

erklärt, vgl. C. Spicq, *Le Siracide et la structure littéraire du Prologue de Jean: Memorial Lagrange* (Paris 1940) 183-195; F.-M. Braun aaO. 138-150 macht außerdem auf die Zusammenhänge zwischen dem Titel Logos und dem Titel Menschensohn aufmerksam (146ff).

¹² Vgl. Jo 4, 13ff und 32; 7, 37ff, wo das Leben dem Geist gleichgestellt ist.

¹³ Neh 9, 15; Ps 105, 40; 78, 24; Weish 16; Bar (syr.) 29, 8; Syb 7, 148f; Pesiqtā 49a; Midrasch Ruth 2, 14; Philon, *Mut. nom.* 141 bis 144. Vgl. C. H. Dodd, *The interpretation of the fourth Gospel* (Cambridge 1953) 333ff; R. Meyer, *μάρτυρα*: TWNT IV, 466-470.

¹⁴ R. Schnackenburg: «Der Menschensohn ist der joh. Messias, der Lebensspender (das «wahre Lebensbrot» Kap. 6) und Richter, der diese Funktionen schon jetzt ausübt und allein ausüben kann, weil er der vom Himmel herabgestiegene und dorthin wieder aufsteigende Menschensohn ist.» (Das Johannesevangelium, Bd. I [Freiburg 1965] 414); E. M. Sidebottom, *The Christ of the fourth Gospel* (London 1961) 84ff; Colpe, *‘Ο υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*: TWNT VIII, 468-474.

¹⁵ R. Schnackenburg aaO. 508-524 (Bibliogr. 509).

¹⁶ E. M. Sidebottom aaO. 97f; 166ff.

¹⁷ Jo 6, 44; 7, 17; 10, 4f; 18, 37; 3, 19-21; 8, 43ff.

¹⁸ Riesenfeld, *ἄρτος* TWNT VIII, 510ff; H. Schürmann, Jo 6, 51 c - ein Schlüssel zur johanneischen Brotrede: BZ 2 (1958) 244-262.

¹⁹ Vgl. Jo 10, 11, 15; 11, 50ff; 15, 13; 17, 19; 18, 14; 1 Jo 3, 16.

²⁰ Vgl. 1 Kor 11, 24; J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu* (Zürich 1949) 67-103; P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl* (München 1960) 105ff.

²¹ C. H. Dodd, *Historical Tradition in the fourth Gospel* (Cambridge 1963) 58ff: «Wir können daher mit großer Wahrrscheinlich-

keit annehmen, daß Jo 6, 51 nicht aus der Erinnerung an den synoptischen Leidensbericht stammt, sondern von einer liturgischen Tradition hergeleitet ist, die unabhängig auf das Aramäische der Kirche der ersten Tage zurückzuführen ist.»

²² Der Ausdruck taucht auf bei Ignatius von Antiochien, Röm 7, 3; Sm 7, 1; Phld 4, 1; Trall 8, 1 und bei Justin Apol 1, 66.

²³ G. H. MacGregor, *The Eucharist in the fourth Gospel*: NTSt 9 (1962/63) 111-119; E. Schweizer, *ἁγία*: TWNT VII, 138.

²⁴ O. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, Bd. II/1 (Freiburg 1961) 181f.

²⁵ O. Betz aaO. 178, Anm. 658.

²⁶ Vgl. J. Heise, *Bleiben, menein*, in den *Johanneischen Schriften* (Tübingen 1967) 92ff.

²⁷ Vgl. Jo 15, 1ff. Man könnte hier auch Apk 3, 20 nennen.

²⁸ Vgl. Jo 7, 39; 14, 26; 15, 26; 16, 5-15; 20, 22.

²⁹ Jo 20, 23; 1, 32f; 3, 34.

³⁰ Y. Congar, *Les deux formes du pain de vie dans l'évangile et la tradition: Parole de Dieu et sacerdoce* (Tournai 1962) 21-58.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JEAN GIBLET

geboren am 25. Mai 1918 in Nivelles (Belgien), 1943 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Löwen, an der Gregoriana und am Bibelinstitut in Rom. Er ist Lizentiat der Philosophie, der Bibelwissenschaften und Doktor der Theologie, seit 1956 Professor für Neues Testament, für neutestamentliche Umwelt und für Bibeltisch an der Universität Löwen.

