

ALFONS FÜRST

DIE LITURGIE DER ALTEN KIRCHE



Geschichte und Theologie

ASCENDORFF VERLAG

Alfons Fürst

DIE LITURGIE DER ALTEN KIRCHE

ALFONS FÜRST

DIE LITURGIE DER ALTEN KIRCHE

Geschichte und Theologie



ASCENDORFF VERLAG MÜNSTER

2008

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>

ISBN 978-3-402-06961-5

DOI <https://doi.org/10.17438/978-3-402-19435-5>



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-No-Derivatives 4.0 (CC BY-NC-ND) which means that the text may be used for non-commercial purposes, provided credit is given to the author. For details go to <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>. To create an adaptation, translation, or derivative of the original work and for commercial use, further permission is required.

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.

© 2023 Alfons Fürst. A publication by Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster This book is part of the Aschendorff Verlag Open Access program.

www.aschendorff-buchverlag.de

Vorwort

Das vorliegende Buch ist aus dem Lehr- und Studienbetrieb an deutschen Universitäten entstanden. Die Liturgie der Alten Kirche ist ein Thema, das nach meinen Erfahrungen im Rahmen der Vorlesungen zur Alten Kirchengeschichte immer auf reges Interesse bei den Studentinnen und Studenten gestoßen ist und stößt. Aus einer thematischen Einheit im Rahmen des Vorlesungszyklus über die Kirchengeschichte des Altertums hat sich im Zuge der Umstellung der universitären Lehre auf interdisziplinär angelegte, thematisch miteinander verzahnte Lehreinheiten (sogenannte Module) im Rahmen gestufter Studiengänge eine eigenständige Vorlesung in einem liturgiewissenschaftlich orientierten Modul entwickelt. In diesem Kontext reifte in mir der Entschluss, das Vorlesungsmanuskript zu einem kleinen Buch auszuarbeiten und den Stoff in handlicher Form zur Verfügung zu stellen, sei es zum Nachbereiten des Unterrichts, sei es zur Vorbereitung auf Prüfungen – oder sei es zum Lesen und Nachschlagen für alle, die sich aus verschiedenen Perspektiven und Fächern heraus für diese Thematik interessieren und, ehe sie sich in die weit verzweigte Spezialliteratur einarbeiten und in die Details vertiefen, lieber erst zu einer einführenden Übersichtsdarstellung greifen.

Das auf diese Weise entstandene Buch will kein Forschungsbeitrag zur Liturgiegeschichte sein, sondern aus der Perspektive eines Historikers und Theologen, der sich mit dem antiken Christentum beschäftigt, Wissenswertes aus der antiken Zeit der christlichen Liturgie zusammenstellen und auf diesem Wege eine wissenschaftlich fundierte und verantwortbare Vorstellung vom liturgischen Leben und Denken der frühen Christen vermitteln. Der Akzent liegt dabei stärker auf historischen Zusammenhängen und auf der Vernetzung von Kirchen- und Theologiegeschichte als auf liturgiewissenschaftlichen Fragen im engeren Sinne. Diesem Zugriff entsprechend ist die Darstellung nicht nach einzelnen Quellen, sondern nach sachlichen

Gesichtspunkten gegliedert. Der fachwissenschaftliche Boden, auf dem die Informationen beruhen, ist in den Anmerkungen am Ende des Buches dokumentiert.

Ein solches Buch könnte nicht geschrieben werden, gäbe es nicht viele andere Bücher, in denen die hier dargestellten Themen im Einzelnen untersucht worden sind. Die bei der Erarbeitung der einzelnen Abschnitte verwendete Literatur ist teils in den Anmerkungen, teils in der kleinen Literaturlauswahl am Ende des Buches notiert. Die Darstellung verdankt den aufgeführten Forschungsbeiträgen (nicht zuletzt den Quellenausgaben und Übersetzungen mit ihren Einleitungen und Kommentaren) viel mehr, als die gelegentlichen und meist summarischen Hinweise in den Anmerkungen zu erkennen geben, was aber im Einzelnen zu verzeichnen in einem solchen Buch kaum sinnvoll gewesen wäre. Den Mühen und Ergebnissen der liturgiegeschichtlichen Forschung, die in dieses Buch eingeflossen sind, fühle ich mich dankbar verpflichtet.

Namentlich zu danken habe ich – und tue das ausgesprochen gern – meinen Münsteraner Kollegen Thomas Bremer, Clemens Leonhard und Jürgen Werbick, ferner meinen Mitarbeitern am Lehrstuhl für Alte Kirchengeschichte, Christliche Archäologie und Patrologie, Dr. Christine Mühlenkamp und Christian Hengstermann. Sie alle haben das Manuskript ganz oder in verschiedenen Ausschnitten gelesen und mir wertvolle Hinweise gegeben.

