

DAS EUCHARISTIEGEBET

IM ZEITALTER DES NEUEN TESTAMENTS

UND DER APOSTOLISCHEN VÄTER*)

Wegen der Bedeutsamkeit des Themas halten wir es, wenn auch die Entwicklungen inzwischen bereits einen wesentlichen Schritt nach vorn getan haben, für zweckmäßig, folgenden Beitrag abzudrucken.

Die Schriftleitung.

Man erkennt heute immer mehr die Bedeutung, die das Eucharistiegebet bei der Neugestaltung der Eucharistiefeier einnimmt. Dabei wird deutlich, daß eine einfache Übersetzung des bisherigen „Canon missae“, der über 1500 Jahre in der römischen Liturgie gebraucht worden ist, nicht ausreicht, um dem Eucharistiegebet die Stellung in der Meßfeier wiederzugeben, die es in den ersten christlichen Jahrhunderten eingenommen hat. Leider stecken die notwendigen geschichtlichen Untersuchungen — vor allem was die ersten vier Jahrhunderte betrifft — noch in den Anfängen und es wäre unverantwortlich, hier nun schon in allen Fragen endgültige Ergebnisse vorlegen zu wollen.

Bekanntlich sind aus den ersten vier Jahrhunderten keine Liturgiebücher erhalten geblieben; es sind auch nur ganz wenige Gebete, die für die Feier des Gottesdienstes bestimmt waren, aus der damaligen Zeit überliefert. Solche finden wir hauptsächlich in den frühen Kirchenordnungen, so in der „Lehre der Apostel“ („Didache“ genannt) aus der Zeit um 100, ferner in der „Didascalia Apostolorum“, die spätestens zu Beginn des 3. Jh. zusammengestellt worden ist, und schließlich in der sog. „Ägyptischen Kirchenordnung“, in der man heute die „Apostolische Überlieferung“ des Hippolyt von Rom sehen will und die man deshalb in den Anfang des 3. Jh. datiert.¹⁾

Daneben gibt es, bisher nur wenig beachtet, liturgische Formeln, wie sie in den apokryphen Apostelgeschichten — frühchristlichen Apostelromanen — des 2./3. Jh. zu finden sind; so vor allem in den Apostelgeschichten des Thomas und des Johannes. Die darin vorkommenden liturgischen Texte zeigen z. T. eine gnostische Überarbeitung und sind deshalb mit Vorsicht zu bewerten.²⁾

Die in all den genannten Schriften vorkommenden Gebete sind in der Mehrzahl Eucharistiegebete oder solche Formeln, die diesen formal ähnlich sind, wie z. B. die Weihegebete bei der Bischofs- und Priesterweihe. Diese ersten erhaltenen liturgischen Texte bilden die eine sichere Grundlage für unsere Betrachtung über das Eucharistiegebet im Zeitalter des Neuen Testa-

*) Referat, gehalten bei einer Tagung von Liturgie-Dozenten in St. Georgen am Längsee (b. Klagenfurt) am 14. September 1967. Im folgenden wird der Wortlaut des Vortrags, von einigen Kürzungen abgesehen, im Wesentlichen beibehalten, obwohl sich der Referent bewußt ist, daß damit der Fragenkomplex lediglich angeschnitten und noch lange nicht in seiner Gesamtheit behandelt ist. Eine eingehende Untersuchung ist nur möglich, wenn nicht nur wie hier einige ausgewählte Texte in Übersetzung, sondern alle in Frage kommenden Gebete ihrem vollen Wortlaut nach in der jeweiligen Ursprache erfaßt und miteinander verglichen werden.

¹⁾ Vgl. B. Botte, *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstruction* (= Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 39, Münster i. W. 1963); dagegen J. M. Hanssens, *La liturgie d'Hippolyte* (= *Orientalia Christiana Analecta* 155, Roma 1959); J. Magne, *La prétendue Tradition Apostolique d'Hippolyte de Rome*, in: *Ostkirchl. Studien* 14 (1965) 35–67.

²⁾ Vgl. E. von der Goltz, *Das Gebet in der ältesten Christenheit* (Leipzig 1901) 290 ff.; K. Gamber, in: *Ostkirchl. Studien* 16 (1967) 33–42; in: *Archiv für Liturgiew.* IX, 2 (1966) 375–382.

ments und der Apostolischen Väter, den anderen Ausgangspunkt stellen jüdische Dankgebete aus der Zeit vor oder unmittelbar nach der Zeitenwende dar. Von diesen wird nun an erster Stelle zu sprechen sein. Mit Hilfe der frühchristlichen liturgischen Gebete und der jüdischen Texte aus der Zeit des Neuen Testaments wird es möglich sein, eine Vorstellung vom Eucharistiegebet im 1. und 2. christlichen Jahrhundert zu gewinnen.³⁾

I.

Zuerst ist auf die jüdische Form des Dankgebets einzugehen. Es trägt die Bezeichnung „berakha“, was im Neuen Testament mit „eucharistia“ bzw. „eulogia“ widergegeben wird, gemäß der Doppelbedeutung im Hebräischen „gratiarum actio“ und „benedictio“.⁴⁾

Seit den ältesten Zeiten durchziehen kürzere oder längere Berakha-Gebete die synagogale Liturgie; vor allem bei der Mahlzeit sind bis auf den heutigen Tag nach jüdischem Empfinden solche Gebete unentbehrlich. So heißt es im Tosephta-Traktat Berakot (IV, 1):⁵⁾

Niemand koste etwas ohne Lobpreis (Berakha); denn es heißt: Ihm gehört die Erde und ihre Fülle, der Erdkreis und seine Bewohner. Wer ohne Lobpreis von dieser Welt genießt, frevelt.

G. Dalmann bemerkt dazu mit Recht, „daß beides, preisen und danken, wenigstens nach dem Wortlaut, kein Segnen der Speise ist. Nicht die Speise wird auf diese Weise gesegnet und dadurch in einen anderen Zustand versetzt, sondern der Lobspruch gilt dem Schöpfer, der über die Früchte verfügt.“⁶⁾

Den jüdischen Brauch des Tischsegens haben die Christen übernommen. So setzt 1 Tim 4, 4 ein Tischgebet („Eucharistia“) voraus, wenn es hier heißt:

Alles was Gott geschaffen hat, ist gut. Und nichts ist verwerflich, was mit Danksagung („Eucharistia“) empfangen wird. Wird es doch durch Gottes Wort und Gebet geheiligt.

Hier liegt bereits die Anschauung mitzugrunde, daß durch die Berakha eine Heiligung der Speise vor sich geht; ein Gedanke, der auch 1 Cor 10, 30 im Hintergrund steht, wo es sich um das Essen vom auf dem Markt gekauften Opferfleisch handelt.

Den technischen Sinn des Wortes „berakha“ finden wir, wie J. Elbogen⁷⁾ darlegt, erstmals Nehemias 9, 5:

³⁾ Allgemein zur Frage des Einflusses des jüdischen Gottesdienstes auf die frühchristliche Liturgie: G. Löschke, Jüdisches und Heidnisches im christlichen Kult (Bonn 1910); Oesterley-Box, The Jewish Background of the Christian Liturgy (Oxford 1925); E. Peterson, Frühkirche, Judentum und Gnosis (Rom-Freiburg-Wien 1959); W. Eltester, Judentum, Urchristentum, Kirche, Festschrift für J. Jeremias (= Beiheft 26 zur Zeitschrift für alttestamentl. Wissenschaft, 1964).

⁴⁾ Vgl. Theologisches Wörterbuch zum NT II, 761–762; J. Audet, Esquisse historique du genre littéraire de la bénédiction juive et de l'eucharistie chrétienne, in: Revue biblique 65 (1958) 371–399; A. Stuiber, Eulogia, in: Reallexikon für Antike und Christentum (Lieferung 46, 1965) 900–928; J. Hennig, Benedictio, in: Heiliger Dienst 20 (1966) 157–166.

⁵⁾ Herausgegeben von O. Holtzmann (= Beihefte zur Zeitschrift für alttestamentl. Wissenschaft 23, Gießen 1912).

⁶⁾ G. Dalmann, Jesus-Jeschua (Leipzig 1922) 123.

⁷⁾ J. Elbogen, Der jüdische Gottesdienst in seiner Entwicklung (Frankfurt a. M., 2. Aufl. 1931) 4 ff.

Und es sprachen die Leviten: Stehet auf und preiset den Herrn unsern Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit. Und sie priesen den Namen deiner Herrlichkeit und sie erhoben ihn in aller „berakha“ und „thehilla“ (Lobpreisung).

Hier finden wir neben „berakha“ zusätzlich den Ausdruck „thehilla“. Dadurch wird die eigentliche Bedeutung von „berakha“ deutlich, nämlich Lobpreisung Gottes. Es ist interessant zu beobachten, wie bei den Christen der Ausdruck „thehilla“ (in der Form des „laudamus te“ im Gebetsanfang) das ältere „gratias agimus tibi“ teilweise verdrängt, vor allem in Gemeinden, die in erster Linie aus Heidenchristen bestanden haben.^{7a)} Er verschwindet jedoch nach dem 2./3. Jh. rasch wieder, um abermals fast ganz dem „gratias agimus tibi“ Platz zu machen. Wir finden das hebr. „thehilla“ aber noch im 8./9. Jh. in abendländischen Liturgiebüchern als Namen für die Präfation, nämlich in der Übersetzung „Cumlaudatio“ oder „Contestatio“.⁸⁾

An der genannten Schriftstelle (Neh. 9) wird ein längerer Text einer „berakha“ bzw. „thehilla“ angeführt. Die ersten Zeilen lauten:

Du bist der Herr allein. Du hast den Himmel geschaffen und den Himmel der Himmel und all ihre Heerscharen. Die Erde und alles auf ihr. Die Meere und alles, was in ihnen ist. Du gibst allen das Leben; und das Heer des Himmels betet dich an.

Nach dieser kurzen Lobpreisung Gottes für die Schöpfung, also einer Kosmologie, folgt bei Nehemias (9, 7–31) eine sehr lange Soteriologie, ein Dank für die Heilstaten Gottes gegenüber seinem Volke Israel, beginnend mit der Berufung Abrahams. An diese Soteriologie schließt sich dann ein Bittgebet an (9, 32–38), dessen Anfang lautet:

Und nun, unser Gott, du großer, starker und furchtbarer, der du den Bund und das Erbarmen bewahrst, wende dein Angesicht nicht ab von all der Drangsal, die uns, unsere Könige, unsere Fürsten, unsere Priester, unsere Propheten, unsere Väter und dein ganzes Volk betroffen hat, von den Tagen des Königs von Assur an bis auf diesen Tag. Du bist gerecht in allem, was über uns gekommen ist; denn du hast Treue geübt, wir aber haben gefrevelt.

