

Darbringung und Epiklese im Eucharistiegebet : eine Studie über die Struktur des Eucharistiegebetes in den altkatholischen Liturgien im Lichte der Liturgiegeschichte

Autor(en): **Aldenhoven, Herwig**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue
internationale de théologie**

Band (Jahr): **61 (1971)**

Heft 2

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404516>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Darbringung und Epiklese im Eucharistiegebet

Eine Studie über die Struktur des Eucharistiegebetes in den altkatholischen Liturgien im Lichte der Liturgiegeschichte

Vorbemerkung

Um Missverständnissen zuvorzukommen, müssen hier einige Bemerkungen über den Gebrauch mehrerer in der vorliegenden Arbeit immer wiederkehrender Ausdrücke gemacht werden.

Die Worte «darbringen, Darbringung» werden nicht in irgendeinem spezifischen Sinn gebraucht, sondern ebenso allgemein wie «offerre, oblatio», *προσφέρειν*, *προσφορά* und synonym mit «darbieten, Darbietung». Welche Bedeutung sie in einem bestimmten Zusammenhang des näheren haben, muss sich erst aus der Untersuchung der betreffenden Texte ergeben. Man hüte sich vor allem davor, in ihnen jedesmal sogleich den Gedanken von «opfern, Opferung» zu finden. Diese Bedeutung liegt nur dort und nur in dem Sinn vor, wo und wie es sich aus dem engeren oder weiteren Zusammenhang eines Textes ergibt.

Ähnliches gilt für die Ausdrücke Konsekration und Wandlung, die hier als Äquivalente der patristischen Termini *ἀγιαρίζειν*, *consecrare* bzw. *μεταβάλλειν*, *μεταποιεῖν*, *μεταῤῥυθμίζειν*, *μεταστοιχειοῦν*, *transformare*, *transfigurare* usw. gebraucht werden, also auf keine bestimmte Konsekrationstheorie fixiert sind. Völlig verkehrt wäre es natürlich, Wandlung mit Transsubstantiation gleichzusetzen.

Im Gegensatz zu den bisher genannten Ausdrücken wird «Epiklese» in der vorliegenden Arbeit in einem ganz spezifischen Sinn gebraucht. Im allgemeineren Sinn bedeutet das Wort die Nennung des Gottesnamens, wodurch die Gotteskraft herbeigerufen wird (so vor allem *Odo Casel*, *Neue Beiträge zur Epiklesenfrage*, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 4 [1924], 169–178). So ist also das ganze Eucharistiegebet die Epiklese über Brot und Wein. Erst von daher ist die Epiklese im engeren Sinn zu verstehen, nämlich jene Bitte im Eucharistiegebet, die die Gotteskraft ausdrücklich herbeiruft und damit den Epiklesecharakter des ganzen Gebetes im besonderen zum Ausdruck bringt. Mit dieser Epiklese im engeren Sinn werden wir uns im folgenden zu beschäftigen haben.

Sigelverzeichnis

- S = Messliturgie der Christkatholischen Kirche der Schweiz (in deutscher Sprache, erste Ausgabe 1880).
- S^f = die Abweichungen der ersten französischen Ausgabe (Livre de Prières Liturgiques à l'usage des Catholiques-chrétiens de la Suisse, Genève 1881) vom deutsch-schweizerischen Text. (Die Abweichungen der drei weiteren französischen Ausgaben, die letzte von 1910, werden nicht berücksichtigt, da als Altarbuch im allgemeinen weiterhin die erste Ausgabe gebraucht wurde.)
- Th¹ = (Erste) Ordnung des Hohen Amtes der Altkatholiken des Deutschen Reiches, nach der Ausgabe Bonn 1888.
- Th² = Zweite Ordnung des Hohen Amtes der Altkatholiken des Deutschen Reichs, nach der Ausgabe Bonn 1888 (Th¹ und Th² gehen auf das «Liturgische Gebetbuch» [Mannheim 1885] von A. Thürlings zurück).
- Ö = die Abweichungen des österreichischen «Heiligen Amtes der Gemeinde» (nach «Gebetbuch der Alt-Katholischen Kirche Österreichs», ²Wien 1962) von Th¹.
- D¹ = die Abweichungen der 1. Ordnung der hl. Messe im «Altarbuch zur Feier der heiligen Eucharistie im katholischen Bistum der Altkatholiken in Deutschland» (Bonn 1959) von Th¹.
- D² = 2. Ordnung der hl. Messe im «Altarbuch...» (Bonn 1959).
- Sah = die sahidische Übersetzung.
- Ä = die äthiopische Übersetzung.
- + = fügt hinzu.
- = lässt aus.
- / = Antwort des Volkes.

Abweichungen, die nur die Orthographie oder Interpunktion betreffen, wurden nicht vermerkt.

1. Einleitung

Als die Altkatholiken Deutschlands, der Schweiz und Österreichs sich in der Folge des 1. Vatikanischen Konzils gezwungen sahen, eine eigene kirchliche Organisation zu schaffen, waren dabei keineswegs liturgische Reformbestrebungen als Motiv wirksam. Es ging um die Opposition gegen die Dekrete des damaligen Konzils über die päpstliche Gewalt und Lehrunfehlbarkeit und im Zusam-

menhang damit um das Verhältnis von kirchlicher Autorität und persönlicher, intellektueller und politischer Freiheit. Von liturgischen Reformen war wenigstens zunächst nicht die Rede. Als die kirchliche Eigenexistenz aber einmal Wirklichkeit geworden war, machte sich bald das Verlangen nach dem Gebrauch der Landessprache im Gottesdienst bemerkbar. Die Entwicklung ging am schnellsten in der Schweiz voran, wo die Synode 1876 im Prinzip die Übersetzung der Messgebete in die Landessprache gestattete und die Herausgabe eines Missales in deutscher und französischer Sprache beschloss. In der von der Synode 1880 angenommenen Liturgie war der Messkanon von Bischof Eduard Herzog bearbeitet worden. Dieser hatte sich dabei nicht mit einer blossen Übersetzung des römischen Kanons begnügt, sondern eine Neugestaltung vorgenommen.

In der deutschen Kirche stiess der Gebrauch der Landessprache wenigstens im Kanon auf stärkeren Widerstand. Auch als 1885 das «Liturgische Gebetbuch» von Adolf Thürlings erschien, wurde der Gebrauch seines deutschsprachigen Kanons noch nicht gestattet. Erst 1887 nahm die Synode eine andere Haltung ein, so dass 1888 ein Altarbuch erscheinen konnte, dessen beide Messordnungen auf das «Liturgische Gebetbuch» zurückgehen. Für die erste hatte sich Thürlings zum Teil die schweizerische Fassung zum Vorbild genommen, doch schloss er sich wieder enger an den römischen Kanon an. Das letztere gilt noch mehr für die zweite Thürlingsche Messordnung. In dem 1959 erschienenen neuen deutschen Altarbuch ist die erste Messordnung mit nur geringen Abänderungen aus dem früheren Buch übernommen, während die zweite Messordnung eine völlige Neubearbeitung erfahren hat und sich nun noch enger an den römischen Kanon anschliesst.

In der niederländischen altkatholischen Kirche, mit der Rom bereits zu Beginn des 18. Jahrhunderts die Gemeinschaft abgebrochen hatte, hielt man noch länger an der lateinischen Liturgiesprache fest. Erst 1909 kündigten die Bischöfe die Herausgabe der liturgischen Bücher in der Landessprache an, und 1910 erschien das niederländische Messbuch. Sein Kanon ist eine ziemlich wörtliche Übersetzung des römischen und muss deshalb hier nicht besonders behandelt werden. Das gleiche trifft auch für die Liturgie der polnischen national-katholischen Kirche in USA und Kanada und der polnisch-katholischen Kirche in Polen zu, die ebenfalls der Utrechter Union der altkatholischen Kirchen angehören.

So zerfallen die heutigen altkatholischen Liturgien in zwei Gruppen. Die einen, nämlich die holländische, die polnische und die zweite deutsche Messordnung, halten sich besonders im Kanon eng an das römische Vorbild. Die anderen, zu der die Messliturgie der Schweiz, die deutsche erste und die österreichische Ordnung des Heiligen Amtes gehören, verhalten sich der römischen Mutterliturgie gegenüber freier.

Als die Altkatholiken zuerst in der Schweiz und dann in Deutschland darangingen, den überkommenen römischen Kanon nicht nur in die Landessprache zu übersetzen, sondern auch nach altkirchlichen und biblischen Grundsätzen, so wie man sie sah, zu reformieren, empfand man besonders in den beiden Fragenkreisen der Darbringung und der Epiklese das Bedürfnis einer Änderung. Die im römischen Kanon sogleich nach dem Sanctus einsetzenden und sich von da an in immer neuen Wiederholungen und Abwandlungen fast durch den ganzen Kanon, vor und nach dem Abendmahlsbericht, hinziehenden Darbringungsgedanken wurden in der schweizerischen christkatholischen Messe radikal reduziert und in einer bestimmten Weise gedeutet. Die von Adolf Thürlings geschaffene 1. Messordnung der Altkatholischen Kirche Deutschlands, die dann auch von der österreichischen Kirche übernommen wurde, ist dem fast ganz und die Thürlings'sche 2. Ordnung wenigstens zum Teil gefolgt.

Was die Epiklese betrifft, so enthält der römische Kanon zwar an mehreren Stellen epikletische Motive, aber eine eigentliche Geistepiklese fehlt ihm bekanntlich. Das wurde von den altkatholischen Liturgiereformern als Mangel empfunden, und sie bildeten eines der epikleseartigen Gebete des römischen Kanons zu einer richtigen Geistepiklese um. Umstritten war dabei zunächst die Stellung dieser Epiklese. Im römischen Kanon geht ein epikleseartiges Gebet dem Einsetzungsbericht voran, während die Geistepiklese der orientalischen Liturgien, aber auch der meisten altgallikanischen Messformulare ihm folgt. Dass auch im römischen Kanon eines der auf den Einsetzungsbericht folgenden Gebete epikletischen Charakter hat, wurde damals und wird häufig noch heute wenig beachtet. So fiel die Entscheidung in der Schweiz schliesslich zugunsten der Epiklese vor dem Einsetzungsbericht, und Thürlings übernahm das.

Seit der Zeit der Entstehung dieser Liturgien hat die liturgiewissenschaftliche Forschung so viele neue Erkenntnisse gewonnen, dass es angezeigt erscheint, die nun etwa 90 Jahre alte altkatho-

liche Kanonreform im Lichte dieser neuen Erkenntnisse zu untersuchen. In allgemeiner Form wurde eine solche Untersuchung bereits durch *L. Winterswyl*¹, *A. E. Rüthy*², *K. Amon*³ und *K. Porsch*⁴ vorgenommen. Die vorliegende Arbeit will sich nun als Einzeluntersuchung auf die genannten Fragenkreise der Darbringung und der Epiklese beschränken, die an sich in engem inneren Zusammenhang miteinander stehen und daher auch so behandelt werden sollen.

2. Der Bestand

a) *Die Darbringung im römischen Kanon und im Kanon der schweizerischen und Thürlingsschen altkatholischen Liturgien*
(s. die Synopse S. 84 bis 89)

Im römischen Kanon findet die Darbringung ihren entscheidenden Ausdruck in den Worten «offerimus praeclarae maiestati tuae ... Panem sanctum vitae aeternae, et Calicem salutis perpetuae». Nach der seit dem Mittelalter herrschenden Auffassung des römischen Kanons hat die Wandlung schon vorher im Augenblick der Rezitation der Einsetzungsworte stattgefunden, so dass es sich nicht um eine Darbringung von Brot und Wein, sondern von Leib und Blut Christi handelt. Die nähere Erklärung dieser Darbringung lässt allerdings verschiedene Deutungsmöglichkeiten zu.

Wenn die uns jetzt interessierenden altkatholischen Liturgien statt der soeben erwähnten Worte des römischen Kanons sagen: «Ihn (sc. Christus) stellen wir dir dar als unser reines, heiliges, unbeflecktes Opfer», geben sie damit eine ganz bestimmte Deutung der römischen Darbringungsformel. Christus selbst wird als unser Opfer bezeichnet und der Blick damit von einer isoliertdinglichen Betrachtung seines Leibes und Blutes als materieller Opfergaben weg-

¹ Das eucharistische Hochgebet der altkatholischen Liturgien, *IKZ 24* (1934), 1–46. Diese Arbeit ist bis heute grundlegend und erlaubt uns, auf verschiedene Punkte hier nicht näher einzugehen. Es sei also ganz allgemein auf sie verwiesen, besonders auch, was die Geschichte und die näheren Umstände der altkatholischen Liturgiereform und das Verhältnis der eucharistischen Hochgebete der altkatholischen Kirchen zueinander betrifft. An mehreren Stellen werden wir uns allerdings auch kritisch mit dem Aufsatz von Winterswyl auseinandersetzen müssen.

² *IKZ 50* (1960), 93–106 und 225–238.

³ Das eucharistische Hochgebet in den altkatholischen Kirchen des deutschen Sprachgebiets, in: *Liturgisches Jahrbuch 18* (1968), 1–18.

⁴ Zur Neuordnung des eucharistischen Hochgebetes, in: *IKZ 58* (1968), 251–269 und *59* (1969), 1–33.

