

Zum Problem der Epiklese im Abendland

von Georg Wagner, Paris

In den letzten Jahrzehnten ist das Problem der Epiklese unerwartet aktuell geworden.

Die folgende Darlegung will ein orthodoxer liturgiegeschichtlicher Beitrag zu dieser Problematik sein. Der Autor ist sich dessen bewußt, daß er sich damit der Gefahr aussetzt, im Grunde wenig Neues bieten zu können. Und doch wird ihm gerade angesichts der gegenwärtigen Fragestellung die Notwendigkeit orthodoxer Beiträge deutlich. Er sieht sich aber noch einer anderen Gefahr gegenüber: nämlich der Gefahr, seine Ausführungen könnten vielleicht als Ausdruck konfessioneller Polemik mißverstanden werden. Als Hilfsmittel dagegen bleibt ihm nur die Bitte um die Geduld und das Verständnis des Lesers.

Unsere Untersuchung gilt vor allem dem Problem der Epiklese im römischen canon missae. Es sind Anmerkungen zu den folgenden vier Fragenkreisen:

1. Ambrosius von Mailand und der römische Kanon.
2. Die Theorie der doppelten Epiklese und die sogenannte »erste Epiklese« im römischen Kanon.
3. Die »zweite Epiklese« des römischen Kanons.
4. Die theologischen Hintergründe der Problematik.

Ambrosius von Mailand und der römische Kanon

Ambrosius von Mailand unterstreicht — anscheinend als erster in der Geschichte der christlichen Theologie — mit besonderer Deutlichkeit die Bedeutung der Einsetzungsworte für die Konsekration der eucharistischen Gaben. Die Konsekration geschieht, wie er mehrfach betont, durch die »verba divina«, die »verba caelestia« des Herrn Jesus selbst¹:

»Wo es darum geht, das ehrwürdige Sakrament zu vollbringen, da braucht der Priester nicht mehr seine eigenen Worte, sondern er braucht die Worte Christi. So schafft das Wort Christi dieses Sakrament«² ... »Vor der Konsekration ist es Brot; wo aber die Worte Christi hinzukommen, ist es der Leib Christi«³ ...

Mit der Deutlichkeit und Schärfe dieser Lehre dürfte der hl. Ambrosius unter den Vätern des 4. Jahrhunderts allein dastehen. Zwar vergleicht auch der hl. Johannes Chrysosto-

¹ Ambrosius, De sacramentis IV, 21; De mysteriis 52; 54 (ed. B. Botte, Sources Chrétiennes 25 bis, 1961, S. 114, 186, 188).

² De sacramentis IV, 14 (Botte, S. 108—110).

³ De sacramentis IV, 23 (Botte, S. 114).

mos die Einsetzungsworte mit den Schöpfungsworten Gottes im Anfang. Jedoch wird hier eine bestimmte Nuance bei Chrysostomos oftmals vom Leser übersehen: Chrysostomos betont weniger die Wiederholung im Munde des Priesters bei der Eucharistiefeier der Kirche als vor allem ihre Macht im Munde Christi bei dem einmaligen, für alle Zeiten gültigen Ereignis der Einsetzung im Abendmahlssaal; er spricht von dem Wort Christi, das einmal (*ἄπαξ*) gesprochen, wie das einmalige Schöpfungswort im Anfang für alle Zeiten gültig ist⁴. Die positive Einstellung des Chrysostomos zur konsekratorischen Epiklese kann zudem keinem Zweifel unterliegen⁵.

Dagegen bildet die Stellung des Ambrosius zu dieser Gegebenheit der Liturgiegeschichte ein Problem. Und, wie wir sehen werden, erhält dieses Problem noch besonderes Gewicht durch die Beziehungen, die zwischen den Aussagen des Ambrosius und dem klassischen Eucharistiegebet der römischen Kirche bestehen.

Die konsekratorische Epiklese ist, was leider gleichfalls vielfach übersehen wird, eine allgemein-kirchliche liturgische Tatsache — nicht nur in der Tradition des Ostens, sondern auch des Westens. Papst Gelasius spricht bekanntlich noch am Ende des 5. Jahrhunderts von der Anrufung des »himmlischen Geistes« zur Konsekration⁶. Gelasius war nordafrikanischer Herkunft; neben seinem Zeugnis steht das eines anderen Nordafrikaners, Fulgentius von Ruspe (+ 533): »Zur Konsekration des Opfers des Leibes Christi erbittet die Kirche die Ankunft des Heiligen Geistes«⁷. Auf die zahlreichen Textbeispiele für eine Epiklese — und zwar nach dem Einsetzungsbericht — aus dem gallisch-spanischen Raum können wir hier nur hinweisen⁸. Für das christliche Altertum waren die Einsetzungsworte offenbar nicht der Abschluß, wohl aber das Fundament und der Anlaß des konsekratorischen Geschehens. Die Konsekrationsbitte beruft sich auf die Worte Christi, wie sich die Kirche auch sonst in ihrem Beten und Handeln auf das Wort und die Verheißung des Herrn beruft.

Möglicherweise hat nun gerade der hl. Ambrosius seiner Zeit entscheidend zu einer teilweisen Neuformulierung des Eucharistiegebetes beigetragen. Bekanntlich begegnen uns in seiner Schrift »De sacramentis« erstmalig ganze Abschnitte eines Eucharistiegebetes, das mit dem traditionellen römischen canon missae (in dessen zentralem Teil) weithin identisch ist⁹. Wir wissen nicht, ob Ambrosius hier einen bereits vorhandenen Text genau oder frei zitiert und wie weit er vielleicht selber der Redaktor oder gar Autor dieses Gebetes ist.

