

Jürgen Bärsch / Benedikt Kranemann (Hg.)  
Geschichte der Liturgie

Band 1



# Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens

Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte  
und kulturelle Kontexte

Herausgegeben von  
Jürgen Bärsch und Benedikt Kranemann  
in Verbindung mit Winfried Haunerland und Martin Klöckener

## Band 1

Von der Antike bis zur Neuzeit

 **Aschendorff**  
Verlag

Münster  
2018

© 2018 ASCHENDORFF VERLAG GMBH & CO. KG, MÜNSTER  
[www.aschendorff-buchverlag.de](http://www.aschendorff-buchverlag.de)

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Printed in Germany 2018

ISBN 978-3-402-13186-2

ISBN (E-Book-PDF) 978-3-402-13209-8

## INHALT

Abkürzungsverzeichnis .....	7
-----------------------------	---

1 <i>Jürgen Bärsch – Benedikt Kranemann</i> Historiographie der Liturgie – Darstellungen, Modelle, Zielsetzungen ..	17
--	----

### ANTIKE

2 <i>Michael Theobald</i> Anfänge christlichen Gottesdienstes in neutestamentlicher Zeit .....	37
---	----

3 <i>Albert Gerhards</i> Liturgie in den ersten Jahrhunderten .....	83
--	----

4 <i>Gerard Rouwhorst</i> Liturgie in der Alten Kirche des Ostens .....	155
--	-----

5 <i>Martin Klöckener</i> Liturgie in der Alten Kirche des Westens .....	201
---	-----

### MITTELALTER

6 <i>Arnold Angenendt</i> a) Liturgie im Frühmittelalter .....	273
---	-----

<i>Martin Klöckener</i> b) Liturgische Quellen des Frühmittelalters .....	293
--	-----

7 <i>Jürgen Bärsch</i> Liturgie im Hoch- und Spätmittelalter .....	329
---	-----

8 <i>Andreas Heinz</i> Nichttrömische Liturgiefamilien des Westens. Mit einem Ausblick auf die Gegenwart .....	377
--	-----

INHALT

NEUZEIT

9	<i>Benedikt Kranemann</i>	
	Liturgien unter dem Einfluss der Reformation . . . . .	425
10	<i>Winfried Haunerland</i>	
	Das Konzil von Trient und die nachtridentinische Liturgiereform . . . . .	481
11	<i>Jürgen Bärsch</i>	
	Liturgie in der Zeit von Barock und katholischer Konfessionalisierung . . .	515
12	<i>Paul F. Bradshaw</i>	
	Anglikanische Liturgie vom 16. bis zum 18. Jahrhundert . . . . .	561
13	<i>Klaus Raschzok</i>	
	Lutherische Liturgie vom 17. bis zum 19. Jahrhundert . . . . .	575
14	<i>Michael Baumann</i>	
	Reformierter Gottesdienst in der Deutschschweiz vom 16. bis zum 19. Jahrhundert . . . . .	647

## ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS DER REIHEN UND ZEITSCHRIFTEN

Abkürzungen von Reihen und Zeitschriften richten sich nach Siegfried M. SCHWERTNER, IATG<sup>3</sup> - Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, Berlin<sup>3</sup> 2014.

Die Abkürzungen von Quellenangaben zu Schriften der Antiken und Alten Kirche folgen Geoffrey W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford<sup>25</sup> 2014, und *Thesaurus Linguae Latinae. Index librorum scriptorum inscriptionum ex quibus exempla afferuntur*, ed. altera, Leipzig 1990, für die Werke des Augustinus dem Augustinus-Lexikon, hg. von Cornelius MAYER [u.a.], Basel 1986ff.

AAS	Acta Apostolicae Sedis
ACC	Alcuin Club Collections
ACW	Ancient Christian Writers
ADBK	Arbeitshilfen. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz
AELKZ	Allgemeine evangelisch-lutherische Kirchenzeitung
AEM	Allgemeine Einführung in das römische Messbuch
AFMF	Arbeiten zur Frühmittelalterforschung
AGP	Arbeiten zur Geschichte des Pietismus
AGTL	Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums
AHVNRh	Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein
AKG	Arbeiten zur Kirchengeschichte
ALit	Analecta liturgica
ALw	Archiv für Liturgiewissenschaft
AMRhKG	Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte
AnGr	Analecta Gregoriana
APrTh	Arbeiten zur praktischen Theologie
AQDGMA	Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters
ArAmb	Archivio ambrosiano
ArbSKG	Arbeiten zur schlesischen Kirchengeschichte
ArVi	Archaeologia viva
ASS	Acta Sanctae Sedis
AThANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
AugL	Augustinus-Lexikon
AugSt	Augustinian Studies
AWR.L	Aus der Welt der Religion. Liturgische Reihe
BABKG	Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte
BBKL	Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon
BDHIR	Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

BEL.H	Bibliotheca ‚Ephemerides liturgicae‘. Sectio historica
BEL.S	Bibliotheca ‚Ephemerides liturgicae‘. Subsidia
BFChTh	Beiträge zur Förderung christlicher Theologie
BGAM	Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens
BGAM.S	Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens. Supplementband
BHer	Biblioteca Herder
BHTh	Beiträge zur historischen Theologie
BIDC	Bibliothèque de l’Institut de Droit Canonique de l’Université de Strasbourg
BiIHBR	Bibliothèque de l’Institut Historique Belge de Rome
BiLi	Bibel und Liturgie
BiToTe	Bible de tous les temps
BJVK	Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde
BKathF A.	Beiträge zur Katholizismusforschung. Reihe A: Quellentexte zur Geschichte des Katholizismus
BKathF B.	Beiträge zur Katholizismusforschung. Reihe B: Abhandlungen
BKV	Bibliothek der Kirchenväter
BLE	Bulletin de littérature ecclésiastique
BLit(B)	Biblioteca litúrgica. Barcelona
BR	Biblical research
BRHE	Bibliothèque de la Revue d’histoire ecclésiastique
BSal.E	Bibliotheca Salmanticensis. Estudios
BSLK	Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche
BSRel	Biblioteca di scienze religiose
BStMed	Biblioteca degli Studi medievali
BT	Bibliothèque de théologie
BT.H	Bibliothèque de théologie, Série 4: Histoire de la théologie
BThSt	Biblich-theologische Studien
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BWFKG	Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
BZThS	Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge
CBLa	Collectanea biblica latina
CB.NT	Coniectanea biblica. New Testament series
CBQ	Catholic biblical quarterly
CCath	Corpus Catholicorum
CChr.CM	Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis
CChr.SA	Corpus Christianorum. Series apocryphorum
CChr.SL	Corpus Christianorum. Series Latina
CConf	Corpus confessionum
CD	Coena Domini
CEAug	Collection des études augustinienes
CEFR	Collection de l’École Française de Rome
CHW	Christenhilfe für die Welt



ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

ChW	Christliche Welt
CLSt	Canon law studies
COD(D)	Conciliorum oecumenicorum decreta [dt. Ausg.]
CollTheol	Collana theologica
ColTh	Colloquia theologica
Conc(GB)	Concilium. London
CR	Corpus reformatorum
CSac	Colonia sacra
CSCO	Corpus scriptorum christianorum Orientalium
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum
CSMLT	Cambridge studies in medieval life and thought
CStS	Collected Studies Series
CT	Concilium Tridentinum
CTh	Cahiers théologiques
CThM	Calwer theologische Monographien
CThM.PT	Calwer Theologische Monographien C, Praktische Theologie und Missionswissenschaft
CThM.St	Calwer Theologische Monographien B, Systematische Theologie und Kirchengeschichte
CVS.Ma	Codices e Vaticanis selecti. Series major
CVS.Mi	Codices e Vaticanis selecti. Series minor
DACL	Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie
DEL	Dokumente zur Erneuerung der Liturgie
DH	Heinrich Denzinger – Peter Hünermann, Enchiridion Symbolorum
DtBis	Die deutschen Bischöfe
DThC	Dictionnaire de théologie catholique
DtPfrBl	Deutsches Pfarrerberblatt
EcOra	Ecclesia Orans. Freiburg/Br.
EDIL	Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae
EHD	Études d'histoire des dogmes et d'ancienne littérature ecclésiastique
EHK	Eine heilige Kirche
EHR	English Historical Review
EHS.	Europäische Hochschulschriften
EHS.T	Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie
EKGB	Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns
EKK	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
EKO	Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts
EL	Ephemerides liturgicae
EL.A	Ephemerides liturgicae. Analecta historico-ascetica
EO	Ecclesia orans. Rom
EspCrist.T	España Cristiana. Textos
ESt	Eichstätter Studien
EST	L'église en son temps
ESW	Ecumenical Studies in Worship
EtGr	Études grégoriennes

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

EThS	Erfurter theologische Schriften
EThSt	Erfurter theologische Studien
EvDt	Das Evangelische Deutschland
EvTh	Evangelische Theologie
FC	Fontes Christiani
FDA	Freiburger Diözesan-Archiv
FKTh	Forum katholische Theologie
FMSst	Frühmittelalterliche Studien
FOP	Faith and order paper(s)
FQKGO	Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands
FRKG	Forschungen zur Rechts- und Kulturgeschichte
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
FSÖTH	Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie
FThSt	Freiburger theologische Studien
FV.FP	Frühes Christentum: Forschungen und Perspektiven
FVK	Forschungen zur Volkskunde
GCh	Geschichte des Christentums
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
GdK	Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft
GLS	Grove liturgical study
GNT	Grundrisse zum Neuen Testament
GTA	Göttinger theologische Arbeiten
GThS	Grundriß des Theologiestudiums
HBS	Henry Bradshaw Society
HBS	Herders Biblische Studien
HDG	Harper's Bible dictionary
HerKorr	Herder-Korrespondenz
HJ	Historisches Jahrbuch
HKG	Handbuch der Kirchengeschichte für Studierende, hg. von Gustav Krüger
HKG(J)	Handbuch der Kirchengeschichte, hg. von Hubert Jedin
HKi	Hochkirche. Charlottenburg
HID	Heiliger Dienst
HLLA	Handbuch der lateinischen Literatur der Antike
HLS	Historisches Lexikon der Schweiz
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
HSRCA	The Historical series of the reformed church in America
HThK.NT	Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament
HWP	Historisches Wörterbuch der Philosophie
IKaZ	Internationale katholische Zeitschrift Communio
IKZ	Internationale kirchliche Zeitschrift
ILQ	Instrumenta Liturgica Quarreriensia
IP	Instrumenta patristica
IThS	Innsbrucker theologische Studien
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
JAC.E	Jahrbuch für Antike und Christentum – Ergänzungsband

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

JBrKG	Jahrbuch für Brandenburgische Kirchengeschichte
JCPS	Jewish and Christian perspectives series
JEH	Journal of ecclesiastical history
JFLF	Jahrbuch für fränkische Landesforschung
JLH	Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie
JLO	Jaarboek voor liturgie-onderzoek
JLS	Joint Liturgical Studies
JLw	Jahrbuch für Liturgiewissenschaft
JRGS	Joseph Ratzinger, Gesammelte Schriften
JRS	Journal of Roman Studies
JSKG	Jahrbuch für schlesische Kirchengeschichte
JSNT	Journal for the study of the New Testament
JThS	Journal of Theological Studies
JVABG.S	Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte – Sonderreihe
JVK	Jahrbuch für Volkskunde
KGQS	Kirchengeschichtliche Quellen und Studien
KIG	Die Kirche in ihrer Geschichte
KJ	Kirchliches Jahrbuch für die evangelischen Landeskirchen Deutschlands
KKTS	Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien
KIT	Kleine Texte für (theologische und philologische) Vorlesungen und Übungen
KMJ	Kirchenmusikalisches Jahrbuch
KonGe.U	Konziliengeschichte. Reihe B: Untersuchungen
KTA	Kröners Taschenausgabe
KZF	Kirchliche Zeitfragen
LACL	Lexikon der antiken christlichen Literatur
Leit.	Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes
LF	Liturgiegeschichtliche Forschungen
LiCo	Liturgia condenda
LiLe	Liturgisches Leben
LiSt	Liturgical Studies
LitWo	Liturgisch woordenboek
LiZs	Liturgische Zeitschrift
LJ	Liturgisches Jahrbuch
LKGG	Die Lutherische Kirche – Geschichte und Gestalten
LM	Lutherische Monatshefte
LMA	Lexikon des Mittelalters
LO	Lex orandi
LQ	Liturgiegeschichtliche Quellen
LQF	Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
LuM	Liturgie und Mönchtum
MD	La Maison-Dieu
MGD	Musik und Gottesdienst
MGH.S	Monumenta Germaniae historica. Studien und Texte
MGH.SRM	Monumenta Germaniae historica. Scriptores rerum Merovingicarum

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

MGH.SS	Monumenta Germaniae historica. Scriptores
MGKK	Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst
MGMA	Monographien zur Geschichte des Mittelalters
MHS.L	Monumenta Hispaniae sacra. Serie liturgica
MKHS	Münchener kirchenhistorische Studien
MLCT	Monumenta liturgica Concilii Tridentini
MMAS	Münstersche Mittelalterschriften
MMS	Monumenta musicae sacrae
MMSJ	Monumenta Missionum Societatis Iesu
MÖSA	Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs
MPTh	Monatsschrift für Pastoraltheologie
MSB	Thomas Müntzer, Schriften und Briefe
MSHTh	Münchener Studien zur historischen Theologie
MThA	Münsteraner Theologische Abhandlungen
MThS.H	Münchener theologische Studien – Historische Abhandlungen
MThS.S	Münchener theologische Studien – Systematische Abteilung
MThZ	Münchener theologische Zeitschrift
MTUDL	Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters
MVLA	Monumenta veteris liturgiae Ambrosianae
NELKB	Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern
NHThG	Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe
Not.	Notitiae
NT	Novum Testamentum
NTA	Neutestamentliche Abhandlungen
NTG	Neue theologische Grundrisse
NTOA	Novum testamentum et orbis antiquus
NT.S	Novum Testamentum. Supplements
NZM	Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft
NZM.S	Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft – Supplements
NZSTh	Neue Zeitschrift für systematische Theologie
OCA	Orientalia Christiana Analecta
OECT	Oxford Early Christian Texts
OrChr	Oriens Christianus
OrSyr	L'Orient syrien
ÖTBK	Ökumenischer Taschenbuchkommentar
OTM	Oxford theological monographs
OUH	Oberurseler Hefte
Pat.	Patrologia. Beiträge zum Studium der Kirchenväter
PBIDA	Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Köln, Osnabrück
PiLi	Pietas liturgica
PiLi.S	Pietas liturgica. Studia
PL	Patrologia Latina
PLR-GD	Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst“

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

PO	Patrologia Orientalis
PPSt	Pius-Parsch-Studien
PrKZ	Preußische Kirchenzeitung
PTh	Pastoraltheologie. Göttingen
PTHe	Praktische Theologie heute
PThGG	Praktische Theologie interdisziplinär
PTS	Patristische Texte und Studien
QAGAF	Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und der Diözese Fulda
QAMRhKG	Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte
QD	Quaestiones disputatae
QFGBW	Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg
QFRG	Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte
QFWKG	Quellen und Forschungen zur württembergischen Kirchengeschichte
QMRKG	Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte
QuLi	Questions liturgiques
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RB	Revue biblique
RBen	Revue bénédictine de critique, d'histoire et de littérature religieuses
RDC	Revue de droit canonique
RDK	Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte
REAug	Revue des études augustinienes
REB	Revista eclesiástica brasileira
RED.F	Rerum ecclesiasticarum documenta. Series maior, Fontes
RED.S	Rerum ecclesiasticarum documenta. Series minor, Subsidia studiorum
RevSR	Revue des sciences religieuses
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
RGSL	Rassegna gregoriana per gli studi liturgici e per canto sacro
RH	Revue historique. Paris
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique
RHPhR	Revue d'histoire et de philosophie religieuses
RivLi	Rivista liturgica
RNT	Regensburger Neues Testament
RoJKG	Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte
RotMS	Rottenburger Monatsschrift (für praktische Theologie)
RPGS	Religion, Politik, Gesellschaft in der Schweiz
RQ	Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte
RSPHTh	Revue des sciences philosophiques et théologiques
RSSR.H	Recherches et synthèses de sciences religieuses. Section d'histoire
RST	Reformationsgeschichtliche Studien und Texte
RST.S	Reformationsgeschichtliche Studien und Texte. Supplementband
RSTh	Regensburger Studien zur Theologie
RTHP	Recueil de travaux d'histoire et de philologie
RTL	Revue théologique de Louvain

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

RVV	Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten
SAC	Studi di antichità cristiana. Roma
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SC	Sacrosanctum Concilium
SCA	Studies in Christian antiquity
SCH(L)	Studies in Church History (London)
SchlAr	Schleiermacher-Archiv
SchlSchr	Schlern-Schriften
SChr	Sources chrétiennes
SCJ	Sixteenth century journal
SDGSTh	Studien zur Dogmengeschichte und Systematischen Theologie
SE	Sacris erudiri
SEAug	Studie Ephemerides ‚Augustinianum‘
SeL	Storia e letteratura
SF	Studia Friburgensia
SFGG	Spanische Forschungen der Görresgesellschaft
SFHE	Series Facultatis Historiae Ecclesiasticae
SFS	Spicilegii Friburgensis Subsidia
SG	Sammlung Göschen
SGV	Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte
SHAW.PH	Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse
SHCT	Studies in the history of Christian traditions
SIJD	Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum
SJ	Studia Judaica
SKGNS	Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens
SKKG	Studien zur Kölner Kirchengeschichte
SKV	Schriften der Kirchenväter
SMGB	Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige
SMHR	Spätmittelalter, Humanismus, Reformation
SMRT	Studies in Medieval and Reformation Thought
SÖAW.PH	Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse
SPAG	Studien der Patristischen Arbeitsgemeinschaft
SPIB	Scripta Pontificii Instituti Biblici
SpicFri	Spicilegium Friburgense
SPLi	Studia patristica et liturgica
SPPI	Schriften des Pius-Parsch-Instituts
SRiC.H	Sacra Rituum Congregatio. Sectio historica
SSAM	Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo / Settimane di studio della Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo
SSGVK	Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde
SSL	Spicilegium sacrum Lovaniense

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

STAC	Studien und Texte zu Antike und Christentum
StAns	Studia Anselmiana
StANT	Studien zum Alten und Neuen Testament
STAR	Studies in theology and religion
SThU	Schweizerische Theologische Umschau
StLi	Studia Liturgica
StLit	Studi di liturgia
STMO	Série des textes monastiques d'Occident
STMP	Studia theologiae moralis et pastoralis
StPaLi	Studien zur Pastoralliturgie
StPatr	Studia Patristica
StPB	Studia post biblica
StPM	Stromata patristica et mediaevalia
STPS	Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge
StSil	Studia Silensia
StT	Studi e testi
StUNT	Studien zur Umwelt des Neuen Testaments
StZ	Stimmen der Zeit
SVigChr	Supplements to Vigiliae Christianae
SVRG	Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte
SVSHKG	Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte
SWK	Stimmen der Weltkirche
SZRKG	Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte
TAB	Texte und Arbeiten
TANZ	Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter
TaS	Texts and Studies. Contributions to Biblical and Patristic Literature
TBT	Theologische Bibliothek Töpelmann
TC	Traditio Christiana
TDW	Theologie der Dritten Welt
TEL	Textes et études liturgiques
Theoph.	Theophaneia
ThGl	Theologie und Glaube
ThH	Théologie historique
ThIDia	Theologie im Dialog
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
ThPh	Theologie und Philosophie
ThPQ	Theologisch-praktische Quartalsschrift
ThQ	Theologische Quartalsschrift
ThR	Theologische Rundschau
ThRv	Theologische Revue
ThTh	Themen der Theologie
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TPL	Textus patristici et liturgici
TRE	Theologische Realenzyklopädie
TSAJ	Texte und Studien zum antiken Judentum

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

TSMÂO	Typologie des sources du moyen âge occidental
TThSt	Trierer theologische Studien
TThZ	Trierer Theologische Zeitschrift
TTS	Tübinger theologische Studien
TU	Texte und Untersuchungen
UCPH	University of California publications in history
UnCo	Unio und Confessio
UPT	Untersuchungen zur praktischen Theologie
UTB.W	Uni-Taschenbücher für Wissenschaft
VApS	Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls
VBAT	Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier
VEGL	Veröffentlichungen der Evangelischen Gesellschaft für Liturgieforschung
VHVNRh	Veröffentlichungen des Historischen Vereins für den Niederrhein
VKCLK	Veröffentlichungen der Kommission zur Herausgabe des Corpus der Lateinischen Kirchenväter
VMPIG	Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte
VSABN	Veröffentlichungen des Stadtarchivs Bonn
VVKK	Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte
WA	Martin Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe [Weimarer Ausgabe]
WAAFLNW	Wissenschaftliche Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen
WdC	Wörterbuch des Christentums
WdF	Wege der Forschung
WDGB	Würzburger Diözesangeschichtsblätter
WiWei	Wissenschaft und Weisheit
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WPKG	Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft
WSA	Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung
WSt	Wiener Studien
WuB	Welt und Umwelt der Bibel
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
WWKL	Wetzer und Welte's Kirchenlexikon
ZAC	Zeitschrift für antikes Christentum
ZBK	Zürcher Bibelkommentare
ZBRG	Zürcher Beiträge zur Reformationgeschichte
ZGDP	Zeitschrift für Gottesdienst und Predigt
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie
ZMR	Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
ZSKG	Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte
ZSRG.K	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche
Zwing.	Zwingliana



Jürgen Bärsch – Benedikt Kranemann

## HISTORIOGRAPHIE DER LITURGIE – DARSTELLUNGEN, MODELLE, ZIELSETZUNGEN

### Einleitung

#### 1. Liturgie als wesentliches Element der Christentumsgeschichte

Der Gottesdienst gehört zu den markantesten Ausdrucksformen des Christentums, denn hier findet der christliche Glaube seine rituell erfahrbare Gestalt. Allerdings werden im gottesdienstlichen Geschehen nicht nur bestimmte Riten vollzogen, in ihm ereignet sich stets neu die Begegnung zwischen Gott und Menschen. Und dies geschieht in einer alle menschlichen Sinne umfassenden Weise. In Wort und Symbol, in Lesung und Gebet, in Gesang und Musik, in Gesten und Gebärden vermittelt sich die Erfahrung, dass Gott an den Menschen handelt, wie umgekehrt die Menschen in sinnhaften Zeichen sich Gott zuwenden. Weil dieses Begegnungsgeschehen an die menschlichen Ausdrucksformen gebunden ist, diese Formen aber von vielen zeitbestimmten Faktoren abhängig sind und sich entsprechend wandeln, weist auch die christliche Liturgie keine alle Zeiten überdauernde, gleichbleibende Gestalt auf. Sie entwickelt und verändert sich; sie öffnet sich für zeittypische religiöse und kulturelle Einflüsse; sie reformiert sich auf der Suche nach den Ursprüngen. Wie alles menschliche Leben im Wandel begriffen ist, so auch das gottesdienstliche Leben. Die historische Dimension bleibt der Liturgie dauerhaft eingeschrieben.

Es zählt deshalb zu den zentralen Aufgaben der Liturgiewissenschaft, die gottesdienstlichen Traditionen von ihren jüdischen Wurzeln und generell ihren Anfängen in der Antike bis zur Gegenwart zu erforschen und zu verstehen. Dabei sind nicht allein die in den liturgischen Büchern fixierten Texte und Ordnungen zu berücksichtigen, vielmehr müssen alle Facetten des gottesdienstlichen Feierns einbezogen werden: die

zahlreichen rituellen Handlungen, die musikalischen Formen, der Kirchenraum mit seiner Ausstattung. Aber auch die Bedingungen des kirchlichen Lebens und die kulturellen und religiösen Voraussetzungen und Prägungen der Menschen in ihrer Zeit haben tiefe Spuren in der Feier der Liturgie hinterlassen. Schließlich nahmen politische sowie sozial- und mentalitätsgeschichtliche Entwicklungen wesentlich Einfluss auf die konkrete Wirklichkeit des Gottesdienstes.

Die hier vorliegende Liturgiegeschichte versucht diesen vielschichtigen und komplexen Prozessen Rechnung zu tragen. Sie geht davon aus, dass die Geschichte der Liturgie einen maßgeblichen Teil der Christentumsgeschichte bildet. Wie das Christentum eine bedeutende Prägekraft für Gesellschaften und Kulturen hatte, so hat auch der christliche Gottesdienst in dieser Geschichte stets fruchtbar gewirkt. Ohne ein Wissen um die Liturgiegeschichte sind die von ihr inspirierten Entwicklungen in Architektur, Malerei, Goldschmiede- und Textilkunst, in Musik, Literatur und Theater kaum angemessen einzuschätzen und zu verstehen. Insofern ist die Kenntnis der Liturgie des abendländischen Christentums für viele Wissenschaftsdisziplinen, auch über die Theologie hinaus, aufschlussreich. Dem will das vorliegende Handbuch entgegenkommen und einen fundierten, dem heutigen Forschungsstand entsprechenden Überblick über 2000 Jahre Liturgie- und damit zugleich Kulturgeschichte des Christentums geben.