Die Verbindung von Dank- und Bittgebet, die hier vorliegt, wird uns in den frühen Eucharistiegebeten wieder begegnen. Doch im einzelnen darüber später!

Umfangreiche Berakha-Gebete nach Art von Neh 9, also mit einem kosmologischen und soteriologischen Teil und einem abschließenden Bittgebet, bilden die eine Form der jüdischen Dankgebete, die andere stellen kurze Formeln dar, wie sie die synagogale Liturgie durchziehen und wie sie vor allem bei den Mahlzeiten der Juden gesprochen worden sind.⁹⁾ Dabei können wir feststellen, daß beide Formen – die langen Berakha-Gebete und die Kurzformeln – das frühchristliche Eucharistiegebet beeinflußt haben und in ihm weiterleben. Am umfangreichsten ist das Eucharistiegebet im 8. Buch der Apostolischen Constitutionen (VIII 12, 6–51).

^{7a)} Vgl. K. Gamber, Die Serapion-Anaphora ihrem ältesten Bestand nach untersucht, in: Ostkirchl. Studien 16 (1967) 33–42, wo S. 34–36 Beispiele angeführt sind.

⁸⁾ So in einigen gallikanischen und gelasianischen Sakramentaren; vgl. K. Gamber, Codices liturgici latini antiquiores (= Spicilegii Friburgensis Subsidia 1, 2. Aufl. Freiburg/Schweiz 1968) 168, 390.

⁹⁾ Vgl. die verschiedenen jüdischen Gebetssammlungen; wir zitieren nach S. R. Hirsch, Israels Gebete (Frankfurt a. M., 2. Aufl. 1906).

Betrachten wir die jüdischen Berakha-Gebete bei der Mahlzeit nach ihrer formalen Seite, dann fällt auf, daß ihr erster Teil fast immer stereotyp ist:

Gebenedeit (gepriesen) bist du Herr unser Gott, König der Welt...

Die älteste derartige Formel dürfte am Schluß der einzelnen Psalmenbücher (Ps 41, 14; 72, 18; 89, 53; 106, 48) überliefert sein. Sie findet sich gleichlautend im Canticum Zachariae (Luc 1, 68):

Gebenedeit bist du Herr, du Gott Israels...

Vielfach hat man aber auch, besonders in der synagogalen Liturgie, eine etwas längere Formel bevorzugt (vgl. auch I Esdr 7, 27):

Gebenedeit bist du Herr unser Gott, Gott unsrer Väter (Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs)...

Letztere Formel finden wir ins Christliche übersetzt, einigemal in den Briefen des Neuen Testaments zu Beginn eines Dankgebets (II Cor 1, 3; Eph 1, 3; I Petr 1, 3). Hier lautet sie:

Gebenedeit ist der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus...

Der 2. Teil der Kurz-Berakha bei den jüdischen Mahlzeiten besteht aus einer Partizipalkonstruktion oder wird durch einen Relativsatz gebildet. In der Mischna werden bereits verschiedene feste Formeln überliefert (Ber VI, 1, 3):

Was ist der Lobpreis bei den Früchten? Bei den Früchten des Baumes (sagt man): *der da schafft die Frucht des Baumes*. Abgesehen vom Wein, denn beim Wein sagt man: *der da schafft die Frucht des Weinstocks*. Bei den Früchten der Erde sagt man: *der da schafft die Frucht des Bodens*. Abgesehen vom Brot, denn beim Brot sagt man: *der hervorbringt Brot aus der Erde* usw.¹⁰⁾

An dieser Stelle drängt sich der Vergleich mit dem Text des kurzen Dankgebets über den Becher auf, wie wir ihn in der Didache (9, 2) zu Beginn der „Eucharistia“ finden:

Wir sagen dir Dank, unser Vater, für den heiligen Weinstock Davids, deines Knechtes, den du uns kundgetan hast durch Jesus deinen Knecht. Dir die Ehre in Ewigkeit.

Der jüdische Text („... der da schafft die Frucht des Weinstocks“) ist hier ins Christliche übersetzt, indem für den „heiligen Weinstock Davids“ gedankt wird. Es wird später eigens auf die Dankgebete in der Didache einzugehen sein.

Hier ist noch auf einen weiteren Unterschied hinzuweisen. Während die meisten jüdischen Berakha-Gebete, wie wir sahen, mit der Wendung „Gebenedeit bist du...“ eingeleitet werden, finden wir in der Didache „Wir danken dir...“, eine Formel, die ebenfalls schon im Judentum vorkommt, so u. a. in der 17. Benediktion des Schemone Ezre (Achtzehn-Bitten-Gebet), das jeder Jude dreimal täglich sprechen muß. Hier heißt es:

Wir danken dir, denn du bist der Herr, unser Gott und der Gott unsrer Väter: für alles Gute, für Gnade und Erbarmen, das du uns erwiesen hast und unsren Vätern vor uns...¹¹⁾

¹⁰⁾ Weitere Segensformeln im oben (Anm. 5) genannten Tosephta-Traktat Berakot (IV, 2-7).

¹¹⁾ Hebr. Text bei W. Stärk, Altjüdische liturgische Gebete (= Kleine Texte 58, Berlin 1930) 11-19.

Diese Einleitung mit „Wir danken dir...“ (vgl. auch Apoc 11, 17) hat sich im Eucharistiegebet der ersten Jahrhunderte weitgehend durchgesetzt — so finden wir sie auch im Eucharistiegebet, das in der bereits einmal erwähnten Ägyptischen Kirchenordnung mitgeteilt wird —; sie wird später (3./4. Jh.), sowohl in Ost als auch in West, durch eine Formel ersetzt, die in allen Riten ähnlich lautet wie die der römischen Präfation:

Vere dignum et iustum est aequum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere, domine sancte pater omnipotens aeternus deus...

Es wird hier nicht mehr schlicht gesagt „Wir danken dir“, sondern umständlich ausgedrückt, daß es unsere Pflicht sei zu danken. Der Grund für diese Änderung ist in der vorausgehenden Akklamation der Gemeinde zu suchen „Es ist würdig und recht“, die der Priester im Dankgebet aufgreift. Eindrucksvoller ist sicher das ursprüngliche „Wir danken dir“.

Eine besondere Bedeutung hatte bei den Juden das **Dankgebet nach Tisch**, das bereits in Deut 8, 10 vorgeschrieben wird:

Wenn du gegessen und getrunken hast, so preise Jahwe deinen Gott für das gute Land, das er dir gegeben hat.

Im späteren jüdischen Ritus, der schon für die Zeit Jesu vorzusetzen ist, nahm der Hausvater nach Abschluß des Mahles einen (Silber-)Becher, der eigens zu diesem Zweck im Hause aufbewahrt wurde, den sog. Becher der Segnung (vgl. I Cor 10, 16: calix benedictionis). Er sprach nach der Aufforderung: „Benedeiet Jahwe den Allgelobten“ (unser: Gratias agamus...) mit erhobener Stimme feierlich die drei vorgeschriebenen Benediktionsformeln nach Tisch, den Lobpreis für die Speise, den Lobpreis für das Land und die Bitte für Jerusalem. Diese Gebete lauten schon seit den ältesten Zeiten:

Gebenedeit bist du Herr unser Gott, König der Welt, der da speist die ganze Welt in seiner Güte, mit Gnade, Treue und Erbarmen. Er gibt Speise jedem Fleisch, denn ewig währet seine Gnade (...)

Wir danken dir, Herr unser Gott, weil du unsere Väter hast erben lassen ein liebliches, gutes und weites Land, und weil du uns geführt hast aus dem Land Ägypten und uns erlöst hast aus dem Haus der Knechtschaft (...) Und für alles danken wir dir, Herr unser Gott, und preisen dich (...)

Erbarme dich, Herr unser Gott, über Israel dein Volk, und über Jerusalem deine Stadt, und über Sion die Wohnung deiner Herrlichkeit, und über das Reich des Hauses Davids deines Gesalbten, und über das große heilige Haus, darüber dein Name genannt ist (...) ¹²⁾

Wie aus den verschiedenen Berakha-Gebeten, die bei den Mahlzeiten der Juden üblich waren, das eucharistische Dankgebet der Christen geworden ist, sollen die nun folgenden Ausführungen zeigen.

An erster Stelle ist der **Ritus des Kiddusch** mit dem anschließenden Brotbrechen, womit bei den Juden regelmäßig die feierlichen (halb-rituellen) Mahlzeiten eröffnet worden sind, kurz zu behandeln.¹³⁾ Auch hier finden wir einen eigenen Becher, den Kiddusch-Becher, der vom Hausvater unter Lobpreis „gesegnet“ und von allen gemeinsam getrunken wird. Diesem

¹²⁾ Vollständiger Text bei Hirsch, Israels Gebete 703–713. Wir bringen die vermutlich älteste Fassung.

¹³⁾ Vgl. J. Elbogen, Die Entwicklung des Sabbat-Kiddusch in talmudischer Zeit, in: Festschrift zu Israel Lewys 70. Geburtstag (1911) 197 ff.; J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu (3. Aufl. Göttingen 1960) 20–23.

jüdischen Kiddusch-Becher entspricht in der Didache der einleitende Kelch, dessen Segensformel oben schon kurz zitiert worden ist. Die Befürworter der These, daß in der Didache Gebete für die Eucharistiefeier vorliegen, wollen meist in diesem Kelch den eucharistischen Kelch sehen; doch wäre in diesem Fall die Umstellung Kelch-Brot unverständlich.

Mit der Berakha-Formel über den das Mahl einleitenden Kelch verbunden ist bei den Juden die Kiddusch-Berakha. Sie hat an den einzelnen Tagen verschiedenen Wortlaut. Nach heutigem Ritus haben wir folgenden Text am Sabbateingang:

Gebenedeit bist du Herr, unser Gott, König der Welt, der uns geheiligt hat durch seine Gebote und uns gnädig gewesen ist, und uns seinen heiligen Sabbat in Liebe und Wohlgefallen hat ererben lassen, zum Gedächtnis an das Tun am Anfang (der Welt) ... Denn du hast uns erwählt und du hast uns geheiligt vor allen Völkern und deinen heiligen Sabbat hast du uns in Liebe und Wohlwollen ererben lassen.¹⁴⁾

In der Didache fehlt ein entsprechendes Dankgebet über den Tag im Anschluß an den einleitenden Becher, von dem die Segensformel angeführt wird (9, 1); es fehlt also die eigentliche Kiddusch-Berakha; wahrscheinlich deshalb, weil dieses Gebet wie bei den Juden variabel war und seine Formulierung weitgehend dem Vorsteher bzw. den „Propheten“ überlassen blieb (vgl. Did 10, 7).

