

Werke dieser Welt. Die Schwierigkeiten dieses hochheiligen Unternehmens mögen die Hirten der Kirche aneifern und ermutigen und nicht lähmen. Indem sie alle unserem Willen einmütig und beharrlich nachkommen, leisten sie dem obersten Hirten einen Dienst, der ihrem Hirtenamt durchaus entspricht.«

Philologisches zum Canon Missae

Von Dr. Felix Rütten

Nicht eine liturgiewissenschaftliche Bemühung hat dazu geführt, daß die hier folgenden Zeilen niedergeschrieben wurden; sie sind veranlaßt durch rein sprachliche Beobachtungen, die bei einer zufälligen Vergleichung der gebräuchlichen Übersetzungen des Canon Missae gemacht worden sind. Bekanntlich weichen diese Übersetzungen nicht nur in der Wortwahl vielfach voneinander ab, auch der Sinn mancher Wörter und Wendungen wird sehr verschieden gefaßt. Der jetzige Augenblick, wo man sich um einen deutschen Einheitstext für die Feier der Gemeinschaftsmesse bemüht, gebietet aber geradezu, alles aufzubieten, um zu einer ganz zuverlässigen und gründlichen Deutung dieser Gebete vorzudringen.

Die philologischen Bemerkungen, die in dieser Absicht hier vorgetragen werden, bringen einiges, was wohl schon einmal gesagt, aber von den gebräuchlichen Übersetzungen kaum beachtet worden ist. Das meiste ist, soweit ich sehe, noch nicht gesagt. Vielleicht ist es mir gelungen, zu zeigen, daß es auch hier Aufgaben für die Philologie, in dem ursprünglichen Sinne der liebevollen Worterklärung, gibt. Noch immer sind die »Konfessionen« des hl. Augustin ein Buch voller sprachlicher und daher auch sachlicher Rätsel, ganz zu schweigen etwa von Tertullian. Nicht weniger schwierig ist manches in den alten Teilen des Canon Missae, die ja auch in die Väterzeit gehören.

Man hat sich unbedenklich gewöhnt, im Canon Missae auch müßige, tautologische Wörter anzunehmen. Das ist in der antiken Literatur im allgemeinen nicht erlaubt. Wer sich um das volle Verständnis von Cicero oder Tacitus, Tertullian oder Augustin bemüht hat, der weiß, wie stark das Sprachbewußtsein der alten Zeiten war. Das Recht aber auf eine genaue und volle Interpretation, das wir Tertullian oder Augustin zugestehen, muß erst recht der Canon Missae haben. Wenn er von den Umstehenden sagt: *quorum tibi fides cognita est et nota devotio*, so genügt die Übersetzung »deren Glaube und Andacht Dir bekannt ist« durchaus nicht, denn es ist nicht von vornherein gewiß, daß *cognita* und *nota* nichts weiter sind als ein gefälliger Wechsel im Ausdruck und ein rhythmisch schönes Gefüge. Sie sind auch das, und mehr. Bei dem Worte *cognitus* findet sich schon seit langer Zeit in dem (leider noch nicht zur Hälfte gedruckten) „Thesaurus linguae Latinae“ ein besonderer Abschnitt „*Cognitus = probatus*“; denn *cognitus* heißt in vielen Fällen »bewährt«. Livius (7, 40, 18) braucht geradezu den Ausdruck *fides cognita*, d. h. bewährte Treue; und die Afrikaner, die bekanntlich die lateinische Sprache retteten in den Zeiten, da Roms Gefellschaft und Volk

fast ausschließlich griechisch sprachen, bewahrten auch dieses *cognitus*. Man liest bei Apuleius *fidelitate cognitus* = »durch Treue bewährt«, und sein 200 Jahre jüngerer Landsmann Augustin schreibt *cognitus et probatus*, wenn er sagen will »bewährt und zuverlässig«. So also ist auch der Kanon zu verstehen; *fides cognita* ist bewährte Treue, wobei aber zugleich die *fides* christlich geworden und nun besser als Glaube, dieser freilich als ein treuer Glaube, zu deuten ist.

