιον καὶ τὸ παράκλητον ἐκ τῶν οὐρανῶν ... ἀγι ... τὸν μὲν ἄρτον τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ, τὸ δὲ ποτήριον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ τῆς καινῆς διαθήκης. Καθὼς αὐτὸς ὁ κύριος, ἐπεὶ ἔμελλε παραδόσθαι, τὸν ἄρτον ἔλαβεν (es folgt der Einsetzungsbericht, mit dem das Fragment endet).

Während der sekundäre Charakter dieses Abschnitts des koptischen Fragments sozusagen auf den ersten Blick zu erkennen ist, benötigt die Frage nach dem Alter der ersten Epiklese von Dêr Bal eine genauere Untersuchung. Dass der Papyrus erst im 6./7. Jahrhundert geschrieben wurde und auch der Inhalt als Ganzes nicht viel älter ist, wird heute ziemlich allgemein angenommen⁷⁴. Doch enthält der Text teilweise auch recht altertümliche Elemente, so dass für jede Stelle einzeln untersucht werden muss, ob sie altes

⁷³ Herausgegeben von *L. Th. Lefort* unter den *Coptica Lovaniensia*, in: *Le Muséon* 53 (1940), 22–24. Das Fragment stammt wahrscheinlich aus Mittelägypten (ebd., S. 22).

⁷⁴ *C. H. Roberts*, *B. Capelle*, *An early Euchologium. The Dêr-Balizeh Papyrus enlarged and reedited*, Louvain 1949. Zur Datierung der Handschrift s. dort S. 10 (Roberts), Kommentar zum Text S. 39–61 (Capelle), zur Datierung desselben bes. S. 52. Danach auch *J. A. Jungmann*, Art. *Dêr Balizeh*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, ²Bd. III, Freiburg i. Br. 1959.

Material wiedergibt oder ein spätes Entwicklungsstadium darstellt⁷⁵.

Für die Epiklese hat bereits Lietzmann gezeigt, dass sie sekundäre Entwicklungen durchgemacht hat⁷⁶. Wir wollen sie zunächst mit derjenigen bei Mk und Ser vergleichen.

Dêr Bal	Mk	Ser
πλήρωσον καὶ ἡμᾶς τῆς παρὰ σοῦ δόξης καὶ καταξίω- σον καταπέμψαι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν σου ἐπὶ τὰ κρίσματα ταῦτα...	πλήρωσον, ὁ θεός, καὶ ταύτην τὴν θυσίαν τῆς παρὰ σοῦ εὐλογίας διὰ (τῆς ἐπιφοιτήσεως) τοῦ (παν-) ἁγίου σου πνεύματος	πλήρωσον καὶ τὴν θυσίαν ταύτην τῆς σῆς δυνάμεως καὶ τῆς σῆς μεταλήψεως

Die Pleroson-Epiklese bezieht sich bei Ser und Mk in allen Formen auf die Gaben, bei Dêr Bal auf die Gemeinde. Eine gewisse Parallele zu Dêr Bal findet sich in dieser Beziehung im Rahmen der ersten ägyptischen Epiklese nur im Löwener koptischen Fragment: *πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ ταύτης τῆς δόξης, ἣ ἐδόξασας ἡμᾶς ...*⁷⁷. Schon

⁷⁵ K. Gamber, Das Eucharistiegebet im Papyrus von Dêr Balizeh und die Samstagabendagapen in Ägypten, in: Ostkirchliche Studien 7 (1958), 48–65, bes. 48 f., behauptet, dass das Gebetsgut von Dêr Bal wesentlich älter sein dürfte als der Papyrus selbst und mindestens ins 4./5. Jahrhundert zurückgehe. Immerhin sagt auch er, dass das ausgehende 2. Jahrhundert als Ansatzpunkt für die Entstehung des Textes, wie es Th. Schermann (Der liturgische Papyrus von Dêr Balizeh, eine Abendmahlsliturgie des Ostermorgens, in: Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur XXXV, 1, Leipzig 1910) angenommen hatte, zu früh sei. Auf die Ausführungen Capelles, a. a. O., die das späte literarische Entwicklungsstadium des Textes als ganzen aufzeigen, geht Gamber überhaupt nicht ein, ja erwähnt sie nicht einmal. Den Anzeichen für hohes Alter verschiedener Elemente, die auch Capelle anerkennt, muss durch eine entsprechende Differenzierung der einzelnen Teile und Schichten Rechnung getragen werden.

⁷⁶ A. a. O., S. 74 f.

⁷⁷ Auf diese Übereinstimmung weist Capelle, a. a. O., S. 45, hin. Aber es wäre sicher verfehlt, daraus auf eine Ursprünglichkeit der Beziehung der Epiklese auf die Gemeinde statt auf die Gaben zu schliessen, was Capelle auch nicht tut. Dagegen neigt er dazu, die Erfüllung mit der *δόξα* nach Dêr Bal und dem Löwener Fragment als ursprünglich anzunehmen, weil sie besser dem *πλήρης ... τῆς δόξης σου* im Sanctus entspreche. Man kann sich jedoch fragen, ob nicht gerade diese genaue Entsprechung erst eine sekundäre Angleichung ist. Im Zusammenhang der Epiklese passt die Erfüllung der Gaben mit Segen oder Kraft fast noch besser als mit Herrlichkeit. Der Anschluss der ersten ägyptischen Epiklese an das Sanctus ist dann zwar mehr äusserlich als streng logisch, aber damit muss durchaus gerechnet werden, da es offenbar vor allem darauf ankam, einen Übergang zur Fortsetzung des Gebetes nach dem Sanctus zu finden. Und für diesen Übergang war die Assoziation *πλήρης-πλήρωσον* wichtig, nicht aber unbedingt eine streng logische Verknüpfung. Übrigens will auch Capelle seine Vermutung nicht als Argument für die Ursprünglichkeit der ersten ägyptischen Epiklese verstanden wissen. «Ceci n'implique cependant pas qu'une demande de consécration à cette place soit primitive.»

allein der Umstand, dass hier alle anderen echten Pleroson-Epiklesen gegen Dêr Bal stehen und nur die bereits vielfach umgebildete des koptischen Fragments mit ihm übereinstimmt, spricht gegen die Ursprünglichkeit dieser Form. Noch deutlicher wird das, wenn man den logischen Zusammenhang beachtet. Das Hauptgewicht liegt in Dêr Bal erst auf dem zweiten Teil der Epiklese *καὶ καταξίωσον καταπέμψαι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν σου ἐπὶ τὰ κτίσματα ταῦτα καὶ ποιήσον τὸν μὲν ἄρτον σῶμα τοῦ κυρίου... τὸ δὲ ποτήριον αἷμα τῆς καινῆς διαθήκης*. Nun muss man aber beachten, dass dieser zweite Teil eigentlich gar nicht mehr zur Pleroson-Epiklese gehört, sondern für sich allein eine vollständige Epiklese darstellt, die bloss an die Pleroson-Epiklese angereicht ist. Es verbindet auch kein einheitlicher Gedanke diese beiden Epiklesen, sondern es lässt sich ein deutlicher Bruch zwischen ihnen feststellen. Ganz anders liegt der Fall in der Pleroson-Epiklese bei Ser und Mk, die einen einheitlichen und vollständigen Gedanken zum Ausdruck bringt und keiner Ergänzung durch eine weitere Epiklese bedarf. Die Pleroson-Epiklese von Dêr Bal ist dagegen für sich allein ungenügend, und Lietzmann vermutet mit Recht, dass sie aus *πλήρωσον καὶ ἡμᾶς καὶ τὴν θυσίαν ταύτην* verkürzt worden ist und dann anstelle von *καὶ τὴν θυσίαν ταύτην* die *κατάπεμψον*-Epiklese eingefügt worden sei. Dabei wäre *καὶ ἡμᾶς καὶ τὴν θυσίαν ταύτην* schon sekundäre Erweiterung von blosser *τὴν θυσίαν ταύτην* gewesen.

Dass das *πλήρωσον* sich ursprünglich nicht auf die Gemeinde, sondern auf die Gaben bezogen haben muss, wird ausser durch den logischen Zusammenhang und den Vergleich mit Ser und Mk auch durch die parallele Entwicklung bei der zweiten Epiklese aufgezeigt. Dort hat noch Mk^{fr} bloss *ἐπὶ τὰ δῶρα*, genau so wie Hippolyt, die Apostolischen Konstitutionen, Ser (1. und 2. Epiklese), Addai und Mari, während die spätere Markusliturgie zu *ἐφ' ἡμᾶς ... καὶ ἐπὶ ... τὰ ... δῶρα* erweitert, ganz ähnlich, wie das in Bas (auch ägyptisch), Chrys und Jak geschieht⁷⁸.

Die Gestalt der ersten Epiklese, wie sie sich in Dêr Bal findet, ist also durch mehrere sekundäre Umbildungen gekennzeichnet. Zuerst wurde *τὴν θυσίαν ταύτην* durch *ἐφ' ἡμᾶς* erweitert, dann das ur-

⁷⁸ Greg^{kopt} hat eine etwas kompliziertere Struktur, die versucht, die Sendung des Heiligen Geistes auf die Gemeinde und auf die Gaben enger miteinander zu verbinden: «Sende auf uns die Gnade deines Heiligen Geistes, damit er diese vorgelegten Gaben heilige und wandle zum Leib und Blut unserer Erlösung und dieses Brot mache zu deinem heiligen Leib usw.»

sprüngliche τὴν θυσίαν ταύτην ausgelassen und dafür eine vollständige κατάπεμψον-Epiklese mit Wandlungsbitte an die unvollständig gewordene Pleroson-Epiklese angehängt. Das alles zeigt, dass die Epiklese von Dêr Bal nicht zu den alten Elementen dieses Textes gehört, sondern das Resultat einer längeren Entwicklung und Umgestaltung ist. Damit fällt Dêr Bal als Argument für eine schon in früher Zeit stark entwickelte erste ägyptische Epiklese weg.

Es ist in diesem Zusammenhang interessant, noch von einem Abschnitt zu reden, der zwar nicht mehr zur Epiklese von Dêr Bal gehört, aber unmittelbar auf sie folgt. Er lautet⁷⁹:

Καὶ ὅν τρόπον οὗτος ὁ ἄρτος ἐσκορπισμένος ἦν ἐπάνω τῶν ὀρέων καὶ βουνῶν καὶ ἀρουρῶν καὶ συμμειγείς ἐγένετο ἐν σῶμα ... οσω ... καθὼς ὁ οἶνος οὗτος ὁ ἐξεληθὼν ἐκ τῆς ἀγίας ἀμπέλου Δαυεὶδ καὶ τὸ ὕδωρ ἐξ ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ συμμικτὰ .ειο ἐγένετο ἐν μυστήριον, οὕτως ἐπισύναξον τὴν καθολικὴν ἐκκλησίαν τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ

αὐτὸς γὰρ ὁ κύριος ἡμῶν ... (es folgt der Einsetzungsbericht).

Diese Bitte ist im grossen und ganzen die Brotbitte der Didache, die sich auch bei Ser an fast der gleichen Stelle wie in Der Bal in der Anaphora findet.

