

Zur Liturgie des Ambrosius von Mailand

Kritik an einem Buch von J. Schmitz

Von Klaus Gamber

Unter dem Titel „Gottesdienst im altchristlichen Mailand“ hat Josef Schmitz 1975 in etwas überarbeiteter Form seine drei Jahre zuvor der Theol. Fakultät Bonn vorgelegte Dissertation als Buch herausgebracht.¹ Es trägt den Untertitel: „Eine liturgiegeschichtliche Untersuchung über Initiation und Meßfeier während des Jahres zur Zeit des Bischofs Ambrosius († 397)“, wodurch zugleich die Zweigliedrigkeit der Arbeit aufgezeigt wird. Sie dürfte schon vom Thema her den Liturgiewissenschaftler in besonderem Maße interessieren.

Neben den großen Werken des Mailänders benützt Schmitz für seine Untersuchung als Hauptquellen die beiden kleinen Schriften „De mysteriis“ (= M) und „De sacramentis“ (= S). Dabei wird die immer noch strittige Frage der Autorschaft von S nur in einer einzigen Fußnote S. XXV kurz behandelt. Dies erweckt den Eindruck, daß Schmitz seine Arbeit schon fast fertig gestellt hatte, als ihm meine diesbezüglichen Studien zu Gesicht kamen.² Bis vor einigen Jahren galt nämlich die Autorschaft des Ambrosius weitgehend gesichert, nachdem Forscher wie G. Morin, O. Faller, R. H. Connolly, B. Botte u. a. diese als erwiesen angesehen haben.³ Schmitz glaubte der wissenschaftlichen Exaktheit Genüge geleistet zu haben, wenn er nachträglich in einem eigenen Aufsatz, auf den er dann bei der Drucklegung verweisen konnte, meine Thesen widerlegt hat.⁴

Eine wissenschaftliche Streitfrage, die seit Jahrhunderten die Gemüter der Patristiker bewegt, kann man jedoch nicht so einfach vom Tisch wischen, wie es der Autor hier tut. Warum ist er nicht auch innerhalb seiner Arbeit,

¹ Erschienen in der Reihe: Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums, Band 25, Köln-Bonn 1975.

² 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. Hier werden S. 9 weitere Arbeiten von mir zur Verfasserfrage genannt.

³ G. Morin, Pour l'authenticité du De sacramentis et de l'Explanatio symboli de S. Ambroise: Jahrbuch für Liturgiew. VIII, 1928, 86–106; O. Faller, Ambrosius der Verfasser von De sacramentis: Zeitschrift für kathol. Theologie 64, 1940, 1–14; 81–101; R. H. Connolly, The De sacramentis a work of St. Ambrose, Downside Abbey 1942; B. Botte, Ambroise de Milan: Des sacrements, Des mystères (Sources Chrétiennes 25).

⁴ J. Schmitz, Zum Autor der Schrift „De sacramentis“: Zeitschrift für kathol. Theologie 91, 1969, 59–69.

und zwar an Stellen, bei denen es sich von selbst ergeben mußte, auf die Problematik der Autorschaft eingegangen? Vor allem dann, wenn M und S nicht den gleichen Ritus voraussetzen scheinen oder sonstige sachliche Unterschiede zwischen beiden Schriften bestehen. Auch hier wieder liegt die Antwort nahe: weil er meine Arbeiten zum Thema der Autorschaft bei der Ausarbeitung seiner Dissertation noch nicht gekannt hat.

Es dürfte von Nutzen sein, hier nochmals kurz die wichtigsten Tatsachen, die gegen eine Abfassung von S durch Ambrosius sprechen, unter Verweis auf die entsprechenden Seitenzahlen in meiner Studie „Die Autorschaft von *De sacramentis*“, aufzuzeigen. Zuerst sind jedoch die Argumente zu nennen, die für eine Abfassung von S durch Ambrosius hauptsächlich angeführt werden: so die handschriftliche Überlieferung, die S vom 9. Jahrhundert an dem Ambrosius zuweist (S. 18–26),⁵ weiterhin stilistische Gemeinsamkeiten sowie die Abhängigkeit S von M, wobei man die nicht zu übersehenden liturgischen und sonstigen Unterschiede durch die Hypothese zu erklären versucht, in S liege das gesprochene und in M das literarisch überarbeitete Wort des Ambrosius vor.⁶ Es läßt sich jedoch zeigen, daß S jünger ist als M (S. 29–55).

Die handschriftliche Bezeugung ist ohne Zweifel ein starkes Argument; sie ist jedoch in keiner Weise einheitlich. Die ältesten Handschriften überliefern S nämlich anonym oder unter einem anderen Namen (Augustinus). Erst später hat man S wegen seines gleichen Inhalts an M angefügt, eine Übung, die hinsichtlich anderer Werke des Ambrosius bereits von Cassiodor († 580) bezeugt wird (S. 19). Wegen dieser Verbindung von M und S kam es später durch einen entsprechenden Titel auch zu einer literarischen Zuweisung an Ambrosius.

Gegen ihn als Verfasser sprechen vor allem Überlegungen liturgiegeschichtlicher Art. So entspricht der Ritus in M deutlich dem gallikanisch-oberitalienischen,⁷ der in S dem römischen Brauch. Dies zeigt sich vor allem im Fehlen der Körpersalbung vor der Taufe in M (S. 34–38), während in S wiederum kein Wort von einer Überreichung des weißen Kleides nach der Taufe gesagt wird (S. 44–45). Der in S zitierte Canon-Text ist afrikanisch-römisch und in Mailand nie gebraucht worden (S. 56–65). Wir werden darauf unten besonders einzugehen haben.

Gegen Ambrosius als Autor von S sowie der den Taufkatechesen in einigen Handschriften vorangehenden *Explanatio symboli*⁸ spricht weiterhin die Tatsache, daß hier Schriften benützt werden, die erst nach dem Tod des Ambrosius verfaßt bzw. herausgegeben worden sind, wie die mystagogischen Katechesen des Cyrill durch Bischof Johannes von Jerusalem

⁵ Vgl. O. Faller, Was sagen die Handschriften zur Echtheit der sechs Predigten S. Ambrosii *De sacramentis*?: *Zeitschrift für kathol. Theologie* 53, 1929, 41–65.

⁶ Diese Hypothese hat erstmals F. Probst, *Die Liturgie des 4. Jahrhunderts und ihre Reform*, Münster 1893, 232–239, vertreten.

⁷ Vgl. K. Gamber, *Zur ältesten Liturgie von Mailand*: *Ephem. lit.* 77, 1963, 391–395.

⁸ Vgl. R. H. Connolly, *The Explanatio symboli ad initiandos. A Work of Saint Ambrose* (Texts and Studies, Vol. X. Cambridge 1952).

(S. 94–95)⁹ und der Symbolum-Kommentar des Rufinus von Aquileja (S. 80–86).¹⁰

Für Niceta von Remesiana († um 420) als Autor von S wurden von mir folgende Beobachtungen angeführt: S erweist sich deutlich als ein Teil der nur bruchstückweise erhaltenen „*Instructio ad competentes*“ dieses Bischofs (S. 72–79); S zeigt außerdem den gleichen Stil wie die bekannten Schriften des Niceta (S. 101–106). Auch eine Reihe sachlicher Übereinstimmungen mit diesen, nicht zuletzt in liturgischer Hinsicht, lassen sich feststellen (S. 107–120).

Hinsichtlich der Abhängigkeit S von M ist zu sagen: Niceta ist auch in seinen übrigen Schriften von Ambrosius abhängig (S. 95–98), wie er ähnlich andere Autoren benützt, darunter die Katechesen des Cyrill. Auch Ambrosius hat bekanntlich Vorlagen verwendet.¹¹

Die These von der Autorschaft des Niceta soll jedoch im folgenden unberücksichtigt bleiben. Es werden in der Untersuchung lediglich die Unterschiede zwischen M und S, soweit sie ritueller Art sind, aufgezeigt. Dadurch soll der von Ambrosius in M und in anderen Schriften tatsächlich bezeugte Ritus von Mailand dargelegt werden, und zwar unter Auslassung der immer wieder verwendeten Angaben in S, da hier deutlich der Ritus einer anderen Kirche beschrieben wird. Dabei werden auch einige neue Argumente, die gegen eine Autorschaft von S durch Ambrosius sprechen, über meine diesbezügliche Studie hinaus, vorgebracht werden.

1. Zur altmailändischen Taufliturgie

Schmitz spricht im 1. Teil seiner Arbeit (S. 3 ff.) zuerst von Termin, Zeit und Ort der Taufe und stellt dabei S. 4 (ebenso S. 70) die Behauptung auf, daß das Baptisterium in Mailand nur einmal im Jahr vom Bischof betreten worden sei. Als Beweis führt er eine Stelle in S (4, 1 f.) an. Doch bezieht sich hier „in quo semel in anno summus sacerdos intrare consuevit“ deutlich auf den Hohenpriester des Alten Bundes und das Allerheiligste des Tempels in Jerusalem und nicht, wie Schmitz interpretiert, auf den Bischof und das Baptisterium. Bekanntlich wurde die Taufkapelle mehrmals im Jahr „*processionatim*“ besucht, so außer an „*Pascha annotina*“ während den einzelnen Tagen der Osterwoche,¹² in Rom im Anschluß an die jeweilige Ostervesper, wo nach dem Gregorianum „*ad fontes*“ eine Oration gesprochen wurde.¹³

⁹ Die Frage ist noch strittig; vgl. *Altaner-Stuiber*, Patrologie, Freiburg 1966, 312.

¹⁰ Vgl. *K. Gamber*, Geht die sog. *Explanatio symboli ad initiandos* tatsächlich auf Ambrosius zurück? *Polychordia*. Festschrift Franz Dölger II, Amsterdam 1967, 184–203.

