

**Zeitschrift:** Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie  
**Band:** 70 (1980)  
**Heft:** 3  
  
**Artikel:** Das frühchristlich-alkirchliche Eucharistiegebet : Überlieferungskontinuität und Glaubenszeugnis  
**Autor:** Schulz, Hans-Joachim  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-404610>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 29.03.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Das frühchristlich-alkirchliche Eucharistiegebet: Überlieferungskontinuität und Glaubenszeugnis

Die Frage nach der überlieferungsgeschichtlich kontinuierlichsten und über die einzelnen Liturgiegebiete hinaus meistverwirklichten Hochgebetsstruktur ist keine bloße liturgiegeschichtliche Detailfrage und die Konsequenz der Reaktivierung eines so strukturierten Hochgebets für das kirchliche Leben nicht nur eine unter beliebigen Möglichkeiten heutiger Liturgiereform. Immer mehr hat sich seit Beginn der liturgischen Bewegung dieses Jahrhunderts auch in der systematischen Theologie die Einsicht durchgesetzt, dass in Angelegenheiten zumal der Sakramentenlehre, aber auch der Ekklesiologie insgesamt, die reichste Quelle theologischer Erkenntnis die ungebrochene *Überlieferung der Eucharistie und der grundlegenden sakramentalen Handlungen im Leben der Kirche selbst* ist – vorausgesetzt, dass Einzeltraditionen von nur lokaler und temporärer Ausprägung nicht mit den *fundamentalen* Übereinstimmungen der räumlich-zeitlich umfassenden *Gesamtüberlieferung* verwechselt werden.

In diesem Sinne konnte seit den zwanziger Jahren O. Casel vom genuinen Verständnis der liturgischen Anamnese her der Eucharistie- und Messopferlehre entscheidende Impulse vermitteln<sup>1</sup>, und sah sich später Pius XII. genötigt, einzelne Punkte traditioneller Lehr- und Kirchenrechtsauffassung nach dem Mass der *liturgischen Überlieferung* zu korrigieren<sup>2</sup>. Ähnlich hat heute die über die Konfessionen hinaus verbreitete *eucharistische Ekklesiologie*<sup>3</sup> die in der Eucharistiefeyer und Ordinations-

<sup>1</sup> So schon in den beiden Bänden der Reihe *Ecclesia Orans*: Das Gedächtnis des Herrn in der altkirchlichen Liturgie (Freiburg 1920) und: Die Liturgie als Mysterienfeier (Freiburg 1923), wie auch in zahlreichen Beiträgen des Jahrbuchs für Liturgiewissenschaft (1921–1941). Vgl. die Bibliographie in: *A. Mayer, J. Quasten, B. Neunheuser*, Vom christlichen Mysterium. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel, Düsseldorf 1951; ferner das von V. Warnach posthum hg. Werk: *O. Casel*, Das christliche Opfermysterium, Graz 1968.

<sup>2</sup> So wird z. B. die überlieferungsgeschichtlich vorrangige liturgisch-sakramentale Bedeutung der Handauflegung zur Ordination gegenüber dem Konzil von Florenz und dem damaligen *Pontificale Romanum* neu hervorgehoben (Const. Apost. «Sacramentum Ordinis», 30. Nov. 1947); und die Enzyklika «*Mediator Dei*» (20. Nov. 1947) wendet sich (bei aller Zurückhaltung gegenüber der liturgischen Bewegung) immerhin gegen das herrschende kanonistische Missverständnis des Liturgiebegriffs.

<sup>3</sup> Vgl. deren wichtigstes Dokument in deutscher Sprache: *N. Afanassieff, N. Koulomzine, J. Meyendorff, A. Schmemmann*, Der Primat des Petrus in der orthodoxen

liturgie sichtbaren ekklesialen Grundstrukturen zugleich als wirksames Korrektiv hypertrophischer Sekundärentwicklungen neu bewusst gemacht. Und in der ökumenischen Arbeit auf Weltebene konnte die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ihr bisher deutlichstes Zeugnis für die Einheit in den Erklärungen über Taufe und Eucharistie<sup>4</sup> ablegen, die weitgehend aus *liturgischer* Überlieferung schöpfen<sup>5</sup>.

Für die Überlieferungskontinuität bestimmter Hochgebetsstrukturen wird also damit zu rechnen sein, dass Übereinstimmungen von scheinbar eher *formaler* Bedeutung tatsächlich als Ausdruck einer einheitlichen *Glaubenssicht* zu werten sind, die gar für das Gesamt des christlichen Glaubensgutes von Belang ist, ja dieses in seiner Ganzheitlichkeit widerspiegelt. Wenn dieser Fall sich als gegeben erweist, bedeutet das Vorkommen einer überlieferungsgeschichtlich umfassend verbreiteten Hochgebetsstruktur so etwas wie ein Traditionsargument nach der *Regula fidei* des Vinzenz von Lerin<sup>6</sup>. Ein solches Traditionsargument aber ist heute gerade auch in Kirchen mit katholischer Struktur im Zuge einer zu-

Kirche, Zürich 1961. – Zur überkonfessionellen Bedeutung: *B. Forte*, *La Chiesa nell'Eucaristia. Per un'ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, Napoli 1975; ferner die Stimmen orthodoxer und katholischer Kirchenvertreter und Theologen, in: *Pro Oriente* (Hg.), *Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens. Koinonia. Erstes ekklesiologisches Kolloquium*, Wien 1974, Innsbruck 1976. – Den Versuch, eine konsequent eucharistische Ekklesiologie aus den Texten und Gestaltgesetzen der liturgischen Überlieferung zu erheben, stellt dar: *H.-J. Schulz*, *Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung*, Paderborn 1976 (*zitiert: Glaubenseinheit*).

<sup>4</sup> G. Müller-Fahrenholz (Hg.), *Eine Taufe. Eine Eucharistie. Ein Amt*. Drei Erklärungen, erarbeitet und autorisiert von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (Sonderdruck aus Beiheft Nr. 27 zur Ökumenischen Rundschau), Frankfurt <sup>3</sup>1977.