## 2. Liturgiegeschichte im Wandel

Zur Mitte des vergangenen Jahrhunderts hat Theodor Klauser (1894–1984) seine »Kleine Abendländische Liturgiegeschichte« vorgelegt, die mehreren Generationen ein eingängiges Bild von der historischen Entwicklung des christlichen Gottesdienstes des Westens, speziell der katholischen Liturgie vermittelte. Klauser gelang es, in einer sehr ansprechenden Weise Jahrhunderte der Genese der Liturgie auf dem Forschungsstand seiner Zeit darzustellen. Er referierte eingangs den »verwickelten« Zustand der römischen Liturgie, sprach von vielfältigen Kräften, die auf den Gang der Geschichte Einfluss genommen haben, verwies auf Personen, Institutionen, Frömmigkeitshaltungen. All dies mündete in die Frage: »Wer kann das Endergebnis dieses langen Gestaltungsprozesses in seinen vielverschlungenen Linien noch überschauen, deuten, verstehen?« (Klauser 1965, 8) In einem als genial zu bezeichnenden Wurf hat Klauser diesen Entwicklungsprozess der Liturgie in vier Perioden untergliedert: »Die Periode der schöpferischen Anfänge: Von der Himmelfahrt Jesu bis zu Gregor dem Großen« (Klauser 1965, 8); »Die Periode der fränkisch-deutschen Führung: Von Gregor dem Großen bis Gregor VII.« (Klauser 1965, 49); »Die Periode der Auflösung, der Wucherungen, Um- und Mißdeutungen: Von Gregor VII. bis zum Konzil von Trient« (Klauser 1965, 95); »Die Periode der ehernen Einheitsliturgie und der Rubrizistik: Vom Konzil von Trient bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil« (Klauser 1965, 117). Als Nachwort führte Klauser in zentrale Aspekte der Liturgiekonstitution des gerade genannten Konzils

(1962–1965) ein und druckte wichtige Artikel der Konstitution ab (153–160). Damit ließ er erkennen, dass ihn neben dem rein historischen Interesse auch die Arbeit für die Erneuerung der Liturgie im 20. Jahrhundert umtrieb. Dieses praktische Interesse gilt für alle Darstellungen der Liturgiegeschichte der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, gleich aus welcher Theologie sie stammen.

Ein halbes Jahrhundert später stellen sich manche Fragen anders. Konzil und nachkonziliare Reform sind abgeschlossen und gelten selbst als Teil der Geschichte. Ganze Zeiträume der Liturgiegeschichte werden heute anders eingeschätzt als zur Mitte des 20. Jahrhunderts. Das gilt insbesondere für das Mittelalter, die Frühe Neuzeit und die Aufklärung (Angenendt <sup>2</sup>2001). Für andere Zeiten ist durch eine neue Kenntnis und Einschätzung der Quellen ein wesentlich detaillierteres Bild von Theologie, Gestalt und Praxis des Gottesdienstes entstanden, wie man beispielsweise für die Zeit der Alten Kirche feststellen muss (Bradshaw <sup>2</sup>2002; Bradshaw – Johnson 2011; Buchinger 2011). Die Periodisierung, die Klausner vorgenommen hat, mehr noch die Kennzeichnung der einzelnen Zeiten wird man heute differenzierter betrachten oder zum Teil auch verwerfen müssen.

Die Liturgiegeschichtsforschung ist in den letzten Jahrzehnten in Bewegung geraten. Doch Gesamtdarstellungen, die den Wissensstand zusammenfassen, sind leider rar. Insbesondere fällt auf, dass zwar viele historisch interessierte Einzelstudien aus der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft in den vergangenen Jahrzehnten erschienen sind, aber vergleichsweise wenige Überblickswerke in deutscher Sprache (vgl. aber Bärsch <sup>2</sup>2017). Deshalb entstand die Idee zu dieser umfangreichen Geschichte des Gottesdienstes des Westens.

Die Zeiträume, für die im Folgenden die Liturgiegeschichte beschrieben wird, sind Antike, Mittelalter, Neuzeit und Moderne/Gegenwart. Auf eine Charakterisierung der »Epochen« durch jeweils prägnante Überschriften wird verzichtet, weil sich innerhalb dieser Zeiträume vielfältige Entwicklungen abgespielt haben, die nicht einfach auf einen Nenner zu bringen sind. So übersieht der Verweis auf »die« Alte Kirche leicht die fast verwirrende Vielfalt von Form und Theologie des Gottesdienstes dieser Jahrhunderte, die zumal in Zeiten von Reformen des Gottesdienstes gerne als Idealzeit der Liturgiegeschichte schlechthin verzeichnet worden sind. Die Liturgie des Mittelalters und ihre Bedingungen, Gestaltungen und Deutungen in Früh-, Hoch- und Spätmittelalter werden heute anders beurteilt als vor einem halben Jahrhundert. Die Vorstellung eines auch liturgisch »dunklen« Mittelalters ist überwunden. Probleme bisheriger Liturgiegeschichtsschreibung werden überdies im Vergleich von Spätmittelalter und Früher Neuzeit sichtbar; die neuere Forschung hat erkannt, wie sehr diese Zeiträume aufeinander bezogen sind. Die Frühe Neuzeit lässt sich nicht verstehen ohne die Kenntnis dessen, was bereits im Spätmittelalter an Reformideen angelegt und wie sehr manche handelnde Persönlichkeit des 16. Jahrhunderts gerade durch Entwicklungen des 14./15. Jahrhunderts beeinflusst und geprägt war. Unter dem Epochenbegriff »Neuzeit« sind zudem sehr unterschiedliche Strömungen wahrzunehmen, eine zu grobe Epochenbeschreibung verbietet sich. Ohnehin kann die Einteilung nach Zeiträumen

nicht mehr als eine erste orientierende Hilfestellung bieten, denn viele Entwicklungen verlaufen quer zu solchen systematisierenden historiographischen Einteilungen. Und etwa das 19. Jahrhundert, das bei Klauser und vielen anderen ein Schattendasein fristet, wird in seiner Vielfalt und Gegensätzlichkeit, wenn es um Liturgie geht, gerade erst entdeckt. Schließlich sieht die Liturgiegeschichtsschreibung die Liturgische Bewegung des 19./20. Jahrhunderts und die unmittelbare Vorzeit des Zweiten Vatikanischen Konzils in ihrer Spannung von Modernität und Antimodernität anders als bisher.

### 3. Darstellungen der Liturgiegeschichte

Aus der Fülle der Werke, die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts entstanden sind, sollen im Folgenden diejenigen dargestellt werden, die heute hinsichtlich Ansatz und Zielsetzung relevant sind (vgl. auch Kranemann 2017). Die eingangs erwähnte »Kleine Abendländische Liturgiegeschichte« von Theodor Klauser ist aus Feldunterrichtsbriefen hervorgegangen, die zunächst für Theologiestudenten im Krieg, dann für Kriegsgefangene gedruckt worden waren. Das Buch nimmt, wie beschrieben, eine Unterteilung in vier Epochen vor. Es betrachtet die Liturgiegeschichte mit normativen Kriterien und geht davon aus, dass mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ein neuer Abschnitt der Liturgiegeschichte eingesetzt hat (Klauser 1965, 8). Alle Epochen der Geschichte bemisst Klauser nach dem »aus der Geschichte gewonnenen Idealbild abendländischer Liturgie« (Klauser 1965, 8). Allein schon die Kapitelüberschriften verdeutlichen, dass dieses Idealbild der Zeit schöpferischer Anfänge verpflichtet ist. Klausers Liturgiegeschichte besticht durch Prägnanz und Kürze, ist aber durch die jüngere Forschung in vielem überholt. Sie ist deutlich auf den römischen Ritus konzentriert und streift beispielsweise die Reformationsliturgien nur.

Eine geistesgeschichtlich interessierte, epochenbezogene Liturgiegeschichte hat Anton Ludwig Mayer (1891–1982) verfasst. Der Ansatz ist singular geblieben, das Quellenmaterial weiterhin interessant (Mayer 1971). Allerdings sind die Geschichtsbilder, die Mayer etwa für Mittelalter und Aufklärung zugrunde gelegt hat, höchst problematisch (Angenendt 2001).

Eine der wenigen Gesamtdarstellungen aus der Perspektive evangelischer Theologie stammt von William Nagel (1905–1995). 1970 erschienen, hat diese Arbeit des in Greifswald arbeitenden Praktischen Theologen zu wenig Resonanz erfahren. Sie zeichnet sich dadurch aus, dass sie in aller Kürze neben den Reformationsliturgien einschließlich des anglikanischen Gottesdienstes die römische Liturgie, aber auch die anderen lateinischen Ritenfamilien des Westens und den »griechisch-katholische[n] (orthodoxe[n]) Gottesdienst« (Nagel 1970, 60–72) in den Blick nimmt. Entsprechend ist sie als »wahrhaft ökumenisch orientierte Gottesdienstgeschichte« (Bieritz 2011, 812) bezeichnet worden. In seiner Einleitung (Nagel 1970, 6f.) zeigt Nagel die praktische Relevanz der Beschäftigung mit Liturgiegeschichte für das Leben der Kirche auf.

Burkhard Neunheuser (1903–2003) bietet in seiner »Storia della liturgia« einen knappen Durchgang durch alle Epochen »römischer« Liturgiegeschichte. Es handelt sich jeweils um Skizzen und kurzgefasste Informationen zu den unterschiedlichen Gottesdiensten im jeweiligen kulturellen Kontext (Neunheuser<sup>3</sup>1999).

Der niederländische Liturgiewissenschaftler Herman A. Wegman (1930–1996) hat zwei Werke zur Liturgiegeschichte vorgelegt, die auf Liturgien verschiedener christlicher Kirchen eingehen. Die »Geschichte der Liturgie im Westen und Osten« stellt an den Anfang die Untersuchung der »Schöpferischen Anfänge: Urkirche und Zeitalter der Märtyrer« (Wegman 1979, 15), behandelt dann den »Gottesdienst der Reichskirche« (Wegman 1979, 47) und »Die römisch-fränkisch-germanische Liturgie im Westen« (Wegman 1979, 116), bevor sie die Geschichte »Auf dem Weg zu einer einheitlichen römischen Liturgie« (Wegman 1979, 161) beschreibt. Ein Kapitel widmet sich der byzantinischen Liturgie (Wegman 1979, 186), ein anderes den Reformationsliturgien (unter der Überschrift »Gewinn und Verlust« [Wegman 1979, 235]). Schließlich kommt die Entwicklung der katholischen Liturgie seit dem 19. Jahrhundert in den Blick. Wegman geht von »konstante[n] Entwicklungslinien« und »Gesetzmäßigkeiten« in der Liturgiegeschichte aus, die in der heutigen Liturgiegeschichtsforschung überholt sind. Das gilt auch für seine Differenzierung zwischen »Kern- und Nebenriten, zwischen »Strukturelementen und Verzierung« (Wegman 1979, 14; Kursivierung im Text), die zum Teil die Diskussion um die Mitte des 20. Jahrhunderts widerspiegelt und in problematischer Weise auf die Geschichte rückprojiziert wird. Die Übersetzung des Werkes ins Deutsche ist leider unzureichend; an vielen Stellen werden veraltete Quellenverweise geboten; es fehlt wichtige Literatur. Das zweite Werk mit dem Titel »Liturgie in der Geschichte des Christentums« baut auf dem ersten auf, setzt aber doch anders an, wenn zunächst »Wesentliche Elemente des christlichen Gottesdienstes«, nämlich Zeit, Raum und Mensch behandelt werden (Wegman 1994, 18). Die Epocheneinteilung liegt der ersten Publikation nahe. Hier wie dort kommt die Liturgie seit dem Beginn der Neuzeit zu kurz, weil Wegman von folgender Annahme ausgeht: »In der Liturgie der Kirchen ist vom 17. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts wenig verändert. [...] Tiefgehende Veränderungen im Gottesdienst finden erst im Verlauf des 20. Jahrhunderts statt.« (Wegman 1974, 16). Das entspricht nicht mehr heutigem Forschungsstand.

Mehr ins Detail geht Enrico Cattaneo (1912–1986), der die Geschichte der Bücher und Ordnungen nachzeichnet, die für die Liturgie entscheidenden Kirchenversammlungen wie Persönlichkeiten berücksichtigt. Er konzentriert sich aber allein auf den Westen und nimmt dabei die Reformation nur ganz am Rande wahr (Cattaneo 1984). Ähnlich angelegt ist die Liturgiegeschichte von Xabier Basurko, die u.a. Kapitel zur Liturgischen Bewegung in Italien – so auch bei Cattaneo – und Spanien enthält (Basurko 2006).

Die kurzgefasste Liturgiegeschichte von Marcel Metzger bietet eigentlich allein eine Geschichte der Frühen und Alten Kirche. Das Mittelalter und die Neuzeit werden lediglich in einem Drittel des Buches abgehandelt. Dabei ist die Darstellung der

Geschichte der Neuzeit und Moderne durch neuere Forschungen überholt, auch für die Frühzeit werden manche Quellen heute anders eingeschätzt. Zudem bleibt die deutsche Übersetzung des französischen Originals oft unbefriedigend (Metzger 1998).

Ein bedeutendes Handbuch liegt mit der »Oxford History of Christian Worship« vor. Es ist ökumenisch umfassend, berücksichtigt die westlichen wie die orthodoxen und orientalischen Liturgien, bezieht die liturgische Praxis in verschiedenen Kulturen und Kontinenten ein, geht Fragen der Inkulturation, der Rolle von Frauen im Gottesdienst, von Kunst, Gerät und Gewand in der Liturgie nach. Bei der Vielfalt der Aspekte, die hier zu berücksichtigen sind, können verständlicherweise nur Überblicke gegeben werden, die aber trotz mancher Lücken, auch bei der Literatur, sehr instruktiv sind. Nicht allen Beiträgen gelingt gleichermaßen die kulturgeschichtliche Kontextualisierung (Oxford History 2006).

Jürgen Bärsch (<sup>2</sup>2017) bietet ein in vielem neues Bild der Liturgiegeschichte, indem er u. a. die Kultur- und Gesellschaftsgeschichte durchgängig als prägenden Kontext des Gottesdienstes wahrnimmt. Für die »Anfänge des christlichen Gottesdienstes« bezieht Bärsch programmatisch die »jüdischen Wurzeln« ein. Er stellt den »Gottesdienst im konstantinischen Zeitalter und in der Spätantike« vor und geht, nachdem »Entstehung und [...] Geist der ostkirchlichen Liturgietraditionen« erläutert worden sind, auf den »Gottesdienst in der mittelalterlichen Gesellschaft und Kirche« ein. Ein eigenes Kapitel beschreibt die »reformatorische Neugestaltung des Gottesdienstes«. Deutlich anders als in älteren Werken verläuft die Darstellung der neuzeitlichen Liturgiegeschichte, für die Bärsch zunächst den »Gottesdienst im Zeichen tridentinischer Reform und römischer Einheitlichkeit« thematisiert, dem die Geschichte des Gottesdienstes der Reformationskirchen vom 16. bis zum 20. Jahrhundert folgen lässt, um dann Barockzeitalter sowie »Aufklärung und restaurative Gegenströmungen« zu Wort kommen zu lassen. Damit verändert sich das Bild neuzeitlicher Liturgiegeschichte markant, denn es wird klar, dass sie keine *Quantité négligeable* ist. Ausführlich werden der Anweg zum Zweiten Vatikanischen Konzil und die nachkonziliare Liturgiereform beschrieben, die damit ebenfalls Teil der Historie wird.

Drei weitere Bücher sind zu nennen, die neue Ansätze einbringen. Frank Senn rückt vom Ansatz her die Perspektive der Gläubigen und Partizipanten des Gottesdienstes in den Blick (Senn 2006). Martin Stringer arbeitet die Liturgiegeschichte aus soziologischer Perspektive auf und betrachtet dabei Gottesdienst vorrangig als soziale und öffentliche Praxis (Stringer 2005). Beide Autoren erweitern die Perspektive der Liturgiewissenschaft erheblich, wobei Stringer seinen Ansatz wesentlich konsequenter durchführt, wenngleich Details zu diskutieren wären. Aus dem Rahmen fällt auch die »Illustrated history« des Gottesdienstes von Keith F. Pecklers, die anhand von Bildzeugnissen liturgischer Szenen, Aufnahmen von Kirchenräumen, Landkarten etc. eine andere Quellensorte, als sie sonst gängig ist, in den Vordergrund rückt. Nicht jede Interpretation in diesem Buch überzeugt. Vor allem bleibt zu erörtern, wie man Bildzeugnisse von Liturgien, die eine sehr suggestive Wirkung hervorrufen, angemessen interpretiert (Pecklers 2012). Wie auch bei schriftlichen Dokumenten ist den Abbil-

dungen zunächst einmal quellenkritisch zu begegnen. Hier liegen noch zu bearbeitende methodologische Probleme für eine »Liturgiegeschichte in Bildern«.

Einzelne Studien widmen sich ausgewählten Epochen, nur einige können hier genannt werden. Alfons Fürst gibt einen Überblick zur Liturgie der Alten Kirche (Fürst 2008), einer Zeit, der sich auch ein Sammelband zuwendet, der Liturgie mit dem Interesse an Ritualen betrachtet (Liturgie 2011). Cyrille Vogel (1919–1982) wendet sich den Quellen mittelalterlicher Liturgie zu (Vogel <sup>2</sup>1986 u.ö.; französische Ausgabe: Vogel 1966). John Harper geht der Liturgie von Mittelalter und Neuzeit bis zur Aufklärung nach, und dies vor allem mit Blick auf die nachtridentinische Liturgie. Ihn interessieren vor allem die katholische Liturgie und die Liturgie der Church of England (Harper 2001). George Guiver greift in seinem Buch Momente von Wandel und Erneuerung auf (Guiver 2009). Martin Klöckener und Benedikt Kranemann haben Aufsätze verschiedener Autorinnen und Autoren zu Liturgiereformen quer durch die Geschichte und verschiedene Konfessionen zusammengestellt und daraus Charakteristika von Reformen des Gottesdienstes im Laufe der Geschichte erarbeitet (Liturgiereformen 2002). Lorenzo Artuso legt den Akzent auf das Verhältnis von Liturgie und Spiritualität in der Geschichte, ein wenig beachtetes Thema (Artuso 2002). Mit Blick auf Theologie und Mentalitätsgeschichte untersuchen die Aufsätze eines Sammelbandes, den Hélène Bricout und Martin Klöckener herausgegeben haben, die Liturgie des Frühmittelalters (Liturgie 2016). Die Beiträge eines Sammelbandes von Charles Caspers und Louis van Tongeren verwenden den vor allem hoch- und spätmittelalterlichen Buchtyp der *Libri ordinarii* als Quelle für kulturgeschichtliche Fragestellungen (Unitas 2015).

Überblickartige Darstellungen zur Geschichte einzelner Liturgien bieten die Handbücher zur Liturgiewissenschaft, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts insbesondere die Liturgiegeschichte der katholischen Kirche zumeist mit Fragestellungen der Liturgiereform verbunden haben. Neben dem Handbuch »Gottesdienst der Kirche« (1983ff.) sind »Anamnesis« (1974–2002), »L'Église en prière« (1983f.) und das – auch auf Italienisch erschienene – »Handbook for Liturgical Studies« (1997–2000) zu nennen. Daneben ist auf Einleitungen in die Liturgiewissenschaft hinzuweisen, in denen sich kompakte Darstellungen der Liturgiegeschichte finden (vgl. u.a. aus der Perspektive der katholischen Liturgiewissenschaft: Adam – Haunerland <sup>3</sup>2018; Gerhards – Kranemann <sup>3</sup>2013; Meßner <sup>2</sup>2009; aus der Perspektive der evangelischen Praktischen Theologie: Bieritz 2004; Meyer-Blanck 2011; Volp 1992; von Autoren verschiedener Theologien: Handbuch der Liturgik <sup>3</sup>2003; Kompendium Gottesdienst 2011; Study of Liturgy <sup>8</sup>2008).

Von den älteren Darstellungen der Liturgiegeschichte sind vor allem aufgrund ihres Quellenreichtums, aber auch des Gesamtbildes, das von der Geschichte des Gottesdienstes gezeichnet wird, folgende Werke heute noch von Bedeutung: Das »Handbuch der Liturgik« von Ludwig Eisenhofer (1871–1941) bietet insbesondere Hilfe, um die Liturgie vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, die Eisenhofer als Liturgie seiner Zeit auslegt, verstehen zu können (Eisenhofer 1932 u.ö.; daraus entstand Lechner <sup>6</sup>1953 u.ö.).

Für den evangelischen Gottesdienst muss das umfangreiche Handbuch »Leiturgia« (1954–1970) genannt werden, dessen Bände Geschichte und Lehre des Gottesdienstes (1, 1954), den Hauptgottesdienst (2, 1955), den Predigt- und den täglichen Gottesdienst (3, 1956), sowie die gottesdienstliche Musik (4, 1961) und die Taufe (5, 1970) behandeln. Aufgrund vieler Quellenverweise lohnt es, die Liturgik von Georg Rietschel (1842–1914) zu konsultieren, die von Paul Graff (1878–1955) neu bearbeitet und erweitert wurde (Rietschel 1955f.). Wegen der Fülle der Quellenverweise verdient auch das »Manuale di storia liturgica« von Mario Righetti (1882–1975) die Kenntnisnahme. Die vier Bände widmen sich dem liturgischen Jahr, der Messe sowie den Sakramenten und Sakramentalien (Righetti <sup>2/3</sup> 1959–1969).

Daneben sind Studien zu nennen, die sich einzelnen Liturgien und ihrer Geschichte widmen. Das ist ein so weites Feld, dass hier nur einige »Klassiker« genannt werden können, die auch methodisch richtungsweisend (gewesen) sind. Für die historisch-genetische Forschungsrichtung, die der Entwicklung eines Ritus innerhalb einer Ritenfamilie nachgeht, steht Josef Andreas Jungmanns (1889–1975) »Missarum Sollemnia« (Jungmann <sup>5</sup>1962). Das Buch beschreibt detailreich die Entwicklung des römischen Messritus und ist bis heute ein wichtiges Referenzwerk, insbesondere im Zusammenspiel mit der Monographie von Hans Bernhard Meyer (1924–2002) über die Eucharistie, die immer auch sozial- und kulturgeschichtliche Aspekte anspricht und zudem die nachkonziliare Sinn- und Feiargestalt der Messe darlegt (Meyer 1989). Anders setzt Anton Baumstark (1872–1948) an, der vor allem komparativ arbeitete und u. a. mit seinem Buch »Vom geschichtlichen Werden der Liturgie« die vergleichende Methode in der Liturgiewissenschaft begründet hat (Baumstark <sup>3</sup>1953). Ein früher Erforscher der Frömmigkeitsgeschichte war Peter Browe (1876–1949). Seine Studien beispielsweise zur Eucharistie des Mittelalters bestechen bis heute durch ihre Materialfülle und erweitern den Blick auf die liturgische Praxis immens (Browe <sup>6</sup>2011). Das gilt auch für die Studien von Adolph Franz (1842–1916) über die Messe (Franz 1902) und die Benediktionen im Mittelalter (Franz 1909). Bis heute unüberholte Arbeiten zu Gewand, Altar und Altargerät sowie Heiligendarstellungen und damit zu Realien des Gottesdienstes stammen von Joseph Braun (1857–1947). Sie tragen den Charakter umfangreicher Kompendien, die vielfältiges historisches Material bereitstellen (Braun 1907; Braun 1924; Braun 1932; Braun 1943). Franz-Joseph Dölger (1879–1940) untersuchte die christliche Liturgie der Antike als Teil der Religions- und Kulturgeschichte, so u. a. in Aufsätzen der von ihm allein bestrittenen Zeitschrift »Antike und Christentum« (1929–1950). Sein Schüler Theodor Klauser, dessen Liturgiegeschichte bereits erwähnt wurde, führte dieses wissenschaftliche Programm u. a. im »Reallexikon für Antike und Christentum« fort, das bis heute für die Liturgie der Antike eines der wichtigsten Nachschlagewerke ist (zu weiteren Liturgiewissenschaftlern des 20. Jahrhunderts vgl. Gottesdienst als Feld 2011).

