

Darbringung und Epiklese im Eucharistiegebet [Schluss]

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

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **62 (1972)**

Heft 1

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404525>

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

Darbringung und Epiklese im Eucharistiegebet

(Schluss)

6. Die Voraussetzungen für die Entstehung eines epikletischen Gebetes vor dem Einsetzungsbericht

Wir sahen, dass in der späteren römischen Überlieferung und in Ägypten jedenfalls seit dem 4. Jahrhundert ein epikletisches Gebet dem Einsetzungsbericht vorangeht. Das hat zur Folge, dass die Abendmahlserzählung nicht mehr einen Teil der Danksagung bildet, sondern im Zusammenhang von Bitten steht. Damit stellen sich diese Liturgieformen aber in Gegensatz zur Hippolyt-Eucharistie und den mit ihrer Struktur übereinstimmenden jerusalemisch-syrisch-kleinasiatischen und byzantinischen Liturgien sowie zur Mehrheit der altgallischen und altspanischen Formulare. Wie ist die Entstehung von zwei so verschiedenen Strukturen des Eucharistiegebetes zu erklären?

Louis Ligier¹⁴² hat die Hypothese aufgestellt, dass diese Verschiedenheit auf die zwei Möglichkeiten zurückgehe, wie im jüdischen Dankgebet nach der Mahlzeit an Festtagen Einschaltungen vorgenommen werden können. Eine solche Einfügung kann entweder in der Danksagung für die vergangenen Heilstaten Gottes stattfinden oder in der eschatologischen Bitte am Schluss des Gebetes. So, meint Ligier, sei auch der Abendmahlsbericht mit der dazugehörigen Anamnese bald an der einen, bald an der anderen der genannten Stellen eingeschaltet worden. Seine Einfügung in die

¹⁴² De la Cène de Jésus à l'Anaphore de l'Eglise, in: La Maison-Dieu 87 (1966), 7–51, und: La struttura della preghiera eucaristica: diversità e unità, in: Ephemerides Liturgicae, Vol. LXXXII (1968), 191–215. Ligier sieht die Einschaltung der Anamnese in den Bitteil des jüdischen Dankgebetes auch in der ostsyrischen Anaphora (La Cène, S. 33 f.), auf die wir hier nicht näher eingehen können. Nur soviel sei gesagt, dass die Addai- und Mari-Anaphora meines Erachtens neben den sehr alten Zügen auch Zeichen einer weitgehenden Umbildung, vor allem durch die Darbringungsidee, aufweist. Schon in der Einleitung zur Präfation heisst es statt «gratias agamus domino» «Oblatio Deo omnium Domino offertur» (Hänggi/Pahl, S. 375) und dieser Gedanke durchzieht das ganze Gebet. Bei Ligier scheinen mir einseitig nur die alten Elemente der ostsyrischen Liturgie beachtet zu werden, so dass seine Schlussfolgerungen schon aus diesem Grund fragwürdig sind. Auch geht er davon aus, dass die Fürbitten in der ostsyrischen Anaphora – und wohl auch in den anderen Anaphoren (La Cène, S. 34 ff.) – ursprünglich sind, was doch offensichtlich nicht zutrifft.

Danksagung hätte dann zum antiochenisch-byzantinischen Anaphoratyp geführt, seine Einfügung in die eschatologische Bitte zum ägyptischen – und römischen – Typ, wo er in epikletischem Zusammenhang steht.

Die Hypothese Ligiers nimmt also an, dass die Verschiedenheit der späteren Anaphorastrukturen bis in die älteste Zeit zurückgeht, nämlich in die Zeit, da überhaupt der Einsetzungsbericht in das dem jüdischen Mahlgebet nachgebildete christliche Eucharistiegebet eingefügt wurde. Unter dieser Voraussetzung gibt sie tatsächlich die plausibelste Erklärung für den auffälligen Unterschied.

Die Untersuchung der ägyptischen Epiklesen und des römischen Kanons hat uns aber zu Resultaten geführt, die die Frage in einem anderen Licht erscheinen lassen. Wir sahen ja, dass die erste ägyptische Epiklese das Produkt einer sekundären Entwicklung sein muss und erst nach Einführung des Sanctus entstanden sein kann. Erst recht sind die Fürbitten vor dem Sanctus in der Markusliturgie, die Ligier ebenfalls zur Stützung seiner Hypothese heranzieht, doch offensichtlich eine spätere Einschaltung, wie schon der Vergleich mit Serapion und mit der Einführung anaphorischer Fürbittengebete in allen Liturgiegebieten mit Ausnahme des gallikanischen zeigt. Die Struktur der späteren ägyptischen Anaphora rührt also nicht von der Einfügung des Einsetzungsberichtes in die eschatologische Bitte des jüdischen Dankgebetes her, sondern von nachträglichen Einschaltungen. Wenn man Fürbitten, Sanctus und die vom Sanctus abhängige erste Epiklese wegdenkt, hat ja die ägyptische Anaphora die gleiche Struktur wie die antiochenisch-byzantinische¹⁴³ und, was noch wichtiger ist, wie die Hippolyts.

In Rom ist das epikletische Gebet vor dem Einsetzungsbericht zwar nicht vom Sanctus abhängig, aber es ist ursprünglich keine Epiklese. Und dass ein Gebet wie «*Fac nobis hanc oblationem*» in *De sacr* nicht bis in die älteste Zeit zurückgehen kann, ergibt sich schon daraus, dass es einen viel weiter entwickelten Stand der Darbringungsvorstellung voraussetzt, als wir ihn etwa noch bei Hippolyt antreffen.

Es ist zu beachten, dass gerade in Rom und Ägypten der Darbringungsgedanke schon vor der Anamnese eine grosse Rolle spielt. In Ägypten wird die entscheidende Darbringung sogar so sehr an den Anfang der Anaphora bzw. auf die Niederlegung der Gaben

¹⁴³ Ligier selbst nennt die antiochenisch-byzantinische Struktur die «*più perfetta, più equilibrata e più chiara*» (*La struttura*, S. 192).

auf den Altar verlegt, dass bei der Anamnese statt des sonst üblichen *προσφέρομεν* die Vergangenheitsformen *προεδήκαμεν* (Mk) oder *προσηνέγαμεν* (Ser) stehen, während in Dêr Bal der Darbringungsgedanke an dieser seiner ursprünglichen Stelle ganz ausgefallen ist. Dafür findet sich in der Markusliturgie schon vor dem Sanctus der Darbringungsgedanke, an den dann die eingeschobenen Fürbitten anknüpfen können.

In Rom ist die Präsensform von offerimus in der Anamnese zwar erhalten geblieben, aber der Darbringungsgedanke wird auch vorher schon stark zur Geltung gebracht¹⁴⁴. Sein Vorkommen vor der Anamnese ist aber die Voraussetzung für die Entstehung eines epikletischen Gebetes vor dem Einsetzungsbericht. Darbringung und Epiklese stehen ja in engem Zusammenhang miteinander. Die in der Epiklese erbetene Heiligung der Gaben ist das Ziel ihrer Darbringung, sie bedeutet die völlige Annahme der dargebotenen Gaben durch Gott. *J. Betz*¹⁴⁵ sagt dazu treffend: «Die Epiklese knüpft an die Idee der Prosphora an und führt sie konsequent weiter. Ist die Prosphora die Übereignung der Gaben an Gott durch die Kirche, so die Epiklese eine Bitte um Aneignung derselben durch Christus und um die daraus folgende Wandlung derselben. Für das richtige Verständnis der Epiklese ist es von entscheidender Bedeutung, sie in dem Zusammenhang zu betrachten, in dem sie in der altkirchlichen Liturgie steht, nämlich in ihrer organischen Verbundenheit mit der Prosphora.» Und: «Die altkirchlichen Messformulare sprechen von Prosphora und Epiklese in einem Atemzug¹⁴⁶.»

Auch die epikletischen Gebete des römischen Kanons, also vor allem «*Quam oblationem*» und «*Supplices*», nehmen Bezug auf die vorangehende Darbringung. Das gleiche gilt für die erste ägyptische Epiklese, die mit den Worten beginnt «erfülle dieses *Opfer*».

Nun ist aber die Stelle, wo die Darbringung ihren entscheidenden Ausdruck findet, nach der ältesten Überlieferung eindeutig die Anamnese nach dem Einsetzungsbericht. Das ist auch im römi-

¹⁴⁴ Darauf, dass gerade in Rom und in Ägypten die Darbringung schon vor dem Einsetzungsbericht erwähnt wird, weist auch *Jungmann*, *Le Canon romain et les autres formes de la grande prière eucharistique*, in: *Le Canon de la Messe, La Maison-Dieu* 87 (Paris 1966), 71, hin.

¹⁴⁵ *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, Freiburg 1955, I 1, S. 320.

¹⁴⁶ A. a. O., S. 319.

schen Kanon trotz aller schon vorhergehenden Darbringungsgedanken noch ganz klar zu erkennen. Nach dem, was wir über den Zusammenhang von Darbringung und Epiklese sagten, ergibt sich daraus aber auch, dass die ursprüngliche Epiklese im Anschluss an die ursprüngliche Darbringung zu suchen ist, also nach der Anamnese. Im römischen Kanon treten allerdings schon vor der entscheidenden Darbringung vorläufig-vorbereitende Darbringungswendungen auf. Dem entspricht es, wenn dann auch vor der entscheidenden Epiklese vorläufige Epiklesen stehen, im «*Te igitur*» noch ohne besondere Betonung («*uti accepta habeas et benedicas haec dona...*»), im «*Quam oblationem*» dann mit grösserem Gewicht. In dieser Hinsicht ist der römische Kanon ganz konsequent: zunächst vorläufige Darbringungsausdrücke mit daran anschliessenden vorläufig-epikletischen Gebeten, dann die endgültig-abschliessende Darbringung in der Anamnese und nach ihr die endgültig-abschliessende Epiklese im «*Supplices*».

Ursprünglich ist die Vorwegnahme der Darbringung vor der Anamnese im Eucharistiegebet natürlich nicht. Eine ihrer unheilvollen Folgen war die Abspaltung des Einsetzungsberichtes von der Danksagung. Die Voraussetzung dieser Entwicklung war einerseits das Übergewicht, das die Darbringungsidee mit der Zeit gegenüber der Danksagung bekam, andererseits ein mangelndes Bewusstsein der Einheit der Danksagung. Zu den Formeln aus dem Darbringungskreis traten dann vorweggenommene epikletische Gedanken und schliesslich wurden, ebenfalls im Zusammenhang mit der Darbringungsidee, Fürbitten eingeschaltet. Es liegt hier also ein ganzer innerlich zusammenhängender Komplex von Erscheinungen vor, die die Danksagung immer mehr zerrissen und den Einsetzungsbericht von ihr absprengten.

Es kann übrigens kein Zufall sein, dass eine ähnliche Einschaltung von Fürbitten in die alte Danksagung, und zwar schon vor dem Sanctus, gerade in jenem Liturgiegebet stattfand, das auch schon durch eine proleptische Epiklese den Einsetzungsbericht von der Danksagung losgetrennt hatte, nämlich in Ägypten. Im einzelnen ist die Entwicklung in Ägypten etwas anders verlaufen als in Rom. Das Sanctus wurde dort früher eingeführt und im Anschluss daran sogleich eine proleptische Epiklese, während sich in Rom das epikletische «*Quam oblationem*» erst aus einem nicht epikletischen Gebet und ohne Zusammenhang mit dem Sanctus entwickelte. Da Serapion im Lobgebet vor dem Sanctus keinen Darbringungsgedanken, wohl

aber eine, allerdings noch kurze, Bitte hat, während die ausführlicheren Fürbitten erst auf die zweite Epiklese folgen, könnte man sich fragen, ob in Ägypten nicht anders als in Rom zuerst eine Bitte und erst dann Darbringungsgedanken und schliesslich ausgedehntere Fürbitten in die Danksagung eingefügt wurden. Andererseits hat die ägyptische Anschauung die Darbringung stark auf die Niederlegung der Gaben auf den Altar vorverlegt, wie die Vergangenheitsformen *προεθήκαμεν* und *προσηνέγκαμεν* zeigen, während Rom trotz aller proleptischen Tendenzen der Darbringung in der Anamnese das Hauptgewicht beilegte und dementsprechend beim präsentischen «offerimus» blieb. Doch trotz aller dieser Unterschiede war das Endergebnis in Rom und Ägypten ziemlich ähnlich.

Die Voraussetzung dieser Zerstörung der ursprünglichen Struktur bildete aber das mangelnde Bewusstsein der Einheit der Danksagung. Das wird besonders bei einem Vergleich mit den jerusalemitisch-syrisch-byzantinischen Liturgien deutlich. Das Übergewicht der Darbringungsvorstellung gegenüber der Danksagung ist zwar auch hier zu finden, wie es schon der herrschend gewordene Ausdruck «Anaphora» für das alte Eucharistiegebet zeigt. Aber in das Dankgebet bis und mit den Einsetzungsworten wurden hier Darbringungsgebete und Fürbitten ebensowenig eingeschaltet wie proleptische Epiklesen. Das Bewusstsein der Einheit der Danksagung war hier stark genug, dass es all diesen Tendenzen, die auch da vorhanden waren, Widerstand leisten konnte. Sie machten sich dafür an anderen Stellen, sei es vor dem Eucharistiegebet oder nach der Epiklese, breit. Aber die Einheit der Danksagung mit dem Einsetzungsbericht als abschliessendem Höhepunkt blieb erhalten.

7. Oblation und Epiklese in den altkatholischen Liturgien

Hier müssen diejenigen altkatholischen Liturgien besprochen werden, die aus der Liturgiereform des letzten Jahrhunderts hervorgegangen sind, also S, Th¹ und Th². Die blossen Übersetzungen des römischen Kanons können ausser Betracht bleiben. Doch sind zu D² einige Worte zu sagen.

Es ist nicht zu verkennen, dass die altkatholische Liturgiereform des 19. Jahrhunderts nicht vom ursprünglichen, sondern vom spät-abendländischen Verständnis des römischen Kanons ausging. In der damaligen geschichtlichen Situation war das auch kaum anders mög-

lich. An das Werk der Kanonreform ging man nicht auf Grund liturgiegeschichtlicher Kenntnisse, sondern ausschliesslich von biblischen und dogmatischen Gesichtspunkten her. So sehr dieses Verfahren verständlich ist, so klar ist doch, dass dabei die Eigenart der Liturgie, die ja eine lebendig gewachsene Grösse mit eigenen Formgesetzen ist, zu kurz kommen musste. Auch Thürlings, der die Liturgiegeschichte mehr berücksichtigen wollte als S¹⁴⁷, hat sich faktisch doch nur dem im spätabendländischen Sinn verstandenen römischen Kanon wieder mehr genähert. Damit ist die prinzipielle Grenze der altkatholischen Kanonreform des letzten Jahrhunderts aufgezeigt.

Das biblisch-dogmatische Anliegen bestand vor allem in der Abwehr eines falschen Messopferbegriffes. Da der Glaube der Kirche sich in der Liturgie ausdrückt und die Gefahr eines Missverständnisses des eucharistischen Opfers im Sinne einer Wiederholung oder Erneuerung des Kreuzesopfers damals viel grösser war als heute, muss dieses Anliegen an und für sich als berechtigt anerkannt werden. Aber wie wurde es durchgeführt?