<sup>5</sup> Vgl. *H.-J. Schulz*, Orthodoxe Eucharistiefeier und ökumenisches Glaubenszeugnis. Zur Eucharistie-Erklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen: *Der Christliche Osten* 34 (1979) 10–15; *ders.*, Die Theologie der Ortskirche als ökumenischer Impuls, in: G. Kaufmann (Hg.), *Tendenzen der katholischen Theologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, München 1979, 95–111 (bes. 108ff. mit Stellenkorrespondenzen zur Eucharistie-Erklärung in der Chrysostomusanaphora).

<sup>6</sup> Vgl. das berühmte *Commonitorium pro catholicae fidei antiquitate et universitate* (II,3), in welchem die Glaubensregel: «ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est», besonders für den Fall einer erschwerten Orientierung am Kriterium *gleichzeitiger Einmütigkeit* in der Kirche, die Zuverlässigkeit einer konsequenten Ausrichtung an der *consensio* innerhalb der *antiquitas* betont.

rückhaltender bewerteten Autorität des Lehramtes und einer neuen Orientierung an den Ursprüngen<sup>7</sup> von besonderer Aktualität.

Die spezifische Aufgabe dieses *liturgiegeschichtlichen* Referates im Rahmen einer Gesamttagung über die Theologie des Eucharistiegebetes kann es jedoch nicht sein, die theologische Relevanz der geschichtlichen Fakten schon systematisch darzustellen. Vielmehr ist im folgenden der Weg entwicklungsgeschichtlicher Darlegung zu gehen, wobei freilich die unmittelbar theologische Transparenz der liturgischen Formbildung, wie auch deren direkte Widerspiegelung ekklesialer Strukturen, wenigstens angedeutet werden muss.

Die gewählte Themaformulierung, die von «frühchristlich-altkirchlichem Eucharistiegebet» (im Singular) spricht, will nicht eine Antwort auf die Frage vorwegnehmen, ob sich die Vielfalt der Hochgebete, die seit dem 4. Jahrhundert in Form ausgeprägter Liturgietypen im Osten und Westen in Erscheinung tritt, auf einen einzigen Urtyp zurückgeführt werden kann. Sie darf jedoch als Hinweis darauf verstanden werden, dass strukturelle Gemeinsamkeiten auch der konkret nach Ritusgebiet und zeitlicher Entwicklung unterschiedenen Eucharistiegebete so weitreichend sind und konkrete Vielfalt so oft als blosse Variation des Gemeinsamen sich erweist, dass ihrem Zeugniswert nach die breiten Überlieferungsströme von den Rinnsalen der Tradition deutlich sich abheben, so dass auch die Frage nach einem überlieferungsgeschichtlich vorrangigen Idealtypus sich jedenfalls nahelegt.

Der durch die Liturgiegeschichte zurückzulegende Weg verspricht im folgenden dem Fachwissenschaftler keine Neuentdeckung von Textmaterial und Fakten. Und hinsichtlich der Verifizierung eines Grundkriteriums jeder Hochgebetsstruktur: des Verhältnisses von Einsetzungsbericht, Darbringungsaussage und Epiklese, wird manches nur neu zu beto-

<sup>7</sup> Abgesehen vom päpstlichen Lehramt und der abendländischen Konziliengeschichte des 2. Jahrtausends, spiegeln auch die sieben ersten Ökumenischen Konzilien eine spezifische Phase *dogmatischer Lehrentwicklung wider, der gegenüber ein genuiner* Begriff kirchlicher Überlieferung umfassender und von den ersten Ursprüngen her zu konzipieren ist. Dem wird (sofern das neutestamentliche Zeugnis näherer Konkretisierung bedarf) am ehesten eine am liturgischen Leben der frühen nachapostolischen Kirche ausgerichtete Überlieferungskonzeption gerecht. – Eine solche Sicht wird insbesondere auch durch den Rückgriff des ersten der sieben Konzilien selbst auf die liturgische Überlieferung (vgl. die Rolle des Taufsymbolon von Cäsarea für die Definition des Konzils von Nicäa) und vor allem durch die liturgisch geprägte Überlieferungskonzeption des letzten der sieben Ökumenischen Konzilien bestätigt.



nen sein, was von H. Aldenhoven<sup>8</sup> in der IKZ 1971 – 72 (und in verschiedenen Einzelbeiträgen auch von mir<sup>9</sup>) zum Thema eingehender dargestellt und begründet wurde. Doch stehen einer unbefangenen Deutung und Wertung der liturgiegeschichtlichen Zeugnisse immer noch allzuoft dogmatische oder jedenfalls systembedingte Vorurteile im Wege, die sich besonders in der Messopfer- und Epiklesefrage vordrängen und eine beharrliche Sichtung der Quellen immer wieder nötig machen.

Die in der Themaformulierung angedeutete strukturelle Kontinuität von frühchristlichem und altkirchlichem Eucharistiegebet in seiner hervorragendsten Verwirklichungsform muss freilich demjenigen fraglich erscheinen, dessen Blick hauptsächlich vom römischen Kanon beeinflusst ist. Während noch die Vorstufe bzw. frühe Parallelförmigkeit des Kanons, wie sie in dem (wohl zu unrecht Ambrosius zugeschriebenen<sup>10</sup>) Werk *De sacramentis* zitiert ist, gerade in ihrem Kern wichtige gemeinsame Züge mit der alexandrinischen und mittelbar auch mit der antiochenischen (bzw. syrisch-byzantinischen) Anaphora aufweist<sup>11</sup> wirkt das Entstehen der endgültigen Kanonform mit der von Lobpreis und Danksagung nahezu isolierten Stellung der *Verba Testamenti* überlieferungsgeschichtlich weitgehend unvermittelt und verführt auch heute noch den durchschnittlichen Gläubigen abendländischer Tradition dazu, die Proklamation der Herrenworte ohne Berücksichtigung des Kontextes wie ein liturgisches Urdatum zu betrachten.

