

Geschichte des christlichen Gottesdienstes

von

D. William Nagel

Prof. m. Lehrst. a. d. Universität Greifswald

2., verbesserte und erweiterte Auflage



Sammlung Göschen Band 1202/1202 a

Walter de Gruyter & Co. · Berlin 1970

vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung · J. Guttentag,
Verlagsbuchhandlung · Georg Reimer · Karl J. Trübner · Veit & Comp.

Copyright 1970 by Walter de Gruyter & Co., vormal's G. J. Göschen'sche
Verlagshandlung — J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung — Georg Reimer
— Karl J. Trübner — Veit & Comp., Berlin 30. — Alle Rechte, einschl.
der Rechte der Herstellung von Photokopien und Mikrofilmen, von der
Verlagshandlung vorbehalten. — Archiv-Nr. 72 30 708. — Satz und Druck:
Saladruck, Berlin 36. — Printed in Germany.

Inhaltsverzeichnis

	Seite
Zum Eingang: Gottesdienstgeschichte in ihrer praktischen Bedeutung	6
I. Der Gottesdienst im Neuen Testament	8
1. Jesus und der Gottesdienst	8
2. Die Apostelzeit	13
3. Einzelne gottesdienstliche Elemente im Neuen Testament	18
II. Der Gottesdienst in der nachapostolischen Zeit ...	24
1. Die Quellen	24
2. Die Ergebnisse	35
III. Die frühkatholische Zeit und ihr Gottesdienst	35
1. Die Quellen	36
2. Die Ergebnisse	43
IV. Die Liturgien im Osten der Reichskirche seit dem 4. Jh.	45
1. Allgemeine Charakterisierung	45
2. Ägypten	47
3. Syrien	50
4. Jerusalem	55
5. Konstantinopel	58
V. Der griechisch-katholische (orthodoxe) Gottesdienst	60
1. Gesamteindruck. Das Kirchengebäude	60
2. Die Gestalt der „Liturgie“	63
3. Die Bedeutung der Liturgie	69
VI. Die Liturgien der westlichen Kirche vor dem Sieg der römischen Messe	72
1. Allgemeines	72
2. Nordafrika	73
3. Die mailändische Messe	75
4. Die gallikanische Messe	79
5. Die mozarabische Messe	83
6. Die keltische und die angelsächsische Messe	86
VII. Die Entwicklung der römischen Messe	88
1. Frühgeschichte. Die liturgischen Bücher	88
2. Die römischen Sakramentare	91
3. Die Lectionare und ordines	95
4. Die Eigenart der römisch-fränkischen Messe	96
5. Der Weg zur Vereinheitlichung der römischen Messe	97
VIII. Die Gestalt der römischen Messe	101
1. Allgemeines	101
2. Rüstakte	103
3. Die Vormesse	106
4. Die Opfermesse	112
5. Die Verschiedenartigkeit der Messen	122

	Seite
IX. Der Gottesdienst der lutherischen Reformation ...	123
1. Luthers Gottesdienstverständnis	123
2. Die ersten Neugestaltungen der Messe	129
3. Luthers Entwürfe von 1523	131
4. Müntzers „Deutsche evangelische Messe“ und süddeutsche Formulare	134
5. Luthers „Deutsche Messe“ von 1526	136
6. Die Entwicklung im 16. Jh. nach Luther	140
X. Der reformierte Gottesdienst	143
1. Zwinglis Gottesdienstreform	143
2. Der calvinistische Gottesdienst	149
XI. Der anglikanische Gottesdienst	152
1. Der Wesenszusammenhang zwischen der Church of Eng- land und dem Common Prayer Book	152
2. Geschichte und Inhalt des „Book of Common Prayer“	154
3. Der Gottesdienst nach dem „Book of Common Prayer“ ...	157
4. Die ökumenische Bedeutung des Common om. Prayer Book	159
XII. Der Bruch mit der liturgischen Tradition durch Pietismus und Aufklärung	159
1. Das Zeitalter der Orthodoxie	159
2. Der Pietismus	162
3. Die Liturgie der Brüdergemeine	165
4. Die „liturgische Bewegung“ der Aufklärung und des Ratio- nalismus	169
XIII. Die Erneuerung des evangelischen Gottesdienstes seit dem 19. Jh.	174
1. Die Lage am Ausgang des 18. Jh.s	174
2. Die theologische Neubesinnung auf das Wesen des Got- tesdienstes	176
3. Die Agende Friedrich Wilhelms III. von Preußen	180
4. Die Agendenarbeit des 19. Jh.s in anderen Landeskirchen	186
5. Die ältere liturgische Bewegung	188
6. Die jüngere liturgische Bewegung	190
7. Der evangelische Gottesdienst in seiner Entwicklung bis zur Gegenwart	196
8. Gegenwartsprobleme und Zukunftsaufgaben	202
XIV. Der römisch-katholische Gottesdienst seit dem 19. Jh.	206
1. Die liturgische Erneuerung	206
2. Erste Reformen am Kultus. II. Vatikanum Konzil	211
XV. Das Stundengebet	218
1. Die Anfänge des Stundengebetes	218
2. Das Stundengebet in der römischen Kirche	222
3. Das Stundengebet in der lutherischen Kirche	227

XVI. Das Kirchenjahr	230
1. Der Sonntag	231
2. Der Osterfestkreis	234
3. Der Weihnachtsfestkreis	236
4. Marien- und andere Feste	237
5. Römische Reformen am liturgischen Jahr	239
6. Besonderheiten des reformatorischen Kirchenjahres	240
Nachwort: Von Freikirchen, Sekten und Jungen Kirchen	242
Literaturübersicht	246
Verzeichnis der Abkürzungen	251
Namenregister	254
Sachregister	256

Zum Eingang: Gottesdienstgeschichte in ihrer praktischen Bedeutung

Die Kirche Jesu Christi realisiert sich immer wieder vom Gottesdienst ihrer Gemeinden her: wo das Wort verkündigt wird und die Sakramente verwaltet werden, will Gott selbst gegenwärtig sein, um in den Seinen den Glauben zu wecken, zu reinigen und zu stärken; in Bekenntnis, Gebet und Gotteslob der versammelten Gemeinde soll offenbar werden, daß seine Gnade an ihr nicht vergeblich gewesen ist. Im Gottesdienst zeichnet sich auch der Sinn aller christlichen Existenz urbildlich ab: hier geschehen Einübung in die Rühmung dessen, der im Menschen dem Glauben ruft und im Glauben das Leben schenkt, durch Fürbitte und Opfer der Liebe auch Einübung in die Brüderlichkeit und schließlich Sendung zum Zeugnis an die gottentfremdete Welt, wie schon der Vollzug jedes Gottesdienstes solch ein Zeugnis darstellt. Gegenüber der heute akuten Gefahr einer einseitigen aktivistischen Weltzugewandtheit will der Gottesdienst der Christenheit zu der Erfahrung helfen, daß echtes, wesentliches Tun nur aus dem erwachsen kann, was wir von Gott her an uns geschehen lassen. Darum gilt der Gottesdienst mit Recht als Herzstück im Leben jeder christlichen Gemeinde.

