

6. Das Opfergebet (Prex mystica) in „De sacramentis“

Im Gegensatz zu den Riten des Ostens, in denen jeweils einige wenige Anaphoren nebeneinander verwendet werden und zum gallikanischen Ritus, wo es zahlreiche auf das jeweilige Festgeheimnis bzw. das Kirchenjahr Bezug nehmende Formulare gibt¹ („Immolatio missae“ = „Darbringung des Opfers“ überschrieben)², bei denen nur der Einsetzungsbericht („mysterium“ oder „secreta“ genannt)³ stereotyp ist, finden wir im Eucharistiegebet des afrikanisch-römischen Liturgiekreises einen variablen und einen gleichbleibenden Teil.⁴

Variabel ist dabei der erste Teil des Eucharistiegebets; er entspricht in etwa der Präfation später im Missale Romanum, doch ist er in den ältesten Zeugnissen umfangreicher⁵ als im Sakramentar Gregors d. Gr., das bekanntlich die Grundlage für das Missale Romanum abgegeben hat.⁶ Hier bildet dieser Teil des Hochgebets tatsächlich nur mehr eine „praefatio“, d. h. einen Vorspruch, zum nachfolgenden Canon Missae.⁷ In beneventanischen Handschriften finden wir als Überschrift für die Präfation stattdessen die Bezeichnung „prex“.⁸ Zu ergänzen ist vermutlich „oblationis“, also „Opfergebet“, was der östlichen Bezeichnung „Anaphora“ entspricht.⁹

Gleichbleibend ist im afrikanisch-römischen Liturgiekreis die sich an die Präfation anschließende „Canonica prex“. Diesen Ausdruck gebraucht Papst Vigilius (538–555),¹⁰ während Augustinus († 430) ähnlich von einer „Prex mystica“ spricht,¹¹ weil es sich um Formeln handelt, die um das „mysterium“, den Einsetzungsbericht, kreisen. Die römische „Canonica

¹ Vgl. K. Gamber, Die Meßfeier nach altgallikanischem Ritus (= Studia patristica et liturgica 14, Regensburg 1984) 41–46; 55–73.

² Die gleiche Bezeichnung für das Eucharistiegebet auch bei Theodor von Mopsuestia („kurbana kurbana“) und in äthiopischen Liturgiebüchern („akwetata querban“); vgl. K. Gamber, Missa Romensis (= Studia patristica et liturgica 3, Regensburg 1970) 179.

³ Vgl. Gamber, Missa Romensis 204–209.

⁴ Vgl. K. Gamber, Das Eucharistiegebet in der frühen nordafrikanischen Liturgie, in: Liturgica 3 (= Scripta et Documenta 17, Montserrat 1966) 51–65.

⁵ Vgl. K. Gamber, Das kampanische Meßbuch als Vorläufer des Gelasianum, in: Sacris erudiri XII (1961) 5–111, vor allem 36–42.

⁶ Vgl. K. Gamber (– A. Dold), Wege zum Urgregorianum (= TuA 46, Beuron 1956).

⁷ Vgl. Gamber, Missa Romensis 31–41.

⁸ Vgl. A. Dold, Die Zürcher und Peterlinger Meßbuch-Fragmente (= TuA 25, Beuron 1934) XXXV–XXXVII.

⁹ Vgl. G. Wobbermin, Altchristl. liturg. Stücke aus der Kirche Ägyptens (= TU II, 36 Leipzig 1898) 4.

¹⁰ Vigilius, Ep. 2,5 (PL 69,18): „... ipsius *canonicae* *precis* textum direximus.“

¹¹ Augustinus, De trin. 3,4,10 (PL 42,874): „... illud tantum quod ex fructibus terrae acceptum et *prece mystica* consecratum“.

prex“ („Canon actionis“)¹² besteht in ihrem Kernstück aus einer Opferbitte, der sich der Einsetzungsbericht anschließt, der nachfolgenden Anamnese (Gedächtnis der Erlösung) sowie der Darbringung der Gaben, verbunden mit der Bitte um deren Aufnahme bei Gott.¹³

Ein ähnliches Opfergebet, wie es das Kernstück des römischen Meßkanons darstellt, wird in den Sermonen „De sacramentis“ wörtlich angeführt, wenn auch leider nicht vollständig.¹⁴ Es handelt sich bei diesen um mystagogische Katechesen, die für die Neugetauften in der Osterwoche gehalten wurden, ähnlich den berühmten derartigen Katechesen der Kyrill von Jerusalem († 386), die sein Nachfolger Johannes herausgegeben hat.¹⁵

Wir bringen nun den Text der Formel in De sacramentis nach dem lateinischen Original und in eine deutschen Übersetzung:

Fac nobis hanc oblationem scriptam, ratam, rationabilem, quod figura est corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi.

Qui pridie quam pateretur in sanctis manibus suis accepit panem, respexit ad caelum ad te, sancte pater omnipotens aeterne deus, gratias agens benedixit, fregit fractumque apostolis et discipulis suis tradidit dicens: Accipite et edite ex hoc omnes: Hoc est enim corpus meum, quod pro vobis confringetur.

Similiter etiam calicem postquam cenatum est pridie quam pateretur accepit, respexit ad caelum ad te, sancte pater omnipotens aeterne deus, gratias agens benedixit, apostolis et discipulis suis tradidit dicens: Accipite et bibite ex hoc omnes. Hic est enim sanguis meus (qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum).¹⁶

Quotiescumque hoc feceritis, totiens commemorationem mei facietis, donec iterum adveniam. Ergo memores gloriosissimae eius passionis et ab inferis resurrectionis et in caelum ascensionis offerimus tibi hanc immaculatam hostiam, rationabilem hostiam, incruentam hostiam, hunc panem sanctum et calicem vitae aeternae.

¹² Gregor. M., Ep. IX,12 (PL 77,956): spricht von der „oratio oblationis“: „... ad ipsam solummodo orationem oblationis ...“; ebenso Marius Victorinus, Adv. Arium 8 (PL 8, 1094 D): „oratio oblationis“; weitere Belege bei K. Gamber, Sakramentarstudien (= Studia patristica et liturgica 7, Regensburg 1978) 70 f. mit Fußnoten.

¹³ Sekundär sind die beiden Memento-Gebete mit dem „Communicantes“ bzw. „Nobis quoque“; vgl. Gamber, Missa Romensis 56–84.

¹⁴ Ps-Ambrosius (Niceta von Remesiana), De sacr. IV 5,21–22; 5,26–27 (ed. Faller, in: CSEL 73, 1955, p. 55–57).

¹⁵ So nach dem Titel in einigen Codices (Ottobonianus, Monacensis); vgl. B. Altaner, Patrologie (2. Aufl. 1950) 269; (7. Aufl. 1966) 312 f.