Die Worte des römischen Kanons «offerimus praeclarae maiestati tuae hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae» werden in S und Th wiedergegeben mit: «Ihn (sc. Christus) stellen wir dir dar als unser reines, heiliges, unbeflecktes Opfer», wozu Th noch beifügt: «als das heilige Brot des ewigen Lebens, als den Kelch unseres immerwährenden Heiles». Da man von der spätrömischen Deutung ausgeht, denkt man überhaupt nicht an eine Darbietung von Brot und Wein zur Konsekration, sondern nur an eine Darbringung von konsekrierten Gaben, also Leib und Blut Christi. Andererseits lehnt man aus biblisch-dogmatischen Gründen den Gedanken einer dinglichen Darbringung von Leib und Blut Christi ab, und so versucht man, mit der erwähnten Wendung den spätrömischen Gedanken in eine dogmatisch annehmbare Richtung umzubiegen. Das ist natürlich aus heutiger Sicht ein methodisch fragwürdiges Unternehmen, auch wenn die dogmatische Absicht berechtigt war. Doch in der damaligen Situation sah die Sache anders aus. Und wie ist nun diese Wiedergabe des «offerimus» von der Liturgiegeschichte und dem ursprünglichen Sinn des römischen Kanons her zu beurteilen? Negativ ist zunächst festzustellen, dass unser Tun mit Brot und Wein, eben die Darbringung der Gaben,

¹⁴⁷ Vgl. IKZ I (1911), 366.

um die es hier liturgiegeschichtlich, aber doch auch sachlich gesehen primär geht, überhaupt nicht zum Ausdruck kommt. Obwohl sich eine ähnliche Erscheinung auch in einem späten Entwicklungsstadium einzelner orientalischer Liturgien findet (z. B. Jakobusliturgie), liegt hier doch ein Mangel vor, weil unser konkretes Handeln, das eben ein Handeln mit den Elementen ist, zu sehr in den Hintergrund tritt. Es besteht die Gefahr, dass an die Stelle des Handelns das bloße Denken tritt. Diese Gefahr wird noch dadurch vergrößert, dass das «*memores*» des lateinischen Textes vom «*offerimus*» losgelöst und zu einem eigenen Hauptsatz gemacht wird. Wenn es dann heisst «Darum, o Herr, gedenken wir» oder «Darum sind wir auch eingedenk», ist das Missverständnis, dass es nur um Gedanken geht, statt eines Tuns zum Gedenken, nur noch schwer abzuwenden. In S kommt noch dazu, dass der Satz «Ihn stellen wir dir dar» durch längere Betrachtungen über das sühnende Heilswerk Christi vom «Gedenken» getrennt ist. Dadurch ist vollends nicht mehr zu erkennen, dass es sich nicht um ein bloss gedankliches Gedenken, sondern um ein gedenkendes Tun handelt.

Andererseits bringt das «Ihn stellen wir dir dar» einigermaßen die alte Auffassung, dass wir in der Darbietung von Brot und Wein das Opfer Christi real-symbolisch vor Gott vergegenwärtigen, zum Ausdruck. Die an sich problematische Methode, eine falsch verstandene Aussage der Liturgie ohne Kenntnis ihres ursprünglichen Sinnes nur nach biblisch-dogmatischen Kriterien zu korrigieren, hat hier dazu geführt, dass wenigstens *eine* Seite des im Urtext Gemeinten getroffen wurde.

K. Pursch¹⁴⁸ findet allerdings, dass darin eine unzulässige Abschwächung liege und dass das Darstellen auch in einem ganz anderen Sinn verstanden werden könne. Er kann nicht einsehen, «warum hier von den ältesten Formularen abgegangen werden soll, die eindeutig das ‚offerimus‘ enthalten, wie es schon im Formular Hippolyts zu finden ist¹⁴⁹.»

Diese Kritik ist nicht ganz unbegründet. Das Fehlen von «*offerimus tibi panem et calicem*» haben wir bereits als Mangel bezeichnet. Aber es ist nun doch zu fragen, wie Pursch es versteht. Wir finden bei ihm den Ansatzpunkt für das ursprüngliche Kanonverständnis, da er schreibt, eine besondere Wandlungsbitte unmittel-

¹⁴⁸ Zur Neuordnung des eucharistischen Hochgebetes, in: IKZ 58 (1968), 251–269, und 59 (1969), 1–33, 252, 265 und 269.

¹⁴⁹ S. 253.

bar vor dem Einsetzungsbericht könnte den Eindruck erwecken, «dieser wäre eine für sich bestehende eucharistische und selbständige konsekratorische Formel, was aber der ältesten Eucharistieauffassung entgegensteht, die der Eucharistie als Ganzheit die Heiligung der Elemente zusprach... Sehr viel später kam es – mehr aus moraltheologischen Rücksichten – zu der Meinung, die Konsekration geschähe durch die bloße Rezitation der Einsetzungsworte Jesu, bzw. im Osten der Epiklese¹⁵⁰.» Dann aber scheint Pursch doch wieder das spätrömische Kanonverständnis vorauszusetzen und die Konsekration mit den Einsetzungsworten für abgeschlossen zu halten, da er von «Darbringung der konsekrierten Gaben»¹⁵¹ und von der «Anamnese nach der Konsekration»¹⁵² spricht. Auch fragt er, wenn von der Reduzierung des fünffachen Kreuzzeichens auf die Segensgeste des dreifachen Kreuzzeichens in der Anamnese bei Th die Rede ist: «Was aber hat die Segnung der eucharistischen Gestalten nach der Konsekration für einen Sinn?^{152, 153}» Andererseits tritt er für die Stellung der Epiklese nach der Anamnese ein¹⁵⁴, was nach den gerade vorhin zitierten Äusserungen auch nicht sinnvoll scheint. Stehen hier nicht das ursprüngliche und das spätrömische Kanonverständnis nebeneinander?

Was die Darbringung betrifft, scheint Pursch eher das spätrömische Verständnis vorauszusetzen, also die Darbringung von konsekrierten Gaben, von Leib und Blut Christi selbst. Nur so erklärt es sich, dass er die Fassung «Ihn stellen wir dir dar» als Abschwächung empfindet. Da es sich aber in den alten Liturgien gar nicht um die Darbringung von konsekrierten Gaben handelt, besteht der Vorwurf einer Abschwächung nicht zu Recht. Allerdings muss das Darstellen im Sinn einer realen Vergegenwärtigung vor Gottes Gedenken verstanden werden. Pursch befürchtet, dass die Fassung von S und Th als bloss äusserliches Darstellen ohne innere Realität missverstanden werden könnte.

Was Pursch zur Verbesserung von S vorschlägt, scheint mir einer kritischen Prüfung zu bedürfen. Er schreibt¹⁵⁵: «Im Opfergebet ... könnte man dieses ‚Darstellen‘, das immerhin missverständ-

¹⁵⁰ S. 22.

¹⁵¹ S. 2.

¹⁵² S. 265.

¹⁵³ Es liegt mir natürlich fern, das dreifache Kreuzzeichen an dieser Stelle rechtfertigen zu wollen.

¹⁵⁴ S. 269, 23 und 32.

¹⁵⁵ S. 269.

lich sein kann und abschwächen soll, am besten ganz vermeiden, wenn es einfach hiesse: ‚Er ist unser reines, heiliges und unbeflecktes Opfer.‘» Aber eine solche Formulierung würde doch erst recht die Abschwächung bedeuten, die Pursch sonst ablehnt. Dass Christus unser Opfer ist, gilt ja auch ganz abgesehen von der Eucharistiefeier. Aber im Abendmahl geht es darum, dass durch die heilige Handlung das Opfer Christi vor Gott – und dann natürlich auch vor uns – real vergegenwärtigt wird. Das kommt in der Fassung «Er ist unser ... Opfer» nicht mehr zum Ausdruck. An anderer Stelle schreibt Pursch zum «offerimus» in der Anamnese: «Auch kann hier nicht der christologische Akzent allein ausgesagt werden – das wäre zudem rein abstrakt und theoretisch möglich – sondern hier ist eine ekklesiologische Auffüllung geboten¹⁵⁶. Gerade diesen Bezug auf das Handeln der Kirche, der in der Wendung «Ihn stellen wir dir dar als unser ... Opfer» noch vorhanden ist, beseitigt Pursch aber in seinem Reformvorschlag. Eine solche Änderung würde meines Erachtens keinen Fortschritt bedeuten. Die real-symbolische Darstellung des Opfers Christi vor Gott, die der patristischen Theologie so wichtig ist und auch den Formulierungen des römischen Kanons zugrunde liegt, ginge dabei ganz verloren.

Allerdings wird gegen die Wendung «Ihn stellen wir dir dar» von anderer Seite als von Pursch das entgegengesetzte Bedenken erhoben, nämlich dass sie doch im Sinn einer dinglichen Darbringung von Leib und Blut Christi verstanden werden könnte und damit die einmalige Darbringung am Kreuz trotz aller anders lautenden Beteuerungen wieder in Frage stellen würde. Diese Gefahr scheint mir dort nicht ganz ausgeschlossen zu sein, wo nach spät-abendländischem Kanonverständnis die Konsekration nach den Einsetzungsworten als abgeschlossen betrachtet wird und die Worte «Ihn stellen wir dir dar» auf konsekrierte Elemente bezogen werden. Kaum begründet ist das Bedenken aber dann, wenn nach alter Kanonauffassung dabei noch gar nicht an konsekrierte Elemente gedacht wird. Der richtige Weg zur Beseitigung der von einigen vermuteten Gefahr besteht also nicht in der Streichung des Satzes «Ihn stellen wir dir dar...», sondern in der Beseitigung des spätrömischen Kanonmissverständnisses, und zwar durch die klare Wiederherstellung der ursprünglichen Kanonstruktur, die jenes Missverständnis unmöglich macht.

¹⁵⁶ S. 253.

Diese Ausführungen sollen keineswegs eine Verbesserung der Formulierung ausschliessen, wohl aber den positiven und dem altkirchlichen Denken entsprechenden Gehalt des «Ihn stellen wir dir dar als unser Opfer» herausheben. Was die Formulierung betrifft, so ist eine gewisse Unklarheit nicht zu bestreiten. Sie ist ja auch der tiefste Grund des Unbehagens von Pursch. Es wäre also nach einem besseren Ausdruck des Gedankens zu suchen.

Th fügt an die Worte «Ihn stellen wir dir dar als unser ... Opfer» in Anlehnung an den römischen Kanon an «als das heilige Brot des ewigen Lebens, als den Kelch unseres immerwährenden Heiles». Auch hier hat das spätrömische Kanonverständnis den ursprünglichen Gedanken stark verändert. Man meint jetzt, konsekrierte Gaben, also Christus selbst, als Brot des Lebens und Kelch des Heiles Gottes darzubringen. Ursprünglich dagegen sollte die Wendung die Gaben, die Gott zur Weihe dargeboten werden, im Hinblick auf die jetzt geschehende Konsekration als Brot des Lebens und Kelch des Heiles bezeichnen, ohne dass damit diese Konsekration bereits als vollendet betrachtet würde. So schön die Ausdrücke an sich sind, so ist doch zu fragen, ob sie im spätrömischen Verständnis, auf dem ja auch ihre Fassung bei Th beruht, einen rechten Sinn ergeben. Denn es ist zwar sinnvoll, die unkonsekrierten Gaben, wenn sie auch proleptisch Brot des Lebens und Kelch des Heiles genannt werden, Gott darzubieten. Es ist auch sinnvoll, Christus als unser Opfer Gott darzustellen. Aber es ist kaum sinnvoll, Christus als Brot des Lebens und Kelch des Heiles Gott darzustellen. In dieser Eigenschaft kann er doch sinnvollerweise nur von Gott uns geschenkt, von uns aber weder Gott dargebracht noch dargestellt, sondern nur von ihm empfangen werden. Bischof Herzog, der ja von den gleichen Voraussetzungen ausging wie Th, hatte unter diesen Umständen doch das bessere liturgisch-theologische Empfinden, wenn er auf die Wendung verzichtete.

Die Verschiebung der Bitte um gnädiges Herabschauen auf die Gaben mit dem Hinweis auf die Opfer Abels, Abrahams und Melchisedeks vor den Einsetzungsbericht in S geht zweifellos ebenfalls auf das spätrömische Kanonverständnis zurück. Bischof Herzog betrachtete es offensichtlich als unpassend, dass um Gottes wohlgefälliges Herniederblicken auf bereits konsekrierte Gaben gebetet würde. Mit dieser Überlegung hatte er an sich durchaus recht. Sobald man aber erkennt, dass auch an der ursprünglichen Stelle gar nicht konsekrierte Gaben gemeint sind, fällt auch der Anlass zur Umstellung des Gebetes dahin. Doch ist positiv zu würdigen, dass S das Gebet wenigstens

bewahrt hat. Dass die Eucharistie die Erfüllung der alttestamentlichen Opfer bildet, ist ein wichtiger Gedanke. Da wir in ihr durch unser Tun mit Brot und Wein das vollkommene Opfer Christi selbst vor Gott vergegenwärtigen, finden die unvollkommenen, vorbildhaften Opfer des Alten Bundes in ihr ihre Erfüllung. Oder, anders gesagt, wie das Opfer Christi, so ist auch die Vergegenwärtigung seines Opfers die Erfüllung der alttestamentlichen Opfer.

Positiv zu bewerten ist auch, dass S die zahlreichen vorbereitenden Darbringungsgedanken des römischen Kanons auslässt. Nur hat es leider die dadurch gebotene Möglichkeit nicht benutzt, um den Einsetzungsbericht direkt an die Danksagung anzuschliessen, wie es der Entwurf Michaud getan hatte¹⁵⁷. Der Hauptgrund, dass S dem nicht folgte, war offenbar die Wandlungsbitte oder Epiklese, die man sich, im spätrömischen Kanonverständnis befangen, nur vor dem Einsetzungsbericht vorstellen konnte.

Übrigens hat S durch die Einfügung des «Supra quae» – «Blicke also» unmittelbar nach dem Sanctus nun doch einen Gedanken aus dem Darbringungskreis anstelle der beseitigten anderen eingeführt. Aufs Ganze gesehen, entsteht der Eindruck, dass die entscheidende Darbietung der Gaben im Offertorium stattfindet, da in der Anamnese von ihr keine Rede mehr ist und das «Supra quae» – «Blicke also» sie voraussetzt. Eine solche Konzeption entspricht zwar der ägyptischen Tradition seit Serapion, steht aber im Gegensatz zur Auffassung aller anderen Liturgien einschliesslich der römischen.

Wenn Th¹ am Anfang des Kanons die Bitte «Allerbarmender Vater, so nimm denn auf und segne diese Gaben und dies heilige Opfer» behalten hat, so ist das nicht konsequent, da doch sonst die Darbringungsgedanken vermieden sind. Der Grund ist wahrscheinlich, dass Th¹ nach dem Vorbild des römischen Kanons hier auch die Fürbitten folgen lässt. An dieser Stelle von Opfer zu sprechen, kann sich zwar auf manche Ausdrücke von alten Liturgien und Kirchenvätern berufen, führt aber leicht zu dem Missverständnis, dass die materiellen Gaben von Brot und Wein das eigentliche Opfer sind. Darum sollte diese Ausdrucksweise besser vermieden werden. Als die Gaben noch von der Gemeinde gespendet wurden, konnte der Ausdruck Opfer in diesem Zusammenhang leichter richtig verstanden werden. Aber diese Voraussetzung ist ja heute nicht mehr gegeben.

¹⁵⁷ S. Anhang.