Münster, im Januar 2008

Alfons Fürst

Inhalt

Vorwort	5
Einführung: Grundlinien der Entwicklung	9
 Die Eucharistie	 21
1. Eucharistie und Religionsgeschichte	21
2. Die Feier der Eucharistie in der Frühzeit	24
3. Die eucharistische Liturgie in der Spätantike	37
<i>Zeremonialisierung der Liturgie 37. – Regionalisierung der Liturgie 46.</i>	
4. Liturgische Zeiten und Orte	54
<i>Der christliche Sonntag 54. – Ostern und andere litur- gische Feste 56. – Das christliche Gotteshaus 62.</i>	
5. Theologie der Eucharistie	80
<i>Eucharistische Theologumena 81. – Realismus und Sym- bolismus im Eucharistieverständnis 87. – Die Eucharistie in theologischen Kontroversen 93. – Eucharistische Spiri- tualität 97.</i>	
 Die Taufe	 99
1. Christliche Taufe und Religionsgeschichte	101
2. Die Vorbereitung auf die Taufe	104
<i>Der Katechumenat 107. – Katechumenat und Photizo- menat 114. – Katechese und Mystagogie 120.</i>	

3. Die Taufliturgie	123
<i>Elemente der Taufliturgie in der frühesten Zeit 123. – Die Taufliturgie in der Frühzeit 127. – Besonderheiten und weitere Entwicklungen der Taufliturgie 141. – Sonderfälle der Taufe 163.</i>	
4. Der Ort für die Taufe: Spätantike Baptisterien	169
5. Symbolik und Theologie der Taufe	193
6. Kontroversen um die Taufe	206
<i>Taufe und Orthodoxie 206. – Der Ketzertaufstreit 211. – Donatistische und augustinische Tauftheologie 215.</i>	
 Die Buße	 219
1. Urkirchliche Vorgaben	221
2. Kontroversen um die Buße	225
<i>Heiligkeitsideal und Bußpraxis 225. – „Zweite Buße“ 228. – Der Bußstreit 233.</i>	
3. Das öffentliche Bußverfahren	236
<i>Christliche Buße und Religionsgeschichte 237. – Die Anfänge der christlichen Bußpraxis 240. – Grundsätze der öffentlichen Kirchenbuße 244. – Ritus und Ablauf der öffentlichen Kirchenbuße 247. – Sonderformen der öffentlichen Buße 257.</i>	
4. Bußverständnis und Bußkompetenz	259
5. Die Privatisierung der Buße	263
 Anmerkungen	 267
Bildnachweis	303
Register	304
Kleine Literaturauswahl	311

Einführung

Grundlinien der Entwicklung

Die Liturgie war der zentrale Lebensbereich der frühchristlichen Gemeinden. Sie bedeutete Feier und Aktualisierung der Heilsereignisse. Ihre leitenden Motive waren das Gedächtnis an den gekreuzigten und auferstandenen Jesus, die Sehnsucht nach der Teilnahme am himmlischen Kult durch dessen Vorwegnahme im irdischen Bereich und der Gedanke der Gegenwärtigkeit des Heils im dramatisch begangenen Mysterium. Sie vermittelte den Teilnehmern die Erfahrung, eine Gemeinschaft des Glaubens zu sein; sie bedeutete Gemeinschaft und stiftete sie. Auch das Bedürfnis nach dem religiösen Fest und Symbol spielte eine Rolle, ferner die Schaffung eines christlichen Lebensrhythmus durch eine liturgische Gliederung der Zeit. Schließlich spiegelt sich die zentrale Bedeutung der Liturgie in ihrer Wechselbeziehung zu Bekenntnis und Dogma: Die Liturgien und die liturgischen Formeln spiegelten und beeinflussten die Theologien der antiken Kirchen.

Dieser Bedeutung entsprechend entfaltete sich ein reichhaltiges liturgisches Leben. Auf diesem Gebiet zeigten die frühen Christen besonders viel Spontaneität und Originalität. Kennzeichen der Entwicklung der christlichen Liturgie in den ersten Jahrhunderten waren Vitalität, Kreativität und Vielfalt. Die liturgischen Formen und Handlungen variierten erheblich nach Region und Zeit, bis sich im Laufe der Spätantike im Einzugsbereich der bedeutendsten Kirchen unterschiedliche Grundtypen der Liturgie herausbildeten.¹

Ehe ich Geschichte und Theologie der Liturgie in der Alten Kirche anhand der Eucharistie, der Taufe und der Buße näher beschreibe, seien einige Grundlagen und Grundlinien der liturgischen Entwicklungen vorweg skizziert. Das dabei allgemein Gesagte wird in den folgenden Kapiteln verschiedentlich aufgegriffen und vertieft werden.

Quellen

Die ersten Generationen von Christen verwendeten im Gottesdienst und bei anderen liturgischen Handlungen abgesehen von der Bibel, aus der vorgelesen wurde, keine geschriebenen Texte. Sie improvisierten und hielten sich dabei an allmählich entstehende mündliche Traditionen und an den lebendigen Brauch in der jeweiligen Gemeinde oder Region. Noch in späteren Jahrhunderten wurde der mündlichen Überlieferung generell eine hohe Bedeutung zugeschrieben, wie folgender Text des Basilius von Caesarea in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts zeigt:

„Unter den in der Kirche bewahrten Glaubenslehren und Verkündigungen besitzen wir die einen aus der schriftlich festgelegten Unterweisung, die anderen haben wir von der Tradition der Apostel auf dem Weg der Mysterien überliefert empfangen. Beide haben für den Glauben die gleiche Bedeutung. Dieser Feststellung wird niemand widersprechen, der auch nur die geringste Erfahrung mit den geheiligten Satzungen der Kirche hat ... Einen ganzen Tag würde ich brauchen, die nichtschriftlichen Geheimnisse der Kirche zu behandeln.“²

Erst allmählich wurden liturgische Texte schriftlich fixiert und bildeten sich bestimmte Liturgien heraus, die in relativ festen Formen weiter tradiert wurden.³ Die Einführung und Verbreitung normativer römischer Bücher auf Betreiben Karls des Großen im 9. Jahrhundert, wodurch die Liturgie zu einem kodifizierten Kult wurde, bedeutete im Westen das Ende der mündlichen Überlieferung.