¹¹ Vgl. *O. Hiltbrunner*, Die Schrift „*De officiis ministrorum*“ des hl. Ambrosius und ihr ciceronisches Vorbild: *Gymnasium* 71, 1964, 174–189. Auch Augustinus hat Schriften des Ambrosius benützt; vgl. *P. Rolero*, *La Expositio evangelii secundum Lucan di Ambrogio come fonte della esegesi agostiniana*, Torino 1958.

¹² Für Aquileja haben wir das Zeugnis der dortigen Evangelienliste; vgl. *K. Gamber*, Die älteste abendländische Evangelien-Perikopenliste vermutlich von Bischof Fortunatianus von Aquileja († nach 360): *Münchener Theol. Zeitschrift* 13, 1962, 188–190.

¹³ Vgl. *K. Gamber*, *Sacramentarium Gregorianum I* (Textus patristici et liturgici

Der Brauch, die Taufkapelle „sancta sanctorum“ zu nennen (vgl. Schmitz 85), findet sich nur in M (2,5), nicht jedoch in S. Er begegnet uns auch bei Cyrill von Jerusalem (Cat. Myst. 1, 11). Im gallikanischen Ritus ist „sancta sanctorum“ auch die Bezeichnung für den Altarraum.¹⁴

Ebenso scheint die Behauptung (S. 15 bzw. 70), daß das Mailänder Baptisterium keine Nebenräume besessen habe, nicht genügend bewiesen zu sein. Die Ausgrabungen, die wegen der Bebauung des Geländes nur zum Teil erfolgen konnten, verbieten die Annahme nicht, daß in Mailand, wie anderswo, so in Jerusalem und Rom, der eigentliche Taufraum mit der Piscina von Nebengebäuden umgeben war, die zusammen die „baptisterii basilica“ gebildet haben. In diesen fand ein Teil der Taufzeremonien statt, so z. B. der Ritus der „apertio“.

Skrutinien werden, wie Schmitz S. 67 meint, von Ambrosius nur einmal erwähnt, wobei als Zeugnis die oben bereits genannte Explanatio symboli angeführt wird. Diese in einigen Handschriften mit S verbundene Katechese, die bei der „Traditio symboli“ gehalten wurde, stammt jedoch nach allgemeiner Ansicht vom gleichen Verfasser, auf den auch S zurückgeht.¹⁵ Deshalb muß dieses Argument notwendigerweise für die Taufliturgie von Mailand wegfallen. Doch dürfte die Aussage der alten Mailänder Meßbücher, die durch Zeugnisse aus Aquileja bestätigt wird,¹⁶ wonach am 3., 4. und 5. Sonntag in der Quadragesima Skrutinien stattgefunden haben, Beweis genug sein für den Brauch dieser drei Skrutinientage schon zur Zeit des Ambrosius (vgl. auch Schmitz S. 69).

Die „Traditio symboli“ fand in Mailand, wie Schmitz S. 70 richtig bemerkt, am Sonntag vor Ostern statt. Der von ihm S. 72 f. angeführte Wortlaut des Symbolums beruht jedoch allein auf der (falschen) Voraussetzung, daß die eben erwähnte Explanatio symboli auf Ambrosius zurückgeht. Das darin vorkommende Symbolum ist ganz deutlich das der Kirche von Rom.¹⁷ Den Wortlaut des Symbolums, das in Mailand zur Zeit des Ambrosius üblich war, kennen wir nicht.

Völlig verfehlt dürfte auch die Behauptung von Schmitz sein (S. 73), daß das von Hilarius zitierte Glaubensbekenntnis des arianischen Bischofs Auxentius, des Vorgängers des Ambrosius, offiziell im Taufritus verwendet worden sei. Es handelt sich vielmehr, ähnlich wie bei der Professio fidei des Gotenbischofs Ulfila,¹⁸ um eine persönliche Glaubensaussage des Auxentius im damaligen Dogmenstreit.

4) Regensburg 1966, 68–71. Mancherorts war das Baptisterium während der Quadragesima geschlossen und versiegelt; vgl. *J. Quasten*, Die Versiegelung des Baptisteriums nach Ildefons von Toledo: Historisches Jahrbuch 77, 1958, 167–173 (Hinweis von Dr. Leo Eizenhöfer OSB).

¹⁴ Vgl. *O. Nußbaum*, Sancta sanctorum: in Römische Quartalschrift 54, 1959, 234–246, hier 238.

¹⁵ Vgl. Connolly, The Explanatio symboli (oben Anm. 8) 28–39, der sich immer wieder auf Ähnlichkeiten mit S bezieht.

¹⁶ Vgl. Gamber, Die älteste abendländische Evangelien-Perikopenliste (oben Anm. 12) 183.

¹⁷ Vgl. Gamber, Die Autorschaft von De sacramentis (oben Anm. 2) 86–89.

¹⁸ Vgl. *Fr. Kauffmann*, Aus der Schule des Wulfila, Straßburg 1899, 23.

Die „*Redditio symboli*“ (vgl. Schmitz S. 75) erfolgte in Mailand wohl am Karsamstag Morgen. Dies dürfen wir aus einem alten oberitalienischen Taufordo schließen – er wird von Schmitz in seiner Arbeit überhaupt nicht erwähnt –, wo als Zeitpunkt die „*hora quarta*“ angegeben wird.¹⁹ Dieser Termin ist auch im Gelasianum („*mane*“) ²⁰ für Ravenna ²¹ und im Gregorianum für Rom bezeugt („*in sabbato paschae*“).²² In Rom war damit eine „*Redditio orationis dominicae*“ verbunden. Ob dies auch in Mailand der Fall war, wissen wir nicht.

Der Ritus der „*apertio*“ schloß sich nach dem Gregorianum in Rom unmittelbar dieser „*redditio*“ an. In S 1, 2 ist ähnlich von Zeremonien die Rede, die noch vor der eigentlichen Taufe und zwar „*sabbato*“ stattgefunden haben. In M 2, 3 wird dagegen kein Termin angegeben. Die Stelle „*Post haec reserata sunt tibi sancta sanctorum, ingressus es regenerationis sacramentum*“ (2, 5) läßt eher darauf schließen, daß in Mailand der Ritus der „*apertio*“, ähnlich wie bei Ps-Maximus von Turin ²³ und in späteren Liturgiebüchern, so etwa im Sakramentar von Monza, ²⁴ unmittelbar mit dem Taufakt verbunden war.²⁵

Die bei der „*apertio*“ gebrauchte Formel (vgl. Schmitz S. 81 f.) lautete in Rom und allem Anschein nach auch im Ritus, wie er in S beschrieben wird, kurz: „*Effeta*“, ohne jeden weiteren Zusatz. Der Wortlaut in M läßt auf eine erweiterte Formel schließen: „*Effeta quod est adaperire . . .*“, wie sie sich auch für andere oberitalienische Kirchen nachweisen läßt.²⁶ Daß in M und S jeweils eine andere symbolische Deutung dieser Zeremonie gegeben wird, hat auch Schmitz S. 82 f. erkannt, ohne freilich daraus die notwendigen Schlußfolgerungen hinsichtlich der Autorschaft von S zu ziehen.

Im römischen Sacramentarium Gregorianum folgt auf den „*Effeta*“-Ritus unmittelbar die Salbung „*de oleo sancto*“ (Nr. 66 ed. Gamber). Dies dürfte auch für den in S beschriebenen Taufritus zutreffen, wo es 1, 4 heißt: „*Venimus ad fontem, ingressus es, unctus es*“. Eine Formel wird für diese Salbung in S nicht genannt, eine solche fehlt auch im Gregorianum. Da von Ambrosius in M eine Salbung vor der Taufe überhaupt nicht erwähnt wird, ist zu folgern, daß eine solche in der alten Liturgie von Mailand unbekannt

¹⁹ Vgl. C. Lambot, *North Italian Services of the eleventh Century* (HBS 67) London 1931, 30.

²⁰ „*Sabbatorum die mane reddunt infantes symbolum*“ (ed. Mohlberg Nr. 419).

²¹ Zum ravennatischen Ursprung vgl. K. Gamber, *Missa Romensis* (Studia patristica et liturgica 3) Regensburg 1970, 107–115.

²² Vgl. Gamber, *Sacramentarium Gregorianum* (oben Anm. 13) 64.

²³ Ps-Maximus, *Tractatus de baptismo* 2 (PL 40, 1209); vgl. auch DACL II 326.

²⁴ Vgl. A. Dold – K. Gamber, *Das Sakramentar von Monza* (3. Beiheft zu den Texten und Arbeiten) Beuron 1957, Nr. 1109 ff.

²⁵ In S 1, 3 heißt es dagegen: „*Venimus ad fontem, ingressus es, unctus es*“. Unter „*fons*“ ist hier das Baptisterium mit seinen Nebenräumen gemeint. Ambrosius spricht dagegen in M konkret von „*regenerationis sacramentum*“, also dem eigentlichen Taufraum („*sancta sanctorum*“).

²⁶ Vgl. Dold-Gamber, *Das Sakramentar von Monza* Nr. 1109: „*Effeta quod est adaperire in odorem suavitatis: tu autem effugare diabule adpropinquavit enim iudicium dei*“; anderswo in Oberitalien lautet die Formel: „*Effeta per uirtutem Christi*“, vgl. Lambot (oben Anm. 19) 16.

war, zumal sie in den älteren gallikanischen Liturgiebüchern ebenfalls nicht erscheint.²⁷ Auch von hier aus gesehen, kann S nicht auf Ambrosius zurückgehen.²⁸

Nach der Salbung findet nach dem Zeugnis von S und des Gregorianum die Abrenuntiation der Täuflinge statt. Damit haben in Rom und in der Kirche des Autors von S die Vorbereitungszeremonien am Karsamstag-Morgen ihren Abschluß gefunden.