Woran liegt es aber, wenn die Wirklichkeit gemeindlichen Lebens dem oft nicht entspricht? Sicherlich gilt vielen die Verheißung nichts mehr, die der gottesdienstlichen Gemeinschaft gegeben ist (Mt 18,20). Aber oft auch liegt die Hemmung in den liturgischen Formen, in welchen die christlichen Kirchen ihre Gottesdienste begehen. In diesen Formen verkörpert sich ja meist eine Tradition, die über Jahrhunderte, z. T. bis in die Anfänge der Christenheit zurückreicht. Der schnellebige moderne Mensch hat wenig Sinn für Geschichte; wenn schon Gottesdienst, dann wünscht

er ihn in Formen, die aus der eigenen Zeit geboren sind. Doch er vergißt dabei, daß im liturgischen Erbgut Glaubenserfahrungen und meditative Erkenntnisse von Generationen sich bergen, die mit ganz anderer Intensität im Gottesdienst gelebt haben. Es würde Verarmung bedeuten, wollte sich die Liturgie allein auf Gestaltungsmöglichkeiten beschränken, wie sie die jeweilige Gegenwart hergibt. Die Geschichte des Gottesdienstes liefert dafür ihre Beispiele.

Alle Bemühungen um eine Erneuerung des christlichen Gottesdienstes, wie wir solche heute als ökumenische Erscheinung beobachten, werden deshalb auf einer gründlichen Beschäftigung mit der Geschichte der Liturgie aufzubauen haben. Sie zeigt, wo sich im Evangelium verwurzelte Ansätze entfaltet haben oder wo dem Evangelium fremde Tendenzen das Uranliegen der Liturgie trübten. So wird das sachlich Notwendige wie auch mancherlei Fehlentwicklung in der Grundstruktur des Gottesdienstes offenbar, und man beginnt die einzelnen liturgischen Elemente in ihrem ursprünglichen Sinn innerhalb dieser Grundstruktur zu verstehen. Der Gottesdienst wird uns in seiner uns zugewachsenen Gestalt vertraut, und wir werden vor allem begreifen: Liturgie kann nie nur Mittel sein, mit dessen zweckentsprechender Handhabung die Kirche irgendetwas erreichen will; Liturgie geschieht unter der Verheißung, daß Christus selbst, daß der hl. Geist in der Versammlung der Gemeinde durch Menschenworte hindurch wirken und in sichtbaren Zeichen die damit bezeichnete Sache gegenwärtig und wirksam machen wolle. Aus dieser liturgischen Grundeckennntnis erwächst die Ehrfurcht auch vor der ererbten Form, ja, die Liebe zu ihr, welche die für jede Zeit nötige Weiterarbeit an der Liturgie nicht lähmen, sondern ihr erst den nötigen Tiefgang ermöglichen.

Anm.: Die Geschichte der Liturgie muß sich in diesem Rahmen auf den Gemeindegottesdienst beschränken.

I. Der Gottesdienst im Neuen Testament

Das Neue Testament stellt auf die Frage nach dem Aufbau und den Elementen des Gottesdienstes vor eine Fülle ungelöster Probleme. Darum haben bedeutende Liturgiewissenschaftler (Wetter, Lietzmann u. a.) nicht ohne Ertrag von den ausgebildeten Liturgien der späteren Zeit her einen Weg zum Verständnis der neutestamentlichen Aussagen gesucht. Trotzdem wollen wir beim Neuen Testament einsetzen. Dessen eigentliche Bedeutung für eine Geschichte des christlichen Gottesdienstes beruht nämlich nicht so sehr auf mehr oder minder problematischen Einzelaussagen. Hier wird vielmehr offenbar, welch tiefgehende innere Wandlung der religionsgeschichtliche Begriff „Gottesdienst“ (= *cultus dei* bzw. *deorum*) durch das Evangelium erfahren hat. Daraus ergibt sich eine Eigenwüchsigkeit christlichen Gottesdienstverständnisses, die es vor allem in der Frühzeit zu erkennen gilt.

1. Jesus und der Gottesdienst

Trotz aller Problematik der Evangelienüberlieferung wird man vom Verhältnis Jesu zum jüdischen Gottesdienst (auf dessen Darstellung muß aus Raumgründen verzichtet werden) auszugehen haben. Man wird meinen, darin zunächst eine Linie der *Kontinuität* feststellen zu müssen.

Jesus ist für den Tempelkult mit seinen Opfern zwar nie grundsätzlich eingetreten, dennoch hält er den geheilten Aussätzigen zum Reinigungsoffer im Tempel an (Mk 1,44 par), wodurch zwar in letzter Absicht die erfolgte Heilung den Priestern bezeugt werden sollte. Das Opfer der armen Witwe zu Gunsten des Tempelschatzes wird von Jesus in seiner Zweckbestimmung nicht kritisiert (Mk 12,41 ff. par). Mt 5,23 f. rechnet mit einer Beteiligung der Seinen am Opfer im Tempel, wenn auch im Sinn des Jesu geläufigen Wortes Hosea 6,6 (vgl. Mt 9,13; 12,7) Bewährung der

Nächstenliebe der Opferleistung vorausgehen soll. Der Urgemeinde erschien, wohl gemäß ihrem eigenen Verhalten, die Entrichtung der Tempelsteuer durch ihren Herrn nicht als etwas Unmögliches (Mt 17,24 ff.). Man mag über den Berichtswert von Lk 2,41 ff. urteilen, wie man will, die Erinnerung kann zutreffend sein, daß Jesus einer gesetzestreuen Familie entstammte, die es mit der jährlichen Pilgerreise nach Jerusalem ernstnahm. Auch der Rahmen des vierten Evangeliums deutet an, Jesus sei während seiner Wirksamkeit viermal hinaufgezogen (Joh 2,13; 5,1; 7,10; 12,12). Doch daß er dort Opfer gebracht hätte, erfahren wir nie. Konservative Züge trägt Jesu Verhalten gegenüber dem Synagogengottesdienst. Er hat nicht nur daran teilgenommen (Mk 3,1 par. Lk 4,16), sondern das Recht des jüdischen Mannes auf Lesung der Schrift und deren Deutung für sich beansprucht (Mk 1,21; 1,39; 6,2 par. Mt 9,35. Lk 4,15. Joh 6,59). Sehr bald haben sich freilich Zwischenfälle und Streitgespräche an solchen Dienst angeschlossen; auch hat man im Volk die Andersartigkeit seiner Auslegung stark empfunden (Lk 4,28 f.). Jedenfalls scheint Jesus wie später Paulus im Synagogengottesdienst vor allem Möglichkeiten zur Verkündigung gesucht zu haben, ohne aber diese darauf zu beschränken. Es ist zudem mit einer Überzeichnung solcher Züge durch das junge Christentum zu rechnen, zumal es in der durch Schriftauslegung und Gebet bedingten Gestalt jenes Gottesdienstes etwas Verwandtes empfinden mußte. Einen unbedingten Gegensatz hat Jesus auch gegenüber der jüdischen Privatliturgie nicht bekundet: Almosengeben, Beten und Fasten hat er nur insofern bekämpft, als sie eitler Selbstgerechtigkeit dienen sollten (Mt 6,2 ff., 5 ff., 16 ff.). Fasten kann freilich jetzt nur im Zeichen der Freude stehen (Mk 2, 18, 19 a). Das Tischgebet des Hausvaters hat er geübt (Mk 6,41 par. Lk 24,30).