Aufgrund dieses langsamen Übergangs von der Mündlichkeit zur Schriftlichkeit ist es begreiflich, dass aus den ersten Jahrhunderten nur relativ wenige liturgische Texte bekannt sind. Anders steht es mit theologischen Aussagen zu liturgischen Vollzügen: Hier gibt es viele Informationen in den Quellen. Für das Urchristentum und die apostolische und nachapostolische Zeit (bis in die Mitte des 2. Jahrhunderts) haben wir lediglich verstreute liturgische Begriffe und Texte im Neuen Testament und in den Schriften der sogenannten Apostolischen Väter. Ein Beispiel ist der Ritus, der im Jakobusbrief beschrieben wird:

„Ist einer von euch krank? Dann rufe er die Ältesten der Gemeinde zu sich; sie sollen Gebete über ihn sprechen und ihn im Namen des Herrn mit Öl salben. Das gläubige Gebet wird den Kranken retten, und der Herr wird ihn aufrichten; wenn er Sünden begangen hat, werden sie ihm vergeben.“⁴

Hier wird eine Gebetsheilung mit Öl als Exorzismusmittel beschrieben (Krankheit wurde auf den Einfluss von „Dämonen“ zurückgeführt), auf welche die später sich entwickelnde sakramentale Krankensalbung zurückbezogen wurde. Verwiesen werden könnte auch auf die von Paulus mitgeteilten Einsetzungsworte der Eucharistie.⁵ Die ältesten liturgischen Anweisungen lesen wir in der *Didache* (das heißt „Lehre“, nämlich Lehre der zwölf Apostel), einer um die erste Jahrhundertwende vermutlich in Syrien verfassten Schrift, und zwar zur Taufe und zur Eucharistie.

Für das 2. und 3. Jahrhundert gibt es dann nur wenige explizite liturgische Quellen. Insbesondere zu nennen ist das, was Justin Mitte des 2. Jahrhunderts in Rom zur Taufe und zum christlichen Gottesdienst mitteilte (wobei er nicht nur römische Gepflogenheiten wiedergab), ferner die Schriften Tertullians, der um 200 in Karthago in Nordafrika lebte, vor allem „Über die Taufe“ und „Über die Buße“, sowie die Schriften Cyprians, des Bischofs von Karthago in der Mitte des 3. Jahrhunderts, dazu die Syrische Didaskalie, eine Kirchenordnung aus dem Anfang oder der Mitte des 3. Jahrhunderts, die manche Informationen zur Liturgie in Syrien enthält. Für denselben Raum wichtig sind schließlich legendarische Apostelgeschichten, vor allem die Johannes- und die Thomasakten, die mit ihren Beschreibungen liturgischer Abläufe die reale Praxis wohl oft eher abbilden als die Normierungen in den Kirchenordnungen. Dazu kommen verstreute Bemerkungen in den Schriften der frühen Kirchenväter. Vom 4. Jahrhundert an schwillt das Material dann massiv an. Einerseits sind das 4. und 5. Jahrhundert die Blütezeit der patristischen Literatur, die reichlich Notizen zur Liturgie enthält. Andererseits gibt es für diesen Zeitraum eine Reihe von Werken, die ausgiebige Informationen zur Liturgie liefern.⁶

Ebenfalls zu berücksichtigen ist die sogenannte *Traditio apostolica*. Bei diesem Text handelt es sich um eine Rekonstruktion aus mehre-

ren orientalischen Kirchenordnungen des 4. und 5. Jahrhunderts in verschiedenen Sprachen (insbesondere in Ägypten), die nachweislich auf eine gemeinsame griechische Quelle rekurrierten, diese aber auf unterschiedliche Weise fortgeschrieben, korrigiert und erweitert haben. Weil diese Quelle nicht erhalten ist, sondern aus den (ihrerseits schon bearbeiteten) Überarbeitungen und Übersetzungen rekonstruiert werden muss, wirft dieser Text zahlreiche Probleme auf. So sind weder der Autor bzw. genauer: der Redaktor des darin gesammelten Materials (den man bis vor kurzem als Hippolyt von Rom meinte identifizieren zu können) noch der Titel definitiv eruierbar. Ferner ist die Kompilation, in die verschiedene, teils divergente Traditionen eher östlichen als westlichen Ursprungs eingegangen sind, nicht frei von Widersprüchen, so dass von Fall zu Fall gefragt werden muss, welcher Zeit die rekonstruierbare Formulierung angehören könnte. Trotz dieser Schwierigkeiten bleibt die *Traditio apostolica* eine wichtige Quelle für das (frühe) 3. Jahrhundert, zumal sich viele ihrer Partien mit Parallelen in zeitgenössischen christlichen Texten verbinden lassen.⁷