Wie lagen die Verhältnisse aufgrund des Zeugnisses des Ambrosius in Mailand? In M findet der Ritus der „Apertio“ in der Basilika bzw. in den Nebenräumen des Baptisteriums statt. Danach geht man zum „regenerationis sacrarium“ (2, 5). Schmitz wirft S. 85 ff. die Frage auf, ob zuerst die Abrenuntiation und dann die Taufwasserweihe erfolgt ist oder umgekehrt, und entscheidet sich für die letztere Annahme: zuerst Taufwasserweihe, dann Abrenuntiation. Seine Gründe (S. 87) überzeugen nicht. Vor allem vermißt man einen Beweis dafür, daß „nach Ambrosius' eigener Darstellung . . . auf die Abrenuntiation unmittelbar der Taufakt“ (S. 87) gefolgt ist.

Feststeht, daß in M 2, 5 nach der Öffnung des Baptisteriums für die Taufkandidaten zuerst die Abrenuntiation erwähnt wird. Während der Autor von S 1,5 den Text dieser Absage an den Teufel wörtlich zitiert (vgl. Schmitz S. 116), heißt es in M umschreibend: „Renuntiasti diabolo et operibus eius . . .“ Den genauen Wortlaut der Mailänder Formel zitiert jedoch Ambrosius in Exam. 1, 4, 14. Dieser lautet ganz ähnlich wie in der Traditio apostolica aus dem Anfang des 3. Jahrhunderts²⁹ und bei Cyrill von Jerusalem:³⁰ „Abrenuntio tibi diabole et operibus tuis et imperiis tuis“.

Im Gegensatz zu S, wo der Täufling auf die Frage, ob er dem Teufel abschwört, ähnlich wie im römischen Ritus, einfach mit „Abrenuntio“ antwortet,³¹ liegt in der Formel bei Ambrosius eine direkte Aussage vor: „Ich widersage dir, Teufel . . .“. Vergleicht man diese Formel mit dem Text in M, so ergibt sich kein Widerspruch. Daß hier statt „imperiis tuis“ von „mundo et luxuriae eius ac voluptatibus“ (2, 5) geredet wird, bedeutet

²⁷ So nicht im Missale Gothicum, wo der Taufritus unter der Überschrift „Ad christianum faciendum“ vor der „Missa in uigiliis sancta paschae“ eingefügt ist (ed. Mohlberg 252–265), sowie im Missale Gallicanum Vetus (ed. Mohlberg 163–177). Das Bobbio-Missale (ed. Lowe 228–254) zeigt dagegen bereits einen jüngeren Ritus. Hier ist in Formel 242 von einer Salbung vor der Abrenuntiation die Rede, bedingt durch das Vordringen des römischen Ritus in Oberitalien seit dem 6./7. Jahrhundert.

²⁸ Umso eigenartiger ist es, daß diese Unterschiede im Taufritus zwischen M und S bis jetzt so wenig beachtet worden sind, auch nicht von V. *Monachino*, *La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel sec. V*, Roma 1947, oder L. L. *Mitchell*, *Ambrosian Baptismal Rites: Studia Liturgica* 1, 1962, 241–253 (letztere Arbeit wird von Schmitz nicht angeführt).

²⁹ „Ich widersage dir, Satan, und aller deiner Dienerschaft und allen deinen Werken“; vgl. Trad. apost. 21 (ed. Botte 46).

³⁰ Von Schmitz nicht angeführt. Die Formel lautet hier: „Ich widersage dir, Satan, und allen deinen Werken und allem deinem Pomp“; vgl. Cat. myst. 1, 4–6.

³¹ Vgl. Sacramentarium Gregorianum (287 ed. Gamber).

keine Schwierigkeit, da Ambrosius in M offensichtlich eine freie Wiedergabe des liturgischen Textes gibt und „imperii tuis“ näher umschreiben will.

Den sich deutlich zeigenden Unterschied in der Abrenuntiationsformel zwischen M und S und die Schwierigkeit, die sich daraus für die Autorschaft von S durch Ambrosius ergibt, versucht Schmitz S. 118 mit dem Hinweis zu entkräften, Ambrosius habe gar nicht eine liturgische Formel seiner Bischofsstadt, sondern die einer anderen, vielleicht die von Aquileja, zitiert. Auch sei es verboten gewesen, in einer für die Öffentlichkeit bestimmten Schrift eine liturgische Formel wörtlich zu zitieren. Letztere Behauptung muß Schmitz erst beweisen; ein allgemeiner Hinweis auf die Arkandisziplin genügt hier nicht. Diese war, wie Kretschmar mit Recht betont, wenigstens was die Zeit nach Konstantin betrifft, „weitgehend Fiktion“.³²

Auf die Abrenuntiation folgt in M 3, 8 die Weihe des Taufwassers: „Quid vidisti? aquas utique, sed non solas: levitas illic ministrantes, summum sacerdotem interrogantem et consecrantem.“ Über die Taufwasserweihe spricht Schmitz S. 85–104 ausführlich, wobei er, wie auch sonst in seiner Abhandlung, die Angaben in M und S in gleicher Weise für die Mailänder Liturgie in Anspruch nimmt.

Während jedoch der Autor von S auf die Gliederung des Weihegebetes (Exorzismus, „invocatio“ = Epiklese, „prex“ = Weihegebet)³³ eingeht (1, 18),³⁴ vermissen wir in M einen solchen näheren Hinweis. Es wird hier 5, 27 lediglich erwähnt, „adesse dominum lesum precibus sacerdotum“, während es 3, 14 vom Wasser heißt: „Cum vero salutaris fuerit crucis mysterio consecrata, tunc ad usum spiritualis lavacri et salutaris poculi temperatur“, was allem Anschein nach auf die Verwendung des Kreuzzeichens bei der Weiheformel hinweist (anders Schmitz S. 91 f.).

In der Schrift des Ambrosius in Luc 10, 48 findet sich ein längerer Text, der zum Teil im Taufwasserweihegebet in den späteren Mailänder Liturgiebüchern wiederkehrt. Schmitz hat sich S. 94–98 eingehend mit diesem Text befaßt. Er sieht in ihm ein Loblied auf das Wasser („laudes aquae“) und kommt zu dem Schluß, daß „Ambrosius bei der Kommentierung des Lukas-evangeliums sich mit einem selbstverfaßten Hymnus den damals üblichen Gepflogenheiten angeschlossen hat, und daß der Hymnus dann in späterer Zeit von irgendeinem Autor bei der Abfassung des Taufwasserweihegebets der mailändischen Liturgie als Vorlage benutzt worden ist“ (S. 98).

³² Vgl. G. Kretschmar, Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche: Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes V, Kassel 1970, 163, Anm. 59: „Rufin von Aquileja hat seine explanatio symboli am Anfang des 5. Jh. auf Wunsch seines Bischofs als literarisches Werk verfaßt, auch ein Hinweis darauf, daß die Arkandisziplin weitgehend Fiktion war“; vgl. auch hier S. 171 f.

³³ Die Bezeichnung „prex“ für das Weihe- bzw. Eucharistiegebet ist typisch für die afrikanisch-römische Liturgie; vgl. Gamber, Missa Romensis, 1970, 56–58; sie findet sich in Mailand nicht.

³⁴ Vielleicht handelt es sich ganz konkret um die Formeln aus dem Gelasianum (ed. Mohlberg): 607 (Exorcismus), 444 (Epiklese) mit der Anrufung „adesto“ und 445 (großes Weihegebet). Auf die darin vorkommende Stelle: „Descendat in hanc plenitudinem fontis uirtus spiritus sancti“ könnte in S 2, 14 („Vultis scire quia descendit spiritus?“) angespielt sein.

Andere Forscher wie Probst, De Puniet und Magistretti sehen jedoch in diesem Text ein Zitat aus der in Mailand bei der Weihe des Taufwassers üblichen Formel durch Ambrosius,³⁵ oder halten dies, wie Kretschmar, wenigstens für möglich.³⁶ Letzterer verweist auf eine Parallele bei Cyrill, Procat. 16, wo sich der Bischof von Jerusalem „erstaunlich weitgehend mit einzelnen Abschnitten des späteren westsyrischen Wasserweihegebets“ berührt.³⁷ Ähnlich liegt der Fall bei Petrus Chrysologus, der Sätze aus der ravennatischen bzw. römischen Formel zitiert und aus diesem Grund als der Autor dieses Gebetes angesehen wurde, sicher zu Unrecht.³⁸

Schmitz bringt auch hier wieder (S. 97) den Hinweis auf die Arkan-disziplin, jedoch genauso unbegründet wie im vorigen Fall. Er hat aber nicht erwähnt, daß die gleiche liturgische Formel, aus der nach Meinung bedeutender Liturgiewissenschaftler Ambrosius frei zitiert, auch in einem spanischen (mozarabischen) Liturgiebuch vorkommt.³⁹ Nun ist in diesem Zusammenhang interessant, daß hier nicht genau der Wortlaut der Mailänder Formel vorliegt und daß ferner an einer Stelle der spanische Text länger ist als der mailändische. Auch zu diesem längeren Text findet sich eine Parallele in der zitierten Stelle bei Ambrosius.

Da nicht anzunehmen ist, daß man sowohl in Spanien als auch in Mailand genau den gleichen Ambrosiustext bei der Abfassung des Weihegebets benützt hat, ist die Schlußfolgerung zu ziehen: Beide Texte gehen auf eine gemeinsame Quelle zurück. Diese ist entweder im „Liber mysteriorum“ des Hilarius von Poitiers († 376), dem ältesten bezeugten gallischen Sakramentar,⁴⁰ oder in einem anderen frühen gallischen Liturgiebuch zu suchen. Es läßt sich die Existenz solcher Bücher in Oberitalien schon um 400 (s. u.) und in Spanien seit dem Konzil von Toledo v. J. 633 nachweisen.⁴¹

Ein ähnlicher Fall wie in unserem Taufwasserweihegebet liegt in der Formel „Habentes igitur ante oculos“ vor, einem Gebet nach dem Einsetzungsbericht („Oratio post secreta“). Diese Formel findet sich sowohl in einem gallikanischen (südgallischen) Sakramentar als auch im mozarabischen Meßbuch;⁴² auf sie wird außerdem, was für uns hier wichtig ist, ganz deutlich von Gaudentius von Brescia († 410) angespielt. Es muß demnach, wie anderenorts ausführlich dargelegt, schon um 400 in Oberitalien ein gallisches (galli-

³⁵ Vgl. F. Probst, Die ältesten römischen Sacramentarien und Ordines, Münster 1892, 222–225; P. de Puniet, Bénédiction de l'eau: DACL 2, 1 708–711; M. Magistretti, La Liturgia della Chiesa Milanese nel sec. IV, Milano 1899, 17 f.