Aber bedeutet es mehr als ein Zeugnis für die Realität seiner Menschwerdung, wenn Jesus als Glied des jüdischen Volkes auch dessen kultische Formen in gewissem Grade auf sich nimmt? Manches davon mögen judenchristliche Kreise in die Überlieferung eingetragen haben, weil man sich dort nicht immer der Andersartigkeit Jesu gegenüber dem Judentum in ganzer Tiefe bewußt war. Unbestreitbar

machen dagegen die Evangelien sichtbar, wie radikal in Jesu Verkündigung und Verhalten ein *Neuansatz* im gottesdienstlichen Bereich in Erscheinung tritt.

Im Alten Bund glaubte man die Erfüllung der Grundforderung „Ihr sollt heilig sein; denn Ich bin heilig!“ (3 Mose 11,45 u. ö.) durch Opfer und fromme Satzung gewährleisten; damit war sie wesentlich an priesterliches Wirken gebunden und gipfelte alljährlich im großen Versöhnungsfest. Jesus hat diese kultischen Ordnungen außer Kraft gesetzt, indem er die Wertung „Rein-Unrein“ von Grund aus wandelt (Mk 7,1 ff.). E. Käsemann sagt davon mit Recht: „Er hebt die für die gesamte Antike grundlegende Unterscheidung zwischen dem Temenos, dem hl. Bezirk, und der Profanität auf und kann sich deshalb den Sündern zugesellen.“ Wenn nur Opfer und priesterliches Wort dem Sünder Gottes Vergebung zusichern konnten, so setzt Jesus an dessen Stelle sein Vollmachtswort (Mk 2,1 ff. par.). Des Meisters Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern wendet sich wider kultische Gebote, die solche Menschen aus der Gemeinschaft des „heiligen Volkes“ ausschlossen. Durch den Bruch von Sabbatgeboten erweist sich Jesus als „Herr auch über den Sabbat“ (Mk 2,28 par.). Mehrfach beruft sich Jesus auf Hosea 6,6 (s. oben). Alle vier Evangelien berichten von der Tempelreinigung durch Jesus, und die Synoptiker beziehen sich dabei auf Jes 56,7 (Mk 11,17 par): danach soll in der eschatologischen Erfüllungszeit der Tempel nur noch Stätte der Anbetung sein. Angesichts des Opferkultus im Tempel wagt er zu verkünden, Gott lieben und seinen Nächsten wie sich selbst sei mehr als alle Opfer (Mk 12,33), und seinen Jüngern weissagt er, von Jahwehs Tempel auf dem Zion solle „nicht ein Stein auf dem anderen bleiben, der nicht zerbrochen werde“ (Mk 13,2). Vielleicht offenbart sich ein tiefes Verständnis für die Aufhebung des jüdischen Kultus durch Jesus in jenem Zug der Leidensgeschichte, nach welchem in seiner Todesstunde der Vorhang im Tempel, der das Allerheiligste verbarg, zerrissen sein soll (Mk 15,38 par.).

All diese Züge radikaler Kritik werden uns nur von der Vollmacht her begreiflich, die Jesus als der „Menschensohn“, d. h. der eschatologische Heilbringer, für sich bean-

spricht und die ihm die Seinen zuerkennen (Mk 2,10. Mt 12,6.8. Lk 4,21; 11,20 — Mk 1,22.27; 11,9 f.). Vor dem Neuen und Endgültigen, das er bringt, zerbricht das Alte (Mk 2,21 f.). Aber indem sein Evangelium vom Anbruch des Gottesreiches den von Gott in Israel gesetzten Kultus überwindet, begründet der Menschensohn zugleich mit der neuen Gemeinde auch den neuen Gottesdienst im Zeichen der Vollendungszeit. Lohmeyer mag Recht haben, wenn er diese Verknüpfung von Ende und Beginn in Mk 14,58 zu erkennen glaubt. Als spätes Echo dessen ist auch Joh 4,20 ff. zu werten.

Worin kann man *Ansätze zu neuen gottesdienstlichen Formen* bei Jesus finden? Vor allem ist hier das Vaterunser zu nennen (Mt 6,9 ff. par), das die Bitte um das kommende Reich zum vordringlichen Anliegen der Seinen macht, vielleicht auch das Gebet in seinem Namen (Joh 14,4 u. ö.) und die Anleitung zu richtigem Beten (Mt 6,7 f.). Es wandelt sich vom frommen Werk zum Ausdruck des Vertrauens, das erhöhungs-gewiß macht (Mk 11,22 ff.). Sein eschatologisches Selbstbewußtsein kann sich (im Gegensatz zu ähnlich geformten jüdischen Aussagen über die Schechina) in der Verheißung seiner Gegenwart für gottesdienstliche Gemeinschaft in seinem Namen (Mt 18,20) ausgesprochen haben. Der Hinweis auf Gebetsgemeinschaft (Mt 18,19) stammt kaum von ihm. Die Taufe wird man jedenfalls nicht auf den historischen Jesus zurückführen können (Mt 28,19).

Eindeutig bekundet sich der Wille Jesu zu neuer liturgischer Form erst in der Entstehung der christlichen *Mahlfeier*. Man kann sie nicht nur auf die Berichte des Paulus (1 Kor 11,23 ff.) und der Synoptiker (Mk 14,22 ff. par) von dem Mahl am Vorabend seines Todes begründen, zumal diese bereits vom liturgischen Vollzug der Folgezeit geprägt sind. Sooft er mit den Seinen in seinen Erdentagen das Mahl gehalten hat, leuchtete über dieser Gemeinschaft

mit dem Bringer des Reiches zugleich die Hoffnung auf das eschatologische Freudenmahl auf. Ein solches Mahl mußte den Seinen schon wie ein Anbruch des Kommenden erscheinen, wenn er Zöllner und Sünder hinzuzog; denn begann sich so nicht bereits Mt 8,11 zu erfüllen! In den wunderbaren Speisungen erlebten sie den Gottgesandten nicht nur als den Gastgeber Tausender, sondern schauten zugleich, wie sich das Mahl in liturgischen Formen, mit Dankgebet und Austeilung an Tischgemeinschaften, vollzog (Mk 6,39 ff. par). Nach Mk und Mt hat Jesus danach die Masse „entlassen“, wie das sonst der Priester am Ende des heiligen Dienstes tat (Mt 15,39. Mk 8,9). Schon auf dieser Stufe wird also die Mahlgemeinschaft zum Hinweis auf das in Jesu verbürgte kommende Reich und gnädig gewährte Gemeinschaft mit dessen Bringer. So deutet sie die gegenwärtige Stunde in ihrer Heilsträchtigkeit und weist der Vollerfüllung entgegen. Das alles birgt sich aber unter einem alltäglichen Geschehen, welches jüdische Frömmigkeit seit je durch Dankgebet und Segnung mit dem Aufblick zu Gott verknüpft hat. Eine Grenze zwischen sakralem und profanem Bereich wird hier nicht mehr sichtbar!