Übersicht über die Darbringung

Canon Romanus	Schweiz	Thürlings ¹
<p>1 Te igitur, clementis- sime Pater, per Jesum Christum Filium tuum, 5 Dominum nostrum suppli- ces rogamus, ac petimus, uti accepta habeas et benedicas haec dona, haec munera, haec sanc- 10 ta sacrificia illibata, quae tibi offerimus pro Ecclesia tua sancta cat- holica: (es folgen Fürbitten 15 für die Kirche, Papst, Bischof und die Gläu- bigen:) pro quibus tibi of- ferimus: vel qui tibi 20 offerunt hoc sacrificium laudis, pro se suisque omnibus: pro redempti- one animarum suarum, pro spe salutis et in- 25 columitatis suae: tibi- que reddunt vota sua aeterno Deo, vivo et vero.</p>	<p>So blicke denn, o mildester Vater, gnä- dig herab auf diese Gaben, wie du wohlge- fällig hernieder- schauest auf die Opfer Abels, Abrahams und Melchisedechs. Du hast uns in deiner Barmherzigkeit deinen eingeborenen Sohn da- hingegen, damit er als ewiger Hoherprie- ster mit seinem eige- nem Blute ein für al- lemal eingehe in das Heiligtum und uns Er- lösung erwerbe für immer. Durch diesen deinen Sohn hast du uns gelehrt, wie wir das Geheimnis seines Todes feiern und an dem Segen seines Op- fers teilnehmen sol- len.</p>	<p>Allerbarmender Vater, so nimm denn auf und segne diese Gaben und dies heilige Opfer. (Es folgen Fürbitten für die Teilnehmer an der Abendmahlsfeier, für die Kirche, den Bischof, die Priester und Diener der Gemeinden, für die Gläubigen, Volk, Vater- land und seine Obrig- keit. Die Fürbitten wer- den abgeschlossen mit dem Satz:) Gedenke, o Herr, auch deiner Diener und Diene- rinnen – wie wir, so gehören auch sie alle dir an mit ihrem Glauben und ihrer Andacht, und bringen dir das Beste ihres Herzens als ein heiliges Gelübde und als ein Opfer des Lobes.</p>
<p>30 (Hier folgt das Ge- dächtnis der Heiligen und dann das Gebet:) Hanc igitur oblatio- nem servitutis nostrae, 35 sed et cunctae familiae tuae, quaesumus Domine, ut placatus accipias: diesque nostros in tua pace disponas, atque 40 ab aeterna damnatione nos eripi, et in elec- torum tuorum jubeas grege numerari. Per Christum. Dominum 45 nostrum. Amen.</p>	<p>Sende uns also, wir bitten dich demütig, deinen Heiligen Geist, den Spender alles Le- bens und aller Heili- gung, und lass diese</p>	<p>(Hier folgt das Ge- dächtnis der Heiligen und unmittelbar darauf die Epiklese:)</p>
<p>50 Quam oblationem tu</p>	<p>Sende uns also, wir bitten dich demütig, deinen Heiligen Geist, den Spender alles Le- bens und aller Heili- gung, und lass diese</p>	<p>Sende uns also, wir bitten dich demütig, deinen Heiligen Geist, den Spender alles Le- bens und aller Heili- gung, und lass diese</p>

S 1 S^f reçois statt blicke nieder.

S 8–26 S^f Et puisque ... tu nous as donné ... et que par lui, tu nous as enseigné ... accor-
de-nous de participer ...

Th¹ 2 D¹ nimm denn an.

in den altkatholischen Liturgien

Thürlings²

Deutschland²

1 Allerbarmender Vater, so
nimm denn auf und segne diese
 Gaben und dies heilige Opfer.
 (Es folgen Fürbitten für die
 5 Kirche, den Bischof, die Prie-
 ster und die Gläubigen.
 Die Fürbitten
 werden abgeschlossen
 mit dem Satz :)
 10 Gedenke, o Herr, auch deiner
 Diener und Dienerinnen, und
 aller Anwesenden, deren Glau-
 be und Andacht dir bekannt
 ist
 15

für welche wir dir dar-
 bringen, oder welche selbst
 20 dir darbringen das Opfer
 des Lobes für sich und
 alle die Ihrigen, für ihre
 Erlösung und die Hoffnung
 ihres Heiles.
 25

(Hier folgt das Gedächt-
 nis der Heiligen und dann
 30 das Gebet :)

Nimm also huldreich, wir
 bitten dich, o Herr, dies
 35 Opfer an, welches wir, deine
 Diener, und deine ganze Ge-
 meinde dir darbringen,
 lenke unsere Tage in deinem
 Frieden, bewahre uns vor
 40 ewiger Verdammnis und lass
 uns deinen Auserwählten
 beigesellet werden. Durch
 Christum, unsern Herrn.
 /Amen.
 45

50 Wolle denn, o Gott, dies

Gütiger Vater! Wir bitten Dich
 in Demut durch Deinen Sohn, unsern
 Herrn Jesus Christus:
 Nimm gnädig an und segne die Gaben,
 die wir Dir weihen für Deine heilige,
 katholische Kirche:
 (es folgen Fürbitten für die Kir-
 che, den Bischof, den ganzen Episko-
 pat, die Priester und die Gläubigen.
 Dann wird fortgefahren :)

Sie bringen Dir das Lobopfer dar
 für sich und alle, die ihnen ver-
 bunden sind, damit sie der Erlösung
 teilhaft werden und die Hoffnung
 auf ihr Heil sich erfülle.
 Dir, dem ewigen, lebendigen
 und wahren Gott weihen sie darum
 ihre Gaben
 in Gemeinschaft und ehrendem Ge-
 denken der seligen Jungfrau Maria...
 (es folgt das Gedächtnis der
 Heiligen und dann das Gebet :)

Herr, wir bitten, nimm gnädig
 diese Gaben an, die wir, deine Diener
 und deine ganze Familie, Dir
 weihen!

Lenke in Deinem Frieden unsere
 Tage, bewahre uns gütig vor ewiger
 Verdammnis und nimm uns auf in
 die Zahl Deiner Erwählten!

Gott, wir bitten Dich, segne

Th¹ 3f. Ö D¹ diese Opfergaben statt diese Gaben und dies heilige Opfer.

Th¹ 16 Ö — auch D¹ Herr, gedenke auch.

Th¹ 17 Ö nach Dienerinnen folgt Aufzählung mehrerer Personengruppen.

Th¹ 18 D¹ — auch Th¹ 19f. D¹ in ihrem Glauben und ihrer Hingabe Th¹ 20–25 D¹ —
 und bringen ... Opfer des Lobes Th¹ 46 D¹ — also.

<i>Canon Romanus</i>	<i>Schweiz</i>	<i>Thürlings¹</i>
1 Deus, in omnibus, quae- sumus, benedictam, ad- scriptam, ratam, ratio- nabilem, acceptabilem- 5 que facere digneris:	Gaben der Erde zu himmlischen, verklär- ten, geistigen Opfer- gaben geweiht werden,	Gaben der Erde gewei- het werden zu himmli- schen, verklärten, geistigen Opfergaben,
ut nobis Corpus et Sanguis fiat dilectis- simi Filii tui Domini 10 nostri Jesu Christi.	auf dass das Brot, das wir brechen, sei die Gemeinschaft des Leibes des Herrn, und der Kelch, den wir segnen, die Gemein- schaft des Blutes Jesu Christi.	auf dass das Brot, das wir brechen, sei die Gemeinschaft des Leibes des Herrn, und der Kelch, den wir segnen, die Gemein- schaft des Blutes Jesu Christi.
15 Qui pridie quam pate- retur... (es folgt der Abendmahlsbericht, der mit den Worten schliesst:)	Welcher am Vorabend vor seinem Leiden... (es folgt der Abend- mahlsbericht, der mit den Worten schliesst:)	Denn am Tage vor seinem Leiden... (es folgt der Abend- mahlsbericht, der mit den Worten schliesst:)
20 Haec quotiescumque feceritis, in mei memo- riam facietis.	Tuet dies zu meinem Andenken. /Amen.	Solches tuet, so oft ihr es tuet, zu meinem Gedächtnis. /Amen.
25 Unde et memores, Do- mine, nos servi tui, sed et plebs tua sancta, ejusdem Christi Filii tui, Domini nostri, tam beatae passionis, nec 30 non ab inferis resur- rectionis, sed et in caelos gloriosae ascen- sionis:	Darum, o Herr, ge- denken wir, deine Die- ner, des heiligen Lei- dens dieses deines Sohnes Jesu Christi, unseres Herrn, wie auch seiner Auferste- hung von den Toten und seiner glorreichen Himmelfahrt.	Darum sind wir auch eingedenk, o Herr: wir, deine Diener, und deine ganze Kirche, des se- gensvollen Leidens ebendesselben Jesu Christi, deines Sohnes, unseres Herrn, wie auch seiner Auferstehung von den Toten und sei- ner glorreichen Him- melfahrt.
35	Siehe	
40	an die unendliche Lie- be deines Sohnes, der von seinen himmli- schen Höhen herabstieg zu uns, der dir gehor- sam war bis zum Tode am Kreuz, und den du, himmlischer Vater, er- höht hast zu deiner 45 Rechten. Auf ihn hast du unsere Missetaten gelegt und unsere Sünden hast du auf seine Schultern geladen. Er hat unsere Schuld getragen und unsern 50 Schuldbrief am Kreuze	

S 1-4 S^f bénis et sanctifie cette oblation terrestre pour en faire une offrande céleste, glorieuse et vivifiante.

Th¹ 1f. Ö D¹ geweiht Th¹ 4 D¹ — geistigen Th¹ 7 D¹ — auf dass.

Th¹ 13f. Ö D¹ Blutes unseres Herrn Jesus Christus.

S 15 S^f ohne relativische Anknüpfung.

Th¹ 20f. Ö tut ... tut.

S 20f. S^f Toutes les fois que vous ferez ces choses, vous les ferez en mémoire de moi.

Thürlings²

Deutschland²

1 unser Opfer in allem seg-
nen, gutheissen, anneh-
men; von deinem Geiste
sei es durchleuchtet und
5 deiner Liebe sei es wohlgefäl-
lig,
so dass in diesen Gaben
zuteil uns werde die Gemein-
schaft des Leibes und Blutes
10 unseres geliebten Sohnes,
unseres Herrn Jesu Christi.

15 Denn am Tage vor seinem
Leiden... (es folgt der
Abendmahlsbericht, der mit
den Worten schliesst:)

20 Solches tuet, so oft ihr
es tuet, zu meinem Gedächt-
nis.
/Amen.

25 Darum sind wir auch ein-
gedenk, o Herr, wir, deine
Diener und deine ganze Kirche,
des segensvollen Lei-
dens ebendesselben Jesu
Christi, deines Sohnes, unse-
30 res Herrn, wie auch seiner
Auferstehung von den Toten
und seiner glorreichen
Himmelfahrt.

35

40

45

50

in allem dieses Opfer! Nimm es in
Gnaden an und weihe es! Von Deinem
Geiste sei es erfüllt und Dir wohl-
gefällig,

damit es uns werde der Leib und
das Blut

Deines geliebten Sohnes,
unseres Herrn Jesus Christus.

Am Tage vor seinem Leiden...
(es folgt der Abendmahlsbericht,
der mit den Worten schliesst:)

Tuet dies zu meinem Gedächtnis!

So feiern wir denn, Herr,
Deine Diener und Deine ganze
heilige Kirche, das Gedächtnis
des gesegneten Leidens, der Auf-
erstehung von den Toten und der
machtvollen Himmelfahrt Deines
Sohnes, Christus, unseres Herrn,
dessen Wiederkommen wir in froher
Hoffnung erwarten,

Th¹ 25 D¹ — o Ö o Gott Th¹ 26 f. Ö — deine Diener ... Kirche.

Th¹ 27–31 D¹ gesegneten Leidens deines Sohnes, unseres Herrn Jesus Christus Ö
segensvollen Wirkens und Leidens eben dieses deines Sohnes, Jesus Christus, un-
seres Herrn.

S 46 S^f + où il s'est assis pour toujours (nach Rechten).

S 51 f. S^f il a intercédé pour les coupables statt er hat unsere Schuld getragen.

1	offerimus praeclarae majestati tuae de tuis donis ac datis, hostiam	zernichtet. Ihn stellen wir dir dar als unser reines, heiliges, unbeflecktes Opfer.	Ihn stellen wir dir dar, als unser reines, heiliges, unbeflecktes Opfer, als das heilige Brot des ewigen Lebens, als den Kelch unseres immerwährenden Heiles.
5	puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, Panem sanctum vitae aeternae, et Calicem salutis perpetuae.		
10		Mitleid hat er ge- habt mit unserer Schwachheit und uns in der Anordnung die- ser Feier seines Lei- bes und Blutes einen Altar errichtet, an dem wir Erbarmung finden und Gnade bei dir erlangen immer- dar. Fürbittend	
15		tritt nun der unter uns weilende und ewig vor deinem An- gesicht stehende Hohepriester für uns ein, um uns selig zu machen.	
20			
25	Supra quae propitio ac sereno vultu respicere dig- neris: et accepta habere sicuti accepta habere dig- natus es munera pueri tui justi Abel, et sacrificium		
30	Patriarchae nostri Abrahae: et quod tibi obtulit sum- mus sacerdos tuus Melchi- sedech, sanctum sacrifi- cium, immaculatam		
35	hostiam. Supplices te rogamus, omnipotens Deus: jube haec perferri per manus sancti Angeli tui in sublime al- tare tuum, in conspectu divinae majestatis tuae: ut, quotquot ex hac alta- ris participatione sacro- sanctum Filii tui Corpus et Sanguinem sumpserimus omni benedictione caele- sti et gratia repleamur.	Verleihe also, wir bitten dich demütig, Herr, himm- lischer Vater, dass wir alle, die wir an diesem Altare den hochheiligen Leib und das Blut deines Sohnes empfan- gen, mit aller himm- lischen Segnung und Gnade erfüllt wer- den.	In Demut flehen wir dich an, allmächtiger Gott: dass wir alle, die wir teilnehmen an dieser Altarsgemein- schaft und deines Soh- nes hochheiligen Leib und sein Blut empfan- gen, erfüllet werden mit himmlischer Seg- nung und Gnade.
40			
45			
50	Per Christum Dominum nostrum. Amen.	Durch denselben Christum, unsern Herrn.	

Th¹ 4 D¹ heiliges und unbeflecktes Th¹ 6f. Ö D¹ + und (nach Lebens).

S 10–12 S^f Lui, il s'est chargé de nos douleurs statt Mitleid hat er gehabt mit unserer Schwachheit.

1
Ihn stellen wir dir dar
als unser reines, heiliges,
unbeflecktes Opfer, als das
5 heilige Brot des ewigen
Lebens, als den Kelch unseres
immerwährenden Heiles.

10

15

20

25 Schau herab auf diese Ga-
ben mit huldreichem Blicke
und nimm sie wohlgefällig
auf, gleich wie du wohlgefällig
aufnahmst die Gaben
deines gerechten Dieners
30 Abel und das Opfer unseres
Erzvaters Abraham, und das-
jenige, welches dein Hoher-
priester Melchisedech dir
darbrachte, ein heiliges und
35 unbeflecktes Opfer.

In Demut flehen wir zu dir,
allmächtiger Gott, lass dieses
Opfer durch die Hände deines
heiligen Engels hinauftragen
40 auf deinen erhabenen Altar vor
das Angesicht deiner göttli-
chen Majestät, damit wir alle,
die wir in dieses Altares Ge-
meinschaft den hochheiligen
45 Leib und das Blut deines Soh-
nes empfangen, erfüllet werden
mit aller himmlischen Segnung
und Gnade.

50

Durch ebendenselben
Christum, unsern Herrn.
/Amen.

und bringen Deiner erhabenen
Herrlichkeit ein reines, heiliges
und makellooses Opfer dar, das
heilige Brot des ewigen Lebens
und den Kelch des unvergänglichen
Heiles.