So scheint auch Jesus eine ihm eigene Formulierung des Tischsegens gebraucht zu haben. Daraus würde es sich erklären, weshalb die Emausjünger den Herrn gerade „beim Brotbrechen erkannt haben“ (Luc 24, 31 bzw. 35). Gemeint ist hier vielleicht sogar ganz konkret das dem Brotbrechen unmittelbar vorausgehende Kiddusch-Gebet.

Das Brotbrechen selbst wurde ebenfalls mit einer (kurzen) Berakha vollzogen. Während bei den Juden die gewöhnliche Brot-Berakha auch bei feierlichen Mahlzeiten üblich war, deren Wortlaut bereits oben angeführt worden ist, heißt der entsprechende Text in der Didache (9, 3: über das „Klasma“):

Wir danken dir unser Vater für das Leben und die Erkenntnis, die du uns kundgetan hast durch Jesus deinen Knecht. Dir die Ehre in Ewigkeit.

In der Didache ist mit dieser Berakha eine Brotbitte verbunden (9, 4). Sie lautet:

Wie dieses Brot zerstreut war über die Berge hin und zusammengebracht eins geworden ist, so möge zusammengebracht werden deine Kirche von den Enden der Erde in dein Reich. Denn dein ist die Ehre und Herrlichkeit in Ewigkeit.

Der hier sich findende Gedankengang scheint typisch für die junge Kirche gewesen zu sein, wie er auch keine direkte Parallele im jüdischen Tischgebet hat¹⁵⁾: Wie die einzelnen Körner, aus denen das Brot entsteht, vorher „zerstreut waren“, so sind auch jetzt noch die Jünger Christi eine kleine, zerstreute Herde (vgl. Luc 12, 32) in dieser Welt, bis sie vereinigt werden im Reiche Christi: ein Gedankengang, der auch Joh 11, 52 anklingt: „damit er die Söhne Gottes, die zerstreut waren, zusammenführe (congregaret in unum)“.

¹⁴⁾ Text u. a. bei Hirsch, Israels Gebete 294–295; H. Lietzmann, Messe und Herrenmahl (Bonn 1926) 203.

¹⁵⁾ Ähnlichkeit besteht jedoch zum Gebet „Ahabah rabah“ (vor dem Sch'ma), wo es gegen Schluß heißt: „... Führe uns in Frieden heim von den vier Ecken der Erde und führe uns aufrecht in unser Land“; Hirsch, Israels Gebete 314–315.

Dagegen war es bei den feierlichen Mahlzeiten der Juden, wie z. B. beim Paschamahl, üblich, nach dem eigentlichen Tischsegen noch Deutungsworte zu sprechen. So zum ungesäuerten Brot:

Dieses ungesäuerte Brot essen wir zum Andenken daran, daß unsere Väter nicht mehr die Zeit fanden den Teig zu säuern, bis sich Gott ihnen offenbarte und sie erlöste.

Und dann heißt es weiter:

Dies ist das Brot des Elends, das unsere Väter in Ägypten gegessen haben. Wen da hungert, der komme her und esse. Wer es bedarf komme her und halte Ostern!

Die Beziehung zu den Deutungs- und Einsetzungsworten Jesu beim letzten Abendmahl sind hier zu naheliegend, um näher ausgeführt zu werden.

Es sei nun der Text der Deutungsworte bei Lucas zitiert, weil nur bei ihm auch das Dankgebet über den Kiddusch-Becher vor dem Brotbrechen erwähnt wird. Sein Bericht (22, 14 ff.) dürfte deshalb die älteste Tradition widerspiegeln¹⁶⁾:

Und als die Stunde gekommen war, ließ er sich zu Tische nieder und die zwölf Apostel mit ihm. Und er sprach zu ihnen: Mit großer Sehnsucht habe ich verlangt, dieses Pascha mit euch zu essen, bevor ich leide. Ich sage euch aber: Ich werde es nicht mehr essen, bis es seine Erfüllung gefunden hat im Reiche Gottes.

Und er nahm einen Kelch, sprach das Dankgebet und sagte (dann): Nehmet hin und teilt ihn unter euch. Ich sage euch aber: Ich werde von nun an nicht mehr trinken von der Frucht des Weinstocks, bis das Reich Gottes kommt. Und er nahm Brot, sprach das Dankgebet, brach es dann (in Stücke), gab es ihnen und sagte: Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird. Tuet dies zu meinem Gedächtnis.¹⁷⁾

Man erwartet, daß in der Didache nach der Berakha über das Brot und die Brotbitte der Einsetzungsbericht mit den Deutungsworten Jesu erfolgt. Doch wird der Einsetzungsbericht im Text der Didache mit keinem Wort erwähnt. Das muß jedoch nicht heißen, daß in der urchristlichen Eucharistiefeier die Erwähnung des letzten Abendmahles gefehlt hat. Die Kirchenordnung will offensichtlich nur die einzelnen Berakha-Gebete, die bei der „Eucharistia“ regelmäßig zu sprechen waren, mitteilen und keine vollständige Beschreibung der Feier geben.

Daß der Einsetzungsbericht bereits im 1. Jh. beim heiligen Mahl gesprochen worden ist, beweist nicht nur, wie immer wieder zurecht betont wird, seine „liturgische“ Formulierung in den einzelnen Evangelien, sondern vor allem auch die Tatsache, daß die ältesten ägyptischen Eucharistiegebete die oben zitierte Brotbitte der Didache (9, 3) unmittelbar mit dem biblischen Einsetzungs-

¹⁶⁾ Vgl. H. Schürmann, Der Paschamahlbericht Lc 22, (7–14.) 15–18 (= Neutestamentliche Abhandlungen XIX, 5 Münster i. W. 1953).

¹⁷⁾ In verschiedenen Handschriften finden sich Umstellungen und Auslassungen. Für die Ursprünglichkeit des vollen (alexandrinischen) Textes werden folgende Gründe gebracht: Man hat sich später an dem doppelten Kelch gestoßen, weil er in der liturgischen Praxis nicht mehr vorkam. So hat man an der Stelle herumkorrigiert und sie in Einklang bringen wollen mit der bestehenden Praxis. Die Peschitta strich Vers 17 und 18, also den 1. Kelch, der griechische D-Codex den 2. Kelch; syr cur ändert die Reihenfolge der Verse, läßt Vers 20 weg und stellt 19.17.18 unter Einfügung von „nach dem Essen“ (aus Vers 20) vor Vers 17.

bericht verbinden, so außer der bekannten Serapion-Anaphora die äthiopische Gregorius-Anaphora und der oberägyptische Papyrus von Der-Balizeh, dessen Text aus dem 4. Jh. stammen dürfte. Hier heißt es:

Und wie dieses Brot zerstreut war über die Berge und Hügel und Felder hin und vermischt ein Leib geworden ist, (und) wie dieser Wein kommt vom heiligen Weinstock Davids und das Wasser vom unbefleckten Lamm und die beiden vermischt ein einziges Mysterium geworden sind, also führe zusammen die katholische Kirche (...) Er unser Herr Jesus Christus nahm in der Nacht ...¹⁸⁾

So weist das Weiterleben dieser Didacheformel (Brotbitte) in ältesten ägyptischen Eucharistiegebeten auf die einstige Verwendung auch der übrigen Didache-Gebete: es waren Gebete für die Feier der Eucharistie und nicht, wie meist angenommen wird, Tischgebete für eine nicht-eucharistische Agape-Feier.¹⁹⁾ Eine solche hat es in den ersten beiden Jahrhunderten auch gar nicht gegeben: Eucharistie und Agape waren vielmehr in der urchristlichen Liturgie stets eine einzige Feier.

Eine Lösung des Problems, wozu die Formeln in der Didache bestimmt waren, ob für die Eucharistie oder die Agape, liegt weiterhin in der näheren Deutung der Berakha-Gebete, wie sie in der Didache als Benediktionsformeln „nach der Mahlzeit“ angeführt werden.

Wir müssen uns hier vergegenwärtigen, was eingangs schon über die große Bedeutung der Benediktionsformeln nach Tisch bei den Juden gesagt wurde, vor allem aber die Tatsache, daß diese Dankgebete über den „Kelch der Segnung“ gesprochen worden sind.

Zwar erwähnt die Didache diesen Kelch der Segnung am Schluß des Essens mit keinem Wort, er wird jedoch, wie es scheint, als selbstverständlich vorausgesetzt, da er schon bei den Juden zum festen Bestand der (halb-rituellen) Mahlzeiten gehört hat. Der jüdische „Kelch der Segnung“ wurde beim Letzten Abendmahl zum eucharistischen „Bundeskelch“ (Luc 22, 20, I Cor 11, 23). Dieser steht also in der Didache nicht, wie manchmal angenommen worden ist, zu Beginn vor dem Brotbrechen, sondern am Ende des Mahles. Über ihm wurden die Gebete Did 10, 1–5 gesprochen.

Es kann hier nicht eingehend die Tatsache begründet werden, daß die Feier des urchristlichen Herrenmahls eine Verbindung von Agape und Eucharistie gebildet hat, wobei das eucharistische Brotbrechen zu Beginn, der eucharistische Kelch gegen Ende des halb-rituellen Liebes-Mahles seinen Platz hatte.²⁰⁾ Es muß hier der Hinweis auf die Cena Domini genügen, wo der gleiche Sachverhalt zu beobachten ist: Luc 22, 20 und Paulus in I Cor 11, 25 erwähnen das Kelchwort ausdrücklich als nach dem Mahle gesprochen.

Es läßt sich weiterhin nachweisen, daß in einigen Gegenden des römischen Reiches, so vor allem in Ägypten, die Verbindung Eucharistie mit der Agape bis ins 5. Jh. hinein üblich war (in Äthiopien sogar noch länger).²¹⁾ Daß der

¹⁸⁾ Vgl. K. Gamber, Das Eucharistiegebet im Papyrus von Der-Balyzeh, in: Ostkirchl. Studien 7 (1958) 48 ff., vor allem 61.

¹⁹⁾ Letzterer Meinung ist vor allem J. P. Audet, La Didachè. Instructions des apôtres (Paris 1958) mit vollständiger Literatur.

²⁰⁾ Vgl. K. Gamber, Liturgie übermorgen. Gedanken über die Geschichte und Zukunft des Gottesdienstes (Freiburg-Basel-Wien 1966) 22–36.