Ein neueres, umfassendes Lexikon der Liturgiewissenschaft, das auch die Liturgiegeschichte berücksichtigt, fehlt. Neben einem Handlexikon, das den Wissensstand des frühen 20. Jahrhunderts enthält (Braun 1924 [1993]), ist das »Liturgisch Woordenboek«



(1958–1968) zu nennen, das kompakt Wissen zur Liturgiegeschichte bündelt. Enzyklopädien wie das »Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie« (1907–1953) oder das »Reallexikon für Antike und Christentum« (1950ff.) berücksichtigen bis heute für Antike und Spätantike breit Themen der Liturgiegeschichte der Antike. Gleiches gilt mit Blick auf einen einzelnen Theologen und seine Zeit für das »Augustinus-Lexikon« (1994ff.). Ebenfalls die Liturgiegeschichte ihrer Epochen beziehen das »Lexikon des Mittelalters« (1980–1999) und die »Enzyklopädie der Neuzeit« (2005–2012) ein. Schließlich kann auf theologische Fachlexika verwiesen werden wie »Religion in Geschichte und Gegenwart« (<sup>4</sup>1998–2007), die »Theologische Realenzyklopädie« (1977–2007) oder das »Lexikon für Theologie und Kirche« (<sup>3</sup>1993–2001), aber auch auf kunst- oder musikgeschichtliche Lexika wie das »Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte« (1937ff.), »Musik in Geschichte und Gegenwart« (1949–1968; <sup>2</sup>1994–2008) oder »The new Grove dictionary of music and musicians« (1980–1995; <sup>2</sup>2001). Zur Kirchenmusik bietet die »Enzyklopädie der Kirchenmusik« viele Informationen (Enzyklopädie 2011–2015).

Unter den verschiedenen liturgiewissenschaftlichen Fachzeitschriften widmen sich einige bevorzugt oder sogar ausschließlich Fragen der Liturgiegeschichte. Neben vielen historischen Fachbeiträgen bietet das »Archiv für Liturgiewissenschaft« (wie auch sein Vorgänger, das »Jahrbuch für Liturgiewissenschaft«) umfangreiche Literaturberichte zu allen Epochen des Gottesdienstes in den verschiedenen christlichen Kirchen. Sie werden durch kleinteilige Register erschlossen. Im »Liturgischen Jahrbuch« erscheinen immer wieder liturgiehistorische Aufsätze. Das gilt auch für die Zeitschriften »Ecclesia orans«, »Ephemerides Liturgicae«, »Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie«, »La Maison-Dieu« und »Questions liturgiques«.

#### 4. Aufbau und Zielsetzung der vorliegenden Liturgiegeschichte

Liturgiegeschichte lässt sich nur in sehr unterschiedlichen Perspektiven und mit immer neuen Annäherungsversuchen beschreiben. Das hängt mit ihrem Forschungsobjekt und dessen Quellen zusammen, also der liturgisch-rituellen Praxis. Diese lässt sich kaum fixieren, denn sie gewinnt ihre konkrete, aber immer fluide Gestalt im jeweiligen rituellen Handeln. Liturgie ist ein Handlungsgeschehen und damit immer dynamisch. Die fixierte liturgische Quelle – welcher Art auch immer – verführt dazu, das Verschriftlichte mit dem tatsächlich Vollzogenen gleichzusetzen. Das ist sowohl synchron wie diachron ein gefährlicher Irrtum. Ob die Eucharistie in hochmittelalterlicher Zeit in einer kleinen Dorfkirche mit wenig Personal oder in einer Kathedrale mit zahlreichen Kirchendienern, Chorsängern und vielen Möglichkeiten räumlicher Entfaltung gefeiert wird, nimmt eminent Einfluss auf die Gestalt des Gottesdienstes, ohne dass dies immer den schriftlichen Quellen zu entnehmen ist. Dabei muss keineswegs der Glaube der Menschen hier wie dort ein anderer sein, aber die Feiergestalt ist bei allem

Vergleichbaren eine markant andere. Selbst dort, wo sich ein Gebet, eine Lesung, ein Gesang über die Jahrhunderte hinweg nicht verändern, können gleichwohl die Mentalität und die Verstehensvoraussetzungen, mit der sie gehört, rezipiert und vollzogen werden, deutlich variieren. Während Prozessionen und Wallfahrten für Christen im Barock zentrale Ausdrucksformen ihres Glaubens waren, konnten sie Christen der Aufklärungszeit als anstößig empfinden und als veräußerlichte Religionsausübung verstehen, um dann ein halbes Jahrhundert später wiederum als Ausdruck orthodoxer, weil mittelalterlicher Frömmigkeit revitalisiert zu werden. Die Gläubigen haben im 17. wie im 19. Jahrhundert Liturgie jeweils anders wahrgenommen. Deshalb sind neben präskriptiv-normativen Quellen deskriptive zu berücksichtigen, also all das, was Einblicke in die verschiedenen Aspekte der gottesdienstlichen Praxis ermöglicht.

Liturgiegeschichte findet zudem in sehr unterschiedlichen Fachperspektiven Beachtung. Theologen, Historiker, Kunst- oder Musikhistoriker, aber auch Philologen, Literatur- und Theaterwissenschaftler wie Soziologen und Kulturwissenschaftler beschäftigen sich mit dem Gottesdienst und seiner Geschichte. Dabei kommen ganz verschiedene Hermeneutiken zum Tragen, die von genuin theologischen Aspekten – die Liturgie als *locus theologicus* für die Gottesrede und die Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Mensch – über das Interesse an rituellen Abläufen, ihren Akteuren und ihrer Bedeutung für die kulturellen und sozialen Beeinflussungen wie Wirkungen des Gottesdienstes bis hin zur medialen und materiellen Seite des Gottesdienstes reichen, sei es die Buchgeschichte oder die Entwicklung von Gewändern, Geräten, Bauten. Die vorliegende Geschichte der Liturgie ist von Theologinnen und Theologen geschrieben worden, deren Interesse der Gestalt und den Abläufen der Gottesdienste, den handelnden Personen sowie der theologischen Deutung gilt, die den einzelnen Riten und Liturgien beigelegt worden ist. Sie gehen davon aus, dass Liturgie Teil der Kirchen-, Frömmigkeits- und Kulturgeschichte ist und sich nur von hierher wirklich verstehen lässt.

Um den oben genannten Phänomenen auf die Spur zu kommen, ist Liturgie in ihrem gesellschaftlichen, kulturellen und näher religiösen Umfeld zu beschreiben. Die Beiträge dieser Liturgiegeschichte unternehmen bei allen unterschiedlichen Akzentsetzungen den Versuch solcher Kontextualisierungen, um Entwicklungen in der Liturgiegeschichte erklären zu können. Zugleich sollen die unterschwelligen Verschiebungen sichtbar gemacht werden, die auf der Oberfläche der Riten und Rituale oft keine Spuren hinterlassen, aber deren Verständnis fallweise weitgehend verändert haben. Liturgie erscheint so nicht als zeitloses Gebilde, sondern als durch Kultur geprägt und sich in Kultur artikulierend. Kontinuität und Diskontinuität, Brüche, Innovationen und Reformen, Tradition und Neuerung kommen in den Blick.

Will man der Liturgie als Teil menschlicher Lebenswelt auf die Spur kommen und sie auch als solche rekonstruieren, reicht nicht der Blick allein auf Taufe oder Eucharistie oder ein einzelnes Fest. Es ist eine Umschau in den verschiedenen sakramentalen und nichtsakramentalen Liturgiefeiern notwendig, um einen Eindruck von der Vielfalt des Gottesdienstes in der jeweiligen Zeit zu erhalten. Deshalb nehmen

die Beiträge in der Regel die Messfeier und andere Sakramente in den Blick, berücksichtigen Tagzeitenliturgie oder Breviergebet, beziehen das Kirchenjahr ein und untersuchen Benediktionen, Prozessionen, das Andachtswesen und weitere Formen religiöser Praxis. Dann stellen sich Fragen nach Gewichtungen der einzelnen Feiern, nach theologischen Interpretationen und Kritiken, nach Handlungsmacht, Partizipation, Erfahrungsdynamik innerhalb einer Zeit und ihrer Liturgiekultur. Um sie angemessen beantworten zu können, müssen die verschiedenen Zeichensprachen der Liturgie Beachtung finden. Und es ist immer wieder neu zu fragen, wer an diesen Liturgien in welcher Weise beteiligt ist. Dadurch entsteht ein differenziertes und schillerndes Bild der Liturgiegeschichte und der einzelnen Epochen. Liturgiegeschichte erweist sich durchgängig als pluraler, als sie bislang häufig wahrgenommen worden ist. So tritt die Geschichte des Gottesdienstes jetzt klar als Geschichte in Bewegung und in all ihrer Vielfalt in den Blick. Deutlich wird, dass simplifizierende Modelle wie das einer organischen Liturgieentwicklung nicht greifen. Die Bilder der Liturgiegeschichte u. a. für Antike, Mittelalter, Frühe Neuzeit und das 19. Jahrhundert haben sich markant verändert. Manche Quellen, die lange faktisch normativen Charakter besessen haben, wie beispielsweise die Kirchenordnung der »*Traditio Apostolica*«, werden neu eingeschätzt. Mehr Beachtung wird jenseits der schriftlichen, kirchlich autorisierten Quellen der gesamten Performance des Gottesdienstes geschenkt. Dann spielen die jeweilige Zeit- und Frömmigkeitsgeschichte, Räume und Geräte des Gottesdienstes, mögliche vorhandene Egodokumente und vieles andere eine Rolle. Je nach Untersuchungszeitraum ist die Quellenlage natürlich unterschiedlich. Insgesamt wird versucht, dem »Volk« im Gottesdienst mehr Rechnung zu tragen. Grenzziehungen zwischen Liturgie und sonstiger religiöser Praxis erweisen sich oft als künstlich. Zugleich wird die Rezeption und nicht allein die Produktion von Liturgie und ihren Quellen untersucht. Hierhin gehört auch eine größere Geschlechtersensibilität. Nicht zuletzt stellt sich neu die Frage nach der Funktion der Liturgiegeschichtsforschung innerhalb der Theologie (Liturgie und Ritual 2011; *Liturgy's Imagined Past/s* 2016; *Dynamik und Diversität* 2018).

Die vorliegende Liturgiegeschichte richtet sich nicht nur an die Theologie, sondern möchte darüber hinaus Interessierte vor allem aus den Kultur- und Geisteswissenschaften erreichen. Im Vordergrund steht ein möglichst detaillierter Überblick. Die umfangreichen Hinweise zu Quellen und Literatur geben den Interessierten die Möglichkeit, sich intensiver in einzelne Fragen zu vertiefen. Über ein Glossar wird die liturgiewissenschaftliche Fachsprache für Fachfremde erschlossen.

Im Mittelpunkt steht die Liturgiegeschichte der Westkirche, vor allem Europas. Die Gottesdienste von Katholiken, Lutheranern und Reformierten, aber auch von Täufern, von Altkatholiken und Anglikanern kommen zu Wort. Ebenso werden die Liturgien der verschiedenen westlichen lateinischen Liturgiefamilien behandelt. Die Liturgien der Orthodoxie sind nicht berücksichtigt worden. Das hängt mit den deutlich unterschiedlichen theologischen, kulturellen und politischen Kontexten zwischen den christlichen Liturgien des Ostens und Westens zusammen, die den Rahmen des Projekts gesprengt hätten. Östliche Traditionen sind deshalb nur für die Frühzeit einbezo-

gen worden, wo stärker die gemeinsamen Ursprünge zu beachten sind. Viele Beiträge mussten sich sogar auf das deutsche Sprachgebiet konzentrieren. Von der Verbindung von Liturgie, Gesellschaft und Kultur her ist das plausibel zu machen. Für den Westen sind verschiedene Ritusfamilien und Konfessionen berücksichtigt worden. Mit den Anglikanern ist das englische, mit der römisch-französischen Liturgie nach Trient das französische Sprachgebiet vertreten. Ein einzelner Beitrag geht der Liturgiegeschichte Brasiliens nach, um ein außereuropäisches Beispiel ausführlicher zu Wort kommen zu lassen. Anders als konfessionsüberschreitend kann Liturgiegeschichte nicht geschrieben werden, denn die gegenseitige Beeinflussung der verschiedenen Kirchen, wie immer sie aussehen mag, geht auch an der Genese der Liturgie nicht vorbei.

Das Ziel des Buches ist ein wissenschaftlicher Diskurs über die Liturgie quer durch die geistes- und kulturwissenschaftlichen Disziplinen. Nur interdisziplinär kann der Gottesdienst in all seinen Facetten mehr und mehr erschlossen werden, wenngleich er als ein rituelles und hier als historisches Phänomen sich dem Verstehen immer auch entzieht. Zur Dynamik dieses Diskurses wird beitragen, dass es für die einen um Gottesdienst im engeren Sinne des Wortes, für die anderen allein um kulturgeschichtliche Phänomene geht. Doch gerade durch diese verschiedenen Perspektiven lassen sich immer neue Sichtweisen auf die christliche Liturgie entwickeln. Dazu beizutragen, ist das Anliegen dieser Liturgiegeschichte.

## Bibliographie

### 1. Zeitschriften

- Antike und Christentum 1–6, Münster 1929–1950 (Zeitschrift mit Aufsätzen allein von Franz Josef Dölger).  
 Archiv für Liturgiewissenschaft, 1950ff.  
 Ecclesia orans, 1984ff.  
 Ephemerides Liturgicae, 1887ff.  
 Liturgisches Jahrbuch, 1951ff.  
 La Maison-Dieu, 1945ff.  
 Questions liturgiques, 1911–1914; 1960ff.

### 2. Lexika

- Augustinus-Lexikon, Basel 1994ff.  
 Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, Paris 1924–1953.  
 Enzyklopädie der Neuzeit, Stuttgart 2005–2012.  
 Lexikon des Mittelalters, München 1980–1999.

Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg/Br. [u.a.] <sup>3</sup>1993–2001.  
 Liturgisch Woordenboek, Roermond. 1: 1958–1962; 2: 1965–1968; Supplementum. Liturgi-  
 sche orientatie na Vaticanum II. Bijdragen en overzichten, Roermond 1970.  
 Musik in Geschichte und Gegenwart, Kassel [u.a.] 1949–1968; Kassel [u.a.] <sup>2</sup>1994–2008.  
 The new Grove dictionary of music and musicians, London 1980–1995; <sup>2</sup>2001.  
 Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart 1950ff.  
 Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte, [Stuttgart] – München 1937ff.  
 Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen <sup>4</sup>1998–2007.  
 Theologische Realenzyklopädie, Berlin 1977–2007.

### 3. Darstellungen der Liturgiegeschichte in Monographien und Sammelbänden

Adolf ADAM – Winfried HAUNERLAND, Grundriss Liturgie, Freiburg/Br. [u.a.] <sup>3</sup>2018.  
 Anamnesis. Introduzione storico-teologica alla Liturgia, dir. di Anscar J. Chupungco,  
 Genova [u.a.] 1974–2002.  
 1: Burkhard NEUNHEUSER u.a., La liturgia. Momento nella storia della salvezza,  
 1974, <sup>2</sup>1979.  
 2: Salvatore MARSILI u.a., La liturgia. Panorama storico generale, 1978.  
 3.1: Adrien NOCENT u.a., La Liturgia, i sacramenti. Teologia e storia della celebra-  
 zione, 1986.  
 3.2: Salvatore MARSILI u.a., La liturgia, eucaristia. Teologia e storia della celebrazi-  
 one, 1983.  
 5: Jordi PINELL, Liturgia delle Ore, 1990.  
 6: Matias AUGÉ u.a., L'Anno liturgico. Storia, teologia e celebrazione, 1988, <sup>3</sup>2002.  
 7: Ildebrando SCICOLONE u.a., I sacramentali e le benedizioni, 1990, <sup>3</sup>2002.  
 Arnold ANGENENDT, Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwick-  
 lung?, Freiburg/Br. [u.a.] <sup>2</sup>2001 (QD 189).  
 Lorenzo ARTUSO, Liturgia e spiritualità. Profilo storico, Padova 2002 (Caro salutis  
 cardo. Sussidi 4).  
 Jürgen BÄRSCH, Kleine Geschichte des christlichen Gottesdienstes, Regensburg <sup>2</sup>2017.  
 Xabier BASURKO, Historia de la liturgia, Barcelona 2006 (Biblioteca litúrgica 28).  
 Anton BAUMSTARK, Vom geschichtlichen Werden der Liturgie, Freiburg/Br. [u.a.] 1923  
 (EcOra 10) (Übersetzung u.a.: On the historical development of the liturgy, College-  
 ville, Minn. 2011).  
 —, Liturgie comparée. Principes et méthodes pour l'étude historique des liturgies chré-  
 tiennes, Chevetogne [u.a.] <sup>3</sup>1953.  
 Karl-Heinrich BIERITZ, Liturgik, Berlin 2004 (De-Gruyter-Lehrbuch).  
 —, William Nagel (1905–1995), in: Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im  
 20. Jahrhundert 2011, 808–832.  
 Paul F. BRADSHAW, The Search for the Origins of Christian Worship. Sources and Me-  
 thods for the Study of Early Liturgy, New York <sup>2</sup>2002.  
 Paul F. BRADSHAW – Maxwell E. JOHNSON, The Origins of Feasts, Fasts, and Seasons  
 in Early Christianity, Collegeville, Minn. 2011.

- Joseph BRAUN, *Die liturgische Gewandung im Occident und Orient nach Ursprung und Entwicklung, Verwendung und Symbolik*, Freiburg/Br. 1907.
- , *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung*, München 1924.
- , *Das christliche Altargerät in seinem Sein und seiner Entwicklung*, München 1932.
- , *Liturgisches Handlexikon*. Unveränderter Nachdruck der zweiten, verbesserten und sehr vermehrten Auflage von 1924, München 1993.
- , *Tracht und Attribute der Heiligen in der deutschen Kunst*, Stuttgart 1943.
- Peter BROWE, *Die Eucharistie im Mittelalter*. Liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht. Mit einer Einführung hg. v. Hubertus Lutterbach – Thomas Flammer, Berlin <sup>6</sup>2011 (*Vergessene Theologen* 1).
- Harald BUCHINGER, *Zu Ursprung und Entwicklung des liturgischen Jahres*. Tendenzen, Ergebnisse und Desiderate heortologischer Forschung, in: *LJ* 61 (2011) 207–240.
- Enrico CATTANEO, *Il culto cristiano in Occidente*. Note storiche. Appendice: F. Brovel- li, *Lo studio dell'eucologia*. II edizione, Roma 1984 (BEL.S 13).
- Dynamik und Diversität des Gottesdienstes*. Liturgiegeschichte in neuem Licht, hg. von Albert Gerhards – Benedikt Kranemann, Freiburg/Br. 2018 (QD 289).
- L'Église en prière*. Introduction à la liturgie, éd. par Aimé-Georges Martimort, Paris 1983f.
- 1: Irénée Henri DALMAIS u.a., *Principes de la liturgie*, 1983.
- 2: Robert CABIÉ, *L'eucharistie*, 1983.
- 3: Robert CABIÉ u.a., *Les sacrements*, 1984.
- 4: Irénée Henri DALMAIS u.a., *La liturgie et le temps*, 1983.
- Ludwig EISENHOFER, *Handbuch der katholischen Liturgik*. 1: *Allgemeine Liturgik*. 2: *pezielle Liturgik*, Freiburg/Br. 1932.
- Enzyklopädie der Kirchenmusik*. 6 Bde., hg. von Matthias Schneider – Wolfgang Bretschneider – Günther Massenkeil, Laaber 2011–2015.
- Adolph FRANZ, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, Freiburg/Br. 1909 (Nachdruck: Bonn 2006).
- , *Die Messe im deutschen Mittelalter*. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens, Freiburg/Br. [u.a.] 1902 (Nachdruck: Bonn 2003).
- Alfons FÜRST, *Die Liturgie der Alten Kirche*. Geschichte und Theologie, Münster 2008.
- Albert GERHARDS – Benedikt KRANEMANN, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Darmstadt <sup>3</sup>2013.
- Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert*. Deutschsprachige Liturgiewissenschaft in Einzelporträts, hg. von Benedikt Kranemann – Klaus Raschzok, Münster 2011 (LQF 98).
- Gottesdienst der Kirche*. Handbuch der Liturgiewissenschaft, hg. von Hans Bernhard Meyer [u.a.], Regensburg 1983ff.
- 2.2: *Theologie des Gottesdienstes* 2. *Gottesdienst im Leben der Christen*. *Christliche und jüdische Liturgie*, hg. von Martin Klöckener – Angelus A. Häußling – Reinhard Meißner, 2008.
- 3: Rupert BERGER u.a., *Gestalt des Gottesdienstes*. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen, <sup>2</sup>1990.
- 4: Hans Bernhard MEYER, *Eucharistie*. Geschichte, Theologie, Pastoral. Mit einem Beitrag von Irmgard Pahl, 1989.

- 5: Hansjörg AUF DER MAUR, Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr, 1983.
- 6.1: Philipp HARNONCOURT – Hansjörg AUF DER MAUR, Feiern im Rhythmus der Zeit II/1, 1994. Darin: Philipp Harnoncourt, Der Kalender. Hansjörg Auf der Maur, Feste und Gedenktage der Heiligen.
- 7.1: Bruno KLEINHEYER, Sakramentliche Feiern I. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche, 1989.
- 7.2: Reinhard MESSNER – Reiner KACZYNSKI, Sakramentliche Feiern I/2. Feiern der Umkehr und Versöhnung, 1992. Darin: Reinhard Meßner, Feiern der Umkehr und Versöhnung. Reiner Kaczynki, Feier der Krankensalbung.
- 8: Bruno KLEINHEYER – Emmanuel VON SEVERUS – Reiner KACZYNSKI, Sakramentliche Feiern II. Ordinationen und Beauftragungen, Riten um Ehe und Familie, Feiern geistlicher Gemeinschaften, die Sterbe- und Begräbnisliturgie, die Benediktionen, der Exorzismus, 1984.
- George GUIVER, Vision upon Vision. Processes of Change and Renewal in Christian Worship, Norwich, U.K. 2009.
- Handbook for Liturgical Studies, ed. by Anscar J. Chupungco, Collegeville 1997–2000 (italienische Ausgabe: *Scientia liturgica. Manuale di liturgia*, Casale Monferrato 1998):
- 1: Introduction to the Liturgy, 1997.
  - 2: Fundamental Liturgy, 1998.
  - 3: The Eucharist, 1999.
  - 4: Sacraments and Sacramentals, 2000.
  - 5: Liturgical Time and Space, 2000.
- Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, hg. von Hans-Christoph Schmidt-Lauber [u.a.], Göttingen <sup>3</sup>2003.
- John HARPER, The Forms and Orders of Western Liturgy. From the Tenth to the Eighteenth Century. A Historical Introduction and Guide for Students and Musicians, Oxford [u.a.] <sup>2</sup>2001.
- Josef Andreas JUNGSMANN, Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, Wien [u.a.] <sup>5</sup>1962 (Nachdruck: Bonn 2003).
- Kompendium Gottesdienst. Der evangelische Gottesdienst in Geschichte und Gegenwart, hg. von Hans-Joachim Eckstein – Ulrich Heckel – Birgit Weyel, Tübingen 2011.
- Theodor KLAUSER, Kleine Abendländische Liturgiegeschichte. Bericht und Besinnung. Mit 2 Anhängen: Richtlinien für die Gestaltung des Gotteshauses. Ausgewählte bibliographische Hinweise, Bonn 1965 (einige weitere Ausgaben und Übersetzungen: *Abendländische Liturgiegeschichte. Forschungsbericht und Besinnung*, Bonn 1949; *Petite histoire de la liturgie occidentale*, Paris 1956; *A Short History of the Western Liturgy. An Account and some Reflections*, London [u.a.] 1969).
- Benedikt KRANEMANN, Gelebter Glaube – gefeierte Liturgie. Quellen und Fragestellungen heutiger Liturgiegeschichtsschreibung, in: *Dynamik und Diversität* 2018.
- Joseph LECHNER, Liturgik des römischen Ritus. Begründet von Ludwig Eisenhofer †, Freiburg/Br. <sup>6</sup>1953.
- Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, hg. Karl Ferdinand Müller – Walter Blankenburg, Kassel 1954–1970.