Es ist schon ein Unglück, wenn das folgende *devotio* durch »Ändacht« wiedergegeben wird, d. h. durch dasjenige Wort, das fast unwiderstehlich verleitet, die subjektive Würdigkeit des Gebetes nur in dem bewußten Denken der einzelnen Wörter der Gebete zu sehen. *Devotio* ist ganz etwas anderes. Es ist eins von denjenigen Wörtern, die das Christentum aus sehr unheiligen zu heiligen umgeschaffen hat. *Se devovere* heißt »sich weihen«, besonders »sich dem Tode weihen«, und so versteht Cicero *devotio* durchaus als Verfluchung, Vermünschung, z. B. durch Zauber. Erst in der Kaiserzeit und vornehmlich in christlichen Texten verliert das Wort seinen dämonischen Sinn und heißt nun »Weihung, Hingabe, Ergebenheit« gegen Gott und Menschen. So braucht es die *Passio Perpetuae* c. 3 (d. h. Tertullian): *sacrificium piae devotionis*, und Augustin (*De virginitate* 8, 8): *religione ac devotione*¹. Also in Tönen, die uns fremd geworden sind, singt der Kanon das Lob der Opfergemeinde, des Volkes Gottes, dieser Laien, »deren treuer Glaube Dir bewährt ist, um deren Hingabe Du weißt«. Gehen wir dieser Auffassung der Opfergemeinde als des Volkes Gottes im Canon Missae noch eine Weile nach. Im ersten Gebet nach der Wandlung bezeichnen die klangvollen und sinngefättigten Worte *nos servi tui, sed et plebs tua sancta* die konstituierte Opfergemeinde aus Priester und Volk. Der Kommentar dazu ist wieder hauptsächlich aus Tertullian zu schöpfen. Zur Bezeichnung der Laien braucht er in der Regel das Wort *laicus*. Denn vor der lateinischen Benennung der christlichen Stände liegt die griechische, *λαός* ist darum in der christlichen Terminologie älter als *plebs*; *λαϊκός* ging als Lehnwort *laicus* in die lateinische Kirchensprache über. Aber der erste Zeuge der lateinischen Christensprache hat auch den Satz geschrieben: *Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas* (Tertullian, *De exhortatione castitatis* c. 7). So also bezeichnet er Priesterschaft und Volk, *ordo et plebs*², und damit wird mit einem Schlage klar, wie der römisch-lateinische Christ gedacht hat. Ordines sind in Rom die zwei Stände der Senatoren und der Ritter, das übrige ist *plebs*. Wenn nun die Angehörigen des Priesterstandes bei den Griechen *κλήρος* oder *πρεσβύτεροι* heißen, im Gegensatz zum *λαός*, dem Volk – bei den Griechen, denen ein Standesgegensatz innerhalb der Welt der Freien unbekannt war –, wenn

¹ Im Vorübergehen sei gefragt: Wann wird es gelingen, die durchaus falsche Deutung *religio* = Verbindung (von *religare*) aus der religiösen Literatur zu beseitigen und endlich die unzweifelhaft allein richtige: Gewissenhaftigkeit, fromme Scheu, an die Stelle zu setzen?

² Der Biograph des hl. Cyprian, Pontius, sagt (ebenfalls noch im 3. Jahrh.) unbedenklich *plebeius* statt *laicus* und unterscheidet *presbyteri*, *plebei*, *catechumeni*.

andererseits der lateinische Christ den Priesterstand *ordo* und das Laienvolk *plebs* nennt, so tut sich zunächst ein tiefer Unterschied zweier Denkweisen auf. Aber der Canon sagt *plebs tua sancta*, dieses Laienvolk ist das heilige Gottesvolk mit seiner *fides cognita et nota devotio*. So hebt er alles etwa Entwürdigende des Wortes *plebs* wieder auf.

Und diese *plebs* heißt auch *familia tua*: *hanc igitur oblationem servitutis nostrae, sed et cunctae familiae tuae*. Das Wort *familia* (von *famulus*) bezeichnet für den Römer zunächst nicht die Blutsgemeinschaft aus Eltern und Kindern, sondern die Gesamtheit der Dienerschaft eines Herrn; es entsteht ein *corpus sub uno patre familias agentium*, wie der Thesaurus sehr schön sagt. Die *familia* lebt in Hausgemeinschaft mit ihrem Herrn, und so knüpft sich das Band der innern Zusammengehörigkeit, die Voraussetzung dafür, daß das Wort schon früh (Plautus) auch die Bezeichnung für die Blutsgemeinschaft der Freien, das *corpus ingenuorum sanguinis nexu coniunctorum*, die *gens*, werden konnte. Hier im Canon schwingt beides mit: Schicksalsgemeinschaft aller Diener und geistig verstandene Blutsgemeinschaft aller Kinder eines Vaters, Gottes.