³⁶ Kretschmar (vgl. oben Anm. 32) 231, Anm. 295.

³⁷ Kretschmar 202, Anm. 193.

³⁸ Vgl. A. Olivar, San Pedro Crisólogo autor del texto de la bendición de las fuentes bautismales?: Ephem. liturg. 71, 1975, 280–292; ders., Vom Ursprung der römischen Taufwasserweihe: Archiv für Liturgiew. VI, 1, 1959, 62–78.

³⁹ Vgl. J. Krinke, Der spanische Taufritus im frühen Mittelalter: Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft I, 9) Münster 1954, 33–116, hier 89 f.

⁴⁰ Vgl. K. Gamber, Der Liber mysteriorum des Hilarius von Poitiers: Studia patristica V (Texte und Untersuchungen 80) Berlin 1962, 40–49.

⁴¹ Vgl. K. Gamber, Ordo antiquus Gallicanus (Textus patristici et liturgici 3) Regensburg 1965, 9.

⁴² Vgl. B. Fischer – J. Wagner, Paschatis Sollemnia, Basel 1959, 171.

kanisches) Liturgiebuch in Gebrauch gewesen sein.⁴³ In diesem dürfte sowohl die Formel für die Taufwasserweihe, aus der Ambrosius wörtlich zitiert und sie zu „*laudes aquae*“ erweitert, enthalten gewesen sein als auch die Formel „*Habentes igitur ante oculos*“, auf die Gaudentius anspielt.

Die Taufspendung mit den dabei gebrauchten Formeln wird in S 2, 20 eingehend beschrieben. Diese entsprechen weithin dem altrömischen Ritus, wie er am frühesten im *Sacramentarium Gelasianum* (449 ed. Mohlberg) vorliegt. Die Taufspendung ist mit einer dreifachen Frage verbunden, wobei der Täufling jeweils nach seiner Antwort: „*Credo*“ ins Wasser getaucht wird. Die später (zusätzlich) angewendete Taufformel „*Ego te baptizo . . .*“, die noch im *Gelasianum* fehlt, ist in S nicht bezeugt.

Welche Formel in Mailand bei der Taufspendung gebraucht worden ist, wird aus den Angaben in M 5, 28 nicht deutlich. Es ist nicht auszuschließen, daß die Formel anders als in S gelautet hat. Der allgemein gehaltene Text in M läßt jedenfalls mehrere Möglichkeiten offen.⁴⁴ So finden wir z. B. im *Missale Gallicanum Vetus* eine von S stark abweichende Taufformel.⁴⁵

Sowohl in M 3, 12 als auch in S 1, 12 ist ferner von einem Durchzug der Neophyten durch das Wasser des Taufbrunnens als einer Nachbildung des Durchzugs der Juden durch das Rote Meer die Rede, wobei das Wort „*Passcha*“ im Anschluß an Philo beidemal mit „*transitus*“ (*διάβασις*) wiedergegeben wird.

Unterschiedlich ist in M und S die symbolische Deutung dieses „*transitus*“. Während es in S heißt: „*Qui per hunc fontem transit, non moritur sed resurgit*“, betont Ambrosius in M wie Philo mehr die ethische Seite: „*Culpa demergitur et error aboletur, pietas autem et innocencia tota pertransit*“. Ähnlich sagt er in psalm. 118, 3, 14: „*. . . transivimus . . . per aquam ut abluantur peccata*“. An anderen Stellen, so in Cain et Ab. 1, 8, 31 spricht er von einem „*transitus . . . a passionibus ad exercitia virtutis*“ und Exam. 1, 4, 14 ähnlich von einem solchen „*a vitiis ad virtutem*“. Von dem S 1, 12 genannten „*transitus a peccato ad vitam, a culpa ad gratiam*“ findet sich nichts in den zitierten Stellen bei Ambrosius. Dies alles hat Schmitz S. 159 f. auch gesehen, ohne jedoch eine Schlußfolgerung daraus zu ziehen.

Im Anschluß an die Taufe werden nach M (6, 29) und S (3, 1) die Neophyten gesalbt. Während Ambrosius in M diese Salbung „*unguentum*“ nennt,

⁴³ Vgl. Gamber, Die Autorschaft von *De sacramentis* 57 f.

⁴⁴ In M 5, 28 heißt es: „*Recordare quid responderis, quod credas in patrem, credas in filium, credas in spiritum sanctum . . . quod in crucem solius domini Iesu fateris tibi esse credendum*.“ Da das „*in crucem*“ auch in der Formel in S 2, 20 vorkommt, wurde dies als ein Argument für den ambrosianischen Ursprung von S angesehen; vgl. B. Botte, *L'authenticité du De sacrements: Sources Chrétiennes* Nr. 25 bis, Paris 1961, 12–13, doch fällt dieses bei den zahlreichen Gegengründen nicht ins Gewicht, zumal Ambrosius hier nicht wörtlich zitiert (vgl. Anm. 45).

⁴⁵ „*Credis patrem et filium et spiritum sanctum unius esse virtutis? – Credo. Credis patrem et filium et spiritum sanctum eiusdem esse potestatis? – Credo. Credis patrem et filium et spiritum sanctum trinae ueritatis una manente substantia deum esse perfectum? – Credo*“ (172 ed. Mohlberg); vgl. damit M 5, 28: „*Non habes hic: Credo in maiorem et minorem et ultimum, sed eadem vocis tuae cautione constringeris ut similiter credas in spiritum sicut credis in filium*.“

wird sie vom Verfasser von S „myrum (hoc est unguentum)“ genannt. Dieser griechische Ausdruck (*μύρον*) ist im Abendland sonst nicht üblich gewesen; er findet sich jedoch bei Cyrill, *Cat. myst.* 3, 2.

In S wird der Wortlaut der Salbungsformel wiedergegeben (2, 24):

Deus pater omnipotens qui te regeneravit ex aqua et spiritu sancto⁴⁶ concessitque tibi peccata tua: ipse te unguet in vitam aeternam.

Es entspricht nicht den Tatsachen, wenn Schmitz S. 163 mit Verweis auf Borella sagt,⁴⁷ daß diese Formel, „von geringfügigen Änderungen abgesehen, in der mailändischen Liturgie erhalten geblieben“ sei. Hier lautet sie vielmehr fast völlig gleich mit der entsprechenden Formel im Gelasianum (Nr. 450 ed. Mohlberg) und im späteren *Rituale Romanum*:

Deus omnipotens pater domini nostri Iesu Christi, qui te regeneravit ex aqua et spiritu sancto. quicque dedit tibi remissionem omnium peccatorum: ipse te linit chrismate salutis in Christo Iesu domino nostro.

Diese Formel konnte sich nie aus der in S entwickeln. Die Übereinstimmungen sind Gemeingut der abendländischen Kirche, wie u. a. ein Vergleich mit dem in den Arianischen Fragmenten mitgeteilten Text zeigt.⁴⁸

Nach der Salbung wurde nach M (6, 31) und S (3, 4) im Baptisterium die Lesung von der Fußwaschung Jesu (Joh 13, 1–15) vorgetragen. In beiden Schriften werden einige Sätze aus dieser Perikope wörtlich angeführt. Die Zitate stimmen nicht überein. Dies bedeutet, daß der Verfasser von M und der von S einen anderen Bibeltext benützt haben. Während M in Vers 13, 10 z. B. fast genau mit der späteren Fassung in der Vulgata übereinstimmt, lautet der Text in S: „Qui lavit non necesse habet iterum lavare, nisi ut solos pedes lavet“.

An die Lesung schloß sich die Fußwaschung der Neophyten durch den Bischof an (M 6, 33; S 3, 7). Eine solche Fußwaschung nach der Taufe ist kein Sondergut des gallikanisch-oberitalienischen Ritus, sie blieb in diesem Liturgiebereich nur länger erhalten als in den übrigen abendländischen Kirchen.⁴⁹ In Rom scheint sie nie üblich gewesen zu sein, weshalb der Verfasser von S, der, wie er selbst betont, dem Brauch der römischen Kirche folgte, den diesbezüglichen Brauch seiner Kirche verteidigen zu müssen glaubte (3, 5). Ambrosius hätte dies nie getan.

Während es in M (7, 34) heißt: „Accepisti post haec vestimenta candida“, wird in S die Überreichung der weißen Taufkleider mit keinem Wort erwähnt. Dies muß freilich nicht heißen, daß sie in der betreffenden Kirche nicht stattgefunden hat, wenn auch nicht als feierlicher liturgischer Akt durch

⁴⁶ Dieses „sancto“ findet sich nur in einer, wenn auch sehr wichtigen Gruppe von Handschriften.

⁴⁷ P. Borella, *Il rito ambrosiano* (Biblioteca di scienze religiose 3, 10) Brescia 1964, 287 f.

⁴⁸ Text u. a. bei L. C. Mohlberg – L. Eizenhöfer – P. Siffirin, *Sacramentarium Veronense*, Roma 1956, Nr. 1542 S. 202.

⁴⁹ So verbietet z. B. Canon 48 der um 309 zu Elvira in Spanien abgehaltenen Synode diese Fußwaschung; vgl. Th. Schäfer, *Die Fußwaschung im monastischen Brauchtum und in der lateinischen Liturgie* (Texte und Arbeiten 47), Beuron 1956, 1 f.

den Taufenden selbst, wie es die ältesten gallikanischen Liturgiebücher, so das Missale Gothicum, kundtun. Hier wird dabei die folgende Formel gesprochen (Nr. 263 ed. Mohlberg):

Accipe vestem candidam quam immaculatam perferas ante tribunal domini nostri Iesu Christi.⁵⁰

Fast gleich lautet diese Formel im Bobbio-Missale (Nr. 250 ed. Lowe) sowie im Sakramentar von Monza (Nr. 1117 ed. Dold-Gamber).

