

## Akzente und Elemente des Gottesdienstes im 3. bis 6. Jh.

Alfred Ehrensperger

1. Inhalte und Schwerpunkte in Anaphoren und Eucharistiegebeten .....	1
2. Die Ausbildung des eucharistischen Opfergedankens .....	3
3. Epiklese und Konsekration .....	5
4. Kommunion und zeitliche Ansetzung der Eucharistiefeiern .....	7
5. Das Sanctus .....	8
6. Einige weitere Liturgieelemente .....	9

### 1. Inhalte und Schwerpunkte in Anaphoren und Eucharistiegebeten

In frühen Kirchentraditionen des Ostens war der theologische Gehalt der Liturgie überhaupt nicht Thema ständiger Reflexionen; er kommt vielmehr implizit in den liturgischen Texten selber zum Ausdruck. Der Westen hingegen neigte eher und früher zu einer theologischen Gesamtdeutung des Gottesdienstes, insbesondere zu den inhaltlichen Schwerpunkten der Eucharistie. Einzelne Elemente wie die Lesungen oder die Disziplin des Betens wurden besonders in den alten Mönchsregeln, z. B. bei Cassian, in der Magisterregel oder bei Benedikt von Nursia, thematisiert.<sup>1</sup> Im Osten wurden nur wenige Anaphoren nebeneinander entwickelt und verwendet. Sie erfuhren kaum inhaltliche Änderungen, sondern waren als Ganzes auswechselbar. Im Unterschied dazu gab es im westlichen, vorrömischen Kirchenbereich, z. B. in gallikanischen, keltisch-irischen, mozarabischen und mailändischen Gottesdiensten eine reiche Fülle von kirchenjahr- und festbezogenen Eucharistiegebeten. Der Osten insgesamt gab immer schon der Wirkung von Epiklesen, den trinitarischen Aufbauformen und der Inkarnationstheologie größeres Gewicht, während im Westen die sakramentalen Riten, besonders der Konsekrationsvorgang in der Messe, betont christologisch orientiert und schließlich auf die Stiftungsworte Jesu konzentriert wurden.

Östliche und westliche Akzentuierungen

Der trinitarische Aufbau der Eucharistiefeiern, insbesondere der Anaphoren,<sup>2</sup> zeigte schon früh eine deutliche Analogie zu alten Taufbekenntnissen: Nach einer mehr oder weniger ausgebauten Anrede an den göttlichen Vater und Schöpfer folgt der anamnetisch reich entfaltete Dank („eucharistia“) für das Heilswerk des Gottessohnes und abschließend die Bitte um die vollendende Kraft des heiligen Geistes. Taufe, Eucharistie und Ämterstruktur<sup>3</sup> waren vom 4. Jahrhundert an konstitutiv für die Identität und das Selbstverständnis der rechtgläubigen, orthodoxen Kirchen (fortan: „Großkirche“ genannt!) überhaupt.<sup>4</sup>

Trinitarischer Aufbau der östlichen Anaphoren

Monopolansprüche einzelner Orts- oder Teilkirchen auf Rechtgläubigkeit waren entweder gar nicht denkbar oder sie wurden in synodalen Versammlungen bald einmal ausgeschieden. Wesentlich war die Treue zum überlieferten Grunderbe, d. h. zur Apostolizität des Glaubens und seiner rituellen Gestaltungsformen, wobei allerdings in Detailfragen (z. B. Leseperikopen, Heiligenverehrung, Gebetsarten) eine große Variationsvielfalt selbstverständlich war. Davon zeugen zahlreiche Korrespondenzen zwischen Bischöfen und Kirchenvätern. Die zentrale Bedeutung der TA („Traditio Apostolica“) entfaltete sich besonders greifbar im syrisch-byzantinisch-jerusalemischen Kirchengebiet, teilweise auch in Nordafrika, in ungebrochener Kontinuität. Ende des 4. Jahrhunderts kam als bleibendes Element eine Gabenepiklese hinzu.<sup>5</sup>

Einflüsse von Orts- und Teilkirchen

Den Begriff der „Rechtgläubigkeit“ gab es vor dem Konzil von Nicäa (325)

Was bedeutet

<sup>1</sup> Näheres dazu in III B 09 über die Anfänge des Stundengebetes.

<sup>2</sup> Dieser Begriff bezieht sich zunächst auf den Darbringungs- und Opfercharakter der Eucharistie, dann den Höhepunkt der Feier mit Einsetzungsworten, Anamnese, Epiklese und Fürbitten und schließlich die für den einzelnen Ritus typischen Priestergebete. Er entspricht im Wesentlichen dem, was im Westen das Hochgebet genannt wird; J. A. Jungmann: *Missarum Sollemnia* I, S. 53-55.

<sup>3</sup> Die Trias von Bischof, Priester und Diakon.

<sup>4</sup> H.-J. Schulz: *Die ältesten liturgischen*, S. 5.

<sup>5</sup> H.-J. Schulz: *Die ältesten liturgischen*, S. 5-7.

noch nicht. Eine unbefangene Interpretation des Glaubens der Väter, orientiert an den damaligen Auslegungsvoraussetzungen biblischer Texte, war selbstverständlich und stand in den ersten christlichen Jahrhunderten methodisch der rabbinischen Praxis der Toraauslegung noch nahe. Antignostische Polemiken waren zwar häufig (z. B. Irenäus: *Adversus haereses*); aber sie ergeben kaum ein klares Bild der gnostischen Einflüsse im Christentum selber, noch einer lehrmäßigen Abgrenzung dagegen.<sup>6</sup> Allgemein anerkannte Kriterien für die Rechtgläubigkeit von Katechese und Liturgie ergaben sich aus folgenden Faktoren: 1. aus dem Nachweis einer ungebrochenen, apostolischen Tradition;<sup>7</sup> 2. aus Grundaussagen mit christologischem und trinitarischem Charakter, welche in weiter Verbreitung vorausgesetzt, kaum aber hinterfragt wurden; 3. aus Konzilsverhandlungen und –beschlüssen; 4. aus ersten allgemein anerkannten Bekenntnisformulierungen und 5. aus liturgischen Elementen, die sich verschiedenenorts durchgesetzt hatten und allgemein rezipiert wurden, z. B. das Vaterunser, das Gebet an den Gott-Vater „durch den Sohn im heiligen Geist“, oder die verbreiteten liturgischen Akklamationen.<sup>8</sup>

„rechtgläubiges Christentum“?

In den eucharistischen Gebeten und Feiern war und ist Christus nicht eine Gestalt der Vergangenheit, sondern allezeit präsent als der erhöhte Herr zur Rechten Gottes (Pantokrator), als Inkarnation des göttlichen „logos“ (Justin, Origenes) oder des göttlichen „pneuma“ (syrische Tradition). Infolgedessen kann in vielen Eucharistietexten, besonders in Anaphoren, Christus selber im Gebet angerufen werden.<sup>9</sup> Ein Interesse am Seinszustand der eucharistischen Elemente oder eine explizite Reflexion darüber fand in der Alten Kirche noch kaum statt.<sup>10</sup> Erstmals bei den alexandrinischen Theologen, bei Clemens und Origenes, taucht der Gedanke auf, Christus sei nicht nur der Geber, sondern auch die Gabe des Abendmahles.<sup>11</sup>