In diesen Rahmen ordnet sich auch das letzte Mahl im Jüngerkreis ein. Jesus ist der Gastgeber, der die Seinen an seinen Tisch ruft. Das Essen und Trinken fügt sich gewissen liturgischen Elementen jüdischer Tischsitten ein. Die eschatologische Blickrichtung bezeugen alle drei Synoptiker (Mk 14,25 par). Ob dieses Mahl ein Passamahl war und Jesus sich an die Liturgie eines solchen gehalten hat, ist umstritten. „Die Argumente für und gegen den Passa-charakter dieses letzten Mahles halten sich die Waage“ (E. Schweizer). Bejahendenfalls hat Jesus das Tischgebet vor der Hauptmahlzeit und das andere nach ihr zur Anfügung seiner Deuteworte über Brot und Wein benutzt. Dann wird hier am greifbarsten, wie Jesus die Zeit für gekommen

erachtet, an Stelle der bisherigen kultischen Formen das Neue zu setzen. Nur soweit in ihm die Erfüllung der Hoffnungen Israels wirklich angebrochen ist, kann sein Tod mehr und anderes bedeuten als das Passageschehen, das man sich bisher in diesem Mahl vergegenwärtigte. Wenn man beim Passamahl der Bewahrung vor dem Würgeengel und der Befreiung aus der Knechtschaft durch Gottes Treue gedachte und das Mahl im Zeichen der dafür geschlachteten Lämmer stand, so soll nun das Essen und Trinken von Brot und Wein, wie Jesus sie beim Mahl darreicht, die Seinen der durch ihn geschehenen Erlösung gewiß machen. Wer diese Speise empfängt, dem gilt sein Tod für die „Vielen“ (= Völkerwelt). Durch das Opfer des „eschatologischen Passalammes“ darf er der Zugehörigkeit zum neuen Gottesbund sicher sein, bis sich alles vollendet „in seines Vaters Reich“. So aber gewinnt zumal in dieser letzten Mahlzeit des Herrn mit den Seinen sein Evangelium die Gestalt einer äußeren Handlung. Und in dieser wird offenbar, daß im Gottesdienst des Neuen Bundes nicht mehr des Menschen kultisches Handeln das Heil gewährleistet, sondern Gott in Jesus Christus dienend und sich opfernd bis hin zum Tode den Seinen Erlösung und Leben schenkt.

2. Die Apostelzeit

Wie hat sich dieser gottesdienstliche Neuansatz in der Apostelzeit entfaltet? Die neutestamentlichen Quellen gestatten wohl einen Rückschluß auf Wesen und Bedeutung des gottesdienstlichen Lebens in den jungen Christengemeinden. Die Forschung der letzten Jahrzehnte ist zudem in steigendem Maß auf liturgische Elemente im neutestamentlichen Schrifttum aufmerksam geworden (J. Jeremias, Lohmeyer, Cullmann, Stauffer u. a.). Aber ein eindeutiges Bild vom Aufbau der urchristlichen Gottesdienste ist nicht

zu gewinnen. Ebenso schwanken die Urteile über den Einfluß des Synagogengottesdienstes oder gar Einwirkungen aus dem Bereich hellenistischer Mysterienkulte. Beides scheint mir erst glaubhaft für die Zeit, in der die glutvolle Naherwartung des Reiches abklingt und man sich inmitten der religiösen Lebensformen der Umwelt einzurichten beginnt.

Wichtigste neutestamentliche Quellen für das gottesdienstliche Leben sind: 1 Kor 11, 20 ff.; 12; 14. Apg 2,42. 46 f.; 5,42; 20, 7 ff. Hinzu kommen die Doxologien und Grußformeln der Briefe und die Apk, die den himmlischen Gottesdienst mehr oder minder mit Formelementen des irdischen anschaulich macht. O. Cullmann hat außerdem zu erweisen versucht, es sei „ein Hauptanliegen“ des vierten Evangeliums, „die Beziehung zwischen dem Gottesdienst der urchristlichen Gegenwart und dem historischen Leben Jesu herzustellen“.

In welchem Maß das neutestamentliche Verständnis des Gottesdienstes dessen Beschränkung auf den Bereich kultischer Ordnung zerbricht, macht der Gebrauch der Wortgruppen λατρεύω-λατρεία und λειτουργέω-λειτουργία deutlich. Im AT wird die Wortgruppe λατρ. zur Bezeichnung der kultischen Verehrung ganz allgemein verwendet; sie kann sich bis zur Forderung einer Bewährung des frommen Herzens auch im sittlichen Leben vertiefen. Man verwendet sie aber gar nicht für den priesterlichen Kult. Dagegen wird die Wortgruppe λειτ. zum term. techn. für diesen. Für das NT ist die seltene Verwendung dieser Wortgruppe bezeichnend. Relativ häufig begegnet sie nur im Hebr infolge seiner Deutung von Christi Person und Werk aus der Anschauungswelt des alttest. Kultus. Nie wird sie mit den Aufgaben christlicher Amtsträger verbunden. Dagegen kann Paulus Begriffe dieser Wortgruppe von seinem (Phil 2,17) und der Brüder Einsatz für die Mitbrüder (Röm 15,27. 2 Kor 9,12. Phil 2,30) gebrauchen. Also Tendenz zur Ausweitung auf den Gottesdienst des täglichen Lebens! Vielleicht kündigt sich Apg 13,2 die folgenschwere Übertragung dieser vom alttest. Kultus geprägten Begriffswelt auf den christlichen Gottesdienst an. Auf die Wortgruppe λατρ. greift das NT häufig zurück, zunächst zur Bezeichnung des Gebets-

dienstes, während die Erinnerung an den Opferkult auch nur im Hebr nachwirkt. Vor allem kann das ganze Leben des Christen zu einem λατρεύειν werden, vielleicht in Auswirkung eines völlig spiritualisierten Opferbegriffs. Diese im AT bereits vorbereitete Ausweitung (Dt 10,12 ff.) macht Röm 12,1 eindrucklich und weist damit hinaus auf Luthers grundsätzliche Infragestellung eines „äußerlichen“ Gottesdienstes, der sich der Forderung des Gottesdienstes mit dem ganzen Leben entzieht. Das relativ farblose Wort θρησκεία begegnet nur viermal und zeigt Jakobus 1,26 f. auch die Tendenz zur Ausweitung auf den Gottesdienst des Alltags.