Jüdischer und christlicher Gottesdienst

Da das Christentum aus dem Judentum entstanden ist, hat es seine gottesdienstlichen Formen im Rahmen des zeitgenössischen Judentums ausgebildet.⁸ Die ersten Christen waren Juden und mit den jüdischen liturgischen Festen und Riten vertraut. Etliche Elemente der christlichen Liturgie gehen auf jüdische Praktiken zurück, so wesentliche Gebetsinhalte wie die Anrufung des einzigen Gottes und die Erinnerung an seine geschichtlichen Heilstaten, Gebetszeiten und Gebetsformen oder der wöchentliche Rhythmus des Gottesdiensttages. Auch die für das Christentum typischen Rituale Eucharistie und Taufe wurzeln im Judentum, ebenso die Buße. Insbesondere die deutlichen Unterschiede des christlichen Gottesdienstes zum heidnischen Kult erklären sich aus dem jüdischen Ursprung und der bei aller späteren eigenständigen, auch von griechisch-römischer Religion beeinflussten Entwicklung bleibend jüdischen Fundierung der christlichen Liturgie. Trotz der religionsgeschichtlichen Zusammengehörigkeit

der jüdischen und christlichen „Schwesterliturgien“ im Kontext der Antike gab es freilich von Anfang an auch eine Eigenart des christlichen Gottesdienstes, durch die er sich vom jüdischen markant unterschied: die Beziehung aller liturgischen Handlungen auf Jesus Christus. Wie im Gottesbild mit unterschiedlichen Ausprägungen des jüdischen und des christlichen (trinitarischen) Monotheismus bedingte die Christologie die entscheidende Differenz zwischen jüdischer und christlicher Liturgie.

Exakte Zusammenhänge zwischen frühjüdischer und frühchristlicher Liturgie sind mangels Quellen kaum eruierbar. Die in den letzten Jahren auf diesem Feld intensivierte Forschung hat gezeigt, dass nicht der Synagogengottesdienst – für den erst spätere Quellen vorliegen (die frühesten in der seit der Zeit um 200 n. Chr. redigierten *Mischna*) –, sondern die jüdische Tempelliturgie ein wichtiger Ausgangspunkt für die Gestaltung der christlichen Eucharistiefeier gewesen ist. Jene wurde dabei freilich einschneidend transformiert: So trat an die Stelle der Tier- und Weihrauchopfer das Gebetsopfer (im eucharistischen Gebet), als Priester wurden alle Mitglieder der Gemeinde verstanden, denen, so ein Spezifikum der frühchristlichen Tauftheologie, in der Taufe priesterliche Würde verliehen wurde. Aufgrund dieser Zusammenhänge geht die aktuelle Forschung davon aus, dass sich die christliche Liturgie und der jüdische Synagogengottesdienst in der rabbinischen Gestalt, die letzterer nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels 70 n. Chr. annahm, gleichzeitig entwickelten und in regional sehr unterschiedlicher Weise ihre Formen in einem komplexen Prozess gegenseitiger Abgrenzung und Beeinflussung ausbildeten. Die Geschichte der Liturgie bildet damit einen wichtigen Aspekt der parallelen Entwicklung der christlichen Kirchen und des rabbinisch geprägten Judentums in der späteren Antike.

Christliche Liturgie und hellenistische Religiosität

Auch aus der hellenistischen („heidnischen“) Religiosität sind Elemente in die christliche Liturgie eingegangen. Das war der Fall bei den Exorzismen und Salbungen bei der Taufe, bei der Wendung beim Gebet nach

Osten (entgegen der jüdischen Wendung Richtung Jerusalem) und bei der Ostung der Kirchengebäude (gen Sonnenaufgang). Das gilt ferner für viele liturgische Ausdrücke, so den Begriff „Liturgie“ (*leiturgia*) selbst: Das ist eigentlich ein politisch-profaner Terminus, der die Verrichtung von Diensten oder Leistungen für das Gemeinwesen bezeichnete und schließlich auf jede „Dienstleistung“ überhaupt ausgedehnt wurde, auch im kultischen Bereich. Von daher wurde in der Septuaginta, der vorchristlichen frühjüdischen Übersetzung der hebräischen Bibel in das Griechische, der Kultdienst der Leviten am Jerusalemer Tempel so genannt. „Liturgie“ wurde so zur Bezeichnung für den priesterlichen Kult und in dieser Verwendung auf den christlichen „Gottesdienst“ übertragen. In größerem Stil geschah dies freilich erst in der Spätantike. In urchristlicher Zeit wurde der Begriff entweder im profanen Sinn oder, dem Sprachgebrauch der Septuaginta entsprechend, für den alttestamentlichen Kult verwendet, so vor allem im Hebräerbrief.⁹ Im Neuen Testament wird das Wort lediglich an einer Stelle in der Apostelgeschichte auf den christlichen Gottesdienst angewendet; es bezeichnet dort eine Gebetsgemeinschaft.¹⁰ Im christlichen Osten wird seit dem 5. Jahrhundert fast ausschließlich die Eucharistiefeier so genannt. Im Abendland ist das Wort „Liturgie“ erst seit dem Ende des 18. Jahrhunderts und in der katholischen Kirche endgültig seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) für den christlichen Gottesdienst im weiteren Sinn in Gebrauch. Weitere Beispiele für christliche Begriffe, die aus der antiken hellenistischen Kultur stammen, sind unter anderem „Mysterium“ und „Sakrament“, „Eucharistie“, „Epiklese“ und „Agape“; dazu kommen einige Gebetsformeln („von Ewigkeit zu Ewigkeit“) und Akklamationen (*kyrie eleison* = „Herr, erbarme dich“).