- 1: Geschichte und Lehre des evangelischen Gottesdienstes, 1954.  
 2: Gestalt und Formen des evangelischen Gottesdienstes.  
     I.: Der Hauptgottesdienst 1955.  
     II.: Der Predigtgottesdienst und der tägliche Gottesdienst, 1956.  
 4: Die Musik des evangelischen Gottesdienstes, 1961.  
 5: Der Taufgottesdienst, 1970.
- Liturgie, pensée théologique et mentalités religieuses au haut Moyen Âge. Le témoignage des sources liturgiques, hg. von Hélène Bricout – Martin Klöckener, Münster 2016 (LQF 106).
- Liturgie und Ritual in der Alten Kirche. Patristische Beiträge zum Studium der gottesdienstlichen Quellen der Alten Kirche, hg. von Wolfram Kinzig – Ulrich Volp – Jochen Schmidt, Leuven 2011 (Studien der Patristischen Arbeitsgemeinschaft 11).
- Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes 1: Biblische Modelle und Liturgiereformen von der Frühzeit bis zur Aufklärung. 2: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, hg. von Martin Klöckener – Benedikt Kranemann, Münster 2002 (LQF 88).
- Liturgy's Imagined Past/s. Methodologies and Materials in the Writing of Liturgical History Today, ed. by Teresa Berger – Bryan D. Spinks, Collegeville, Minn. 2016.
- Anton Ludwig MAYER, Die Liturgie in der europäischen Geistesgeschichte. Gesammelte Aufsätze, hg. von Emmanuel von Severus, Darmstadt 1971.
- Reinhard MESSNER, Einführung in die Liturgiewissenschaft, Paderborn <sup>2</sup>2009 (UTB 2173).
- Marcel METZGER, Geschichte der Liturgie. Vom Verfasser autorisierte Übersetzung aus dem Französischen von Andreas Knoop, Paderborn [u.a.] 1998 (UTB Theologie 2023) (französische Ausgabe: Histoire de la liturgie. Les grandes étapes, Paris 1994).
- Hans Bernhard MEYER, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. Mit einem Beitrag von Irmgard Pahl, Regensburg 1989 (GdK 4).
- Michael MEYER-BLANCK, Gottesdienstlehre, Tübingen 2011 (NTG).
- William NAGEL, Geschichte des christlichen Gottesdienstes. 2., verbesserte und erweiterte Auflage, Berlin 1970 (SG 1202/1202a) (zuerst: Berlin 1962).
- Burkhard NEUNHEUSER, Storia della liturgia attraverso le epoche culturali, Roma <sup>3</sup>1999 (BEL.S II).
- The Oxford History of Christian Worship, ed. by Geoffrey Wainwright – Karen B. Westerfield Tucker, Oxford – New York 2006.
- Keith F. PECKLERS, Liturgy. The illustrated history. Afterword by Inos Biffi, Mahwah, NJ 2012 (französische Ausgabe: Atlas historique de la liturgie, Paris 2012; italienische Ausgabe: Atlante storico della liturgia, Milano 2012).
- Georg RIETSCHEL, Lehrbuch der Liturgik. Zweite neubearbeitete Auflage von Paul Graff. I: Die Lehre vom Gemeindegottesdienst. II: Die Kasualien, Göttingen 1951/52.
- Mario RIGHETTI, Manuale di storia liturgia. 4 Bde., Milano 1945–1953; <sup>2</sup>4, <sup>2</sup>1–3 1964–1969 (Nachdruck 1998).
- Frank C. SENN, The people's work. A social history of the liturgy, Minneapolis, Kan. 2006.
- Martin D. STRINGER, A Sociological History of Christian Worship, Cambridge 2005.
- The Study of liturgy. Revised edition, ed. by Cheslyn Jones – Geoffrey Wainwright – Edward Yarnold – Paul Bradshaw, London <sup>8</sup>2008.



- Unitas in pluritate. Libri ordinarii als Quelle für die Kulturgeschichte. Libri ordinarii as a Source for Cultural History, hg. von Charles Caspers – Louis van Tongeren, Münster 2015 (LQF 103).
- Cyrille VOGEL, Medieval Liturgy. An Introduction to the Sources. Revised and Translated by William G. Storey – Niels Krogh Rasmussen with the assistance of John K. Brooks-Leonard, Washington, DC 1981, <sup>2</sup>1986 (zuerst in französischer Sprache: Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au moyen âge, Spoleto 1966).
- Rainer VOLP, Liturgik. Die Kunst, Gott zu feiern. 1: Einführung und Geschichte, Gütersloh 1992.
- Herman A. J. WEGMAN, Geschichte der Liturgie im Westen und Osten, Regensburg 1979 (niederländische Ausgabe: Geschiedenis van de christelijke eredienst in het westen en in het oosten. Een wegwijzer, Hilversum 1976).
- , Liturgie in der Geschichte des Christentums, Regensburg 1994 (niederländische Ausgabe: Riten en mythen. Liturgie in de geschiedenis van het christendom, Kampen 1991).



ANTIKE



Michael Theobald

## ANFÄNGE CHRISTLICHEN GOTTESDIENSTES IN NEUTESTAMENTLICHER ZEIT

### 1. Einführung

Jeder Versuch, aus den im Neuen Testament gesammelten Schriften die Anfänge christlicher »Liturgie« zu erheben, bleibt angesichts der Besonderheit dieser Quellen ein prekäres Unterfangen. So wenig auskunftsfreudig sie in Fragen des Gottesdienstes sind, so groß ist die Begründungslast, die Kirche und Theologie ihnen im Blick auf die Liturgie immer schon aufbürden.

#### 1.1 Die Quellen

Für die frühe Zeit der Kirche bis etwa zur Mitte des 2. Jahrhunderts verfügen wir über keine gottesdienstlichen Primärquellen. Die wahrscheinlich aus Syrien stammende *Didache* vom Ende des 1. Jahrhunderts – »eine Art Handbuch bzw. Leitfaden« zur Beurteilung der Lehre von in der Gemeinde ankommenden Fremden (Weidemann 2014, 43) – bildet mit ihren Regelungen von Fasten-, Tauf- und Mahlpraxis eine Ausnahme. *Justin* ist der erste, der in *1 apol.* 65–67 (ca. 150) Gottesdienstabläufe beschreibt in der werbenden Absicht, Außenstehenden ein möglichst attraktives Bild von den Versammlungen der Christen zu vermitteln.

Die im Kanon des Neuen Testaments gesammelten Schriften, vor allem die Apostelbriefe und die Johannesoffenbarung, enthalten viele gottesdienstliche Anspielungen, Gebete, Doxologien, Homologien, Hymnen etc. Die Autoren bedienen sich dieser größtenteils nur hypothetisch zu eruierenden Elemente zur theologischen Argumentation oder Motivation ihrer Paränese, aber nicht, um Fragen des Gottesdienstes zu klären. Ihr Zustand ist in der Regel *fragmentarisch*. Ob etwa der Autor des Kolosserbriefs

den »Hymnus« Kol 1,15–20 nicht nur ergänzt, sondern auch gekürzt hat, wissen wir nicht, auch nicht, ob dieser oder andere derartige Texte aus einer Tauf liturgie oder einer Mahlfeier stammen. Ein »einheitlicher Rahmen«, dem solche Fragmente zugeordnet werden könnten, fehlt (Hahn 1970, 9). Beschreibungen von Versammlungsabläufen bietet das Neue Testament nicht. Die ausführlichen Tauf szenen der Apostelgeschichte (Apg 8,12–17.26–39; 9,10–18; 10,44–48; 16,15.30–34 etc.) sind keine Berichte, sondern literarisch stilisierte Erzählungen. Auch die beiden exemplarischen Darstellungen von Synagogenversammlungen bei Lukas – die eine aus dem Heiligen Land, die andere aus der Diaspora (Lk 4,16–28; Apg 13,14–41) – schildern keine Abläufe, kommen aber mit ihren Elementen *Verlesung und Auslegung der Schrift* der Realität solcher Versammlungen vor bzw. bald nach 70 n. Chr. nahe (Rouwhorst 2008, 524–526).

Um die Zufälligkeit und perspektivische Begrenztheit der Quellen zu dokumentieren, genügt ein Hinweis auf Korinth: Wenn es beim »Herrenmahl« in Korinth keine Konflikte gegeben hätte, böten uns die Paulusbriefe keine einzige Äußerung zum Thema. Umgekehrt wäre die in diesem Fall günstige Quellenlage überfordert, würde der in 1 Kor 14 greifbare »charismatische Gottesdienst« zum neutestamentlichen Typ schlechthin erklärt.

Beachtlich ist die zeitliche und räumliche Streuung der Quellen. Mit 1 Thess auf der einen Seite (50/51 n. Chr.) und Jud, 2 Petr und den Pastoralbriefen auf der anderen (zweites Viertel des 2. Jahrhunderts) umfasst das Neue Testament einen Zeitraum von beinahe 100 Jahren, der für die Liturgiegeschichte so wichtige Schriften wie *Did.* und *1 Clem.* (um 96 n. Chr.) miteinschließt. Der Raum, den das Neue Testament abdeckt, reicht von Jerusalem/Judäa, Antiochien/Syrien, Ephesus/Kleinasiens über Achaia und Makedonien (Hellas) bis nach Rom (Ägypten fällt aus). Vielfalt und Freiheit der Gestaltung gottesdienstlicher Versammlungen in früher Zeit machen es unmöglich, eine Geschichte des frühchristlichen Gottesdienstes zu schreiben. Was sich bestenfalls abzeichnet, sind Momentaufnahmen und darin sich zeigende Grundzüge.

## 1.2 Theologische Gewichtung der Quellen

Die kanonische Sammlung der neutestamentlichen Schriften ist nach christlichem Grundverständnis (zusammen mit der ersten Hälfte der Bibel, dem sog. Alten Testament) die maßgebende, normative Ur-Kunde, auf der Kirche und christlicher Glaube gründen, von der sie sich herleiten und in deren Licht sie sich immer wieder neu zu verstehen lernen. Diese Rolle wuchs den im Kanon versammelten Schriften zu, weil sie in den gottesdienstlichen Versammlungen der *Ekklesia* öffentlich verlesen (vgl. bereits 1 Thess 5,27; Kol 4,16) und als authentische Zeugnisse des von den Vätern ererbten Glaubens anerkannt wurden.

Daraus ergibt sich – gerade im Blick auf die »gottesdienstlichen« Grundvollzüge von Kirche – ein prekäres Missverhältnis zwischen der angedeuteten fragmentarischen Quellenlage und dem theologischen Begründungsdruck, dem das Neue Testament

ausgesetzt ist. Seiner Überforderung ist mit einer ständigen Überprüfung der hermeneutischen Implikationen im Umgang mit ihm entgegenzusteuern.

Das beginnt schon bei der *Metaterminologie*, die zur Beschreibung der Befunde eingesetzt wird. Die Rede etwa von den beiden neutestamentlichen *Sakramenten* Taufe und Abendmahl verstellt leicht die frühchristliche Vielfalt von Initiation (Taufe und Taufepharistie) und Mahlpraxis sowie der unterschiedlichen Versammlungsformen, wie sie die Forschung mit ihren erweiterten methodischen Ansätzen aufdeckt (exemplarisch Ablution 2011; Eucharist 2017, mit religions-, kultur-, ritual- und sozialgeschichtlichen Beiträgen etc.). Die Rede vom »Abendmahl« könnte dazu verleiten, die sog. *verba institutionis* Jesu zur alleinigen Norm dessen zu erheben, was »sakramentales« Mahl im Namen Jesu zu sein hat. »Herrenmahl« ist ein spezifisch paulinischer Terminus, dessen Verbreitung in der frühen Kirche begrenzt ist. Die Bezeichnung »Eucharistie« (J. u. K. Blomquist 2017) ist noch nicht im Neuen Testament, aber in Texten des 2. Jahrhunderts Leit-Terminus (Roloff 2003, 50f.58), was zeigt, dass das Gemeindemahl von den »eucharisierten Gaben« her verstanden wird (Just. 1 *apol.* 66,2), d.h. den Gaben, über welche die Danksagung gesprochen wird. Demnach sind Segensgebet oder Danksagung – im Anschluss an das Tun Jesu (Mk 6,41; Mk 14,22: εὐλόγησεν; Mk 8,6; 14,23; Joh 6,11.23: εὐχαριστήσας) – für das Selbstverständnis der feiernden Gemeinde zentral (Meßner 2005).

Das führt auf der normativen Ebene zu einer weiteren Problemanzeige, nämlich der Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition. Die Einsicht in die Dürftigkeit der Quellenlage des Neuen Testaments zwingt dazu, die wenigen verlässlichen Zeugnisse, die es uns bietet, nicht einfach als das Ganze zu nehmen, sondern sie in ihrem Verweischarakter auf die hinter ihnen stehende viel reichere »gottesdienstliche« Wirklichkeit der frühen Kirche zu lesen. Die gemeinte Problematik wird anschaulich am Hebräerbrief, dessen Autor gerne »christologische Gründe« nachgesagt werden, »nicht vom Abendmahl zu handeln« (Grässer 1993, 182); er akzeptiere als dem Evangelium gemäß »nur noch den Lobpreis der Lippen« (Hebr 13,15), also Wort- oder Gebetsgottesdienste (Grässer 1993, 378): »Das Erde und Himmel umspannende ἐφάπαξ-Opfer Jesu« lasse »keinen irdischen Kult mehr zu, auch nicht das Herrenmahl« (Grässer 1993, 182). Letzteres ist – abgesehen vom ungeklärten Kult-Begriff – vom Text des Hebr selbst nicht gedeckt, der durchaus eine Mahlpraxis der Gemeinde mit Eucharistiegebeten als »dem Lobpreis der Lippen« kennt (Hebr 13,15: Theobald 2014a, 117–141), »das Kosten himmlischer Gabe« und die »Teilhabe am heiligen Geist« im Mahl (Hebr 6,4: Weidemann 2014, 356–366). Auch bei anderen neutestamentlichen Schriften (Jud, Offb) ist die jüngere Forschung, die den »Abendmahlsbericht« nicht mehr zum ausschlaggebenden Kriterium zur Beantwortung der Frage erklärt, ob die jeweilige Gemeinde eine Mahlpraxis kennt oder nicht, sensibel für diesbezügliche Signale geworden (Stein 2008; Theobald 2011). Das sog. »Eucharistie-Schweigen« vieler neutestamentlicher Schriften bedarf einer Neubewertung.

Die Forschung hat auch in einer anderen entscheidenden Frage eine bemerkenswerte Wende genommen. Bis in jüngste Zeit führte die dem Neuen Testament auf-

gebürdete Last, *christliche* Gottesdienstpraxis zu begründen, unter dem Druck auch übergeordneter wissenschaftsgeschichtlicher Faktoren dahin, die *jüdische* Prägung der Anfänge »christlichen Gottesdienstes« nicht wahrzunehmen oder auszublenden. Jesu Beten wurde in einen Gegensatz zum jüdischen Beten manövriert, das *Unser Vater* von seinen jüdischen Wurzeln abgeschnitten. Inzwischen wird die individuelle Kontur dieses Gebets im Kontext jüdischer Gebetspraxis bestimmt (Frey 2016) und das gottesdienstliche Sprechen der frühen Ekklesien insgesamt von hierher neu gesehen. Es geht nicht mehr um Absetzung eines »Christentums« vom »Judentum«, die Jesus angeblich initiiert habe, sondern angesichts eines gerade im Vorfeld von 70 n. Chr. höchst pluralen Judentums um die frühe Jesus-Bewegung als eine spezifisch eschatologische Ausprägung von Judentum. Erst allmählich führte dies zu einer Trennung vom sich nach 70 bzw. 138 n. Chr. bildenden jüdischen Hauptstrom, und das nicht überall gleich und im gleichen Tempo, sondern regional verschieden und auch dann noch unter gegenseitiger Beeinflussung (Rouwhorst 2008, 501–514).

### 1.3 Das Neue Testament und seine normativen Jesus-Signale

Die vier Evangelien eröffnen die neutestamentliche Schriftensammlung; der »Praxapostolos« (Apg und Katholische Briefe) und das Corpus Paulinum mit ihrem Jesus-Zeugnis der Apostel bauen auf ihnen auf. Schlussstein ist das einzige prophetische Buch der Sammlung, die Johannesapokalypse; sie blickt auf das endzeitliche »Kommen« Jesu voraus.

Leben und Werk des irdischen Jesus sind die normative Basis des Neuen Testaments. Das zeigt sich auch bei den wichtigsten »gottesdienstlichen« Themen, retro- und prospektiv: Grenzen überschreitende Mahlpraxis der frühen Ekklesia von Juden und »Heiden« (Gal 2,12: *συνεσθίειν*) ist in den Mählern Jesu mit »Sündern« vorgebildet (Mk 2,15–17; V. 16: *μετά ... ἐσθίειν*; Lk 15,2: *συνεσθίει αὐτοῖς*). Obwohl er mit seinen Jüngern dem Fasten eine Absage erteilte, lässt der älteste Evangelist ihn selbst ein rituelles Fasten der Ekklesia für die Zeit nach seiner Entrückung ankündigen (Mk 2,20). Jesus ist mit seinem Gedächtnisauftrag (»Tut dies zu meinem Gedächtnis!«: 1 Kor 11,24f.; Lk 22,19) Stifter der nachösterlichen Mahlpraxis. Paulus nimmt im korinthischen Konflikt um das »Herrenmahl« Maß an dem, was »der Kyrios Jesus« in der Nacht seiner Auslieferung gesagt und getan hat (1 Kor 11,23–26). Matthäus legitimiert den sich nachösterlich etablierenden Taufritus samt in Syrien gebräuchlicher triadischer Taufformel mit der Weisung des auferweckten Jesus (Mt 28,19; vgl. *Did.* 7; Mk 16,16).

Die Ausrichtung des Neuen Testaments an Leben und Werk Jesu als seiner Grundnorm macht unter den modernen Bedingungen historisch-kritischer Bibelexegese eine Besinnung auf den sog. historischen Jesus unabdingbar. Seine Einstellung zum zeitgenössischen jüdischen Gottesdienst gibt »christlichem Gottesdienst« seine Orientierung vor und gehört deshalb privilegiert zu dessen »Rahmenbedingungen«.



## 2. Rahmenbedingungen

Die sich auf Jesus von Nazareth (2.1) berufende Bewegung stammt als jüdische Erneuerungsbewegung aus den ländlichen Gebieten Galiläas und Judäas und breitet sich rasch in den Metropolen des römischen Imperiums aus, ohne wirklich in ihnen heimisch zu werden. Das Spannungsfeld zwischen jüdischer Lebensart und griechisch-römischer Polis-Kultur ist der Rahmen, in dem die Ekklesien ihre Identität ausbilden und die Genese ihres »gottesdienstlichen« Lebens zu sehen ist (2.2).

### 2.1 Jesus und der zeitgenössische Gottesdienst

Jesus hat sich von Johannes taufen lassen; das bezeugen zweifelsfrei sowohl das älteste Evangelium (Mk 1,9) als auch die aus den Jahrzehnten vor der Zerstörung des Tempels stammende sog. Spruchquelle in Q 3,21 (zur Auflösung des Siglums Q vgl. Einleitung<sup>2</sup> 2013, 88). Möglicherweise taufte Jesus als Schüler des Johannes auch selbst (Joh 3,22; 4,1) (Twelftree 2009), bis er sich dazu berufen sah, dessen Gerichtsprophetie eine Absage zu erteilen und den Anbruch des Königreichs Gottes zu proklamieren. Die *innere Struktur dieser Proklamation* ist beachtlich: Sie kulminiert zwar im Wort – in knappen Zeitansagen (Mk 1,15; Q 10,9), vor allem in seinen Gleichnissen –, besitzt aber ihr *fundamentum in re* in seinem Wirken als Therapeut und Exorzist, in dem er selbst ein Zeichen für den Anbruch der Basileia (= Königsherrschaft) als der heilenden und rettenden Nähe Gottes sieht (Q 11,20). Dass Gottes Nähe den Menschen aus lauter Gnade und ohne Vorleistung »Vergebung« schenkt und der Anbruch seiner Basileia eine Zeit der Freude ist, findet nirgends deutlicheren (weil ganzheitlichen und leibhaftigen) Ausdruck als in den Mählern, die er – in bewusster Adaptation dieses biblischen eschatologischen Grundsymbols (Jes 25,6) – mit »Sündern« feiert: Es ist »Hochzeit«, keine Zeit des Fastens (Mk 2,18f.)!

#### 2.1.1 Jesu Mahlpraxis

Zur »Verleiblichung« des Wortes in Jesu Mahlpraxis treten drei weitere Merkmale hinzu: (1) Nach Mk 2,15–17; Lk 15,2 (ein Vorwurf in präsentischer Formulierung: »dieser empfängt [προσδέχεται] Sünder und isst [συνεσθίει] mit ihnen«) und Q 7,34 (»siehe, ein Mensch, »ein Fresser und Weinsäufer« [Spr 23,20], ein Freund von Zöllnern und Sündern«) hat Jesus nicht ein- oder zweimal, sondern oft mit »Sündern« gespeist. Die von ihm wiederholte »Zeichenhandlung« besaß Nachhaltigkeit (Strukturmerkmal von »Gottesdiensten«). – (2) Entsprechend seinem grenzüberschreitenden Ethos (Q 6,32f.) hielt er Mahl nicht mit Auserwählten, sondern allen, die seinem Ruf folgten, gerade mit Ausgestoßenen und Unreinen – wie der Mensch aus dem Gleichnis Lk 14,16–24, der die Gäste für sein Festmahl von den Straßen und Plätzen der Stadt, den Hecken und Zäunen herbeiruft. Noch Paulus setzt solche Offenheit für die »gottesdienstli-

chen« Versammlungen seiner Ekklesia in Korinth voraus (1 Kor 14,23–25). – (3) In seinen Mahlzeiten mit Menschen am Rand *antizipiert* Jesus das endzeitliche himmlische Mahl. In seinem Abschiedsmahl verheißt er den Seinen nichts weniger als dessen himmlische Vollendung in der Gemeinschaft mit ihm (Mk 14,25). – Zusammengefasst lässt sich sagen: Jesu Mahlgemeinschaften »spielen sich mitten im Alltag der Menschen ab, und vom gottesdienstlichen Geschehen ist keiner mehr ausgeschlossen« (Hahn 1970, 22). Jesus relativiert rituelle Vorschriften, die Grenzen aufrichten. Er vermittelt Gottes gnädige Zuwendung zu den Menschen in der Profanität ihres Lebens.

### 2.1.2 Jesus und die »geprägten Zeiten« des Judentums: Sabbat und Wallfahrtsfeste

Die immer noch verbreitete Annahme, dass Jesus am *Sabbat* »Dinge getan bzw. zugelassen (habe), die nach der herrschenden Auffassung nicht allein die religiöse Überlieferung, sondern das Gesetz selbst betrafen« (Hahn 1970, 19), dass er die Sabbatordnung der Tora durch seine Therapien und Exorzismen an diesem Tag provokant aufgehoben habe, ist inzwischen einer differenzierten Sicht sowohl der Jesus-Überlieferung (Mayer-Haas 2003) als auch der zeitgenössischen Sabbathalacha und Sabbatpraxis (Doering 1999) gewichen. Letztere weisen eine große Spannweite auf, die von rigorosen Einstellungen priesterlich-kultisch geprägter und partikularistisch gesonnener Kreise (Jubiläenbuch; CD 10,14–11,18; 12,2–6; Qumran-Texte aus Höhle 4; Sadduzäer [Er 6,1; TSuk 3,1; Men 10,3]) über die strenge Sabbatobservanz der Pharisäer (mit Tendenz zu Erleichterungen) bis zu einer an den Anforderungen des harten Alltagslebens orientierten pragmatischen Einstellung der palästinischen Landbevölkerung reicht, in der sich bestimmte Sabbatvorschriften auch im 1. Jahrhundert n. Chr. noch nicht durchgesetzt haben (Aramäische Ostraka 1. Jahrhundert: Doering 1999, 387–397). Mit seinem Sabbatwort Lk 14,5 par. Mt 12,11: »Wer wird unter euch sein, der einen Sohn oder Ochsen hat, der, wenn er am Sabbat in eine Grube fallen sollte, ihn nicht greifen und herausziehen wird?«, beruft Jesus sich auf eine Praxis, die auf die Notlagen von Mensch und Tier Rücksicht nimmt. Damit schließt er sich eher der sozialen Sabbattradition von Dtn 5,12–15 an als der sakral-kultisch inspirierten von Ex 20,8–11. In Mk 2,27 rekurriert er auf die göttliche Schöpfungsordnung, der zufolge der Sabbat um der Menschen willen »geschaffen wurde«, womit er »in der Tradition zeitgenössischer jüdischer Sabbattheologie« steht, »die den Sabbat übereinstimmend als göttliche Gabe an die Menschen bzw. – gemäß partikularistischer [...] Auffassung – als Gabe Gottes an Israel und zugunsten Israels betrachtet« (Mayer-Haas 2003, 678). Vereinzelt Heilungen und Exorzismen Jesu am Sabbat sind »Zeichen der Dringlichkeit seiner Botschaft« und »Ausdruck seines menschenfreundlichen Gottesbildes« (Mayer-Haas 2003, 678f.).