²¹⁾ Vgl. Th. Schermann, Agapen in Ägypten und die Liturgie der vorgeheiligten Elemente, in: Theologie und Glaube 5 (1913) 177–187; K. Gamber, in: Ostkirchl. Studien 7 (1958) 56–65; ders., Domus ecclesiae (= Studia patristica et liturgica 2, Regensburg 1968) 78 ff.

bekannte Bericht, den Justinus um 150 von der Zusammenkunft der Christen gibt, von einer solchen Verbindung nichts mehr zu wissen scheint, kann nicht als Gegenbeweis angeführt werden, da Justinus keine vollständige Schilderung der Eucharistiefeier geben will, sondern eine Apologie der christlichen Lehre an den Kaiser schreibt.²²⁾

Die Frage nach dem Ritus des urchristlichen Herrenmahls ist von wesentlicher Bedeutung für unsere Frage nach der Gestalt des Eucharistiegebets im Zeitalter des Neuen Testaments und der Apostolischen Väter. Es steht nämlich das Problem zur Debatte, ob es um 150 schon ein einziges Dankgebet über Brot und Wein (wie es später der Fall war und heute noch ist) gegeben hat, oder ob damals noch mehrere Dankgebete (wie beim jüdischen Mahl in der *Didache*) üblich waren.

In dieser Frage kommt uns eine Stelle in der *Didascalia Apostolorum* zu Hilfe, die als Nachfolge-Schrift der *Didache* eingangs bereits kurz erwähnt worden ist. Es geht hier um die Sitzordnung in den Versammlungen (57,1 – 58,5).²³⁾ Dabei wird der Fall vorausgesetzt, daß ein auswärtiger Bischof zu Besuch ist. Die *Didascalia* gibt dem Heimatbischof in diesem Zusammenhang folgenden Rat (58,3):

Und du, o Bischof, sollst ihn ersuchen zum Volk zu sprechen; denn die Unterweisung und Ermahnung durch einen Fremden ist sehr von Nutzen, da kein Prophet, wie es heißt, in seinem Vaterland etwas gilt. Du sollst ihm auch das Anerbieten machen, die Eucharistie zu feiern. Wenn er aber klug ist, wird er diese Ehre zurückweisen und (die Feier) dir überlassen. In diesem Falle sollst du ihm nahelegen, wenigstens das Segensgebet („eulogian“) über den Kelch zu sprechen.

Hier wird also noch ganz deutlich ein eigenes Eucharistiegebet über den Kelch vorausgesetzt. Wir finden hier sogar noch die alte Bezeichnung „eulogia“ = *berakha*. Es wird als besonders feierlicher Akt für den Gastbischof reserviert. Wenn die *Didascalia Apostolorum* tatsächlich erst zu Beginn oder in der Mitte des 3. Jh. entstanden ist, dann hätten wir hier ein relativ spätes Zeugnis für die Trennung der beiden eucharistischen Dankgebete.

Ein derartiges Zeugnis finden wir auch in den apokryphen Apostelgeschichten. Sie kürzen die Beschreibung der Eucharistiefeier regelmäßig ab, indem sie in romanhafter Art nur Teile der dabei gesprochenen Gebete wörtlich anführen, vor allem das Dankgebet über das Brot zu Beginn der Feier; so in den *Johannesakten* (c. 85):

Nach diesen Worten betete Johannes, holte ein Brot (...), um es zu brechen und sprach:

Wir preisen deinen Namen, der uns umkehren ließ aus dem Verirrtsein und aus der mitleidlosen Täuschung.

Wir preisen dich, der du unseren Augen gezeigt hast, was wir sehen.

Wir geben Zeugnis von deiner Güte, die sich mannigfach offenbart hat (...)

Wir danken dir, Herr Jesus Christus, weil wir zum Glauben gekommen unwandelbare Zuversicht haben.

²²⁾ Vgl. K. Gamber, *Domus ecclesiae* 79 ff.

²³⁾ Vgl. K. Gamber, *Die frühchristliche Hauskirche nach Didascalia Apostolorum* II 57,1–58,6, in: *Studia Patristica XI* (= Texte und Untersuchungen, in Druck); ders., *Domus ecclesiae* 71–78.

Und nachdem er so gebetet und gepriesen hatte („doxasas“), (...) ließ er alle Brüder an der Eucharistie des Herrn teilnehmen.²⁴⁾

Das Dankgebet über den Kelch wird hier nicht mehr eigens erwähnt, wie auch in der Apostelgeschichte als Bezeichnung für die ganze Feier der Ausdruck „Brotbrechen“ (Act 2, 42) gebraucht wird; womit in beiden Fällen nicht gesagt ist, daß der Kelch am Schluß des Mahles gefehlt hat. Wichtig ist für uns jedenfalls, daß das zitierte Dankgebet in den Johannes-Akten lediglich über das Brot, und nicht über Brot und Wein zugleich gesprochen worden ist.

Wie liegen nun die Verhältnisse in der ebenfalls schon einmal erwähnten Ägyptischen Kirchenordnung? Hier finden wir anlässlich der Vorschriften für die Bischofsweihe, ganz deutlich bereits ein Eucharistiegebet, das über Brot und Wein gemeinsam gesprochen worden ist. Doch scheint dieser Text jünger zu sein als der Hauptteil der übrigen Stücke der Kirchenordnung; an anderer Stelle ist nämlich anlässlich der Taufeucharistie ganz deutlich von verschiedenen Dankgebeten die Rede. Es heißt hier:

Die Diakone sollen dem Bischof das Opfer herbeitragen. Er spricht das *Dankgebet über das Brot*, weil es das Fleisch Christi ist (*figura carnis Christi est*), und *über den Kelch* mit dem Blut, weil es Christi Blut ist, das vergossen worden ist für alle, die an ihn glauben, und *über Milch und Honig*, die gemischt sind zur Erfüllung der Verheißung an den Vätern, weil er gesprochen hat: Ich will euch das Land geben, das von Milch und Honig fließt. Er spricht das *Dankgebet über das Wasser*, das er hervorbringt zum Hinweis auf die Taufe, damit auch der innere Mensch an seinem geistigen Teil ähnlich wie der Leib begnadigt werde.²⁵⁾

Es ist bei der Taufeucharistie also von vier Dankgebeten die Rede: über das Brot, über den Kelch, über Milch und Honig, sowie über das Wasser.

Außer den bereits zitierten Segensformeln in der Didache sind uns keine weiteren christlichen Dankgebete über den eucharistischen Kelch erhalten geblieben; doch liegt ein solches, wie bereits J. A. Robinson nahegelegt hat, allem Anschein nach dem bekannten Todesgebet des Polykarp von Smyrna (+ 156) zugrunde.²⁶⁾ Es muß hier auf die ausführlichen Darlegungen Robinsons verwiesen werden — seine Gedankengänge wurden auch von v. d. Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit 238–240, übernommen —; wir bringen hier nach Auslassung der situationsbedingten Stellen und nach Änderung der Ich- in die Wir-Form den mutmaßlichen Text des Dankgebets:

Herr, Gott, Allherrscher,²⁷⁾ Vater deines geliebten und gebenedeiten Knechtes Jesus Christus, durch den wir die Kenntnis von dir erlangt haben, Gott der Engel und Mächte und der gesamten Schöpfung und der ganzen Schar der Gerechten, die vor dir gelebt haben.

Wir benedeien dich, weil du uns gewürdigt hast, teilzunehmen (...) am Kelch deines Christus zur Auferstehung ins ewige Leben, in der

²⁴⁾ Vgl. K. Gamber, in: Ostkirchl. Studien 16 (1967) 33–42, bes. 36 f.

²⁵⁾ Vgl. Botte, La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte.

²⁶⁾ J. A. Robinson, Liturgical Echoes in Polycarp's Prayer, in: Expositor 9 (1899) 63–72.

²⁷⁾ Vgl. Apoc 4, 8; 11, 17; 15, 3; 16, 7; 21, 22. Es handelt sich deutlich um eine Wendung aus der Liturgie.

Unvergänglichkeit des Heiligen Geistes (...) Deshalb und für alles loben wir dich, benedeien wir dich und verherrlichen wir dich, durch deinen ewigen und himmlischen Hohenpriester Jesus Christus, deinen geliebten Knecht. Durch den dir, mit ihm und dem Heiligen Geiste, die Ehre wird jetzt und in den kommenden Äonen. Amen.²⁸⁾

Bevor die Frage nach der Gestalt des Eucharistiegebets im Neuen Testament und in der Zeit der Apostolischen Väter gestellt wird — unser eigentliches Thema —, mußte zuerst ein möglichst sicheres Fundament gelegt werden. Wir fanden ein solches einmal in den Benediktionsformeln des Judentums zur Zeit Jesu, dann in den frühesten überlieferten liturgischen Gebetstexten des Christentums, die aus dem 2. und 3. Jh. stammen. Weitere Texte werden noch genannt werden, so das Eucharistiegebet im Clemensbrief und die „oblato“ in den Fragmenta Ariana. Mit Hilfe dieser beiden festen Punkte, so hoffen wir, wird es möglich sein, das noch fehlende Mittelglied, das Eucharistiegebet im Neuen Testament seiner Gestalt und z. T. auch seinem Wortlaut nach zu erkennen.

II

A. Baumstark hat vor über 40 Jahren die allgemeine Meinung der Liturgiker formuliert, wenn er sagt: „Ein Widerhall christlicher Gemeindelieder, ein Widerhall christlichen Gebetes, welches bereits formelhafter Fertigung entgegengieht, durchzieht schon die paulinischen Briefe und die Apokalypse.“²⁹⁾ Mit dieser allgemeinen Feststellung hat man sich in der Regel auch begnügt.³⁰⁾

So sicher es ist, daß das Eucharistiegebet — von den kurzen Berakha-Formeln in der Didache, von denen bereits die Rede war, abgesehen — im 1. Jahrhundert noch nicht schriftlich fixiert war und noch nicht wie später in eigenen Liturgiebüchern tradiert worden ist, so sicher dürfte doch auch sein, daß das Eucharistiegebet damals schon nach ganz bestimmten Gesichtspunkten aufgebaut und bereits weitgehend formelhaft geworden war. Es konnte nicht jeder Vorsteher der Gemeinde die Dankgebete in allem so sprechen, wie es ihm beliebte.

Wenn die Dankgebete von Anfang an an bestimmte Formen gebunden waren, ist zu erwarten, daß formelhafte Wendungen dieser Gebete im Neuen Testament einen Niederschlag gefunden haben, neben Wendungen aus anderen liturgischen Gebeten sowie aus Gemeindeliedern. Uns interessieren hier vom Thema her nur Anklänge an das Eucharistiegebet. Solche gilt es nun im Neuen Testament zu finden. Dabei werden uns die Erkenntnisse des 1. Teils unserer Untersuchung zu Hilfe kommen; Erkenntnisse, die aus der Form, dem Aufbau und dem Inhalt der vorchristlich-jüdischen und der nachapostolisch-frühchristlichen Texte gewonnen werden. Es geht also vor allem um den Vergleich mit den genannten Texten.

Wir beginnen mit drei Stellen in den Apostel-Briefen, die schon rein formal betrachtet, eine Berakha darstellen,³¹⁾ nämlich Eph 1, 3 ff., 1 Petr 1, 3 ff.