S hat, wie die Darbringungsgedanken, so auch die Fürbitten des römischen Kanons vor dem Einsetzungsbericht entfernt. Die Fürbitten für die Lebenden und das Gedächtnis der Heiligen fanden mit dem *Memento mortuorum* und dem *Nobis quoque* zwischen der Kommunionbitte und der Schlussdoxologie ihren Platz. Das ist nicht so verkehrt, wie es heute manchmal angesehen wird. Es wird zwar mit Recht eingewendet, dass die Fürbitten im Kanon ein späterer Einschub und ein Fremdkörper sind und dass durch sie ein zu grosser Abstand zwischen dem Hauptteil des Eucharistiegebetes und der Kommunion entsteht. Aus diesen Gründen ist der Forderung zuzustimmen, bei einer heutigen Reform die Fürbitten ganz aus dem Kanon herauszunehmen. Andererseits sollte aber gerechterweise auch nicht übersehen werden, dass es einen sehr positiven Sinn hat, wenn im Anschluss an die Kommunionbitte der Blick in den Fürbitten auf die ganze Gemeinschaft der Heiligen im Himmel und auf Erden ausgeweitet wird. Durch die Kommunion treten wir ja nicht nur mit Christus in Gemeinschaft, sondern auch mit den Brüdern und Schwestern, wir feiern das Abendmahl nicht nur für uns, sondern auch für sie. Das kommt gut zum Ausdruck, wenn auf die Kommunionbitte Gedächtnis der Heiligen und Fürbitten für Verstorbene und Lebende folgen. Wenn es schon Fürbitten im Kanon gibt, dann ist ihre Stellung nach der Kommunionbitte am sinnvollsten. Sie entspricht auch am besten der Struktur des jüdischen Dankgebetes nach der Mahlzeit, dessen Schlussteil die Bitten für Stadt und Volk Gottes enthält. Da aber die Fürbitten die Gewichtsverteilung im Kanon, in dem die Danksagung den Vorrang haben sollte, zugunsten der Bitten verschieben, sollten sie am besten ganz herausgenommen und ins Offertorium gestellt werden.

Was die Epiklese betrifft, hatte die Abhängigkeit der altkatholischen Liturgiereform vom spätrömischen Kanonverständnis ähnlich unglückliche Folgen wie in der Frage der Oblation. Während «*Quam oblationem*» zu einer Geistesepiklese vor dem Einsetzungsbericht ausgestaltet wurde, fand das «*Supplices*» in S und Th¹ keine seiner Bedeutung im römischen Kanon entsprechende Wiedergabe. Sein erster Teil wurde ganz fallengelassen, und aus seinem zweiten Teil, von «*ut quotquot*» an, wurde eine selbständige Bitte für die Kommunikanten gemacht, die sich nicht mehr an eine Bitte für die Gaben anschliesst. Damit ist nicht nur gegenüber der ältesten Struktur des Eucharistiegebetes, wie wir sie bei Hippolyt kennen-

lernten, sondern auch gegenüber dem römischen Kanon eine entscheidende Veränderung eingetreten. An der Stelle, wo im römischen Kanon das endgültig-abschliessende epikletische Gebet, das «Supplices», steht, findet sich keine Epiklese mehr, sondern nur eine einfache Kommunionbitte. Dafür steht an der Stelle des vorbereitend-epikletischen Gebetes des «Quam oblationem» eine ausdrückliche Geistesepiklese als die einzige Epiklese des Kanons von S und Th¹. Das entspricht allerdings der anderen, bereits besprochenen Erscheinung, dass die endgültig-abschliessende Darbietung der Gaben in der Anamnese des römischen Kanons in S und Th weggefallen ist und nur die vorläufig-vorbereitende im Offertorium erhalten blieb, in S auch noch die Bezugnahme auf sie in «Blicke also» («Supra quae») an der Stelle des römischen «Te igitur». Wenn im römischen Kanon durch die Einschubung von vorbereitenden Darbringungs- und Epiklesegedanken, sowie von Fürbitten vor dem Einsetzungsbericht die ursprüngliche Struktur des Hochgebetes stark verändert worden war, so war wenigstens der Komplex Einsetzungsbericht – Anamnese mit Gabendarbietung – Bitte für die Gaben und, davon abhängig, für die Empfänger der Gaben, (Epiklese), erhalten geblieben. Nun aber werden Gabendarbietung und Bitte für die Gaben herausgebrochen und damit auch dieser Komplex zertrümmert. Dafür wird die an sich schon problematische Vorwegnahme von Darbietung und Epiklese im Offertorium bzw. im «Quam oblationem» zur eigentlichen und einzigen Darbietung und Epiklese erhoben. Während man im römischen Kanon bei Ausscheidung der Einschübe wieder die ursprüngliche Struktur erhält, so braucht es bei den neuen Hochgebeten dazu viel kompliziertere Operationen.

Alle diese Vergleiche zwischen S, Th¹ und dem römischen Kanon sind allerdings nur unter einer ganz bestimmten Bedingung richtig, nämlich dass der römische Kanon im alten Sinn verstanden wird. Im spätabendländischen Verständnis dagegen sind schon alle die Veränderungen enthalten, die wir bei S und Th¹ feststellten. Der Unterschied ist nur, dass sie in der altkatholischen Liturgieform des 19. Jahrhunderts auch den Text umgestaltet haben, während sie im spätrömischen Kanonverständnis nicht im Text, sondern nur in der Interpretation enthalten waren.

Gegenüber dem spätabendländisch verstandenen römischen Kanon weisen S und Th¹ aber auch gewisse Vorzüge auf. Sie sind klarer, der spätabendländische Gedankengang erscheint bei ihnen

konsequenter durchgeführt. Das ist ganz natürlich, wenn man bedenkt, dass sie von vornherein von dieser Auffassung her konzipiert sind, während der römische Kanon anders konzipiert ist und erst nachträglich in diesem Sinn uminterpretiert wurde. Die falsche Idee einer dinglichen Darbringung von Leib und Blut Christi kann bei S und Th¹ weniger leicht aufkommen als beim spät-abendländisch verstandenen römischen Kanon. S enthält zudem tiefe theologische Gedanken in engem Anschluss an biblische Aussagen. Allerdings ist die Ausführung der Gedanken dem Geiste der damaligen Zeit entsprechend oft zu lehrhaft und erinnert manchmal an den Stil einer Kommunionandacht. Es handelt sich sehr stark um ein Kreisen frommer Gedanken um ein bestimmtes Zentrum. Dieses Zentrum ist die Konsekration, die Wandlung, die als nicht allein durch die Einsetzungsworte, aber auch nicht durch das ganze Hochgebet, sondern durch Epiklese und Einsetzungsworte vollzogen betrachtet wird. Das geht vor allem aus der Überschrift «Konsekration» für den Abschnitt nach dem Sanctus bis zum Schluss des Einsetzungsberichtes deutlich hervor. Diese Auffassung steht der altkirchlichen immerhin näher als die spätabendländische Theorie von der Konsekration durch die blosse Rezitation der Einsetzungsworte. Um das Zentrum der so verstandenen Konsekration kreisen nun in S vorher und nachher fromme, gewiss auch biblische und theologisch wertvolle Gedanken über die Erlösung und ganz besonders über den Sinn der Abendmahlsfeier.

Dem altchristlichen Eucharistiegebet ist diese zyklisch-kreisende Tendenz fremd. Die Konsekration erscheint in ihm nicht als Mitte, um die die Gedanken kreisen, sondern als Ziel, auf das das ganze Gebet hingeordnet ist. Dieses schreitet von der Danksagung über die Darbietung fort zur Epiklese, in der Konsekration und Kommunion als das Ziel der Handlung ausgesprochen werden, und findet in der Doxologie seinen Abschluss. Einem solchen Eucharistiegebet eignet eine Dynamik, die dem eher statischen Charakter von S völlig fehlt. In den alten Anaphoren geht eine Handlung vor sich, während man in S viel weniger den Eindruck einer Handlung als einer Betrachtung hat. Dem entspricht es, dass auch der Ausdruck der konkreten Handlung, das «offerimus panem et calicem», hier fehlt. In diesen Punkten ist S ebenso wie im Verständnis der Kanonstruktur ein Kind seiner Zeit. Besonders störend wirkt sich das in der Anamnese aus. Diese ist in der liturgischen Tradition nur

eine kurze Zusammenfassung des Heilswerkes, eine «Kurzanamnese»¹⁵⁸, während die ausführliche Anamnese in der Danksagung bis und mit den Einsetzungsworten geschieht. In S ist aber die «Kurzanamnese» zu einer langen Betrachtung zerdehnt. Man kann sich auch fragen, ob in S nicht zuviel und in zu lehrhafter Weise vom Opfer Christi die Rede ist. Bereits A. Thürlings hat dies 1911 angedeutet¹⁵⁹.

Th¹ ist weniger statisch-kreisend und lehrhaft als S, aber auch theologisch weniger reich. Vom Opfer Christi ist nicht so ausgedehnt die Rede, aber der Opferbegriff durch die Bezeichnung der Gaben als Opfer sogleich nach dem Sanctus und das Fehlen der Darbietung in der Anamnese verundeutlicht. Es entsteht auf diese Art der Eindruck, das eigentliche Opfer geschehe im Offertorium. Dass Th¹ die Fürbitten für die Lebenden und das Gedächtnis der Heiligen nach dem römischen Vorbild vor dem Einsetzungsbericht einfügt, macht seinen Kanon, aufs Ganze gesehen, zerrissener als den von S.

Th² folgt in der Anamnese und der Oblation Th¹, hat jedoch «Supra quae» und «Supplices» nach dem römischen Kanon beibehalten. An der Übersetzung des «Supplices» scheinen mir zwei Punkte fragwürdig zu sein. «Iube haec perferri» wird wiedergegeben durch «lass dieses Opfer ... hinauftragen». «Opfer» ist aber ein so gewichtiges Wort, dass es sich zur Übersetzung des ganz allgemeinen «haec» schwerlich eignet. Man muss zwar im Deutschen zu «haec» etwas ergänzen, aber es sollte ein allgemeinerer Ausdruck sein, etwa «diese Gaben». Die Übersetzung mit «Opfer» entspricht natürlich besser der spätrömischen Theorie, da sie die Schwierigkeit, die das unbestimmte «haec» ihren Anhängern bereitet, beseitigt. Den zweiten schwachen Punkt sehe ich in der Übersetzung von «ex hac altaris participatione» durch «in dieses Altares Gemeinschaft». Dabei kommt zu wenig zum Ausdruck, dass wir Leib und Blut Christi *vom* himmlischen Altar empfangen, wie das im «ex» des lateinischen Originals enthalten ist.

D² übersetzt die fraglichen Stellen wie Th¹. Ausserdem gibt es «Supra quae» mit «auf dieses Opfer» wieder. Daran ist im wesentlichen die gleiche Kritik anzubringen wie an der Übersetzung «Opfer» für «haec» im «Supplices». Es ist zwar im lateinischen Original vorher vom Opfer, «hostia», die Rede, aber «Supra quae»

¹⁵⁸ «Kurzanamnese» nach K. Amon.

¹⁵⁹ IKZ I (1911), 366.

kann sich nicht darauf beziehen, da es ja nicht «Supra quam» heisst. Die allgemeinere Übersetzung «auf diese Gaben», wie sie auch Th² hat, entspricht besser dem Urtext.

Auffällig ist die Übersetzung von «iube haec perferri ... in sublimi altare tuum» in D²: «lass dieses Opfer dargebracht werden ... auf deinem himmlischen Altar». Dazu erklärt *Pursch*, auf den D² wohl hauptsächlich zurückgeht, dass «perferri» ein *προσφέρειν* der griechischen Vorlage erkennen lasse und daher mit «darbringen» übersetzt werden müsse¹⁶⁰. «Perferre» heisst jedoch «hintragen, überbringen», nicht «darbringen». Das Lateinische müsste also die griechische Vorlage falsch übersetzt haben. Es besteht aber kein Grund, dies anzunehmen, vielmehr sprechen die griechischen Parallelen des Gebetes dafür, dass nicht ein Darbringen auf *dem* himmlischen Altar, sondern ein Übertragen auf *ihn* gemeint ist. Es ist dort nämlich durchgehend von *προσδέξασθαι εἰς τὸ ἐπουράνιον* (oder *ὑπερουράνιον*) *θυσιαστήριον* die Rede¹⁶¹. Das zeigt, das «perferri ... in sublimi altare tuum» den ursprünglichen Gedanken richtig wiedergibt, während «suscipias in sublimi altari tuo» (De sacr) von der allgemeinen Überlieferung abweicht, was im Lateinischen leichter möglich ist, da sich hier nur der Kasus ändert, während im Griechischen auch die Präposition *εἰς* durch eine andere ersetzt werden müsste. Die Kasusänderung in De sacr hat allerdings so lange keine grosse Bedeutung, als daraus nicht abgeleitet wird, dass «perferri» mit «darbringen» übersetzt werden müsse.

Die Reihenfolge der Gebete «Supra quae» und «Supplices» ist in D² umgekehrt worden. Das erinnert an De sacr, wo ebenfalls zuerst vom himmlischen Altar und danach von den alttestamentlichen Typen des eucharistischen Opfers die Rede ist. Doch ist der Zusammenhang in De sacr anders, da das Ganze nur einen einzigen Satz bildet und nur um die Aufnahme, aber nicht um gnädiges Herabblicken gebetet wird. Wenn man jedoch die Aufteilung auf zwei Sätze, wie sie sich im römischen Kanon findet, übernimmt, müsste man meines Erachtens auch die Reihenfolge des römischen Kanons beibehalten. Die Umstellung von D² führt zu einigen Unzulänglichkeiten. Der Blick geht jetzt in der Anamnese auf die Gaben auf dem irdischen Altar, im «Supplices» auf den himmlischen Altar hinauf, dann wieder herab («ut quotquot» und «Supra quae»:

¹⁶⁰ IKZ 59 (1969), 7.

¹⁶¹ Zusammenstellung bei *Lietzmann*, a. a. O., S. 82 f., 90 ff.

«Blicke gnädig nieder») und zuletzt setzt mit der Annahmearbitte wieder eine Aufwärtsbewegung an. Es ergibt sich so ein etwas unruhiges Auf und Ab. In der Anordnung des römischen Kanons herrscht dagegen eine grosse Linie: zuerst ruht der Blick auf dem irdischen Altar (Anamnese und «Supra quae»), erhebt sich dann zum himmlischen («Supplices») und kehrt sachgemäss nur in Hinsicht auf den Kommunionempfang wieder nach unten zurück. Wenig vorteilhaft scheint mir auch, dass in der Reihenfolge von D² im «ut quotquot» der Blick bereits auf die Kommunion als Ziel der Gabendarbringung gerichtet und danach im «Supra quae» wieder auf Darbietung und Annahme der Gaben zurückgelenkt wird. Die Kommunionbitte müsste sich doch unabhängig von der Reihenfolge von «Supra quae» und «Supplices» an den ganzen Komplex dieser beiden Gebete anschliessen und nicht zwischen ihnen stehen. Andererseits lässt sich «ut quotquot» wegen der Bezugnahme auf den himmlischen Altar nicht an «Supra quae», sondern nur an «Supplices» anfügen. Die Umstellung führt also in eine Sackgasse. Ist es übrigens sehr sinnvoll, nochmals um Annahme zu bitten, wenn schon vorher um die Aufnahme der Gaben auf den himmlischen Altar gebetet worden war? Wenn Bitten mit ähnlichem Inhalt aufeinander folgen, sollten doch die weniger weitgehenden am Anfang stehen und die am weitesten gehende den Abschluss machen.