Auf den ersten Blick scheint der Kanontext des Ambrosius der Lehre von der Konsekration durch die Einsetzungsworte genau zu entsprechen: Statt einer Epiklese finden wir nach dem Einsetzungsbericht nur mehr die Darbringung der Gaben und die Bitte um die Annahme des Opfers. Nach Ambrosius lautet dieser Teil des Eucharistiegebetes:

⁴ Johannes Chrysostomos, De proditione Iudae I, 6: PG 49,380.

⁵ Belege in meiner Arbeit »Der Ursprung der Chrysostomusliturgie« (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 53), Münster 1973, S. 112 f.

⁶ Gelasius, Ep. fragm. 7 (Elpidio episcopo): PL 59,143.

⁷ Vgl. Fulgentius, Ad Monimum II,10: PL 65,188C.

⁸ Zahlreiche Beispiele in den in PL 72 und 85 abgedruckten Liturgiebüchern.

⁹ Ambrosius, De sacramentis IV, 21–22; 27 (Botte, S. 114–116).

»... Eingedenk also seines glorreichen Leidens und seiner Auferstehung aus dem Totenreich und seiner Auffahrt in den Himmel bringen wir dir dar diese unbefleckte Opfergabe, diese vernünftige Opfergabe, diese unblutige Opfergabe, dieses heilige Brot und den Kelch des ewigen Lebens, und bitten und flehen, daß du diese Darbringung aufnimmest auf deinem erhabenen Altar durch die Hände deiner Engel, wie du anzunehmen geruht hast die Gaben deines gerechten Dieners Abel und das Opfer unseres Vaters Abraham und das, welches dir darbrachte der Hohepriester Melchisedek.«¹⁰

Ein Vergleich mit dem *textus receptus* des römischen Eucharistiegebetes zeigt, daß bei Ambrosius ein bestimmter Ausdruck fehlt, der im römischen Kanon ein Bindeglied zu den Anaphorabeten des Ostens darstellt, nämlich der Ausdruck: »(offerimus) de tuis donis ac datis«. In der byzantinischen Liturgie haben wir die Parallele »*Tà sã èk τῶν σῶν* ... (Das Deine von dem Deinen bringen wir dir ...), noch deutlicher aber in der alexandrinischen Markusliturgie: »*ἐκ τῶν σῶν δώρων* (aus deinen Gaben)¹¹. Ihrem Inhalt nach dürften diese äquivalenten Ausdrücke den Gedanken nahelegen, daß die eucharistischen Gaben hier, nach dem Einsetzungsbericht, noch unsere Gaben sind, die wir aus den irdischen Gaben Gottes ausgesondert haben und die noch einer letzten Konsekration bedürfen. Ambrosius könnte mithin die Worte: »de tuis donis ac datis« aus einem bereits vorliegenden Text ausgelassen haben — vielleicht ganz bewußt, weil sie seiner Konzeption nicht entsprachen. Ebenso gut können diese Worte aber auch später in den ambrosianischen Text eingefügt worden sein — etwa durch einen römischen Papst, der vielleicht in einem andern Liturgiegebiet beheimatet war.

Jedoch ergibt sich auch im Kanontext des Ambrosius eine Schwierigkeit, nämlich bei der Bitte um Annahme der Gaben unter Berufung auf die Opfer Abels, Abrahams und Melchisedeks. Die Berufung auf die Opfer des Alten Bundes dürfte eigentlich bei der Eucharistiefeyer ihren natürlichen Platz eher *vor* der Konsekration haben¹². Zwar haben wir in allen drei hier angeführten Beispielen — Abel, Abraham (beziehungsweise Isaak), Melchisedek — jeweils einen »*typos*« des Opfers Christi vor uns von ganz entscheidender Bedeutsamkeit; und zumal der Priesterkönig Melchisedek ist gerade für Ambrosius eine überaus geheimnisvolle Gestalt, sein Name beinahe nur eine Allegorie für den Namen Christi¹³. Und doch bleibt es schwer einzusehen, warum sich die Kirche eigentlich nach der Konsekration — angesichts des wahren Leibes und Blutes Christi — noch auf die Annahme der Opfer des Alten Bundes und deren typologische Bedeutung berufen muß.

Wir können noch einen Schritt weitergehen und die Frage stellen, wieweit denn eine inständige Bitte der Kirche um die Annahme des Opfers nach der Konsekration, nachdem unsere Gaben bereits in das Opfer Christi verwandelt sind, noch sinnvoll sein kann. Nicht wir treten ja für dieses Opfer bei Gott ein, sondern dieses Opfer tritt nun für uns ein. Die Kirche kann nur in aller Demut auf das Opfer des Lammes hinzeigen, welches der Vater bereits ein für alle Mal angenommen hat.

¹⁰ De sacramentis IV, 27 (Botte, S. 116).

¹¹ A. Hänggi — I. Pahl, *Prex eucharistica (Spicilegium Friburgense 12)*, Fribourg 1968, S. 114, 4.

¹² Vgl. in der byzantinischen Basileiosliturgie das Gebet nach dem großen Einzug.

¹³ Ambrosius, De sacramentis IV, 10—12; V, 1; De mysteriis 45—46 (Botte, S. 106—108, 120, 180—182).