Did 9, 4: *Ὡσπερ ἦν τοῦτο τὸ κλάσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὀρέων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἐν, οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν.*

Ser: *Καὶ ὡσπερ ὁ ἄρτος οὗτος ἐσκορπισμένος ἦν ἐπάνω τῶν ὀρέων καὶ συναχθεὶς ἐγένετο εἰς ἐν, οὕτω καὶ τὴν ἀγίαν σου ἐκκλησίαν σύναξον ἐκ παντὸς ἔθνους καὶ πάσης χώρας καὶ πάσης πόλεως καὶ κόμης καὶ οἴκου καὶ ποιήσον μίαν ζῶσαν καθολικὴν ἐκκλησίαν.*

Capelle⁸⁰ weist darauf hin, dass der ekklesiologische Gedanke der Brotbitte der Didache in Dêr Bal zu einem eucharistischen geworden ist: aus ἐγένετο ἐν wurde ἐγένετο ἐν σῶμα. Als Ergänzung zu ἄρτος = σῶμα wird noch ein paralleler Satz mit οἶνος καὶ ὕδωρ = μυστήριον hinzugefügt. Da Ser diese ganze Umbildung noch nicht hat, ist auch sie ein Anzeichen für die späte Entwicklungsstufe von Dêr Bal. Die Funktion dieser Entlehnung aus der Didache in Dêr Bal ergibt sich aus ihrer Stellung. Durch die Konsekrationsepiklese hervorgerufen, leitet sie zum Einsetzungsbericht über. Wenn das Brot Leib geworden ist und der mit Wasser vermischte Wein ein einziges Mysterium, dann deshalb, weil (γάρο) der Herr ... sprach: Dies ist mein Leib usw. «La mention intermédiaire du rassemblement de

⁷⁹ Text nach Hänggi/Pahl, S. 126.

⁸⁰ In: Roberts/Capelle, An early Euchologium, S. 47.

l'Eglise, vestige du texte primitif, paraît secondaire dans la structure logique de la phrase: γὰρ ne me semble se justifier que par l'idée eucharistique qui précède⁸¹.»

Diese Überlegung zeigt, wie ungeeignet Dêr Bal zur Stützung der Auffassung ist, dass die Epiklese vor den Einsetzungsworten stehen sollte, damit die letzteren dann den Höhepunkt der Konsekration bilden könnten. Denn nach Dêr Bal ist die Konsekration eben schon vor den Einsetzungsworten – wohl gerade durch die Konsekrationsepiklese – geschehen, und der Einsetzungsbericht begründet nur noch, warum sie geschehen ist. Die gemein-altkirchliche Konsekrationauffassung gibt Dêr Bal damit freilich nicht wieder, sondern es zeugt auch hier für eine eigentümliche Sonderentwicklung. Aber wenn man seine Konsekrationauffassung nicht teilen kann, dann darf man es konsequenterweise auch nicht als Argument für die mit seiner Konsekrationauffassung verbundene Stellung der Konsekrationsepiklese gebrauchen.

Übrigens kann man fast mit Sicherheit annehmen, dass Dêr Bal auch nach dem Einsetzungsbericht eine Epiklese hatte. Zwar fehlen mindestens 15 Zeilen des Papyrus, die gerade diese zweite Epiklese enthalten haben müssen, aber die erhaltenen Anfangsworte und die ebenfalls erhaltenen Schlussworte sind, wenn man sie mit anderen Liturgien vergleicht, ein genügendes Zeugnis⁸².

Dêr Bal, 2. Epiklese (nach dem Einsetzungsbericht): τὸν θάνατον σου καταγγέλομεν, τὴν ἀνάστασίν σου ὁμολογοῦμεν, καὶ δεόμεθα τ[].

Auf anderem Blatt nach mindestens 15 fehlenden Zeilen: αἰσχ...
ας καὶ παράσχε ἡμῖν τοῖς δούλοις σου εἰς δύναμιν πνεύματος ἁγίου, εἰς βεβαίωσιν καὶ προσθήκην πίστεως, εἰς ἐλπίδα τῆς μελλούσης αἰωνίου ζωῆς διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, μεθ' οὗ σοί, τῷ πατρὶ, ἡ δόξα σὺν ἁγίῳ πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν.

Jedenfalls kann Dêr Bal auch von daher nicht als Argument für die These vom sekundären Charakter der zweiten ägyptischen Epiklese gebraucht werden.

Wir haben gesehen, dass die Argumente für die Ursprünglichkeit der Post-Sanctus-Epiklese entweder nichts oder eher das Gegenteil beweisen. Das Gesamtbild sieht, kurz zusammengefasst, so aus: Die zweite Epiklese ist schon im 4. Jahrhundert in voll entwick-

⁸¹ Ebd. S. 49.

⁸² Vgl. ebd., S. 51: «En soi δεόμεθα pourrait introduire n'importe quelle prière. Mais l'imposante documentation liturgique aujourd'hui recueillie autorise à penser qu'à cette place δεόμεθα amorce quasi sûrement une prière épyclétique.» Ferner S. 52, 54–56.

kelter Form bezeugt⁸³. Die erste Epiklese ist damals noch ganz knapp und allgemein gehalten, in anderen Dokumenten vom 6. Jahrhundert an jedoch mehr oder weniger stark nach dem Vorbild der zweiten Epiklese erweitert. Im koptischen Papyrus aus dem 6. Jahrhundert sind sogar Anamnese und Darbringung der *ersten* Epiklese vorangestellt. Darin zeigt sich eine starke Tendenz, immer mehr Elemente, die sich ursprünglich *nach* dem Einsetzungsbericht und im Zusammenhang mit der zweiten Epiklese fanden, vor die Einsetzungsworte zu setzen und mit der ersten Epiklese zu verbinden. Das alles spricht nun aber auch dafür, dass die erste ägyptische Epiklese überhaupt gegenüber der zweiten eine sekundäre Erscheinung ist.

Es gibt aber auch noch andere Argumente gegen die Annahme eines höheren Alters der ersten Epiklese Ägyptens. Diese kann, wie wir gesehen haben, nicht vor der Einfügung des Sanctus existiert haben, da ihr dann der Anknüpfungspunkt für das «erfülle» gefehlt hätte. Nun gehört das Sanctus aber nicht zu den ältesten Bestandteilen des Eucharistiegebets. Bei Hippolyt ist es z. B. noch nicht vorhanden⁸⁴. Dann ist damit aber auch für die Entstehung der ersten ägyptischen Epiklese eine Grenze angegeben. Sie kann nicht älter sein als das Sanctus im Eucharistiegebet. Die zweite ägyptische Epiklese dagegen kann ohne weiteres schon vor Einfügung des Sanctus existiert haben, wie wir das auch bei Hippolyt sahen.

Ihr volles Gewicht erhalten alle diese Argumente schliesslich durch den Vergleich der ägyptischen mit den nicht-ägyptischen Liturgien. In allen anderen Liturgiegebieten gibt es wenigstens auf einer älteren Stufe nur eine Epiklese *nach* den Einsetzungsworten,

⁸³ Nämlich bei Ser, aber auch in Mk^{fr}, dessen im Vergleich zu später noch sehr einfache zweite Epiklese nach dem Urteil von *E. C. Ratcliff* vermuten lässt, dass der ganze Text ins späte 4. Jahrhundert zurückgeht (bei *C. H. Roberts*, Catalogue 25).

⁸⁴ Nach neueren Forschungsergebnissen wurde das Sanctus erst im 4. und 5. Jahrhundert eingeführt, und zwar zuerst im Osten und dann im Westen. Nach einem zwischen 400 und 450 von einem unbekanntem Verfasser geschriebenen kleinen Büchlein über den Heiligen Geist (Libellus de Spiritu Sancto) wurde das Sanctus in der Messe damals schon in fast allen östlichen, aber erst in einigen westlichen Kirchen gesungen. Vgl. *L. Chavoutier*, Un libellus pseudo-ambrosien, in: *Sacris erudiri* 11 (1960), 136–192; *Klaus Gamber*, Die Einführung des Sanctus in die heilige Messe, in: *Heiliger Dienst* 14 (1960), 132–136; ders., Sakramentartypen, Beuron 1958, S. 11–16; ders., Das Papyrusfragment zur Markusliturgie, in: *Ostkirchliche Studien* 8 (1959), 31–45; ders., Ein römisches Eucharistiegebet aus dem 4./5. Jahrhundert, in: *Ephemerides liturgicae* 74 (1960), 103–114.

und zwar in sehr alter Zeit auch in der mit der ägyptischen verwandten Liturgie Roms, wie Hippolyt zeigt⁸⁵. In späterer Zeit finden wir in Rom auch eine zu einem epikleseartigen Gebet umgebildete Darbringungsannahmebitte *vor* dem Einsetzungsbericht, wodurch eine ähnliche Verdoppelung entsteht wie in Ägypten, da die der Einsetzungserzählung folgende Epiklese, wenn auch in anderer und später nicht mehr recht verstandener Form erhalten bleibt.

Es ist doch am natürlichsten anzunehmen, dass die Entwicklung in Ägypten ähnlich verlaufen ist. Warum sollte man meinen, die ältere Struktur der ägyptischen Liturgie habe sich von der aller anderen Liturgien so stark unterschieden, wenn es keinen echten Grund für eine solche Hypothese gibt ?

Bei diesem Stand der Dinge ist es nur zu gut begreiflich, dass sich verschiedene Fachgelehrte immer wieder gegenüber der These vom höheren Alter der ersten Epiklese Ägyptens ablehnend geäußert haben⁸⁶. Trotzdem wird jene These in der Liturgiewissenschaft immer noch recht oft wiederholt. Meistens geschieht das unter Berufung auf Baumstark und Lietzmann ohne eigene Begründung.

Bei Lietzmann hängt die Meinung von der Priorität der ersten Epiklese Ägyptens übrigens auch eng mit seiner Hypothese zusammen, dass der ägyptische Liturgietyp ursprünglich überhaupt nichts mit dem letzten Abendmahle Jesu zu tun gehabt habe. Diese Liturgie hätte dementsprechend auch keinen Einsetzungsbericht gekannt, sondern *vor* dem Einsetzungsbericht nach der ersten Epiklese bereits aufgehört. Erst später wären aus anderen Liturgiegebieten Einsetzungsbericht und Epiklese nach den Einsetzungsworten übernommen und hinzugefügt worden⁸⁷. Im Rahmen dieser Hypothese Lietzmans ist es klar, dass die *erste* Epiklese in Ägypten die ältere sein müsste.

Wir wollen hier nicht wiederholen, was bereits früher von vielen Autoren gegen Lietzmann vorgebracht wurde. Aber da neuerdings *K. Gamber*⁸⁸ die These Lietzmans wieder aufgenommen hat,

⁸⁵ Zur römischen Herkunft der Hippolytliturgie s. u. S 188., Anm. 137 a.

⁸⁶ *J. Brinktrine* in: Zeitschrift für kath. Theologie 42 (1918), 305; wohl auch *G. Dix*, The shape of the Liturgy, London 1949, S. 164 f., 167 f.; *J. M. Hanssens*, Institutiones Liturgicae de ritibus orientalibus III, S. 462; *J. Laager* im Artikel «Epiklesis» im Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. V (1962); *H. Engberding*, s. o. S. 160, Anm. 72.

⁸⁷ A. a. O., S. 186–197, bes. S. 196 f.