Allmächtiger Gott, wir bitten
Dich in Demut, lass dieses Opfer
durch die Hände Deines heiligen Engels
dargebracht werden auf Deinem himm-
lischen Altar vor dem Angesicht Deiner
göttlichen Herrlichkeit,
damit wir alle, die wir in dieses
Altares Gemeinschaft den hochheiligen
Leib und das Blut Deines Sohnes
empfangen, mit dem Reichtum der
himmlischen Segnung und Gnade
erfüllt werden.

Blicke gnädig nieder auf dieses
Opfer und nimm es wohlgefällig an,
wie Du einst wohlgefällig angenom-
men hast die Gaben Deines Dieners
Abel, des Gerechten, das Opfer
unseres Patriarchen Abraham und
was Dir dargebracht Dein Hoher-
priester Melchisedech:
ein heiliges Opfer und eine makel-
lose Weihegabe.

S 26f. S^f afin de nous obtenir la vie éternelle S 38f. S^f — himmlischer Vater Th¹
46 D¹ heiligen statt hochheiligen Th¹ 48 Ö D¹ erfüllt.
Th¹ 53 Ö + /Amen.

und auf seine Person hingelenkt. Christus hat nicht bloss seinen Leib und sein Blut als materielle Gaben geopfert, sondern sich selbst, und das ist nicht weniger, sondern mehr. Wenn in der Bibel⁵ der Leib Christi als Opfertage bezeichnet wird, steht er symbolisch für Christus selbst nach seiner Menschheit.

Aber mit dem Satz «Ihn stellen wir dir dar als unser ... Opfer» ist noch etwas anderes gesagt. Diese Ausdrucksweise schliesst aus, dass unser Tun als eine Wiederholung des Kreuzesopfers aufgefasst werden könnte, wie das in der römisch-katholischen Theologie früher häufig geschah. Nicht von einer Wiederholung ist die Rede, sondern von einer Darstellung Christi als unseres Opfers, die dann allerdings als eine Vergegenwärtigung in sehr realem Sinn zu verstehen ist. Im schweizerischen Kanon wird das Missverständnis einer Wiederholung des Kreuzesopfers noch zusätzlich durch den ziemlich am Anfang stehenden Satz abgewehrt: «Du hast uns in deiner Barmherzigkeit deinen eigenen Sohn dahingegeben, damit er als ewiger Hohepriester mit seinem eigenen Blute *ein für allemal* eingehe in das Heiligtum und uns Erlösung erwerbe für immer⁶.»

Die durch die Formulierungen der schweizerischen und der 1.Thürlingsschen Liturgie ausgeschlossenen Deutungen müssen vom Neuen Testament und der altkirchlichen Tradition besonders der ältesten Zeit her in der Tat entschieden zurückgewiesen werden. Auch die römisch-katholische Theologie teilt heute weithin diese altkatholische Auffassung oder nähert sich ihr doch stark. Wir betrachten es nicht als unsere Aufgabe, uns hier mit den abgelehnten Theorien im einzelnen auseinanderzusetzen, sondern begnügen uns damit, festzustellen, dass die altkatholische Liturgiereform des letzten Jahrhunderts in diesen Punkten gegenüber damals verbreiteten römisch-katholischen Deutungen, die allerdings auch heute noch nicht überall und vollständig überwunden sind, ein berechtigtes Anliegen vertrat.

Auch eine nähere Begründung der positiven Aussage des Satzes «Ihn stellen wir dir dar als unser ... Opfer» würde den Rahmen dieser ja in erster Linie liturgiegeschichtlichen und nicht dogmatischen Arbeit überschreiten. Wir werden dazu jedoch weiter unten noch einiges zu sagen haben. Aber die Frage, die uns vor allem beschäftigen wird, lautet: entspricht die Deutung, die die altkatholische Kanonreform des letzten Jahrhunderts der Darbringungsfor-

⁵ Hebr. 10, 10.

⁶ Nach Hebr. 9, 11 f.

mel des römischen Kanons gegeben hat, dem ursprünglichen Sinn desselben, bzw. entspricht sie dem, was in den ältesten Eucharistiegebeten mit einer ähnlichen Darbringungsformel gemeint war? Denn wenn ein Gedanke dogmatisch richtig ist, bedeutet das ja noch nicht, dass er gerade auch an dieser Stelle ursprünglich gemeint gewesen sein müsse, und sogar wenn das der Fall ist, bleibt immer noch die Möglichkeit offen, dass dieser eine Gedanke nur einen Teil des ursprünglich Gemeinten darstellt. Unsere liturgiegeschichtliche Untersuchung wird aufzuzeigen suchen, wie es damit steht.

Wir haben gesehen, dass der römische Kanon auch in vielen anderen Gebeten Darbringungsgedanken und Darbringungsannahmebitten enthält. Sie wurden im schweizerischen Kanon alle beseitigt und meist durch Ausführungen über das Opfer Christi und seine Vergegenwärtigung in der Abendmahlsfeier ersetzt. Dabei ist der enge Anschluss an das Neue Testament und besonders an die Aussagen des Hebräerbriefs über das Hohepriestertum Christi und sein Eintreten für uns unverkennbar⁷. Längere Betrachtungen über das Heilswerk Christi mit seinem Opfertod als Zentrum finden sich auch als Erweiterung der Anamnese.

Doch hat die schweizerische Messliturgie die Bitte des römischen Kanons um gnädiges Herabschauen auf die Gaben mit dem Hinweis auf das Vorbild der Opfer Abels, Abrahams und Melchisedechs beibehalten, nur wurde sie von ihrer Stelle nach Einsetzungsbericht, Anamnese und Darbietung der Gaben weg an den Anfang des Kanons verlegt. Der Grund dieser Umstellung ist offenbar, dass man meinte, nicht um ein gnädiges Herabschauen Gottes auf Leib und Blut Christi bitten zu können, sondern nur auf die Gaben von Brot und Wein. Da man aber im Anschluss an die damalige Auffassung des römischen Kanons nach dem Abendmahlsbericht die Gaben bereits als zu Leib und Blut Christi konsekriert betrachtete, mussten die Gedanken des römischen *Supra quae* an einen Platz vor dem Einsetzungsbericht gestellt werden. Das ist geschehen, indem man sie an die Stelle des in seinem ersten Teil verwandten Teils setzte.

Der Thürlingssche 1. Kanon ist in der Tilgung der sich ständig wiederholenden römischen Darbringungsformeln und Annahmebitten im allgemeinen dem schweizerischen Vorbild gefolgt. Nur zu Be-

⁷ Vgl. besonders Phil. 2, 8f.; Jes. 53, 6.11.12; Kol. 2, 14; Hebr. 4, 15; 9, 24.

ginn des Kanons ist die Bitte «Allerbarmender Vater, so nimm denn auf und segne diese Gaben und dies heilige Opfer» geblieben. Sowohl Th¹ als auch Th² vermeiden jedoch die Wendung «quae tibi offerimus pro...» des Te igitur und setzen an ihre Stelle «In tiefster Demut flehen wir dich an und bitten dich darum...» mit folgenden Fürbitten. In D² heisst es dagegen wieder in engem Anschluss an den römischen Kanon «... die Gaben, die wir Dir weihen für Deine heilige, katholische Kirche».

Th¹ fügt dem von S übernommenen «Ihn stellen wir dir dar als unser reines, heiliges, unbeflecktes Opfer» in Anlehnung an den römischen Kanon bei: «als das heilige Brot des ewigen Lebens, als den Kelch unseres immerwährenden Heiles». Andererseits fehlen in Th¹ gegenüber dem schweizerischen Kanon der Hinweis auf Abel, Abraham und Melchisedech und die etwas breiten, neutestamentlich inspirierten Betrachtungen über das Kreuzesopfer Christi und seine Opfergegenwart im Abendmahl.

Th² schliesst sich im allgemeinen enger an den römischen Kanon an, doch in der Anamnese und der Darstellung Christi als unseres Opfers folgt es ganz Th¹. D² dagegen kehrt auch hier wieder zum römischen Kanon zurück.

Wie alle diese Unterschiede und die Veränderungen gegenüber der römischen Mutterliturgie im Lichte der Liturgiegeschichte zu beurteilen sind, wird Gegenstand unserer Untersuchung sein müssen.

b) Die Epiklese in den altkatholischen Liturgien

Wie die folgende Aufstellung (S. 93) zeigt, wurde in S, dem Th¹ folgt, das römische Gebet «Quam oblationem» zu einer eigentlichen Geistepiklese umgebildet. Th² und D² geben im allgemeinen eine dem lateinischen Vorbild mehr oder weniger genau folgende Übersetzung von «Quam oblationem». Den Ausdruck «rationabilis» übersetzen sie jedoch nicht einfach mit «geistig», wie das dem ursprünglichen Sinn in diesem Zusammenhang entsprechen würde, sondern sie umschreiben ihn mit den Worten «von Deinem Geiste sei es durchleuchtet (bzw. erfüllt)». Auf diese Weise haben sie bloss durch eine leichte Überinterpretation in der Übersetzung aus «Quam oblationem» ebenfalls eine Art Geistepiklese gemacht. Mit der Nennung des Heiligen Geistes haben sich diese altkatholischen Liturgien den orientalischen genähert, die Stellung der Epiklese aber folgt der des römischen «Quam oblationem» vor dem Einsetzungsbericht.

Übersicht über die Epiklese in den altkatholischen Liturgien

Canon Romanus	Schweiz (und Th ¹)	Thürlings ²	Deutschland ²
1 Quam oblationem tu, Deus, in omnibus, quaesumus, 5 benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem acceptabilemque facere digneris:	Sende uns also, wir bitten dich demütig, deinen heiligen Geist, den Spender alles Lebens und aller Heiligung, und lass diese Gaben der Erde zu himmlischen, verklärten, geistigen Opfern gegeben werden,	Wolle denn, O Gott, dies unser Opfer in allem segnen, gutheissen, annehmen; von deinem Geiste sei es durchleuchtet und deiner Liebe sei es wohlgefällig,	Gott, wir bitten Dich, segne in allem dieses Opfer! Nimm es in Gnaden an und weihe es! Von Deinem Geiste sei es erfüllt und Dir wohlgefällig,
15 ut nobis Corpus, et Sanguis fiat dilectissimi Filii tui, Domini nostri 20 Jesu Christi.	auf dass das Brot, das wir brechen, sei die Gemeinschaft des Leibes des Herrn, und der Kelch, den wir segnen, die Gemeinschaft des Blutes Jesu Christi.	so dass in diesen Gaben zuteil uns werde die Gemeinschaft des Leibes und Blutes deines geliebtesten Sohnes, unseres Herrn Jesu Christi.	damit es uns werde der Leib und das Blut Deines geliebten Sohnes, unseres Herrn Jesus Christus.
25 Qui pridie quam patere-tur....	Welcher am Vorabend vor seinem Leiden...	Denn am Tage vor seinem Leiden...	Am Tage vor seinem Leiden...

Th¹ 10 ... Erde geweiht werden zu himmlischen ..., 13f. – geweiht werden.

Th¹ 26-28 wie Th².

Abweichungen von S¹, Ö und D¹ s. o. S. 84 – 87.

Von den beiden Entwürfen eines Messordinariums, die der schweizerischen christkatholischen Nationalsynode vom 23. Mai 1877 in Bern vorgelegt wurden, stellte der eine, der von Prof. Eugène Michaud verfasst war, die Geistepiklese allerdings nach dem Einsetzungsbericht. Prof. Michaud war Mitglied der von der Synode vom 8. Juni 1876 zur Ausarbeitung eines Rituals in deutscher und französischer Sprache eingesetzten Kommission. Die Mehrheit der Kommission mit Pfarrer Dr. J. Watterich an der Spitze schlug dagegen in ihrem Entwurf eine dem Einsetzungsbericht vorangehende Epiklese vor. Die dann von der Synode vom 20. Mai 1880 in Genf für offiziell erklärte, noch heute gültige Liturgie hat vieles aus jenen beiden Entwürfen übernommen. In der Stellung der Epi-

klese, jedoch glücklicherweise wenigstens nicht in ihrem Wortlaut, folgt sie dabei dem Watterich-Entwurf.

Michaud hatte sich für die Stellung der Epiklese nach dem Einsetzungsbericht ausser auf die orientalischen vor allem auf die alten gallikanischen Liturgien berufen. Tatsächlich stand in der altgallischen, altspanischen (mozarabischen) und altmailändischen (ambrosianischen) Liturgie, die miteinander die gallikanische Liturgiefamilie bilden, die Epiklese gewöhnlich erst nach der Abendmahlserzählung. Da dieser Liturgietyp ursprünglich im grössten Teil der Westkirche, jedenfalls wenn man von Nordafrika absieht, üblich war, kann man die dem Einsetzungsbericht vorausgehende Epiklese nicht schlechthin als *die* westliche Tradition bezeichnen. Man könnte allerdings einwenden, dass die gallikanischen Liturgien ohnehin den orientalischen näher stehen als der römischen und auch starken Einflüssen des Ostens ausgesetzt waren. Aber auch in Rom selbst hat das älteste Muster eines Eucharistiegebetes, das Formular Hippolyts aus der Zeit um 215–220 n. Chr., eine Heilig-Geist-Epiklese *nach*, aber keine vor den Einsetzungsworten. Zur Zeit der Entstehung unseres christkatholischen Messkanons war allerdings jenes Formular als Schöpfung Hippolyts und Zeugnis der römischen Liturgie noch nicht bekannt⁸.

Aber auch der spätere, heute noch gültige römische Kanon hat ausser der schon erwähnten Konsekrationsbitte *vor* den Einsetzungsworten auch *nach* denselben ein Gebet, das, allerdings in bildhafter und nicht sehr deutlicher Form, eine Begegnung der Gaben mit göttlicher Kraft erlebt und also einen epikletischen Gedanken enthält. Näheres darüber wird weiter unten zu besprechen sein. Jedenfalls lässt sich schon aus dem Gesagten erkennen, dass die Behauptung, die Epiklese *nach* den Einsetzungsworten sei ein typisches Merkmal orientalischer Liturgie, überhaupt nicht zutrifft, und auch die Behauptung, dass sie im Westen eine typisch gallikanische Erscheinung sei, nicht ganz den Tatsachen entspricht.

