

III B 05 Akzente im liturgischen Schrifttum vom 3. bis 5. Jahrhundert

Alfred Ehrensperger

1. Entwicklungstendenzen, Quellen und Begriffe	1
2. Vereinheitlichung und regionale Eigenständigkeit	4
3. Theologische Entwicklungen im Gottesdienst vom 3. -5. Jahrhundert	7
4. Für die liturgische Entwicklung bedeutsame Schriften	10
5. Die „Traditio Apostolica“	13

1. Entwicklungstendenzen, Quellen und Begriffe

Liturgische Traditionen, welche bisher für ein bestimmtes Kirchengebiet oder bestimmte Städte im Mittelmeerraum typisch und auf sie begrenzt waren, zeigten zwischen dem 3. und 5. Jahrhundert eine gebietsübergreifende Tendenz. Diese Entwicklung verlief parallel zur Etablierung kirchenpolitisch zentral gelenkter Kirchengebiete. Eine ähnliche Entwicklung kann man, vielleicht etwas früher, auch bei der definitiven Festlegung des Bibelkanons feststellen. Die anfängliche lokale Vielfalt des gottesdienstlichen Lebens und der Gestaltungsformen, die in den Quellen aus dem 1. bis frühen 3. Jahrhundert noch feststellbar ist, vereinheitlichte sich zusehends. Gründe für die Festlegung umfassend anerkannter Gottesdienstformen waren in erster Linie die zunehmende Abwehr häretischer Bewegungen durch die werdende Großkirche und das kirchenpolitische Machtstreben einzelner Bistumszentren, besonders in den bedeutenden Städten. Nach der konstantinischen Wende anfangs des 4. Jahrhunderts verstärkten sich diese Tendenzen erst recht.

Regionale Vereinheitlichung

Spätere liturgische Formen und Bräuche bauen nicht einfach auf früheren auf; deshalb sind Rückschlüsse auf Ursprüngliches kaum möglich und sinnvoll, auch wenn man dies immer wieder versucht hat. Bleibende Bedeutung, auch für die Zukunft des Gottesdienstes, haben allerdings bestimmte liturgische Schwerpunkte, wie z. B. der Glaube an Christi Hingabe in seinem Opfertod, anamnetische Dimensionen in Verbindung mit der typologischen Auslegung von Bibeltexten (Kirchenväter), die Begründung des sakramentalen Handelns (Taufe, Eucharistie, Weihen) in Stiftungsworten, die Jesus zugeschrieben werden, oder die Ausrichtung auf Christi Wiederkunft und sein baldiges, endgültiges Erlösungshandeln. Vereinheitlichungen solcher inhaltlicher Schwerpunkte bedeuten aber zugleich eine gewisse Verarmung: Der jüdische Mutterboden christlicher Liturgie wurde zunehmend vergessen; liturgische Worte und Vollzüge, die früher einsichtig waren, bedurften nun einer Erklärung oder mussten neu gedeutet werden; die einst in den Haus- und Ortsgemeinden verankerten Herrenmahlfeiern wurden mehr und mehr zu einem Ritual für Eingeweihte (Mystagogische Katechesen!) unter Ausschluss von Nichtgetauften und Büßern.

Inhaltliche Schwerpunkte und Folgen der liturgischen Vereinheitlichung

Der Ablösungsprozess der altkirchlichen Eucharistiefiern von ihren jüdisch-frühchristlichen Wurzeln und ihre eigenständige Weiterentwicklung erfolgte besonders deutlich im Bereich des syrisch-palästinischen Christentums.¹ Der christlich-sakramentale Charakter dieser Feiern kann gegenüber früheren, dem Judentum noch näher stehenden Entwicklungsstufen mit folgenden Stichworten umschrieben werden: 1. Die Trennung von einem Sättigungsmahl wurde nun endgültig vollzogen. 2. Der hellenistisch-heidnische Einfluss nahm zu, was z. B. in der Häufung von Herrscher-Akklamationen, in Handlungen wie der Proskynese oder in der Ausgrenzung nicht getaufter Christusgläubiger als nicht Eingeweihter zum Ausdruck kam. 3. Die Christusanamnese konzentrierte sich auf das Passionsgeschehen, verbunden mit den sogenannten „Stiftungsworten“. 4. Die Deutung der Kreuzigung Jesu als Sühnetod verdrängte andere Interpretationen und wurde nun fest mit der eucharistischen Theologie verbunden. 5. Die eucharistische Weihe-

Die Ablösung der christlichen Eucharistie von ihren jüdischen Wurzeln

¹ G. Kretschmar: Art. „Abendmahlsfeier“, S. 240.

handlung, verbunden mit der konsekratorischen Bedeutung der Einsetzungsworte oder der Epiklese, wurde zum festen liturgischen Traditionsgut. 6. Es musste eine geweihte Amtsperson, ein Bischof oder Priester, als Christi Stellvertreter die sakramentale Handlung vollziehen.² Häufig und oft detailliert werden in den Quellen nach dem Konzil von Nicäa nun nicht nur Bibelstellen oder Kirchenväteraussagen, sondern Konzils- und Synodenbeschlüsse für die Begründung liturgischer Vorgänge bedeutsam.

Die Eucharistiefeier, wie sie Justin in der Mitte des 2. Jahrhunderts noch beschreibt, bestand vor der sakramentalen Handlung mit Dankgebet und Kommunion aus Lesungen, evtl. einer Homilie und Gebet. Die Eröffnungsriten (später „Introitus“ genannt) sowie das Kyrie und Gloria, kamen erst in frühmittelalterlicher Zeit dazu, das Sanctus Ende des 4. Jahrhunderts. Gemäß der sogen. „Clementinischen“ Liturgie in der Sammlung der Apostolischen Konstitutionen³ begrüßte der Bischof die Gemeinde nach dem Verlesen des „Gesetzes“, der Propheten (also zweier alttestamentlicher Lesungstexte), der Epistel, der Apostelakten und des Evangeliums.⁴

Neue Teile im Eucharistiegot-tesdienst

Die große Bandbreite frühchristlicher liturgischer Formen, lässt sich aus biblischen und apokryphen Schriften des 1. und 2. Jahrhunderts nur erahnen (z. B. aus der syrischen Didache, um 100). Diese Quellen ergeben kein zusammenhängendes Bild.⁵ Zahlreiche Einzelangaben erfahren wir aber aus Kirchenordnungen und anderen Quellen etwa vom 3. Jahrhundert an.

Quellen

1. Das Schrifttum der sogenannten „Traditio Apostolica“. Sie wurde auf Grund ihrer Überlieferung in Alexandria früher „Ägyptische Kirchenordnung“ genannt. Entstanden ist sie wohl anfangs des 3. Jahrhunderts in Rom.⁶ Diese ursprünglich wohl griechisch verfasste Schrift kam in verschiedenen Sprachfragmenten (z. B. lateinisch, koptisch, äthiopisch, sahidisch und bohairisch⁷) auf uns und zeigt schon darin einen beachtlichen geographischen Wirkungsraum. Die TA gibt nicht die damaligen kirchlichen Verhältnisse in Rom wieder, sondern gehört eher in den syrischen Traditionsbereich.⁸

2. Zahlreiche Details erfahren wir aus der „Syrischen Didaskalie“ aus dem frühen 3. Jahrhundert.⁹

3. Die acht Bücher der „Apostolischen Konstitutionen“ aus den achtziger Jahren des 4. Jahrhunderts geben einen weiten Einblick in die verschiedensten Bereiche des kirchlichen Lebens, also auch der damaligen Gottesdienstpraxis.¹⁰

4. Schließlich ist unter diesen Schriften, welche alle ihre apostolische Kontinuität betonen, das „Testamentum Domini Jesu Christi“ zu nennen. Seine Entstehung wird üblicherweise ins 5. Jahrhundert angesetzt; es kann auch älter sein. Syrien oder Kleinasien ist als Entstehungsraum wahrscheinlich.¹¹

Quellen, die sich explizit auf den Gottesdienst an bestimmten Orten wie Rom, Jerusalem, Antiochien, Alexandrien oder Karthago beziehen, sind nicht immer leichter auszuwerten als Einzelaussagen in den Schriften der Kirchenväter Tertullian, Cyprian, Origenes, Klemens von Alexandrien, Chrysostomus oder Augustinus und anderer, die sich auf den Gottesdienst beziehen.

² G. Kretschmar: Art. „Abendmahlsfeier“, S. 238.

³ Entstanden als eine Art Sammelwerk, teilweise aus früheren Kirchenordnungen oder liturgischen Einzelementen; Verfasser unbekannt; Entstehung im syrisch-antiochenischen Bereich.

⁴ K.-H. Bieritz: Zeichen der Eröffnung, S. 201. Es waren damals also mindestens fünf Lesungen vorgesehen!

⁵ G. Kretschmar: Art. „Abendmahlsfeier“, S. 237.

⁶ Vgl. Abschnitt 5 dieses Kapitels. Als Autor wurde bis in neuere Zeit meist der dortige Priester Hippolyt angenommen, der im Zuge von Auseinandersetzungen zwischen Arianern und Orthodoxen zum (orthodoxen) Gegenbischof proklamiert worden sein soll.

⁷ Mit dem Koptischen verwandte Sprachen, die damals im nordafrikanischen Raum gesprochen wurden.

⁸ R. Messner: Einführung, S. 37-39.

⁹ Sie ist noch in einer syrischen Version enthalten und bildet auch einen Teil der Sammlung der Apostolischen Konstitutionen (R. Messner: Einführung, S. 37).

¹⁰ R. Messner: Einführung, S. 37-39.

¹¹ R. Messner: Einführung, S. 39.