Christologische Typen

Seit dem 4. Jahrhundert war die Taufkatechese der Ort, wo über die Eucharistie unterwiesen wurde, z. B. bei Ambrosius oder bei Cyrill von Jerusalem. Bezeugt ist auch ein mit der Eucharistieunterweisung verbundenes Fasten. Dadurch, so glaubte man, würden die Gebete der Taufbewerber/-innen und diejenigen der getauften Gläubigen gewissermaßen genährt und verstärkt. Fasten gehörte nicht nur zur Vorbereitung auf Taufe und Eucharistie, sondern verband die Gläubigen solidarisch mit den Katechumenen. Im Zusammenhang mit dem täglichen oder doch regelmäßigen Altardienst der Bischöfe und Priester tauchte mehr und mehr die Forderung nach deren ehelicher Enthaltensamkeit auf.<sup>12</sup>

Taufvorbereitung und Eucharistie

Die eucharistische Speise besaß bereits im Bewusstsein der Alten Kirche einen „Eigenwert als Heil- und Schutzmittel für Seele und Leib des einzelnen Christen“,<sup>13</sup> auch wenn sie nicht innerhalb der Eucharistiefeier, in der sie konsekriert worden war, auch genossen wurde. Die Frage der Aufbewahrung bereits konsekrierter Gaben war deshalb oft Gegenstand von Diskussionen; denn das Wüstenmanna durfte Israel ja auch nicht aufbewahren. Übriggebliebene Stücke des Passalammes mussten in Israel verbrannt werden; die Schaubrote im Tempel wurden an jedem Sabbat durch frische ersetzt.<sup>14</sup> Quellen für die gelegentliche Ablehnung, konsekrierte Hostien aufzubewahren, sind nicht selten.<sup>15</sup> Unschuldigen Kindern hat man gelegentlich eucharistische Mahlreste gegeben. Ihre Aufbewahrung zu

Aufbewahrung der eucharistischen Gaben

<sup>6</sup> Ein erster systematischer Versuch in dieser Richtung liegt vor bei Origenes in seiner Schrift „*Contra Celsum*“ (H. Langerbeck: *Zur Auseinandersetzung*, S. 168).

<sup>7</sup> Dieser Begriff, der sehr verschieden gedeutet werden konnte und auf Grund exegetischer Arbeit an biblischen, apokryphen und frühchristlich-liturgischen Texten auch heute nicht einheitliche Anerkennung findet, kann hier nicht weiter diskutiert werden.

<sup>8</sup> Näheres in II G 06.

<sup>9</sup> Z. B. A. Gerhards: *Die griechische Gregoriosanaphora*; zur Thematik vgl. in II A 07 und II G 01.

<sup>10</sup> G. Kretschmar: Art. „Abendmahl“ III.1, S. 65-67.

<sup>11</sup> G. Kretschmar: Art. „Abendmahl“ III.1, S. 69.

<sup>12</sup> R. Kottje: *Das Aufkommen*, S. 225.

<sup>13</sup> O. Nussbaum: *Die Aufbewahrung*, S. 17.

<sup>14</sup> O. Nussbaum: *Die Aufbewahrung*, S. 21 f.

<sup>15</sup> Bei O. Nussbaum: *Die Aufbewahrung*, S. 22-27.

Hause durch Laien ist bezeugt bei Tertullian und in der TA.<sup>16</sup> Möglicherweise ist die Liturgie der vorgeweihten Gaben in den Ostkirchen (sogen. Präsignifikantenliturgie) aus dieser Gewohnheit der häuslichen Aufbewahrung hervorgegangen.<sup>17</sup>

## 2. Die Ausbildung des eucharistischen Opfergedankens

Die altchristliche Kirche verstand nicht nur das Gotteslob, das Bitten und Danken, sondern auch das Herrenmahl als eine Darbringung, als Opfer. Dadurch wurde eine folgenschwere Entwicklung in Gang gesetzt, die bis in die jüngste Gegenwart zu kirchlichen Auseinandersetzungen führte. Das rechte, ursprüngliche Verständnis des Darbringungscharakters der Eucharistie kann und sollte sich nicht an späteren, dogmatischen Deutungen bilden, sondern wird in den Darbringungstexten und in der liturgischen Praxis selber entwickelt. Voraussetzungen dafür liegen in der jeweiligen Christologie, der Soteriologie und der Ekklesiologie begründet. In der nachbiblischen Darbringungstheologie bedeutet „Opfern“ zunächst, unter Danksagung und als Zeichen der Hingabe an Gott eine sichtbare Gabe, nämlich in der Regel Brot und Wein, in Vergegenwärtigung des einmaligen Kreuzesopfers Christi Gott darzubringen, um sie in gewandelter Form als *seine* Heilsgaben für uns in der Kommunion wiederum zu empfangen. Dieser Prozess wird zusammengehalten von anamnetischen Aussagen (Opfertod Christi), zentral in den Einsetzungsworten, sowie von der Bitte um Gottes Gegenwart und vom Dank für seine einmalige Heilstat.

Opfer als Darbringung

Die frühe Übertragung des Opferbegriffs auf die Eucharistie<sup>18</sup> war von folgenden Voraussetzungen her bestimmt:

Übertragung des Opferbegriffs auf die Eucharistie

1. Bedeutsam war nach der Zerstörung des zweiten jüdischen Tempels eine Auseinandersetzung der Jesusbewegung mit der reichen Opfertradition des Judentums; auch die heidnische Umgebung war ja damals geprägt von einer vielseitigen Opferpraxis.
2. Im Sühne- und Darbringungscharakter des Kreuzestodes Jesu fand man eine Antwort auf die peinliche Frage, warum Jesus auf diese verwerfliche Weise sterben musste: Sein Tod wurde verstanden als ein Opfer an unserer Stelle und uns zu Gute.
3. Im Gegenüber zur Verachtung der Materie in der Gnosis wurden christliche Opfervorstellungen konkret begründet.
4. Christus wurde einerseits als die von Gott auserwählte Opfergabe, andererseits als der opfernde Hohepriester verstanden.

Alle diese Faktoren sind ansatzweise bereits in der biblischen Überlieferung zu finden; sie wurden im 1.-3. Jahrhundert dann in den verschiedenen Kirchengebieten und liturgischen Texten noch sehr unsystematisch weiterentwickelt und kristallisierten sich im 4.-6. Jahrhundert zu einer eigentlichen Opfertheologie im Osten und Westen, welche die Grundlage für das zukünftige Eucharistieverständnis überhaupt bildete. Dieser letzte Schritt im Prozess der Bildung einer Opfertheologie wird in den Liturgieschriften und überhaupt im patristischen Schrifttum greifbar. Auch hier wird die Beobachtung deutlich, dass eine längere Praxis die Theoriebildung nachträglich erfordert, besonders im Hinblick auf wachsende Auseinandersetzungen.

Wie kann die Messe, wenn sie Opfer Christi ist, zugleich auch Opfer der Kirche sein? Diese Grundfrage wurde vom 4. Jahrhundert an immer wieder gestellt, diskutiert und blieb konfessionspolitisch, nicht nur theologisch, bedeutsam. Die Alte Kirche hat diese Klammer bereits in den anamnetischen Aussagen gefunden. Diese sind deshalb nicht nur Teilstück der eucharistischen Liturgie, sondern Dimension der ganzen Feier.<sup>19</sup> Diesen Vorgang verstand schon die Alte Kirche als

Die Messe als Opfer Christi und der gläubigen Christen

<sup>16</sup> O. Nussbaum: Die Aufbewahrung, S. 266 ff. Zur Aufbewahrung in den Zellen von Eremiten und in Klöstern O. Nussbaum: Die Aufbewahrung, S. 284 ff. u. 309 ff.

<sup>17</sup> O. Nussbaum: Die Aufbewahrung, S. 38-45.

<sup>18</sup> Vgl. III A 08.

