Andrea Riedl | Elias Haslwanter | Hans-Jürgen Feulner (Hgg.)

DAS GEBET FÜR DIE VERSTORBENEN



Zugänge aus Theologie und Praxis

Aschendorff Verlag

Riedl, Haslwanter, Feulner (Hgg.)
Das Gebet für die Verstorbenen

Andrea Riedl, Elias Haslwanter, Hans-Jürgen Feulner (Hgg.)

DAS GEBET FÜR DIE VERSTORBENEN

Zugänge aus Theologie und Praxis

Aschendorff Verlag

Münster
2025

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung
der Technischen Universität Dresden,
des Fachbereichs Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der
Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien,
der Stiftung Pro Oriente, Sektion Graz,
der Erzdiözese Salzburg,
der Diözese Sankt Pölten,
der Diözese Graz-Seckau,
der Diözese Eisenstadt,
des Erzbistums Bamberg,
des Bistums Trier,
des Bistums Eichstätt,
des Bistum Basel,
und des Österreichischen Liturgischen Instituts

Coverabbildung: Reidersche Tafel; Darstellungen der Auferstehung und Himmelfahrt des jugendlichen Christus; Elfenbein, ca. 400 n. Chr., Provenienz Rom oder Mailand; Bestand des Bayerischen Nationalmuseums München (MA 157).

ISBN 978-3-402-24963-5
ISBN 978-3-402-24964-2 (E-Book PDF)
DOI https://doi.org/10.17438/978-3-402-25119-5



This work is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 (CC BY), which means that the text may be used, provided credit is given to the author. For details go to http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/
Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission may be required from the rights holder.

© 2024 Andrea Riedl, Elias Haslwanter, Hans-Jürgen Feulner. A publication by Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster
This book is part of the Aschendorff Verlag Open Access program.

www.aschendorff-buchverlag.de

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 9

– A –
Theologiegeschichtliche Zugänge zum Gebet für die Verstorbenen

Totengebet im antiken Christentum
Katharina Heyden 23

Warum für die Verstorbenen beten?
Literarisch-theologische und narrative Quellen zum Totengebet im Mittelalter
Andrea Riedl 45

Das Gebet für die Verstorbenen
Martin Luther und die Reformation im 16. Jahrhundert
Martin Hein 65

Zwischen theologischer Argumentation und Kommunikation mit den Armen Seelen
Zur katholischen Fegfeuerlehre auf dem Konzil von Trient und in der Frühen Neuzeit
Klaus Unterburger 77

– B –
Das Gebet für die Verstorbenen in Liturgie und Ritus

Gottesdienstliche Feiern im Umfeld von Sterben und Tod
Begleiten – Begraben – Gedenken und ihre Formen religiöser Praxis in der römisch-katholischen Kirche
Jürgen Bärsch 95

Zeichen der Hoffnung
Fürbitte für die Toten und Totengedenken aus evangelischer Sicht
Michael Meyer-Blanck 133

„In the middest of lyfe we be in death …“
Das Gebet für Verstorbene in der anglikanischen (und methodistischen) Tradition. Eine vorläufige Spurensuche in Lehre und Liturgie
Hans-Jürgen Feulner 159

Praying for the Deceased in the Byzantine Tradition
Lex Orandi, Lex Credendi?
Peter Galadza & Daniel Galadza 193

Zum Gedächtnis der Verstorbenen in der Prothesis
Elias Haslwanter 223

Gedächtnis der Verstorbenen in den Eucharistiefeiern der lateinischen Tradition
Sebastian Braun 249

Gedächtnis der Verstorbenen in den orientalischen Liturgien und Traditionen
Thomas Kremer 277

– C –
Sinnfragen entlang des Gebets für die Verstorbenen

Das große Stattdessen
Gebet, Trauer und Fürbitte aus kompensationstheoretischer Perspektive
Rupert M. Scheule 307

„Gott ist meine toten Freunde“
Das Gebet für die Toten aus systematischer Perspektive
Klaus Vechtel SJ 323

Windeinbrüche
Notizen zur Sprache des Gebets am Grab
Christian Lehnert 345

Die Verstorbenen zwischen Liturgie und Kultur
Lateinamerika und der Tag der Toten
Juan Rego 359

Traditionsabbrüche
Das „Gebet für Verstorbene“ im Spiegel katholischer Gesang- und Gebetbücher
Ansgar Franz 383

Verstorbenen-Beziehung als personalisierte Hoffnung über den Tod hinaus
Ottmar Fuchs 411

– D –
Orte und Vollzüge des Gebets für die Verstorbenen

Stummgemachten Stimme geben
Beten für die Verstorbenen in der KZ-Gedenkstätte Dachau
Ludwig Schmidinger 439

Stillwasser
Susanne Wübker 453

Totengedenken und Totengebet in evangelisch-freikirchlicher Tradition
Eine Reflexion frei evangelischer Gemeindewirklichkeit samt Impulsen für eine neue Praxis
Jochen Wagner 465

Worte, die trösten – Feiern, die tragen – Begegnungen, die begleiten
Trauerfeiern – zwischen Trost für die Hinterbliebenen und Hoffnungszusage für die Verstorbenen
Felicitas Ameling 485

Liturgie am Lebensende
Sterben und Tod als narrative Elemente im Spielfilm
Thomas Bohrmann 497

„Gib ihr deinen Frieden“
Praxiserfahrungen am Sterbeort und Grab
Cornelia Egg-Möwes 511

Abkürzungsverzeichnis 521
Autor:innen 527

Zum Gedächtnis der Verstorbenen in der *Prothesis*

Elias Haslwanter

Und gedenke Herr, [...]
auch aller, die im Glauben an die Auferstehung
des ewigen Lebens und in deiner Gemeinschaft
entschlafenen Rechtgläubigen, unserer Väter
und Geschwister, menschenliebender Herr.

Was im gegenwärtigen deutschen Messbuch als „Gabenbereitung" überschrieben ist, hat im Byzantinischen Ritus seine Entsprechung im *Großen Einzug*, bei dem Brot und Wein vom Rüsttisch zum Altar übertragen werden – sicher einer der eindrucksvollsten Momente der *Göttlichen Liturgie*:[1] Nach dem Wortgottesdienst, den Fürbittektenien, der Entlassung der Katechumenen und während der Chor das *Cherubikon* anstimmt und sich dabei in die himmlische Schar der Cherubim einordnet, die vor Gott unablässig das „Dreimalheilig" singen, verlassen die liturgischen Dienste und die Kleriker den Altarraum durch die Ikonostase und ziehen in feierlicher Prozession durch das Kirchenschiff. Begleitet von Kerzen, werden die verhüllten eucharistischen Gaben beweihräuchert – „um zu empfangen den König des Alls", wie der Chor singt.[2]

Die dramatische rituelle Inszenierung und Verehrung der eucharistischen Gaben legen nahe, dass mit diesen bereits etwas geschehen ist. Tatsächlich werden Brot und Wein schon *vor* dem Beginn der byzantinischen *Göttlichen Liturgie*

1 Vgl. etwa Anton Baumstark, Der „Cherubhymnus" und seine Parallelen, eine Gattung frühchristlicher Meßgesänge des Morgenlandes, in: Gottesminne. Monatsschrift für religiöse Dichtkunst 6 (1912) 10–22, hier: 10: „Wer auch nur ein einziges Mal das Glück gehabt hätte, der Feier der ‚Göttlichen Liturgie' nach griechischem Ritus beizuwohnen, dem müsste in seiner überwältigenden dramatischen Grossartigkeit der Augenblick des so genannten ‚Großen Einzuges' unvergesslich sich eingeprägt haben."

2 Deutscher Text aus Mysterium der Anbetung, Bd. 1: Göttliche Liturgie und Stundengebet der Orthodoxen Kirche, übers. v. Susanne Hausammann – Sergius Heitz, Köln 1986, 361.

DOI 10.17438/978-3-402-25128-7

in einem eigenständigen Gottesdienst – der *Prothesis* – rituell ausgesondert und vorbereitet. Bei allen lokalkirchlichen Unterschieden wird darunter oft ein komplexer Ritus vor dem Beginn der Eucharistiefeier verstanden, der verschiedene Einzelhandlungen umfasst. Diese haben vorbereitenden Charakter, sowohl für die Zelebranten (Gebete der Liturgen beim Betreten des Altarraumes, Ankleidungsgebete und Händewaschung) als auch – im eigentlichen Sinn – der Gaben von Brot und Wein. Zu letzterer gehören auch die sogenannten Gedächtnispartikel, aus den Brotlaiben *(Prosphoren*) herausgelöste kleine Brotstückchen, die auf dem *Diskos* platziert werden, neben dem herausgelösten Hauptstück, dem „Lamm", das Christus symbolisiert. Gemeinsam werden diese im genannten *Großen Einzug* feierlich auf den Altar übertragen.

Nicht nur werden die Brotlaibe für die Feier der Eucharistie oft von Gläubigen gestiftet; darüber hinaus bringen die Gläubigen Zettel mit in die Liturgie, auf denen die Namen der zu kommemorierenden Lebenden und Verstorbenen verzeichnet sind, zunehmend auch in digitaler Form. Eben dieser speziellen Form des Totengedenkens widmet sich der vorliegende Beitrag. Dabei sollen sowohl die historische Entwicklung zumindest in groben Zügen als auch damit verbundene theologische Deutungen skizziert werden.

Gegen frühere Annahmen, dass der Byzantinische Ritus ursprünglich und analog zum westlichen *Offertorium* (heute: „Gabenbereitung")[3] einen „Opfergang" der Gläubigen nach dem Wortgottesdienst gekannt hätte,[4] hielt zunächst Juan

[3] Mit Reinhard Messner, Einführung in die Liturgiewissenschaft (UTB 2173), Paderborn u. a. [2]2009, 208 f. kann das als *Gabenbereitung* bezeichnete Geschehen als „komplexer Vorgang" in drei Ebenen unterteilt werden: 1) das Herbeibringen der Gaben, 2) die eigentliche Gaben*bereitung* sowie 3) die Übertragung der Gaben auf den Altar. Diese drei Elemente erhielten in den verschiedenen liturgischen Traditionen unterschiedliche Ausgestaltungen. Typologisch lässt sich etwa festhalten, dass sich im Westen das ursprünglich rein praktische Bereitstellen der Gaben *innerhalb* der Messe (als „Opfergang" der Gläubigen) etabliert hat, während in den östlichen Riten die Gabenspende bzw. das Einsammeln derselben bereits vor dem eigentlichen Beginn der Eucharistiefeier stattfindet. Eine Ausnahme bildete dabei wohl der gallische Raum, vgl. Arnold Angenendt, Offertorium. Das mittelalterliche Meßopfer (LQF 101), Münster 2014, 160–164.

[4] Vgl. etwa Aleksej Dmitrievskij und Aleksej Petrovskij, denen u. a. Placide de Meester, Les origines et les développement du texte grec de la liturgie de S. Jean Chrysostome, in: Χρυσοστομικά. Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo, Rom 1908, 243–357, hier: 302–304 folgt. Auch die erste monographische Untersuchung der *Prothesis* ging, wenngleich aus anderen Gründen, von derselben ursprünglichen Position aus, vgl. Papàs M. Mandalà, La protesi della liturgia nel rito bizantino-greco, Grottaferrata 1935, 60–72 und votierte dafür, diese wiedereinzuführen. Mit Blick auf die recht ausführlichen Kommemorationen sprach sich Mandalà außerdem für eine Vereinfachung und eine „commemorazione generica" anstelle der „commeorazioni onomastiche" aus – diese sollte bevorzugt in den Diptychen geschehen (ebd., 184 f.).

Mateos[5] und nach ihm besonders Robert F. Taft fest, dass es keine Anhaltspunkte dafür gibt, dass es ehedem einen solchen „Opfergang" der Gläubigen gegeben habe, der später vom *Großen Einzug* und der Übertragung der Gaben durch die Diakone abgelöst worden sei.[6] Anders als etwa in Rom[7] gaben die Gläubigen ihre Spenden bereits ganz zu Beginn der Versammlung ab bzw. in die Obhut der Diakone, oft in eigenen Räumlichkeiten. Diese Seitenräume oder baulich getrennte Gebäude – oft bezeichnet u. a. als *Pastophorion*,[8] *Diakonikon*,[9] *Skeuophylakion*[10] oder eben auch *Prothesis* – wurden von Georges Descoeudres eingehend untersucht, der auch eine ausführliche Übersicht zur historischen Entfaltung des *Prothesis-Ritus* und seiner einzelnen Elemente bietet.[11] Die jüngste Untersuchung stammt von Geōrgios Keselopoulos.[12]

5 Vgl. Juan Matéos, La célébration de la parole dans la liturgie byzantine. Étude historique (OCA 191), Rom 1971, 174–197.

6 Vgl. v. a. Robert F. Taft, The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom (OCA 200), Rome 1975, 15–34. 257–275, überarbeitet und ergänzt in Ders. – Stefano Parenti, Storia della Liturgia di S. Giovanni Crisostomo, Bd. 2: Il grande ingresso. Edizione italiana rivisita, aggiornata e ampliata (AK 10), Grottaferrata 2014. Vgl. auch Stefano Parenti, Nota sull'impiego del termine προσκομιδή nell'eucologio Barberini gr. 336 (VIII sec.), in: EL 103 (1989) 406–417.

7 So berichtet etwa der *Ordo Romanus I* für den päpstlichen Stationsgottesdienst, dass der Papst selbst die *oblationes principum* entgegennimmt, während der Archidiakon die Weingaben empfängt: OR 1, 69 f. 74 f. (SSL 23, 91 f.; Andrieu).

8 Vgl. etwa Const. Ap. 2,57,3, wonach (zwei) Pastophorien als Annexe nach Osten gerichtet sein sollen (SChr 320, 312; Metzger); nach ebd., 8,13,17 bringen die Diakone die nach der Kommunion übrig gebliebenen Gaben in die Pastophorien zurück (SChr 336, 210; Metzger).

9 Vgl. auch *Sinai gr. NE/MΓ 22* (s. Anm. 26) sowie bereits Testamentum Domini 1,19 (Rahmani 22. 24). – Im heutigen Sprachgebrauch ist mit *Diakonikon* im byzantinischen Kirchenbau meist der rechte Seitenraum gemeint, der als Sakristei dient, während der linke Seitenraum mit dem Rüsttisch als *Prothesis* bezeichnet wird.