Michaud hatte seinen Entwurf weitgehend auf die gallikanische Liturgie aufgebaut, auch in Fragen, in denen gegen den römischen Ritus keine ernsthaften Bedenken bestehen. Ein solcher liturgischer Gallikanismus war in der konkreten Situation der christkatholischen Kirche, die doch vom römischen Ritus herkam, ein etwas fragwürdiges Beginnen und konnte sich ja auch tatsäch-

⁸ Näheres zum Formular Hippolyts s. u. in den Kapiteln über Hippolyt und über die lateinische Liturgie Roms.

lich nicht durchsetzen. Das schliesst aber nicht aus, dass einzelne Probleme bei Michaud doch besser gelöst sein könnten als in der dann offiziell angenommenen Liturgie. Die Begründung, mit der im Watterich-Entwurf die Epiklese nach den Einsetzungsworten abgelehnt wurde, ist jedenfalls, wie noch gezeigt werden soll, unhaltbar. Übrigens hat Watterich selbst seine Meinung später geändert⁹, ohne dass das aber auf die damals bereits fest etablierte christkatholische Liturgie irgendeinen Einfluss hätte ausüben können. Auch war die spätere Auffassung Watterichs ihrerseits recht merkwürdig, und dieser Mann hätte in seiner gerne über jedes Mass hinauschiessenden, zwischen Extremen hin- und herpendelnden Art nie eine zuverlässige Grundlage für die Gestaltung der altkatholischen Liturgie geben können, obwohl er manches richtig gesehen hat.

Was nun die Entscheidung der christkatholischen Kirche für die Stellung der Epiklese vor dem Einsetzungsbericht betrifft, so scheint sie uns nicht auf Grund wirklich durchschlagender Argumente gefallen zu sein. Wir verkennen allerdings nicht, dass der breite Strom der späteren römisch-westlichen Entwicklung zugunsten dieser Stellung spricht und dass es daher schon gewichtige sachliche Gründe brauchte, um eine Änderung zu rechtfertigen. Aber gerade die neueren liturgiegeschichtlichen Erkenntnisse könnten uns helfen, in dieser Frage zu einem klareren und besser begründeten Urteil zu gelangen, als es in den siebziger und achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts möglich war. Dabei ist zu beachten, dass es sich hier nicht bloss um ein Einzelproblem von zweitrangiger Bedeutung handelt, sondern um einen für die ganze Struktur des Eucharistiegebetes entscheidenden Punkt. Je nachdem die Epiklese vor oder nach dem Einsetzungsbericht steht, ist nämlich der Aufbau des Eucharistiegebetes ein ganz anderer, wie wir dies noch im einzelnen zeigen werden. Auch der Sinn der Darbringung im Eucharistiegebet hängt wenigstens zum Teil davon ab, ob die Epiklese ihr vorausgeht oder folgt. Umgekehrt erlaubt aber auch die Feststellung des Sinnes der Darbringung ein Urteil darüber, welche Stellung der Epiklese sinnvoll ist und welche nicht.

⁹ In seinem Buch «Der Konsekrationsmoment im heiligen Abendmahl» (1896) griff er die Theorie von der Konsekration durch die Rezitation der Einsetzungsworte heftig an und bezeichnete die Konsekration durch eine Epiklese nach dem Einsetzungsbericht als altkirchliche Auffassung. Jesus aber hätte beim letzten Abendmahl nach Watterich durch einen Segensgestus konsekriert.

3. Der Gedankengang des ältesten erhaltenen Eucharistiegebetes mit Darbringung und Epiklese: Hippolyt

Sowohl zur Untersuchung der Darbringungs- als auch der Epiklesenfrage müssen wir uns zunächst den Gedankengang des ältesten Eucharistiegebetes vergegenwärtigen, das Darbringung und Epiklese enthält. Es handelt sich dabei um das Formular der Ägyptischen Kirchenordnung, das nach der Meinung der grossen Mehrheit der Gelehrten von Hippolyt von Rom stammt und den Stand der Liturgie zu Beginn des 3. Jahrhunderts wiedergibt¹⁰. Dabei ist jedoch zu beachten, dass zu jener Zeit zwar die Grundlinien des Gebetes und wohl auch einzelne, besonders wichtige Wendungen durch die Tradition festgelegt waren, die Gestaltung im einzelnen und die Entfaltung und Formulierung der Gedanken aber weitgehend dem Liturgen überlassen war. Wir müssen also damit rechnen, dass zwar der Grundaufbau der hippolytischen Eucharistie gerade in ihrer Einfachheit und Ursprünglichkeit der damaligen kirchlichen Übung entspricht, dass aber die Entfaltung und Formulierung einzelner Gedanken auch stark das persönliche Gepräge Hippolyts trägt.

An dieser Stelle müssen einige Worte darüber gesagt werden, warum wir nicht die Eucharistiegebete der Didache zum Ausgangspunkt unserer Untersuchung machen, obwohl sie ja mehr als ein Jahrhundert älter sind als Hippolyt¹¹. Zunächst sind die Meinungen darüber geteilt, ob es sich in der Didache überhaupt um die Eucharistie im späteren spezifischen Sinn des Wortes handelt, d. h. um die Eucharistie des Leibes und Blutes Christi, oder nur um ein christliches Gemeinschaftsmahl, das ebenfalls als Eucharistie bezeichnet werden konnte¹². Aber auch wenn man die Eucharistiegebete der Didache als Abendmahlsgebete in unserem Sinn ansieht,

¹⁰ Näheres dazu s. u. im Kapitel über die lateinische Liturgie Roms.

¹¹ Zur Didache s. besonders *J. P. Audet*, *La Didachè – Instructions des Apôtres*, Paris 1958; über die Eucharistie dort S. 372–433, 458–467.

¹² Zusammenfassung der Argumente für die Auffassung, dass es sich in der Didache um eigentliche Eucharistiegebete handelt, bei *L. A. Winterswyl*, *Die Zwölfapostellehre (Zeugen des Wortes 17)*, Freiburg i. Br. ²1954, S. 60–63. *J. P. Audet*, a. a. O., S. 404–407, 410–424, meint, es sei nur eine Brotbrechung, der die «grosse Eucharistie» erst folge. Seine Hypothese ist interessant und erwägenswert, aber alles andere als gesichert, ja auch nicht von überwältigender Wahrscheinlichkeit. Eine einigermaßen sichere Entscheidung scheint mir nicht möglich zu sein.

sind sie als Ausgangspunkt unserer Untersuchung nicht sehr geeignet, weil sich in ihnen weder Darbietung der Gaben noch Epiklese ausdrücklich finden. Daraus kann nun aber nicht der Schluss gezogen werden, dass beide als spätere Hinzufügungen im Eucharistiegebet am besten überhaupt auszulassen wären. Sonst müsste ja dasselbe auch vom Abendmahlsbericht gelten, der in der Didache bekanntlich ebenfalls fehlt. Nun könnte aber doch nicht ernsthaft davon die Rede sein, heute ein Eucharistiegebet ohne Abendmahlsbericht einführen zu wollen. Ebensowenig kann man für den heutigen Normalgebrauch daran denken, eine Kommunionfeier im Rahmen einer Sättigungsmahlzeit und mit je einem besonderen Eucharistiegebet über das Brot und den Kelch einzuführen, wie das alles in der Didache offenbar vorausgesetzt ist. Ferner müssen wir bedenken, dass in der Didache auch von den neutestamentlichen Aussagen über den Zusammenhang des Abendmahles mit dem Opfertod Christi keine Spur zu finden ist. Falls es sich in der Didache nur um ein Gemeinschaftsmahl handelt, kann das alles ja auch gar nicht anders sein. Falls aber doch das Sakrament des Leibes und Blutes Christi gemeint ist, werden wir sagen müssen, dass die Gebete der Didache bei all ihrer Ehrwürdigkeit und Ursprünglichkeit ein so unentwickeltes Stadium der Eucharistie darstellen, dass wir unmöglich zu ihm zurückkehren können, ohne höchst wichtige Elemente aufzugeben.

Bei der Eucharistie Hippolyts ist das alles ganz anders. Sie hat bereits ein einziges Gebet über Brot und Kelch, dieses enthält den Abendmahlsbericht und bringt die Feier im Sinne der Aussagen des Neuen Testaments in engen Zusammenhang mit dem Heilswerk Christi und besonders seinem Opfertod. Zwar hat es nach Hippolyt eine reiche Entwicklung des Eucharistiegebetes gegeben, aber in ihr sind keine wirklich wesentlichen Elemente mehr hinzugekommen, vielmehr findet sich alles, was in den späteren Eucharistiegebeten als wesentlich und allgemein anerkannt gelten kann, auch schon bei Hippolyt. Aus diesen Gründen eignet sich die Eucharistie Hippolyts viel besser als Ausgangspunkt für unsere Untersuchungen als die Eucharistiegebete der Didache mit ihrer unsicheren Deutung und ihrem wenigstens für spätere Zeiten nicht mehr vollziehbaren Schweigen vom Abendmahl Jesu und seiner Beziehung zum Opfertod des Herrn.

Wir geben nun die Eucharistie Hippolyts in der alten lateinischen Übersetzung des verlorenen griechischen Originals wieder und

fügen eine deutsche Übersetzung bei, die allerdings stellenweise vom lateinischen Text abweicht, weil in diesen Fällen die anderen alten Übersetzungen und Bearbeitungen zeigen, dass die lateinische Fassung dem griechischen Original nicht genau entspricht¹³.

Dominus vobiscum.
Et cum spiritu tuo.
Sursum corda.
Habemus ad dominum.
Gratias agamus domino.
Dignum et iustum est.
Gratias tibi referimus deus,
per dilectum puerum tuum
Iesum Christum, quem in ulti-
mis temporibus misisti nobis
salvatorem et redemptorem et
angelum voluntatis tuae,
qui est verbum tuum insepa-
rabile, per quem omnia fecisti
et beneplacitum tibi fuit, mi-
sisti de caelo in matricem
virginis,
quique in utero habitus in-
carnatus est et filius tibi
ostensus est, ex spiritu sancto
et virgine natus,

Der Herr sei mit euch.
Und mit deinem Geiste.
Empor die Herzen.
Wir halten sie zum Herrn (erhoben).
Lasset uns danken dem Herrn.
Würdig ist es und gerecht.
Wir danken¹⁴ dir, Gott, durch deinen
geliebten Knecht Jesus Christus,
den du uns in der Endzeit als Retter
und Erlöser und Boten deines Rat-
schlusses gesandt hast,

der dein von dir untrennbares
Wort (dein Logos) ist, durch den
du alles gemacht hast und den du
nach deinem Wohlgefallen aus dem
Himmel in den Leib der Jungfrau
gesandt hast,

und der, im Mutterleib empfangen,
Fleisch geworden ist und als dein
aus dem heiligen Geist und der
Jungfrau geborener Sohn erwiesen
wurde,

¹³ Ausser der lateinischen ist eine äthiopische Übersetzung erhalten, die über die arabische auf die alte sahidische zurückgeht. Dazu kommt die syrische Übersetzung des Testamentum Domini nostri Jesu Christi, das eine Bearbeitung der Apostolischen Tradition Hippolyts enthält. Nur mit grosser Vorsicht ist zur Rekonstruktion des Urtextes das 8. Buch der Apostolischen Konstitutionen heranzuziehen, dessen griechischer Text eine sehr freie und mit aus anderen Quellen stammendem Stoff vermischte Bearbeitung der Kirchenordnung Hippolyts enthält. Unsere deutsche Übersetzung beruht auf der Arbeit von *Bernard Botte*, *La tradition apostolique de Saint Hippolyte*, Münster 1963, S. 11–17. Im folgenden werden auch alle Zitate und Stellenangaben aus der Apostolischen Tradition nach dem Werk von Botte gemacht.

¹⁴ Danken, Dankgebet usw. sind im Zusammenhang mit der Eucharistie immer als *lobpreisende* Danksagung aufzufassen. *J. P. Audet*, a. a. O., S. 377–391, zeigt, dass *εὐχαριστεῖν* im jüdisch-griechischen Sprachgebrauch in diesem Zusammenhang nicht «danken», sondern «lobpreisen» bedeutet, worin allerdings ein Nebenton des Dankens mitschwingen kann.

Zusätzlich zu den Ausführungen Audets sei darauf hingewiesen, dass das Hebräische und auch das Syrisch-Aramäische für «danken», «Dank» Wörter gebrauchen, die eigentlich «loben», «preisen» bedeuten, nämlich hebr. *hōdā*, *tōdā*, syr. *audī*, *taudīthā*.

Man wird wohl sagen dürfen, dass wenigstens die alte Kirche das Bewusstsein, dass die Eucharistie nicht bloss Danksagung in einem verengten

qui voluntatem tuam complens et populum sanctum tibi acquirens extendit manus cum pateretur, ut a passione liberaret eos qui in te crediderunt,

qui cumque traderetur voluntariae passioni, ut mortem solvat et vincula diaboli dirumpat, et infernum calcet et iustos inluminet, et terminum figat et resurrectionem manifestet, accipiens panem gratias tibi agens dixit: Accipite, manducate, hoc est

der, deinen Willen erfüllend und ein heiliges Volk für dich erwerbend, seine Hände im Leiden ausspannte, um die vom Leiden zu befreien, die auf dich vertrauen, und der, als er sich dem freiwilligen Leiden auslieferte, um den Tod zu vernichten und die Ketten des Teufels zu zerbrechen, die Hölle (den Hades) zu zertreten, die Gerechten zum Lichte zu führen, eine Grenze zu setzen¹⁵ und die Auferstehung zu erweisen, Brot nahm, dir Dank sagte und sprach: Nehmet, esset, dies ist mein Leib, der für

Sinn, sondern Lobpreisung Gottes ist, nie verloren hatte. Davon zeugt der Inhalt der alten Hochgebete, besonders der orientalischen Anaphoren. Nur so ist z. B. auch die Fortführung des Hochgebetes nach dem Sanctus durch «vere sanctus» und ähnliche Formeln in den gallikanischen und syrisch-byzantinischen Liturgien erklärbar. «Vere sanctus» führt ja nicht eigentlich eine Danksagung, sondern eine Lobpreisung weiter. Was die altkatholischen Liturgien betrifft, so ist bemerkenswert, wie im einleitenden Dialog zur Präfation das «Gratias agamus Domino, Deo nostro» der römischen Messe wiedergegeben wird. S sagt dafür «Dank und Preis sei dargebracht dem Herrn, unserm Gotte», Th (1 und 2) «Dank und Preis lasset uns bringen dem Herren, unserm Gotte». Es ist allerdings zuzugeben, dass trotz alledem der Dank für unser Bewusstsein seit langem im Vordergrund stand und der Lobpreis ihm gegenüber zurücktrat, während es im Hinblick auf die alttestamentlich-jüdischen Wurzeln dieser Gebetsart umgekehrt sein müsste. Man kann sich daher ernsthaft fragen, ob die Forderung Audets, *εὐχαριστεῖν* nicht mit «danken» zu übersetzen, nicht zu Recht besteht.

Wir können uns jedoch hier nicht näher mit dieser Frage beschäftigen und behalten die herkömmliche Übersetzung bei, ohne damit aber eine Vorentscheidung treffen zu wollen.