Es ist nicht zufällig, dass eine Kirche, welche im Zeitraum des 3. bis 5. Jahrhunderts sich mehr und mehr konsolidiert und die sich mit einer Reihe häretischer Bewegungen und mit ihrer eigenen Vergangenheit und Identität auseinanderzusetzen hatte, den Ausweis apostolischer Kontinuität betonen wollte. Dazu gehörte auch ein die Ortsgemeinden und schließlich die einzelnen Regionen übergreifendes Traditions- und Konsensbewusstsein. Auch andere für den Gottesdienst bedeutsame, die Apostolizität nicht explizit bezeugende, meist fragmentarisch überlieferte Dokumente gehören in diese Gesamtentwicklung hinein, z. B. drei in einem ägyptischen Kloster gefundene Blätter aus dem 6. Jahrhundert, deren Texte aber wahrscheinlich schon auf das 3./4. Jahrhundert zurückgehen; unter dem Namen „Papyrus von Dêr Balyzeh“ enthalten sie Stücke aus einer Abendmahlsordnung: Ein Gläubigengebet, ein Dankgebet mit Präfationscharakter, eine Epiklese, den (frei gestalteten) Einsetzungsbericht, eine Anamnese und ein Gebet als Bitte um die Früchte der Kommunion.¹²

Apostolische
Schriften?

Aus gewissen Quellen kann man erschließen, welche kirchlichen Ämter die genannten Personen innehatten und aus welchen gesellschaftlichen Schichten sie stammten. Einige Beispiele: In Nordafrika scheinen Frauen, die zur christlichen Gemeinde gehörten, eher aus oberen Schichten zu stammen. Oft heirateten sie hochgestellte heidnische Männer; aber als Witwen hatten sie in der Regel kaum Ansehen. Tertullians Vater war „centurio“, also militärischer Führer unter dem römischen Proconsul.¹³ Wie Tertullian, die „Traditio Apostolica“ und die „Syrische Didaskalia“ berichten, waren Witwen und Waisen in der Gemeinde oft Empfänger/-innen privater Wohltätigkeit.¹⁴ Während der verschiedenen akuten Phasen von Christenverfolgungen hatten manche, besonders aus sozial angesehenen Kreisen, Mühe, ihre Standespflichten oder ihr Berufsethos mit der kirchlichen, besonders auch der liturgischen Disziplin in Übereinstimmung zu bringen. Durch Bestechung der Behörden erkaufte sie sich gelegentlich die Möglichkeit, ungehindert an Gottesdiensten teilnehmen zu können.¹⁵ Chrysostomus, damals noch Priester im syrischen Antiochia, berichtet von einer festen Sitzordnung im Gottesdienst: Vorn saßen die Diakoninnen, dann folgten Witwen und geweihte Jungfrauen, schließlich verheiratete Frauen und junge Mädchen. Kinder waren bei ihren Müttern oder Vätern.¹⁶ Männer werden nicht erwähnt; vermutlich standen sie während des Gottesdienstes.

Sozialgeschichtliche
Auswertung
liturgischer
Quellen

Im Westen waren allgemein liturgische Begriffe weiter gefasst als im Osten. Dort umschrieben sie die verschiedensten Liturgieformen, wie Eucharistie, Offizium, Sakramente oder allgemein rituelle Amtshandlungen. Im Osten wurde und wird der Begriff „Leiturgia“ auf den Hauptgottesdienst, die „Göttliche Liturgie“, bezogen und ist beschränkt auf die Eucharistiefeyer. Andere Gottesdienstformen bleiben stets auf die „Göttliche Liturgie“ hin orientiert und erhalten erst von ihr aus ihren Sinn und Gehalt.¹⁷

Der Begriff
„Liturgie“ oder
„Gottesdienst“

In den stadtrömischen Papstliturgien, den sogenannten Stationsgottesdiensten,¹⁸ wurden gegen 600 die Teilnehmenden jeweils am Schluss der Eucharistiefeyer entlassen mit dem Ruf: „Ite, missa est!“ (Geht, sie [die Feier] ist zu Ende!).¹⁹ Im Pilgerbericht der Egeria Ende des 4. Jahrhunderts kann „missa“ an den 72 nachgewiesenen Stellen ganz einfach „Entlassung“ bedeuten oder auch „Gottes-

Der Begriff
„missa“

¹² Th. Schermann: Ägyptische, S. 6.

¹³ G. Schöllgen: *Ecclesia sordida?*, S. 187. Einiges deutet darauf hin, dass sogar Tertullian selber dem Ritterstand angehörte (G. Schöllgen: *Ecclesia sordida?*, S. 189). Zur Stellung von Frauen in der Gemeinde von Karthago G. Schöllgen: *Ecclesia sordida?*, S. 202 u. 211.

¹⁴ G. Schöllgen: *Ecclesia sordida?*, S. 262.

¹⁵ Beispiele bei G. Schöllgen: *Ecclesia sordida?*, S. 219; 223 f.; 310.

¹⁶ G. Tabancis: *Die „Laien“*, S. 77.

¹⁷ K. Ch. Felmy: *Heilsgeschichte*, S. 1 f.

¹⁸ In den einzelnen Quartierkirchen von Rom hielt der Papst als römischer Bischof von Zeit zu Zeit „Station“, d. h. einen Messgottesdienst, also nicht nur in seiner eigenen Bischofskathedrale. Solche Stationsgottesdienste gab es auch in anderen Städten mit Kathedralen.

¹⁹ F. J. Dölger: „Ite, missa est“, S. 92-95.

dienst“ bzw. „Eucharistische Feier“.²⁰ Ursprünglich war mit diesem Begriff der Entlassungssegnen für die noch nicht Getauften nach ihrer Teilnahme am Wortgottesdienst gemeint („dimittere“ = entlassen). Die Ausweitung auf den ganzen Eucharistiegottesdienst erfolgte möglicherweise zuerst mündlich in der Umgangssprache; später kommt die umfassende Bedeutung von „missa“ auch in den offiziellen Liturgiebüchern (Sakramentaren) vor.²¹

In den biblischen und nachbiblischen Schriften heißt „Eucharistia“ zunächst das Dankgebet allgemein; bei Ignatius und Justin werden bereits die Abendmahls-handlung und die Gaben als Ganze „Eucharistie“ genannt. Im 3. Jahrhundert tritt dann diese Bezeichnung vorübergehend etwas zurück, und man spricht im Bezug auf das Herrenmahl eher vom „Opfer“ oder der „Darbringung“ („offerre“). In Afrika und im gallischen Bereich wurde der Ausdruck „sacrificium“ bevorzugt. Auch „eulogia“ kann im Zeitraum vom 3. bis zum 5. Jahrhundert eine Bezeichnung für die eucharistische Speise oder den ganzen Ritus sein, so z. B. in den Thomasakten Kp. 26,44 oder bei Cyrill von Jerusalem.²² Im 4. Jahrhundert konnte die bischöflich geleitete, kirchenrechtlich oder dogmatisch definierte Eucharistiefeier auch „Koinonia“ heißen. Die Abendmahlsfeier war ja damals schon für jede Gemeinde im Bereich der Großkirche Kriterium für die Kirchengemeinschaft. Cyprian bezog die Ausdrücke „sacrificium“, „oblaciones“ oder „sacramentum“ auf den Vollzug der Eucharistiefeier.²³

Der Begriff „Eucharistia“ und Synonyma

Der Ausdruck „mysterion“ bzw. „mysterium“ weist auf eine verborgene, geheimnisvolle Wirklichkeit hin. Die eucharistischen Gaben wurden und werden noch immer in der Ostkirche den Blicken der Gläubigen entzogen. Erst beim Ruf „Das Heilige den Heiligen!“, unmittelbar vor der Kommunion, werden sie den Anwesenden für eine Weile sichtbar. Im Westen dagegen wurden die allerheiligsten Gaben zur Förderung der frommen Anbetung durch die Gläubigen zur Schau gestellt. „Mysterium“ als Eucharistievorgang wurzelt in einer allegorischen Verbindung des Abendmahls mit Vorgängen im alttestamentlichen Tempelkult, aber auch in der Gewissheit, dass Brot und Wein etwas Anderes sind als nur das, was man mit den menschlichen Sinnen erkennt.²⁴ Im Mysterienbegriff wird ausgedrückt, dass diese sakramentale Handlung in der Ewigkeit verankert ist, sich in Zeit und Welt des Glaubens auswirkt und ihr Ziel wiederum in Gottes Welt hat.

Der Begriff „mysterion“

2. Vereinheitlichung und regionale Eigenständigkeit

Für die alte Kirche war die Zusammengehörigkeit von Wort und Eucharistiehandlung selbstverständlich, auch wenn letztere als Höhepunkt der Feier verstanden wurde. Zudem waren die biblischen Schriften für die Kirchenväter der Basistext für die gesamte Liturgie, allerdings unter den damals vorausgesetzten hermeneutischen Bedingungen. Typologische und allegorische Deutungsmuster standen im Vordergrund des Bibel- und des Gottesdienstverständnisses. Wie sich das Verhältnis zum biblischen Schrifttum nicht nur in der Predigtauslegung und in Gebeten auswirkte, sondern die ganze Liturgie prägte, muss für die einzelnen Kirchenregionen und Kirchenvätergestalten gesondert untersucht. In der im Einzelnen sonst nicht mehr zu überblickenden Fülle von Fachliteratur herrscht Übereinstimmung, dass Eucharistie und Wortverkündigung einander gleichgestellt waren. Verschiedentlich mussten die getauften Gläubigen sogar eigens ermahnt werden, „so sorgfältig mit dem Wort Gottes umzugehen, wie mit der Eucharistie“.²⁵

Wort und Eucharistie als Einheit

²⁰ F. J. Dölger: „Ite, missa est“, S. 95 f f. (mit Beispielen).

²¹ J. A. Jungmann: Von der „EUCHARISTIA“, S. 39.

²² H. B. Meyer: Eucharistie, S. 38. Die „Traditio Apostolica“ (Hippolyt?) unterscheidet die Eulogie als Brot der Agapen vom Brot der Eucharistie. „Eulogie“ wurde in der Ostkirche später terminus technicus für die nach der Eucharistiefeier als Kommunionsersatz ausgeteilten, gesegneten, aber nicht konsekrierten Brote (H. B. Meyer: Eucharistie, S. 38).

²³ B. Droste: „Celebrare“, S. 71-75.

²⁴ G. Kretschmar: Art. „Abendmahl“. III, S. 63.

²⁵ B. Kranemann: Wort – Buch, S. 60.