10 Vgl. Anm. 27.

11 Vgl. Georges Descoeudres, Die Pastophorien im syro-byzantinischen Osten. Eine Untersuchung zu architektur- und liturgiegeschichtlichen Problemen (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa 16) Wiesbaden 1983, 85–126, für einen konzisen Überblick vgl. Thomas Pott, Byzantine Liturgical Reform. A Study of Liturgical Change in the Byzantine Tradition (OLS 2), Crestwood/NY 2010, 197–228. Einen Abriss bietet auch Steven Hawkes-Teeples, The Prothesis of the Byzantine Divine Liturgy. What has been done and what remains, in: Bert Groen u. a. (Hgg.), Rites and Rituals of the Christian East. Proceedings of the Fourth International Congress of the Society of Oriental Liturgy. Lebanon, 10–15 July 2012 (Eastern Christian Studies 22), Leuven u. a. 2014, 317–327.

12 Die erst vor kurzem abgeschlossene Dissertation ist nur in griechischer Sprache und darüber hinaus schwer erhältlich: Γεώργιος Κεσελοπουλος, Η Πρόθεση. Μελέτη λειτουργική, ιστορική – θεολογική (8ος–15ος αιώνας), 2 Bde., Nikosia 2018; Ders., Walking the Tightrope between History and Theology. The Example of the Prothesis Rite

Der Begriff der *Prothesis* (griech. πρόθεσις, aus προτίθημι, etwas „vor-stellen", „voranstellen") leitet sich ab aus der griechischen Übersetzung der Septuaginta des alttestamentlichen Schaubrotes (ὁ ἄρτος τῆς προθέσεως) bzw. des Schaubrottisches (ἡ τραπέζα τῆς προθέσεως).[13] Von Johannes von Damaskus wird das Schaubrot als *typos* des eucharistischen Brotes gedeutet.[14] In der Folge wird *Prothesis* auch für das vorbereitete eucharistische Brot selbst verwendet. Erst später, ab dem 11. Jahrhundert wird dieser Begriff sowohl für den Ritus der Bereitung der Gaben insgesamt als auch für den Ort, an dem die *Prothesis* gefeiert wird, verwendet.[15] Der ebenfalls oft gebräuchliche Begriff der *Proskomidie* (griech. προσκομιδή, aus προσκομίζω, „herbeibringen", „darbringen") ist allerdings jüngeren Datums und bezog sich ursprünglich auf das Darbringungsgeschehen insgesamt, besonders im Kontext der Anaphora.[16]

Grundlagen einer späten Entwicklung

Zunächst ist zu konstatieren, dass es sich beim Ritus der *Prothesis* um eines der jüngeren Elemente des Byzantinischen Ritus handelt. Die *Prothesis* hat erst im zweiten Millennium – zwischen dem 11. und 14. Jahrhundert – ihre endgültige Gestalt erhalten. Diese relativ späte Entwicklung ist zudem nicht überall gleichzeitig oder in gleicher Weise vonstatten gegangen.[17]

Das Herbeibringen von Brot und Wein für die Eucharistie erhielt spätestens ab dem 6. und 7. Jahrhundert ein zunehmend symbolisch aufgeladenes

(8th–15th Century), in: Theology & Culture 7 (2023) 85–105. Nicht näher eingegangen werden kann hier auf die slavische Redaktion; dazu und mit weiterer Literatur vgl. neben ihrer bisher unpublizierten Dissertation (The History of the Divine Liturgy Among the South Slavs. The Oldest Cyrillic Sources (13th–14th c.) [unveröff. Dissertation, Pontificio Istituto Orientale, Rom], 2013, 88–137) Nina Glibetić, An Early Balkan Testimony of the Byzantine Prothesis Rite. The Nomocanon of St Sava of Serbia († 1236), in: Diliana Atanassova – Tinatin Chronz (Hgg.), Σύναξις καθολική. Beiträge zu Gottesdienst und Geschichte der fünf altkirchlichen Patriarchate für Heinzgerd Brakmann zum 70. Geburtstag, Bd. 1, Wien – Berlin 2014, 239–248 sowie Aleksandr Andreev, The Stryatyn Sluzhebnik of 1604 and the Prothesis Rite in the Early 17th Century, in: OKS 70 (2021) 56–78.

13 Vgl. Ex 40,23, 1 Kön 21,7, 1 Chr 9,32. 23,29; 2 Chor 4,19. 13,11; 2 Makk 10,3. Vgl. auch Hebr 9,2.

14 Vgl. Johannes von Damaskus, De fide orthodoxa 86 (PTS 12, 196; Kotter).

15 Vgl. Descoeudres, Pastophorien (s. Anm. 11), XVI.

16 Vgl. Taft – Parenti, Il grande ingresso (s. Anm. 6), 443–466; Παύλος Ι. Κουμαριανος, Πρόθεση, Προσκομιδή, Προσφορά. Ἕνα ξεκαθάρισμα Λειτουργικῶν ὅρων, in: Θεολογία 70 (1999) 483–512 sowie Κεσελοπουλος, Η Πρόθεση ΙΙ (s. Anm. 12), 404–478.

17 Vgl. Pott, Byzantine Liturgical Reform (s. Anm. 11), 197 sowie das Desiderat bei Stefano Parenti, Towards a Regional History of the Byzantine Euchology of the Sacraments, in: EO 27 (2010) 109–121.

Verständnis. Das wohl erste Zeugnis für eine bereits in gewisser Weise etablierte ritualisierte Gabenübertragung in Konstantinopel liefert Patriarch Eutychios (552–565, 577–582), der allerdings deutlich zu verstehen gibt, dass eine solche feierliche Übertragung und Verehrung des „Brotes der *Prothesis* und des soeben gemischten Kelches" mehr als unpassend wäre, da die Gaben ja noch nicht die „hohepriesterliche Anrufung [*epiklēsis*]" erhalten hätten, durch die sie „vollendet werden".[18] Für Eutychios sind es lediglich Brot und Wein, die zur Wandlung zum Altar gebracht werden müssen – nicht mehr und nicht weniger. Doch hatte sich bereits zuvor, vor allem unter dem Einfluss von Theodor von Mopsuestia († 426), ein zunehmend allegorisch-symbolisches Verständnis der Liturgie als *eikōn* der Heilgeschichte insgesamt entwickelt und etabliert. Für Theodor stellt die Übertragung der eucharistischen Gaben den Gang Christi zu seinem Leiden dar: Die Diakone tragen Brot und Wein und repräsentieren dabei die Engel, die Christus auf seinem letzten Weg begleiten. Die Grablegung Christi wiederum wird dargestellt durch das Niederlegen der Gaben auf dem Altar.[19] Das Passionsmotiv wird von Theodor ein zweites Mal vor der Kommunion aufgegriffen, dort allerdings mit der Auferstehung verbunden[20] – als in der Eucharistie im Bild nachvollzogener „Übergang vom Tod zum Leben"[21].

18 Vgl. Eutychios, Sermo de paschate et de ss. Eucharistia, 8: „Ὥστε ματαιάζουιν οἱ τὸν τῆς προθέσεως ἄρτον, καὶ τὸν κερασθὲν ἀρτίως ποτήριον, τῷ ἁγίῳ θυσιαστηρίῳ προσάγειν μελλούσης τῆς λειτουργικῆς τάξεως, ὕμνον τινὰ ψαλμικὸν λέγειν παραδεδωκότες τῷ λαῷ, τῷ γινομένῳ πράγματι πρόσφορον, ὡς νομίζουσι, βασιλέα δόξης προσφέρειν ἢ καὶ προσαγορεύειν τὰ εἰσφερόμενα καὶ μηδέπω τελειωθέντα, διὰ τῆς ἀρχιερατικῆς ἐπικλήσεως καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς ἀναλάμποντος ἁγιασμοῦ." (PG 86, 2400 f.).

19 Vgl. Theodor von Mopsuestia, Homilia 15,26 (StT 145, 504; Tonneau), für eine deutsche Übersetzung vgl. Ders., Katechetische Homilien, übers. u. eingel. von Peter Bruns (FC 17), Freiburg i. Br. u. a. 1994, 409: „Und sobald sie es [das Stück Brot, syr. ܡܝܬܐ] nun herbeigeschafft haben, stellen sie es auf den heiligen Tisch zur vollkommenen Vollendung des Leidens, damit wir also davon glauben sollen, daß er in einer Art Grab auf dem Tisch liegt und schon das Leiden empfangen hat." (FC 17/2, 409; Bruns). Bereits vor Theodor kennt ein im frühen 5. Jahrhundert verfasster syrischer Liturgiekommentar ebenfalls die Grabsymbolik des Altars, vgl. R23 bzw. D43 f., für den syrischen Text mit englischer Übersetzung vgl. Sebastian Brock, An Early Syriac Commentary on the Liturgy, in: JThS 37 (1986) 387–403. Ähnlich vgl. außerdem Narsai, Homilia 17 und 21, englische Übersetzung in Richard H. Connolly (Hg.), The Liturgical Homilies of Narsai. Translated into English with an Introduction (Texts and Studies. Contributions to Biblical and Patristic Literature 8/1), Cambridge 1909, 3. 55 f. Vgl. auch Gabriel Khouri-Sarkis, Les saints mystères, in: OrSyr 4 (1959) 307–318.

20 Die erste Brechung wird von Theodor mit der Passion verbunden, die zweite mit der Auferstehung: Theodor von Mopsuestia, Homilia 16,15–17 (StT 145, 556–558; Tonneau; dt.: FC 17/2, 432–434; Bruns).

21 Reinhard Messner, Zur Hermeneutik allegorischer Liturgieerklärung in Ost und West, in: ZKTh 115 (1993) 284–319, hier: 293.

Auf der Grundlage dieser symbolischen Deutung entwickelte sich ein feierlicher Einzug, der zu implizieren scheint, dass bereits zuvor mit den Gaben etwas geschehen ist. Der Einzug und die Niederlegung der Gaben werden mit Blick auf die Grablegung gedeutet. Maximus Confessor (628–630) etwa spricht in seiner *Mystagogia* von einer Prozession der „heiligen und verehrungswürdigen Mysterien“[22]. Die symbolhafte Darstellung der Grablegung während der Gabenübertragung fand in der Folge nicht nur in östlichen, sondern auch in westlichen allegorischen Liturgieerklärungen vielfachen Nachhall.[23] Für den östlichen Bereich führte dies dazu, dass die Auswahl und Vorbereitung der von den Gläubigen zu Beginn der eucharistischen Versammlung abgegebenen Gabenspenden zunehmend ritualisiert und mit einer Passionssymbolik verbunden wurden, während der spätere *Große Einzug* die Grablegung darstellt. [24]

Anfänge: das *Prothesis*-Gebet

Eine erste liturgische Spur der sich entwickelnden rituellen Vorbereitung der Gaben enthält die älteste byzantinische liturgische Handschrift, das Euchologion *Barb. gr. 336* aus dem 8. Jahrhundert aus dem süditalienischen Raum. Darin finden sich zwei Gebete für die *Prothesis*, nämlich als je erstes Gebet für das Eucharistieformular der Basileiosliturgie (BAS) und der Chryostomosliturgie (CHR).

Für BAS, zu dieser Zeit noch Hauptformular für die Eucharistiefeier in Konstantinopel,[25] heißt es, dass der Priester das *Prothesis*-Gebet im

22 Maximus Confessor, Mystagogia 16: „Ἡ δὲ τῶν ἁγίων καὶ σεπτῶν μυστηρίων εἴσοδος“ (CCSG 69, 45; Boudignon). Eine *Prothesis* von Brot und Wein wird erwähnt in Ders., Questiones et dubia 41 (CCSG 10, 10 f.; de Clerck), allerdings ohne eine rituelle Vorbereitung derselben zu implizieren, vgl. René Bornert, Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VIIe au XVe siècle (Archives de l’Orient Chrétien 9), Paris 1966, 207; Matéos, La célébration de la parole, 44. Während Descoeudres, Pastophorien (s. Anm. 11), 91 bei Maximus „auf eine veränderte Sicht der Gaben vor deren Konsekration“ sieht, sehen Taft – Parenti, Il grande ingresso (s. Anm. 6), 145 mit Anm. 190 dies zurückhaltender.

23 Vgl. Messner, Hermeneutik (s. Anm.21), 295.

24 Vgl. Hans-Joachim Schulz, Die byzantinische Liturgie: Glaubenszeugnis und Symbolgestalt (Sophia. Quellen östlicher Theologie 5), Trier ^{3}2000, 146: „Zu einer symbolischen Ausgestaltung der Gabenbereitung drängt die liturgische Entwicklung, seit man in den Gaben die ‚*antítypa*‘ des Leibes und Blutes Christi sieht […] und vor allem, seit man in der Gabenübertragung gemäß den Worten der Begleithymnen den Einzug des himmlischen Königs zum Opfer erblickt.“

25 Vgl. Stefano Parenti, La „Vittoria“ nella Chiesa di Costantinopoli della Liturgia di Crisostomo sulla Liturgia di Basilio, in: Ders., A Oriente e Occidente di Costantinopoli. Temi e problem liturgici di ieri e di oggi (Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 54), Vatikanstadt 2010, 27–47.