⁸⁸ Die Serapion-Anaphora ihrem ältesten Bestand nach untersucht, in: Ostkirchliche Studien 16 (1967), 33–42.

wollen wir doch aufzeigen, zu welchen Vorstellungen über die ältere Liturgiegeschichte Ägyptens sie uns zwingt. Wir halten es zwar von vornherein für methodisch unhaltbar, Ser zur Grundlage weitreichender Hypothesen zu machen. Vor allem *Capelle*⁸⁹ hat im einzelnen nachgewiesen, dass Ser für sich allein kein zuverlässiger Zeuge der ägyptischen Tradition ist. Er kommt zum Schluss, dass die Serapionsanaphora zwar zahlreiche archaische Züge und sichere Anzeichen einer Benützung von durch ihr Alter kostbaren Dokumenten aufweist, dass aber dieses Erbe der Vergangenheit von dem Bischof in eine Komposition aufgenommen wurde, die *sein* Werk ist. «Si les très grandes lignes des anaphores égyptiennes y sont encore apparentes, la structure en fut cependant si audacieusement altérée, même pour les prières les plus vénérables, que la valeur du recueil comme témoin des liturgies d’Égypte s’en trouve notablement réduite. Les pièces anciennes ne furent admises ou maintenues par le rédacteur, que retravaillées selon ses critères personnels⁹⁰».

Aber nicht nur die Methode ist unannehmbar, sondern auch die Konsequenzen. *Gamber* meint, dass die ältere ägyptische Liturgie nur je ein Dankgebet über Brot und Wein ohne Einsetzungsbericht – und ohne Epiklese – innerhalb des Dankgebetes gekannt habe. Jedoch glaubt er im Gegensatz zu Lietzmann, dass auch dieser Eucharistietyp mit dem Gedächtnis des Todes und des letzten Mahles Jesu verbunden gewesen sei, und er hält es für wahrscheinlich, dass der Einsetzungsbericht bei dieser Art der Eucharistiefeyer ausserhalb der Dankgebete gesprochen worden wäre⁹¹.

Dagegen erheben sich aber die schwersten Bedenken. Von einer solchen Rezitation des Einsetzungsberichtes ausserhalb des Eucharistiegebetes gibt es nirgends eine Spur. *Origenes* etwa spricht von «Danksagung und Gebet» bei der Eucharistie, aber nirgends von einem für sich stehenden Einsetzungsbericht⁹². Da ist es doch noch eher möglich, ein völliges Fehlen des Einsetzungsberichtes anzunehmen. Allerdings legt *Gamber* auf dessen Vorhandensein bei der Eucharistiefeyer auch keinen entscheidenden Wert. Aber wenn sein Fehlen in der *Didache* noch denkbar ist, falls es sich bei ihr wirklich um Abendmahlsgebete handelt, so ist es in

⁸⁹ L’anaphore de Sérapion, 425–443.

⁹⁰ A. a. O., S. 438. Vgl. auch *Botte*, L’eucologe des Sérapion (s. o. S. 150, Anm. 46).

⁹¹ A. a. O., S. 40 ff.

⁹² Cels. 8, 33 (Ges II 249).

Ägypten schon bei Klemens von Alexandrien und Origenes nicht mehr denkbar, denn, wie Lietzmann selbst sagt⁹³, teilen sie die Vorstellungen des «paulinischen» Eucharistietyps von letztem Mahl und Tod Jesu. Diese Gedanken werden aber in Ägypten vor dem Einsetzungsbericht, bzw. bei Ser vor dem Übergang von der ersten Epiklese zum Einsetzungsbericht, nirgends ausgesprochen. Nun kann aber doch nicht angenommen werden, dass Klemens und Origenes im Zusammenhang der Eucharistie von Abendmahl und Tod Jesu reden, aber diese Gedanken zu ihrer Zeit noch gar keinen Ausdruck in den konkreten Eucharistiegebeten gefunden hätten. Man könnte also für Ägypten höchstens die Möglichkeit offenlassen, dass der Einsetzungsbericht in der Eucharistiefeyer ursprünglich nicht gebraucht wurde, aber in der Zeit des Klemens und Origenes schon an das Dankgebet bzw. an die Bitte, mit der das Dankgebet schloss, angefügt war. Aber abgesehen davon, dass nicht der geringste Grund für eine solche Annahme vorliegt, schafft sie nur neue Schwierigkeiten. Denn die Zufügung des Einsetzungsberichtes wäre dann ja unter der Einwirkung des Neuen Testaments und der Praxis der anderen Liturgiegebiete geschehen, und zwar auf eine im Vergleich zur Einordnung des Berichtes in die Danksagung ungeschickte Weise, die die Danksagung ihrer bis dahin beherrschenden Stellung beraubt hätte. Wieso sollte der Einsetzungsbericht in Ägypten dann nicht wenigstens in die Danksagung eingefügt worden sein, wenn doch andere Liturgien zur Zeit des Klemens und Origenes ihn zweifellos schon an jener Stelle hatten, wie wir bei Hippolyt sahen? Wenn schon ausserägyptischer Einfluss zu dieser Zufügung geführt hätte, was man bei dieser These wohl annehmen muss, warum dann nicht auch in der gleichen Stellung wie in ausserägyptischen Liturgien?

Bei einer solchen Erklärung der frühen ägyptischen Liturgiegeschichte, wie sie sich als notwendige Konsequenz aus den Thesen Lietzmanns und Gambers ergibt, häufen sich nur die Unwahrscheinlichkeiten. Wenn man dagegen annimmt, dass die ägyptische Liturgie ursprünglich einen ähnlichen Aufbau hatte wie Hippolyt und erst später bei der Einfügung des Sanctus die erste Epiklese und schliesslich ihre verschiedenen Erweiterungen eingeschaltet worden sind, lässt sich alles mit den auch sonst in der Liturgiegeschichte wirksamen Kräften ohne jede gewaltsame Konstruktion erklären.

⁹³ A. a. O., S. 260.

5. Die lateinische Liturgie Roms

a) Epikletische Gebete im römischen Kanon

Ausser in Ägypten treffen wir ein epikleseartiges Gebet vor den Einsetzungsworten auch im römischen Kanon an. Es lautet:

« Quam oblationem tu, deus, in omnibus quaesumus benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem acceptabilemque facere digneris, ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi filii tui domini dei nostri Jesu Christi⁹⁴».

Um eine Anrufung des Heiligen Geistes handelt es sich hier zwar nicht, aber doch um eine Bitte an Gott um die Weihe der Gaben.

Abgesehen von « Quam oblationem » hat der römische Kanon aber auch im Anschluss an Einsetzungsworte, Anamnese und Oblation ein Gebet mit Epiklesemotiv:

« Supplices te rogamus, omnipotens deus: iube haec perferri per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum, in conspectu divinae maiestatis tuae; ut, quotquot ex hac altaris participatione sacrosantum filii tui corpus et sanguinem sumpserimus, omni benedictione caelesti et gratia repleamur. »

Dieses Gebet hat seit dem Mittelalter bis in neuere Zeit sehr verschiedene Auslegungen gefunden. Zum Teil wurde in dem Engel Christus selbst oder der Heilige Geist gesehen und die Übertragung auf den himmlischen Altar als Vereinigung des sakramentalen mit dem himmlischen Leib Christi als Vollendung des Opfers oder der Konsekration betrachtet⁹⁵. In neuerer Zeit wird das « Supplices » oft als « Kommunionepiklese » im Unterschied zur « Konsekrations- oder Wandlungsepiklese » des « Quam oblationem » bezeichnet⁹⁶. Es ist für unsere Untersuchung ausserordentlich wichtig, den genauen Sinn des Supplices nach Wortlaut und Zusammenhang zu ermitteln.

⁹⁴ Hänggi/Pahl, S. 433.

⁹⁵ S. J. R. Geiselman, Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter, München 1933, S. 101 f., 110 f., 115; B. Botte, L'ange du sacrifice et l'épiclèse de la messe romaine au moyen-âge, in: Rech. de théol. anc. et méd. 1 (1929), 285–308.

⁹⁶ Bes. Jungmann, Missarum Sollemnia II 292 und dort Anm. 48; ders., Le Canon romain et les autres formes de la grande prière eucharistique, in: Le Canon de la Messe, La Maison-Dieu 87 (1966) 62–77, 67. In diesem Sinn z. B. auch L. Eizenhöfer, I. Pahl, Liturgia Romana, in A. Hänggi, I. Pahl, Prex Eucharistica, S. 423: « oratio epicletica (Quam oblationem; pro communionem: Supplices) ».

Die Bitte um Übertragung der Gaben auf den himmlischen Altar erinnert an die Vision von Apok. 8, 3–5, wo auch von einem solchen Altar die Rede ist, auf den ein Engel Weihrauch zugunsten der Gebete der Heiligen niederlegt. Gebete, die um eine Aufnahme der Gaben auf den himmlischen Altar bitten, sind auch in orientalischen Liturgien häufig, allerdings nicht an dieser Stelle⁹⁷. Sie stellen für sich allein nur eine besonders starke Annahmearbitte in bildhafter Form dar. Der im «Supplices» genannte Engel wird ganz wörtlich als Engel und nicht als Christus oder der Heilige Geist zu verstehen sein⁹⁸. Dafür spricht vor allem der Plural «per manus angelorum tuorum» in der frühen Nebenform des römischen Kanons, die in der um 400 entstandenen Schrift *De sacramentis* bezeugt ist. Aber auch orientalische Parallelen lassen sich anführen. So wird im anaphorischen Fürbittengebet der ägyptischen Markusliturgie, das dort vor dem Sanctus eingeschaltet ist, die Aufnahme der Gaben auf den himmlischen Altar *διὰ τῆς ἀρχαγγελικῆς σου λειτουργίας* erbeten⁹⁹.

Nun wird im «Supplices» aber nicht nur um die Übertragung der Gaben auf den himmlischen Altar gebetet, sondern sogleich fortgefahren, dass das zu dem Zweck geschehen möge, dass alle, die aus dieser Altarsgemeinschaft Leib und Blut Christi empfangen, mit aller himmlischen Segnung und Gnade erfüllt werden. Die «*altaris participatio*» ist dem Zusammenhang nach Teilnahme am himmlischen Altar, wobei aber jedenfalls der irdische Altar in Einheit mit dem himmlischen gesehen wird. Das Wichtigste ist zu erkennen, dass wir nach dem Gedankengang dieses Gebetes Leib und Blut Christi eigentlich vom *himmlischen* Altar empfangen. Noch deutlicher wird das in der irischen und mailändischen Überlieferung des römischen Kanons, wo es statt «*ex hac altaris participatione*» heisst «*ex hoc altari sanctificationis*»¹⁰⁰, wo also der himmlische Altar direkt als der heiligende Altar bezeichnet wird, von

⁹⁷ Zusammenstellung bei *Lietzmann*, *Messe und Herrenmahl*, S. 81–93. Lietzmann hält sie alle für ursprüngliche Weihrauchgebete, die dann auf die Gaben übertragen worden wären. Das dürfte aber kaum zutreffen, denn der Gedanke wird schon in den Apostolischen Konstitutionen auf die Gaben bezogen. Da jene kurz nach der Einführung des Weihrauchs in den christlichen Gottesdienst des Ostens entstanden, bleibt für die Übertragung des Gedankens nicht die nötige Zeit. Vgl. *Jungmann*, MS II 288³¹.

⁹⁸ S. besonders *B. Botte*, *L'ange du sacrifice*, in: *Cours et conférences VII*, Löwen 1929, 209–221.

⁹⁹ *Brightman*, S. 129; *Hänggi/Pahl*, S. 108.