Im Osten erreichte die Liturgie ihre im Wesentlichen endgültige Form früher als im Westen. Hier bestand noch lange die Tendenz, für jedes Fest eine eigene Liturgie zu erstellen. Im Osten wurde der Gottesdienst im 4. Jahrhundert als Mysterium in griechischer Sprache ausgebaut, nicht zuletzt in der Absicht, damit die noch weiterhin bestehenden heidnischen Mysterienkulte zu besiegen. In den Ostkirchen wurde aber die Frage der liturgischen Sprache nicht einheitlich geregelt; jede Kirche feierte ihren Gottesdienst in der ihr eigenen Sprache, so dass wir aus dieser alten Zeit noch syrische, armenische, koptische, äthiopische, griechische und lateinische Kirchenbücher oder Liturgieteile besitzen. Neue, bald aber eingebürgerte liturgische Formulierungen, waren nicht selten eine Folge von Auseinandersetzungen mit häretischen Bewegungen; so z. B. die Doxologie „Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem heiligen Geist“, die bereits um 350 in Antiochien gegen die Arianer eingeführt wurde.²⁶ Auch in den Ostkirchen gibt es, besonders seit der Zeit der großen Konzilien im 4. und 5. Jahrhundert, zahlreiche Eigentraditionen; aber die Anaphora, d. h. das eigentliche eucharistische Gebet, blieb im Wesentlichen unverändert. Eine bestimmte Anaphora z. B. für einen Feiertag, kann höchstens als ganzes Liturgiestück durch eine andere, ebenfalls traditionelle Anaphora, ausgewechselt werden.

Die Grundform der „Göttlichen Liturgie“ im Osten

Die Patriarchatssitze, besonders diejenigen in Antiochien und Alexandrien, sowie die ökumenischen Konzilien waren darauf bedacht, die Einheit des Gottesdienstes zu sichern. Womöglich wurde aber die Autonomie des Gemeindebischofs nicht angetastet, besonders in dem ihm zugewiesenen Recht, liturgische Gebete frei zu formulieren. Die westsyrische Kirche kannte z. B. bis ins Mittelalter etwa 80 verschiedene Anaphorenformulare, die meist mit bestimmten Bischofsnamen verbunden waren.²⁷ Die alten Taufbekenntnisse und das Credo von Nicäa sowie seine Erweiterungen im nicäno-konstantinopolitanischen Bekenntnis, wirkten sich auch auf eine theologisch einheitlich ausgerichtete Anaphora aus. Im Westen dagegen wurden die Kirchenjahrfeste und die Sondertraditionen der einzelnen Kirchengebiete auch in vielfältigen Präfationen zum Ausdruck gebracht.²⁸ Für alle östlichen Liturgien ist der trinitarische Aufbau charakteristisch, während die abendländischen Eucharistietraditionen eher christologisch zentriert sind.

Sicherung der liturgischen Einheit

Schon in der syrischen Didaskalie (anfangs des 3. Jahrhunderts) bestand die Tendenz, in einem bestimmten Kirchengebiet eine einheitliche Liturgie zu etablieren. Solche Einheitstendenzen zeigen sich in der Regel im Aufbau einer Liturgie, besonders im Eucharistieteil, nicht in den Gebeten. Dabei wirkt der Bischof stets auch als Lehrer und Prediger, nicht nur als Priester am Altar. Ein Gastbischof, der zur Eucharistiefeyer eingeladen wurde, sollte auch die Einladung zur Predigt wahrnehmen und stand der Eucharistie ohne liturgische Textveränderung vor. Gemäß dieser frühen, syrischen Kirchenordnung sorgte auch ein einheitliches Bußwesen für die Einheit von Kirchendisziplin, Glaubenspraxis und Gottesdienst.²⁹

Gottesdienst-einheit in der Syrischen Didaskalie

Dass die Teilnahme am eucharistischen Mahl in einer anderen Gemeinde als Demonstration von Kirchengemeinschaft und Verbindung der Gemeinden untereinander verstanden wurde, zeigt auch Augustinus. Umso unerträglicher wurde die Abspaltung von Sonderbewegungen wie der Donatisten empfunden: Durch die Errichtung eines „Gegenaltars“ sonderten sich diese kultisch ab und verweigerten so auch sichtbar die Kirchengemeinschaft.³⁰ Die Einheit der Kirche wurde schon im 3.-5. Jahrhundert an die Eucharistiegemeinschaft gebunden. Der sakramentale Gottesdienst wurde z. B. bei Augustinus geradezu eine Selbstdarstellung der aus

Kirchengemeinschaft bei Augustinus

²⁶ M. M. Garijo-Guembe: Überlegungen, S. 142.

²⁷ C. Andresen: Die Kirchen, S. 449. Zur modellartigen Darstellung einer Liturgieabfolge aus dem 4. Jahrhundert C. Andresen: Die Kirchen, S. 237-239.

²⁸ H.-J. Schulz: Die byzantinische, S. 19.

²⁹ J. Ch. Salzmann: Lehren, S. 356-365; K. Baus: Von der Urgemeinde, S. 323.

³⁰ W. Gessel: Eucharistische Gemeinschaft, S. 69.

der Vielfalt zur Glaubenseinheit gerufenen Christen.³¹

Die liturgische Einheit als Ausdrucksform der kirchlichen Gemeinschaft wurde gelegentlich auch durch das Verhalten der Teilnehmenden gefährdet: In einer koptischen Handschrift aus dem 9. Jahrhundert, die eine dem Cyrill von Alexandrien (gest. 444) zugeschriebene Bußpredigt enthält, wird z. B. festgestellt: Wenn jemand Brot für die Eucharistie mitbringt, aber erst nach den Lesungen zum Gottesdienst kommt, wird dieses Brot nicht als würdig für die Konsekration anerkannt und deshalb auch nicht Kranken als Kommunion ausgeteilt. Beim Kommunionempfang erhält nur derjenige wirklich den kirchenverbindenden, verbindlichen Leib des Herrn, der auch am vorausgehenden Wortgottesdienst, insbesondere an den Schriftlesungen teilgenommen hat.³² Dem symbolischen Umgang mit den Elementen der Schöpfung (Wasser, Brot, Wein) wurde im Gottesdienst zwar allgemein große Beachtung geschenkt, wobei die rituellen Bräuche allerdings stark voneinander abwichen. Ein wichtiger Faktor dabei war die Bewältigung universeller, politischer, persönlicher und kosmischer Probleme (Erdbeben, klimatische Katastrophen) sowie der Einbrüche in Kultur und Gesellschaft infolge der Völkerwanderungen und Kriege.³³

Kirchengemeinschaft und Verhalten im Gottesdienst

In den großkirchlichen Konzilien der nachkonstantinischen Zeit ging es vor allem um die innere und äußere Festigung und das Selbstverständnis der christlichen Kirche in Ost und West. Ein umfassendes, ökumenisches (d. h. den damals bekannten Erdkreis betreffendes) Glaubensbewusstsein sollte die Kontinuität der Glaubensüberlieferung sichern. Dies geschah einerseits durch dogmatische Konsensfindung, andererseits durch Ausgrenzungen nichtkonformer, sogenannte „häretischer“ Bewegungen.³⁴ Alle Konzilien verstanden sich als Offenbarungen und Manifestationen, nicht bloß als erklärende Deutungen der apostolischen Tradition. So wollte schon das erste ökumenische Konzil, dasjenige von Nicäa 325, das Bekenntnis zum „einen, unverändert zu bewahrenden apostolischen Glauben und die Abwehr der arianischen Häresie, die diesen von Grund auf verfälscht“, sicherstellen. Gottlose Begriffe, wie sie die Arianer brauchten („Geschöpf“, „Gemächte“, „geschaffen“ oder „veränderlich“), sollten vermieden werden; erst recht eine Formulierung wie z. B.: „Er (Christus) war nicht, bevor er geboren wurde“.³⁵

Selbstverständnis der altkirchlichen Konzilien

Die dogmatischen Entscheidungen der vier ersten ökumenischen Konzilien wirkten sich auch direkt auf die Liturgie aus. Es handelt sich um die Konzilien von Nicäa (325), Konstantinopel (381), Ephesus (431) und Chalcedon (451). Die folgenden Themen standen im Mittelpunkt:

Die vier ersten ökumenischen Konzilien

1. Nicäa 325: Die verschiedenen, oft dialogisch strukturierten Taufbekenntnisse sollten in ein normatives Lehrbekenntnis eingebunden werden. Die 318 anwesenden Konzilsväter repräsentierten erstmals die überregionale Großkirche und verwarfen die Bewegung der Arianer. Die Einheit des Glaubens schloss allerdings die Vielfalt einzelner Bekenntnisformulierungen und Kirchenbräuche nicht aus.

2. Konstantinopel 381: Das Nicänische Symbol (Credo) wurde erweitert. Die Bischöfe der lateinischen Kirche waren nicht eingeladen, und dennoch wurde das erweiterte Bekenntnis auch im Westen rezipiert. In diesem Konzil kam vor allem die theologische Autorität der drei Kappadozier (Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa) zum Ausdruck. Wenn die „Substanz des Glaubens“ unangetastet blieb, wurden auch verschiedene Taufbekenntnisse nebeneinander geduldet.

3. Ephesus 431: Hier erfolgte die Ausschließung der Nestorianer aus der „rechtgläubigen“ Großkirche. Unter Hinweis auf die beiden vorausgehenden Konzilien wurde genauer definiert, was „rechter“ (d. h. orthodoxer) Glaube sei. Maria wurde

³¹ W. Gessel: Eucharistische Gemeinschaft, S. 211.

³² O. Nussbaum: Die Messe als Einheit, S. 149. Weitere, ähnliche Zeugnisse b. O. Nussbaum: Die Messe, S. 150.

³³ R. Volp: Liturgik I, S. 228.

³⁴ H. J. Schulz: Bekenntnis statt Dogma, S. 19.

³⁵ H. J. Schulz: Bekenntnis statt Dogma, S. 117.

³⁶ A. Ganoczy: Formale und inhaltliche Aspekte, S. 52-55.

als „Gottesgebälerin“ anerkannt, aber nicht ins Symbol selber eingefügt; der Symboltext sollte nicht zu sehr dogmatisch beladen sein, um noch konsensfähig zu bleiben. Der Titel „Gottesgebälerin“ („theotokos“) für Maria erhielt jedoch breiten Raum in liturgischen Texten sowohl des Ostens wie des Westens und schuf die Voraussetzung für eine wachsende Marienverehrung.