Für das Verständnis einer den *Verba Testamenti* nachfolgenden Epiklese, wie sie in den orientalischen Anaphoren sich findet, fehlen dann

<sup>8</sup> Darbringung und Epiklese im Eucharistiegebet. Eine Studie über die Struktur des Eucharistiegebets in den altkatholischen Liturgien im Lichte der Liturgiegeschichte: IKZ 61 (1971) 79–117, 150–189; 62 (1972) 29–73 (zitiert: IKZ, mit Seitenangabe).

<sup>9</sup> Erstmals in: Christusverkündigung und kirchlicher Opfervollzug nach den Anamnesetexten der eucharistischen Hochgebete: P.-W. Scheele – G. Schneider, Christuszeugnis der Kirche. Theologische Studien, Essen 1970, 93–128; dann bes. in: Glaubenseinheit 20–87 und: Archiv für Liturgiewissenschaft 19 (1978) 7–28; zuletzt: *Orientalia Christiana Periodica* 45 (1979), 245–266; 46 (1980), 5–19.

<sup>10</sup> Vgl. K. Gamber, Die Autorschaft von *De sacramentis*. Zugleich ein Beitrag zur Liturgiegeschichte der römischen Provinz *Dacia mediterranea* (*Studia Patristica et Liturgica*, 1), Regensburg 1967; ferner: *ders.*, Zur Liturgie des Ambrosius von Mailand: ZKG 1977, 309–329.

<sup>11</sup> Besonders in der Formulierung des *Fac oblationem* (*Quam oblationem*) gegenüber Serapion (siehe unten) und in der straffen Anbindung des Epikleseäquivalents (später: *Supplices te rogamus*) an die Anamnese (Text: CSEL 73, 55; 57; und: Gamber, Autorschaft 146f.).

die entscheidenden Voraussetzungen, die in der gedanklich durchkomponierten Hochgebetsform z. B. des byzantinischen Ritus vorgegeben sind<sup>12</sup>. Und die hervorragende Traditionsbegründung einer solchen Epiklese schon im frühchristlichen Hochgebet des beginnenden 3. Jahrhunderts, wie es von Hippolyt bezeugt ist, wird auch heute noch von manchen Liturgiewissenschaftlern gern übersehen oder heruntergespielt.

### I. Die Eucharistia des Hippolyt und die syrisch-byzantinische Anaphora

Das Eucharistiegebet der Apostolischen Überlieferung des Hippolyt<sup>13</sup> hat hinsichtlich seiner Gesamtstruktur und Inhaltlichkeit, wie auch nach seiner geschichtlichen Stellung, als ein *Schlüsseltext* zu gelten<sup>14</sup>. Von ihm her erschliesst sich der konkrete Sinn verschiedener liturgischer Aussagen Justins († um 165), welche ihrerseits nach heilsgeschichtlicher Inhaltlichkeit und formalem Vollzug die konkrete Verbindung zur neutestamentlichen Herrenmahlüberlieferung selbst in Erscheinung treten lassen. So sind die heilsgeschichtlichen Inhalte des Danksagens, die Justin im Dialog mit Tryphon (41,1) skizziert<sup>15</sup>, auf die «Eucharistien» und «Eulogien» des Epheser- und Kolosserbriefes hin transparent<sup>16</sup>; vor allem aber verrät die Formulierung Justins (ebd.): «Brot der Eucharistie, das der Herr zum Gedächtnis(zeichen) seines Leidens zu konstituieren (poiēin) uns befoh-

<sup>12</sup> Vom typisch abendländischen Missverständnis der byzantinischen Form zeugt der historische Epiklesestreit (vgl. *H.-G. Beck*, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959, 320f.; ferner *R. Hotz*, Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West, Zürich-Köln 1979, 262ff. u. ö.). – Demgegenüber ist es heute in *ökumenischen* Kreisen bereits zu einer abendländischen Neuentdeckung der Epiklese und ihrer theologischen Implikationen gekommen. Vgl. die in Anm. 4 genannten Dokumente und jetzt vor allem den Tagungsbericht: Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl. Viertes Theologisches Gespräch zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der Evangelischen Kirche in Deutschland (*Friedewald-Gespräch*). Hg. vom Kirchlichen Aussenamt der EKD (Beiheft Nr. 31 zur Ökumenischen Rundschau), Frankfurt 1977: mit den für die liturgiegeschichtliche Seite des Themas besonders einschlägigen Beiträgen von *W. Schneemelcher* (ebd. 68–94) und Metropolit *Emilianos Timiades* (ebd. 95–118).

<sup>13</sup> Text: *B. Botte*, La Tradition apostolique de saint Hippolyte (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 39), Münster 1963.

<sup>14</sup> Vgl. IKZ 96–117; Glaubenseinheit 32–45.

<sup>15</sup> Text: *A. Hänggi – I. Pahl*, Prex eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti (Spicilegium Friburgense, 12), Fribourg 1968 (zitiert: PE), 72.

<sup>16</sup> Zu diesen und zum liturgisch-eucharistischen Bezug des Danksagens in Eph. und Kol. vgl. z. B.: *H. Schlier*, Der Brief an die Epheser, Düsseldorf 1957, bes. 249.

len hat, damit wir zugleich danksagen...», dass schon im 2. Jahrhundert der eucharistische Vollzug als Handeln an Brot und Wein mit der Sinnkomponente des Darbringens bzw. «kultischen Weihens»<sup>17</sup> erscheint, dessen Sprachgestalt die Eucharistia ist. Diese Verbindung von Tat- und Wortvollzug weist wiederum auf die konkreten Mahlhandlungen in 1. Kor. 10, 16f. und 11, 23–26, wie auch auf das berakhah-ähnliche Danksagen (ebd.) als «Verkündigung des Todes des Kyrios» (11, 26) zurück.