Nach Markus ist Jesus nur einmal – am Ende seines Lebens – zum *Pessachfest* nach Jerusalem »heraufgezogen«. Das soll schon Praxis seiner Eltern gewesen sein (Lk 2,41). Dem vierten Evangelisten zufolge besuchte Jesus Jerusalem an den großen Wallfahrtsfesten. Q<sub>13</sub>,34f. (»Jerusalem, Jerusalem, [...] wie oft wollte ich deine Kinder sammeln [...]!«) passt zu diesem Bild.

### 2.1.3 Synagoge und Tempel: die privilegierten religiösen Orte in Israel

Dank neuerer archäologischer Funde vermehrt sich unser Wissen über Galiläas Synagogen im 1. Jahrhundert n. Chr. ständig. Noch bis vor kurzem war die Synagoge von Gamla die einzige, die für die Zeit vor der Zerstörung des Tempels 70 n. Chr. in Galiläa nachgewiesen werden konnte (anders Judäa: Modiin [Khirbet Um el-Umdan], Jericho, Masada, Herodium). Inzwischen wurden weitere Synagogen entdeckt, vor allem in Migdal (2009) (durch Dina Avshalom-Gorni), aber auch andernorts (Tel Rekhesh, Kefar Shikhin = Asochis [Flavius Josephus, *de bello Iudaico* I 86]; Tel Reches etc.). Ist die Synagoge von Migdal baulich und durch ihre urbane Lage eindeutig als solche ausgewiesen, so rechnet die Forschung inzwischen auch mit »Haussynagogen«, größeren Versammlungsräumen in Wohnquartieren (Claußen 2002). »Man sollte [...] erwarten, dass jedes Dorf und jede Stadt im Galiläa des 1. Jh. über eine ›Synagoge‹ oder einen Versammlungsort für die Juden verfügte« (Charlesworth – Aviam 2008, 110).

Auch das Bild der Funktion einer Synagoge in Israel ist im Wandel begriffen (van der Horst 1999; Wick <sup>2</sup>2003, 88–107; Olsson – Zetterholm 2003; Claußen 2003; Levine <sup>2</sup>2005; Catto 2007; Aviam – Green 2005; Rouwhorst 2008, 524–526). Eigentlicher Kultort des Landes ist der Tempel. Hier findet Tag für Tag der Gottesdienst einschließlich der vielen Opfer statt, mit den großen Wallfahrtsfesten als den jährlichen Höhepunkten. Die Synagogen im Land sind demgegenüber eher Versammlungsorte zum Studium der Tora und zur Ausübung des Rechts (Q<sub>12,11</sub>), keine Gebetsräume im eigentlichen Sinne. Von einem Psalmengebet etwa lassen die neutestamentlichen Synagogen-Erzählungen nichts verlauten. »Dass in einigen galiläischen Synagogen Gebete und einige Formen von Andachten gefeiert wurden, lange bevor der einzige Ort für Opfer im Jahre 70 abgebrannt wurde«, lässt sich aber nicht grundsätzlich ausschließen (Charlesworth – Aviam 2008). In der Zeit nach dem Bar-Kochba-Aufstand und dem Erlöschen einer Hoffnung auf einen baldigen Wiederaufbau des Tempels erinnern die Synagogen durch ihre Ausrichtung nach Süden und die Symbolik ihres Raums (Milson 2007) an ihn als das eigentliche Haus Gottes in Israel. Der in der Synagoge von Migdal gefundene Stein aus der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts – wahrscheinlich die Basis eines Lesepults für den Vorleser der Tora – ist mit seiner Tempelsymbolik (vor allem der Menora auf seiner Frontseite) bislang ein Unikum; er zeigt aber, »that the synagogue is a link to the Temple, especially for the Jewish settlements in the far periphery of the Land of Israel with Jerusalem in its center. This phenomenon was strengthened after the destruction of the Temple when the synagogues became ›temporary replacements‹ for the Temple until the third one will be built« (Aviam 2013, 208).

Auf die Situation in der Diaspora vor 70 n. Chr. werfen Zeugnisse Philo von Alexandrien Licht (Leonhardt 2001). Philo nennt die Synagogen gerne »Lehrhäuser« (διδασκαλεῖα), weil in ihnen am Sabbat die Tora vorgetragen und ausgelegt wird (*Spec Leg II 62; Vit. Mos. II 211.215f.*: »ihre [sc. der Juden] Gebetsorte in den einzelnen Städten [κατὰ πόλεις προσευκτήρια] sind nichts anderes als Lehrhäuser der Weis-

heit [διδασκαλεῖα φρονήσεως]«; Hypothetica: Eus., *Praep Ev* VIII 7,12f.; vgl. auch Jos., *CA* II 175). Hinweise auf Perikopenordnungen, Lesezyklen oder eine lectio continua der Tora bietet Philo nicht (Böhm 2005, 95). Die Lehrmethode war wohl monologisch. Die Versammlungen zogen sich hin am Sabbat und waren, jedenfalls in größeren Städten, »öffentlich« (Philo, *Leg Gai* 156: δημοσίᾳ; vgl. analog dazu 1 Kor 14,23–25). Ob in Alexandrien an den Synagogenversammlungen nur Männer oder auch Frauen und Kinder teilnahmen, ist anhand von Philos Hinweisen nicht zweifelsfrei zu klären (McKay 1994; Horbury 1999; Leonhardt 2001). So gewiss ihm zufolge die sabbatlichen Versammlungen der Erziehung und Bildung der Juden dienten, die im Mittelmeer verbreitete Bezeichnung der Synagoge als προσευχή = Gebetsort (18-mal bei Philo; im NT: Apg 16,13.16; weitere Belege bei Hengel 1996) deutet darauf hin, dass es neben der Lehre auch gottesdienstliche Elemente gab (anders gewichtet Hengel 1996, 175f.: »der Synagogengottesdienst [war] – entsprechend der Bezeichnung seines Ortes – vor allem auch ein Gebetsgottesdienst«).

Nach den Synoptikern suchte Jesus regelmäßig am Sabbat Synagogen auf (Mk 1,39; 3,1–6; 6,1–5a; Mt 4,23; 9,35; 13,54–58; Lk 4,15.16–30.44), um in ihnen das Wort zu ergreifen oder zu heilen. Aber selbst der lokalen Typisierung der Evangelisten zufolge ist die Synagoge nicht der einzige Ort seines Wirkens. Es sind die Dörfer Galiläas, auf deren Plätzen er auftrat und in deren Häusern er Gast war, Flecken und »Gehöfte« vor allem um den See Genezareth herum (Mk 2,1.13; 3,7; 6,56 etc.). Die Logienquelle Q erwähnt in ihren Redeeinleitungswendungen die Lokalität der Synagoge kein einziges Mal. Der Terminus begegnet aber im Wehespruch Q 11,43 gegen Pharisäer, die »den Ehrensitz in den Synagogen lieben«, und im Logion Q 12,11, das von den »Synagogen(gerichten)« spricht, vor denen die Anhänger Jesu sich einst verantworten müssen.

Der Jerusalemer Tempel war für die Galiläer weit weg, erfüllte aber das Herz vieler und konnte, wie der Stein der Synagoge von Migdal zeigt, auch symbolisch präsent sein (Aviam 2013). Die pharisäischen Gegner Jesu strebten nach dem Ideal, das alltägliche Leben in die Heiligkeit des Tempels einzubeziehen – mittels ihrer Weisungen zur kultischen Reinheit (Mk 7,2f.) und »Verzehntung« von Gewürzen und anderen Lebensmitteln. Trotz erbitterter Gegnerschaft verbindet sie mit Jesus das Wissen um die große Bedeutung des täglichen Mahls, das beide Seiten je nach ihrem Wertesystem interpretieren: als biblisches Grundsymbol endzeitlichen Heils (Jesus) bzw. heiliges Geschehen im Strahlungsraum des Tempels (Pharisäer). Vielleicht erklärt das die Heftigkeit der Auseinandersetzung. Dabei lehnt Jesus die pharisäischen Reinheits- und Verzehntungsregeln nicht einfach ab, sondern relativiert sie (Q 11,39b.41.42: »Wehe euch, Pharisäern, denn ihr verzehntet die Minze und den Dill und den Kümmel und lasst außer Acht das Recht und die Barmherzigkeit und die Treue. Dies aber wäre zu tun und jenes nicht außer Acht zu lassen«). Jeder kultisch-rituellen Observanz ordnet Jesus die Nächstenliebe und Versöhnungsbereitschaft radikal vor. Das prägt auch seine Stellung zum Jerusalemer Tempelkult.

### 2.1.4 Jesu Stellung zum Tempelkult

Der Jerusalemer Tempel ist der Kultort, an dem der Tora zufolge den Menschen die Vergebung ihrer Sünden gewährt wird. Das ist sein Privileg. Nach Mk 2,5–12 vergibt aber Jesus den Menschen in der Begegnung mit ihm die Sünden. Damit wird die Sühneinstitution des Tempels überflüssig (vgl. auch Lk 7,48; Q<sub>II</sub>,4a; Mt 18,23–35 sowie seine Tischgemeinschaft mit Sündern als Ausdruck der von ihm vermittelten Sündenvergebung). Schon der Täufer löste die Sündenvergebung vom Tempel ab, um sie an die von ihm vollzogene Taufe zu binden (Mk 1,4).

Provokant ist das Wort Jesu Mt 5,23f. von der unbedingten Überordnung der zwischenmenschlichen Versöhnung vor der kultischen; es inszeniert den Augenblick, in dem ein Pilger aus Galiläa sich am Ende seiner langen Reise nach Jerusalem vor dem Altar plötzlich daran erinnert, »dass sein Bruder *irgendetwas* gegen ihn hat«. Die Weisung, den Ritus sofort zu unterbrechen, um sich mit dem Bruder in Galiläa zu versöhnen, markiert derart scharf die Notwendigkeit zwischenmenschlicher Versöhnung, dass der Nachtrag: »dann komm und bring deine Gabe dar« die Opferhandlung als zweitrangig erscheinen lässt.

Bei seinem letzten Jerusalembesuch setzt Jesus mit seiner Aktion gegen Geldwechsler und Taubenverkäufer im Tempelbezirk ein provokantes Zeichen der Kultunterbrechung. Er verdeutlicht seinen Anspruch, dass mit der von ihm proklamierten Ankunft der Königsherrschaft Gottes und dem baldigen Vollenbruch des Reiches Gottes das Ende des Tempels und seines Opferkults gekommen ist. Seine Prophetie gegen den Tempel, die mit seiner Aktion verbunden ist, liegt in sieben unterschiedlichen Fassungen vor (Mk 13,2; 14,58; 15,29; Mt 26,61; Apg 6,14; Joh 2,19; *Ev. Thom.* 71; ohne die jeweiligen Parallelen), ein untrügliches Zeichen dafür, dass die spätere Ekklēsia mit diesem politisch hochbrisanten Wort, das Jesus sein Leben kostete, größte Schwierigkeiten hatte. Jesus kündigt den göttlich verursachten Untergang des Tempels beim Vollenbruch der Basileia an (vgl. das *passivum divinum* Mk 13,2). Erst sekundär wurde daraus eine Prophetie seiner Zerstörung durch die Römer.

Angesichts des von ihm proklamierten Anbruchs der Basileia erklärt Jesus: »Hier ist mehr als Salomo / hier ist mehr als Jona« (Q<sub>II</sub>,31f.). Matthäus variiert das Wort in 12,6 im Blick auf Jesu Wirken gemäß Hos 6,6 (»Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer«): »Hier ist mehr als der Tempel«. Später werden Tempelvorstellungen im Neuen Testament direkt auf Jesus und seine Gemeinde transferiert (s. u.).

### 2.1.5 Das Doppelgebot von Gottes- und Nächstenliebe als Herzstück jesuanischer Botschaft

Wenn Jesus die Gebote der Gottes- (Dtn 6,4f.) und Nächstenliebe (Lev 19,8) zum »ersten« und »zweiten« der Tora erklärt (Mk 12,28–34) bzw. die Nächstenliebe der Gottesliebe »gleich«-stellt (Mt 22,39), zielt das in die Mitte seiner Botschaft. Markus setzt einen kultkritischen Akzent, wenn er den Schriftgelehrten ergänzen lässt: »(beides) ist viel

mehr als alle Brandopfer und andere Opfer« und Jesus dem ausdrücklich zustimmen lässt (Mk 12,33f.). Was hier lehrmäßig auf den Punkt gebracht wird, veranschaulicht Jesus im Gleichnis vom barmherzigen Samariter in einer einprägsamen Karikatur zweier Kultdiener. Sie sind blind für die Not der Menschen und gehen an einem unter die Räuber Gefallenen vorüber, ohne ihm Hilfe zu leisten (Lk 10,30–37). Für ein kirchliches Verständnis von Gottesdienst, das sich auf Jesus beruft, ist dies eine bleibende Warnung.

## 2.2 Die frühchristlichen Ekklesien zwischen jüdischer und griechisch-römischer Kultur

Der Weg der Christen in die Mittelmeerwelt wird von zwei kulturellen Polen bestimmt, dem jüdischen und dem hellenistisch-römischen, der Synagoge und der Polis (Theobald 2001; Ebner 2012; Christentum 2012). Die Ekklesien sind den Synagogen nach wie vor benachbart, teils so eng, dass Außenstehende ihre Versammlungen von denen der Juden zunächst gar nicht unterscheiden können. Die antike Stadt ist mit ihren Tempeln und Altären, Kulte der Stadtgötter und des Kaisers, Mysterien und Heilkulte etc. »von Religion voll« (Ebner 2012, 21). Das betrifft ihre Öffentlichkeit, aber auch ihre wichtigste Zelle, das Haus, »der natürliche Ausgangspunkt für einen Verein, einen Mysterienkult oder einen philosophischen Zirkel« (Ebner 2012, 38). »Was für die Stadt die Stadtgötter [...], sind auf der Hausebene die Laren, die verstorbenen Vorfahren des Hauses, deren Bilder und Büsten im »Haustempel«, dem *lararium*, meistens als Wandnische gestaltet, verehrt werden« (Ebner 2012, 27). Das gemeinsame Festmahl, das Symposium, besitzt mit seinen Trankspenden und Hymnen auf die Götter ebenfalls religiösen Charakter (Ebner 2012, 180–182; Kunst 2004).

Formieren sich die Ekklesien »hausweise« (Röm 16,5; 1 Kor 16,19; Phlm 2 etc.), dann ist es »das Haus«, in dem die Christen in Übernahme und Abwandlung vorgeprägter Muster ihre Identität ausbilden. Ihre Gemeinschaftsmähler schließen sich an Mahlformen, Mahlstrukturen und Mahlgewohnheiten an, wie sie im ganzen Mittelmeerraum verbreitet sind (Klinghardt 1996; Eucharist 2017, III) und auch jüdische Mahlpraxis prägen. Pagane und jüdische Symposienkultur überschneiden sich (Rouwhorst 2017, 772). »Die ersten Christen feierten die Eucharistie nicht, weil Jesus dies seinen Jüngern befohlen hatte. Sondern Christen feierten zunächst einmal Gemeinschaftsmähler, weil dies zur damaligen Zeit allgemein üblich war« (Körtner 2017, 16). Mit ihrem egalitären Rollenverständnis (Gal 3,28) setzen sie in ihren Hausgemeinden zunächst eigene Akzente. Später, im 2. Jahrhundert, verinnerlichen sie weithin, aber nicht überall (das belegen die alternativen Konzepte, gegen die der Autor der Pastoralbriefe kämpft) die vorgegebenen sozialen Rollen des Hauses (bei der Ausbildung von Leitungsstrukturen etwa die dominante Rolle des *pater familias* samt Ausschluss von Frauen).

Gemessen daran, dass die Antike »Religion« über die Kulturpraxis mit Priestern, Tempeln, Altären und Opfern definiert (Cicero, *De natura deorum* II 72), sind die christlichen Ekklesien keine »Religion«. Das zeigt schon ihre *Sprache*: Wenn sie sich »versammeln«, wählen sie profanes *συνέρχασθαι* und *συνάγεσθαι*, keine kultische Ter-

minologie (1 Kor 11,17.20.33f.; 14,23.26; Ign. *Eph.* 13,1. – Mt 18,20; Apg 4,31; 20,7f., auch 14,27; 15,6; 1 Kor 5,4; *Did.* 16,2; vgl. auch Jak 2,2; Hebr 10,25; 1 *Clem.* 34,7; *Just. 1 apol.* 65). »Das ›Zusammenkommen‹ der Glaubenden ist das für den christlichen Gottesdienst Signifikative; und wo die Gemeinde zusammenkommt, wird Gott gepriesen, werden seine großen Taten verkündigt, wird gebetet und das Herrenmahl gefeiert« (Hahn 1970, 33f.). Leitfunktionen werden nicht kultisch (»Priester«/ἱερεῖς), sondern mit Verwaltungstermini (»Leitende«, ἐπίσκοπος: »Aufseher«) belegt. Kultische Terminologie wird für den alttestamentlichen Kult reserviert oder metaphorisch eingesetzt (λατρεία, λατρεύειν, λειτουργία, λειτουργεῖν, θρησκεία, θυσία, προσφορά, προσέρχεσθαι) (Wick 2003, 23–25). Singulär ist der gottesdienstliche Gebrauch von λειτουργεῖν in Apg 13,2 (»als sie nun dem Herrn [zu Ehren] Gottesdienst hielten«). In 1 Kor 14,20–25 verlangt Paulus für die gottesdienstlichen Versammlungen der Ekklesia eine Sprache, die für Außenstehende verständlich ist.

Da die Ekklesien wie die Synagogen den Glauben an den einzigen Gott mit Kritik an den »Götzen« verbinden, halten sie sich von allen liturgischen Berührungen rund um die Tempel der Städte fern. Bei Fragen wie der Teilnahme von Christen an paganen Mählern mit kultischem Charakter oder dem Verzehr von Fleisch aus Tempel Metzgereien liegen strenge Ablehnung und liberale Positionen im Streit miteinander (1 Kor 8,1–13; 10,14–11,1; Offb 2,14f.20).

Heilige Orte benötigen die frühchristlichen Ekklesien für ihre Gottesdienste nicht. »Das Ritual des Abendmahls bedarf keines besonderen Raumes. Jeder Versammlungsraum ist für eine solche Zusammenkunft geeignet« (Bormann 2017, 725). Dennoch tauchen damit die Ekklesien nicht einfach in die Profanität des Alltäglichen ein, sondern heiligen diese umgekehrt durch ihre religiösen Akte.

### 3. Ausprägungen und Formen des »Gottesdienstes«

Raum und Zeit sind Konstituenten auch der frühchristlichen Entwicklung von »Gottesdienst«. In Orientierung an »geprägten Zeiten« (3.1) entwickeln sich die Rituale (3.2). Tradition und Innovation kennzeichnen das Gotteslob der frühen Ekklesien (3.3).

#### 3.1 »Geprägte Zeiten«

Die frühen Ekklesien sind *jüdisch*. Das zeigt sich schon an ihren »geprägten Zeiten«, mit denen sie die Traditionen Israels, vor allem Pessach und Sabbat, weiterführen.

##### 3.1.1 Pessach – Pascha

Die frühesten Quellen für ein christliches Pascha stammen aus der Mitte des 2. Jahrhunderts (Mel. *pass.* [Hall 1971]; *Epistula Apostolorum* 12; *Didascalica* [älteste Schicht]). Dieses Pascha – die sog. quartodezimanische Paschafeier, die so heißt, weil sie zeit-

gleich mit dem jüdischen Pessach in der Nacht vom 14. auf den 15. Nisan begangen wurde – ist älter als das dominikale Ostern. Es weist folgende Merkmale auf (Rouwhorst 2008, 54f.): (1) *Nachtwache*; (2) *Fasten* vermutlich ab Sonnenuntergang (bzw. bis zu zwei Tagen oder länger im Voraus: Brief des Irenäus bei Eusebius, *b. e.* 24,12f.); (3) *Lesung* aus den Schriften (vor allem Ex 12, worüber – wenigstens in den Gemeinden Melitos und des Pseudo-Hippolyt – auch gepredigt wurde); vielleicht (4) Verlesung einer Form der neutestamentlichen *Leidenserzählung* samt *Auferstehungsverkündigung* (Meßner 2009, 315f.); schließlich (5) ein *Mahl* im Zeichen des Gedächtnisses des erlösenden Todes Jesu ab Mitternacht bis zum ersten Hahnenschrei (*Ep. Ap.* 15). Bemerkenswert ist der Kontrast dieser Feier zum jüdischen Pessachmahl: Während die Juden nach Sonnenuntergang in Freude ihr Mahl feiern, fasten die Christen. Das erklärt ein Stück die harsche antijüdische Polemik, etwa bei Meliton (*pass.* 72–99). Inhaltlich war diese Paschafeier von der typologischen Interpretation der Geschichte vom ägyptischen Pessach und vom Auszug aus Ägypten (nach Ex 12) bestimmt; ihre Wurzeln liegen somit im jüdischen Pessachfest, wie es in Jerusalem bis zur Tempelzerstörung gefeiert und danach an die neu entstandene Lage angepasst wurde (Sedermahl).

Erst seit der Mitte des 2. Jahrhunderts gibt es, wie gesagt, eindeutige Belege für die Existenz einer frühchristlichen Paschafeier. Das bedeutet aber nicht, dass die Feier auch erst zu dieser Zeit in Kleinasien entstand. Von im Detail vielleicht fragwürdigen, aber doch bezeichnenden Nachrichten aus dem 2. Jahrhundert abgesehen (Irenäus zufolge habe Polykarp versichert, persönlich mit dem Apostel Johannes und anderen Pascha gefeiert zu haben [Eus., *b. e.* V 24,6.16] etc.), ist »angesichts der mutmaßlichen Entwicklung des Festes aus dem jüd(ischen) Passa« seine Existenz schon im 1. Jahrhundert vorauszusetzen (Kinzig 2003, 729). Zur Stützung dieser Annahme wäre es freilich gut, über das jüdische Pessach mehr zu wissen (gerade auch vor der Zerstörung des Tempels), nicht nur in Jerusalem, sondern auch in der Diaspora.

Leonhard (2017) zufolge wurde Pessach bis zur Zerstörung des Jerusalemer Tempels ausschließlich dort begangen (*Jub* 49,21: »Und sie werden das Pessach nicht halten können in ihren Städten und an allen Orten, außer vor dem Zelt des Herrn – und wenn nicht, dann vor seinem Haus, wo sein Name wohnt«; Albertz [2012, 213] rechnet für die Zeit Jesu neben der Schlachtung der Lämmer im Tempel auch mit einem häuslichen Paschamahl). »Leider wissen wir zu wenig über die Paschafeier in der Diaspora. Philo und Josephus sind keine große Hilfe, Josephus nicht, weil er noch von der Erinnerung an das Tempelpascha zehrt, Philo nicht, weil er allegorisch auslegt« (Klauck 1986, 201f.). Philo bezieht sich in *spec.* II 145–149 – nach seinem Grundtext, der Tora, ist das nicht anders zu erwarten – auf Jerusalem, wo das Fest zur »dankbaren Erinnerung« an den Exodus (§146) begangen wird, was ein Diaspora-Pessach aber nicht ausschließt (Stemberger 1987, 156, und Marcus 2013, 309, letzterer mit Hinweis auf §149: »jedes Haus [ἐκάστη ... οἰκία] erhält in jener Zeit den Charakter [σχῆμα] und die Heiligkeit eines Tempels«; anders Leonhard 2017, 308). Auch Klauck (1986, 202) geht davon aus, »dass man [in der Diaspora] ein feierliches Mahl im Familien- und Freundeskreis hielt [mit Hinweis u. a. auf Ez Trag 167–174/175–193]. Eine Vorschrift in der Mischna



(Pes 4,4) kann man dahingehend verstehen, dass dort, wo man schon vor Zerstörung des Tempels in den Paschanächten gebratenes Fleisch aß, diese Praxis fortbestehen darf, während man es an anderen Orten, wo es nicht Brauch war, nicht einführen soll, um nicht den falschen Eindruck eines Opferdienstes ohne Tempel zu erwecken«. Trotz fehlender eindeutiger Belege scheint es plausibel, von der Praxis eines Pessachmahls in der jüdischen Diaspora vor 70 n. Chr. auszugehen (Rouwhorst 2008, 527f.). Davon profitiert die Annahme einer christlichen Paschafeier in den Hausgemeinden in Jerusalem und darüber hinaus.