Wenn S und Th¹ gegenüber dem spätabendländisch verstandenen römischen Kanon, wie wir gezeigt haben, gewisse Vorzüge besitzen, so haben sie auch gegenüber dem richtig verstandenen römischen Kanon nicht nur Nachteile. Zu den Mängeln des römischen Kanons gehört das Übergewicht der Darbietung der Gaben und das Fehlen einer Heilig-Geist-Epiklese. Beide Mängel wurden in S und Th¹ beseitigt, wenn auch die Art, wie das geschah, uns aus den weiter oben dargelegten Gründen nicht in jeder Hinsicht befriedigen kann. Dass das Fehlen einer Geistanrufung im römischen Kanon ein schwerwiegender Mangel sei, wird zwar vielfach bestritten. Wir sagten bereits, dass das Vorhandensein einer Epiklese nach der Anamnese wichtiger sei als die ausdrückliche Nennung des Heiligen Geistes. Aber ganz ohne Bedeutung scheint uns die Frage doch nicht zu sein. *Jungmann*¹⁶² beruft sich zwar darauf, dass die Geistepiklese sich ja auch im Orient erst im Laufe der Zeit, wenn auch

¹⁶² Um die Reform des römischen Kanons, in: *Liturgisches Jahrbuch 17* (1967), 1–17.

ziemlich früh, entwickelt habe¹⁶³. Aber diesem rein geschichtlichen Argument Jungmanns wird man doch eine andere Überlegung entgegenhalten müssen. In der allerersten Zeit der christlichen Kirche war die theologische Ausdeutung des christlichen Glaubens noch in vieler Hinsicht sehr wenig entfaltet, so dass es nicht überraschen kann, wenn im Eucharistiegebet auch von der Weihe der Gaben durch den Heiligen Geist nichts gesagt wurde. Andererseits war in jener Zeit das Bewusstsein, dass das ganze Leben der Kirche im Heiligen Geist begründet ist, sehr stark, so dass auch das Fehlen einer ausdrücklichen Erwähnung seines Wirkens im Eucharistiegebet nicht die Gefahr mit sich brachte, dass man seine Bedeutung übersehen hätte. Ganz anders liegen die Dinge aber, wenn in einer späteren Zeit, in der andere Aspekte des Glaubens und in Rom gerade auch die Lehre von Kirchenregierung und rechtlicher Amtsgewalt in der Kirche hoch entwickelt sind, über das Wirken des Hei-

¹⁶³ *Winterswyl*, a. a. O., S. 31, stellt, wie auch viele andere, die Dinge ganz schief dar. Er sagt, infolge der pneumatologischen Streitigkeiten Ende des 4. Jahrhunderts im Orient «baute man, den Epiklese-Charakter des ganzen Messkanon ausser acht lassend, die Stelle nach der Anamnese, die um die Gnade des Geistes bat, aus zu einer Epiklese im neueren, technischen Sinne, setzte sie an die Stelle, die dem römischen ‚Supplices‘-Gebet entspricht und betonte ihr Gewicht so sehr, dass sie den Einsetzungsworten übergeordnet und als zur Konsekration notwendig betrachtet wurde». Es sei «deutlich, dass die orientalische Übung die Neuerung darstellt, freilich so lange keine wesentliche, als sie nicht für die Konsekration unerlässlich gilt».

In Wirklichkeit wird der Epiklese-Charakter des ganzen Hochgebetes durch die Epiklese im engeren Sinn nicht zurückgedrängt, sondern gerade deutlich gemacht. Einen Gegensatz zwischen der alten Geistbitte nach der Anamnese und der voll entwickelten Wandlungsepiklese zu konstruieren ist Willkür. Bereits jene alte Geistbitte wie bei Hippolyt ist eine echte Epiklese und die ausgebaute Wandlungsepiklese nur ihre organische Weiterentwicklung. Die orientalischen Liturgien haben die alte Bitte um die Geistsendung auf die Gaben zu einer Wandlungsbitte ausgestaltet, die römische dagegen an einer Stelle, wo nach Winterswyls eigener Auffassung ursprünglich gar kein epikletischer Gedanke, ja überhaupt keine Bitte, sondern nur Danksagung stand, eine Wandlungsbitte eingeführt. Und da ist es «deutlich, dass die orientalische Übung die Neuerung darstellt!» Eine merkwürdige Logik. Es liegt auf der Hand, dass nur konfessionelle Voreingenommenheit gegenüber der Ostkirche zu einem so krassen Fehlurteil führen konnte. Und dies hatte Winterswyl zweifellos nicht von selbst entwickelt, sondern von anderen übernommen. Auch die heftige Ablehnung des Entwurfes Michauds, den Winterswyl als reine Gelehrtenkonstruktion bezeichnet, die nirgends in lebendiger Tradition stehe, geht wohl fast nur auf die Animosität gegen die echte und unzweideutige altkirchliche Epiklese zurück. Michaud steht allerdings nicht in der Tradition des spätrömischen Kanonmissverständnisses. Nur wenn das ein Fehler ist, hat Winterswyl recht.

ligen Geistes so vollständig geschwiegen wird wie im römischen Messkanon. Und das ausserdem noch in einer Zeit, in der sogar die Christen das Bewusstsein, dass alles wahrhaft kirchliche Leben im Heiligen Geist gegründet sein muss, weitgehend verloren haben. Unter diesen Umständen ist das rechte Gleichgewicht im christlichen Glauben gestört, und das Fehlen einer Heilig-Geist-Epiklese und Heilig-Geist-Theologie im römischen Messkanon muss, wenn schon nicht als schwerer, so doch als Mangel bezeichnet werden.

Im Lichte der obenstehenden Ausführungen betrachtet, ist die seinerzeitige Einführung einer ausdrücklichen Heilig-Geist-Epiklese in die christkatholische Messliturgie, auch wenn sie an einer falschen Stelle geschah, trotzdem eine positive Tat gewesen, deren Bedeutung voll gewürdigt werden soll.

Als Vorzug von S muss auch die stärker biblische Ausrichtung betrachtet werden. Einen Hauptmangel des römischen Kanons teilen S und Th¹ allerdings mit ihm, nämlich die Absprengung des Einsetzungsberichtes.

Bei aller Kritik am römischen Kanon sollte man doch auch seine Vorteile nicht übersehen. Dazu gehört die starke Akzentuierung der Handlung, des Tuns. Hier hat man nie den Eindruck, es gehe bloss um ein Kreisen frommer Gedanken, sondern man spürt immer, es geschieht etwas, das Ganze ist ein betendes Tun, Aktion, Handlung. Aber auch die aszendente Epiklese hat eine positive Seite, obschon wir im allgemeinen die Geistesepiklese vorziehen. Wenn im «Supplices» das Wirken des Heiligen Geistes unklar bleibt, so kommt andererseits die Bezogenheit unseres Gottesdienstes auf den himmlischen Gottesdienst schön zum Ausdruck: vom himmlischen Altar empfangen wir ja nach der Aussage des «Supplices» Leib und Blut Christi.

Unsere Untersuchung hat gezeigt, dass das spätabendländische Kanonverständnis die Hauptursache der Mängel der altkatholischen Kanonreform des 19. Jahrhunderts war. Von daher entstand eine Verlegenheit nach der anderen: Kann man konsekrierte Gaben als Leib und Blut Christi darbringen? Kann man um wohlgefälliges Herabblicken Gottes auf konsekrierte Gaben bitten? Wie soll man das «Supplices» als Bitte für konsekrierte Gaben verstehen? Aus diesen Verlegenheiten half man sich durch Umbildungen, durch Umstellungen, und durch die Auslassung des ersten Teils des «Supplices», womit man den Nebensatz «ut quotquot» seines regierenden Hauptsatzes beraubte und die Hauptaussage des «Suppli-

ces» über den Empfang der geheiligten Gaben vom *himmlischen* Altar unterdrückte. Die Bitte für die Gaben, aus der sich nach römischer und ausserrömischer liturgischer Tradition die Kommunionbitte erst ergibt, findet sich nun ausschliesslich in der Epiklese vor dem Einsetzungsbericht, ohne jeden Zusammenhang mit der Kommunionbitte des selbständig gewordenen «ut quotquot». Der Zusammenhang der Kommunionbitte mit der Bitte für die Gaben ist unter diesen Umständen nur mehr für den Liturgieforscher zu erkennen. Auf das spätabendländische Kanonverständnis und die aus ihm geborenen Umbildungen und Umstellungen geht aber wenigstens zum Teil auch die statisch-kreisende Tendenz von S zurück. Auch kann die Verlegenheit beim Opferbegriff trotz allen Umbildungen nicht überwunden werden, da man, sofern man das spätabendländische Kanonverständnis zugrunde legt, nur die Wahl hat, entweder eine mehr oder weniger dingliche Darbringung von Leib und Blut Christi in konsekrierten Gaben anzunehmen oder mit der gesamten liturgischen Tradition in Widerspruch zu geraten, die die oblatio, προσφορά der Gaben nach dem Einsetzungsbericht bezeugt.

Unsere Kritik gilt naturgemäss auch für die neuen römischen Hochgebete, deren Aufbau im grossen und ganzen dem von S entspricht. Der stark betrachtende Charakter von S ist in ihnen zwar weniger entwickelt, aber die Unterschiede, deren genauere Besprechung ausserhalb des Rahmens dieser Arbeit liegt, betreffen doch eher Einzelzüge als die Gesamtstruktur.

Die Reformvorschläge, die vor der Ausarbeitung der neuen Hochgebete von römisch-katholischer Seite veröffentlicht worden waren, hätten eine bessere Lösung erwarten lassen. Es seien hier die Ausführungen von Hans Küng¹⁶⁴, Karl Amon¹⁶⁵, Cipriano Vagaggini¹⁶⁶ und den beiden römischen Theologieprofessoren Corrado M. Berti und Ignacio M. Calabuig¹⁶⁷ erwähnt. Küng forderte vor allem die Wiederherstellung eines Eucharistiegebetes nach dem Vorbild Hippolyts. Auch Amon erklärte, «Hippolyt bedeutet Grundgesetz und Ordnungsprinzip für den Messkanon»¹⁶⁸. Von der

¹⁶⁴ In «Wort und Wahrheit» 1964.

¹⁶⁵ Gratias agere. Zur Reform des Messkanons, in: Liturgisches Jahrbuch 15 (1965), 79–98.

¹⁶⁶ Il Canone della Messa e la riforma liturgica. Problemi e progetti. Turin 1966.

¹⁶⁷ Due progetti di canone eucaristico per il rito romano nella luce ecumenica, in: Ephemerides liturgicae LXXXI (1967), 1–69.

¹⁶⁸ A. a. O., S. 86.

Wandlungsbitte, die der römische Kanon vor den Einsetzungsworten hat und die bei uns zur Geistepiklese ausgestaltet wurde, sagt Amon, dass ihre Beibehaltung «auf Kosten der einheitlichen Danksagung im Hochgebet» nicht vertretbar sei¹⁶⁹. Die meines Erachtens einzig mögliche Lösung, nämlich die Epiklese in Übereinstimmung mit der liturgischen Überlieferung im Osten *und im Westen* nach die Einsetzungsworte zu stellen, kommt für Amon allerdings auch nicht in Frage. Denn dieses Gebet «erbittet die Verwandlung der Gaben und kann daher nur vor der Wandlung stehen»¹⁶⁹. Die Wandlung ist aber auch für Amon mit den Einsetzungsworten vollendet. Das ist auffallend, weil er vorher selbst von dem «Hiatus» spricht, «der zwischen der alten und der sich seit des heiligen Ambrosius Schrift ‚De sacramentis‘ durchsetzenden Konsekrationslehre offensichtlich klafft: Während die älteren Texte die Danksagung als solche konsekratorisch verstanden, kam es später zur Konsekration durch die blosse Rezitation der Deuteworte Jesu»¹⁷⁰.

Amon ist sich also des Gegensatzes zwischen der alten und der spätrömischen Auffassung durchaus bewusst, befindet sich aber doch so sehr im Sog der letzteren¹⁷¹, dass er eine Konsekrationsbitte nach den Einsetzungsworten für unmöglich hält und sie lieber ins Offertorium verlegen möchte. Dort ist sie aber in liturgiegeschichtlicher wie sachlicher Hinsicht gewiss fehl am Platz, da sie an jener Stelle die Vorwegnahme (Prolepse) eines Gedankens bedeutet, der erst später im eigentlichen eucharistischen Hochgebet, und zwar nach den Einsetzungsworten und der endgültigen Empfehlung («Darbringung») der Gaben an Gott, seinen rechten Ort hat.

Berti und Calabuigi treten für eine ungebrochene Danksagung und eine Geistepiklese nach dem Einsetzungsbericht ein¹⁷². Vagaggini hatte die Vielheit und Unordnung epikletischer Elemente im römischen Kanon kritisiert. Abgesehen von der Wandlungsepiklese

¹⁶⁹ A. a. O., S. 93.

¹⁷⁰ A. a. O., S. 88 f.

¹⁷¹ Seine Haltung lässt sich vielleicht so erklären, dass er als konsekratorisches Dankgebet nur die Danksagung im engeren Sinne betrachtet, die auch nach der älteren Tradition mit dem Einsetzungsbericht aufhört. Aber das Dankgebet umfasst doch noch einige Elemente, die zwar nicht mehr Danksagung im engeren Sinne sind, aber mit ihr so eng verbunden sind, dass sie ein einziges Ganzes bilden. Und dieses Ganze des Dankgebetes, der *εὐχαριστία*, ist doch gemeint, wo die alten Texte die «Eucharistie» konsekratorisch auffassen.

¹⁷² A. a. O., besonders S. 8 f., 28–39.

(«*Quam oblationem*») vor den Einsetzungsworten und der Kommunionepiklese (2. Teil des *Supplices*) nach ihnen stellten auch der 1. Teil des «*Supplices*» und der Anfang des «*Te igitur*» eine angefangene Epiklese dar.

Der «aufsteigenden Epiklese» des römischen Kanons wirft Vagaggini Unklarheit vor und meint, dass auf die Bitte um Übertragung auf den himmlischen Altar erst noch die Bitte um Verwandlung, um Erfüllung mit dem Heiligen Geist folgen müsste, bevor um den himmlischen Segen aus der Teilnahme an Christi Fleisch und Blut gebetet werden könne.

Bezeichnend ist nun die Reaktion Jungmanns. Er schreibt: «Ich weiss nicht, ob irgend jemand in einer solchen Ergänzung an dieser Stelle, nach der Wandlung, einen Gewinn und nicht eher eine schwere Belastung des Gebetes erkennen würde¹⁷³.» Wenn man natürlich alles von der spätrömischen Auffassung her, nach der die Wandlung mit den Einsetzungsworten vollendet ist, beurteilt, kann man zu keinem anderen Ergebnis kommen. Aber dann kann man auch nicht den Kanon im ursprünglichen Sinn wiederherstellen, der mit der Auffassung verbunden war, dass er als ganzer, und das heisst, auch mit den Teilen, die dem Einsetzungsbericht folgen, konsekrierende Wirkung habe.

Hier müssen einige Worte über die bei den Vertretern der spätrömischen Kanontheorie beliebte Unterscheidung zwischen Konsekrations- und Kommunionepiklese gesagt werden. Einiges dazu wurde bereits weiter oben ausgeführt, doch sind noch gewisse Ergänzungen nötig. Jungmann, der hier als Beispiel für viele genannt sei, anerkannt zwar die «aufsteigende Epiklese» des römischen Kanons nach den Einsetzungsworten, möchte sie aber als «Kommunionepiklese» von der «Wandlungsepiklese», wie er sie in den orientalischen Liturgien nach den Einsetzungsworten und in der Konsekrationsbitte des römischen Kanons vor den Einsetzungsworten findet, unterscheiden¹⁷⁴. «Kommunionepiklese» bedeutet nach dieser Theorie, dass um eine Begegnung der Gaben mit

¹⁷³ Um die Reform des römischen Kanons. Eine kritische Stellungnahme zu C. Vagagginis Entwürfen, in: Liturgisches Jahrbuch 17 (1967), 1–17, S. 15. Die orientalische Epiklese wird allerdings trotz allem auch von der römisch-katholischen Kirche anerkannt und sogar bei den mit Rom unierten Ostkirchen geduldet. Doch versucht man meistens, sie durch eine etwas gewaltsame Deutung in Übereinstimmung mit der spätrömischen Auffassung zu bringen.