²⁸⁾ Auf die formalen und inhaltlichen Beziehungen zum Dankgebet nach Tisch in Didache 10, 3–4 kann hier nur kurz verwiesen werden.

²⁹⁾ A. Baumstark, Die Messe im Morgenland (= Sammlung Kösel Nr. 8) 18.

³⁰⁾ Auf einige paulinische Texte hat Lietzmann, Messe und Herrenmahl 178–180 hingewiesen.

³¹⁾ Allgemein zum paulinischen Dankgebet: P. Schubert, Form und Function of the Pauline Thanksgivings (= Beihefte zur Zeitschrift für neutestamentl. Wissen-

und II Cor 1, 3 ff. Alle genannten Stellen beginnen mit der gleichen Formel:
Gebenedeit ist der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus.

Zuerst der Anfang der Epheser-Stelle:³²⁾

Gebenedeit ist der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus, der uns gesegnet hat mit allem geistigen Segen aus Himmelhöhen in Christus. Er hat uns auserwählt in ihm vor Grundlegung der Welt, heilig zu sein und ohne Fehl vor seinem Angesicht in Liebe. Er hat uns vorherbestimmt durch Jesus Christus, ihm Kinder zu werden nach dem Wohlgefallen seines Willens, zum Preis der Herrlichkeit seiner Gnade, mit der er uns begnadigt hat in dem Geliebten. In ihm haben wir die Erlösung durch sein Blut, die Vergebung der Sünden.³³⁾

Und nun die Petrus-Stelle:

Gebenedeit ist der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus, der uns aus seiner großen Barmherzigkeit durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten wiedergeboren hat zu lebendiger Hoffnung, zu einem unvergänglichen, unbefleckten und unverwelklichen Erbe, das im Himmel für uns aufbewahrt ist.

Mit der gleichen Berakha-Einleitung wie in den vorausgenannten Beispielen beginnt auch die Stelle II Cor 1, 3—4:

Gebenedeit ist der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus, der Vater der Erbarmungen und der Gott allen Trostes. Er tröstet uns in all unserer Bedrängnis . . .

Während hier bald schon die Berakha-Form wieder verlassen wird, wird diese an der Epheser-Stelle, der wir uns nun zuerst zuwenden wollen, weitergeführt. Der bisher zitierte Text schloß:

... In ihm haben wir die Erlösung durch sein Blut, die Vergebung der Sünden: nach dem Reichtum seiner Gnade, die er hat überströmen lassen über uns in aller Weisheit und Einsicht.

Er hat uns kundgetan das Geheimnis seines Willens, nach seinem Ratschluß, wie er ihn bei sich beschlossen hatte: in der Heilsordnung der Fülle der Zeiten alles in Christus als Haupt zu vereinen, alles im Himmel und alles auf Erden. In ihm wurden wir auch zu Erben gemacht, dazu vorherbestimmt nach der Gnadenwahl dessen, der alles wirkt nach dem Ratschluß seines Willens, damit wir seien zum Preis seiner Herrlichkeit, die wir zuvor (schon) auf Christus unsere Hoffnung gesetzt haben (. . .)

In ihm sind wir (im Briextext: seid ihr) auch, zum Glauben gekommen, besiegelt worden mit dem Geist der Verheißung, dem Heiligen, der da ist das Angeld auf das Erbe, zum Loskauf seines Eigentums, zum Preise seiner Herrlichkeit.

schaft 20, Berlin 1930]. Der Verfasser sieht zu wenig die liturgischen Zusammenhänge.

³²⁾ Allgemein: J. Cambier, La bénédiction d'Eph 1, 3–14, in: Zeitschrift für neutestamentl. Wissenschaft 54 (1963) 58–104 (mit umfassenden Literaturhinweisen); F. Mussner, Das Volk Gottes nach Eph 1, 3–14, in: Concilium 1 (1965) 842–847.

³³⁾ Mit diesem 1. Teil der Berakha Eph 1, 3 ff ist formal und inhaltlich zu vgl. das jüdische Mincha-Gebet (vgl. Hirsch, Israels Gebete 390 ff.), wo es nach der typischen Einleitung heißt: „... der gute Gnaden erweist (vgl. Eph 1, 3) und alles besitzt und der Verheißungen der Väter gedenkt und einen Erlöser bringt (vgl. Eph 1, 6) den Kindern ihrer Kinder um seines Namens willen (vgl. Ps 22, 3; 105, 8) in Liebe (vgl. Eph 1, 4)“. Besonders zu beachten ist die Schlußwendung „in Liebe“, die auch an der Eph-Stelle einen Teil der Berakha abschließt.

Dreimal finden wir in diesem Text die Wendung „zum Preis seiner Herrlichkeit“ (1, 6; 1, 12; 1, 14), und zwar jeweils am Schluß desjenigen Teils, der vom Gnadenwirken des Vaters, der vom Sohn und der vom Gnadenwirken des Heiligen Geistes handelt.

Kaum an einer anderen Stelle im Neuen Testament finden wir eine so deutliche Betonung des Wirkens der Dreifaltigkeit wie gerade hier, wie auch die göttliche Dreiheit – vom Taufbefehl abgesehen (Matt 28, 19) – nirgends wohl so klar ausgesprochen wird.³⁴⁾

Dabei sind es an der zitierten Stelle im Epheser-Brief keine trockenen, schulmäßigen Aussagen über die Trinität, wie man sie in späteren liturgischen Texten (nach den Konzilien von Nicäa und Konstantinopel) immer wieder antreffen kann. Hier ist der Glaube an die göttliche Dreifaltigkeit noch lebendige Glaubenswirklichkeit, bezogen auf die Gemeinde Christi auf Erden.

Die weitere Auswertung dieser Tatsache ist Aufgabe der Exegeten und Dogmatiker. Den Liturgiker interessiert die Epheser-Stelle vor allem in formaler Hinsicht. Über die typische Berakha-Einleitung wurde bereits gesprochen. Bemerkenswert ist die Weiterführung mit einer Partizipalkonstruktion und einer Reihe von Relativsätzen – auch hier wieder eine Parallele zu den jüdischen Texten –, wobei der ganze Text, grammatikalisch gesehen, aus einem einzigen Satz besteht; was naturgemäß im Deutschen fast nicht wiedergegeben werden kann, wie überhaupt die Schönheit dieses Dankgebets nur im griechischen Urtext ganz offenbar wird.

In inhaltlicher, vor allem aber in formaler Hinsicht besteht eine deutliche Beziehung zwischen unserer Epheser-Stelle und dem sogenannten Christus-Hymnus im Kolosser-Brief (1, 12 ff.), der die Exegeten immer wieder beschäftigt hat.³⁵⁾ Die Berakha-Form ist hier nicht auf den ersten Blick zu erkennen, da die typische Einleitung fehlt. Doch wird hier ganz deutlich mit „gratias agentes deo patri“ (1, 12) die Berakha-Einleitung einige Verse vorher (1, 3):

Gratias agimus deo et patri domini nostri Jesu Christi
wieder aufgegriffen. Eine solche Einleitung ist also hier zu ergänzen. Übereinstimmung besteht, schon rein formal gesehen, zwischen der Epheser- und Kolosser-Stelle im Vorkommen der gleichen Wendung: „In ihm haben wir die Erlösung, die Vergebung der Sünden“ (Eph 1, 7; Col 1, 14), womit in beiden Fällen der christologische Teil des Dankgebets eingeleitet wird. Über die inhaltlichen Beziehungen wird noch zu reden sein.

Der wichtige Text (Col 1, 12–20) lautet (wir ergänzen dabei den fehlenden Berakha-Anfang):

(Wir danken dem [oder: Gebenedeit ist der] Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus,) der uns befähigt hat, am Erbe der Heiligen im Lichte teilzunehmen, der uns herausgerissen aus der Macht der Finsternis

³⁴⁾ Vgl. F. Kronseder, Im Geheimnis (Regensburg 1949) 95 ff.

³⁵⁾ G. Harder, Paulus und das Gebet (1936) meint, Col 1, 15–20 sei „aus jüdischem Gut entstanden“ (S. 47–51); nach E. Norden, Agnostos Theos (1913) stammt die Stelle in ihren Grundlagen „aus den Kreisen des hellenisierten Judentums“, E. Käsemann, Eine urchristliche Tauf liturgie, in: Festschrift Rud. Bultmann, Eine urchristliche Tauf liturgie, in: Festschrift Rud. Bultmann (1949) 133–148, hält Col 1, 15–20 für eine Gemeindehomologie, in der ein vorchristlicher (gnostischer) Hymnus christlich bearbeitet worden sei.

und hineingeführt hat in das Reich des Sohnes seiner Liebe. In ihm haben wir die Erlösung, die Vergebung der Sünden.

Er ist das Bild des unsichtbaren Gottes,
der Erstgeborene (vor) aller Schöpfung,
denn in ihm ist alles erschaffen
im Himmel und auf Erden:
das Sichtbare und das Unsichtbare,
seien es Throne oder Herrschaften,
Gewalten oder Mächte.
Alles ist durch ihn und für ihn erschaffen.
Und er ist vor allem,
und alles hat in ihm seinen Bestand.
Und er ist das Haupt des Leibes der Kirche.
Er ist (zugleich) der Anfang,
der Erstgeborene aus den Toten,
auf daß er in allem den Vorrang habe.
Denn es hat (Gott) gefallen,
die ganze Fülle in ihm wohnen zu lassen
und durch ihn alles zu versöhnen,
was im Himmel und was auf Erden ist,
Frieden stiftend durch das Blut seines Kreuzes.

Es wird hier fast auf den ersten Blick deutlich, daß dieser Text den zuerst angeführten durch seine prägnante liturgische Formulierung sowie durch seine Hymnen-Ähnlichkeit übertrifft; ja es liegt hier, wenn nicht alles täuscht, ein bereits weitgehend fixierter liturgischer Text vor.

Es gilt nun seinen Platz im Gottesdienst der urchristlichen Gemeinde zu bestimmen. In einer eigenen Studie wurde auf Beziehungen hingewiesen, die zwischen unserem Text, vor allem, was dessen erster Teil, die eigentliche Berakha, betrifft, und der Berakha beim jüdischen Kiddusch bestehen.³⁶⁾ Wir haben ein Beispiel des betreffenden jüdischen Gebets-Textes, der an den einzelnen Tagen geringfügige Änderungen und Zusätze erhalten konnte, oben bereits wörtlich angeführt.³⁷⁾

Es genügt hier nochmals auf folgende Zusammenhänge hinzuweisen: Wie im jüdischen Text für die Auserwählung Israels „vor allen Völkern“ gedankt wird, so an der Colosser-Stelle für die Auserwählung, um „am Erbe der Heiligen in Lichte teilzunehmen“ (1, 12). Und wie im vorchristlichen Text die Erlösung des Gottesvolkes aus der Knechtschaft Ägyptens im Vordergrund steht, so hier die Erlösung „aus der Macht der Finsternis“ (1, 13). Und wie schließlich die Israeliten von Gott ins Gelobte Land geführt worden sind, so wurden die Gläubigen „hineingeführt in das Reich des Sohnes“ (1, 13).