¹⁰⁰ *Hänggi/Pahl*, S. 435; *B. Botte*, *Le Canon de la Messe Romaine*, Louvain 1935, S. 42.

dem wir Leib und Blut Christi empfangen¹⁰¹. Aber genau genommen ist der Gedanke in der gregorianischen Überlieferungsgestalt der gleiche, nur dass er in der irisch-mailändischen Form noch etwas deutlicher zum Ausdruck kommt. Das «Supplices» enthält also mehr oder weniger klar eine Bitte um Heiligung der Gaben. Dabei ist durchaus anzuerkennen, dass es in seinem ersten Teil, für sich allein betrachtet, nur eine ausgestaltete Annahmebitte ist, wobei man aber nicht vergessen darf, dass die volle Annahme einer Gabe durch Gott auch eine gewisse Heiligung derselben einschliesst. Durch den Anschluss des Nebensatzes «ut quotquot», der als Ziel der Aufnahme der Gaben durch Gott angibt, dass wir vom himmlischen Altar Leib und Blut Christi zu unserem Heil empfangen mögen, wird nun aber der in der Annahmebitte sonst nur im Hintergrund stehende Gedanke der Heiligung der Gaben stärker zur Geltung gebracht.

Aber wie ist diese Heiligung zu verstehen? Ist gemeint, dass Gott die Gaben von Brot und Wein auf seinen himmlischen Altar aufnehmen möge, damit wir sie von dort als Leib und Blut Christi, also im höchsten Sinn geheiligt, wieder empfangen, oder ist gemeint, dass bereits voll konsekrierte Gaben, also Leib und Blut Christi, nur noch eine zusätzliche Heiligung erfahren sollen? Das zweite wird weithin in der heutigen römisch-katholischen Interpretation angenommen und kann sich auch auf Gedanken mittelalterlicher Theologen stützen¹⁰². Aber ist es der ursprüngliche Sinn dieses Gebetes? Theologisch ist die Vorstellung einer zusätzlichen Heiligung der bereits zu Leib und Blut Christi konsekrierten Gaben meines Erachtens unhaltbar, wie noch gezeigt werden soll¹⁰³. Aber

¹⁰¹ *Jungmann*, MS II 293, findet, dass die irisch-mailändische Form hier vom irdischen Altar redet und deshalb kaum ursprünglich sein könne. Denn es sei «nicht wahrscheinlich, dass das Wort Altar im gleichen Atemzug zuerst vom himmlischen und dann vom irdischen Altar gebraucht ist». Diese letzte Überlegung ist zweifellos richtig, aber muss man daraus nicht herleiten, dass auch in der irisch-mailändischen Form der himmlische Altar gemeint ist? Man würde vielleicht eher «ex illo» statt «ex hoc altari» erwarten, aber da der irdische Altar gewissermassen als in den himmlischen aufgenommen betrachtet wird, scheint mir auch das Pronomen «hic» in bezug auf den himmlischen Altar verständlich zu sein. *Jungmann* selbst sagt treffend, «dass der irdische Altar in der biblischen (? , wohl bildlichen, Anm. d. Verf.) Sprache unseres Gebetes den Blicken entschwunden und in den himmlischen aufgenommen ist, der allein noch Geltung hat». Andererseits lässt sich auch nicht beweisen, dass die irisch-mailändische Fassung die ältere wäre.

¹⁰² S. *Geiselmann*, a. a. O., S. 100 ff., 105 f., 110 f., 115.

¹⁰³ S. u. S. 212f.

das schliesst nicht von vornherein aus, dass sie der Entstehung des Supplices-Gebetes zugrunde gelegen haben könnte.

Der Wortlaut des «Supplices» legt allerdings nicht im geringsten nahe, dass die Gaben schon vor ihrer Übertragung auf den himmlischen Altar als Leib und Blut Christi betrachtet würden. Ihre ganz unbestimmte Bezeichnung als «haec» lässt viel eher an noch nicht konsekrierte Gaben denken. Auch Anhänger der entgegengesetzten Meinung müssen zugeben, dass diese Benennung auffällig ist. Wenn dann versucht wird, sie mit der religiösen Scheu zu erklären, die einen deutlichen Hinweis vermeiden wollte¹⁰⁴, wirkt das nicht recht überzeugend.

Abgesehen vom Wortlaut des «Supplices» ist natürlich auch der Zusammenhang zu beachten. Doch auch da ist zu sagen, dass nirgends in den vorhergehenden Kanongebeten die Gaben Leib und Blut Christi genannt oder als bereits konsekriert vorausgesetzt werden. Das muss allerdings des näheren ausgeführt werden, und zwar anhand des Textes des Abschnitts, der zwischen Einsetzungsbericht und «Supplices» steht.

b) Die Oblation im römischen Kanon

Der zuletzt erwähnte Text lautet:

«Unde et memores, domine, nos, tui servi, sed et plebs tua sancta, Christi filii tui domini dei nostri, tam beatae passionis nec non et ab inferis resurrectionis, sed et in caelos gloriosae ascensionis, offerimus praeclarae maiestati tuae de tuis donis ac datis hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae.

Supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris et accepta habere, sicuti accepta habere dignatus es munera pueri tui iusti Abel et sacrificium patriarchae nostri Abrahae et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech, sanctum sacrificium, immaculatam hostiam.»

Wir sahen bei Hippolyt¹⁰⁵, dass die Worte «offerimus tibi panem et calicem» so viel bedeuten wie «wir weihen dir dieses Brot und diesen Kelch» und dass sie sich durchaus auf die natürlichen

¹⁰⁴ So *Jungmann*, MS II 288²⁹, unter Berufung auf *W. Havers*, Neuere Literatur zum Sprachtabu (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-hist. Kl. 223, 5), Wien 1946, 189 f.

¹⁰⁵ S. o. S. 101–110, bes. 109f.

Gaben beziehen, die eben jetzt durch das Dankgebet konsekriert werden. Als später die Anschauung herrschend wurde, dass die Konsekration allein durch die Rezitation der Einsetzungsworte geschehe, und man den Konsekrationsmoment in der Folge auch zeitlich festlegte, musste das «offerimus tibi panem et calicem» ebenfalls einen anderen Sinn bekommen. Da es nach den Einsetzungsworten steht, musste es jetzt auf die bereits konsekrierten Gaben, also nicht auf Brot und Wein, sondern auf Leib und Blut Christi bezogen werden. Dass der römische Kanon später so verstanden wurde, unterliegt keinem Zweifel. Die Frage ist nur, ob dieses Verständnis schon in der Zeit seiner Ausbildung massgebend war. Wie wir sahen, ist diese Auffassung von der zeitlichen Festlegung der Konsekration im Moment der Rezitation der Einsetzungsworte abhängig. Eine solche Fixierung des Konsekrationsmoments wurde aber in der Epoche der Entstehung des römischen Kanons nur ansatzweise und vereinzelt vertreten und war auch zur Zeit der endgültigen gregorianischen Kanonredaktion noch keineswegs allgemein herrschend. Johannes Chrysostomus¹⁰⁶ im Osten und Ambrosius¹⁰⁷ im Westen hatten zwar die Bedeutung der Einsetzungsworte für die Konsekration hervorgehoben, sie jedoch – abgesehen von der Ambrosius zugeschriebenen Schrift *De sacramentis*¹⁰⁸ – noch

¹⁰⁶ *De proditione Judae* hom. 1, 6.

¹⁰⁷ *De mysteriis* IX 52.

¹⁰⁸ IV 14; V 21–24. – Die Schrift wird vor allem seit den Arbeiten von *O.Faller*, *Zeitschrift für katholische Theologie* 1940, 1–14, 81–101; *H.Frank*, *Theologische Quartalschrift* 1940, 67–82, und *R.H.Connolly*, *The De sacramentis, a work of St. Ambrose*, 1942 und 1946, meistens für ambrosianisch gehalten. Doch wird die Zuschreibung an Ambrosius durch *K.Gamber*, *Ist Nicetas von Remesiana der Verfasser von «De sacramentis»*, in: *Ostkirchliche Studien* 7 (1958), 153–172, wieder heftig bestritten. *Botte*, der die Arbeit Gammers einer scharfen Kritik unterzieht (in: *Bulletin de théol. anc. et méd.* 8 [1958], n° 513), findet: «Le défaut principal de cette étude est ce que j'appellerais une certaine myopie. M. G. voit quelques détails, mais il semble incapable de saisir l'ensemble des faits.» Mir scheint es jedoch eher umgekehrt zu sein. Die Einzelargumente Gammers sind oft mehr phantasievoll als beweiskräftig, aber sein Gesamtanliegen ist doch sehr ernst zu nehmen. Es geht ihm ja nicht in erster Linie um die Verfasserschaft des Nicetas von Remesiana, sondern um das Verständnis der mailändischen Liturgiegeschichte. Und dieses wird ausserordentlich erschwert, wenn *De sacr* wirklich von Ambrosius stammt. Abgesehen von *De sacr* ist die ambrosianische Liturgie als stark romanisierte, aber ursprünglich gallikanische leicht zu verstehen. Gehört *De sacr* aber Ambrosius an, dann hatte Mailand bereits zu seiner Zeit den römischen Kanon. Dagegen spricht aber, was *L.Eizenhöfer*, *I.Pahl* (*Hänggi/Pahl*, S.448) folgendermassen ausdrücken: «Canon ipse»,

durchaus im Zusammenhang des als Ganzes konsekrierenden Eucharistiegebetes gesehen. Bei Chrysostomus als Orientalem, der die Wandlungsepiklese nach den Einsetzungsworten übt, versteht sich das von selbst. Doch auch für die grossen abendländischen Kirchenväter kommt *Geiselman*n, der der Frage besonders gründlich nachgegangen ist, zum Schluss: «Man kann daher bei Augustinus (wie auch bei Ambrosius) nicht von einem zeitlich fixierten Konsekrationsmoment reden¹⁰⁹.» Sogar in *De sacr* wird genau ge-

nämlich der heutige mailändische, «est Canon romanus, qui interdum aliquomodo variatur. Tamen eo praecise tempore quo potissimum traditiones antiquiores solent conservari, sc. in Cena Domini et in Vigilia Paschae, habentur formulae propriae (in Missali hodierno coniunctae cum textu romano), quae exhibent indolem gallicanam, sc. orationes Post Sanctus et Post Pridie.» Botte scheint mir über diesen Umstand zu leicht hinwegzugehen, wenn er die erwähnten Post-Sanctus und Post-Pridie-Gebete einfach einer späteren Gallikanisierung der mailändischen Liturgie zuschreibt.

Andererseits hat die literarkritische Untersuchung von *De sacr* ergeben, dass die Stilunterschiede gegenüber anderen ambrosianischen Schriften, besonders gegenüber *De mysteriis*, auf mündlichen im Gegensatz zu literarischem Stil zurückgehen und daher nicht gegen die Echtheit sprechen. Da der Verfasser ganz in der Gedankenwelt des Ambrosius, vor allem von *De mysteriis*, gelebt haben muss, ist es natürlich am einfachsten, ihn im grossen Mailänder Bischof selbst zu suchen, falls nicht schwerwiegende Gründe anderer Art dagegen sprechen. Die Frage ist nun, ob die liturgiegeschichtlichen Schwierigkeiten ein solcher Grund sind. Gamber meint es, und in diesem Punkt hat seine Auffassung meines Erachtens viel für sich. Am Ergebnis unserer Untersuchung über die Struktur des Eucharistiegebetes ändert die Verfasserfrage von *De sacr* jedoch nichts, und es ist weder nötig noch möglich, näher auf sie einzugehen.