¹⁶ Dieser Passus dürfte in De sacramentis, wie noch zu zeigen sein wird, nur versehentlich fehlen, zumal es sich kaum denken läßt, daß nur beim Brot ein entsprechender Zusatz vorhanden ist, nicht aber auch beim Kelch, zumal beim Brot in zwei Fällen im NT ein Zusatz fehlt (Mt 26,26 und Mk 16,22), jedoch nie beim Kelch (Mt 26,28; Mk 14,24; Lk 22,20).

Et petimus et precamur, uti hanc oblationem suscipias in sublime altare tuum per manus angelorum tuorum, sicut suscipere dignatus es munera pueri tui iusti Abel, et sacrificium patriarchae nostri Abrahae, et quod tibi obtulit summus sacerdos¹⁷ Melchisedech.

Mach diese Opfergabe für uns (bei dir) eingeschrieben, vollgültig und geistig, weil sie ein Abbild des Leibes und Blutes unseres Herrn Jesus Christus ist.

Er nahm am Tage, bevor er gelitten hat, Brot in seine heiligen Hände, erhob die Augen zu dir, heiliger Vater, allmächtiger ewiger Gott, segnete es unter Danksagung, brach es und gab das (so) gebrochene (Brot) seinen Aposteln und Jüngern mit den Worten: Nehmet und esset alle davon: Denn das ist mein Leib, der für viele gebrochen wird.

Ähnlich nahm er den Kelch, nachdem er Mahl gehalten hatte am Abend vor seinem Leiden, erhob die Augen zu dir, heiliger Vater, allmächtiger ewiger Gott, segnete ihn unter Danksagung und gab ihn seinen Aposteln und Jüngern mit den Worten: Nehmet und trinket alle daraus: Denn das ist mein Blut (das für viele ausgegossen wird zur Vergebung der Sünden).

Sooft ihr dies tut, sollt ihr mein Gedächtnis feiern, bis ich wiederum komme. Eingedenk also seines glorreichen Leidens und der Auferstehung von den Toten und der Auffahrt in den Himmel, opfern wir dir dieses makellose Opfer, dieses geistige Opfer, dieses unblutige Opfer, dieses heilige Brot und den Kelch des ewigen Lebens.

Und wir bitten, du wollest dieses Opfer aufnehmen zu deinem himmlischen Altar durch die Hände deiner Engel, wie du aufgenommen hast die Gaben Abels, deines gerechten Dieners, und das Opfer unseres Patriarchen Abraham und das, welches dir dein Hoherpriester Melchisedech dargebracht hat.

Auf die umstrittene Verfasserfrage der Sermonen „De sacramentis“ soll hier nicht eingegangen werden. Nach meinen, freilich noch nicht allgemein akzeptierten Untersuchungen ist nicht, wie in neuerer Zeit (wieder) angenommen wird, Ambrosius von Mailand († 397), sondern der etwas jüngere Niceta, Bischof von Remesiana in Dacien († um 420), der Autor.¹⁸ Jedenfalls scheidet gerade wegen des darin wörtlich zitierten Opfergebets, da es

¹⁷ Zu „summus sacerdos“ vgl. K. Gamber, Zitate liturgischer Texte bei römischen Schriftstellern des 4. Jh., in: *Missa Romensis* 13–21, hier 19.

¹⁸ Vgl. K. Gamber, Die Autorschaft von *De sacramentis* (= *Studia patristica et liturgica* 1, Regensburg 1967); ders., *Sacramentorum* (= *Studia patristica et liturgica* 13, Regensburg 1984) 126–132.

nicht dem alten Mailänder Ritus entspricht, nach Meinung der Liturgiker Ambrosius als Verfasser aus.¹⁹

Wie alt die in den genannten Sermonen mitgeteilte „*prex mystica*“ ist, läßt sich nicht mit Sicherheit ausmachen; doch dürfte feststehen, daß sie nicht vom Autor der Katechesen selbst redigiert, sondern als eine in seiner Kirche bereits übliche Formel übernommen wurde.

Da die Kirche von Rom aus verschiedenen Gründen, auf die wir noch eingehen werden, als Heimat ausscheidet, kommt vor allem die nordafrikanische Kirche, „der eigentliche Mutterboden des lateinischen Christentums“ (G. Kunze)²⁰ in Frage.²¹ Auf die Herkunft weist auch die in der gleichen Schrift angeführte Fassung der *Oratio dominica* mit der Formulierung „*Et ne patiaris nos induci in tentationem* (Und du mögest es nicht zulassen, daß wir in Versuchung geführt werden)“ hin, die in Nordafrika bis in die Zeit des Bischofs Augustinus üblich war.²² Was die „*prex mystica*“ selbst betrifft, so lassen sich deutliche Anklänge an unseren Text bei Cyprian († 258) feststellen, wenn er in Ep. 63,17 schreibt:

*Quotiescumque ergo calicem in commemorationem domini et passionis offerimus, id quod constat dominum fecisse facimus.*²³

Zum Vergleich setzen wir den Text unseres Opfergebets hierher und heben die übereinstimmenden Worte hervor:

„*Quotiescumque hoc feceritis, totiens commemorationem mei facietis, donec iterum adveniam. Ergo memores gloriosissimae eius passionis et ab inferis resurrectionis et in caelum ascensionis offerimus tibi . . . calicem vitae aeternae.*“

Typisch und gar nicht selbstverständlich ist das in beiden Stellen zu Beginn stehende „*quotiescumque*“, das Lk 22,19 nicht kennt; es heißt dort: „*Hoc facite in meam commemorationem*“ (ebenso 1 Kor 11,24). Das „*quotiescumque*“ stellt eine Übernahme aus dem Apostelwort 1 Kor 11,16 dar: „*Quotiescumque enim manducabitis panem hunc et calicem bibetis . . .*“ Es findet sich in Verbindung mit „*commemorationem*“ (anstatt „*memo-*

¹⁹ Vgl. Th. Schermann, Die pseudoambrosianische Schrift *De sacramentis*, in: Römische Quartalschrift 17 (1903) 36–53; 237–255; K. Gamber, Ist der Canon-Text in *De sacramentis* in Mailand gebraucht worden?, in: Ephemer. lit. 79 (1965) 109–116; ders., in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 88 (1977) 309–329.

²⁰ G. Kunze, Die gottesdienstl. Schriftlesung I (Göttingen 1947) 103.

²¹ Vgl. Gamber, Das Eucharistiegebet in der frühen nordafrikanischen Liturgie (Anm. 3); ders., Die Autorschaft von *De sacramentis* (Anm. 18) 56–66.

²² Vgl. Cyprian., *De or.* 25; Augustinus, *De serm. in monte* II,9.30 (PL 34,1282): „*Multi autem precando ita dicunt: Ne nos patiaris induci in tentationem.*“

²³ Cyprian., Ep. 63,17 (PL 4,387).

riam“) nur in unserem Opfergebet sowie im römischen Kanon und bei Cyprian.²⁴

Wenn nicht alles täuscht, stammt demnach die zitierte Formel aus der nordafrikanischen Kirche, und zwar, wegen der Nähe zu Cyprian, noch aus der Zeit (um bzw.) nach 200. Sie scheint im Abendland weit verbreitet gewesen zu sein; sie stellt jedoch keine Frühform des römischen Meßkanon dar,²⁵ was aus den weiteren Untersuchungen deutlich werden wird.