1. Tun und Sprachgestalt des eucharistischen Vollzuges werden von Hippolyt entsprechend dem Zeugnis des Justin und richtungweisend für alle späteren Hochgebete in einem Anamnesetextstück umschrieben, welches sich zugleich als Paraphrase und Konkretisierung von 1. Kor. 11, 26 darstellt und lautet: «Das Gedächtnis also seines Todes und seiner Auferstehung begehend, bringen wir Dir das Brot und den Kelch dar, indem wir Dir danksagen...»<sup>18</sup> – Das Wort «darbringen» (prospherein) erscheint eindeutig auf die Gaben von Brot und Wein bezogen und steht als Bezeichnung des *liturgischen Tuns* in Parallele zum «Danksagen» (eucharistēin) als Bezeichnung des *sprachlichen Vollzuges*. Wie Hippolyt bei der Beschreibung der Taufeucharistie sagen kann: Der Bischof eucharistiert Brot und Wein zum Gleichbild des Leibes Christi und seines vergossenen Blutes<sup>19</sup>, so könnte er auch sagen: der Bischof vollendet die oblatio der Gläubigen und führt sie in der Weise zu Ende, dass sie in die Wirklichkeit des dahingebenden Leibes und Blutes eingeht und den Gläubigen zum wirksamen Zeichen der Teilhabe am Opfer Christi wird. – Das «eucharistēin» (im transitiven Gebrauch des Wortes) wird nur vom Bischof ausgesagt, das «prospherein» (wie auch das intransitive «eucharistēin») zunächst von allen Gläubigen, spezifisch aber von den Diakonen, die diese Gaben zum Altar bringen<sup>20</sup>, und ganz spezifisch vom Bischof mit seinen Presbytern, die als Zeichen ihres unverwechselbaren Oblationsbeitrags die Hände über die Gaben breiten<sup>21</sup>, welchem Tun der Bischof durch das Sprechen des Dank- und Preisgebetes seinen sprachlichen Ausdruck verleiht. – Auch in der ganzen späteren Überlieferung wird das «eucharistēin» und das «prospherein» von der Gesamtgemeinde ausgesagt; das spe-

<sup>17</sup> Vgl. J. Betz, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter I/1. Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik, Freiburg 1955 (zitiert: Betz), 150, Anm. 32.

<sup>18</sup> Vgl. Botte 16.

<sup>19</sup> Vgl. Botte 54.

<sup>20</sup> Vgl. Botte 10 sowie das (auf eben diese diakonale Aufgabe bezogene) Vorkommen des terminus im *Diakonenweihegebet* (ebd. 26).

<sup>21</sup> Ebd. 10.

ziell priesterliche *prosphérein* aber wird vorwiegend mit «*anaphérein*» wiedergegeben, wie es im *terminus technicus* «*anaphora*» (= Darbringungsgebet) in Erscheinung tritt<sup>22</sup>.

Alle diese *termini* beziehen sich zunächst auf die Ebene des liturgisch-gottesdienstlichen Tuns der Gemeinde, sakramententheologisch ausgedrückt: auf die sakramentale Zeichensetzung. Die eigentliche Bedeutung des liturgischen Geschehens aber: die innere Bewirkung der *Christusgegenwart* unter den Gestalten von Brot und Wein und die gegenwartsmächtige Wirkung des einzig versöhnenden *Kreuzesopfers*, wird nicht direkt dem Handeln von Priester und Gemeinde zugeschrieben, sondern ganz eigentlich *als Wirken des Gottesgeistes* (im menschlichen Ausdruck flehentlichen Bittens) *erfahren*.

Deshalb fährt der Text des Hippolyt im Anschluss an die Anamnese fort: «Wir bitten Dich: sende Deinen Heiligen Geist auf die Gaben der heiligen Kirche; lass alle, die von den <heiligen Gaben> empfangen, indem Du sie zur Einheit zusammenführst, erfüllt werden mit diesem Heiligen Geiste zur Befestigung des Glaubens in Wahrheit, auf dass wir Dich loben und preisen ...»<sup>23</sup> – Der Gedanke, dass die Gaben nun «die heiligen» (*die sancta*) sind, die ihrerseits die Empfänger zu heiligen und zur *Koinonia des Heiligen Geistes*<sup>24</sup> zusammenschließen vermögen, steht hier in deutlicher Konsequenz des zunächst ausgesprochenen Gedankens, dass der Heilige Geist auf die Gaben herabkommen möge, und expliziert somit diese Bitte hinsichtlich ihrer *konsekratorischen* wie *ekklesialen* Heilswirkung. Die Sicht des Kyrill von Jerusalem ist hier bereits spürbar, der sagt: «... denn alles, was der Heilige Geist berührt hat, das ist geheiligt und verwandelt»<sup>25</sup>.

2. Am Ende des 4. Jahrhunderts wird die *byzantinische Chrysostomusanaphora* mit der prägnantesten aller Epikleseformulierungen nicht nur die konsekratorische Wirkung der Heiligung durch den Geist direkt bezeichnen («... und mache dieses Brot zum kostbaren Leib Deines Christus...»), sondern gar den Wandlungsvorgang selbst noch eigens reflektieren («indem Du verwandelst durch Deinen Heiligen Geist»)<sup>26</sup>. So sehr die for-

<sup>22</sup> Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes vgl. A. Baumstark, Art. *Anaphora*: RAC I (Stuttgart 1950) 418–427.

<sup>23</sup> Botte 16.

<sup>24</sup> Dem Sinne nach so schon bei Hippolyt, wörtlich in der byzantinischen Basiliusanaphora (PE 238).

<sup>25</sup> Myst. Kat. V,7.

<sup>26</sup> PE 226. – Zur Entwicklung der byzantinischen Epiklese vgl. H.-J. Schulz, Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt, Freiburg 1964, 31–34 (wesentlich erweiterte Neuauflage, Trier 1980).

male Entwicklung seit Hippolyt damit offenkundig wird, sind der Sache nach doch nur die Konsequenzen verdeutlicht, die schon der Wortlaut des Hippolyt impliziert.