¹⁵ Das griechische Original muss *ὄρον πῆξι* gehabt haben. Was mit diesem «eine Grenze festsetzen» gemeint ist, kann allerdings nicht mit Sicherheit gesagt werden. Botte, a. a. O., S. 15, deutet es als «fixer la règle (de foi ?), fragt sich jedoch, ob nicht besser zu verstehen wäre: «fixer la limite (de l'enfer)» (a. a. O., Anm. 5). Lietzmann, Messe und Herrenmahl, S. 161, versteht es «als Aufrichtung des Kreuzes als des Grenzsteins, der die Sphäre der Hölle von dem Reich des Lichtes trennt» und bringt Parallelen dazu. Wie Lietzmann übersetzt auch R. Stählin, Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes von der Urkirche bis zur Gegenwart, in: *Leiturgia I* (1952), 1–80, S. 21. J. Betz, a. a. O., S. 164 f., übersetzt: «das Ende (des Alten Bundes) festzusetzen». Er weist dafür auf Hebr. 4, 7 (*ὁρίζειν ἡμέραν*) und Diognet 11, 5 (*ὄρια πατέρων παραρρίζειν*) hin. Theodor Klauser, Kleine abendländische Liturgiegeschichte, S. 21, schlägt vor, «(ihrer Gefangenschaft ?) ein Ende zu setzen». Das entspricht dem Sinn nach ungefähr der Interpretation Lietzmanns und der zweiten von Botte vorgesehenen Möglichkeit. Diese scheint mir überzeugender zu sein als die erste Deutung Bottes und die Übersetzung von Betz.

corpus meum quod pro vobis confringetur. Similiter et calicem dicens: Hic est sanguis meus qui pro vobis effunditur. Quando hoc facitis, meam commemorationem facitis.

Memores igitur mortis et resurrectionis eius, offerimus tibi panem et calicem, gratias tibi agentes quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare, et petimus ut mittas spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae ecclesiae: in unum congregans des omnibus qui percipiunt sanctis in repletionem spiritus sancti ad confirmationem fidei in veritate, ut te laudemus et glorificemus per puerum tuum Iesum Christum, per quem tibi gloria et honor patri et filio cum sancto spiritu in sancta ecclesia tua et nunc et in saecula saeculorum. Amen.

euch zerbrochen wird. In gleicher Weise auch den Kelch, indem er sprach: Dies ist mein Blut, das für euch vergossen wird. Sooft ihr dies tut, tut es zu meinem Gedächtnis.

Eingedenk also seines Todes und seiner Auferstehung bringen wir dir dar dieses Brot und diesen Kelch, dir dankend, dass du uns gewürdigt hast, vor dir zu stehen und dir priesterlich zu dienen, und bitten dich, deinen heiligen Geist auf die Darbringung der heiligen Kirche zu senden. Bringe alle, die vom Heiligen^{15a} empfangen, zur Einheit zusammen und gewähre ihnen, (dass sie davon empfangen) zur Erfüllung mit dem heiligen Geist zum Zweck der Stärkung des Glaubens in der Wahrheit, auf dass wir dich loben und verherrlichen durch deinen Knecht Jesus Christus, durch den dir Herrlichkeit und Ehre ist (mit dem heiligen Geiste¹⁶) in der heiligen Kirche, jetzt und in die Ewigkeiten der Ewigkeiten. Amen.

^{15a} S. u. S. 112, Anm. 31.

¹⁶ Botte, a. a. O., S. 11, Anm. 3, und S. 19, Anm. 7, meint wohl zu Recht, dass die Worte «patri et filio» bei Hippolyt dort nicht ursprünglich seien, wo die Doxologie mit «per quem» beginnt. Man kann sich aber fragen, ob an diesen Stellen nicht auch die Worte «cum sancto spiritu» sekundär sind. In der äthiopischen Übersetzung fehlen sie in der Schlussdoxologie des Eucharistiegebets (Botte, a. a. O., S. 16) und beim Gebet über die Erstlingsfrüchte (S. 76) fehlen sie sogar in der lateinischen Übersetzung und im dort erhaltenen griechischen Text. Auch sachlich passt «cum spiritu sancto» nicht gut zur Einleitung «per quem». Diese würde eigentlich eher «in spiritu sancto» erfordern, das allerdings von Hippolyt nirgends gebraucht wird. «Per quem tibi gloria ... cum spiritu sancto» ist nur im Gebet der Diakonsweihe (c. 8, p. 26) von Ä bezeugt, sowie in dem dunklen, nur in Ä erhaltenen Kapitel über das abendliche Gemeinschaftsmahl (c. 25, p. 64). Es ist aber leichter erklärlich, dass «cum spiritu sancto» hier nachträglich eingefügt wurde, als dass es an den Stellen, wo es fehlt, später ausgelassen worden wäre. Es wäre aber auch nicht ganz unmöglich, dass schon Hippolyt selbst sowohl eine Form ohne als auch eine mit «cum spiritu sancto» gebraucht hätte. Im Eucharistiegebet wäre aber nach Ä auf jeden Fall die kürzere Form gestanden.

Wo die Doxologie nicht durch «per quem» eingeleitet wird, ist die Formel «patri et filio cum sancto spiritu» unbestritten echt. In den anderen Fällen aber hat sie meines Erachtens ursprünglich nur gelautet: per puerum tuum Iesum Christum (dominum nostrum)^a, per quem tibi gloria (et honor in sancta ecclesia et nunc et)^b in saecula saeculorum.

^a: nur im Gebet über die Erstlingsfrüchte; ^b: nur im Eucharistiegebet.

a) *Die ungebrochene Danksagung*

Das erste, was wir beachten müssen, ist der Umstand, dass das Eucharistiegebet Hippolyts in seinem Hauptteil wirklich eine Danksagung ist, wie es ja der Name «Eucharistie» besagt. Diese Danksagung erwähnt gewisse Heilstaten im einzelnen und findet ihren abschliessenden Höhepunkt im Abendmahlsbericht. Es ist wichtig, dass auch der Abendmahlsbericht noch ganz unter dem Vorzeichen der Danksagung steht, etwa in diesem Sinn: Wir danken Gott durch Jesus Christus ... für alles, was er getan hat, ... insbesondere, dass er durch seinen Sohn das Abendmahl eingesetzt hat mit den Worten: ... Dies ist mein Leib ... Dies ist mein Blut. Tut dies zu meinem Gedächtnis. Die Heilstaten, für die Gott gedankt wird, werden dabei nicht in Form von Begründungssätzen «wir danken dir, Gott, *dass* du das und das getan hast» genannt, sondern in Form von Relativsätzen «wir danken dir, Gott, durch Jesus Christus, *den* du gesandt hast..., *der* Fleisch geworden ist usw.». Diese relativischen Aussagen waren, wie *E. Norden*¹⁷ gezeigt hat, in der antiken religiösen Danksagung weit verbreitet (vgl. auch das Register der sehr typischen Qui-Prädikationen bei *C. Mohlberg*, *Sacramentarium Veronense*, Rom 1956, S. 226 f.). Der Grossteil des Präfationsmaterials fällt in diese formgeschichtliche Kategorie.

Das Dankgebet über Brot und Wein beim Abendmahl muss aus den Segenssprüchen und Dankgebeten hervorgegangen sein, die bei den jüdischen Mahlzeiten, besonders beim Mahl zum Sabbateingang und beim Passamahl, üblich waren. Nach 1. Kor. 11, 24 ff. und Luk. 22, 19 ff. sprach auch Jesus beim letzten Abendmahl ein Dankgebet über das Brot und nach dem Mahle über den Kelch, während Mk. 14, 22 ff. und Mt. 26, 26 ff. sagen, Jesus habe über das Brot den Segen (Lobpreis) und über den Kelch das Dankgebet gesprochen.

b) *Die «Darbringung»*

Das zweite, worauf wir unsere Aufmerksamkeit richten müssen, ist die Art, wie nach den Einsetzungsworten fortgefahren wird. Es heisst nicht einfach «Darum gedenken wir des Todes und der

¹⁷ *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig und Berlin 1913, S. 201–276.

Auferstehung Christi», sondern «Eingedenk also seines Todes und seiner Auferstehung bringen wir dir dar dieses Brot und diesen Kelch». Am Schluss des Einsetzungsberichtes, dessen Text sich bei Hippolyt an 1. Kor. 11, 25 anschliesst, sagt Jesus ja nicht: «Gedenket meiner», sondern «Tut dies zu meinem Gedächtnis». Das Gedächtnis, das wir begehen, besteht nicht bloss in irgendwelchen Gedanken, die wir uns machen, sondern in einem Tun, und zwar ganz konkret in einem Tun mit Brot und Wein. Darum heisst es eben nicht «wir gedenken», sondern «offerimus tibi panem et calicem». Allerdings geschieht unser Tun mit Brot und Wein zum Gedächtnis des Herrn, darum wird beigefügt «eingedenk seines Todes und seiner Auferstehung».

Nun fragt sich allerdings, was die Worte «offerimus tibi panem et calicem» eigentlich bedeuten. Eine spätere, im Mittelalter herrschend gewordene Theorie sieht darin eine Darbringung von Leib und Blut Christi, da Brot und Wein ja bereits in dem Augenblick, da der Priester die Worte «Dies ist mein Leib» und «Dies ist mein Blut» sprach, in Leib und Blut Christi verwandelt worden seien. Aber kann das auch bei Hippolyt und überhaupt in der alten Kirche so gemeint sein?

Es ist bekannt, dass nach der älteren Auffassung die Konsekration dem ganzen Eucharistiegebet zugeschrieben wird, und nicht nur den Worten «Dies ist mein Leib», «dies ist mein Blut». Man legte Wert darauf, dass nach Abschluss dieses Gebetes Brot und Wein zu Leib und Blut Christi geweiht waren, machte sich aber keine Gedanken darüber, in welchem Augenblick des Gebetes die Konsekration stattfand.

An der Stelle, wo die liturgische Tradition die Worte «προσφέρομεν, offerimus» hat, nämlich kurz nach den Einsetzungsworten, ist das Eucharistiegebet noch nicht beendet. Hier eine Darbringung der bereits in Leib und Blut Christi gewandelten Gaben sehen zu wollen, ist nur unter der Voraussetzung möglich, dass der Konsekrationmoment bereits im späteren mittelalterlich-abendländischen Sinn festgelegt ist. Bei Hippolyt und überhaupt in der ältesten Zeit ist das nun eindeutig nicht der Fall, in den Kirchen des Ostens bis heute nicht. Zum erstenmal wird die spätere abendländische Auffassung zwar schon ziemlich früh vertreten, nämlich in der wohl gegen 400 n. Chr. oder nicht viel später entstandenen Schrift «De sacramentis». Es ist eigentlich erstaunlich, dass nachher viele Jahrhunderte vergingen, bis diese Meinung wiederum so entschieden ge-

äussert wurde. Im allgemeinen hatte man in der abendländischen Kirche auch lange Zeit nach «De sacramentis» immer noch auf eine genaue Fixierung des Konsekrationsmomentes verzichtet und den ganzen Kanon als konsekrierend betrachtet. Die anders lautenden Stimmen gewinnen erst im 9. Jahrhundert die Überhand¹⁸.

Was der ursprüngliche Sinn der Wendung «offerimus tibi panem et calicem» ist, lässt sich gerade in der Apostolischen Tradition Hippolyts gut aufzeigen. *Offerre, προσφέρειν*, wird dort in bezug auf die Eucharistie in dreifachem Sinn gebraucht. Einmal wird es von den Gläubigen ausgesagt, die Brot und Wein von zu Hause mitbringen und für die Abendmahlsfeier zur Verfügung stellen. In diesem Sinn wird z. B. bei der Beschreibung der Vorbereitungen auf die Taufe in der Osternacht gesagt, dass die Täuflinge nichts mit sich bringen sollen ausser dem, was sie für die auf die Taufe und Firmung folgende Eucharistiefeier mitbringen. «Baptizandi ne adducant secum ullam rem, nisi solum quod unusquisque adducit propter eucharistiam (εὐχαριστία in der sahidischen Übersetzung, während die lateinische für diesen ganzen Abschnitt fehlt). Decet enim ut qui dignus effectus est offerat oblationem (προσφορά im Sah) eadem hora» (*Botte*, c. 21, p. 44). Das Substantiv *προσφορά* muss hier die von den Gläubigen gebrachten Gaben meinen. Denselben Sinn muss *oblatio* auch dort haben, wo gesagt wird, dass die Diakone dem Bischof die *oblatio* darreichen sollen (c. 4, p. 10, und c. 21, p. 54, s. auch unten) und der Bischof dann mit dem ganzen Presbyterium die Hände auf sie legen und danksagend sprechen soll: Der Herr sei mit euch usw. Aber auch der Ausdruck «oblatio sanctae ecclesiae» im Eucharistiegebet («mittas spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae ecclesiae») kann nicht anders verstanden werden.

In der zweiten Bedeutung wird *offerre* von den Diakonen ausgesagt. Gemeint ist damit, dass sie die Gaben der Gläubigen zu Beginn der eigentlichen Eucharistiefeier dem Bischof bringen oder darreichen. «Illi (sc. episcopo) vero offerant diacones oblationem» (c. 4, p. 10) heisst es bei der Messe anlässlich der Bischofsweihe, und bei der Taufmesse in der Osternacht wird gesagt: «...iam offeratur

¹⁸ Vgl. dazu insbesondere *J. R. Geiselmann*, Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter, München 1933, S. 86–156 und 180–224. Ferner *P. Cagin*, L'Eucharistia, 1912, S. 69 f.; *J. Pascher*, Eucharistia, Gestalt und Vollzug, ²1953, S. 118; *J. Betz*, a. a. O., S. 328–331.

oblatio a diaconibus episcopo et gratias agat...» (c. 21, p. 54). Auch beim Gebet zur Diakonsweihe ist davon die Rede (c. 8, p. 26), und wir werden sogleich noch näher auf diese Stelle zu sprechen kommen.

Die dritte Bedeutung hat *offerre*, wenn es vom Bischof ausgesagt wird. Das geschieht im Gebet zur Bischofsweihe, wo unter den Aufgaben des Bischofsamtes genannt wird «pascere gregem sanctam tuam, et primatum sacerdotii tibi exhibere sine repraehensione, servientem noctu et die, incessanter repropitiari vultum tuum et offerre dona sancta<e> ecclesiae tuae», «<ποιμαίνειν τὴν ποιμνὴν σου τὴν ἁγίαν, καὶ ἀρχιερατεύειν σοι ἀμέμπτως, λειτουργοῦντα νυκτὸς καὶ ἡμέρας, ἀδιαλείπτως τε ἰλάσκεσθαι τῷ προσώπῳ σου καὶ προσφέρειν σοι τὰ δῶρα τῆς ἁγίας σου ἐκκλησίας»^{18a}.