4. Chalcedon 451: Die christologische Zweinaturenlehre wurde hier theologisch festgelegt und der orthodoxe Glaube für den Gottesdienst verbindlich gemacht. Bis dahin erfuhr das Bewusstsein eines universalen, apostolischen Glaubens kaum ernsthafte Krisen, eher ein ständiges, auch machtpolitisch bedingtes Wachstum.³⁶

In den Kirchengebieten des Ostens waren für das Glaubenssymbol drei Kriterien maßgebend: 1. der bei einer Taufe oder Konversion bekannte Glaube; 2. der liturgische Hymnus mit ausgeprägt doxologischem Charakter, stets in bewusster Verbindung mit dem Glauben der Väter, wie er im Gottesdienst tradiert und eingeübt wurde; 3. der Hinweis auf die Worte der Väter und die anerkannten Dokumente der Orthodoxie. Die westliche, lateinische Kirche akzentuierte den Symbolbegriff 1. als die Summe der Glaubenslehren; 2. als vom römischen Bischof (Papst) approbierter (verbindlicher) Text, der einen gesamtkirchlichen Konsens voraussetzt, ermöglicht und weitergibt; und 3. als vom päpstlichen Lehramt modifizierter Text, der den Bedürfnissen der Zeit und der einzelnen Kirchenregionen (Teilkirchen) angepasst werden muss³⁷.

Glaubens-
(Symbol)begriff
im Osten und
Westen

3. Theologische Entwicklungen im Gottesdienst vom 3. bis 5. Jahrhundert

Im Verlauf des 4. und 5. Jahrhunderts wurden die Unterschiede in der Gottesdienstentwicklung zwischen dem Osten und dem Westen immer deutlicher. Das Auseinandertreten von östlichen und westlichen Liturgietraditionen ist sowohl in Kozeption wie in Einzelheiten ein vielschichtiger Vorgang. Hier können nur einzelne Schwerpunkte hervorgehoben werden: In den östlichen Liturgien bekommen die Geisttheologie und die damit verbundene Epiklese besonderes Gewicht. Diese bleibt das Grundelement der „Göttlichen Liturgie“. Die Gottgleichheit Christi wird hervorgehoben; sein Opfertod bedeutet vor allem Sieg über alle dämonischen Mächte und Anteilhabe an der ewigen Gottesherrschaft. Die Liturgie wird trinitarisch und doxologisch verstanden und ist eng verbunden mit der ewigen Anbetung im himmlischen Gottesdienst. Im Westen rücken das Heilsgeschehen von Passion und Auferstehung Christi, der Opfertodgedanke und, damit eng verbunden, auch das Problem der Sündenbewältigung und des Bußwesens an die erste Stelle. Die Konsekration der eucharistischen Gaben wird hier betont an die Stiftungsworte Christi gebunden. Im Osten wird die Konsekration von der epikletischen Dimension der Liturgie als ganzer getragen; sie wird im Unterschied zum Westen nicht als punktueller Wandlungsvorgang verstanden, sondern bleibt letztlich Geheimnis. Unterschiedliche Entwicklungen ergaben sich auch daraus, dass sich im Westen das Latein als einheitliche Liturgiesprache durchsetzte, während im Osten entweder das Griechische oder die Sprachen der verschiedenen Kirchengebiete verwendet wurden.

Unterschiedliche
Liturgieentwick-
lung im Osten
und Westen

Im 5. Jahrhundert bildeten sich in den Kirchengebieten des Ostens unterschiedliche Christologiekonzepte aus, deren Eigenarten sich auch in den verschiedenen Anaphoren und in Gebeten auswirkten. Im Wesentlichen und zusammenfassend kann man ein antiochenisch-syrisches und ein alexandrinisch-nordafrikanisches Grundmodell auseinanderhalten. Die antiochenischen Traditionen zeigen eher einen anabatischen Charakter; sie sind von unten, vom Menschen her, nach oben, in die göttliche Welt konzipiert: Betont werden die Menschheit Jesu, sein Opfertod und seine Mittlerrolle, so dass diese Christologie in vieler Hinsicht Gemeinsamkeiten mit den westlichen Traditionen kennt. Die alexandrinische Christologie denkt eher von oben nach unten und geht darum aus von der Göttlichkeit Christi, seiner Nähe zur Herrschaft Gottes und seiner Inkarnation als zent-

Unterschiedliche
Christologiekon-
zepte im Osten

³⁷ A. Ganoczy: Formale und inhaltliche Aspekte, S. 63.

ralem Heilsereignis. Sie steht dem johanneischen Gedankengut nahe und bildete sich an der frühen Abgrenzung gegen arianische Gedanken.³⁸ Die jeweils verschiedene dogmengeschichtliche Entwicklung zwischen 325 und 451 wird besonders greifbar in den anamnetischen und epikletischen Teilen östlicher Anaphoren; aber auch in Gebetsanreden und doxologischen Gebetsschlüssen.³⁹

Gegenüber der Gottesdienstsituation der ersten christlichen Jahrhunderte brachten die Legalisierung des Christentums unter Kaiser Konstantin (nach 312) und seine Erklärung zur Reichsreligion unter Theodosius (391) neue, wesentliche und traditionsbildende Schwerpunkte im Gottesdienstbereich. Einige werden hier zusammengefasst:

1. Der bisher notgedrungen mehr oder weniger private Charakter der Gottesdienste wich einem staatlich anerkannten, öffentlichen, dem kaiserlichen Schutz und seiner Autorität unterstellten Kult, der dem Wohl des Staates dienen sollte. Teilweise drangen auch heidnische, dem kaiserlichen Hofzeremoniell entstammende Elemente in die Liturgie ein (Akklamationen, Kirchenbau, Kleidung usw.).

2. Die christlichen Gemeinden vergrößerten sich beinahe schlagartig. Das Aufkommen von Askese und Mönchtum mit ihrer Gebetsfrömmigkeit war unter anderem auch eine Reaktion auf Tendenzen von Popularisierung und Verflachung des Glaubens.

3. Erwachsenentaufen traten gegenüber Kinder- und Säuglingstaufen nun in den Hintergrund. Dadurch wurde der bisher betonte Unterschied von Gläubigengemeinde (mit Zutritt zur Eucharistie) und Katechumenen relativiert.

4. Die Zahl zwar getaufter, aber nur halbbekehrter „Barbaren“ wuchs bedrohlich an, was zu neuen Formen von Kirchengzucht und Bußwesen führen musste.

5. Eine Zunahme der Klerikalisierung und des kirchenpolitischen Machtapparates führte zu einer ständig wachsenden Entfremdung vom Kirchenvolk.

6. Die andauernden theologischen Kontroversen führten zu immer differenzierteren liturgischen Bestimmungen und Bräuchen. Deren Festlegung erfolgte im 4. bis 6. Jahrhundert, besonders im Westen, auf häufigen, auch nur regionalen Synoden.

7. Der wachsende Einfluss des Mönchtums stärkte den Wert der Tagzeitengebete und Bibellesungen, vertiefte aber auch die Trennung zwischen Klerikern und Mönchen einerseits und dem breiten Kirchenvolk andererseits.⁴⁰

Die Christianisierung einer Stadt mit ihren antiken Monumenten, Kultorten, Märtyrergedenkstätten und vorgegebenen Feiern aus vorchristlicher Zeit erforderte ein Netz regelmäßiger und intensiver liturgischer Praxis. Viele Städte wurden nun zu Schauplätzen ständig wechselnder gottesdienstlicher Anlässe. In größeren Städten gab es Quartierkirchen (Pfarrkirchen) mit ihrem eigenen liturgischen Brauchtum. Hier fanden nicht nur allsonntäglich vom Priester geleitete Eucharistiefiern statt, sondern vor allem an Fest-, Gedenk- und Fastentagen vom Bischof reihum geleitete Eucharistiegottesdienste, die man Stationsgottesdienste nennt. Sie sind für Rom, Jerusalem, Konstantinopel, Karthago und andere Städte bezeugt. Sie entwickelten neben dem Gottesdienst am Bischofssitz eigene Liturgien und verbanden sich, besonders in Not- und Kriegszeiten, häufig mit Prozessionen und Bittgängen.⁴¹ Propagandistische Absichten gegenüber den noch verbleibenden jüdischen und heidnischen Minderheiten spielten bei diesen Stationsgottesdiensten gelegentlich ebenso eine Rolle.

Was änderte sich nach der so genannten „konstantinischen Wende“?

Stationsgottesdienste

³⁸ A. Gerhards: Zum wem beten?, S. 227. Die syrischen Antiochener des 4. Jahrhunderts stellten im Kampf gegen die Gnosis die menschliche Seite von Jesus und seine Leiblichkeit in der Anamnese des Abendmahls stärker in den Vordergrund, die Alexandriner dagegen den göttlichen „Logos“, d. h. den Heilsplan Gottes, der sich in seinem Sohne erfüllt hat (J. Betz: Eucharistie in der Schrift, S. 97).

³⁹ H. J. Schulz: Die byzantinische Liturgie, S. 35 f.

⁴⁰ Zum Ganzen vgl. auch P. F. Bradshaw: Art. „Gottesdienst“. IV, S. 41 f.

⁴¹ H. Brakmann: Synaxis katholike in Alexandria, S. 74 f. Brakmann verweist auf Spuren solcher Stationsgottesdienste im nordafrikanischen Alexandria am Markusfest. Prozessionen durch die Stadt wurden von Gottesdiensten in den verschiedenen Stationskirchen abgelöst. Alle Alexandriner, auch die Nichtchristen, versammelten sich jeweils am 21. Juli zum Gedenken an das grosse Meerbeben des Jahres 365 (H. Brakmann: Synaxis, S. 81).

