

Studien der Patristischen Arbeitsgemeinschaft (SPA)

herausgegeben von Johannes van Oort *et alii*

1. J. van Amersfoort & J. van Oort (Hrsg.), *Juden und Christen in der Antike* (1990)
2. J. van Oort & U. Wickert (Hrsg.), *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalkedon* (1992)
3. E. Mühlenberg & J. van Oort (Hrsg.), *Predigt in der Alten Kirche* (1994)
4. J. van Oort & J. Roldanus (Hrsg.), *Chalkedon: Geschichte und Aktualität* (1997)
5. J. van Oort & D. Wyrwa (Hrsg.), *Heiden und Christen im 5. Jahrhundert* (1998)
6. C. Marksches & J. van Oort (Hrsg.), *Zwischen Altertumswissenschaft und Theologie – Zur Relevanz der Patristik in Geschichte und Gegenwart* (2002)
7. J. van Oort & D. Wyrwa (Hrsg.), *Autobiographie und Hagiographie in der christlichen Antike* (2009)
8. O. Hesse & J. van Oort (Hrsg.), *Christentum und Politik in der Alten Kirche* (2009)
9. H.C. Brennecke & J. van Oort (Hrsg.), *Ethik im antiken Christentum* (2011)
10. J. van Oort & W. Wischmeyer (Hrsg.), *Die spätantike Kirche Nordafrikas im Umbruch* (in Vorbereitung)

Liturgie und Ritual in der Alten Kirche

Patristische Beiträge zum Studium der
gottesdienstlichen Quellen der Alten Kirche

herausgegeben von
W. Kinzig, U. Volp und J. Schmidt



PEETERS
2011
LEUVEN – WALPOLE, MA

Christliche Liturgie als religiöse Innovation in der Spätantike

MARTIN WALLRAFF

„Die in Jerusalem versammelten Apostel feierten einen gemeinschaftlichen Gottesdienst und bei ihrem Ausgange in alle Welt verpflanzten sie ihn in die verschiedensten Gegenden. Weil sie, während ihres Aufenthaltes in Jerusalem, diesen Akt oftmals wiederholten, erhielt der Modus seiner Feier schon damals ein festes Gepräge, so daß die Apostel... dieselbe Liturgie in der ganzen Welt verbreiteten.“ Während das erste Vatikanische Konzil in Rom tagte, publizierte der konservative katholische Pastoraltheologe Ferdinand Probst ein Grundmodell der christlichen Liturgiegeschichte auf dieser Basis.¹ Die Jerusalemer Ur-Liturgie der Apostel sei konkret in den Quellen zu erschließen. Es gebe Zeugnisse „für eine in der ganzen Kirche gemeinsame Liturgie, die ihren Ursprung in der Anordnung der Apostel hat“.² Der Breslauer Professor, dessen liturgische Studien von einem jüngeren Nachschlagewerk als „überragend und wegweisend“³ charakterisiert werden, erblickt das wichtigste dieser Zeugnisse in der Liturgie, wie sie im achten Buch der apostolischen Konstitutionen enthalten ist. Einen großen Teil seiner liturgiewissenschaftlichen Publizistik hat er dem Nachweis der zentralen These gewidmet: „Kurz wir glauben, die genannte Liturgie enthält dem Wesen nach die apostolische Liturgie. Sie ist auf die Apostel zurückzuführen, was die Anordnung der ganzen Handlung, die Aufeinanderfolge der Gebete, oft sogar bis auf den Wortlaut hinaus betrifft.“⁴

Man könnte den Breslauer Pastoraltheologen im Kuriositätenkabinett der Wissenschaftsgeschichte ruhen lassen, denn seine Theorie war trotz aller aufgewendeten Mühe offenkundig ein Missgriff. Dennoch hat sie

¹ F. Probst, *Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte*, Tübingen 1870, das Eingangszitat 7f. Über den Autor vgl. J. Reiter, Art. Probst, Ferdinand, in: *BBKL* 7 (1994), 965f.

² Probst (wie Anm. 1), 8.

³ Reiter (wie Anm. 1).

⁴ Probst (wie Anm. 1), 238.

sich *mutatis mutandis* beinahe das ganze 20. Jahrhundert hindurch gehalten – mitunter in eher indirekter und impliziter Form und dadurch weniger offenkundig. Inhaltlich traten an die Stelle der apostolischen Konstitutionen zunächst die Didache und wenig später die *Traditio apostolica*. Beide stießen bei ihrer Entdeckung bzw. Rekonstruktion auf enormes Interesse – bis in die Tagespresse. Der Grund dafür war in beiden Fällen letztlich eine Geschichtstheorie vom Typ des Ferdinand Probst: Diese Quellen sollten die Wissenschaft näher heranführen an die Liturgie der apostolischen Zeit. Das Grundmotiv findet sich bei Hans Lietzmann, Theodor Klauser und vielen anderen – dazu im Folgenden mehr.⁵

In diesem Sinne möchte der vorliegende Beitrag in einem ersten Abschnitt Rechenschaft ablegen über ein Stück Wissenschaftsgeschichte.⁶ Dabei soll deutlich werden, wie sehr gerade im Gebiet der Liturgie historische Erkenntnis interessengeleitete Erkenntnis ist: Die Quellen antworten auf die Fragen, die man ihnen stellt. Als materiale Grundlage wird fast ausschließlich die Eucharistiefeier dienen – einerseits aus pragmatischen Gründen des Umfangs, doch andererseits auch mit einer gewissen sachlichen Berechtigung, weil bei der Eucharistie der genannte Zusammenhang am klarsten hervortritt.

Insbesondere wird sich zeigen, dass die Erforschung spätantiker Liturgien im 20. Jahrhundert in sehr hohem Maße von praktischen Anliegen bestimmt ist, nämlich dem Anliegen konkreter Liturgiereformen. Die Forschungsgeschichte ist nicht ein ohnehin breit und träge dahin fließender Strom, von dem der Praktiker nach Bedarf ein kleines Bächlein abzweigt (oder auch nicht). Dass der Strom überhaupt fließt und wohin er fließt, ist vielmehr stark vom Interesse an Liturgiereform bestimmt. Das muss kein Nachteil sein – im Gegenteil, doch tut man gut daran, sich diese Fragehorizonte bewusst zu machen (das war in der Vergangenheit nicht immer in wünschenswerter Klarheit der Fall). Bekanntlich gilt ja auch in der historischen Wissenschaft die Heisenbergsche Unschärferelation, der zufolge die Beobachtungsanordnung des Wissenschaftlers Teil des Befundes ist und den Befund beeinflusst.

Daher soll im zweiten Teil gefragt werden, wie unser Bild von Liturgie und Ritual in der Alten Kirche von diesen Debatten bestimmt ist und

wo dieses Bild im 21. Jahrhundert weitergedacht und korrigiert werden könnte. Dabei geht es (auch) darum zu zeigen, dass wesentliche Beobachtungen zur spezifisch *spätantiken* Liturgiegeschichte aufgrund des bislang meist erkenntnisleitenden Interesses nicht gemacht oder nicht angemessen gewürdigt wurden. In diesem zweiten Teil ist also das Interesse nicht auf die Forschungsgeschichte des 20. Jahrhunderts gerichtet, sondern auf die Liturgiegeschichte des dritten bis fünften Jahrhunderts. Selbstverständlich soll damit nicht der Schritt von einer vorurteilsbelasteten zu einer vorurteilslosen Beschäftigung getan, sondern der Versuch gemacht werden, eine möglichst neue und unterschiedliche Optik zum Einsatz zu bringen. Das Risiko, bei diesem Wechsel der Perspektive über das Ziel hinauszuschießen, wird in Kauf genommen. Die Ausführungen werden etwas Thetisches haben, denn es geht auch darum, Forschungsdesiderate für die Zukunft zu benennen.

I. PATRISTIK UND LITURGIEREFORM: FORSCHUNGSGESCHICHTE IM 20. JAHRHUNDERT

Wenn es um Liturgiereformen geht, ist der Patristiker gezwungen, Farbe zu bekennen, seine – oft eher impliziten – Werturteile über Liturgien explizit zu machen und dem fragenden Kollegen aus der praktischen Theologie oder aus der Kirchenleitung klare und nützliche Antworten auf die Frage zu geben, was denn eine „gute“ Liturgie sei – „gut“ im Sinne von „theologisch geeignet als Bezugspunkt für Liturgiereformen“. Natürlich könnte der gefragte Patristiker auch sagen: Warum gerade ich? Er könnte sich elegant aus der Affäre ziehen und auf den benachbarten Neutestamentler oder Mediävisten verweisen. Gewiss hat es Liturgiereformen gegeben, die vermeintlich oder tatsächlich auf das Neue Testament oder das Mittelalter zurückgriffen.⁷ Doch gerade das 20. Jahrhundert ist geprägt von einem entschlossenen und gewollten Rückgriff auf die Alte Kirche, die Patristik. Die liturgische Bewegung der ersten Jahrhunderthälfte steht zeitlich und sachlich in enger Beziehung zur *nouvelle*

⁵ Zu Klauser und Lietzmann siehe unten bei Anm. 22 und 40.

⁶ In diesem Abschnitt stütze ich mich teilweise auf meinen Beitrag über „Spätantike Liturgien und ihr normativer Wert in den Liturgiereformen des 20. Jahrhunderts“ (in: Liturgie in kulturellen Kontexten. Messbuchreform des 20. Jahrhunderts in europäischen Ortskirchen, hg. v. B. Kranemann, im Druck).

⁷ Man mag etwa an die Schweizer Reformation denken, die versucht hat, hinter die patristische Schicht zurückzugehen und unmittelbar den biblischen Gottesdienst zu restituieren. Hingegen war das Oxford movement im England des 19. Jahrhunderts von einem ausgeprägten Mittelalter-Bezug geprägt. Vgl. zum Thema insgesamt M. Klöckener/B. Kranemann (Hgg.), Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes, 2 Bde., Münster 2002.

théologie und damit zu einem entscheidenden theologischen Neuaufbruch in der Patristik.⁸

Es ist nicht übertrieben zu sagen, dass sich in keinem anderen Bereich die Frage der Normativität unseres Faches so drängend und so konkret gestellt hat wie im Bereich der Liturgie. In dem Wort „Patristik“ (abzuleiten von „Vater“, also: Vater im Glauben oder eben: Kirchen-Vater) steckt ja ein solcher Normativitätsanspruch.⁹ Gewiss, man kann sich ihm entziehen (oder er kann einem entzogen werden, wie seinerzeit in der DDR), indem man sagt: „spätantike Religionsgeschichte“, doch wenn man sich ihm stellt, bietet gerade die Beschäftigung mit Liturgiereformen die willkommene Gelegenheit gleichsam unter der Lupe, in aller wünschenswerten Klarheit Fragen zu studieren, die sich auch in anderen Bereichen der Theologie stellen, etwa: Welchen patristischen Autoren und Texten wird normatives Gewicht beigemessen, und welche werden gerne verschwiegen? Wie reagiert man auf innere Widersprüche im Quellenbefund? Trägt man der diachronen Dimension Rechnung? Und wenn ja, wie? Patristik befasst sich ja nicht mit einem Moment der Kirchengeschichte, sondern mit mehreren Jahrhunderten. Und schließlich – gerade für Liturgie besonders wichtig: Welche Rolle spielt die „Ursprungsgeschichte“ des Christentums, also die „großen Erzählungen“ von Jesus, von den Anfängen in den Evangelien?

Dieser erste Hauptabschnitt ist seinerseits in zwei Unterabschnitte unterteilt; er beginnt sehr schlicht, nämlich mit einem recht technisch-trockenen Abschnitt zur materialen Grundlage.

1. Quellenkunde

Was konnte man zu welchen Zeiten wissen über die altkirchliche Liturgie, insbesondere die Eucharistiefeier? Zunächst fällt auf, dass im Laufe des vergangenen Jahrhunderts die schiere Menge an zur Verfügung stehendem

⁸ Vgl. den Überblick von R. Winling, *Nouvelle Théologie*: TRE 24 (1994), 668-675. Die Bedeutung für die Patristik lässt sich paradigmatisch an der Entstehung der Reihe „Sources chrétiennes“ verfolgen, vgl. É. Fouilloux, *La collection «Sources chrétiennes». Éditer les Pères de l'Église au XXe siècle*, Paris 1995, 11-42.