Von hier aus ergeben sich Fragen zur Interpretation des römischen Kanons. Muß nicht die inständige Bitte der Kirche um die Annahme der eucharistischen Gaben immer zugleich eine Bitte um ihre Konsekration, um ihre Transformation in das Opfer Christi, sein? Können wir überhaupt so scharf zwischen Gebeten, die auf die oblatio, und Gebeten, die auf die consecratio hinzielen, unterscheiden?

Und vielleicht verstehen wir auch den hl. Ambrosius nicht ganz richtig, wenn wir seine Aussagen mit den allzu scharfen Augen eines mittelalterlichen Scholastikers lesen. Entgegen dem ersten Augenschein dürfte Ambrosius die Einsetzungsworte vor allem als entscheidendes konstitutives Moment, weniger aber als den zeitlichen Moment, den genauen Zeitpunkt des konsekratorischen Geschehens, betonen. Gerade die Schrift »De sacramentis«, in der Ambrosius dem Standpunkt der Scholastik formal am nächsten kommt, ist eine Nachschrift mündlich gehaltener Vorträge, denen die entsprechende literarische Bearbeitung noch fehlt¹⁴. Und wie für die Eucharistie, so betont Ambrosius ausdrücklich auch für die Weihe des Taufwassers die konsekratorische Wirkung der »himmlischen Worte« Christi; wie das eucharistische Gebet, so muß sich auch die Weihe des Taufwassers gründen auf die »verba caelestia« des Herrn¹⁵. Will Ambrosius vielleicht auch für die Eucharistie vor allem die entscheidende Bedeutung der Worte Jesu hervorheben, ohne dabei eine allzu scharfe Trennungslinie zu ziehen zwischen ihnen und den anschließenden Bitten des Eucharistiegebetes?

Ambrosius selber spricht einmal von den »sacramenta . . . quae per sacrae orationis mysterium in carnem transfigurantur et sanguinem«¹⁶. »Per mysterium sacrae orationis et verba nostri redemptoris« heißt es noch auf der römischen Synode von 1079 unter Gregor VII¹⁷. Die Einsetzungsworte wurden also im Kontext des »Mysterium sacrae orationis« gesehen.

Wie wir die Aussagen des hl. Ambrosius im einzelnen auch interpretieren mögen, die grundlegende Struktur des überlieferten Eucharistiegebetes hat er sicherlich nicht ange-tastet.

Die sogenannte »erste Epiklese« im römischen Kanon

In letzter Zeit herrscht die Ansicht vor, das traditionelle römische Eucharistiegebet enthalte zwei Epiklesen: eine erste Epiklese, nämlich die Bitte um die Heiligung der Gaben, vor dem Einsetzungsbericht, und eine zweite Epiklese, nämlich eine Bitte um die Heiligung der Kommunikanten, nach dem Einsetzungsbericht. Von diesen beiden Epiklesen habe lediglich die erste die Bedeutung einer Bitte um die Konsekration.

Bei einer solchen Sicht der Dinge ergeben sich natürlich keine Schwierigkeiten vom Standpunkt der abendländischen Theologie her, für die der Konsekrationsmoment in den

¹⁴ Vgl. die Ausführungen von B. Botte in der Einleitung zu *Sources Chrétiennes* 25 bis, S. 16.

¹⁵ Ambrosius, *De sacramentis* II, 14 (Botte, S. 80).

¹⁶ Ambrosius, *De fide* lib. IV, 10, n. 124: PL 16, 641.

¹⁷ Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, num. 355.

Einsetzungsworten liegt. Vielmehr übernimmt hier die erste Epiklese die Funktion einer Einleitung in das eigentliche konsekratorische Geschehen, während die später nachfolgende zweite Epiklese sich ausschließlich auf die Heiligung der Kommunikanten bezieht.

Im Zuge der Liturgiereform hat nun diese Theorie auch praktische Bedeutung gewonnen, weil sie der Struktur der drei neugeschaffenen römischen Eucharistiegebete zugrunde liegt. Dabei war, wie ein wohlinformierter Beitrag in der Zeitschrift »La Maison-Dieu« bezeugt¹⁸, außer den drei tatsächlich eingeführten neuen Formularen ursprünglich noch ein vierter Entwurf vorgesehen, nämlich die Übersetzung einer kürzeren Redaktion der Anaphora des hl. Basileios. Es handelte sich um die Einführung eines Eucharistiegebetes mit der für den christlichen Osten traditionellen Struktur, also mit einer konsekratorischen Epiklese nach dem Einsetzungsbericht. Bezeichnenderweise wurde damals die Annahme gerade dieses Entwurfes bis auf weiteres aufgeschoben — angesichts »gewisser Einwände pastoraler Art (certaines objections d'ordre pastoral), welche sich gegen die Adoption der Anaphora des hl. Basileios im Abendland erhoben«¹⁹.

Der Kenner erinnert sich, welche inneren Schwierigkeiten die traditionelle Struktur der Eucharistiegebete des Ostens seit langem dem theologischen Denken des lateinischen Westens bereitet hat. Zeuge sind heute noch beispielsweise die gewaltsamen Abänderungen, denen der überlieferte Text der Epiklese in den liturgischen Büchern der Maroniten²⁰ und der unierten Armenier²¹ unterworfen wurde. Die Annahme einer doppelten Epiklese für den Westen mag nun zunächst den Eindruck erwecken, sie könne ein wenig zur Lösung dieser Schwierigkeiten beitragen.