¹⁷⁴ *Missarum Sollemnia* ³Bd. 2, S. 292 f., Anm. 48.

göttlicher Kraft zum Segen für die Kommunikanten gebetet wird, auch wenn die Gaben bereits gewandelt sind. «Wandlungsepiklese» meint dagegen ein Gebet um Weihe und Wandlung der Gaben: dass sie Leib und Blut Christi werden. Nun ist es theoretisch-begrifflich durchaus möglich, diese beiden Arten von Epiklese zu unterscheiden. Aber eine andere Frage ist, ob man sie sachlich auseinanderreißen kann. Nach altkirchlicher und orthodox-altkatholischer Auffassung ist jedenfalls die Vorstellung, dass zuerst um die Wandlung der Gaben gebetet und diese vollzogen würde und dann noch nachträglich eine göttliche Kraft auf die gewandelten Gaben zum Segen für die Kommunikanten hinzukäme, völlig unmöglich. Denn die Wandlung besteht ja gerade in der Erfüllung der Gaben mit der göttlichen Segenskraft für die Kommunikanten, wenn sie sich auch nicht darin erschöpft¹⁷⁵. Wandlung von Brot und Wein

¹⁷⁵ Deshalb kann uns auch nicht ganz befriedigen, was Berti und Calabuig, a. a. O., *Ephemerides liturgicae* LXXXI (1967), S. 30, sagen. Dass sie die Frage des Wandlungsmomentes offenlassen wollen, ist an und für sich sehr sympathisch. Problematisch scheint uns aber, wenn sie erklären, der Heilige Geist, um den in der Epiklese gebetet wird, könne entweder die Wandlung bewirken oder auch nur einfach auf den bereits konsekrierten Leib und das Blut Christi herabkommen, wie er bei der Taufe Jesu im Jordan auf ihn herabkam. Jedenfalls lässt sich das Zweite nur sagen, wenn man die Wandlung im Sinn der mittelalterlich-scholastischen Transsubstantiationslehre substanzhaft-materiell auffasst. Dann wäre es theoretisch denkbar, dass Brot und Wein zunächst nur substanzhaft-materiell Leib und Blut Christi würden und erst nachher der Heilige Geist auf sie herabkäme. Immerhin gäbe es auch dann theologische Schwierigkeiten. Denn darf man einfach annehmen, dass heute dasselbe geschehen könnte, was bei der Taufe Jesu im Jordan geschah? Wir sind doch nicht mehr in der gleichen Situation. Ist es heute, nachdem Jesus gestorben und auferstanden ist und den Heiligen Geist in seiner ganzen Fülle empfangen und gesandt hat, noch denkbar, dass sein Leib und Blut zunächst ohne den Heiligen Geist gegenwärtig würden und dieser erst später auf sie herabkäme, wie er seinerzeit bei der Taufe im Jordan auf den Menschgewordenen herabgekommen ist?

Ganz unmöglich ist eine solche Vorstellung aber, wenn man die Wandlung nicht substanzhaft-materiell, sondern im altkirchlichen und orthodox-altkatholischen Sinn als ein geistliches Geschehen auffasst, das sich gerade durch die Erfüllung der Gaben mit dem Heiligen Geist und seiner Segenskraft vollzieht. Da bleibt überhaupt kein Platz mehr für irgendeine Trennung zwischen Wandlung und Erfüllung mit dem Heiligen Geist. Zur orthodoxen Auffassung dieser Fragen ist aus neuerer Zeit in westlichen Sprachen zugänglich und lesenswert *Bischof Alexis von Meudon*, *Les sacrements: ponts ou murs entre l'Orthodoxie et Rome*, in: *Messenger de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe Occidentale* 13 (1965), 162–185, bes. 180 ff., auf deutsch: *Die Sakramente: Brücke oder Mauer zwischen Orthodoxie und Rom*, in: *Orthodoxie heute* 1965, Nr. 11, S. 1–14, und Nr. 12, S. 1–10, bes. in Nr. 12, S. 5–7, und ders., *Les théologies du sacrifice eucharistique à la*

in Leib und Blut Christi hat für uns überhaupt nur Sinn, wenn sie bedeutet, dass die Gaben, weil sie gewandelt sind, uns beim Empfang göttliche Segenskraft vermitteln. Eine Wandlung, die zunächst nicht direkt auf die Kommunion bezogen wäre und zu der die Erfüllung der Gaben mit der Segenskraft für die Kommunion erst noch nachträglich hinzutreten müsste, entspricht zwar einer lange herrschend gewesenen römisch-katholischen Tendenz, ist aber vom biblischen und altkirchlichen Denken her unhaltbar. Damit ist aber auch die Reihenfolge: Konsekrationsbitte (Wandlungsepiklese) – Wandlung – zusätzliche Bitte um Begegnung der Gaben mit Segenskraft für die Kommunion (Kommunionepiklese), als unmöglich erwiesen. Diese Reihenfolge ergibt sich aber notwendigerweise, wenn man den römischen Kanon im spätrömischen Sinn versteht. Von der altkirchlichen Auffassung her können Bitte und Weihe (Wandlung) der Gaben, Bitte um ihre Erfüllung mit göttlicher Segenskraft und Bitte um Segen für die Kommunion nur in engstem Zusammenhang miteinander stehen. In letzter Konsequenz ist das aber nur bei der Stellung der Epiklese nach den Einsetzungsworten möglich. Denn die Bitte um Segen für die Kommunikanten, die, wie wir sahen, bis in die älteste Zeit zurückgeht, steht auf alle Fälle nach den Einsetzungsworten gegen Schluss des Kanons. Wenn nun Konsekrations- und Kommunionepiklese, die mit jener Kommunionbitte sachlich so eng zusammengehören, nicht von ihr losgerissen werden sollen, müssen sie unmittelbar vor ihr – und das heisst: *nach* den Einsetzungsworten – stehen. Die drei Gedanken: Sende deinen Heiligen Geist auf die Gaben – damit sie zu Leib und Blut Christi geweiht werden – damit ihre Empfänger mit Segen erfüllt werden – gehören so eng zusammen, dass durch ihre Auseinanderreissung die gedankliche Ordnung schwer gestört und geradezu unerkennbar werden muss.

Es ist schade, dass die erwähnten Vorschläge hervorragender römisch-katholischer Liturgiker nicht berücksichtigt wurden. Die Fragwürdigkeit der Methode, nach der die neuen römischen Hochgebete geschaffen wurden, wird besonders beim 2. Hochgebet des neuen Ordo Missae deutlich. Es lehnt sich stark an Hippolyt an, aber während dieser einen Rahmen angeben will, in dem für die Einzelformulierungen Freiheit herrscht, übernimmt das 2. römische

lumière de l'Écriture Sainte et des Pères anciens, in: *Messenger* 16 (1968), 10–40, bes. 11 f., 34 f. (deutsche Übersetzung in: *Orthodoxie heute*, Nr. 32/33, S. 1–22).

Hochgebet zwar sehr weitgehend wörtlich die Formulierungen Hippolyts, wandelt seinen Rahmen aber völlig im Sinne des spätrömischen Kanonverständnisses um. Die Erweiterung von «offerimus tibi panem et calicem» bei Hippolyt zu «tibi ... panem vitae et calicem salutis offerimus» im 2. römischen Hochgebet muss im Zusammenhang mit der Umstellung der Epiklese auch als Anpassung an das spätrömische Kanonverständnis betrachtet werden, das das bloße «panem et calicem» schwer erträgt. Unter anderen Umständen könnte «panem vitae et calicem salutis» natürlich wie im römischen Kanon altkirchlich verstanden werden.

Wenn die Kritik, die meines Erachtens an der Struktur der neuen römischen Hochgebete und der Hochgebete von S und Th¹ geübt werden muss, im wesentlichen die gleiche ist, wäre es doch falsch, den gleichen Massstab anzulegen. Die historische Situation der altkatholischen Liturgiereform nach dem 1. Vatikanischen Konzil war eine ganz andere als die der römisch-katholischen Liturgiereform nach dem 2. Vatikanum. Man kann sich heute auf zahlreiche Ergebnisse der liturgiewissenschaftlichen Forschung stützen, die damals noch lange nicht vorlagen. In Anbetracht dieser Umstände drängt sich das Urteil auf, dass wenigstens der Kanon von S, wenn schon nicht der von Th^{1 175a}, für die damalige Zeit bedeutend besser war, als es die neuen römischen Hochgebete im Hinblick auf die Voraussetzungen unserer Zeit sind. Im Rahmen der zeitbedingten Grenzen hat S wirklich, wie Winterswyl¹⁷⁶ es ausdrückt, «eine ausgeprägte und lebendige Eigenart, die als die reife Frucht bischöflichen Pneumas und als Ausdruck einer ursprünglichen und kernigen Frömmigkeit ganz biblisch ist und dennoch als eine originale Leistung Bischof Herzogs ... nicht hoch genug gewertet werden kann». Wenn heute zu einer Reform der altkatholischen Liturgie geschritten wird, müssten allerdings meines Erachtens auch die zeitbedingten Grenzen gesehen werden, was bei Winterswyl nicht geschieht. Die Aufgabe wäre dann, unter Wahrung der biblisch begründeten Intentionen von Bischof Herzog und der über die damalige Zeit hinaus wertvollen Elemente seines Kanons zugleich den seither gewonnenen Erkenntnissen Rechnung zu tragen.

^{175a} Von Th¹ würde ich nicht sagen, dass es für seine Zeit besser gewesen sei als die neuen römischen Hochgebete für unsere. Dazu enthält es zu viele die Einheit des Kanons störende Einordnungen nach dem oft auch noch ungeschickt nachgeahmten Vorbild des römischen Kanons.

¹⁷⁶ A. a. O., S. 41.

Anhang

1. *Entwurf*. Deutsches Hochamt der Schweizerischen christkatholischen Kirche. Der Nationalsynode zu Bern am 23. Mai 1877 im Namen der liturgischen Kommission vorgelegt von Pfr. Dr. J. Watterich. Basel 1877.
2. *Ordinaire de la Messe* proposé par E. Michaud, professeur de théologie catholique à l'Université de Berne, Vicaire épiscopal. Berne 1877.

Beide Entwürfe wurden von der Synode nicht angenommen (vgl. IKZ 61 [1971], 93).

Deutsches Hochamt der Schweizerischen christkatholischen Kirche Nationalsynode zu Bern, 23. Mai 1877

Das Hochamt

A. Eingang

a) *Gebetstheil*

Priester (indem er sich mit dem Kreuzzeichen bezeichnet):

Im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes. Volk:
Amen.

P. Ich will hintreten zum Altare Gottes —,

V. Zu Gott, der meine Seele erfreut.

P. Richte, o Gott, mit Erbarmen, sondere mich von der Gemeinschaft der Unheiligen, rette mich aus der Macht des Bösen.

V. Du, o Gott, bist ja meine Stärke! Soll ich denn von Dir verworfen, des Feindes Spott, in Trauer gehen?

P. Nein, lass mir leuchten Dein Licht, Deine Wahrheit, lass sie mich leiten und emporziehen zu dem heiligen Berge, zu dem Gezelte, darin Du wohnest.

V. Hintreten will ich zu Gottes Altare, zu Gott, der meine Seele erfreut.

P. Und preisen, o Gott, will ich Dich, preisen mit Zitherspiel, mein Gott!
Was bist du denn traurig, meine Seele, was betrübst Du Dich?

V. Auf Gott hoffe, ihn preise mutig, ihn, Deines Angesichtes Heil, Deines Herzens Gott.

P. Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem heiligen Geiste.

V. Wie von Anbeginn, so nun und immerdar und ewig. Amen.

P. So will ich denn hinzu treten zum Altare Gottes —,

V. Zu Gott, der meine Seele erfreut.

Gemeindebussakt

- P. Unsere Hülfe ist im Namen des Herrn —,
V. Der Himmel und Erde erschaffen hat.
P. O Gott, wende Dich zu uns und erwecke uns.
V. Auf dass Dein Volk sich wieder in Dir erfreue.
P. Zeige uns, o Herr, Deine Barmherzigkeit.
V. Und wirke Heil an uns.
P. Herr, erhöre unser Gebet.
V. Und lass unser Flehen zu Dir kommen.
P. Nimm von uns, wir bitten Dich, o Herr, unsere Missethaten, auf dass wir mit reinem Herzen Deinem Allerheiligsten zu nahen würdig werden, nimm sie hinweg um Christi unsers Herrn willen.
V. Amen.
P. Ich bekenne vor dem allmächtigen, allheiligen Gott, vor allen seinen Auserwählten und vor euch Brüdern, dass ich gesündigt habe in Gedanken, in Worten und in Werken, durch meine, meine eigne, meine grosse Schuld (hier schlägt er dreimal an die Brust) und bitte alle Auserwählten Gottes und euch Brüder, zu Gott unserm Herrn für mich um Barmherzigkeit und Verzeihung zu flehen.
V. Es erbarme sich deiner der allmächtige Gott, er vergebe dir deine Sünden und führe dich zum ewigen Leben.
P. Amen.
V. Wir bekennen vor dem allmächtigen, allheiligen Gott, vor allen seinen Auserwählten und vor dir, Priester, dass wir gesündigt haben in Gedanken, in Worten und in Werken, durch unsere, unsere eigne, unsere grosse Schuld und bitten alle Auserwählten Gottes und dich, Priester, zu Gott unserem Herrn für uns um Barmherzigkeit und Verzeihung zu flehen.
P. Nachlassung (hier wendet der Priester sich zum Volke und macht über dasselbe das Kreuzzeichen), Lossprechung und Verzeihung eurer Sünden verleihe euch der allmächtige und barmherzige Gott!
V. Amen.

Dankhymnus

(Der Priester intonirt, wie angegeben. Kann derselbe nicht singen, so spricht er die Eröffnungsworte laut. In letzterem Falle antwortet ihm mit dem folgenden Vers die eine Hälfte des Volkes, die andere mit dem folgenden und so bis zum Schluss des Hymnus. Im ersteren Falle setzt der Gesangchor den Hymnus fort, sei's in Choral, oder in Palestrinischer, oder in moderner Komposition oder mit einer anderen passenden modernen Hymne. Während dieses Gesanges bleibt der Priester in der Mitte am Altare stehen.)

P. Ehre sei Gott in der Höhe!

Chor: Und auf Erden Friede den Menschen, die guten Willens sind.

1. Wir loben Dich, wir preisen Dich, wir beten Dich an, wir verherrlichen Dich!
2. Wir sagen Dir Dank wegen Deiner grossen Herrlichkeit!
1. O Herr Gott, König des Himmels, allmächtiger Vater, Gott!
2. O Herr, Eingeborener Sohn, Jesus Christus!
1. Herr Gott, Lamm Gottes, Sohn des Vaters —,
2. Der Du hinwegnimmst die Sünden der Welt: Erbarme Dich unser!
1. Der Du hinwegnimmst die Sünden der Welt: Nimm auf unser Flehen!
2. Der Du sitztest zur Rechten des Vaters: Erbarme Dich unser!
1. Denn Du allein bist heilig,
2. Du allein Herr,
1. Du allein der Allerhöchste —
2. Jesus Christus!
1. Mit dem heiligen Geiste —
2. In der Herrlichkeit Gottes des Vaters!

Alle: Amen.

Kurzgefasstes Tagesanliegen

(Nun wendet sich der Priester, ohne den Altar zu küssen, zum Volke um, indem er die Hände ausbreitet und langsam wieder faltet, und spricht dabei laut oder singt):

Der Herr sei mit euch!