Denselben Sachverhalt wie hier finden wir zu Beginn der schon zitierten Berakha im Epheser-Brief vor. Darin wird der Vater gepriesen für die „Aus-

³⁶⁾ K. Gamber, Anklänge an das Eucharistiegebet bei Paulus und das jüdische Kiddusch, in: Ostkirchl. Studien 9 (1960) 254–264.

³⁷⁾ Was die Parallel-Stelle Eph 1, 3–14 betrifft, so hat S. Lyonnet, La bénédiction d'Eph 1, 3–14 et son arrièreplan judaïque, in: A la rencontre de Dieu. Memorial A. Gelin (Le Puy 1961) 341–352, bereits auf Zusammenhänge zu synagogalen Gebets-texten aufmerksam gemacht, und zwar zum Gebet „Ahabah rabah“, von dem oben in Anm. 15 bereits die Rede war. Deutlicher sind jedoch die von uns angenommenen Beziehungen zur Kiddusch-Berakha.

erwählung schon vor Grundlegung der Welt" (1, 4), für die Vorherbestimmung zur Kindschaft (1, 5) und für die Begnadigung „durch den Geliebten (Sohn)" (1, 6).

Es läßt sich weiterhin nachweisen, daß die angeführten Gedankengänge typisch sind für das frühchristliche Eucharistiegebet, daß also eine direkte Abhängigkeit all dieser Texte von jüdischen Berakha-Formeln, vor allem der Kiddusch-Berakha, vorhanden ist. Es können hier nur einige Beispiele angeführt werden. Zu nennen ist vor allem der 1. Teil des Dank- und Bittgebets, wie es am Schluß des (1.) Clemens-Briefes zu finden ist und über das andernorts ausführlich gehandelt wurde:³⁸⁾

(Wir danken dir, o Gott,) Schöpfer des Alls,
durch deinen geliebten Knecht Jesus Christus,
durch den du uns berufen hast aus der Finsternis ins Licht,
von der Unwissenheit zur Erkenntnis deines Namens,
damit wir auf deinen Namen hoffen,
der Leben gibt allen Geschaffenen,
der du die Augen unserer Herzen aufgeschlossen hast,
daß wir dich erkennen,
den einzig Höchsten unter Höchsten,
den Heiligen, ruhend in den Heiligen,
der demütigt den Stolz der Prahler,
der zuschanden macht die Anschläge der Heiden,
der erhebt die Demütigen und demütigt die Erhabenen,
der reich macht und der arm macht,
der Tod und Leben schafft,
den einzigen Wohltäter der Geister
und den Gott allen Fleisches,
der hineinsieht in die Abgründe,
der überwacht die Werke der Menschen,
den Helfer der Gefährdeten,
den Heiland der Verzweifelten,
den Schöpfer und Leiter jeglichen Geistes.³⁹⁾
Der du schaffst die vielen Völker auf der Erde
und aus allen jene auserwählt hast, die dich lieben,
durch Jesus Christus, deinen geliebten Knecht,
durch den du uns erzogen, geheiligt und geehrt hast.^{39a)}

Im Gebet des Clemens-Briefs, dessen 1. Teil wir eben zitiert haben, finden wir gleich zu Beginn, fast wörtlich wie im Colosser-Brief (1,13) den Dank für die Berufung „aus der Macht der Finsternis"; am Schluß wird wie dort die Auserwählung erwähnt. Neu gegenüber den zitierten Paulus-Stellen ist bei

³⁸⁾ K. Gamber, Das Papyrusfragment zur Markusliturgie und das Eucharistiegebet im Clemensbrief, in: Ostkirchl. Studien 8 (1959) 31–45. Früher erblickte man in diesem Gebet ein Gemeindegebet; vgl. E. von der Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit 192–207, 329–330 (griech. Text).

³⁹⁾ Mit dem Dankgebet im Clemens-Brief ist der 2. Teil des jüdischen Mincha-Gebets (Hirsch, Israels Gebete 390 ff.) zu vergleichen, wo es heißt: „... der du versorgst die Lebenden mit Gnade, belebst die Toten mit großem Erbarmen, stüttest die Fallenden und heilst die Kranken und lösest die Gefangenen und hältst die Treue denen gegenüber, die im Staub liegen"; vgl. auch Anm. 33.

^{39a)} Auf inhaltliche, vor allem aber formale Beziehungen zu einem römischen Dankgebet aus dem 4./5. Jh. (vgl. Ephem. lit. 74, 1960, 103–114) soll hier nur kurz verwiesen werden.

Clemens der Dank für die Erkenntnis („Gnosis“) Gottes; die durch den „geliebten Knecht Jesus Christus“ den Gläubigen gebracht worden ist, ein Thema, das jedoch auch in den kurzen Berakha-Formeln der Didache zu finden ist, so im Dankgebet über das Brot (9,3):

Wir danken dir unser Vater für das Leben und die Erkenntnis,
die du uns kundgetan hast durch Jesus deinen Knecht.

Der Dank für die Erkenntnis kommt übrigens auch zu Beginn des bereits zitierten Todesgebetes des Polykarp vor. Allen drei Texten gemeinsam ist schließlich die alttestamentliche Bezeichnung Christi als „Knecht“ („puer“) Gottes, die in späteren liturgischen Texten nur mehr selten zu finden ist, vor allem noch in einigen ägyptischen.⁴⁰⁾

Mit dem Gedankengang der Epheser- und Colosserbrief-Stelle stimmt weiter überein das oben zitierte Dankgebet in den Johannes-Akten, wobei eine Ähnlichkeit mit den Benediktionsformeln in der Didache nicht zu übersehen ist; ferner ist hier zu erwähnen ein Eucharistiegebet (Oblatio), das der unbekannte Verfasser der sog. *Fragments Arianas* (um das Jahr 400) als bei den Katholiken seiner Heimat (wahrscheinlich Sirmium)⁴¹⁾ in liturgischem Gebrauch befindlich bezeichnet:

... Qui incomparabili tuae bonitatis honestate lucem in tenebris fulgere dignatus es, mittens nobis Iesum Christum suspiratorem animarum nostrarum.

Qui nostrae salutis causa humiliando se ad mortem usque subiecit, ut nos ea quae Adam amiserat immortalitate restitutos efficeret sibi heredes et filios.

Cuius benignitatis gratias tuae tantae magnanimitati, quibusque laudibus nec sufficere possumus, petentes de tua magna et flexibili pietate accepto ferre sacrificium istud, quod tibi offerimus stantes ante conspectum tuae divinae pietatis, per Iesum Christum dominum et deum nostrum. Per quem petimus et rogamus (...)⁴²⁾.

Auch in diesem relativ späten Text – er stammt vermutlich aus dem 3./4. Jh. – finden wir den Dank für die Erleuchtung in der Finsternis (lucem in tenebris fulgere dignatus es) und für das Geschenk der Unsterblichkeit und der Sohnschaft (efficeret sibi heredes et filios): eine bemerkenswerte Kontinuität der Themen des Eucharistiegebets.

Wir beschäftigen uns nun mit dem christologischen Passus der Colosser-Stelle (1,15–20). Die paulinische Christologie leuchtet hier in ihrer ganzen Erhabenheit auf, zugleich in einer Prägnanz wie sonst nicht mehr in den Briefen des Apostels. Es lassen sich dabei zwei parallele Glieder erkennen: im 1. Teil wird Christus gleich zu Beginn der „Erstgeborene aller Schöpfung“ (1,15) genannt, im 2. Teil des christologischen Passus wird er als der „Erstgeborene aus den Toten“ (1,18) bezeichnet; des weiteren als das „Haupt des Leibes der Kirche“ (1,18).

⁴⁰⁾ So im Abendgebet bei der Sabbat-Agape; vgl. Ostkirchl. Studien 7 (1958) 58 und im Eucharistiegebet der Ägyptischen Kirchenordnung (Apostol. Überlieferung Hippolyts); vgl. die griechische Rückübersetzung von K. Gamber, in: Ostkirchl. Studien 17 (1968) 44–47.

⁴¹⁾ Vgl. Gamber, *Codices liturgici* (2. Aufl.) 114 f.

⁴²⁾ Nach A. Mai bzw. G. Mercati herausgegeben von Mohlberg-Eizenhöfer-Siffrin, *Sacramentarium Veronense* (Roma 1957) 202.

Ganz ähnlich wie Col 1, 15–18a lautet eine Stelle im weiteren Verlauf der Berakha des Epheser-Briefes (1, 20–23):

... nach der Kraft seiner Stärke,
die er wirksam erwiesen hat in Christus,
da er ihn von den Toten erweckte
und ihn zu seiner Rechten im Himmel setzte,
hoch über jede Macht und Gewalt und Herrschaft
und über jeden Namen, der genannt wird
nicht nur in dieser Weltzeit, auch in der künftigen:
Alles hat er ihm zu Füßen gelegt,
und er hat ihn zum Haupte gemacht
über alles für seine Kirche,
die da ist sein Leib,
die Fülle dessen, der alles in allem erfüllt.^{42a)}

Auch hier in der Epheser-Stelle finden wir denselben Hinweis auf Christus als das Haupt der Kirche und auf seine Erhöhung über alle Macht und jeglichen Namen, sowie von der Zerschlagung der feindlichen Mächte, wie in der Colosser-Stelle.

Mit all dem, was wir bisher als Themen des urchristlichen Eucharistiegebets feststellen konnten, stimmt das überein, was fast hundert Jahre nach der Niederschrift der Briefe des Apostels Justinus der Märtyrer († 167) als Thema des Dankgebets anführt:

Er (Christus) wollte nämlich, daß wir Gott danksagen sowohl dafür, daß er die Welt mit allem, was in ihr ist, um des Menschen willen erschaffen hat, wie auch dafür, daß er uns von der Schlechtigkeit, in der wir lebten, befreit hat (vgl. Col 1,13), als auch dafür, daß er die Mächte und Kräfte durch den, der nach seinem Willen leidensfähig geworden ist, vollständig niedergeschlagen hat (vgl. Eph. 1, 21).⁴³⁾

Fassen wir das Bisherige zusammen: Als Hauptthema des urchristlichen Eucharistiegebets, wie es an einigen Stellen der Briefe der Apostel einen Niederschlag gefunden hat, ergibt sich der Dank für unsere Auserwählung und Erlösung durch Christus. In einem anschließenden christologischen Passus wird dieser Gedanke näher entwickelt, wobei betont wird, daß Christus nun im Himmel thront als erhöhter Kyrios, hoherhaben über alle Kreatur (Eph. 1, 21–23; Col 1, 17).