Im gottesdienstlichen Erleben der jungen Gemeinde muß sich ganz entscheidend das Osterereignis ausgewirkt haben. Dadurch weiß sich die Gemeinde in ihrem Glauben bestätigt, daß in Jesus Christus wirklich der neue Äon angebrochen ist. Diesen Herrn darf sie nun in geheimnisvoll neuer Weise gegenwärtig wissen. Die Gemeindeversammlungen — nicht mehr an geheiligter Stätte —, in denen das Wort verkündigt, gebetet und das Mahl gehalten wird, sind der Ort, wo man diese Nähe erfährt. Das hat nicht zuletzt in jenen Ostererzählungen seinen Ausdruck gefunden, in welchen der Auferstandene mit den Seinen das Mahl hält (Mk 16,14. Lk 24,30. 41 ff. Joh. 21,9 ff.). Zugleich wird in ihnen die Erinnerung fortleben, wie gerade bei Mahlzeiten der Auferstandene aufs neue Gemeinschaft mit den Seinen aufnahm. Wenn dem so ist, wird Cullmann recht zu geben sein, daß hier vielleicht die entscheidende Wurzel für das von „überströmender Freude“ geprägte Herrenmahl der Urgemeinde zu suchen ist. Jedenfalls läßt sich nicht verkennen, daß die Mahlgemeinschaft im Zentrum des urgemeindlichen Lebens steht.

Demgemäß berichtet die Apg, wie zu den Lebenselementen der Gemeinde „das Brotbrechen“ gehört und man sich dazu in den Häusern von Gemeindegliedern versammelt (Apg 2,42.46). Diese der jüdischen Privatliturgie entstam-

mende Bezeichnung sollte vielleicht Unberufene vom neuen Gehalt dieser Mahle ablenken. Unübersehbar unterstreicht die Apg den in ihrem eschatologischen Gehalt begründeten Freudencharakter dieser Mahlgemeinschaften (Apg 2,47). Zweifellos hat es sich um richtige Mahlzeiten gehandelt, an deren Anfang das Dankgebet stand, wie es der Herr zu üben pflegte; ob dabei immer in Erinnerung an Jesu letztes Mahl der Brotbissen gereicht wurde und am Schluß der Mahlzeit der Kelch, begleitet von seinen Deuteworten, ist ungewiß. Gebet und Lehre der Apostel hatten in diesen Mahlgemeinschaften sicher Raum. Ob wir aber Apg 2,42 als Aufriß solcher Mahlfeiern verstehen dürfen, so daß Apostellehre und „Gemeindeopfer“ (beide mit καί verbunden; κοινωνία dann im Sinn von Röm 15,26) den ersten Teil, das Brotbrechen und das Dankgebet (beide wieder mit καί verbunden) den zweiten Teil gebildet hätten, ist höchst ungewiß. Erst Apg 20,7 ff. zeigt auf heidenchristlichem Boden, in Troas, die Verbindung apostolischer Predigt mit nachfolgendem Brotbrechen. O. Cullmann hat die These vertreten, dies sei seit je die Gottesdienstform der Urgemeinde gewesen („Die Mahlfeier ist Grund und Ziel aller Versammlungen“). Wenn dem so ist, gibt es als weitere gottesdienstliche Gemeindefeier nur die Taufe. Selbstverständlich ist außerdem missionarische Verkündigung geübt worden (Apg 3,11 ff.; 5,42; 14,1; 17,22). Daß die Christen in Jerusalem noch zu den Gebetsstunden in den Tempel gingen, erweist, daß man den Bruch mit dem Kult der Väter kaum in ganzer Tiefe empfunden hat (Apg 3,1); wir hören sogar gelegentlich von einer Beteiligung am Opferkult (Apg 21,26). Trotzdem läßt sich selbst für Jerusalem kaum erweisen, daß die junge Gemeinde die Ordnung des Synagogengottesdienstes übernommen hätte, mögen auch gewisse Formelemente daraus schnell in den christlichen Gottesdienst übergegangen sein. Die in der Liturgiegeschichte

lange Zeit tradierte Behauptung, die Urchristenheit habe zwei Gottesdienstformen gekannt, einen formal aus der Synagoge übernommenen Wortgottesdienst und die Mahlfeier, ist jedenfalls nicht beweiskräftiger als die von O. Cullmann vertretene Anschauung.

Was wissen wir vom Gottesdienst auf dem Boden des *Heidenchristentums*? Einem festgefügt liturgischen Aufbau widerstreitet hier schon die tiefe pneumatische Bewegtheit, wie sie uns, zumindest für Korinth, von Paulus bezeugt wird. Immerhin rechnet das gesamte urchristliche Schrifttum ganz real mit der Gabe des hl. Geistes in den Gemeinden. In Korinth muß der Apostel aber dafür Sorge tragen, daß die Fülle der Geistesgaben nicht jede Ordnung zerbreche und damit die „Erbauung“ (οἰκοδομή), d. h. die Förderung des göttlichen Heilswerks an der Gemeinde, unmöglich gemacht werde. Das läßt zugleich auf die eschatologische Erfüllung dieser Gottesdienste schließen; denn in den Wirkungen des Geistes sah man ein wesentliches Moment der Vollendungszeit (Apg 2,15 ff.). Von daher gewinnt auch die These, daß die Gottesdienste in der Mahlfeier ihr Herzstück hatten, besonderes Gewicht; gerade bei ihr wußte man den Herrn inmitten der Seinen und blickte deshalb mit freudiger Gewißheit der nahen Vollendung entgegen.

In Korinth beginnt sich dann die ursprüngliche Einheit von „Eucharistie“ als Empfang der Elemente des „Abendmahls“ und einer wirklichen Mahlzeit (ἀγάπη) aufzulösen. Gemeinschaftstörendes Verhalten einzelner Gemeindeglieder hat Paulus dazu veranlaßt (1 Kor 11,17 ff.). Wenn nunmehr nach des Apostels Willen das von eschatologischer Freude erfüllte Herrenmahl *unbedingt und immer* in der Vergewärtigung des letzten Mahles Jesu vor seinem Sterben sein Schwergewicht gewinnen soll, beruft er sich *dafür* (1 Kor 11,25 b) auf eine ihm zuteilgewordene Offenbarung

(1 Kor 11,23). Das entsprach zugleich seiner Theologie von Kreuz und Auferstehung, sollte aber die eschatologische Orientierung der Feier nicht beeinträchtigen (1 Kor 11,26). Die Gegenwärtigkeit des Erhöhten war jedoch künftig wesentlich durch das mit Jesu Worten gedeutete Brot und den Kelch verbürgt, und in deren Genuß war auch die Gemeinschaft untereinander gegeben (1 Kor 10,16 f.). Daß dadurch die Spontaneität in der Gestaltung des Herrenmahles zu Gunsten einer festliegenden Ordnung zurücktrat, mußte die Folge sein. Es ist mir fraglich, ob diese in Korinth sich darstellende Entwicklung unbedingt aus hellenistisch-sakramentalem Denken erklärt werden muß. Daß das Wachstum der Gemeinden ohnedies auf die Dauer die Verbindung von Eucharistie und Agape praktisch undurchführbar machte, liegt auf der Hand. Jud 12 erscheint die Agape verselbständigt.