<sup>19</sup> J. Betz: Die Prosphora, S. 114: Wir opfern dadurch, dass wir ein Gedächtnis des Opfertodes Jesu vollziehen.

ein Geheimnis („mysterium“) des Glaubens. Bei der Deutung und sprachlichen Fassung des christlichen Opferkultes haben viele Kirchenväter die Sprache antiker Mysterien verwendet.<sup>20</sup> Zum Opfervorgang gehörte immer schon ein gemeinsames Essen der Opferspeise als Bekenntnis der wiedergewonnenen Gemeinschaft mit Gott.

In der Alten Kirche wurde eine Gabenprozession der Gläubigen mit ihren mitgebrachten Naturalgaben und deren Segnung und Darbringung auf dem Altar als „Prospora“ oder „Offertorium“ bezeichnet. Im volkstümlichen Bewusstsein dieses Vorgangs stand anfänglich nicht so sehr die priesterliche Konsekration, d. h. der Wandlungsprozess, sondern die Gabendarbringung als Bitte um Sündenvergebung im Vordergrund. Bei Augustinus z. B. brachten die Gläubigen ihre Gaben selber zum Altar; anderswo wurden sie von Diakonen eingesammelt und dargebracht.<sup>21</sup> Aus den Gaben wurden dann Brot und Wein für die Eucharistie ausgesondert. Dem Priester als Vertreter Christi stand allein die Vollmacht zu, das Opfer darbringen zu können. Ein fundamentaler Unterschied zwischen den westlich-nordafrikanischen und den östlichen Liturgien besteht in der Behandlung und liturgischen Stellung der Gabenbereitung: Hier bildet das Offertorium nicht wie im Westen den Übergang vom Wort- zum Eucharistiegottesdienst. Die Opfergaben werden, wie schon in der Alten Kirche des Ostens, bereits vor dem Beginn der Wortliturgie im Ritus der „Proskomidie“ auf einem besonderen Tisch zubereitet und nach festgelegtem Schema angeordnet.<sup>22</sup> Nach der Evangelienlesung werden sie in einer feierlichen Prozession (Großer Einzug) zum Altar getragen<sup>23</sup>.

Offertorium, Gabenbereitung

Das Opfer war schon in der Alten Kirche nie nur ein Wortgeschehen, sondern handelnde Anteilnahme am Geschick Christi. Dessen Opfer- und Erlösungscharakter wurde von der Großkirche schrittweise entfaltet: In Auseinandersetzung mit der Synagoge, mit heidnischen Vorgaben, mit der Gnosis und schließlich in den Auseinandersetzungen mit dem Arianismus und anderen für häretisch erklärten Bewegungen. Das Opfer des Priesters, in dem er das hohepriesterliche Amt Christi vollzieht, war nie sein eigenes oder dasjenige der Gläubigen, sondern die Gegenwärtigsetzung der einmaligen Opferung Christi in seinem Kreuzes- und Sühnetod. Erst nach der karolingischen Liturgiereform im 8. Jahrhundert, nämlich in den scholastischen Auseinandersetzungen des Hochmittelalters, wurde diese Opferauffassung auch lehrmäßig rezipiert und theologisch immer wieder begründet<sup>24</sup>.

Eucharistisches Opfer und Funktion des Priesters

Im Reisebericht der Egeria Ende des 4. Jahrhunderts wird ein Karfreitagsgottesdienst mit Kreuzverehrung an einem Morgen in Jerusalem dargestellt, ähnlich im armenischen Lektionar des 5. Jahrhunderts in Jerusalem.<sup>25</sup> Der ausgebaute Ritus mit Lesegottesdienst, Kreuzverehrung und Kommunion mit vorgeweihten Gaben für den Karfreitag setzte sich aber erst im 10. Jahrhundert durch. Er zeigt die zunehmende Tendenz zur Dramatisierung liturgischer Vorgänge: Die den Altar verhüllenden Tücher wurden analog zu den Kleidern an Jesu Leib vor seiner Kreuzigung weggerissen; auch eine feierliche Grablegung des Evangelienbuches gehörte zu diesem Ritus, den man in einzelnen Spuren bereits bis in die Zeit Konstantins d. Gr. zurückverfolgen kann.<sup>26</sup>

Kreuzverehrung und Karfreitag

In der altkirchlichen, immer nach Osten gerichteten Gebetshaltung drückt sich die Erwartung der Wiederkunft Christi von der Richtung der aufgehenden Sonne her aus. Tertullian, die syrische Didaskalie und die sich durchsetzende Benennung des Herrentages als „Tag der Sonne“ deuten ebenfalls auf diesen Vor-

Gebetshaltung

<sup>20</sup> O. Casel: Das christliche Kultmysterium, S. 138 ff.

<sup>21</sup> F. Nikolasch: Abriss, S. 43.

<sup>22</sup> Details zur Praxis der ostkirchlichen Gabenbereitung und Liturgie in II D 05.

<sup>23</sup> J. A. Jungmann: Liturgie der christlichen Frühzeit, S. 204 f.

<sup>24</sup> H. Moll: Die Lehre, S. 176 f. und 189 f.; J. Betz: Die Prospora, S. 105.

<sup>25</sup> G. Römer: Die Liturgie, S. 39-42.

<sup>26</sup> G. Römer: Die Liturgie, S. 63f.; im Sakramentar „Gelasianum“ wurde die Kreuzverehrung deutlich zu einem Vorbereitungsritus für den Empfang der Kommunion (G. Römer: Die Liturgie, S. 73).

gang hin.<sup>27</sup> Auch kunstgeschichtliche Darstellungen aus der Zeit der Alten Kirche zeigen die Gebetsostung.<sup>28</sup> Die nach Osten gerichtete Gebetshaltung ist älter als die Ostung kirchlicher Gebäude, bei denen der Eingang auf der Westseite, Apsis und Altar im Osten angeordnet waren. Selbst dort, wo Kirchengebäude nicht geostet waren, zelebrierte der Priester über die Gemeinde hinweg nach Osten hin. Die Aufforderung „conversi ad Dominum“ bei Augustinus war eine Ermahnung an das Volk, sich nach Osten hinzuwenden. Die dabei gelegentlich entstehende Unruhe mag mit dazu geführt haben, dass mancherorts der Kirchengang im Westen angebracht wurde und sich so das Volk während der ganzen Zeremonie nach Osten hin ausrichten konnte.

Durch Ausgrabungen kann man den jeweiligen Standort des Altartisches in altchristlichen Kirchen verhältnismäßig genau feststellen: In den westlichen Gebieten stand er in der Regel in oder vor der Apsis. Die „kathedra“ (Bischofssitz) und die Priesterbänke standen seitlich oder östlich davon; die Apsis war lange Zeit leer von anderem Mobiliar. Erst durch die Vermehrung des Klerus und vor allem für das Offizium der Mönche wurden Sitzgelegenheiten auf beiden Seiten der Apsis angebracht.<sup>29</sup> In den östlichen Gebieten und in Nordafrika war der Altar nicht selten in der Mitte des Versammlungsraumes aufgestellt; Augustinus betont, die Gläubigen sollten die eucharistischen Gaben auf dem Altar sehen können.<sup>30</sup> So konnten sich die Kommunizierenden um den Altartisch herum aufstellen.<sup>31</sup> Sie wandten sich zusammen mit ihrem Bischof zu Gebet und Zelebration nach Osten.<sup>32</sup> Sitzbänke für die Gläubigen gab es in der alten und mittelalterlichen Kirche noch nicht. Eine Altarumschreitung, wie sie z. B. bei Weihehandlungen häufig war, wurde infolge eines zu geringen Abstandes zwischen dem Ostabschluss der Apsis und dem darinstehenden Altar oft unmöglich.<sup>33</sup>