¹⁰⁹ A. a. O., S. 208. Dagegen findet Geiselman, a. a. O., S. 88 f. und 208 f., in der im Geiste Augustins gehaltenen pseudoaugustinischen Predigt *serm. Denis 6, 3*, ed. G. Morin 1930, S. 31, die dem 5./6. Jahrhundert angehört, den Konsekrationsbegriff von *De sacr*. Er meint sogar, dass die Vergegenwärtigung von Leib und Blut Christi dort schon als zeitlich bestimmbarer Vorgang gefasst sei. Diese Interpretation hat aber keinen Grund im Text, der zunächst auf die Einleitung zur Präfation hinweist und dann fortfährt: «Et inde iam quae aguntur in precibus sanctis, quas audituri estis, ut accedente verbo fiat corpus et sanguis Christi. Nam tolle verbum, panis est et vinum; adde verbum, et iam aliud est. Et ipsum aliud quid est? Corpus Christi et sanguis Christi. Tolle ergo verbum, panis est et vinum; adde verbum et fiet sacramentum. Ad hoc dicitis: Amen. Amen dicere subscribere est. Amen latine interpretatur Verum. Deinde dicitur Dominica oratio.» Das Amen ist eindeutig dasjenige am Schluss des Kanons, da ja gleich darauf das Gebet des Herrn folgt. Dann meint aber das «verbum» das ganze eucharistische Hochgebet. Zum Teil sieht Geiselman das auch so, aber andererseits sagt er doch: «Klar sind hier innerhalb dieser *actio in precibus sanctis* die Herrenworte, welche die Vergegenwärtigung bewirken, herausgehoben, namentlich durch die Formulierung: «adde verbum et iam aliud est» (a. a. O., S. 209).

nommen keine zeitliche Fixierung des Konsekrationsmomentes vorgenommen, doch liegt diese in der Konsequenz der dort vertretenen Auffassung, die die Einsetzungsworte vom übrigen Kanongebet abhebt und ihnen allein die Konsekrationskraft zuschreibt. Bischof Faustus von Riez in der Provence († 490/500), der diese Theorie weiterführt, zieht dann auch die Folgerung, dass die Gaben «nach den Worten Christi (post verba Christi) Leib und Blut Christi» seien¹¹⁰.

Doch bleibt gerade im gallikanisch-mozarabischen Liturgiegebet die alte Auffassung bis ins 8. Jahrhundert vorherrschend¹¹¹. Dazu hat nicht zuletzt Isidor von Sevilla beigetragen, der in seinem einflussreichen Schrifttum im wesentlichen die altkirchliche Konsekrationstheologie vertritt¹¹². Auch als im Frankenreich die altgallische durch die römische Liturgie ersetzt wurde, machte sich die ältere Auffassung zunächst noch geltend, wurde aber im 9. Jahrhundert immer mehr durch die jüngere verdrängt.

So ist für die aus dem 8./9. Jahrhundert stammende *expositio missae Dominus vobiscum*¹¹³ die Konsekration zu Leib und Blut

Von einer Heraushebung der Herrenworte ist hier aber keine Spur zu finden. Das «iam» kann nach dem Zusammenhang nicht als zeitliche Bestimmung der Wandlung sofort nach dem Aussprechen der Einsetzungsworte verstanden werden, sondern nur nach Vollendung des Hochgebetes. Das Ganze wird noch besser verständlich, wenn man bedenkt, dass hier der Grundsatz «accedit verbum ad elementum et fit sacramentum», den Augustin für die Taufe aufgestellt hatte (Tract. in Ioh. 80, 3), auf die Eucharistie angewandt wird.

¹¹⁰ Nach *Geiselmann*, a. a. O., S. 199, Anm. 1a. — In *De sacr* IV 5 heisst es zwar «ante verba Christi calix est vini et aquae plenus», aber der Gegensatz dazu lautet nicht «post verba Christi», sondern «ubi verba Christi operata fuerint, ibi sanguis Christi efficitur». Das lässt sich im Sinn der auch von Chrysostomus vertretenen Auffassung verstehen, dass die Worte Christi dem ganzen Eucharistiegebet die konsekrierende Kraft verleihen. Wenn es in *De sacr* an der oben angeführten Stelle heisst: «Antequam consecratur, panis est; ubi autem verba Christi accesserint, corpus est Christi», klingt das schon ausschliesslicher. Immerhin geht es dem ganzen Zusammenhang nach auch hier nicht darum, die Worte Christi als genauen Zeitpunkt der Konsekration zu fixieren, sondern ihnen, und ihnen allein, die Wirkkraft für die Wandlung zuzuschreiben. Gross ist der Schritt von da zu dem «post verba Christi» bei Faustus von Riez allerdings nicht mehr.

¹¹¹ Zum ganzen folgenden Abschnitt vgl. *Geiselmann*, a. a. O., S. 90–107, 180–197.

¹¹² Nur «im wesentlichen» deshalb, weil er das Konsekrationsgebet erst nach dem Sanctus beginnen lässt, also die Präfation bereits von ihm trennt.

¹¹³ In: *M. Gerbert*, *Monumenta Veteris Liturgiae alemannicae* II, St. Blasien 1779, S. 276 ff., sowie in: *Amalarii episcopi opera*, ed. J. M. Hanssens, I, Rom 1948.

Christi keineswegs mit den Einsetzungsworten vollendet. Das ergibt sich besonders deutlich aus der Erklärung des Unde-et-memores-Gebetes. Zu den dort stehenden Worten «hostiam puram, hostiam sanctam, panem sanctum vitae aeternae» wird nämlich gesagt: «hostiam puram, quia purum est corpus tuum quod de hoc pane fieri credimus; hostiam sanctam, quia tu sanctificasti corpus tuum quando hominem in deum assumpsisti et nunc sanctifica hunc panem, ut corpus tuum fiat. Panem sanctum vitae aeternae, quia tu panis vivus es et corpus tuum in hoc pane a te sanctificato nos accipere voluisti... Tu sanctifica hanc hostiam, ut nobis corpus tuum et sanguis tuus fiat.»

Hier ist die Oblation also ganz im alten Sinn als Darbringung zur Konsekration, nicht als Darbringung von bereits konsekrierten Gaben aufgefasst. Dagegen bezieht die vor 819 entstandene Messerklärung «Primum in ordine» das «hostiam sanctam» im «Unde et memores» auf den bereits gegenwärtigen Herrenleib. Sie erklärt es nämlich mit den Worten: «i.e. coelesti dono, per assumptionem corporis Domini nostri Jesu Christi sanctificatam¹¹⁴.» Damit stimmt überein, dass diese Messerklärung zwischen der consecratio, die offenbar nach den Einsetzungsworten als beendet gedacht wird, und der precatio valida unterscheidet.

Eine weitere Messerklärung, die den gleichen Titel wie die schon erwähnte «Dominus vobiscum» trägt, aber aus dem 9./10. Jahrhundert stammt (ms. 102 der Zürcher Kantonalbibliothek)¹¹⁵, übt an der älteren direkte Kritik. Sie nimmt auf sie Bezug mit den Worten: «Item scribit, ubi mentionem facit de hostia pura et sancta et immaculata: et nunc sanctifica hunc panem, ut corpus tuum fiat. Et iterum: Tu sanctifica hanc hostiam, ut nobis corpus tuum et sanguis tuus fiat.» Dagegen wendet sie ein: «Hoc nos totum anticipamus in eadem oratione in eo loco ubi dicit: Acceptabilemque facere digneris, ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi filii tui.» Die entscheidende Heiligungsbitte wird also nicht mehr nach den Einsetzungsworten, sondern im «Quam oblationem» vor ihnen gesehen. Zur Begründung wird ausdrücklich der zeitlich fixierte Konsekrationsmoment angegeben: «Et ubi ipsius verba Domini dicuntur: Accipite et manducate ex hoc omnes; Hoc est corpus meum, ibi credimus de simplici pane fieri corpus domini; et ubi dicitur: Hic est calix sanguinis mei, ibi de simplici vino et aqua

¹¹⁴ Gerbert, a. a. O., S. 287, col. 2.

¹¹⁵ Ebendort, S. 269–274.

sanguinem domini.» Der zweite Teil des «Supplices» wird nun als eine Bestätigung der schon vorher geschehenen Wandlung aufgefasst: «Ut quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum filii tui corpus et sanguinem sumpserimus. Ubi intellegi datur non inchoandis fieri, sed esse.» Bei unvoreingenommener Betrachtung könnte man vom «Supplices» viel eher sagen, dass «intellegi datur inchoandis fieri», nämlich dass die Gaben von Brot und Wein auf den himmlischen Altar aufgenommen werden mögen, damit wir sie von dort als Leib und Blut Christi empfangen. Aber eine unbefangene Betrachtung des «Supplices» war im Rahmen der neuen Konsekrationsauffassung nicht mehr möglich. Immerhin wurde es vielfach doch noch so ernst genommen, dass man in ihm eine Bitte um eine Heiligung der Gaben zusätzlich zur Wandlung sah¹¹⁶.

Es ist allerdings zuzugeben, dass der Gedanke des «Supplices» nicht so eindeutig formuliert ist, dass er dem mächtig vorwärtsdrängenden Streben nach Hervorhebung der Einsetzungsworte als Konsekrationsform und Konsekrationsmoment sehr starken Widerstand hätte entgegensetzen können. Die altgallische und mozarabische Liturgie mit ihren häufig unmissverständlich formulierten Wandlungsepiklesen nach den Einsetzungsworten war da widerstandsfähiger gegenüber den neuen Tendenzen. Aus diesem Grund vermutet Geiselman¹¹⁷, dass man im Stammbereich der römischen Liturgie im 8. Jahrhundert weithin in den Einsetzungsworten die Form der Konsekration gesehen habe, während das im altgallisch-mozarabischen Liturgiegebiet zu jener Zeit noch nicht der Fall war. Von Gregor dem Grossen stellt der genannte Forscher auf Grund einer längeren Untersuchung jedoch fest¹¹⁸: «Gerade daraus aber, dass Gregor in dem Kanon als Ganzem die Konsekrationsform sieht, folgt, dass er die Konsekrationsform als ein Ganzes von Gebeten fasst, in dem die Einsetzungsworte zwar eingeschlossen, aber in ihrer besonderen Bedeutung für die Konsekration noch nicht bestimmt sind.»

So haben wir also sogar noch für die Zeit der endgültigen gregorianischen Redaktion, erst recht aber für die Zeit der Entstehung des römischen Kanons nicht anzunehmen, dass die Vorstellung von der Konsekration im Moment der Einsetzungsworte bereits herrschend gewesen wäre. Demnach ist auch das «offerimus ... panem ... et

¹¹⁶ Vgl. oben S. 172, Anm. 102.

¹¹⁷ A. a. O., S. 191, Anm. 17.