Alle Hochreligionen haben ihre eigenen Kultsprachen entwickelt. Diese zeigen ein eigenartiges Beharrungsvermögen und haben eine verbindende und verbindliche Funktion über einzelne Regionen hinaus. Viele Ostkirchenliturgien bewahrten während Jahrhunderten das Griechische, das übrigens auch in den Kirchen Roms noch bis in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts die übliche Gottesdienstsprache war. Viele vorkonstantinische Liturgien und Kirchenordnungen konnten bis in die Gegenwart ihre angestammten Kultsprachen bewahren.⁴²

Gottesdienst-
sprache

Ende des 3. Jahrhunderts vollzog sich allmählich in den verschiedenen westlichen Kirchengebieten der Übergang vom Griechischen zum Lateinischen. Dies geschah nicht in Rom oder in Norditalien, sondern in den römischen Provinzen von Nordafrika. Die Schriften Tertullians und Cyprians, später das Schrifttum des Augustinus, mögen dabei Schrittmacherdienste geleistet haben.⁴³ In Rom waren die Gottesdienste im Hinblick auf die sprachgemische Bevölkerung während des 3. Jahrhunderts noch einige Zeit zweisprachig: Gebetsformulare waren z. B. griechisch, Schriftlesungen dagegen lateinisch. Erst unter Papst Damasus I. (gest. 384) fand die Eucharistiefeier in Rom einheitlich lateinisch statt.⁴⁴

Anfänge des Latein als Liturgie-
sprache

Sprachveränderungen gab es auch bei eingespielten, liturgischen Redewendungen oder Einzelelementen, z. B. in Kollektengebeten, eucharistischen Formulierungen über den Gaben oder in der Postcommunio. An solchen lateinischen Neuformulierungen waren besonders römische Bischöfe beteiligt, z. B. Damasus I., Innozenz I., Leo der Große, Gelasius, Vigilius oder Gregor der Große. In ihren Sprachschöpfungen ist die alte römische Schule antiker Rhetorik noch deutlich erkennbar; dazu gehört auch die Ausbildung eines bestimmten Sprachrhythmus.⁴⁵ Man sprach z. B. nicht mehr vom „Leib und Blut Christi“, sondern im Hinblick auf die Eucharistie vom „Sakrament“, vom „himmlischen Brot“, den „himmlischen Gaben“, oder einfach vom Essen und Trinken als einer sakramentalen, liturgischen Handlung.⁴⁶ Dass der Tisch mit den Abendmahlsgaben (früher „trapeza“ genannt) nun stets als Altar bezeichnet wurde, hängt mit der Ausbildung der Opfertheologie zusammen.⁴⁷ In der für die westliche Abendmahlstheologie bedeutsamen Schrift „De sacramentis“ von Ambrosius finden sich Gebetsabschnitte, die zu den späteren Kernstücken des westlichen Eucharistiegebetes gehören, z. B. „Quam oblationem“, „qui pridie“, „unde et memores“ oder „supra quae“.⁴⁸ Die Abhebung der Liturgiesprache von der Alltagssprache wurde vielerorts ausdrücklich begrüßt, besonders von Menschen, die ursprünglich einem der Mysterienkulte anhängen.⁴⁹

Sprachänderungen in liturgi-
schen Rede-
wendungen

Für Rom ist es wahrscheinlich, dass vor 400 nach der Verlesung der griechischen Epistel- und Evangelientexte eine lateinische Übersetzung folgte. Die Furcht vor Textveränderungen und die Sorge um die Einheit der Sprache standen in Spannung zur praktisch-seelsorgerlich begründeten Einführung der Volkssprache. Die wie auch immer begründete Praxis liturgischer Doppelsprachigkeit ist ein Dauerthema der Liturgiegeschichte, das besonders in reformfreundlichen Zeiten nicht zur Ruhe kommt. Beispiele dafür sind etwa die karolingische Liturgiereform im 8. Jahrhundert, die mittelalterlichen Passions-, Oster- und Weihnachtsspiele, liturgische Texte aus der Reformationszeit, der spätmittelalterliche Prädikantengottesdienst oder die Sprachauseinandersetzungen in den Liturgiebewegungen des 20. Jahrhunderts.⁵⁰ Auch der Codex Claramontanus aus dem 5. Jahrhundert ent-

Doppelsprachige
Liturgien

⁴² So wird noch heute in der griechischen Kirche das spätantike Griechisch – in neugriechischer Aussprache – verwendet, und in den slawischen orthodoxen Kirchen dominiert nach wie vor das so genannte „Kirchenslawisch“, das gegenüber den heutigen Sprachen eine wesentlich ältere Sprachstufe darstellt.

⁴³ G. Kretschmar: Art. „Abendmahlsfeier“ I, S. 267, Anm. 558.

⁴⁴ A. J. Chupungco: Die Eucharistie, S. 90 f.

⁴⁵ A. J. Chupungco: Die Eucharistie, S. 91 f.

⁴⁶ A. J. Chupungco: Die Eucharistie, S. 93.

⁴⁷ A. J. Chupungco: Die Eucharistie, S. 101.

⁴⁸ F. Nikolasch: Abriss der Geschichte, S. 35.

⁴⁹ Th. Klauser: Der Übergang, S. 190.

⁵⁰ Th. Klauser: Der Übergang, S. 187 f.

hält noch griechische und lateinische Liturgietexte nebeneinander, was auf die doppelsprachige Liturgiepraxis in Süditalien hinweist.⁵¹ Als man in Rom zur lateinischen Liturgie übergang, wurden die Texte nicht einfach streng aus dem Griechischen übersetzt, sondern der knappen, nüchternen Ausdrucksweise des Latein angepasst⁵².

Im Osten ging der Übergang zu muttersprachlichen Liturgien oft einher mit entsprechenden Bibelübersetzungen, was sich im Westen für die gotische und fränkische Kirche nicht so eindeutig feststellen lässt. Hier gab es nur die eine Schriftsprache: das Latein. Die später erfolgte Slawenmission mit ihrer Übertragung alter Liturgietexte wurde doxologisch begründet: Die Vielfalt der Sprachen in den östlichen Kirchen galt als Ausdruck der Schöpfungsvielfalt und der Herrlichkeit Gottes.⁵³ Man kann sich fragen, warum es bei den Germanen nicht zur Ausbildung einer eigenen, germanischen Liturgiesprache gekommen ist. Dies hat vor allem zwei Gründe: Bei der Christianisierung der germanischen Völker war das Latein eine fest ausgebildete literarische Sprache, auch für den liturgischen Gebrauch, und getragen von einer beachtlichen Bildungsschicht im Volk selber. Ähnliche Voraussetzungen waren früher schon beim Syrischen und Griechischen gegeben. Eine germanische Schriftsprache gab es aber im Abendland bis zur Reformation nicht. Zudem waren seit dem 5. Jahrhundert die germanischen Völker in Gebiete mit einer traditionell lateinischen Kultur eingedrungen. Diese wirkte auf die Germanen vornehmer und geschlossener. So konnte das Bedürfnis nach einer eigenen, germanischen Kultsprache gar nicht aufkommen.⁵⁴

Sprachveränderungen im Osten und Westen

4. Für die liturgische Entwicklung bedeutsame Schriften

Tertullian war einer der ersten Kirchenväter, die in ihren Schriften liturgische Fragen und gottesdienstliche Praxis reflektierten.⁵⁵ Aus „De oratione“ 19 geht hervor, dass in Tertullians nordafrikanischer Gemeinde nicht nur sonntags, sondern auch an Werktagen Eucharistie gefeiert wurde.⁵⁶ In den Schriften „De anima“ Kp. 9 und „Apologia“ Kp. 39 wird ein reiner Wortgottesdienst beschrieben, welcher aus Schriftlesung, Predigt, Bittgebet und Psalmengesang bestand; ob eine Eucharistiefeier nachfolgte, wird nicht erwähnt.⁵⁷ Tertullian betont in seiner Beschreibung des Wortgottesdienstes die Nüchternheit der Predigt und der Gesänge vor der Predigt⁵⁸. Das vom Vorsteher frei formulierte Gemeindegebet bestand aus Bitten und Fürbitten; es wurde von der Gemeinde still mitgebetet. Das Vaterunser dagegen war ein von der Gemeinde laut gesprochenes Gebet, das offenbar auch außerhalb des Gemeindegottesdienstes zu bestimmten Gebetszeiten gebetet werden sollte.⁵⁹ In der liturgischen Gemeindeversammlung gab es bereits eine fest eingespielte Sitzordnung für die verschiedenen Gemeindegruppen: Katechumenen, Büsser, Gläubige, Witwen und Klerus. Frauen waren offenbar von der aktiven Tätigkeit im Gottesdienst ausgeschlossen.⁶⁰

Tertullian (160 - ca. 220)

Der Märtyrer Cyprian bezeugt für die Mitte des 3. Jahrhunderts in Nordafrika ebenfalls tägliche Eucharistiefeiern und regelmäßige Wortgottesdienste. Die Eucharistie wurde ausnahmslos am frühen Morgen gefeiert. Andere Mahlfeiern hat-

Cyprian (nach 200 - 258)

⁵¹ K. Gamber: Sakramentarstudien, S. 177.

⁵² J. A. Jungmann: Liturgie der christlichen Frühzeit, S. 115; Th. Klauser: Der Übergang, S. 192.

⁵³ A. Gerhards: Theologische Aspekte, S. 136.

⁵⁴ J. A. Jungmann: Liturgie der christlichen Frühzeit, S. 194 f.

⁵⁵ Als liturgisch interessante Quellen kommen vor allem die folgenden Schriften Tertullians in Frage: „Ad uxorem“; „Apologeticum“; „De praescriptione haereticorum“; „De animae submissione“ (verloren, zit. bei Agobard); „De monogamia“; „De oratione“.

⁵⁶ Dazu J. Ch. Salzmann: Lehren, S. 404.

⁵⁷ J. Ch. Salzmann: Lehren, S. 390. Die Schrift „De anima“ stammt anscheinlich aus der Zeit von Tertullians Hinwendung zum Montanismus.

⁵⁸ J. Ch. Salzmann: Lehren, S. 416-424.

⁵⁹ J. Ch. Salzmann: Lehren, S. 424-427.