Auf die Aussage, daß Christus „das Haupt des Leibes der Kirche“ (Col 1,18) ist,⁴⁴⁾ muß im folgenden noch etwas eingegangen werden, vor allem im Hinblick auf den Ritus des heiligen Mahles.

^{42a)} Zur Stelle vgl. P. Merendino, Das ist mein Leib – für euch, in: ALW X, 1 (1967) 110–124, vor allem 116, wo in Anm. 18 hinsichtlich des „pleroma“ auf V. Warnach und F. Mußner zur Stelle verwiesen wird. Die sakramental-pneumatische Deutung Mußners gewinnt durch die Annahme, daß es sich hier um den Niederschlag eines liturgischen Gebetes handelt, an Wahrscheinlichkeit. Auffällig ist ferner, daß „pleroma“ auch an der oben zitierten Parallel-Stelle Kol 1.19 gebraucht wird. Hingewiesen sei schließlich auf die Worte „Pleroma des Glaubens“, des Heiligen Geistes, womit der Priester in der byzantinischen Liturgie den einen Hostienpartikel in den Kelch fallen läßt.

⁴³⁾ Justin, Dial. 41, 1 (PG 6, 363 B); vgl. P. Drews, Untersuchungen über die clementinische Liturgie (= Studien zur Geschichte des Gottesdienstes II/III, Tübingen 1906) 72, wo auf weitere Zusammenhänge aufmerksam gemacht wird.

⁴⁴⁾ Vgl. C. Colpe, Zur Leib-Christi-Vorstellung im Epheserbrief, in: W. Eltester, Judentum-Christentum-Kirche 172–187.

Die Bezeichnung Christi als Haupt des Leibes der Kirche steht ganz deutlich im Zusammenhang mit der Leibsymblik des eucharistischen Brotes, von der Paulus I Cor 10,16–17 spricht:

Das Brot, das wir brechen, ist es nicht die Gemeinschaft mit dem Leib des Herrn? Denn wie es (nur) ein Brot (ist, das wir brechen), so sind wir viele ein Leib, denn wir nehmen alle an dem einen Brote teil.

Ein Zweifaches wird hier ausgesagt: Durch das eucharistische Brot treten wir in Gemeinschaft mit dem (sakramentalen) Leib Christi, aber auch in Gemeinschaft mit dem mystischen Leib Christi, der Kirche, von dem, wie es Col 1, 18 und Eph 1, 23 heißt, er das Haupt ist.

Dieser Gedanke hat seine Wurzeln in der Feier des jüdischen Mahles. Wir finden hier, wie bereits dargelegt, zu Beginn des Essens das Brotbrechen, und zwar unmittelbar nach der Kiddusch-Berakha. Der Hausvater bricht hier nach einer (abermaligen) kurzen Berakha einen Brotlaib und teilt ihn an die Anwesenden aus. Jeder muß ein Stück davon nehmen und essen.

Dieser jüdische Brauch hatte von Anfang an folgenden Sinn: Indem alle von dem einen Brot essen, sollte schon vor der Mahlzeit im Symbol eine „Eßgemeinschaft“ hergestellt werden. Es durfte sich nach der Vorschrift des Talmud (jer. Ber. f. 10) auch keiner mehr später der Tischrunde anschließen.⁴⁵⁾

Der Ritus des jüdischen Brotbrechens erhielt seine letzte Vollendung und Sinngebung durch Jesus. Beim letzten Abendmahl gab er seinen Aposteln in dem Brot, das er (nach jüdischer Sitte) zu Beginn brach und austeilte, seinen eigenen Leib. Die Jünger sollten dadurch mit ihm, aber auch untereinander in innigste Gemeinschaft treten: „Weil es ein Brot ist, so sind wir viele ein Leib“.

Aber noch mehr: Es scheint nicht zufällig zu sein, daß gerade in unsern beiden Berakha-Texten aus den Briefen des Apostels die Tatsache, daß Christus das Haupt des Leibes der Kirche ist, so stark im Vordergrund steht, besonders auch wenn man bedenkt, daß dieser Gedanke fast wörtlich in zwei verschiedenen Texten (Eph 1, 23; Col 1, 18) zu finden ist.

Wie eingehend dargelegt, haben wir in ihnen einen Niederschlag des paulinischen Eucharistiegebets zu Beginn des heiligen Mahles zu sehen, vor allem wegen der gedanklichen Beziehungen zu jüdischen Kiddusch-Texten. Nun ist aber für uns von Bedeutung, daß im jüdischen und (im Anschluß an das Letzte Abendmahl) auch im urchristlichen Mahl der Kiddusch-Berakha das Brotbrechen unmittelbar gefolgt ist. Es dürfte demnach der Hinweis auf die Leibsymblik in den Dankgebeten Eph 1 und Col 1 durch das unmittelbar folgende Brotbrechen bedingt sein.

Ein weiterer Gedanke scheint wichtig zu sein: Die feierlichen christologischen Aussagen, die wir in unseren Texten kennengelernt haben, hatten einen ganz bestimmten Zweck. In ihnen sollte sich der Befehl des Herrn erfüllen: „Tuet dies zu meinem Gedächtnis!“ (I Cor 11, 24.26; Luc 22, 19). Es war nicht, wie im heutigen Canon, eine einfache „memoria“ (in einer kurzen „Unde et memores“-Formel), sondern ein hymnenartiges Sprechen über die Person des Herrn und die großen Heilstaten Gottes.

⁴⁵⁾ Vgl. Lietzmann, Messe und Herrenmahl 208. — Hinsichtlich späterer liturgischer Bräuche, die auf das gemeinschaftsbildende Element der Eucharistie hinweisen vgl. J. A. Jungmann, Fermentum, in: Colligere Fragmenta. Festschrift Alban Dold (Beuron 1952) 185–190.

Auch hier wieder die Parallele zum feierlichen jüdischen Mahl. Wie daselbst in der Kiddusch-Berakha das Gedächtnis an den Auszug aus Ägypten vollzogen wird („Dieser Tag... ist das Gedächtnis an den Auszug aus Ägypten“), so in der christlichen Eucharistiefeier das Gedächtnis an den Transitus des Herrn vom Tod zum Leben und der Dank für die Gnadenfülle, die für uns aus diesem Heilsgeschehen geflossen ist.

Es gilt aber auch hier, was R. Schütz einmal sagt: „Die erhabene Gebetsstimmung, die Überzeugung, daß der Auferstandene errettet, das Bewußtsein der göttlichen Erwählung, die selige Erwartung des Endes und der Ankunft des Herrn haben dem altchristlichen Gottesdienst jene unnachahmliche Höhenlage verliehen, auf der das Neue Testament sich bewegt.“ Und er fügt hinzu: „Bisweilen haben wir in den neutestamentlichen Schriften schon festgewordenes Traditionsgut vor uns, das in der literarischen Formulierung den liturgischen Klang der lebendigen Sprache deutlich verrät.“⁴⁶⁾

Ein Gedanke ist bis jetzt noch nicht behandelt worden: die Verbindung von Dankgebet und Bittgebet. Diese Verbindung konnten wir bereits in der eingangs zitierten Berakha aus dem Buch Nehemias feststellen, sie ist noch heute ein wesentliches Element der synagogalen Liturgie und kennzeichnet auch das Schemone-Ezre-Gebet. Als Beispiel aus den paulinischen Briefen ist hier in erster Linie wieder die schon mehrfach erwähnte Berakha im Epheser-Brief anzuführen. Der Text des Bittgebets am Schluß lautet hier (3, 14–21):

Deshalb beuge ich meine Knie vor dem Vater,
von dem jede Vaterschaft im Himmel und auf Erden ihren Namen hat,
er gebe euch nach dem Reichtum seiner Herrlichkeit,
durch seinen Geist am inneren Menschen zu erstarken,
daß Christus durch den Glauben in euren Herzen wohne,
daß ihr in Liebe verwurzelt und gegründet seid,
um mit allen Heiligen zu begreifen,
welches die Breite und die Länge, die Tiefe und die Höhe ist,
und zu erkennen die alle Erkenntnis überragende Liebe Christi,
damit ihr erfüllt werdet zur ganzen Fülle Gottes.
Dem aber, der mächtig ist, unendlich mehr zu tun,
als wir erbitten und erdenken können,
nach der Kraft, die wirksam ist in uns:
Ihm die Herrlichkeit in der Kirche und in Christus Jesus
bis in alle Geschlechter der ewigen Zeiten. Amen.

In derselben Berakha findet sich zuvor noch folgendes ganz ähnliches Bittgebet (1, 17–19):

Der Gott unseres Herrn Jesus Christus, der Vater der Herrlichkeit, gebe euch den Geist der Weisheit und Offenbarung in seiner Erkenntnis, erleuchtete Augen des Herzens, um zu erkennen, welches die Hoffnung seiner Berufung sei, welches der Reichtum seines Erbes in den Heiligen und welches die überragende Größe seiner Macht an uns den Gläubigen.

Die Gebete sind innerhalb der Briefe in der indirekten Rede abgefaßt. E. Orphal hat deshalb mit Recht betont: „Das Silber der direkten Rede muß aus seiner Legierung mit dem Briefstil zurückgewonnen werden.“⁴⁷⁾ Erst dann wird die ganze Schönheit dieser Gebete offenbar werden. In ihnen geht es

⁴⁶⁾ R. Schütz, in: Zeitschrift für neutestamentl. Wissenschaft 21 (1922) 182 f.

⁴⁷⁾ E. Orphal, Das Paulusgebet (Gotha 1933) 3.

nicht um alltägliche Dinge, sondern in erster Linie um die Erkenntnis Gottes und seines Gnadenwirkens. So auch im folgenden Text aus dem Colosser-Brief (1,9–12):

(Wir hören nicht auf für euch zu beten), ihr möget erfüllt werden mit der Erkenntnis seines Willens in aller geistlichen Weisheit und Einsicht, damit ihr des Herrn würdig wandelt und ihm so wohlgefällig werdet. Ihr möget in allen guten Werken Frucht bringen und wachsen in der Erkenntnis Gottes. Ihr möget mit aller Kraft ausgerüstet werden nach der Macht seiner Herrlichkeit zur vollen Geduld und Langmut.