Die in der römischen Kirche gebrauchte Canonica prex geht in der uns bekannten Fassung nach dem Zeugnis des Stowe-Missale (um 800) auf Papst Gelasius I (492–496) zurück;²⁶ die Änderungen Gregors d. Gr. fallen demgegenüber kaum ins Gewicht.²⁷ Bei der Prex mystica in De sacramentis handelt es sich um eine durchaus eigene Redaktion, was sich nicht zuletzt in der vom römischen Meßkanon abweichenden Formulierung des Einsetzungsberichts und der Konsekrationsworte kundtut.

Da uns Gebete, die dem hier zu behandelnden Opfergebet ähnlich sind, auch in altspanischen und altgallikanischen Liturgiebüchern begegnen²⁸ – sie müssen in den betreffenden Gegenden vor der Einführung des gallikanischen Ritus (in Spanien geschah dies im 7. Jh.)²⁹ verwendet worden sein –, dürfen wir, wie bereits angedeutet, eine weite Verbreitung desselben innerhalb des abendländischen Bereichs in der Frühzeit annehmen.

In unserem Opfergebet schließt sich der Einsetzungsbericht, ähnlich wie im verwandten römischen Kanon, nicht unmittelbar an das eigentliche Dankgebet mit seinen christologischen Aussagen an, wie dies in den meisten orientalischen Anaphoren der Fall ist; er ist vielmehr mit einer kurzen Opferbitte verbunden. Im römischen Kanon beginnt diese mit „Quam oblationem . . .“, wobei ihr das „Hanc igitur . . .“ vorangeht. Einen ähnlichen Sachverhalt finden wir in der ägyptischen Serapion-Anaphora, wo die entsprechende Formel im Anschluß an das Sanctus lautet:

²⁴ So lautet z. B. der Wiederholungsbefehl in einem gallisch-irischen Sakramentar des 7. Jh.: „Quotiescumque de hoc pane edeatis et ex hoc calice bibetis ad *memoriam* meam faciat . . .“; vgl. A. Dold–L. Eizenhöfer, Das irische Palimpsestsakramentar (= TuA 53/54, Beuron 1964) 16; ähnlich bei Maximus T. († um 420): „Quotiescumque hoc feceritis, *memoriam* meam facietis, donec veniam“ (CCCh 23,152).

²⁵ Dies meinten B. Capelle, Le canon romain attesté dès 359, in: Revue d'histoire eccl. 41 (1946) 417–421 und C. Coebergh, Il Canone della messa ambrosiana: una riforma romana a Milano, in: Ambrosius (1955) 138–150.

²⁶ Jedenfalls nennt das Stowe-Missale (um 800) den Papst Gelasius ausdrücklich als den Verfasser; vgl. J. H. Creham, Canon dominicus Papae Gelasii, in: Vigiliae Christianae 12 (1958) 45–48; H. Frank, Beobachtungen zur Geschichte des Meßkanons, in: ALW I (1950) 107–119.

²⁷ Vgl. Gamber, Sakramentarstudien 74–77.

²⁸ Die einzelnen Formeln bei L. Eizenhöfer, Canon Missae Romanae II (= RED, Subsidia 7, Roma 1966) Nrr. 179, 229, 255, 709, 883, 888, 891, 1007, 1020.

²⁹ Vgl. Gamber, Die Meßfeier nach altgallikanischem Ritus 10.

*Erfülle auch dieses Opfer mit deiner Macht und deiner Teilnahme. Dir nämlich haben wir dieses lebendige Opfer, diese unblutige Opfergabe dargebracht . . . , dieses Brot, das Gleichnis des Leibes deines Eingeborenen; denn der Herr Jesus Christus hat in der Nacht . . .*³⁰

Der Opferbitte voraus gingen, wie der Autor von De sacramentis betont (IV,14), ein Dankgebet („laus deo defertur oratione“)³¹ sowie Bittgebete („petitur pro populo, pro regibus, pro ceteris“). Auch hier wieder die Verwandtschaft zu einer ägyptischen Anaphora, nämlich der Markus-Liturgie, deren erster Teil schon von frühen Zeiten an, wie das besprochene Papyrusblatt³² aus der Zeit um 400 zeigt, aus einem Danksagungs- und einem Fürbitten-Teil bestand. In den Eucharistiegebeten des kleinasiatisch-syrischen Liturgiebereichs haben die Fürbitten hingegen nach dem Einsetzungsbericht und der Epiklese ihren Platz.

Wir gehen nun näher auf die einzelnen Teile der in den Sermonen De sacramentis wörtlich zitierten Prex mystica ein und suchen dabei Parallelen zu anderen frühen Eucharistiegebeten bzw. Unterschiede zu diesen; außerdem soll deren theologischer Gehalt, vor allem im Hinblick auf die Lehre vom Meßopfer, behandelt werden.

1. *Die Opferbitte zu Beginn.* Sie entspricht, wie gesagt, der Formel „Quam oblationem“ im römischen Kanon. Auffällig ist darin die Bezeichnung „figura corporis et sanguinis domini (Figur des Leibes und Blutes des Herrn)“. Der Ausdruck „figura“ kommt in diesem Sinn auch bei Tertullian sowie in der Kirchenordnung Hippolyts³³ und in einer entsprechenden griechischen Wendung in der ägyptischen Serapion-Anaphora vor.³⁴

Damit ist jedoch keineswegs ausgedrückt, daß die Eucharistie selbst lediglich eine „figura“, also ein Sinnbild oder Symbol Christi darstellt; es werden damit vielmehr die für die Eucharistiefeier von den Gläubigen dargebrachten, vom Diakon ausgesonderten und vom Liturgen auf dem Altar niedergelegten Gaben von Brot und Wein, die für die Konsekration bestimmt sind, gemeint. Diese stellen die „oblatio“, die Opfergabe der ver-

³⁰ Vgl. A. Hänggi – I. Pahl, *Prex eucharistica* (= *Spicilegium Friburgense* 12, Fribourg 1968) 131.

³¹ So nach den besten Handschriften (andere lesen „oratio“; vgl. ed. Fallor 52). Der Begriff „oratio“ steht hier für das Eucharistiegebet. Der Sinn der Stelle ist demnach: Durch das Eucharistiegebet wird Gott Lob dargebracht.

³² Vgl. Hänggi–Pahl a. a. O. 116–119 bzw. *Heiliger Dienst* 39 (1985) 102 ff.