Gewiss ist das «προσφέρειν τὰ δῶρα τῆς ἁγίας σου ἐκκλησίας», «offerre dona sanctae ecclesiae tuae», hier in einen Zusammenhang gestellt, der von den Gedanken des alttestamentlichen Hohepriestertums geprägt ist, die sich auf das christliche Bischofsamt nur im übertragenen und vergeistigten Sinne anwenden lassen. Viele der in diesem Gebet gebrauchten Ausdrücke sind ursprünglich in Beziehung auf das alttestamentliche Opferwesen zu verstehen, das nur ein schattenhaftes Vorbild des Opfers Christi war und darum im Neuen Testament aufgehoben ist. Es versteht sich von selbst, dass diese Wendungen bei Hippolyt nicht im alttestamentlichen, sondern in einem neutestamentlichen, übertragenen Sinn gemeint sind. Doch kann das «Darbringen der Gaben der heiligen Kirche» nicht bloss als symbolischer Ausdruck für das geistige Opfer der Gebete und Danksagungen gedeutet werden, denn der Vergleich mit anderen Stellen zeigt, dass es sich nicht nur um Gebete, sondern auch um konkrete Gaben handelt. Besonders interessant ist auch in dieser Hinsicht die oben schon kurz erwähnte Stelle aus dem Gebet der Diakonsweihe. In ihr wird als Aufgabe des Diakons genannt «(L) offerre (Ä) in sancto sanctorum tuo quod tibi offertur a constituto principe sacerdotum tuo ad gloriam nominis tui» (c. 8, p. 26). Hier wird *offere* unmittelbar hintereinander vom Diakon und vom Hohepriester, d. h. vom Bischof, ausgesagt. Nach dem, was bereits

^{18a} c. 3, p. 8; bei diesem Gebet ist der griechische Originaltext in der Epitome des 8. Buches der Apostolischen Konstitutionen erhalten, allerdings in teilweise veränderter Form, weshalb wir im Anschluss an Botte die mit < > bezeichneten Stellen nach L ergänzt bzw. korrigiert haben. Andererseits ist sancta<e> statt L sancta nach dem griechischen Text korrigiert.

über das *offerre* der Diakone ausgeführt wurde, ist klar, dass es sich hier um die Gaben der Gläubigen, vor allem Brot und Wein, für die Eucharistie handelt, die dann vom Bischof dargebracht werden. Wenn man nun fragen wollte, wie diese Darbringung geschieht, kann die Antwort nach allem, was wir in der Kirchenordnung Hippolyts hören, nur lauten: nicht nur irgendeine materielle Handlung, sondern durch das Dankgebet, das der Bischof über die Gaben spricht.

Es sind also drei verschiedene Bedeutungen, in denen *offerre* von den Gläubigen, den Diakonen und dem Bischof ausgesagt wird, aber sie stehen in einem engen Zusammenhang miteinander. Das *offerre* der Gläubigen ist ja die Voraussetzung für das *offerre* der Diakone, und beide sind wiederum die Voraussetzung für das *offerre* des Bischofs. Es sind eigentlich nur drei Stufen einer einzigen Handlung. Ebenso klar ist, dass das eigentlich entscheidende Moment der ganzen Handlung, die einzige liturgische Darbringung im strengen Sinn, diejenige durch das Danksagungsgebet des Bischofs ist. Das *offerre* der Gläubigen und der Diakone hat demgegenüber nur vorbereitenden Charakter. Diese ganze Handlung mit dem *offerre* des Bischofs als entscheidendem Moment ist gemeint, wenn die eucharistische Feier einfach als *oblatio* bezeichnet wird¹⁹.

Das bisherige Ergebnis unserer Untersuchung wird durch das, was in der Apostolischen Tradition über die Darbringung von Nahrungsmitteln und Feldfrüchten gesagt wird, bestätigt und verdeutlicht. Die Diakone haben hier zwar keine besondere Funktion, aber das *offerre* der Gläubigen und des Bischofs wird ganz analog zu dem bei der Eucharistie verstanden. Das wird direkt gesagt, wenn es im Abschnitt, der von der Ölweihe handelt, heisst: «Si quis oleum offert, secundum panis oblationem et vini, et non ad sermonem dicat (sc. episcopus), sed simili virtute gratias referat...» (c. 5, p. 18).

Das vom Bischof ausgesagte «*offerre*» wird fast synonym mit «danksagen über», «segnen» oder «weihen» gebraucht. Das kommt besonders deutlich bei der Segnung der Erstlinge der Feldfrüchte zum Ausdruck, wo es heisst: «Fructus ... omnes festinent offerre episcopo; qui autem offerit benedicat et nominet eum qui optulit dicens» (c. 31, p. 74). «Qui autem offerit» ist ungeschickte und sinn-

¹⁹ Nach der Beschreibung der Osternachtsfeier mit Taufe und Messe heisst es: «Haec autem tradidimus vobis in brevi de baptismo sancto et oblatione (Sah *πρὸσφορά*) sancta» (c. 21, p. 58). In einem späteren Abschnitt wird gesagt: «Nemo in pascha, antequam oblatio fiat, percipiat» (c. 33, p. 78).

entstellende Übersetzung des griechischen Originals, das wahrscheinlich «ὁ δὲ (sc. episcopus) προσφέρων εὐλογεῖτω» hatte (nach *Botte*, p. 75, Anm. 3). Nicht die Gläubigen, die die Erstlinge bringen, segnen, wie es die lateinische Übersetzung genau genommen besagen würde, sondern der Bischof segnet, indem er darbringt. Das geschieht wiederum durch ein Dankgebet, das auch in griechischer, allerdings etwas fehlerhafter Textüberlieferung erhalten ist, und das ein schönes Beispiel für die Synonymität von Danksagung über einen Gegenstand und Darbringung des Gegenstandes ist. Dieses Gebet lautet (c. 31, p. 76):

L

Gratias tibi agimus, deus, et offerimus tibi primitivas fructuum, quos dedisti nobis ad percipiendum, per verbum tuum enutriens ea, iubens terrae omnes fructus adferre ad laetitiam et nutrimentum hominum et omnibus animalibus. Super his omnibus laudamus te, deus, et in omnibus quibus nos iuvasti, adornans nobis omnem creaturam variis fructibus, per puerum tuum Iesum Christum dominum nostrum, per quem tibi gloria in saecula saeculorum. Amen.

G (Barberini gr. 336)

Εὐχαριστοῦμέν σοι, κύριε
ὁ θεός, καὶ προσφέρομεν ἀπ-
αρχὴν καρπῶν, οὓς ἔδωκας ἡμῖν
εἰς μετάληψιν <τελεσφορήσας> διὰ
τοῦ λόγου σου καὶ κελεύσας
<τῇ γῆ καρποὺς παντοδαποὺς
<φέρειν> εἰς εὐφροσύνην καὶ
τροφὴν τοῖς ἀνθρώποις καὶ παντὶ
ζώῳ. Ἐν <τούτοις> πᾶσιν ὑμνοῦ-
μέν σε, ὁ θεός, ἐπὶ πᾶσιν οἷς
ἐνηργέτησας ἡμῖν <κοσμῶν ἡμῖν>
πᾶσαν κτίσιν <ποικίλοις>
καρποῖς, διὰ τοῦ παιδός
σου Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου
ἡμῶν, δι' οὗ καὶ σοὶ ἡ δόξα εἰς
τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

< > Korrekturen des schlecht überlieferten griechischen Textes nach *Botte*, a. a. O.

Das offere der Gläubigen bedeutet also ein Herbeibringen von Gaben zur Segnung, während das offere des Bischofs die Segnung der Gaben durch ein Dankgebet bezeichnet.

Dass das Herbeibringen der Gaben durch die Gläubigen speziell ein Herbeibringen zur Segnung ist, kommt auch an anderen Stellen zum Ausdruck. Der Abschnitt über die Darbringung von Käse und Oliven z. B. beginnt mit den Worten «Similiter, si quis caseum et olivas offeret», führt dann das Gebet des Bischofs über diese Nahrungsmittel an und fährt fort: «In omni vero benedictione dicatur: Tibi gloria, patri et filio cum sancto spiritu...» (c. 6, p. 18). Und nachdem von der *Darbringung* der Erstlinge der Früchte die Rede war, werden diejenigen Früchte aufgezählt, die gebracht werden sollen, und zwar mit den Worten: «Benedicuntur quidem fruc-

tus, id est uva, ficus...» (c. 32, p. 78). Es geht bei all diesen Darbringungen also um eine Segnung, das Darbringen der Gläubigen ist auf eine Segnung ausgerichtet und das Darbringen des Bischofs ist die Segnung selbst. Dabei ist offenbar gemeint, dass die «dargebrachten», also gesegneten Nahrungsmittel hernach von den Darbringern zur Ehre Gottes genossen werden, wie es am Schluss der Ausführungen über die Segnung der Früchte heisst: «In omnibus autem, quae percipiuntur, sancto deo gratias agant in gloriam eius percipientes» (c. 32, p. 78¹¹⁻¹⁵).

Da diese Darbringungen in Parallele zur eucharistischen Darbringung gesehen werden, wie das die oben erwähnte Stelle bei der Ölweihe ja ausdrücklich sagt, meint also die Darbringung von Brot und Wein in der Eucharistie ihre Segnung durch das Dankgebet des Bischofs. Die Eucharistie ragt zwar aus allen Darbringungen hervor, sie ist die oblatio κατ' ἐξοχήν, weil das gesegnete Brot Leib Christi (c. 37, p. 84⁵), bzw. antitypus corporis Christi (c. 21, p. 54¹⁸), und der gesegnete Wein antitypus (c. 38, p. 84^{13f.}), bzw. ὁμοίωμα (c. 21, p. 54^{20f.}, vgl. a. a. O., S. 55, Anm. 2) des Blutes Christi ist. Der übergeordnete Begriff der Segnung erlaubt aber, die Eucharistie trotz ihrer einzigartigen Stellung in Parallele zu den anderen Darbringungen zu setzen.

Interessant ist in diesem Zusammenhang auch der Gebrauch von offere bei den Ausführungen über das Gemeinschaftsmahl. Es ist zunächst vom Fasten die Rede, und zwar wird gesagt, dass Witwen und Jungfrauen oft fasten und für die Kirche beten sollten. Die Priester sollen fasten, wann sie wollen, und die Laien desgleichen. «Ἐπισκοπος οὐ δύναται νηστεύειν, ἐὰν μὴ ὅτε καὶ πᾶς ὁ λαός. Ἐσθ' ὅτε γὰρ θέλει τις προσενεγκεῖν, καὶ ἀρνήσασθαι οὐ δύναται, κλάσας δὲ πάντως γεύεται» (c. 23, p. 60; der griechische Text dieser Stelle ist erhalten in Codex Vindobonensis gr. 7). Προσενεγκεῖν, offere, bedeutet hier ein Gemeinschaftsmahl veranstalten, wobei der Bischof ein Dank- oder Darbringungsgebet, was ja dasselbe ist, sprach. Die Gläubigen sollen dann aus der Hand des Bischofs ein Stück von dem Brote nehmen, das eine Eulogie sei, aber nicht Eucharistie, wie der Leib des Herrn (c. 26, p. 66). Die Fortsetzung heisst nach dem sahidischen Text: «Omnes autem priusquam bibant, decet ut sumant calicem et gratias agant (εὐχαριστεῖν) super eum, et bibant et manducent in puritate hoc modo. Catechumenis vero detur panis exorcismi (ἐξορκισμός) et calix» (c. 26, p. 68). Der lateinische Text, der kurz vorher wieder einsetzt, hat den letzten Satz in folgender Form:

«Catecuminis vero panis exorcizatus detur et calicem singuli offerant» (a. a. O.). Die letzten Worte geben offenbar das griechische Original wieder, wurden aber vom sahidischen Übersetzer nicht verstanden, so dass er den Satz verstümmelte. «Calicem singuli offerant» kann nur heissen, dass jeder einzelne über seinem Becher ein Dankgebet spricht, ihn so segnet oder darbringt, ähnlich wie der Bischof es für alle gemeinsam mit dem Brot tut²⁰.

²⁰ Umstritten ist die Deutung von «offert» in der Fortsetzung: «Catecuminus in cena dominica non concumbat. Per omnem vero oblationem memor sit qui offert eius qui illum vocavit; propterea enim deprecatus est ut ingrediat sub tecto eius» (c. 27, p. 68). Der sahidische Text hat statt «qui offert» «qui comedit»: «Qui autem comedit faciat memoriam eius qui illum vocavit quotiescumque comeditur» (c. 27, p. 68). *H. Lietzmann*, Messe und Herrenmahl, S. 185, meint, dass der sahidische Übersetzer das «offert» nicht mehr verstanden und daher durch «comedit» ersetzt habe. «Offert» entspreche aber dem Original und bedeute eben, dass jeder Teilnehmer den Becher nicht wie ein beliebiges Glas Wein trinkt, sondern erst darüber betet und es dadurch Gott weiht. *Botte* dagegen (a. a. O., S. 69, Anm. 3) meint, dass der lateinische Übersetzer das mediale Verb *προσφέρουμι* vorgefunden habe, das «zu sich nehmen, geniessen» bedeutet. Er habe es jedoch im Sinn des Aktivums aufgefasst und daher falsch übersetzt. In diesem Fall wäre also die sahidische Übersetzung gegenüber der lateinischen im Recht.