Die Unterscheidung einer doppelten Epiklese kann sich auf verschiedene liturgiegeschichtliche Fakten berufen, vor allem das Vorhandensein einer doppelten Epiklese im Eucharistiegebet des alexandrinischen Typus. In den alexandrinischen Liturgien finden wir in der Tat vor der konsekratorischen Epiklese, die auch hier auf den Einsetzungsbericht folgt, schon eine erste, vorbereitende Epiklese, die bereits unmittelbar nach dem Sanctus zum Einsetzungsbericht überleitet, inhaltlich aber gleichfalls auf die Konsekration der Gaben zielt.

Man fragt nun, ob nicht vielleicht in Alexandrien allein die erste von diesen beiden Konsekrationsbitten ursprünglich sei, die zweite dagegen auf späteren antiochenischen Einfluß zurückgeführt werden könne. Für diese Hypothese sucht man sich insbesondere auf das Anaphora-Fragment des Papyrus von Dêr-Balizeh zu berufen, in dem aber leider gerade an der entscheidenden Stelle, nach dem Einsetzungsbericht, eine Lücke von mindestens 15 Zeilen klafft²².

Inmitten solcher unsicheren Betrachtungen wird dagegen leicht ein bestimmtes Faktum übersehen, nämlich der enge Anschluß der ersten alexandrinischen Epiklese an das Sanctus. Zugrunde liegt stets ein Schema mit den beiden charakteristischen Worten *πλήρης*

¹⁸ Pierre Jounel, La composition des nouvelles prières eucharistiques, *La Maison-Dieu* 94,2 (1968) 38—76, 39—40.

¹⁹ Jounel, a. a. O., S. 40.

²⁰ Beispiele bei Michel Hayek, Liturgie maronite, histoire et textes eucharistiques, Tours 1964.

²¹ Vgl. z. B. La divine liturgie du rite arménien, S. Lazare — Venise 1957, S. 45.

²² C. H. Roberts — B. Capelle, An early euchologion (*Bibliothèque du Muséon* 23), Louvain 1949, S. 28—30.

und πλήρωσον: »Wahrlich, voll (πλήρης) sind Himmel und Erde deiner heiligen Herrlichkeit ... Erfülle (πλήρωσον), o Gott, auch dieses Opfer mit deinem Segen ... Denn unser Herr ... Jesus Christus selber nahm in der Nacht, da er sich ob unserer Sünden dahingab, das Brot ...«²³. Nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung ist jedoch das Sanctus als Bestandteil der Anaphora zwar schon sehr alt, jedoch kaum ursprünglich (Jedenfalls fehlt es in der Anaphora Hippolyts). Durch den engen Anschluß an das Sanctus dürfte somit gerade die erste Epiklese des alexandrinischen Eucharistiegebetes sich eher als eine sekundäre Bildung erweisen.

Mit dieser alexandrinischen »ersten Epiklese« vergleicht man nun das Gebet »Quam oblationem« des traditionellen römischen Meßkanons. Auch dieses Gebet geht dem Einsetzungsbericht unmittelbar voraus und leitet ihn ein. Der heutige Text trägt dabei deutlich den Charakter einer Bitte um die Konsekration:

»Diese Darbringung mache du, Gott, in allem gesegnet ..., auf daß sie uns der Leib und das Blut deines geliebten Sohnes, unseres Herrn Jesu Christi werde (ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi filii tui ... Jesu Christi).«

Wesentlich anders lautet dieses Gebet jedoch in der Fassung des hl. Ambrosius, also in der wohl ältesten uns zugänglichen Textgestalt:

»Verleihe uns, daß diese Darbringung gültig, vernünftig und wohlangehen sei, weil sie das Abbild des Leibes und Blutes unseres Herrn Jesu Christi ist (quod est figura corporis et sanguinis domini nostri Jesu Christi)«²⁴.

Wir müssen also damit rechnen, daß die ursprüngliche Gestalt des Gebetes »Quam oblationem« möglicherweise in seinem zweiten Teil nicht die heutige, an die Epiklese gemahnende Bitte enthielt: »Daß es uns Leib und Blut Christi werde«, sondern die Feststellung, daß diese Gaben bereits ein gewisses Abbild des Leibes und Blutes Christi sind. Das Gebet »Quam oblationem« wäre also ursprünglich vielleicht einer ausgebildeten Epiklese weniger ähnlich gewesen.

Damit stellt sich uns die Frage nach der zweiten Epiklese.

Die »zweite Epiklese« des römischen Kanons

Die zweite Epiklese des römischen Kanons finden wir, wie mit Recht allgemein angenommen wird, in dem Gebet »Supplices«. Auf Grund der modernen Theorie von der doppelten Epiklese müßten wir eigentlich erwarten, daß diese zweite Epiklese — entsprechend ihrer Stellung nach dem Einsetzungsbericht — lediglich eine Bitte um die Heiligung der Kommunikanten enthielte. Das trifft aber durchaus nicht zu.

Jedenfalls zielt das Gebet »Supplices« in seinem ersten Teil zunächst einmal auf ein doch wohl real zu verstehendes, wenn auch geheimnisvolles Geschehen an den eucharistischen Gaben selber:

²³ Markuskulturgie (Hänggi — Pahl, *Prex eucharistica*, S. 112).

²⁴ Ambrosius, *De sacramentis* IV, 21 (Botte, S. 114); vgl. die Parallele in der Anaphora des Serapion (Hänggi — Pahl, S. 130).

»Iube haec perferri per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum in conspectu divinae maiestatis tuae« ...

»Laß dieses emportragen durch die Hände deines heiligen Engels zu deinem erhabenen Altar vor dem Angesicht deiner göttlichen Majestät« ...