Angelo Penna

«Eucharistie» und Messe

Der Apostel Paulus bemerkt (1 Kor 14, 23) mit einer gewissen Bitterkeit: Wenn ein Heide oder ein einfacher Gläubiger an einer gottesdienstlichen Versammlung teilnahme, worin Zungenredner ihrem Charisma rücksichtslos freien Lauf ließen, müßten sie sich wie in einem Irrenhaus vorkommen. Falls ein Christ von heute bei den vom Apostel geschilderten Zusammenkünften zugegen sein könnte, würde er, auch abgesehen davon, daß er die Sprache nicht verstünde, zur selben Feststellung kommen. Wenn er hingegen an einer Messe des 4./5. Jahrhunderts teilnehmen könnte, so geriete er gerade aus einem gegenteiligen Motiv in Verwunderung. Zu Rom, zu Mailand und mehr oder weniger in der ganzen lateinischen Welt verrieten die Christen Gebete, lasen Abschnitte der Heiligen Schrift, sangen Psalmen und vollzogen mannigfaltige Gesten auf ganz ähnliche Art, wie sie bis vor wenigen Jahren, vor Einführung der modernen Sprachen, in Gebrauch standen. Wer eine

Liturgiegeschichte liest, wird beeindruckt von den verwickelten gegenseitigen Beziehungen der örtlichen Traditionen, vom langsamen Aufkommen dieser oder jener Formel, dieses oder jenes Gestus; es legt sich ihm der Gedanke nahe, alles sei von einer laufenden Fluidität, von einer abnormalen, sprunghaften Entwicklung beherrscht, die keiner programmatischen Linie folge. In Wirklichkeit liegen nur wenige Veränderungen vor. Die betreffen sozusagen ausschließlich die veränderlichen Teile, deren Verständlichkeit von der Notwendigkeit diktiert wird, eine möglichst vollständige Unterweisung zu erteilen (Lesungen) und Ausdrucksformen (Gebete, Gesänge) zu finden, die von gottesdienstlichen Versammlungen verschiedener Traditionen und Kulturen übernommen werden können.

Auch der Kanon, insbesondere wenn man ihn im uneigentlichen Sinne nimmt (= von der Präfation bis zur Kommunion), hat seine Geschichte. Doch was die lateinische Kirche betrifft, liegt er der Substanz nach bereits zur Zeit Gregors d. Gr. in seinen wesentlichen Zügen vollständig vor. Dieser Papst, dem wir die Einfügung des *Pater noster* verdanken, überlieferte uns eine sehr umstrittene Bemerkung über den Ursprung des Kanons, die einem unbekanntem *scholasticus*,¹ d. h. irgendeinem

Literaten oder Privatmann, zugeschrieben wird. Diese Information ist knapp, weil sie weder das Datum der Abfassung noch das Motiv seiner Übernahme von Seiten der Kirche erwähnt, und überraschend, weil sie der Überzeugung Ausdruck gibt,² daß der Kanon auf die Apostel zurückgehe; man denke nur an die Titel «*Apostolische Konstitutionen*», «*Apostolische Überlieferung*» usw.

Die Messe im vierten Jahrhundert

Abgesehen von den Anspielungen in Schriften der Väterzeit kann man sich ein ziemlich zutreffendes Bild machen, wenn man einige klassische Werke der Liturgiegeschichte liest, z. B. die «*Euchologie*» des Serapion, die Katechesen Cyrills von Jerusalem und Theodors von Mopsuestia sowie in bezug auf die ostkirchlichen Riten die «*Apostolischen Konstitutionen*», in bezug auf die lateinischen Riten die Schriften «*De sacramentis*» und «*De mysteriis*» des Ambrosius.

Die Schrift «*De sacramentis*», die ein eminent theologischer Traktat über die Taufe, die Eucharistie und das Gebet ist, beschreibt den Konsekrationsritus und erwähnt dabei die Gebete, die unmittelbar ihm vorangehen oder auf ihn folgen. In einer von der heutigen leicht abweichenden Form führt Ambrosius³ nach der Präfation das Gebet um Annahme der Gaben (= *Quam oblationem*) an sowie das Gedenken an das Letzte Abendmahl (= *Quam pridie*); die Worte und Gesten Jesu im Abendmahlssaal werden wiederholt, und anschließend folgt die Anamnese (= *Unde et memores*). Es fehlen die Fürbitten für die Lebenden und die Toten und der Beginn des Kanons (= *Te igitur; Communicantes*). Diese Gebete sind jedoch anderswo bezeugt; daß sie nicht erwähnt werden, ist übrigens kein Beweis dafür, daß sie nicht vorhanden waren.

Eine mehr oder weniger ähnliche Perspektive ist in «*De mysteriis*» zu verzeichnen. Der Autor verweist auf die alttestamentlichen Urbilder, auf die Analogie zu andern Wundern usw., um aufzuzeigen, daß die Worte Jesu bewirken, was sie bezeichnen, und somit das Brot und den Wein in den Leib und das Blut Christi verwandeln, weil «die Kraft der Segnung stärker ist als die Natur». Er spricht⁴ von den Psalmen, die man zu Beginn der Eucharistiefeyer zu singen oder zu rezitieren pflegte, und führt einige Verse der Psalmen 42 und 22 an. So zeichnet sich der Vorbereitungsstil mit seinen Gesängen ab, die ohne Zweifel zwischen die Lesungen aus dem Alten und dem Neuen Te-

stament eingeschoben waren, vor der Homilie des «*Vorsitzenden*» (vgl. Justin, Apologie I, 67, 3 f).