Auch das muß einmal mit aller Deutlichkeit gesagt werden: die zitierten Gebete zeigen eine geistige Höhe, die in der Folgezeit nicht mehr erreicht worden ist. Die Geschichte des Eucharistiegebets war also kein Weg von einer einfachen Gestalt zu immer reicher und vollkommener werdenden Formen, sondern ein Abstieg von einer steilen Höhe. Dies wird im folgenden Text, dem 2. Teil des bereits zitierten Dankgebets im Clemens-Brief, offenbar. Hier wird auch schon um mehr alltägliche Dinge gebetet:

Wir bitten dich, o Herr, sei unser Helfer und nimm dich unser an:
die unter uns in Bedrängnis sind, errette,
der Bedrückten erbarme dich,
die Gefallenen richte auf,
den Betenden zeige dich,
die Kranken heile,
die Irrenden in deinem Volke
führe wieder auf die rechte Bahn.
Speise die Hungernden,
erlöse die Gefangenen,
mache gesund die Kranken,
tröste die Kleinmütigen.⁴⁸⁾

Erkennen sollen alle Völker, daß einzig du bist der Gott, und Jesus Christus dein Knecht, und wir dein Volk und die Schäflein deiner Weide (...)

Der du allein vermagst, dieses und noch mehr Gutes an uns zu tun: dich preisen wir durch Jesus Christus, den Hohenpriester und Leiter unserer Seelen, durch den dir Ehre und Macht jetzt und von Geschlecht zu Geschlecht in die Äonen der Äonen. Amen.

Wir Menschen von heute müssen uns fragen, wie die Christen damals diese geistige Höhe, die aus den zitierten Gebeten, wie überhaupt aus den Briefen des Apostels Paulus zu erkennen ist, verstehen und ertragen konnten.

Neben den mehr frei vorgetragenen Dank- und Bittgebeten, von denen Did 10, 7 spricht („Den Propheten aber erlaubt das Dankgebet zu sprechen wie sie wollen“) und wie sie in den Briefen des Neuen Testaments und in den Schriften der Apostolischen Väter einen Niederschlag gefunden haben, gab es, wie wir sahen, in der urchristlichen Liturgie auch bereits fixierte liturgische Texte, so die Formeln zur „Eucharistia“; wie sie in der Didache mitgeteilt werden (9, 1–10, 6).

Auch hier ist die oben besprochene Verbindung Dankgebet-Bittgebet zu beobachten. Dabei folgt der Benediktionsformel über das Brot die Bitte für die Zusammenführung „aus den vier Enden der Erde“ in das Reich Christi (9, 4);

⁴⁸⁾ Fast der gleiche Text im Papyrus von Der-Balyzeh und in der späteren Markus-Anaphora; vgl. Ostkirchliche Studien 8 (1959) 44; ebd. 7 (1958) 49.

ähnlich folgt den beiden Benediktionsformeln über den Segensbecher nach Tisch die Bitte für die Heimführung der Gläubigen „von den vier Winden“ (10, 5). Der letztere Text lautet:

Gedenke o Herr deiner Kirche. Entreiß sie allem Bösen und vollende sie in deiner Liebe. Bringe sie heim von den vier Winden, die geheiligte, in dein Reich, das du ihr bereitet hast. Denn dein ist die Macht und die Herrlichkeit in Ewigkeit.⁴⁹⁾

Es ist interessant zu beobachten, wie in der Folgezeit die *Bitte für die Kirche* fester Bestandteil fast aller Eucharistiegebete wird, wie wir sie auch im römischen Canon missae im „Te igitur“ vorfinden:

...pro ecclesia tua sancta catholica, quam pacificare custodire adunare et regere digneris toto orbe terrarum.⁵⁰⁾

In den meisten orientalischen Liturgien finden wir die Bitte für die Kirche nicht wie hier vor der Wandlung, sondern erst danach; anders in den ägyptischen Anaphora-Gebeten. Hier ist die ursprüngliche Ordnung, wie wir sie in der Didache und im römischen Canon vorfinden, noch deutlich zu erkennen. Als Beispiel sei ein Text aus dem 4. Jh. im Papyrus von Straßburg angeführt⁵¹⁾:

Es ist in Wahrheit würdig und recht und geziemend, dich, seiender Gebieter, Herr, Gott, Vater, Allherrscher, zu preisen, dir zu lobsingend, dir Dank zu sagen bei Nacht und bei Tag. Du hast den Himmel gemacht und alles in ihm, die Erde, die Meere und Flüsse und alles, was in ihnen (lebt). Du hast den Menschen geschaffen nach deinem Bild und Gleichnis: alles hast du gemacht in deiner Weisheit, in deinem wahren Licht, in deinem Sohn, unserm Herrn und Heiland Jesus Christus.

Durch ihn und mit ihm sagen wir Dank im Heiligen Geist und bringen dir dar dieses geistige Opfer, diesen unblutigen Opferdienst, den dir darbringen alle Völker vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang (...)

Wir bitten und flehen zu dir: Gedenke deiner heiligen, der einen katholischen Kirche, aller deiner Völker und Herden...

In diesem Text klingt ein Gedanke an, der für die ersten Jahrhunderte so typisch ist: das *geistige Opfer*, das vollzogen wird im „Opfer des Lobes“, ganz konkret im eucharistischen Dankgebet und in den feierlichen Liedern der Gemeinde; wie es im Hallel-Psaln 116, 13. 17 heißt:

Den Kelch des Heiles will ich nehmen
und anrufen den Namen des Herrn ...
dir opfere ich ein Opfer des Lobes.

Dieses Opfer vor allem meint die Didache, wenn sie 14, 1 vorschreibt, die Gläubigen sollen vor dem Brotbrechen ihre Sünden bekennen, „damit das Opfer rein sei“.⁵²⁾

⁴⁹⁾ Dieses Gebet ist mindestens so alt wie der 2. Timotheus-Brief, wo sich 4, 18 ganz deutlich an diese Formel anschließt und wo sogar die liturgische Doxologie angefügt ist.

⁵⁰⁾ Vgl. K. Gamber, *Canonica prex. Eine Studie über den altrömischen Meß-Canon*, in: *Heiliger Dienst* 17 (1963) 57–64, 87–95.

⁵¹⁾ Herausgegeben von M. Andrieu, *Fragments sur Papyrus de l'Anaphore de Saint Marc*, in: *Revue des sciences religieuses* 8 (1928) 489–515, mit Ergänzungen von K. Gamber, *Das Papyrusfragment zur Markusliturgie und das Eucharistiegebet im Clemensbrief*, in: *Ostkirchl. Studien* 8 (1959) 31–45.

⁵²⁾ So heißt es noch bei Justin, *Dial. c. Tryph. c. 117*: „Gebete und Danksagungen, von Würdigen vollzogen, sind die einzigen vollkommenen und Gott gefälligen Opfer.“

Eine Darbringung der Opfertgaben von Brot und Wein bei der Feier der Eucharistie drang erst später, etwa vom 2./3. Jh. an, in das Dankgebet der Messe ein.⁵³⁾ Der Gedanke des Opfer des Lobes wird bei einer Neugestaltung des Eucharistiegebets neben der Betonung des Gedächtnisses des Herrn, das in einer ausgeprägten Christologie zu erfolgen hat, von besonderer Wichtigkeit sein. Dann werden die Teilnehmer beim heiligen Mahl tatsächlich „im Namen des Herrn“ versammelt sein und wird Christus nicht nur im Sakrament, sondern auch im feierlich vorgetragenen Wort und im gesungenen Lied in ihrer Mitte gegenwärtig sein (vgl. Matth. 18, 20).⁵⁴⁾

*

Die Wurzeln des Gottesdienstes der Urkirche liegen im Judentum. Diese Tatsache dürfte aus den obigen Ausführungen deutlich geworden sein; vor allem auch, daß die Berakha von Anfang an ein wichtiges Element bei der Feier des Herrenmahls gebildet hat. Es gab damals noch nicht, wie später, ein einziges Dankgebet, sondern mehrere. So wurde vor allem beim Brotbrechen zu Beginn und beim Segenskelch am Schluß des Mahles eine eigene Berakha, die jeweils verbunden war mit einem Bittgebet für die Kirche, gesprochen. Darüber hinaus gab es anfänglich eine Kiddusch-Berakha zu Beginn der Eucharistiefeier, die ausführlicher war als die eben genannten Dankgebete und deren Formulierung weitgehend dem Zelebranten überlassen war.

Das damit vollzogene feierliche Danksagen für die Gnadengaben Gottes, die durch Christus den Gläubigen zuteil geworden sind, bildete zugleich die Erfüllung des Auftrags des Herrn „Tuet dies zu meinem Gedächtnis“. Es war das geistige Opfer der Christen, die „hostia laudis“, die wir nach dem Hebräer-Brief (13, 15) „ständig Gott darbringen sollen, die Furcht der Lippen, die seinen Namen preisen“.

Es dürfte aber auch deutlich geworden sein: eine Reform des Eucharistiegebets muß die Gestalt und den Inhalt dieses Gebets im Urchristentum zu grundelegen. Daß diese Reform jedoch langsam und ohne plötzlichen Bruch mit der Tradition erfolgen muß, wird hier als selbstverständlich vorausgesetzt. Bis zu einer endgültigen Lösung der Frage ist es ratsam, sich vor gefährlichen Experimenten zu hüten, die zudem meist auf einer ungenügenden Kenntnis der historischen Entwicklung beruhen.

Die Liturgiewissenschaft benötigt noch einige Jahre ungestörter und intensiver Forschung, gerade was die bis jetzt stark vernachlässigte Geschichte des Eucharistiegebets betrifft. Sie wird nach Abschluß der Untersuchungen sicher gute Vorschläge für eine spätere Neugestaltung machen können.

Regensburg-Prüfening

Mskr. DDR. Klaus Gamber

⁵³⁾ Ganz deutlich schon bei Irenäus von Lyon, der um 180 in seinem Werk „Adversus haereses“ schreibt: „Es geziemt sich, daß wir Gott Opfer darbringen und uns in allen Dingen gegen Gott, unsern Schöpfer dankbar erweisen, indem wir in reiner Absicht . . . die Erstlinge seiner Geschöpfe darbringen. Dieses reine Opfer bringt einzig die Kirche ihrem Schöpfer dar, indem sie unter Danksagung (eucharistia) aus seinen Geschöpfen opfert“ (IV, 18, 4); vgl. J. A. Jungmann, Liturgie der christlichen Frühzeit (Freiburg/Schweiz 1967) 99–108. — Hier wird offensichtlich angespielt auf die Formel: „Wir bringen dir dar das Deinige von dem Deinigen: in allem und für alles“, die noch heute im byzantinischen Ritus bei der Erhebung der heiligen Gaben nach dem Einsetzungsbericht vom Priester gesungen wird.

⁵⁴⁾ Hinsichtlich der Anrufung Christi als Teilnehmer am heiligen Mahl zu kommen (Veni communica nobiscum in tua eucharistia) vgl. K. Gamber, Die Christus-Epiklese in der altgallischen Liturgie, in: ALW IX, 2 (1966) 375–382.