

III B 07 Die Ausbildung liturgischer Zentren im Osten

Alfred Ehrensperger

1. Grundsätzliches und sozialpolitische Voraussetzungen.....	1
2. Antiochia und die westsyrische Liturgietradition	3
3. Ostsyrische, monophysitische und nestorianische Anaphoren	6
4. Jerusalem und sein Einfluss auf Liturgieformen.....	9
5. Ägyptisch-nordafrikanische Liturgien	13
6. Anfänge der Basileios- und der Chrysostomos-Liturgien.....	16
Literatur	17

1. Grundsätzliches und sozialpolitische Voraussetzungen

Nach einer kaum überblickbaren Vielfalt an Gottesdienstformen und liturgischen Einzeltraditionen bis ins 4. Jahrhundert zeigt sich eine wachsende Tendenz zur Bildung liturgischer Zentren in den damals bedeutendsten Städten des christlichen Ostens. Dieser Vorgang wurde zur Grundlage späterer selbständiger Gottesdiensttraditionen, die in den Ostkirchen bis heute bestehen und trotz reger Austauschbeziehungen eine gewisse Eigenständigkeit bewahrt haben. Liturgievergleichende Studien müssen die mit diesem Vorgang verbundenen sozialpolitischen, kulturellen sowie kirchen- und dogmengeschichtlichen Hintergründe mitberücksichtigen, insbesondere die Konzilsbeschlüsse im 4. und 5. Jahrhundert. Die verschiedenen Liturgien der orientalischen Kirchen spiegeln ihre Entstehungsbedingungen, die Reichweite ihrer Verwendung und mannigfache gegenseitige Beeinflussungen.

Bildung liturgischer Zentren

Verschiedene Faktoren haben die Bildung von liturgischen Zentren im 4. und 5. Jahrhundert im Osten verursacht oder begünstigt: 1. Der Einfluss von ausgeprägten Städtেকulturen, in denen sich verschiedene kirchliche Lehrmeinungen und gesellschaftspolitische Voraussetzungen herausbildeten. 2. Die noch immer sehr lebendigen Austauschbeziehungen zwischen den sich konsolidierenden jüdischen Synagogengemeinden und den wachsenden Christengemeinden. 3. Die durch Handelsbeziehungen, Kulturaustausch und die römische, militärisch gesicherte Verwaltung des Reiches bedingte Kommunikation zwischen Städten und ihrer Umgebung. 4. Der literarische Einfluss angesehener Kirchenväter durch die Verbreitung ihres Schrifttums. 5. Die durch Konzilien angestrebte Vereinheitlichung der rechtmäßigen kirchlichen Lehrsubstanz (Orthodoxie), welche zur Bildung einer hierarchisch gelenkten Großkirche und zugleich zur Ausgrenzung von Bewegungen und Lehren führte, die als „häretisch“ deklariert wurden. All dies fand seinen Niederschlag auch im liturgischen Schrifttum und in der Gottesdienstpraxis.

Gründe

Der syrisch-antiochenische Raum ist für die Liturgiegeschichte der alten Kirche von überragender Bedeutung. Die Lokalisierung bestimmter Ortsliturgien zwischen dem 3. und dem 6. Jahrhundert ist allerdings nicht immer möglich. Antiochia bildete zwar ein wesentliches, auch für den Gottesdienst maßgebendes Zentrum mit einer weiten Ausstrahlung; aber mit Ausnahme der Predigten des Johannes Chrysostomus, damals noch Priester in dieser kulturell hoch stehenden Stadt, kann man die uns heute bekannten Liturgietraditionen kaum eindeutig dort lokalisieren. Es ist deshalb korrekter, von einem syrisch-antiochenischen Liturgiebereich zu sprechen. Dieser war im 4. und 5. Jahrhundert noch stark geprägt durch charismatische Wanderlehrer, -propheten und -mönche.¹ Diese vertraten in der Regel nicht den paulinischen Typus in der Christologie und Ekklesiologie, wie sie später von der Großkirche durchgesetzt wurden; es waren vielmehr kleinere Grup-

Syrische Wandercharismatiker

¹ G. Kretschmar: Art. „Abendmahl“ III. 1, S. 60.

pen, welche die Nachfolge Jesu radikal verwirklichen wollten und oft, wie z. B. die syrischen Thomasakten zeigen, mit der Autorität des irdischen Jesus und seiner Verkündigung auftraten.²

Wie das Beispiel Antiochia zeigt, lebten in Syrien wie auch in Palästina Juden und Christen in den ersten Jahrhunderten der Zeitrechnung meist in friedlicher Koexistenz zusammen; sie hatten auch rege menschliche, kulturelle und liturgische Austauschbeziehungen. Das Verhältnis zwischen Synagogen- und Christengemeinden war in Palästina offener, während oft Spannungen mit heidnischen Bewegungen verschiedenster Art vorkamen. Das gemeinsame Schicksal von Juden und Christen hing stark ab von der jeweiligen kaiserlichen Religionspolitik. Das Zusammenleben in der Stadt Antiochia und im syrischen Raum war nicht immer frei von Auseinandersetzungen. Auch solche zwischen verschiedenen Gruppen innerhalb der wachsenden Jesusbewegung gehörten zum Alltag. Außerhalb des Sperrbezirkes der Stadt Jerusalem, deren Betreten für Juden verboten war, genossen diese einen beachtlichen Rechtsschutz, der ihnen das Einhalten der Sabbatheiligung erlaubte und sie vom Militärdienst und von der Teilnahme am Kaiserkult befreite. Im 5. Jahrhundert wurde dieser Rechtsschutz für Juden zunehmend geringer, wohl eine Folge der Anerkennung des Christentums als offizieller Staatsreligion im römischen Reich.³ Judenchristliche Gemeinden verschwanden allmählich im Zuge einer Entwicklung, welche heidenchristliche Theologie, Liturgie, Kirchenstrukturen und -disziplin vereinheitlichte und sich damit schließlich gänzlich vom Judentum abspaltete.⁴

Juden und
Christen im
Raum Palästina

Die vor allem zwischen dem 3. und 6. Jahrhundert erfolgten liturgischen Austauschbeziehungen erschweren eine klare Abgrenzung liturgischer Traditionsräume und eine eindeutige Zuweisung einer bestimmten Liturgie in eines der großen städtischen Liturgiezentren des Ostens. Die Orte der Entstehung, der verändernden Weiterentwicklung und der praktischen Verwendung einer Liturgie weichen oft voneinander ab.⁵ So vertritt z. B. die Griechische Gregorios-Anaphora unter den drei Haupttypen ostkirchlicher Liturgiegebiete (Antiochien-Syrien, Alexandrien-Ägypten und Edessa-Ostsyrien) zwar den antiochenischen Typus; ihr praktischer Gebrauch aber gehört in die ägyptisch-koptische Liturgieumgebung.⁶ Eine auffallende Eigenart dieser Liturgie besteht darin, dass sämtliche Gebete nicht an Gott, sondern an Christus gerichtet sind.⁷ Diese antiochenisch-ägyptische Mischform war sprachlich sehr anpassungsfähig und wurde deshalb in verschiedene Sprachen übertragen und vielerorts verwendet.⁸ Der ganze ostsyrische Liturgiebereich wurde von Antiochia aus evangelisiert. Das immer noch stark von jüdischen Traditionen geprägte Volkstum der ostsyrischen Christen, häufige Verfolgungen und politische Ereignisse führten zu einer Trennung von den westsyrischen Bistümern. Diese erfolgte in einer Zeit, als der Nestorianismus kirchenpolitisch noch nicht in Erscheinung trat.⁹

Austauschbe-
ziehungen zwi-
schen liturgi-
schen Zentren

Die Grundmodelle im Aufbau der antiochenisch-westsyrischen, ostsyrischen und alexandrinisch-ägyptischen Anaphoren werden hier schematisch miteinander verglichen:

Aufbau der drei
wichtigsten A-
naphora-Typen

² Ähnliche Tendenzen finden sich auch in anderen apokryphen Schriften des 2. und 3. Jahrhunderts, z. B. in den Taufschilderungen der Thomasakten, Kp. 27 u. 157 (R. Messner: Einführung, S. 86).

³ A. Fürst: Jüdisch-christliche, S. 80f.

⁴ A. Fürst: Jüdisch-christliche, S. 86.

⁵ H. B. Meyer: Eucharistie, S. 142.

⁶ A. Gerhards: Die griechische Gregoriosanaphora, S. 5f. Gerhards vermutet für die koptische Fassung ein griechisches Original, welches in Klöstern tradiert und verwendet wurde.

⁷ A. Gerhards: Die griechische Gregoriosanaphora, S. 3.

⁸ A. Gerhards: „Meine Natur hast du“, S. 53f.

⁹ M. Lugmayr: Eine Anaphora mit Wandlungsworten, S. 11.

<i>Antiochenischer Typ:</i>	<i>Ostsyrischer Typ:</i>	<i>Alexandrinischer Typ:</i>
Dialog („Herzen empor“) Lob, Danksagung	Dialog („Herzen empor“) Lob, Danksagung	Dialog („Herzen empor“) Lob, Danksagung Fürbittegebet
Sanctus m. Einleitung Post-Sanctus mit Anamnese	Sanctus m. Einleitung Post-Sanctus mit Anamnese	Sanctus m. Einleitung
Einsetzungsbericht Anamnese Epiklese Fürbittegebet	Anamnese Fürbittegebet Epiklese	Erste Epiklese Einsetzungsbericht Anamnese Zweite Epiklese
Schlussdoxologie	Schlussdoxologie	Schlussdoxologie ¹⁰

Inhaltlich sind viele der ältesten christlichen Anaphoren zweiteilig: Der anamnetische Teil beschreibt die wunderbaren Taten des Herrn, oft thematisch-heilsgeschichtlich breit entfaltet; der epikletische Teil bittet um Lebensbedingungen, die es dem Menschen ermöglichen, Gottes Bundestreue zu bewahren.¹¹ Die Gebete in den apokryphen Apostelakten, besonders in den Johannes- und Thomasakten, gehören zu den ältesten Primärquellen der eucharistischen Gebetsliteratur.¹² Überhaupt ist die Bedeutung der apokryphen Schriften vom 2. bis 4. Jahrhundert für die Liturgiegeschichte größer als früher angenommen wurde. Besonders die syrische Tradition stellt das Abendmahlsgeschehen betont in den Zusammenhang der ganzen Heilsgeschichte.¹³ Insgesamt sind die alten antiochenischen Anaphoren mehr anamnetisch, die alexandrinischen mehr epikletisch ausgerichtet.¹⁴

Taufrituale und -gebete waren im 4. und 5. Jahrhundert inhaltlich und formal in den verschiedenen Kirchengebieten erstaunlich ähnlich. Mit wenigen regionalen Ausnahmen war die Bewahrung der alten Traditionen und Riten den Bischöfen anvertraut. Im Konzil von Konstantinopel 381 wurden diese Traditionen als nizänisches Bekenntnisgut für verbindlich erklärt; für die Patriarchate von Antiochia und Konstantinopel, Alexandria und Rom geschah dies definitiv durch das Konzil von Chalcedon 451.¹⁵ Die einzelnen Formulierungen der eucharistischen Hochgebete (Anaphoren) blieben noch während längerer Zeit den einzelnen Bischöfen überlassen. Der Einfluss angesehener Kirchenväter und die christologischen Auseinandersetzungen der Konzilien festigten auch die Vereinheitlichung der eucharistischen Liturgien bis ins 5. Jahrhundert.¹⁶ Die für die gesamte Großkirche verbindliche Bekenntnisbildung setzte mit dem Konzil von Nicäa 325 an und verfeinerte sich in den folgenden Jahrhunderten.

Inhaltliche Vergleiche

Eucharistiegebete und Bekenntnistexte

2. Antiochia und die westsyrische Liturgietradition

Das 8. Buch der Apostolischen Konstitutionen aus dem späten 4. Jahrhundert (bes. Kp. 11,7-15,11) bildet die klassische Grundlage der westsyrischen Liturgietradition.

Quellen

¹⁰ A. Gerhards: „Meine Natur hast du“, S. 50.

¹¹ A. Gerhards: Die literarische, S. 96.

¹² R. Messner: Einführung, S. 41.

¹³ A. Gerhards: Die griechische Gregoriosanaphora, S. 176.; wie die alexandrinische Rezeption der Basileiosanaphora gehört jene dem syrisch-antiochenischen Liturgietypus an, was man an ihrem inhaltlichen Aufbau und an ihrer Nähe zur „Musteranaphora“ der Klementinischen Liturgie im 8. Buch der Apostolischen Konstitutionen erkennen kann (A. Gerhards: Die griechische Gregoriosanaphora, S. 168).