Die ältesten Indizien für eine solche Feier führen Joachim Jeremias zufolge »in die apostolische Zeit« (Jeremias 1954, 900). In 1 Kor 5,8 ruft Paulus im Kontext einer christologischen Adaption von Paschalamm-Traditionen den Korinthern zu: »Deshalb wollen wir nicht mit dem alten Sauerteig feiern (ἐορτάζωμεν), auch nicht mit dem Sauerteig der Bosheit und Schlechtigkeit, sondern mit den ungesäuerten Broten der Aufrichtigkeit und Wahrheit!« Meint er das rein metaphorisch (Wick 2003, 169f.) oder setzt er voraus, dass die Christen Pascha unter dem neuen Vorzeichen ihres Gedenkens an Tod und Auferstehung Jesu tatsächlich begehen (so Windisch 1935, 905; Jeremias 1954, 900, Anm. 41; Hengel 2004, 126–129. – Schrage 1991, 384: das ist »unserer Stelle« nicht »zu entnehmen«)?

Mk 2,20, eine redaktionelle Fortschreibung des Jesusworts 2,19, entstand kurz nach der Tempelzerstörung: »Es werden Tage kommen, wenn der Bräutigam von ihnen genommen wird; dann werden sie fasten *an jenem Tag*«. So unbestimmt diese in den Mund Jesu gelegte Prophetie ist, sie könnte ein jährliches Fasten an seinem Todestag und damit ein christliches Pascha zum Gedenken an die »Hinwegnahme« des Bräutigams im Blick haben (Schmithals 1979, 179; Hengel 2004, 128). Auch ein wöchentliches Fasten am Freitag wird erwogen (Pesch 1976, I: 175; Schmithals 1979, 59f.; Lührmann 1987, 63). Bei Mt und Lk scheint eine Ausweitung auf ein wöchentliches Fasten im Blick zu sein: Mt 9,15 tilgt »an jenem Tag« und Lk 5,35 bietet die Zeitangabe, dem Eingang des Verses entsprechend, im Plural: »in jenen Tagen«.

Das lukanische Doppelwerk zeigt deutliche Spuren eines christlichen Pascha. Lk 12,38 mit seinem Hinweis auf die »Nachtwache« (φυλακή) könnte ein erstes Indiz bieten (Eckey 2004, 602: »Im Hintergrund des christlichen Wachens bei Nacht steht die von Juden alljährlich als Nacht des Wachens begangene Passnacht [Ex 12,42]«). Die gezielte Ausgestaltung des Abschiedsmahls Jesu durch Lukas zu einem Paschamahl (Lk 22,14ff.) lässt an ein christliches Pascha im Hintergrund denken (Jeremias 1967; Lohse 1953, 105; Hahn 1967, 356; Schürmann 1951; anders Roloff 2003, 56). Die Erzählung von der Gefangennahme und Befreiung des Petrus in den »Tagen der Ungesäuerten Brote« (Apg 12,3–19) spielt nicht nur motivisch auf das ägyptische Pessach und die mit ihm verbundenen Befreiungstraditionen an (V. 6: »in jener Nacht [τῆ νυκτὶ ἐκέϊνη]«: vgl. Ex 12,12: ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ; vgl. auch 12,42: ἐκέϊνη ἡ νύξ); in V. 17 erzählt Petrus, »wie der Herr ihn aus dem Gefängnis *herausführte* [ἐξήγαγεν ἐκ]«; V. 11), sondern sie lässt Petrus in der Nacht seiner Befreiung auch wie selbstverständlich zum »Haus Marias, der Mutter des Johannes mit dem Beinamen Markus«, eilen, »wo viele beieinander waren

und beteten« (Apg 12,12; vgl. bereits V. 5b den Hinweis auf das inständige Gebet der Eklesia für Petrus). Im Hintergrund dieses selbstverständlichen Gangs des Petrus in der Nacht zur versammelten Gemeinde steht wohl die Tradition eines christlichen Pascha, um das die ersten Leser des Buchs wussten (Apg 12,3: »die Tage der Ungesäuerten«: wegen der Sperrigkeit des Terminus [vgl. auch Lk 22,7; Apg 20,6] vermutet Jeremias 1954, 900, Anm. 43, dass er alt ist; Wanke 1973, 20: »Erinnerung daran [...], daß auch für die urkirchlichen Gemeinden dieses Fest von Bedeutung war«). Die *Epistula Apostolorum* 15(26) greift um die Mitte des 2. Jahrhunderts Apg 12 auf und verdeutlicht die Pascha-Bezüge: »Und ihr jedoch begeht das Gedächtnis meines Todes, welcher das Pascha ist, dann wird man *einen* von euch [...] um meines Namens willen in das Gefängnis werfen [...]. Und wenn ihr beim Hahnenschrei meine Agape und mein Gedächtnis vollendet, so wird man ihn wiederum nehmen und ihn zum Zeugnis in das Gefängnis werfen [...]. Und wir sprachen zu ihm: ›O Herr, hast du nicht das Trinken des Paschas vollendet? Obliegt es uns denn, es wiederum zu tun?‹ Und er sprach zu uns: ›Ja, bis ich komme vom Vater mit meinen Wunden« (äthiopisch: Müller 1071).

Wenn das Joh-Ev mehrfach vom »Pascha *der Juden*« (Joh 2,13; 6,4; 11,55) spricht, »unterscheidet (es) offenbar das jüdische Passa vom christlichen« (Jeremias 1954, 900, Anm. 43).

Wer mit einer christlichen Paschafeier vor der Tempelzerstörung 70 n. Chr. rechnet, dem wird der Befund der in unterschiedlichen Varianten vorliegenden vorevangeliaren Passionserzählung, die mit dem Einzug Jesu in Jerusalem beginnt und mit der Verkündigung der Auferweckung in einer leeren Grabkammer schließt (Klein 2005; Schleritt 2007 etc.), auf neue Weise plausibel. Bis in Struktur und Textgewebe hinein ist sie vom Psalter geprägt. Das deutet darauf hin, dass sie ihren »Sitz im Leben« in »gottesdienstlichen« Versammlungen hatte, genauer: in einer jährlichen Paschafeier zum Gedächtnis an Tod und Auferweckung Jesu. Die tiefe Verwurzelung dieses Festes im kulturellen Gedächtnis der Juden legt es nahe, dass diejenigen von ihnen, die zum Glauben an den Messias Jesus gelangten, es weiterhin begingen und mit ihrem Gedenken an Jesus füllten, dessen Tod mit dem Fest verbunden blieb – in den Jerusalemer Hausgemeinden (so alt ist der Urtyp der Passionserzählung) und bald auch darüber hinaus. So sind die vorevangeliaren Passionserzählungen keine »Schreibtisch«-Produkte, sondern verdanken sich lebendiger Pascha-Tradition. Ihre Nachwirkung bis hin zur quartodezimanischen Osterfeier des 2. Jahrhunderts lässt sich vor allem an der Johannespassion aufzeigen (Blank 1963; Blank 1988).

### 3.1.2 *Sabbat und Sonntag*

Im Unterschied zum jährlichen Pessach/Pascha sind Sabbat und Sonntag wöchentlich begangene Tage. Das verbindet sie und lässt ihre Geschichte im frühen Christentum nicht voneinander getrennt in den Blick nehmen (Riesenfeld 1970; Bradshaw – Johnson 2011; Rouwhorst 2008, 535–539; Rouwhorst 2013). Die wenigen Details, die

unsere Quellen zu ihrer frühen Geschichte darbieten, sind nur unter Berücksichtigung des liturgischen Beharrungs-Gesetzes auszuwerten, konkret der Annahme, dass bestehende jüdische Traditionen von den Jesus-Nachfolgern nicht einfach abgebrochen, sondern weiterentwickelt wurden.

Frühe Quellen schweigen zum Sabbat, z.B. die vor 70 n. Chr. im syrisch-palästinischen Grenzgebiet entstandene Logienquelle, die *nichts* von Sabbatkonflikten Jesu weiß – der Sabbat kommt in ihr nicht vor. Wie Jesus nicht das Sabbatruhe-Gebot des Dekalogs außer Kraft setzte, so auch nicht seine jüdischen Anhänger; das Gebot blieb Teil ihrer jüdischen Identität. Noch die Apg (vielleicht aus den 90er Jahren oder später) lässt nicht erkennen, dass der Sabbat »innerchristliches« Streitobjekt war. Was für jüdische Jesusanhänger selbstverständlich war, galt auch für Menschen, die aus der Völkerwelt zu ihnen stießen, sofern sie als »Gottesfürchtige« bereits im Umfeld der Synagoge sozialisiert waren. Nahm die »heidenchristliche« Prägung der Ekklesien zu, verlor die Sabbatpraxis ihre anfängliche Selbstverständlichkeit. Insgesamt deuten die Quellen auf ein »pluriformes« Verhältnis der Christen zu Sabbathalacha und -praxis im 1. Jahrhundert (und auch noch später) hin, entsprechend dem breiten frühjüdischen Spektrum der Sabbatpraxis. Nachhaltig wirkte Jesu humanes Vorbild, aber unter pharisäischen Jesus-Anhängern gab es auch strenge Sabbatobservanz.

Die Überlieferungen des Markus (2,23f.27; 3,1–5) bezeugen eine liberale Sabbatobservanz, »welche die Annäherung der Missionare an Heidenchristen am Rande oder außerhalb der Synagogen und eine nichtseßhafte Lebensweise ermöglichte« (Mayer-Haas 2003, 66f.). Mk 2,23f.27 brandmarkt anhand einer geringfügigen Sabbatverletzung durch die Jünger Vertreter strenger Sabbatobservanz als Jesusgegner und könnte sich gegen frühchristliche Kreise mit strenger Sabbatobservanz richten. Die wohl mehrheitlich heidenchristlichen Gemeinden des Mk halten an der grundsätzlichen Gültigkeit des Sabbatgebots fest, um sich für ihren liberalen Umgang mit jüdischer Sabbathalacha auf Jesu Vollmacht zu berufen.

Matthäus verpflichtet seine für Menschen aus den Völkern offenen judenchristlichen Gemeinden auf eine Sabbatpraxis, die dem Kriterium der »Barmherzigkeit« zu genügen hat (Mt 12,6; vgl. 23,23). Das Evangelium nimmt auch Judenchristen mit rigoroser Sabbatobservanz in den Blick, denen es Heimat sein will (Mt 24,20). Mt 11,28–12,14 verrät eine Sabbatheologie, nach der die göttliche Verheißung eschatologischer »Ruhe« in Jesus Wirklichkeit wird (vgl. auch Hebr 3,1–4,13).

Vereinzelt verlangen jüdische Jesusgläubige die Heiligung des Sabbats auch von »Heidenchristen«, so die aus Judäa/Jerusalem stammenden Gegner des Paulus in Galatien (Gal 4,10). Da sie auch die Beschneidung zum Kriterium wahren Christusklaubens erklären, reagiert Paulus harsch und setzt jüdische Heiligung der Zeiten kurzerhand mit der von den Galatern überwundenen heidnischen Kalenderhörigkeit in eins (Gal 4,8–11). Im Unterschied dazu fordert er von römischen Hausgemeinden, die Kalenderfragen nicht zum *casus stantis et cadentis ecclesiae* zu erklären, sondern mahnt bei der »Unterscheidung der Tage« zur gegenseitigen Akzeptanz (Röm 14,5f.). Der Autor

des Kolosserbriefs sieht in »Fest, Neumond und Sabbat« (Hos 2,13; Ez 45,17) »Schatten künftiger Wirklichkeit«, also nur Vorläufiges, das vom Vollkommenen, Christus, abgelöst ist (Kol 2,16f.).

Neben dem Sabbat wurde zunehmend ein weiterer Tag für die Ekklesien wichtig, überflügelte ihn bald und verdrängte ihn schließlich ganz, ohne dass damit eine geradlinige und lokal gleichförmige Entwicklung zum »Sonntag« behauptet sei. Nach jüdischer Zeiteinteilung hieß dieser Tag ursprünglich unspezifisch »der erste Tag der Woche« (1 Kor 16,2; Apg 20,7; vgl. Mk 16,2 par.; Joh 20,1), später »Herrentag« (ἡ κυριακή [ἡμέρα]) (Offb 1,10; *Did.* 14,1; *Ev. Petr.* 9 (35).12 (50); *Ign. Magn.* 9,1), dann auch »Sonntag« (Just. *1 apol.* 67,3). Dass es ein Tag des Gemeindemahls war, bezeugen Lukas (Apg 20,7), der Didachist (14,1) und Justin (*1 apol.* 67,3.8). Den Bezeichnungen »Herrentag« und »Sonntag« zufolge war es ein Tag des Gedenkens an die Auferstehung Jesu »am ersten Tag« der Neuschöpfung (Just. *1 apol.* 67,8; *Ign. Magn.* 9,1), was Justin seinem paganen Publikum mit *dies solis* = *Tag der aufgehenden Sonne* verdeutlicht. *Barn.* 15,1–9 handelt vom »achten Tag« als dem Tag der Antizipation der endzeitlichen neuen Welt (vgl. auch Joh 20,26).

Im Ausgang von diesen späten Deutungen versuchte die ältere Forschung, die Genese des »Sonntags« unmittelbar aus den Ostergeschnehnissen abzuleiten. Sie fixierte seinen Ursprung entweder in der Auffindung des leeren Grabs am Morgen des »ersten Tags der Woche« (dem entspräche eine frühmorgendliche Versammlungszeit am »Sonntag«) (Mosna 1969) oder in den österlichen Mählern des Auferstandenen mit seinen Jüngern am Abend des »ersten Tags« (Lk 24,28–32; vgl. Joh 20,19) (dem entspräche eine Versammlungszeit am »Sonntagabend«) (Rordorf 1962, 228–233). Gegen eine derartige Herleitung spricht aber, dass der »Sonntag« *wöchentlich* begangen wird, die frühchristliche Paschafeier zum Gedenken an Tod und Auferstehung Jesu in der Nacht vom 14. zum 15. Nisan *jährlich* (Rouwhorst 2013, 167). Näher liegt eine andere Erklärung (Bradshaw – Johnson 2011; Rouwhorst 2013).

Schon die älteste Bezeichnung »erster Tag der Woche« deutet darauf hin, dass er als »christliche Verlängerung des Sabbats« (Rouwhorst 2013, 168) wichtig wurde. Die wachsende »heidenchristliche« Prägung der Ekklesien, für die die jüdische Sabbathalacha zum Problem wurde, führte dahin, dass die Christen sich unmittelbar nach Ende des Sabbats zu ihrem (nach antiker Gewohnheit) abendlichen Gemeindemahl trafen – eben zu Beginn des »ersten Tags der Woche« – und so das jüdische Sabbatmahl vom Freitagabend in ihrem Mahl neu aufleben ließen und mit eigenen Traditionen füllten. »Wir können sicher davon ausgehen, dass während der Sonntagsfeier mündliche und später auch schriftliche Überlieferungen über Jesus, über seinen Tod und seine Auferstehung weitererzählt wurden. Die Mahlfeiern und insbesondere die Lobpreisungen und Gebete, die während dieser Feiern gesprochen wurden, werden von Anfang an von einem christlichen Inhalt – zweifelsohne auch von der Freude der Auferstehung – geprägt worden sein« (Rouwhorst 2013, 169). Vielleicht sind jüngere Ostererzählungen wie die vom abendlichen Mahl des Auferweckten in Emmaus (Lk 24,13–32) von einem derartigen jetzt am »Sonntagabend« begangenen Post-Sabbatmahl inspiriert bzw.

fürten zu seiner Verlegung. Zuerst kam die Praxis des »ersten Tags der Woche«, dann die theologischen Deutungen. Nicht wurde umgekehrt der »Sonntag« – losgelöst vom Sabbat – unmittelbar und direkt aus den vermeintlichen Osterereignissen abgeleitet. Diese lassen sich nicht historisieren.

Anfangs koexistieren also Sabbat und Post-Sabbatmahl der Christen. Erste Signale einer Polemisierung gegen den Sabbat enthält das Joh-Evangelium, wenn es Jesus »den Sabbat auflösen« (Joh 5,18) und zugleich einen wöchentlichen Versammlungsrhythmus der Jüngerschaft jeweils »am Abend des ersten Tags der Woche« in seinen Ostererzählungen durchscheinen lässt (Joh 20,19.26). Im 2. Jahrhundert setzen *Barn.* 15,8f. und das pseudepigraphische Corpus Ignatianum dem Sabbat den »achten« (*Barn.*; vgl. auch *Just. dial.* 41) bzw. den »Herren-Tag« (*Ign. Magn.* 9,1) polemisch entgegen, womit sie indirekt zugeben, dass der Sabbat unter Christen nach wie vor attraktiv war. Der Autor des Corpus Ignatianum hat »Unbeschnittene« im Blick, die den Sabbat halten (*Ign. Philad.* 6,1). Er sucht sie ins Abseits zu drängen, indem er »Christentum« und »Judentum« sich gegenseitig ausschließen lässt (*Ign. Magn.* 8,1; 10,3).

### 3.2 Rituale der frühchristlichen Ekklesien

*Fasten – Buße – Taufe – Mahl.* Geregelte Initiation mit Elementen wie Buße, Fasten, Katechese, Exorzismen, Taufe, Salbung, Ölung und Taufeucharistie ist das Ergebnis einer langen Entwicklung in der frühen Kirche, die nicht zur Einförmigkeit führte. Die Rituale differieren lokal erheblich. Tauf- und Mahlpraxis sind der rituelle Nukleus des frühen Christentums. Es kennt und entwickelt aber auch noch andere Rituale wie Krankensalbung und Ordination mit Handauflegung.

#### 3.2.1 Von der Umkehr- zur Konversionstaufe

##### *Zur Frühgeschichte der Taufe*

Die christliche Taufe erklärt sich am besten durch »Ritualtransfer« der Johannestaufe als einer einmaligen Zeichenhandlung, die angesichts des drohenden Gottesgerichts von der Sünde reinigt, in ein »Ritual, das mit dem Eintritt in die [Jesus-]Gemeinschaft und einer einschneidenden Lebensveränderung verbunden war« (Öhler 2012, 46; M. Labahn 2011). Jesus-Jünger, die aus dem Täuferkreis stammten, werden wie Jesus selbst getauft gewesen sein, doch etliche Jesusanhänger in Jerusalem und Galiläa waren es nicht. Von keinem der Zwölf wird das erzählt, der erste, von dem es mit guten Gründen anzunehmen ist, ist Paulus (Apg 9,17f.; 22,16). Er sieht seine Sendung nicht darin zu taufen, sondern das Evangelium zu verkünden (1 Kor 1,17). Galt anfangs die Taufe nicht als »*conditio sine qua non* [der Jesuszugehörigkeit]« (Öhler 2012, 68), so änderte sich das bald: Der Ritus wurde zum verbindenden Merkmal aller Ekklesien. Was später Lukas als selbstverständlich ansieht – Umkehr und Gläubig-Werden heißt,

sich taufen zu lassen –, projiziert er, wie seine Pfingstszene zeigt (Apg 2,38.41), in die Anfänge der Ekklesia zurück.

Im Kontext der jüdisch-palästinischen Kultur, für die Waschungen und Reinigungen rund um den Tempel von großer Bedeutung waren, auch in Qumran (A. Labahn 2011; Freyne 2011), galt die Taufe als Reinigungsbad und Eingliederung der Getauften in eine *innerjüdische* Gruppierung. Die Praxis der Beschneidung blieb von ihr unberührt. Als das Evangelium in die Völkerwelt gelangte, wurde aus einer innerjüdischen *Umkehrtaufe* eine *Konversionstaufe* (Theißen 1999, 99) mit Abkehr von der paganen polytheistischen Kultur und Hinwendung zur Verehrung des einzigen Gottes Israels und seines Messias. Sie verdrängte die Beschneidung, die Menschen aus der Völkerwelt spätestens seit dem Apostelkonvent nicht mehr als Voraussetzung ihrer Initiation auferlegt wurde. »Für die Ausbreitung des frühen Christentums, vor allem unter Sympathisanten des Judentums, war die Form des Rituals wahrscheinlich auch bedeutsam: Sie war wie die Beschneidung ein Ritual, auf dem die Verheißung der Zugehörigkeit zum Volk Gottes lag, allerdings ohne schmerzhaften und stigmatisierenden Eingriff, zudem für Männer und Frauen gleich. Auch in dieser Hinsicht ist die Aufhebung ethnischer und geschlechtlicher Differenzen in der Taufe (Gal 3,28) bedeutsam« (Öhler 2012, 66f.).

Im paganen Kontext steht der Initiationsritus der Taufe nicht allein. Waren »Initiationsriten allgemein für Heranwachsende vorgesehen« (Öhler 2012, 70), so gibt es Vergleichbares vor allem in den Mysterienkulten (Initiation als Aufnahme in die Kultgemeinschaft verstanden, diese als »Reinigung« oder Gewinn neuen Lebens = »Wiedergeburt«, [vgl. Tit 3,5; 1 Petr 1,3; Just. *1 apol.* 61,4 etc.; vgl. Joh 3,3-5]: Apuleius, *Metamorphosen* 11,21,6; der Tag der Weihe gilt als Geburtstag: ebd. 11,24,5). Schon Justin und Tertullian machen auf Entsprechungen aufmerksam. Eine der Wassertaufe (»full-body bath«) wirklich vergleichbare Purifikationshandlung ist aber nicht nachgewiesen (Graf 2011). So geht es weder um Abhängigkeit noch Überbietung, sondern um »Beeinflussung, die am besten als »Interrituität« gefasst wird« (Öhler 2012, 71). Über Gestalt und Verlauf von »Taufgottesdiensten« (Roloff 2003, 63–68) wissen wir kaum etwas.

### *Ritual*

Das Taufritual zeichnet größtmögliche Einfachheit mit elementarer Symbolik aus, die universal verständlich ist (»abwaschen«: 1 Kor 6,11; Apg 22,16; Eph 5,26; Hebr 10,22; »untertauchen« als Sterben: Röm 6,3–4a). Handlung (Ritual) und Wort (Taufformel) gehören untrennbar zusammen.

*Ritual:* Der griechische Terminus für »taufen« ist βαπτίζω = »untertauchen«, »baden« (βάπτισμα = Taufe etc.). Unter den nur vier Belegen für das Verb in der Septuaginta (LXX) (abgesehen von seinem metaphorischen Gebrauch in Jes 2,14 bezeichnet es rituelle Waschungen: 4 Kön 5,14; Jdt 12,7; Sir 34,25 [31,30]) ist insbesondere 2 Kön 5,14 aufschlussreich: »Er [sc. der Syrer Naaman] stieg hinab und tauchte siebenmal im Jordan unter (ἐβαπτίσατο)«. Vom Untertauchen berichten auch die einzigen neutest-

tamentlichen Tauf-Erzählungen Mk 1,9f. par. («Jesus ließ sich [...] im Jordan taufen [ἐβαπτίσθη]») und Apg 8,36–39 («[...] Philippus und der Kämmerer stiegen in das Wasser hinab, und er taufte ihn [ἐβάπτισεν αὐτόν]»). Beide Texte belegen die *Öffentlichkeit* des Rituals, damit in eins seinen *Bekenntnischarakter*: Wer sich in fließendem Wasser im Freien taufen lässt, zeigt öffentlich seinen Glauben. Bedeutsam ist die Relation Täufer/Täufling, aus der sich – das zeigt die Diskussion um das Verhältnis Jesu zu Johannes – eine Überordnung des Täufers über seinen Täufling ableiten ließ (Mt 3,14; Joh 1,15). Dass dem Täufer eine besondere geistliche Autorität zugeschrieben werden konnte, erklärt die Zurückhaltung des Paulus gegenüber der Taufe: Die in Korinth entstandenen Parteien scharten sich um Apollo bzw. Kephas, die beide wohl taufeten (1 Kor 1,12f.).

Zum Taufritus äußert sich zum ersten Mal *Did.* 7,1–3. Gewohnte Praxis scheint die Taufe »in lebendigem [= fließendem] Wasser« gewesen zu sein (V. 1). Steht es nicht zur Verfügung, erlaubt der Didachist die Taufe auch mit Wasser aus einer Zisterne (= warmes Wasser) (V. 2). Ist beides nicht vorhanden, stellt er es frei, »dreimal Wasser auf den Kopf zu gießen im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes« (V. 3), was »Infusionstaufe« heißt (Lindemann 2011, 774–781).