⁶⁰ J. Ch. Salzmann: Lehren, S. 412. Dass dies eine Reaktion auf die umgekehrte Praxis in gnostischen Kreisen war, ist wahrscheinlich.

ten den Charakter von Agapen, wobei hier Psalmen gesungen wurden. Die sonntäglichen Gottesdienste waren in ihrer Gestalt nicht anders, nur feierlicher als die alltäglichen. Was diese Feierlichkeit meint, darüber schweigt Cyprian; er erwähnt lediglich den besseren Besuch der Sonntagsfeiern.⁶¹ Cyprian verstand das Lektorat als Vorbereitungsstufe zum Priesteramt. Bischof und Priester teilten sich in ihren Aufgaben. Die Eucharistie galt als Kraftquelle zur Erhaltung der christlichen „disciplina“.⁶²

Besonderes Gewicht verleiht Clemens von Alexandrien in seinen Schriften der gottesdienstlich-ehrfurchtsvollen Haltung derer, die sich Gott nähern. Die Eucharistie tritt bei Clemens eher in den Hintergrund. In „Stromata“ VI, 113,3 spricht er in einem einzigen Satz vom „gerechten Hören der göttlichen Lesungen“, von der „wahren Untersuchung“ (?) der heiligen Opfer und vom seligen Gebet, Gotteslob, Gesang und Psalmodieren.⁶³ Clemens betont die Bedeutung des Christushymnus, welcher Christi Heilstaten besingt, und den er der heidnischen Musik, besonders erotischen Liedern, gegenüberstellt. Christus wird unter verschiedenen Titeln gepriesen: Als Erlöser, Hirte oder „Führer auf dem Weg“ (des Glaubens?). Ob solche Hymnen als Gemeingut im Gottesdienst verwendet wurden, ist nicht mehr auszumachen und angesichts ihrer kunstvollen Poesie eher unwahrscheinlich.⁶⁴

Clemens von
Alexandrien
(nach 140 – um
216)

Für Origenes ist der Wortgottesdienst nicht Einleitung zur Eucharistiefeier. Sein selbständiger Charakter ist Epiphanie, Erscheinung Gottes. Wort und Sakrament stehen in ihrer theologischen Bedeutung eng beisammen; sie vermischen und durchdringen sich.⁶⁵ Die eucharistischen Gebete über Brot und Wein sind noch nicht an einen festen Wortlaut gebunden,⁶⁶ sie wurden als eine Art Deuteworte improvisiert, ähnlich wie dies in der „Traditio Apostolica“ geschieht. Kodifizierte Kanongebete gab es erst einige Zeit später.⁶⁷ Der Vorgang des „eucharistiein“ schließt bei Origenes jedenfalls die Dimensionen der Anamnese, der Danksagung, des Gehorsams, der Gottesverehrung und des Lobopfers als Hingabe an Gott und Selbstopfer der Gemeinde mit ein.⁶⁸ Origenes spricht von „eulogia“ und meint damit ein die ganze Liturgie umfassendes Wortgeschehen. Dieses deutet das Abendmahl und die Austeilung der Gaben und vermittelt zugleich den Heilsnutzen der Sakramente.⁶⁹ Lesungen waren immer noch der Beginn liturgischer Versammlungen, ähnlich wie bei Justin; aber sie bildeten auch den Schwerpunkt des ganzen Gottesdienstes und erstreckten sich auf einen Zyklus von drei Jahren. Vieles spricht für die Praxis der „lectio continua“ ganzer biblischer Bücher. Oft war die Aufmerksamkeit der Anwesenden so gering, dass viele bereits während der Lesungen den Gottesdienst wieder verließen.⁷⁰ Auf die Schriftlesungen folgten die Homilie und die „oratio fidelium“, d. h. ein allgemeines Kirchen- und Fürbittegebet.⁷¹

Origenes (um
185 - um 254)

Der Gottesdienst hat bei Origenes gesamthaft den Charakter eines Gebetes. Er dient auch als Bollwerk zum Schutz vor Dämonen. „Auch die Predigt ent-

Reflexionen des
Origenes über
das Beten

⁶¹ J. Ch. Salzmänn: Lehren, S. 438-440.

⁶² J. Ch. Salzmänn: Lehren, S. 441 f. Der Ausdruck „disciplina“ bezieht sich wahrscheinlich auf die Treue zum rechtmäßigen Glauben und zur Gemeinde.

⁶³ Gesang und Psalmodie werden von Clemens ausdrücklich unterschieden, wobei der Gesang hymnischen Charakter hat (J. Ch. Salzmänn: Lehren, S. 339). Ob in dieser Aufzählung eine Struktur der Liturgie zusammengefasst wird, bleibt ungewiss.

⁶⁴ J. Ch. Salzmänn: Lehren, S. 336 f.

⁶⁵ W. Schütz: Der christliche, S. 172.

⁶⁶ Origenes: „Peri euches“ (W. Rordorf: Liturgie, fol. S. 109 f.).

⁶⁷ Gegen frühere Behauptungen hat E. Schweitzer (Fragen der Liturgie, S. 80 f.) gezeigt, dass dies auch bei Cyprian noch nicht der Fall war.

⁶⁸ L. Lies: Wort und Eucharistie, S. 161.

⁶⁹ Origenes deutet die Wortverkündigung z. B. mit den Bildern vom Manna und vom Wasser aus dem Felsen während Israels Wüstenwanderung (L. Lies: Wort und Eucharistie, 216, S. 251 u. 309 f.).

⁷⁰ W. Schütz: Der christliche, 73.

⁷¹ W. Schütz: Der christliche, S. 136.

springt dem Gebet, sie ist erfüllt vom Geist des Betens und immer mündet sie in Doxologie und Gemeindegebet aus“.⁷² Das Gebet wird nie als Einzelakt verstanden, sondern als Opfer und Hingabe der Gemeinde in allen liturgischen Vorgängen.⁷³ Das Beten hat immer auch eine betont endzeitliche Ausrichtung.⁷⁴ Ausgangspunkt der Gebetsreflexion ist 1. Tim 2,1 f. mit den vier Gebetsarten „Deesis“ (Bitten), „Proseuche“ (Vortragen wichtiger, gemeinsamer Gedanken zum Lobpreis Gottes), „Enteuxis“ (Fürbitte, urspr. Eingabe einer Bittschrift für andere) und „Eucharistia“ (Danksagung, lobende Anerkennung für die Güter aus Gottes Hand). Die „proseuche“ ist für Origenes die vornehmste Art des Betens.⁷⁵ Die Struktur eines Gebetes beschreibt Origenes in „De oratione“ Kp. 33: Am Anfang steht das Loben Gottes durch Christus im heiligen Geist; dann folgt eine Danksagung, verbunden mit dem Bekenntnis der eigenen Schwäche. Erst nachher haben Bitten Platz, und zwar solche um himmlische Dinge, um Anliegen Gottes; den Abschluss bildet, wie auch sonst üblich, eine Doxologie.⁷⁶

Ein fast vollständig erhaltenes, altägyptisches Liturgiefragment enthält in der Anaphora einen Einsetzungsbericht, eine Anamnese und Fürbitten (sogen. „Interzessionen“), die gemäß der dort üblichen Tradition vor dem Sanctus stehen.⁷⁷ Der typische Aufbau besteht aus dem Einleitungsdialog, einem Lob- und Dankgebet, Interzessionen, Sanctus mit Einleitung und ohne Benedictus, erster Epiklese, Einsetzungsbericht, Anamnese, Darbringungsgebet, Epiklese und Doxologie.⁷⁸ Die beiden Epiklesen haben verschiedene Funktionen und Wortlaute: Die erste ist eine Bitte um Geistesgegenwart Gottes bei der Gemeinde, die zweite ist eine Gabenepiklese. In der syrisch-antiochenischen Tradition stehen die Fürbitten am Ende des Hochgebetes nach der Epiklese; in der alexandrinischen Tradition werden sie dem Sanctus vorangestellt.⁷⁹

Die ägyptisch-alexandrinische Anaphoren

In den apokryphen Petrusakten⁸⁰ ist die zentrale Eucharistiefeyer, an die sich in loser Folge Mahnreden und Gebete anschließen, wahrscheinlich noch mit einer vollständigen Mahlfeier verbunden worden. Ähnlich wie bei Justin wird in den Petrusakten eine Spende am Schluss des Gottesdienstes erwähnt.⁸¹ In den apokryphen Paulusakten⁸² ist ein Gottesdienst als Mahlfeier mit Brot, Gemüse und Wasser bezeugt; er findet, wahrscheinlich als Märtyrergedenkfeier, in einer Grabanlage statt. An einer anderen Textstelle schließt sich eine Eucharistie mit Brot und Wasser an eine Tauffeier an – dieser Gottesdienst fand in Ephesus statt.⁸³

Die Petrus- und Paulusakten

Gottesdienste sind in den gnostischen Thomasakten des 3. Jahrhunderts ein zentrales Thema. Diese aus Syrien stammende Schrift kennt für die Eucharistie keine Einsetzungsworte. Sie enthält zahlreiche Gebete, Epiklesen anlässlich von Taufen und Eucharistiefeyern sowie eine den Geist Gottes erbittende Taufölweihe. Auch Ansprachen und Predigten im Namen des Apostels Thomas werden mitgeteilt. Es finden sich aber in diesem Schrifttum auch Unklarheiten über die tatsäch-

Die syrischen Thomasakten

⁷² W. Schütz: Der christliche, S. 25-29 u. 33.

⁷³ W. Schütz: Der christliche, S. 138-142. Die Opfergaben waren noch mitgebrachte Naturalgaben (W. Schütz: Der christliche, S. 144-147).

⁷⁴ W. Gessel: Die Theologie des Gebetes, S. 249 u. 253.

⁷⁵ Das Unser Vater wird als von Jesus angeordnete „proseuche“ verstanden (W. Gessel: Die Theologie, S. 42 f.).

⁷⁶ Die späteren römischen Orationen rücken von diesem Schema ab und beschränken sich auf eine kurze Anrede Gottes, worauf sofort die Bitten folgen (K. Gamber: Missa Romensis, S. 44).

⁷⁷ J. Henner: Teile, S. 255.

⁷⁸ Textwiedergabe bei J. Henner: Teile, S. 256-260.

⁷⁹ J. Henne: Teile, S. 264; vgl. H. Engberding: Das anaphorische Fürbittegebet der griech. Markusliturgie.