V. (sprechend oder singend) Und mit deinem Geiste.

P. Lasset uns beten! Erhebe, wir bitten Dich, o Herr, Deine Macht und komme, auf dass wir durch Deinen Schirm vom drohenden Unheil unserer Sünden errettet, durch Deine Hand befreit und selig werden mögen. Der Du mit dem Vater und dem Heiligen Geiste Gott bist ewiglich. (Advent I S.)

V. Amen.

b) *Der Lehrtheil*

Apostelwort (Epistel)

P. Lesung des () Briefes des heiligen () an die ():

Brüder!

(Hier das Apostelwort des Tages, oder mit folgendem Eingang eine Lesung aus dem alten Testamente):

Lesung des () Buches

Lesung des Propheten

(Nur Sängern und nur wo der Text nicht widerstrebt, ist der gesungliche Vortrag von Apostel- und Christi Wort im Recitativ rathsam. Im anderen Falle sind die Stücke einfach vorzulesen. Wo der Altar dem Volke nahe und die Kirche klein ist, geschehe die Lesung vom Altare oder der Kommunionbank aus; wo das wegen der Grösse der Kirche und der Entfernung des Volkes vom Altar nicht angeht, da soll die Lesung auf der Kan-

zel geschehen. In jedem Falle, wo die Lesungen *nicht* gesungen werden, soll der Chor nach dem Tagesanliegen sofort das deutsche Graduale oder ein entsprechendes Lied singen, dessen Ende der Priester entweder am Altare oder auf der Kanzel stehend abwartet. Hat der Priester die Lesestücke schon *vor* dem Hochamt als Predigteingang auf der Kanzel vorgelesen, so wartet er, ohne dieselben zu wiederholen, nach dem Tagesanliegen am Altar stehend das Ende des Gesangstückes, das dann nicht lange sein darf, ab. Soll das *Kredo* gesungen werden, was des *Chores* Sache ist, dann kann das Graduale oder sein Ersatz ausfallen. Das Kredo spricht oder intonirt der Priester *nicht*: es ist *des Volkes* Antwort auf den Lehrteil des Amtes und soll entweder für das Volk vom *Chor* gesungen oder vom Volke selbst, beziehungsweise der Schul- und Christenlehrijugend *laut gebetet* werden.)

Christi Wort (Evangelium)

P. Der Herr sei mit euch.

V. Und mit deinem Geiste.

P. Wortlaut des heiligen Evangeliums nach (). In jener Zeit... usw.

Das Glaubensbekenntniß

V. Ich glaube an Einen Gott, den allmächtigen Vater, Schöpfer Himmels und der Erde, aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge. Und an Einen Herrn Jesum Christum, den eingeborenen Sohn Gottes, Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott, Einer Wesenheit mit dem Vater; durch den Alles gemacht ist; der um uns Menschen und um unseres Heiles willen herabgestiegen ist vom Himmel, und Fleisch geworden vom heiligen Geiste aus Maria der Jungfrau, und Mensch geworden; gekreuziget für uns unter Pontius Pilatus, gelitten und begraben; und wieder auferstanden am dritten Tage, der Schrift gemäss, und aufgefahren in den Himmel, sitzt zur Rechten des Vaters und wiederkommen wird mit Herrlichkeit, zu richten die Lebendigen und die Todten, dessen Reiches kein Ende sein wird. – Und an den heiligen Geist, den Herrn und Lebendigmacher, der vom Vater und Sohne ausgeht, der mit dem Vater und dem Sohne zugleich angebetet und verherrlicht wird, der geredet hat durch die Propheten. – Und an Eine heilige katholische und apostolische Kirche. Ich bekenne Eine Taufe zur Vergebung der Sünden, und erwarte die Auferstehung der Todten und ein ewiges zukünftiges Leben. Amen.

B. Die Gabenbereitung und Danksagung

(Während das Volk das Kredo spricht oder der Chor es singt, enthüllt der Priester Kelch und Patene und stellt den Kelch zur Rechten.)

P. (Am Altare sich zum Volk wendend und laut sprechend oder singend):

Der Herr sei mit euch!

V. Und mit deinem Geiste.

P. (Hebt, zum Altare gewendet, mit beiden Händen die auf der Patene liegende Hostie mit dieser empor und spricht laut):

Nimm auf, o heiliger Vater, allmächtiger ewiger Gott, den demüthig frohen Dank Deines Volkes für alle Gnaden und Segnungen Deiner schaffenden, erhaltenden und leitenden Güte, den wir, allzeit hilfsbedürftig vor Dir, mit kindlichem Vertrauen darbringen. (Nun legt er die Hostie auf den Altar.)

V. Amen.

(Jetzt geht der Priester an die rechte Seite des Altars, giesst Wein und Wasser in den Kelch, kehrt in die Mitte des Altares zurück und, sobald der Chor das kurze «*Offertorium*» oder ein entsprechendes kurzes Lied ausgesungen hat, erhebt er den Kelch mit beiden Händen und spricht laut):

P. O Gott, der Du die Würde des Menschenwesens wunderbar geschaffen und noch wunderbarer neugeschaffen hast, sende Deinen heiligen und heiligmachenden Geist über uns, auf dass wir durch die Feier, die wir bereiten, eingehen in die Gemeinschaft mit der Gottheit dessen, der unserer Menschheit hat theilhaftig werden wollen, Jesu Christi, Deines Sohnes unseres Herrn!

V. Weihe, o Herr, unsere Herzen, dass unser Dank und Preis, unser Opfer und Gebet Dir wohl gefalle, uns aber und Deiner ganzen heiligen Kirche zum Heile gereiche.

Der Weihegesang (Präfation)

(In ihm schliesst sich die im *Dankgebet* bei der Gabenbereitung noch *verhüllte* Absicht, welche dahin zielt, mit *dem gegenwärtigen* Heiland Dank zu sagen, erst auf, und so wird der Weihegesang zum Einleitungshymnus der Gabenweihe.)

P. Der Herr sei mit euch!

V. Und mit deinem Geiste!

P. Empor die Herzen!

V. Empor zu dem Herren!

P. (Die Hände faltend, mit einer Verbeugung des Hauptes.)

Dank sei dargebracht dem Herrn unserm Gotte!

V. Würdig ist's und gerecht.

P. Wahrhaft ist es gerecht, würdig und segensreich –, dass wir allzeit und überall Dir danken –, heiliger Herr, allmächtiger Vater, ewiger Gott –, durch Christum unseren Herren; der aufgefahren über alle Himmel und sitzend zur Rechten des Vaters – heute den verheissenen heiligen Geist zur Kindschaft Gottes ausgegossen hat. – Dess frohlockt mit überströmender Freude allumher der Erdkreis, – aber auch die Gewalten der Engel jauchzen Dir Deines Ruhmes Preisgesang – ohne Ende rufend:

Chor: Heilig, heilig, heilig

Ist der Herr, Gott der Heerscharen!

Voll sind Himmel und Erde Deiner Herrlichkeit!

Hosanna in der Höhe!
Gelobt sei der da kommt im Namen des Herrn!
Hosanna in der Höhe!

C. Die Opferhandlung (Konsekration)

- P. (breitet die Hände aus, faltet sie dann, erhebt das Angesicht gen Himmel und senkt es, legt die gefalteten Hände auf den Altar, beugt sich tief und spricht laut):
So blicke denn, o mildester Vater, um Christi Deines Sohnes willen auf uns herab, die wir diese Gaben Deiner Güte Dir auf dem Altare bieten, auf dass sie, der Weihe gewürdigt, in Kraft der Worte Jesu Christi vor Dir ein hochheiliges Opfer werden mögen, Dir zur Ehre, uns zum Heile.
- V. Sende Deinen Geist, den Geist des Lebens und der Liebe, schaffe aus Gaben der Erde himmlische, verklärte, geistige Opfergaben, aus niederem Brod und Wein wandle und wirke von Deinen heiligen Höhen herab die Ankunft, das Weilen und Wohnen des zu Deiner Rechten thronenden eingebornen Sohnes, die Gegenwart unseres himmlischen, einzigen Hohenpriesters Jesus Christus.*
- P. Am Abend vor seinem Leiden, nach dem Mahle, nahm er das Brod in seine heiligen und ehrwürdigen Hände, erhob die Augen gen Himmel zu Dir, dem allmächtigen Vater, dankte Dir, segnete (hier über die Hostie das †) dann, brach und gab es seinen Jüngern, und sprach:
Nehmet hin, esset alle davon, denn dies ist mein Leib, der für euch wird hingegeben werden zur Vergebung der Sünden.
- V. Amen. (Hierauf Knieen, Erheben, Knieen. Dann Ergreifen des Kelches:)
- P. Auf gleicher Weise nahm er auch den Kelch in seine heiligen und ehrwürdigen Hände, dankte Dir, segnete (†) und gab ihn seinen Jüngern und sprach:

* Kraft der Worte Jesu Christi am Schlusse *seines Abendmahles* an die Apostel «Thut dieses zu meinem Gedächtnis» haben die Apostel und ihre geweihten Nachfolger, die Priester, das Recht, «*dieses zu thun*» in der *menschlich absolutesten* Treue und Genauigkeit dadurch, dass sie, in den heiligen Bericht der Evangelisten persönlich eintretend, diesen Bericht wörtlich sprechen und innerhalb desselben das thun, was ihm gemäss Jesus *gethan* hat, das sprechen, was Jesus *gesprochen* hat. Dadurch ist der Befehl und *die Vollmacht* Jesu in denkbar *striktester* Weise *erfüllt* und dem Thun und Sprechen des Priesters an Christi statt die gleiche Wirkung, wie bei Christus selbst, mit unbedingter Gewissheit und Vollkommenheit gesichert. Der Priester leiht so, weil *Christus* es ist, der *wirkt*, nur demüthig diakonierend Hand und Stimme, er weiss, dass die Worte nicht als seine, sondern als die *des Herrn* hier zu sprechen sind. Er spricht eben deshalb die Worte keineswegs als bloss geschichtlichen Bericht, sondern als die von Christus selbst stammende einzig authentische Form, in welcher das wirksame «Thun», wie Christus *gethan*, erfüllt werden kann. Den heiligen Geist hat Christus bei der Einsetzung weder selbst angerufen noch die Apostel zur Wiederfeier anzurufen geheissen. Die Worte *Christi* wirken, wenn in seinem Namen und Auftrag gesprochen, *allein* und wirken *Alles*.

Nehmet hin, trinket alle daraus, denn dies ist mein Blut, das Blut des neuen und ewigen Bundes, das für Viele wird vergossen werden zur Vergebung der Sünden. Thuet dieses zu meinem Gedächtniß.

V. Amen. (Knieen, Erheben, Knieen).

(Die zwei Segnungen unmittelbar vor der Konsekration sind die einzigen. Hierauf singt der *Chor* ein auf die Gegenwart Christi bezügliches *Lied*, danach beginnt das:)

Opfergebet

P. Nun, o allmächtiger ewiger Gott, ist Er wahrlich in unserer Mitte, der Unbefleckte, der Reine, der Heilige, mit dem wir es wagen dürfen, vor Dir zu erscheinen, um, Eins geworden mit ihm im Glauben, Dich auch wieder unseren Vater zu nennen und als Deine demüthigen Kinder um Gnade und Frieden und Heil zu flehen.

V. O blicke huldvoll herab vom Throne Deiner Herrlichkeit, blicke herab auf diesen Altar, auf dem nun keine arme fluchbefleckte irdische Gabe, kein zur Sühne ohnmächtiges Blut, kein irdisch Feuer, kein sündig Herz, sondern Dein eingeborener Sohn, Jesus Christus selber zu Dir für uns um Erbarmung fleht. Schneeig und golden ist das Gewand, das seine Gegenwart uns mehr verbirgt, als enthüllt: Du aber, o ewiger allschauender Vater, siehst ihn, wie er, im Geiste und in der Wahrheit, auf dem Altare unter uns wohnt, wie er, als Mensch unser eigenes höchstes Gut, sich Dir wie am Kreuze, als der ein für allemal Gekreuzigte zum Sühnopfer hingibt mit unwandelbarer Liebe.

P. O lass dieses Anwaltes treue Fürsprache uns Deine ganze Huld gewinnen, lass über dieses von Dir ja gesandten Trösters Opferfeier jenes Friedensthor sich wieder aufthun, wovon der mildleuchtende Regenbogen über Noahs Altare nur ein ferner Widerschein gewesen!

V. Lass uns, von dieses ersehnten, einzigen Erlösers menschlicher und göttlicher Anmuth überwunden, mit aller Segnung und Gnade erfüllt werden, dass uns das Geheimniß des Brodes und des Kelches zum ewigen Leben, zum unvergänglichen Heil gereichen möge.

(Hier tritt, wenn die Zeit es gestattet, der *Chor* mit einem dem Charakter des Tages und dem Zusammenhang entsprechenden *Lied* ein.)

Die Bitten

a) Im Gedenken an die Himmlischen und die Lebenden

P. Ja, gütigster Vater, den von Dir erbarmungsvoll geschenkten Welterlöser in unserer Mitte, bringen wir Dir zuversichtlich das Opfer des Dankes, der Anbetung, der Lobpreisung nicht nur von uns selbst, Deiner vor dem Altar versammelten Gemeinde, dar, sondern wir sind im Geiste mit der ganzen Kirche, mit all Deinen Gläubigen auf der weiten Erde vereinigt, mit Allen, die Deinen heiligen Namen anrufen unter den Völkern, mit all Deinen Kindern auf dem Erdkreis, die Dir im

Wasser und dem heiligen Geist durch die Taufe geboren sind, zahllos wie der Thau aus der Morgenröthe. Lass ihr und unser Beten und Preisen und Danken wie Ein Chor der Huldigung zu Dir aufklingen und Dir wohlgefallen.

- V. Und sie alle, die Heiligen und Gerechten, die schon aus diesem Lande des Sehns an das himmlische Ziel, aus der Wanderschaft in die Heimath, von dem Meer der Zeit an das Ufer der Ewigkeit –, zu Dir, barmherziger grosser Gott, gelangt sind, um ihres Wesens herrliche Vollendung bei Dir in seligem Schauen und Geniessen zu erhalten, – sie sind uns nicht fern, hier auf dem Altare fliesst Himmel und Erde zusammen, fällt die Scheidewand, die das Land der selig Besitzenden von den noch Kämpfenden trennt, und die Diesseitigen und Die im Jenseits sind um den Thron des Lammes Eine anbetende, frohlockende Gemeinde. Lass denn mit ihren reineren, heiligeren Lobgesängen zusammen Dich unsere Lieder feiern. Lass uns mit Henochs Gebet Dich anrufen, mit Melchisedechs priesterlicher Gabe Dir nahen, mit Abrahams Feier auf Moriah uns von Dir beugen, Dir mit Moses für unsere Rettung danken, mit Davids Harfenklängen Dir jubeln und klagen. Lass für uns zu Dir reden der Propheten mächtig Verlangen und jauchzende Zuversicht.
- P. Was uns noch fehlt, um als Dein Volk, o grosser herrlicher Gott, würdig zu erscheinen im Heiligthum, das möge die von Deinem menschgewordenen Sohn nicht zu trennende, unserer Feier gewiss nahe ehrwürdige Schaar der ersten Jünger vollenden, der Freund und Vorläufer Johannes, die hochbegnadigte Mutter Maria, der sinnige treue Schützer Joseph, die felsenstarken todesmuthigen Apostel und die herrlichen Martyrer und Kirchenväter und Bekenner und alle Geheiligten von der ersten Kirche an bis zum heutigen Tage. Eins vor Dir sind wir ja alle in Christo Jesu, Eine Gemeinde, Ein Haus, und wir verlangen danach, mit allen Gerechten und Heiligen in Demuth und Liebe zu werden Ein Herz und Eine Seele.
- V. Sende denn, o Herr, Deine Gnade reichlich herab, läutere, heilige, breite aus die Kirche unter den Völkern, führe Die, die noch in Finsterniß und Todesschatten sitzen, zum Lichte, zur Erkenntniß der Wahrheit, befestige die Erleuchteten, stärke die Schwachen, bekehre mit Deines Geistes Kraft die Irrenden, erschüttere die Frevler, tröste die Verzagenden. Segne unser geliebtes Vaterland mit den Gütern der Freiheit und des Friedens, verleihe den Behörden Einsicht und Ausdauer, den Priestern erleuchteten Eifer, Freimuth und Weisheit, den Eltern und Lehrern Ernst und Milde und Gottesfurcht, Allen Reinheit und Gottvertrauen und Thatkraft im Wollen und im Vollbringen.