Generell hat sich das Christentum in seiner frühesten Zeit gegen die hellenistischen Religionen und Kulte aber eher abgegrenzt. Im 1. und 2. Jahrhundert unterschied sich die christliche Liturgie deutlich vom heidnischen Kult, der mit einem hohen materiellen Aufwand an Opfern begangen wurde. Gerade im Bereich des Kultes waren die Unterschiede zwischen Heidentum und Christentum für die Zeitgenossen klar sichtbar. Die Christen feierten einen geistigen, innerlichen Gottesdienst in Räumen von Privathäusern. Sie hatten keine

Tempel, keine Altäre, keine Götterbilder und keine Opfer. In bewusster Abgrenzung vom Heidentum wurden die Vorsteher der liturgischen Feier (Bischöfe und Presbyter) – zunächst – nicht Priester genannt.

Vom 3. Jahrhundert an verschwanden diese deutlichen Unterschiede zwischen Christentum und Heidentum im Bereich von Kult und Liturgie. Das strenge Bedürfnis der Christen nach Abgrenzung wurde mit dem zunehmenden Wachstum der Gemeinden geringer. Immer stärker passte sich das Christentum an die heidnische Umwelt an. Seit dem 3. Jahrhundert tauchen bildliche Darstellungen im liturgischen Bereich auf, erstmals archäologisch belegbar in römischen Katakomben, in denen Christen ihre Toten bestatteten, und im Taufraum in Dura-Europos am Euphrat. Ebenfalls seit dem 3. Jahrhundert erwarben oder erbauten die Christen eigene Gebäude für den Gemeindegottesdienst. Von Kaiser Konstantin I. und unter seinen Nachfolgern wurden dann seit dem 4. Jahrhundert große, repräsentative Kirchenbauten errichtet. Schließlich drangen auch immer mehr heidnische kultische Elemente in das liturgische Zeremoniell ein. In beträchtlichem Ausmaß nahm die christliche Liturgie Formen der griechisch-römischen Kultur an. In Raumgestaltung, Gewandung, Gebärde, Gesang und Sprache waren die Ausdrucksformen der antiken Liturgie die der eigenen, zeitgenössischen Kultur und daher jeder und jedem vertraut und verständlich.

Mysterium und Sakrament

Die Alte Kirche kannte keinen Sakramentsbegriff als Oberbegriff für bestimmte liturgische Vollzüge, etwa für Eucharistie, Taufe und Buße. Es gab zwar eine Theologie der Taufe und eine Theologie der Eucharistie, aber keine allgemeine Sakramententheologie. Die (später so genannten) Sakramente wurden von anderen kirchlichen Riten wie Waschungen, Salbungen oder Anhauchungen terminologisch nicht exakt abgegrenzt. Man benutzte vielmehr einen griechischen Begriff, der ein sehr breites Bedeutungsspektrum aufwies: *mystérion*, latinisiert zu *mysterium* („Geheimnis“) oder mit einer Bedeutungsverschiebung übersetzt mit *sacramentum* („Sakrament“; eigentlich: „Eid“).

„Mysterium“ ist ein Begriff, der in der antiken heidnischen Religiosität wichtig war. Besonders in den Mysterienkulten und in der mystischen Philosophie der Spätantike spielten Mysterien im Sinne geheimer, heilsbedeutsamer Riten und Lehren eine zentrale Rolle. In den Mysterienkulten wurde in heiligen Handlungen das Schicksal eines Gottes real vergegenwärtigt, der „Myste“, das heißt der in die Mysterien Eingeweihte, erhielt Anteil am Schicksal des Gottes, und das bedeutete Heil und Erlösung.

Das Urchristentum kannte diese Bedeutung von *mysterion* nicht. Im Neuen Testament und in den Schriften der Apostolischen Väter taucht der Begriff nur selten auf und weist keinen kultischen Bezug auf. Im Markusevangelium ist die Rede vom „Geheimnis der Gottesherrschaft“, die *Didache* erwähnt „das irdische Geheimnis der Kirche“.¹¹ Ansonsten hat das Wort den Sinn von „Heilsgeheimnisse“, womit beispielsweise Tod und Auferstehung Jesu gemeint sind. Allein Paulus gebrauchte das Wort häufig und bezeichnete damit das „Christusgeheimnis“.¹² In diesem Sinn wurde der Begriff auch in der späteren Vätertheologie vielfach verwendet; er meinte dann das „Heilsereignis in Christus“ und die daraus entwickelte „Heilslehre“, das „Geheimnis“ des Ratschlusses Gottes, in bzw. durch Christus Heil und Erlösung zu bringen.

Seit der Mitte des 2. Jahrhunderts wandelte sich die Bedeutung des Wortes „Mysterium“ gegenüber dem urchristlichen Sprachgebrauch. Die Christen begannen sich offensiver mit der heidnischen Umwelt auseinanderzusetzen und rezipierten dabei bewusst oder unbewusst heidnische Vorstellungen. Durch die von den christlichen Theologen mit den heidnischen Mysterienkulten geführte Kontroverse drangen Vorstellungen aus diesen in das Christentum ein. So verglich Justin die Eucharistie mit den Mithrasmysterien¹³ und rückte sie damit implizit an die Seite heidnischer Vorstellungen von Mysterien im kultischen Sinn. Als im Laufe der Spätantike der Drang nach Abgrenzung von der nichtchristlichen Umgebung schwand, wurden Begriffe und Vorstellungen aus den Mysterienreligionen vielfach im Christentum verwendet. Die christliche Lehre hieß dann „Mystagogie“, der Katechet „Mystagoge“, der Getaufte war ein „Eingeweihter“. Besonders die Schriften des Dionysius Areopagita sind voller Mysterienausdrücke.