Skeuophylakion spricht, nachdem das für die Eucharistiefeier ausgewählte Brot auf den Diskos niedergelegt wurde.[26] Das *Skeuophylakion* (σκευοφυλάκιον) ist ein eigenständiges Gebäude, das sich üblicherweise in der Nähe (oft nordöstlich) des Kirchengebäudes bei zahlreichen Kirchen in Konstantinopel (und darüber hinaus) befindet, so auch bei der Hauptkirche, der Hagia Sophia. Darin wurden nicht nur die liturgischen Gerätschaften, Gewänder und Reliquien aufbewahrt, sondern auch die Gabenspenden der Gläubigen eingesammelt. Brot und Wein wurden dort für die Liturgie ausgewählt und vorbereitet und von den Diakonen nach dem Wortgottesdienst im *Großen Einzug* in feierlicher Prozession in die Kirche und zum Altar gebracht.[27] Wie genau die Auswahl und möglicherweise Bereitung der Gaben (vor dem Beginn der Liturgie) dabei vonstatten gegangen ist, wird im Euchologion nicht näher beschrieben.[28] Es findet sich dort lediglich das abschließende Gebet:[29]

[26] *Barb. gr. 336*, 1,1, ediert in Stefano Parenti – Elena Velkovska (Hgg.), Евхологий барберини гр. 336, Omsk [3]2011, 267. In *Sinai gr. NE/MΓ 22* (9./10. Jahrhundert) steht dieses Gebet am Anfang von CHR und wird im *Diakonikon* gesprochen, vgl. Gabriel Radle, Sinai Greek *NE/MΓ* 22. Late Ninth/Early Tenth Century Testimony of the Liturgy of St John Chrysostom and the Liturgy of the Presanctified Gifts in the Byzantine Tradition, in: BBGG 8 (2011) 169–221, hier: 211.

[27] Zum *Skeuophylakion* vgl. Robert F. Taft, Quaestiones disputatae. The Skeuophylakion of Hagia Sophia and the Entrances of the Liturgy Revisited, in: OrChr 81 (1997) 1–35; 82 (1998) 53–87.

[28] Als *Euchologion* enthält es kaum Handlungsanweisungen (Rubriken), sodass es nicht ganz klar ist, wie das Brot vorbereitet wurde. Das Euchologion enthält in erster Linie die Gebetstexte, während die rituelle Form weitgehend mündlich tradiert wurde. Die Auswahl und (später) Vorbereitung von Brot und Kelch für die Liturgie war lange Zeit Aufgabe der Diakone, während das abschließende Gebet dem Priester bzw. Bischof vorbehalten war, wie etwa eine lateinische Übersetzung von BAS aus dem 10. Jahrhundert zeigt: *Primum, Patriarchæ cum sequentis ordinis Clero Ecclesiasticis uestimentis induto, offeruntur in Sacrario ab oblationarijs mundatæ et compositæ oblatæ, à populis susceptæ, quas ponit in patenis & adolens super eas incensum dicit hanc orationem*. Ioannes Cochlaeus, Speculum antiquæ deuotionis circa missam, et omnem alivm cvltvm dei [...], Mainz 1549, 119. Später wurde die Beteiligung der Diakone in der *Prothesis* erheblich zurückgedrängt, wie es etwa auch Symeōn von Thessalonikē fordert (s. Anm. 133). Anders hatte Mandalà, La protesi (s. Anm. 4), 76 vermutet, dass sich die Diakone vermehrt in die *Prothesis* eingemischt hätten.

[29] *Barb. gr. 336,* 1,2 (Parenti –Velkovska, Евхологий барберини гр. 336, 267, eigene Übersetzung), vgl. auch in *Sev. 474*, 2, ediert in Stephan J. Koster, Das Euchologion Sevastianov 474 (X. Jhdt.) der Staatsbibliothek in Moskau, Rom 1996, 44. In der Jakobosliturgie findet sich das *Prothesis*-Gebet interessanterweise nach dem *Großen Einzug* nach der Niederlegung der Gaben auf dem Altar, vgl. *Vat. gr. 2282*, in der Edition von B.-Ch. Mercier, La liturgie de Saint Jacques. Édition critique du texte grec avec traduction latine (PO 26/2), Paris 1946 [Nachdruck: 1997], 180. Dabei handelt es sich allerdings um einen späteren Einfluss von BAS bzw. CHR, nicht umgekehrt, vgl. Taft – Parenti, Il grande ingresso (s. Anm. 6), 446–448.

Ὁ θεὸς ὁ θεὸς ἡμῶν, ὁ τὸν οὐράνιον ἄρτον τὴν τροφὴν τοῦ παντὸς κόσμου, τὸν κύριον ἡμῶν καὶ θεὸν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐξαποστείλας σωτῆρα καὶ λυτρωτὴν καὶ εὐεργέτην, εὐλογοῦντα καὶ ἁγιάζοντα ἡμᾶς· αὐτὸς εὐλόγησον τὴν πρόθεσιν ταύτην καὶ πρόσδεξαι αὐτὴν εἰς τὸ ὑπερουράνιόν σου θυσιαστήριον· μνημόνευσον, ὡς ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος, τῶν προσενεγκάντων καὶ δι' οὓς προήγαγον, καὶ ἡμᾶς ἀκατακρίτους διαφύλαξον ἐν τῇ ἱερουργίᾳ τῶν θείων σου μυστηρίων.

Gott, unser Gott, der uns das himmlische Brot, das Brot der ganzen Welt [Joh 6,51], unseren Herrn und Gott, Jesus Christus gesandt hat [Gal 4,4], als Retter [1 Joh 4,14] und Befreier [Apg 7,35] und Wohltäter, uns segnend [Apg 3,26] und heiligend. So segne diese *Prothesis* und nimm sie an auf deinem überhimmlischen Altar; gedenke, als Gütiger und Menschenliebender, derer, die sie dargebracht haben und derer, für die sie dargebracht wurden, und bewahre uns unverurteilt in der Feier deiner göttlichen Mysterien.

Dieses Gebet bildet bis heute den Abschluss der *Prothesis* und ist damit das wohl älteste belegte und durchgängig in Gebrauch befindliche Element.[30] Auffällig ist, dass in diesem „principal and only original element"[31] der Prothesis lediglich vom Brot die Rede ist. Tatsächlich wurde die Bereitung des Kelches auch später nicht wesentlich erweitert und fand bei der Einführung dieses Gebets möglicherweise noch direkt nach der Gabenübertragung statt.[32] Das *Prothesis*-Gebet ist christozentrisch, wenn auch ohne explizite Passionssymbolik: Das dargebrachte Brot steht für Christus als das „himmlische Brot" und seine Sendung in die Welt zu ihrer „Segnung und Heiligung". Das Gebet bittet um die Annahme der Gaben (bzw. des Brotes) auf dem „überhimmlischen Altar" Gottes[33] und verbindet damit auch eine Fürbitte für alle jene, die sie dargebracht haben sowie – und das erscheint für die vorliegende Frage von Relevanz – für jene, für die sie dargebracht wurden. Auch wenn sie hier nicht ausdrücklich erwähnt werden, erscheint doch eine Fürbitte für Verstorbene durchaus denkbar und ist offenbar

30 Während Taft, Great Entrance (s. Anm. 6), 274 (auch Taft – Parenti, Il grande ingresso [s. Anm. 6], 465) davon ausgeht, dass das *Prothesis*-Gebet zwischen der *Mystagogia* des Maximus Confessor und *Barb. gr. 336* eingeführt worden sein muss, vermutet Descoeudres, Pastophorien (s. Anm. 11), 93 eine bereits „ritualisierte Gabenbereitung" vor Maximus Confessor: „Zu denken ist hier an das Prothesis-Gebet, welches die bereitgelegten Gaben nicht einfach mehr als Brot und Wein, sondern die Kraft und Sinndeutung des Gebetes als ‚Mysterien' erscheinen lässt." Er schlägt vor, die Einführung des *Prothesis*-Gebets in die zweite Hälfte des 6. Jahrhunderts zu datieren, wogegen Eutychios polemisierte (ebd., 93 f., s. Anm. 18).

31 Taft, Great Entrance, 257 (s. Anm. 6); Taft – Parenti, Il grande ingresso (s. Anm. 6), 443 f.

32 Vgl. Pott, Byzantine Liturgical Reform (s. Anm. 11), 202 mit Verweis auf Eutychios und den „soeben gemischten Kelch" (s. Anm. 18). Vgl. auch Anm. 56.

33 Schulz, Die byzantinische Liturgie (s. Anm. 24), 154 verweist in diesem Zusammenhang auf die ähnliche Formulierung im *Supplices te rogamus*-Abschnitt des *Canon Romanus*.

verbunden mit den Intentionen der Gabenspender.[34] Das Gebet schließt mit einer Bitte für „uns", welche die heiligen Mysterien feiern werden.

Dasselbe Euchologion enthält noch ein weiteres Gebet für die *Prothesis*, vorgesehen für CHR. Dieses Gebet findet sich allerdings lediglich in Euchologien aus dem süditalienischen Raum[35] und ist nicht konstantinopolitanischen, sondern ägyptischen Ursprungs.[36] Bis heute gehört es, wenngleich deutlich überarbeitet, zum ältesten Bestandteil des koptischen *Prothesis*-Rituals.

Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, ὁ προθεὶς ἑαυτὸν ἀμνὸν ἄμωμον ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς, ἔφιδε ἐφ'ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ ἐπὶ τὸ ποτήριον τοῦτο, καὶ ποίησον αὐτὸ ἄχραντόν σου σῶμα καὶ τίμιόν σου αἷμα εἰς μετάληψιν ψυχῶν καὶ σωμάτων […].[37]	Herr, unser Gott, der sich selbst als makelloses Lamm [1 Petr 1,19] für das Leben der Welt dargebracht hat [Joh 6,51], blicke auf uns herab und auf dieses Brot und auf diesen Kelch, und mache es zu deinem reinen Leib und zu deinem kostbaren Blut zur Teilnahme der Seelen und der Leiber […].

Ohne hier auf die Wirkungsgeschichte im alexandrinisch-koptischen Raum näher eingehen zu können,[38] sei zum einen auf die überaus epikletische Sprache

34 Dieser Topos begegnet bereits in einem Gebet nach der Verlesung der Namen im sog. Sarapion-Euchologion, das auch ein Gebet für die Entschlafenen enthält: „ἁγίασον τὰς ψυχὰς ταύτας, σὺ γὰρ πάσας γινώσκεις, ἁγίασον πάσας τὰς ἐν κυρίῳ κοιμηθείσας καὶ συγκαταρίθμησον πάσαις ταῖς ἁγίαις σου δυνάμεσιν καὶ δὸς αὐτοῖς τόπον καὶ μονὴν ἐν τῇ βασιλείᾳ σου. Δέξαι δὲ καὶ τὴν εὐχαριστίαν τοῦ λαοῦ καὶ εὐλόγησον τοὺς προσενεγκόντας τὰ πρόσφορα καὶ τὰς εὐχαριστίας καὶ χάρισαι ὑγείαν καὶ ὁλοκληρίαν καὶ εὐθυμίαν καὶ πᾶσαν προκοπὴν ψυχῆς καὶ σώματος ὅλῳ τῷ λαῷ τοῦτῳ, διὰ τοῦ μονογενοῦς σοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦς ἐν ἁγίῳ πνεύματι […]." (OCA 249, 50; Johnson).

35 Vgl. Κεσελοπουλος, Η Πρόθεση II (s. Anm. 12), 200.

36 Eine Übersicht über den Handschriftenbefund bietet André Jacob, Histoire du formulaire grec de la Liturgie de Saint Jean Chrysostome [unveröff. Dissertation Université de Louvain], 1968, 197–202; Stefano Parenti, Influssi italo-greci nei testi eucaristici bizantini dei „Fogli Slavi" del Sinai (XI sec.), in: OCP 57 (1991) 145–177, hier: 158–167. In einer arabischen Version von CHR sind beide *Prothesis*-Gebet miteinander kombiniert: Jenes für BAS ist dabei das eigentliche *Prothesis*-Gebet, während das „epikletischere" aus CHR zur Gabeninzens gesprochen wird, vgl. Constantin Bacha, Notions générales sur les versions arabes de la liturgie de S. Jean Chrysostome. Suivis d'une ancienne version inédite, in: Χρυσοστομικά (s. Anm. 4), 405–471, hier: 411 f. (arabisch) bzw. 442 f. (französische Übersetzung).

37 *Barb. gr. 336*, 23 (Parenti – Velkovska, Евхологий барберини гр. 336, 281, eigene Übersetzung).

38 Dafür sei verwiesen auf die ausführliche Untersuchung von Ramez [Arsenius] Mikhail, The Presentation of the Lamb. The Prothesis and Preparatory Rites of the Coptic Liturgy (SECL 2), Münster 2020, 312–333. Im süditalienischen Raum verschwindet dieses Prothesis-Gebet ab dem 13. Jahrhundert; vgl. Κεσελοπουλος, Η Πρόθεση II (s. Anm. 12), 487.

dieses Gebets hingewiesen[39] und zum anderen darauf, dass sich in der koptischen *Prothesis* das Gedächtnis der Lebenden und der Verstorbenen ebenfalls als eigener Teil des *Prothesis*-Rituals entwickelt hat.[40] In diesem wird gebetet für einen „Ort der Ruhe, der Erfrischung und Erholung in den Wohnstätten deiner Heiligen, im Schoß unserer heiligen Väter Abraham, Isaak und Jakob, im Paradies der Freude“[41].

Weitere Ritualisierung der byzantinischen *Prothesis*

Hatte das symbolische Verständnis der Gabenübertragung vermutlich die Einführung eines eigenen *Prothesis*-Gebets zur Folge, sollte die Vorbereitung der Gabenspenden weitere Ritualisierungen auf sich ziehen. Dabei ist zunächst auf die *Historia ecclesiastica* (ἱστορία ἐκκλησιαστική) des Germanos I., Patriarch von Konstantinopel (reg. 715–730), zu verweisen.[42] Germanos belegt zum ersten Mal den Gebrauch eines neuen liturgischen Instruments, der sogenannten „Lanze“. Es handelt sich dabei um die symbolische Deutung des Werkzeugs, um aus den Brotlaiben jene Stücke herauszulösen, die für die Eucharistiefeier verwendet werden. Vermutlich im Zuge der Überführung der Heiligen Lanze von Jerusalem nach Konstantinopel – nach dem *Chronicon paschale* im Jahr 614[43] –,

39 Vgl. dazu nuanciert Mikhail, Presentation of the Lamb (s. Anm. 38), 371–376. Ansätze eines „konsekratorischen“ Verständnisses der *Prothesis* im byzantinischen Kontext diskutiert Michael Zheltov, The Moment of Eucharistic Consecration in Byzantine Thought, in: Maxwell E. Johnson (Hg.), Issues in Eucharistic Praying in East and West. Essays in Liturgical and Theological Analysis, Collegeville/MN 2010, 263–306, hier: 303–305.