(Hier singt der *Chor ein Lied.*)

b) *Im Gedenken an die Hingeschiedenen*

P. Noch bleibt uns, o guter barmherziger Gott, eine grosse und innige Bitte an Dich auszusprechen. Wir wissen, dass unsere verstorbenen Brüder und Schwestern nicht in so vollkommener Reinheit von Sünden, wie sie des Erscheinens vor Deinem Angesicht würdig war, in die Ewigkeit eingegangen sind. Aus dem im Tod hingesunkenen Leib abscheidend fanden sich ihre Seelen vor Dich, den unaussprechlich Heiligen und Gerechten, versetzt mit manchfach noch anhaftenden Fehlern und Sünden, und Deine lichten Augen haben sie in ihrer Armuth und Blösse gesehen. Bist Du nun auch ein Vater der Erbarmungen und stets bereit, um Christi willen Deine Gnade walten zu lassen über Alle, die Gutes gethan und gewollt und gemeint, so wissen doch wir die Wege und das Maass dieser Gnade nicht, und können uns der bangen Sorge um die entschlafenen Brüder: ob sie eingegangen sind in die Ruhe und Wonne Deiner Herrlichkeit, nicht ent schlagen. O um ihrer aller willen, die der vollen Freude Deines Antlitzes, der ganzen Gemeinschaft Deiner Seligkeit im Jenseits noch entbehren, die dürsten nach Dir, dem Quell des ewigen Lebens, schaue, wir bitten Dich, auf unseren Hohenpriester Jesum Christum und sein Opfer auf diesem Altare hier und erhöere mild unser Flehen für sie!

V. Insbesondere erbarme Dich unserer verstorbenen Eltern und Grosseltern, unserer heimgegangenen Geschwister und Kinder, unserer Verwandten und Wohlthäter und Freunde, lieber Gott, thue ihnen auf die Pforten des Paradieses, lass sie von dem Morgenroth des ewigen Festes gegrüsst, von dem unnennbar schönen süssen Glanze Deines Antlitzes, von der Wonne Deines Herzens beseligt werden, lass sie nach der Erde heissen Mühen und Leiden ausruhen in der Fülle Deines Hauses.
(Hier singt der *Chor* ein *Lied*.)

P. Alles, aber, was wir bitten und flehen, heiliger Erbarmer, reicher Gott und Herr, Alles, das Ausgesprochene und das Unausgesprochene, sei noch einmal zusammengefasst, sei ganz geborgen in das Gebet, das uns Dein Eingeborener gelehrt hat, in sein wunderbares, heiliggewaltiges Gebet, das wir bebend vor Ehrfurcht, aber von ihm geheissen, nach ihm, mit ihm zu sprechen wagen:
(entweder singend oder sprechend)

Vater unser,

Der Du bist in den Himmeln!

Geheiligt werde Dein Name!

Zukomme Dein Reich!

Dein Wille geschehe wie im Himmel, also auch auf Erden!

Unser täglich Brot gib uns heute!

Und vergib uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern!

Und führe uns nicht in Versuchung –
V. Sondern erlöse uns von dem Übel.
Amen.

D. Kommunion des Priesters

(Während der Priester sich jetzt leise betend auf die heilige Kommunion vorbereitet, singt der Chor das:

O Du Lamm Gottes, das Du hinwegnimmst die Sünden der Welt, erbarme Dich unser!

O Du Lamm Gottes, das Du hinwegnimmst die Sünden der Welt, erbarme Dich unser!

O Du Lamm Gottes, das Du hinwegnimmst die Sünden der Welt, schenke uns den Frieden!

oder ein ähnliches Lied. Das Volk betet, wenn nicht selbst bereit zur heiligen Kommunion, die Vorbereitungsgebete des Priesters doch mit, im Gedenken an die letztvergangene oder die nächstbevorstehende Kommunion.)

P. (über die heilige Hostie und den Kelch gebeugt):

O Herr Jesus Christus, Sohn des lebendigen Gottes, der Du nach dem Willen des Vaters, in Mitwirkung des heiligen Geistes durch Deinen Tod die Welt lebendig gemacht hast, hilf mir durch dieses Dein heiliges Abendmahl, reingeworden von all meinen Sünden und sämtlichen Übeln, immerdar Deinen Geboten anhangen und lasse nicht zu, dass ich von Dir jemals geschieden werde. Amen.

Der Empfang Deines Leibes, o Herr Jesus Christus, möge mir nicht, wie ich's verdiente, zum Gericht und zur Verwerfung, sondern durch Deine Güte zu Schutz und Wehr an Leib und Seele und zum Heil reichen!

So will ich denn das Himmelsbrod nehmen (er nimmt die heilige Hostie über der Patene in die linke Hand) und den Namen des Herrn anrufen. (Nun beugt er sich tief über das heilige Sakrament und schlägt dreimal mit der rechten Hand an seine Brust.)

O Herr, ich bin nicht würdig, dass Du eingehest unter mein Dach, aber sprich nur Ein Wort, so wird meine Seele gesund!

(Dreimal.)

Der Leib unseres Herrn Jesu Christi bewahre meine Seele zum ewigen Leben. Amen. (Nun empfängt er den Leib des Herrn.)

(Nachdem er eine Zeit lang in Andacht verweilt hat, deckt er den Kelch ab, knieet nieder, leert die Patene über dem Kelch aus und nimmt diesen in die Hand mit den Worten):

Was soll ich dem Herrn vergelten für Alles, was er mir gethan hat! Den Kelch des Heiles will ich ergreifen und den Namen des Herrn anrufen. Preisend will ich den Herrn anrufen und werde gerettet sein von meinen Feinden!

Das Blut unseres Herrn Jesu Christi bewahre meine Seele zum ewigen Leben. Amen. (Nun trinkt er den Kelch aus.)

Dankgebet

(Im Falle auch die Gemeinde an der Kommunion Theil genommen hat, leise danach zu sprechen.)

Gieb, o Herr, dass ich Dein heiliges Sakrament im reinen Herzen bewahre und dass mir aus diesem zeitlichen Genusse unvergängliches Heil werde.

Lass, o Herr, Deinen Leib, den ich empfangen, Dein Blut, das ich gekostet, mir innig zu Herzen gehen, und verleihe, dass nun von mir weiche jede Makel der Sünde, da mich Dein heilig Geheimniß erquickt hat. Amen.

Schluss

P. (ohne vorher den Altar zu küssen). Der Herr sei mit euch.

V. Und mit deinem Geiste.

P. Lasset uns beten!

(Folgt das Schlussgebet des Tages [Postkommunion].)

Lass uns, o Herr, Dein Erbarmen zu Theil werden inmitten Deines Tempels, auf dass wir uns auf unserer Erlösung nahende Feste mit gebührenden Ehren vorbereiten, durch Jesum Christum unseren Herrn.

V. Amen.

(Während nun der Priester über den Altar gebeugt leise nachfolgendes Gebet spricht, singt der *Chor* ein *Schlusslied*.)

Lass Dir, o heilige Dreifaltigkeit, die Huldigung unseres Dienstes wohlgefallen, und verleihe, dass das Opfer, welches wir Deiner Herrlichkeit, ach nicht würdig genug dargebracht haben, uns und Allen, derer wir dabei gedachten, nach Deiner Erbarmung zum Heile frommen möge. Durch Christum unseren Herrn. Amen.

(Nach Beendigung des Schlussliedes wendet sich der Priester wieder um und spricht laut oder singt):

P. Der Herr sei mit euch!

V. Und mit deinem Geiste!

P. (Hebt, ohne den Altar zu küssen, die Hände empor, faltet sie mit emporgehobenem Angesicht):

Es segne euch der allmächtige Gott (nun zum Volk gewendet, indem er über die Gemeinde feierlich das Kreuzzeichen macht) Vater, Sohn und heiliger Geist.

V. Amen.

(Das *Ite missa est* mag höchstens vom Chor gesungen werden, es ist gegenwärtig, wo das Amt der Thürhüter eingegangen ist, unnütz und unpassend, zumal da der Segen noch folgt. Das Evangelium am Schluss ist ebenfalls störend und nur unorganisch angehängt, daher fallenzulassen).

Eugène Michaud : Ordinaire de la Messe

Préparation du pain et du vin

Le prêtre, en montant à l'autel, dit à voix basse: Seigneur, délivre-nous de nos péchés, afin que nous puissions entrer dans ton sanctuaire avec des cœurs sans tache. Nous t'en prions par Jésus-Christ, notre Sauveur. Amen.

En coupant sur la patène, et en forme de croix, le pain qui doit être consacré: Il sera conduit à la mort comme un brebis, et il restera silencieux comme un agneau entre les mains de celui qui le tond. Il a été retranché de la terre des vivants; je l'ai frappé à cause du péché de mon peuple (Isaïe, LIII, 7-8). — Voici l'Agneau de Dieu, voici celui qui efface le péché du monde (Ev. s. Jean, I, 29).

En versant dans le calice le vin et l'eau: Un des soldats lui ouvrit le côté avec sa lance, et il en sortit du sang et de l'eau (Ev. s. Jean, XIX, 34).

Prière préparatoire de l'assemblée

Le prêtre: † Au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit.

Les fidèles: Amen.

P. Je me présenterai à l'autel de Dieu,

F. De Dieu, qui me donne une joie toujours nouvelle.

P. Notre secours est dans le nom du Seigneur,

F. Qui a fait le ciel et la terre.

P. Je confesse à Dieu tout-puissant, à toute l'Eglise chrétienne, et à vous, mes frères, que j'ai beaucoup péché, en pensée, en parole, en action, par ma faute, oui par ma faute, par ma très-grande faute. C'est pourquoi je demande à toute l'Eglise chrétienne, et à vous, mes frères, de prier pour moi le Seigneur notre Dieu.

F. Que Dieu tout-puissant ait pitié de vous! Qu'il vous remette vos péchés et vous conduise à la vie éternelle!

P. Amen.

F. Je confesse à Dieu tout-puissant, à toute l'Eglise chrétienne et à vous, mon Père, que j'ai beaucoup péché en pensée, en parole, en action, par ma faute, oui par ma faute, par ma très-grande faute. C'est pourquoi je demande à toute l'Eglise chrétienne et à vous, mon Père, de prier pour moi le Seigneur notre Dieu.

P. Que Dieu tout-puissant ait pitié de vous! Qu'il vous remette vos péchés et vous conduise à la vie éternelle!

F. Amen.

P. † Que le Seigneur tout-puissant et miséricordieux nous accorde le pardon, l'absolution et la rémission de nos péchés!

F. Amen.

P. O Dieu, en jetant les yeux sur nous, tu nous donneras la vie.

F. Et ton peuple se réjouira en toi.

P. Montre-nous, Seigneur, ta miséricorde,

F. Et accorde-nous le salut.

P. Seigneur, exauce ma prière.

F. Et que ma voix s'élève jusqu'à toi.

P. Que le Seigneur soit avec vous,

F. Et avec ton esprit.

Introït

(Voir, au Propre des dimanches et des fêtes, le psaume spécial.)

Cantique prophétique de Zacharie.

Béni soit le Seigneur, Dieu d'Israël, de ce qu'il a visité et racheté son peuple, et de ce qu'il nous a suscité un Sauveur dans la maison de son fils David;

Selon ce qu'il a annoncé dans les siècles passés par ses saints prophètes, qu'il nous sauverait de nos ennemis et des mains de tous ceux qui nous haïssent, pour accomplir sa miséricorde envers nos pères, en souvenir de la sainte alliance qu'il a faite avec eux et du serment qu'il a juré à Abraham, notre père.

Il lui a promis de se donner à nous, afin que, délivrés de nos ennemis, nous le servions sans crainte, marchant devant lui dans la sainteté et la justice tous les jours de notre vie.

Et toi, enfant, tu seras appelé le prophète du Très-Haut: car tu marcheras devant la face du Seigneur pour lui préparer les voies, pour donner à son peuple la science du salut, afin qu'ils obtiennent la rémission de leurs péchés par les entrailles de la miséricorde de notre Dieu;

Miséricorde qui a poussé Celui qui vient d'en haut à nous visiter, pour illuminer ceux qui gisent dans les ténèbres et dans l'ombre de la mort, et pour diriger nos pas dans le chemin de la paix.

Doxologie

(Le Gloria in excelsis, ou Doxologie solennelle, n'est usité que les jours solennels, et on l'omet complètement pendant l'Avent et depuis la Septuagésime jusqu'à Pâques):

Gloire à Dieu dans les cieux, paix
sur la terre, bienveillance entre les
hommes!

Nous te louons, nous te bénissons,
nous t'adorons;

Nous te glorifions, nous te rendons
grâces, à cause de ta gloire infinie;
Seigneur Dieu, Roi céleste, Dieu
Père tout-puissant,

Seigneur Dieu, agneau de Dieu, *Fils*
du Père; — Toi qui effaces les

Gloria in excelsis Deo, et in terra
pax, hominibus bona voluntas!

Laudamus te, benedicimus te, ado-
ramus te;

Glorificamus te, gratias agimus tibi,
propter magnam gloriam tuam;
Domine Deus, Rex coelestis, Deus
Pater omnipotens,

Domine Deus, agnus Dei, *Filius*
Patris; — Qui tollis peccata mundi,

péchés du monde, aie pitié de nous, Toi qui effaces les péchés du monde, reçois notre prière; Toi qui es assis à la droite du Père, aie pitié de nous; – Car seul tu es saint, seul tu es maître, seul tu es Très-Haut, ô Jésus-Christ!

Avec le *Saint-Esprit* dans la gloire de Dieu le Père. Amen!

miserere nobis; Qui tollis peccata mundi, suscipe deprecationem nostram. – Qui sedes ad dexteram Patris, miserere nobis; – Quoniam tu solus sanctus, tu solus Dominus, tu solus altissimus, Jesu Christe!

Cum *Sancto Spiritu* in gloria Dei Patris. Amen!

(L'Agios, ou ancienne Doxologie ordinaire, n'est usité que les jours et dimanches ordinaires, et on l'omet complètement pendant l'Avent et depuis la Septuagésime jusqu'à Pâques):

Dieu, saint!	Agios, o Theos!
Saint, puissant!	Agios, ischyros!
Saint, immortel!	Agios, athanatos!
Aie pitié de nous.	Eleison imas.

Supplications – Kyrie et Oraisons

- P. Prions pour les saintes Eglises de Dieu et pour leur union: Seigneur, aie pitié! (Kyrie eleison)
- F. Seigneur, aie pitié! Seigneur, aie pitié!
- P. Prions pour la patrie, pour les pasteurs de l'Eglise et pour les chefs des Etats chrétiens: Christ, aie pitié! (Christe eleison)
- F. Christ, aie pitié! Christ, aie pitié!
- P. Prions pour les malades, les affligés, les pécheurs et pour tous ceux qui ne connaissent pas la vérité: Seigneur, aie pitié! (Kyrie eleison)
- F. Seigneur, aie pitié! Seigneur, aie pitié!
- Le prêtre récite alors l'oraison du jour ou de la fête (voir au Propre).
- F. Amen.