³³ Tertullian, *Adv. Marc.* IV 40 (CSEL 47,559): „Hoc est corpus meum dicendo, id est *figura corporis mei*“; weiterhin bei Augustinus (PL 36,73) und Gaudentius (PL 20, 989/90); vgl. Eizenhöfer, *Canon Missae* II (Anm. 28) Nr. 813–814. Zu Hippolyt vgl. B. Botte, *La Tradition apostolique de Saint Hippolyte* (= LQF 39, Münster 1966) 54.

³⁴ Vgl. Hänggi–Pahl a. a. O. 130 f.

sammelten Gemeinde dar, die nach unserem Text vor Gott „eingeschrieben, vollgültig und geistig“ werden soll.³⁵

Der gleiche Sachverhalt gilt auch für den römischen Kanon, wenigstens was seinen ältesten Wortlaut betrifft, wie er in einer Formel des altspanischen Liber mozarabicus Sacramentorum (Liber mysticus)³⁶ vorliegen dürfte:

... oblatam benedictam ratam rationabilemque facere digneris, quae est imago et similitudo corporis et sanguinis Iesu Christi filii tui domini ac redemptoris nostri.

Du mögest die Opfergabe vollgültig und geistig machen, welche ist das Bild und Gleichnis des Leibes und Blutes Jesu Christi, deines Sohnes, unseres Herrn und Erlösers.

Wir finden hier, wie auch in unserer Prex mystica, im Gegensatz zum späteren römischen Kanon, keine Konsekrationsbitte („ut nobis corpus et sanguis fiat . . .“), sondern anstelle von „quod figura est . . .“ die Wendung „quae est imago et similitudo corporis et sanguinis . . .“. Wichtig ist hier die Tatsache, daß diese Wendung auch Gelasius I ausdrücklich bezeugt.³⁷ Erst in späterer Zeit wurde aus dem „quae est“ ein „quae nobis . . . fiat“ (so im Kanon des Bonifatius-Sakramentars, der eine vorgregorianische Fassung wiedergibt)³⁸ und dann (durch Papst Gregor) ein „ut nobis . . . fiat“.

2. *Der Einsetzungsbericht* weicht in unserem Opfergebet nicht unwesentlich vom römischen Kanon ab³⁹, vor allem, wie gesagt, hinsichtlich der Einsetzungsworte, während diese eher denen in den orientalischen Anaphoren gleichen. Im Papyrus von Der Balaisa sind sie vollständig parallel gestaltet: „Esset alle davon: Das ist mein Leib, der für euch gegeben wird zur Vergebung der Sünden.“ – „Nehmet, trinket: Das ist mein Blut, das für euch ausgegossen wird zur Vergebung der Sünden.“⁴⁰

In unserem Opfergebet finden wir beim *Brotwort* die Hinzufügung „quod pro multis confringetur (der für viele zerbrochen wird)“. Für den Ausdruck „confringetur“ läßt sich – mit einer Ausnahme, auf die wir noch zu sprechen kommen – kein Beleg in einer altlateinischen Bibel finden; er

³⁵ Diesen Unterschied betont Johannes Damascenus, De fide orth. IV,13 (PG 94, 1152/53): „Wenn auch einige das Brot und den Wein Abbilder des Leibes und Blutes des Herrn nannten . . ., so meinten sie diese nicht nach der Heiligung (Epiklese), sondern vorher; sie nannten die Opfergabe selbst so“; vgl. K. Gamber, Sacrificium missae (= Studia patristica et liturgica 9, Regensburg 1980) 40 f.

³⁶ Vgl. M. Férotin, Le Liber mozarabicus sacramentorum (= Monumenta Ecclesiae Liturgica VI, Paris 1912) Nr. 1440.

³⁷ Gelasius, Adv. Eutych. III,14 (Thiel I,541): „Et certe imago et similitudo corporis et sanguinis Christi in actione mysteriorum celebrantur.“

³⁸ Vgl. Gamber, Sakramentarstudien 78.

³⁹ Vgl. den Textvergleich in: Gamber, Sakramentarstudien 138 f.

⁴⁰ Vgl. Hänggi-Pahl a. a. O. 126 f.

begegnet uns jedoch in der lateinischen Übersetzung der Apostolischen Überlieferung Hippolyts: „quod pro vobis confringetur“.⁴¹

Unser Brotwort erscheint in der Form „quod confringetur pro saeculi vita“ in einem in Irland geschriebenen gallikanischen Sakramentar des 7. Jh., mit dessen Einsetzungsbericht unser Opfergebet auch an anderen Stellen zusammengeht⁴², sowie, offensichtlich vom liturgischen Text beeinflusst, wie L. Eizenhöfer gezeigt hat, im Book of Kells⁴³ sowie in weiteren verwandten Evangelien-Handschriften. In den genannten Fällen ist ein Wort Jesu bei der Verheißung des Himmelsbrotes dem, was Jesus im Abendmahlssaal gesprochen hat, beigefügt, nämlich „pro saeculi vita“ (vgl. Joh 6,51: „Das Brot . . . ist mein Fleisch für das Leben der Welt“).

Das *Kelchwort* geht nicht wie im römischen Kanon mit Lk 22,20 bzw. 1 Kor 11,25 zusammen, sondern mit Mt 26,28 bzw. Mk 14,24: „Hic est sanguis meus.“ Daß jeder weitere Zusatz fehlt, könnte entweder ein Versehen des Schnellschreibers oder eine Ungenauigkeit des Redners sein. Dieser nimmt nämlich an anderer Stelle in *De sacramentis* auf den sonst üblichen, im Anschluß an Mt 26,28 gestalteten Zusatz „Qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum“ deutlich Bezug, so IV,28: „Quotiescumque effunditur sanguis, in remissionem peccatorum funditur“ und V,17: „Quotiescumque enim bibis, remissionem accipis peccatorum et inebriaris spiritu“.

Der aufgezeigte Unterschied zwischen dem Opfergebet *De sacramentis* und dem römischen Kanon verbietet allein schon die Annahme der organischen Weiterentwicklung des einen zum anderen Formular.⁴⁴ Es gab sicher in den ersten Jahrhunderten, wie eingangs bereits betont, verschiedene, voneinander unabhängige und doch wieder verwandte Formulare, unter denen unsere *Prex mystica* ohne Zweifel einen sehr frühen Stand der Entwicklung darstellt.

Hier ist ein Wort zur umstrittenen Deutung des Kelchwortes im Hinblick auf das Verständnis von „pro multis“ (für viele) angebracht. Ähnlich wie beim Brotwort, wo auf den liturgischen Akt des Brotbrechens angespielt wird (quod pro vobis confringetur“), sind auch hier unter „multi“ nicht die durch das Kreuz Christi erlösten Menschen, sondern die kommunizierenden Gläubigen gemeint.⁴⁵ Dem „pro multis“ bei uns entspricht „für euch“ in verschiedenen orientalischen Anaphoren, so im Papyrus von

⁴¹ Vgl. Hänggi-Pahl a. a. O. 81.