Der strukturellen Gleichartigkeit zwischen Hippolyt und der syrisch-byzantinischen Anaphora des 4. Jahrhunderts im Übergang von den *Verba Testamenti* zur *Anamnese und Epiklese* und in der Betonung der besonderen liturgischen Aktualisierungsfunktion der Epiklese entspricht naturgemäss die wiederum in beiden Anaphoratypen gemeinsame betont *heilsgeschichtlich orientierte Danksagung*, welche auch die *Verba Testamenti* in den Rahmen dieses Dankes noch mit einschliesst: eben als die einst vom Herrn am Abend vor seinem Leiden beim Letzten Abendmahl gewirkte Heilstat. Die *Verba Testamenti* sind somit nicht primär als die Präsentisches proklamierenden der Liturgie, sondern als die Worte Jesu gekennzeichnet, die im liturgischen Hier und Jetzt kraft des *Geistes* ihre Wirkmächtigkeit entfalten.

Diese auf die epikletische Verwirklichung angelegte Rezitation der Herrenworte unterstreicht die ganzheitliche Auffassung der *Gesamtanaphora* als Konsekrationsgebet. Wenn jedoch später die byzantinischen Theologen, in Replik auf die lateinische Fixierung eines speziellen Augenblicks der Konsekration, ihrerseits auf die Epiklese verweisen, so kann die relative Berechtigung einer solchen Sicht einschränkend so umschrieben werden: In der Entwicklungsphase einer durch Interzessionen stark erweiterten und also bedeutungsmässig gegen Ende abfallende Anaphorastruktur wird das sakramentale Christusgeschehen *dann* als vollendet zu glauben und anzubeten sein, wenn zeichenhaft-sprachlich seine Anwesenheit mit den Worten der Epiklese erfleht und proklamiert ist. Das eucharistische Geheimnis wird man dabei in einer gewissen Analogie zur Auferstehung sehen dürfen, die *selbst* jede Zeitangabe transzendiert, als glaubensbegründende *Botschaft* am leeren Grabe jedoch von den Evangelien in eine betont zeitliche Relation gestellt wird.

Die Hochgebetsüberlieferung des Hippolyt setzt sich also in der Struktur von Danksagung, Anamnese und Epiklese in der syrisch-byzantinischen Anaphoratradsition ungebrochen fort und umspannt somit die gesamte Orthodoxie bis zum heutigen Tage, wie auch die katholischen Kirchen des byzantinischen Ritus, dazu die sogenannten monophysitischen Kirchen der syrischen Tradition.

3. Die Geistepiklese im Anschluss an die Herrenworte und an das Anamnesetextstück ist in all diesen Liturgien der genuine *theologische Ausdruck* dafür, dass die Christuswirklichkeit des Letzten Abendmahls in der Heilszeit der Kirche durch das Wirken des Heiligen Geistes Fortdauer



erhält. Der Heilige Geist als der «andere Parakletos» (Joh. 14, 16) ist es, der in die «wahre Anamnesis Christi»<sup>27</sup> einführt, die der Herr für die Zeit nach Himmelfahrt und Pfingsten den Seinen verheissen hat. – Wie die altkirchlichen Glaubensbekenntnisse die innere kirchliche und sakramentale Wirklichkeit als Konsequenz des Glaubens an das Wirken des Heiligen Geistes betrachten, und diese (am deutlichsten im Apostolicum in Erscheinung tretende) Wirklichkeitsstruktur ursprunghaft im *Taufgeschehen* erfahren wurde<sup>28</sup>, so entsprechen auch die *Eucharistiegebete* der frühchristlich-byzantinischen Struktur dieser Sicht und bringen die Analogie der kirchenkonstitutiven Sakramente Taufe und Eucharistie nach Heilswirkung, Vollzug und Sprachgestalt voll zur Geltung.

Diese Struktur des Hochgebets ist in ihrer Gesamtheit zutiefst eine *trinitarische* und betont durch die spezielle Geistepiklese ihren *gesamtepikletischen* Charakter, der als solcher auch nach einer formalen-trinitarischen Ausformung ruft. Denn, wie schon das Neue Testament die Taufe als eine Art «Epiklese» erscheinen lässt, wenn es vom Taufen «auf den Namen» Gottes und in «Anrufung seines Namens»<sup>29</sup> spricht, wenn es ferner mit Vorliebe die Rede vom Taufen «auf den Namen Jesu» zugleich in einen Zusammenhang mit dem Wirken des Heiligen Geistes stellt<sup>30</sup> und also für die *konkrete Taufspendung* das *trinitarische* Bekenntnis als Sprachgestalt voraussetzt, so erlaubt auch die patristische Bezeichnung des ganzen Hochgebets als «Epiklesis»<sup>31</sup> ebendort konkret an ein Vorherrschen trinitarischer Struktur und Sprachgestalt zu denken, selbst wenn dies im einzelnen nicht liturgisch verifizierbar wäre.

Der Vorrang heilsgeschichtlich- und dogmatisch-trinitarischer Sicht im christlichen Glauben führt so zusammen mit einer geisttheologisch betonten Auffassung der Kirche zur glücklichsten Transparenz der Sprachgestalt von Taufe und Eucharistie für das gesamte innere Gefüge des kirchlichen Glaubens.

<sup>27</sup> Vgl. die Interpretation von Joh. 14, 26 bei O. Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*, Zürich 1962, 105 ff.

<sup>28</sup> Vgl. hierzu: O. Cullmann, *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse*, Zürich 1949; vgl. ferner zum *eucharistischen* Verständnis von «sanctorum communio» innerhalb des Apostolicum (als Parallele zum *tauftheologischen* der Wendung «remissio peccatorum»): W. Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens*, Berlin 1954, 5–16, 166–181.

<sup>29</sup> Apg 22, 16. – Zum ursprünglichen Sinn von «Epiklesis» vgl. Betz 321 ff.

<sup>30</sup> Vgl. Apg. 2, 38; 10, 47f.; ferner auch die Stellen der Apg., die üblicherweise im Sinne der Taufvollendung durch die *Firmung* verstanden werden: Apg. 8, 14–17; 19, 5f.

<sup>31</sup> Betz 328–334.



