

Enthielt die alte römische Liturgie eine Epiklese?

Zu dem Briefe des Papstes Gelasius an den Bischof Elpidius von Volterra.

Von Dr. Joh. Brinktrine.

In dem fragmentarisch erhaltenen Briefe des Papstes Gelasius (492–496) an den Bischof Elpidius von Volterra findet sich eine vielerörterte Stelle, die auch in das alte *ius canonicum* übergegangen ist (C. I qu. 1 c. 92): „Sacrosancta religio, quae catholicam tenet disciplinam, tantam sibi reverentiam vindicat, ut ad eam quilibet nisi pura conscientia non audeat pervenire. Nam quomodo ad divini mysterii consecrationem caelestis spiritus invocatus adveniet, si sacerdos, et qui eum adesse deprecatur, criminosis plenus actionibus reprobetur?“¹⁾ „Die hochheilige Liturgie²⁾ verlangt, wenn anders sie nach katholischem Brauche vollzogen werden soll, so große Ehrfurcht, daß sie nur der zu feiern wagen darf, welcher ein reines Gewissen hat. Denn wie kann der himmlische Geist, der angerufen wird, kommen, um das göttliche Mysterium zu konsekrieren, wenn der Priester, und wer sonst seine Ankunft erfleht, voll von verbrecherischen Handlungen erfunden wird?“³⁾ Aus dieser Stelle scheint mit Gewißheit hervorzugehen, daß die alte römische Liturgie eine Epiklese enthielt und daß der Papst diesem Gebete und nicht den Einsetzungsworten die Wandlungskraft zuschrieb.

Aber noch nach zwei anderen Seiten bietet die Stelle Schwierigkeiten: Gelasius scheint die Verwandlung der Elemente von der

1) A. Thiel, *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae* 1486: Fragmentum 7.

2) So ist das Wort „religio“ an dieser Stelle zu übersetzen, nicht mit „Religion.“ Aus dem Zusammenhange ergibt sich, daß religio hier die Bedeutung von „Kultus, öffentliche Gottesverehrung, Liturgie“ hat. Bereits im klassischen Latein kommt das Wort in dieser Bedeutung vor; vgl. A. Forcellini, *Totius latinitatis lexicon* III 627 (Schneeberg 1833) und K. E. Georges, *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch* II 2052 (Leipzig 1880).

3) Möglich wäre an sich auch die Übersetzung: „Denn wie kann der himmlische Geist, der angerufen wird, um das göttliche Mysterium zu konsekrieren, kommen, wenn . . .“ Allein die Wortfolge: „quomodo ad divini mysterii consecrationem caelestis spiritus invocatus adveniet“ scheint für die erste Übersetzung zu sprechen. Man würde im anderen Falle erwarten: „quomodo caelestis spiritus ad divini mysterii consecrationem invocatus adveniet.“ Sachlich läuft die eine wie die andere Übersetzung auf dasselbe hinaus. Wir können also die Differenz auf sich beruhen lassen.

Würdigkeit des zelebrierenden Priesters abhängig zu machen;¹⁾ er scheint ferner anzunehmen, daß außer dem Priester auch Laien oder wenigstens dem Priester untergeordneten hierarchischen Personen die Konsekrationsgewalt zukommt; denn er sagt nicht: sacerdos, qui eum adesse deprecatur, sondern: sacerdos et qui eum adesse deprecatur.²⁾

Es scheinen also in unserer Stelle nicht weniger als drei theologische Irrtümer enthalten zu sein: die Lehre, daß die Wandlung durch die Epiklese bewirkt wird, daß sie von der Würdigkeit des Zelebranten abhängt und daß außer dem Priester auch andere untergeordnete Personen konsekrieren können.

Jeder dieser drei Irrtümer ist für Gelasius sehr auffallend. Was den ersten betrifft, so legt die ihm voraufgehende lateinische Tradition die Wandlungskraft deutlich den Worten Christi bei.³⁾ Ferner war die Frage, ob die Wirksamkeit eines Sakramentes von der Würdigkeit des Ausspenders abhängt, in bezug auf die Taufe schon von Papst Stephanus zwei Jahrhunderte vorher verneint worden. Geradezu unerhört aber wäre die Annahme, der Papst schreibe auch Nichtpriestern die Konsekrationsgewalt zu.