Standort des Altars

Unbekümmert darum, ob die Apsis einer Kirche gegen Osten ausgerichtet war und sich der Eingang im Westen befand, wie es die Regel war, oder ob die Apsis im Westen und der Eingang im Osten lagen, wie in manchen Kirchen Roms,<sup>34</sup> stand der Zelebrant gegen das Volk gewendet; die stadtrömische Liturgiepraxis kannte während Jahrhunderten beide Möglichkeiten nebeneinander.<sup>35</sup> Vor 500 war diese Zelebration „versus populum“ auch in Syrien bekannt; ebenfalls bezeugt sie Egeria in ihrem Reisebericht von Jerusalem Ende des 4. Jahrhunderts.<sup>36</sup> Alle Quellen vom 4.-6. Jahrhundert deuten darauf hin, dass die Liturgie durch den Zelebranten „versus populum“ vollzogen wurde. Das früheste Beispiel eines Gemeindealtars, wo der Liturg mit dem Rücken zur Gemeinde zelebrierte, ist die Basilika St. Peter und Paul um 540. Im 7. Jahrhundert und in der Folgezeit bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil war die Ausrichtung des Zelebranten gegen Osten, zusammen mit der Blickrichtung der Gläubigen, üblich.<sup>37</sup>

Standort des Zelebranten am Altar

### 3. Epiklese und Konsekration

Die älteste Form einer Epiklese ist jede Anrufung Gottes, durch die seine wirkende Kraft erbittet wird; Bibelstellen dafür sind z. B. Rö 15,16 oder Hebr 9,14. In ihren voll entwickelten, liturgischen Formen geht die Epiklese aber noch nicht auf

Anfänge der Epiklese

<sup>27</sup> E. Keller: Eucharistie, S. 139; F. J. Dölger: Sol salutis, S. 136; W. Rordorf: Der Sonntag, S. 284 f.; W. Gessel: Die Theologie, S. 132 f.

<sup>28</sup> F. J. Dölger: Sol salutis, S. 214-229.

<sup>29</sup> O. Nussbaum: Der Standort, S. 137.

<sup>30</sup> O. Nussbaum: Der Standort, S. 213.

<sup>31</sup> Auch in den Thomasakten und bei Cyprian war der Altar der Ort, um den herum sich die Gläubigen versammelten.

<sup>32</sup> B. Neunheuser: Eucharistiefeier, S. 421.

<sup>33</sup> O. Nussbaum: Der Standort, S. 441-443.

<sup>34</sup> Dies ist auch bei Clemens von Alexandrien und in den Apostolischen Konstitutionen Syriens bezeugt (O. Nussbaum: Der Standort, S. 400).

<sup>35</sup> B. Neunheuser: Eucharistiefeier, S. 422; A. Gerhards: „Blickt nach Osten“!, S. 202 f.

<sup>36</sup> O. Nussbaum: Der Standort, S. 62 f.

<sup>37</sup> O. Nussbaum: Der Standort, S. 86 f.

die apostolische Zeit zurück. Während der Namensaufruf zur Gottheit im außerchristlichen Bereich Zaubercharakter hat und akklamationsartig durch sich selber wirkt, bleibt die christlich-eucharistische Epiklese immer eine Bitte, die den freien Willen Gottes respektiert.<sup>38</sup> Ob man die Akklamation „Maranatha“ als ein epikletisches Element verstehen kann, ist umstritten und hängt von seiner liturgischen Stellung ab.<sup>39</sup> Die Taufe ist der ursprüngliche Sitz einer an den Heiligen Geist gerichteten Komm-Epiklese; die Anrufung des Geistes in der Eucharistie ist demgegenüber sekundär.<sup>40</sup> Schon in den ältesten syrischen Tauftraditionen wird der Geist Gottes auf den Täufling herabgerufen, damit er zum Adoptivkind Gottes werde.

Die früher angenommene Entwicklung, wonach sich eine Kommunionepiklese im 4. Jahrhundert zu einer Konsekrationsepiklese umgewandelt habe, ist unwahrscheinlich. Feststellbar ist dagegen eine Entwicklung von einer anfänglichen Personepiklese zur Gabenepiklese und von der Christus- zur Geistesepiklese.<sup>41</sup> Die Taufe, und nicht die Eucharistie, war ursprünglich der Ort für eine Personepiklese. Die eucharistische Epiklese gilt jedoch den Gaben Brot und Wein; sie ist also eine Gabenepiklese.<sup>42</sup> Syrische Anaphoren und die TA enthalten Epiklesen *nach* den Einsetzungsworten; die ägyptische Tradition und der römische Kanon kennen je vor und nach den Einsetzungsworten ein epikletisches Element.<sup>43</sup>

Die Deutungen und die liturgische Stellung der Epiklese in Liturgien der Alten Kirche sind keineswegs einheitlich: Sie hängen oft zusammen mit den christologischen Auseinandersetzungen. Der Heilige Geist als dritte Person der Trinität und Bewirker der Inkarnation wurde in zweifacher Weise angerufen: zum Einen in der Bitte um die Herabkunft des Geistes Gottes oder Christi zur Heiligung der Kommunionempfänger, zum Andern als Konsekrationmoment der eucharistischen Gaben. Bei Irenäus sollte eine Art Epiklese den Gläubigen den Mischritus von Wein und Wasser versinnbildlichen, und sie war Bindeglied zwischen der irdischen Opfergabe und der himmlischen Opferspeise. Menschheit und Gottheit Christi wurden so in der Epiklese vereinigt.<sup>44</sup> In vorrömischen, westlichen Riten findet sich die Vorstellung vom Herabsteigen des Heiligen Geistes z. B. bei der Taufwasserweihe.<sup>45</sup> In außereucharistischen Riten der Ostkirchen kann man zwei Geistmitteilungen erkennen, welche beide durch Epiklesen erbetet werden: bei Weihehandlungen durch Handauflegung oder durch Salbung.<sup>46</sup>

Der Wandlungsgedanke in der Eucharistiefeyer tauchte bereits im 3. Jahrhundert in Nordafrika, z. B. bei Clemens von Alexandrien, auf und wurde im 4. Jahrhundert besonders von den Kirchenvätern Chrysostomus, Theodor von Mopsuestia und Cyrill von Jerusalem ausgebaut.<sup>47</sup> Während die Konsekration in den östlichen Kirchen auf der Herabrufung des Heiligen Geistes (durch die Epiklese) beruht, setzte sich im Abendland seit dem frühen 5. Jahrhundert die Vorstellung durch, wonach allein die vom Priester gesprochenen Einsetzungsworte die Konsekration bewirken.<sup>48</sup> Dadurch wurde die Epiklese zu einem Kontroverspunkt zwischen der westlichen und den östlichen Kirchen. Das Wunder der Wandlung der Abendmahls-elemente wurde beiderseits als Geheimnis verstanden, aber ein-

Entwicklungen  
der Funktion von  
Epiklesen

Deutungen des  
Epiklese-  
Geheimnisses

Konsekration  
(Wandlung) in  
der Eucharistie

<sup>38</sup> J. Laager: Art. „Epiklesis“, Sp. 586 f.; zur epikletischen Dimension des ganzen Gottesdienstes vgl. II A 05.

<sup>39</sup> G. Winkler (Nochmals zu den Anfängen, S. 218) befürwortet dies mit Hinweis auf Did 10 und Frühformen der Epiklese mit ihrem Anruf an Jesus-Messias und an die Heiligkeit als mütterlicher Geist; R. Messner (Zur Eucharistie, S. 507) hält „Maranatha“ eher für einen Warnruf oder ein Wort des heiligen Rechtes.