## II. Die alexandrinische Anaphora und der römische Kanon

Nachdem solchermassen die Einheitlichkeit der Hippolytschen und der syrisch-byzantinischen Anaphorakomposition, sowie ihre gemeinsame theologische Relevanz ins Licht gestellt wurde, ist nun allerdings zu fragen, ob damit nicht ein bestimmter Traditionsstrom verabsolutiert oder doch überbewertet wurde, neben dem zumindest die Überlieferung der alexandrinischen Anaphora und des römischen Kanons ihre Eigengesetzlichkeit und Bedeutung wahrt<sup>32</sup>. Die Strukturunterschiede dieser beiden Hochgebetstypen sind beträchtlich. Und da sich in Alexandria früher als in Rom liturgisch bodenständige Eigenart ausgebildet hat, die römische Kirche aber in den ersten drei Jahrhunderten eher als Umschlagplatz eines verschiedenartigen, meist aus dem Orient stammenden liturgischen Erbes erscheint, verdient das *alexandrinische* Eucharistiegebet<sup>33</sup> an erster Stelle unsere Aufmerksamkeit, vor allem in seinen historisch repräsentativsten Texten: der griechischen Markus- bzw. koptischen Kyrillosanaphora und der Anaphora des Serapion<sup>34</sup>.

1. Die heilsgeschichtliche Danksagung ist in den alexandrinischen Hochgebeten weit weniger ausgeprägt und wird nicht bis zu den *Verba Testamenti* einschliesslich durchgehalten. Vielmehr ist mehrmaliger Übergang von Texten mit Dank- bzw. Anamnesecharakter zu Bittgebet bezeichnend. Eine erste epikleseartige Bitte verbindet bereits *Sanctus* und Einsetzungsbericht und lässt die Herrenworte geradezu als *Begründung* für die Zuversicht der epikletischen Bitte erscheinen. Dennoch steht eine der byzantinischen Konsekrationsepiklese gleichartige Heiligungsbitte auch an gewohnter Stelle nach der Anamnese (bzw. deren auf Brot- und Kelchwort verteiltes Äquivalent bei Serapion). Die scheinbare Doppelung der Epiklese hat abendländische Liturgiewissenschaftler oft genug dazu verführt, die zweite Epiklese als nachträglichen syrischen Import zu betrachten. Doch zeigt die Prüfung der beiden Epiklesebitten, dass diese eine unterschiedliche liturgische Funktion besitzen. Die das *Sanctus* mit den *Verba Testamenti* verbindende Segensbitte bezieht sich deutlich auf den liturgischen Vorgang der Oblation, innerhalb dessen die Ga-

<sup>32</sup> Auf die anderen liturgischen Traditionen: die ostsyrische Liturgie, die verschiedenen Sonderentwicklungen aus antiochenischem Erbe und auf die ausserrömisch-abendländischen Liturgien kann hier nicht eingegangen werden.

<sup>33</sup> Vgl. IKZ 115–169.

<sup>34</sup> Text: PE 116–123 (Markus), 128–133 (Serapion), 135–139 (Kyrillos); deutsch: R. Storf (Hg.), Griechische Liturgien (Bibliothek der Kirchenväter), Kempten 1912, 146–149; 172–181.

ben bereits Abbild des Leibes Christi sind, da ja das ganze liturgische Tun schon eine Nachahmung des Abendmahls Jesu ist und an der Heiligkeit des Abendmahlsgeschehens (in unterschiedlicher Intensität) teilhat. Es handelt sich hier also um eine *Oblationsepiklese*, die in ihrer tatsächlichen Form allerdings das vorangehende *Sanctus* voraussetzt, also jünger sein muss als dessen Stellung im Hochgebet selbst und mithin wesentlich jünger als die Epiklese bei Hippolyt, dessen Anaphora das *Sanctus* noch nicht enthält. Auch abgesehen von der Bindung an das *Sanctus* setzt die Oblationsepiklese mit ihrer nachhaltigen Reflexion über den *Abbildcharakter* des liturgisch komplexen Darbringungs Vorganges und seiner Gaben (insbesondere das mehrmalige Insistieren darauf bei Serapion) schon eine entfaltete liturgische Theologie voraus, die es schwer macht, eine solche Epiklese auch nur im Grundansatz ins 3. Jahrhundert zurückzuverlegen, während die der Anamnese folgende *zweite* epikletische Bitte in ihrem Kern durchaus auch der alexandrinischen Anaphorastruktur schon des 3. Jahrhunderts angehören kann<sup>35</sup>.

Damit soll eine ursprüngliche Eigenart des alexandrinischen Hochgebets keineswegs nivelliert werden. Die mehrfache Abfolge von Dank und Bitte bzw. von anamnetischen und epikletischen Elementen, das beharrliche Fortleben der Brotbitte der Didache in eucharistischen Texten, wie auch die Rolle, welche die «Gnosis in Christus» im Rahmen der Danksagung verschiedentlich spielt, ferner auch einzelne schon in nordafrikanischen Texten des 3. Jahrhunderts belegbare Wurzeln späterer Gemeinsamkeit römischen und alexandrinischen Eucharistiegebets lassen auf ältestes Herkommen alexandrinischer Eigenart schliessen<sup>36</sup>, zu welcher die Mahlgebete der Didache schon als frühe Parallelbildung anzusehen sind. Eine direkte Überlieferungslinie von der Didache her ist jedoch nicht zu rekonstruieren, und diese selbst stellt, gemessen am paulinischen Grundgedanken der Kreuzesanamnese und an den heilsgeschichtlichen «Eucharistien» von Eph. und Kol., einen der geradlinigen Überlieferung kaum fähigen Sonderfall (offenbar judenchristlicher Ausprägung) dar.

<sup>35</sup> Dies wird speziell auch für die Form der Logosepiklese bei Serapion gelten, die wohl doch eher alexandrinischer Archaismus, als Eigenwilligkeit des Redaktors ist. Doch darf die Logosepiklese nicht generell für Ägypten (und jedenfalls nicht der Sinn einer «Geistchristologie» für das Verständnis der üblichen frühchristlichen Geistesepiklese) vorausgesetzt werden.

<sup>36</sup> Auf alle diese Momente hat im Anschluss an H. Lietzmann (Messe und Herrenmahl, Berlin 1926) K. Gamber oft und nachdrücklich hingewiesen, bes. in: OstSt 16 (1967) 33–42 (mit Hinweis ebd. 35, Anm. 5, auf weitere Beiträge zu diesem Thema), zuletzt in: Sacrificium laudis, Regensburg 1973, bes. 32 ff., 66 ff.