Die Stellensammlung des Thesaurus offenbart vielleicht noch etwas mehr. Bis zum 5. Jahrhundert findet sich das Wort *familia* im Sinne des Kanons nur bei Tertullian an zwei Stellen. Das eine Mal (*Scorpiace* c. 6) nennt er in einem weit ausgeführten Vergleich zwischen den Gladiatoren und den Märtyrern diese die *familia* Gottes. Sie kämpfen für Gott wie die *familia gladiatorum* für ihren Herrn. Der nicht immer siegreiche Ausgang macht den Kampf aber auch zu einem Gericht. Man kann es, wie dem Preisrichter, so auch Gott nicht vorschreiben, »wann, wie und wo er das Richteramt über seine Familie (*de familia sua*) ausüben will«. Das andere Mal spricht Tertullian (*De patientia* c. 2) von den undankbaren Nationen, die Gott erträgt, wenngleich sie seinen Namen, seine *familia* verfolgen. Hier bedeutet *familia Dei* bereits die Kirche, die Gläubigen überhaupt. Nach Tertullian findet sich das Wort *familia* für das christliche Gottesvolk nicht wieder bis auf Hieronymus und Augustin, ausgenommen eben im Canon Missae. Das Gebet *Hanc igitur* offenbart also die Rede-weise der Verfolgungszeit. Tertullian ist der Zeuge. Bei diesem Gebet ist wie beim *Memento* die Einfügung als fester Bestandteil des Kanons ja nicht sehr früh erfolgt, aber die Sprache beider Gebete ist uralte.

Es ist an sich schwierig, dem Doppelsinn von *familia* in der Übersetzung gerecht zu werden. Die Schwierigkeit vergrößert sich noch durch den hier vorliegenden Gegensatz *servitus* — *familia*, durch den »die Knechte« aus der gesamten »Hausgemeinschaft« für sich wieder herausgehoben sind. Weder »Gemeinde«, das sachlich wenig entspricht, noch »Familie«, das sachlich nicht genügt und unser Sprachgefühl nicht befriedigt, sind gültige Übersetzungen. Nicht ganz ohne Bedenken möchte ich vorschlagen: »diese Opfergabe, die wir, Deine Diener, und Deine ganze Hausgemeinde (Dein ganzes Haus) Dir darbringen.«

Diese *plebs sancta*, diese *familia Dei*, konstituiert sich erst dann zur Opfer-

gemeinde, wenn der *ordo* hinzutritt. Wenigstens viermal erinnert der Kanon an die Zweiteilung Priester und Volk. Aber das stolze Wort *ordo*, das jeden Bürger des Römerreiches an den *ordo senatorius* und den *ordo equester* erinnert, kennt der Kanon nicht. Er ersetzt es durch die demütigsten Namen: *servi tui*, *servitus nostra*, *servitus mea* und schließlich *peccatores famuli*. Denn auch das Abstraktum *servitus* ist konkret gemeint. Wie man den Kaiser anredet mit „*Clementia tua*“, wie Augustin zum christlichen Volk, dem er predigt, sagt „*caritas vestra*“, wie es noch vor nicht langer Zeit in der Einleitung zur Predigt hieß »Euer Lieb und Andacht«, so steht hier *servitus nostra*, *servitus mea* für das konkrete »wir Knechte« und »ich, Dein Knecht«. Das Merkwürdigste aber ist der Beginn des Gebetes „*Nobis quoque peccatoribus famulis tuis*“. Es kann kein Zweifel sein, daß es die Liturgen, nicht das Volk der Laien meint. Von den drei Gebeten nach der Wandlung „*Supplices te rogamus*“, dann „*Memento etiam*“ und schließlich „*Nobis quoque peccatoribus famulis tuis*“ gilt das erste vorzüglich der umstehenden Laienschaft: „*Ut quotquot ex hac altaris participatione ... sumpserimus*“, das zweite den Verstorbenen³, das dritte endlich der Priesterschaft. Sie bitten für diese dreigeteilte Kirche um die Früchte des Opfers, und so verschieden die drei Teile benannt sind, so verschieden wird um die Früchte gebetet: der Gemeinde wird *omnis benedictio et gratia*, den Verstorbenen *locus refrigerii, lucis et pacis*, den Liturgen aber, den *peccatoribus famulis*, nur *pars aliqua et societas cum tuis sanctis apostolis et martyribus* erfleht. Es war im Mittelalter Gebrauch der Bischöfe und Priester, ihre Unterschrift so zu leisten: *N. N. peccator*. Vielleicht hat das Gebet „*Nobis quoque peccatoribus*“ dazu mitgewirkt. Die Übersetzung dieses Anfanges aber heißt nicht: »Auch uns Sündern, Deinen Knechten«, sondern »Auch uns, Deinen fündigen Knechten«. Denn *peccator famulus* ist Substantiv mit Attribut, vergleichbar der Zusammenstellung *victor exercitus*, »siegreiches Heer«; das Missale selbst – ein *testis fidelis* – hat bis heute kein Komma zwischen *peccatoribus* und *famulis*.