Hebr 6,2 zufolge gehört zum Grundritual des Taufbads (Eph 5,26; Tit 3,5; Hebr 10,22: »reines Wasser«) auch die *Handauflegung*, die als Akt der Geistübermittlung verstanden wird (vgl. Apg 8,12–17; 9,17; 19,5f. [s. unten]; Tert. *bapt.* 8,1; Cypr. *ep.* 73,6f.). Ab wann die Taufe mit ihr verbunden ist, wissen wir nicht. Der auffällige Plural Hebr 6,2: »die Lehre über Taufen (τῶν βαπτισμῶν)« könnte ein mehrmaliges Untertauchen bezeichnen (belegt seit Tert. *adv. Prax.* 26,9; vgl. *Did.* 7,3) oder einen Vergleich des »christlichen Initiationsritus« mit »anderen Waschungskulten (vgl. 9,10)« beinhalten (Backhaus 2009, 222).

*Taufformeln*: Am Anfang steht die *eingliedrige* Taufformel »auf Christus« / »auf den Namen Christi«; sie drückt die Übereignung des Täuflings an Christus aus (1 Kor 1,13; Gal 3,27; Apg 2,38; 8,16; 10,48; 19,5; *Did.* 9,5 [»auf den Namen des Herrn«]; Herm. *vis.* 3,7,3; Just. *dial.* 39,2: Anspielung auf die eingliedrige Formel). Aus ihr entwickelte sich – wohl in Syrien – die *triadische* Formel »auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes« (Mt 28,19; *Did.* 7,1,3; ohne direkten Bezug auf die Taufe: Oden Salomos 23,22: »der Name des Vaters [...] und des Sohnes und der heiligen Geistesmacht«; dann Just. *1 apol.* 61,3,10 etc.) (Fürst 2008, 123f.; Hartman 2011).

Ein aus dem 2. Jahrhundert stammender (Iren. *haer.* III 12,8) Einschub in den Apg-Text, 8,37, bietet das älteste, direkte Zeugnis eines der Taufe unmittelbar vorangehenden liturgischen Dialogs zwischen Täufer und Täufling samt Glaubensbekenntnis: »(36b) Und der Kämmerer sagte: *Siehe, (hier ist) Wasser. Was hindert, dass ich getauft werde?*) (37) Da sagte Philippus zu ihm: *Wenn du aus ganzem Herzen glaubst, ist es möglich* (Variante: *wirst du gerettet werden*). Er antwortete: *Ich glaube, dass Jesus Christus der Sohn Gottes ist* (bzw.: *an den Christus, den Sohn Gottes*)« (Kinzig 2017, 153; ebd. 145–164: »Baptismal Interrogations from the Second and Third Centuries«).

### Taufkatechese

Das Neue Testament bietet zwar keine direkten Hinweise auf eine Taufkatechese, aber doch Indizien. Dass Matthäus den Taufbefehl des Auferweckten in 28,19 auf dem Berg (!) mit der Weisung V. 20 verknüpft: »tauft [...] und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe«, deutet darauf hin, dass er die Täuflinge in der ethischen Weisung der Bergpredigt (auf sie bezieht sich V. 20!) unterrichtet sehen möchte. Der Didachist, der sich am Matthäusevangelium orientiert, bietet im ersten Teil seines »Handbuchs« (1,1–6,3) eine der Bergpredigt (Mt 6,24; 7,13/14; 7,24f./26f.) entsprechende Zwei-Wege-Lehre, um sie anschließend in *Did.* 7,1 zum präbaptismalen Unterrichtsstoff zu erklären: »Betreffs der Taufe: Tauft folgendermaßen: *Nachdem ihr vorher dies alles mitgeteilt habt*, tauft auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes in lebendigem Wasser!« Die ethische Unterweisung der Täuflinge war offenkundig wichtig, Christsein sollte sich in einem neuen Lebensstil zeigen. Das bestätigt auch das in der neutestamentlichen Briefliteratur des Öfteren begegnende, in popularphilosophischen Texten vorgebildete (Epiktet, *Diatriben* 3,22,10.13.20; 4,4.6; Diogenes Laertius 6,56) »Einst-Jetzt«-Schema, das den Lebenswandel der Konvertiten vor und nach der Taufe scharf miteinander kontrastiert (Gal 4,3–7/8–10; Eph 2,2f./4–7; 5,8; Kol 1,21f.; 1 Petr 2,10; 2,25; Tit 3,3/4–7). Wahrscheinlich stammt es aus der Taufkatechese. In dieselbe Richtung weist die Tauftradition 1 Kor 6,11, mit der Paulus seine Adressaten an ihre Lebenswende erinnert: »Und solche [Unzüchtige, Götzendiener etc.: vgl. V. 9f.] gab es unter euch. Aber ihr seid reingewaschen, seid geheiligt, seid gerecht geworden im Namen Jesu Christi, des Herrn, und im Geist unseres Gottes« (zu den vorpaulinischen Tauftraditionen Hellholm 2011, 415–495). Taufe und ethische Unterweisung gehören danach zusammen (vgl. auch Apg 10,34–43/44–48; 16,14/15 etc.).

### Deutungen des Rituals

Unbeschadet dessen, dass Taufe und Eintritt in die Gemeinde für die Konvertiten die ethische Erneuerung ihres Lebens bedeutet, wird diese, wie die zitierte Tauftradition 1 Kor 6,9f. exemplarisch zeigt, durchweg als Tat Gottes an ihnen begriffen. Die neutestamentlichen Autoren, die sich vorgegebener Taufüberlieferung bedienen (Gal 3,27f.; 2 Kor 1,21f.; Eph 5,14 etc.), bezeugen eine erstaunliche Vielfalt an tauftheologischer Metaphorik (Christus »anziehen«: Gal 3,27; Röm 13,14; Eph 4,22/24; Kol 3,9f.; »Versiegelung« mit dem Heiligen Geist: 2 Kor 1,22; Eph 1,13; 4,30; »Salbung«: 2 Kor 1,21; 1 Joh 2,20.27; Apg 10,38 [Taufe Jesu]; »Beschneidung«: Kol 2,11–13) bzw. Modellen zur Deutung der mit der Taufe verbundenen Lebenswende: Vergebung der Sünden; Reinigung; Heiligung; Rechtfertigung; Wiedergeburt; Erneuerung; Mit-Christus-Sterben/Mit-ihm-Auferweckt-Werden bzw. Teilhabe an seinem Leben; Eingliederung in den Leib Christi etc. Der poetische Weckruf Eph 5,14, der wohl aus einer »Taufliturgie« stammt: »*Wach auf, der du schläfst, / und steh auf von den Toten / und über dir wird aufstrahlen der Christus!*« belegt die Verbindung von Auferstehungs- und Lichtmetaphorik zur Deutung der radikalen Wende, welche Konversion und Tau-



fe bedeuten (später heißt diese auch »Erleuchtung«: Just. *1 apol.* 61,12 etc.; vgl. auch Hebr 6,4; dazu Byrskog 2011).

Drei Grundelemente charakterisieren die Taufe: (a) Nach der Sentenz Gal 3,28, die Paulus in Antiochien gelernt hat, sind Unterschiede nach Stand, Geschlecht oder religiöser/kultureller Herkunft für die Zulassung zur Taufe bedeutungslos. Jesus ist »der Herr aller« (Röm 10,12). Alle sind willkommen in der Ekklesia und erfreuen sich gleicher Rechte (vgl. auch 1 Kor 12,13; Kol 3,11; außerdem Joel 3,1f. [Geistausschüttung].5: »jeder, der den Namen des Herrn anruft, wird gerettet«; vgl. Apg 2,17f.21; Röm 10,12f.; 1 Kor 1,2). – (b) Taufe und Geist gehören zusammen (entsprechend wurde die Taufe Jesu als Urbild erzählt). *Paulus* sieht im Geist die Wirkkraft der in der Taufe geschehenden Eingliederung der Menschen in den Leib Christi: »alle sind in *einem* [d.h. durch *ein und denselben*] Geist in *einen* Leib getauft worden« (1 Kor 12,12), gleich welche Charismen sie von ihm erhalten (vgl. auch 1 Kor 6,11). *Lukas* verknüpft »Empfang« des Geistes und Taufe miteinander (Apg 1,8 [vgl. 1,5]; 2,38; 10,47), erzählt aber auch von »defekten« Taufen ohne Geistvermittlung »nur« »auf den Namen des Herrn Jesus« (durch Philippus in Samaria: Apg 8,16) oder einer Johannes-Taufe noch nicht einmal auf den »Namen Jesu« (Apg 19,3). Beide sieht er mittels »Handauflegung« durch die Apostel bzw. Paulus »saniert«, woran er Geistvermittlung und »offizielle« Eingliederung in die »apostolische« Kirche knüpft (Apg 8,17f.; 19,6). Paulus konnte vom »Empfang« des Geistes allein im Blick auf die »Rechtfertigung aufgrund von Glauben« sprechen (Röm 5,5; 5,1), noch ohne ausdrücklichen Bezug auf die Taufe. – (c) Durchgängig ist die Überzeugung, durch die von der Taufe besiegelte Konversion nicht lediglich in die kirchliche Gemeinschaft, sondern in den Heilsbereich Gottes »einzutreten« (Joh 3,5). Die Taufe gewinnt ihre Radikalität aus der ihr eigenen eschatologischen Qualität, die ihr zuerst der Täufer Johannes als dem »Sakrament« der Rettung vor dem Gericht Gottes eingestiftet hat.

#### *Auf dem Weg zur rituellen Ausgestaltung des Initiationsprozesses*

»Umkehren *und* sich taufen lassen« (Apg 2,38), »taufen *und* belehren« (Mt 28,19f.), »Taufe« *und* »Handauflegung« (Hebr 6,2; Apg 8,17f.; 19,6), »sich taufen lassen *und* essen (d.h. Mahl halten)« (Apg 9,18f.); Taufe *und* Gastfreundschaft (Apg 10,48; 11,3; 16,15.33f.) – derartige Kombinationen bezeugen erste Ansätze auf dem Weg zu einem geordneten Initiationsritus, wie er sich später herauskristallisieren sollte. *Did.* 7,4 bietet Regeln zu einem präbaptismalen Fasten: »Vor der Taufe sollen der Täufer und der Täufling *fasten* und, wenn es möglich ist, einige andere! Du [sc. der Täufer] sollst dem Täufling gebieten, ein oder zwei Tage vorher zu fasten«. Einen entwickelten Initiationsprozess bezeugt Justin in *1 apol.* 61: Katechese – Ablegung eines Taufversprechens – Gebet und Fasten – Taufe (mit triadischer Taufformel). *1 apol.* 65 zufolge wird der Neugetaufte unmittelbar nach seiner Taufe vom Taufort zu den versammelten »Brüdern« geleitet, die ihre Gemeinschaft mit ihm in einer Eucharistiefeyer besiegeln (Weidemann 2011) (analog zu den Mysterien, wo gleichfalls die Initiation den Zugang zum

gemeinsamen rituellen Mahl eröffnet). Zuvor verbot schon *Did.* 9,5 die Teilnahme von Ungetauften am Gemeindemahl, »ein Verbot, das indirekt eine abweichende Praxis belegt« (Weidemann 2017, 734; vgl. auch Lindemann 2011).

Die sich hier zeigende stabile Verbindung von Taufe und Mahl (Weidemann 2017) hat im Neuen Testament ihre Vorgeschichte in der von Lukas mehrfach inszenierten »postbaptismalen Gastfreundschaft« jüdischer Missionare mit heidnischen Konvertiten wie schon in der Thematisierung von Taufe und Eucharistie im selben Kontext durch Paulus (1 Kor 10,16f.; 12,13), ohne dass die Taufe als unabdingbar für die Teilhabe an der Mahlgemeinschaft erklärt würde. »Vielleicht kann man vom korinthischen Befund her die These formulieren, dass die Eucharistie zumindest im Kontext einer missionierenden und expandierenden Stadtgemeinde, wo die Gemeindeversammlungen nicht hinter verschlossenen Türen stattfanden, sondern man im Gegenteil mit der Anwesenheit von ἄπιστοι rechnen musste (1 Kor 14,28), durchaus als der eigentliche Initiationsakt erlebt werden konnte« (Weidemann 2017, 755; ebd. 759–765 zu Hebr 6,4–6).

### 3.2.2 Mahlpraxis

Seit Hans Lietzmann (1875–1942) (1926) geht die Forschung von der inzwischen mehrfach variierten Annahme aus, dass am Ursprung der christlichen Eucharistiefeyer nicht *ein* Mahltyp stand, sondern mehrere. Lietzmann rechnete mit *zwei* Typen: (1) mit der Fortführung jesuanischer Mahlpraxis unter dem Vorzeichen österlichen »Frohlockens« (ἀγαλλίασις) (Apg 2,46), (2) mit dem sog. paulinischen Typ, der von den Abendmahlsworten Jesu her auf sein Todesgedenken ausgerichtet war. Auch dem ersten Typ wird (wie dem paulinischen) sakraler Charakter zugesprochen; nur sei er nicht auf die sog. Elemente Brot und Wein ausgerichtet, sondern auf die Feier der Teilhabe am Leben des Auferweckten im Mahl (Kollmann 1990, 27–30: »Zwei-Typen-Konzeptionen« [Oscar Cullmann, Ernst Lohmeyer, Eduard Schweizer]; Feneberg 1971, 43–74; Theißen 2007). Ausgangspunkt solcher dualen Modelle war die verbreitete Annahme eines Nebeneinanders von *Eucharistie* und *Agape* in der frühen Kirche, die heute so nicht mehr vertreten wird (zu Tert. *apol.* 39, lange Zeit fälschlicherweise als *Agape* [= nichtsakramentales Liebesmahl] beansprucht, vgl. Georges 2011, 575–584; außerdem Theobald 2014a, 266–268).

Das Zwei-Typen-Modell wird inzwischen unter Hinweis auf die nicht in einen Stammbaum mit einer oder zwei Wurzeln zu bannende Vielfalt von frühchristlichen Mahltraditionen in Frage gestellt (Roloff 2003, 50; Bradshaw 2004, VI–IX; Meßner 2005, 3–9). In Weiterführung von 3.1.1 (s. oben) empfiehlt sich deshalb ein Umbau des Modells, der sowohl dessen Vorteile bewahrt als auch für die Vielfalt frühchristlicher Mahlpraxis offen ist. Der Vorschlag lautet: *Zum einen* ist mit einer jährlichen Feier der *Paschanacht* in Jerusalem zu rechnen, einem Gemeindemahl der an den Messias Jesus glaubenden Juden zum Gedenken an seinen Tod und seine Auferstehung. Diese Feier kann als der ursprüngliche »Sitz im Leben« des sog. »Abendmahlsberichts« gelten, dem

er seine Formung verdankt (Peterson 2006, 254). Zum anderen sind Gemeindemähler zu postulieren, wie sie unter dem Jahr – in welchem Zeitrhythmus auch immer – begangen wurden. Im Unterschied zu den bisherigen Zwei-Typen-ist dieses Modell asymmetrisch. Der passionstheologischen »Kultätiologie« als einem Metatext stehen unterschiedliche Mahltypen von Gemeinschaftsmählern gegenüber (Theobald 2007, 162). Beides ist nicht in gegenseitiger Abschottung zu denken. Paulus etwa kann das korinthische Gemeinschaftsmahl auf den Prüfstand der passionstheologischen »Kultätiologie« stellen, die für ihn zum entscheidenden Kriterium eines rechten Vollzugs des Gemeindemahls geworden ist. Damit bewegt er beides aufeinander zu (s.u.).

Indizien für ein derart umgebautes Zwei-Typen-Modell (Fuller 1963; Theobald 2007; vgl. auch Rouwhorst 2008, 557; Stein 2008, 145) bietet vor allem das lukanische Doppelwerk, auch die Didache (9f.14) in ihrer Zuordnung zum Matthäusevangelium (Mt 26,17–29) (s.u.).

### *Die Überlieferung vom letzten Mahl Jesu : 1 Kor 11,23c–25*

Paulus bietet das älteste Zeugnis vom letzten Mahl Jesu in Gestalt einer von ihm in 1 Kor 11,23c–25 zitierten Überlieferung:

Der Herr Jesus nahm in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde, Brot, und, nachdem er gedankt hatte (εὐχαριστήσας), brach er es und sprach:

*Dies ist mein Leib für euch.*

*Dies tut zu meinem Gedächtnis.*

Ebenso auch den Becher nach dem Mahl, wobei er sprach:

*Dieser Becher ist der Neue Bund in meinem Blut.*

*Dies tut, jedes Mal wenn ihr trinkt, zu meinem Gedächtnis.*

Wer ihm diese kleine stilisierte Erzählung überlieferte, sagt Paulus nicht; wichtig für ihn ist nur, dass sie ihren Ursprung bei Jesus hat (»ich habe nämlich vom Herrn her empfangen, was ich euch auch überliefert habe«). Das qualifiziert sie als autoritativen Maßstab, an dem die Mahlpraxis seiner Gemeinden auf ihre Entsprechung zum Stifterwillen Jesu hin zu überprüfen ist. Im Fall der Korinther geht der Test negativ aus: »Wenn ihr euch versammelt, ist das kein Essen des Herrenmahls« (11,20). Der Grund: Was Jesu Einsatz im Tod auszeichnet und was die symbolische Geste des Brotbrechens zum Ausdruck bringt – die Hingabe seines Lebens »für euch« –, das verraten die Korinther beim abendlichen Mahl durch ihre Rücksichtslosigkeit gegeneinander, wenn die einen auf die anderen nicht warten und sich schon satt essen und »betrinken«, bevor das gemeinsame Mahl beginnt (1 Kor 11,21.33).

Dem zweifachen Gedächtnis-Auftrag zufolge (»Wiederholungsbefehl« ist zu wenig) erfüllt die kleine Erzählung die Funktion einer »Kultätiologie«. In Erinnerung an das einmalige Handeln Jesu (kein zeitlos-mythisches Geschehen!) will sie die nachösterliche Mahlhandlung der Gemeinde *normieren*. Sie hat dem vergegenwärtigenden Gedenken an Jesus, seine heilbringende Hingabe in den Tod, zu dienen. Der Gattung

entspricht es, wenn die Überlieferung nicht sagt, wer an Jesu letztem Mahl teilnahm. Ihr Adressat ist entsprechend dem Anamnesis-Befehl die Gemeinde.

*Mk 14,22–24: keine eigenständige Variante der Überlieferung 1 Kor 11,23c–25*

Große Teile der Forschung nehmen an, dass Mk 14,22–24 neben 1 Kor 11,23c–25 eine eigenständige Variante der Abendmahlsüberlieferung bezeugt, möglicherweise ihre älteste Gestalt (Pesch 1977, 2: 369–371; Söding 1995, 135–157). Dagegen spricht aber einiges.

Die Abendmahlsüberlieferung Mk 14,22–24 ist kein genuiner und ursprünglicher Bestandteil der vom ältesten Evangelisten rezipierten Passionserzählung (vgl. 3.1.1). Die von Joh rezipierte Fassung, die keine Abendmahlsüberlieferung kennt, bewahrt in dieser Hinsicht die Urgestalt der Passionserzählung. Dann stellt sich die Frage, ob die Abendmahlsüberlieferung (der sog. eschatologische Ausblick Jesu Mk 14,25 gehört nicht zu ihr; er schloss die Mahlszene der vorgegebenen Passionserzählung ab) schon vor Markus in dessen Fassung gelangte oder ob *er* es war, der sie implantierte. Für die zweite Annahme spricht die Art und Weise, wie die Überlieferung narrativ und theologisch in den Kontext eingepasst ist (Theobald 2013).

»Alle« Jünger (πάντες; 14,23) tranken aus dem Becher des Heils, betont Markus, und trotzdem versagen unmittelbar danach nicht nur Judas und Petrus, sondern »alle« (πάντες; 14,27.29.31.50): Sie nehmen Anstoß an Jesus und fliehen. Dieser Kontrast, den der älteste Evangelist mittels 14,23 etc. gezielt herstellt, besagt: So unbegreiflich das Versagen der Jünger ist, es steht unter der Heilszusage von 14,23: Das Blut, das Jesus am Kreuz für die Menschen vergossen hat, stiftet in allem menschlichen Scheitern, auch dem der Jünger, Hoffnung. Dem entspricht ein zweiter redaktioneller Eingriff des Markus: die Reduktion des Brotworts auf das elementare »dies ist mein Leib!« samt Konzentration aller soteriologischen Aussagen auf das Becherwort als Klimax der Einheit. Mit seiner von ihm neu eingebrachten Rede vom »Blut des Bundes, das für viele vergossen wird«, deutet er den Tod Jesu im Licht der Sinaiperikope Ex 24 als Bundesopfer, womit er die in Mk 9,2–13 (Verklärung Jesu auf dem Berg) eröffnete Perspektive (mit Mk 9,2 vgl. Ex 24,1.9.16) zu ihrem Zielpunkt führt: Auf dem Berg wird Jesus in Gegenwart von Mose (und Elija) als der authentische Interpret der göttlichen Bundesordnung eingesetzt, in der Hingabe seines »Bundesbluts« im Tod der Bund formell geschlossen. Mk 14,22–24 dient also dem Evangelisten zur Deutung des Todes Jesu, er verfolgt nicht die Absicht, das letzte Mahl Jesu als Einsetzung nachösterlicher Mahlpraxis zu erzählen. Die aus Lk 22,19 und 1 Kor 11,24f. vertraute Weisung: »dies tut zu meinem Gedächtnis!« fehlt. Die nachösterliche Mahlpraxis seiner Ekklesien sieht Markus vielmehr in Jesu Mahlpraxis insgesamt (Mk 2,15–17; 6,34–44 etc.) begründet.

1 Kor 11,23c–25 par. Lk 22,19f. bietet nicht nur die älteste Fassung der mündlichen Überlieferung vom letzten Mahl Jesu, sondern auch die einzige. Mk 14,22–24 par. ist als ihre Neufassung literarisches Produkt des ältesten Evangelisten, das Mt nochmals überarbeitet (Mt 26,26–28). Die Überlieferung selbst stand in sich selbst, was Lk bestätigt, wenn er seine markinische Vorlage (Mk 14,22–24) in 22,19f. durch die

paulinische Variante ersetzt, die er als selbständiges Überlieferungsstück aus seiner Tradition übernommen haben muss – nicht aus 1 Kor, den er offenkundig nicht kennt (Lindemann 2000, 258).

*Frühchristliche Paschafeier als ursprünglicher »Sitz im Leben«  
der Abendmahlsparadosis*

Die Worte Jesu selbst wecken keine Pascha-Assoziationen (unter Voraussetzung der historisch einzig plausiblen johanneischen Chronologie, nach der Jesus am *Vortag* von Pessach hingerichtet wurde, ist das auch nicht verwunderlich). Der Rahmen der »Kult-ätiologie« deutet aber darauf hin, dass die Erinnerung an Jesu letztes Mahl im Kontext des jährlichen Gedenkens seines Todes und seiner Auferweckung an Pessach ihre Formung erlangte: Die »Nacht, in der er ausgeliefert wurde«, ist aus dieser liturgischen Perspektive die Pessach-Nacht (Ex 12,12: ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ; vgl. auch 12,42: ἐκεῖνη ἡ νύξ; *Jub* 49,2). Was Ex 12,14 (»dieser Tag soll euch eine *Erinnerung* [μνημόσυνον] sein«) und Ex 13,3 (»*Gedenkt* [μνημονεύετε] dieses Tages, an dem ihr aus Ägypten gezogen seid, aus dem Sklavenhaus«) Israel zum jährlichen Pessach aufträgt, aktualisiert der Anamnesis-Befehl als Gedächtnis des heilvollen Todes des Messias Israels und seiner Auferweckung (εἰς ἀνάμνησιν: Lev 24,7; Ps 37,1; 69,1; Weish 16,6; *Jub* 49,7.15; Philo *spec.* II 146: »zur dankbaren Erinnerung«; Stiftung zum Gedächtnis aber auch in anderen Kontexten: Klauck 1986, 83–86; Hofius 1989, 230–235; Standhartinger 2012, 138f.; Pessach-Bezug: Kosmala 1960; Winninge 2017, 594f.).

Der älteste Evangelist implantiert die Abendmahlsüberlieferung in seine Passions-erzählung unter dem Vorzeichen der von ihm geschaffenen Episode Mk 14,12–16, der zufolge das nachstehend erzählte letzte Mahl Jesu ein Paschamahl gewesen sein soll (die Mahlszene der alten Passionserzählung, Mk 14,17–21.25, gibt das nicht zu erkennen, auch Joh 13 nicht). Dieser redaktionelle Vorgang spricht für die mutmaßliche Herkunft der Überlieferung aus dem frühchristlichen Pascha-Kontext. Darum weiß der älteste Evangelist offenkundig, wenn er sie unter diesem Vorzeichen in seine Passionserzählung implantiert. Ist die Verknüpfung von Paschamahl-Rahmen (Mk 14,12–16; 14,26) und Abendmahlsparadosis (Mk 14,22–24) bei ihm noch künstlich, so stimmt Lukas beides eng aufeinander ab, indem er vor allem zum Beginn der Episode mittels der von ihm neu geschaffenen Jesus-Worte Lk 22,14f. den Pascha-Charakter des Mahls selbst stärkt (Theobald 2006; Winninge 2017, 590. 600). Dass er die markinische Fassung der Paradosis gegen die »paulinische« austauscht, zeigt, dass er um deren spezifische Herkunft weiß.