Der Kommunionritus der Kirchen des Ostens wird in den «*Apostolischen Konstitutionen*» (VIII, 13, 11–15, 10) beschrieben. Der Bischof spricht die Mahnung aus: «*Das Heilige den Heiligen!*» Das Volk antwortet mit Akklamationen, mit Liedern auf den «*allein Heiligen*» und den «*einzigem Herrn*», Jesus Christus, und mit den Anfangsworten des Gloria, Hosanna usw. Bei der Spendung wird eine feste Reihenfolge eingehalten: Bischof, Presbyter, Diakone, Subdiakone, Lektoren, Kantoren, Asketen, Diakonissen, Jungfrauen, Witwen, die Jungen, das ganze Volk. Bei der Darreichung des Brotes spricht der Bischof «*Leib des Herrn*», und der Gläubige antwortet «*Amen*». Der Diakon reicht den Kelche dar mit den Worten «*Blut Christi, Kelch des Lebens*» und erhält die gleiche Antwort. Unterdessen singt man Psalm 33. Darauf folgt die Danksagung.

Die Zeremonie wird von Cyrill⁵ vorausgesetzt, der auf der Notwendigkeit des Glaubens besteht, um das Sinnbild (= *antitypos*) des Leibes und des Blutes zu verstehen, und auf der ehrfürchtigen Haltung. Er dringt darauf, daß man die Hände richtig hält und darauf achtet, daß man nicht ein Bröckchen fallen läßt oder einen Tropfen verschüttet, und besteht auf der Danksagung.⁶ Was die äußere Haltung betrifft, über die ein Diakon die Aufsicht hält, bringt die «*Didaskalie der Apostel*» viele Einzelheiten; weniger ausführlich sind die älteren Texte wie die «*Apologie*» Justins und die «*Didache*», die hingegen Gebetsformeln und Anspielungen an die Heiligkeit des Ritus enthalten.

Die «*Apostolische Tradition*» Hippolyts bietet sehr wichtige Informationen. Die Konsekration, die im lateinischen Text *oblatio* und in den orientalischen Fassungen *prophora* genannt wird,⁷ ist von Gebeten begleitet, die man als Anfänge des römischen Kanons bezeichnen kann. Die Kommunion wird in dem Teil über die Taufe und im Zusammenhang mit der Sonntagsliturgie beschrieben.⁸ Ein drittes Mal ist davon zufällig die Rede beim Hinweis auf das gemeinsame Mahl, die Agape; nach Aussage des Autors «handelt es sich dabei um eine Eulogie, nicht um die Eucharistie, das Sinnbild des Herrenleibes».⁹ Gegen Ende seiner Schrift schreibt Hippolyt vor, die Kommunion nüchtern und mit der größten Behutsamkeit zu empfangen, damit nicht ein Tropfen auf den Boden falle und so profaniert werde; kurz zuvor kommt er auf den Brauch zu sprechen, das konse-

krierte Brot ändern zu übersenden oder nach Hause mitzunehmen, und bittet, dabei zu verhindern, daß eine Profanierung von seiten eines Ungläubigen oder eines Tieres eintrete. Diese Vorschrift ist ein Zeugnis dafür, daß die Eucharistie zu Hause aufbewahrt und auch außerhalb der Messe empfangen wurde.

Eucharistie und Eulogie

Im Alten Testament enthält das Wort *eucharistein* (*eucharistia*) nicht nur den Sinn von Danksagung, sondern auch den Gedanken, Gott zu loben, indem man seine Schöpfungstat oder sein Eingreifen zugunsten des hebräischen Volkes preist. Das Wort bedeutet praktisch soviel wie *eulogein* (= loben, preisen) oder das entsprechende Substantiv. Diese Sinngleichheit rechtfertigt die Schlußfolgerung von Audet,¹⁰ der die literarische Gattung des «Eucharistie»- Gebets der «Didache» für identisch hält mit der der hebräischen «Benediktion» im Sinn von Lob Gottes, Verherrlichung seiner Großtaten.

Die beiden Ausdrücke kehren in den patristischen Schriften oft wieder. Beide enthalten häufig den Gedanken einer Danksagung oder Lobpreisung; doch herrscht nur in der Eulogie der Begriff der Benediktion vor. Beide können zudem die Konsekration oder auch die eucharistischen Elemente bezeichnen, und zwar sowohl vor wie nach der Wiederholung der Handlung Jesu beim Letzten Abendmahl.¹¹ In unmittelbarem Zusammenhang mit dem Sakrament wird das Wort Eulogie verwendet bei Origenes, Cyrill von Jerusalem, in liturgischen Texten und apokryphen Schriften (insbesondere in den Akten des Apostels Thomas). Doch wird die Sinngleichheit immer seltener. Sie wird von Hippolyt, der die beiden Vokabeln einander entgegengesetzt, implizit verworfen. Er stellt für die Eulogie die folgenden Bedingungen auf:¹² Vorsitz des Bischofs, Gebete, Gesänge, Verteilung des gesegneten Brotes an die Gläubigen. Wie Hippolyt über die Abendmahlzeit im allgemeinen spricht, beschreibt er die Austeilung der Eulogie¹³ und sagt dann, der Ritus dürfe nicht von Laien vollzogen werden. Aus dem Ganzen ist zu schließen, daß die Eulogie in der «Apostolischen Tradition» die ursprünglich vorhandene Agape oder die von Plinius (Epist. X, 96, 7) erwähnte «gewöhnliche, unschuldige Mahlzeit» ersetzt.