¹⁴ R. Messner: Die Messreform, S. 45 f.

¹⁵ H.-J. Schulz: Die Anaphora des heiligen Basilius, S. 48 f.

¹⁶ H.-J. Schulz: Die Anaphora des heiligen Basilius, S. 49.

on.¹⁷ Sie ist noch stark geprägt von der *Traditio Apostolica*, der syrischen *Didaskalie* und dem apokryphen *Testamentum Domini*.¹⁸ Als weitere Quellen sind Angaben aus den apokryphen Thomas-, Johannes- und Petrusakten (2./3. Jahrhundert) heranzuziehen. In diesen Quellen zeigt sich der ständige Sprachenaustausch zwischen der jüdischen, hellenistisch-griechischen und syrischen Bevölkerung in den westsyrischen Küstengebieten und auch im palästinensischen Hinterland. In den Andreas-Apostelakten um 180 wird häufig von nächtlichen Gottesdiensten berichtet; sie fanden in der Regel im Geheimen, in einem Schlafgemach oder sogar im Gefängnis statt.¹⁹ Eine ausführliche Darstellung eines Gottesdienstes findet sich in den Johannesakten: Hier begann die Liturgie mit einer Predigt; dann folgten Bitt- und Fürbittgebete für Hilfe und Stärkung der Christen, Dank über dem Brot, Austeilung unter Fürbitten und Segen. Schriftlesungen fehlen hier, weil angeblich der Apostel Johannes selber spricht. Auch von Einsetzungsworten und einem Kelchritus fehlt hier jede Spur.²⁰ Griechisch-antiochenisches Liturgiegut spiegelt sich auch in den Predigten des Chrysostomus in Antiochia und in den katechetischen Homilien des Theodor von Mopsuestia (gest. 428).²¹ In der Frühphase der antiochenischen Liturgieentwicklung ist auch der Jerusalemer Einfluss nicht zu unterschätzen. Nach dem Konzil von Chalcedon 451 haben die griechischsprachigen, syrischen Liturgiegebiete die byzantinische Tradition übernommen.²²

Die Rechtgläubigkeit der syrischen Gottesdiensttraditionen zeigt sich, wie andernorts auch, in den Eucharistiegebeten. In diesem Liturgiebereich enthalten aber nicht alle diese Gebete Einsetzungsworte, die auf die biblischen Quellen zurückgehen, und nicht in jedem Fall überhaupt einen Bezug zur Passion und zum Tod Jesu. Auch Brot und Kelch werden in vielen dieser Liturgiequellen nicht als Leib und Blut Jesu gedeutet.²³ Die Aussagen über das Sakrament der Taufe, der Kontext des Fastens und die Verwendung des Vaterunsers als Tischgebet im Abendmahl oder außerhalb der Eucharistiefeier zeigen, dass im syrischen Bereich in den ersten christlichen Jahrhunderten neben der traditionell großkirchlichen Praxis eine ebenso alte Abendmahlspraxis ohne Einsetzungsworte und ohne Bezug auf eine Heilsbedeutung des Todes und der Auferstehung Jesu bestanden hat.²⁴

Verschiedene
Eucharistiefor-
men

Typisch für den syrisch-antiochenischen Liturgiebereich ist die als Geistverleihung verstandene präbaptismale Salbung der Taufbewerber/-innen. Sie wurde als Re-Inszenierung der Taufe Jesu am Jordan verstanden. Ihr Hintergrund ist die Praxis der Salbung von Propheten und Königen im Alten Testament. Im Unterschied zu Salbungen, welche eine Stärkung im Kampf gegen das Böse (Exorzistische Salbungen) oder eine heilende Wirkung beanspruchten, verstand sich die syrische Salbung vor der Taufe als Ermächtigungszeichen der Geistverleihung. Der heilige Geist ist gewissermaßen Mutter des Täuflings; dementsprechend wurde immer auch eine passive Taufformel („N. N. wird getauft ...“) verwendet.²⁵

Syrische Tauf-
tradition

Schon in der ebenfalls aus Syrien stammenden *Didache* ist die Einladung zur Kommunion bezeugt mit den Worten: „Wer heilig ist, trete herzu! Wer es nicht

Eigenarten des
antiochenischen

¹⁷ Einzelne Textabschnitte in der griechischen und der lateinischen Version zur Zeit noch in A. Hänggi / I. Pahl (Hg.): *Prex Eucharistica*, 2. Aufl. Freiburg CH 1968, S. 82-95. Eine 3. verbesserte Auflage, hg. von Albert Gerhards und Heinzgerd Brakmann ist 1998 mit einem neuen Nummerierungssystem erschienen; die Bde. 2 und 3 sind entweder vorbereitet oder bereits im Druck. Einstweilen zitiere ich noch aus der 2. Aufl. von 1968.

¹⁸ H.-J. Schulz: *Die ältesten liturgischen*, S. 8f.

¹⁹ J. Ch. Salzmann: *Lehren*, S. 282.

²⁰ J. Ch. Salzmann: *Lehren*, S. 285 f..

²¹ H.-J. Feulner: Art. „Liturgien“. II, S. 972 f. ; G. Winkler: *Weitere Beobachtungen zur frühen Epiklese*, 177-200.

²² H.-J. Feulner: Art. „Liturgien“, II., S. 978 f.

²³ P. Hofrichter: *Die Anaphora*, S. 147.

²⁴ P. Hofrichter: *Die Anaphora*, S. 149; Näheres dazu im folgenden Abschnitt 3.

²⁵ Dieser Taufvorgang wird verhältnismäßig detailliert geschildert in den syrischen Johannesakten; R. Messner: *Einführung*, S. 88-91.

ist, der tue Buße!“. Für die weiterentwickelte syrische Tradition und viele von ihr beeinflusste östliche Liturgien ist eine ähnlich lautende Zulassungsformel in der Einladung zur Kommunion typisch. So wird z. B. im 8. Buch der Apostolischen Konstitutionen die Austeilung der Gaben eingeleitet mit dem Ruf: „Das Heilige den Heiligen!“; dazu sang man den Psalm 33. Nur diejenigen hatten Anteil an den heiligen Gaben, die schon vorher „heilig“ waren: Die Heiligkeit war gekennzeichnet durch das Getauftsein, Bußleistungen, Fasten mit Gebet und ein christusgemäßes Leben. Wieweit diese Heiligkeit des Gläubigen der Selbstkritik und Gewissensprüfung des Einzelnen überlassen war, wieweit sie durch äußere Kriterien beurteilt wurde, und wer dies tat, ist nicht mehr ersichtlich. Das Vaterunser fehlte zunächst als Kommuniongebet, wurde dann aber vom Priester Chrysostomus in Antiochia eingefügt. Sanctus und Epiklesen über den Gaben, zur Wandlung und zur Kommunion der Gläubigen waren die Höhepunkte der Eucharistiefeier. Die Opfergaben wurden von Diakonen eingesammelt und zuhänden des Bischofs auf den Altar gelegt. Neben den mitgebrachten Gaben war am Ende des Gottesdienstes eine besondere Spende für die Bewirtung von Gästen in der Gemeinde vorgesehen.²⁶ Die Anzahl an Lesungen war noch offen und bewegte sich zwischen drei und fünf: Im letzteren Fall waren es zwei alttestamentliche²⁷ und zwei bis drei neutestamentliche.²⁸ Nach je zwei Lesungen wurden Psalmen vorgetragen, zu denen das Volk Kehrverse sang.²⁹ Nach der Evangelienlesung hielt der Ortsbischof eine Predigt. Vor der Entlassung der Katechumenen wurde für diese ein Fürbittegebet gehalten, dessen vom Diakon vorgetragene Bitten von der Gemeinde mit der Akklamation „Kyrie eleison“ beantwortet wurden. Dem Allgemeinen Gebet der Gläubigen folgte die Eucharistiefeier.³⁰

Liturgietypus

In der antiochenisch-syrischen Gottesdienstpraxis war nicht nur, wie üblich, eine einzige Entlassung für diejenigen, die nicht an der Eucharistiefeier teilnehmen konnten, vorgesehen. Der Akt der Entlassung erfolgte in vier aufeinanderfolgenden Vorgängen, die je mit einem entsprechenden Fürbittegebet und einem bischöflichen Segen verbunden waren: Zuerst wurden die Katechumenen, d. h. die in der Taufunterweisung Stehenden, entlassen; dann folgte die Entlassung der „Energumenoï“, d. h. der körperlich oder geistig Kranken und Behinderten;³¹ eine separate Entlassung galt denjenigen Katechumenen, die unmittelbar vor ihrer Taufe standen und die Taufunterweisung bereits absolviert hatten; schließlich wurden diejenigen entlassen, die im Stand der Buße lebten.³²

Entlassungspraxis

Eine besonders im syrischen Kirchenbereich verbreitete Eigenart ist das sogenannte „Bema“. Es handelt sich um ein über das Bodenniveau eines Kirchenschiffes erhöhtes Monument aus Stein mit einer zur Apsis hin offenen U-Form. Darin befand sich eine Art Thron. Bemata fehlten gänzlich in Klosterkirchen.³³ Der Begriff „bema“ kann bedeuten: Schritt, Tribüne, Thronsessel oder Richterstuhl.³⁴ In verschiedenen kontextuellen Bezügen, z. B. in Liturgieerklärungen, normativen und rubrikartigen Texten, Gebetsformeln oder Hymnen,³⁵ wird das Bema als Aufbau in der Mitte eines Kirchenraumes z. B. gedeutet als Himmel, Erdmittelpunkt, Paradies oder Golgatha. Die um ein Bema herum versammelte

Bema

²⁶ J. Ch. Salzmänn: Lehren und Ermahnen, S. 355.

²⁷ Gesetz und Propheten gemäß dem synagogalen Vorbild.

²⁸ Evtl. eine Lesung aus Märtyrerberichten, dann eine solche aus der Briefliteratur oder der Apostelgeschichte, und eine Evangelienlesung.

²⁹ H. B. Meyer: Eucharistie, S. 119; C. Andresen: Die Kirchen, S. 452.

³⁰ H. B. Meyer: Eucharistie, S. 119.

³¹ Diese wurden demnach zur Eucharistie und Kommunion innerhalb der Gemeinde nicht zugelassen. Ihnen wurden die konsekrierten Gaben nach der Gemeindefeier durch Diakone/-issen nach Hause gebracht.

³² C. Andresen: Die Kirchen, S. 452.

³³ Archäologische Beispiele, besonders von Bemata in Nordsyrien, bei E. Renhart: Das Syrische Bema, S. 27-56; Herkunft und Verwendung lassen viele Fragen offen.

³⁴ E. Renhart: Das Syrische Bema, S. 88; zur Bedeutung neutestamentlicher Stellen E. Renhart: Das Syrische Bema, S. 90-92.

³⁵ Beispiele bei E. Renhart: Das Syrische Bema, S. 123-154.