⁴² Vgl. Gamber, *Sakramentarstudien* 138.

⁴³ Vgl. Dold-Eizenhöfer, *Das irische Palimpsestsakramentar* 18.

⁴⁴ Anders C. Callewaert, *Histoire positive du Canon romain*, in: *Sacris erudiri* II (1949) 95–110, bes. 99 ff.

⁴⁵ Vgl. K. Gamber, *Die Übersetzung „für euch und für alle“ im neuen deutschen Missale*, in: *Kult und Mysterium* (= 11. Beiheft zu den *Studia patristica et liturgica*, Regensburg 1983) 63–67.

Der Balaisa. Im Kelchwort des römischen Kanon sind, ähnlich wie u. a. in der Chrysostomus-Anaphora, beide Begriffe zusammengekommen („pro vobis et pro multis“).

Schon J. Pascher hat darauf hingewiesen, daß das griech. „ekchynnomenon“ nicht „vergießen“, näherhin nicht das „Ausströmen des Blutes aus der Wunde“ bedeutet, sondern „ausgießen“.⁴⁶ Das kostbare Blut des Herrn wird bei der Feier der Eucharistie aus dem Kelch in den Mund der (vielen) Gläubigen „ausgegossen“, wie auch im Alten Testament das Blutopfer erst „durch das Ausgießen aus den Schalen“ als vollzogen galt.⁴⁷ Nochmals zu erwähnen ist hier das oben zitierte Wort in De sacramentis IV, 28: „Sooft das Blut ausgegossen wird (effunditur), wird es zur Vergeltung der Sünden ausgegossen (funditur). „Auch Gregor d. Gr. bezieht die jeweilige Beifügung zum Brot- und Kelchwort unmittelbar auf das Geschehen bei der eucharistischen Feier, wenn er Dial. IV, 58 schreibt: „Obwohl er (Christus) als von den Toten Auferstandener nicht mehr stirbt – der Tod hat keine Macht mehr über ihn –, wird er dennoch, obwohl an sich unsterblich und unverweslich lebend, für uns wiederum in diesem Mysterium des heiligen Opfers geschlachtet (pro nobis iterum . . . immolatur).“ Worin besteht aber nach Gregor diese Schlachtung des Herrn? Jedenfalls nicht, wie man auf den ersten Blick meinen könnte, in einer „Erneuerung“ des Kreuzesopfers, von der der Catechismus Romanus spricht;⁴⁸ denn er fährt fort: „Sein Leib wird nämlich dort genossen, sein Fleisch zum Heil des Volkes zerteilt („partitur“; vgl. unser „confringetur“), sein Blut ergießt sich, nicht mehr in die Hände der Ungläubigen, sondern in den Mund der Gläubigen.“⁴⁹

Die „Schlachtung“ Christi bei der eucharistischen Feier vollzieht sich nach Gregor demnach sakramental im „Zerteilen“ des konsekrierten Brotes, also des Leibes des Herrn, sowie im „Ausgießen“ des konsekrierten Weines, also des Blutes des Herrn, in den Mund der Gläubigen. In diesem Sinn sind demnach die Beifügungen „quod pro vobis confringetur“ (bzw. „quod pro multis effundetur“) in unserem Opfergebet zu verstehen, nämlich als eine Zuwendung der Erlösungsgnaden des gekreuzigten Herrn an die Empfänger.

Im Hinblick auf die Wendung „für viele“ im Kelchwort steht nicht die Tatsache entgegen, daß Christus nach einem Paulus-Wort „für alle gestorben

⁴⁶ J. Pascher, Der Kelch in der römischen Meßliturgie, in: Liturg. Jahrbuch 10 (1960) 217–226.

⁴⁷ Vgl. Pascher a. a. O. 218.

⁴⁸ Catechismus Romanus, Lateinisch und deutsch I (*Regensburg 1905) 205.

⁴⁹ Gregor. M., Dial. IV, 58 (PL 77, 425 C/D).

ist“ (2 Kor 5,15).⁵⁰ Es geht demnach im Brot- und Kelchwort in erster Linie um den Empfang der eucharistischen Gaben – und zwar hier und jetzt – und um die daraus resultierenden Gnaden für die Empfänger und nicht primär um die Erlösung am Kreuz. Zu letzterer Ansicht kam es nicht zuletzt durch die Futurform „effundetur“, eine unexakte Wiedergabe des griech. „ekchynnomenon“ darstellt.

Das „confringetur“ (der zerbrochen wird) in unserer Formel kann auch schon deshalb kein Hinweis auf den Tod Jesu am Kreuz sein, da im Johannes-Evangelium (19,32–33) ausdrücklich betont wird, daß die Soldaten dem Herrn, im Gegensatz zu den beiden Mitgekreuzigten, die Knochen nicht zerbrochen haben. Das „confringetur“ kann sich demnach nur auf das Brechen des eucharistischen Brotes beziehen, wenn dies auch zugleich ein Symbol für den gewaltsamen Tod Jesu darstellt.

Der *Wiederholungsbefehl* Jesu ist in unserem Opfergebet dem im römischen Kanon ähnlich; er wurde jedoch unter Zuhilfenahme von 1 Kor 11,26 erweitert, indem „donec iterum adveniam“ (bis ich wiederum kommen werde) am Schluß angefügt erscheint.

Eine ähnliche Hinzufügung finden wir im entsprechenden Text des bereits mehrmals genannten irisch-gallischen Sakramentars⁵¹ sowie im Mailänder Missale Ambrosianum,⁵² aber auch in der ägyptischen Markus-Anaphora.⁵³ In einigen anderen orientalischen Anaphoren, so in der Jakobus-Anaphora,⁵⁴ steht das Verbum hingegen wie in 1 Kor 11,26 in der 3. Person („bis er kommt“).

3. *Anamnese und Opferakt.* Die Anamnese („Ergo memores . . .“) weist in unserer Formel einen ähnlichen Wortlaut auf wie der römische Kanon. Sie steht wie dort grammatikalisch in Beziehung zum nachfolgenden „offerimus“: Wir opfern das Gedächtnis begehend des Leidens, der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu („memores . . . offerimus“).

Es dürfte von Wert sein, zusätzlich einige Paralleltexte in gallikanischen und altspanischen Sakramentaren zum Vergleich anzufügen. So lautet der betreffende Passus im Missale Gothicum (527 ed. Mohlberg): „*Memores gloriosissimae domini passionis et ab inferis resurrectionis offerimus tibi domine hanc immaculatam hostiam, rationalem hostiam, incruentam hostiam: hunc panem sanctum et calicem salutarem.*“

⁵⁰ Wenn auch der Tod Christi nur denen das Heil bringt, welche die Erlösung suchen, wie Johannes Chrysostomus in seiner Erklärung des Hebräerbriefes sagt: „(Christus) ist zwar für alle gestorben, um – soweit es an ihm liegt – alle zu retten; denn sein Tod wiegt das Verderben aller Menschen auf. Er nahm aber nicht die Sünden aller hinweg, weil sie selbst nicht wollten“ (17,2; PG 63,129).