Die Eucharistie und die Eulogie hatten einen tiefen gemeinschaftlichen oder kirchlichen Sinn. Die Anwesenden empfangen insgesamt wenigstens

die Eulogie.¹⁴ Außerdem wurde (vgl. Justin, Apologie I, 67, 5) die Eucharistie den Christen überbracht, die bei der liturgischen Versammlung nicht zugegen waren. In der Folge erscheint dieser Brauch eingeschränkt. Die Übersendung des geweihten Brotes sollte die gegenseitige Hochachtung und die Einheit des Glaubens bezeugen. Diese bezog sich auf die wesentlichen Wahrheiten, nicht auf eventuell verschiedene praktische Punkte. Es liegt hierzu das Zeugnis des Irenäus¹⁵ vor, wonach die Eucharistie von Vorgängern Viktors an einige Quartodecimaner übersandt wurde. Später verbreitete sich der Brauch des *fermentum*, den der «Liber Pontificalis»¹⁶ auf Miltiades oder Siricius zurückführt. Diese hätten es verboten, zu zelebrieren ohne Hinzufügung eines vom Bischof konsekrierten Partikels (= *fermentum*). Unter Innozenz I.¹⁷ tritt zu Rom ein anderer Brauch auf: Nur die Priester der Stadt empfangen das *fermentum*, nicht aber die in den *paroecias* oder den Friedhofskirchen der Umgebung wirkenden Priester, damit so ein allzu weiter Transport der *sacramenta* vermieden würde.

Die Eulogie¹⁸ kam immer stärker auf, als mit dem Brauch, gemeinsam ein frugales Mahl zu genießen, sich die Gepflogenheit verband, einen Teil davon an Abwesende zu übersenden. Aus den «Apostolischen Konstitutionen» ist zu schließen, daß man darin nicht nur ein Sinnbild der moralischen Einheit erblickte, sondern damit zudem ein konkretes soziales oder karitatives Ziel verfolgte. Der symbolische Sinn bleibt jedoch; oft gewinnt er sogar wieder die Oberhand, wie es sich aus dem Brauch der Eulogie bei den Mönchen ergibt sowie aus den Normen, die im 9. Jahrhundert von Hinkmar angeregt wurden.¹⁹ Der Ausdruck, der oft im Zusammenhang mit der Verehrung einzelner Martyrer oder einzelner Heiligtümer gebraucht wird, dient auch als Bezeichnung für eine private Freundschaftsform. Eine Person – für gewöhnlich ein Bischof – segnet ein Brot und schickt es einem seiner Freunde zum Zeichen inniger geistlicher Gemeinschaft. Dieses von der Eucharistie deutlich unterschiedene Brot²⁰ wird zur Eulogie im Hinblick auf die Art, wie es in Empfang genommen wird.²¹

Das Herrenmahl

Der Ausdruck stammt von Paulus (1 Kor 11, 20f); sein Sinn liegt im Unterschied zu einem gewöhnlichen Mahl. Die dramatischen Aspekte des Letzten Abendmahls, an die zahlreiche Einzelheiten erinnern, lassen keinen Zweifel: der Ritus ist sei-

nem Wesen nach eine Anamnese oder Kommemo-ration (vgl. Lk 22, 18; 1 Kor 11, 24). An die Stelle der Befreiung aus Ägypten, an die immer noch gedacht wird und die eine typologische Funktion beibehält, tritt die Erlösung des Menschengeschlechts. Dieser Gedanke bildet nun den Wesenskern der Passahfeier (1 Kor 5, 7). Mit oder ohne Bezugnahme auf den Knecht Jahwes wird durchgehend Christus mit dem Osterlamm identifiziert (vgl. Jo 1, 29, 36; 19, 36; Apg 8, 32; 1 Petr 1, 19). Dies ist auch das Thema der Apokalypse mit ihrem doppelten Bild des geopferten Lammes und des verherrlichten Lammes.