Das christliche Sakramentsverständnis entfaltete sich von solchen Ansätzen aus in Anlehnung an das antike Mysterienverständnis. Im symbolischen Ritus der kirchlichen Sakramente wurde die Erlösungstat Christi kultisch vergegenwärtigt und erhielt der Christ Anteil am Schicksal Christi, an seinem Tod und seiner Auferstehung. In diesem Sinn hat schon der aus dem hellenistischen Judentum kommende Paulus die Taufe gedeutet. Vom 4. Jahrhundert an wurde der kultisch-sakramentale Sinn von „Mysterium“ üblich. Das Wort *mystérion* behielt freilich sein breites Bedeutungsspektrum. Es war noch nicht *terminus technicus* im Sinne der späteren Sakramententheologie.

Das lateinische Wort *sacramentum* übernahm und modifizierte dieses Bedeutungsspektrum. *Sacramentum* war in der antiken heidnischen Welt der sakral-kultisch geleistete „Eid“, eine „eidliche Selbstverpflichtung“, im militärischen Bereich der „Fahnen Eid“ des Soldaten, der unter kultischen Riten abgelegt wurde. In den Mysterienkulten gab es Mysterieneide, eine eidliche Verpflichtung zur Geheimhaltung der rituellen Handlungen.¹⁴ Dieser Eid galt als Gelöbnis und Treueschwur, der auch die Inhalte des Kultes umfasste. In den alten lateinischen Bibelübersetzungen des 2. Jahrhunderts wurde das griechische *mystérion* mit *sacramentum* wiedergegeben und von Tertullian, dem ersten in Latein schreibenden christlichen Schriftsteller, in die lateinische theologische Fachsprache eingeführt. Er übertrug den „Mysterieneid“ bzw. den „Eid“ des Soldaten in die christliche Sphäre, indem er die Taufe als „Eid auf Christus“ deutete und als erster Taufe und Eucharistie als „Mysterium“ bzw. „Sakrament“ bezeichnete.¹⁵

Das ursprünglich für das „Heilsereignis in Christus“ im umfassenden Sinn gebrauchte Wort „Mysterium“ (bzw. „Sakrament“) wurde nur zögerlich auf kultische Riten angewendet und meinte dann sowohl die liturgische Feier als auch das Heil, das sich dabei ereignet: Unter dem liturgischen Zeichen vollzieht sich „geheimnisvoll“ ein verborgenes Heilsgeschehen. Indem der einzelne Gläubige bzw. die Gemeinde einen religiösen Ritus begeht, erwirbt er bzw. sie das Heil, das im Ritus gegenwärtig wird. In diesem Sinn wurden die zentralen Riten der Alten Kirche, Eucharistie und Taufe, ungefähr ab der Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert „Sakramente“ genannt, desglei-

chen andere Riten und Vollzüge, etwa die mit der Taufe verbundene Salbung, später die Fußwaschung, auch die Ehe, letztere deswegen, weil sie im Epheserbrief als „tiefes Geheimnis“ auf „Christus und die Kirche“ bezogen ist.¹⁶ Die Buße indes wurde trotz der eminenten Bedeutung, die sie im Laufe der Zeit erlangte, in altkirchlicher Zeit nicht als „Sakrament“ bezeichnet. Die antiken Christen verwendeten bei der Benennung ihrer liturgischen Riten und Symbole eine andere Begrifflichkeit und andere Abgrenzungen, als sie heute üblich sind (die Siebenzahl der Sakramente in der römisch-katholischen Kirche beispielsweise bildete sich erst im 12. Jahrhundert heraus).

Ansätze theologischer Reflexion auf den Begriff „Mysterium“ bzw. „Sakrament“ findet man Ende des 4. Jahrhunderts, beispielsweise bei dem griechischen Theologen Theodor von Mopsuestia, dessen Schriften später einen sehr starken Einfluss auf die ostsyrisch-persische Kirche ausübten. In einer Predigt für Taufbewerber sagte er einmal Folgendes, allerdings ohne das damit Gemeinte näher zu erläutern: „Ein jedes Sakrament (Mysterium) ist nun zeichenhafte und symbolische Kundgabe von unsichtbaren und unaussprechbaren Dingen ... Da aber Sakramente Zeichen sind für Dinge, die geschehen, oder für solche, die bereits geschehen sind, ist das Wort erforderlich, das den Sinn der Zeichen und Sakramente erläutert.“¹⁷

In der westlich-lateinischen Kirche begann die theologische Klärung des Sakramentsbegriffs um die Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert mit Augustinus. Er definierte „Sakrament“ als „heiliges Zeichen“,¹⁸ als Träger einer verborgenen Wirklichkeit; es handle sich um ein sichtbares Zeichen für eine unsichtbare Wirklichkeit. Was man sich darunter vorstellen soll, versuchte er durch eine Reihe von Unterscheidungen zu erläutern. Augustinus differenzierte zwischen den äußeren Zeichen (*signa*) und der inneren Wirkung (*res* oder *virtus sacramenti*); die sakramentale Wirkung oder Wirklichkeit sei das Erlösungswerk Christi bzw. Christus selbst, anders gesagt: Heil und Erlösung. Ferner bestehe ein Sakrament aus einer materiellen Basis (*elementum*), zu der ein deutendes Wort (*verbum*) komme; von daher sei ein Sakrament „so etwas wie ein sichtbares Wort“.¹⁹ Dieses Wort müsse Ausdruck des Glaubens sein: Das Wort, das die Wirkung des Zeichens aussage, wirke „nicht, weil es gesprochen, sondern weil es