⁵¹ Vgl. Dold–Eizenhöfer, Das irische Palimpsestsakramentar 16.

⁵² Vgl. Dold–Eizenhöfer a. a. O. 17.

⁵³ Vgl. Hänggi–Pahl a. a. O. 112.

⁵⁴ Vgl. Hänggi–Pahl a. a. O. 248.

Die Ähnlichkeit mit der Formel in *De sacramentis* ist hier nicht zu übersehen (die gleichen Worte sind im Druck hervorgehoben). Im altspanischen *Liber Ordinum* begegnet uns folgende Anamnese (265 ed. Férotin): „*Memores sumus, aeterna deus, pater omnipotens, gloriosissimae passionis domini nostri Iesu Christi filii tui, resurrectionis etiam et eius ascensionis in caelum.*“

Hier fehlt der Opferakt, der sich jedoch in einer anderen Formel des gleichen Liturgiebuches (296 ed. Férotin) findet, die ihrerseits wieder Anklänge an den römischen Kanon aufweist:

Recolentes domini nostri Iesu Christi beatissimam passionem necnon et ab inferis resurrectionem, sed et in caelis ascensionem, offerimus praeclarae maiestati tuae hostiam panis et vini, quam sereno vultu respicias et acceptam habere iubeas.

Indem wir des seligen Leidens unseres Herrn Jesus Christus gedenken, sowie seiner Auferstehung von den Toten und seiner Auffahrt in den Himmel, opfern wir deiner erhabenen Majestät die Opfergabe des Brotes und des Weines, auf welche du mit Wohlgefallen schauen und anzunehmen gestatten mögest.

Was die Kirche opfert, wird im letzten Text deutlich ausgedrückt, nämlich die „*hostia panis et vini*“ (die Opfergabe des Brotes und Weines). In unserer *Prex mystica* liegt insofern eine Erweiterung vor, als davon die Rede ist, daß wir ein „makellosoes Opfer“, ein „geistiges Opfer“, ein „unblutiges Opfer“ darbringen, nämlich „dieses heilige Brot“ und den „Kelch des Lebens“.

Damit sind aber nicht die konsekrierten Gaben gemeint, da die Konsekration in den Leib und das Blut des Herrn in den ersten Jahrhunderten, wie noch zu zeigen sein wird, erst durch die nachfolgende Epiklese als vollzogen angesehen wurde. Brot und Wein stellen jedoch bereits jetzt im Hinblick auf die noch zu erfolgende Konsekration „heiliges Brot“ und den „Kelch des ewigen Lebens“ dar, wie auch nach alttestamentlichem Verständnis die von den Gläubigen dargebrachten Gaben durch deren Niederlegung auf den Altar „heilig“ – im Sinn von „geheiligt“ (vgl. Lev 22,1–16) – geworden sind. Unsere Formel meint also eine Darbringung von Brot und Wein, die als das Opfer der Kirche im Gedächtnis an den Tod und die Auferstehung Jesu vollzogen wird.⁵⁵

Es lassen sich noch weitere Zeugnisse für unsere These anführen. So fehlen im Eucharistiegebet des Hippolyt, das etwa gleichzeitig oder nur wenig äl-

⁵⁵ Es sind die gleichen Gaben, die der Priesterkönig Melchisedech (vgl. Gen 14,18) und Christus als „*sacerdos secundum ordinem Melchisedech*“ (vgl. Hebr 5,10) im Abendmahlsaal darbrachte. Deshalb kann Cyprian sagen: „*Iesus Christus qui sacrificium deo patri obtulit, hoc idem quod Melchisedech obtulerat, id est panem et vinum* (Ep. 63,3); vgl. Gamber, *Sacrificium missae* 24–29.

ter als unsere Formel sein dürfte, solche Hinzufügungen ganz. Es heißt hier, ähnlich wie im oben zitierten altspanischen Gebet schlicht: „Memores . . . offerimus tibi panem et calicem.“⁵⁶

Auch der römische Kanon kann hier herangezogen werden, wo es anders als in unserer *Prex mystica*, aber ähnlich wie in den beiden byzantinischen Anaphoren,⁵⁷ konkret heißt: „offerimus tibi de tuis donis ac datis“ (Wir opfern dir von deinen Geschenken und Gaben). Damit sind aber deutlich Brot und Wein gemeint als „Geschenke und Gaben“ Gottes.

Wir opfern demnach nach dem Verständnis der frühen Kirche Brot und Wein im Gedächtnis („memores“) an den Tod, die Auferstehung und Himmelfahrt Jesu. Cyprian schreibt: „Bei allen Opfern gedenken wir seines Leidens, denn das Leiden des Herrn ist das Opfer, das wir darbringen (passio est enim domini sacrificium quod offerimus) . . . Sooft wir also den Kelch zum Gedächtnis des Herrn und seines Leidens darbringen, tun wir das, was bekanntlich der Herr getan hat.“⁵⁸

4. *Bitte um Aufnahme des Opfers.* Der Priester bittet den Vater um Aufnahme dieses unseres Opfers „per manus angelorum“ (durch die Hand der Engel) auf den himmlischen Altar. Auf diesem vollzieht sich nämlich die eigentliche Liturgie, wie sie vor dem Throne Gottes stattfindet, von der die irdische nur ein Abbild darstellt. Abermals ist hier Irenäus zu zitieren, der meint: „Der eigentliche Altar aber ist im Himmel (vgl. Apk 8,3), wohin auch unsere Gebete und Opfer zielen.“⁵⁹

Die hl. Hildegard von Bingen († 1179) sah dies so: „In diesem Augenblick öffnete sich der Himmel. Ein feuriges Blitzen von unbeschreiblich lichter Klarheit fiel auf die Opfertgaben nieder und durchströmte sie mit seiner Herrlichkeit, ähnlich wie die Sonne den Gegenstand, den sie bestrahlt, mit ihrem Licht durchdringt. Und der blitzende Schein trug die Opfertgabe in unsichtbare Höhen bis in das Innerste des Himmels und ließ sie dann wieder auf dem Altar nieder, ähnlich wie ein Mensch die Luft einatmet und sie wieder aushaucht.“⁶⁰

Daß bis zu diesem Punkt innerhalb der *Prex mystica* nur das Opfer der Kirche, nämlich die Darbringung von Brot und Wein, gemeint ist, erhellt weiterhin aus dem Hinweis auf die vorbildlichen Opfer aus der Zeit vor der Ankunft Christi: das Opfer Abels, Abrahams und Melchisedechs, die in einem Mosaik im Altarraum von S. Vitale in Ravenna dargestellt sind und die unser Text ebenso wie der römische Kanon anführt: „ . . . sicut sus-

⁵⁶ Vgl. Hänggi-Pahl a. a. O. 81.