⁹ Das Fach selbst stellt sich diesem Anspruch in jüngerer Zeit eher selten. Hier seien je eine jüngere Publikation aus dem katholischen und evangelischen Bereich genannt: A. Merkt, *Das patristische Prinzip. Eine Studie zur theologischen Bedeutung der Kirchenväter* (VigChr.S 58), Leiden 2001; Ch. Marksches (Hg.), *Zwischen Altertumswissenschaft und Theologie. Zur Relevanz der Patristik in Geschichte und Gegenwart* (Studien der Patristischen Arbeitsgemeinschaft 6), Leuven 2002.

Material deutlich zugenommen hat – abzulesen an den einschlägigen Textsammlungen von Brightman 1896, Quasten 1935 und Hänggi/Pahl 1968, diese letztere jetzt zu verwenden in dritter Auflage von 1998, besorgt von Albert Gerhards und Heinzgerd Brakmann.¹⁰ Dass sich übrigens gerade bei Bischof Hänggi das gelehrte Interesse mit dem ganz praktischen der Liturgiereform verbindet, brauche ich nicht eigens zu betonen – schließlich war Hänggi beides: großer Gelehrter und kirchenleitende Persönlichkeit.¹¹ Er war maßgeblich beteiligt an der Messbuchreform der katholischen Kirche. Auf diese Verbindung komme ich noch zu sprechen, doch zunächst zurück zu den Texten. Kurt Aland hat im Hinblick auf die Textgeschichte des Neuen Testaments von dem fraglichen Zeitraum als einer Epoche der Papyri gesprochen,¹² und das Gleiche ließe sich hier wiederholen. Während allerdings im Neuen Testament die entdeckten Papyri einen im Grunde bekannten, höchstens im Detail abweichenden Text bieten, sind im Hinblick auf die Eucharistiefeier der alten Kirche eine Reihe von höchst interessanten, gänzlich neuen Texten aufgetaucht. Es ist nicht übertrieben zu sagen, dass kaum ein Bereich der patristischen Literatur im vergangenen Jahrhundert so stark von Neuentdeckungen, also echtem Materialzuwachs geprägt war wie die Liturgie.

Die erste große Entdeckung geschah 1907 bei Ausgrabungen in Dêr-Balizeh südlich von Lykopolis (Assiut). Dort kam – wohl aus Beständen des nahe gelegenen Apa-Apollon-Klosters – eine griechische Anaphora zum Vorschein, die sofort große Aufmerksamkeit erregte.¹³ Dies nicht zuletzt deshalb, weil sie eine explizite Geistesepiklese direkt nach dem Sanctus und damit vor den Einsetzungsworten enthielt¹⁴ – eine Eigenart, die

¹⁰ F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, Bd. 1: *Eastern Liturgies*, Oxford 1896 (Nachdruck 2004); J. Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, 7 Teile, Bonn 1935-37 (interessant ist hauptsächlich der erste Teil, wo die neuen Zeugen, die im Folgenden genannt werden, bereits enthalten sind); A. Hänggi/I. Pahl, *Prex eucharistica*, Bd. 1: *Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, hg. v. A. Gerhards/H. Brakmann (Spicilegium Friburgense 12), Freiburg Schweiz ³1998 (¹1968 = ²1978).

¹¹ Zur Biographie vgl. J. B. Villiger, *Das neue Bistum Basel. Die Bischöfe von Basel*, in: *Helvetia Sacra* 1/1, Basel 1972, 382-417, 416f.; E. Sauser, Art. Hänggi, Anton, in: *BBKL* 21 (2003), 608-610; diverse Beiträge in: A. Schifferle (Hg.), *Miteinander. Für die vielfältige Einheit der Kirche*, Festschrift für Anton Hänggi, Basel 1992.

¹² K. Aland/B. Aland, *Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben und in Theorie wie Praxis der modernen Textkritik*, Stuttgart ²1989, 94 und 140.

¹³ Vgl. J. Hammerstaedt, *Griechische Anaphorenfragmente aus Ägypten und Nubien* (Papyrologica Coloniensia 28), Opladen 1999, Nr. 16, 171-186, zur Entdeckungsgeschichte 171.

¹⁴ fol. 2^r, Z. 25-2^r, Z. 2 (175f. Hammerstaedt).

bislang im östlichen Bereich nicht bekannt war. Genau diese Struktur sollte später bei der Neufassung eucharistischer Gebete in der katholischen Messbuchreform eine wichtige Rolle spielen.¹⁵ Außerdem findet sich ein sehr altes theologisches Motiv – nämlich das über die Berge verstreute Korn, das gesammelt und in der Eucharistie eins wird –, das hier als ekklesiologische Metapher verwendet wird und im 20. Jahrhundert ebenfalls in Liturgiereformen aufgenommen wurde, soweit ich sehe, primär im protestantischen Bereich.¹⁶ Vor allem aber spielte es für die *communio*-Ekklesiologie eine große Rolle.

Weitere Papyri wären zu nennen: Sie sind unterdessen alle sehr gut aufgearbeitet in der einschlägigen Sammlung von Jürgen Hammerstaedt.¹⁷ Indessen wäre es ganz falsch, hier nur von den Papyri (und damit nur von ägyptischen Liturgiefragmenten) zu sprechen. Denn die spektakulärsten und für die Liturgiereformen wichtigsten Entdeckungen kamen anderswo her. Das Motiv von dem Brot auf den Bergen findet sich bereits in der Didache und im so genannten Euchologion des Sarapion von Thmuis – beide am Ende des 19. Jahrhunderts zuerst publiziert.¹⁸ Das in der Didache enthaltene Gebet zur (hier zum ersten Mal so genannten) *εὐχαριστία* hat erheblichen Einfluss auf die Reformen des eucharistischen Gebets im 20. Jahrhundert ausgeübt. Das gilt besonders für die eschatologische Dimension der Sammlungsbitte am Schluss („Führe zusammen deine Kirche in dein Reich, das du ihr bereitet hast“).¹⁹

¹⁵ Sie findet sich in allen drei neuen Hochgebeten, vgl. C. Cibien, *Preghiere eucaristiche*, in: *Liturgia*, hg. v. D. Sartore/A. M. Triacca/C. Cibien, Turin 2001, 1511-1531, 1528.

¹⁶ fol. 2^r, Z. 3-11 (176 Hammerstaedt), ähnlich in Did 9,4. Von dort bereits bei F. Heiler, *Deutsche Messe oder Feier des Herrenmahles*, München 1948 (zuerst 1931), 33. Unter den neueren mainstream-Gottesdienstordnungen sei hier nur genannt: *Liturgie*, hg. im Auftrag der Liturgiekonferenz der evangelisch-reformierten Kirchen in der deutschsprachigen Schweiz, Bd. 3, Bern 1983, 169 (Formular II) und 214 (Formular IX).

¹⁷ Hammerstaedt (wie Anm. 13). Hier seien nur zwei genannt: der Strassburger Papyrus 254, der 1928 zuerst publiziert worden ist und der durch sein hohes Alter Beachtung verdient (er stammt aus der Mitte des 4. Jahrhunderts, Nr. 1, 22-41), sowie der Papyrus 465 der John Rylands Library in Manchester, zuerst publiziert 1938 (Nr. 4, 76-95).

¹⁸ Die Erstausgabe der Didache erfolgte durch Ph. Bryennios, *Διδαχή τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, Konstantinopel 1883, die des Euchologions durch G. Wobbermin, *Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ägyptens nebst einem dogmatischen Brief des Bischofs Serapion von Thmuis* (TU 17,3), Leipzig 1899.

¹⁹ *Did 10,5*, wieder aufgenommen etwa in: *Evangelisches Gottesdienstbuch. Agende für die Evangelische Kirche der Union und für die Vereinigte Evangelisch-Lutherische*

Last, but not least sei der allerwichtigste Text genannt, der vor fast genau 100 Jahren entdeckt wurde und zu einer Art patristischen *magna carta* der Liturgiereformer aller Konfessionen wurde. Die Rede ist natürlich von Hippolyts *Traditio apostolica* – den Titel und den Verfasser darf ich zunächst einmal so stehen lassen, denn wir befinden uns ja in forschungsgeschichtlicher Perspektive. Auch wenn der Text allgemein bekannt ist, seien wegen seiner Bedeutung die Etappen der Entdeckungs- und Forschungsgeschichte kurz rekapituliert.

Die heute als Hauptzeugen geltenden Texte, nämlich die lateinische, die bohairische und die arabische sowie äthiopische Übersetzung waren im 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts publiziert worden. Doch als Moment der Entdeckung des Textes kann die Arbeit von Eduard Schwartz „Über die pseudapostolischen Kirchenordnungen“ von 1910 gelten,²⁰ denn ihr kommt das Verdienst zu, die Zusammengehörigkeit dieser Texte erkannt und ihre gemeinsame Vorlage historisch bestimmt zu haben. Es handle sich, so Schwartz, um eine ursprünglich griechische Schrift des römischen Theologen Hippolyt mit dem Titel *ἀποστολική παράδοσις*. (Unabhängig von Schwartz war Richard Hugh Connolly 1916 zum gleichen Ergebnis gelangt.²¹) Für die Eucharistiefeyer lag damit zum ersten Mal eine Quelle aus vorkonstantinischer Zeit vor, die die Abendmahlsfeier samt den verwendeten Texten komplett schildert. Und noch dazu stammte dieses einzigartige Zeugnis aus Rom! Auch wenn Eduard Schwartz von Haus aus nichts ferner lag, als katholischen Klerikern Material für zeitgenössische Liturgiereformen zu bieten, war doch genau dies der Effekt. Theodor Klauser hat in der Konzilszeit euphorisch formuliert: „Mit einem Schlag haben wir einen festen Punkt in der

Kirche Deutschlands, hg. v. der Kirchenleitung der Vereinigten Evang.-Luth. Kirche Deutschlands, Berlin 1999 (2009), 634, ähnlich bereits in *Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden*, Bd. 1: *Der Hauptgottesdienst*, Berlin 1955, 74*. Noch früher sind solche Einflüsse sehr deutlich zu sehen bei den Abendmahlsgebeten aus der Berneuchener Bewegung, vgl. K.-H. Bieritz, *Liturgische Bewegungen im deutschen Protestantismus*, in: *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes*, hg. v. M. Klöckener/B. Kranemann, Bd. 2, Münster 2002, 711-748, 742-744.

²⁰ E. Schwartz, *Über die pseudapostolischen Kirchenordnungen* (Schriften der wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg 6), Strassburg 1910. (Man lese die dicht geschriebene Wissenschaftsprosa von hinten her, beginnend am Ende auf 39f., wo Schwartz' Hypothese zum Überlieferungsgang erklärt wird.)