40 Vgl. Mikhail, Presentation of the Lamb (s. Anm. 38), 232–237. Folgender Personengruppen wird gedacht: 1) Lebende, 2) Verstorbene, 3) Kranke, 4) Reisende, 5) in Not Befindliche sowie 6) der Priester persönlich.

41 Vgl. den *textus receptus* in ʿAbd al-Masīḥ Ṣalīb, ⲡⲓϫⲱⲙ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲉⲩⲭⲟⲗⲟⲅⲓⲟⲛ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ […], Kario 1902, 208 f. Eine englische Übersetzung bietet Mikhail, Presentation of the Lamb (s. Anm. 38), 401.

42 Vgl. Nilo Borgia, Il commentario liturgico di S. Germano Patriarca Costantinopolitano e la versione latina di Anastasio Bibliotecario. Nuova edizione con aggiunte (StLit 1), Grottaferrata 1912, für eine englische Übersetzung vgl. Paul Meyendorff (Hg.), St Germanus of Constantinople on the Divine Liturgy, Crestwood/NY 1984. Zur Überlieferungslage vgl. außerdem Bornert, Les commentaires byzantins (s. Anm. 22), 125–160. Zu frühen slavischen Übersetzungen vgl. Francis J. Thomson, Constantine of Preslav and the Old Bulgarian Translation of the „Historia ecclesiastica et mystica contemplation“ Attributed to Patriarch Germanus I of Constantinople, in: Palaeobulgarica 10 (1986) 41–48. Vgl. auch Schulz, Die byzantinische Liturgie (s. Anm. 24), 150–152.

43 Vgl. Chronicon paschale, Bd. 1, hg. v. Ludwig Dindorf (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae), Bonn 1832, 705, englische Übersetzung in Chronicon Paschale 284–628 AD [übers. v. Michael Whitby – Mary Whitby] (Translated Texts for Historians 7), Liverpool, 1989, 157.

um die sich eine intensive Verehrung entwickelte,[44] hielt sie bzw. die damit verbundene Passionssymbolik auch Einzug in die *Prothesis*. Patriarch Germanos beschreibt den Altar ausdrücklich als Ort der Grablegung (μνῆμα) Christi,[45] aus welchem Leib und Blut Christi, das „wahre und himmlische Brot" den Gläubigen zur „Speise des ewigen Lebens gereichen"[46]. Der Altar ist *antitypos* des Grabes;[47] auf ihm hat Christus sich selbst als mystisches und makelloses Opfer dargebracht.[48] Das *kibōrion* (Ziborium, Altaraufbau) steht dabei für Golgotha selbst, „wo Christus gekreuzigt wurde"[49]. So stellt letztlich die ganze *proskomidē* das Kreuzesopfer Christi dar.[50]

Germanos erwähnt in diesem Zusammenhang zum ersten Mal die „Lanze" (λόγχη), mit der aus einem Brotlaib ein Stück herausgelöst wird,[51] wozu die prophetischen Worte aus Jes 53,7 gesprochen werden. Das herausgelöste Brotstück wird in der Folge als „Lamm" bezeichnet. „Diese Lanze entspricht der Lanze, die Christus auf dem Kreuz durchbohrt hat", erklärt Germanos,[52]

44 Vgl. Descoeudres, Pastophorien (s. Anm. 11), 95 f.

45 Vgl. Ecclesiastica Historia 4: „Ἡ ἁγία τράπεζά ἐστιν ἀντὶ τοῦ τόπου ἔνθα ἐν τῇ ταφῇ ὁ Χριστός, ἐν ᾗ πρόκειται ὁ ἀληθινὸς καὶ οὐράνιος Ἄρτος, ἡ μυστικὴ καὶ ἀναίμακτος θυσία, ζωοθυούμενος τὴν σάρκα αὐτοῦ καὶ τὸ αἷμα εἰς βρῶσιν ζωῆς αἰωνίου, προέθηκε τοῖς πιστοῖς." (StLit 1, 11; Borgia) Außerdem stellt der Altar auch den göttlichen Thron dar, auf dem der über den Cherubim thronende Gott ruhte, als das Letzte Abendmahl begangen wurde. Ein Vorausbild des himmlischen Brotes – Christus – war auch das vom Himmel herabgekommene alttestamentliche Manna.

46 Ebd., vgl. auch ebd., 6: „Θυσιαστήριόν ἐστι κατὰ τὸ ἅγιον μνῆμα τοῦ Χριστοῦ […]." (StLit 1, 12; Borgia).

47 Das Niederlegen der Gaben symbolisiert die Grablegung durch Josef von Arimathäa, vgl. ebd., 37: „Ἔστι καὶ κατὰ μίμησιν τοῦ ἐνταφιασμοῦ τοῦ Χριστοῦ, καθ' ἣν ὁ Ἰωσὴφ καθελὼν τὸ σῶμα ἀπὸ τοῦ σταυροῦ ἐνείλισσε σινδόνι καθαρᾷ καὶ ἀρώμασι καὶ μύροις αὐτὸ ἀλείψας, ἐβάστασε σὺν Νικοδήμῳ καὶ ἐκήδευσεν ἐν τῷ μνημείῳ τῷ καινῷ τῷ λελατομημένῳ ἐκ πέτρας. Ἔστι δὲ ἀντίτυπος τοῦ ἁγίου μνήματος τὸ θυσιαστήριον καὶ τὸ καταθέσιον, δηλαδὴ ἐν ᾧ ἐτέθη τὸ ἄχραντον καὶ πανάγιον σῶμα, ἡ θεία τράπεζα." (StLit 1, 31; Borgia).

48 S. Anm. 46.

49 Ebd., 5: „Τὸ κιβώριόν ἐστιν ἀντὶ τοῦ τόπου ἔνθα ἐσταυρώθη ὁ Χριστός […]" (StLit 1, 11; Borgia).

50 Vgl. ebd., 36. Germanos verwendet hier den Begriff προσκομιδή, meint jedoch wohl das ganze Geschehen der Anaphora und nicht die *Prothesis* im engeren Sinn, wie es etwa die lateinische Übersetzung nahelegt; eine Schwierigkeit stellt allerdings die Gleichstellung von θυσιαστήριον (Altar) und σκευοφυλάκιον (*Skeuophylakion*) dar, vgl. StLit 1, 28 f.; Borgia.

51 Nicht richtig meint Hugh Wybrew, The Orthodox Liturgy. The Development of the Eucharistic Liturgy in the Byzantine Rite, Crestwood/NY 2003, 135, dass im 9. Jahrhundert in Konstantinopel der gesamte Brotlaib in der Liturgie verwendet worden und das Herausschneiden eines Teils (des „Lammes") erst seit dem 11. Jahrhundert üblich geworden sei; vgl. hingegen Glibetić, Early Balkan Testimony (s. Anm. 12), 243.

52 Vgl. Ecclesiastica Historia 22 (StLit 1, 19; Borgia).

und der *Diskos*, auf den das Lamm gelegt wird, symbolisiert die Hände des Joseph von Arimathäa und des Nikodemos, die Christus vom Kreuz genommen und begraben haben,[53] gehüllt in Leinen, für welche die Bedeckung des Diskos steht.[54] Das große Velum (*Aër*) bezeichnet den Grabstein, mit dem das Grab Jesu verschlossen wurde.[55] Festzuhalten ist außerdem, dass Germanos im Zusammenhang der Prothesis auch die Bereitung bzw. Mischung des Weines mit Wasser erwähnt und diese mit einem Verweis auf Joh 19,34 f. verbindet.[56] Gemeinsam stellen das Brot und der Kelch – die Eucharistiefeier insgesamt – wirklich und wahrhaftig – *κατὰ μίμησιν* – das „mystische Abendmahl" (*μυστικὸν δεῖπνον*) dar, in dem Christus die Gläubigen zu Kommunizierenden und damit Teilhabenden an seinem Tod, seiner Auferstehung und seiner Herrlichkeit macht.[57] Das Gedächtnis der Verstorbenen hat hier seinen Platz, besonders im Kontext der Anaphora.[58]

Insgesamt, so hält Georges Descoeudres fest, schreibt das von Germanos erwähnte Herausschneiden (*ἀποκείρεσθαι*[59]) eines Teils des Brotes mit der Lanze in Verbindung mit dem deutenden Prophetenwort dem sich entwickelnden Ritus „eine völlig neue Dimension"[60] ein, die über die Annahmebitte des *Pro-*

53 Vgl. ebd., 38 (StLit 1, 31; Borgia) und Anm. 47.

54 Vgl. ebd., 40 (StLit 1, 31; Borgia).

55 Vgl. ebd., 41 (StLit 1, 31 f.; Borgia).

56 Vgl. ebd., 22 (StLit 1, 19; Borgia). Bis die beiden Verse – Jes 53,7 und Joh 19,34 f. – tatsächlich Eingang in Euchologien finden, sollte allerdings noch einige Zeit vergehen. Aber auch noch später wurden die Verse oft nicht eingefügt bzw. gilt es auch hier die große lokale Diversität zu berücksichtigen. Die spätere und deutlich erweiterte lateinische Fassung der *Historia* (869/870) erwähnt bereits, dass zu Jes 53,7 ein Kreuzzeichen über die Prophora gemacht wird und zu Jes 53,7b–8 auf den *Diskos* gelegt wird. Beim Kelch werden zu Joh 19,34 f. Wasser und Wein gemischt; nachdem alles auf den *Prothesis*-Altar gelegt wurde, folgt 1 Joh 5,8 und die Beweihräucherung, wobei zum ersten Mal überhaupt Weihrauch belegt ist (vgl. StLit 1, 20; Borgia). Vgl. auch Pott, Byzantine Liturgical Reform (s. Anm. 11), 204 mit Anm. 42. Nach Keselopoulos habe Germanos seinen Liturgiekommentar u. a. deshalb geschrieben, um die Verlegung der Kelchbereitung an den Beginn und zusammen mit dem Brot zu erklären; vgl. Κεσελοπουλος, Η Πρόθεση II (s. Anm. 12), 486; Ders., Prothesis Rite (s. Anm. 12), 98.

57 Vgl. Ecclesiastica Historia 22: „Ὅ Ἄρτος δὲ καὶ τὸ ποτήριον κυρίως καὶ ἀληθῶς, κατὰ μίμησιν τοῦ μυστικοῦ δείπνου, ἐν ᾧ ὁ Χριστὸς ἔλαβεν τὸν ἄρτον καὶ οἶνον καὶ εἶπε, ‚λάβετε, φάγετε καὶ πίετε πάντες, τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου καὶ τὸ αἷμα', δεικνὺς ὅτι κοινωνοὺς ἡμᾶς ἐποίησε καὶ τοῦ θανάτου καὶ τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ καὶ δόξης." (StLit 1, 19 f.; Borgia).

58 Vgl. ebd., 41 (StLit 1, 39 f.; Borgia).

59 Wörtlich: scheren, die Haare schneiden, was wiederum den Bezug zu Jes 53 herstellt.

60 Descoeudres, Pastophorien (s. Anm. 11), 96. Robert F. Taft, The Liturgy of the Great Church. An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm, in: DOP 34–35 (1980/1981) 45–75, hier: 49 spricht von einer „embryonic form" der *Prothesis*.

thesis-Gebets deutlich hinausreicht. War für Descoeudres zunächst das Prothesis-Gebet in seiner ursprünglichen Gestalt „Vorausnahme dessen, was bei der Konsekration am Altar geschieht“[61], hatte sich durch die symbolische Deutung als „prophetische Vorausschau des Heilsgeschehens“ ein zweiter „Symbol-Horizont“ über die *Prothesis* gelegt.[62] Eine weitere Ebene sollte in den Liturgieerklärungen des 11. Jahrhunderts folgen.

Symbolisch-rituelle Ausdeutungen und Verschiebungen

Ohne hier auf die Entwicklung detailliert eingehen zu können,[63] soll auf zwei weitere Kommentare hingewiesen werden, welche die beschriebene symbolische Deutung erweitern bzw. überlagern. Während im 11. Jahrhundert Patriarch Kosmas I. in einem Brief an Bischof Paul von Gallipoli noch einmal deutlich unterstrich, dass „die *Prothesis* das Abbild von Golgotha ist“[64], bietet die von Nikolaos von Andida begonnene und von Theodor von Andida überarbeitete *Protheōria*[65] in etwa zeitgleich eine neue Ebene symbolischer Deutung. Für die *Protheōria*, einer Art Handbuch für Priester zum besseren Verständnis der Göttlichen Liturgie, ist die θεία ἱερουργία selbstverständlich *typos* des Leidens, der Grablegung und der Auferstehung Christi – aber nicht nur: Denn auch sein Kommen in die Welt, die Inkarnation und sein Wirken vor seiner Passion wird historisierend-chronologisch abgebildet.[66] Dementsprechend stellt die *Prothesis* nun nicht mehr (nur) Golgotha dar, sondern Bethlehem. Der Diakon steht dabei für den Engel, der Maria die Geburt Christi ankündigt. Insgesamt repräsentiert sie die 30 Jahre vor dem öffentlichen Auftreten Jesu.[67] Dies steht in einer gewissen Spannung zur früheren Interpretation, sodass nicht zuletzt das Herausschneiden des Lammes mit der „Lanze“ (welche im Kommentar auch so benannt wird) nicht gänzlich in die Auslegung der *Protheōria* passt[68] und das Passionsmotiv auch nicht vollständig verdrängen wird – „das Symbolelement

61 Descoeudres, Pastophorien (s. Anm. 11), 118.

62 Ebd.

63 Vgl. ebd., 96–100; Κεσελοπουλος, Η Πρόθεση II (s. Anm. 12).

64 Valerio Polidori, La Lettera Patriarcale a Paolo di Gallipoli, in: BBGG 9 (2013) 5–35, hier: 27 (Nr. 2): „Ἡ πρόθεσις τὸν τύπον ἐπέχει τοῦ Γολγοθᾶ […].“

65 Vgl. Bornert, Les commentaires byzantins (s. Anm. 22), 181–213; Schulz, Die byzantinische Liturgie (s. Anm. 24), 182–193; Jean Darrouzès, Nicolas d’Andida et les Azymes, in: REByz 32 (1974) 199–210.