¹¹⁸ Ebenda, S. 217.

calicem» durchaus noch im alten Sinn wie bei Hippolyt und wie noch in der älteren Messerklärung «Dominus vobiscum» aus dem 8./9. Jahrhundert auf die unkonsekrierten Elemente zu beziehen. Allerdings darf nicht vergessen werden, dass schon ziemlich früh die Darbringung der noch unkonsekrierten Elemente von Brot und Wein als eine real-symbolische Darstellung der Darbringung des Leibes und Blutes Christi, als Vergegenwärtigung seines Opfers vor Gott verstanden wurde. In einem vorläufigen Sinn konnten die Elemente also schon vor der Konsekration als Leib und Blut Christi betrachtet werden. So sahen wir bei Serapion, dass er mit Bezug auf die Niederlegung der Gaben auf den Altar sagt: «σοὶ προσηνέγκαμεν τὸν ἄρτον τοῦτον, τὸ ὁμοίωμα τοῦ σώματος τοῦ μονογενοῦς ... προσηνέγκαμεν δὲ καὶ τὸ ποτήριον, τὸ ὁμοίωμα τοῦ αἵματος.» Erst nachher folgen aber Einsetzungsworte und Wandlungsepiklese. Auch wenn Cyprian als erster sagt, dass wir in der Eucharistie das Blut Christi darbringen¹¹⁹, kann das nach der Konsekrationsauffassung seiner Zeit nicht vom bereits konsekrierten Kelch verstanden werden¹²⁰, sondern nur im erwähnten vorläufig-symbolischen Sinn. Und – um nur noch ein Beispiel zu nennen – in der byzantinischen Basilienliturgie wird als Einleitung zur Epiklese gesagt: «...προθέντες τὰ ἀντίτυπα τοῦ ἁγίου σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ σου σοῦ δεόμεθα κτλ¹²¹.»

¹¹⁹ Ep. 63, 14.

¹²⁰ Allerdings wurde der Unterschied zwischen noch nicht konsekrierten und bereits konsekrierten Gaben im Altertum bei weitem nicht so stark empfunden wie heute. Gerade deshalb konnte sich die proleptisch-symbolische Betrachtungsweise ganz natürlich entwickeln, während sie späteren Zeiten nicht mehr recht verständlich war. L. Winterswyl, Das eucharistische Hochgebet der altkatholischen Liturgien, in IKZ 24 (1934), 1–46 schreibt: «Die Alten konnten, weil sie den Kanon als Ganzes nahmen und seine actio als einen einzigen Akt, sorglos auch schon vor der Wandlung vom Opfer sprechen, vom Opfer Christi, das in der eucharistischen Feier tatsächlich auch Opfer der mit ihm verbundenen Kirche wird. Es ist für antikes Denken irrelevant, ob das Opfer vor oder nach der Wandlung erwähnt wird» (S. 30). So vieles hier richtig gesehen ist, geht es meines Erachtens doch zu weit, wenn der Unterschied zwischen konsekrierten und nichtkonsekrierten Gaben für den Opferbegriff im antiken Denken als völlig irrelevant betrachtet wird.

¹²¹ Brightman, S. 406; Hänggi/Pahl, S. 236. In der älteren alexandrini-schen Form der Basilienliturgie fehlt die Wendung noch, Hänggi/Pahl, S. 352. – Die spätere byzantinische Deutung trifft zwar nicht in der Terminologie, wohl aber in der Sache die altkirchliche Auffassung, wenn sie sagt, die Gaben seien vor der Konsekration, die erst mit der Epiklese abgeschlossen ist, Symbole von Leib und Blut Christi, nachher Leib und Blut Christi selbst. Der älteren Redeweise würde es mehr entsprechen zu sagen, die Gaben seien vor Beendigung des Eucharistiegebetes in vorläufig-symbolischem Sinn, nachher in voll real-symbolischem Sinn Leib und Blut Christi.

Da auf diesen Satz sogleich die Konsekrationsepiklese folgt, kann er sich nicht auf die bereits konsekrierten, jedenfalls nicht auf voll konsekrierte Elemente beziehen, sondern nur jene real-symbolische Darstellung und Vergegenwärtigung des Opfers Christi vor Gott meinen, von der wir sprachen. In diesem Sinn müssen aber auch im römischen Kanon die Ausdrücke «offerimus ... hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae» ursprünglich gemeint sein. Sie setzen keineswegs die schon vollendete Konsekration voraus, sie sind sogar zurückhaltender als die eben erwähnten Wendungen bei Serapion und in der byzantinischen Basilius-Anaphora. Von der alten symbolischen Deutung der Darbringung der natürlichen Gaben her lassen sie sich ohne die geringste Schwierigkeit verstehen und geben keinerlei Anlass zu der Annahme, dass ihnen bereits die fatale Umbildung des eucharistischen Opfergedankens zugrunde liegt, die aus der real-symbolischen Darstellung des Opfers Christi vor Gott eine dingliche Darbringung von Leib und Blut Christi in der Gestalt der bereits konsekrierten und gewandelten Elemente macht.

Zusammenfassend können wir also sagen, dass «offerimus ... panem ... et calicem» im römischen Kanon durchaus noch im alten Sinn die Darbietung der natürlichen Elemente an Gott zum Zwecke der Konsekration meint, in ihr aber die symbolische Darstellung des Kreuzesopfers gesehen wird, wie die Wendung von der *hostia pura, sancta, immaculata* zeigt. Die Worte «Brot des Lebens» und «Kelch des Heiles» sind zum Teil ebenfalls von daher zu verstehen, zum Teil aber auch einfach als proleptische Ausdrucksweise, die Bezeichnungen, die im vollen Sinne erst für die konsekrierten Elemente gelten, schon auf die unkonsekrierten anwendet. Diese Erscheinung ist ja in den verschiedensten Liturgien sehr verbreitet¹²². In der Folge wird dann im «Supplices» darum ge-

¹²² Dass die Ausdrücke in der Anamnese «auf die zu verwandelnden Gaben» gehen, hat auf römisch-katholischer Seite auch der um die Hippolytforschung verdiente *H. Elfers*, in: *Theologie und Glaube* 33 (1941), 352 f., gesehen. Wenn *Jungmann*, MS II 280, Anm. 38, sich dagegen auf *De sacr* beruft, so wäre doch eher umgekehrt zu sagen: da die Konsekrationstheorie von *De sacr* in jener Zeit vereinzelt dasteht, kann auch ein Kanonverständnis, das diese Theorie voraussetzt, in jener Zeit nur vereinzelt vorgekommen sein.

H. Elfers, *Die Kirchenordnung Hippolyts*, Paderborn 1938, S.253, Anm.67, weist auch darauf hin, dass die Konzilsväter von Trient in weiser Beschränkung eine Definition der sakramentalen Form der Eucharistie trotz des Drängens einiger Theologen vermieden.

betet, dass die Gaben von Brot und Wein geistig auf den himmlischen Altar übertragen, also ganz von Gott angenommen werden, damit wir sie von dort als Leib und Blut Christi zu unserem Heile empfangen.

c) Das epikletische Hauptgebet des römischen Kanons

Wenn das «Supplices» also eine Heiligungsbitte enthält, stellt sich die Frage, wie sie sich zu der des «Quam oblationem» verhält. Häufig wird «Quam oblationem» als Konsekrations- oder Wandlungsepiklese, «Supplices» dagegen als Kommunionepiklese bezeichnet¹²³. Diese Unterscheidung ist jedoch sehr fragwürdig. Einerseits ist die Konsekrationsbitte im «Quam oblationem» durchaus auf die Kommunion ausgerichtet, heisst es doch «ut nobis corpus et sanguis fiat...». Andererseits ist das «Supplices» nicht bloss eine Bitte für die Kommunikanten, wie die entsprechenden Kommunionbitten in S, Th¹ und den neuen römischen Eucharistiegebeten von 1968, sondern eine Bitte um ein göttliches Handeln an

Übrigens lässt sich auch die Bitte um gnädiges Herabblicken und Annahme viel besser verstehen, wenn sie sich auf unkonsekrierte Gaben bezieht. Zwar sagen die Vertreter der spätabendländischen Deutung, dass die konsekrierten Gaben als Leib und Blut Christi an sich keine Bitte um göttliches Wohlgefallen nötig haben, wohl aber, insofern sie *von uns* dargebracht werden. Diese Erklärung ist aber doch recht gezwungen, besonders da sich das «Supra quae» auf die Gaben selbst und nicht auf unseren Darbringungsakt bezieht.

Die proleptische Anschauungsweise, die wir bei «panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae» feststellten, liegt im römischen Kanon z.B. auch bei «sancta sacrificia illibata» im «Te igitur» vor. In orientalischen Liturgien nimmt sie noch ganz andere Ausmasse an. Bekannt ist, dass in der byzantinischen Liturgie der grosse Einzug mit den Gaben beim Offertorium als Einzug Christi gedeutet wird und die Gaben proleptische Verehrung geniessen. Noch weiter geht es, wenn in der armenischen Liturgie beim Offertorium gesungen wird: «Corpus Domini et sanguis Salvatoris iam exhibendi sunt super altare. Virtutes caelestes invisibiliter cantant et voce non interrupta dicunt: sanctus, sanctus, sanctus Deus Sabaoth» (*Brightman*, S.430). Derselbe Text wird als «antiphona mysteriorum» auch im chaldäischen (ostsyrischen) Ritus zum Offertorium gesungen (*Brightman*, S.267 f.; *A. Raes*, *Introductio in liturgiam orientalem*, Rom 1947, S.81). Der maronitische Ritus hat den Einzug mit den Gaben nicht mehr, aber es wird an dieser Stelle gesungen: «Ego sum panis vivus, dicit Dominus, ... et nunc manibus sacerdotis deducor triumpho ad altare...» (*Raes*, a.a.O., S.82). Wollte man aus den Ausdrücken «panem sanctum etc.» im römischen Kanon ableiten, dass sie sich auf bereits konsekrierte Elemente beziehen müssen, würde man den Geist, aus dem solche Ausdrucksweise herauswächst, verkennen.

¹²³ S.o. S.170., Anm.96.

den *Gaben*, allerdings zu dem Zweck, dass die Kommunikanten in ihnen Leib und Blut Christi zu ihrem Heil empfangen. Der Unterschied zwischen einer blossen Bitte um segensreichen Kommunionempfang und einer Bitte für die Gaben im Hinblick auf die Kommunion ist aber nicht zu übersehen¹²⁴.

Wenn man das alles bedenkt, stehen «*Supplices*» und «*Quam oblationem*» einander trotz aller Unterschiede sehr nahe. In beiden Fällen handelt es sich um eine Bitte um Heiligung der Gaben zum Zweck der Kommunion. Demgegenüber ist es nur von zweitrangiger Bedeutung, wenn der Akzent in «*Quam oblationem*» mehr auf der Konsekration und im «*Supplices*» mehr auf dem Kommunionempfang liegt. Nur in diesem beschränkten Sinn einer verschiedenen Akzentuierung ist die Unterscheidung zwischen Konsekration und Kommunionepiklese berechtigt.

An diesem Punkt stellt sich die weitere Frage, ob «*Quam oblationem*» oder «*Supplices*» die entscheidende Heiligungsbitte enthält. Auch wenn wir zu ihrer Beantwortung keine Vergleiche mit anderen Liturgieformen zu Hilfe nehmen, sondern nur das bisher über den römischen Kanon Ausgeführte berücksichtigen, lässt sich sagen, dass die letzte Bitte um Heiligung der Gaben, also das «*Supplices*», die entscheidende ist, und die Bitte des «*Quam oblationem*» ihr gegenüber nur vorläufig-vorbereitenden Charakter hat. Das «*Quam oblationem*» ist ja auch nicht die einzige vorbereitende Heiligungsbitte, sondern nur die letzte und gewichtigste. Ihr geht das «*Te igitur*» mit den Worten «... *petimus, uti accepta habeas et benedicas haec dona etc.*» sowie häufig eine Segnungsbitte im wechselnden Gebet über die Gaben voraus.