Die Eucharistie erscheint von Anfang an mit diesem christologischen Thema verbunden. In ihrer Feier, die vor allem vom Gedanken der «Preisung», der hymnischen Erinnerung an die Großtaten Jahwes geprägt ist, dankt man Gott und preist ihn durch den neuen David, den Knecht Jahwes, der die göttlichen Ratschlüsse enthüllt (Didache 9, 2; 10, 2). Das Gedächtnis gipfelt in der Episode des Erlösungstodes (1 Kor 11, 25), der in seiner geschichtlichen und theologischen Wirklichkeit und als Sanktion des Neuen Bundes (vgl. Jr 31, 31 ff) verstanden wird. Der Bezug zur Kirche schält sich immer deutlicher heraus. In der Eucharistie kommt eine neue Beziehung zwischen Gott und dem Menschen zustande; dieser wird Glied des Himmelreichs. Im römischen Kanon kommen in den Gebeten, die der Konsekration vorangehen (*Qui pridie*) oder ihr folgen (*Unde et memores*), ähnliche Gedanken zum Ausdruck. Das Formular, das Entwicklungen und Veränderungen durchmachte, läßt sich bis auf die «Apostolische Tradition» zurückführen.²²

Opfer des Neuen Bundes

Die Auffassung der Eucharistie als Opfer (vgl. 1 Kor 10, 16–21) wird oft in mehr oder weniger technischen Begriffen ausgedrückt.²³ In der Epiklese der «Apostolischen Konstitutionen» (VIII, 12, 39) bittet man, Gott möge die dargebrachten Gaben wohlgefällig annehmen und den Heiligen Geist auf das *Opfer* hinabsenden, das vollzogen wird. Unter den alten Texten dominiert der Opfergedanke in «De sacramentis» (IV, 5, 21; V, 1, 1). Außer der Bitte, die Opfergabe möge Gott wohlgefällig sein, betont man hier den Vergleich zwischen dem eucharistischen Opfer und seinem von Melchisedech dargebrachten Vorherbilde. Cyrill²⁴ spricht von einem «geistigen Opfer» und einem «unblutigen Kult für unsere Sünden». Nach der

«Euchologie» des Serapion (II, 11) handelt es sich um ein «lebendiges Opfer» und eine «unblutige Opfergabe». Der Opferbegriff kommt schon in der Didache vor (14, 1, 3), die ausdrücklich aussagt, in diesem Ritus verwirkliche sich die Prophetie des Malachias (1, 11) über das «reine Opfer». Hippolyt,²⁵ der den Danksagungsgedanken betont, spricht dreimal von der «Opfergabe». Justin²⁶ erwähnt wie die Didache den Text des Malachias und stellt, wenn auch nur kurz, einen eigentlichen Vergleich an zwischen den unblutigen Opfern des Alten Bundes und der Eucharistie. In gleicher Weise geht Irenäus vor,²⁷ der – wie die auf ihn folgenden Autoren – die Darbringung von Brot und Wein als ein wahres Opfer hinstellt, das viel vollkommener und Gott viel wohlgefälliger sei als die blutigen Opfer des Alten Bundes.

Daß der Ritus zu den eigentlichen Opferakten gerechnet wird, erklärt auch, warum einzelne Schriftsteller den Zusammenhang zwischen der persönlichen Opfergabe und der Teilnahme an der Kommunion betonen. Von daher stammt der Brauch, daß die Kommunikanten in einer Prozession ihre Opfergaben überbringen.²⁸ In den ältesten Texten werden diese eher mit der Agape und deren Fortsetzung (in der Kirche gesammelte Nahrungsmittel werden den Armen übersandt) in Zusammenhang gebracht, doch bestand zweifellos auch ein direkter Bezug auf die Kommunion. Die Art, wie diese gespendet wurde, und die große Zahl der Teilnehmer erforderten eine ansehnliche Menge Brot. Darum tadeln Cyprian²⁹ und Cäsarius³⁰ die Anmaßung eines Reichen, der ohne «Opfer» zur Eucharistiefeyer kam und so einen Teil der von weniger begüterten Gläubigen gebrachten Gaben für sich beanspruchte.

Vielfalt der Symbole

Schon von alters her betonen die Kanongebete den Gedächtnischarakter des Ritus. Weniger hervorgehoben wird der präfigurative oder eschatologische Charakter, auf den schon Paulus hinweist (1 Kor 11, 26). Die «Apostolischen Konstitutionen» (VIII, 12, 38) verbinden die beiden Aspekte: «Eingedenk also seines Leidens und Sterbens, seiner Auferstehung von den Toten, seiner Rückkehr in den Himmel und seiner künftigen zweiten Ankunft, bei der er in Herrlichkeit und Macht kommen wird, um die Lebenden und die Toten zu richten und einem jeden nach seinen Werken zu vergelten, opfern wir Dir, König und Gott...» Man will die Aufmerksamkeit vor allem auf die

Wirkungen des Leidens und des Opfers Christi hinlenken. Dies ist die theologische Erlösungs-idee, die in «De sacramentis» (IV, 6, 28) kraftvoll ausgesagt wird: «Wenn wir den Tod verkündigen, verkündigen wir die Nachlassung der Sünden. Wenn jedesmal, wenn das Blut vergossen wird, es vergossen wird zur Vergebung der Sünden, muß ich es immer empfangen, damit mir immer die Sünden vergeben werden. Ich, der ich stets sündige, muß stets das Heilmittel nehmen.» Die ausdrückliche Erwähnung der Sündenvergebung und des Sühnewertes des Leidens Jesu Christi läßt sich als Kommentar zum Johanneischen Gedanken auffassen: «Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist; wenn jemand von diesem Brot isst, wird er ewig leben, und das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt» (Jo 6, 50).

