sor den Thron des himmlischen Vaters tragen soll, damit wir göttlicher Gnade theilhaftig werden. Was unter diesem heiligen Engel des Hähern zu verstehen sei, ist eine weitere und wenig in's Gewicht fallende Frage. Verschiedene mittelalterliche und nachmittelalterliche Liturgiker haben diesen Engel sehr verschieden gedeutet: bald als den Engel des großen Rathschlusses oder Christus selber, bald als den heiligen Geist, bald als einen erschaffenen Engel, und in dieser Beziehung bald wieder als einen für das Volk wirkenden Opferengel, bald als den Schutzheiligen der Kirche oder des Altars, wo das heilige Opfer gefeiert wird, bald als Schutzengel des Priesters, welcher es feiert, bald als den Schutzengel der christlichen Gottesgemeinde, nämlich den hl. Michael u. s. w. Ein festes Resultat läßt sich in Ermanglung einer historischen Tradition hier wohl nicht erzielen. Gleich dem Gebete *Supplices te rogamus* gehen auch die in der römischen Messliturgie sich ihm anreihenden Gebete *Per quem haec omnia et Haec commixtio et consecratio corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi* Anbetrachts der Unbestimmtheit derjenigen Ausdrücke, auf deren Bedeutung es vor Allem ankommt, nicht in bezeichnender Weise sich als Epiklesen kund. Das Nämliche gilt von den unter Anwendung des Kreuzzeichens nach der Wandlung vorgenommenen Segnungsgebeten. Verschiedene Theologen haben seit mittelalterlichen Zeiten dieselben sehr verschieden gedeutet; der hl. Thomas von Aquin z. B. als bloße Erinnerungszeichen, welche die Kraft des auf dem Altare erneuerten Kreuzopfers zur Darstellung bringen sollen, indem er sagt: *Sacerdos post consecrationem non utitur crucis signatione ad benedicendum et consecrandum, sed solum ad commemorandum virtutem crucis et modum passionis Christi* (S. 3, q. 83, a. 5 ad 4). In Hinsicht auf die großen Schwierigkeiten, welche diese Segnungsstreuze der dogmatisch-liturgischen Erklärung bereiten, glauben innerhalb des tridentinischen Concils manche Väter auf deren Abschaffung bringen zu sollen, worauf jedoch nicht eingegangen wurde (Lo Plat, *Monumentorum ad historiam concilii Tridentini illustrandam spectantium collectio*, Lovanii 1781—1787, V, 432). Solche Segnungsstreuze werden bei Spendung der Sacramente und Sacramentalien angewendet und haben hier überall einen sehr verschiedenen Sinn. Sie werden der römischen Liturgie zufolge auch in der heiligen Messe, vor wie nach der Wandlung angewendet, ohne daß sie auch hier überall den nämlichen und gleichen Sinn haben müßten und hätten. Schon vor der Wandlung erscheinen sie, nach Maßgabe der begleitenden Textesworte, zum Theil als Segnungen von Brod und Wein, um sie vom Bereiche der profanen Dinge auszuscheiden, ohne den Charakter von Epiklesen oder Consecrationsgebeten an sich zu tragen, und auch nach der Wandlung lassen sie sich aus den begleitenden Textesworten keineswegs als solche er-

kennen, so sehr auch eine befriedigende Erklärung derselben im Einzelnen Schwierigkeiten bietet. (Vgl. J. Th. Franz, *Die eucharistische Wandlung und die Epiklese*, Würzburg 1880, II, 89 ff.)

Welche Bedeutung kommt aber der Epiklese zu, soweit sie in den morgenländischen oder abendländischen Liturgien sich unzweifelhafter Weise factisch vorfindet? Falls da oder dort eine Epiklese der Consecration vorausgeht, ist ihre Bedeutung leicht zu ermesen, weil sie eben eine Bitte ist um das, was erst in Erfüllung gehen soll. Welche Bedeutung soll aber der in so vielen, namentlich morgenländischen Liturgien vorkommenden Epiklese beigemessen werden, die vom Priester nach bereits erfolgter Consecration verrichtet wird? welcher Sinn einer Bitte, die bereits in Erfüllung gegangen ist? Johannes de Torquemada vertrat auf dem Concil von Florenz die Ansicht, eine solche Epiklese habe nicht die Bewirkung des sacramentalen Christus zum Gegenstande, sondern die Bewirkung des mystischen Christus in uns vermittels des sacramentalen: *Oratio illa non est, ut conficiatur quod consecratum est, sed ut consequamur effectum sacramenti, scilicet uniri cum Christo et incorporari* (Harduin IX, 976). Diese Ansicht, welcher späterhin auch Suarez (*De sacram. disp.* 58, sect. 3) und in etwas modificirter Weise Bellarmin (*De eucharistia*, l. 4, c. 14) und Joh. Lugo (*De euch. disp.* 11, sect. 1) gefolgt sind, suchte ihre Stütze darin, daß regelmäßig in solchen Epiklesen die Sendung des heiligen Geistes behufs der Wandlung von Brod und Wein in das Fleisch und Blut Jesu Christi erklet wird, damit die Gläubigen, welche davon genießen, Nachlassung der Sünden und Heiligung gewinnen und des ewigen Lebens theilhaftig werden. Diese Ansicht hielt Bessarion für unbefriedigend, und mit Recht; denn alle diese Epiklesen enthalten geradezu und eigentlich eine Consecrationsbitte. Allerdings — so führt er in seiner oben erwähnten Schrift aus — werde die Consecration vermittels der Einsetzungsworte allein vollzogen. Da diese Worte aber nur Worte des Erlösers seien, so rufe der Priester nach dem Aussprechen derselben noch den Vater an, durch den von ihm gesendeten heiligen Geist Brod und Wein zu wandeln in Fleisch und Blut des Herrn, um in nachträglicher Weise dadurch auszudrücken, daß die Wandlung nicht nur durch den Erlöser, sondern auch durch den Vater und den heiligen Geist zu Stande komme, indem alle Offenbarungen Gottes nach Außen hin allen drei göttlichen Personen gemeinsam seien. Die Epiklese bilde also nur einen nachträglichen in precative Form gefaßten Commentar über die Factoren, welche die Wesenswandlung bewirken, oder nur eine zeitliche Nachholung dessen, was mit den Consecrationsworten zugleich auszusprechen nicht möglich war. Dieser Ansicht, die bis zum heutigen Tag in wohlverdientem Ansehen sich erhalten hat, pflichteten unter unwesentlichen Modifikationen auch Coar, Leo Allatus, Orsi und viele Andere bei. Eine eigenthümliche Ansicht stellte