²¹ R. H. Connolly, *The So-called Egyptian Church Order and Derived Documents* (TaS 8/4), Cambridge 1916. Erst im Zuge der Drucklegung hat der Autor von Schwartz paralleler Untersuchung erfahren und noch gelegentliche Verweise angebracht, viii.

dunklen Frühzeit der römischen Liturgiegeschichte gewonnen. [...] Bei Hippolyt [...] wird [...] die Liturgie der Märtyrerzeit im ganzen Umfang übersehbar.“²²

Mit Schwartzens Entdeckung war freilich für gelehrte wie für praktische Zwecke so lange nicht viel gewonnen, wie der Text weiterhin aus den schwer zugänglichen und abgelegenen Einzelditionen erschlossen werden musste. Die Erstellung einer kritischen Edition ist allerdings außergewöhnlich komplex. Im 20. Jahrhundert stellten sich zwei Gelehrte dieser Herausforderung. (Ein dritter, nämlich Hans Lietzmann, nahm eine *editio maior* für die Reihe GCS in Aussicht, konnte die Absicht aber nicht realisieren²³ – sie bleibt weiter Desiderat.) Die Nennung der beiden Namen macht die Verbindung zur Liturgiereform sofort deutlich: Gregory Dix, anglikanischer Benediktiner der Abtei Nashdom (heute: Elmore), dessen Ausgabe 1937 erschien und dessen liturgiehistorische Arbeiten noch Jahrzehnte später in der Church of England nachwirkten,²⁴ und Bernard Botte, katholischer Benediktiner der Abtei Keizersberg (Belgien).²⁵ Seine Edition erschien 1963, heute zu verwenden in der fünften Auflage von 1989, besorgt von Albert Gerhards.²⁶ Bernard Botte war bekanntlich einer der Väter der Messbuchreform, und es ist kein Zufall, dass das erste der neuen Hochgebete in wesentlichen Teilen auf die *Traditio apostolica* zurückgeht.²⁷ Auch in diversen lutherischen, anglikanischen und reformierten Gottesdienstordnungen finden sich Gebete, die als moderne Überarbeitungen dieser Quelle anzusprechen sind.²⁸

Gerade diese erstaunliche Karriere eines spätantiken Textes hat natürlich auch Kritik auf den Plan gerufen – nicht zuletzt historische. Bei genauerem Hinsehen stellte sich heraus, dass die Euphorie der Entdeckung etwas übertrieben war oder jedenfalls zu kurz griff. Weder Ort noch Zeit der Abfassung, erst recht nicht die Identität des Autors, sind über alle Zweifel erhaben, und viele Detailfragen der Textgestalt sind hochproblematisch. Einzelne Stimmen gingen sogar so weit, von einem inexistenten „Phantom-Dokument“ zu sprechen.²⁹ Dies letztere ist mit Sicherheit viel zu stark ausgedrückt, doch neigen die meisten jüngeren Autoren dazu, Fragen der Datierung und Verfasserschaft für unklar zu halten und daher die *Traditio apostolica* nur noch mit spitzen Fingern anzufassen.³⁰

Es ist hier nicht der Ort, um eine detaillierte Neuaufnahme dieser Probleme vorzunehmen. Dennoch möchte ich – gerade in forschungsgeschichtlicher Perspektive – die Vermutung wagen, dass das Pendel nach dem Optimismus der Generation von Schwartz bis Botte in den letzten Jahren zu stark in die Gegenrichtung, also zur Skepsis und Zurückhaltung ausgeschwungen ist. Gewiss, die römischen Elemente sind inhaltlich in der Liturgie kaum belegbar, und es fehlt überhaupt an klaren inneren Indizien für eine sichere Verortung. Gewiss, manche Teile des Textes zeigen die Spuren späterer Überarbeitung, wie auch ohnehin alle Fragen der genauen Textgestalt nur mit großer Vorsicht verhandelt werden sollten. Dennoch kann die Existenz einer Grundschrift aus vorkonstantinischer Zeit schwerlich geleugnet werden, ebenso wenig die Tatsache,

²² Th. Klauser, *Kleine abendländische Liturgiegeschichte*, Bonn 1965, 16.

²³ Vgl. Ch. Marksches, *Wer schrieb die sogenannte Traditio apostolica? Neue Beobachtungen zu einer kaum lösbaren Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte*, in: W. Kinzig/Ch. Marksches/M. Vinzent, *Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „Traditio apostolica“*, zu den „Interrogationes de fide“ und zum „Römischen Glaubensbekenntnis“ (AKG 74), Berlin 1998, 1-74, 1.

²⁴ Ἀποστολικὴ παράδοσις. *The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome*, hg. v. G. Dix, London 1937 (reissued with corrections, preface and bibliography by H. Chadwick, London 1968, 31992). Vgl. N.N., *Art. Dix, Gregory*, in: *Dictionary of Christian Biography*, hg. v. M. Walsh, London 2001, 390.

²⁵ Vgl. B. Steimer, *Art. Botte, Bernard*, in: *LThK*³ 2 (1994), 614.

²⁶ *La tradition apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, hg. v. B. Botte (LQF 39), Münster 1963, 5. verbesserte Auflage hg. v. A. Gerhards unter Mitarbeit von S. Felbecker, Münster 1989. Dieser Edition vorausgegangen war Hippolyte de Rome, *La tradition apostolique*, hg. v. B. Botte (SC 11), Paris 1946.

²⁷ Vgl. E. Mazza, *Le odierne preghiere eucaristiche*. Bd. 1: *Struttura, fonti, teologia*, Bologna 1991, 181f.

²⁸ Als Beispiele seien genannt: *Evangelisches Gottesdienstbuch* (wie Anm. 19), 645f. (Quellenangabe im Ergänzungsband, Berlin 2002, 581: „nach: Kirchenordnung

Hippolyt [3. Jh.]“); *Common worship. Services and Prayers for the Church of England*, London 2000, 188-190 (Prayer B); *Liturgie [...] (reformiert, Schweiz, Anm. 16)*, Formular I (freilich bis zur Unkenntlichkeit verdünnt, denn es handelt sich um eine modifizierende Anlehnung an das zweite Hochgebet des römischen Messbuches, welches seinerseits die *Traditio apostolica* variiert); *Lutheran Book of Worship. Ministers Desk Edition*. Minneapolis 1978, 226 und dazu das *Manual on the Liturgy*, Minneapolis 1979, 241.

²⁹ M. Metzger, *Nouvelles perspectives pour la prétendue Tradition apostolique*, in: *Ecclesia Orans* 5 (1988), 241-259, 244; vgl. auch ders., *Enquêtes autour de la prétendue «Tradition apostolique»*, in: *Ecclesia Orans* 9 (1992), 7-36: „Un texte fantôme, dont trop d'éléments sont incertains et dont on ne sait rien sur sa réception effective“ (22).

³⁰ Vgl. etwa Marksches (wie Anm. 23), 56: „Die sogenannte Traditio Apostolica scheidet als selbständige Quelle für historische und theologische Argumentationen aus.“ Für Cibien (wie Anm. 15), 1516 ist die einzige Gewissheit, dass der Text *nicht* aus Rom stammt („di origine non certo romana“). R. Meßner, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Paderborn 2001, 37 hält die Zuschreibung an Hippolyt für „mehr als hypothetisch“.

dass diese über weite Strecken auf der Basis des erhaltenen Materials zwar mühsam, aber doch recht zuverlässig rekonstruiert werden kann. Sogar die Verfasserschaft Hippolyts sollte m.E. nicht vorschnell in Abrede gestellt werden, oder vorsichtiger: Die Möglichkeit, dass Hippolyt in einer Phase der langen Redaktionsgeschichte des Dokuments eine Rolle gespielt hat.³¹

Die Aufzählung wichtiger Texte ließe sich fortführen, zu nennen wären etwa auch westliche Zeugen: Die Sakramentare und *Ordines Romani*, denen bedeutende editorische Bemühungen galten.³² Doch wenn es um Liturgiereformen ging, standen diese Texte immer etwas im Schatten der ostkirchlichen Anaphoren – sei es, weil den westlichen Texten das Faszinosum der Neuentdeckung fehlte, sei es aufgrund eines bestimmten Geschichtsbildes, und darum soll es nun im zweiten Unterabschnitt gehen.

2. Historische Hermeneutik

Wichtiger als Einzelfragen der Quellenkunde ist das Wie des Umgangs mit den Quellen und das damit verbundene Geschichtsbild. Dies wird auf die Frage nach dem normativen Wert zurückführen. Wie also wurden die Texte gedeutet? Schon wer so fragt, nimmt eine Vorentscheidung vor, denn er fragt nach Texten, und tatsächlich war dies die vorherrschende Fragerichtung. Die vorhandenen Texte wurden als jeweils in Geltung stehende „Messordnung“ gedeutet und dann gegebenenfalls als „Steinbruch“ für die Neukomposition von Gebetstexten genutzt. Dass und wie sehr darin implizit ein spezifisch römisches, geradezu juridisches Denken („gültige Texte“) zum Ausdruck kommt, wird vielleicht aus der zeitlichen und konfessionellen Distanz deutlicher; es hindert im übrigen nicht, dass auch evangelische Liturgiereformen nach diesem Schema verfahren. Ja, oft gingen sie den katholischen zeitlich voraus.

Erst in den letzten Jahren erlaubt die – mitunter überstrapazierte – Kategorie des Performativen einen umfassenderen Zugriff auf das kulturelle Geschehen auch der Spätantike. Dabei wird deutlich, dass keineswegs von vorneherein ausgemacht ist, welcher Status einem bestimmten Zeugen, einer bestimmten Handschrift zukommt: Handelt es sich um

die Abschrift einer kirchlich approbierten Gottesdienstordnung (also eines „Urtextes“)? Ein „Protokoll“ eines einmaligen Vorgangs? Persönliche Notizen als Gedächtnisstütze bei der praktischen Durchführung? Studiertext zur Ausbildung von Liturgen? Am Schreibtisch konzipierte Idealvorstellung eines Gottesdienstes? All diese Optionen werden vermutlich in unterschiedlichen Fällen in je unterschiedlichem Grad ein gewisses Maß an Wahrheit für sich beanspruchen können. Danach ist jeweils sorgfältig zu fragen, und dem Resultat ist im Einzelfall bei der Interpretation Rechnung zu tragen. Das Urteil über einen normativen Geltungsanspruch kann und wird dann ganz unterschiedlich ausfallen.

Ein Grund für den juristischen Zugriff lag auch – ganz schlicht – im editorischen Handwerkszeug. Im Grunde war man der Aufgabe der Edition liturgischer Texte mit den Mitteln, die die klassische Philologie zur Verfügung stellte, nicht gewachsen (und man ist es bis heute nicht). Eine Editionstechnik, die an klassischen Texten geschult und geformt war und deren Ziel letztlich darin bestand, aus den erhaltenen handschriftlichen Zeugnissen den Urtext zu rekonstruieren, musste bei liturgischen Texten scheitern. Die teils beträchtlichen Abweichungen zwischen den einzelnen Zeugen konnten auf diese Weise nur als „Sonderlesarten“ gedeutet werden, die bei der Konstitution des „Urtextes“ zu eliminieren waren. So erschienen etwa die diversen Papyri, allein weil sie aus Ägypten stammten, als Textzeugen für eine zu rekonstruierende „Markusliturgie“ – eben ein normativ in Geltung stehender Text, sei er auch noch so fiktiv.³³ Dass die methodischen Probleme, die ich hier nur andeute, heute gelöst seien, wird man beim besten Willen nicht behaupten können. Doch immerhin ist aufgrund jüngerer Arbeiten ein gewisses Problembewusstsein gewachsen.³⁴

Noch wichtiger, weil noch grundsätzlicher ist aber eine andere Beobachtung zur Liturgik des 20. Jahrhunderts, und das ist das zum Ausdruck kommende Geschichtsbild. Zunächst einmal ist es – besonders im katholischen Bereich – überhaupt nicht selbstverständlich, dass die Kategorie des Geschichtlichen hier überhaupt zur Anwendung kommt. „Vom geschichtlichen Werden der Liturgie“ zu reden, ist die Umsetzung dessen, was im Modernismustreit für die Bibel errungen wurde, auch auf den Bereich des Ritus. Mit dieser Formulierung ist der Buchtitel von

³¹ Eine etwas ausführlichere (doch immer noch viel zu knappe) Diskussion des Sachverhalts findet sich in meinem in Anm. 6 genannten Aufsatz.

³² Eine knappe Information über den Stand der Editionen dieser Quellen findet sich etwa bei Meßner (wie Anm. 30), 44–48.

³³ Selbst noch der entsprechende Abschnitt bei Hammerstaedt (wie Anm. 13), 9–13 ist von diesem Paradigma geprägt.

³⁴ Vgl. vor allem A. Budde, Die ägyptische Basilios-Anaphora. Text – Kommentar – Geschichte (Jerusalem Theologisches Forum 7), Münster 2004, 48–63 zu Prinzipien liturgischer Überlieferung und daraus folgenden Prinzipien liturgischer Editionen.