Die älteren Texte (vgl. Röm 12, 5; 1 Kor 12, 12–23) heben die Versinnbildung der Vereinigung der Gläubigen hervor, die als ein einziger Leib angesehen wurden, so wie ein Brot aus einer Menge von Körnern, ein Becher Wein aus einer Menge von Weinbeeren stammt.³¹ In der Liturgie betont man eher den Gedanken an eine eschatologische Vereinigung der Gläubigen, wobei man sich sogar des Bildes der Diaspora bedient. Der Vergleich stützt sich auf die verschiedene Herkunft der einzelnen Elemente. Die «Euchologie» des Serapion (III, 13) macht sich dieses von der Didache (9, 4) gebrauchte Bild zu eigen im Gebet für eine «einige, lebendige, katholische Kirche», und bringt es in Zusammenhang mit dem Bestreben nach Einheit in der Glaubenslehre und nach Frieden in der Gemeinde.

Sinnbild der Einheit, aber in einem andern Sinn, ist die Eucharistie auch für Ignatius. In seiner Besorgnis wegen der mehr oder weniger häretisch abweichenden Meinungen empfiehlt er (Ad Philad. 4), eine einzige Eucharistie zu feiern, und weist darauf hin, daß es nur *ein* Fleisch Jesu Christi, nur einen Kelch, nur einen Altar, nur einen Bischof gibt. So viele Sinnbilder der Einheit erheischen eine höchstmögliche Eintracht. Der Ausdruck «Eucharistie» wird im Sinn der christlichen Gemeindeversammlung verstanden, während der Brot und Wein konsekriert werden. Die Mahnung zur Einheit («Seid... bedacht, *eine* Eucharistie zu gebrauchen») kann von einem moralischen Motiv diktiert sein; kurz vorher (Kap. 2–3) wird nämlich auf Spaltungen und «Schismen» angespielt. Nach Ignatius erfordert die Einzigkeit der Eucharistie eine genau bestimmte, in Achtung

gehaltene Hierarchie. Die Konzelebration mußte vom Bischof präsiert werden. Die ganze Gemeinde vereinte sich um ihren Klerus. Eine solche Vereinigung unter dem Vorsitz des Bischofs verlangte Ignatius auch für die Agape (vgl. Ad Smyrn. 8, 2). Er brachte die Verschmähung der Eucharistie mit fortwährender Zwietracht in Zusammenhang, die zum Tod führt und nur durch eine Rückkehr zur wahren Liebe auszumerzen ist (vgl. Ad Smyrn. 7, 1 f). Die Eucharistie wird geradezu Quell «unzerstörbarer Liebe» genannt (Ad Rom. 7, 3).

Sinnbild oder Wirklichkeit?

Ist ein solcher Reichtum an Symbolbezügen nicht ein Anzeichen für die Überzeugung, daß der Leib und das Blut Christi nur sinnbildlich gegenwärtig seien? Bei den ältesten Schriftstellern fehlt es nicht an Ausdrücken, die eine bejahende Antwort nahelegen könnten. Sie stellen die schon konsekrierten Elemente als «Bild» einer Wahrheit oder Wirklichkeit hin. Die griechischen Autoren verwenden Ausdrücke wie *homoïoma*,³² *antitypos*,³³ *typos*, *symbolon*;³⁴ die lateinischen im allgemeinen die Bezeichnung *similitudo* oder *figura*.³⁵ Daß diese Benennungen mit dem Glauben an die Realpräsenz nicht sehr übereinklingen, beweist die Tatsache, daß sie immer spärlicher verwendet werden und verschwinden. Einige Autoren lassen nicht den geringsten Zweifel: dieser Symbolbezug besagt nicht die Leugnung einer Wirklichkeit. Cyrill von Jerusalem, und nicht nur er, ist von kristallener Klarheit: er vergleicht das eucharistische Wunder mit dem Wunder von Kana, um sodann die Realität der Präsenz des Leibes und Blutes zu behaupten. Dieser Realismus läßt sich sogar bei Schriftstellern nachweisen, die zum Allegorismus neigen, wie bei Clemens von Alexandrien und Origenes.³⁶ Die Hauptschwierigkeit ist bei Tertullian anzutreffen;³⁷ dieser scheint jedoch eine konkrete Realität nicht bestritten zu haben; er wollte bloß daran erinnern, daß das Brot seinem sichtbaren Aspekt nach Sinnbild des Leibes ist. Es ist nicht leicht auszumachen, wie weit diese Schriftsteller, insbesondere die Alexandriner, von platonischen Auffassungen beeinflußt waren, wonach die realen Dinge *paradeigmata* oder auch *homoïomata* (= Paradigmen, Abbilder) der Ideen darstellen (vgl. Platon, Parmenides, 132 d).