66 Protheōria 1 (PG 140, 417). Vgl. Schulz, Die byzantinische Liturgie (s. Anm. 24), 185: „Vielmehr wird die ganze Liturgie nach Art einer *Ikone* bzw. eines Bilderzyklus des Lebens Christi verstanden.“

67 Ebd., 10 (PG 140, 429).

68 Hier werden die Grenzen einer historisierenden Einordnung einzelner liturgischer Handlungen deutlich.

der Inkarnation bleibt fortan jedoch Bestandteil der Prothesis“[69]. Rituell wird dies spätestens in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts greifbar, nach welcher der *Asteriskos*, ein vierarmiger Metallbügel als Schutz über dem *Diskos*, um ein Berühren des Velums und des herausgelösten Lammes mitsamt der Partikel zu vermeiden, ausdrücklich mit dem Stern über dem Stall von Bethlehem (Mt 2,9) verbunden wird.[70]

Viele *Prosphoren* und viele Namen

Nach dem Ende des Ikonoklasmus[71] und besonders seit der Jahrtausendwende finden sich in den verschiedenen liturgischen Quellen und *Diataxeis* immer häufiger detaillierte Angaben, wie viele Prosphoren in welcher (ritualisierten) Reihenfolge vorbereitet werden sollen. Dabei ist allerdings festzuhalten, dass auch hier keine einheitliche Praxis existierte, sondern sich erhebliche lokale Unterschiede entwickelten. Wesentlicher „Motor“ dieser Entwicklung dürfte vor allem in der monastischen Praxis zu suchen sein, wobei besonders die Stifter

69 Descoeudres, Pastophorien (s. Anm. 11), 118. Vgl. dazu auch Karl Chr. Felmy, Der Christusknabe auf dem Diskos. Die Proskomidie der orthodoxen Liturgie als Darstellung von „Schlachtung des Lammes“ und Geburt des Herrn, in: JLH 23 (1979) 95–101. In der koptischen Tradition wird die *Prothesis* bzw. der *Diskos* sowohl als Darstellung der Geburtsgrotte wie der Grabeshöhle gesehen, vgl. Mikhail, The Presentation of the Lamb (s. Anm. 38), 229.

70 Statt der Geburtssymbolik scheint allerdings ursprünglich eine kosmische Deuteebene nahezuliegen. Für eine Übersicht vgl. Κεσελοπουλος, Η Πρόθεση II (s. Anm. 12), 264–273. In jüngeren griechischen Ausgaben wird üblicherweise wieder Ps 32[33],6 gesprochen, vgl. etwa Ἱερατικὸν […], Athen 2019, 105 (Kirche von Griechenland), Ἱερατικὸν […], Piräus 2020), 158 (Ökumenisches Patriarchat), Ἱερατικὸν Α′ […], Berg Athos (Simonopetras) [9]2013, 88. Im neuen *Sylleitourgikon* des Vatopaidi-Klosters verweist lediglich eine Fußnote auf Mt 2,9, vgl. Θεία Λειτουργία κατὰ τὴν τάξιν τῆς ἐν Ἁθῷ μονῆς τοῦ Βατοπαιδίου. Ἱερατικόν, Συλλειτουργικόν, Berg Athos (Vatopaidi) 2020, 18. Eine Übersicht über die Verwendung der beiden Verse (Ps 32[33],6 und Mt 2,9) in der handschriftlichen Überlieferung findet sich im Begleitband Θεία Λειτουργία κατὰ τὴν τάξιν τῆς ἐν Ἁθῷ μονῆς τοῦ Βατοπαιδίου. Σύντομα Σχόλια, Berg Athos (Vatopaidi) 2020, 76. Κεσελοπουλος, Η Πρόθεση II (s. Anm. 12), 264 hält es für wahrscheinlich, dass der *Asteriskos* bereits im 6./7. Jahrhundert Eingang in die Liturgie gefunden hat. Einige slavische Manuskripte beschreiben den *Asteriskos* im Übrigen nicht als Stern, sondern als Stall, vgl. Nina Glibetić, The Oldest Sinai Sources of the Byzantine Divine Liturgy in Cyrillic. *Sin. Slav. 38/N, Sin. Slav. 39/N* and *Sin. Slav. 40/O+N*†*, in: BBGG 10 (2013) 115–144, hier: 120 mit Anm. 21.

71 Schulz, Die byzantinische Liturgie (s. Anm. 24), 133 f. spricht von einer „Vorliebe für *bildhafte Riten in der Liturgie*, die nicht zufällig in dieser Epoche einen großen Aufschwung nehmen […]. Hatte die justinianische Zeit besonders intensiv die *Übertragung* der Gaben gestaltet, so geht es nun vor allem um deren *Bereitung*. Deren bildhafter Vollzug zieht nun als Abbild der Anaphora auch den Namen ‚Proskomidie‘ auf sich.“

der Klöster eine herausragende Rolle spielten. Die mit der Wiederherstellung und dem Ausbau des Mönchstums verbundenen ökonomischen Zuwendungen wurden erwidert mit oft detailliert geregelten Formen der Fürbitte der Mönche für die Stifter und deren Familien.[72] Dies wurde in den *Typika* der jeweiligen Klöster festgehalten. So sicherte sich etwa Patriarch Alexios Stouditēs (1025–1043) mit der Gründung des Koimēsis-Klosters in Konstantinopel (1034) mit dem Auftrag, für die Lebenden und Verstorbenen sowie für ihn selbst *prosphorai* darzubringen, das Gebet der Mönche.[73] Als Eirēnē Doukaina (1066–1123/33), Gattin des Kaisers Alexios Komnēnos (1081–1118), das Kloster Theotokos Kecharitomenē gründete, machte es das *Typikon* (1110–1116) den Mönchen zum Auftrag, täglich insgesamt sieben Prosphoren zu verwenden.[74] Die detaillierten Vorgaben sehen das Gebet für die kaiserliche Familie in der *Prothesis* vor. Insgesamt sollen sieben *Prosphoren* in bestimmter Weise dargebracht werden: Die beiden ersten sind wie sonst auch üblich[75] für Christus (das „Lamm") und die Gottesgebärerin reserviert, der dritte Brotlaib für den Tagesheiligen. Bereits die vierte *Prosphora* ist für den Kaiser und Eirēnē selbst vorgesehen – eine Praxis, die auch nach dem Tod der Kaiserin fortdauern soll und zudem auf die (engere) Familie ausgedehnt wird. Mit der Darbringung einer *Prosphora* ist auch eine

72 Vgl. Descoeudres, Pastophorien (s. Anm. 11), 108.

73 Das Original dieses Typikons, das auf jenem des Stoudios-Klosters basiert, ist nicht erhalten, wurde allerdings für das Kiewer Höhlenkloster übernommen und ist in slavischer Sprache fassbar, vgl. John Thomas – Angela C. Hero (Hgg.), Byzantine Monastic Foundation Documents. A Complete Translation of the Surviving Founders's *Typika* and Testaments, Bd. 1 (DOS 35), Washington, D.C. 2000, 88. – Im Typikon des Euergetēs-Klosters (Nr. 36) konnten, wenn vieler Mönchen gedacht werden sollte, deren Kommemorationen zusammengefasst werden, solange für jeden Einzelnen eine *Prosphora* dargebracht wurde, vgl. Paul Gautier, Le typikon de la Théotokos Évergétis, in: REByz 40 (1982) 5–101, hier: 79, englische Übersetzung in John Thomas – Angela C. Hero (Hgg.), Byzantine Monastic Foundation Documents. A Complete Translation of the Surviving Founders' *Typika* and Testaments, Bd. 2 (DOS 35), Washington, DC 2002, 454–506, hier: 494.

74 Typikon Kecharitomenē, Nr. 34: „Καθ' ἑκάστην δὲ ἡμέραν ἐν τῇ θείᾳ λειτουργίᾳ ἑπτὰ ἄρτοι προσενεχθήσονται, εἷς δεσποτικὸς, ἕτερος τῆς Κεχαριτομένης ἡμῶν δεσποίνης καὶ Θεοτόκου, ἕτερος τοῦ κατὰ τὴν ἡμέραν ἁγίου, ἄλλος ὑπὲρ λύτρου καὶ ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν τοῦ τε κρατίστου μου βασιλέως καὶ ἐμοῦ, ἕτερος ὑπὲρ τῶν κεκοιμημένων μοναχῶν, ἄλλος ὑπὲρ τῶν κεκοιμημένων γονέων καὶ λοιπῶν συγγενῶν ἡμῶν, καὶ ἕτερος ὑπὲρ τῶν ζώντων παίδων καὶ γαμβρῶν καὶ λοιπῶν συγγενῶν ἡμῶν. Καὶ μετὰ θάνατον δὲ ἡμῶν ἰδιαζόντως ὁ ῥηθεὶς ἄρτος ὑπὲρ ἀφέσεως τῶν ἡμετέρων προσενεχθήσεται ἁμαρτιῶν, καὶ οὕτως γενήσεται εἰς τὸ διηνεκές. Εἰ δὲ τις ἐξ ἀμφοτέρων ἡμῶν προτελευτήσει τοῦ ἑνός, ὁ μὲν εἷς ἄρτος πάλιν ἰδιαζόντως ὑπὲρ τοῦ ζῶντος προσκομισθήσεται, ἕτερος δὲ αὖθις ὑπὲρ τοῦ τελευτήσαντος προσαχθήσεται. Μετὰ δὲ τὸν τοῦ ἐπιζήσαντος θάνατον εἷς πάλιν ὑπὲρ ἀμφοτέρων προσενεχθήσεται." Paul Gautier, Le typikon de la Théotoke Kécharitoménè, REByz 43 (1985) 5–165, hier: 83–85. Englische Übersetzung in Thomas – Hero, Byzantine Monastic Foundation Documents 2 (s. Anm. 73), 649–724, hier: 687 f.

75 Vgl. Κεσελοπουλος, Η Πρόθεση II (s. Anm. 12), 293–295 mit einer Übersicht.

ausdrückliche Intention verbunden, die – obwohl klar zwischen Lebenden und Verstorbenen unterschieden wird – doch auf das Gleiche abzielt, nämlich die Bitte um Vergebung der Sünden (ὑπὲρ ἀφέσεως τῶν ἡμετέρων […] ἁμαρτιῶν), wofür eine *Prosphora* als Sühne bzw. Lösegeld (λύτρον) dargebracht wird. Diese Fürbitte reicht offenbar über den Tod hinaus und soll „fortdauernd" (διηνεκὲς) bestehen. Auch wenn die Verstorbenen zudem in die Diptychen des Klosters eingetragen werden und ihrer regelmäßig gedacht werden soll,[76] nimmt die Fürbitte – verbunden mit der Darbringung eines Brotlaibs für die Feier der Eucharistie – in der *Prothesis* einen prominenten Platz ein und wird sich immer weiter ausbreiten. Das *Typikon* des Pantokrator-Klosters betont dabei besonders den engen Zusammenhang zwischen dem Gedächtnis der jeweiligen Personen – sowohl der Lebenden als auch der bereits Verstorbenen – in der *Prothesis* sowie den Diptychen der „heiligen Mysterien".[77]

Die Zahl der benötigten *Prosphoren* in der *Prothesis* konnte deutlich variieren: Während für Petros Chartophylax (ca. 1195) die Eucharistie auch mit nur einer *Prosphora* gefeiert werden kann – sofern kein Heiligen- oder Totengedächtnis mit entsprechenden weiteren *Prosphoren* zu begehen ist –,[78] gilt dies nicht mehr für den Bischof von Ochrid, Dēmētrios Chōmatēnos († ca. 1236), der es bereits als „ungeschriebenen Brauch" (ἄγραφον ἦθος) ansieht, dass mindestens drei verwendet werden müssen.[79] Der Bischof und Protosynkellos Joasaph verbietet in einem Schreiben an Geōrgios Drazinos die Feier mit nur einer *Prosphora* überhaupt.[80]

In den liturgischen Büchern wird die Ausweitung der Kommemorationen erstmalig in *Sinai georg. 89* greifbar, einer georgischen Übersetzung von CHR aus

76 Vgl. Gautier, Le typikon de la Théotoke Kécharitoménè (s. Anm. 74), 85. Die Samstage der Fastenzeit („Seelensamstage") sind wichtige Tage für das Gedächtnis der Verstorbenen in der byzantinischen Tradition, vgl. den Beitrag von Peter und Daniel Galadza in diesem Band (S. 193–221, hier: 216). Das Typikon Kecharitomenē, Nr. 71 gibt schließlich noch detaillierte Vorgaben über jährliche Totengedächtnisse der kaiserlichen Familie oder von wichtigen Personen (ebd., 119–125).

77 Vgl. Typikon Pantokrator, Nr. 8: „Γραφήσονται δὲ καὶ τὰ ὀνόματα πάντων ἐν τοῖς διπτύχοις καὶ ἐσόμεθα μνημονευόμενοι τηνικαῦτα ἐν τῇ προσκομιδῇ καὶ τοῖς θείοις μυστηρίοις, ἀλλὰ καὶ νῦν ἔσονται γεγραμμένα ἐν τοῖς διπτύχοις τῶν ζώντων τὰ ἡμετέρα ὀνόματα καὶ μνημονευθήσονται ὁμοίως ἔν τε τῇ προσκομιδῇ καὶ τοῖς θείοις μυστηρίοις." Paul Gautier, Le typikon du Christ Sauveur Pantocrator, in: REByz 32 (1974) 1–145, hier: 45, englische Übersetzung in Thomas – Hero, Byzantine Foundation Documents 2 (s. Anm. 73), 743.

78 Vgl. Ἐπιδύσεων τὸ δεύτερον: „Ἐρώτ. Ἔστιν ἄξιον, μετὰ μιᾶς προσφορᾶς λειτουρῆσαι; Ἀπόκ. Ἐὰν μὴ ἔστιν ἁγίου μνήμη, ἢ νεκροῦ, τὸ κωλύον οὐδέν." (PG 119, 1093B).

79 Vgl. Joannes B. Pitra, Analecta sacra et classica spicilegio solesmesni, Bd. 6: Juris ecclesiastici Graecorum, Rom 1891, 687.