Gemeinde, die Katechumenen einbezogen, hatte hier offenbar ihr liturgisches Zentrum, von dem aus auch Lektoren, Psalmbeter und Diakone liturgisch wirkten. Das Bema konnte auch der Sitz eines nichtzelebrierenden Priesters oder der Ausgangspunkt von Prozessionen sein.³⁶

3. Ostsyrische, monophysitische und nestorianische Anaphoren

Die ostsyrischen Kirchen lebten am längsten in einer intensiven Austauschbeziehung zur jüdischen Synagoge. Gleichzeitig blühten im Raum des Zweistromlandes auch rabbinische Schulen, aus denen der babylonische Talmud hervorging. Unter den ältesten Vorläufern innerhalb der ostsyrischen Liturgiefamilie ist die Anaphora der Apostel Addai und Mari aus dem 2. oder 3. Jahrhundert die bedeutsamste Liturgie. In ihren ältesten noch fassbaren Textüberlieferungen fehlen ein Einsetzungsbericht und eine explizite Epiklese, was an die Didache erinnert.³⁷ In späteren Versionen ostsyrischer Anaphoren wirken die dort vorhandenen Einsetzungsberichte wie nachträglich eingefügt.³⁸ In der ältesten uns bekannten Erklärung der ostsyrischen Liturgie, die ebenfalls den allerdings legendären Aposteln Addai und Mari zugeschrieben wird, ist möglicherweise ein Einsetzungsbericht vorausgesetzt.³⁹

Ursprünge

Neben der bekanntesten ostsyrischen Abendmahlsliturgie des Addai und Mari wurden im Liturgiebereich des Zweistromlandes, bei den Chaldäern und in Kleinasien die Anaphoren des Theodosius von Mopsuestia, eines Studienfreundes von Johannes Chrysostomus (4. Jahrhundert) und diejenigen der Nestorianer gefeiert. Alle drei wurden im 7. Jahrhundert vom Katholikos Yahb III. vereinheitlicht; gleichzeitig wurden andere Anaphoren derselben Tradition verboten.⁴⁰ Es scheint, dass die Anaphora von Addai und Mari mit ihrem Fehlen der Einsetzungsworte an die Hochgebete des Theodor von Mopsuestia und an die nestorianische Liturgie angeglichen wurde, wo solche Einsetzungsberichte vorhanden waren. Die Begegnung mit westlichen Liturgieformen verstärkte dieses Bedürfnis nach einer Angleichung.⁴¹

Vereinheitlichung ostsyrischer Anaphoren

Im Zeichen kirchlicher Einheitsbemühungen im 4./5. Jahrhundert hatte in Syrien die monophysitische Bewegung⁴² eine einflussreiche, liturgieschöpferische Kraft. Dieser Bewegung, der kurz vor 500 noch die maßgebenden Patriarchate von Jerusalem, Antiochia und Alexandrien⁴³ angehörten, sind z. B. die Einfügung eines Glaubensbekenntnisses in die Eucharistiefiern oder verschiedene Erweiterungen des „Dreimalheilig“ im Eingangsteil von Liturgien zu verdanken. Die Verbundenheit der gottesdienstlichen Feier mit der nie aufgehörenden himmlischen Liturgie sieht z. B. der Monophysit Theodor von Mopsuestia im „Heilig“-Ruf der Engel, die auf Erden durch Diakone verkörpert werden.⁴⁴ Den dogmatischen Voraussetzungen entsprechend zeigen ostsyrisch-monophysitische Anaphoren ein Christusverständnis, bei dem die Gottheit und die menschliche Natur als Einheit verstanden wurden.⁴⁵ Auch in liturgischen Liedern des Monophysiten Severus von Antiochien kommt die menschliche Natur Christi zu ihrem vollen Recht, während in der ägyptischen, griechischsprachigen Gregoriosanaphora alle Gebete konse-

Monophysitischer Ritus

³⁶ E. Renhart: Das Syrische Bema, S. 153 f.

³⁷ K. Ch. Felmy: Heilsgeschichte, S. 11; über eine syrische Parallele, die dem Cyrill von Jerusalem zugeschrieben wird, H. B. Meyer: Eucharistie, S. 98.

³⁸ K. Gamber: Beracha, S. 72.

³⁹ G. Vavanikunnel: Die eucharistische Katechese, S. 71-85; zur archaischen Form einer Epiklese, die noch an die Traditio Apostolica erinnert, H.-J. Schulz: Die byzantinische, S. 62.

⁴⁰ P. Hofrichter: Die Anaphora nach Addai, S. 143.

⁴¹ P. Hofrichter: Die Anaphora nach Addai, S. 144.

⁴² Monophysiten verstehen die Einheit von Gott und Mensch in Christus im Sinne einer kreatürlichen Natureinheit im Gegensatz zu der am Konzil von Chalcedon 451 festgelegten Zweinaturenlehre.

⁴³ A. Grillmeier: Art. „Monophysitismus“, Sp. 563-565.

⁴⁴ H.-J. Schulz: Die byzantinische Liturgie, S. 71.

⁴⁵ H. Engberding: Das chalcedonische Christusbild, S. 716.

quent an Christus in seiner ausschließlich göttlichen Natur gerichtet werden.⁴⁶

Im nestorianischen Ritus, der zwar eine gewisse Verwandtschaft zur westsyrischen Liturgiefamilie zeigt, erinnern die Gebete an alttestamentliche Tischgebete sowie an eine der Didache und der Serapionliturgie in Nordafrika (siehe Abschn. 5) ähnliche Gebetssprache. Auch im nestorianischen, dem monophysitischen scheinbar entgegengesetzten Gottesdienst⁴⁷ wurden liturgische Rollenträger (Diakone) und Gegenstände auf die himmlische Feier des ewigen Gottesdienstes bezogen, z. B. der Altar als Grab Christi oder die Kniebeuge als Anbetungssymbol gegenüber der Macht des Todes.⁴⁸ Da im Nestorianismus deutlich antignostische und antimontanistische Züge erkennbar sind, steht diese Bewegung nach heutigem Urteil der orthodoxen Großkirche näher, als früher behauptet wurde. Nach ihrer offiziellen Verurteilung durch das Konzil von Chalcedon haben sich die Nestorianer der ostsyrisch-persischen Kirchenfamilie angeschlossen. Ein Zweig von ihnen (die so genannten Thomas-Christen) übersiedelte an die westindische Küste, wo er als Malabarische Kirche heute noch existiert.⁴⁹ Die Eucharistiefeyer der Nestorianer symbolisiert die ganze Heilsgeschichte von der Geburt, Taufe, dem Wirken, Leiden und Sterben Jesu bis zu seiner Auferstehung und Himmelfahrt.⁵⁰ In nestorianischen Kirchen steht das Kreuz immer im Osten des Kirchenraumes und schaut also gegen Westen, den Ort, woher nach alter Vorstellung die dämonischen Kräfte kommen. Wie in den monophysitischen Anaphoren werden die Einsetzungsworte meistens erwähnt, während sie in der maßgebenden Liturgiebeschreibung des Narsai von Nisibis (bzw. Edessa, geb. ca. 400, gest. 502) völlig fehlen.⁵¹

Nestorianischer
Ritus

Die legendäre Vorgeschichte der von Edessa aus christianisierten Thomas-Christen der malabarischen Küste Westindiens liegt völlig im Dunkeln. Im 5. Jahrhundert feierten sie jedenfalls ihre Gottesdienste nach dem ostsyrischen Ritus („Qurbana“) in ähnlicher Form wie die Anaphora des Addai und Mari.⁵² Nach der langen Besetzung und Beeinflussung durch portugiesische Missionare im 16. Jahrhundert und in der Folge durch die römische Kirche erreichten die Thomas-Christen im 20. Jahrhundert wieder ihre Selbständigkeit und Möglichkeit, die malabarische Liturgie in syrischer Sprache zu feiern.⁵³ Auch ihre heilsgeschichtlich angelegte Anaphora ist derjenigen der Nestorianer ähnlich. Kommentare der malabarischen Liturgiefeyer beginnen immer mit dem Gesetz des Alten Bundes.⁵⁴ Der Wortgottesdienst enthält seit dem 7. Jahrhundert Psalmen, Hymnen, Lesungen, eine Homilie, Fürbitten und eine Entlassung „Unwürdiger“. Die Entlassungsgebete stimmen in ihrem Wortlaut mit den alt-ostsyrischen überein, beziehen sich aber nicht etwa auf Ungetaufte, sondern auf Zweifler, Gleichgültige oder Ungehorsame.⁵⁵ Die Gabenbereitung findet in diesem Ritus bereits vor den Lesungen der Epistel und des Evangeliums statt.⁵⁶

Ostsyrische
Tradition der
Thomas-
Christen

Weder in der Textüberlieferung 1. Kor 11 noch in den synoptischen Berichten vom letzten Abendmahl Jesu vor seinem Tod hat Jesus selber den Auftrag erteilt, seine *Worte* in den Mahlfeiern zu wiederholen. Er ordnete vielmehr ein wiederholendes *Handeln* an, nicht die Rezitation seiner später so bezeichneten „Einsetzungsworte“. Die Eucharistie soll also zum Gedächtnis seines ganzen

Anamnese ohne
Einsetzungswor-
te

⁴⁶ H. Engberding: Das chalcedonische Christusbild, S. 717 u. 724; vgl. detaillierter die Analyse bei A. Gerhards: Die griechische Gregoriosanaphora.

⁴⁷ In der nestorianischen Lehre sind die menschliche und die göttliche Natur von Christus nur durch das moralische Band der Liebe miteinander verbunden. Aus Maria ist deshalb nicht Gott, sondern Jesus Christus geboren. Erst durch seine Treue und sein Wirken hat sich Christus als Sohn Gottes bewährt.

⁴⁸ W. de Vries: Sakramententheologie, S. 32 f.

⁴⁹ R. Leys: Art. „Nestorianismus“, Sp. 885-888.

⁵⁰ W. de Vries: Sakramententheologie, S. 35.

⁵¹ W. de Vries: Sakramententheologie, S. 228-232.

⁵² G. Vavanikunnel: Die eucharistische Katechese, S. 15 f.

⁵³ F. Chirayat: Tauf liturgie, S. 17.

⁵⁴ G. Vavanikunnel: Die eucharistische Katechese, S. 100.

⁵⁵ G. Vavanikunnel: Die eucharistische Katechese, S. 110-112.

⁵⁶ G. Vavanikunnel: Die eucharistische Katechese, S. 22.

Heilshandelns gefeiert werden. Nirgends in der Bibel sind die Deuteworte Jesu als Wandlungsworte verstanden worden. Die Eucharistiefeyer ohne Einsetzungsbericht ist eine selbständige Tradition, die auf die Anfänge der Kirche zurückgeht. Sie könnte ursprünglicher sein als diejenige mit Einsetzungsworten, und sie geht wahrscheinlich auf das häufig bezeugte Motiv der Brotvermehrung (Speisungsgeschichten der 5000 oder 4000) oder der Himmelspeise des Manna während der Wüstenwanderung Israels zurück.⁵⁷ Auch in späteren kirchlichen Lehrentscheidungen wird die eucharistische Anamnese nirgends explizit und notwendig an Wandlungsworte gebunden.⁵⁸

Die vornicänische Anaphora der Apostel Addai und Mari, welche die ostsyrischen Eucharistietraditionen weitgehend bestimmt hat, enthielt ursprünglich keinen Einsetzungsbericht. Dieser wurde später von außen, wahrscheinlich von missionarischen Anpassungsinteressen geleitet, der erwähnten Anaphora aufgezwungen.⁵⁹ Es gibt eine beachtliche Anzahl uns heute bekannter Traditionen aus dem syrischen Liturgiebereich ohne Einsetzungsworte oder mit einem nicht biblischen Wortlaut entsprechenden Deutungsbericht: So z. B. die äthiopische Anaphora des Jacob von Sarug, wo der Priester nur sagt: „Du hast Brot in deine geheiligten Hände genommen, um es deinen reinen (!) Aposteln zu geben: Der du damals gesegnet hast, segne auch jetzt dieses Brot. Und wiederum hast du einen Becher Wein mit Wasser gemischt, um ihn den Aposteln zu geben. Der du damals geheiligt hast, heilige auch jetzt, o Herr, diesen Kelch. Der du damals ausgeteilt hast, teile auch jetzt diesen Kelch aus. Der du damals vereinigt hast, vereinige auch jetzt diesen Kelch mit diesem Brot, damit es dein Fleisch und dein Blut sei.“⁶⁰ Weitere altsyrische Anaphoren, in denen Einsetzungsworte fehlen, sind z. B. die „Anaphora des Heiligen Petrus“; diejenige des Xystus von Rom und diejenige des Dionysius Jakob Barsalibi.⁶¹ In diesen Texten wird im Unterschied zur Anaphora des Addai und Mari wenigstens die Einsetzung als Faktum erwähnt. Andere eucharistische Liturgien mit hohem Alter enthalten keinerlei Anklänge an Einsetzungsberichte oder -worte, z. B. die apokryphen Thomasakten Kp. 133 und die Johannesakten Kp. 85 f. u. 106-110.

Typisch ist für die oben erwähnten ostsyrischen Anaphoren und Eucharistiefeyern, dass sie vielfach allein mit Brot begangen wurden, meistens nicht vom Leib oder Fleisch Jesu reden und keinen Bezug auf seinen Kreuzestod und dessen Opfercharakter ausdrücken. In den Thomasakten Kp. 120 u. 158 folgt die Eucharistie unmittelbar auf eine Taufe. Brot und Becher werden hier zwar erwähnt, aber nur vage angedeutet und nicht auf Christi Erlösung durch seinen Tod oder dessen Sühne- bzw. Stellvertretungsgedanken bezogen, wie dies in der Großkirche schon früh der Fall war. Im Vordergrund steht das Auferstehungsereignis, und die Eucharistie wird als Zusage des neuen Lebens verstanden, hat also eine an die einmalige Taufe erinnernde Bedeutung.⁶² Solche Eucharistieformen konnten sich in der Folge nicht durchsetzen und wurden von der westlichen und östlichen Tradition der Großkirchen ausgegrenzt; sie führten eine Zeitlang in den betreffenden Kirchengebieten ein unabhängiges Eigenleben. Die bis heute so bedeutsame Kontroverse um die Konsekration durch Einsetzungsworte oder Epiklesen war diesen ostsyrisch beheimateten Anaphoren weitgehend unbekannt. Christus als Mensch gewordener, göttlicher Heilbringer war in seinem ganzen Wirken gegenwärtig.⁶³

Quellen von Anaphoren ohne Einsetzungsworte

Praxis und Theorie ostsyrischer Anaphoren

⁵⁷ P. Hofrichter: Die Anaphora, S. 149; Hofrichter weist auf ähnliche Quellen bei Philo von Alexandrien und in der apokryphen Schrift „Joseph und Aseneth“ hin.