Auch wenn man die alexandrinische Anaphora in ihrer charakteristischen Eigenart und selbständigen Entwicklung hochschätzt und ihrer Nähe zur ältesten römischen Kanonstruktur eingedenk ist, so darf man beide jedenfalls nicht in dem Sinne verstehen, als läge das Charakteristikum alexandrinisch-römischer Überlieferung ursprunghaft in einer schon die eindeutig präsentische Wirklichkeit proklamierenden Rezitation der liturgischen Herrenworte (gegenüber welcher nur eine *vorausgehende* Epiklese oder Wandlungsbitte Priorität und konsekratorische Bedeutung haben könne). Vielmehr ist in der alexandrinischen Anaphora (und ursprünglich analog auch im römischen Kanon) das Verhältnis von Herrenworten und Epiklese ähnlich dem bei Hippolyt und in der syrisch-byzantinischen Anaphora zu sehen. Die Tatsache jedoch, dass in der alexandrinischen Liturgie die heilsgeschichtlich orientierte Danksagung (als eigenes Textstück) von alters her weniger stark die Gesamtanaphora bestimmt<sup>37</sup> und deshalb auch wenig geeignet ist, das Abendmahl Jesu in den Dank miteinzubeziehen, vielmehr der Aufblick zur Herrlichkeit Gottes bei Beginn der Danksagung und beim Sanctus schnell zu Interzession und Segensbitte führt, bedingt konkret die Ausbildung einer ersten Epiklese. Diese jedoch ist nicht eigentlich auf die Herrenworte ausgerichtet; sondern letztere erscheinen in ihrem Stiftungscharakter als gewissermaßen konkretisierende Begründung für die Bitte um Segen (und für das Oblationsgeschehen als dessen Verwirklichungsmedium)<sup>38</sup>.

2. Betrachtet man von der alexandrinischen Anaphorastruktur her den römischen Kanon, und zwar zunächst in der von *De sacramentis* gebotenen Textform, so wird sehr schnell klar, dass die dem Einsetzungsbericht hier vorausgehende Bitte in ihrer Funktion der ersten alexandrinischen Epiklese entspricht. Ja, die Schlusswendung dieser Bitte: «quod est figura corporis...» erscheint als direkte Parallele zur Begründung der Epiklese bei Serapion: «... wir haben Dir ja dargebracht ... das Gleichbild des

<sup>37</sup> Im Zurücktreten des *heilsgeschichtlichen* Interesses gegenüber dem einer «*christlichen Gnosis*» liegt von Anfang an das Hauptcharakteristikum alexandrinischer Liturgie und Theologie (im Unterschied zur Eigenart antiochenischen Denkens).

<sup>38</sup> Deshalb ist die Formulierung dieser Epiklese ganz von den Gedanken und Worten des Sanctus bestimmt, nicht aber auf die Worte «Leib und Blut» der *Verba Testamenti* (welchen nur die zweite Epiklese unmittelbar korrespondiert) bezogen, vielmehr nur allgemein auf «dieses Opfer (geschehen)». – Dies begünstigte die Auffassung von Lietzmann und (die sehr viel massvollere von) Gamber (vgl. Anm. 36), aus Serapion lasse sich ein älteres Dank- und Bittgebet rekonstruieren, das unabhängig vom Einsetzungsbericht ursprünglich eine Ganzheit bildete.

Leibes»<sup>39</sup>, wobei noch zusätzlich die Apposition je einer Opferbezeichnung aus Röm. 12, 1 («lebendiges Opfer»: bei Serapion; «oblationem rationabilem» in Entsprechung zur «logikē latreía»: im Kanon) die Ähnlichkeit akzentuiert.

Durch die Revision dieser Schlusswendung im Kanontext des 6. Jahrhunderts wurde die Oblationsbitte jedoch nach Art einer direkten Konsekrationsbitte überformt, so dass nun ein Verständnis der nachfolgenden Verba Testamenti im Sinne der Bewirkung und Proklamation der Gegenwart des Leibes Christi begünstigt wurde und die verschiedenen Gabenbezeichnungen in den Gebeten Unde et memores, Supra quae und Supplices te rogamus später wie Umschreibungen schon konsekrierter Gaben erschienen<sup>40</sup>. Die ursprüngliche Funktion des Supplices als des eigentlichen Äquivalents einer Konsekrations- und Kommunionepiklese ging so praktisch verloren. Und was noch schlimmer war: die postkonsekratorisch aufgefassten Gabenbezeichnungen beförderten die Vorstellung einer eigenen eucharistischen Opferung des Leibes Christi in der Messe<sup>41</sup>. In den altkatholischen Kirchen ist die Zweideutigkeit, die infolge der skizzierten Entwicklung die letztgenannten Kanongebete erfasst hatte, verhältnismässig schnell erkannt worden; und Korrekturversuche durch Neuinterpretation der Offerimus-Aussage in der Anamnese bzw. durch Umstellung der alttestamentlichen Opferparadigmen in einen vorkonsekratorischen Textzusammenhang setzten bald ein<sup>42</sup>. Das Strukturproblem eines nicht mehr im ursprünglichen Sinn realisierbaren, weil auf die konsekratorisch verstandenen Verba Testamenti folgenden Epikleseäquivalents blieb dennoch diesen Kanonüberarbeitungen eigen.

<sup>39</sup> Dementsprechend ist das «quod» des lateinischen Textes ursprünglich als begründend zu verstehen (IKZ 183, 185; Glaubenseinheit 58–61), nicht aber als «(oblatio) quae» zu lesen, auch nicht im Sinne von: «quae (postea) est figura corporis (= Sakrament des Leibes Christi)», welcher Sinn erst durch die Umformung zu: «ut nobis... fiat» entsteht.