Um wenigstens der ersten dieser drei Schwierigkeiten zu entgehen, hat man gesagt, eine Wahrheit könne theologisch gefordert sein, ohne daß sie liturgisch zum Ausdruck gebracht werden müsse. So spreche in unserer Stelle Gelasius nur den Gedanken aus, daß der Hl. Geist die Konsekration vollziehe, es sei nicht nötig anzunehmen, daß er auf ein Gebet anspiele, in dem der Hl. Geist wirklich angerufen werde. Somit lasse sich die Existenz einer Epiklese in der römischen Liturgie aus Gelasius nicht erweisen.⁴⁾

¹⁾ Interessant ist, wie der hl. Thomas von Aquin diese Stelle, die er dem Papste Gregor dem Großen zuschreibt, interpretiert. Er führt sie als Einwand dagegen an, daß ein schlechter Priester gültig konsekrieren könne, und widerlegt sie folgendermaßen: . . . dicendum, quod sicut eadem actio, in quantum fit ex prava intentione ministri, potest esse mala, bona autem, in quantum fit ex bona intentione Domini, ita benedictio sacerdotis peccatoris, in quantum ab ipso indigne fit, est maledictione digna, et quasi infamia, sive blasphemia, et non oratio reputatur, in quantum autem profertur ex persona Christi, est sancta et efficax ad sanctificandum (S. theol. III qu. 82 a. 5 ad 3).

²⁾ Um dieser letzten Schwierigkeit zu entgehen, haben manche das „et“ vor „qui eum adesse deprecatur“ getilgt, z. B. Schanz, Der Konsekrationsmoment in der heiligen Messe im „Katholik“ III. Folge XIV. Band [1896] 132 und M. de la Taille, *Mysterium fidei, de augustissimo corporis et sanguinis Christi sacrificio atque sacramento elucidationes* L (Paris 1921) 283, Anm. 2.

³⁾ Ambrosius, De myst. 9; De bened. patr. 9, 38; Enarr. in ps. 38, 25; Ps. - Ambrosius (De sacramentis), 4, 4, 14; Augustinus, Sermo 227.

⁴⁾ Louis Saltet, Les sources de l'Ερασιστης de Théodoret (Revue d'histoire ecclésiastique VI [1905] 289-303, 513-536, 741-754) und Franc. Varaine, L'épiclese eucharistique (Brignais 1910) 121 ff. Vgl. auch P. Kunibert Mohlberg O. S. B., Katholik, Jahrg. 1913, S. 69.

Diese Interpretation der Stelle ist jedoch darum nicht haltbar, weil der Papst ausdrücklich sagt, daß der Hl. Geist „angerufen werde“ und daß der Priester und außer ihm andere „seine Ankunft erleben“; er spielt also sicher auf ein liturgisches Gebet an.

Für die Erklärung unserer Stelle kommt alles darauf an, wie man den Ausdruck „ad divini mysterii consecrationem“ auffaßt. Versteht man unter consecratio die Verwandlung des Brotes und Weines in den Leib und das Blut Christi, so kommt man an den drei oben genannten Folgerungen nicht vorbei. Allein es ist mehr als fraglich, ob consecratio hier die Bedeutung von Konsekration im heutigen Sinne, also von Verwandlung, hat.

Es liegt nahe, die berühmte Stelle im Briefe des Papstes Gregor des Großen an den Bischof Johannes von Syrakus zur Interpretation heranzuziehen: „Orationem vero dominicam idcirco mox post precem dicimus, quia mos apostolorum fuit, ut ad ipsam solummodo orationem oblationis hostiam consecrarent; et valde mihi inconveniens visum est, ut precem, quam scholasticus composuerat, super oblationem diceremus, et ipsam traditionem, quam redemptor noster composuit, super eius corpus et sanguinem non diceremus.“¹⁾ „Das Gebet des Herrn aber sprechen wir aus dem Grunde sofort nach dem Kanon,²⁾ weil es Sitte der Apostel war, daß sie nur mit ihm³⁾ die Opfergabe konsekrierten,⁴⁾ und weil es ganz unpassend schien, ein Gebet, das ein Gelehrter verfaßt hatte, über das Opfer zu sprechen, dagegen das Gebet der Überlieferung selbst, welches unser Erlöser verfaßt hat, über

1) Migne P. L. 77,956.