⁵⁸ M. Lugmayr: Die Anaphora von Addai, S. 37.

⁵⁹ P. Hofrichter: Die Anaphora, S. 145.

⁶⁰ Übersetzung von S. Euringer: Die äthiopischen Anaphoren, zit. bei P. Hofrichter: Die Anaphora, 145.

⁶¹ Quellen und deutsche Textübersetzungen bei P. Hofrichter: Die Anaphora, S. 146, Anm. 13 f.

⁶² P. Hofrichter: Die Anaphora, S. 146 f.

⁶³ P. Hofrichter: Die Anaphora, S. 151; zum Stellenwert der Einsetzungsworte und zum frühchristlichen Eucharistieverständnis insgesamt vgl. auch III A 08 und III B 01. Quelle der Grundform der ostsyrischen Anaphoren in der textkritischen Ausgabe von Macomber bei J. Betz: Eucharistie – In der Schrift, S. 61 f., sowie in Auszügen bei A. Hänggi / I. Pahl (Hg.): *Præx Eucharistica*, 2. Aufl. 1968, S. 204-415.

Der „Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen“ erlaubte in einer öffentlichen Erklärung vom 20. Juli 2001 den mit Rom unierten Chaldäern, die Anaphora von Addai und Mari ohne explizite Wandlungsworte feiern zu können, obwohl diese sonst zur unaufgebbaren Substanz einer römischen Messe gehören. Assyrischen Priestern ist die Einfügung der Einsetzungsworte nach eigenem Ermessen erlaubt. Der römische Entscheid ist zunächst im ökumenischen Horizont erstaunlich und erfolgte nach hartnäckigem Widerstand von Seiten katholischer Traditionalisten.⁶⁴ Die theologisch begründete Ausnahmeerlaubnis gilt nur für mit Rom unierte Ostkirchen und erfolgte auf Grund der Formulierung im Codex Iuris Canonici von 1983, can. 844: „Sooft eine Notwendigkeit es erfordert oder ein wirklicher geistlicher Nutzen dazu rät, und sofern die Gefahr des Irrtums oder des Indifferentismus vermieden wird, ist es Gläubigen, denen es physisch oder moralisch unmöglich ist, einen katholischen Spender aufzusuchen, erlaubt, die Sakramente der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung von nichtkatholischen Spendern zu empfangen, in deren Kirche die genannten Sakramente gültig (!) gespendet werden“. Diese kirchenrechtliche Bestimmung bezieht sich allerdings, streng genommen, nur auf die Zulassung zur Kommunion, nicht aber auf die Anerkennung einer von der römischen Messe wesentlich abweichenden Eucharistie.

Römische Anerkennung der Anaphora des Addai und Mari

4. Jerusalem und sein Einfluss auf Liturgieformen

Der Gottesdienst in Jerusalem konzentrierte sich vom 4. Jahrhundert an weitgehend auf die unter dem römischen Kaiser Konstantin errichteten Bauten. Während des Wirkens von Bischof Cyrill und seinem Nachfolger Johannes entstand in Jerusalem ein Reichtum an liturgischen Formen an den heiligen Stätten. Besonders dicht gefüllt war der Festkalender über die Passions- und Osterzeit. Die Errichtung kirchlicher Bauten zwischen 326 und 335 (Grabeskirche, Golgathafelsen) ermöglichte dem feiernden Volk, das aus Einheimischen und vor allem Pilgern bestand, ein intensives Nacherleben der biblischen Passions- und Osterereignisse.⁶⁵ Man kann die Bauanlagen aus der konstantinischen Zeit verstehen als bewusstes Gegenüber zur einstigen jüdischen Tempelanlage.⁶⁶ Ein Vergleich zwischen den detaillierten Reiseberichten der Pilgerin Egeria, den Schilderungen Cyrills und neueren Ausgrabungsergebnissen zeigt eine weitgehende Übereinstimmung.⁶⁷ Cyrill soll einmal gesagt haben, anderswo könnten Christen nur hören von den Taten des Heilsgeschehens, in Jerusalem dagegen könnten sie die Spuren des Wirkens Jesu auch sehen.⁶⁸

Kaiser Konstantin und die heiligen Stätten

Die Liturgien im altchristlichen Jerusalem entstanden unter anderem auch auf der Grundlage der historischen Niederlage des Jerusalemer Judentums in den römischen Kriegen des 1. und 2. Jahrhunderts. Nachdem in diesen Wirren auch die aramäisch sprechende Urgemeinde unter dem Herrenbruder Jakobus zur Zeit der Zerstörung des zweiten Tempels untergegangen war, konnte die Kirche nach den verschiedenen Verfolgungswellen der ersten drei Jahrhunderte schließlich ihren Sieg über die heidnischen Verfolger feiern. Diese Vorgänge schlugen sich deutlich auch in den Jerusalemer Liturgietraditionen zwischen dem 4. und 6. Jahrhundert nieder.⁶⁹ Jerusalem war im 3. und 4. Jahrhundert ein mehrsprachiges Liturgiezentrum: Die offizielle Gottesdienstsprache war das hellenistische Griechisch, aber mit Rücksicht auf die dort ansässigen Volksgruppen wurden Schriftlesungen, Predigten und Fürbitten syropalästinensisch, armenisch, aramäisch und auch georgisch gehalten.⁷⁰

Liturgiesprachen

Die wichtigsten Quellen für die Jerusalemer Liturgietradition der alten Kirche

Quellen

⁶⁴ M. Lugmayr: Die Anaphora von Addai, S. 30.

⁶⁵ G. Kretschmar: Art. „Abendmahlsfeier“ I, S. 253.

⁶⁶ G. Kretschmar: Festkalender, S. 106 f.

⁶⁷ G. Kretschmar: Festkalender, S. 47 u. 53-55.

⁶⁸ H. Brakmann: Der gemeinsame Erlöser, S. 224 f.

⁶⁹ H. Brakmann: Der gemeinsame Erlöser, S. 228.

⁷⁰ H. Brakmann: Der gemeinsame Erlöser, S. 224 f.

sind:

1. Die dem Bischof Cyrill, evtl. seinem Nachfolger Johannes von Jerusalem zugeschriebenen Mystagogischen Katechesen;⁷¹
2. die sogenannte Jakobusliturgie;⁷²
3. ein altes armenisches Lektionar aus dem fünften Jahrhundert mit noch älteren Spuren;
4. der Reisebericht der Pilgerin Egeria (alias Ätheria) aus den Achtzigerjahren des vierten Jahrhunderts;⁷³ und
5. eine Abendmahlsliturgie aus dem 7. Jahrhundert, die dem Bischof Jakob von Edessa zugeschrieben wird, deren Wurzeln aber bis ins 2. Jahrhundert zurückreichen.⁷⁴ Sie ist verwandt mit dem ostsyrischen und dem syrisch-malabarischen Liturgiekreis.

Von den Werken des Jerusalemer Bischofs Cyrill ist nur noch Weniges erhalten, z. B. 18 Katechesen für die angemeldeten Taufbewerber, gehalten während der Fastenzeit vor Ostern um 350. Die eigentliche Erklärung der Initiationsriten Taufe, Ölsalbung und Erstkommunion findet sich nicht in diesen vorbaptismalen Unterweisungstexten, sondern in den fünf „Mystagogischen Katechesen“, die in der Woche nach der zur Ostervigil gehaltenen Eucharistiefier für die Neugetauften gehalten wurden.⁷⁵ Sie stammen nicht sicher von Cyrill selber, sondern wahrscheinlich von seinem bischöflichen Nachfolger Johannes und sind ca. um 400 zu datieren. Sie enthalten auch Hinweise auf den Verlauf der Eucharistiefiern und eine geistlich-typologische Deutung der Bibel.⁷⁶ Merkwürdig ist, dass in der 4. Mystagogischen Katechese die Einsetzungsworte ein wichtiger Unterweisungsgegenstand sind, während in der eigentlichen Darstellung der Liturgie und ihrer Einzelelemente (in der 5. Katechese) der Einsetzungsbericht völlig fehlt.⁷⁷

Cyrrill von Jerusalem

Cyrrill betont immer wieder die Lebens- und Glaubenskraft der Liturgie. Sie soll die Gläubigen (Getauften) mit dem Mysterium Christi in Beziehung bringen. Der Zusammenhang zwischen dem historischen, biblisch bezeugten Heilsgeschehen und den überzeitlichen Ereignissen wird durch die typologische Schriftauslegung hergestellt. Das Mysterium der Initiation ist Teilnahme an der Erfahrung und am Wirken Gottes, was in einer ausgebauten Epiklese zum Ausdruck kommt. Betont wird die eucharistische Gegenwart Christi, die Wandlung der Abendmahls-elemente und der Sühnopfergedanke. Alles, was der heilige Geist berührt, ist geheiligt und verwandelt. Dem Konsekrationsakt folgt das Gedächtnis der im Glauben Entschlafenen und das Fürbittegebet für Kirche, ihre Hierarchie, Reisende, Kranke, Betrübte und Gefangene.⁷⁸ In der Präfation werden verschiedene Engelklassen aufgezählt und je durch einen Psalmvers auseinandergelassen. Etwas unklar bleibt, wem innerhalb dieser himmlischen Hierarchie das Gotteslob aufgetragen ist. Das Sanctus ist ungewöhnlich kurz.⁷⁹

Die Mystagogischen Katechesen

Das syrische Mönchtum wurde bisher als randständig betrachtet und in seiner kulturpolitischen Bedeutung unterschätzt. Syrische Mönche wohnten, sofern sie nicht Wandermönche waren, in der Regel in Städten und hatten dort nicht unbedeutende politische Macht. Ihre unabhängige Stellung machte sie zu idealen Vermittlern zwischen Stadt und Land, Ober- und Unterschicht, kaiserlicher Verwaltung und Interessen der Stadtbevölkerung. Oft übten sie eine Fürsprecherrolle aus:

Syrisches Mönchtum

⁷¹ G. Röwekamp (Hg.): Cyrill v. Jerusalem: Mystagogische.

⁷² Auszüge in A. Hänggi / I. Pahl (Hg.): Prex Eucharistica, 2. Aufl. 1968, S. 244-261.

⁷³ G. Röwekamp: Itinararium der Egeria.

⁷⁴ Bibliographie und lateinische Textauszüge in A. Hänggi/I. Pahl (Hg.): Prex Eucharistica, 2. Aufl. 1968, S. 269-275.

⁷⁵ E. J. Yarnold: Art. „Cyrillus von Jerusalem“, S. 262; Cyrill v. Jerusalem: Einweihung, S. 25-28 u. 52-56.

⁷⁶ R. Messner: Einführung, S. 40.

⁷⁷ W. Slenczka: Heilsgeschichte, S. 124 vermutet, dass sie vom Priester bereits damals leise gesprochen worden seien, um dadurch ihren Geheimnischarakter zu betonen.

⁷⁸ E. Theodorou: Die byzantinische, S. 29.

⁷⁹ G. Kretschmar: Die frühe Geschichte, S. 25 f. u. 28. Unsicher bleibt die Verfasserfrage der Mystagogischen Katechesen: Cyrill wirkte als Bischof in Jerusalem 348-387, Johannes 387-417.