Anton Baumstark zitiert – ein bis heute äußerst lesenwertes Büchlein von 1923, weniger im Blick auf die historischen Detailsichten, die vielfach überholt sind, sondern mehr im Blick auf die historische Hermeneutik. Das Buch ist nach eigener Aussage „in genau zwei Ferienwochen“ niedergeschrieben:³⁵ das waren noch Zeiten, als Gelehrte solche Ferien machten! (In seiner Arbeitszeit gab Baumstark damals Schulunterricht oder schrieb über die „Geschichte der syrischen Literatur“.³⁶)

In der Einleitung vergleicht Baumstark die Liturgiegeschichte mit anderen Wissensgebieten: der Sprachgeschichte, der Stammesgeschichte und der Geologie, also der Geschichte der Erdoberfläche.³⁷ Alle drei sind Gebiete, die das historische Paradigma in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts für sich erobert hatte und auf denen es erstaunliche, kaum auf den ersten Blick zu erwartende Erkenntnisfortschritte hervorgebracht hatte. Dass etwa die Vielfalt der Arten in der Biologie – Grund zum Staunen, seit Menschen staunen können – ihre Erklärung in der Stammesgeschichte, also historisch, finden würde, lag keineswegs von vorne herein auf der Hand (und ist daher in gewissen Kreisen umstritten bis heute). Freilich sind Baumstarks Beispiele zugleich Fälle eines „nach inneren Gesetzen sich vollziehenden Werdens“,³⁸ nicht kultureller Steuerung. Anders als etwa in der Philosophie- oder Technikgeschichte wird Veränderung nicht von Menschen bewusst produziert, sondern sie ereignet sich. Demnach ist auch Baumstarks Interesse darauf gerichtet, die Veränderung der Liturgie zu verstehen, nicht sie zu beeinflussen.

Dass und wie sehr es gleichwohl zu Veränderungen im Gefolge der liturgischen Bewegung kam, ist bekannt. Um die spezifische Rolle der spätantiken Liturgien dabei besser zu fassen zu bekommen, möchte ich das konkrete Geschichtsverständnis noch genauer ausleuchten. Von großer Bedeutung war das bis heute benutzte Standardwerk „Missarum Sollemnia“ von Josef Andreas Jungmann mit dem programmatischen

³⁵ A. Baumstark, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie* (Ecclesia orans 10), Freiburg 1923 (Nachdruck Darmstadt 1971), VIII.

³⁶ Das Buch (*Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn 1922) ist bis heute ein viel benutztes und nicht ersetztes Standardwerk, dessen Gelehrsamkeit und Materialreichtum Bewunderung erregt. Zu Baumstarks Biographie vgl. F. W. Bautz, Art. Baumstark, Anton, in: *BBKL* 1 (1990), 426 sowie den Artikel in: *DBE* 1 (1995), 349. Erst ab 1923 konnte der Gelehrte seinen akademischen Interessen hauptberuflich nachgehen.

³⁷ Baumstark (wie Anm. 35), 2f.

³⁸ Baumstark (wie Anm. 35), 3. Zur Kategorie des Evolutionären in der Kulturwissenschaft vgl. A. Loprieno, *Von evolutionärer Kulturforschung* (Basler Universitätsreden 107), Basel 2009.

Untertitel „Eine genetische Erklärung der römischen Messe“.³⁹ Bei Jungmann und vor ihm schon sehr markant bei Hans Lietzmann findet sich eine Auffassung der Liturgiegeschichte, die ich provisorisch als die „Urknall-Theorie“ bezeichnen will. Damit soll gesagt sein, dass es eine Urform christlicher Liturgie gibt, die natürlich so in den Quellen nicht greifbar ist, auf deren Rekonstruktion sich aber die Bemühungen zu richten haben. Lietzmann möchte in seinem epochalen Werk „Messe und Herrenmahl“ von 1926 die „Fülle der liturgischen Bilder auf einige alte Urtypen reduzieren“. Schließlich ist es sein Ziel, „den Wurzeln dieser ältesten Gestalten weiter nachzugehen und durch Vergleichung mit den literarischen Zeugnissen bis zum liturgischen Brauch der apostolischen Zeit und der Jerusalemer Jüngergemeinde vorzudringen“⁴⁰ – kaum anders als der eingangs genannte Ferdinand Probst zwei Generationen früher!

Voraussetzung für diese Urknall-Theorie sind zwei Axiome: zum einen die Existenz einer solchen Urliturgie, also eines einheitlichen Startpunktes, zum anderen ein halbwegs linearer Verlauf der Liturgiegeschichte, der die Extrapolation aus späteren Materialien zur Erschließung des Früheren zulässt. Statt von Urknall-Theorie kann man präziser von einer „stemmatischen Methode“ sprechen, denn im Grunde ist es nichts anderes als die Übertragung der Lachmannschen Methode der Textkritik auf den Bereich der Liturgiegeschichte: Aus den erhaltenen Zeugnissen werden durch Untersuchung ihrer verwandtschaftlichen Verhältnisse die zugrunde liegenden, aber nicht erhaltenen Archetypen rekonstruiert und aus diesen wiederum so etwas wie der „Urtext“. Genau dieses Theoriemodell liegt auch Jungmanns Arbeit über die Messe zugrunde. Mit der „genetischen Erklärung“ ist nicht nur eine im allgemeinen Sinne historische Erklärung gemeint, sondern speziell eine entwicklungsgeschichtliche, eben geradezu: stemmatische Erklärung. Genauer gesagt, geht Jungmann nicht nur von einem Urknall aus (also einem primordialen gemeinsamen Moment), sondern von einer längeren einheitlichen Wegstrecke. Mit gewisser Vorsicht und mit gewissen Einschränkungen sagt er: „Wir können also in diesem weiteren Sinn von einer einheitlichen Liturgie der ersten Jahrhunderte sprechen.“⁴¹ Erst danach kommt es zur, wie er sagt,

³⁹ J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, 2 Bde., Wien 1948 (²1949, ³1952, ⁴1958, ⁵1962 = Nachdruck 2003).

⁴⁰ H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie* (AKG 8), Berlin 1926 (= ³1955, stark erweitert: *Mass and Lord's Supper, Translation with appendices* by Dorothea H. G. Reeve, with *Introduction and Further Inquiry* by R. D. Richardson. Leiden 1979), V.

⁴¹ Jungmann (wie Anm. 39), Bd. 1, 42.

„Verzweigung der Liturgien“,⁴² und als Kronzeuge für den Gottesdienst gewissermaßen am Vorabend dieser Verzweigung gilt Hippolyts *Traditio apostolica*!⁴³ Unabhängig von den Antworten, die man auf die problematischen Fragen nach Datierung und Verfasserschaft geben möchte, wird hier dieser Quelle sicher ein Gewicht aufgebürdet, das sie nicht zu tragen vermag.

Ohnehin erscheinen aus heutiger Sicht die beiden genannten Axiome, die der Urknall-Theorie zugrunde liegen, eher fraglich. Wie problematisch die Frage nach einem „Urtext“ der großen Ritenfamilien schon in editorischer Hinsicht geworden ist, habe ich bereits erwähnt. Erst recht nicht dürfte der Rückschluss von dort zurück in die ersten drei Jahrhunderte problemlos möglich sein: Der Gottesdienst der vorkonstantinischen Zeit ist nicht einfach genauso wie der spätere, nur schlechter belegt. Vor allem aber ist die Hypothese einer mehr oder minder einheitlichen apostolischen Liturgie durch nichts gestützt, im Gegenteil. Man hätte im Übrigen all dies bereits bei Baumstark nachlesen können, denn er hatte schon 1922 in seinen beiden Ferienwochen in aller wünschenswerten Klarheit geschrieben: „Nicht von ältester Einheitlichkeit zu wachsender örtlicher Verschiedenheit, sondern von dieser zu zunehmender Vereinheitlichung schreitet der geschichtliche Werdegang der Liturgie fort.“⁴⁴ Jungmann *hatte* es gelesen,⁴⁵ doch war er bewusst andere Wege gegangen – mit beträchtlichen Konsequenzen für die Reform des katholischen Messbuchs.

Obgleich die Urknall-Theorie insgesamt kaum noch explizite Anhänger hat, findet sich die vorläufig letzte Endmoräne dieser Theorie in einer theologischen Debatte, die vor etwa zehn Jahren die Gemüter evangelischer Theologen erhitzte – gleichfalls mit beträchtlichen Konsequenzen für Liturgiereform, nämlich für das neue „Evangelische Gottesdienstbuch“, das damals gerade kurz vor seinem Abschluss stand. Die Debatte wurde von Dorothea Wendebourgs Tübinger Antrittsvorlesung ausgelöst; es ist nicht möglich und nicht nötig, die Einzelheiten hier

⁴² Jungmann (wie Anm. 39), Bd. 1, 36.

⁴³ „Bei den damals in den Grundlinien noch überall gleichen und in den Einzelheiten wenig festen liturgischen Formen“ relativiert sich die Frage nach einem „bestimmten Geltungsbereich der von Hippolyt festgelegten Liturgie.“ Jungmann (wie Anm. 39), Bd. 1, 37.

⁴⁴ Baumstark (wie Anm. 35), 30. Man beachte auch die Aussage, man dürfe die *Traditio apostolica* nicht zur „apostolischen Urgestalt schlechthin aller Messliturgie“ machen (ebd. 142).

⁴⁵ Jungmann (wie Anm. 39), Bd. 1, 42, Anm. 20.

nachzuzeichnen.⁴⁶ Es kommt hier nur auf den altkirchlichen Teil an und dort speziell auf die Rolle der *verba testamenti* in der Abendmahlsliturgie. In Übereinstimmung mit der jüngeren Forschung weiß Wendebourg über diesen Aspekt: „Daß die Einsetzungsworte zur zentralen religiösen Mahlfeier der Kirche gehören, ist keineswegs überall, vermutlich aber nirgends von Anfang an der Fall.“⁴⁷ Daraus zieht sie nun aber keineswegs den Schluss, dass die Einfügung der Einsetzungsworte als eine Innovation des dritten oder vierten Jahrhunderts zu sehen und gerade *als Innovation* theologisch zu würdigen sei. Vielmehr seien diese Worte implizit „immer schon da“; in der Entwicklung seien gerade sie eine „verborgene Energie, von der der ganze [...] Prozess [...] zehrt“,⁴⁸ so dass schließlich die Entstehung der lateinischen Messe des Mittelalters als „Ausfaltung dessen, was von je her gegeben war“⁴⁹ erscheinen kann.

Es ist an dieser Stelle nicht nötig darüber zu reden, wie misslich es für den Historiker ist, wenn er in Ermanglung historischer Quellen unterirdische Ströme und verborgene Energien postulieren muss. Statt dessen möchte ich in einem zweiten Abschnitt einige Konsequenzen für unser Bild von Liturgie und Ritual in der Spätantike ziehen, wenn man nicht automatisch das Axiom einer linearen, also seit apostolischen Zeiten von Kontinuität geprägten Entwicklung des Ritus zugrunde legt und daher versucht, auf teleologische Deutungsmuster so weit wie möglich zu verzichten.

II. TRADITION ODER INNOVATION? ENTWICKLUNG DES KONZEPTS „LITURGIE“ IN DER SPÄTANTIKE

Es ist bewusst von Spätantike und nicht von der Antike im Allgemeinen die Rede, und mit Spätantike ist die Zeit gemeint, die in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts beginnt und mindestens bis zum fünften Jahrhundert reicht. Die grundlegende These, von der ich dabei ausgehe,

⁴⁶ D. Wendebourg, Den falschen Weg Roms zu Ende gegangen? Zur gegenwärtigen Diskussion über Martin Luthers Gottesdienstreform und ihr Verhältnis zu den Traditionen der Alten Kirche, in: ZThK 94 (1997), 437-467. Vgl. zur Debatte M. Wallraff, Eucharistie oder Herrenmahl? Liturgiewissenschaft und Kirchengeschichte im Gespräch, in: VuF 51 (2006), 55-63.