Der Gegensatz zwischen dem heiligen Gottesvolk und den unwürdigen Knechten, die für das Volk die Liturgie vollziehen, durchzieht den ganzen Kanon. Er wirkt sogar auf die Beziehung ein, in welche die beiden konstituierenden Teile zur Kirche der Heiligen im Himmel gesetzt werden. Die Umstehenden sind es, die schon »in Gemeinschaft sich befinden mit den Heiligen und ihr Andenken verehren« (*Communicantes et memoriam venerantes*), die Liturgen aber bitten

³ Auch dies kann nur im Vorübergehen gefragt werden: Warum zweifelt man, daß die Worte »*qui nos praecesserunt cum signo fidei*«, die den Verstorbenen gelten, zu übersetzen sind: »die uns vorangegangen sind, bezeichnet mit dem Siegel des Glaubens«? Fast immer liest man: »die uns vorangegangen sind mit dem Zeichen des Glaubens«, eine Übersetzung, die, wenn nicht unverständlich, dann sicher undeutlich und kraftlos ist. *Signum* heißt wirklich Siegel, *sigillum* ist ein später gebildetes *Deminutiv* dazu. Über die Bedeutung des *signum* = σφραγίς hat nach F. J. Dölger (*Sphragis*, Paderborn 1911) K. Prümmer S. J. (*Der christl. Glaube und die altheidnische Welt II*, Leipzig 1935, Hegner, S. 401 ff.) hinreichend Aufklärung gegeben.

erst für sich »in der Hoffnung auf die Barmherzigkeit Gottes um Anteil an der Gemeinschaft mit den Heiligen«. Damit klärt sich wohl auch die scheinbare Dublette: nicht eine mühselige Wiederholung ist der zweifache Heiligenkatalog, sondern wiederum wird die Zerteilung der Opfergemeinde betont: in das heilige Volk und die demütige Dienerschaft der Liturgen.

Auch das ist kein Ruhm unserer lateinischen Kenntnisse, daß wohl in allen deutschen Übersetzungen des Kanons als Wiedergabe der Worte „Per quem haec omnia semper bona creas“ zu lesen steht: »Durch den Du alle diese Güter immer schaffst«, während die Worte zweifellos besagen: »Durch den Du alles dieses immer gut schaffst«. Den Unterschied darf man nicht übersehen. Es sind die Opfergaben von Brot und Wein gemeint, die, wie hier abschließend noch einmal gesagt ist, »als gute geschaffen sind«, dann aber durch die Konsekration »geheiligt, lebendig gemacht, gesegnet« und so endlich den Opfernden »wiedergeschenkt« werden (*praestas nobis*). So aufgefaßt, weisen die Worte „haec omnia semper bona creas“ auch zurück auf die Stellen, in denen schon vor der Konsekration Brot und Wein als Opfergaben erscheinen. Brot und Wein, als eigentliche Nahrung des Menschen – nur sie sind für Homer »Speise«, alles andere nennt er Zukost –, vertreten den Menschen selbst, sind das Symbol seiner Hingabe, seiner *devotio*. Viermal wird das im Canon gesagt, bevor die Gaben gewandelt werden.