Nach dem Ordo Romanus VII werden die Neugetauften formlos mit den weißen Kleidern bekleidet,⁵¹ was auch für den Ritus der Kirche des Verfassers von S zutreffen dürfte. Ebenso wird in den ältesten Sakramentaren, soweit sie den römischen Taufordo aufweisen, so im Gelasianum und im Gregorianum von Modena,⁵² die Übergabe mit keinem Wort erwähnt.

Die Taufe schloß nach M (7, 42) und S (3, 8) mit der Firmung („spirital signaculum“), in S auch „perfectio“ (= τελείωσις) genannt. Wenn es hier 3, 10 ferner heißt: „Istae sunt septem virtutes quando consignaris“, dann erinnert dies an die Überschrift und den Wortlaut der Formel 68 (ed. Gamber) im Sacramentarium Gregorianum („ad infantes consignandos“, „... et consigna eos...“). Schmitz meint S. 193: „Auf die Formel der geistigen Besiegelung spielt Ambrosius in Sacr. an. Daraus geht hervor, daß der Bischof eine Epiklese sprach.“ Eine solche findet sich tatsächlich in der eben zitierten Formel, wenn es darin heißt: „emitte in eos septiformem spiritum“. Über den Wortlaut der Firmungs-Formel in Mailand läßt sich aus M nichts Sicheres schließen.⁵³

Nach der Firmung begann die Taufmeßfeier. Ambrosius sagt in M (8, 43), daß die „abluta plebs“ auf dem Weg zur Basilika den Psalmvers 42, 4 gesungen hat: „Et introibo ad altare dei, ad deum qui laetificat iuventutem meam“. In S wird dagegen dieser Gesang der Neophyten nicht bezeugt; der Verfasser sagt lediglich, die Vorlage M benützend: „Dicat (bzw. dicit)⁵⁴ anima tua: Introibo ad altare dei mei...“ (auch hier wieder eine andere Fassung des Bibeltextes!).⁵⁵

Auf diesem Zug wurde nach den Angaben in M außerdem der Psalm 22, ganz oder teilweise, gesungen; dieses Lied wird dagegen in S 5, 13 als Kom-

⁵⁰ Auf diese Formel wird auch in einer vielleicht aus Grado (bei Aquileja) stammenden Osterhomilie (vgl. Gamber: *Sacris erudiri* 12, 1961, 407–410) angespielt: „... ut vestem quam acceperint in baptismo, immaculatam perferant ante tribunal Christi“ (bei Dold: *Texte und Arbeiten* 44, Beuron 1954, 31).

⁵¹ Ordo Rom. XI, 98 (Andrieu, *Ordines Romani* II, 446): „Et sunt parati qui eos suscepturi sunt cum linteis in manibus eorum et accipiunt ipsos a pontifice vel diaconibus qui eos baptizant.“

⁵² Zum Taufordo von Modena vgl. K. Gamber: *Texte und Arbeiten* 52, Beuron 1962, 114.

⁵³ Die Stelle M 7, 42: „Significavit te deus pater, confirmavit te Christus dominus...“ könnte auf eine Formel ähnlich der im Gelasianum (Nr. 616 ed. Mohlberg) hinweisen: „Signum Christi in vitam aeternam“, wobei jedoch im Gegensatz zu hier die Trinität genannt wird.

⁵⁴ Der Text ist in den einzelnen Handschriften verschieden.

⁵⁵ In M finden wir zu Beginn ein zusätzliches „et“, während S „altare dei mei“ liest.

muniongesang genannt. Wenn Schmitz S. 210 zur Erklärung des in M nicht ganz klaren Textes⁵⁶ auf S verweist, dann ist dies methodisch nur dann richtig, wenn M und S mit Sicherheit auf den gleichen Verfasser zurückgehen, was aber nicht der Fall ist.

Zu den mystagogischen Katechesen in der Osterwoche, wovon Schmitz S. 224 ff. spricht, ist zu bemerken, daß es durchaus möglich, ja wahrscheinlich ist, daß Ambrosius seine Ansprache an die Neugetauften, so wie sie in M vorliegt, an einem einzigen Tag vorgetragen hat, und zwar fast wörtlich so, wie der Text von ihm später veröffentlicht worden ist. Wir werden darauf nochmals zurückkommen.

Die weit umfangreicheren Sermonen in S sind dagegen deutlich an sechs verschiedenen Tagen in der Osterwoche gehalten worden, und zwar von Montag bis einschließlich Samstag. Die diesbezügliche Stelle ist in allen Handschriften schlecht überliefert, vermutlich liegt ein *error archetypi* vor. Gegen Faller und Schmitz S. 218 ff. möchte ich im Anschluß an F. Petit⁵⁷ und B. Botte⁵⁸ wie folgt lesen bzw. ergänzen:

crastina die et sabbato et dominica de *«oratione et de» orationis ordine dicemus,*

was zu übersetzen ist: „Am morgigen Tag und am Samstag werden wir sowohl⁵⁹ über das Herrengebet als auch über die (rechte) Ordnung des Gebetes sprechen.“ Diese beiden Themen werden später in den Sermonen ausdrücklich genannt (5, 18 bzw. 6, 11). Der Rettungsversuch der Textfassung bei Faller durch Schmitz überzeugt nicht.

Schmitz hat sich S. 223 und 335 auch mit den in Mailand während der Osterwoche im Gottesdienst vorgetragenen Perikopen befaßt. In M werden als eine Lesung aus dem Alten Testament der Abschnitt 2 Reg 5, 1–19 (vgl. M 3, 16), als eine Epistel vielleicht Eph 1, 3–14 oder, weniger wahrscheinlich, 2 Cor 1, 21–22 (vgl. M 7, 42) sowie als eine evangelische Lesung Joh 5, 1–15 (vgl. M 4, 22) genannt. Außerdem wird die Perikope Gen 14 erwähnt, wobei der Redner darauf hinwies, daß dieser Abschnitt bereits vor einiger Zeit vorgetragen worden sei („*antiquiora docet lectio de Genesi quae decursa est*“ M 8, 45).

Außer der genannten Genesis-Perikope haben wir demnach in M drei Lesungen bezeugt. Mindestens zwei davon, nämlich die erste und dritte, finden sich auch im späteren Mailänder Ritus, und zwar am Dienstag in der Osterwoche (vgl. Schmitz S. 233). Die zweite Lesung, die Epistel, wird in M nicht deutlich genug angesprochen. Genauso möglich wäre auch der Abschnitt Rom 3, 1–14 (wie später). Die Liturgie von Mailand kennt bekannt-

⁵⁶ M 8, 43: „*Venit igitur et videns sacrosanctum altare compositum exclamans ait: Parasti in conspectu meo mensam.*“ Es ist hier nur von dem zur Opferfeier vorbereiteten Altar und nicht von den eucharistischen Gaben darauf die Rede.

⁵⁷ F. Petit, *Sur les catéchèses baptismales de saint Ambroise. A propos du De Sacramentis IV*, 29: Rev. *bénéd.* 68, 1958, 256–265.

⁵⁸ B. Botte (siehe oben Anm. 3) 210.

⁵⁹ In diesem Sinn könnte das „*et*“ vor „*dominica*“, das verschiedentlich Verwirrung hervorgerufen hat, das aber alle Handschriften bezeugen, jedoch von Petit und Botte getilgt wird, zu recht bestehen.

lich, nach gallikanischem Brauch, bis zum heutigen Tag nicht zwei, sondern drei Lesungen in der Meßfeier.

Wenn also mindestens zwei dieser in M bezeugten Perikopen noch jetzt in Mailand am Dienstag in der Osterwoche ihren Platz haben, bestätigt dies unsere obige Vermutung, daß Ambrosius seine mystagogische Katechese, wie sie in M vorliegt, an einem einzigen Tag, näherhin an diesem Dienstag, vorgetragen hat. Ähnlich hat Augustinus die Neugetauften am Ostersonntag in einer einzigen Katechese in die christlichen Mysterien eingeweiht.⁶⁰ Jedenfalls läßt M, im Gegensatz zu S, keine Aufteilung auf einzelne Tage erkennen.

In S sind folgende Perikopen bezeugt; sie gehen teilweise mit denen bei Cyrill in seinen mystagogischen Katechesen zusammen:

Ostermontag:	1 Cor 10, 1–11 (vgl. S 1, 20)
	Joh 5, 1–10 (vgl. S 2, 3) = M 4, 22
Osterdienstag:	Rom 6, 3–14 (vgl. S 2, 23) = Cyrill, C. M. 2
Ostermittwoch:	1 Cor 12, 2–11 (vgl. S 6, 9)
Osterdonnerstag:	1 Cor 11, 23–32? (vgl. S 4, 28) = Cyrill, C. M. 4
Osterfreitag:	keine Lesung bezeugt
Ostersamstag:	1 Tim 2, 1–10? (vgl. S 6, 11.22)

Also auch hier wieder auffällige Unterschiede zwischen M und S! Allein das Evangelium Joh 5, 1–10 ist in M und S in gleicher Weise bezeugt, wenn auch in S deutlich für den Montag und nicht für den Dienstag in der Osterwoche („Quid lectum est heri?“).

2. Zum altmailändischen Eucharistiegebet

Hinsichtlich der Heimat des Canonstückes in S setzt sich Schmitz erstmals eingehender mit meinen Untersuchungen auseinander (S. 393 ff.), freilich auch hier nur mit einem einzigen, älteren Aufsatz, wo ich auf den zu vermutenden afrikanischen Ursprung hingewiesen habe,⁶¹ ohne zugleich andere diesbezügliche Arbeiten von mir, vor allem meine Studie „Die Autorschaft von *De sacramentis*“ zu berücksichtigen.⁶² In diesen weiteren Arbeiten wird deutlich gezeigt, daß um 400 in Oberitalien ein gallikanisches Meßbuch in Gebrauch war, allem Anschein nach der *Liber mysteriorum* des Hilarius von Poitiers.