3. Einzelne gottesdienstliche Elemente im Neuen Testament

Konstitutiv für den christlichen Gottesdienst aller Zeiten sind *das Wort* und *das Mahl des Herrn*, beide einander erst in ihrer ganzen Fülle auslegend. Obwohl jener sich in seiner Wertung des Wortes mit dem Gottesdienst der Synagoge berührt, hat sich selbst für Jerusalem nicht nachweisen lassen, daß man, wie oft behauptet wird, die synagogalen Schriftlektionen übernommen hätte. Gewiß hat man aber in judenchristlichen Gemeinden Abschnitte aus dem AT vorgelesen und auf Christus gedeutet. Wahrscheinlich sind nach dem Hingang der Augenzeugen für die gottesdienstliche Lesung die Evangelienstoffe gesammelt und gestaltet worden. Paulus beruft sich noch nicht auf die Autorität solch schriftlich überlieferter Tradition. Er weiß hinter seiner Verkündigung immer die lebendige Autorität seines Herrn, mag es sich dabei um Stoffe handeln, die auf

dem Wege mündlicher Tradition auf ihn gekommen sind (1 Kor 11,23; 15,1 ff.), oder um das von ihm frei bezeugte Evangelium (Gal 1,12. 1 Kor 1,17. Phil 4,9. Röm 2,16). Diese Verkündigung bezeichnet schon Paulus als „das Wort“ (ὁ λόγος) in absolutem Sinn (1 Thess 1,6. Gal 6,6. Kol 4,3). Es schließt eine Reihe bestimmter Tatsachen ein und gewinnt dort Eingang, wo Gott die Möglichkeit dazu schafft. Um der Autorität seines Evangeliums willen fordert Paulus die Verlesung seiner Briefe im Gemeindegottesdienst (1 Thess 5,27. Kol 4,16). Die meisten seiner Briefe lassen schon durch ihren Aufbau (Eingangsgruß — Eingangsgebet — Themen der brieflichen Verkündigung — Hymnische Elemente — Schlußsegen) darauf schließen, daß er sie dem Gottesdienst eingefügt wissen wollte. Die gleiche Bestimmung hat ihr Verfasser der Apk zugeordnet (Apk 1,3).

Solche Verlesungen haben die freie Verkündigung im Gottesdienst sicherlich ersetzt, selten nur ergänzt. Diese darf man sich nicht in der Art unserer heutigen Predigt vorstellen. Sie ist Zeugnis von einer erfahrenen Wirklichkeit aus innerster Nötigung heraus (Apg 4,20). Inhaltlich weiß sie sich als „Evangelium“ (εὐαγγέλιον), frohe Botschaft von dem in Christus angebrochenen Heil. Die Kraft des Geistes wirkt sich in solcher Verkündigung aus (1 Thess 1,5. 1 Kor 2,4 f. Apg 4,33). Ja, Christus und Gott selbst werden im Wort gegenwärtig (2 Kor 2,17; 5,20). Dadurch hat es Vollmacht, in den Hörern Glauben zu wirken (Röm 10,17. Kol 1,5 f.).

Einzelformen des Wortes im Gottesdienst: Der Lehrvortrag (διδασχὴ) ist nicht formulierte Dogmatik oder Ethik, sondern Verkündigung des göttlichen Heilsratschlusses und Willens (1 Kor 14,6. 26). Erst im Hebr., ohne Bezug auf den Gottesdienst, gewinnt διδασχὴ die Bedeutung einer formulierten Lehre (6,2; 13,9). — Bei der „Offenbarung“ (ἀποκάλυψις) (1 Kor 14, 6. 26. 30) wird es sich um Erfahrungen ekstatisch-visionärer Art handeln, die zu tieferer Er-

kenntnis führen (Phil 3,15. Eph 1,17) und so dem Aufbau der Gemeinde dienen können. Die Gesichte der Apokalypse sind ihr großartiges Beispiel. — Hierher gehört auch die „Weissagung“ (προφητεία) (1 Kor 12,10; 13,2; 14,6) als Frucht eines unmittelbaren, vom Propheten unabhängigen Ergriffenwerdens durch den Geist. Ihr Empfänger verkündet bei vollem Bewußtsein (1 Kor 14,32). In solcher Prophetenrede mag manches in Ich-Form gehaltene Wort des erhöhten, im Gottesdienst gegenwärtigen Herrn seinen Ursprung haben, das dann in der Tradition bedenkenlos den vorösterlichen Herrenworten eingefügt wurde. Paulus rät, daß in einem Gottesdienst nicht mehr als zwei oder drei Propheten zu Wort kommen sollen (1 Kor 14,29). Treibt plötzliche Offenbarung einen anderen zum Weissagen, dann soll der gerade redende Prophet seine Rede abkürzen (1 Kor 14,30). Um bei prophetischen Reden einer die Wahrheit trübenden Subjektivität vorzubeugen, bedarf es gleichzeitig einer „Unterscheidung der Geister“ (διάκρισις πνευμάτων), die ihrerseits Geistesgabe ist (1 Kor 12,10; 14,29. 1 Thess 5,19 ff.). Das heute uns fremdeste Stück im Bereich des Wortgeschehens, ja, dessen Grenzen sprengend, stellt das „Zungenreden“ (γλῶσσαι) dar (1 Kor 12,10; 13,1; 14,2 u. ö. Apg 2,4; 19,6). Die Umgangssprache weicht dabei dem Sprechen in einer Fremdsprache, die der Redende vorher nicht gelernt hat und die er selbst auch nicht versteht. Doch um der „Auferbauung“ der Gemeinde willen hat Paulus solchen Erscheinungen im Gottesdienst nur soweit Raum gegeben, als auch die Auslegung (ἐρμηνεία) derartiger Glossolalie gesichert war (1 Kor 14,26 ff.).

Auf der Grenze zwischen Wortverkündigung und Gebet steht das gottesdienstliche *Singen*. Die uns begegnenden Formen, Psalm (ψαλμός), Hymne (ὕμνος) und Ode (ὠδή) (1 Kor 14,26. Eph 5,19. Kol 3,16), bezeugen eine Mannigfaltigkeit, die wir nicht mehr sicher unterscheiden können. Man scheint neben geistgewirkten Psalmen einzelner liturgisch festgeprägte Gemeindelieder gekannt zu haben. Sie verraten z. T. judenchristlichen Ursprung (Lk 1,46 ff. 68 ff.; 2,29 ff.). Weitere Lieder begegnen uns Phil 2,5 ff. Eph 5,14. 1 Tim 3,16. Apg 4,11; 5,9 f. 12. 13; 11,17 f.; 12,10 ff.; 15,3 f.;

19,1 f. 6 ff. Einerseits Ausdruck der Anbetung und des hymnischen Bekennens sind sie doch auch Mittel des Lehrens und Ermahnens (Eph 5,19. Kol 3,16). Sie sind Frucht der Einwohnung des Christuswortes im Menschenherzen und können anderen zugleich zu ihr helfen (Kol 3,16). Immer gelten sie als Wirkung des Geistes (1 Kor 14,15. Kol 3,16).