In den Wirren 387 nach dem Attentat auf eine kaiserliche Statue in Antiochien z. B. gelang es Asketen, durch Verhandlungen und Gebet die kaiserlichen Untersuchungsbeamten von Strafmaßnahmen gegen die Stadtbevölkerung abzuhalten.⁸⁰ Auch Chrysostomus nutzte die Stellung der Mönche für kirchenpolitische Zwecke, obwohl er mit ihrem Antiintellektualismus Mühe hatte.⁸¹ „Die unmittelbare Nähe der antiochenischen Mönche zur spätantiken Polis gestattete diesen, sich jederzeit in das Tagesgeschehen einzumischen und in den Streitigkeiten der Stadtbewohner Partei zu ergreifen“.⁸²

Als Quelle für die Jerusalemer Liturgie kommt das Armenische Lektionar neben einigen anderen Hinweisen vor allem in Frage durch das darin enthaltene, auf die Gedächtnisstätten Jerusalems bezogene Memorial.⁸³ Dieses älteste uns bekannte Lektionar muss nach 417 und vor 439 entstanden oder benützt worden sein, und zwar von einer in Jerusalem lebenden armenischen Kolonie. Es reicht in einzelnen Teilen mindestens bis ins 3. Jahrhundert zurück und entspricht einer armenischen Bibelübersetzung.⁸⁴ Einzelheiten in diesem Lektionar, das wohl nicht die offizielle Jerusalemer Liturgietradition von damals wiedergibt, fehlen im Reisebericht der Egeria.⁸⁵ Das Gedächtnis der Himmelfahrt Jesu z. B. wird im Lektionar ins Palmsonntagsgedächtnis einbezogen; die Aufnahme von Mt 20,29-21,17 (Heilung eines Blinden) ist im Lektionar Zeichen dafür, dass der Einzug Jesu als endgültige Heilung aller menschlichen Blindheit gesehen wird.⁸⁶

Das Armenische
Lektionar

Wie die meisten altkirchlichen Liturgien des Ostens ist auch die Jakobusliturgie in ihrer Grundform dreiteilig: Der Vorbereitungssteil (Prothesis) besteht aus dem Stillgebet des Zelebranten und aus Einleitungsgebeten. Die Katechumenenliturgie beginnt mit einem Weihrauchgebet⁸⁷ und dem Kleinen Einzug des Klerus ins Kirchenschiff. Nach der Friedenslitanei wird ein triadischer Hymnus gesungen; dann folgt der Lesungsteil mit der Großen Litanei vor der Entlassung der Katechumenen und Büsser, begleitet von Fürbitten. Die Liturgie der Gläubigen ist stark ausgebaut. Sie besteht aus folgenden Teilen: 1. Cherub-Hymnus; 2. Großer Einzug mit den Opfern; 3. Glaubensbekenntnis (Welches?); 4. Friedenskuss (also nicht erst vor der Kommunion!); 5. Verneigung vor der Allgemeinen Litanei; 6. Opfergebet des Heiligen Jakobus; 7. weitere Gebete, u. a. eines, das dem Basilios zugeschrieben wird; 8. Präfation als Beginn der Anaphora, welche das Sanctus, den Einsetzungsbericht mit Anamnese, die Wandlungsepiklese, das Gedächtnis der Lebenden und Verstorbenen und eine Litanei vor dem Vaterunser beinhaltet; dieses leitet 9. vor einer erneuten „Inklination“ (Verbeugung) und „Elevation“ (Erhebung des Lammes) zur Brotbrechung über; 10. Gebete vor der Kommunion der Zelebranten; 11. Kommunion der Gläubigen; und 12. Postcommunio mit Segen und Entlassung.⁸⁸

Jakobus-Liturgie

Im christlichen Altertum waren Gräberwallfahrten zu Grabstätten von Märtyrern und anderen kirchlich bedeutsam gewesenen Verstorbenen beliebt. Oft fanden an solchen Stätten am Rande einer Stadt, während der Phasen aktiver Christenverfolgungen manchmal auch in unwegsamen Schluchten und Höhlen, geheime Gottesdienste statt. Wallfahrtsdemonstrationen, besonders zu den heiligen Stätten der Christen in Jerusalem, hatten nicht selten antijüdischen Charakter.⁸⁹ Die Zunahme von Wallfahrten nach Jerusalem vom 4. bis 6. Jahrhundert trug auch zur Verbreitung der dortigen Liturgien, insbesondere der Jakobusliturgie, bei.⁹⁰ Der Charakter

Jerusalem als
liturgischer Wall-
fahrtsort

⁸⁰ M. Illert: Johannes Chrysostomus, S. 51.

⁸¹ M. Illert: Johannes Chrysostomus, S. 58..

⁸² M. Illert: Johannes Chrysostomus, S. 93.

⁸³ G. Kretschmar: Festkalender, S. 78-81.

⁸⁴ B. Fischer: Das älteste armenische, S. 93.

⁸⁵ G. Röwekamp (Hg.): Itinerarium, S. 85.

⁸⁶ B. Fischer: Das älteste armenische, S. 94.

⁸⁷ Ein Gebet zum Ritus der Beräucherung des Altars. Dieses Gebet hat epikletischen Charakter.

⁸⁸ Ostreferat des Instituts, S. 62 f.

⁸⁹ R. Klein: Die Entwicklung, S. 162-169; zur Pilgerreise der Egeria R. Klein: Die Entwicklung, S. 175-178.

⁹⁰ E. J. Yarnold: Art. „Cyrillus von Jerusalem“, S. 265.

solcher Wallfahrten und ihr Einfluss auf andere Kirchengebiete lagen weniger im textlichen Bereich der eucharistischen Anamnese als vielmehr im historisierend-dramatischen Feiern an den heiligen Stätten, im unmittelbaren Nacherleben des Heilsgeschehens. Von ihm ging auch eine Erlebniswirkung auf die Gestaltung des Kirchenjahres aus.⁹¹ Besonders die in Prozessionsform durchgeführten Feiern an den Stätten des Passions- und Ostergeschehens und in den Stationsgottesdiensten der Karwoche führten bei den Pilgern/-innen zu stark emotionsgeladenem Wiedergedächtnis.⁹² Besonders beliebt und von Egeria, Cyrill und dem armenischen Lektionar bezeugt war die Tradition des heiligen Feuers bei der Grabeskirche als Ritus der Entzündung des Osterlichtes. Dieser Brauch hat offenbar bis nach Gallien und Altspanien in die dortige Ostervigil gewirkt.⁹³

In der Jerusalemer Gottesdienstpraxis gab es im 4.-6. Jahrhundert offensichtlich verschiedene Liturgietraditionen nebeneinander, besonders an den heiligen Stätten und zu den verschiedenen Zeiten des Kirchenjahres. Im griechischsprachigen, auch der antiochenischen Tradition nahe stehenden Gottesdienst nahm man Rücksicht auf fremde Pilger aus Syrien, Afrika und dem Westen. Nicht zuletzt zeigte sich eine wachsende Tendenz, in der Eucharistiefeyer wieder an Bräuche des jüdischen Tempelkultes anzuknüpfen, wobei der Bischof die Rolle des Hohepriesters übernahm.⁹⁴ Die Stationsandachten, welche meist im Sinne einer Art Stadtprozession durchgeführt wurden, bestanden aus Gebeten, Psalmen, biblischen Lesungen und einem abschließenden Gebet. Nur gelegentlich wurde in diesem Zusammenhang „das Opfer gefeiert“, also Eucharistie gehalten.⁹⁵

Als spanische oder südfranzösische Pilgerin hielt sich Egeria in den Achtzigerjahren des 4. Jahrhunderts über die Passions- und Ostertage in Jerusalem auf und schrieb über ihre gottesdienstlichen Eindrücke einen illustrativen, durch viele Details gekennzeichneten, aber auch sehr stark vom subjektiven Erleben her geprägten Reisebericht. Egeria hat diesen, ihrer Muttersprache wegen, in Latein verfasst.⁹⁶ Die Pilgerin hebt das Ausharren und die intensive Teilnahme des Volkes während mehrerer Stunden im Gottesdienst an einem Sonntag schon vor dem Hahnenschrei in der Basilika neben der Anastasis hervor. Die liturgische Rolle des Bischofs, die gespannt-freudige Atmosphäre, Wohlgerüche und zahlreiche Lichter haben Egeria besonders beeindruckt. Die Leute wimmerten und weinten vor Ehrfurcht, als der Bischof nach der Verlesung des Passionsevangeliums in einer von Hymnen begleiteten Prozession das Volk zum Kreuz geleitete. Nach der Segnung, erst der Katechumenen, dann der Gläubigen, unter Psalmen und Gebet, zogen sich Bischof und Mönche zur Anastasis zurück und ließen das Volk bis zum Tagesanbruch Psalmen und Antiphonen singen. Am Morgen fand in der konstantinischen Basilika auf Golgatha der durch zahlreiche Lesungen, Gebete und Predigt gekennzeichnete Hauptgottesdienst statt. Die Eucharistiefeyer wurde von dieser Wortzeremonie auch örtlich getrennt und nach einer Prozession der Gläubigen, angeführt vom Bischof, in der Anastasis-Basilika durchgeführt. Egeria, die offenbar auf ihrer Pilgerfahrt ins heilige Land über Zeit und Geld frei verfügen konnte, zeigt in ihrem detaillierten Reisebericht, dass mindestens in der Passions- und Osterzeit die ganze Stadt Jerusalem zum Ort der gottesdienstlichen Anamnese wurde: Christliche Praxis und Politik deckten sich hier weitgehend.⁹⁷

Die von Egeria erlebte, von ihr so bewegt geschilderte Neigung, Darstellungen von Heilsereignissen der Passion und Auferstehung liturgisch-szenisch nachzuvollziehen, lag im 4. und 5. Jahrhundert in Jerusalem auf der Hand. In einer Art „Daueranamnese“ wurden biblische Szenen mit bestimmten Rollen vergegenwärtigt, wobei der Bischof nicht nur die einzelnen Feiern leitete, sondern z. B. auch

Anamnetische Inhalte der Stationsgottesdienste

Egerias Einblicke ins gottesdienstliche Geschehen

Erwägungen zu Egerias Gottesdienstdarstellung

⁹¹ H. B. Meyer: Eucharistie, S. 138.

⁹² C. Andresen: Die Kirchen, S. 454.

⁹³ K. Schmaltz: Das heilige Feuer, S. 54-65.

⁹⁴ G. Röwekamp (Hg.): Egeria, Itinerarium, S. 73.

⁹⁵ G. Röwekamp (Hg.): Egeria, Itinerarium, S. 37.

⁹⁶ C. Nauert: Reisen, S. 417.

⁹⁷ S. Felbecker: Die Prozession, S. 364 u. 368 f.

die Rolle des Engels übernahm, der Maria die Geburt des göttlichen Kindes ankündigte.⁹⁸ Wie Jesus am Palmsonntag, so wurde der Bischof an diesem Tag mit Palmzweigen in die Stadt geleitet; er konnte also die Rolle von ganz verschiedenen biblischen Gestalten übernehmen.⁹⁹ Der Reisebericht der Egeria ist ein Erlebnisdokument, wie es in der Liturgiegeschichte bis ins 20. Jahrhundert nur selten vorkommt. Unsere Kenntnisse der Gottesdienstgeschichte beruhen ja vorwiegend auf den offiziellen Liturgiebüchern oder auf indirekten Angaben, Anweisungen, Verboten oder Bestimmungen, die eine bestimmte liturgische Praxis durchschimmern lassen. Egerias Darstellung darf natürlich auch nicht verallgemeinert werden; sie gilt für Jerusalem Ende des 4. Jahrhunderts, und sie betont weniger die einzelnen liturgischen Vorgänge als vielmehr das Verhalten des Volkes in den verschiedenen Feiern.