Wenn man umgekehrt «*Quam oblationem*» für die entscheidende Bitte halten wollte, hätte das «*Supplices*» keinen rechten Sinn mehr, und man müsste es konsequenterweise auslassen und an seine Stelle eine blosser Kommunionbitte setzen, wie es S, Th¹ und die neuen römischen Hochgebete tun. Man kann zwar mit guten Gründen auch eine vorbereitende Vorwegnahme einer Bitte für überflüssig halten, aber sie hat doch immer noch mehr Sinn als eine nachträgliche abwandelnde Wiederholung, nachdem die entscheidende Bitte bereits ausgesprochen ist. Als das epikletische Hauptgebet des römischen Kanons erweist sich das «*Supplices*» auch dadurch, dass es als einziges mit jener uralten Bitte für die Kom-

¹²⁴ Dennoch wird er von vielen Liturgikern geflissentlich übergangen.

munikanten verbunden ist, die alle Liturgien kennen und die auf die Struktur der jüdischen Dankgebete zurückgeht. Gegenüber einer Bitte für die Gaben, die mit dieser Bitte für die Kommunikanten verbunden ist, müssen alle vorhergehenden ähnlichen Bitten als bloss vorbereitend gelten. Und das «*Quam oblationem*» ist zwar auf die Kommunion ausgerichtet, aber doch nicht mit einer Bitte für die Kommunikanten verbunden wie das «*Supplices*»!

Woher kommt dann die bis heute weit verbreitete Auffassung von «*Quam oblationem*» als dem hauptsächlich epikletischen Gebet des römischen Kanons? Nach allem, was wir bisher sahen, kann es keinen Zweifel geben: vor allem von der späteren Auffassung über den zeitlich fixierten Konsekrationsmoment¹²⁵. Diese Auffassung zwang natürlich dazu, die Bedeutung des «*Supplices*» abzuschwächen und dafür die des «*Quam oblationem*» zu erhöhen.

d) Die ältere Form der römischen Kanongebete

Wir haben unseren Erörterungen bis jetzt nur den überlieferten römischen Kanon zugrunde gelegt, müssen ihn aber jetzt wenigstens an einigen Punkten mit seiner frühen Nebenform vergleichen, die uns in der um 400 entstandenen Schrift «*De sacramentis*» erhalten ist. Zunächst ist es nötig, das «*Quam oblationem*» mit seiner älteren Form in *De sacr* zu vergleichen. Dort heisst es:

«*Fac nobis hanc oblationem scriptam, rationabilem, acceptabilem, quod est figura corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi*¹²⁶».

Die eigentlich epikletischen Elemente von «*Quam oblationem*», nämlich «*benedictam*» und «*ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi filii tui...*» fehlen in dieser älteren Form. Es handelt sich also ursprünglich nicht um eine Epiklese, sondern um ein Darbringungsannahmegebet¹²⁷. Nicht um die Weihe der Gaben zu Leib und Blut Christi wird gebetet, sondern die Bitte um Annehmbarmachung wird damit begründet, dass die Gaben «*figura corporis et sanguinis domini nostri Jesu Christi*» seien. Wie wir es bereits in verschiedenen alten Liturgien sahen, werden die eucharistischen

¹²⁵ Daneben hat sicher der Umstand eine Rolle gespielt, dass «*Quam oblationem*» eine klare Wandlungsbitte enthält, während der epikletische Gedanke im «*Supplices*» auf mehr indirekte Art ausgesprochen ist.

¹²⁶ *Hänggi/Pahl*, S. 421.

¹²⁷ Vgl. *B. Botte*, Rezension von *H. Smit*, *Epiklese en sacramentologie*. —

Elemente auch schon vor der Konsekration in einem vorläufig-symbolischen Sinn als Zeichen von Leib und Blut Christi und ihre Darbringung als bildhafte Darstellung des Opfers Christi betrachtet.

Im römischen Kanon ist die ursprüngliche Darbringungsannahmebitte in Richtung auf eine Epiklese weiterentwickelt, ohne aber zu einer Geistesepiklese geworden zu sein. Für die vergleichend-liturgiegeschichtliche Einordnung dieses römischen Kanongebetes ist es jedoch wichtig, zu sehen, dass es seinem Ursprung nach überhaupt keine Epiklese ist.

Die Gedanken des «Supplices» sind in De sacr mit denen des im römischen Kanon dem «Supplices» vorangehenden «Supra quae» in einem einzigen Gebete vereint. Es lautet:

«Et petimus et precamur, ut hanc oblationem suscipias in sublimi altari tuo per manus angelorum tuorum, sicut suscipere dignatus es munera pueri tui iusti Abel et sacrificium patriarchae nostri Abrahae et quod tibi obtulit summus sacerdos Melchisedech¹²⁸.»

Die Frage, welche Form des Gebetes die ursprüngliche ist, wurde in der Forschung verschieden beantwortet. *Lietzmann*¹²⁹ hielt die Form von De sacr für sekundär und wenig vorteilhaft verändert, *Casel*¹³⁰ und besonders *Botte*¹³¹ vertreten jedoch die Ursprünglichkeit der Fassung von De Sacr. Botte zeigt einerseits, dass das «Supplices» noch durch die gregorianische Redaktion verändert wurde, weist aber andererseits auf Grund eines mozarabischen Gebetes auf, dass die Trennung der Gedanken von «Supra quae» und «Supplices» bis in vorleonianische Zeit zurückgeht¹³². Was jedoch für De sacr spricht, sind die Parallelen von orientalischen Gebeten.

Auffällig ist, dass im Kanon von De sacr gar keine Kommunionbitte zitiert wird. Dass er überhaupt keine gehabt hätte, ist jedoch sehr unwahrscheinlich. Und wenn es doch der Fall wäre,

Tijdschrift voor Liturgie 40 (1956) 84–115, in: Bulletin de théol. anc. et méd. 9 (1962), 14: «Quant à la liturgie romaine, l'hypothèse d'une épiclese consécatoire antécédente ne repose sur aucun fondement. La forme du Quam oblationem antérieure à la fixation du canon n'est pas du tout une demande de consécration.»

¹²⁸ *Hänggi/Pahl*, S. 422.

¹²⁹ *Messe und Herrenmahl*, S. 121.

¹³⁰ *JL VI* (1926), 212 (Besprechung von «Messe und Herrenmahl»).

¹³¹ *Le Canon de la messe romaine*, Louvain 1935, S. 65.

¹³² *Ebenda*, S. 66.

könnte dies nicht den ursprünglichen Zustand der römischen Liturgie wiedergeben, denn die Kommunionbitte ist nicht nur in allen Liturgien verbreitet, sondern geht auch auf die Struktur des jüdischen Dankgebetes zurück, und es ist absolut nicht anzunehmen, dass der römische Kanon zuerst einer Kommunionbitte ermangelt und diese erst nachträglich aus anderen Liturgien entlehnt hätte. Der in *De sacr* zitierte Kanontext ist offensichtlich nicht vollständig, und wie die Kommunionbitte fehlt ihm ja auch die Schlussdoxologie. Es geht dem Verfasser ja nicht darum, den ganzen Kanon zu zitieren, sondern nur seinen zentralen Teil mit den Einsetzungsworten.

Wir sahen, dass, ähnlich wie «*Quam oblationem*», auch das «*Supplices*» in seinem ersten Teil nicht von vornherein eine Epiklese darstellt, sondern erst durch die Verbindung mit der Kommunionbitte. Aber während die Wandlungsbitte im Anschluss an «*Quam oblationem*» nach dem Zeugnis von *De sacr* ihre Entstehung erst einer sekundären Umbildung verdankt, so muss die Kommunionbitte im Anschluss an das «*Supplices*» wohl so alt sein wie das «*Supplices*» selbst oder ein ähnliches Gebet an dieser Stelle. Dass wir nicht wissen, wie im Kanon von *De sacr* die Kommunionbitte angeschlossen war, ändert an diesem prinzipiellen Sachverhalt nichts. In diesem Sinne ist das «*Supplices*» auch historisch die ursprünglichere Epiklese als «*Quam oblationem*», wie es sachlich die gewichtigere ist.

Wenn der epikletische Charakter des «*Supplices*» sich als ursprünglicher erwiesen hat als der des «*Quam oblationem*», dann soll das nicht heissen, dass schon in allen Vorstufen des römischen Kanons ein epikletisches Gebet *in dieser Form* enthalten gewesen sei. Vielmehr ist anzunehmen, dass der in diesem Zusammenhang doch wohl eine längere Entwicklung voraussetzende Gedankengang des «*Supplices*» an die Stelle einer einfacheren und auch klareren Kommunionepiklese in der Art, wie wir sie bei Hippolyt kennengelernt haben, getreten ist. Zwar ist die Richtung des Gedankens bei der aufsteigenden Epiklese umgekehrt wie bei der herabsteigenden, aber im Laufe der Entwicklung sind häufig herabsteigende Epiklesegedanken neben oder an die Stelle aufsteigender Offertoriumsgedanken getreten und umgekehrt¹³³. Dass die aufsteigende Epiklese

¹³³ S. Lietzmann, a. a. O., S. 81–122. B. Botte, Tradition apostolique et Canon romain, in: *Le Canon romain, La Maison-Dieu* 87 (1966), 52–61, meint, dass der römische Kanon, auch wenn man alle Darbringungsgebete

die ältere Form wäre, kann nicht angenommen werden, weil ihr Gedankengang doch weniger naheliegt, weil der römische Kanon in diesem Punkt gegenüber den verschiedensten anderen Liturgien ziemlich isoliert dasteht und weil auch Hippolyt als der älteste Zeuge eines Eucharistiegebetes gegen sie spricht.

e) Geistepiklese in Rom?

Interessant wäre es, zu wissen, ob auch der römische Kanon in einem früheren Stadium eine ausdrückliche Anrufung des Heiligen

und Fürbitten vor dem Einsetzungsbericht als spätere Einschübe wegdenkt, mit der Anaphora Hippolyts kein gemeinsames Schema habe, weil die letztere eine Epiklese enthalte «dont il n'y a pas trace dans la tradition romaine» (S. 57). Von der Hippolyt-Eucharistie sagt er ferner: «Il est probable que l'épiclese qui termine l'anaphore a été ajoutée pour compléter le schéma trinitaire» (S. 58). Das bedeutet bei Botte natürlich nicht, dass die Epiklese von Hippolyt eine Interpolation wäre, sondern dass Hippolyt selbst sie an ein traditionelles Schema, in dem sie noch gefehlt hätte, angefügt habe. Ist das aber wirklich wahrscheinlich?

Dass die Hippolyt vorliegende Tradition überhaupt kein deprekatives Element in der Eucharistie gekannt hätte, ist nicht anzunehmen, da sowohl das jüdische Dankgebet nach der Mahlzeit als auch die Eucharistiegebete der Didache am Schluss eine Bitte enthalten. Auch die Redeweise Justins setzt voraus, dass das Eucharistiegebet ausser Dank und Lobpreis das Element der Bitte in sich schliesst, nennt er es doch mit einem zusammenfassenden Ausdruck *εὐχὰς καὶ εὐχαριστίαν* (Apol. 65) und ein «Gebet um den Logos» (s. o. S. 115). Dafür, dass «Gebet um den Logos» übersetzt werden muss, s. J. Betz, a. a. O., S. 270, Anm. 32. Dort auch weitere Literaturangaben. Wenn im Kanonzitat von *De sacr* eine solche Bitte fehlt, darf man diesen Mangel doch nicht der ältesten Tradition zuschreiben, umso weniger, als in *De sacr* der Kanon nicht vollständig zitiert ist und möglicherweise noch eine Bitte folgte. Übrigens sagt Botte selbst (in *B. Botte, C. Mohrmann, L'ordinaire de la messe*, Paris/Louvain 1953, S. 16): «Tels sont les éléments du schéma qu'on retrouve dans toutes les liturgies anciennes: action de grâces, récit de l'institution, anamnèse et épiclese. Je donne à ce dernier mot un sens très large, sans aborder les controverses historiques et théologiques que ce mot évoque.»