2) *prex* hat hier die Bedeutung „Kanon.“ Man warf dem Papste vor, er habe angeordnet: *orationem dominicam mox post canonem dici*. Hierauf folgt unser Text: *Orationem vero etc.*

3) *ad* wird mitunter instrumental gebraucht. Siehe Thesaurus linguae Latinae I 551.

4) Möglich wäre auch die Übersetzung: „weil es Sitte der Apostel war, daß sie nur mit dem Opferungsgebete das Opfer konsekrierten“, ja diese Übersetzung, die Probst, Die abendländische Messe vom fünften bis zum achten Jahrhundert (1896) 185, und de la Taille, Mysterium fidei 376, Anm. 2, vorziehen und die wir selbst in „Theologie und Glaube“ IX [1917] 152 (Das Vaterunser als Konsekrationengebete) und XIII [1921] 278 (Das Vaterunser in den Meßliturgien) gegeben haben, scheint die richtige zu sein, da sich in der andern die Tautologie „oblationis hostiam“ ergibt. Dieser Einwand schwindet jedoch, wenn wir bedenken, daß auf der einen Seite bei Gregor die Verbindung *oratio oblationis* zu fehlen scheint, während auf der andern sich die Tautologie *oblationis hostia* wirklich bei ihm findet: Dial. 4, 57 (Migne, P. L. 77, 425) und Sacram. Gregor. (Migne P. L. 78, 116). Vgl. de la Taille a. a. O. Die oben gegebene Übersetzung verdient daher den Vorzug.

seinen Leib und sein Blut zu verschweigen.“ An anderer Stelle¹⁾ haben wir gezeigt, daß consecrare unmöglich mit „verwandeln“ gleichbedeutend sein kann, daß vielmehr hierbei an eine Segnung und Heiligung des bereits in den Leib und das Blut Christi verwandelten Brotes und Weines²⁾ zu denken ist.

Dieser Gedanke einer Segnung der verwandelten Opfergaben tritt uns in manchen Gebeten entgegen, die bei der Vermischung des hl. Blutes mit einer Partikel der hl. Hostie gesprochen werden.

So betet der Priester noch heute in der römischen Messe, wenn er diesen Ritus vornimmt: *Haec commixtio, et consecratio Corporis et Sanguinis Domini nostri Jesu Christi fiat accipientibus nobis in vitam aeternam.*

In der griechischen Liturgie des hl. Jakobus lautet das entsprechende Gebet: Sie sind vereinigt, geheiligt und vollendet (die hl. Gaben) im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes;³⁾ in der Liturgie der Nestorianer nach der englischen

¹⁾ Das Vaterunser als Konsekrationsgebet in „Theologie und Glaube“ IX [1917] 152 ff. Neuestens greift auf die Erklärung Probsts, der unter oratio oblationis den Kanon versteht und consecrare im Sinne von verwandeln faßt, mein verehrter Lehrer P. de la Taille a. a. O. zurück. Er zieht, wie schon oben bemerkt wurde, oblationis zu orationem und gibt dann folgende Interpretation: „satiüs demenda fuit oratio quaedam, a viro nescio quo scholastico concinnata contextaque actioni (ita quidem, ut iam exsularet oratio dominica a serie precum super dominicum corpus prolatarum); et continuanda potius statim fuit canonici oratio dominica. Si quid enim inter canonem et communionem ponatur, absurdum est ut praeferantur verba viri privati verbis orationis a Domino traditae. Sic disputat Gregorius. Unde concludendum est, secundum ipsum, apostolos, solo usos canone, non intertexuisse orationem dominicam mediam inter consecrationem et distributionem eucharistiae.“ Gegen diese Erklärung der Stelle scheint mir folgendes zu sprechen. Zunächst ist niemals die Meinung vertreten worden, daß es außer dem Kanon noch andere Wandlungsgebete gebe; warum betont also der Papst so scharf, daß die Apostel nur bei dem Kanon (= durch den Kanon) konsekrierten? Es ist zwecklos, gegen eine Meinung aufzutreten, die niemals Anhänger hatte. Ferner wäre in diesem Falle die Begründung, die der Papst für seine Reform gibt, eine mangelhafte. Es klafft ein Gegensatz zwischen dem Brauch der Apostel, die nur mit dem Kanon (ohne das Vaterunser) konsekrierten und der Anordnung Gregors, die dem Kanon das Vaterunser anfügt. Der Papst würde also nicht so sehr einen Grund für, als vielmehr einen Grund gegen seine Reform anführen, indem er von der apostolischen Tradition abweicht. Nach unserer Erklärung herrscht dagegen völlige Übereinstimmung zwischen dem apostolischen Brauch und der Reform Gregors. P. de la Taille gibt übrigens ausdrücklich zu, daß, falls man oblationis zu hostiam zieht, keine andere Erklärung möglich ist als die, daß die Apostel nur beim Vaterunser „konsekrierten.“ Auch O. Casel O. S. B., Jahrbuch für Liturgiewissenschaft I. Band (Münster 1921) S. 186 pflichtet unter Ablehnung der unsrigen der Ansicht Probsts bei.