⁵⁷ Vgl. Hänggi-Pahl a. a. O. 226 bzw. 236.

⁵⁸ Cyprian., Ep. 63,17 (PL 4, 387).

⁵⁹ Vgl. Irenaeus, Adv. haer. 18,6 (PG 7, 1029 C).

⁶⁰ Vgl. M. Bökeler (Hg.), Hildegard von Bingen, Wisse die Wege (Salzburg 1975) 192.

cipere dignatus es munera pueri tui iusti Abel, et sacrificium patriarchae nostri Abrahae, et quod tibi obtulit summus sacerdos Melchisedech.“ Wie Gott damals diese Opfer angenommen hat, so möge er auch das Opfer der Kirche annehmen.

Leider bricht mit dem Hinweis auf das Opfer des Melchisedech das Zitat in *De sacramentis* ab. Wie es unmittelbar weiterging, läßt sich mit einiger Sicherheit durch den Vergleich mit anderen Kanon-Stücken erschließen, wie sie vor allem in altspanischen Sakramentaren erhalten geblieben sind. Diese Reste einer frühen spanischen Liturgie sind allem Anschein nach, wie andere liturgische Formeln in den mozarabischen Liturgiebüchern, von Nordafrika her übernommen worden, wo nach unserer Ansicht auch die Heimat der *Prex mystica* in *De sacramentis* zu suchen ist.

Daß der römische Kanon sich nicht aus diesem (afrikanischen) Formular direkt entwickelt haben kann, macht abermals ein Unterschied deutlich, nämlich die Umstellung der Bitte um Übertragung der Opfergaben auf den himmlischen Altar. Sie findet sich im *Canon missae* nämlich erst nach dem Hinweis auf die vorchristlichen Opfer, und zwar innerhalb der Formel „*Supplices te rogamus . . .*“. Außerdem wird hier nur ein einziger Engel („*per manus sancti angeli tui*“) als Überbringer angeführt. In diesem wollen einige Erklärer Christus als den „*magni consilii angelus*“ (Is 9,5 VL), andere den Heiligen Geist sehen. Der Heilige Geist trägt aber die Opfergaben nicht empor; er kommt auf sie herab. Im Text von *De sacramentis* ist dagegen von mehreren Engeln („*per manus angelorum*“) die Rede und hat der Hinweis auf die früheren Opfer erst danach seinen Platz.

5. *Die Epiklese.* Eine (Geist-)Epiklese im Anschluß an die Anamnese ist ein fester Bestandteil aller orientalischen Anaphoren.⁶¹ Sie fehlt auch nicht bei Hippolyt, wo der Heilige Geist mit folgenden Worten auf „das Opfer der Kirche“ herabgerufen wird: „*Et petimus ut mittas spiritum tuum in oblationem ecclesiae* (Und wir bitten, du mögest deinen Geist auf das Opfer der Kirche herabsenden)“.⁶²

Es brauchen hier nicht sämtliche für eine Rekonstruktion der Epiklese (deren Wortlaut, wie gesagt, in *De sacramentis* nicht mehr zitiert ist) in Frage kommenden außerrömischen Kanon-Stücke angeführt werden, da dies an anderer Stelle geschehen ist.⁶³ Die beiden folgenden Texte, die sich im altspanischen *Liber mozarabicus sacramentorum* (627 ed. Férotin) bzw. im *Liber ordinum* (265 ed. Férotin) finden, sollen hier genügen:

⁶¹ Eine gute Übersicht bei Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter* I,1 (Freiburg 1955) 320–342.

⁶² Vgl. Hänggi-Pahl a. a. O. 81.

⁶³ Vg. K. Gamber, *Die Christus- und Geist-Epiklese in der frühen abendl. Liturgie*, in: L. Lies (Hg.), *Praesentia Christi* (Düsseldorf 1984) 131–150; ders., *Sakramentarstudien* 43–67.

... ut accepto habeas et benedicas supplices exoramus, sicut habuisti accepto munera Abel pueri tui, et sacrificium patriarchae patris nostri Abrahae, et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech. Descendat hic quaeso invisibiliter benedictio tua, sicut quondam in patrum hostiis visibiliter descendebat.

Wir bitten, du mögest (dieses Opfer) annehmen und segnen, wie du angenommen hast die Gaben deines gerechten Dieners Abel und das Opfer unseres Patriarchen Abraham und das Opfer, das dein Hoherpriester Melchisedech dargebracht hat. Es möge herabsteigen, so bitte ich, dein Segen unsichtbar, so wie er einst auf die Opfer der Väter sichtbar herabkam.

... Descendat super hunc panem et super hunc calicem plenitudo tuae divinitatis. Descendat etiam domine illa sancti spiritus tui incomprehensibilis maiestas, sicut quondam in patrum hostiis mirabiliter descendebat.

Es möge herabsteigen auf dieses Brot und auf diesen Kelch die Fülle deiner Gottheit. Es möge herabsteigen auch jene unbegreifliche Erhabenheit deines Heiligen Geistes, wie er einst auf die Opfer der Väter wunderbar herabkam.

Angespielt wird mit der letzten Wendung auf das wunderbare Herniederfallen des Feuers auf die Opfergaben und deren Verbrennung im Alten Bund, z. B. beim Opfer des Elias auf dem Berge Karmel (vgl. 1 Kg 18,38), zu der in unserem Text die Herabkunft des Heiligen Geistes auf die Opfergaben und deren Umwandlung bei der Feier der Eucharistie in Parallele gesetzt wird.

Bemerkenswert ist, daß in der ersten der beiden Formeln die Bitte um Aufnahme der Gaben, wie in *De sacramentis* und im ältesten römischen Kanon (s. u.) mit „sacerdos tuus Melchisedech“ schließt, außerdem daß ein ganz ähnlicher Wortlaut wie in unserem Opfergebet vorliegt. Dies berechtigt zu der Annahme, daß auch der nach „Melchisedech“ stehende Teil der altspanischen Formel die zu unserer *Prex canonica* einst gehörende, aber vom Autor von *De sacramentis* nicht mehr zitierte Epiklese wiedergibt.

Mit Hilfe dieser beiden Zeugen und unter Vergleich mit anderen, die hier nicht aufgeführt sind,⁶⁴ läßt sich folgende Epiklese rekonstruieren (der eingeklammerte Text fehlt in unserem zuerst angeführten Text und könnte daher eine spätere Erweiterung darstellen):

Descendat super hunc panem et super hunc calicem plenitudo tuae benedictionis, (descendat etiam domine illa sancti spiritus tui incomprehensibilis maiestas) sicut quondam in patrum hostiis visibiliter (oder: mirabiliter) descendebat.

Es möge herabsteigen auf dieses Brot und auf diesen Kelch die Fülle deines Segens (es steige herab auch, o Herr, jene unbegreifliche Erhabenheit deines

⁶⁴ Vgl. Gamber, Sakramentarstudien 60–63.