Die Anspielung des Ambrosius auf den Canontext, die schon von O. Casel beachtet worden war,⁶³ und die sich deutlich auf den Einsetzungsbefehl sowie die nachfolgende Oration im späteren Mailänder Meßbuch bezieht („Mandans quoque...“) und wovon Schmitz S. 393 ff. allein spricht, ist

⁶⁰ Vgl. H. Lang, S. Aurelli Augustini . . . *Textus Eucharistici Selecti* (Florilegium Patristicum 35) Bonn 1933, 12–24 (5 ähnliche Sermonen aus verschiedenen Jahren).

⁶¹ Das Eucharistiegebet in der frühen nordafrikanischen Liturgie: *Liturgica 3* (Scripta et Documenta 17) Montserrat 1966, 51–65.

⁶² Ist der Canon-Text von *De sacramentis* in Mailand gebraucht worden?: *Ephem. liturg.* 79, 1965, 109–116; Die Autorschaft von *De sacramentis* 56–66.

⁶³ O. Casel, Das Mysteriumgedächtnis der Meßliturgie im Lichte der Tradition: *Jahrbuch für Liturgiew.* VI, 1926, 113–304, hier 159.

hier in den Gesamtzusammenhang der oberitalienischen Liturgie des 4./5. Jahrhunderts gestellt, ohne den die untersuchte Ambrosius-Stelle weniger aussagekräftig wäre. Warum aber hat Schmitz die Gesamtheit meiner Argumente verschwiegen?

Das Eucharistiegebet der gallikanischen Sakramentare unterscheidet sich in wesentlichen Punkten vom afrikanisch-römischen, wie es in S vorliegt. Im gallikanischen Ritus ist lediglich der Einsetzungsbericht mit dem darauffolgenden erweiterten Einsetzungsbefehl konstant, alle übrigen Texte des Eucharistie- und Opfergebets sind variabel. Im afrikanisch-römischen Ritus war dagegen der gesamte Canon, die „*canonica prex*“, immer gleichlautend.⁶⁴ Es änderte sich nur der erste Teil, die Präfation mit dem abschließenden Sanctus. Daß das Canon-Stück in S zu diesem Typus gehört, ist unbestritten.⁶⁵

Die Gründe, die für eine Entstehung des Canontextes in S in der frühen nordafrikanischen Kirche sprechen, sind nicht so stark, daß sie andere Möglichkeiten vollständig ausschließen. Wir dürfen jedoch nicht vergessen, daß seit dem 2./3. Jahrhundert Nordafrika – und nicht Rom oder Mailand – die Heimat des lateinischen Christentums und der lateinischen Liturgie war,⁶⁶ in einer Zeit also, als in Rom im Gottesdienst noch weitgehend die griechische Sprache verwendet worden ist.⁶⁷ Erst im 4. Jahrhundert hat sich Hilarius von Poitiers († 376) in Gallien in liturgischer Hinsicht schöpferisch betätigt.⁶⁸

Wenn sich daher, wie ich zeigen konnte, zudem noch Hinweise in Schriften afrikanischer Väter finden lassen, die für einen Gebrauch des Canonstückes in S in Nordafrika sprechen, dann gewinnt unsere obige These in starkem Maße an Wahrscheinlichkeit. Zu einer letzten Sicherheit wird man in dieser Frage wegen des Fehlens spezifischer Quellen – wie so oft was die Frühzeit betrifft – wohl nie kommen können.

Während Schmitz die These vom afrikanischen Ursprung des Canonstückes in S als unbegründet ablehnt, ist er jedoch hinsichtlich einer Verwendung desselben zur Zeit des Ambrosius in Mailand der Ansicht, daß C. Coebergh „mit überzeugenden Argumenten dargelegt“ habe, „daß das Hochgebet (gemeint ist der Canon) der mailändischen Liturgie erst im 7. Jahrhundert entstanden ist, wobei unter anderem das Hochgebet in S als Grundlage diene“ (S. 395). Wie es mit diesen „überzeugenden Argumenten“ Coeberghs⁶⁹ bestellt ist, soll nun aufgezeigt werden.

Wir stellen dabei für ein wichtiges Teilstück des Canon, nämlich den Einsetzungsbefehl, den entsprechenden Text in der ambrosianischen Liturgie

⁶⁴ Vgl. K. Gamber, *Missa Romensis* (Studia patristica et liturgica 3) Regensburg 1970, 56–88, vor allem auch 84 ff.

⁶⁵ Vgl. u. a. C. Coebergh, *Il Canone della messa ambrosiana, una riforma romana a Milano: Ambrosius 31*, 1955, 138–150.

⁶⁶ Vgl. G. Kunze, *Die gottesdienstliche Schriftlesung I*, Göttingen 1947, 103.

⁶⁷ Vgl. C. Mohrmann, *Les origines de la latinité chrétienne à Rome: Études sur le latin des chrétiens III* (Storia e letteratura 103) Roma 1965, 67–126.

⁶⁸ Vgl. K. Gamber, *Codices liturgici latini antiquiores*, ²Freiburg/Schweiz 1968, S. 57–64.

⁶⁹ Vgl. oben Anm. 65; Borella, *Il rito ambrosiano* 177.

Mailands (= Amb) und in *De sacramentis* (= S) in Vergleich zu einem gallikanisch-irischen Sakramentar in München (= Mon),⁷⁰ das Coebergh seinerzeit noch nicht gekannt hat – an einer Stelle auch zum Text im *Book of Kells*⁷¹ – und dem vorgregorianischen Canon der römischen Liturgie (= Rom), wie er im Regensburger Bonifatius-Sakramentar enthalten ist:⁷²

Mon Qui pridie quam pro nostra omnium salute pateretur [. . .]

Amb Qui pridie quam pro nostra et omnium salute pateretur

Rom Qui pridie quam pateretur

S Qui pridie quam pateretur

Mon accipiens panem in suis sanctis manibus

Amb accipiens panem

Rom accepit panem in sanctas et uenerabiles manus suas

S in sanctis manibus suis accepit panem

Mon respexit in caelum ad te deum patr. omn.

Amb eleuauit oculos

Rom eleuatis oculis suis ad caelum ad te deum patr. suum omn.

S respexit ad caelum ad te sancte pater o. aet. ds.

Mon gratias agens benedixit ac fregit tradiditque

Amb tibi gratias agens benedixit fregit deditque

Rom tibi gratias egit benedixit fregit dedit

S gratias agens benedixit fregit fractumque apostolis et

Mon discipulis suis dicens: Accipite et edite

Amb discipulis suis dicens: ad eos: Accipite et manducate

Rom discipulis suis dicens: Accipite et manducate

S discipulis suis tradidit dicens: Accipite et edite

Mon ex hoc omnes hoc est enim corpus meum quod

Amb de hoc omnes hoc est enim corpus meum

Rom ex hoc omnes hoc est enim corpus meum

S ex hoc omnes hoc est enim corpus meum quod pro multis

Mon confringetur pro saeculi uita^{72a} Similiter

Amb Simili modo

Rom Simili modo

S confringetur Similiter etiam calicem

⁷⁰ Herausgegeben von A. Dold – L. Eizenhöfer, *Das irische Palimpsestsakramentar im Clm 14 429 der Staatsbibliothek München (Texte und Arbeiten 53/54)* Beuron 1964, 15–18.

⁷¹ Text bei Dold – Eizenhöfer a.a.O. 18.

⁷² Vgl. K. Gamber, *Das Regensburger Fragment eines Bonifatius-Sakramentars: Rev. benéd. 85, 1975, 266–302.*

^{72a} Text nach dem *Book of Kells*; die Handschrift Mon liest: „Accipite edite de hoc omnes: hoc est enim corpus meum quod confringetur pro saeculi uita“.

Mon	postquam cenatum est	
Rom	postquam cenatum est	accepit et h. praecl.
Amb	postquam cenatum est	accipiens
S	postquam cenatum est pridie quam pateretur	

Mon	calicem manibus accipiens	
Amb	calicem	
Rom	calicem	in sanctas et uenerabiles manus s.
S		accepit

Mon	respexit	in caelum ad te d. patrem	omnipotentem
Amb	eleuauit oculos ad caelos	ad te d. patrem suum	omnipotentem
S	respexit	ad caelum ad te d. sancte pater omn. aet. ds	

Mon		gratias agens benedixit et tradidit	
Amb	item tibi	gratias agens benedixit	tradidit
Rom	item tibi	gratias agens benedixit	dedit
S		gratias agens benedixit	dedit apostolis et

Mon	apostolis suis	dicens	Accipite	bibite ex hoc
Amb	discipulis suis	dicens ad eos	Accipite et bibete	ex eo
Rom	discipulis suis	dicens	Accipite et bibite	ex hoc
S	discipulis suis	dicens	Accipite et bibite	ex hoc

Mon	omnes	Hic est enim calix sancti sanguinis mei [...]
Amb	omnes	Hic est enim calix sanguinis mei [...]
Rom	omnes	Hic est enim calix sanguinis mei [...]
S	omnes	Hic est enim sanguis meus. ⁷³

Aus dieser Übersicht ergibt sich mit aller Deutlichkeit: Der Canontext in Amb steht in einigen typischen Fällen dem gallikanisch-irischen in Mon nahe („pro nostra et omnium salute“, „accipiens“, „ad te deum patrem suum omnipotentem“, „tradidit“), er erscheint jedoch der römischen Fassung (näherhin der gregorianischen)^{73a} angeglichen. Mit dem Text in S hat er nicht die geringsten Berührungspunkte. Dieser geht vielmehr in zahlreichen Fällen gegen Amb und Rom mit Mon zusammen („in suis sanctis manibus“, „respexit“, „tradidit“, „edite“, „quod... confringetur“, „similiter“, „respexit“).