⁴⁷ Wendebourg (wie Anm. 46), 441.

⁴⁸ Wendebourg (wie Anm. 46), 457.

⁴⁹ D. Wendebourg, Noch einmal „Den falschen Weg Roms zu Ende gegangen?“ Auseinandersetzung mit meinen Kritikern, in: ZThK 99 (2002), 400-440, 419.

ist die, dass die christlichen Liturgien der Spätantike *gerade nicht* primär als Entfaltung, Fortsetzung und Weiterführung urchristlicher Rituale zu verstehen sind, sondern als historische Innovation.⁵⁰ Natürlich bin ich mir bewusst, dass zum Verständnis der Spätantike auch die urchristliche Wurzel eine wichtige Rolle spielt. Aber eben „auch“: Es ist eine der Wurzeln neben anderen, und um den innovativen Charakter deutlicher hervortreten zu lassen, bin ich versuchsweise bereit, ein wenig über das Ziel hinauszuschießen und die entfalten Riten des vierten Jahrhunderts etwas weiter von den urchristlichen Anfängen abzurücken, als es vielleicht klug und richtig wäre.

Folge dieses Zugangs ist es, dass das spätantike Christentum konsequent als Teil der religiösen Kultur *seiner Zeit* erscheint, dass also neben der urchristlichen Wurzel und beinahe stärker noch die Vernetzung mit zeitgenössischen Formen der Religion in Rechnung zu stellen ist. Damit ist kaum mehr als eine Banalität gesagt, denn spätestens seit der religionsgeschichtlichen Schule oder im Bereich der Liturgie seit Odo Casel sind solche Faktoren immer mit im Blick. Doch auch hier kam gerade das Innovative in der Spätantike oft nicht hinreichend zur Geltung. Zu oft ist immer noch das „Heidentum“ eine Nacht, in der alle Katzen grau werden – nicht nur im Blick auf die innere sachliche Differenziertheit, sondern auch in diachroner Hinsicht. Außerchristliche Religionsformen sind nicht *ipso facto* statisch und uralt, nur weil sie als „Umgebungsreligionen“ einem schnell wachsenden Christentum gegenüberstehen. Im Gegenteil ist die Spätantike als eine ausgesprochen innovative Epoche zu würdigen – gerade und nicht zuletzt im Bereich des Religiösen.⁵¹

Wenn also im Folgenden exemplarisch vier Punkte herausgehoben werden, an denen ein innovatives Potenzial im Bereich christlicher Liturgiegeschichte zu erkennen ist, so richtet sich die Aufmerksamkeit dabei

⁵⁰ Bei der Tagung in Bad Godesberg ist deutlich geworden, dass es zahlreiche Berührungspunkte zwischen dem Beitrag von Paul Bradshaw (publiziert im vorliegenden Band) und meinem Ansatz gibt. Allerdings versuche ich nicht, die ältere, fast mythische Überhöhung des vierten Jahrhunderts als Zeuge der urchristlichen Liturgie durch eine ebenso stark wertende Negativbeurteilung zu ersetzen. Statt dessen scheint mir die Kategorie der Innovation geeignet, um das alte Kontinuitätsparadigma abzulösen, aber dennoch der Epoche zu ihrem Recht zu verhelfen.

⁵¹ Mit Recht trug die große Spätantiken Ausstellung in New York 1979 den Titel „Age of Spirituality“, vgl. K. Weitzmann (Hg.), *Age of Spirituality. Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century*, New York 1979. Das Thema „Innovation in der Spätantike“ ist durch eine Basler Tagung 1994 und Buchpublikation mit diesem Titel (für Viele: erstmals) ins Licht gerückt worden (hg. v. B. Brenk, Wiesbaden 1996).

nicht auf die Rezeption paganer Einflüsse im Sinne einer Suche nach archaischen Wurzeln. Es geht nicht um eine wie immer geartete „Hellenisierung des Christentums“, sondern um die Suche nach dem religiösen Profil einer Epoche, nach *religious hallmarks* der Spätantike. In diesem Sinne steckt ein wirklich „interreligiöser Diskurs“ in der Forschung noch in den Kinderschuhen.

Es versteht sich von selbst, dass diese vier Punkte hier nur exemplarisch und skizzenhaft ausgeführt werden können. Sie würden jeder für sich ausführliche Behandlung und vor allem Diskussion der Quellenbelege erfordern; wie schon eingangs gesagt, verstehe ich diese thetischen Ausführungen im Wesentlichen als Benennung von Desideraten.

1. *Historisierende Tendenz*

Unter dieser Überschrift lasst sich etwa die oben angesprochene Einfügung der *verba testamenti* in die Abendmahlsfeier begreifen. Sie ist zuerst belegt in der *Traditio apostolica* und wird ab dem vierten Jahrhundert Standard in allen entwickelten Riten (mit der bekannten Ausnahme der Liturgie der Apostel Addai und Mari, wo die Worte bis heute fehlen).⁵² Damit geht eine erhebliche Verschiebung des theologischen Profils der Feier einher. Der Aspekt des historischen Gedächtnisses, also der kulturellen Wiederholung einer vergangenen Mahlsituation wird verstärkt. Die Feier selbst wird nun zur „Nacht, in der er verraten ward“. Die *verba testamenti* dienen nicht mehr nur als Kultätiologie – als solche sind sie tatsächlich von Anfang an belegt, und auch die Abfassung der neutestamentlichen Texte setzt diesen Horizont schon voraus⁵³ –, sondern sie werden selbst ritualisiert und übernehmen eine zentrale Rolle im

⁵² Obgleich es bis heute theologische *communis opinio* besonders unter protestantischen Theologen ist, dass die Einsetzungsworte so etwas wie der theologische Kern und damit automatisch auch historisches Urgestein der Feier sind, besteht unter Liturgiewissenschaftlern Konsens, dass Quellenzeugnisse für diese Auffassung fehlen, vgl. P. Bradshaw, *Eucharistic Origins*, Oxford 2004, 11-15. Für die *Traditio apostolica* (Kap. 4) ist der Einsetzungsbericht sowohl in der lateinischen als auch in der äthiopischen Überlieferung bezeugt und damit sehr wahrscheinlich Bestandteil der Urschrift. (Gerade an dieser Stelle wäre die Vermutung einer späteren Einfügung ja naheliegender.) Die Addai und Mari-Liturgie ist ediert von Anthony Gelston, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari*, Oxford 1992, zur Frage der Einsetzungsworte s. besonders 72-76. Dort hat es tatsächlich den Versuch einer sekundären Zufügung gegeben.

⁵³ Bradshaw (wie Anm. 52), 14 spricht mit Recht von „etiological stories intended to furnish an explanation of the basis for particular beliefs rather than the origin of certain liturgical patterns“.

Gebetsablauf, im Westen schließlich so verdichtet, dass vor allem ihnen „konsekrationische Wirkung“ zukommt, dass sie also für das Mahlgesehehen konstitutiv werden: Erst durch die *verba testamenti* wird das Mahl zum Abendmahl.

Es ist oft beobachtet worden, dass die Worte dort sperrig bleiben.⁵⁴ Sie fügen sich schon sprachlich nicht bruchlos in den Duktus des Gebets ein: Vorher und nachher wendet sich der Zelebrant in erster Person betend an Gott in zweiter Person; in den Einsetzungsworten wechselt der Duktus in den Modus der Erzählung in dritter Person mit den Brot- und Kelchworten, in denen nun Jesus in erster Person spricht. Damit kommt eine szenisches Element ins Spiel, eine Art Rollenwechsel, der den Zelebranten kurzfristig *in persona Christi* agieren und sprechen lässt – auch dies später im lateinischen Mittelalter theologisch systematisiert. Der anamnetische Aspekt tritt in den Vordergrund, und zwar in der Weise, dass tatsächlich eine vergangene Szene nachgestellt und nachgesprochen wird; sie wird kultisch wieder gegenwärtig, buchstäblich re-präsentiert.

Ähnliches ließe sich nun auch in anderen Bereichen christlicher Liturgie zeigen, besonders deutlich etwa bei der Taufe. Auch hier wird ein biblischer Text ab dem vierten Jahrhundert rituell wirksam, der das Geschehen „historisiert“, nämlich zu einer kultischen Wiederholung von Tod und Auferstehung Christi macht. Es handelt sich um den berühmten Paulus-Text in Römer 6, der natürlich immer schon bekannt und bedeutend war. Doch erst jetzt, erst in einer neuen historisierenden Liturgik wurde er auch kultisch umgesetzt. Der Täufling wird hineingetauft in den Tod Christi, hineingetaucht ins Wasser, er ersäuft im Wasser. Danach erfährt er die Auferstehung mit Christus, er taucht auf aus dem Wasser, wird wieder geboren zu neuem Leben. All dies wird in den Katechesen eines Kyrill von Jerusalem oder eines Zeno von Verona breit ausgeführt und theologisch gedeutet.⁵⁵ Ältere Sinnschichten – etwa

⁵⁴ Darauf hat zuletzt Wendebourg (wie Anm. 46), 447 mit großer Emphase hingewiesen. Die Emphase resultiert aus dem theologischen Erkenntnisinteresse: Sie will zeigen, dass diese Worte nicht eine zeitlich (und damit womöglich auch sachlich) sekundäre Zufügung sind. Vielmehr handelt es sich dabei um einen „Prozess der Selbstklärung, in dem liturgisch und theologisch herausgearbeitet wurde, was die christliche Abendmahlsfeier von jeher bestimmte“ (452). Das ist angesichts der Quellenlage eine mutige Feststellung. Man kann sie nur begreifen, wenn man sich klarmacht, dass der Fluchtpunkt der Argumentationslinie die (Selbst-)Rechtfertigung der lutherischen Tradition ist.

⁵⁵ Kyrill von Jerusalem, *cat. myst.* 2,5; Zeno von Verona, *tr.* 1,44,2; 1,57; Augustin, *ench.* 13,42.

die Sündenvergebung, die Gabe des Heiligen Geistes, die Aufnahme in den Leib Christi – sind dadurch natürlich nicht ausgeschlossen, doch auch hier tritt nun der anamnetische Aspekt in den Vordergrund. Taufe re-präsentiert, macht kultisch erlebbar, was einst – in der Vergangenheit, also historisch – mit Christus geschah und jetzt – in der Gegenwart, präsentisch – mit dem Täufling geschieht.

Die vielleicht offenkundigste Manifestation hat die historisierende Tendenz in der Entfaltung des Osterfestes.⁵⁶ Aus der christlichen Pesachfeier wird im dritten und vierten Jahrhundert ein ganzer Festzyklus, der in einzelnen Stationen den Einzug in Jerusalem (Palmsonntag), das letzte Abendmahl (Gründonnerstag), den Kreuzestod (Karfreitag), die Grabesruhe (Karsamstag) und die Auferstehung (Ostersonntag) nacherleben lässt. Besonders im Heiligen Land kann dieser Zyklus nicht nur zeitlich, sondern auch örtlich repräsentiert werden. Die Reisebeschreibung der Egeria schildert diese Inszenierung eindrücklich: Man geht zum Ölberg, nach Golgatha, zum Grab Christi und feiert jeweils am Ort und zur Zeit des Geschehens.⁵⁷

Der Ausdruck „historisierend“ trifft indes die Tendenz nur zum Teil, denn im Grunde soll ja gerade die Distanz überwunden werden. Der Abstand zwischen der kommemorierten Vergangenheit und der feiernden Gegenwart verschwindet in der kultischen Repräsentation. Das lässt sich in den Predigten gut am Gebrauch des „liturgischen Heute“ zeigen – einer rhetorischen Figur, die besonders im vierten und fünften Jahrhundert immer wieder begegnet: Heute ist Christus geboren, heute für uns gestorben, heute ist er auferstanden und so fort.⁵⁸

⁵⁶ Vgl. H. auf der Maur, Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr (GDK 5,1), Regensburg 1983, 70-83; G. Visonà, Art. Ostern/Osterfest/Osterpredigt. I. Geschichte, Theologie und Liturgie, in: TRE 25 (1995), 517-530, 521-523.