Im allgemeinen liegt den liturgischen Gebeten der «Apostolischen Überlieferung» und der «Apostolischen Konstitutionen» sowie den verschiede-

nen Kanones die Auffassung Justins zugrunde (Apologia I, 66, 2), der mit Nachdruck das eucharistische Brot vom gewöhnlichen Brot unterscheidet und im Leib Christi eine Nahrung der Seele sieht. Origenes³⁸ spricht von «eucharistisierten Broten», die durch Gebet in einen «heiligen und heilbringenden Leib» umgewandelt worden sind. Die «Euchologie» des Serapion (III, 13) kann das eucharistische Brot als kommemoratives Zeichen

«*homoïoma* des Todes» Jesu Christi nennen, wobei dieses nicht aufhört, ein reales, unblutiges Opfer und der Leib des Logos zu sein. Die gleiche Anaphora stellt das Sakrament als «Lebensarznei» und «Heilmittel für jegliche Krankheit» hin und klingt dabei an die Definition des Ignatius (Ad Eph. 20, 2) an: «Unsterblichkeitsarznei, Gegengift, daß man nicht stirbt, sondern lebt in Christus immerdar.»

¹ Epist. IX, 12: Patr. lat. 77, 956f. Für den Orient wird der Brauch bezeugt von Cyrill von Jerusalem (Mystagogische Katechesen V, 11: G. Rauschen, Florilegium Patristicum VII. Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima (Bonn 21914) 70. Eine von J. Quasten besorgte Neuauflage erschien 1935.

² Vgl. Vigilius, Epist. ad Eutherium 5: Patr. lat. 69, 18.

³ De sacramentis IV, 5–6: G. Rauschen aaO. 124f (und neuesten in: A. Hänggi/I. Pahl, *Præx Eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti* (Fribourg 1968) 421. Diese Neuerscheinung, die die wichtigsten liturgischen Texte der Juden, der Urkirche, der ostkirchlichen und westlichen Liturgien enthält, ist ein für die Eucharistieforschung und somit für unser Thema grundlegendes Quellenwerk. D. Übers.). Zu den Gebeten und Gesten (Friedenskuß, Anapher, Totengedächtnis, Gebet der Gläubigen) vgl. A. Piédagnel, Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses Mystagogiques = Sources chrétiennes* 126 (Paris 1966) 150–159, wo auch das Zeugnis des Johannes Chrysostomus und des Theodor von Mopsuestia verwendet wird. Über die Entwicklung solcher Formeln vgl. L. Ligier, *Dalla Cena di Gesù all'anafora della Chiesa: Riv. Lit.* 53 (1966) 480–521; P. Borrella, *Evoluzione letteraria del Canone romano* ebd. 522–558.

⁴ De mysteriis 9, 50; 8, 43; vgl. Cyrill v. J., *Cat. myst.* V, 1–18; G. Rauschen aaO. 94; 92; 64–75.

⁵ *Cat. myst.* V, 19–22: G. Rauschen, aaO. 75–78. Die Haltung der Hände wird beschrieben und gedeutet bei Theodor von Mopsuestia (vgl. R. Tonneau/R. Devresse, *Les Homélie Catéchétiques de Théodore de Mopsuestia = Studi e Testi* 145 [Città del Vaticano 1949] 577).

⁶ Diese Danksagung konnte unter Leitung von charismatisch Begabten geschehen (vgl. Didache 10, 7; Justin, *Apologia* I, 67, 5: G. Rauschen, aaO. 14; 18); auch später ist man in der Formulierung sehr frei (vgl. B. Botte, *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte* (Münster i. W. 1963) 28; 30). Zu der notwendigen Aufmerksamkeit, um das Herabfallen eines Bröckleins oder Tropfens zu verhüten vgl. Tertullian, *De corona* 3, 4; Hieronymus, *Tractatus de Psal.* 147: *Corp. Christ.* 2, 1043; 78, 338.

⁷ Vgl. B. Botte aaO. 10–17; J. A. Jungmann, *Liturgie der christlichen Frühzeit* (Freiburg/Schweiz 1967) 78.

⁸ Vgl. B. Botte aaO. 60; Didache 14, 1; Justin, *Apologia* I, 67, 7: G. Rauschen aaO. 14; 19. Nach der Taufe wurde ein wenig Milch und Honig gereicht: vgl. B. Botte aaO. 56–58; *Epitaphium Pectorii*: G. Rauschen aaO. 22; Tertullian, *De corona* 3, 3: *Corp. Christ.* 2, 1042.

⁹ B. Botte aaO. 66; 82–85.

¹⁰ *La Didachè. Instructions des Apôtres* (Paris 1958) 375–397; idem, *Genre littéraire et formes culturelles de l'Eucharistie. «Nova et vetera»*: *Eph. Lit.* 80 (1966) 352–385.