80 Vgl. Γεννάδιος Μ. Αραμπατζογλου, Φωτίειος Βιβλιοθήκη ἤτοι ἐπίσημα καὶ ἰδιωτικὰ ἔγγραφα καὶ ἄλλα μνημεία σχετικὰ πρὸς τὴν ἱστορίαν τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου μετὰ γενικῶν καὶ εἰδικῶν προλεγομένων, Bd. 2, Konstantinopel 1935, 241.

dem 11. Jahrhundert.[81] Die Darbringung des Brotes ist ausdrücklich mit dem Gedächtnis und dem Gebet für die Lebenden und Verstorbenen verbunden.[82] Das Herausschneiden des Lammes geschieht zu Joh 1,29 und Jes 53,7. Das Auf-sich-Nehmen der Sünden der Welt durch Christus stellt unmittelbar den Bezug zur darauffolgenden Fürbitte um Vergebung aller Sünden sowohl für Verstorbene, die das Licht des Antlitzes Gottes schauen mögen, und für Lebende her. Beide werden dabei stets namentlich genannt;[83] allerdings werden weder die *Theotokos* noch Engel oder Heilige angeführt wie in späteren Fassungen. Ebenfalls nicht ausdrücklich erwähnt wird, ob für das Gedächtnis bzw. die Darbringung für die Verstorbenen und die Lebenden mehrere *Prosphoren* verwendet werden.

Ab dem 12. Jahrhundert etabliert sich ein immer detaillierteres Gedächtnis von Heiligen, Lebenden und Verstorbenen – was allerdings offenbar durchaus für Verwirrung sorgen konnte. So erging es zumindest einem kretischen Priester, der insgesamt drei verschiedene *Prothesis*-Ordnungen vor sich hatte und seinen in Konstantinopel residierenden Bischof in einem um 1120 geschriebenen Brief um Aufklärung bat.[84] Der Priester schildert dabei, dass die von ihm gebrauchte Beschreibung der *Prothesis* des Patriarchen Nikolaos III. Grammatikos (reg. 1084–1111) sich teils erheblich von zwei anderen, als älter erkannten Ordnungen unterscheidet. Der Metropolit bestätigte die patriarchale Ordnung, die so auch in Konstantinopel eingehalten und nicht verändert werden dürfe.[85] Nach dieser müssen mindestens vier Prosphoren verwendet werden. Aus der ersten wird das „große Siegel" (das Lamm) entnommen, sodann aus der zweiten ein kleineres Siegel, verbunden mit der Fürbitte (πρεσβεία) der Gottesgebärerin um Sühne/Vergebung (ἱλασμός) für die Darbringenden; zwei weitere Prosphoren werden mit der Bitte um Fürsprache der (Erz-)Engel, Johannes des Täufers, der Apostel und Propheten sowie des Tagesheiligen dargebracht.[86] Sollten weitere

81 Vgl. André Jacob, Une version géorgienne inédite de la liturgie de saint Jean Chrysostome, in: Muséon 77 (1964) 65–119.

82 Die Ungleichzeitigkeit in der Entwicklung der Prothesis-Riten zeigt sich nicht zuletzt auch daran, dass in der (späteren) lateinischen Übersetzung des Leo Tuscus (1177/1178) keine Kommemorationen erwähnt werden, wobei diese möglicherweise auf ältere Vorlagen zurückgreift, vgl. André Jacob, La traduction de la Liturgie de Saint Jean Chrysostome par Léon Toscan. Édition critique, in: OCP 32 (1966) 111–162, hier: 135 f.

83 Vgl. die lateinische Übersetzung bei Jacob, Une version géorgienne, 86: *Si defuncto* (litt. *Requiescenti*) *offeret, dicat:* Memento, Domine, animae, *cum-nomine cuiusque voles*, et ei-dimitte omnia peccata eius et requiem-praesta ei ubi spectat lumen vultus tui. *Si rursum vivo offeret, dicat:* Memento, Domine, servi tui, *cum-nomine*, et ei-dimitte omnia peccata eius.

84 Vgl. Vitalien Laurent, Le rituel de la proscomidie et le métropolite de Crète Élie, in: REByz 16 (1958) 116–142.

85 Vgl. ebd., 134.

86 Vgl. ebd., 129 f.

Prosphoren gestiftet worden sein, geschieht dies sowohl für Lebende wie auch für Verstorbene, für die sie dargebracht wurden.[87] Jede einzelne Kommemoration wird mit der Bitte um Annahme des Opfers (θυσία) verbunden und verweist zurück auf die erste *Prosphora* und damit auf das geschlachtete „Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt"[88]. Das Gedächtnis der Lebenden und Verstorbenen wird hier – anders als in *Sinai georg. 89* – eng verbunden mit der Bitte um Fürsprache (πρεσβεία) der Heiligen.[89]

Die maßgebliche Weiterentwicklung geschah auf dem Berg Athos.[90] Besonders nach der Erhebung des athonitischen Mönches und Abtes der *Großen Lavra*, Philotheos Kokkinos, zum Patriarchen von Konstantinopel (1353–1354 und 1364–1376) erfuhr die von ihm verfasste *Diataxis* erhebliche Rezeption.[91] Seine *Diataxis* greift jedoch ebenfalls auf bereits in Gebrauch befindliches Material zurück.[92] Ohne hier auf sämtliche Details eingehen zu können, ist zunächst in struktureller Hinsicht festzuhalten, dass die Bereitung des Kelches nun direkt an das Herausschneiden und die „Opferung"[93] des Lammes anschließt und nicht

87 Vgl. ebd., 130: „Εἰ δὲ καὶ ἑτέρας προσφορὰς ἔχει, λέγει εἰς ἑκάστην, ἐπὶ μὲν τῶν ζώντων, ‚Δέξαι, Κύριε, τὴν θυσίαν ταὐτην εἰς ἱλασμὸν τοῦ προσενέγκαντος', ἐπὶ δὲ τῶν τελευτησάντων, ‚Πρόσδεξαι, Κύριε, καὶ ταύτην τὴν θυσίαν εἰς ἱλασμὸν τοῦ δεῖνος τοῦ προσενέγκαντος καὶ δι' οὓς προσήγαγον'."

88 Vgl. ebd., 129.

89 Pott, Byzantine Liturgical Reform (s. Anm. 11), 212: „the idea is to commit such an individual to the Lamb of God so that he/she may become more fully a participant in the saving sacrifice celebrated in the anaphora".

90 Vgl. Robert F. Taft, Mount Athos. A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite, in: DOP 42 (1988) 179–194. Descoeudres, Pastophorien (s. Anm. 11), 212 nennt insbesondere folgende Handschriften: *EBE 662*, *Panteleimon 5924* und *Panteleimon 770* (mit der *Diataxis* des Philotheos Kokkinos). Vgl. dazu die neue Edition verschiedener *Diataxeis* in Διατάξεις τῆς Θείας Λειτουργίας κατὰ τὰ βατοπαιδινὰ χειρόγραφα τοῦ ΙΔ' αἰῶνα, Bd. 1: Κείμενα, Berg Athos (Vatopaidi) 2019, vgl. auch Παναγιώτης Ν. Τρεμπελας, Αἱ τρεῖς λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας, Athen 1935. – Enthalten ältere Euchologien vor allem die Gebetstexte ohne rubrikale Anweisungen, ergänzt eine *Diataxis* (Plural *Diataxeis*) diese und bietet im Gegenzug oft nur das Incipit der einzelnen Gebete. Vgl. Robert F. Taft, Diataxis, in: Alexander P. Kazhdan (Hg.), The Oxford Dictionary of Byzantium, Bd. 2, New York – Oxford 1991, 619.

91 Vgl. Διάταξις τῆς Θείας Λειτουργίας τοῦ ἁγίου Φιλοθέου τοῦ Κόκκινου, in: Διατάξεις I (s. Anm. 90), 57–77.

92 Vgl. etwa die Edition einer „vor-philotheischen" Diataxis aus der Handschrift *Syn. 381*, ediert als Διάταξις τῆς Θείας Λειτουργίας „προφιλοθεϊκή", in: Διατάξεις I (s. Anm. 90), 27–44.

93 Als Abschluss der Bereitung des Lammes entwickelt sich der Brauch, es seitlich mit der Lanze einzustechen, vgl. etwa Διατάξεις I (s. Anm. 90), 59; Descoeudres, Pastophorien (s. Anm. 11), 111.

mehr wie zuvor nach den anderen *Prosphoren* stattfindet.[94] Dadurch wird zwar einerseits die Einheit der Bereitung des Lammes und des Kelches unterstrichen; andererseits werden die zur eucharistischen Wandlung bestimmten Gaben von den übrigen Partikeln getrennt und damit die Kommemorationen zumindest indirekt aus der unmittelbaren Nähe des Lammes gelöst.[95]

Ein weiteres Charakteristikum dieser monastischen *Diataxeis* ist die Vermehrung des Gedächtnisses der Heiligen, die teilweise eine überbordende Anzahl annehmen konnten.[96] Gleichzeitig scheint diese nicht mehr unmittelbar mit der Fürbitte verbunden zu sein. Vielmehr werden die Partikel nun „zur Ehre und zum Gedächtnis" (εἰς τιμὴν καὶ μνήμην) der *Theotokos* und der Heiligen dargebracht,[97] worin oft eine Verschiebung im Verständnis der einzelnen Kommemorationen konstatiert wird.[98] In der Bereitung der Partikel für die *Theotokos* und die Heiligen zeigt sich nicht nur eine gewisse „Hieratisierung"[99], sondern auch eine bestimmte Reihung der einzelnen Heiligen entlang der Ordnung der himmlischen Hierarchie.[100] Dies wird symbolisch dargestellt durch die Platzierung der einzelnen Partikel rund um das Lamm auf dem Diskos.[101]

Das Gedächtnis der Lebenden – nun vor den Verstorbenen positioniert[102] – geschieht in einer vor-philotheischen *Diataxis* mit der Bitte um das Gedächtnis Gottes der jeweiligen Person (μνήσθητι),[103] während die *Diataxis* des Philotheos

94 Dazu kommen bei der Mischung von Wein und Wasser neben den bereits gebräuchlichen Versen Joh 19,34 die Worte „Vereinigung des Heiligen Geistes"; vgl. etwa die vor-philotheische Diataxis: „Καὶ μετὰ ταῦτα, ἐκχέει τὸ ἅγμα καὶ τὸ ὕδωρ εἰς τὸ ἅγιον ποτήριον λέγων· Εἷς τῶν στρατιωτῶν λόγχῃ τὴν πλευρὰν αὐτοῦ ἔνυξε καὶ εὐθέως ἐξῆλθεν αἷμα καὶ ὕδωρ καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκε καὶ ἀληθινή ἐστιν ἡ μαρτυρία αὐτοῦ. Ἕνωσις Πνεύματος ἁγίου. Ἀμήν." Διατάξεις I (s. Anm. 90), 28. Die *Henosis*-Formel fehlt allerdings in der zweiten *Prothesis* derselben Handschrift (Διατάξεις I [s. Anm. 90)], 42) und auch bei Philotheos Kokkinos (Διατάξεις I [s. Anm. 90], 59).

95 Vgl. Descoeudres, Pastophorien (s. Anm. 11), 109; Pott, Byzantine Liturgical Reform (s. Anm. 11), 218; Stelyios S. Muksuris, Economia & Eschatology. Liturgical Mystagogy in the Byzantine Prothesis Rite, Brookline/MA 2013, 137.

96 Descoeudres, Pastophorien (s. Anm. 11), 111 und Pott, Byzantine Liturgical Reform (s. Anm. 11), 218 weisen etwa auf *Panteleimon 5924* (ca. 1300) hin.

97 So Philotheos Kokkinos: Διατάξεις I (s. Anm. 90), 60.

98 Allerdings heißt es etwa in der vor-philotheischen *Diataxis* am Ende des Heiligengedächtnisses allgemein „ὧν ταῖς ἱκεσίαις ἐπίσκεψαι ἡμᾶς, ὁ Θεός". Διατάξεις I (s. Anm. 90), 29 sowie in jener des Philotheos Kokkinos: Διατάξεις I (s. Anm. 90), 60.

99 Descoeudres, Pastophorien (s. Anm. 11), 109.

100 Vgl. Pott, Byzantine Liturgical Reform (s. Anm. 11), 215–220.

101 Währed die vor-philotheische *Diataxis* eine konkrete Platzierung nicht erwähnt (vgl. Διατάξεις I [s. Anm. 90], 28 f.), ist dies bei Philotheos genau geregelt: Διατάξεις I (s. Anm. 90), 60.

102 Vgl. Hawkes-Teeples, Prothesis (s. Anm. 11), 325.

103 Διατάξεις I (s. Anm. 90), 29.

Kokkinos dies dahingehend präzisiert, dass die einzeln genannten Personen in die Gemeinschaft (κοινωνία) Gottes gerufen werden sollen.[104] Mit Blick auf die Verstorbenen werden diese in der vor-philotheischen *Diataxis* unmittelbar an die Lebenden angehängt, während die *Diataxis* des Philotheos deren Kommemoration zu einer eigenen *Prosphora* vorsieht. Die vor-philotheische *diataxis* führt die Bitte um das Gedenken (μνήσθητι) der Verstorbenen weiter und hängt die Bitte um Gewährung der Ruhe vor dem Angesicht Gottes an, die auch in anderen Gebeten immer wieder begegnet.[105] In der *Diataxis* des Abtes und späteren Patriarchen Philotheos werden demgegenüber nicht nur die Verstorbenen einzeln und namentlich genannt (verbunden mit aus der Prosphora entnommenen Gedächtnispartikeln), sondern – zumindest die (verstorbenen) Stifter des Klosters – mit einer Bitte um Sündenvergebung bedacht.[106] Von Interesse ist zudem, dass auch der Diakon – mittlerweile nicht mehr Hauptverantwortlicher der *Prothesis* – eine eigene *Prosphora* erhält und eigene Kommemorationen von Lebenden und Verstorbenen spricht.[107] Wurden bei Philotheos bereits die *Theotokos* und die Heiligen in einer bestimmten Reihenfolge auf dem *Diskos* rund um das Lamm platziert, gilt dies auch für die Partikel der Lebenden und Verstorbenen, die unterhalb des Lammes gelegt werden sollen.[108] Dieses Arrangement unterstreicht den zugrundeliegenden *shift* weg von der Fürbitte für die Kommemorierten durch die Heiligen hin zu einer möglichst

104 Ebd., 61: „καὶ πάντων τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν, οὓς προσεκαλέσω εἰς τὴν σὴν κοινωνίαν διὰ τῆς σῆς εὐσπλαγχνίας, πανάγαθε Δέσποτα".