Und erst der zweite Teil spricht von der Heiligung der Kommunikanten:

... »Ut quotquot ex hoc altaris participatione« — oder nach einer alten varia lectio: »ex hoc altari sanctificationis²⁵ — sacrosanctum filii tui corpus et sanguinem sumpserimus, omni benedictione caelesti et gratia repleamur«.

... »Auf daß wir alle, die aus dieser Gemeinschaft des Altares (oder von diesem Altar der Heiligung) den hochheiligen Leib und das Blut deines Sohnes empfangen, mit allem himmlischen Segen und Gnade erfüllt werden«.

Wir befinden uns hier in einer bestimmten Gedankenkette, die nicht nur für den römischen Kanon, sondern genauso auch für die griechischen Liturgien des Basileios, Johannes Chrysostomos, Markus und Jakobus oder auch des Achten Buches der Apostolischen Konstitutionen charakteristisch ist und uns zum ersten Mal bei Hippolyt in der *Traditio Apostolica* bezeugt ist. Hier überall liegt dem auf den Einsetzungsbericht folgenden Teil des Eucharistiegebets eine und dieselbe Struktur zugrunde, die wir mit einer Kette von vier Gliedern vergleichen können:

1. »Memores« — die Anamnese: Im Auftrage Jesu und nach seinem Gebot: »Solches tut zu meinem Gedächtnis!« begehen wir das Gedächtnis seines Todes und seiner Auferstehung.
2. »Offerimus«: Wir weisen hin auf die Gaben, die wir vor Gott bringen.
3. »Rogamus« (Et petimus): eine Bitte im Hinblick auf die vorgelegten Gaben, bei Hippolyt und in den Liturgien des Ostens eine deutlich kenntliche konsekratorische Epiklese.
4. »Ut quotquot ...«: eine unmittelbar anschließende Bitte für die Kommunikanten.

Man hat bezweifelt, daß schon bei Hippolyt im dritten Glied dieser Kette wirklich eine konsekratorische Epiklese vorliegt: »... Daß du deinen Heiligen Geist auf die Darbringung der Heiligen Kirche sendest« (ut mittas spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae ecclesiae) ...²⁶ Ist hier die Sendung des Heiligen Geistes auf die eucharistischen Gaben oder auf die heilige Kirche, die sich selber darbringt, gemeint? — Die klare Antwort gibt uns das zweite Glied der Kette: »offerimus tibi (hunc) panem et calicem«²⁷. Brot und Kelch sind die oblatio der heiligen Kirche; diese oblatio wird durch die Ankunft des Heiligen Geistes konsekriert. Jedoch ist die Konsekration der Gaben gewiß kein Selbstzweck; darum geht die konsekratorische Epiklese mit innerer Notwendigkeit über in das Gebet für die Kommunikanten. Die Theorie von einer nicht-konsekratorischen Epiklese nur zur Heiligung der Kommunikanten dagegen bleibt hier eine bloße Konstruktion.

Wie aber haben wir uns das geheimnisvolle Geschehen an den eucharistischen Gaben, das im römischen »Supplices« erfleht wird, des Näheren vorzustellen?

²⁵ Hänggi — Pahl, *Prex eucharistica*, S. 435.

²⁶ B. Botte, *La Tradition Apostolique de saint Hippolyte (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 39)*, Münster 1963, S. 16, 12—14.

²⁷ Ebenda, S. 16, 7—8.

Am Ende des 13. Jahrhunderts rechnet Wilhelm Durandus immerhin mit der Möglichkeit, das »perferri in sublimē altare« könne soviel bedeuten wie »transmutari in corpus et sanguinem«, der Leib Christi sei der »erhabene Altar«²⁸. Thomas von Aquin zog es vor, das »iube haec perferri« allegorisch zu deuten und auf den mystischen Leib Christi zu beziehen²⁹. Papst Innozenz III., wie schon vor ihm Peter Damiani³⁰, hatte sich darüber gewundert, noch nach dem Einsetzungsbericht im Kanon nicht nur zahlreiche Kreuzzeichen zu finden, sondern überhaupt gewisse Dinge, die anzudeuten scheinen, daß die Konsekration noch nicht vollendet sei (quae videntur innuere, quod nondum sit consecratio consummata)³¹.

Der byzantinische Liturgiker des 14. Jahrhunderts Nikolaos Kabasilas sieht in dem »Supplices« eine regelrechte, wenn auch durch einen anderen sprachlichen Ausdruck verhüllte, konsekratorische Epiklese; dieses Gebet ist für Kabasilas der deutliche Beweis dafür, daß die lateinische Kirche selber hinsichtlich der Epiklese mit der Kirche des Ostens übereinstimme und es also nur einige »Neuerer« seien, die sich im Westen von der alten Tradition gelöst haben³².

Für Martin Luther wurde gerade auch das »Supplices« zu einem Stein des Anstoßes; es schien ihm, hier komme eine irrige Theorie zum Ausdruck, wonach der Priester für die bereits konsekrierten Gaben gleichsam noch vor Gott vermittele: »Danach schleußt er dem armen Christo erst den Himmel auf und bittet, ein heiliger Engel mit seiner Hand wolle ihn hinauftragen auf den Altar vor Gott. Summa summarum, es ist eitel, gräulich, lästerlich Ding im canone«³³. Wie für den byzantinischen Liturgiker Kabasilas war auch für den deutschen Reformator der Gedanke an eine Übertragung der bereits konsekrierten Gaben durch Engelshand in den Himmel innerlich unvollziehbar. Luther wußte offenbar nichts von einer »Theologie der Epiklese«; diese hätte ihm wohl zu einer gerechteren Beurteilung des altherwürdigen römischen Kanons verhelfen können. Wie auch sonst vielfach, zeigt sich Luther hier in starker Abhängigkeit von den speziellen theologischen Voraussetzungen des abendländischen Mittelalters.