²⁾ Vgl. *super eius corpus et sanguinem non diceremus.*

³⁾ F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western* I 62.

Übersetzung bei Brightman: These glorious and holy and lifegiving and divine mysteries have been set apart and consecrated and perfected and fulfilled and united and commingled and attached and sealed one to the other in the adorable and glorious name of the glorious Trinity the Father and the Son and the Holy Ghost.¹⁾

Hierhin gehören auch so manche post pridie - Gebete²⁾ der altspanischen Liturgie. Als Beispiele seien angeführt:

Dominica prima Adventus Domini: Domine Jesu Christe hanc hostiam vivam illustratione adventus sanctifica.³⁾

In quarto Dominico post Octavas Epiphanie: . . . Sed tu Domine hic ista que a nobis sunt percipienda sanctifica.⁴⁾

In festo Sancte Marie Magdalene: . . . hoc tibi oblatum a nobis sacrificium suscipe: et tue benedictionis perlustra sanctificatione. . . .⁵⁾

Missa votiva singularis: . . . precamur . . . , ut hic panis: quem lignum crucis coxit: et hic sanguis: quem torcular passionis expressit: benedictionem tue divinitatis accipiant.⁶⁾

In dieselbe Richtung weisen jene Gebete der orientalischen Liturgien, in denen für die verwandelten Gaben gebetet wird, so in der Liturgie der Apostolischen Konstitutionen,⁷⁾ in der Jakobusliturgie⁸⁾ und in der Chrysostomusliturgie.⁹⁾ Es sei hier nur die kurze Bitte angeführt, die in den Apostolischen Konstitutionen der Diakon¹⁰⁾ für die konsekrierten Gaben spricht: Lasset uns für die dem Herrn und Gott dargebrachte Gabe bitten, daß der gütige Gott sie durch Vermittlung seines Christus auf seinen himmlischen Altar aufnehme zu einem lieblichen Wohlgeruche.

1) A. a. O. 292.

2) Das post pridie - Gebet entspricht ebenso wie das altgallikanische post secreta (post mysterium) - Gebet in etwa unsern Kanongebeten *Supra quae* und *Supplices te rogamus* sowie den orientalischen Epiklesen.

3) Migne P. L. 85, 117.

4) Eb. 262 f.

5) Eb. 791.

6) Férotin, *Le Liber Ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle* (Monumenta Ecclesiae liturgica V) 317 f. Dieses Gebet findet sich auch im *Missale Mixtum* (Migne P. L. 85). Für *sanguis* steht hier *calix*.

7) Brightman a. a. O. 23.

8) Eb. 58 f.

9) Eb. 390 f.

10) Auch in der Jakobus- und Chrysostomusliturgie spricht der Diakon dieses Gebet.

Sollte nun in dem Gelasianischen Brieffragmente „consecratio“ nicht die spezielle Bedeutung von „Verwandlung“, sondern die von „Segnung“, „Heiligung“ im allgemeinen haben? Mit einem Male schwinden dann zunächst die beiden ersten oben vorgebrachten Schwierigkeiten: die Schwierigkeit, als schreibe Gelasius der Anrufung des Hl. Geistes, der Epiklese, die Wandlungskraft zu, und die Schwierigkeit, als mache er den gültigen Vollzug der Eucharistie von der Würdigkeit des Priesters abhängig. Der Papst will dann nur sagen: Gott wird die Bitte eines unwürdigen Priesters, der Hl. Geist möge auf die verwandelten Opfertgaben herabsteigen und sie heiligen, nicht erhören. Es wäre demnach nicht die Rede von einer Bitte um die Verwandlung des Brotes und Weines in den Leib und das Blut Christi, sondern von einer Bitte um Heiligung der bereits konsekrierten Opfertgaben oder, wie wir heute sagen würden, von einer Bitte um Annahme des Opfers.