¹¹ Zu dieser Bedeutung von Eulogie vgl. G. W. Lampe, *A Patristic Lexicon*, fasc. 2 (Oxford 1962) 569f; zur Verwendung des Begriffs Eucharistie in diesem Sinn vgl. Didache 9, 1; Ignatius, *Ad Smyrnaeos* 7, 1; Justin, *Apologia* I, 66, 1; Irenäus, *Adversus haereses* IV, 18, 5: G. Rauschen aaO. 11; 16; 169; 172.

¹² B. Botte aaO. 64–68.

¹³ B. Botte aaO. 72.

¹⁴ Wenn auch die Verteilung des gesegneten Brotes kein Sakrament im heutigen Sinn ist, so hebt Augustinus (*De peccatorum*

meritis et remissione II, 42: *Corp. Script. Eccl. Lat.* 60, 113) doch hervor, welchen Nutzen dieses Brot den Katechumenen bringe, da es heiliger als jede andere Speise sei.

¹⁵ Vgl. Eusebius, *Kirchengeschichte* V, 24, 15: *Patr. gr.* 20, 505.

¹⁶ *Ausg. L. Duchesne* (Paris 1886; Neudruck 1955) 168; 216. Zum analogen Brauch der Ostkirche vgl. E. Peterson, *Meris. Hostien-Partikel und Opfer-Anteil*: *Eph. Lit.* 61 (1947) 3–12.

¹⁷ *Epist.* 25, 5, 6: *Patr. lat.* 20, 556f.

¹⁸ Vgl. M. Righetti, *Storia liturgica*, Bd. III (Milano 21956) 473–476.

¹⁹ *Capitulum* 7: *Patr. lat.* 125, 774.

²⁰ Vgl. Paulinus von Nola, *Epist.* 5, 21: *Corp. Script. Christ. Lat.* 29, 38f.

²¹ Vgl. Paulinus von Nola, *Epist.* 3, 6; 4, 5: ebd. 18; 24; Augustinus, *Epist.* 31, 9: ebd. 34, 2, 8.

²² B. Botte aaO. 14f.

²³ Das Wort Eucharistie braucht an und für sich nicht ein Opfer zu bedeuten. Man streitet sich über einen Text von Philon (*De specialibus legibus* I, 224, *Ausg. L. Cohn*, Bd. V, 55), wo von Hymnen, Lobliedern und andern eucharistia die Rede ist.

²⁴ *Cat. Myst.* V, 8; 10: G. Rauschen aaO. 68; 70.

²⁵ B. Botte aaO. 10; 54.

²⁶ *Dialogus cum Tryphone Judaeo* 41: G. Rauschen aaO. 169f.

²⁷ *Adversus haereses* V, 17, 5: G. Rauschen aaO. 171.

²⁸ Vgl. N. und R. Boulet, *Eucharistie ou Messe* (Paris 1953) 202.

²⁹ *De opere et elemosyna* 15: *Corp. Script. Christ. Lat.* 3, 1, 384.

³⁰ *Sermo* 13, 2: *Corp. Christ.* 103, 65.

³¹ Vgl. Augustinus, *Sermo* 227: *Patr. lat.* 38, 1100.

³² Vgl. B. Botte aaO. 34f; *Canon Serapionis* III, 12: G. Rauschen, aaO. 29f.

³³ Cyrillus, *Cat. myst.* V, 20: G. Rauschen, aaO. 76.

³⁴ Cyrillus, *Cat. myst.* IV, 3: G. Rauschen, aaO. 59 (vgl. auch ebd. 29, Anm. 2); Origenes, *In Matthaicum* XI, 14 (*Patr. gr.* 13, 952), wo von einem «typischen und symbolischen» Leib die Rede ist.

³⁵ Vgl. De sacramentis IV, 5, 21; Tertullian, *Adversus Marcionem* IV, 40, 3: G. Rauschen, aaO. 124; 180. Vgl. auch die Varianten des Gebetes «*Quam oblationem*» bei P. Batiffol, *Etudes d'histoire et de théologie positive, II. L'Eucharistie. La présence réelle et la transsubstantiation* (Paris 91930) 361–363.

³⁶ Vgl. P. Batiffol aaO. 248–284.

³⁷ Zur hohen Auffassung Tertullians über die Eucharistie vgl. *De idololatria* 7, 1–3; *De corona* 3, 4: *Corp. Christ.* 2, 1106; 1043.

³⁸ *Contra Celsum* VIII, 33: *Patr. gr.* 11, 1565.

Übersetzt von Dr. August Berz

ANGELO PENNA

geboren am 22. April 1917 in Pereto (Italien), lateranesischer Chorherr, 1940 zum Priester geweiht. Er studierte am Angelicum und am Bibelinstitut in Rom, doktorierte 1950 in Bibelwissenschaften, erhielt das Diplom für Hebräisch und vergleichende semitische Sprachwissenschaften, ist Professor für Bibelwissenschaften an der Akademie Regina Mundi. Er arbeitet vor allem mit an: *Revue de Qumran, Biblica*.