⁵⁷ Ein oft bezeugendes Leitmotiv bei der Beschreibung ist die Feststellung, dass die Gesänge, Gebete und Lesungen *apti diei et loco* sind, *Itinerarium Egeriae* 29,5; 31,1; 32,1; 35,3f.; 36,1; 39,5; 40,1f.; 42; 43,5; 47,5.

⁵⁸ Es seien hier nur einige Beispiele genannt. Eine systematische Untersuchung dieses Phänomens wäre lohnend. Vgl. etwa Amphilochios von Ikonion, *in diem Sabbati sancti* 1 (CChr.SG 3, 133,17-21 Datema); Ps.-Johannes Chrysostomos, *de nativitate* 9 (CPG 4945; Z. 10-17.31.35.39.41.66f. Voicu); Augustin, s. 192,1 (PL 38, 1011); Gregor von Nyssa, *in sanctum Pascha* (GNO 9, 247,26 Gebhardt); Hesychios von Jerusalem, *hom. 3 in sanctum Pascha* 6 (SHG 59, 94,3-7 Aubineau); Ps.-Epiphanius, *Homilia in diuini corporis sepulturam* (CPG 3768; PG 43,440C); Hieronymus, *In die dominica Paschae* (CChr.SL 78, 550,49-57 Morin); (Ps.-?)Johannes Chrysostomos, *in ascensionem* s. 5 (CPG 4535; PG 52, 801); die Belege ließen sich leicht vermehren.

Wie gesagt: All dies müsste viel ausführlicher aus den Quellen erarbeitet werden. Mir kommt es hier nur darauf an, dass diese Tendenz eine Innovation der Spätantike ist, die keineswegs in den urchristlichen Zeugnissen schon zu greifen oder auch nur angelegt ist. Sie findet indessen mancherlei interessante Parallelen in außerchristlichen Riten,⁵⁹ wobei freilich Gemeinsamkeiten und Unterschiede etwa zu den *hieroi logoi* im Mithras- oder Isiskult jeweils genau auszuloten wären.

2. Individuelle Erlösung

Im Unterschied zur öffentlichen Religion der römischen Tradition zielen die Riten, die in der Spätantike aufkommen, auf die Erlösung des Individuums; sie drücken individuelle Hoffnungen und Erwartungen aus. Die Beliebtheit eines Ritengefüges hängt von dem Sinnstiftungspotenzial ab, das es für die Biographie des Einzelnen und seiner Familie zu bieten vermag. Das Christentum war hier gut prädisponiert, war doch das Thema Erlösung von Anfang an zentral. Gleichwohl trat es im rituellen Leben nicht immer sehr deutlich hervor. Soweit die Quellenlage darüber Rückschlüsse erlaubt, fand die individuelle Heilshoffnung zunächst vor allem im sepulkralen Bereich Ausdruck, in der Bestattungskultur, greifbar in den Bildern der Katakombenkunst, doch dürfte sich gerade dieser Bereich kirchlicher und theologischer Kontrolle weitgehend entzogen haben.⁶⁰

Die *σήμερον ἡμέρα* tritt geradezu hypostasiert als Sprecherin auf in Asterios, *hom.* 31,1 (ed. Wolfram Kinzig, in: VigChr 50 [1996], 401–415, 402). Augustins *s.* 189 beginnt mit einer Meditation über den (seinerseits christologisch gedeuteten) heutigen *dies* der Geburt Christi (PL 38, 1005). Besonders eindrucksvoll ist das Wasserweihgebet der byzantinischen Epiphania-Liturgie, das zwanzigmal mit *σήμερον* neu einsetzt und in einer großen kosmischen Doxologie das ganze Heilsgeschehen in die Jetzt-Zeit der liturgischen Feier projiziert (der Text in der ältesten überlieferten Gestalt bei S. Parenti/E. Velkovska, *L'Eucologio Barberini gr.* 336 [BEL.S 80], Rom 1995, 124–127).

⁵⁹ Eine gewisse Nähe zwischen den rituellen Mahlzeiten im Mithraskult und dem Christentum ist bekanntlich schon den Kirchenvätern aufgefallen. Freilich bleibt der genaue Charakter dieser Riten schwer erschließbar. Die tausendfach dargestellte Szene des stiertötenden Mithras dürfte als Kultätiologie eine Rolle gespielt haben. „Im Mahl wird der Sieg des Mithras über den Stier zelebriert und nachvollzogen.“ M. Clauss, *Mithras. Kult und Mysterien*, München 1990, 122. Allgemein zur kultischen Repräsentation des *ieros logos* in den so genannten Mysterienkulten vgl. W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge MA 1987, 77 f. Freilich ist mit der Bezeichnung „historisierend“ Vorsicht geboten, denn es wird Mythos vergegenwärtigt, also gerade nicht Historie, jedenfalls nicht in einem engen Sinn des Wortes.

⁶⁰ Vgl. F. Bisconti, *La decorazione delle catacombe romane*, in: V. F. Nicolai/F. Bisconti/D. Mazzoleni, *Le catacombe cristiane di Roma. Origini, sviluppo, apparati decorativi, documentazione epigrafica*, Regensburg 1998, 71–144, 122–124.

Im vierten Jahrhundert sollte sich dies ändern: Die Kultur des Todes wurde sukzessive kirchlich rezipiert und adaptiert. Zumal in Rom traten an die Stelle der Katakomben große und für jedermann sichtbare überirdische Friedhofshallen, meist in der Nähe der Gräber von kirchlich anerkannten Heiligen und Märtyrern.⁶¹ Freilich tat sich die Kirche gerade bei den Riten des Todes schwer – hier konkurrierten noch lange pagane Riten mit kirchlichen Angeboten und Konzepten.⁶²

Auch beim Abendmahl lässt sich schön zeigen, wie es vom Gemeinde- und Gemeinschaftsmahl zum Mahl der individuellen Heilsgewissung und Heilsaneignung wurde. Man kann das terminologisch etwa an der Rezeption des Begriffs *mysterion* festmachen. Während der Begriff im Neuen Testament noch eher unspezifisch für „Geheimnis“ verwendet wird, entsteht im vierten Jahrhundert ein technischer Gebrauch im Sinne des Sakraments, speziell des Abendmahls.⁶³ Der Begriff empfahl sich, weil er in der religiösen Kultur generell den Wert eines Ritus zur individuellen Heilungsvermittlung angenommen hatte. Von den alten Eleusinischen Mysterien herkommend, hatte er sich zum Leitbegriff der (daher noch heute so genannten) Mysterienreligionen entwickelt. Parallel zum *mysterion* ging eine ganze Reihe von kultischen Ausdrücken in seinem Umfeld in den Wortschatz des Christentums über. Auch die christlichen Mysterien sind schaudererregend (*φρικώδης*) oder unaussprechlich (*ἀπόρητος*); die Teilnahme daran wird als (göttliche) Schau (*ἐποψία*) bezeichnet; man spricht von einer Erleuchtung (*δαδουχία*) mit einem Begriff für kultische Fackelträger etc. All dies macht deutlich, dass dem Einzelnen im kultischen Erleben Heil und Hoffnung zuteil wurde.

3. Neue Sinnlichkeit

Am unmittelbarsten ist dieser Zusammenhang mit Mysterienfrömmigkeit und -religionen im Bereich der kultischen Inszenierungstechniken zu spüren. Ja, dass überhaupt im Zusammenhang des Gottesdienstes von

⁶¹ Vgl. die zusammenfassenden Bemerkungen von H. Brandenburg, *Die frühchristlichen Kirchen Roms vom 4. bis zum 7. Jahrhundert. Der Beginn der abendländischen Kirchenbaukunst*, Regensburg 2004, 89–91 über „die konstantinischen Umgangsbasiliken in Rom und ihre Stellung im frühchristlichen Kirchenbau“.

⁶² Vgl. U. Volp, *Tod und Ritual in den christlichen Gemeinden der Antike* (VigChr.S 65), Leiden 2002, bes. 240–263.

⁶³ Zum Folgenden vgl. M. Wallraff, *Von der Eucharistie zum Mysterium. Abendmahlsfrömmigkeit in der Spätantike*, in: *Patristica et Oecumenica. Festschrift für Wolfgang Biener* zum 65. Geburtstag, hg. v. P. Gemeinhardt/U. Kühneweg (Marburger Theologische Studien 85), Marburg 2004, 89–104.

regelrechten Inszenierungen zu sprechen ist, darf als typisch spätantik gelten. Dazu gehört der bewusste Einsatz von Medien: Licht, Bilder, Wasser, Weihrauch und vor allem jetzt: Architektur. Vom Taufwasser war bereits die Rede. Natürlich hatte man immer mit Wasser getauft, doch während die Didache noch Wert legt auf ὕδωρ ζῶν, fließendes und damit möglichst „natürliches“ Wasser,⁶⁴ wird später im Rahmen einer Theologie, die auf Tod und Auferstehung abzielt, das Element als Teil einer großen Inszenierung gefasst, architektonisch gerahmt und damitedeutet: als Grab etwa oder als Kreuz.⁶⁵

Eine besondere Rolle spielte das Licht,⁶⁶ das auch in anderen Riten, vor allem Initiationsriten, wichtig war. Man denke nur an Apuleius' Schilderung seiner mitternächtlichen Erleuchtung⁶⁷ oder an technische Vorrichtungen, die es erlaubten, den Strahlenkranz von Mithras-Sol-Bildern von hinten zu erleuchten und damit effektiv zu inszenieren.⁶⁸ Analog wurde in der Spätantike die christliche Osternacht zu einer prächtigen Lichtfeier. Der Homilet Asterios kann sie preisen: „O Nacht, heller als der Tag, [...] strahlender als die Sonne, [...] weißer als Schnee, [...] gleißender als ein Blitz, [...] heller als Fackeln, [...] frei von Finsternis, [...] voll des Lichtes!“⁶⁹ Das weiße Taufgewand drückt den

⁶⁴ *Did* 7,1-3.

⁶⁵ Vgl. S. Ristow, Frühchristliche Baptisterien (JAC.E 27), Münster 1998, 27f. zu kreuzförmigen und oktogonalen Taufbecken, 28-31 (sowie Karte 3) über deren geographische Verbreitung. Mit dem Achteck war die Form und Funktion des Grabes verbunden – so gedeutet etwa in der berühmten Inschrift des Ambrosius für das Mailänder Baptisterium (S. Giovanni in Fonte, ILCV 1841). Wichtig ist auch der Abschnitt über „Symbolik und Formgebung frühchristlicher Taufkirchen und -becken“ bei Ristow 77-81. Die methodische Vorsicht tut diesem Thema nur gut, doch bleibt gleichwohl der Bereich der Taufe einer derjenigen Sektoren, in denen am ehesten ein Einfluss symbolischen und theologischen Denkens auf Architektur und Kunst greifbar wird.

⁶⁶ Vgl. M. Wallraff, Art. Licht, in: RAC 23, Lfg. 178f., (2008), 100-137, 106-113, zur Taufe (mit Belegen) 111.

⁶⁷ „Ich ging bis zur Grenze des Todes [...] und ich fuhr durch alle Elemente und kehrte wieder zurück; um Mitternacht sah ich die Sonne strahlen mit glänzendem Licht, vor die Götter der Unterwelt und des Himmels trat ich hin und betete sie aus nächster Nähe an.“ *met.* 11,23,7.

⁶⁸ M. J. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, 2 Bde., Den Haag 1956-60, Nr. 458, 494, 847, 1241; Abbildungen bei R. Merkelbach, *Mithras. Ein persisch-römischer Mysterienkult*, Königstein 1984 (Nachdruck Weinheim 1994), Abb. 55, 62, 87, 124, vgl. dazu auch 134f.

⁶⁹ Ὡς νύξ ἡμέρας λαμπρότερα· ὡς νύξ ἡλίου φαιδρότερα· ὡς νύξ χιόνος λευκότερα· ὡς νύξ ἀστραπῆς φαινοτέρα· ὡς νύξ λαμπάδων διαυγεστέρα. [...] ὡς νύξ σκότους ἀπληλαγγμένη· ὡς νύξ φωτός πεπληρωμένη. Asterios, *hom.* 11,4.