Jedenfalls in diesem weiten Sinn muss man auch in der Hippolyt vorgehenden Tradition die Epiklese annehmen. Man könnte sich fragen, ob jene Tradition nur eine Bitte für Personen, nicht aber für die Gaben gehabt habe. Doch ist nicht einzusehen, warum Hippolyt eine Bitte für die Gaben neu hätte einführen sollen. Zur Vervollständigung des trinitarischen Schemas hätte eine Bitte um den Geist für die Kommunikanten genauso gut gegient. Und wenn Justin sagt, dass durch «ein Gebet um den Logos» Brot und Wein Fleisch und Blut Christi werden, muss dieses Gebet doch auch eine Bitte um den Logos für die Gaben enthalten haben. Dass Hippolyt als erster statt der Logos- eine Geistepiklese eingeführt und damit das trinitarische Schema des Eucharistiegebetes geschaffen hätte, ist möglich, aber keineswegs sicher. Genauso gut können vor ihm Geist- und Logosepiklese nebeneinander bestanden haben.

Geistes gekannt hat. Papst Gelasius scheint gegen Ende des 5. Jahrhunderts eine Geistepiklese zu bezeugen, wenn er schreibt:

« Quomodo ad divini mysterii consecrationem coelestis spiritus invocatus adveniet, si sacerdos et qui eum adesse deprecatur, criminosis plenus actionibus reprobetur? ¹³⁴ »

Für sich allein genommen ist dieses Zeugnis allerdings nicht ganz sicher, denn Gelasius könnte auch eine allgemeinere Bitte oder den ganzen Kanon, der ja Epiklese im weiteren Sinne ist, als Anrufung des Heiligen Geistes deuten. Jedoch spricht für das Vorhandensein einer Geistepiklese in Rom der Umstand, dass eine solche auch für die der römischen nächstverwandte nordafrikanische Liturgie bezeugt ist. Im 4. Jahrhundert schreibt Optatus von Mileve: « altaria dei..., in quibus et vota populi et membra Christi portata sunt, quo deus omnipotens invocatus sit, quo *postulatus descenderit spiritus sanctus*, unde a multis et pignus salutis aeternae et tutela fidei et spes resurrectionis accepta sit ¹³⁵ ».

Diese Stelle klingt etwas bestimmter als die von Gelasius. Trotzdem ist der Mangel an völliger Sicherheit auch hier noch nicht ganz behoben. Keinerlei Zweifel kann es aber mehr geben, wenn *Fulgentius von Ruspe* († 533) schreibt:

« Iam nunc etiam illa nobis de Spiritus sancti missione quaestio revolvenda: cur scilicet, si omne Trinitati sacrificium offertur, ad sanctificandum oblationis nostrae munus Sancti Spiritus tantum missio postuletur, quasi ... ita Spiritus ad consecrandum ecclesiae sacrificium mittendus sit, tanquam Pater aut Filius desit ¹³⁶ ».

Gerade weil die ausdrückliche Anrufung des Heiligen Geistes hier theologisch als Problem empfunden wird, ist es klar, dass von ihr nicht als einer theologischen Interpretation, sondern als einer interpretationsbedürftigen traditionellen liturgischen Gegebenheit die Rede ist.

Die nachweisbare Existenz der Geistepiklese in Nordafrika ¹³⁷ macht es in Verbindung mit der Gelasiusstelle doch recht wahrscheinlich, dass sie auch in Rom in Gebrauch stand. Sie muss dann allerdings im Laufe des 6. Jahrhunderts beseitigt worden sein, denn

¹³⁴ Ep. fragm. 7. Thiel, Epp. Rom. Pontificum, Braunsberg 1868, I, S. 468 (Mg. 59, 143).

¹³⁵ De schismat. Donat. VI 1 (Mg. 11, 1065).

¹³⁶ Ep. ad Monimum (Mg. 65, 184).

¹³⁷ C. Callewaert, Histoire positive du Canon romain, Une épiclese à Rome?, in: Sacris erudiri II (1949), 95–110, 95, wendet sich dagegen, dass man auf Grund orientalischer und spanisch-gallikanischer Parallelen eine

in der späteren Kanonüberlieferung, die auf das Ende des 6. Jahrhunderts zurückgeht, findet sich von ihr keine Spur.

An welcher Stelle müsste eine solche Geistepiklese gestanden haben? Die grosse Masse des vergleichbaren liturgiegeschichtlichen Materials, darunter nicht zuletzt Hippolyt^{137a} spricht für den Platz nach der Anamnese. Doch ist zu überlegen, ob sie nicht auch vor den Einsetzungsworten hätte stehen können. Früher berief man sich für die Behauptung einer alten römischen Geistepiklese vor den Einsetzungsworten gern auf die georgische Petrusliturgie. Sie stellt in ihrem Kern eine im 10. Jahrhundert hergestellte Übersetzung des römischen Kanons dar und enthält als Erweiterung des «Te igitur» eine Geistepiklese. Es ist jedoch seit langem erwiesen, dass diese Epiklese ein späteres orientalisches Einschleissel ist und nicht auf einen alten römischen Grundtext zurückgeht. Sie fehlt auch im griechischen Text der Petrusliturgie¹³⁸.

Geistepiklese in Rom annehme, geht aber nicht auf die nordafrikanischen Zeugnisse ein, die für die römische Liturgie viel mehr Gewicht haben.

^{137a} Der römische Ursprung der Hippolyt-Liturgie wird zwar gelegentlich immer wieder bestritten, aber von der überwiegenden Mehrheit der Fachleute doch mit guten Gründen festgehalten. Am gründlichsten ist gegenüber den Einwänden *H. Engberdings*, Das angebliche Dokument römischer Liturgie aus dem Beginn des 3. Jahrhunderts, in: *Miscellanea Liturgica in honorem L. Cuni-berti Mohlberg*, Vol. I (Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae» 22), Roma 1948, 47–71, und *P. Nautins*, Hippolyte et Josipe, Paris 1947, und: Hippolyte contre les hérésies, Paris 1949, *Heinrich Elfers* der Frage nachgegangen (Neue Untersuchungen über die Kirchenordnung Hippolyts von Rom, in: *Abhandlungen über Theologie und Kirche*, Festschrift für Karl Adam, Düsseldorf 1952, S. 169–210). Seine Ausführungen halte ich für entscheidend zugunsten der Herkunft der «Apostolischen Tradition» von Hippolyt von Rom. Eine neuerliche Bestreitung durch *J. Magne*, La prétendue Tradition apostolique d'Hippolyte de Rome s'appelait-elle *Αἱ διατάξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων*, Les statuts des saints apôtres?, in: *Ostkirchliche Studien* 14 (1965), 35–67, ist, auch wenn die vernichtende Rezension *Bottes* in *Bulletin de théologie ancienne et médiévale*, t. IX, n° 2089, zu weit gehen mag, schon dadurch gerichtet, dass sie Elfers zu den Bestreitern der hippolytischen Herkunft der Ägyptischen Kirchenordnung zählt (S. 36, Anm. 5). Gegenüber *J. M. Hanssens*, La liturgie d'Hippolyte, Rome 1959, der die Hippolytliturgie aus Alexandrien herleiten will, stellt *Botte*, La tradition apostolique XVI, fest, dass zwar die meisten Vorschriften der Apostolischen Tradition sich auch in Alexandrien denken lassen, dass es aber keine durchschlagenden Argumente für alexandrinische Herkunft gibt, und dass immerhin ein Ritus, nämlich die doppelte Salbung nach der Taufe, nur in Rom bezeugt sei, und weder in Alexandrien noch sonst irgendwo.

¹³⁸ S. *H. W. Codrington*, The liturgy of St. Peter (LQF 30), Münster 1936, bes. S. 47 f., 182. — *L. Winterswyl*, Das eucharistische Hochgebet in den altkatholischen Liturgien, in: *IKZ* 24 (1934) 1–46, 30, bezog sich noch auf die georgische Petrusliturgie.

Wenn einmal eine Geistanrufung im römischen Kanon vor den Einsetzungsworten gestanden hätte, könnte man sie sich am ehesten als eine Erweiterung des «*Quam oblationem*» vorstellen. Aber dieses ist, wie wir gesehen haben, in seiner älteren Gestalt in *De sacr* überhaupt keine Epiklese und hat noch viel weniger mit einer Geistesepiklese zu tun¹³⁹.

Dagegen lässt sich im Anschluss an das dem «*Supplices*» und «*Supra quae*» entsprechende Gebet in *De sacr*, mit dem dort das Kanonzitat schliesst, sehr wohl eine Geistkommunionepiklese denken. Dagegen wird eingewendet, dass der aszendentele Gedanke sich nicht mit dem deszendentalen der Geistesepiklese vertrage¹⁴⁰. Aber eine Geistesepiklese muss nicht direkt deszendental formuliert sein. Im Anschluss an das dem «*Supplices*» entsprechende Gebet in *De sacr* «*et petimus et precamur, ut hanc oblationem suscipias in sublimi altari tuo...*» könnte sie etwa gelautet haben: «*mitte in eam spiritum tuum sanctum, ut quotquot...*» oder «*infunde ei virtutem spiritus sancti, ut quotquot...*» oder ähnlich. In dieser Form würde sie der vorhergehenden Bitte um Aufnahme auf den himmlischen Altar keineswegs widersprechen. Sie müsste dann allerdings zwischen Gelasius und Gregor dem Grossen doch als störend oder zumindest überflüssig empfunden und beseitigt worden sein. Da das «*Supplices*» noch durch die gregorianische Redaktion betroffen wurde¹⁴¹ und in der vorhergehenden Zeit auch sonst grössere Veränderungen in der Messe vorgenommen wurde, wie z. B. die Unterdrückung des Gläubigengebets wahrscheinlich unter Gelasius und anderes, ist auch der Ausfall einer Geistanrufung zwischen dem Ende des 5. und dem Ende des 6. Jahrhunderts nicht auszuschliessen. Sichereres lässt sich darüber aber infolge des Mangels deutlicherer Zeugnisse nicht sagen.

Die Frage, ob es im römischen Kanon in einem früheren Stadium eine ausdrückliche Geistanrufung gab, ist zwar interessant, aber doch nicht so entscheidend. Viel wichtiger ist, was wir weiter oben über den Charakter der Gebete «*Quam oblationem*» und «*Supplices*», über den Sinn der Darbringung in der Anamnese und über das «*Supplices*» als epikletisches Hauptgebet des römischen Kanons ausgeführt haben.

Wallbach

Herwig Aldenhoven

¹³⁹ Dass «*rationabilis*» «geistig» bedeutet, gehört einem anderen Gedankenkreis an als die Anrufung des Heiligen Geistes.

¹⁴⁰ Z. B. *A. G. Martimort*, *L'Eglise en prière*, Tournai 1961, S. 407.

¹⁴¹ S. o. 184.

(Schluss folgt Heft 1, 1972)