<sup>40</sup> Zur diesbezüglichen historischen Entwicklung vgl. IKZ 174–178; und: *H.-Chr. Seraphim*, Von der Darbringung des Leibes Christi in der Messe. Studien zur Auslegungsgeschichte des römischen Messkanons (Diss. München 1970).

<sup>41</sup> Zur Kritik dieser Position vgl. Glaubenseinheit, bes. 78–87, sowie die in Anm. 9 gen. Beiträge in OrChrP; ferner: *K. Gamber*, Sakramentarstudien (Studia Patristica et Liturgica, 7) Regensburg 1978, 44–57; *ders.*, Sacrificium Missae. Zum Opferverständnis und zur Liturgie der Frühkirche (StPL, 9) Regensburg 1980.

<sup>42</sup> Vgl. IKZ 80–95, 33–48; sowie die Tagungsbeiträge von *Chr. Oeyen*, *H. Aldenhoven* und *S. Kraft*.

### III. Konsequenzen

Der Rückblick auf die skizzierten Hauptströme der Hochgebetsüberlieferung lässt nun im Hinblick auf eine konsequente Reform grundsätzlich zwei Möglichkeiten realisierbar erscheinen. Die eine bestände darin, die im 6. Jahrhundert erfolgte *Umbildung des Kanons* mit ihrer besonderen Hervorhebung der *Verba Testamenti* als Ausgangspunkt zu wählen und von daher Gesamtstruktur und Einzelaussagen zu durchdenken. Es wären dann die «nachkonsekuratorisch» empfundenen Oblationsaussagen, vor allem das in der Anamnese selbst verankerte «offerimus» in den Gedanken der *Teilhabe* am Opfer Christi zu transponieren, wonach dann Opferparadigmen keinen Platz mehr hätten. Die ursprünglich komplexe Funktion des *Supplices* müsste auf die einer «Kommunionepiklese» reduziert werden, welche freilich durch Ausgestaltung im Sinne ekklesialer *Koinonia* neues theologisches Gewicht erhalten könnte. Dieser Weg würde der theologiegeschichtlichen Entwicklung des Abendlandes seit dem frühen Mittelalter entsprechen und könnte doch die überspitzt scholastische Auffassung der Herrenworte als *formula consecrationis* durch entsprechende Einbindung in das vorausgehende eucharistische Dank- und Bittgebet vermeiden<sup>43</sup>. Dennoch kann diese Wahl des Ausgangspunktes, da sie in einer letztlich doch sekundären liturgiegeschichtlichen Entwicklung gründet, nicht eigentlich befriedigen.

Demgegenüber bestände der andere Weg in einer Reaktivierung der theologisch besonders überzeugenden und überlieferungsgeschichtlich hervorragendsten Tradition, die durch Hippolyt und die syrisch-byzantinischen Anaphoramente bezeichnet ist. Auch hier tritt von der heilsgeschichtlich motivierten Danksagung her die Gegenwartsbedeutung der *Verba Testamenti* durchaus in Erscheinung. Aber deren Rezitation geschieht in deutlicherer Transparenz für die Wege der göttlichen Heilswerklichkeit, welche die unterschiedliche Situation der unwiederholbaren «Stunde» von Kreuz und Abendmahl *Jesu* und die ihrer *geistvermittelten* Wirksamkeit in der *Kirche* zu nivellieren nicht erlaubt. Und ihr liturgischer Vollzug erfolgt zugleich als konsequentester Ausdruck trinitarisch-heilsökonomischer Glaubenssicht. So wird ein ausgewogen christologisch-pneumatologisches Verständnis der Kirche realisiert, das eine vordergründige Identifizierung von Kirche und Amt (gerade auch bei der Feier der Eucharistie) nicht mehr aufkommen lässt.

<sup>43</sup> In Richtung dieses Weges gehen auch die drei Hochgebete der römischen Liturgiereform, die allerdings die Konsequenz einer Transposition des aus einer anderen Struktur stammenden «offerimus» zu vermeiden suchen.



Bedenken, die sich gegen eine Wiederbelebung dieser Hochgebetsstruktur im Zuge der heutigen Liturgiereform von der in der abendländischen Theologiegeschichte unverlierbaren Betonung der Aktualbedeutung der *Verba Testamenti* her erheben könnten, wären gegenüber einer so straffen Verbindung der letzteren mit Anamnese und Epiklese, wie sie bei Hippolyt formuliert ist, doch nahezu gegenstandslos, da diese jedem historisierenden Missverständnis der liturgisch gesprochenen Herrenworte durchaus vorbeugt, vielmehr die gegenseitige Transparenz (wenngleich auch Unterschiedenheit) von Heilsgeschichte und Heilsgegenwart in denkbar glücklicher Weise verdeutlicht.

Wenn im Rahmen einer solchermassen ganzheitlich als konsekratorisch aufzufassenden Sprachgestalt die alten Gabenbezeichnungen der Anamnese nicht mehr unter dem Postulat «nachkonsekratorischer» Deutung stehen, wäre es vielleicht sogar möglich, die Vielschichtigkeit ihrer ursprünglichen Symbolik<sup>44</sup> wiederzugewinnen, die mit der Spendung und Darbringung der Abendmahlsgaben unter Danksagung zugleich den existentiellen Sinnbezug von Rom. 12, 1, wie auch das Lobopfer von Hebr. 13, 15 (vgl. Eph. 5, 19f. und Kol. 3, 16) anklingen lässt und so den konkreten Weg der Christusunachfolge im Herrenmahl und der Teilhabe am einen allversöhnenden Kreuzesopfer kennzeichnet.

Würzburg

*Hans-Joachim Schulz*

<sup>44</sup> Vgl. *H.-J. Schulz*, Die ursprüngliche sakramentale Symbolik der eucharistischen Gabendarbringung und ihre hochmittelalterliche Entwicklung, in: *Simboli e Simbologia nell'Alto Medioevo* (Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1975), Spoleto 1976, 267–288; zur Gabensymbolik der *byzantinischen* Liturgie: die oben in Anm. 26 gen. Arbeit; zur Geschichte der Gabenspende und -übertragung: *R. F. Taft*, *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom* (*Orientalia Christiana Analecta*, 200), Rom 1975.