In unserer Zeit bekennet Cyprian Vagaggini angesichts des »Supplices« und der unmittelbar vorangehenden Kanonstrophe:

»Das ‚Supra quae‘ und das ‚supplices‘, weit davon entfernt, einen einfachen und zu-friedenstellenden Gehalt zu haben, werfen schwer zu bewältigende Probleme auf, zu deren Lösung weder die historische Gelehrsamkeit, noch der theologische Scharfsinn ausreicht ... Was bedeutet in seinem heutigen Kontext der Satz: ‚iube haec perferri per manus sancti angeli tui in sublimē altare tuum ...‘? Bezieht sich dieses ‚haec‘ auf Brot und Wein oder auf die konsekrierten Gaben von Brot und Wein und also auf den Leib und das Blut Christi? Und da doch für uns heute das

²⁸ S. Durandus, *Rationale divinarum officiorum*.

²⁹ Summa theol. III, 83,4, ad 9.

³⁰ Petrus Damiani, *Expositio canonis*: PL 145, 885.

³¹ Innocentius III, *De mysterio missae* 2: PL 217, 887.

³² Nikolaos Kabasilas, *Liturgiae expositio*, Kap. 30: PG 150, 433 C ff.

³³ Martin Luther, Schreiben an das Kapitel zu Wittenberg, die gottlosen Zeremonien abzutun (vom Jahre 1524).

„haec“ nach dem Einsetzungsbericht nicht einfach Brot und Wein sein kann — und noch weniger unsere Gebete —, so ist die Idee der Intervention eines Engels, um den Leib und das Blut Christi dem Vater darzubringen, nicht recht aus dem Weg geräumt³⁴.

Dieses Bekenntnis C. Vagagginis ist um so bedeutsamer, als er aktiv zur Schaffung der neuen römischen Eucharistiegebete beigetragen hat; auf seinen Entwurf geht das zweite der neuen römischen Formulare zurück³⁵.

Dürfen wir annehmen, daß der ursprüngliche Sinn des »Supplices« die Bitte um die Konsekration der Gaben ist? Vom Text des römischen Kanons her kann eigentlich dagegen wohl nur ein einziger ernstlicher Einwand erhoben werden — der Hinweis auf die feierlichen Bezeichnungen für die eucharistischen Gaben, die wir bereits kurz vorher, im zweiten Teil der Anamnese (des »Unde et memores«) finden:

»... Wir bringen dar ... aus deinen Geschenken und Gaben eine reine Opfergabe, eine heilige Opfergabe, eine unbefleckte Opfergabe, das heilige Brot des ewigen Lebens und den Kelch des immerwährenden Heiles (hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae)«.

Wir müssen uns fragen, ob diese Aussagen nicht deutlich darauf hinweisen, daß die Konsekration bereits vollendet ist. Andererseits werden die eucharistischen Gaben schon ganz zu Anfang des römischen Kanons (im »Te igitur«) Gott dem Vater als »heilige unbefleckte Opfer (sancta sacrificia illibata)« empfohlen. Und im »Supra quae« werden als »sanctum sacrificium, immaculata hostia« die Gaben des Melchisedek bezeichnet — also ein bloßer Typos des Leibes und Blutes Christi. Das »hostiam puram, hostiam sanctam ...« könnte daher vielleicht auch an unserer Stelle den »Antitypen« des Leibes und Blutes Christi gelten.

Bedeutet also die Bitte um die Übertragung der Gaben »auf den erhabenen Altar vor dem Angesicht der göttlichen Majestät« die Bitte um die Wandlung unserer Gaben in das Opfer Christi? Geht es hier, um ein Wort Isidors von Sevilla³⁶ zu gebrauchen, um die »conformatio« unserer Gaben mit der Gabe des Leibes und Blutes des Herrn?

Gerade diese Deutung wird uns nahegelegt durch eine Tradition, die einen klassischen Ausdruck gefunden hat in der Ermahnung, die nach dem Pontificale Romanum der Bischof an die Kandidaten des Subdiakonates richtet. Unter Heranziehung einer Vision aus der Apokalypse³⁷ heißt es hier, Christus selber sei der Altar, auf dem und durch den (in quo et per quem) die Darbringungen der Gläubigen für Gott den Vater geheiligt werden. Dieselbe Vision aus der Apokalypse des Johannes dürfte auch hinter dem Gebet des »Supplices« im römischen Kanon stehen; aus dieser Vision stammt wohl auch die Gestalt des Engels, der die Gaben auf den Altar bringt.

Die Verbindung der beiden Begriffe »Altar« und »Leib Christi« — dieses Motiv ist offenbar gerade auch dem hl. Ambrosius wohlvertraut: Der Altar, zu dem die Neugetauften

³⁴ C. Vagaggini, *Le canon de la messe et la réforme liturgique* (Lex orandi 41), Paris 1967, S. 98—99.

³⁵ S. den o. in Anm. 18 zitierten Artikel von Pierre Journel, S. 53—54.

³⁶ Isidor von Sevilla, *De ecclesiasticis officiis* I, 15.

³⁷ Off 8,3—5.

hinzutreten und von dem sie das Sakrament empfangen, ist selber die »forma« — Repräsentation und Abbild — des Leibes Christi³⁸.