Gebete sind in der Regel noch frei gesprochen worden und zwar im Gottesdienst von Geistträgern. Auf den liturgischen Gebrauch des Vaterunsers weist die früh schon angehängte Doxologie hin, ein eschatologischer Lobpreis als Beschluß des Gebetes durch die Gemeinde. Vielleicht darf auch Gal 4,6 und Röm 8,15 auf den gottesdienstlichen Gebrauch des Vaterunsers bezogen werden; jedenfalls bezeugen diese Stellen, daß man Gebet als pneumatischen Akt verstand. Den Mittelpunkt christlichen Betens bildet das Dankgebet für das in Christus empfangene Heil; es nähert sich dadurch dem Lobpreis Gottes (εὐχαριστία) (Phil 4,6. Kol 4,2; 2,7). Vom Vaterunser hat man gelernt, im Gebet besonders Fürbitte zu üben. Sie gilt vor allem dem Lauf des Evangeliums (2 Thess 3,1. Kol 4,3. Eph 6,19) und — vielleicht im Gedanken daran — der Obrigkeit und „allen Menschen“ (1 Tim 2,1 f.). Überraschen wird die Tatsache, daß wir keinerlei Hinweise auf ein gottesdienstliches Sündenbekenntnis finden, doch mag darin die kraftvolle Vergebungsgewißheit Neubekehrter sich auswirken. Da Gott der Gemeinde die Fülle des Heils in Christus eröffnet hat, verspricht man sich vom Gebet „in seinem Namen“ gewisse Erhörung (s. S. 11). Aber es richtet sich in der Regel an Gott selbst. Trotz aller Prädikationen Christi bleibt den Anfangszeiten die Unterordnung des Sohnes unter den Vater bewußt (1 Kor 15,27 f.). Das öfter erwähnte „Anrufen“ Jesu (ἐπικαλεῖν) (Röm 10,12 ff. 1 Kor 1,2. 2 Tim 2,22 u. ö.) ist wohl von dem juristischen Verständnis des Begriffs

her (Apg 25,11 ff. 25; 26,32; 28,19) im Sinn einer „Berufung“ auf ihn zu verstehen. Daß die Dinge hier im Fluß sind zeigen 2 Kor 12,8 und Apg 7,59, wo es sich aber nicht um Gemeindegebete handelt.

Eine Ausnahme scheint der aramäisch überlieferte und deshalb zum Urgestein zählende Gebetsruf „Maranatha“ (μαράν ἄθᾱ) (1 Kor 16,22) zu bilden (wohl gemäß Apk 22,20 zu übersetzen „Unser Herr, komm!“ und nicht als Aussage, was sprachlich möglich ist). In der Didache (s. S. 27) gehört er zur Liturgie der Mahlfeier (10,6). In ihm spricht sich die gewisse Hoffnung aus, die sich insbesondere mit jeder Mahlfeier verband, daß der Auferstandene in den Kreis der Seinen eintreten werde, um mit ihnen in Wort und Mahl Gemeinschaft zu haben wie einst in seinen Erdentagen und künftig im vollendeten Reiche Gottes. So wird dieser Ruf zum Zeugnis für die Gewißheit, im Kommen des Reiches mitteninne zu stehen. Dies wirkt die eschatologische Freude (ἀγαλλίασις) (Apg 2,46. Jud 24) und erscheint bestätigt durch die Fülle der Geistesgaben, wie sie im Gottesdienst aufbrechen.

Daß im Gottesdienst in zunehmendem Maß *Bekenntnisformeln* gebraucht worden sind, ist von hoher Wahrscheinlichkeit (vgl. Röm 10,10. Phil 2,11 u. ö.). Wir können beobachten, wie sich etwa die Formel Gott — Jesus — Geist (bzw. Vater — Sohn — Geist) herausbildet. Ihre Beziehung auf das gottesdienstliche Leben tritt uns besonders 1 Kor 12,4 ff. entgegen, während sie Eph 1,11 ff. geradezu liturgische Feierlichkeit gewinnt.

Auf den Gottesdienst weisen ebenfalls die *Doxologien* zurück, wie sie als Erbe der Synagoge gerade Paulus oft gebraucht hat (2 Kor 11,31. Eph 1,3. Gal 1,5. Phil 4,20 u. ö.).

Auch auf die *Segensformeln* ist hinzuweisen, die durch festgeprägte liturgische Gestalt ihre Herkunft aus dem Gottesdienst erweisen und durch ihre Stellung am Anfang oder Schluß paulinischer Briefe deren Verlesung im Gottesdienst bestätigen (1 Kor 1,3; 16,23. Röm 1,7; 16,24).

Das liturgische „Amen“ als Bekräftigung aus dem Mund der Gemeinde (1 Kor 14,16. Apk 5,14) ist ebenfalls Erbgut aus dem jüdischen Gottesdienst.

Äußere Momente des gottesdienstlichen Lebens: Für die Durchführung der Gottesdienste ist in diesem frühen Zeitraum die aus den Geisteswirkungen erwachsende Aktivität der Gemeindeglieder ausschlaggebend. Aber daneben hat es immer Männer gegeben, die in besonderer Weise für die Aufgaben der Lehre und Verkündigung wie für die äußere Ordnung verantwortlich waren. Neben den Aposteln hören wir von Propheten und Lehrern (1 Kor 12, 28) wie auch von „Vorstehern“ (1 Thess 5,12) und ähnlichen (Phil 1,1. 1 Kor 12,28). Auf diese Amtsträger sollte dann in der Folgezeit die Leitung der Gottesdienste mehr und mehr übergehen.

Der „heilige Kuß“, der am Schluß paulinischer Briefe uns begegnet (1 Kor 16,20. 2 Kor 13,12. Röm 16,16), weist vielleicht darauf hin, daß der Lesung eines solchen Briefes im Gottesdienst das Mahl der Brüder gefolgt ist.

Als Gebetshaltungen sind Stehen, Knien und die Proskynese (Apk 5,14; 19,4) bezeugt. Während das Stehen die normale Gebetshaltung der Juden war, haben wahrscheinlich die Heidenchristen kniend mit aufgehobenen Händen gebetet (Apg 20,36; 21,5. Eph 3,14. Phil 2,10).