»Paulinische« Abendmahlsüberlieferung und ihre lukanische Inszenierung im narrativen Rahmen eines Paschamahls werfen ein Licht auch auf die postulierte frühchristliche Paschafeier (Hahn 1967, 356; Schürmann 1951; Rouwhorst 2008, 556f.). Diese stand in der Tradition des frühjüdischen Pessach vor 70 n. Chr., von dem wir nur wenig wissen. Der in der Mischna (Pes. X) vorgeschriebene rituelle Ablauf des Mahls wie auch die späte Pessachhaggada (Erzählung und Handlungsanweisung für

den Sederabend/Vorabend von Pessach) können nicht (gegen Joachim Jeremias) in die Zeit Jesu zurückprojiziert werden. Stemberger (1987, 156) betont, »dass es vor dem Mischnatext keine einzige Schilderung des Pessachseders gibt« und auch Philo in *spec.* 2,148 nicht »viel mehr als ein festliches Mahl mit dem Osterlamm und ungesäuertem Brot, begleitet von Gebeten und Gesängen«, schildert (vgl. auch Leonhard 2017; Kazen 2017, 494f. Bokser 1984, 44f. rechnet mit »pre-70 aspects«). Der festliche Charakter des mit Wein gefeierten Mahls, einer Art Symposium, steht aber fest (erwähnt erstmals *Jub* 49,6 Wein für Pessach, diesen »Anfang der Freude«, ebd. 49,2 [Marcus 2013, 308]; vgl. auch Philo *spec.* 2,148: οὐχ ὡς εἰς τὰ ἄλλα συμπόσια; *Jos., Bell.* 6,423). Das frühchristliche Paschamahl wird einen vergleichbaren Charakter besessen haben. Die Überlieferung selbst lässt folgenden Ablauf erahnen: (1) Eröffnender Brotgestus samt Lobpreis (1 Kor 11,23c.24a par. Lk 22,19); (2) ein das Mahl eröffnender Becher mit Lobpreis (Lk 22,17); (3) das Sättigungsmahl (1 Kor 11,25a par. Lk 22,20a: μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι); (4) ein Nachtschgebet mit Danksagung über dem in der Runde kreisenden Becher (1 Kor 11,25 par. Lk 22,20); (5) Fortgang des Mahls nach Art eines Symposiums (Lk 22,21–38).

### *Jährliches Pascha und regelmäßige Gemeindemähler*

Das lukianische Doppelwerk erzählt im Vorfeld des Paschamahls Lk 22,14–38 von insgesamt sieben Gastmählern, auf denen Jesus zu Gast ist (Lk 5,27–39; 7,36–50; 10,38–42; 11,37–53; 14,1–24; 19,1–27) bzw. einmal als Gastgeber auftritt (Lk 9,10–17). Im Kontext antiker Gastmahlkultur fallen diese Szenen mit ihrer Durchbrechung sozialer und religiöser Grenzen auf (Leinhauptl-Wilke 2007). Das Emmausmahl (Lk 24,13–35) ist Scharnier zwischen den Mählern des irdischen Jesus und den nachösterlichen Mählern. Die beiden Jünger erkennen den Auferweckten daran, dass er ihnen wie zu Lebzeiten als Gastgeber im fremden Haus das Brot bricht (Lk 24,35). »Brotbrechen« wird – in Anknüpfung an das Tun Jesu selbst – dann zum Terminus der nachösterlichen Mähler (Apg 2,42.46; 20,7; 27,35) (Rouwhorst 2017, 780: »Die Betonung und ausdrückliche Hervorhebung dieser Handlung ist ein christliches Spezifikum. In der griechisch-römischen Welt wurde sie, sofern sie überhaupt eine Rolle spielte, als eine primär funktionelle Handlung betrachtet«).

Charakteristisch für die erzählte nachösterliche Mahlpraxis der Jerusalemer Ekklēsia in der Tradition Jesu ist der österliche Jubel (Apg 2,46: ἀγαλλίασις; vgl. auch 16,34), der Glaube an die Gegenwart des Auferweckten. Das erste Summarium der Apg zum Leben der Gemeinschaft der Jesus-Anhänger Apg 1,14 (»sie alle [die Apostel] verharrten dort einmütig im Gebet, zusammen mit den Frauen und Maria, der Mutter Jesu, und seinen Brüdern«) erwähnt das »Brotbrechen« noch nicht, erst das zweite Summarium im Anschluss an die pfingstliche »Ausschüttung« des Geistes und die Taufe der Erstbekehrten Apg 2,42: »sie hielten an der Lehre der Apostel fest und an der Gemeinschaft, am *Brechen des Brotes* und an den Gebeten«. Gemeinschaftsmähler gibt es also erst nach dem Empfang des Geistes; sie sind Ausdruck seines

Wirken. Ihnen eignet dem Schluss des Summariums Apg 2,47 zufolge Ausstrahlung und Offenheit: »sie fanden Gunst beim ganzen Volk. Und der Herr fügte täglich ihrer Gemeinschaft die hinzu, die gerettet werden sollten«. Angemerkt sei, dass in Apg 27,35 auch Paulus auf dem in Seenot befindlichen Schiff »vor allen« Gott dankt und das Brot bricht.

Wie das Emmausmahl Scharnier zwischen der Mahlpraxis des irdischen Jesus und derjenigen der apostolischen Zeit ist, so ist auch das *Abschiedsmahl* des Paulus in Troas (Apg 20,7–12) – gepaart mit seiner *Abschiedsrede* vor den Ältesten von Ephesus in Milet (Apg 20,17–35) – ein Scharnier zwischen seiner Zeit und der »nach seinem Weggang« (Apg 20,29). Wieder ist mit dem Akt des »Brotbrechens« der Aspekt von Leben und Zuspruch verbunden (ähnlich Apg 27,33–38), an der Verzahnung der Episode mit der Auferweckung des jungen Mannes ersichtlich. Weil die Episode programmatisch in die Zukunft der Kirche weist, stellt sich hier die Frage nach dem Bezug der in der Apg erzählten Mahlpraxis zur Mahlpraxis der lukanischen Gemeinden:

(1) Die Anbindung des »Brotbrechens« an den »ersten Tag der Woche« erfolgt am Übergang zur nachpaulinischen Zeit, noch nicht im anfänglichen Idealbild mit möglicherweise täglichen Gemeinschaftsmählern (Apg 2,46). Das deutet auf eine *wöchentliche* Gottesdienstpraxis zur Zeit des Lukas hin. Diese war geprägt von der Erfahrung der Gegenwart des Auferweckten im Geist, von Zuspruch und Stärkung im Mahl (Grappe 2013) – im Unterschied zu den passionstheologisch orientierten *jährlichen* Paschafeiern im Licht der Abendmahlsüberlieferung.

Das in Umrissen erkennbare lukanische Mahlverständnis steht in der frühen Kirche nicht allein: Die Eucharistiegebete der Didache (10f.) kennen kein Passionsgedenken (wohl das Grundevangelium der Did.: Mt 26,26–29). Die Mahlpraxis der johanneischen Gemeinden (Joh 6,35: »Brot des Lebens«) ist vom Gedanken des Lebens geprägt, gleichfalls die der Johannesakten bzw. weiterer früher Apostelakten des 2. Jahrhunderts (Weidemann 2014, 119–177; Verheyden 2017). »Die Sonntagsfeier gedenkt primär nicht des *Todes* Jesu, sondern seiner *Auferstehung*« (Peterson 2006, 256, mit Hinweis auf Tert. *apol.* 16,11: »den Sonntag überlassen wir der Fröhlichkeit«; Barn. 15,9: »deshalb begehen wir den achten Tag [uns] zur Freude«).

(2) Wenn bei der Gemeindeversammlung von Apg 20,7–12 gemäß lukanischer Tageseinteilung (Lk 23,54–24,1) eher an den »Sonntagabend« zu denken ist (Schneider 1982, 285, Anm. 17), deutet sich eine zeitliche Verschiebung des ursprünglichen Post-Sabbat-Mahls an, die mit der Überlieferung von Erscheinungsmählern Jesu am Abend des »ersten Tags der Woche« einhergeht (Lk 24,29: »der Tag hat sich schon geneigt«; vgl. Joh 20,19; anders Joh 21,12: am frühen Morgen) (s. oben 3.1.2).

(3) Die Mahlerzählungen des Lukas lassen sich nicht einfach in die Mahlpraxis seiner Gemeinden übertragen, aber die Grundbausteine sind erkenntlich: (a) Verbindung von »Wortgottesdienst«/»Lehre« (Lk 24,25–27 [Schriftauslegung]; Apg 20,7) und »Brotbrechen« (vgl. auch Mk 6,34/35–44); (b) Einbettung des »Brotbrechens« in ein Sättigungsmahl (Apg 2,46b.c); wenn Lukas in 20,7–12 die Christen sich nur von der Lehre des Paulus und ein wenig »Brot« sättigen lässt, nimmt er sie vielleicht gegen pa-

gane Anschuldigungen ausschweifender Symposien in Schutz (Ebner 2012, 186). Ihre Versammlung ist nicht geheim, sondern spielt sich im hell erleuchteten Obergemach ab; (c) Brot- und Wasserkommunion ohne Weingenuss (der wohl für das Paschamahl reserviert ist, s. unten) (eine derartige asketische Tendenz lässt sich in der frühen Kirche weiterverfolgen: McGowan 1999).

*Die Karriere der Abendmahlsparadosis.  
Vom Referenz- zum Teiltex t der eucharistischen (Hoch-)Gebete*

Wenn die »Kultätologie« den Kult *begründet*, bewegt sie sich – im Unterschied zur liturgischen Primärebene der eucharistischen Gebete (»der Herr Jesus dankte«) – auf einer Metaebene. Als Referenztext normiert sie das Mahl (»dies tut zu meinem Gedächtnis«), will aber nicht selbst im Kontext des Mahls rezitiert werden, auch nicht die »Gabeworte« (»das ist mein Leib« – »dieser Becher etc.«) (Roloff 2003, 59; Bradshaw 2009; Rouwhorst 2017, 779 u.a.). Seine Bestätigung findet dies darin, dass die ältesten Eucharistiegebete keinen Einsetzungsbericht enthalten, dieser erst spät und je nach Region verschieden in sie implantiert wurde. Das schwer datierbare und kaum zu lokalisierende älteste Beispiel ist die Anaphora der *Traditio Apostolica* aus der Mitte des 3. Jahrhunderts (vgl. Beitrag 3 »Liturgien in den ersten Jahrhunderten«, Abschnitt 2.2.3) oder noch später. Gattungskritisch bleibt die »Kultätologie« als *Erzählung* im Gebetskontext der Hochgebete ein Fremdkörper; es obliegt ihr, den Vollzug der Segens- und Dankgebete über die Gaben durch Rekurs auf den Stiftungswillen Jesu zu legitimieren. Diese durch jüdische Gebetstraditionen beim Mahl geprägten Gebete (Rouwhorst 2008, 527) sind die »gottesdienstliche« Primärebene. Sie entwickeln sich zu einer reichen, regional divergierenden Tradition der »eucharistischen Hochgebete« (Meßner 2005; Hänggi – Pahl <sup>3</sup>1998).

Auch wenn die Abendmahlsüberlieferung im Rahmen der frühchristlichen Paschafeier ihre Formung erhielt (s. oben), schreibt Paulus ihr in 1 Kor 11 eine darüber hinaus reichende Relevanz zu. In welchem Zusammenhang er sie den Korinthern bei seinem Gründungsbesuch mitteilte, lässt sich nur vermuten, vielleicht als Passionsüberlieferung im Kontext eines jährlich zu feiernden Paschafestes (Hengel 2004, 127–129; Theobald 2014b). Die Korinther scheinen das (wöchentliche?) Gemeindemahl nicht von daher verstanden zu haben, sondern – entsprechend der theologischen Einstellung maßgeblicher Glieder der Gemeinde (1 Kor 4,8) – als Fest des Lebens im Glauben an den auferweckten Herrn oder Antizipation der vollendeten Gottesherrschaft. Damit lagen sie im Trend frühchristlicher Mahlpraxis (s. oben). 1 Kor 11 ist demgegenüber etwas Neues, ja Überraschendes: Paulus verdirbt den Korinthern sozusagen die »österliche« Feierlaune, indem er als Kriterium des Gemeindemahls die Pascha-Kreuzes-Anamnese samt ethisch-ekklesiologischen Konsequenzen (Einsatz füreinander) einführt und es zugleich unter die kritische Erwartung des kommenden Herrn stellt. »*Sooft* ihr dieses Brot esst und aus dem Becher trinkt«, betont Paulus in 1 Kor 11,26 und



meint damit: *Jedes Mal*, wenn ihr das Brot brecht und den Becher teilt, nicht nur bei der jährlichen Feier in »der Nacht, in der er ausgeliefert wurde« (Weidemann 2006, LXXV), »verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt«. Paulus greift in 1 Kor 10,3f. mit seiner Rede von der »pneumatischen Speise« und dem »pneumatischen Trank« ein Motivcluster aus den korinthischen Segensgebeten (vgl. 1 Kor 10,16) auf. Diese Terminologie begegnet zur Bezeichnung der *differentia specifica* von gewöhnlichen Mählern auch in den Eucharistiegebeten der Didache (10,3). Dies stützt die Annahme, dass die korinthischen Gemeindemähler im Strom der sonstigen frühchristlichen Mahlpraxis zu sehen sind und erst Paulus sie in seiner Kritik am Verhalten des Korinther unter dem Maßstab des Passionskerygmas gestellt hat.

Lukas verknüpft die wöchentliche Mahlpraxis seiner Ekklesien mit der Pascha-Überlieferung über die Brot-Handlung Lk 22,19, wenn er nur *sie* – nicht auch die Becher-Handlung wie Paulus – mit dem Anamnesebefehl versieht. Jesu Brotbrechen erklärt er damit zum Stiftungsakt des »Brotbrechens« seiner Ekklesien (s.o.).

Der Redaktor des vierten Evangeliums rekurriert in Joh 6,51c auf das Brot-Wort der Abendmahlsüberlieferung (Theobald 2009a, 476) im Wissen um deren Pascha-Kontext (Joh 6,4). Er tauscht das Stichwort σῶμα (= Leib) gegen σάρξ (= Fleisch) aus, weil er das eucharistische Essen und Trinken als Zeichen begreift, das auf die Fleischwerdung des Logos (Joh 1,14) verweist: »denn mein Fleisch ist wirklich eine Speise und mein Blut ist wirklich ein Trank« (V. 55). Dieses inkarnationschristologische Verständnis der Abendmahlsüberlieferung ist im 2. Jahrhundert des Öfteren belegt (Ign., *Smyrn.* 7,1; Just. *1 apol.* 66); Iren. *haer.* V 2,3 etc.); Hintergrund ist der zu dieser Zeit erstarkende Dokerismus.

### *Mahl- und Versammlungstypen (Essen, Fasten und Buße)*

(1) Entstand der »Sonntag« als »christliche Verlängerung des Sabbats«, dann legt sich die Annahme nahe, dass das festlich begangene jüdische *Sabbatmahl* (Klauck<sup>2</sup> 1986, 196–198; Lichtenberger 2017, 64–66) das prägende Vorbild für die Gemeindemähler der ersten christlichen Hausgemeinden war. Dafür sprechen z.B. die von der Didache bezeugten Mahlgebete, die sich eng an die jüdischen Tischgebete anlehnen (Meßner 2005, 13f.). Schriftlesung erwähnen die älteren Texte (1 Kor 14) allerdings nicht (1 Tim 4,13).

(2) Über den Vorbildcharakter solcher Mahl-Sonderformen hinaus gilt der Einfluss hellenistisch-römischer Symposienkultur (mit Sättigungsmahl, rituellen Handlungen, Wortbeiträgen, Musik etc.) insgesamt als prägend für die Gemeindeversammlungen (1 Kor 11 und 14f.). Wann und unter welchen Umständen die Gemeinden sich von dieser Gestalt lösen, lässt sich mangels Quellen nicht sicher sagen. Justin jedenfalls bezeugt um die Mitte des 2. Jahrhunderts eine ritualisierte Mahlfeier mit Eucharistiegebet und Kommunion samt vorangehendem Wortgottesdienst (*1 apol.* 65–67) ohne Sättigungsmahl (anders Klinghardt 1996, 500–509).

(3) Die späteren Ritualisierungen des Mahls sind nicht einfach Neuerungen, die an den Feiargestalten der Frühzeit keinen Anhalt haben. Das lässt sich daran erkennen, dass schon die Didache zwischen Sättigung und Genuss von »geistlicher Speise« und »geistlichem Trank« unterscheidet; es sind die Segens- und Dankgebete über Brot und Wein, die den Unterschied ausmachen, weshalb später Justin auch von den »eucharisierten« Gaben spricht (Just. *1 apol.* 66,2; vgl. Iren. *haer.* IV 18,5: *non communis panis*; dazu Theobald 2014a, 254f.). Die frühe Kirche versteht diese Segensgebete in der Tradition des hellenistischen Judentums als »Opfer« und »Lobpreis der Lippen« (*Did.* 14,1–3; vgl. Mal 1,11; *1 Clem.* 40,1f.) (Frank 1978).

(4) Die Bandbreite der Versammlungsformen war groß. Es gab missionarische Versammlungen (Apg 19,9f.), Mahlgemeinschaften mit Konvertiten, wöchentliche Gemeindemähler etc. Aus dem Judentum übernahmen die Ekklesien in Palästina die drei täglichen Gebetszeiten (Apg 3,1; 10,3,30; vgl. auch 4,23–31 mit einer Gebetsversammlung in einem Jerusalemer Haus) (Jeremias 1966). Paulus ermahnt die Römer zu »beharrlichem Gebet« (Röm 12,12; vgl. bereits 1 Thess 5,17), was gleichfalls an regelmäßige Gebetszeiten denken lässt. Nach Mt 18,17–20 sind Versammlungen der Ekklesia zu Fragen der Gemeindezucht mit gemeinschaftlichem Gebet verbunden (V. 19). Jak 2,2–7 ist die einzige Passage im Neuen Testament, wo die gottesdienstliche Versammlung συναγωγή heißt (Wick 2003, 301–312). In das 2. Jahrhundert gehört 1 Tim 4,13 (»bis ich komme, bemühe dich um [Schrift-]Verlesung, Ermahnung [παράκλησις], Lehre«). Wenn »Wortgottesdienste im Vollsinn dieses Begriffs« erst im 2. Jahrhundert entstanden sind, boten Ansatzpunkte hierfür »die schon früh bezeugten christlichen Fasttage Mittwoch und Freitag« (*Did.* 8,1), an denen man Morgengottesdienste hielt, sowie die Vigilien am Sonntagmorgen (Plin. *epist.* 10,96,7). Hieraus entwickelten sich Gottesdienste mit festen Formen von Schriftlesung, Auslegung und Gebet, und zwar mit deutlichen Anleihen beim zeitgenössischen Synagogengottesdienst hinsichtlich der Lese- und Gebetsordnung« (Roloff 2003, 62d [mit weiterer Lit.]; Salzmann 1994, 131f.).

(5) Einzelne Ekklesien kennen ein dem sonntäglichen Mahl vorausgehendes Bekenntnis der Sünden (*Did.* 14,1); es dient der Heiligkeit des Gottesdiensts. *Did.* 14,2 aktualisiert das Jesus-Wort Mt 5,23f. in dem Sinn, dass streitende Nachbarn an den Mählern nicht teilnehmen dürfen, »bis sie sich ausgesöhnt haben« (vgl. auch Mk 11,25).

(6) Kontrapunkt zum gemeinsamen Essen und Trinken ist das Fasten. Abweichend von Jesus übernahmen Ekklesien die jüdische Konvention fester Fastentage, zur Unterscheidung von der Synagoge nicht Montag und Donnerstag, sondern Mittwoch und Freitag (*Did.* 8,1) (Prostmeier 1995). Mt 6,2–18 bietet eine Katechese zu den drei jüdischen Frömmigkeitswerken Almosen, Beten und Fasten (zu diesem auch *Ev. Petr.* 7 [27]).

(7) Die frühchristlichen Schriften lassen noch nicht erkennen, dass mit Leitungsfunktionen in Gemeindeversammlungen auch *liturgische* Aufgaben verbunden sind. Paulus spricht im Plural vom »Becher des Segens, den wir segnen«; Subjekt der eucharistischen Gebete ist die Gemeinde. Selbst das späte Corpus Pastorale (Tit – 1 Tim – 2 Tim) definiert das werdende Amt der Episkopen und Diakonen nicht liturgisch. Die

prägende Kraft der Rolle des *pater familias*, die Leitungsfunktionen an sich zog, legt es aber nahe, dass der Episkopos auch den Mahlvorsitz bei den Gemeindemählern einnahm (Roloff 1988, 173).

### 3.2.3 Salbung und Handauflegung

Auf zwei rituelle Handlungen, die erst in Spätschriften des Neuen Testaments Erwähnung finden, aber von großer wirkungsgeschichtlicher Bedeutung sind, sei eigens hingewiesen: auf die Salbung von Kranken sowie die Handauflegung bei der Ordination von Amtsträgern.

Im Kontext seiner Gebetsparänese Jak 5,13–16 mahnt der Autor des Jak, dass ein Kranker die »Gemeindeältesten« rufen solle, damit diese über ihm Gebete sprechen und ihn »im Namen des Herrn mit Öl salben« (V. 14). Dem Öl eignet Heil- (vgl. Mk 6,13; auch Lk 10,34), vielleicht auch exorzistische Kraft (vgl. *Test Sal* 18,34). Die Heilung selbst schreibt der Autor dem Gebet der »Gemeindeältesten« zu, die über amtliche (keine charismatische) Heilkompetenz verfügen, wie dem Gebet aller Beteiligten (V. 16). Von seiner Wirksamkeit ist er fest überzeugt (V. 15a.b). Zum Gebet samt Salbung kann sich ein gemeinschaftlich vollzogenes Sünden-Bekenntnis gesellen (es wird mit der Möglichkeit gerechnet, dass Krankheit Folge von Sünden ist), begleitet vom Gebet füreinander (V. 15c–16).

Das Corpus Pastorale spricht im Kontext der Ordination von einer »Auflegung der Hände«: durch den Apostel an seinem Schüler vollzogen, der die späteren Amtsträger repräsentiert (2 Tim 1,6) – so die Fiktion des Schreibens – bzw. durch das »Presbyterium«, d.h. alle »Ältesten« vor Ort (1 Tim 4,14) – so die vielleicht schon gängige Praxis. Wenn der Apostelschüler seinerseits andere durch Handauflegung ordinieren soll – nicht voreilig, sondern nach Prüfung des Kandidaten (1 Tim 5,22; vgl. 3,10a zur Erprobung zukünftiger Diakone, die freilich nicht ordiniert werden) –, zeichnet sich eine Sukzessions-Kette in der Weitergabe des Lehramts ab: Apostel – Apostelschüler – weitere Presbyter (vgl. auch 2 Tim 2,1f.). Auch die Jesus-Überlieferung kennt die »Handauflegung«, allerdings als charismatischen Heilgestus (vgl. Mk 6,5; Lk 13,13 etc.; auch Apg 9,12.17; 28,8) bzw. Gestus der Segensübermittlung (Mk 10,16). Der Ursprung der Ordinations-»Handauflegung« ist Num 27,12–23, der biblische Grundtext der Bestallung eines Nachfolgers, der auch für die Rabbinen-Ordination im 2. Jh. maßgeblich wurde. Weitergegeben wird bei der »Handauflegung« das Amts-Charisma (1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6), d.h. der den Amtsträger in seinem Dienst stärkende »Geist« Gottes (2 Tim 1,7), und zwar unter Sprechen eines »Prophetenworts« (1 Tim 4,14: *προ-φητεία* = wörtlich lat. *prae-fatio*), das noch nicht an eine spätere Ordinations-Präfation denken lässt, sondern an einen »verkündigenden, tröstenden und mahnenden Zuspruch, in der der Amtsauftrag übermittelt, inhaltlich entfaltet und so verpflichtend zugesprochen wird« (Roloff 1988, 258, mit Verweis auf 1 Tim 6,13–16 als mögliches »Ordinationsformular«). Ritus und Wort sind in der Ordination einander unmittelbar zugeordnet und konstituieren die Handlung.