Für *Lietzmann* spricht die Parallele von «et calicem singuli offerant», sowie der Umstand, dass die sahidische Übersetzung einige Male Formen von offerre oder oblatio beseitigt. *Lietzmann* erwähnt (a. a. O., S. 185) die Auslassung der beiden letzten Worte von «calicem singuli offerant», die übrigens auch von *Botte* als ursprünglich anerkannt werden, durch *Sah* und die Wiedergabe von «per omnem vero oblationem» (griechisch wahrscheinlich κατά πᾶσαν δέ προσφοράν durch «quotiescumque comeditur»). Ferner beruft er sich (a. a. O., S. 183, Anm. 1) auf die oben genannte Stelle «Ἔσθ' ὅτε γὰρ θέλει τις προσενεγκεῖν, deren sahidische Fassung *Lietzmann* nach der Ausgabe von *F. X. Funk*, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, Paderborn 1905, wie folgt wiedergibt: «Denn es wird geschehen, dass irgend jemand etwas zu sich nehmen will in der Kirche». Danach hätte der sahidische Übersetzer das aktive *προσενεγκεῖν* im Sinne des Mediums verstanden, was dafür sprechen würde, dass bei der Stelle «Per omnem vero oblationem memor sit qui offert» das gleiche geschehen ist. *Lietzmann* hat recht, dass das Sahidische das *προσενεγκεῖν* nicht mit «darbringen» wiedergibt, aber dass es das Wort im medialen Sinn aufgefasst hätte, trifft nicht zu. Die oben mit «zu sich nehmen in der Kirche» übersetzten Worte heissen im Sahidischen e-ḡi u-laau e-t-ekklēsia (*Walter Till*, und *Johannes Leipoldt*, *Der koptische Text der Kirchenordnung Hippolyts*, Berlin 1954. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 58. Band = V. Reihe, Bd. 3, S. 24), wörtlich «zu nehmen eine Sache in die Kirche». Die koptische Präposition «e» gibt die Richtung an, nicht den Aufenthaltsort, daher muss «e-t-ekklēsia» mit «in die Kirche» übersetzt werden, nicht «in der Kirche». *Till*, a. a. O., S. 25, übersetzt dementsprechend: «Denn es wird geschehen, dass jemand etwas in die Kirche bringen will». Der sahidische Übersetzer hat zwar *προσενεγκεῖν* nicht genau

Bei der Eucharistie geschieht auch die Darbringung des Kelches nur durch den Bischof. Aber es ist zu beachten, dass dieser dort, wo er allein das Dankgebet spricht, auch als Repräsentant der ganzen Gemeinde handelt. Das kommt in der Pluralform «offerimus» — «προσφέρομεν» sowohl im Eucharistiegebet als auch im Gebet zur Segnung der Erstlingsfrüchte (s. o. S. 106) zum Ausdruck.

«Wir bringen dir dar dieses Brot und diesen Wein» muss bei Hippolyt also ungefähr das gleiche bedeuten wie «wir weihen dir dieses Brot und diesen Wein», und zwar durch das Dankgebet, das über sie gesprochen wird und durch das sie gesegnet werden. Der ganze Gedankengang des hippolytischen Eucharistiegebetes lässt sich nur mit Hilfe dieses Darbringungsbegriffes verstehen. Wenn man ihn zugrunde legt, kann man aber wie Lietzmann, der nur mit etwas anderer Nuancierung zu ähnlichen Ergebnissen kommt wie

wiedergegeben, aber er hat es jedenfalls als Aktivum und nicht als Medium aufgefasst.

Dieses Ergebnis wird durch die äthiopische Übersetzung bestätigt, die über die arabische auf die sahidische zurückgeht. *Hugo Duensing*, Der äthiopische Text der Kirchenordnung Hippolyts, Göttingen 1946 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philol.-histor. Klasse, 3. Folge, Nr. 32), S. 67, gibt sie wie folgt wieder: «denn wenn man etwas, was es auch ist, (mit-)bringt, um es in die Kirche hineinzubringen». Das ist zwar vom Original schon ziemlich weit entfernt, aber die entscheidenden Worte sind klar. Zwar kann man im Gegensatz zum Koptischen nicht sagen, ob das «in» vor «Kirche» die Richtung oder den Aufenthaltsort angibt. «Wəsta» in äthiopisch «wəsta bēta krəstijān» kann beide Bedeutungen haben. Aber bei den Verben ist es eindeutig, dass sie nicht «nehmen» oder gar «zu sich nehmen» bedeuten können, den jāmašə'ū heisst bringen und jābə'ū hineinbringen (vgl. hebr. jāwī'ū).

Wenn Lietzmann also in diesem Punkt nicht Recht zu geben ist, so haben seine Argumente trotzdem noch ziemlich grosses Gewicht. Übrigens könnte man zu den von ihm angeführten Stellen, an denen das Sahidische ursprüngliches *προσφέρειν* beseitigt, noch die Stelle c. 31, p. 74 hinzufügen, wo bei der Darbringung der Erstlingsfrüchte der Lateiner sagt «qui autem offerit benedicat», griechisch wahrscheinlich *ὁ δὲ* (sc. *ἐπίσκοπος*) *προσφέρων εὐλογεῖτω*, während das Sahidische umschreibt: «Episcopus autem accipiat cum gratiarum actione et benedicat eos». Ä hat allerdings «et hic offerat benedicens», steht also in diesem Fall L näher als S und A.

Für die Auffassung Bottes spricht dagegen, dass die lateinische Übersetzung zwar im allgemeinen ziemlich genau ist, aber doch öfters griechische Worte oder Formen mit ähnlichen verwechselt (vgl. Botte, a. a. O., XXXVII).

Aufs ganze gesehen, hat Lietzmanns Auffassung meines Erachtens die grössere Wahrscheinlichkeit für sich, doch ist keine Sicherheit zu erreichen. Für die Bestimmung des Sinns von offerre bei Hippolyt im allgemeinen und besonders im Eucharistiegebet ist übrigens die Deutung dieser einen umstrittenen Stelle nicht entscheidend.

wir²¹, mit Recht sagen: «alles greift ineinander und wird ohne Schwierigkeiten und ohne die Notwendigkeit künstlicher Hilfskonstruktionen verständlich»^{21a}.

Mit dieser Erklärung sind zwei Missverständnisse der Darbringungsformel ausgeschlossen, nämlich einerseits die schon genannte spätabendländische Deutung auf die bereits gewandelten Opfergaben, andererseits die Auffassung der Darbringung von Brot und Wein als eines materiellen Opfers im Sinne eines alttestamentlichen Speiseopfers.

Wenn mit den Worten «Wir bringen dir dar das Brot und den Kelch» die Gaben Gott geweiht werden²², können nicht bereits geweihte Gaben gemeint sein. Hippolyt nennt die Eucharistie ja auch nicht eine *oblatio corporis et sanguinis Christi*, sondern eine *panis oblatio et vini* (c. 5, p. 18), die in Parallele gesetzt wird mit der Darbringung bzw. Segnung von anderen Gegenständen, allerdings mit dem wichtigen Unterschied, dass bei der Eucharistie Brot und Wein durch die *oblatio* zu Antitypa des Leibes und Blutes Christi werden. Damit wird das Ergebnis unserer früheren Überlegungen, die uns aus anderen Gründen zur Ablehnung der spätabendländischen Deutung geführt haben, bestätigt.

Aber auch um eine materielle Darbringung von Brot und Wein an Gott im Sinne eines alttestamentlichen Speiseopfers kann es sich nicht handeln. Dieses wurde ja ganz²³ oder teilweise²⁴ durch Verbrennung zerstört oder auf andere Art verdorben. Eine Ausnahme bildet das Hebeopfer²⁵, das von den Priestern gegessen wurde. Eine Segnung von Nahrungsmitteln durch Gebet mit anschliessendem Genuss durch alle Anwesenden ist im Sinne des Alten Testaments keine Darbringung und kein Opfer. Es sind zwar materielle Gaben da, aber ihre Darbringung meint kein materielles, sondern ein geistiges Geschehen. In diesem Sinn von Darbringung zu reden, ist

²¹ a. a. O., S. 182–186.

^{21a} A. a. O., S. 186.

²² Das ist natürlich nicht so gemeint, dass allein durch diese Worte die Gaben Gott geweiht werden. Das geschieht vielmehr durch die heilige Handlung und das Dankgebet als Ganzes, in diesen Worten aber wird es ausgesprochen.

²³ Lev. 6, 19–23; Num. 15, 1–12; Kap. 28 und 29 u. a.

²⁴ Lev. 2; 5, 11–13; 6, 14–18; 8, 26–28.31.32; 9, 4.17; 10, 12.13; 14, 10–12.15–18; 14, 21.24.26–29; Num. 5, 15.18.25.26; 6, 15–17.19.20; 15, 1–12 u. a.

²⁵ Lev. 7, 11–14; 24, 5–9; Num. 15, 17–21; 18, 8–13 u. a.

kein alttestamentlicher, aber auch kein antik-heidnischer²⁶, sondern ein rein christlicher Sprachgebrauch.

c) Die Epiklese

Die Epiklese ist bei Hippolyt sehr einfach gehalten und eng mit einer Bitte um die Segensfrüchte der Kommunion verbunden. In griechischer Rückübersetzung lautet sie²⁷:

(Zum bequemeren Vergleich sei die lateinische Übersetzung daneben gestellt):

Καὶ ἀξιούμην σε ὁπως ἀποστεί-
λῃς²⁸ τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ἐπὶ
τὴν προσφορὰν²⁹ τῆς ἁγίας ἐκκλη-
σίας. εἰς ἕν συναγῶν³⁰ δὸς πᾶσιν

Et petimus ut mittas spiritum
tuum sanctum in oblationem sanctae
ecclesiae: in unum congregans des
omnibus qui percipiunt sanctis in

²⁶ S. Lietzmann, a. a. O., S. 185, Anm. 1.

²⁷ Nach B. Botte, L'épiclese de l'anaphore d'Hippolyte, in: Recherches de Théologie ancienne et médiévale 14 (1947), 241–251, bes. 248 ff., und ders., La tradition apostolique, S. 17, Anm. 7. Wir vermerken im folgenden nur die wichtigeren Abweichungen anderer Rückübersetzungsversuche.

²⁸ Lietzmann, a. a. O., S. 80, καταπέμψης. Doch zieht R. H. Connolly, The eucharistic prayer of Hippolytus, in: Journal of Theological Studies 39 (1938), 350, ἀποστείλῃς vor, weil es mit dem sonstigen Sprachgebrauch Hippolyts besser übereinstimmt. Klaus Gamber, Der griechische Urtext des Eucharistiegebets in der Ägyptischen Kirchenordnung, in: Ostkirchliche Studien 17 (1968), 44–47, schlägt allerdings wieder καταπέμψης vor (S. 47), vermerkt jedoch auch ἀποστείλῃς.

²⁹ Lietzmann, a. a. O., θυσίαν wie in den Ap. Konst. Aber Botte, L'épiclese, S. 249, und La tradition, S. 17, Anm. 5, weist mit Recht darauf hin, dass L dieses Wort nicht mit oblationem übersetzt hätte. Überall, wo man L mit S vergleichen kann, entspricht «oblatio» – «προσφορά», das im Sahidischen unverändert aus dem Griechischen übernommen ist. Merkwürdigerweise nimmt Gamber, a. a. O., S. 47, wieder θυσίαν an, ohne προσφορὰν auch nur anzumerken.

³⁰ Connolly, a. a. O., εἰς ἕν συναγῶν; Lietzmann, a. a. O., εἰς ἡν ἐνόσας, G. Dix, Ἀποστολικὴ παράδοσις. The treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome, London 1937, S. 75–78, ἐνοῦσθαί σοι (nach ἁγίων bzw. ἁγίοις), dazu s. u. S. 112f. Gamber, a. a. O. 44f., will für «in unum congregans» nach Didache 9, 3, (κλάσμα συναχθέν) συναχθείσης oder συννηγμένης setzen. «Congregans» statt «congregatae» hält Gamber für ein Versehen des Übersetzers oder wahrscheinlicher des Abschreibers. Nun hat aber schon Botte, La tradition, S. 17, Anm. 6, darauf hingewiesen, dass auch die äthiopische Übersetzung L bestätigt. Die mit dem Pronominalsuffix der 2. Pers. sing. (-ka) versehene Gerundivform «damiraka» (coniungendo – tu) ist ein Ersatz für das im Äthiopischen verlorengegangene Partizip. Oder meint Gamber etwa, dem äthiopischen Übersetzer oder einem der äthiopischen Abschreiber sei genau das gleiche Versehen passiert wie dem lateinischen? Es wäre schon in einem einzigen Fall nicht sehr wahrscheinlich, aber zweimal unabhängig voneinander ist es sozusagen unmöglich.

τοῖς μεταλαβοῦσιν τῶν ἀγίων³¹
 εἰς πλήρωσιν πνεύματος ἁγίου
 πρὸς βεβαίωσιν πίστεως ἐν
 ἀληθείᾳ.

repletionem spiritus sancti ad con-
 firmationem fidei in veritate.

Die meisten späteren Epiklesen haben die Form: (1) Sende deinen heiligen Geist auf die Gaben (2) und mache sie zu Leib und Blut Christi, (3) auf dass die Empfänger mit dem heiligen Geist erfüllt werden. Von ihnen unterscheidet sich die Epiklese bei Hippolyt dadurch, dass das zweite Glied mit der Bitte um die Wandlung noch fehlt. Der Gedankengang ist, auf seine knappste Form gebracht, folgender: Gott möge seinen heiligen Geist auf die Gaben senden, damit diejenigen, die von ihnen geniessen, selbst mit dem heiligen Geiste erfüllt werden.

Der anglikanische Benediktiner und bedeutende Liturgiker Gregory Dix versuchte zwar nachzuweisen, dass die Epiklese bei Hippolyt nicht ursprünglich sei³². Er führte vor allem zwei Gründe dafür an. Erstens, meint er, ergebe der lateinische und der äthiopische Text ohne jede Korrektur keinen rechten Sinn und sei grammatikalisch unmöglich. Zweitens fehle die Epiklese im syrisch erhaltenen Testamentum Domini, das ja eine Bearbeitung der Apostolischen Tradition Hippolyts enthält. Nun wäre aber vom Testamentum als einem östlichen, vermutlich syrischen Dokument des späten 4. oder des 5. Jahrhunderts zu erwarten, dass es auf die Epiklese sogar einen gewissen Nachdruck lege. Wenn es das nicht tue, ja überhaupt keine Epiklese enthalte, könne der Grund nur der sein, dass es in der Vorlage, nämlich bei Hippolyt, keine Epiklese vorgefunden habe. Dix versucht dann, mit Hilfe des Testamentum Domini den ursprünglichen Text ohne Epiklese zu rekonstruieren. Das Resultat seines Versuchs lautet: «δὸς πᾶσιν τοῖς μεταλαβοῦσιν ἁγίοις ἐνοῦσθαῖ σοι εἰς πλήρωσιν πνεύματος ἁγίου...» Mit dieser Korrektur glaubt

Die Lesart des Test Dom «ut tibi uniantur», auf die sich Dix stützt, führt Botte, L'épiclese, S. 249, auf eine Verwechslung von εἰς ἕν mit εἰς σέ zurück.

Zum Ganzen vgl. auch Jh. 11, 52, «ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ δισκοροπισμένα συναγάγη εἰς ἕν» (darauf verweist auch Gamber, a. a. O., S. 44).

³¹ Die meisten statt τῶν ἀγίων: ἁγίοις. Botte, L'épiclese, S. 250, und La tradition, S. 17, Anm. 7, weist jedoch darauf hin, dass τῶν ἀγίων den äthiopischen Text und den des Test Dom besser erkläre und auch mit L nicht unvereinbar sei, L hätte dann verstanden: «alle von den Heiligen, die Anteil erhalten», Ä und Test Dom dagegen – jedenfalls richtiger – «alle, die am Heiligen Anteil erhalten».

³² A. a. O., Textual Notes zu IV, 11–12. The Epiclesis.