⁷³ Auffällig ist hier die Kurzform: „Hic est enim sanguis meus“ (das „enim“ fehlt in einer wichtigen Handschrift). In der *Traditio apostol.* (16 ed. Botte) finden wir die Fassung: „Hic est sanguis meus qui pro uobis effunditur“. Unsere Kurzform kommt nur noch bei Justin, *Apol. I*, 66 (vgl. Quasten, *Monumenta eucharistica I* 18) und Cyrill, *Cat. myst. IV*, 1 vor; sie hat im Neuen Testament keine Vorlage.

^{73a} Hinsichtlich der verschiedenen Canon-Redaktionen vgl. Gamber, *Das Regensburger Fragment: Rev. bénéd.* 85, 1975, 271–277.

Es läßt sich bezeichnenderweise keine einzige Variante aufzeigen, die für Amb und S gemeinsam allein typisch wäre. Nicht einmal das „donec iterum adveniam“ (vgl. Joh 14, 18), das immer wieder als ein sprechendes Beispiel angeführt wird, ist für beide typisch. Hier stimmt Amb vielmehr fast genau mit der das Pauluswort 1 Cor. 11, 26 zugrundelegenden gallikanisch (-irischen) Fassung im Stowe-Missale überein („donec iterum de caelis ueniam ad uos“),⁷⁴ während S auch hier wieder mit Mon gleichlautend ist („donec iterum adueniam“).⁷⁵

Vor allem diese auffälligen Übereinstimmungen zwischen dem (wie ich vermute) afrikanischen S und dem gallikanisch-irischen Mon, aber auch die Beobachtung, daß Augustinus ebenfalls die Fassung von (S und) Mon „Similiter postquam cenatum est“ zitiert,⁷⁶ läßt vermuten, daß wir es in Mon um einen ursprünglich in Afrika beheimateten Text zu tun haben, der entweder eine Weiterbildung des Textes in S oder einen nahen Verwandten dazu darstellt.

Doch dies mehr nebenbei! Für unsere Untersuchung ist allein die Tatsache von Bedeutung, daß der Canon-Text in S keinerlei Verwandtschaft mit der Fassung dieses Gebetes in der späteren Mailänder Liturgie zu erkennen gibt, daß also die Behauptung von (Coebergh und) Schmitz nicht länger mehr haltbar ist, daß dem späteren Mailänder Canon „das Hochgebet in S als Grundlage diene“.⁷⁷

Dem Einsetzungsbericht, dem Kernstück des Eucharistiegebets, gingen, wie der Verfasser von S sagt, Lob- und Bittgebete voraus. Wörtlich heißt es (4, 14):

Laus deo defertur oratione (*Faller liest: oratio*)⁷⁸

petitur pro populo, pro regibus, pro ceteris,

d. h. in einer „oratio“ wird Gott zuerst ein Lobgebet vorgetragen – „oratio“

⁷⁴ Vgl. Dold-Eizenhöfer, Das irische Palimpsestsakramentar (oben Anm. 70) 17.

⁷⁵ Die Formel lautet hier: „Addens ad suum dictum dicens eis: Quotiescumque de hoc pane edeatis et ex hoc calice bibitis ad memoriam meam faciatis. passionem meam omnibus indicens. aduentum meum sperabitis donec (iterum) adueniam“. Der entsprechende Text lautet in der Mailänder Liturgie: „Mandans quoque et dicens ad eos: Haec quotiescumque feceritis in meam commemorationem facietis. mortem meam praedicabitis. resurrectionem meam adnuntiabitis. aduentum meum sperabitis donec iterum de caelis ueniam ad uos“, während wir in S lesen: „Quotiescumque hoc feceritis totiens commemorationem meam facietis donec iterum adueniam“. Ein Unterschied zwischen Amb und S besteht auch insofern, als in Amb das Pauluswort 11, 26 verwendet wird, während in S zusätzlich nur das Wort Jesu bei Joh 14, 18 zugrundeliegt.

⁷⁶ Vgl. Ep. 54, 5, 6 (CSEL 34, 2, 165): „An offerendum sit mane et rursus post cenam propter illud quod dictum est: Similiter postquam cenatum est...?“ Daß hier ein liturgischer Text zitiert wird, ergibt sich aus dem Vergleich mit Lc 22, 20 und 1 Cor 11, 25 („Similiter et calicem postquam cenavit“).

⁷⁷ Der Hinweis von Schmitz S. 396 auf die Canon-Studie von Chr. Mohrmann ist nach dem Gesagten fehl am Platz.

⁷⁸ Unsere Lesart nur in einem Teil der Handschriften, jedoch in einer Gruppe, die auch sonst den besseren Text bietet.

stellt einen spezifischen Ausdruck für das Eucharistiegebet dar⁷⁹ –, darauf folgen Bitten für die einzelnen Stände. Die Verbindung von Lob- und Bittgebet vor dem Einsetzungsbericht ist typisch für den römisch (-afrikanischen) Canon sowie die alexandrinische Anaphora;⁸⁰ sie findet sich nicht in der gallikanischen „*Immolatio missae*“,⁸¹ die nach dem antiochenischen Schema aufgebaut ist.

In den gallikanischen Sakramentaren stehen die Bittgebete – falls überhaupt vorhanden – regelmäßig erst nach der „*Secreta*“, dem Einsetzungsbericht, und gehen diesem nicht wie in S voraus. So etwa im ersten (typischen) Meßformular des oben genannten Mon, wo die „*Collectio*“ nach dem Einsetzungsbericht lautet:

Asiduis et inremissis precibus, fratres dilectissimi, dei patris omnipotentis misericordiam deprecamur pro regibus et potestatibus huius saeculi . . . pro fratribus . . . pro exsulibus nauigantibus peregrinis . . . in carcere constitutis . . .⁸²

Ähnlich die „*Collectio ad panis fractionem*“ im Missale Gothicum (Nr. 272 ed. Mohlberg),⁸³ vermutlich auch das nach den Einleitungsworten defekt endende Gebet 298 „*Oremus deum nostrum . . .*“ der Mone-Messen.⁸⁴

Ambrosius dürfte ein solches Gebet meinen, wenn er in Exam. 3, 17, 72 (PL 14, 188 A) sagt, daß „*inter benedictiones*⁸⁵ *sacratissimas*“ gebetet werde, „*ut tribuat nobis dominus a rore caeli vim vini olei atque frumenti*“ (mit anschließender Doxologie). Eine ähnliche Bitte um das Gelingen der Feldfrüchte findet sich in einem Gebet unmittelbar nach dem Einsetzungsbericht in Mon, wo es in der fragmentarischen Formel 50 (ed. Dold-Eizenhöfer) heißt:

Iterata prece fratres dilectissimi domini maiestatis . . . indulgeatque nobis aurae salubris et fertilis tempora bona tranquilla pacifica . . .

Erst in späterer Zeit wird in den gallikanischen Meßbüchern unter dem Einfluß der römischen Liturgie eine Änderung in der Stellung der Fürbitten

⁷⁹ Hinsichtlich des Ausdrucks „*oratio*“ bzw. „*oratio oblationis*“ vgl. K. Gamber: *Rev. bénéd.* 85, 1975, 271.

⁸⁰ Vgl. K. Gamber, Das Papyrusfragment zur Markusliturgie und das Eucharistiegebet im Clemensbrief: *Ostkirchl. Studien* 8, 1959, 31–45; ders., *Sacrificium laudis. Zur Geschichte des frühchristlichen Eucharistiegebets* (Studia patristica et liturgica 5) Regensburg 1973, vor allem 75.

⁸¹ Dieser Ausdruck kommt auch bei Theodor von Mopsuestia († 428) in seinen nur syrisch erhaltenen, aber ehemals in griechischer Sprache gehaltenen mystagogischen Katechesen vor; vgl. K. Gamber, *Missae Romensis* 179.

⁸² Vgl. Dold-Eizenhöfer, *Das irische Palimpsest-Sakramentar* (siehe oben Anm. 70) Nr. 16 S. 19–20. Der Text ist nicht mehr vollständig zu lesen.

⁸³ Vgl. K. Gamber, *Älteste Eucharistiegebete der lateinischen Osterliturgie: Fischer-Wagner, Paschatis Sollemnia*, 1959, 165 f.

⁸⁴ Vgl. L. Eizenhöfer, *Die Mone-Messen: L. C. Mohlberg, Missale Gallicanum Vetus*, Roma 1958, Nr. 298 S. 82.

⁸⁵ Unter „*benedictio*“ ist hier, wie in M 8, 11 („*benedictio consecravat*“) das Eucharistiegebet gemeint (*benedictio* = *εὐλογία* = hebr. *berakha*). Schmitz ist S. 384 dagegen der Ansicht, „daß ‚Segnung (*benedictio*)‘ und ‚Konsekrationsworte‘ identisch sind“. Die obige Formulierung des Ambrosius, „*inter benedictiones sacratissimas*“ werde für die Feldfrüchte gebetet, widerlegt jedoch diese Ansicht.

innerhalb des Eucharistiegebets vorgenommen, vor allem durch die Übernahme von römischen „Hanc igitur“-Gebeten.⁸⁶

Ein weiterer Hinweis auf das frühe mailändische Eucharistiegebet liegt in der Schrift des Ambrosius *De Spir. Sancto* III 16, 112 (PL 16, 803 B) vor (vgl. Schmitz S. 403 f.). Hier spricht der Kirchenvater von einer Anrufung (Epiklese) des Heiligen Geistes innerhalb der Opfergebete („qui cum patre et filio a sacerdotibus in baptisate nominatur et in oblationibus⁸⁷ invocatur“). Eine entsprechende Geist-Epiklese ist im Canon-Stück von S nicht zu finden, auch nicht in den Eucharistiebeten der späteren Mailänder Liturgiebücher.⁸⁸ In diesen kommt jedoch, wie gleich zu zeigen sein wird, ein Text vor, der eine Art Christus-Epiklese enthält.