Gegenüber der Synagoge bedeutet es etwas völlig Neues, daß in Korinth die Frau im Gottesdienst hat reden dürfen, wenn ihr der Geist Prophetien oder Gebetsworte eingab (1 Kor 11,5). Aber nach 1 Kor 14,34 kann es sich dabei nur um vereinzelte Sonderfälle gehandelt haben. —

Überblicken wir noch einmal die neutestamentliche Zeit, so sehen wir viel ungelöste Fragen vor uns sowohl hinsichtlich des Aufbaues der Gottesdienste wie im Hinblick auf manche ihrer Bestandteile. Auch muß man dabei stets berücksichtigen, daß im Urchristentum die aramäisch sprechende Urgemeinde Palästinas, ein hellenisiertes Judentum und das Heidenchristentum zu unterscheiden sind. Noch ist alles glutvolles Leben, fern jeder starren liturgischen Form, oft bis zum Enthusiasmus bewegt von der Gewißheit des im Gottesdienst gegenwärtigen Herrn

und der Hoffnung auf die bald hereinbrechende Erfüllung. Dies gottesdienstliche Geschehen sprengt jedenfalls alle kultischen Grenzen und will das ganze Leben der Gemeindeglieder durchdringen und formen. Und doch zeichnen sich schon Umrisse künftiger Entwicklung ab, und deren Bausteine werden bereitgestellt. Daß festgefügte Formen gottesdienstlichen Lebens nur um den Preis einer gewissen Erstarrung zu haben waren, sollte die Zukunft lehren. Es sind seltene Erscheinungen in der christlichen Liturgiegeschichte, in denen noch einmal etwas von der charismatischen Erfüllung der Anfänge durchgebrochen ist.

II. Der Gottesdienst in der nachapostolischen Zeit

Auch dieser Zeitraum gibt durch die Bruchstückhaftigkeit seiner Zeugnisse mehr Probleme auf, als er gesicherte Aussagen zuläßt. Man wird deshalb gut tun, zunächst die wichtigsten Quellen zu hören, ehe man eine Charakteristik dieser Entwicklungsstufe wagt.

1. Die Quellen

Der *1. Clemensbrief*, wahrscheinlich von einem römischen Episkopos um das Jahr 96 an die korinthische Gemeinde gerichtet, bringt zwar kein Gottesdienstformular, aber bedeutsame Einzelangaben. Das wichtigste Stück ist das große Fürbittengebet (59,3 — 61,3), mit dem der Verfasser seine Ausführungen beschließt. War das Vorangegangene gleichsam eine Predigt über christlichen Lebenswandel, so folgt dieser nun nach der Gewohnheit der sonntäglichen Liturgie ein Gemeindegebet, wie man es in Rom damals zu beten pflegte. In dieser Form fügte sich die Verlesung des Briefes ohne Schwierigkeit in den korinthischen Gottesdienst ein.

Das Gebet hebt an mit einer Fülle von Prädikationen Gottes. Dem folgt die Bitte um Hilfe in allerlei Nöten. Nach erneutem Lobpreis Gottes wird um Sündenvergebung, um Frieden und allgemeine Wohlfahrt gebetet. Besonderen Raum gewinnt die Fürbitte für die Obrigkeit, ehe mit Preis und Dank geschlossen wird. Dies Gebet zeigt sich tief in der Tradition verwurzelt: neben der christlichen Gebetsprache spürt man die Einwirkung der Septuaginta, aber auch der jüdischen Liturgie und der Sprache des religiösen Hellenismus.

Die für die spätere ostkirchliche Wertung des Gottesdienstes bezeichnende Beziehung des irdischen Kultus auf die Anbetung im Himmel tritt uns schon im 1 Clem entgegen und macht wahrscheinlich, daß das Trishagion (= Dreimalheilig nach Jes 6,3) von der Gemeinde gesprochen wurde (34,6 f.). Wie im Hebr begegnet uns hier das — vom Opferkult belastete — Wort „darbringen“ (προσφέρειν—προσφορά) im Blick auf die Gemeindegebete, speziell wohl die, welche die Eucharistie begleiteten, vielleicht schon auf diese selbst bezüglich (44,4; 36,1). Der später als terminus technicus für den Gottesdienst gebrauchte Ausdruck Synaxis (σύναξις, Versammlung) erscheint hier vorbereitet (34,7).

Auf feste gottesdienstliche Ordnungen läßt der Schriftbeweis für die Notwendigkeit kultischer Ordnung aus dem Alten Testament schließen (40,2—4). Im Anschluß daran wird von den Amtsträgern unter Bezug auf das Alte Testament in einer Weise gesprochen, in der sich der künftige „Priesterstand“ ankündigt. Es überrascht in diesem Brief, wie stark auf römischem Boden das alttestamentlich-jüdische Erbe nachwirkt. Darin verraten sich noch immer ähnliche religiöse Voraussetzungen, wie wir sie für den Röm des Paulus zu machen haben.

Die heute kaum mehr in ihrer Echtheit angezweifelte *7 Briefe des Ignatius von Antiochien*, in der Zeit zwischen 110 und 117 auf dem Wege zum Martyrium in Rom verfaßt,

bringen ebenfalls nur liturgische Einzelhinweise. Ignatius mißt dem Gottesdienst, insbesondere der Eucharistie, zentrale Bedeutung für das Gemeindeleben bei. Das Herrenmahl als „das Fleisch unseres Heilandes Jesu Christi, das (sic!) für unsere Sünden gelitten, das der Vater in seiner Güte auferweckt hat“ (Sm 7,1), wird für ihn „das Heilmittel zur Unsterblichkeit“ (Ign Eph 20,2) wahrscheinlich im Sinn einer Aussage der antiochenischen Liturgie. In der vom Bischof oder seinem Beauftragten zu haltenden Eucharistie stellt sich für Ignatius die Einheit der Kirche dar. Je größere Bedeutung damit die vom Bischof geleiteten Gottesdienste erhalten, desto eifriger mahnt er zu häufigeren Gottesdiensten (Ign Eph 13,1. Pol 4,2). Wenn Ignatius mit solcher Entschiedenheit für die liturgische Alleinberechtigung des Bischofs eintritt, so ist das für die weitere Entwicklung bedeutsam geworden: durch die Art, wie die Bischöfe der Metropolen ihre liturgische Funktion übten, sollten sich bald unterschiedliche Traditionen etwa in Antiochien, Alexandrien, Jerusalem und Rom herausbilden.

Die *Didache* („Lehre des Herrn durch die zwölf Apostel an die Völker“), im Anfang des 2. Jh.s in Syrien oder auch in Ägypten entstanden, 1883 wieder aufgefunden, stellt die älteste Kirchenordnung dar. Den Liturgiewissenschaftler interessieren darin Kap. 7, 1—4, Vorschriften für die Taufe, Kap. 8, Bestimmungen über Fasten und tägliche Gebete, ganz besonders die Kap. 9 und 10, sowie 14 durch Angaben über Eucharistie und Agape.

Die Aussagen über die Mahlfeier stellen vor schwierige Fragen: Handelt es sich in 9 und 10 um eine Agape, der sich der eucharistische Akt anschließt, oder sind Agape und Eucharistie noch eine Einheit? Die Entscheidung fällt an 10,6: „Kommen möge die Gnade und vergehen die Welt. Hosianna dem Gotte Davids (= Christus, vgl. Mt 22,42 ff.)! Ist jemand heilig, so trete er herzu; wenn einer es nicht ist, tue er Buße. Maranatha! Amen.“ Sind diese liturgischen