Aber sie sind Opfer in Verbindung mit der λογική θυσία des Lobes, die in der Präfation geschieht. Die Sekret des Pfingstmontags sagt das unmißverständlich aus: *Propitius, Domine, quaesumus, haec dona sanctifica: / et hostiae spiritalis oblatione suscepta, / nosmetipsos tibi perface munus aeternum*. Die Gaben von Brot und Wein in Verbindung mit dem geistigen Opfer des Lobes Gottes sinnbilden die Hingabe des in der Liturgie vereinten Volkes. Das geistige Opfer, nämlich die Präfation, die feierliche Dankagung für Gottes Herrlichkeit, Größe und Heilstaten, folgt ja unmittelbar der Sekret.

Das führt zu einer Erklärung des Satzes „qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis“ im zweiten Kanongebet „Memento“. Soeben wird darauf aufmerksam gemacht (Th. Michels O.S.B. in der „Catholica“ 1937, S. 81 ff.), daß die Auslegung des Canon Missae nicht vergessen dürfe, neben der einfach sprachlichen Deutung auch diejenige aus der konkreten Situation der Entstehungszeit der einzelnen Gebete zu versuchen, daß vor allem der Kampf gegen die Häresie manches hinzugefügt hat. Bei dem Gebet „Memento“ darf man noch weiter denken. Es ist aus dem Kampf gegen das noch herrschende Heidentum zu deuten⁴. Tertullian betont in seiner Schrift »Über das Gebet« (c. 27–28) in für uns fast mißverständlichen Worten, es gebe kein anderes christliches Opfer als das Gebet. »Das ist nämlich das geistige Opfer, das die alten Opfer zu-nichte macht. Was soll mir die Menge eurer Opfer?... Wer hat das von

⁴ Das soll nicht heißen, das Memento vivorum in seiner jetzigen Gestalt sei damals schon in den Canon eingefügt worden.

euren Händen verlangt?' Was also Gott verlangt, lehrt das Evangelium. Es sagt: „Es kommt die Stunde, da die wahren Anbeter den Vater im Geiste und in der Wahrheit anbeten werden...“ ... Wir sind die wahren Anbeter und wahren Priester, die im Geiste anbetend im Geiste das Gebet opfern als das Opfer, welches eigentlich Gottes und Gott annehmbar ist, das er also auch verlangt, das er für sich bestimmt hat. Dieses müssen wir, aus ganzem Herzen geweiht, durch Glauben gemästet, durch Wahrheit besorgt, durch Unschuld unverfehrt, durch Keuschheit rein, durch Liebe bekränzt, mit dem festlichen Aufzug guter Werke unter Pfalmen- und Hymnengesang zum Altare Gottes geleiten. Es wird alles für uns von Gott erlangen« (Tertullian, *De oratione* c. 28). Die Worte gedenken aller Erfordernisse eines geeigneten Opfertieres im heidnischen Ritus. Es muß unverfehrt, rein, gemästet, von den Befugten besorgt und schließlich bekränzt sein. Unter feierlichem Gesang und mit festlichem Aufzug muß es zum Altar geleitet werden. Indes in jeder dieser Hinsichten wird das blutige Opfer übertroffen durch das geistige Opfer des christlichen Gebetes. Es soll keineswegs behauptet sein, Tertullian habe das eucharistische Opfer im Sinne unserer dogmatischen Lehre nicht gekannt, worüber an dieser Stelle nicht weiter disputiert werden kann. Aber die Gleichsetzung von Gebet und Opfer kann nicht bestritten werden. Um so weniger, als auch Cyprian in dem bekannten Kapitel 31 seiner Schrift „*De oratione*“ mit den Worten beginnt: „Quando autem stamus ad orationem“ und fortfährt: „ideo et sacerdos ante orationem praefatione praemissa parat fratrum animos dicendo: sursum corda“ etc., also zweimal durch das Wort *oratio* offenbar das eucharistische Gebet, das Meßopfer, bezeichnet. Die Feier der Eucharistie ist für Tertullian und ebenso für Cyprian, von der Opfergemeinde aus betrachtet, wesentlich Gebet, geistiges Opfer, Opfer von Gotteslob. Das letztere liegt in dem Wort *oratio* selbst. Denn Gebet als Bitte heißt zunächst *prex* und *preces*, *oratio* aber ist das feierliche formulierte Gebet, darum geeignet, geradezu das Wort *εὐχαριστία* wiederzugeben (vgl. Tert., *Adv. Marc.* IV, 9).