Nicht wenige *post pridie* - Gebete der altspanischen Liturgie sprechen nämlich deutlich den Gedanken aus, daß das Opfer geheiligt wird durch die Annahme von seiten Gottes:

In Sancti Johannis Apostoli et Evangeliste: . . . tu (Christe) nos placabiles efficit tibi, ut tam oblationes quam oblatores ita respiciendo sanctifices.¹⁾

Feria III. Pasche: . . . offerimus tibi . . . corpus et sanguinem filii tui, quod ipse placatus benedicendum assumens.²⁾

Wie nahe der Gedanke der Annahme des Opfers und der einer Segnung desselben zusammenhängen und wie beide Gedanken ineinanderfließen, sieht man auch aus dem Gebete, das in der Jakobusliturgie zum großen Eingang gesprochen wird: Gott, unser Gott . . . segne selbst diese Opfertgabe und nimm sie auf deinen überhimmlischen Altar.³⁾

Auch die dritte Schwierigkeit, als schreibe der Papst außer dem Priester auch den Laien oder wenigstens dem Priester untergeordneten hierarchischen Personen die Konsekrationsgewalt zu, schwindet bei unserer Interpretation der Gelasianischen Stelle. Es läßt sich nämlich erklären, daß Gelasius außer dem Priester noch andere, z. B. den Diakon, um die Heiligung, d. i. die Annahme des Opfers, beten läßt. So betet in den Apostolischen Konstitutionen, in der Jakobus- und in der Chrysostomusliturgie nicht nur der Priester, sondern auch der Diakon um Annahme der konsekrierten Opfer-

¹⁾ Migne P. L. 85, 205.

²⁾ Eb. 497.

³⁾ Brightman a. a. O. 41. Fast dasselbe Gebet findet sich in der Prothesis der Basilius- und Chrysostomusliturgie. (Brightman a. a. O. 309 und 360f.).

gaben.¹⁾ Die Stelle scheint also gar nicht anders als in dem oben dargelegten Sinne erklärt werden zu können: Der Hl. Geist wird herabgerufen, nicht um die Opfergaben in den Leib und das Blut Christi zu verwandeln, sondern um die bereits verwandelten Gaben zu „heiligen,“ d. h. um das Opfer zu einem Gott wohlgefälligen zu machen, soweit die menschlichen Darbringer in Frage kommen.²⁾ Gelasius bezeugt somit für die damalige römische Liturgie eine Anrufung des Hl. Geistes, eine Epiklese, aber nicht eine Epiklese im strikten Sinne mit der Bitte um die Transsubstantiation, sondern eine noch auf der ältesten Stufe der Entwicklung stehende Epiklese im weiteren Sinne mit der Bitte um die „Heiligung“ der verwandelten Gaben. In den

1) Siehe oben S. 25 Anmerkung 10.

2) Einen ähnlichen Gedanken wie Gelasius spricht auch Hieronymus, In Sophon. 3 aus: „Sacerdotes quoque, qui eucharistiam serviunt et sanguinem domini populis eius dividunt, impie agunt in legem Christi, putantes εὐχαριστίαν imprecantis facere verba, non vitam, et necessariam esse tantum solemnem orationem et non sacerdotum merita.“ (Migne P. L. 25, 1375). „Auch die Priester, welche die Eucharistie bedienen und das Blut des Herrn seinem Volke austheilen, handeln gottlos gegen das Gesetz Christi, wenn sie wähnen, die εὐχαριστία werde bewirkt durch die Worte des betenden Priesters, nicht durch sein Leben, und es sei nur das feierliche Gebet erfordert und nicht die Verdienste der Priester.“

Ebenfalls gehört hierher das Gebet Sanctificationum omnium auctor im Ordo ad ordinandos presbyteros: „Sanctificationum omnium auctor, cuius vera consecratio, cuius plena benedictio est: tu, Domine, super hos famulos tuos, quos presbyterii honore dedicamus, manum tuae benedictionis his infunde: ut . . . purum atque immaculatum ministerii tui donum custodiant; et per obsequium plebis tuae corpus et sanguinem Filii tui immaculata benedictione transforment.“ L. A. Muratori, Liturgia Romana vetus I 514. (Näheres über dieses Gebet siehe in „Theologie und Glaube“ VIII [1916] 313).