Die theologischen Hintergründe

Unsere Untersuchung steht nun noch vor einer letzten, entscheidenden Frage: Warum schweigt der römische Kanon vom Wirken des Heiligen Geistes? Warum fehlt hier die Bitte um die Entsendung des Geistes zur Konsekration der Gaben? Warum finden wir statt dessen die Bitte um Aufnahme der Gaben auf den himmlischen Altar durch Engelshand?

Die Epiklese des Heiligen Geistes mag im römischen Eucharistiegebet nicht zur Entwicklung gekommen sein oder gar absichtlich weggelassen sein, auf alle Fälle fordert das Schweigen des Kanons über das konsekratorische Wirken des Heiligen Geistes eine Erklärung. Dies umso mehr — angesichts der engen Verbindung, die zwischen dem Kanon und der Gestalt des hl. Ambrosius besteht, der ja mit seinen drei Büchern *De Spiritu sancto* einer der großen Verteidiger der Gottheit des Heiligen Geistes in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts ist.

In neuerer Zeit wird allerdings zuweilen behauptet, die konsekratorische Epiklese des Heiligen Geistes sei auch im Osten erst verhältnismäßig spät, erst in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, bezeugt und damals im Zuge der Gegenreaktion gegen die Häresie der Pneumatomachen zur Ausbildung gekommen. Und zweifellos enthält die Anaphora des hl. Markus³⁹ oder des hl. Jakobus⁴⁰ im Text der Epiklese gewisse Zusätze, welche die Reaktion gegen die Häresie der Pneumatomachen widerspiegeln. Andererseits bleibt zu bedenken, daß uns überhaupt kein Formular des Eucharistiegebetes überliefert ist, das älter wäre als diese Epoche; das sollte uns bei Rückschlüssen auf eine frühere Epoche vorsichtig machen. Mit Recht zählt der hl. Basileios gerade auch die eucharistische Epiklese zu den Gegenständen der mündlichen Überlieferung⁴¹, weil es offenbar bis zur zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts für das Eucharistiegebet nur eine mündliche Tradition gab. Die einzige Ausnahme aus einer früheren Zeit bildet das Modell einer Anaphora bei Hippolyt; und gerade hier finden wir die Epiklese des Heiligen Geistes.

Mehr noch, im 4. Jahrhundert ist die eucharistische Epiklese des Heiligen Geistes gerade auch bei den Gegnern des kirchlichen Trinitätsdogmas weithin eine anerkannte Tradition; zumindest finden wir sie im Achten Buch der Apostolischen Konstitutionen, deren Kompilator zweifellos nicht zu den Anhängern der nizäno-konstantinopolitanischen Orthodoxie gehört⁴². Erst in verhältnismäßig später Zeit liefert uns Fulgentius von Ruspe (+ 533) ein explizites Zeugnis dafür, daß sich die Häretiker — zumindest damals in Afrika — gerade auch auf die Epiklese im Eucharistiegebet beriefen als angebliches Be-

³⁸ Ambrosius, *De sacramentis* IV,7; V,7 (Botte, S. 104.122).

³⁹ Siehe den Text bei Hänggi u. Pahl, *Prex eucharistica*, S. 114,5—14.

⁴⁰ S. Hänggi — Pahl, a. a. O., S. 250,5—11.

⁴¹ Basileios der Große, *De spiritu sancto*, Kap. 27: PG 32, 188 B.

⁴² Vgl. G. Wagner, *Zur Herkunft der Apostolischen Konstitutionen*, in: *Mélanges Liturgiques offerts au Dom Bernard Botte*, Louvain 1972, S. 525—537.

weismittel für die von ihnen behauptete subordinatio des Geistes⁴³: Wenn der Heilige Geist bei jeder Eucharistiefeier zur Konsekration vom Vater entsandt wird, dann könne er nicht Gott sein, denn er werde ja gesandt wie ein Engel und Diener (ut angelus et minister)⁴⁴; auch könne er nicht allgegenwärtig sein, weil diese Sendung als eine missio localis aufzufassen sei, also mit einer räumlichen Veränderung verbunden sei⁴⁵. Es sind dies im Grunde dieselben Argumente der Pneumatomachen, die bereits bei Ambrosius⁴⁶ und auch bei Athanasios⁴⁷ und Basileios⁴⁸ bekämpft werden. Nur fehlt bei diesen Autoren ein ausdrückliches Zeugnis dafür, daß die Gegner der Gottheit des Geistes gerade auch die eucharistische Epiklese als »Beweismittel« anzuführen suchten. Doch spricht zumindest auch nichts dagegen, daß dieses auch schon zur Zeit dieser Kirchenväter der Fall war.

Das Zeugnis des Fulgentius stellt uns vor eine wichtige Frage. In seiner bekannten Dissertation »Die Stellung Christi im liturgischen Gebet«⁴⁹ wies seiner Zeit Josef Andreas Jungmann darauf hin, wie die Reaktion auf die arianische Häresie dazu geführt hat, daß in Liturgie und Frömmigkeit die Mittler-Rolle Christi vielfach in den Hintergrund trat angesichts einer starken Betonung seiner Gottheit. Sollte vielleicht die Reaktion auf die Häresie der Pneumatomachen eine ähnliche Wirkung gehabt haben für die Stellung des Heiligen Geistes im Eucharistiegebet der römischen Kirche? Schweigt vielleicht der römische Kanon von der Sendung des Heiligen Geistes und seinem vermittelnden Eingreifen bei der Konsekration, um den Gegnern der Gottheit des Geistes keinen Anlaß zu bieten, daraus ein Verhältnis der Subordination abzuleiten? Man bittet nicht um die Sendung des Geistes, weil dieses subordinatorisch mißgedeutet werden kann, und bittet statt dessen um das vermittelnde Eingreifen eines geschaffenen Engels oder — nach dem Text des Ambrosius — geschaffener Engel, welche die Gaben auf den himmlischen Altar übertragen mögen.