Dix, dem Satz einen Sinn geben zu können, während er in der lateinischen Übersetzung (s. o.) keinen findet.

Gegen die Auffassung von Dix wandte *C. C. Richardson* ein³³:

1. Die Theorie von Dix erkläre nicht, wieso der Partizipialsatz, der in seiner Rekonstruktion nach «des» steht, in der lateinischen Übersetzung vor dieses gestellt wurde.
2. Sie erkläre nicht, wie ein Infinitiv Passiv (*ἐροῦσθαι*) in ein Participium Activi (*congregans*) übergegangen ist.
3. Wie hätte ein so wörtlicher Übersetzer wie der lateinische das Verbum *ἐροῦσθαι* durch 3 Worte wiedergeben können: in unum congregans?
4. Was ist in L aus dem *σοι* geworden, das das Testamentum gelesen haben muss?
5. Wieso hätte ein von Dix angenommener Interpolator des 4. Jahrhunderts, der die Epiklese kannte, eine so armselige eingefügt, die nicht um die Wandlung der Gaben in Leib und Blut Christi bittet wie die orientalischen Epiklesen jener Zeit?

Schliesslich hat *Dom Bernard Botte*³⁴ aufgezeigt, dass auch das Testamentum Domini eine Epiklese enthält. Damit fällt das einzige Argument von Gewicht, das für Dix sprach, dahin. Der englische Gelehrte hatte sich durch die lateinische Übersetzung des Testamentum in der Ausgabe von *Rahmani*³⁵ täuschen lassen, wo die Stelle lautet:

«Offerimus tibi hanc gratiarum actionem, aeterna Trinitas, Domine Jesu Christe, Domine Pater a quo omnis creatura et omnis natura contremiscit in se confugiens, Domine Spiritus sancte adfer potum hunc et escam hanc sanctitatis tuae, fac ut nobis sint non in iudicium neque in ignominiam vel in perditionem, sed in sanationem et in robur spiritus nostri...»

Die Worte «Domine Spiritus sancte adfer potum hunc et escam hanc sanctitatis tuae» sind merkwürdig. Sie ergeben jedenfalls viel weniger einen rechten Sinn als die lateinische Übersetzung der Apo-

³³ The so-called Epiclesis in Hippolytus, in: *Harvard Theological Review* 40 (1947), 101–108. Die Zusammenfassung nach *Botte*, *L'épiclese*, S. 243.

³⁴ A. a. O.

³⁵ *I. Rahmani*, *Testamentum Domini Nostri Iesu Christi*, Mainz 1899 (syrischer Text mit lateinischer Übersetzung), S. 43.

stolischen Tradition, die Dix mit ihrer Hilfe korrigieren will. Botte versucht nun, ins Griechische zurückzuübersetzen. «Domine Spiritus sancte» ergibt *Κύριε, πνεῦμα ἅγιον*. «Adfer» ist im Syrischen Af'el von etā, also eigentlich «kommen lassen», «bringen»; Botte vermutet im Griechischen *πέμψον* oder eine Zusammensetzung davon. «Potum hunc et escam hanc» hat im Syrischen die Präposition lē, kann also Akkusativ oder Richtungsangabe sein: (ἐπί) τοῦτον τὸν πότον καὶ ταύτην τὴν βρωσιν.

Der ganze Satzteil müsste auf griechisch geheissen haben: *Κύριε πνεῦμα ἅγιον πέμψον (ἐπί) τοῦτον τὸν πότον καὶ (ἐπί) ταύτην τὴν βρωσιν τὴν ἁγίαν σου*. Nur die Übersetzung mit ἐπί ergibt einen Sinn. Dann ist aber auch im Testamentum Domini eine Epiklese vorhanden. Über gewisse Einzelheiten der Rückübersetzung kann man verschiedener Meinung sein. Botte selbst rechnet mit der Möglichkeit, dass es statt «πέμψον» «ἔρχου» geheissen haben könnte³⁶, und Richardson macht noch einen anderen Versuch³⁷. Aber die Hauptsache, dass nämlich auch das Testamentum Domini eine Epi-

³⁶ A. a. O., S. 247. Der syrische Übersetzer hatte *πνεῦμα ἅγιον* nicht wie Botte als Akkusativ, sondern als Subjekt des Imperativs aufgefasst, da er die Femininform «aitāi» gebraucht. Botte meint, wenn man *πνεῦμα ἅγιον* als Subjekt auffassen wolle, könne statt des Af'el das Pa'el «attāi» gelesen werden oder auch die einfache Pe'al-Form «tāi», die durch «une mauvaise coupure ou par reduplication du olaf qui termine le mot précédent» zu atāi geworden wäre. Botte zieht aber seine erste Hypothese vor, das heisst die Auffassung von *πνεῦμα ἅγιον* als Akkusativobjekt.

³⁷ C. C. Richardson, A Note on the Epicleses in Hippolytus and the Testamentum Domini, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 15 (1948), 357–359. R. geht davon aus, dass der von Botte als Epiklese erkannte Satz des Testamentum Domini mit einer Anrufung der Trinität beginnt, der eine dreifache Anrufung der Personen folgt: «Domine Jesu Christe», «Domine Pater etc.» und «Domine Spiritus Sancte». Wenn man *πνεῦμα ἅγιον* als Objekt von *πέμψον* auffasst, wird dieser Parallelismus zerstört und das dreifache *κύριε* bleibt ohne Bezug auf den Aufbau des Satzes. R. meint, dass die syrischen Femininimperativa adfer und fac sich auch auf trinitas beziehen können, statt auf Domine Spiritus Sancte, wie Botte meinte. Als direktes Objekt zu adfer (*πέμψον*) schlägt R. sanctitatis tuae vor, das er als partitiven Genitiv auffasst und nicht wie Botte als syrische Umschreibung von *ἁγίαν* oder *ἁγίους*. Das Griechische wäre dann gewesen: *πέμψον ἐπὶ τοῦτον τὸν πότον καὶ ἐπὶ ταύτην τὴν βρωσιν τῆς ἁγιότητός σου*. R. weist darauf hin, dass auch in anderen Gebeten des Test Dom eine ziemliche Verwirrung der angeredeten Personen herrsche. Nirgends werde der Geist allein angerufen. Bei der Ölweihe etwa werde der Geist zwar dreimal genannt, aber nicht zur Heiligung angerufen. Auch das Postcommunio-Gebet, das sich auf die Epiklese bezieht, ist an die Trinität gerichtet. Auf jeden Fall, sagt R., sei es aber klar, dass eine Art Epiklese im Testamentum gestanden habe.

kluse enthält, ist nach den Darlegungen Bottes nicht mehr bestreitbar³⁸.

Wir müssen die Epiklese bei Hippolyt also für ursprünglich halten. Doch uns interessiert ja nicht nur das Vorhandensein der Epiklese, sondern vor allem ihre *Stellung*. Bei Hippolyt, und das heisst in der frühesten uns bekannten Form, ist sie *nach* den Einsetzungsworten und der Darbringungsformel bezeugt. Betz³⁹ findet zwar bei Justin eine Epiklese vor dem Einsetzungsbericht bezeugt. Er beruft sich darauf, dass Justin «zunächst von der auf das Gebet um den Logos hin geschehenden sakramentalen Inkarnation Jesu spricht und erst im Anschluss daran die Stiftungserzählung zitiert» (S. 333). Aber das ist eine unhaltbare Argumentation. Justin spricht zuerst davon, dass die Abendmahlsselemente, wenn sie durch ein Gebet um den Logos (Logosepiklese? ⁴⁰) Eucharistie geworden sind, Fleisch und Blut Jesu seien. Zur Begründung dieser Lehre fährt Justin fort: «Denn die Apostel haben überliefert, es sei ihnen folgende Anweisung gegeben worden: Jesus habe Brot genommen ... (es folgt der Einsetzungsbericht)⁴¹». Die Reihenfolge ist hier durch den Zusammenhang bedingt, in dem Justin vom Glauben der Christen an die eucharistische Gegenwart des Herrn spricht und dann zur Begründung den Einsetzungsbericht anführt. Über die Reihenfolge von Abendmahlsbericht und Epiklese im Eucharistiegebet ist damit gar nichts gesagt. Um den eucharistischen Glauben der Kirche zu erklären, müsste auch ein Schriftsteller, der in der Liturgie die Epiklese dem Einsetzungsbericht folgen lässt, die Gedanken in der gleichen Reihenfolge anführen wie Justin.

³⁸ Über einen völlig läppischen Versuch, die Authentizität der Epiklese bei Hippolyt doch wieder zu bestreiten, s. B. Botte, A propos de la Tradition apostolique, in: Recherches de Théol. anc. et méd. XXXIII (1966), 177–186, S. 183 ff.

³⁹ A. a. O., S. 164, Anm. 88, bes. S. 333; S. 337, Anm. 353.

⁴⁰ Zur Frage der Logosepiklese s. u. im Kapitel über die ägyptischen Liturgien.

⁴¹ Apologie I 66: «Οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου Θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν, καὶ σὰρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' ἐσχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σὰρκες τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σὰρκα, καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι. Οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν ἐντετάλθαι αὐτοῖς τὸν Ἰησοῦν λαβόντα ἄρτον, εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου· τουτέστι τὸ σῶμά μου. καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως λαβόντα καὶ εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· Τοῦτό ἐστι αἷμά μου ...»

Übrigens müssten nach der Exegese von Betz die Elemente schon nach der dem Einsetzungsbericht vorangehenden Epiklese eucharistiert und konsekriert sein, und der Einsetzungsbericht würde nur als Begründung der bereits vollzogenen Konsekration nachfolgen. Von alledem kann aber in Wirklichkeit keine Rede sein. Die Konsekration erfolgt für Justin wie für die älteste Kirche überhaupt durch das Dankgebet als Ganzes (*εὐχαριστηθεῖσα τροφή!*⁴²) einschliesslich Einsetzungsbericht und Epiklese. Dafür, dass Justin im Gegensatz zu Hippolyt eine Epiklese vor dem Einsetzungsbericht voraussetzen würde, gibt es auch nicht die Spur einer Andeutung.

So gilt also, dass der älteste Zeuge für die Stellung der Epiklese Hippolyt ist und dass er sie dem Einsetzungsbericht folgen lässt. Aber könnte sie nicht grundsätzlich genauso gut auch *vor* den Einsetzungsworten stehen, wie dies in einzelnen späteren Liturgien und gerade auch in einem Teil der alt-katholischen Liturgien der Fall ist? Das ist die Frage, mit der wir uns jetzt beschäftigen müssen.

Um sie zu beantworten, müssen wir uns noch einmal ganz kurz den Gedankengang der Hippolyteucharistie vergegenwärtigen, und zwar zuerst ohne die Epiklese, die wir deshalb in Klammer setzen, und dann mit ihr. Der Gedankengang lässt sich etwa, wie folgt, umschreiben:

Danksagung

Einsetzungsbericht mit Einsetzungsworten als abschliessender Höhepunkt der Danksagung.

Unser Tun mit Brot und Wein als Durchführung des Wiederholungsbefehles Jesu zu seinem Gedächtnis («...eingedenk...»). «Wir bringen Brot und Wein Gott dar» im Sinne von: «Wir

Wir danken dir, o Gott, durch Jesus Christus für alles⁴³, was du durch ihn getan hast..., (insbesondere) dass⁴³ du durch deinen Sohn das Abendmahl eingesetzt hast mit den Worten: Dies ist mein Leib... Dies ist mein Blut, das für euch vergossen wird. Tut dies zu meinem Gedächtnis.

Darum (in Befolgung seines Gebotes «Tut dies») bringen wir, eingedenk des Leidens und der Auferstehung Christi, Brot und Wein dir dar.

⁴² Apologie I 66.

⁴³ Wir haben hier anstelle der traditionellen relativischen Prädikation (s. o. S. 101, Anm. 17) Wendungen mit «für» und «dass» eingeführt, weil so noch deutlicher wird, wie sehr der Einsetzungsbericht in dieser Form des Hochgebetes unter dem Vorzeichen der Danksagung steht. Es handelt sich dabei aber nur um eine Verdeutlichung, nicht um eine Veränderung des Sinns.

übereignen sie ihm» oder
«weihen sie ihm».

Bitte um Herabkunft
des Heiligen Geistes
auf die Gaben

(Sende deinen Heiligen Geist auf diese
Gaben und)

Bitte um Erfüllung
der Empfänger der
Gaben mit dem Heili-
gen Geist

verleihe, dass alle, die davon geniessen,
mit dem Heiligen Geiste erfüllt werden,

Schlussdoxologie

auf dass wir dich preisen durch Jesum Chri-
stum, durch den dir mit dem Heiligen Geiste
alle Herrlichkeit ist in alle Ewigkeit.

Amen.

Wenn wir nun anhand dieser Darstellung den Gedankengang zuerst ohne und dann mit der Epiklese betrachten, werden wir sagen müssen, dass er durch die Epiklese keineswegs gestört oder unterbrochen, sondern nur in durchaus glücklicher Weise erweitert wird. An die Darbietung von Brot und Kelch an Gott zur Weihe («wir bringen dar die Gaben») schliesst sich die Bitte «Sende deinen heiligen Geist auf diese Gaben» ganz folgerichtig an, denn durch den Heiligen Geist wird ja die Weihe vollzogen. Aber auch wenn nun die Epiklesebitte «Sende deinen heiligen Geist auf die Gaben» vor der anderen Bitte «Verleihe, dass die Empfänger der Gaben mit dem heiligen Geiste erfüllt werden» steht, ist das höchst sinnvoll, denn der Heilige Geist soll ja auf die Gaben herabkommen, damit die Kommunikanten, die von den Gaben geniessen, selbst mit dem Heiligen Geiste erfüllt werden. Die Epiklese fügt sich also an dieser Stelle wirklich auf das allerbeste in den Zusammenhang ein. Ja, man kann sagen, dass die folgende Bitte für die Empfänger der Gaben eigentlich die Epiklese voraussetzt, da die Erfüllung der Kommunikanten mit dem Heiligen Geist mit der Bitte um die Herabkunft desselben eng verbunden ist⁴⁴.

Als Ergebnis der bisherigen Untersuchungen halten wir fest, dass die Epiklese an der Stelle nach den Einsetzungsworten, wo sie sich bei Hippolyt findet, ausgezeichnet in den gesamten Gedankengang passt und vom Zusammenhang geradezu gefordert wird.

Wallbach

Herwig Aldenhoven

⁴⁴ Vgl. Botte, *L'épiclese*, S. 247: Die *πλήρωσις πνεύματος ἁγίου* «est étroitement liée à l'invocation du Saint-Esprit et n'en est qu'une conséquence».

(Fortsetzung folgt)