Weit entfernt, dogmatische Schwierigkeiten zu bieten, enthält also das Brieffragment des Gelasius den dogmatisch durchaus korrekten und aszetisch wertvollen Gedanken, daß es bei der Darbringung des eucharistischen Opfers, sofern nicht die Opfertätigkeit Christi, sondern die der Kirche und vor allem die des zelebrierenden Priesters in Betracht gezogen wird, auf die Heiligkeit und Sündenlosigkeit der Kirche bzw. des darbringenden Priesters ankommt: Gott wird das Gebet eines lasterhaften Priesters, der Hl. Geist möge herabkommen und das Opfer heiligen (und es dadurch annehmen), nicht erhören; sofern dieser Priester das Opfer darbringt, wird es von Gott verworfen.

Daß bei Gelasius nicht die Opfertätigkeit Christi, sondern die der Kirche bzw. des zelebrierenden Priesters so sehr im Vordergrund steht, kann nicht weiter auffallen. Das ist bei vielen Vätern der Fall. Sieht doch z. B. Irenäus die malachianische Prophezeiung, daß in der messianischen Zeit ein reines Opfer Gott dargebracht werde, nicht etwa, wie wir erwarten würden, darin erfüllt, daß Christus es ist, der opfert, sondern darin, daß die Kirche in Einfalt und Unschuld (Adv. haer.

ältesten Epiklesen wird nämlich, wie wir an anderer Stelle¹⁾ gezeigt zu haben glauben, der Hl. Geist angerufen, um das Opfer zu heiligen, nicht um es zu verwandeln.

Mit diesem Ergebnis stimmt der Aufbau der Liturgie der Taufwasserweihe überein, die offensichtlich dem altrömischen Kanon nachgebildet ist:

Vere dignum et iustum est = Präfation	
Qui discipulis suis iussit, ut credentes baptizarentur in te, } dicens: Ite, docete omnes gentes, baptizantes eos etc. }	= Einsetzungs- worte
Haec nobis praecepta servantibus = Anamnese	
Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus Spiritus } sancti }	= Epiklese

Hieraus ergibt sich, daß zur Zeit, als das Formular für die Taufwasserweihe zusammengestellt wurde, die römische Meßliturgie wirklich eine Anrufung des Hl. Geistes enthielt, die in der heutigen fehlt.

4, 18, 1; vgl. 4, 18, 4), in reiner Gesinnung, im Glauben ohne Trug, in fester Hoffnung, in glühender Liebe (4, 18, 4) opfert. Auch bei Augustinus tritt die Kirche als Darbringerin des eucharistischen Opfers im Vergleich zu Christus auffallend hervor, z. B. De Civit. Dei 10, 20: der Heilige nennt hier die Eucharistie quotidianum Ecclesiae sacrificium, quae cum ipsius capitis corpus sit, seipsam per ipsum discit offerre. Sogar bei dem Aquinaten steht die Darbringung des eucharistischen Opfers durch die Kirche noch so sehr im Vordergrund, daß er auf den Einwand, in der Messe seien Opferpriester und Opfergabe nicht identisch, nicht etwa erwidert, Christus sei im hl. Opfer der offerens principalis, sondern folgende Antwort gibt: . . . dicendum quod per eandem rationem etiam sacerdos gerit imaginem Christi, in cuius persona et virtute verba pronuntiat ad consecrandum, ut ex supra dictis patet (quaest. praec. art. 1 et 3). Et ita quodammodo idem est sacerdos et hostia (S. theol. III qu. 83 a. 1 ad 3).

¹⁾ Zur Entstehung der morgenländischen Epiklese in der „Zeitschrift für katholische Theologie“ XLII (1918) 492 ff. Zu der Frage der Existenz einer Epiklese in der alten römischen Liturgie sind zu vergleichen: Salaville, L'épiclese dans le canon romain de la messe in der „Revue Augustinienne“ XIV [1909] 303, Varaine, L'épiclese eucharistique 110 ff., besonders 121 ff., Cabrol, Dictionnaire d'Archéologie et de Liturgie chrétiennes, Art. „Epiclese.“