geglaubt wird“.²⁰ Zum sakramentalen Zeichen gehöre, wenn es wirksam sein soll, die „Bekehrung des Herzens“.²¹ Glaube und Bekehrung gehören nach altkirchlichem Verständnis notwendig zum Sakrament dazu. Die Disposition des Empfängers war nicht gleichgültig für die Wirkung des Sakraments. Schließlich hat Augustinus noch zwischen (rechtlicher) Gültigkeit und (religiöser) Wirksamkeit eines Sakraments unterschieden. Wenn es ordnungsgemäß gespendet und mit der rechten Intention empfangen werde, sei es bleibend gültig. Der Grund dafür liege in der objektiven Heiligkeit des Sakraments, die vom Spender unabhängig sei. Jedes korrekt gespendete Sakrament sei ein Sakrament Christi und deshalb heilig und gültig. Der Mensch, der es spendet, sei nur Werkzeug der Vermittlung von Gottes Gnade und Sakrament. Die Wirksamkeit eines Sakraments hingegen hänge nicht nur vom Glauben des Empfängers ab, sondern sei auch nur in der katholischen Kirche gewährleistet, weil nur in ihr der Geist wirke und der rechte Glaube gegeben sei.²² Mit diesen Überlegungen, deren Kontext und Inhalt unten im Kapitel über Kontroversen um die Taufe weiter erläutert werden, hat Augustinus der späteren westkirchlichen Sakramententheologie den Weg gewiesen.

Die Eucharistie

Die Eucharistie war die zentrale liturgische Feier der frühen Christen. Anders als Taufe und Buße war sie dogmatisch nie umstritten und spielte in den theologischen Debatten kaum eine Rolle. Trotz einer Reihe von Aussagen über die Eucharistie in den frühen Quellen besitzen wir über sie deshalb deutlich weniger Nachrichten als über Taufe und Buße. Dabei bleibt nicht wenig ziemlich undeutlich und ist die Deutung einzelner Stellen oft schwierig und umstritten. Zentrale Elemente der Liturgie und der Theologie der Eucharistie sind freilich doch erkennbar.

1. Eucharistie und Religionsgeschichte

Die christliche Eucharistiefeier ist religionsgeschichtlich weder aus dem Judentum noch aus dem Heidentum ableitbar, auch wenn sich Beziehungen und Analogien feststellen lassen. Es gab Kultmahle in den hellenistischen Mysterienreligionen, und es gab messianisch-eschatologische Mahlzeiten im Judentum, zum Beispiel ein rituelles Mahl mit Brot und Most in der Gemeinschaft von Qumran, zu dem allerdings eine theologische Deutung nicht bekannt ist. Die christliche Eucharistiefeier ist aus solchen Traditionen und Praktiken jedoch weder ableitbar noch erklärbar.

Die Eucharistie geht vielmehr auf eine bestimmte Praxis Jesu zurück und sucht den Anschluss an einen präzisen, genau datierbaren Akt: an das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern und an die dazu

überlieferten Deuteworte. Die Eucharistie steht in einem direkten historischen Zusammenhang mit der Mahlpraxis Jesu und seiner Jünger. Die biblischen Ostergeschichten zeigen die Apostel versammelt zum Mahl, und in dieser Mahlgemeinschaft wissen sie den am Kreuz gestorbenen Jesus lebendig und gegenwärtig. Der unmittelbare Bezug dieser Mahlgemeinschaft auf Jesus ist keine mythische Kultätiologie. Vielmehr bildet eine geschichtliche Tat Jesu in einer bestimmten historischen Situation den konkreten Haftpunkt für die Eucharistiefeier. Beim letzten Mahl mit seinen Jüngern hat Jesus die eucharistische Mahlgemeinschaft ausdrücklich „gestiftet“, wovon vier sogenannte Einsetzungsberichte zeugen, die in der Substanz übereinstimmen. Das älteste erhaltene Zeugnis liefert Paulus in der Mitte des 1. Jahrhunderts, der eine ihm schon vorliegende, und das heißt: in die allerersten Anfänge des Christentums zurückreichende Tradition aufgriff (das Lukasevangelium bietet einen entsprechenden Einsetzungsbericht, das Markus- und das Matthäusevangelium variieren in Details²³):

„Denn ich habe vom Herrn empfangen, was ich euch auch überliefert habe: Jesus, der Herr, nahm in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde, Brot, sprach das Dankgebet, brach das Brot und sagte: Das ist mein Leib für euch. Tut dies zu meinem Gedächtnis! Ebenso nahm er nach dem Mahl den Kelch und sprach: Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut. Tut dies, sooft ihr daraus trinkt, zu meinem Gedächtnis!“²⁴

Das „letzte Abendmahl“ bildete Abschluss und Höhepunkt der täglichen Mahlgemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern. Es war kein singulärer Akt, sondern die letzte in einer langen Reihe von gemeinsamen Mahlzeiten. Gemeinsam zu essen galt als Ausdruck der Verbundenheit. In der Fortsetzung dieser Praxis nach Tod und Auferstehung Jesu wussten die Apostel und die ersten Christen sich weiterhin mit Jesus verbunden.