<sup>40</sup> R. Messner: Zur Eucharistie, S. 506.

<sup>41</sup> R. Messner: Zur Eucharistie, S. 513.

<sup>42</sup> R. Messner: Zur Eucharistie, S. 506 f.

<sup>43</sup> A. Gerhards: Entstehung, S. 84.

<sup>44</sup> J. P. de Jong: Der ursprüngliche Sinn, S. 28-37.

<sup>45</sup> K. Gamber: Die Christus- und Geistesepiklese, S. 147.

<sup>46</sup> R. Hotz: Sakramente, S. 228. Weitere Quellen zur Vielfalt des Epikleseverständnisses in den Ostkirchen bei R. Hotz: Sakramente, S. 229 ff.

<sup>47</sup> G. Kretschmar: Die frühe Geschichte, 30f.; G. G. Blum: Eucharistie, Amt, 47.

<sup>48</sup> K. Gamber: *Sacrificium Missae*, S. 75; K. Gamber: *Sacramentorum*, S. 56 f.

heitliche Erklärungen konnten sich kaum ausbilden. Die Epiklesen sind Bittgebete, nicht rituelle Formeln, die von sich aus etwas bewirken können. Man legte aber vor allem im Osten Wert darauf, dass weder Einsetzungsworte noch Epiklese als liturgische Einzelelemente eine Konsekrationswirkung haben sondern dass diese vom ganzen Eucharistiegebet ausgehe.

Einen ersten Hinweis auf die Konsekrations durch das priesterliche Aussprechen der „verba testamenti“ finden wir kurz vor 400 in der Schrift „De sacramentis“ des Ambrosius von Mailand. Aber noch lange darüber hinaus wurde dem ganzen Kanon der Eucharistiefeier konsekratorische Wirkung zugeschrieben. In den Einsetzungsworten spricht, schon nach der Auffassung der Alten Kirche, der Priester nicht mehr nur seine eigenen Worte, sondern diejenigen von Christus. Ihre konsekratorische Kraft kommt von Gott, und ein zusätzliches Gaben-Epikleseelement wurde demnach überflüssig. Eine anonyme Messerklärung aus dem 9. Jahrhundert „Primum in ordine“ scheint das erste Dokument zu sein, das nach den Einsetzungsworten explizit eine vollständige und sofortige Wandlung der Elemente voraussetzt.<sup>49</sup>

Konsekrations in der lateinischen Kirche

#### 4. Kommunion und zeitliche Ansetzung der Eucharistiefeiern

Von der eucharistischen „Communio“<sup>50</sup> der Gläubigen untereinander und mit Christus waren im 3.-6. Jahrhundert Sünder, Ungläubige und Ungetaufte ausgeschlossen („ex-communiciert“). Grundlage der altkirchlichen Kommunion ist das Christus zugeschriebene Wort Joh. 6,56: „Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, der bleibt in mir, und ich in ihm“.<sup>51</sup> Innerhalb der Eucharistiefeier wurde die Communio augenfällig in den Reihen derer, die im Glauben die konsekrierten Gaben empfangen, damals in der Regel noch in beiderlei Gestalt (Leib und Blut Christi). Seither wird der Gabenempfang Kommunion genannt; dieser Teil der Eucharistieliturgie wurde verhältnismäßig spät, erst etwa von 400 an, ausgebaut. Die liturgische Brücke dazu bildete von Anfang an und in den meisten Liturgien das Vaterunser als Tischgebet. Eine Austeilung von Brot und Wasser, statt Wein, ist bezeugt für judenchristliche Gruppen, die es noch bis ins 5. Jahrhundert gab.<sup>52</sup> Ursprünglich wurden große Fladenbrote verwendet, von denen man ein Stück abbrechen musste, später kleinere, vorgestanzte Plättchen (sog. „Postionen“ oder „Oblaten“). Kommunion auch außerhalb der Messe, etwa für Kranke, ist schon vom 2. Jahrhundert an bezeugt. Die äußere Form der Kommunion war entweder ein Prozessionsgang der Gemeinde nach vorn zum Altar, oder, wenn dieser in der Mitte des Kirchenraumes stand, die Aufstellung um den Altartisch herum.

Charakter der Kommunion

Das Gemeindeherrenmahl fand in der Alten Kirche am Herrentag, dem Gedenktag der Auferstehung Christi, statt. In Nordafrika und Palästina waren im 4. Jahrhundert meist nur sonntägliche Kommuniongelegenheiten bekannt.<sup>53</sup> Mittwoch und Freitag als Fastentage sowie Märtyrergedenk- und andere Feiertage gaben anderswo ebenfalls Gelegenheit zur Kommunion im Rahmen von Eucharistiefeiern: Für Antiochien bezeugt z. B. Chrysostomus vor 397 bereits den Freitag, Samstag und Sonntag als Eucharistietage; für Byzanz, Kleinasien und Alexandrien werden im 5. Jahrhundert der Samstag und Sonntag als Kommuniongelegenheiten genannt.<sup>54</sup> Von der gewohnten Eucharistiefeier der Ägypter am Sabbat stellt Sokrates Scholasticus von Konstantinopel (gest. nach 439) fest, man habe sich zuerst mit allerlei Speisen gesättigt und die Mysterien (d. h. die konsekrierten Gaben) erst am Abend empfangen. Diese Praxis ist zu unterscheiden von den frühchristli-

Sonntägliche und feiertägliche Kommunion

<sup>49</sup> G. Wenz: Die Lehre, S. 25, Anm. 82.

<sup>50</sup> Ursprünglich bedeutete dieser Begriff das Anteilnehmen an einer gemeinsamen Sorge oder das Teilen eines gemeinsamen Besitztums; zur christlichen Begriffsentwicklung J. A. Jungmann: Missarum Sollemnia II, 34,1, Anm. 1.

<sup>51</sup> A. Adam: Grundriss, 2. A., S. 153.

<sup>52</sup> G. Kretschmar: Art. „Abendmahlsfeier“ I, S. 234.

<sup>53</sup> F. van de Pavard: Zur Geschichte, S. 64 f.; R. Taft: Die Häufigkeit, S. 87.

<sup>54</sup> R. Taft: Die Häufigkeit, S. 87.

chen Agape-Mahlfeiern, die noch mit der sakramentalen Handlung verbunden waren. Ausdrücklich bemängelt Sokrates, dass die Kopten nach der genannten Praxis zum Empfang der Eucharistiegaben nicht mehr nüchtern gewesen seien. Erst im 8. Jahrhundert schien sich die Nüchternheit als Voraussetzung zur Kommunion allgemein durchgesetzt zu haben.<sup>55</sup>

Hilarius von Poitiers, der lange Zeit wegen seiner antiarianischen Haltung im Osten in der Verbannung leben musste, spricht im 4. Jahrhundert ausdrücklich vom täglichen Empfang der Eucharistiegaben. Eine solche tägliche Kommunion findet sich auch bei Hieronymus für Rom um 385/86,<sup>56</sup> ebenso bei Ambrosius etwa gleichzeitig für Mailand. Nicht ganz gesichert ist ob es sich dabei immer um die öffentliche Gemeindefeier gehandelt hat, oder um Gottesdienste kleinerer Gruppen. Das Konzil von Toledo um 400 bestimmte, dass Priester und Diakone, die nicht täglich zur Opferfeier in die Kirche kämen, abgesetzt würden und bei ihrem Bischof um Vergebung bitten müssten.<sup>57</sup> In den Klöstern des Westens wurde die Eucharistie bis ca. 600 nur an Sonntagen, Hauptfesten des Kirchenjahres und Klosterfesten gefeiert; der tägliche Gottesdienst bestand ja im Stundengebet.<sup>58</sup>