Ein dritter Hinweis auf das „oblatio“-Gebet findet sich in der Schrift des Ambrosius *De excessu fratris sui Satyri* II 46 (PL 16, 1327 B). Es heißt hier: „Morte eius signamur, mortem eius orantes annuntiamus, mortem eius offerentes praedicamus“. Wie oben kurz angedeutet, hat auf diese Stelle bereits O. Casel im Zusammenhang mit dem Eucharistiegebet hingewiesen.⁸⁹ Ambrosius ist hier in seinen Formulierungen deutlich vom erweiterten Einsetzungsbefehl der Mailänder Liturgie und dem darauffolgenden Gebet, wie es heute noch am Gründonnerstag hier üblich ist,⁹⁰ abhängig:

Mandans quoque et dicens ad eos: Haec quotiescumque feceritis in meam commemorationem facietis: mortem meam praedicabitis. resurrectionem meam annuntiabitis. aduentum meum sperabitis. donec iterum de caelis ueniam ad uos.

Haec facimus⁹¹ haec celebramus tua domine praecepta seruantes. et ad communionem inuiolabilem hoc ipsum quod corpus dominum sumimus mortem dominicam nuntiamus. Tuum uero est omnipotens pater mittere nunc nobis unigenitum filium tuum. quem non quaerentibus sponte misisti. Qui cum sis ipse inmensus et inaestimabilis deum quoque ex te

⁸⁶ So die Formel 342 (ed. Mohlberg) des *Missale Gothicum*, wo wir als Überschrift finden: „Post sanctus per totas tres missas (gemeint sind die Rogationstage) dicis“.

⁸⁷ Der Ausdruck „oblatio“ für das Eucharistie (Opfer-)Gebet finden wir u. a. bei Ps-Augustinus, *Quaest.* 109 (CSEL 50, 268); vgl. Gamber: *Rev. bénéd.* 85, 1975, 271 Anm. 4., doch kann darunter auch die Meßfeier in ihrer Gesamtheit gemeint sein, so bei Augustinus; vgl. W. Roetzer, *Des heiligen Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle*, München 1930, 95; weiterhin Schmitz S. 310 Anm. 32.

⁸⁸ Sie findet sich jedoch in gallikanischen Sakramentaren, so in der Formel 321 der Mone-Messen (ed. Eizenhöfer): „Recolentes igitur et seruantes praecepta unigeniti (tui) deprecamur pater omnipotens: ut his creaturis altario tuo superpositis spiritum sanctificationis infundas. ut per transfusionem caelestis atque inuisibilis sacramenti panis hic mutatur in carnem et calix translatus in sanguinem sit totius gratia. sit sumentibus medicina.“ Weniger deutlich Formel 312.

⁸⁹ Vgl. Anm. 63.

⁹⁰ Vgl. u. a. den Text im Sakramentar von Biasca (ed. Heimig Nr. 450).

⁹¹ Mit den gleichen Worten beginnen ähnliche Gebete in anderen gallikanischen Zeugen, so die Formel 5 und 431 (ed. Mohlberg).

inmensum et inaestimabilem genuisti: ut cuius passione redemptionem humani generis tribuisti. eius nunc corpus tribuas ad salutem.

Diese erweiterte Form des Einsetzungsbefehls, die ein Charakteristikum des gallikanischen Eucharistiegebets darstellt – es war oben schon kurz davon die Rede – hat auch den Wortlaut der nachfolgenden Anamnese bestimmt. Hier wird das vorausgehende „mortem meam praedicabitis, resurrectionem meam annuntiabitis“ aufgegriffen und nicht, wie im Gebet „Ergo memores“ des Canon-Stücks von S das „commemorationem“ des Einsetzungsbefehls. Dabei kehren die Worte des Ambrosius „mortem annuntiamus“ im Text der Mailänder Liturgie wieder.

Ein eigentlicher Opferakt, wie er in S und im römischen Canon („memores . . . offerimus“) vorhanden ist,⁹² fehlt in diesem Text. Wir finden dafür eine Bitte an den Vater, seinen Sohn (zur versammelten Opfergemeinschaft) zu senden. Es handelt sich hier um eine Art Epiklese, ähnlich der Christus-Epiklese, wie sie in gallikanischen Texten vorkommt.⁹³

Zum Canon-Stück in S – das dürfen wir abschließend sagen – findet sich weder in den Schriften des Ambrosius noch im späteren Mailänder Canon irgendein Hinweis. Ein solcher war auch gar nicht zu erwarten, da der Canon in S deutlich der römisch (-afrikanischen) und nicht der gallikanischen Liturgie entspricht, wie sie nachweisbar um 400 in Oberitalien in Gebrauch war.

Der Unterschied liegt, wie oben schon angedeutet, darin, daß im gallikanischen Ritus nur der Einsetzungsbericht mit dem erweiterten Einsetzungsbefehl stereotyp ist, während im römischen Ritus auch die diesen umgebenden Gebete immer den gleichen Wortlaut aufweisen.⁹⁴ Diese deshalb hier „canonica prex“ (das festgelegte Opfergebet) genannte Formel⁹⁵ hat der Autor von S in seinen Katechesen zum großen Teil wörtlich zitiert.

Die „canonica prex“ schließt, da sie in Mailand wegen des dort um 400 verwendeten gallikanischen Ritus nie üblich gewesen sein konnte – wie von den Liturgiewissenschaftlern immer wieder betont wurde –⁹⁶ eine Verfasserschaft von S durch Ambrosius aus. Wir kommen demnach durch die nähere Untersuchung des Canon-Stücks in S zum gleichen Ergebnis, das auch der Vergleich zwischen den Riten in M und S ergeben hat. Der Verfasser von S gehört offensichtlich einer Kirche an, in der man den Brauch von Rom beobachtet hat.

Der Vollständigkeit halber sei noch hier erwähnt, daß die in S vorkommenden Doxologien (4, 29; 6, 24; 6, 26) eine Ähnlichkeit mit der Schluß-

⁹² Vgl. K. Gamber, Brot und Wein – das Opfer der Kirche: Klerusblatt 55, 1975, 108 f.

⁹³ Vgl. K. Gamber, Die Christus-Epiklese in der altgallischen Liturgie: Archiv für Liturgiew. IX, 2, 1966, 375–382.

⁹⁴ Vgl. Gamber, Missa Romensis 84–88.

⁹⁵ Vgl. ebd. 56 ff.

⁹⁶ So Th. Schermann: Römische Quartalschrift 17, 1903, 36 ff.; A. M. Ceriani, Notitia Liturgiae Ambrosianae (Appendix Missalis Ambrosiani, ed. Ratti-Magistretti 1913); A. Baumstark: Oriens Christianus 35, 1939, 240 ff.; L. Duchesne, Origines du culte chrétien, Paris 1925, 187, u. a.

doxologie im Traktat des Ambrosius in Ps. 39 (PL 14, 1058) erkennen lassen (vgl. auch Schmitz S. 414 f.). Ein solches Argument darf jedoch im Hinblick auf die angeführten gewichtigen Gegen Gründe nicht als Beweis für die Autorschaft von S durch Ambrosius angeführt werden. Die genannte Ähnlichkeit kann verschiedene Ursachen haben. Auch wissen wir nicht genügend viel über die einzelnen Fassungen der liturgischen Doxologie in den verschiedenen abendländischen Kirchen des 4./5. Jahrhunderts.⁹⁷ Die Unterschiede waren damals wohl nicht sehr groß.⁹⁸

Auf keinen Fall darf man, wie es Schmitz tut, einfach die These einiger moderner Patrologen hinsichtlich der Autorschaft von S durch Ambrosius übernehmen, ohne sie immer wieder in einer so umfangreichen Arbeit in den zur Debatte stehenden Fragen erneut auf ihre Richtigkeit zu untersuchen. Derselbe Schmitz wirft mir jedoch vor, entscheidende Fakten einfach ignoriert zu haben.⁹⁹

Zum Schluß noch einige Bemerkungen zur Arbeit von Schmitz im allgemeinen. Man vermißt in den Fußnoten weithin den lateinischen Text der nur deutsch zitierten Ambrosius-Stellen.¹⁰⁰ Auch wäre die zusätzliche Angabe der jeweiligen Migne-Stelle begrüßt worden. Es fehlen ferner in vielen Fällen vergleichende Hinweise auf die spätere Liturgie Oberitaliens und Galliens, besonders auf die ältesten Sakramentare. Solche Querverbindungen, wie sie oben von mir aufzuzeigen versucht wurden, können zur Lösung mancher strittigen Frage beitragen, wenn man sich auch immer dabei bewußt sein muß, wie fragwürdig der Vergleich mit den späteren Zeugnissen manchmal ist. Was sollen jedoch in einer liturgiegeschichtlichen Arbeit die wiederholten Hinweise auf den neuen Ritus der Kindertaufe?

Die obigen eingehenden Ausführungen zum Buch von Schmitz waren notwendig, weil seine Arbeit deutlich den Anspruch erhebt, das Thema in der von ihm gezogenen Abgrenzung, im Gegensatz zu den Untersuchungen früherer Liturgiewissenschaftler, umfassend und abschließend behandelt zu haben (vgl. S. XXIV f.). Dies trifft aber nur dann zu, wenn die Sermonen *De sacramentis* ein echtes Werk des Ambrosius darstellen. Dies ist jedoch offensichtlich nicht der Fall.

⁹⁷ Vgl. *A. Stuiber*: RAC IV, 223–225.

⁹⁸ Vergleicht man z. B. die Doxologie bei Tertullian, *Ad uxorem* 1, 1 (PL 1, 1275 A): „Cui sit omnis honor gloria claritas dignitas potestas nunc et in saecula saeculorum“ mit den Doxologien in S, dann lassen sich ebenfalls eine Reihe von Gemeinsamkeiten feststellen.

⁹⁹ Vgl. *J. Schmitz*, *Gambers Schweigen*: Heiliger Dienst 25, 1971, 87.

¹⁰⁰ Wie es z. B. *Fr. Van de Paverd*, *Zur Geschichte der Meßliturgie in Antiochien und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts* (*Orientalia Christiana Analecta* 187) Roma 1970, getan hat.