105 Ebd., 29: [...] Μνήσθητι, Κύριε, τῶν ἐπ' ἐλπίδι ἀναστάσεως ζωῆς αἰωνίου κεκοιμημένων πατέρων καὶ ἀδελφῶν ἡμῶν καὶ ἀνάπαυσον αὐτοὺς ἔνθα ἐπισκοπεῖ τὸ φῶς τοῦ προσώπου σου."

106 Ebd., 61: „Ἐν τῇ ἑτέρᾳ προσφορᾷ λέγει οὕτως· Ὑπὲρ μνήμης καὶ ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν τῶν μακαρίων κτητόρων τῆς ἁγίας μονῆς ταύτης. Εἶτα μνημονεύει τοῦ χειροτονήσαντος αὐτὸν ἀρχιερέως καὶ ἑτέρων, ὧν θέλει κεκοιμημένων κατ' ὄνομα. Καὶ τελευταῖον ἐπιλέγει οὕτως· Καὶ πάντων τῶν ἐπ' ἐλπίδι ἀναστάσεως ζωῆς αἰωνίου καὶ τῇ σῇ κοινωνίᾳ κεκοιμημένων ὀρθοδόξων πατέρων καὶ ἀδελφῶν ἡμῶν, φιλάνθρωπε Κύριε. Καὶ αἴρει μερίδα."

107 Vgl. ebd., 61: „Ὁ δὲ διάκονος, λαβὼν καὶ αὐτὸς προσφορὰν καὶ τὴν ἁγίαν λόγχην, λέγει οὕτως· Μνήσθητι, Κύριε, τῆς ἐμῆς ἀναξιότητος καὶ συγχώρησόν μοι πᾶν πλημμέλημα ἑκούσιόν τε καὶ ἀκούσιον. Εἶτα μνημονεύει καὶ ὧν βούλεται ζώντων καὶ ἐν ἑτέρᾳ προσφορᾷ κεκοιμημένων ὡσαύτως, καὶ τίθησι τὰς μερίδας ἐν τῷ κάτωθεν μέρει τοῦ ἁγίου ἄρτου, ὥσπερ καὶ ὁ ἱερεύς". In der *Diataxis* der Patriarchatskirche des Dēmētrios Gemistos (s. Anm. 112) löst der Diakon nicht mehr selbst die einzelnen Partikel heraus, sondern der Priester übernimmt dies für ihn, während der Diakon lediglich die Namen aufzählt: „Ὁ δὲ διάκονος, λαβὼν καὶ αὐτὸς προσφορὰν καὶ ταύτην δοὺς πρὸς τὸν ἱερέα, ἐκείνου τὰς μερίδας αἴροντος, αὐτὸς μνημονεύει ὧν ἔχει κατ' ὄνομα ζώντων καὶ τεθνεώτων. Ὁμοίως καὶ οἱ λοιποὶ ἱερεῖς καὶ διάκονοι, εἴπερ ἐθέλουσιν, αἴρουσι μερίδας ὑπὲρ ὧν ἔχουσι κατ' ὄνομα." Διατάξεις I (s. Anm. 90), 93.

108 Vgl. Διατάξεις I (s. Anm. 90), 61.

vollständigen symbolischen Darstellung der kirchlichen – Himmlischens wie Irdisches umfassenden – Gemeinschaft (κοινωνία).[109]

Der Einfluss der *Diataxis* des Philotheos Kokkinos ist kaum zu überschätzen.[110] Nach seiner Erhebung zum Patriarchen verbreitete sie sich rasch nicht nur im griechischen Raum, sondern wurde vielfach übersetzt.[111] Um 1380 wurde sie zu großen Teilen unverändert von Dēmētrios Gemistos, Diakon und Protonotarios an der Hagia Sophia, in seine detaillierte Beschreibung der patriarchalen Liturgie in Konstantinopel aufgenommen[112] sowie später in die von Dēmētrios Doukas besorgte *editio princeps* (1526).[113] Die wenigen Unterschiede betreffen allerdings u. a. die Kommemorationen: Während Gemistos statt um die Vergebung der Sünden um die „Ruhe der Seelen der Verstorbenen" bittet,[114] ist die *editio princeps* hier zwar wieder näher am Wortlaut des Philotheos, fasst jedoch die Kommemoration der Lebenden und der Verstorbenen in eine einzige *Prosphora* zusammen.[115]

Die *Prothesis* in Liturgiekommentaren

Durch die spürbare Hierarchisierung der *Prothesis* verschob sich zwar das Heiligengedächtnis, doch der Aspekt ihrer Fürsprache scheint nicht ganz aufgegeben worden zu sein.[116] Da die Entwicklung der *Prothesis* mit der *Diataxis* des

109 Vgl. Pott, Byzantine Liturgical Reform (s. Anm. 11), 216. Dies entspricht auch dem ikonographischen Programm, vgl. Robert F. Taft, The Byzantine Rite. A Short History (American Essays in Liturgy), Collegeville/MN 1992, 69–71.

110 Vgl. Taft, Mount Athos (s. Anm. 90), 193 f.

111 Vgl. etwa die Übersetzung durch Evtimij Tarnovski, dem späteren Patriarchen von Bulgarien, in: Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375–1393). Nach den besten Handschriften hg. v. Emil Kałużniacki, Wien 1901, 283–306.

112 Vgl. Διάταξις τῆς πατριαρχικῆς Λειτουργίας τοῦ διακόνου Δημητρίου Γεμιστού, in: Διατάξεις I (s. Anm. 90), 89–136.

113 Vgl. Δημήτριος Δουκας, Αἱ θείαι λειτουργίαι τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου. Βασιλείου τοῦ Μεγάλου. Καὶ ἡ τῶν προηγιασμένων. Γερμανοῦ ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως, ἱστορία ἐκκλησιαστικὴ καὶ μυστικὴ θεωρία, Rom 1526. – Eine Ausnahme bildete allerdings der süditalienische Raum, wo lokale Eigentraditionen auch in der Prothesis noch länger erhalten blieben, so noch in der *editio princeps* von 1601 des süditalienischen Ritus, vgl. Jacob, Histoire (s. Anm. 36), 466.

114 Vgl. Διατάξεις I (s. Anm. 90), 93: „Ἐν δὲ τῇ ἑτέρᾳ προσφορᾷ λέγει οὕτως· Ὑπὲρ μνήμης καὶ ἀναπαύσεως τῶν ψυχῶν τῶν κεκοιμημένων δούλων σου τῶνδε. Καὶ λέγει οὓς ἔχει κατ' ὄνομα κεκοιμημένους. Εἶτα λέγει· Καὶ πάντων τῶν ἐπ' ἐλπίδι ἀναστάσεως ζωῆς αἰωνίου καὶ τῇ σῇ κοινωνίᾳ κεκοιμημένων ὀρθοδόξων πατέρων καὶ ἀδελφῶν ἡμῶν, φιλάνθρωπε Κύριε. Καὶ οὕτως αἴρει μερίδα." (Die Lakuna ist ergänzt aus *Vat. gr. 721*).

115 Δουκας, Αἱ θείαι λειτουργίαι (s. Anm. 113), [8].

116 Vgl. Muksuris, Economia & Eschatology (s. Anm. 95), 139: „Consequently, the dynamic of interecessory prayer by the saints for the living and dead commemorated immediately

Philotheos Kokkinos bzw. der *editio princeps* von 1526 weitgehend abgeschlossen ist, sollen abschließend in aller Kürze zwei gewichtige spätbyzantinische Kommentare befragt werden.[117]

„Ziel" bzw. „Zweck" (*telos*) der heiligen Mysterien ist es, so Nikolaos Kabasilas († nach 1397)[118] zu Beginn seines bedeutenden Liturgiekommentars, „die Gläubigen zu heiligen" und durch den Empfang von Leib und Blut Christi die „Vergebung der Sünden" zu erlangen sowie zu „Erben des himmlischen Königreiches" zu werden.[119] Die *Prothesis* fügt sich insofern darin ein, dass sie bzw. die Bereitung von Brot und Wein für Kabasilas selbstverständlich zum Gedächtnis des Herrn und dadurch seines Todes von ihm selbst aufgetragen wurde.[120] Für den byzantinischen Mystagogen hängen dabei Gabe und Bitte stets eng zusammen: Eine Gabe bzw. ein Geschenk (δώρον) gibt man nicht ohne Grund – entweder ist es eine Gegenleistung für bereits Erhaltenes oder man gibt es in Hoffnung auf etwas, das man noch nicht hat.[121] Die Gaben, die Gott in der bzw. die für die Liturgie gegeben werden, enthalten beide Dimensionen: Sie sind Dank und Bitte zugleich.[122] Kabasilas verweist damit auf den Beginn seines Kommentars zurück, nämlich die Vergebung der Sünden zu erlangen und Erben des Königreiches zu werden. Beides hat die Kirche bereits erhalten, nämlich in der Taufe sowie – dynamisch – im sakramentalen Leben der Kirche.[123] In der *Prothesis* bringt die Kirche daher sowohl Dank als auch (Für-)Bitte vor Gott – Dank für die Heiligen, die bereits in der Gegenwart Gottes stehen, und Bitte für jene, die noch nicht vollkommene Erben des Himmelreiches geworden sind.[124] Die Heiligen übernehmen dabei zugleich eine fürbittende Rolle, allen

after them was relegated to a place of secondary importance, but it was certainly not extinguished altogether."

117 Vgl. zum Folgenden u. a. Muksuris, Economia & Eschatology (s. Anm. 95); Ders., Liturgical Mystagogy and Its Application in the Byzantine Prothesis Rite, in: GOTR 49 (2004) 291–306; Job Getcha, La théologie sacramentaire byzantine. Les sacrements chez Nicolas Cabasilas et Syméon de Thessalonique (Théologie Historique 133), Paris 2021.

118 Zu Person und Werk vgl. Yannis Spiteris – Carmelo G. Conticello, Nicola Cabasilas Chamaetos, in: Carmelo G. Conticello – Vassa Conticello (Hgg.), La théologie byzantine et sa tradition II (XIIIe–XIVe s.) (Corpus Christianorum Claves. Subsidia), Turnhout 2002, 315–410.

119 Vgl. Nikolaos Kabasilas, Εἰς τὴν θείαν λειτουργίαν, 1,1 (SChr 4bis, 56; Salaville).

120 Vgl. ebd., 10,1 (SChr 4bis, 92; Salaville).

121 Vgl. ebd., 10,5 (SChr 4bis, 94; Salaville).

122 Vgl. ebd., 10,6: „Ταῦτα δὲ τὰ δῶρα καὶ ἀμφοτέρων ἕνεκα τῷ Θεῷ προσαγόμενα φαίνεται, καὶ ὅτι ἐλάβομεν, καὶ ἵνα λάβομεν, καὶ εὐχαριστοῦντες τῷ Θεῷ, καὶ ἱκετεύοντες αὐτὸν, εὐχαριστοῦντες ὑπὲρ ὧν πεπόνθαμεν, ἱκετεύοντες ἵν' εὖ πάθωμεν, ὥστε τὰ δῶρα εἶναι καὶ χαριστήρια καὶ ἱκέσια" (SChr 4bis, 94; Salaville).

123 Vgl. ebd., 10,8 (SChr 4bis, 94 f.; Salaville).

124 Vgl. ebd., 10,10: „Τούτου χάριν μέμνηται μὲν τοῦ θανάτου τοῦ Κυρίου, μέμνηται δὲ καὶ τῶν τελειωθέντων ἁγίων μέμνηται δὲ τῶν μήπω τελείων, ὑπὲρ μὲν ἐκείνων εὐχαριστοῦσα,

voran die Gottesgebärerin: Sie sind Fürsprecher (πρεσβευτές),[125] nicht zuletzt auch für die Seelen der Verstorbenen,[126] die offenbar die Vollendung noch nicht erreicht haben.

Symeōn, Erzbischof von Thessalonikē († 1429), unterstreicht in seinem Kommentar (Περὶ τῆς θείας λειτουργίας)[127] besonders die ekklesiologische Dimension, die für ihn in der *Prothesis*[128] zum Ausdruck gebracht wird. Der *Diskos*, auf dem in der Mitte das Lamm sowie rundherum die verschiedenen Partikel angeordnet werden, ist nicht umsonst rund: Er symbolisiert den Himmel und trägt den Herrscher des Alls. Die umfassende kosmische Symbolik kommt auch in der Auslegung des *Asteriskos* (Sterne) und des Velums (Firmament) zum Ausdruck.[129] Auf dem *Diskos* findet die ganze Kirche Platz: Von den Engeln über die Heiligen bis hin zu den Lebenden und den Verstorbenen,[130]

ὑπὲρ δὲ τούτων ἱκετέουσα“ (SChr 4bis, 96; Salaville).

125 Kabasilas zitiert hier möglicherweise aus einem ihm vorliegenden Gebet: „Εὐχαριστοῦμεν, φησίν, ὅτι τῷ θανάτῳ σου τὰς τῆς ζωῆς πύλας ἡμῖν ἀνέῳξας, ὅτι Μητέρα παρ᾽ἡμῶν ἔλαβες, ὅτι τοσαύτης δόξης παρ᾽ἡμῶν ἔτυχεν ἄνθρωπος, ὅτι πρεσβευτὰς ἔχομεν ὁμοφύλους, καὶ τοῖς ὁμογενέσιν ἡμῶν τοσαύτης μετέδωκας παρρησίας.“ Ebd., 10,12 (SChr 4bis, 96; Salaville).