Epître

Le prêtre lit l'Epître du jour ou de la fête (voir au Propre).

- F. Rendons grâces à Dieu. Alléluia, alléluia, alléluia! (Ce triple Alléluia se supprime pendant l'Avent et depuis la Septuagésime jusqu'à Pâques.)

Evangile

Le prêtre lit l'Evangile du jour ou de la fête (voir au Propre).

- F. Louange à toi, ô Christ!
- Tous, à voix basse: Que nos péchés soient effacés par le saint Evangile.

Symbole de foi

Je crois en un Dieu, Père tout-puissant, qui a fait le ciel et la terre,	Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, factorem coeli et
--	--

toutes les choses visibles et invisibles;
Et en un Maître, Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, né du Père avant tous les siècles, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré, non créé, consubstantiel au Père; par qui toutes choses ont été faites; qui, à cause de nous, hommes, et à cause de notre salut, est descendu des cieux, a été incarné de l'Esprit-Saint et de la Vierge Marie, et a été fait homme; qui a été crucifié pour nous sous Ponce-Pilate, a souffert, a été enseveli, est ressuscité le troisième jour selon les Ecritures, et est monté au ciel; et qui est assis à la droite du Père, d'où il viendra de nouveau avec gloire juger les vivants et les morts, et dont le règne n'aura pas de fin. Et au Saint-Esprit, Maître et Vivificateur, qui procède du Père, qui est conjointement adoré et conglorifié avec le Père et le Fils, qui a parlé par les prophètes;
Et en une Eglise, sainte, catholique et apostolique.
Je confesse un baptême pour la rémission des péchés;
J'attends la résurrection des morts et la vie du monde futur. Amen.

terrae, visibilium omnium et invisibilium;
Et in unum Dominum, Jesum Christum, Filium Dei unigenitum, et ex Patre natum ante omnia saecula, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, genitum, non factum, consubstantialem Patri; per quem omnia facta sunt; qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis, et incarnatus est de Spiritu sancto et Maria virgine, et homo factus est;
crucifixus etiam pro nobis sub Pontio-Pilato, passus et sepultus est, et resurrexit tertia die secundum Scripturas, et ascendit in caelos; et sedet ad dexteram Patris, et iterum venturus est cum gloria judicare vivos et mortuos, cujus regni non erit finis;
Et in Spiritum Sanctum, Dominum vivificantem, qui ex Patre procedit, qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur, qui locutus est per prophetas.
Et unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam.
Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum.
Et expecto resurrectionem mortuorum et vitam venturi saeculi.
Amen.

Offertoire

P. Que le Seigneur soit avec vous,
F. Et avec votre esprit.

Le prêtre élevant la patène: Père saint, tout-puissant, Dieu éternel, reçois cette offrande sans tache que nous te présentons, nous tes serviteurs indignes, ô toi notre Dieu vivant et véritable, pour nos innombrables péchés, offenses et négligences, pour tous ceux qui sont ici, pour tous les fidèles chrétiens vivants et morts, afin qu'elle nous profite à tous pour le salut et la vie éternelle.

F. Amen.

Le prêtre élevant le calice: Seigneur, nous t'offrons ce sacrifice du salut, suppliant ta clémence de le faire monter comme un suave parfum jusqu'à ta divine Majesté pour notre salut et pour celui du monde entier.

F. Amen.

Préface

Le prêtre, se tournant vers les fidèles: Frères, priez, afin que mon sacrifice, qui est aussi le vôtre, soit agréable à Dieu, Père tout-puissant. Les fidèles: Que le Seigneur reçoive de vos mains ce sacrifice pour l'honneur et la gloire de son nom, pour notre bien et pour celui de toute la sainte Eglise.

P. Que le Seigneur soit avec vous,

F. Et avec votre esprit.

P. Elevons nos cœurs en haut;

F. Nous les tenons élevés vers le Seigneur.

P. Rendons grâces au Seigneur notre Dieu;

F. Il est digne et juste de l'adorer.

P. (Voir, au Propre des principales fêtes, les préfaces spéciales)

Il est vraiment digne et juste de te rendre grâces en tous temps et en tout lieu, Seigneur très-saint, Père tout-puissant, Dieu éternel, par Jésus-Christ notre Seigneur. C'est pourquoi, avec l'Eglise universelle, avec les anges et toute l'armée céleste, nous te louons, nous te bénissons, nous t'adorons, en disant:

Saint, saint, saint est le Seigneur
tout-puissant! Les cieux et la terre
sont remplis de ta gloire: hosanna
au plus haut des cieux! † Béni soit
celui qui vient au nom du Seigneur:
hosanna au plus haut des cieux!

Sanctus, sanctus, sanctus Dominus
Deus sabaoth! Pleni sunt coeli et
terra gloria tua; hosanna in excel-
sis! † Benedictus qui venit in
nomine Domini: hosanna in excel-
sis!

Consécration ou Immolation

Le prêtre, à voix basse: Sois béni, ô Dieu! Car, outre tant de bienfaits déjà accordés au monde, tu l'as aimé jusqu'à lui donner ton Fils unique, afin que tous ceux qui croient en lui ne périssent pas, mais participent à la vie éternelle. Etant venu, en effet, dans le monde, il voulut y accomplir entièrement sa mission de salut. C'est pourquoi la nuit où il fut livré, ou plutôt, où il se livra lui-même pour notre salut, il prit du pain, rendit grâces, le bénit, le rompit et le donna à ses disciples, en disant:

A voix haute: Prenez et mangez, ceci est mon corps, qui sera livré pour vous.

F. Amen.

Le prêtre, à voix haute: De même, après le souper, il prit le calice, en disant: Buvez-en tous, car c'est mon sang, le sang de la nouvelle alliance, qui pour plusieurs sera versé pour la rémission des péchés.

F. Amen.

Le prêtre, à voix haute: Toutes les fois que vous ferez ces choses, vous les ferez en souvenir de moi. C'est pourquoi, Seigneur, nous tes serviteurs et avec nous ton peuple saint, nous faisons mémoire de ton Fils Jésus-Christ, notre Seigneur, de ses souffrances et de sa glorieuse ascension dans les cieus, et nous t'offrons, parmi les dons que tu nous as faits, cette hostie pure, cette hostie sainte, cette hostie immaculée, le pain sacré de la vie éternelle et le calice du salut éternel.

Elevant les mains vers le ciel: Daigne, Seigneur, regarder d'un œil favorable cette hostie sans tache, comme tu as agréé les présents d'Abel, le sacrifice d'Abraham et celui de Melchisédech. Envoie sur nous ton Saint-Esprit, et fais de ce pain † le corps précieux de ton Christ, et fais de ce vin † le sang précieux de ton Christ, faisant de l'un et de l'autre par la vertu de ton Saint-Esprit † une nourriture spirituelle de nos âmes.

Le prêtre fait une première gémuflexion, élève ensuite le pain consacré et fait une seconde gémuflexion, puis élève le calice et fait une troisième gémuflexion.

Commémoration des fidèles

P. Souviens-toi, Seigneur, de ceux qui sont morts dans la foi: de nos premiers parents, des patriarches, des prophètes, des apôtres, des évangélistes, des martyrs, de tous les saints et principalement de la très-sainte Vierge Marie, mère de ton Fils Jésus-Christ, notre Sauveur.

A tous ceux dont nous faisons mémoire, N.N..., daigne, Seigneur, accorder le lieu du soulagement, de la lumière et de la paix, par le même Jésus-Christ, notre Sauveur.

Souviens-toi aussi de tes serviteurs et de tes servantes N.N..., et de tous ceux qui sont ici présents. Tous nous espérons de ta miséricorde infinie que tu nous donneras part au céleste héritage avec tes saints apôtres et martyrs, et avec tous les saints.

Daigne nous admettre en leur société, non point en considérant nos mérites, mais par grâce, au nom de Jésus-Christ, notre Sauveur, par qui tu sanctifies, tu vivifies, et tu accordes toute grâce.

Par lui, avec lui, en lui, nous te rendons honneur et gloire, à toi, Dieu, Père tout-puissant, dans tous les siècles des siècles. Amen.

Oraison dominicale

Instruits par les préceptes salutaires de Jésus-Christ, et conformément à l'instruction sainte qu'il nous a laissée, nous osons dire: Notre Père qui es dans les cieus, que ton nom soit sanctifié; que ton règne arrive; que ta

volonté soit faite sur la terre comme au ciel; donne-nous aujourd'hui notre pain de chaque jour; pardonne-nous nos offenses, comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés; ne nous laisse pas succomber à la tentation, mais délivre-nous du mal. Amen.

Communion

Agneau de Dieu, qui efface les péchés du monde, aie pitié de nous!
Agneau de Dieu, qui efface les péchés du monde, aie pitié de nous!
Agneau de Dieu, qui efface les péchés du monde, donne-nous la paix
(Aux messes funèbres): Donne-leur le repos à jamais.

Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, miserere nobis!
Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, miserere nobis!
Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, dona nobis pacem!
(Aux messes funèbres): Dona eis requiem sempiternam.

O Seigneur Jésus-Christ, Verbe fait homme, toi qui as dit à tes apôtres: «Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix», n'arrête pas tes regards sur mes péchés, mais sur la foi de ton Eglise, et daigne, selon ta volonté, lui donner la paix et l'union, ô Dieu, qui vis et règnes dans tous les siècles des siècles. Amen.

O Seigneur Jésus-Christ, Fils du Dieu vivant, toi qui, par la volonté du Père et la coopération du Saint-Esprit, as donné, par ta mort, la vie au monde, délivre-moi, par ton corps et par ton sang, de tous les maux; accorde-moi d'être toujours fidèle à tes commandements, et ne permets pas que je me sépare jamais de toi, qui, étant Dieu, vis et règnes avec le Père et le Saint-Esprit dans les siècles des siècles. Amen.

O Seigneur Jésus-Christ, que la communion de ton corps, que j'ose recevoir malgré mon indignité, ne soit point pour mon jugement et ma condamnation; qu'elle soit, au contraire, grâce à ta bonté, pour mon âme et pour mon corps un soutien et un remède salutaire, ô Seigneur, toi qui vis et règnes avec Dieu le Père dans l'unité du Saint-Esprit, dans les siècles des siècles. Amen.

Lorsque quelque fidèle se présente à la table de communion, le prêtre récite à voix haute, avec l'assemblée, les prières suivantes:

P. Prions le Seigneur pour qu'il nous délivre de tout sentiment de rancune, de haine et de colère.

F. Seigneur, aie pitié!

P. Demandons au Seigneur le pardon de nos péchés.

F. Seigneur, aie pitié!

P. Demandons au Seigneur un cœur pur et la charité envers nos frères.

F. Seigneur, aie pitié!

P. Demandons au Seigneur la foi, l'espérance, la charité et la communion du Saint-Esprit.

F. Seigneur, aie pitié

- P. Prions les uns pour les autres, afin que nous puissions participer dignement au corps et au sang de Jésus-Christ.
- F. Accorde-nous cette grâce, ô Seigneur!
- P. Que le Seigneur tout-puissant et miséricordieux, par les mérites de Jésus-Christ mort sur la croix pour nos péchés, nous accorde † le pardon, l'absolution et la rémission de nos péchés.
- F. Amen.

Le prêtre, rompant le pain consacré: Je prendrai le pain céleste et le calice du salut, et j'invoquerai le nom du Seigneur. Non, Seigneur, je ne suis pas digne que tu entres dans ma maison, mais dis seulement une parole et mon âme sera guérie. — Se communiant avec le pain consacré: † Que le corps de notre Seigneur Jésus-Christ garde mon âme pour la vie éternelle! — Se communiant avec le vin consacré: † Que le sang de notre Seigneur Jésus-Christ garde mon âme pour la vie éternelle!

(Communion des fidèles, s'il y a lieu. Chaque fidèle, après s'être rendu à la table de communion, prend dans le ciboire qui lui est présenté un morceau de pain consacré; et, aussitôt après l'avoir consommé, il boit dans le calice un peu de vin consacré.)

Action de grâces et Oraisons

Lorsque quelque fidèle a communié, le prêtre récite à voix haute avec l'assemblée les prières suivantes:

- P. Rendons grâces à Dieu de ce qu'il a daigné nous admettre à ses divins mystères.
- F. Grâces te soient rendues, ô Seigneur!
- P. Protège-nous, Seigneur, conserve-nous dans la justice, préserve-nous de tout mal et de tout péché.
- F. Seigneur, aie pitié!
- P. Prions Dieu les uns pour les autres, afin de conserver entre nous la divine charité.
- F. Accorde-nous cette grâce, ô Seigneur!
- P. Prions. Dieu tout-puissant et éternel, Père céleste, laisse tomber un regard de ton infinie miséricorde sur nos douleurs, nos misères et nos nécessités. Aie pitié de tous les chrétiens, pour lesquels ton Fils unique, notre bien-aimé Maître et Sauveur Jésus-Christ, s'est livré entre les mains des pécheurs et a répandu son sang précieux sur l'arbre de la croix. Délivre-nous par ses mérites, ô Père miséricordieux, des châtiments que nous avons mérités, des périls présents et futurs, des séditions nuisibles, des guerres, des disettes, des maladies, des temps troublés et misérables. Eclaire et fortifie en tout bien les autorités spirituelles et temporelles, afin qu'elles favorisent tout ce qui peut servir à ta glorification, à notre salut, à la paix générale et à la prospérité de l'hu-

manité tout entière. Accorde-nous, ô Dieu de paix, une sage union dans la foi, sans déchirement ni division; dispose nos cœurs à une vraie pénitence, à une amélioration de notre vie; allume en nous le feu de ton amour; rends-nous affamés et zélés pour tout ce qui est juste, afin que, par notre parfaite obéissance à la vie et à la mort, nous te soyons agréables.

O Dieu, nous te prions aussi selon ton désir, pour nos amis et nos ennemis, pour les bien portants et les malades, pour les affligés et les malheureux, pour les vivants et les morts. Nous te recommandons nos actions et notre conduite, nos déterminations, notre vie et notre mort. Accorde-nous ta grâce, afin que nous puissions avec tous les élus te louer, te glorifier et t'adorer dans la joie et la félicité éternelles.

O Dieu, Père céleste, accorde-nous cette faveur, par Jésus-Christ, ton Fils bien-aimé, notre Seigneur et Sauveur, qui, étant Dieu, vit et règne avec toi et le Saint-Esprit, dans les siècles des siècles.

F. Amen.

Conclusion et Bénédiction

P. Le Christ est ressuscité, il règne à la droite du Père, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles.

F. Gloire à toi, ô Christ!

P. † Que la bénédiction de Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, descende sur vous et y demeure à jamais!

F. Amen.

P. Retirez-vous en paix, le sacrifice est terminé.

Commencement du saint Evangile selon St-Jean: Au commencement était le Verbe et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu. Il était au commencement en Dieu. Tout a été fait par lui, et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui. En lui était la vie, et la vie était la lumière des hommes. Et la lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont point comprise. Il y eut un homme envoyé de Dieu, nommé Jean. Il vint en témoignage, pour rendre témoignage à la lumière, afin que tous crussent par lui. Il n'était pas la lumière, mais il était pour rendre témoignage de la lumière. Celui-ci était la vraie lumière, qui éclaire tout homme venant en ce monde. Il était dans le monde, et le monde a été fait par lui, et le monde ne l'a point connu. Il est venu chez lui, et les siens ne l'ont point reçu. Mais il a donné à tous ceux qui l'ont reçu le pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom, qui ne sont point nés du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu. Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous, et nous avons vu sa gloire, la gloire comme du Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité.

R. Rendons grâce à Dieu.