Tägliche Eucharistie und Kommunion

## 5. Das Sanctus

Offensichtlich ist das dreiteilige, jüdische Dankgebet nach dem Mahl, die „birkat-ha-mazon“, eine Art Modellgebet für christliche Anaphoren gewesen, allerdings zunächst ohne das dreimalige „Heilig“. Dieses (aus Jes 6,3) gehörte ins synagogale Morgengebet und konnte von da her in einem kirchlichen Bereich, wo Juden und Christen noch während Jahrhunderten gemeinsam lebten und Austauschbeziehungen auf der Hand lagen, als Sanctus in die Eucharistie eindringen. Solche Kirchengebiete waren vornehmlich Syrien und Ägypten; denn dort waren die synagogalen Traditionen noch während Jahrhunderten lebendig.<sup>59</sup> Das relativ späte Auftreten des Sanctus in christlichen Liturgien vom 4. Jahrhundert an versuchte man immer wieder als Zeichen der Abhängigkeit von jüdischen Traditionen zu deuten.<sup>60</sup>

Herkunft, jüdische Wurzeln

Eines der ältesten christlichen Zeugnisse für das liturgische Vorkommen des Sanctus findet sich im Euchologion des Serapion von Thmuis (gest. 362). Dessen eucharistische Anaphora zeigt häufig johanneische Sprachwendungen, was ebenfalls auf die Nähe zu synagogalen Traditionen hinweist. Diese Anaphora schließt mit der Aufforderung an die Gemeinde, in den Lobgesang der himmlischen Heerscharen vor Gottes Thron mit dem „Dreimalheilig“ einzustimmen. Ein weiteres frühes Vorkommen des Sanctus wird durch indirekte Belege für die alexandrinische Markusanaphora und die ostsyrische Apostelliturgie des Addai und Mari angenommen.<sup>61</sup> Der hymnische Charakter des Sanctus wird in all diesen Quellen als Brücke zwischen der himmlischen und der irdischen Liturgie verstanden.

Erstes Vorkommen in Ägypten

Im 4. Jahrhundert gab es auch im Bereich des westsyrischen Antiochien Gemeinden, in deren Eucharistiefiern als Kernstück und Ausdruck der Beziehung zur himmlischen Liturgie sanctusartige Verbindungen von Jes 6,3 und Ez 3,10, teilweise auch in Kombination mit dem weihnächtlichen Gloria Lk 2,14 vorkamen.<sup>62</sup> Das Sanctus wurde zunächst christologisch, dann trinitarisch gedeutet und bildete den Schluss einer anamnetischen Präfation zur Eucharistie. Ein nächster Entwicklungsschritt war die Erweiterung des Sanctus durch eine Hosanna-Akklamation und eine Benediktion.<sup>63</sup> Im 8. Buch der Apostolischen Konstitutionen im Kp. 12 wird von Engeln gesprochen, die das „Heilig“ singen, wobei das Volk auf-

Syrische Quellen

<sup>55</sup> H. Brakmann: Zur Geschichte, S. 210 f.

<sup>56</sup> Quellen bei R. Kottje: Das Aufkommen, S. 219 f.

<sup>57</sup> R. Kottje: Das Aufkommen, S. 222 f.

<sup>58</sup> R. Kottje: Das Aufkommen, S. 223.

<sup>59</sup> Ch. Böttrich: Das „Sanctus“, S. 32-34.

<sup>60</sup> P. von d. Osten-Sacken: Die altkirchlichen, S. 174.

<sup>61</sup> K. Ch. Felmy: Die Deutung, S. 147; H. A. J. Wegman: Genealogie, S. 209.

<sup>62</sup> P. v. d. Osten-Sacken: Die altkirchlichen, 185 f.

<sup>63</sup> A. Gerhards: Die griechische Gregoriosanaphora, S. 213 u. 221-224.

gefordert wird, vorgängig und als Vergegenwärtigung dieses himmlischen Geschehens Jes 6,3 zu sprechen.<sup>64</sup> Im Nachtoffizium des ostsyrischen Epiphaniestes ist das Sanctus eingebettet in älteste syrische Inkarnationsformulierungen, genauer: In den Zusammenhang der Taufe Jesu.<sup>65</sup>

Im 5. Jahrhundert war das Sanctus fast überall ein fester Bestandteil aller Anaphoren und Eucharistiefiern im Osten und Westen.<sup>66</sup> Zu seiner Festigung in den Liturgien hat wahrscheinlich auch der Kampf der Großkirche gegen die Arianer mitgeholfen.<sup>67</sup> Für Rom und Mailand stand von Anfang an der lateinische Begriff „Sanctus“ fest. Das 2. Konzil von Vaison 529 hat seine Rezitation in der Messfeier angeordnet. Bei Augustinus wird das Sanctus im Zusammenhang mit Eucharistiefiern nicht erwähnt.<sup>68</sup> Zusammenfassend ergibt sich folgendes Ergebnis:

1. Einige der ältesten vollständig erhaltenen Anaphoren enthalten noch kein Sanctus.
2. Sicher nachweisbar ist es, je nach Ansetzung der betreffenden Quellen, zwischen 317 und 380; um 400 ist es bereits weit verbreitet, im 5. Jahrhundert Allgemeingut der eucharistischen Liturgien.
3. Im Hochgebet erscheint das Sanctus überall an derselben Stelle, nämlich am Ende eines anamnetischen Präfationsgebetes.
4. Das Sanctus ist in zwei voneinander abweichenden Formen überliefert: mit dem hinzugefügten Hosanna-Benedictus und ohne dieses.<sup>69</sup>

Die liturgisch feste Stellung des Sanctus

## 6. Einige weitere Liturgieelemente

Das „Agnus Dei“ (griech. „o amnos tou theou“) gehört in den Kommunionteil der Eucharistiefier und wurde deshalb überhaupt erst mit dem Ausbau der Kommunion in die Messe eingeführt. Es hat seinen Ursprung ebenfalls im griechisch-syrischen Kirchenbereich. Es gelangte durch Papst Sergius I. (687-701), einen in Palermo geborenen Syrer, in die lateinische Messe.<sup>70</sup> In der Regel ist das Agnus Dei ein gesungenes Stück zum Ritus der Brotbrechung oder Hostienverteilung. Im Osten wurde, ausgehend von der christologischen Deutung von Jes 53 und unter Einbezug der johanneischen Christologie, die Opfergabe als „Lamm Gottes“ bezeichnet. Gemeint ist der in der Eucharistie als Opfergabe gegenwärtige Christus.<sup>71</sup>

Agnus Dei

Von allem Anfang an gehörten Lesungen zur christlichen Liturgie in all ihren Formtypen.<sup>72</sup> Bevor ein Introitusteil in der Messe ausgebildet wurde, was erst verhältnismäßig spät geschah, begann jeder Gottesdienst mit Lesungen biblischer Texte, Märtyrerakten und später auch Kirchenväterzeugnissen. Die Vielgestaltigkeit der Heiligen Schrift konnte in Lesungen, Homilien oder Gesängen zum Ausdruck kommen. Liturgie ist ja der „privilegierte Ort der Weitergabe des Glaubens durch Vergegenwärtigung der biblischen Botschaft“.<sup>73</sup> In den altkirchlichen Liturgien kann man drei unterschiedliche Ebenen des Schriftbezuges feststellen: wörtliche Bibelzitate, indirekte Anspielungen auf Schriftstellen, sowie Motive, die liturgisch rezipiert und verarbeitet werden.