Εὐχαριστία aber ist nichts anderes als ein Synonym für die *θυσία αἰνέσεως* im Psalm 115, V. 8 der Septuaginta, dies hinwieder heißt lateinisch *sacrificium laudis* oder wie im Psalm 115 der Vulgata: *hostia laudis*. (Auf das Gebet „Memento“ hat ja der Psalm 115 den stärksten Einfluß gehabt; aus ihm stammt nicht nur das *sacrificium laudis*, sondern auch der Ausdruck *reddunt vota*, so sehr andererseits das ganze Gebet römischen Charakter trägt, wie sogleich noch hervorzuheben ist.) Im Sinne der alten Christen also sind die Ausdrücke: *offerunt sacrificium laudis*, *offerunt orationem*, *offerunt eucharistiam*, *offerunt spiritalem hostiam*, ziemlich gleichwertig. Gedacht wird hierbei, wie die oben angeführten Stellen aus Tertullian und Cyprian zeigen, an das Gebet der Opfergemeinde, vornehmlich an das Hochgebet der Präfation. Auf sie weist also rückschauend der Satz hin: *qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis*.

Unsere Übersetzungen lassen das nicht erkennen. Sie lassen überhaupt kaum ahnen, warum gerade an dieser Stelle ein *sacrificium laudis* erwähnt wird, wenn

sie es durch »Lobopfer« wiedergeben. Es ist nicht nur ein Opfer zum Zwecke des Lobes gemeint, sondern vor allem ein Opfer, das in Gotteslob besteht, die *θυσία αἰνέσεως*, wie die Chrysostomusliturgie im Anschluß an Psalm 115 sagt, die *hostia spiritalis*, die sich mit der Darbringung der Gaben verbunden hat.

Ähnlich wie Tertullians Kapitel über das geistige Opfer ist auch das Gebet „Memento“, das von dem *sacrificium laudis* spricht, durchzogen von dem Gegensatz zwischen heidnischem und christlichem Opfer. »Caute vota reddunto – Sorgsam sollen die Bürger ihre Gelübde erfüllen« – schlägt Cicero (*De legibus* 2, 9) als Gesetz vor. Das ist demnach eigentliche sakrale Redeweise, was Servius, der alte Vergilkommentator, bestätigt, wenn er zu dem vergilischen Ausdruck „*fumantia reddimus exta*“ (*Georgica* 2, 194) bemerkt: *sacerdotum usus verbo; reddi enim dicebantur exta, cum probata et elixa arae superponebantur* – Die Eingeweide gehören der Gottheit. Man legt sie, nachdem sie als gesund anerkannt und dann gesotten sind, auf den Altar. Das nennt man dann *reddere exta*. Daher der Ausdruck des Kanons (und auch der Vulgata in Psalm 115): *tibique reddunt vota sua*. – Cicero (*De inventione* 2, 56) gibt die Definition: *Incolumitas est salutis tuta atque integra conservatio*. So nahe also gehören die beiden Wörter zusammen: *incolumitas* ist die gesteigerte und gesicherte *salus*, das gesicherte Leben⁵. Das erläutert weiter der Satz aus den Akten der Arvalbrüder, die von der Sicherheit des Kaisers das Wohl des ganzen Staates abhängig machen: *ex cuius incolumitate omnium salus constat*. *Salus*, als Gottheit vorgestellt, verbindet sich auch gern mit der *Spes*; in schriftlich erscheint einmal eine Priesterin der *Spes* und der *Salus* der Kaiser. Diese drei so nahe verwandten Begriffe der römischen Opfersprache faßt das Kanongebet in das knappe Gefüge zusammen: *pro spe salutis et incolumitatis suae*. Aber was der Heide sich als göttliche Mächte denkt, ist hier an seine rechte Stelle gerückt, von Gott abhängig gemacht als sein Geschenk, als von ihm zu erflehen. – Jedoch bleibt im Kanon der Sinn der Worte, die diesseitiges Heil bezeichnen. Das zeigt die Sekret zur Oration für die Lebenden (Nr. 34 unter den *Orationes ad diversa* im Missale), die überschrieben ist *Pro salute vivorum*, während der Text von der *incolumitas* redet: *Propitiare, Domine, supplicationibus nostris: et has oblationes fidelium tuorum, quas tibi pro incolumitate eorum offerimus, benignus assume: et ut nullus sit irritum votum, nullius vacua postulatio, praesta quaesumus, ut quod fideliter petimus, efficaciter consequamur*. Alle Wünsche der Opfernden, mögen sie sich auch auf durchaus Zeitliches beziehen, werden Gott empfohlen. Diese Sekret kann als authentische Interpretin der *Commemoratio pro vivis* des Kanons gelten. Diesseitiges Heil ist nicht zu gering, daß man es (neben und nach der *redemptio animarum*) im Canon Missae erflehe. Zudem kehren diese Bitten ja sogleich in dem Gebet „*Hanc igitur*“ wieder. – Indes das vorchristliche *vota reddere* und die ebenso vor=