Lichtcharakter der Taufe als Erleuchtung (φωτισμός) aus.⁷⁰ Das Gebet zum aufgehenden Licht – christliche Tradition seit langem – wird nun auch architektonisch inszeniert und gerahmt.⁷¹

Zugleich wächst die Distanz zum liturgischen Geschehen – schon rein physisch durch die Tatsache, dass nun immer öfter große Räume zur Verfügung standen, im Einzelfall (nämlich in den großen Städten) von geradezu imperialen Ausmaßen. Sie wächst auch sozial durch größer werdende Gemeinden, in denen nicht mehr jeder jeden kannte und in denen der professionalisierte Klerus immer mehr eine distanzierte Sonderrolle spielte. Und sie wächst durch besondere Vorrichtungen wie Altarschranken oder (Frauen-)Emporen. Diese Distanz konnte aufgehoben werden, indem bewusst und kontrolliert Momente des sinnlichen Kontaktes hergestellt wurden, Momente, in denen man etwas sehen, fassen, essen oder sogar küssen konnte: Reliquien, heilige Orte, Kommunion. Das war gestaltete, eben: inszenierte Nähe, Momente großer, doch kontrollierter Emotion. Es gab auch Fälle der Normüberschreitung, des Tabubruchs. In Jerusalem ging die neue Sinnlichkeit einmal so weit, dass ein Pilger beim Kuss ein Stück des heiligen Kreuzes Christi abbiss, um es mit nach Hause tragen zu können.⁷² Dort war die Grenze der kontrollierten Nähe überschritten: Die Kontrollen wurden verschärft.

⁷⁰ Damit gewinnt der Ausdruck φωτισμός (zuerst bei Justin, *1 apol.* 61,12, dort noch ganz metaphorisch-geistig gefasst) auch buchstäbliche Realität. Das Taufgewand wird zum Gegenstand der Katechese etwa bei Johannes Chrysostomos, *cat. bapt.* 3/3,3f. (Kaczynski), Ambrosius, *myst.* 7,34 oder Augustin, *s.* 223,1.

⁷¹ Als Beispiel sei auf die Basilika A in Resafa verwiesen. Deren (geostete) Apsis war in der Kalotte mit einem Kreuz geschmückt; über diesem befand sich ein rundes Fenster, so dass das morgendliche Sonnenlicht das Kreuz krönte und überstrahlte, vgl. Th. Ulbert, *Resafa II. Die Basilika des Heiligen Kreuzes in Resafa-Sergiopolis*, Mainz 1986, 35f. und 128f. (sowie zur Datierung G. Brands, *Die Entstehung einer Stadt. Beobachtungen zur Bauornamentik von Resafa*, in: *Spätantike und byzantinische Bauskulptur. Beiträge eines Symposions in Mainz, Februar 1994*, hg. v. U. Peschlow/S. Möllers [FKGCA 19], Stuttgart 1998, 77-92, 85-91; letztes Viertel 5. Jh.). Die künstlerisch und theologisch anspruchsvollste Umsetzung des Gedankens findet sich in der Apsis der Kirche S. Apollinare in Classe in Ravenna: das strahlende Gemmenkreuz in einem Lichtglobus, der sich gerade über den Horizont der Paradieslandschaft im Osten erhebt, vgl. E. Dinkler, *Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe* (WAAFLNW 29), Köln 1964; C. Müller, *Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe. Eine Strukturanalyse*, in: *RQ 75* (1980), 11-50. Allgemein zur Gebetsostung und ihrer architektonischen Umsetzung vgl. M. Wallraff, *Gerichtetes Gebet. Wie und warum richten Juden und Christen in der Spätantike ihre Sakralbauten aus?* in: *Dialog oder Monolog? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum*, hg. v. A. Gerhards/H. H. Henrix (QD 208), Freiburg 2004, 110-127.

⁷² *Itinerarium Egeriae* 37,2.

Für den Gottesdienst kann man von einer regelrechten Schaufrömmigkeit sprechen. Die Kleriker agieren auf einer erhöhten Bühne und in der Distanz. Das Geschehen muss erklärt und damit wiederum im Blick auf seine Deutung kontrolliert werden. Es entsteht eine Art „Didaktik des Sehens“, bei Kyrill (Johannes?) von Jerusalem programmatisch ausgedrückt: „Sehen ist bei weitem überzeugender als Hören.“⁷³ In diesen Zusammenhang würde auch die so genannte Arkandisziplin gehören – ein eigenartiges didaktisches Instrument des vierten Jahrhunderts, das wiederum das Christentum mit anderen Formen der Religiosität verbindet.⁷⁴

Vor allem wäre dies nun auszuführen im Blick auf den langen und komplizierten Prozess, in dem sich das Christentum die Monumentalarchitektur zu eigen machte, die ihm seit Konstantin zur Verfügung stand (oder aufgebürdet war). Hier brauchte es eine Weile, bis die neuen Instrumente überzeugend und wirkungsvoll in den Dienst der Liturgie gestellt werden konnten. Man kann das schön sehen im Vergleich der beiden großen Apostelbasiliken in Rom über den Gräbern von Petrus und Paulus.⁷⁵ Während die Peterskirche zu Beginn des Jahrhunderts die Versammlungshalle für den Gottesdienst noch einigermassen unbeholfen neben den Grabraum stellt (ähnlich wie übrigens die Grabeskirche in Jerusalem), wird in der Paulusbasilika kaum mehr als zwei Generationen

⁷³ Σαφῶς ἠπιστάμην ὅτιν ἀκοῆς πολλῶ πιστοτέραν εἶναι. *cat. myst.* 1,1. Die Frage, ob die Katechesen tatsächlich von Kyrill sind oder doch eher von seinem Vorgänger Johannes, spielt für den vorliegenden Zusammenhang keine Rolle.

⁷⁴ Vgl. diverse Beiträge in *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, hg. v. H. G. Kippenberg/Gedaliahu Guy Stroumsa (*Studies in the History of Religions* 65), Leiden 1995 sowie speziell zum Befund im Christentum Ch. Jacob, „Arkandisziplin“, *Allegorese, Mystagogie. Ein neuer Zugang zur Theologie des Ambrosius von Mailand (Theophania 32)*, Frankfurt 1990 (dazu kritisch: A. M. Ritter, in: *ThLZ* 119 [1994] 250-252); W. Wischmeyer, Art. Arkandisziplin, in: *RGG*⁴ 1 (1998), 743-746.

⁷⁵ Vgl. zuletzt Brandenburg (wie Anm. 61), 91-102 (St. Peter) und 114-130 (Paulskirche). Für erstere ist zusätzlich auf A. Arbeiter, *Alt-St. Peter in Geschichte und Wissenschaft. Abfolge der Bauten, Rekonstruktion, Architekturprogramm*, Berlin 1988 zu verweisen. Für zweiteere haben sich jüngst neue Erkenntnisse durch die Grabungen ergeben. Die Diskussion ist noch nicht abgeschlossen. Vgl. einstweilen G. Filippi, Die Ergebnisse der neuen Ausgrabungen am Grab des Apostels Paulus. Reliquienkult und Eucharistie im Presbyterium der Paulusbasilika, in: *Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts. Römische Abteilung* 112 (2005/06), 277-292 und – auf der Grundlage des gleichen Befundes, doch mit divergierender Deutung – H. Brandenburg, Die Architektur der Basilika San Paolo fuori le mura. Das Apostelgrab als Zentrum der Liturgie und des Märtyrerkultes, in: *Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts. Römische Abteilung* 112 (2005/06), 237-275. Die im Folgenden oben im Text gemachte Aussage stützt sich wesentlich auf Brandenburgs Rekonstruktion.

später das Apostelgrab prächtig und triumphal inszeniert; es bildet das geistliche und liturgische Zentrum des Raumes. Gerade die Architektur führt auf einen letzten Aspekt:

4. Öffentlichkeitscharakter

Damit ist ein zugleich besonders wichtiger und besonders schwieriger Aspekt angesprochen. Schwierig deshalb, weil darüber bislang wenig diskutiert worden ist. Vielleicht sind auch die modernen Gelehrten noch zu bereitwillig der didaktischen Rhetorik der großen antiken Katecheten gefolgt, die das Geschehen weitgehend als eine Art „geschlossene Veranstaltung“ darstellen, die den Taufbewerbern geheimnisvoll erklärt werden muss. Dabei ist jedenfalls offensichtlich, dass der christliche Kult allein schon durch die großen repräsentativen Versammlungsräume, die ihm in den Städten seit Konstantin zur Verfügung standen, ins Auge fallen und eine gewisse öffentliche Funktion haben musste. Wer dort vorbei kam, konnte nicht umhin zu fragen, was genau dort drin eigentlich geschah, und wenn die Türen offen standen, konnte er seine Neugier auch leicht befriedigen. Es gibt gute Gründe zu der Vermutung, dass die Türen auch während des Gottesdienstes zumeist offen standen: In manchen Kirchen der ältesten Zeit waren überhaupt keine vorhanden, die Räume waren vielmehr nach Osten hin mit einer Säulenstellung geöffnet.⁷⁶

Ohnehin ist schon die Wahl des Bautyps Basilika ein Zeichen in diese Richtung: Es ist eine Versammlungshalle, die vom Bauzweck her den Innenraum betonte, zum Betreten und zum Zusammenkommen im Inneren einlud, damit ganz anders als Sakralbauten der Antike mit ihren *adyta*, ihren heiligen Zonen, die nicht betreten werden durften. Das ist womöglich nicht bewusste und programmatische Wahl des Christentums und seiner Funktionsträger gewesen, doch wurde die Chance genutzt. Christliche Liturgie war fortan Teil des öffentlichen Lebens. Man wird das bald auch im Bildbestand sehen: Imperiale Elemente dringen in die christliche Ikonographie ein.⁷⁷ Man konnte Christus, gewandet wie ein

⁷⁶ Beispiele finden sich vor allem in Rom, etwa SS. Giovanni e Paolo, S. Clemente, S. Vitale, S. Sisto Vecchio, S. Pietro in Vincoli, vgl. Brandenburg (wie Anm. 61), 162. Zur Bedeutung der Türen und zur Stellung im Gottesdienst vgl. M. Wallraff, *Ego sum ostium. Kirchenportale und andere Türen im antiken Christentum*, in: „Was von Anfang an war“. Festschrift für Rudolf Brändle, hg. v. Th. K. Kuhn/E. W. Stegemann (*ThZ* 62,2), Basel 2006, 321-337, 329-332.

⁷⁷ Es handelt sich um Elemente wie Nimbus, Gloriole, Thron, Regenbogen, Globus, Baldachin und Diadem, die nun in Christusdarstellungen begegnen, vgl. K. Wessel,

Kaiser, auf der Erdkugel sitzen sehen oder auf einem goldenen Thron. Wahrlich eine Innovation für Christen, deren Eltern oder Großeltern noch die diokletianische Verfolgung erlebt hatten!

Dass eine dieser zunächst eher randständigen Erlösungsreligionen (andere vermutlich auch – wir wissen es nicht so gut) zur Übernahme öffentlicher Funktionen regelrecht gedrängt wurde, ist die eigentliche Pointe der Religionspolitik Konstantins. Er hatte erkannt, dass das Auseinanderdriften von römischer Religion mit ihrem öffentlichen Charakter und politischen Anspruch einerseits und von individueller Religiosität mit ihrem kultischen Eigenleben und mit der Hoffnung auf private Erlösung andererseits gefährlich zu werden drohte. Er verordnete daher im Heer ein Gebet, das von allen zu sprechen war und das hinreichend inklusiv formuliert war. Das Gebet als solches, dessen Text überliefert ist,⁷⁸ konnte eigentlich nicht gut bei irgend jemand Anstoß erregen. Viel eher die Tatsache, dass überhaupt bei einer Heeresversammlung von jedem einzelnen ein Gebet mit Bekenntnischarakter mit- oder nachgesprochen werden sollte. Das individuelle Gebet wurde zum Teil des öffentlichen Lebens. Im gleichen Zusammenhang stellte Konstantin die christlichen Soldaten (offenbar hat es schon welche in nennenswerter Zahl gegeben) am Sonntag zum Besuch des Gottesdienstes frei.⁷⁹ Kein Zweifel: Allein dadurch gewinnt die christliche Liturgie ein gewisses Maß an Publizität und indirekt auch politischer Funktion.