⁸⁰ Die apokryphen Petrusakten werden in der Kirchengeschichte des Eusebius erwähnt, sind aber als Ganzes verloren gegangen. Entstanden ist diese Schrift um 200 wahrscheinlich in Kleinasien. Erhalten sind noch einige Fragmente einer lateinischen Uebersetzung aus dem 4. Jahrhundert. (Näheres in Lexikon für Theologie und Kirche, 1. Bd., 2. Aufl. Freiburg 1986, Sp. 747-754.)

⁸¹ J. Ch. Salzmänn: Lehren, S. 290 f.

⁸² Als „Acta Pauli et Theclae“ griechisch, lateinisch und in zahlreichen Übersetzungen in großen Teilen noch erhalten; Entstehungsort unbekannt, wahrscheinlich nach den apokryphen Petrusakten entstanden. Diese Schrift nimmt Einzelheiten aus Paulusbriefen auf und bildet daraus Volkslegenden.

⁸³ J. Ch. Salzmänn: Lehren, S. 298.

liche liturgische Praxis.⁸⁴ Im Bezug auf Taufe und Eucharistie kann man in den Thomasakten zwei Textschichten unterscheiden: Einen älteren, ostsyrischen Typus mit Salbung des Hauptes und Epiklese auf den Täufling⁸⁵ und eine jüngere Schicht, worin die Ganzkörpersalbung und eine Epiklese auf das Salbungsöl vorgesehen ist. Die beiden Schichten zeigen sich auch im Verständnis und in der Praxis der Eucharistie: Älter ist der Bericht einer ostsyrischen Kultmahlfeier, jünger ein hellenistisch-paulinischer Mahltypus mit dem Gedenken des Todes Christi und Leib und Blut als dessen Mahlgaben.⁸⁶ Die Textüberlieferung der Thomasakten lässt vermuten, dass die orthodox-großkirchliche Tradition erst im 4. Jahrhundert in Syrien definitiv Fuß gefasst hat.⁸⁷

5. Die „*Traditio Apostolica*“

Die traditionellerweise dem Hippolyt in Rom zugeschriebene „*Traditio Apostolica*“ wurde bereits in verschiedenen Themenzusammenhängen (Eucharistie, Taufe, Ämter der Alten Kirche usw.) gelegentlich erwähnt. Sie ist die für die liturgische Praxis des 3. Jahrhunderts bedeutsamste und inhaltreichste Schrift, weil sie nicht nur fragmentarische Hinweise auf das gottesdienstliche Leben dieser Zeit gibt, sondern auch erste, ausführliche Liturgietexte enthält, besonders für Taufe, Eucharistie und Weihe von Bischöfen, Priestern und Diakonen. Besonders in den Tauftexten, die sich an Taufbewerber/-innen mit einer nur kurzfristigen Taufvorbereitung richten, finden sich knappe Formelemente zur Abrenuntiation, Handauflegung, Taufspende, Exorzismus und bischöflicher Salbung. In verschiedenen Liturgiebereichen sind bei kurzer Vorbereitungszeit bischöfliche Katechesen auch nach erfolgter Taufe vorgesehen.⁸⁸ Die Entstehung der „*Traditio Apostolica*“ (fortan: TA) um 215 in Rom, ihre Absicht, apostolische Tradition zu vermitteln, und die inhaltliche Nähe zu ägyptischen und syrischen Kirchenordnungen sind unbestritten, während die Verfasserfrage ungeklärt und in der Forschung kontrovers bleibt. Die Überlieferungs- und Wirkungsgeschichte der TA ist ebenfalls nicht eindeutig zu klären. Mit Sicherheit gibt die TA nicht die damaligen Gottesdienstverhältnisse in der Stadt Rom wieder, obwohl wir uns auf eine lateinische Übersetzung der verloren gegangenen, ursprünglich griechischen Version stützen können. Die noch vorhandenen syrischen, koptischen, bohairischen und sahidischen⁸⁹ Textfragmente zeigen, dass die TA vor allem im nordafrikanischen Kirchenbereich verbreitet war.⁹⁰

Entstehung, Überlieferung und Wirkungsgeschichte

Der Verfasser der TA hat kaum ein eigenes liturgisches Agendenwerk schaffen wollen; in seiner Kirchenordnung sammelte er vielmehr älteres Traditionsgut, um damit die apostolische Sukzession zu demonstrieren. Seine Texte sind in ihrem Wortlaut noch nicht fixiert wie in späteren Kirchenbüchern, sondern sie sind gedacht als Vorlagen. Die TA beginnt mit Anweisungen für die Bischofsweihe, welche als Ritus beschrieben wird.⁹¹ In diesem Zusammenhang finden wir auch das erste uns bekannte eucharistische Gebet mit den Einsetzungsworten. Nach weiteren Bestimmungen über die Priester- und Diakonenweihe folgen Vorschriften über den Katechumenat und die Taufe.⁹² Ähnlichkeiten mit der Theologie des Irenäus und mit der Markus-Anaphora aus Alexandrien sind nicht zu verkennen.⁹³ Meinungsverschiedenheiten über die apostolische Gültigkeit gottesdienstlicher Hand-

Bedeutung für die Liturgiegeschichte

⁸⁴ J. Ch. Salzmänn: *Lehren*, S. 298 f.

⁸⁵ So in den Kp. 27, 121, 132.

⁸⁶ Texte bei R. Messner: *Zur Eucharistie*, S. 498 f.

⁸⁷ R. Messner: *Zur Eucharistie*, S. 502.

⁸⁸ W. Slenczka; *Heilsgeschichte*, S. 20 f.

⁸⁹ Es handelt sich beim Bohairischen und Sahidischen um später verschwundene nordafrikanische Regionalsprachen, die mit dem Koptischen verwandt sind.

⁹⁰ Zu den verschiedenen Übersetzungen und Versionen der TA G. Schöllgen: *Didache*; ferner B. Botte: *La Tradition*; G. G. Blum: *Apostolische Tradition*, S. 95-110.

⁹¹ Siehe III B. 3.

⁹² Siehe III B 4.

⁹³ G. Kretschmar: Art. „Abendmahlsfeier“ I, S. 237.

lungen scheinen die Entstehung der TA veranlasst zu haben. Die Sorge um Bewahrung der rechten apostolischen Tradition und die Abwehr von Häresien waren ja im 3. Jahrhundert bereits zentrale Anliegen der Großkirche. Das Vertrauen in die Führung durch den Heiligen Geist ist in der TA ein unangefochtenes Glaubensgut der Getauften und der geweihten Amtsträger. Die im Bischofsamt verankerte Kircheneinheit und –tradition, die in der Eucharistie ihre immer wieder neue Bestätigung fand, wird auf die Apostel selber zurückgeführt.

Erstmals in liturgischen Texten der Alten Kirche wird in der TA das eucharistische Gebet eingeleitet durch den Dialog zwischen Bischof und Gemeinde, wie dies später zum selbstverständlichen Traditions- und Formelgut der Präfation gehört (B = Bischof, G = Gemeinde):⁹⁴

B: Der Herr sei mit euch!

G: Und mit deinem Geiste!

B: Die Herzen empor! (sursum corda!)

G: Wir haben sie beim Herrn

B: Lasst uns Dank sagen dem Herrn!

G: Das ist würdig und recht.

Vorlagen für die Formulierung von Weihe- und Eucharistiegebeten waren für den Verfasser der TA die Bibel als liturgisches Anleitungsbuch, Glaubensbekenntnisse, damals noch in einem rudimentären, vornicänischen Stadium, Doxologien und Akklamationen.⁹⁵

Schon früh hat man festgestellt,⁹⁶ dass im Eucharistiegebet der TA alttestamentliches Gedankengut fehlt. Es wird nur das Erlösungswerk Christi erwähnt; auf die Schöpfung und das vorchristliche Heilsgeschehen wird nicht eingegangen.⁹⁷ Im Gegensatz dazu wird z. B. in Did 10 oder bei Justin, um Jahrzehnte früher entstanden als die TA, der Zusammenhang zwischen Eucharistie und Schöpfung hergestellt. Die alttestamentliche Heilsgeschichte wird ebenfalls in eucharistischen Texten der Apostolischen Konstitutionen (8. Buch), in der Markus-Anaphora von Alexandrien und im Euchologion des Serapion von Thmuis (Nordafrika) ganz selbstverständlich mit der eucharistischen Anamnese des Christusgeschehens verknüpft. In der TA fehlt in den Weihegebeten für Bischof, Presbyter und Diakon der Hinweis auf die Heilstaten Christi; die alttestamentlichen Heilsergebnisse aber werden in diesen Gebeten entfaltet. Man darf nicht vergessen, dass die Eucharistiefeier in der TA nicht ein sonntäglicher Gemeindegottesdienst ist, sondern als Weihemesse zu verstehen ist. Was jeweils theologisch in dem einen Teil (Weihehandlung) fehlt, wird im anderen Teil (Eucharistie) ausgesagt und umgekehrt.⁹⁸

Das eucharistische Gebet

Inhaltlich-theologische Dimensionen in der TA

Literatur

- Carl Andresen: Die Kirchen der alten Christenheit. Stuttgart u. a. 1971.
- Karl Baus: Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche. In: Handbuch der Kirchengeschichte, 1. Bd. Freiburg i. Br. /Basel/Wien 1962.
- Johannes Betz: Eucharistie in der Schrift und Patristik. In: Handbuch der Dogmengeschichte, 4. Bd. Freiburg i. Br. /Basel/Wien 1979.
- Karl-Heinrich Bieritz: Zeichen der Eröffnung. In: Rainer Volp (Hg.): Zeichen. Semiotik in Theologie und Gottesdienst. München/Mainz 1982, 195-221.
- Georg Günter Blum: Apostolische Tradition und Sukzession bei Hippolyt. In: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 55. Bd. 1964, 95-110.
- Bernard Botte: La Tradition apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstruction. 5. Aufl. Münster i. W.

⁹⁴ Zitat aus W. Geerlings: *Traditio Apostolica*, S. 223; G. Kretschmar: Art. „Abendmahlsfeier“ I, S. 235.

⁹⁵ K. Richter: *Zum Ritus*, S. 20.

⁹⁶ J. A. Jungmann: *Missarum sollemnia I*, S. 40.

⁹⁷ K. Küppers: *Die literarisch-theologische Einheit*, S. 21.