*Heiligen Geistes), wie sie einst auf die Opfergaben der Väter sichtbar (oder: wunderbar) herabkam.*⁶⁵

Diese Wandlungsbitte entspricht formal der Geist-Epiklese innerhalb der römischen (auch für Ravenna bezeugten) Taufwasserweihe,⁶⁶ wo es heißt: „Descendat super hanc plenitudinem fontis virtus spiritus sancti (Es möge herabsteigen auf diese Fülle des Wassers die Kraft des Heiligen Geistes)“. Auf eine solche Epiklese spielt auch der Verfasser von *De sacramentis* an, wenn er I,18 sagt: „... sacerdos exorzismum facit secundum creaturam aquae, invocationem postea et precem defert, ut sanctificetur fons et adsit praesentia trinitatis aeternae“, und kurz zuvor (I,15): „Non sanat aqua, nisi spiritus sanctus descenderit (Es heilt nicht das Wasser, es sei denn der Heilige Geist stieg darauf herab)“.

Eine ähnliche Epiklese fehlt jedoch in den ältesten auf uns gekommenen Redaktionen des römischen Kanon, obwohl Papst Gelasius I. noch auf eine solche anspielt, wenn er im Brief an Bischof Elpidius von Volterra schreibt: „Wie kann bei der Konsekration des göttlichen Mysteriums der himmlische Geist auf die Anrufung hin herabkommen (invocatus adveniat), wenn der Priester, der seine Gegenwart erfleht, durch Freveltaten verworfen ist.“⁶⁷

Doch scheint spätestens unter diesem Papst die Epiklese, da sie im gelasianischen Kanon fehlt, eliminiert worden zu sein, vielleicht sogar schon unter Leo I. (440–461). Von ihm berichtet der *Liber Pontificalis* der römischen Päpste (I,239 ed. Duchesne) in einer vagen Mitteilung, Leo habe im Kanon (nach „sacerdos tuus Melchisedech“) die Worte „sanctum sacrificium et cetera“ hinzugefügt. Was der Papst damals im einzelnen hier hinzugefügt bzw. geändert oder ausgelassen hat, wissen wir jedoch nicht.

Dem Wegfall der Epiklese voraus ging jedenfalls die theologische Überzeugung, daß bereits mit dem Aussprechen der Worte Jesu beim Einsetzungsbericht die Konsekration vollzogen sei. Darauf weist (um 400) vor allem der Autor von *De sacramentis* mit Entschiedenheit hin: „Ubi venit, ut conficiatur venerabile sacramentum, (sacerdos) iam non suis sermonibus, sed utitur sermonibus Christi. Ergo sermo Christi conficit sacramentum“ (IV,14).⁶⁸

⁶⁵ In dieser altertümlichen Formel fehlt noch die konkrete Bitte (wie sie sich in den meisten orientalischen Anaphoren findet) um Verwandlung der Gaben.

⁶⁶ Vgl. E. Stommel, Studien zur Epiklese der römischen Taufwasserweihe (= *Theophaneia* 5, Bonn 1950); E. Lengeling, Die Taufwasserweihe der römischen Liturgie, in: W. Dürig, Liturgie, Gestalt und Vollzug (München 1963) 176–251 (mit Lit.).

⁶⁷ Gelasius I, Ep. fragm. 7 (ed. Thiel, Epist. Rom. Pont. I,486); zur Übersetzung vgl. O. Cappel, in: *JLW* 4 (1924) 175 f.

⁶⁸ Ähnlich zuvor schon Ambrosius, *De myst.* 9,52: „Sermo ergo Christi qui potuit ex nihilo facere quod non erat, non potest ea quae sunt in id mutare quod non erat?“

Dieses neue Verständnis hinsichtlich des Zeitpunkts der Konsekration – die frühe Kirche dachte darüber weniger nach und sah vielmehr das ganze Eucharistiegebet als konsekratorisch an⁶⁹ – wurde bekanntlich später zu einer Streitfrage zwischen der abendländischen und der morgenländischen Kirche, die bis heute noch nicht ruht.⁷⁰

An die Epiklese schließt sich in den ältesten Eucharistiegebeten unmittelbar die Kommunionbitte samt der Schlußdoxologie an. Bei Hippolyt lautet sie: „Gib daß allen, die von den konsekrierten Gaben empfangen (*percipiunt sanctis*), es gereiche zur Erfüllung mit dem Heiligen Geist, zur Stärkung des Glaubens in der Wahrheit . . .“,⁷¹ in der Chrysostomus-Anaphora: „ . . . damit sie den Empfängern zur Reinigung der Seele gereiche, zur Vergebung der Sünden, zur Gemeinschaft des Heiligen Geistes, zur kommenden Teilnahme am Himmelreich“,⁷² und schließlich im römischen Kanon: „ . . . ut quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum filii tui corpus et sanguinem sumpserimus, omni benedictione caelesti et gratia repleamur.“

Hinsichtlich ihres Sinngefüges stimmt das Opfergebet in *De sacramentis* demnach sowohl mit dem Eucharistiegebet Hippolyts (vom Einsetzungsbericht an) als auch mit den orientalischen Anaphoren überein, die an der Folge: Dankgebet, dann Einsetzungsbericht mit dem Wiederholungsauftrag, Anamnese verbunden mit der Darbringung von Brot und Wein und schließlich Herabrufung des Heiligen Geistes auf diese mit der Bitte um die Früchte der Kommunion festhalten.

Dadurch aber, daß man seit dem 5. Jh. zuerst in Rom, später auch in den übrigen Gebieten des Abendlandes den Einsetzungsbericht allein als konsekratorisch angesehen und daher die Epiklese eliminiert hat, wurde das ursprüngliche Sinngefüge des römischen Kanon zerstört. Es mußten deshalb eigene Opfergebete, die bei der Gabenbereitung zu sprechen waren, eingeführt werden, um das Brot- und Weinopfer, das ehemals mit der Anamnese verbunden war, zu vollziehen. Außerdem kam es nun insofern zu einem Mißverständnis, als man der Ansicht war, daß beim „*memores . . . offerimus*“ die Kirche den geopfert Christus dem himmlischen Vater darbringt.

⁶⁹ So meint noch Ambrosius, *De myst.* 8,51: „*benedictio* (= hebr. *beracha* = Eucharistiegebet) *consecravit*.“ In der Frühzeit sah man in der Anrufung Gottes ein wesentliches Element; vgl. K. Gamber, *Das Eucharistiegebet als Epiklese*, in: *Ostkirchl. Studien* 29 (1980) 301–305.

⁷⁰ Vgl. R. Hotz, *Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West* (Gütersloh 1979) 229–244.

⁷¹ Vgl. Hänggi-Pahl a. a. O. 81.

⁷² Vgl. Hänggi-Pahl a. a. O. 226.