Noch deutlicher ist ein Brief Konstantins, in dem er die christlichen Kleriker von öffentlichen Amtsdiensten befreit: Sie sollen *ἀλειτούργητοι* von (staatlichen) *λειτουργίαι* sein, denn – so lautet die Begründung – ihre Gottesverehrung kommt dem Staat ebenfalls zugute.⁸⁰ Ich lasse das

Christusbild: RBK 1 (1966), 966-1047, 983-996 sowie allgemein J. R. Brandt/O. Steen (Hgg.), *Imperial Art as Christian Art – Christian Art as Imperial Art. Expression and Meaning in Art and Architecture from Constantine to Justinian* (Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia 15), Rom 2001 mit diversen einschlägigen Beiträgen, etwa A. Ahlqvist, *Cristo e l'imperatore romano. I valori simbolici del nimbo*, 207-227.

⁷⁸ „Dich allein kennen wir als Gott, dich erkennen wir als König, dich rufen wir als Helfer an, von dir erhielten wir den Sieg, durch dich überwandten wir unsere Feinde, dich erkennen wir als den Geber der Gaben der Vergangenheit, auf dich hoffen wir auch für die Zukunft, zu dir kommen wir alle als Bittsteller, dich flehen wir an, du mögest uns unseren Kaiser Konstantin und seine gottgeliebten Kinder auf ein langes Leben heil und siegreich erhalten.“ Euseb, *v. C.* 4,20,1.

⁷⁹ Euseb, *v. C.* 4,18,3.

⁸⁰ διόπερ ἐκείνους τοὺς [...] ἐν τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ, [...] τῆν ἐξ αὐτῶν ὑπηρεσίαν τῇ ἀγίᾳ ταύτῃ θρησκείᾳ παρέχοντας, οὐσπερ κληρικοὺς ἐπονομάζειν εἰώθασιν, ἀπὸ πάντων

unübersetzt, weil wir an den Anfängen der christlichen Verwendung des Wortes „Liturgie“ stehen. Gewiss, es ist wahr: Das Wort begegnet bereits in der Septuaginta und eher beiläufig auch im Neuen Testament.⁸¹ Doch die spezifisch christliche Verwendung der Spätantike ist nicht über diese Brücke zu verstehen – mögen die Handbücher auch noch so oft das Gegenteil behaupten.⁸² Bei Euseb und vielen anderen Autoren der Zeit begegnet das Wort zunächst in seinem profangriechischen Grundsinn; es ist der Sinn, den Jahrhunderte später die Suda noch kennt, nämlich: „öffentliche Dienstleistung“.⁸³ Wenn Euseb konstant mit *λειτουργία* den bischöflichen Dienst bezeichnet,⁸⁴ dann tut er es eben, um zu sagen: Auch

ἀπαξ ἀπλῶς τῶν λειτουργιῶν βούλομαι ἀλειτουρήτους διαφυλαχθῆναι, ὅπως μὴ διὰ τινος πλάνης ἢ ἐξολισθήσεως ἱεροσύλου ἀπὸ τῆς θεραπείας τῆς τῇ θεϊότητι ὀφειλομένης ἀφέλκωνται, ἀλλὰ μᾶλλον ἀνευ τινὸς ἐνοχλήσεως τῷ ἰδίῳ νόμῳ ἐξυπηρετῶνται, ὥνπερ μέγιστην περὶ τὸ θεῖον λατρείαν ποιουμένων πλείστον ἔσον τοῖς κοινοῖς πράγμασι συνόσειν δοκεῖ. Euseb, *h. e.* 10,7,2.

⁸¹ „Das Substantiv *λειτουργία* [ist in der LXX] *term[inus] techn[icus]* zur Bezeichnung des priesterlichen Kultus geworden.“ H. Strathmann, Art. *λειτουργία, λειτουργία, λειτουργός, λειτουργικός*, in: ThWNT 4 (1942), 221-238, 227, dort auch die Belege. Für das Neue Testament stellt er fest, das die „Wörter *λειτουργεῖν* und *λειτουργία* [...] nur eine geringe Rolle spielen“ (232). Ein Schwerpunkt ist im Hebräerbrief zu erkennen; im Besonderen begegnet dort (und fast nur dort) die kultische Bedeutung aus der LXX.

⁸² Jedenfalls im Bereich der Theologie. Der fast reflexhafte historische Dreischritt „AT – NT – Alte Kirche“ (allenfalls erweitert um „Judentum“) lässt dieses Ergebnis fast unausweichlich werden. Strathmann (wie Anm. 81) etwa erblickt den „Übergang zum späteren kirchlichen Sprachgebrauch“ vor allem im ersten Klemensbrief (v. a. 44,3) – und schreitet von dort gleich voran zu den Apostolischen Konstitutionen, zu Theodoret und zu anderen Quellen des fortgeschrittenen vierten Jahrhunderts (235f.). „Das Ergebnis ist die völlige Übertragung des alttestamentlichen Priesterbegriffs auf den christlichen Klerus“ (236, zustimmend zitiert bei F. Kalb, Art. Liturgie. I. Christliche Liturgie, in: TRE 21 [1991], 358-377, 359). Weiter ist Strathmann der Auffassung (und mit ihm zuletzt K. L. Noethlichs, Art. Liturgie I [*λειτουργία, munus*], in: RAC 23, Lfg. 179 [2009], 208-230, 209), dass der Weg zum Verständnis der kirchlichen Begriffsbildung „nur über die Brücke der LXX und der in ihr fest ausgebildeten kultisch-priesterlichen Verwendung dieser Wörter“ führt (222). Diese Brücke ist indessen eher schwach und gewiss nicht die einzige. Belege aus dem 3. Jh. fehlen. Noethlichs 225 behauptet: „Spätestens ab Anfang des 3. Jh. ist der Begriff *λειτουργία* ein *terminus technicus* für den christlichen Gottesdienst“. Doch wo ist das belegt? Die von Noethlichs angeführte *Traditio apostolica* (Kap. 3, 8 und 10) mit allen ihren Problemen (s. oben bei Anm. 29 und 30) vermag diese Beweislast gewiss nicht zu tragen, schon gar nicht ganz alleine.

⁸³ *Λειτουργία* κυρίως ἡ δημοσία ὑπηρεσία. παρὰ τὸ λήϊτον καὶ τὸ ἔργον. Suda Λ398. Sehr gut zum profangriechischen Gebrauch jetzt Noethlichs (s. Anm. 82), bes. 208f.

⁸⁴ In der Kirchengeschichte begegnet das Wort als *terminus technicus* bei den Notizen zu den Bischofsukzessionen; die zahlreichen Belege stehen zumeist in diesem Zusammenhang:

dies ist Dienst für das Gemeinwohl, ähnlich wie es ja von Konstantin dann auch offiziell sanktioniert wurde. Freilich ist hier das Wort noch nicht primär im Sinne von „Gottesdienst“ verwendet. Einer der ersten Belege hierfür findet sich am Ende der *Vita Constantini*, wo der tote Konstantin in seinem Mausoleum der „mystischen Liturgie“ der christlichen Gemeinde gewürdigt wird.⁸⁵ Im Laufe des vierten Jahrhunderts bürgerte sich dieser Gebrauch des Wortes ein;⁸⁶ er wurde zum Standardbegriff für die neue Form des christlichen Gottesdienstes.

Der moderne (westliche) Wortgebrauch von „Liturgie“ ist erst in der frühen Neuzeit entstanden, doch drückt er in treffender Weise ein Spezifikum des religiösen Rituals im spätantiken Christentum aus. Es ist ein Spezifikum, das in der religiösen Kultur der Antike nicht völlig neu war – im Gegenteil war die enge Verbindung von Religion und Politik seit langem ein Charakteristikum der römischen Kultur. Neu aber war es für das Christentum und auch darüber hinaus für die Welt der individuellen Erlösungsreligionen. Nur oder jedenfalls vorwiegend im Christentum vollzieht sich das Hineinwachsen dieser Form der Religiosität in den öffentlichen Raum und die Übernahme auch öffentlicher Funktionen durch den Ritus. Für diesen Prozess sind Konzept und Begriff der „Liturgie“ ein angemessener Ausdruck.

Der Blick auf den innovativen Charakter der spezifisch spätantiken Form des Ritus im Christentum war so lange verstellt, wie man die Quellen ausschließlich als Zeugen für die christlichen Ursprünge las. Zeugnisse des vierten Jahrhunderts sollten zum Sprechen gebracht werden für das erste Jahrhundert. Das ist nur partiell möglich und sinnvoll, aber wichtiger noch: Es verstellt den Blick auf die Spätantike als einer Epoche eigenen Rechtes und eigener Bedeutung. Es mag sein, das der Ritus

2,24; 3,13; 3,22; 4,1,1; 4,5,2 (hier explizit: λ. τῶν ἐπισκόπων); 4,6,4; 4,10; 4,11,6; 5,6,1 (Zitat Eirenaïos); 5,9,1; 5,22; 5,28,7; 6,11,1 (narrativer Kontext, nicht Bischofsliste); 6,21,1f.; 6,26; 6,29,1.4; 7,2; 7,5,3; 7,11,26; 7,30,18.23; 7,32,29; 9,6,1. Im nicht-religiösen Sinne: 8,9,7.

⁸⁵ [...] θεσμῶν τε θεῶν καὶ μυστικῆς λειτουργίας ἀξιούμενον καὶ κοινωνίας ὁσίων ἀπολαῦτον εὐχῶν. Euseb, *v.C.* 4,71,2.

⁸⁶ Es erübrigt sich, hier einzelne Belege anzuführen. Sie sind zahlreich und über die geläufigen Nachschlagewerke leicht zu finden, vgl. Strathmann (wie Anm. 81), 236 und G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961 (verschiedene Nachdrucke), 795 (s.v. λειτουργία, bes. Bedeutung C.2.).

seinem Wesen nach konservative Züge trägt. Doch darf man mit dieser Grundbeobachtung kein Schindluder treiben. Dass das Christentum im Bereich der theoretischen Theologie (Christologie und Trinitätslehre), im Bereich der kirchlichen Organisation (Synoden, Entfaltung der Ämter) und im Bereich der Beziehung zum Staat in der Spätantike von bedeutenden Innovationen geprägt ist, ist seit langem bekannt und beachtet (wenn es auch meist und zu exklusiv mit Konstantin in Verbindung gebracht wird). Warum sollte das nicht auch für den Bereich des Ritus gelten? Der Sache und dem Namen nach entsteht mit der „christlichen Liturgie“ in der Spätantike etwas Neues.

Haben dadurch die Quellenzeugnisse keinen Wert mehr für Liturgiereformen? Das ist nicht gesagt. Sie verlieren ihn nur dann, wenn man die „konstantinische Ära“ *a priori* negativ qualifiziert (und dazu gibt es im Protestantismus traditionell eine gewisse Neigung). Wenn man jedoch mit Leopold Ranke in gleicher Weise „jede Epoche unmittelbar zu Gott“ sieht,⁸⁷ gibt es dafür keinen Grund. Das Gewicht des Normativen auf den Schultern der patristischen Zeugnisse ist dadurch freilich etwas reduziert. Das muss kein Nachteil sein.

⁸⁷ Über die Epochen der neueren Geschichte. Historisch-kritische Ausgabe, hg. v. Th. Schieder/H. Berding, München 1971, 59f. Das berühmte Zitat stammt aus einem Vortrag vom 25. September 1854, in dem Ranke sich kritisch mit dem Fortschrittsdenken der Aufklärung auseinandersetzt.