⁹⁸ K. Küppers: *Die literarisch-theologische Einheit*, S. 30.

- 1989.
- Paul Frederick Bradshaw: Art. „Gottesdienst“. IV. Alte Kirche. In: Theologische Realenzyklopädie, 14. Bd. Berlin/New York 1985, 39-42.
 - Heinzgerd Brakmann: SYNAXIS KATHOLIKE in Alexandria. In: Jahrbuch für Antike und Christentum, 30. Jg. 1987, 74-89.
 - Harald G. Buchinger: Die älteste erhaltene christliche Psalmenhomilie. In Verwendung zum Verständnis des Psalters bei Hippolyt. In: Trierer Theologische Zeitschrift, 104. Jg. 1995, 125-144 u. 272-298.
 - Harald Buchinger: Gebet und Identität bei Origenes. Das Vaterunser im Horizont der Auseinandersetzung um Liturgie und Exegese. In: Albert Gerhards/Andrea Döker/Peter Ebenbauer (Hg.): Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens im Judentum und Christentum. Paderborn 2003, 307-334.
 - Ansgar J. Chupungco: Die Eucharistie in der frühen Kirche und ihr kulturelles Umfeld. In: S. A. Stauffer (Hg.): Gottesdienst und Kultur im Dialog. Berlin 1994, 85-103.
 - Irénée-Henry Dalmais: Die nichtbyzantinischen orientalischen Liturgien. In: Handbuch der Ostkirchenkunde, 2. Bd. Düsseldorf 1989, 101-140.
 - Franz Joseph Dölger: „Ite, missa est“ in kultur- und sprachgeschichtlicher Beleuchtung. In: Antike und Christentum. Kultur- und religionsgeschichtliche Studien, 6. Bd. /H. 2, Münster i. W. 1940, 81-132.
 - Benedicta Droste: „Celebrare“ in der römischen Liturgiesprache. München 1963.
 - Hieronymus Engberding: Das anaphorische Fürbittgebet der griechischen Markusliturgie. In: Orientalia Christiana Periodica, 30. Jg. 1964.
 - Karl Christian Felmy: Heilsgeschichte und eschatologische Fülle im orthodoxen Gottesdienst. In: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie, 24. Jg. 1980/H. 1, 1-22.
 - Alfons Fürst: Jüdisch-christliche Gemeinsamkeiten im Kontext der Antike. Zur Hermeneutik der patristischen Theologie. In: Peter Hünermann / Thomas Söding (Hg.): Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der Wiederentdeckung jüdisch-christlicher Gemeinsamkeiten, Freiburg i. Br. 2003, S. 71-92.
 - Klaus Gamber: Missa Romensis. Beiträge zur frühen römischen Liturgie und zu den Anfängen des Missale Romanum. Regensburg 1970.
 - Klaus Gamber: Sakramentarstudien und Arbeiten zur frühen Liturgiegeschichte. Regensburg 1978.
 - Alexandre Ganoczy: Formale und inhaltliche Aspekte der mittelalterlichen Konzilien als Zeichen kirchlichen Ringens um ein universales Glaubensbekenntnis. In: K. Lehmann / W. Pannenberg (Hg.): Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Das Modell des Konzils von Konstantinopel (381). Freiburg i. Br. /Göttingen 1982, 49-79.
 - Miguel M. Garijo-Guembe: Überlegungen für einen Dialog zwischen Orthodoxie und Katholizismus im Hinblick auf den Satz „Lex orandi – lex credendi“. In: Klemens Richter (Hg.): Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie. Freiburg/Basel/Wien 1986, 128-152.
 - Wilhelm Geerlings (Übers.): Traditio Apostolica. Apostolische Überlieferung. In: Fontes Christiani, 1. Bd., Freiburg i. Br. u. a. 1991, 141-358.
 - Albert Gerhards: Zu wem beten? In: Liturgisches Jahrbuch, 32. Jg. 1982, 219-230.
 - Albert Gerhards: Theologische Aspekte des volkssprachlichen Gottesdienstes. In: Liturgisches Jahrbuch, 34. Jg. 1984, 131-144.
 - Wilhelm Gessel: Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus. Würzburg 1966.
 - Wilhelm Gessel: Die Theologie des Gebetes nach „De oratione“ von Origenes. München/Paderborn/Wien 1975.
 - Paul Glaue: Die Vorlesung heiliger Schriften bei Tertullian. In: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 23. Jg. 1924, 141-152.
 - Jutta Henner: Teile einer altägyptischen Anaphora auf Fragmenten der Wiener Papyrussammlung. In: Archiv für Liturgiewissenschaft, 35. /36. Jg. 1993/94, 253-283.
 - Siegfried Hübner: Kirchenbuße und Exkommunikation bei Cyprian. In: Zeitschrift für katholische Theologie, 84. Jg. 1962, 49-84 u. 171-215.
 - Josef Andreas Jungmann: Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, 1. Bd. Wien/Freiburg i. Br. /Basel, 5. Aufl. 1962.
 - Josef Andreas Jungmann: Liturgie der christlichen Frühzeit bis auf Gregor d. Gr., Freiburg CH 1967.
 - Josef Andreas Jungmann: Von der „EUCCHARISTIA“ zur „Messe“. In: Zeitschrift für katholische Theologie, 89. Bd. 1967, 29-40.
 - Theodor Klauser: Der Übergang der römischen Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache. In: Th. Klauser: Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie. Münster i. W. 1974, 184-194.
 - Martin Klöckener: Das eucharistische Hochgebet bei Augustinus. In: Ad. Zumkeller (Hg.): Signum Pietatis. FS für Cornelius Petrus Mayer. Würzburg 1989, 461-495.
 - Klaus Koschorke: Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Leiden 1978.
 - Georg Kretschmar: Art. „Abendmahl“. III/1. Das Abendmahlsverständnis in der Geschichte der christlichen Kirchen. Alte Kirche. In: Theologische Realenzyklopädie, 1. Bd. Berlin/New York 1977, 59-89.
 - Georg Kretschmar: Art. „Abendmahlsfeier“. Alte Kirche. In: Theologische Realenzyklopädie, 1. Bd. Ber-

- lin/New York 1977, 229-278.
- Kurt Küppers: Die literarisch-theologische Einheit von Eucharistiegebet und Bischofsweihegebet bei Hippolyt. In: Archiv für Liturgiewissenschaft, 29. Jg. 1987/H. 1, 19-30.
 - Lothar Lies: Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses, Innsbruck u. a. 1978.
 - Lothar Lies: Eucharistische Ekklesiologie – Ekklesiologische Eucharistie bei Origenes? In: Albert Rauch/Paul Imhof (Hg.): Die Eucharistie der Einen Kirche. Münster i. W. 1983, 155-188.
 - Miroslav Marcovich: Art. „Hippolyt von Rom“. In: Theologische Realenzyklopädie, 15. Bd. Berlin / New York 1986, 381-387.
 - Christoph Marksches: Wer schrieb die sogenannte Traditio Apostolica? In: W. Kinzig / Ch. Marksches / M. Vinzent (Hg.): Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten Traditio Apostolica, zu den „Interrogationes de fide“ und zum römischen Glaubensbekenntnis. Berlin 1999, S. 1-74.
 - Reinhard Messner: Zur Eucharistie in den Thomasakten. Zugleich ein Beitrag zur Frühgeschichte der eucharistischen Epiklese. In: H. J. Feulner/E. Velkovska/R. Taft (Hg.): Crossroads of Culture. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler. Rom 2000, 493-513.
 - Reinhard Messner: Einführung in die Liturgiewissenschaft, Paderborn 2001.
 - Hans Bernhard Meyer: Eucharistie. Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, 4. Tl. Regensburg 1989.
 - Franz Nikolasch: Abriss der Geschichte der römischen Eucharistiefeier. In: Eucharistie – Zeichen der Einheit, Regensburg 1970, 31-51.
 - Otto Nussbaum: Die Messe als Einheit von Wortgottesdienst und Eucharistiefeier. In: Liturgisches Jahrbuch, 27. Bd. Münster i. W. 1977, 136-171.
 - Klemens Richter: Zum Ritus der Bischofsordination in der „Apostolischen Überlieferung“ Hippolyts von Rom und davon abhängigen Schriften. In: Archiv für Liturgiewissenschaft, 17. /18. Bd. 1975/76, 7-51.
 - Willy Rordorf: Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens. Paris 1986.
 - Jorg Christian Salzmann: Lehren und Ermahnen. Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten. Tübingen 1994.
 - Theodor Schermann: Ägyptische Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends. Paderborn 1912.
 - Georg Schöllgen: Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians. Münster i. W. 1985.
 - Georg Schöllgen(Hg.): Didache. Zwölf-Apostel-Lehre; W. Geerlings (Übers.): Apostolische Überlieferung (Hippolyt). In: Fontes Christiani, 1. Bd. Freiburg i. Br. u. a. 1991.
 - Werner Schütz: Der christliche Gottesdienst bei Origenes. Stuttgart 1984.
 - Hans-Joachim Schulz: Die byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis und Symbolgestalt. 2. Aufl. Trier 1980.
 - Hans-Joachim Schulz: Bekenntnis statt Dogma. Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre. Freiburg i. Br. /Basel/Wien 1996.
 - Walter Till/Johannes Leipoldt: Der koptische Text der Kirchenordnung Hippolyts. Berlin 1954.
 - Erich Schweitzer: Fragen der Liturgie in Nordafrika zur Zeit Cyprians. In: Archiv für Liturgiewissenschaft, 12. Jg. 1970, 69-84.
 - Wenrich Slenczka: Heilsgeschichte und Liturgie. Studien zum Verhältnis von Heilsgeschichte und Heilsteilnahme anhand liturgischer und katechetischer Quellen des dritten und vierten Jahrhunderts. Berlin / New York 2000.
 - Georgios Tabancis: Die „Laien“ in Kirche und Öffentlichkeit nach griechischen Zeugnissen des 4. Jahrhunderts, besonders des Johannes Chrysostomos. Diss. Münster i. W. 1977.
 - Rainer Volp: Liturgik. Die Kunst, Gott zu feiern, 1. Bd. Einführung und Geschichte. Gütersloh 1992.

Letzte Überarbeitung: Januar 2005