Das Itinerarium Egerias ist das älteste uns bekannte Zeugnis für einen in den Grundzügen bereits feststehenden Kirchenjahrzyklus. Besonders an den beiden Höhepunkten von Ostern und Weihnachten wurden die Lesungen der entsprechenden biblischen Perikopen gehalten.¹⁰⁰ Die betreffenden Festtagsliturgien entfalteten die heilsgeschichtliche Christologie der damaligen Jerusalemer Kirche. Egeria staunt darüber, dass z. B. Hymnen, Antiphonen, Lesungen und Gebete immer auf den betreffenden Festtag und den jeweiligen Ort des biblischen Geschehens abgestimmt worden seien.¹⁰¹ Ostern als Tauftermin stand damals offenbar in Jerusalem noch nicht fest, wie die Mystagogischen Katechesen von Cyrill und das Fehlen eines Hinweises bei Egeria zeigen.¹⁰² Nach Egerias Bericht begann die Osterzeit am Sonntag vor Ostern, also am Palmsonntag mit dem symbolisch dargestellten Einzug Jesu (verkörpert durch den Bischof) ins himmlische Jerusalem.¹⁰³

Elemente der syrisch-jerusalemischen Jakobusliturgie gelangten im 4. Jahrhundert, wahrscheinlich über Edessa und Kappadozien, nach Armenien. Dort übernahm man im 5. Jahrhundert die Basiliusanaphora, und im 7. Jahrhundert kamen Gebete aus der Stadtliturgie von Konstantinopel (Chrysostomusliturgie) hinzu.¹⁰⁴ Außer dem erwähnten altarmenischen Lektionar von Jerusalem gehen die schriftlichen Quellen der armenischen Gottesdiensttradition nicht vor das 13. Jahrhundert zurück.¹⁰⁵ Einige Details in der armenischen Liturgiepraxis sind auffallend und merkwürdig, z. B. betet man statt um das „tägliche Brot“ im Vaterunser um das „immerwährende Brot“, wobei das eucharistische Brot, das den Menschen Unsterblichkeit verleiht, gemeint ist. Eigenartig ist ferner der Verzicht auf die Beimischung von Wasser zum eucharistischen Wein.¹⁰⁶ Ikonen spielten von jeher in der armenischen Kirche eine geringe Rolle, überhaupt der Bilderschmuck in den einfachen Kirchenräumen. Dafür sind die Evangeliare und Hymnenbücher in den armenischen Handschriften besonders reich geschmückt.¹⁰⁷

Egerias Beschreibung des Kirchenjahres

Liturgie in der armenischen Kirche

5. Ägyptisch-nordafrikanische Liturgien

Im alexandrinisch-nordafrikanischen Kirchenbereich sammelten sich ganz verschiedene Liturgiesprachen und -traditionen. Der Westen Nordafrikas in der Gegend von Karthago, sowie das Schrifttum von Tertullian, Cyprian und Augustinus

Ägyptische Quellen

⁹⁸ R. Zerfass: Die Schriftlesung, S. 27.

⁹⁹ G. Röwekamp (Hg.): Egeria. Itinerarium, S. 91.

¹⁰⁰ G. Röwekamp (Hg.): Egeria, Itinerarium, S. 75.

¹⁰¹ H. Brakmann: Der gemeinsame Erlöser, S. 237.

¹⁰² G. Röwekamp (Hg.): Egeria, Itinerarium, S. 97.

¹⁰³ G. Röwekamp (Hg.): Egeria, Itinerarium, S. 90.

¹⁰⁴ L. Heiser: Das Glaubenszeugnis, S. 28.

¹⁰⁵ Z. Baronian / M. Krikorian. In: F. Heyer (Hg.): Die Kirche Armeniens, S. 93 f.

¹⁰⁶ L. Heiser: Das Glaubenszeugnis, S. 155; F. Heyer (Hg.): Die Kirche Armeniens, S. 95.

¹⁰⁷ L. Heiser: Das Glaubenszeugnis, S. 28; das Hymnar enthält gegenwärtig den stattlichen Schatz von über 1100 Hymnen.

war lateinisch und schon früh mit Rom und der westlichen Kirche verbunden,¹⁰⁸ während der koptisch-ägyptische Bereich ein ostkirchliches Liturgiezentrum bildete. Von der Vielfalt der Kulturen und Sprachen in diesem Gebiet geben bereits die verschiedenen Übersetzungen der alten Traditio Apostolica eine Vorahnung: Lateinische, arabische, koptische, bohairische und sahidische Textfragmente der ursprünglich griechischen Schrift sind noch erhalten. Unter den ägyptischen Liturgiequellen gibt es ebenfalls griechische, koptische und äthiopische Schriften, teils Übersetzungen und Überarbeitungen. Die Vorrangstellung der Markusliturgie wurde im 5. Jahrhundert durch monophysitische Konkurrenten in Frage gestellt, insbesondere durch Versionen der Basilius- und der Gregorios-Anaphora.¹⁰⁹ Dies sind Mischformen zwischen der ägyptischen Tradition und importierten Liturgien oder einzelnen Liturgieelementen. Die altägyptische Markusanaphora¹¹⁰ ist fast untergegangen und durch palästinensische (Cyrill), syrische und byzantinische Liturgieformen stark verändert worden. Versuche einer Rekonstruktion der Urform zeigen, dass diese altägyptische Liturgie noch stark judenchristlichem Beten gleicht und auch dem Eucharistiegebet der Traditio Apostolica nahe steht.¹¹¹ Quellen der griechisch-alexandrinischen Markusanaphora sind einzelne Papyrusfragmente, insbesondere der Papyrus des Klosters Dêr Balyzeh aus dem 6./7. Jahrhundert,¹¹² das Serapion von Thmuis zugeschriebene Euchologion als Gebetssammlung¹¹³ und einzelne Teile der Basiliusliturgie.¹¹⁴

1907 wurden im koptischen Kloster von Dêr Balizeh drei Papyrusblätter entdeckt. Das darin enthaltene Eucharistiegebet weist auf eine Entstehung nicht nach dem 4. Jahrhundert hin, da unter den liturgischen Amtsträgern noch Propheten erwähnt werden. Eigenartig ist für die unter sich verwandten alexandrinischen Anaphoren eine zweimalige Epiklese: Eine solche vor dem Einsetzungsbericht und, analog zur Traditio Apostolica eine Wandlungs- oder Opferepiklese nach dem Einsetzungsbericht.¹¹⁵ Die erste Epiklese ermächtigt die Kirche zum anamnetisch-eucharistischen Handeln.¹¹⁶

Eigenarten ägyptischer Liturgietexte

Die als „Euchologion“ bezeichnete Sammlung von etwa 30 liturgischen Gebetstexten aus der Mitte des 4. Jahrhunderts diente örtlichem Gebrauch. Sie wurde 1894 in einem Athos-Kloster entdeckt und gelegentlich dem Bischof Serapion von Thmuis (339-362) als Verfasser zugeschrieben.¹¹⁷ Die eucharistischen Hauptgebete zeigen eine stark arianische Prägung und theologisch und sprachlich gegenüber der alexandrinischen Stadtliturgie eine gewisse Eigenständigkeit. Klösterlicher Gebrauch und syrischer Einfluss haben wahrscheinlich dazu beigetragen.¹¹⁸ Die Bezeichnung „Euchologion“ bedeutet eine Sammlung von Liturgieteilen oder -gebeten mit oder ohne dazugehörige Rubriken, entspricht also ungefähr dem, was im Westen „Sakramentar“¹¹⁹ genannt wurde.¹²⁰ Die Abendmahlselemente im Euchologion sind: 1. Eine Doxologie mit dem Trishagion; 2. die Einsetzungsworte zu Brot und Kelch. Hier wird eine Praxis sichtbar, in der die Einsetzungsworte in zwei getrennten Teilen vorgetragen wurden, nämlich das Kelchwort erst nach dem Mahl.¹²¹ Möglicherweise enthielt auch diese Anaphora ursprünglich keinen Ein-

Euchologion

¹⁰⁸ Die Darstellung dieser Liturgietraditionen erfolgt deshalb in III C 01.

¹⁰⁹ Th. Schermann: Ägyptische Abendmahlsliturgien, S. 157.

¹¹⁰ Auszüge in A. Hänggi / I. Pahl (Hg.): Prex Eucharistica 1968, S. 101-123.

¹¹¹ A. Gerhards: „Meine Natur hast du“, S. 52.

¹¹² A. Hänggi / I. Pahl (Hg.): Prex Eucharistica 1968, S. 124-127.

¹¹³ A. Hänggi / I. Pahl (Hg.): Prex Eucharistica 1968, S. 128-133.

¹¹⁴ H.-J. Feulner: Art. „Liturgien“ II. Patristische Zeit, Sp. 973; vgl. H. Brakmann: Zu den Liturgien, 377-410; H. Brakmann: SYNAXIS KATHOLIKE, S. 74-89; H. Brakmann: Der Gottesdienst, bes. S. 330-335.

¹¹⁵ Zu dieser letzteren R. Messner: Die Messreform, S. 75 f.

¹¹⁶ J. Betz: Eucharistie, S. 64 f.

¹¹⁷ Hinweise auf verschiedene Forschungs- und Verfasserhypothesen bei K. Fitschen: Serapion, S. 84-95.

¹¹⁸ G. Kretschmar: Art. „Abendmahlsfeier“ I, S. 262.

¹¹⁹ Näheres zu den Sakramentaren und anderen Liturgiebüchern im III C 03.

¹²⁰ G. Kretschmar: Beiträge zur Geschichte, S. 28.

¹²¹ K. Gamber: Beracha, S. 27.

setzungsbereich; sie zeigt evtl. eine Zwischenstufe auf dem Weg zur festen Eingliederung eines Einsetzungsbereiches ins Eucharistiegebet. Hier sind die Einsetzungsworte jedenfalls nicht selbstverständliches Liturgiegut, sondern sekundär und stark mit Erklärungen durchsetzt;¹²² 3. folgt die Bitte um Versöhnung und Sammlung der Kirche; 4. eine Gabenopfer-Epiklese; 5. Fürbitten für die Verstorbenen und Lebenden mit Namensnennungen und 6. eine Bitte um Annahme der Eucharistie (als Dankgebet) und Segnung des Opfers.¹²³ Wasser und Öl als sakramentale Gaben werden im Euchologion ähnlich behandelt wie Brot und Wein in der Eucharistie. Alle diese Elemente haben auch eine apotropäische Funktion, die aber erst durch eine jeweilige Wandlungsepiklese wirklich in Kraft tritt.¹²⁴

In der altägyptischen koptischen Kirche wurden hauptsächlich drei Liturgien verwendet: Die Basiliusanaphora,¹²⁵ die Gregoriosanaphora¹²⁶ und diejenige des Cyrill unter dem Namen „Markusanaphora“. Alle drei sind betont antiarianisch geprägt.¹²⁷ Die meisten koptischen Liturgiebücher sind zweisprachig, nämlich ursprünglich griechisch-bohairisch (koptisch), später bohairisch-arabisch. Die koptische Gregoriosliturgie ist abhängig von der syrischen Ritentradition, besonders von der Jakobusliturgie. Die stark christologisierte Frömmigkeit zeigt sich z. B. darin, dass sämtliche Gebete nicht an den Vatergott, sondern an Christus direkt gerichtet sind; mönchische Herkunft ist wahrscheinlich.¹²⁸

Liturgien der koptischen Kirche

Die Grundform der koptischen Liturgien hat folgenden Aufbau:

Grundform koptischer Eucharistieliturgien

1. Vormesse (Prothesis und Enarxis als Vorbereitungsgebete); Händewaschung der Priester; Lammprozession um den Altar und Bereitung der Gaben; Darbringung, Bußgebet und Absolution der Dienenden im Sinne eines Introitus- oder Confiteorgebetes.

2. Wortgottesdienst mit Eingangsbeweihräucherung; Lesungen aus Paulusbriefen, katholischen Briefen, Apostelgeschichte und Synaxarion;¹²⁹ Trishagion; Evangeliumsgebet und -prozession; Evangeliumslesung mit Predigt und Allgemeines Gebet.

3. Eucharistiefeier mit Altarzutritt, Credo; Versöhnungsgebet und Friedenskuss; Eucharistisches Hochgebet (Anaphora); Teilung des eucharistischen Brotes; Absolution und Bekenntnis; Vorbereitungsgebet und Kommunion; Postcommunio und Entlassung.¹³⁰

Die „göttliche Liturgie“ der Äthiopier wiederholt eigentlich den Weg der Menschwerdung Gottes in Christus von Bethlehem nach Golgatha. Die Abendmahls-elemente wurden in einer Prozession vom „Bethlehemhaus“ in die Kirche hinübergetragen. Am Beginn der Liturgie steht die Segnung des Weihrauchs.¹³¹ In der Katechumenenmesse ist von alters her eine vierfache neutestamentliche Schriftlesung üblich (aus den Paulusbriefen, den „katholischen“ Briefen, der Apostelgeschichte und einem Evangelium). Der Gesang des Sanctus („Quiddus“) wurde und wird noch heute von Priestern angestimmt und vom Volk wiederholt. Mehrere Anaphoren¹³² wurden abwechselnd verwendet; viele waren ursprünglich syrisch und gingen auf das ägyptische Kloster Skete zurück. Die Apostelanaphora ist eine der ältesten. Die Kraft der eucharistischen Wandlung wird stark betont. Die äthiopische Kirche kannte von Anfang an neben der Eucharistie und dem mo-

Liturgie der äthiopischen Kirche

¹²² K. Ch. Felmy: „Was unterscheidet diese Nacht“, S. 12.

¹²³ A. Niebergall: Art. „Agende“, S. 759.

¹²⁴ W. Slenczka: Heilsgeschichte, S. 58.