126 Vgl. ebd., 10,14 (SChr 4bis, 96; Salaville). Vgl. auch den Kommentar zur Verstorbeneninterzession in der Anaphora, ebd., 33,3: „[…] ἰδίᾳ δὲ τοῖς μὲν ἀπελθοῦσι ψυχῶν ἀνάπαυσιν καὶ βασιλείας κληρονομίαν μετὰ τῶν τελειωμένων ἁγίων […]“ (SC 4bis, 208; Salaville). Zu damit verbundenen Fragen bzw. Verschiebungen vgl. die Anmerkungen bei Peter und Daniel Galadza (S. 193–221, hier: 214).

127 Vgl. mit einer Einführung zu Leben und Werk die Edition mit englischer Übersetzung: Steven Hawkes-Teeples (Hg.), St. Symeon of Thessalonika. The Liturgical Commentaries (STPIMS 168), Toronto 2011.

128 Getcha, La théologie sacramentaire byzantine (s. Anm. 117), 216 unterstreicht, dass für Symeōn die *Prothesis* „rappelle la réalité de l’incarnation et du sacrifice du Christ sur la croix“. Daher sind die bereiteten Gaben von Brot und Wein bereits „ἀντίτυπα“ des Leibes und Blutes Christi. Symeōn von Thessalonikē, Περὶ τῆς ἱερᾶς λειτουργίας, 111 (STPIMS 168, 234. 236; Hawkes-Teeples).

129 Symeōn von Thessalonikē, Περὶ τῆς ἱερᾶς λειτουργίας, 32 (STPIMS 168, 184; Hawkes-Teeples). Vgl. bereits Germanos, Historia Ecclesiastica, 38 (StLit 1, 31; Borgia). Zugleich verbindet Symeōn die prophetische Passions- bzw. Opfersymbolik der Prothesis mit jener der Geburt: Nicht nur verweist der *Asteriskos* auf den Stern von Bethlehem; auch das Velum, mit dem die Gaben verhüllt werden, steht für die Windeln und die Grabtücher gleichermaßen. Die Menschwerdung Christi bekommt so eine innere Ausrichtung, nämlich „um für uns geschlachtet zu werden“ (ὅτι διὰ τοῦτο σεσάρκωται, ἵνα σφαγιασθῇ ὑπὲρ ἡμῶν). Symeōn von Thessalonikē, Περὶ τῆς ἱερᾶς λειτουργίας, 32 (STPIMS 168, 184; Hawkes-Teeples).

130 Muksuris, Economia & Eschatology (s. Anm. 95), 133 spricht von der *ecclesia triumphans* und der *ecclesia militans*, die gemeinsam „an all-inclusive icon of the entire universe with the glorified Christ at the center, flanked by the members that belong to both the earthly and the spiritual realms“ darstellen. Michael Kunzler, Archieratikon. Einführung in Geist und Gestalt der bischöflichen Liturgie im byzantinischen Ritus der griechisch-

in hierarchischer Gliederung und Anordnung.[131] „Mit Christus als wahrem Licht in der Mitte hat die Kirche ewiges Leben erhalten und wird von ihm erleuchtet und erhalten. Denn er ist die Mitte durch das Brot auf dem Diskos […].“[132] Die Partikel für die Lebenden und Verstorbenen werden deshalb vom Priester[133] unterhalb des Lammes platziert, da diese besonders „der Versöhnung (ἱλασμός) und der Fürsprache (μεσιτεία)“ bedürfen sowie auf das „große Erbarmen Gottes“ hoffen.[134] Die Heiligenpartikel werden zu deren „Ehre und Gedächtnis“ dargebracht, was von Symeōn dahingehend ausgelegt wird, dass diese bereits in dauerhafter Gemeinschaft mit Gott stehen und durch deren Vermittlung bzw. vertrauter Fürsprache (παρρησία) die Heiligung in gewisser Weise an die Gläubigen weitergereicht wird.[135] Symeōn legt dabei großen Wert

katholischen Kirche der Ukraine, Paderborn 1998, 248–250 unterscheidet dagegen zwischen der Darstellung der „triumphierenden“, der „kämpfenden“ und der „leidenden“ Kirche in der *Prothesis*.

131 Vgl. Symeōn von Thessalonikē, Περὶ τῆς ἱερᾶς λειτουργίας, 87 (STPIMS 168, 218–220; Hawkes-Teeples).

132 Vgl. ebd., 104: „[…] μέσον αὐτὸν [sc. Christus] τὸ ἀληθινὸν φῶς, τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον κεκτημένην, καὶ φωτιζομένην ὑπ᾽ αὐτοῦ καὶ συνεχομένην. αὐτὸς μὲν γὰρ διὰ τοῦ ἄρτου μέσον ἐστίν“ (STPIMS 168, 184; Hawkes-Teeples).

133 Symeōn wendet sich im Übrigen ausdrücklich gegen eine unmittelbare Beteiligung der Diakone in der Prothesis. Diese dürfen nur durch den Priester ihre Kommemorationen sprechen (vgl. ebd., 115 & 116). Bereits zuvor hatte Metropolit Elias von Kreta berichtet, dass in der Großen Kirche von Konstantinopel allein die Priester die *Prothesis* vollziehen, während die Diakone lediglich die Gaben übertragen. In anderen Kirchen, weiß der Metropolit, wird die Prothesis allerdings von den Diakonen verrichtet, während nur das abschließende Gebet dem Priester vorbehalten ist; vgl. Laurent, Le rituel de la proscomidie (s. Anm. 84), 135. Vassa Larin, The Bishop as Minister of the Prothesis? Reconsidering the Evidence in Byzantine and Muscovite Sources, in: Bert Groen u. a. (Hgg.), Inquiries into Eastern Christian Worship: Selected Papers of the Second International Congress of the Society of Oriental Liturgy, Rome, 17–21 September 2008 (Eastern Christian Studies 12), Leuven u. a. 2012, 319–330 versucht hingegen zu zeigen, dass letztlich alles liturgische Tun auf den Bischof zurückzuführen sei, was wiederum Spuren in der *Prothesis* hinterlassen habe.

134 Vgl. Symeōn von Thessalonikē, Περὶ τῆς ἱερᾶς λειτουργίας, 90: „[…] καὶ ταύτας τὰς ὑπέρ τε ζώντων καὶ τεθνεώντων μερίδας ὑποκάτω τοῦ ἱεροῦ ἄρτου τίθησιν, ὡς ὑπὲρ ἡμῶν τῶν ταπεινῶν προσενεχθείσας τῶν ἱλασμοῦ καὶ μεσιτείας δεομένων, καὶ τὸ μέγα ἔλεος τοῦ Θεοῦ ἀπεκδεχομένων“ (STPIMS 168, 222; Hawkes-Teeples).

135 Vgl. ebd., 76: „[…] α′) ὡς τοῖς ἁγίοις ἡνώθημεν, καὶ διὰ τοῦ θύματος τούτου κοινωνοὶ ἐκείνων ἐσμέν, καὶ β′) ὅτι παρρησίαν οὗτοι πρὸς τὸν φιλοῦντα καὶ φιλούμενον ἔχοντες, ἰσχύουσι καὶ ἡμᾶς αὐτῷ καταλλάξαι τε καὶ ἑνῶσαι“ (Studies and Texts 168, 136; Hawkes-Teeples); ebd., 84: „[…] καὶ ἡμᾶς καταλλάσσουσι καὶ συνάπτουσι [sc. die Heiligen] καὶ μᾶλλον ὅσῳ τούτων μεμνήμεθα“ (STPIMS 168, 216; Hawkes-Teeples). Vgl. auch ebd., 87: „δι᾽αὐτῆς [sc. durch die Gottesgebärerin] γὰρ καταλαμπάνονται, καὶ ἐξ αὐτῆς πρώτης ἡμεῖς διὰ τῶν ἁγίων σωζόμεθα. ὅτι καὶ διὰ ταύτης Θεῷ ἡνώθημεν“ (STPIMS 168, 220; Hawkes-Teeples). Muksuris, Economia & Eschatology (s. Anm.

darauf, dass allein das Lamm in den Leib Christi gewandelt wird, nicht die einzelnen Partikel; diese erhalten genauso wie die Kommunikanten Anteil am „Lamm".[136] Die Darbringung der einzelnen Partikel ist für Symeōn nicht nur eminent ekklesiologisch aufgeladen,[137] sondern verweist auf das Mysterium der Heilsökonomie überhaupt,[138] die wiederum auf die Einheit mit Christus abzielt. „Und das ist das große Mysterium: Gott unter den Menschen und Gott in der Mitte von Göttern, vergöttlicht durch den einzig wahren Gott der Natur nach, der für sie menschgeworden ist."[139] So ist die *Prothesis* für Symeōn unmittelbar eschatologisch konnotiert: „Und das ist das kommende Königreich und die Verfassung (πολίτευμα) des ewigen Lebens: Gott mit uns, den wir sehen und an dem wir teilhaben."[140] Die eschatologische Einheit findet ihren Ausdruck in der Feier der Eucharistie.

Der vorliegende Beitrag hat versucht, die wesentlichen Stationen des relativ spät entwickelten *Prothesis*-Ritus sowie unterschiedliche, damit verbundene symbolisch-theologische Deuteebenen der Gabenbereitung und Gabenübertragung der Eucharistiefeier zu skizzieren. Die Spende der (nicht nur) eucharistischen Gaben war bereits früh mit den Intentionen der Spender:innen verbunden. Was zunächst im *Prothesis*-Gebet möglicherweise impliziert war, dass

95), 150 weist allerdings darauf hin, dass Symeōn offenlässt, wie sich die Heiligung durch den Empfang von Leib und Blut Christi und die Heiligung vermittelt durch die Heiligen zueinander verhalten.

136 Die Partikel werden weder in den Leib Christi noch in den Leib der Heiligen gewandelt; sie sind letztlich „Geschenke, Gaben und Opfer", so ebd., 85 (STPIMS 168, 218; Hawkes-Teeples). Zwar soll bei der Kommunion darauf geachtet werden, dass diese vom Lamm und nicht von den Partikeln gereicht wird, doch letztlich sei ohnehin „alles eins geworden" (ἓν γεγόνασι πάντα), sodass dies unproblematisch erscheint (ebd., 91; STPIMS 168, 222; Hawkes-Teeples). Zur Problematik vgl. auch Mihail K. Qaramah, The Byzantine Prothesis. Hypotheses on the Eucharistic Consecration of the „Commemorative Particles", in: European Journal of Science and Theology 16/4 (2020) 5–14, hier: 10 f., der von einer „artificial distinction between the Lamb and the additional particles" im Gefolge der einflussreichen Auffassung Symeōns spricht (ebd., 13).

137 Aus diesem Grund werden auch keine Heterodoxen kommemoriert, vgl. Symeōn von Thessalonikē, Περὶ τῆς ἱερᾶς λειτουργίας, 105 (STPIMS 168, 230–232; Hawkes-Teeples).

138 Vgl. ebd., 102: „[…] καὶ καλῶς ἡ ἐκκλησία τὰς μερίδας προσφέρει, δείκνυσι τὸ τῆς οἰκονομίας μυστήριον οἷον καὶ ὡς πέτρα ἡ ζῶσα αὐτή, ἁγιάζει θεοῦσα πάντας" (STPIMS 168, 228; Hawkes-Teeples).

139 Vgl. ebd., 104: „[…] καὶ τοῦτό ἐστι τὸ μέγα μυστήριον, Θεὸς ἐν ἀνθρώποις καὶ Θεὸς ἐν μέσῳ θεῶν, θεουμένων ἐκ τοῦ κατὰ φύσιν ὄντως Θεοῦ σαρκωθέντος ὑπὲρ αὐτῶν." (STIPIMS 168, 230; Hawkes-Teeples).

140 Vgl. ebd.: „[…] καὶ τοῦτο ἡ μέλλουσα βασιλεία καὶ τῆς αἰωνίου ζωῆς τὸ πολίτευμα, Θεὸς μεθ'ἡμῶν ὁρώμενός τε καὶ μεταλαμβανόμενος" (STPIMS 168, 230; Hawkes-Teeples).

die Gabenspende auch einen *benefit* für Verstorbene enthält, wurde besonders ab dem zweiten Millennium durch die Vermehrung der *Prosphoren* sowie dem Herauslösen von Gedächtnispartikeln verdeutlicht. Dabei war insbesondere im monastischen Kontext das Gebet für die Verstorbenen ein wesentlicher Motor der Entwicklung dieses Ritus.

Ebenso deutlich wurde, dass die *Prothesis* und in ihr die Kommemoration sowohl Lebender sowie Verstorbener nicht isoliert, sondern im Gesamtgeschehen der *Göttlichen Liturgie* und besonders des Eucharistischen Hochgebets (Anaphora) zu verstehen ist – sowohl was die wechselseitige Beeinflussung der Diptychen und der Kommemorationen in der *Prothesis* anbelangt[141] als auch die symbolisch-theologische Deutung. Obwohl die *Prothesis* im Byzantinischen Ritus heute innerhalb des Altarraums und damit nicht sichtbar vor dem Beginn der Eucharistiefeier vollzogen wird, gehört sie doch zu jenen Elementen, an denen die Gläubigen einen verhältnismäßig großen Anteil haben. Indem die für die Eucharistiefeier benötigten Brotlaibe (*Prosphoren*) gestiftet werden, bringen die Mitfeiernden ihre jeweiligen Gebetsanliegen sowohl für Lebende als auch für Verstorbene ein. Sie alle finden Platz auf dem *Diskos* in unmittelbarer Nähe des Lammes, das Christus symbolisiert. Die Verstorbenen werden auf diese Weise bewusst und oft über viele Jahre und mit großer Regelmäßigkeit hinweg verbunden mit dem leiblich-rituellen Vollzug des Herauslösens sie repräsentierender Brotpartikel, vor dem Vergessen bewahrt und in die ekklesiologisch-eschatologische Einheit der Kirche hineingeholt, die in der Feier der *Göttlichen Liturgie* erfahren wird und die über den Tod hinaus die himmlische und irdische Gemeinschaft (κοινωνία) umfasst. Dazu zählt auch – bei allen unterschiedlichen Gewichtungen der Quellen – die Überzeugung, dass das Eintreten, die Fürbitte für die Glieder des Leibes Christi, nicht mit dem Tod zu Ende ist.

141 Vgl. Stefano Parenti, L'anafora di Crisostomo. Testo e contesti (JThF 36), Münster 2020, 371–442 u. a.