Bezeichnend dürfte in diesem Zusammenhang das Interesse des Ambrosius für den Engel von Bethesda⁵⁰ sein, der offenbar mit dem Taufengel⁵¹ identifiziert wurde und von den Arianern der Zeit des Ambrosius wohl auch mit dem Heiligen Geist. Ambrosius sucht mehrfach die Beziehung dieses Engels zur Taufe und zur Person Christi und auch des Heiligen Geistes zu klären⁵².

Die klare Unterscheidung zwischen dem Heiligen Geist, dem »Herrn, der da lebendigmacht«, und den Engeln, den »dienstbaren Geistern, die zur Dienstleistung ausgesandt werden«⁵³, der grundlegende Unterschied zwischen dieser Sendung geschaffener Engel

⁴³ Fulgentius, Ad Monimum Buch II und Fragmente des VIII. Buches Contra Fabianum: PL 65.

⁴⁴ Contra Fabianum VIII: PL 65,788 A/B; cf. 798 D.

⁴⁵ Contra Fabianum VIII: PL 65,788 C.

⁴⁶ Ambrosius, De spiritu sancto I: PL 16, 744 B; 753–755; 761 f.

⁴⁷ Athanasios der Große, Ad Serapionem I,1: PG 26, 532 A.

⁴⁸ Basileios der Große, De spiritu sancto, Kap. 21: PG 32, 164 C.

⁴⁹ Münster 1925 (2. Aufl. 1962 = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 19/20).

⁵⁰ Joh 5,4.

⁵¹ Vgl. dazu Erik Peterson, Das Buch von den Engeln, Leipzig 1925, S. 66 f.

⁵² Ambrosius, De sacramentis II, 3–4; De mysteriis 22 (Botte, S. 74–76; 166); De spiritu sancto I: PL 16, 755 A.

⁵³ Hebr 1,14.

und der Sendung Gottes des Heiligen Geistes — das ist ein Hauptanliegen der Kirchenväter im Streit um die Gottheit des Heiligen Geistes. In diesem Zusammenhang wurde auch um das Wirken des Heiligen Geistes bei seiner Sendung zur Konsekration der eucharistischen Gaben gestritten. Das besagt nicht nur das späte, aber eindeutige Zeugnis des Fulgentius. Das ist zumal auch aus der Formulierung der Epiklese in der alexandrinischen Markuskulturgie ersichtlich; hier finden wir eine deutliche Antwort auf die häretische Interpretation der Entsendung des Heiligen Geistes als einer »missio localis«, einer »missio sicut mittitur angelus et minister«.

»Sende herab«, heißt er hier, »... den Parakleten selber, den Geist der Wahrheit, den Heiligen, den Herrn der da lebendigmacht, ... der überall gegenwärtig ist und alles erfüllt (τὸ πανταχοῦ παρὸν καὶ τὰ πάντα πληροῦν) und der in eigener Macht und nicht als ein Diener (αὐτεξουσίως, οὐ διακονικῶς) die Heiligung derer bewirkt, die er will ...«⁵⁴

Der römische Kanon fand offenbar eine andere Antwort auf dieselbe Problematik, indem er auf die Bitte um die Entsendung des Heiligen Geistes verzichtete und für die Konsekrationsbitte eine andere Formulierung wählte. Gleichzeitig beginnt Ambrosius den Schwerpunkt von der Konsekrationsbitte stärker auf die Einsetzungsworte zu verlagern.

Hier also dürften die theologisch-schichtlichen Wurzeln jener komplizierten Problematik der eucharistischen Epiklese im Abendland liegen, die wir versucht haben, in diesem Aufsatz zu umschreiben.

Zum Abschluß sei das Bekenntnis gestattet, daß der Autor dieser Seiten überzeugt ist, daß unsere Kirchen heute in ihrer Lehre von den Sakramenten einer »Theologie der Epiklese« dringend bedürfen — einer Theologie, die sich ehrfürchtig beugt vor der Souveränität Gottes des Heiligen Geistes und die sich dessen bewußt ist, daß der Heilige Geist immer der »Herr« bleibt, »der da lebendigmacht«, über dessen Gegenwart und Gaben wir nicht so verfügen können, wie man über einen toten Besitz verfügt. Auch die Kirche kann nur leere Hände aufheben und um das Eingreifen des Geistes bitten; aber sie darf es tun in der Zuversicht und im Vertrauen auf das Wort und die Verheißung des Herrn.

Von einer »Theologie der Epiklese« her dürfte noch manche quälende Frage gerade der Sakramentstheologie ihre Antwort erhalten, wenn auch vielleicht eine recht »apophatische« Antwort. »Du fragst mich«, sagt der hl. Johannes von Damaskos, »wie das Brot Leib Christi wird? ... Es genügt dir zu hören, daß es durch den Heiligen Geist geschieht.«⁵⁵

⁵⁴ Vgl. oben Anm. 39.

⁵⁵ Johannes von Damaskos, *De fide orthodoxa* IV, 13: PG 94, 1141–1145.