¹²⁵ Dazu neuerdings ausführlich A. Budde: Die ägyptische Basilius-Anaphora (mit Text, Kommentar und Geschichte).

¹²⁶ P. Verghese: Koptisches Christentum, S. 40.

¹²⁷ G. Kretschmar: Art. „Abendmahlsfeier“ I, S. 262 f.

¹²⁸ E. Hammerschmidt: Die koptische, S. 3-5 u. 176-180; F. Heiler: Die Ostkirchen, S. 355-359.

¹²⁹ Verschiedene Typen aus Sammlungen heiliger Texte.

¹³⁰ A. Gerhards: „Meine Natur hast du“, S. 48 f.

¹³¹ P. Verghese: Koptisches Christentum, S. 191 f.

¹³² F. Heyer (Die Kirche, S. 64) nennt 14, P. Verghese (Koptisches, S. 190) 20 Anaphoren, die im Laufe der Zeit gebräuchlich waren.

nastischen Stundengebet eine Fülle von öffentlichen Gebetsformen, wobei auch das politische Geschehen in die Gebete einbezogen wurde.¹³³ Die einzelnen, heute noch ausgeübten Bräuche, sind in ihrer Entstehung und Bedeutung schwer zu erklären, und über die altkirchliche äthiopische Liturgiepraxis wissen wir nur sehr wenig.

6. Anfänge der Basileios- und der Chrysostomos-Liturgien

In den nach der byzantinischen Tradition ausgerichteten Riten der Ostkirchen werden vorwiegend die Basilius-Anaphora und die „göttliche Liturgie des Chrysostomos“ verwendet.¹³⁴ Die Basileios-Anaphora ist in verschiedenen Rezensionen erhalten, einer älteren ägyptischen¹³⁵ und einer jüngeren byzantinischen. Beide Quellen enthalten Teile, die man auf Basilius (geb. um 330 in Kappadozien, gest. 379) zurückführen kann. In ihrer Entwicklung zeigen sie aber Spuren verschiedenster Austauschbeziehungen mit anderen östlichen Liturgieformen. Die Basileios-Anaphora ist in beiden Fassungen ein typisch syrisch-antiochenisches Hochgebet. Auffallend ist, besonders im Postsanctus, die breite Entfaltung der ganzen Heilsgeschichte¹³⁶ von der Schöpfung bis zur Wiederkunft Christi.¹³⁷ Schon die älteste greifbare Gestalt der Basileiosliturgie enthielt in ihrer Anaphora ein Fürbittegebet, das besonders in der ägyptischen Fassung durch seine Aussagenvielfalt auffällt; vielleicht war dieses Gebet ursprünglich eine selbständige Schöpfung, deren Verfasser wir nicht kennen.¹³⁸

Zur Basileios-Anaphora

Johannes Chrysostomos wurde um 350 in Antiochia am Orontes geboren. 386 wurde er Priester und wirkte dort bis zu seiner Wahl zum Bischof von Byzanz. In den noch erhaltenen Predigten von Chrysostomos aus seiner antiochenischen Zeit wird ersichtlich, dass er hier einen Kampf gegen drei verschiedene Fronten führte, von denen er seine Gemeinde bedroht fühlte: gegen ein vielschichtiges Heidentum, vermischt mit religiöser Indifferenz, gegen christliche Häretiker und gegen Christen, die mit den Festen der Juden, ihren Bräuchen und ihrer Lebensweise sympathisierten. Durch diese drei ‚Gefahren‘ in der damaligen Gesellschaft der Weltstadt Antiochia sah Chrysostomos den christlichen Glauben in seinen Grundlagen gefährdet.¹³⁹ Das Bewusstsein für die Verwurzelung des christlichen Glaubens im Judentum war offenbar bei vielen judaisierenden Christen in Antiochia lebendiger als bei ihrem oft etwas ausfällig predigenden Priester Chrysostomos. Dieser forderte seine Gemeindeglieder sogar dazu auf, „judaisierende Christen“ bei den Priestern zu denunzieren.¹⁴⁰ Bischöfe und Theologen der patristischen Zeit arbeiteten noch angestrengt an der Sicherung der Rechtgläubigkeit und an der steten Erweiterung des christlichen Einflusses, der trotz staatlicher Anerkennung im römischen Reich noch keineswegs selbstverständlich war. Die Christen in Antiochia waren damals zudem in verschiedene, sich gegenseitig ausschließende Gruppen gespalten, was auf Nichtchristen abstoßend wirkte.¹⁴¹

Johannes Chrysostomos

Als Bischof von Konstantinopel spielte Chrysostomos in seiner zweiten Lebenshälfte eine vorbildliche Rolle bei der Formung der damaligen byzantinischen Stadtliturgie. Wieweit die Anaphora, die dann auch in der Folgezeit seinen Namen trägt, wirklich auf Chrysostomos zurückgeht, wird in der Forschung verschieden beurteilt. Jedenfalls trägt diese bis ins 6. Jahrhundert zurückreichende Liturgie

Anfänge der Liturgie in Konstantinopel

¹³³ F. Heyer: Die Kirche, S. 77.

¹³⁴ Dazu eingehender II D 05; hier geht es nur darum, ein frühes Stadium dieser Liturgien kurz zu erwähnen.

¹³⁵ Dazu A. Budde: Die ägyptische, bes. S. 70-203.

¹³⁶ A. Gerhards: „Meine Natur hast du“, S. 53.

¹³⁷ H.-J. Schulz: Von der ekklesialen, S. 207 f.; zu den christologischen Aussagen im Besonderen H.-J. Schulz: Die ältesten liturgischen, S. 18-20.

¹³⁸ H. Engberding: Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie, S. 37.

¹³⁹ R. Brändle: Christen und Juden, S. 142-145; zahlreiche Beispiele bei R. Brändle: Johannes Chrysostomos; ferner R. Brändle: Christen und Juden, S. 145-153.

¹⁴⁰ A. Fürst: Jüdisch-christliche Gemeinsamkeiten, S. 76 f.

¹⁴¹ A. Fürst: Jüdisch-christliche Gemeinsamkeiten, S. 78.

zahlreiche Spuren aus dem sonstigen Schrifttum des Chrysostomos.¹⁴² Nach dem 7. Ökumenischen Konzil 787 und dem Sieg der Großkirche über das Bilderverbot (ikonoklastischer Streit) konsolidierte sich die Chrysostomusliturgie und setzte sich in den meisten Kirchen des Ostens durch.¹⁴³

Die Anaphoren des Basileios und des Chrysostomos waren, wie schon die Jerusalemer Jakobusliturgie, in ihren eucharistischen Kernstücken trinitätstheologisch aufgebaut und vom Kirchenjahr (de tempore) weitgehend unabhängig. Erst durch die Epiklese, nicht durch die Einsetzungsworte, erweisen sich Brot und Wein als Verkörperung der vollendeten Heilswirklichkeit. Die Liturgie als ganze hat epikletischen Charakter, was besonders in den Gebeten und hymnischen Stücken zum Ausdruck kommt.¹⁴⁴ In den Deutungen der Taufe bei Chrysostomos finden sich Bilder des Kampfes mit dem Satan,¹⁴⁵ sowie eine klassische biblische Tauftypologie: Neben der Vorstellung, dass der Sünder durch die Tauferfahrung von der Todeswelt zur Befreiung und zum ewigen Leben weiterschreitet (Röm 6), findet sich auch das ähnlich gedeutete Bild vom Durchzug Israels durch das Schilfmeer.¹⁴⁶

Inhaltliche Besonderheiten

Literatur

- Carl Andresen: Die Kirchen der alten Christenheit. Stuttgart u. a. 1971.
- Joachim Beckmann: Quellen zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes. Gütersloh 1956, S. 8-73.
- Johannes Betz: Eucharistie in der Schrift und Patristik. In: Handbuch der Dogmengeschichte, 4. Bd., Freiburg/Basel/Wien 1979.
- Paul Frederick Bradshaw: Art. „Gottesdienst“. IV. Alte Kirche. In: Theologische Realenzyklopädie, 14. Bd., Berlin/New York 1985, S. 39-42.
- Rudolf Brändle: Christen und Juden in Antiochien in den Jahren 386/387. In: Judaica, 43. Jg. 1987, S: 142-160.
- Rudolf Brändle: Johannes Chrysostomus, Bischof – Reformier – Märtyrer. Stuttgart 1999.
- Heinzgerd Brakmann: Zu den Liturgien des christlichen Ostens. Literaturbericht. In: Archiv für Liturgiewissenschaft, 24. Jg. 1982, H. 3, S. 377-410.
- Heinzgerd Brakmann: SYNAXIS KATHOLIKE in Alexandria. In: Jahrbuch für Antike und Christentum, 30. Jg. 1987, S. 74-89.
- Heinzgerd Brakmann: Der Gottesdienst der östlichen Kirchen. Literaturbericht. In: Archiv für Liturgiewissenschaft, 30. Jg. Regensburg 1988, S. 303-410.
- Heinzgerd Brakmann: Der gemeinsame Erlöser aller. Zur liturgischen Christologie im frühchristlichen Jerusalem. In: K. Richter / B. Kranemann (Hg.): Christologie der Liturgie. Freiburg u. a. 1995, S. 224-242.
- Heribert Busse / Georg Kretschmar: Jerusalemer Heiligtumstraditionen in altkirchlicher und frühislamischer Zeit. In: Abhandlungen des Deutschen Palästinavereins, Wiesbaden 1987.
- Achim Budde: Die ägyptische Basilios-Anaphora. Text – Kommentar – Geschichte. Münster i. W. 2004.
- Francis Chirayath: Taufliturgie des Syro-Malabarischen Ritus. Würzburg 1981.
- 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, S. 85-103.
- Cyrill von Jerusalem: Einweihung in die Mysterien des Christentums. Übertragen und eingeleitet von Ludwig A. Winterswyl, 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1954.
- Cyrill von Jerusalem: Mystagogische Katechesen. Griechisch/deutsch, übersetzt und eingeleitet von Georg Röwekamp. Freiburg i. Br. u. a. 1992.
- Irenée-Henry Dalmais: Die nichtbyzantinischen orientalischen Liturgien. In: Handbuch der Ostkirchenkunde, 2. Bd. Düsseldorf 1989, S. 101-140.
- Franz Josef Dölger: Lumen Christi. Untersuchungen zum abendlichen Lichtsegen in Antike und Christentum. In: Antike und Christentum, 5. Jg. 1936, S. 1-43.
- Egeria (Ätheria): Itinerarium. Reisebericht, eingeleitet und übersetzt von Georg Röwekamp. Freiburg i. Br. u. a. 1995.
- Idris Emlek: Mysterienfeier der ostsyrischen Kirche im 9. Jahrhundert. Die Deutung der göttlichen Liturgie

¹⁴² H.-J. Schulz: Die ältesten liturgischen, S. 20-22.

¹⁴³ H.-J. Schulz: Die ältesten liturgischen, S. 10 f.

¹⁴⁴ H.-J. Schulz: Die ältesten liturgischen, S. 15-17.

¹⁴⁵ W. Slenczka: Heilsgeschichte, S. 218.

¹⁴⁶ W. Slenczka: Heilsgeschichte, S. 226 u. 240 f.