Lesungen

Von vielen Theologen der Alten Kirche sind Predigtreihen oder Einzelhomilien erhalten. Es ist nicht immer klar, ob diese im Rahmen eines Gemeindegottesdienstes oder z. B. als Katechesen (im Taufunterricht?) gehalten wurden. Augustinus richtete eine Predigtreihe über Gradualpsalmen vor allem an Kleriker, Mönche

Predigten, Homilien

<sup>64</sup> F. v. d. Paverd: Zur Geschichte, S. 282 u. 287.

<sup>65</sup> G. Winkler: Nochmals zu, S. 227-229.

<sup>66</sup> Ch. Böttrich: Das „Sanctus“, S. 11; auch Anm. 8 u. 14.

<sup>67</sup> G. Kretschmar: Art. „Abendmahlsfeier“ I, S. 244 f.

<sup>68</sup> M. Klöckener: Das eucharistische, S. 484 f.

<sup>69</sup> A. Gerhards: Entstehung, S. 83.

<sup>70</sup> J. H. Emminghaus: Die Messe, S. 282.

<sup>71</sup> Zur ganzen Theologie des Agnus Dei J. A. Jungmann: Missarum Sollemnia II, S. 413-422.

<sup>72</sup> Näheres, auch zur Geschichte der Lesungen, in II G 03.

<sup>73</sup> A. Gerhards: Der Schriftgebrauch, S. 177.

und Nonnen. In den 12 Traktaten zum Johannesevangelium richtete er sich dagegen an die sonntäglichen Kirchgänger von Hippo.<sup>74</sup> In der TA und der von ihr in Gang gesetzten (syrischen) Tradition gab es Psalmenlesungen und -homilien, welche mit Gemeindeakklationen (Halleluja) verbunden waren. Für die jeweilige Deutung waren die Psalmenüberschriften maßgebend. Unverkennbar ist in diesen christlichen Psalmdeutungen der prophetisch-messianische Charakter. Die Psalmen wurden in der Alten Kirche von vornherein christologisch und ekklesiologisch aktualisiert.<sup>75</sup>

Spätestens seit dem 4. Jahrhundert gehören Fürbitten für die einzelnen Stände und Amtspersonen, für Büsser und für die Obrigkeit zum täglichen Morgen- und Abendlob der Kirche, aber auch zum Eucharistiegottesdienst. Liturgisch wurden sie vor dem Priestergebet eingeordnet, standen also in der Nähe der Gabenbereitung. Fürbitten wurden entweder vom Zelebranten selber oder von Diakonen gesprochen. Das Volk antwortete häufig mit der Akklamation „Kyrie eleison“. Diese Praxis ist z. B. bezeugt in den Apostolischen Konstitutionen und für Jerusalem im Reisebericht der Egeria. Die Fürbittepraxis mit dem Kyrieruf als festem liturgischem Element könnte durch fromme Jerusalem-pilger in den Westen gebracht worden sein und fand hier ihren Platz in der Laudes und Vesper.<sup>76</sup> Eine wirklich aktive Teilnahme des Volkes in den Fürbitten hätte schon in der Alten Kirche und bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil den Gebrauch der Muttersprache in Teilen der Liturgie bedingt. Im Osten, wo diese Bedingung eher erfüllt war, konnte sich das Kirchenvolk aber auch nicht aktiv und mit eigenen Anliegen an den Fürbitten beteiligen, so dass diese in den Liturgieformularen merkwürdig blass und stereotyp wirken.<sup>77</sup>

Fürbitten

Bis zum 5. Jahrhundert findet man den Friedenskuss als liturgisches Element am Ende der allgemeinen Fürbitten. Diese Praxis ist für die Kirchen im Osten und Westen bezeugt. In Rom und Nordafrika wurde der Friedenskuss später am Ende des Hochgebetes als Vorbereitung zur Kommunion praktiziert.<sup>78</sup> Im Juden- und Griechentum fehlen liturgische Vorbilder für den Friedenskuss. Chrysostomus stellte sich vor: So wie Christus durch die Türe in die Gemeinde komme, so komme er bei der Kommunion durch den Mund der Gläubigen.<sup>79</sup> Begrüßungskuss und liturgischer Kuss vor der Kommunion müssen auseinandergehalten werden. Der letztere kann nicht in einem Bibeltext nachgewiesen werden, sondern erscheint erst vom 4. Jahrhundert an.<sup>80</sup>

Der Friedenskuss

## Literatur

- Adolf Adam: Grundriss Liturgie, 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1985.
- Adolf Adam: Grundriss Liturgie, Neue Aufl. Freiburg /Basel / Wien 1998.
- Johannes Betz: Die Prophora in der patristischen Theologie. In: B. Neunheuser (Hg.): Opfer Christi und Opfer der Kirche. Düsseldorf 1960, S. 99-116.
- Georg Günter Blum: Eucharistie, Amt und Opfer in der alten Kirche. In: Oecumenica, Jahrbuch für ökumenische Forschung, Gütersloh 1966, S. 9-58.
- Christfried Böttrich: Das „Sanctus“ in der Liturgie der hellenistischen Synagoge. In: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie, 35. Bd. 1994/95, Göttingen 1996, S. 10-36.
- Heinzgerd Brakmann: Zur Geschichte der eucharistischen Nüchternheit in Ägypten. In: Le Muséon. Revue d'études orientales, 84. Bd. 1971, S. 197-211.
- Harald G. Buchinger: Die älteste erhaltene christliche Psalmenhomilie. In Verwendung zum Verständnis des Psalters bei Hippolyt. In: Trierer Theologische Zeitschrift, 104. Jg. 1995, S. 125-144 u. 272-298.

<sup>74</sup> A. Zwinggi: Die fortlaufende, S. 115 u. 124.

<sup>75</sup> H. G. Buchinger: Die älteste erhaltene, S. 298.

<sup>76</sup> B. Fischer: Die Anliegen des Volkes, S. 59 f.

<sup>77</sup> Generell zum Thema Fürbitten vgl. II G 01 über Gebete.

<sup>78</sup> M. Metzger: Geschichte, S. 47.

<sup>79</sup> F. v. d. Paverd: Zur Geschichte, S. 224.

<sup>80</sup> K. Thraede: Ursprünge und Formen, S. 137, 142 u. 157.