⁵ Man kann die Bedeutung des Wortes *incolumitas* auch sehr schön in den »Konfessionen« des hl. Augustin (I, c. 20) kennen lernen.

christliche Bitte um *salus* und *incolumitas* sind verwandelt und überhöht im christlichen Opfer: es ist nicht mehr ein Opfer sichtbarer Gaben als solcher, sondern ein geistliches Opfer, ein *sacrificium laudis*, und eben durch dieses »erfüllen die Christen ihre Gelübde«. Sie tun es nicht allein für diesseitiges Heil, sondern vorher und vor allem »für die Erlösung ihrer Seelen«. Schließlich sind es nicht Scheingötter, denen sie opfern, sondern sie opfern *aeterno Deo, vivo et vero*, was das Ausschlaggebende ist. Darum stehen diese Worte am Schluß in stärkster Emphase. *Vota reddere, spes salutis et incolumitatis, fides cognita, devotio, sacrificium*, alles das sind altgeheiligte oder geradezu sakrale Worte des Heidentums, die das Gebet „Memento“ zusammenbringt. Nur ein Wort ist ganz neu für das sakrale Latein, das Wort *offerre*. Kein Heide hat es im Sinne von »opfern« gebraucht, sondern es ist in diesem Sinne christliche Neuprägung, für uns zum ersten Mal bei Tertullian auftauchend. Dieses im Ursprung christliche Wort ist das Siegel darauf, daß auch die andern verwandelt sind, aus heidnischen in christliche Worte, darum starker Ausdruck der Abkehr vom Heidentum, dem diese Sprache entrissen wurde, um dem wahren Gott geweiht zu werden.

Auch die Übersetzung kann von dem, was wir angedeutet haben, etwas zum Ausdruck bringen. Das Memento=Gebet mag hier in einer vollständigen Übersetzung stehen, wie sie im Deutschen etwa lauten könnte:

«Gedenke, Herr, Deiner Diener und Dienerinnen N. und N. ... und aller Umstehenden, deren Glaube Dir bewährt und deren Hingabe Dir bekannt ist: für sie opfern wir, und (vel!) sie selbst bringen Dir dar dieses Opfer ihres Lobgelanges, für sich und alle Ihrigen, für die Erlösung ihrer Seelen sowie für ihre Wohlfahrt und Sicherheit. Und so erfüllen sie Dir ihre Gelübde, Dir, dem ewigen Gott, dem lebendigen und wahren.»

Alles, was Menschen opfern, sei es durch das Symbol der Gaben von Brot und Wein, sei es durch das *sacrificium laudis* in der Präfation, ist nur ein Schatten des Opfers Christi. Das spricht das letzte Gebet der eigentlichen Opferfeier, dessen Worte: *per quem haec omnia semper bona creas*, uns oben schon beschäftigt haben, in seiner Schlußdoxologie mit höchster Feierlichkeit aus: *per ipsum et cum ipso et in ipso est tibi Deo Patri omnipotenti in unitate Spiritus sancti omnis honor et gloria*.

Umfchau

War Petrus in Rom?¹

Daß die Überlieferung seit dem zweiten oder dritten Jahrhundert diese Frage be-

jaht, wird allgemein zugegeben². Diese Tatfrage ist schon an sich zweifellos von Wert; denn die Frage, ob Petrus, der an-

wiederum K. Heussi, *War Petrus wirklich römischer Märtyrer?* *Christl. Welt* 51 (1937) 161-171; auch als Sonderdr. erschienen bei L. Klotz, Gotha 1937.

² Vgl. L. Kösters, *Die Kirche unseres Glaubens*² (1935) 118 f.

¹ Karl Heussi, *War Petrus in Rom?* (80 S.). Gotha 1936, L. Klotz, M 2.-. Gegen ihn: Hans Lietzmann, *Petrus römischer Märtyrer: Sitzungsber. d. Preuß. Akad. d. Wissensch.* 1936, Nr. 29; wozu