- nach dem 4. Traktat einer anonymen Liturgieerklärung. Münster i. W. 2004.
- Hieronymus Engberding: Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie. Diss. Münster i. W. 1931.
 - Hieronymus Engberding: Das chalkedonische Christusbild und die Liturgien der monophysitischen Kirchengemeinschaften. In: A. Grillmeier / H. Bacht (Hg.): Das Konzil von Chalkedon, 2. Bd. Würzburg 1953, S. 697-733.
 - Hieronymus Engberding: Neues Licht über die Geschichte des Textes der ägyptischen Markusliturgie. In: Oriens Christianus, 40. Bd. 1956, S. 40-68.
 - Hieronymus Engberding: Zum anaphorischen Fürbittgebet der ostsyrischen Liturgie der Apostel Addaj und Mar(j). In: Oriens Christianus, 41. Bd. 1957, S. 102-124.
 - Eusebius von Caesarea: Kirchengeschichte, hg. u. eingeleitet von Heinrich Kraft. München 1967.
 - Sabina Felbecker: Die Prozession. Historische und systematische Untersuchungen zu einer liturgischen Ausdruckshandlung. Altenberge 1995.
 - Karl Christian Felmy: Heilsgeschichte und eschatologische Fülle im orthodoxen Gottesdienst. In: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie, 24. Jg. 1980, S. 1-22.
 - Karl Christian Felmy: „Was unterscheidet diese Nacht von allen anderen Nächten?“ Die Funktion des Stiftungsberichtes in der urchristlichen Eucharistiefeyer nach Didache 9 f. und dem Zeugnis Justins. In: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie, 27. Bd. 1983, Kassel 1984, S. 1-15.
 - Hans-Jürgen Feulner: Art. „Liturgien“. II. Patristische Zeit. In: Lexikon für Theologie und Kirche, 6. Bd. 3. Aufl. Freiburg i. Br. u. a. 1997, Sp. 972-980.
 - Balthasar Fischer: Das älteste armenische Lektionar als Zeuge für den gottesdienstlichen Schriftgebrauch im Jerusalem des beginnenden 5. Jahrhunderts. In: Concilium (D), 11. Jg. 1975, S. 93-96.
 - Klaus Fitschen: Serapion von Thmuis. Echte und unechte Schriften sowie die Zeugnisse des Athanasius und anderer. Berlin / New York 1992.
 - Alfons Fürst: Jüdisch-christliche Gemeinsamkeiten im Kontext der Antike. Zur Hermeneutik der patristischen Theologie. In: P. Hünermann / Th. Söding (Hg.): Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten. Freiburg i. Br. 2003, S. 71-92.
 - Klaus Gamber: Beracha. Eucharistiegebet und Eucharistiefeyer in der Urkirche. Regensburg 1986.
 - 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, S. 128-152.
 - A. Gelston: Eucharistic Prayer of Addai and Mari. Oxford 1992.
 - Albert Gerhards: Zu wem beten? In: Liturgisches Jahrbuch, 32. Jg. 1982, S. 219-230.
 - Albert Gerhards: Die literarische Struktur des eucharistischen Hochgebets. In: Liturgisches Jahrbuch, 33. Jg. 1983, S. 90-104.
 - Albert Gerhards: Die griechische Gregoriusanaphora. Münster i. W. 1984.
 - Albert Gerhards: „Meine Natur hast Du in Dir gesegnet“. Zur Gestalt, Theologie und Spiritualität der koptischen Eucharistiefeyer, besonders des Eucharistischen Hochgebets. In: A. Gerhards / H. Brakmann (Hg.): Die koptische Kirche. Einführung in das ägyptische Christentum. UTB 451, Stuttgart u. a. 1994, S. 46-63.
 - Alexander Gerken: Theologie der Eucharistie. München 1973.
 - Alois Grillmeier: Art. „Monophysitismus“. In: Lexikon für Theologie und Kirche, 7. Bd., Freiburg i. Br. u. a. 1962, Sp. 563-565.
 - Anton Hänggi / Irmgard Pahl (Hg.): Prex Eucharistica. Textus e variis Liturgiis antiquioribus selecti. 2. Aufl. 1. Bd. Freiburg CH 1968; 3. Aufl. 1998.
 - Ernst Hammerschmidt: Die koptische Gregoriusanaphora. Syrische und griechische Einflüsse auf eine ägyptische Liturgie. Berlin 1957.
 - Friedrich Heiler: Altkirchliche Autonomie und Päpstlicher Zentralismus. München 1941.
 - Friedrich Heiler: Die Ostkirchen. Neubearbeitung von „Urkirche und Ostkirche“. München / Basel 1971.
 - Odilo Heiming: Die Genesis- und Proverbienlesung der koptischen Quadragesima und Karwoche. In: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, 10. Jg. 1930, S. 174-180.
 - Lothar Heiser: Das Glaubenszeugnis der armenischen Kirche. Trier 1983.
 - Jutta Henner: Fragmenta liturgica coptica: Edition und Kommentare liturgischer Texte der Koptischen Kirche des 1. Jahrtausends. Tübingen 2000.
 - Friedrich Heyer: Die Kirche Äthiopiens. Berlin / New York 1971.
 - Friedrich Heyer (Hg.): Die Kirche Armeniens. Eine Volkskirche zwischen Ost und West. Stuttgart 1978.
 - Peter Hofrichter: Die Anaphora nach Addai und Mari in der „Kirche des Ostens“. Eucharistie ohne Einsetzungsbericht? In: Heiliger Dienst, 49. Jg. 1995, H. 3, S. 143-152.
 - Martin Illert: Johannes Chrysostomus und das antiochenisch-syrische Mönchtum. Zürich 2000.
 - Josef Andreas Jungmann: Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der Messe, 2 Bde. Wien/Freiburg/Basel, 5. Aufl. 1962.
 - Reiner Kaczynski (Hg.): Johannes Chrysostomus: Taufkatechesen, 1. Teilbd. Freiburg i. Br. 1992.

- Richard Klein: Die Entwicklung der christlichen Palästina-wallfahrt in konstantinischer Zeit. In: Römische Quartalschrift für Christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, 85. Jg. 1990, S. 145-181.
- Georg Kretschmar: Die frühe Geschichte der Jerusalemer Liturgie. In: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie, 2. Jg. 1956, S. 22-46.
- Georg Kretschmar: Beiträge zur Geschichte der Liturgie, insbesondere der Tauf liturgie, in Ägypten. In: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie, 8. Bd. 1963, Kassel 1964, S. 1-54.
- 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, S. 59-89.
- Georg Kretschmar: Art. „Abendmahlsfeier“. Alte Kirche. In: Theologische Realenzyklopädie, 1. Bd. Berlin/New York 1977, S. 229-278.
- Georg Kretschmar: Festkalender und Memorialstätten Jerusalems in altkirchlicher Zeit. In: Heribert Busse / Georg Kretschmar (Hg.): Jerusalemer Heiligtumstraditionen in altkirchlicher und frühislamischer Zeit. Wiesbaden 1987, S. 29-111.
- Roger Leys: Art. „Nestorianismus“. In: Lexikon für Theologie und Kirche, 7. Bd. Freiburg i. Br. 1962, Sp. 885-888.
- Martin Lugmayr: Eine Anaphora mit Wandlungsworten – aber in anderer Form. Historische, liturgische und dogmatische Anmerkungen zur Anaphora von Addai und Mari. In: Kirchliche Umschau, 5. Jg. 2002, H. 11, S. 11-14.
- Martin Lugmayr: Die Anaphora von Addai und Mari und die Dogmatik. In: Una Voce Korrespondenz, 33. Jg. 2003, S. 30-47.
- Johannes Madey / Georg Vavanikunnel: Qurbana oder die Eucharistiefeier der Thomaschristen Indiens. Paderborn/Kottayam 1992.
- Juan Mateos: La célébration de la parole dans la liturgie byzantine. Etude historique. In: Orientalia Christiana Analecta, 191. Bd. Rom 1971, S. 7-26.
- Reinhard Messner: Die Messreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche. Innsbruck/Wien 1989.
- 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, S. 493-513.
- Reinhard Messner: Einführung in die Liturgiewissenschaft. UTB Nr. 2173, Paderborn 2001.
- Meyer Hans Bernhard: Eucharistie. Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, 4. Teil. Regensburg 1989.
- Claudia Nauert: Reisen um des Gebetes willen. In: Freude am Gottesdienst. FS für Frieder Schulz, Heidelberg 1988, S. 413-418.
- Alfred Niebergall: Art. „Agende“. In: Theologische Realenzyklopädie, 1. Bd. Berlin / New York 1977, S. 755-784; 2. Bd. Berlin/New York 1978, 1-91.
- Ostreferat des Instituts für weltanschauliche Fragen (Hg.): Die göttliche Liturgie des heiligen Apostels Jakobus, des Herrenbruders und ersten Bischofs von Jerusalem. Zürich 1986.
- Frans van de Paverd: Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts. Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomos. Rom 1970.
- Peter Plank: Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas'evs (1893-1966). Würzburg 1980.
- Peter Plank: Art. „Jakobus-Liturgie“. In: Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., 4. Bd. Tübingen 2001, Sp. 363.
- Erich Renhart: Das syrische BEMA. Liturgisch-archäologische Untersuchungen. Graz 1995.
- Georg Röwekamp (Hg.): Cyrill von Jerusalem. Mystagogische Katechesen. Freiburg i. Br. u. a. 1992.
- Georg Röwekamp (Hg.): Itinerarium Egeriae (Ätheriae). Freiburg u. a. 1995.
- Jorg Christian Salzmann: Lehren und Ermahnen. Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten. Tübingen 1994.
- Theodor Schermann: Ägyptische Abendmahls liturgien des ersten Jahrtausends. Paderborn 1912.
- Karl Schmaltz: Das heilige Feuer in der Grabeskirche im Zusammenhang mit der kirchlichen Liturgie und den antiken Lichtriten. In: Palästina jahrbuch, 13. Jg. 1917, S. 53-99.
- Hans-Joachim Schulz: Die Anaphora des heiligen Basilus als Richtschnur trinitarischen Denkens. In: Peter Hauptmann (Hg.): Unser ganzes Leben Christus, unserem Gott, überantworten. FS für Fairy von Lilienfeld, Göttingen 1982, S. 42-75.
- Hans-Joachim Schulz: Die ältesten liturgischen Überlieferungen des Ostens. In: Handbuch der Ostkirchenkunde, 2. Bd. Düsseldorf 1989.
- Hans-Joachim Schulz: Der „Alexandrinismus“ der ersten Konzilien und der byzantinischen Liturgie: Legitimiert durch die johanneische Christologie? In: K. Richter / B. Kranemann (Hg.): Christologie der Liturgie. Freiburg u. a. 1995, S. 150-186.

- Hans-Joachim Schulz: Die byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis und Symbolgestalt. 3. Aufl. Trier 2000.
- Hans-Joachim Schulz: Von der ekklesialen Darbringungssymbolik zum konsekratorischen Opfervollzug. Zur Entwicklung des Opferverständnisses der byzantinischen Basileios-Anaphora zu dem der Chrysostomos-Anaphora. In: A. Gerhards / K. Richter (Hg.): Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt. Freiburg i. Br. 2000, S. 203-215.
- Werner Schütz: Der christliche Gottesdienst bei Origenes. Stuttgart 1984.
- Wenrich Slenczka: Heilsgeschichte und Liturgie. Studien zum Verhältnis von Heilsgeschichte und Heilsteilnahme anhand liturgischer und katechetischer Quellen des 3. und 4. Jahrhunderts. Berlin / New York 2000.
- Günter Stemberger: Juden und Christen im Heiligen Land. Palästina unter Konstantin und Theodosius. München 1987.
- Robert Taft: Das Dankgebet für das Licht. Zu einer Theologie der Vesper. In: Der christliche Osten, Nr. 37, 1982, S. 127-133.
- Thomas J. Talley: Von der Berakah zur Eucharistia. Das eucharistische Hochgebet der alten Kirche in neuerer Forschung. Ergebnisse und Fragen. In: Liturgisches Jahrbuch, 26. Jg. 1976, S. 93-115.
- Evangelos Theodorou: Die byzantinische Eucharistiefeyer. In: Ernst Chr. Suttner (Hg.): Eucharistie – Zeichen der Einheit. Regensburg 1970, S. 22-30.
- Georg Vavanikunnel: Die eucharistische Katechese der Anaphora der Apostel Mar Addai und Mar Mari in der syro-malabarischen Kirche gestern und heute. Würzburg 1976.
- Paul Verghese: Koptisches Christentum. Die orthodoxen Kirchen Ägyptens und Äthiopiens. Stuttgart 1973.
- Wilhelm de Vries: Sakramententheologie bei den Nestorianern. Rom 1947.
- Georg Wagner: Der Ursprung der Chrysostomosliturgie. Münster i. W. 1973.
- Gabriele Winkler: Das armenische Initiationsrituale. Rom 1982.
- Gabriele Winkler: Weitere Beobachtungen zur frühen Epiklese. In: Oriens Christianus, 80. Jg. 1996, S. 177-200.
- Gabriele Winkler: Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht, 1. Bd. Zur Oratio post Sanctus und Anamnese bis Epiklese. In: Orientalia Christiana Periodica, 63. Jg. 1997, S. 363-420.
- Gabriele Winkler: Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht, 3. Teil: Der Hinweis auf „die Gaben“ bzw. „das Opfer“ bei der Epiklese. In: A. Gerhards / K. Richter (Hg.): Das Opfer – Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt, Freiburg/Basel/Wien 2000, S. 216-233.
- Edward J. Yarnold: Art. „Cyrillus von Jerusalem“. In: Theologische Realenzyklopädie, 8. Bd. Berlin/New York 1981, S. 261-266.
- Rolf Zerfass: Die Schriftlesung im Kathedraloffizium Jerusalems. Münster i. W. 1968.

Letzte Überarbeitung: Juni 2005