- Harald Buchinger: Gebet und Identität bei Origenes. Das Vaterunser im Horizont der Auseinandersetzung um Liturgie und Exegese. In: A. Gerhards / A. Döker / P. Ebenbauer (Hg.): Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum. Paderborn 2003, S. 307-334.
- Odo Casel: Das christliche Kultmysterium. 4. Aufl. Regensburg 1960.
- Franz Joseph Dölger: Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum. 2. Aufl. Münster i. W. 1925.
- Johannes H. Emminghaus: Die Messe. Wesen, Gestalt, Vollzug. 5. Aufl. Klosterneuburg 1992.
- Karl Christian Felmy: Die Deutung der göttlichen Liturgie in der russischen Theologie. Berlin/New York 1984.
- Balthasar Fischer: Die Anliegen des Volkes im kirchlichen Stundengebet. In: J. A. Jungmann (Hg.): Brevierstudien, Trier 1958, S. 57-70.
- Klaus Gamber: Sacrificium Missae. Zum Opferverständnis und zur Liturgie der Frühkirche. Regensburg 1980.
- Klaus Gamber: Sacramentorum. Regensburg 1984.
- Klaus Gamber: Die Christus- und Geist-Epiklese in der frühen abendländischen Liturgie. In: Lothar Lies (Hg.): Praesentia Christi. FS für Johannes Betz. Düsseldorf 1984, S. 131-150.
- Albert Gerhards: Die griechische Gregoriosanaphora. Münster i. W. 1984.
- Albert Gerhards: Entstehung und Entwicklung des Eucharistischen Hochgebets im Spiegel der neueren Forschung. In: Andreas Heinz / Heinrich Rennings (Hg.): Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet. FS für Balthasar Fischer. Freiburg / Basel / Wien 1992, S. 75-96.
- Albert Gerhards: Der Schriftgebrauch in den altkirchlichen Liturgien. In: G. Schöllgen / Cl. Scholten (Hg.): Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. FS für Ernst Dassmann. Münster i. W. 1996, S. 177-190.
- Albert Gerhards: „Blickt nach Osten!“ Die Ausrichtung von Priester und Gemeinde bei der Eucharistie – eine kritische Reflexion nachkonziliarer Liturgiereform vor der Geschichte des Kirchenbaus. In: Martin Klöckener / Arnaud Join-Lambert (Hg.): Liturgia et Unitas. FS Bruno Bürki. Freiburg CH 2001, S. 197-217.
- Wilhelm Gessel: Die Theologie des Gebetes nach „De oratione“ von Origenes, München/Paderborn/Wien 1975.
- C. T. Robert Heyword / Andrew Louth: Art. „Sanctus“. In: Theologische Realenzyklopädie, 30. Bd. 1999, S. 20-29.
- Robert Hotz: Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West. Zürich / Köln / Gütersloh 1979.
- Johannes Petrus de Jong: Der ursprüngliche Sinn von Epiklese und Mischungsritus nach der Eucharistielehre des heiligen Irenäus. In: Archiv für Liturgiewissenschaft, 9. Bd. / H. 1, Regensburg 1965, 28-47.
- Josef Andreas Jungmann: Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe. 2 Bde. Wien / Freiburg / Basel, 5. Aufl. 1962.
- Josef Andreas Jungmann: Liturgie der christlichen Frühzeit bis auf Gregor d. Gr. Freiburg CH 1967.
- Erwin Keller: Eucharistie und Parusie. Liturgie- und theologiegeschichtliche Untersuchungen zur eschatologischen Dimension der Eucharistie anhand ausgewählter Zeugnisse aus frühchristlicher und patristischer Zeit, Freiburg CH 1989.
- Martin Klöckener: Das eucharistische Hochgebet bei Augustinus. In: Ad. Zumkeller (Hg.): Signum Pietatis. FS für Cornelius Petrus Mayer. Würzburg 1989, S. 461-495.
- Klaus Koschorke: Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Leiden 1978.
- Raymund Kottje: Das Aufkommen der täglichen Eucharistiefeyer in der Westkirche und die Zölibatsforderung. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte, 82. Bd. 1971, S. 218-228.
- 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: Die frühe Geschichte der Jerusalemer Liturgie. In: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie, 2. Jg. 1956, S. 22-46.
- Jacques Laager: Art. „Epiklesis“. In: Reallexikon für Antike und Christentum, 5. Bd. Stuttgart 1962, S. 577-599.
- Hermann Langerbeck: Zur Auseinandersetzung von Theologie und Gemeindeglauben in der römischen Gemeinde 135-165. In: H. Langerbeck: Aufsätze zur Gnosis, Göttingen 1967, S. 167-179.
- 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.
- Marcel Metzger: Geschichte der Liturgie. Paderborn 1998.
- Helmut Moll: Die Lehre von der Eucharistie als Opfer. Köln / Bonn 1975.
- Burkhard Neunheuser: Eucharistiefeyer am altare versus populum. Geschichte und Problematik. In: Florentissima Proles Ecclesiae. Miscellanea hagiographica, historica et liturgica. FS für Reginald Grégoire. Trento 1996, S. 417-444.
- Franz Nikolasch: Abriss der Geschichte der römischen Eucharistiefeyer. In: Eucharistie – Zeichen der Ein-

- heit, Regensburg 1970, S. 31-51.
- Otto Nussbaum: Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000. Bonn 1965.
  - Otto Nussbaum: Die Aufbewahrung der Eucharistie. Bonn 1979.
  - Peter von der Osten-Sacken: Die altkirchlichen Belege für die synagogale Form des Sanctus (Qeduscha; Jes 6,3; Ez 3,12). In: Manfred Görz (Hg.): Meilenstein. Festgabe für Herbert Donner. Wiesbaden 1995, S. 172-187.
  - 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.
  - Gerhard Römer: Die Liturgie des Karfreitags. In: Zeitschrift für katholische Theologie, 77. Jg. 1955, S. 39-93.
  - Willy Rordorf: Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im ältesten Christentum. Zürich 1962.
  - Wilhelm Schneemelcher: Die Epiklese bei den griechischen Vätern. In: Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl. Frankfurt a. M. 1977, S. 68-94.
  - Georg Schöllgen: Die Teilnahme der Christen am städtischen Leben in vorkonstantinischer Zeit. Tertullians Zeugnis für Karthago. In: Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, 77. Bd. 1982, H.1-2, S. 1-29.
  - Hans-Joachim Schulz: Die ältesten liturgischen Überlieferungen des Ostens. In: Handbuch der Ostkirchenkunde, 2. Bd. Düsseldorf 1989.
  - Hans-Joachim Schulz: Von der ekklesialen Darbringungssymbolik zum konsekratorischen Opfervollzug. Zur Entwicklung des Opferverständnisses der byzantinischen Basileios-Anaphora. In: A. Gerhards / K. Richter (Hg.): Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt. Freiburg i. Br. 2000, S. 203-215.
  - Paul Styger: Der Empfang der hl. Kommunion bei den ersten Christen nach den ältesten Monumenten und Texten. In: Schweizer Kirchenzeitung, 103. Jg. 1935, S. 313 f.; 325 f.; 332-334; 347 f.
  - Robert Taft: Die Häufigkeit der Eucharistie im Lauf der Geschichte. In: Concilium, 18. Jg. 1982, S. 86-95.
  - Klaus Thraede: Ursprünge und Formen des „heiligen Kusses“ im frühen Christentum. In: Jahrbuch für Antike und Christentum, 11./12. Jg. 1968/69, S. 124-180.
  - Emilianos Timiades: Die frühen Anfänge der Epiklese. In: Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl. Frankfurt a. M. 1977.
  - Herman Antoon Joseph Wegman: Genealogie des Eucharistiegebetes. In: Archiv für Liturgiewissenschaft, 33. Jg. 1991, S. 193-216.
  - Gunther Wenz: Die Lehre vom Opfer Christi im Herrenmahl als Problem ökumenischer Theologie. In: Kerygma und Dogma, 28. Jg. 1982, S. 7-41.
  - Gabriele Winkler: Nochmals zu den Anfängen der Epiklese und des Sanctus im Eucharistischen Hochgebet. In: Theologische Quartalschrift Tübingen, 174. Jg. 1994, S. 214-231.
  - Gabriele Winkler: Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht. Bd. I. In: Orientalia Christiana Periodica, 63. Jg. 1997, S. 363-420.
  - Gabriele Winkler: Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht. III: 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.
  - Gabriele Winkler: Übernahme und Adaption alttestamentlicher Bestandteile in den christlichen Riten: Das Sanctus. In: Walter Gross (Hg.): Das Judentum. Eine bleibende Herausforderung christlicher Identität. Mainz 2001, S. 78-90.
  - Gabriele Winkler: Das Sanctus. Über den Ursprung und die Anfänge des Sanctus und sein Fortwirken. In: Orientalia Christiana Analecta Nr. 267, Rom 2002.
  - Anton Zwinggi: Die fortlaufende Schriftlesung im Gottesdienst bei Augustinus. In: Archiv für Liturgiewissenschaft, 12. Jg. 1970, S. 85-129.

*Letzte Überarbeitung April 2005*