Das letzte Mahl Jesu und die besondere Bedeutung, die er ihm gab, lassen sich teilweise im Rahmen jüdischer Vorstellungen erklären, tragen aber doch einen eigenen Akzent. Nach dem Vorbild Isaaks²⁵ konnte einem Abschiedsmahl symbolische Bedeutung beigemessen

werden: Ein scheidender „Gottesmann“ legt sein Vermächtnis, Sinn und Wert seines Lebens und Wirkens, in ein Mahl. Ein Beispiel dafür (von Abraham) steht im Buch der Jubiläen aus der Mitte des 2. Jahrhunderts v.Chr.:

Isaak „opfert ein Heilsoffer und machte ein Freudengelage vor Ismael, seinem Bruder. Und Rebekka machte frisches Brot aus frischem Getreide und gab es ihrem Sohn Jakob, dass er Abraham, seinem Vater, von der ersten Frucht der Erde brächte, dass er esse und den segne, der alles geschaffen, bevor er stirbe. Und auch Isaak schickte durch die Hand Jakobs das, was schön war, als ein Opfer für Rettung dem Abraham. Er sollte essen und trinken. Und er aß und trank und segnete den höchsten Gott, der geschaffen Himmel und Erde, der gemacht hat die ganze Weite der Erde und den Kindern der Menschen zu essen und zu trinken gegeben hat und zu preisen ihren Schöpfer. „Und jetzt will ich kniefällig dir danken, mein Gott, weil du mich hast sehen lassen diesen Tag. Siehe, ich bin 175 Jahre alt, ein Greis und vollendet an Tagen. Und alle meine Tage waren mir Frieden. Das Schwert des Feindes hat mich nicht besiegt [und] in allem, das du mir und meinen Kindern gegeben hast alle Tage meines Lebens bis zu diesem Tag. Mein Gott, es sei deine Güte und dein Friede über deinem Sklaven und über dem Samen seiner Söhne, damit er dir ein auserwähltes Volk sei und ein Erbe aus allen Völkern der Erde von jetzt an und bis zu allen Tagen der Geschlechter der Erde in alle Ewigkeiten.“²⁶

Rituell und ideell erinnert Jesu letztes Abendmahl ferner an das jüdische Paschamahl und generell an ein jüdisches Festmahl. Zum Paschamahl gehören die Mahlelemente Lamm, ungesäuertes Brot, Bitterkräuter und Wein, die heilsgeschichtlich als Erinnerung an den Auszug Israels aus Ägypten und an die Inbesitznahme des von Gott verheißenen Landes gedeutet werden. Zu einem jüdischen Festmahl gehört als Eingangsritus vor dem Hauptgericht und als Schlussritus eine Brot- und Kelchdarreichung mit Dank- und Segensgebet; Gedächtnis, Lob und Dank charakterisieren das jüdische Mahl, insbesondere das Paschamahl. Ritus, Gebete und Charakter der christlichen Eucharistie wurden von dieser jüdischen Tradition beeinflusst.

Die Basis und der Sinn der Eucharistie sind daraus freilich nicht unmittelbar ableitbar. Sie steht nämlich in engstem Zusammenhang mit

Jesu Leben und Wirken, und in diesem Sinn hat Jesus selbst das letzte Abendmahl gedeutet. Es ist das Charakteristikum seines Wirkens, das Heil an seine Person zu binden. Bote und Botschaft sind identisch. In der Person Jesu bricht die Gottesherrschaft an, die Haltung gegenüber Jesus entscheidet über Heil oder Unheil. Wie Jesus gern eschatologische Zeichen setzte (etwa die Tempelreinigung), so setzte er der Bindung des Heils an seine Person dadurch ein Zeichen, dass er Brot und Wein *auf sich selbst* deutete. Die Person Jesu selbst bedeutet Heil, gewagt ausgedrückt: „essbares Heil“.²⁷ Die direkte Bindung der Mahlgemeinschaft an die Person Jesu war der Sinn des letzten Abendmahls, und in Fortsetzung dieser Gemeinschaft mit Jesus feierten die frühen Christen ihr eucharistisches Mahl. Ritus und Gebete der Eucharistie sind im Kontext jüdischer Vorstellungen entstanden, die entscheidenden Kriterien für die Form und das Verständnis der Eucharistie aber liegen im Akt des letzten Abendmahls Jesu mit seinen Jüngern und in der Deutung, die Jesus selbst ihm gegeben hat.

2. Die Feier der Eucharistie in der Frühzeit

Aus der frühen Zeit gibt es nur wenige dürftige Quellen, aus denen Aufschlüsse über die Feier der Eucharistie zu gewinnen sind. Eine umfassende Entwicklungsgeschichte lässt sich auf dieser Basis nicht schreiben. Einzelne Elemente und Ausschnitte aus der Entwicklung, die es ja doch gegeben haben muss, lassen sich freilich erkennen, wobei allerdings gerade für die Zeit der Anfänge die Forschungsmeinungen stark divergieren.

Nach einer älteren, bis heute vertretenen Ansicht kannte die früheste Zeit des Christentums zwei getrennte liturgische Versammlungen: einen Wortgottesdienst am Sonntagmorgen mit Lesungen, Predigt und Gebet und ein kultisches Mahl am Abend. Dieses war anfangs nicht nur ein symbolisches Essen, sondern eine Eucharistiefeier im Rahmen eines Sättigungsmahles, zu dem die Teilnehmer ihren Beitrag mitbrachten. Die Eucharistie hatte Mahlcharakter und wurde „Herrenmahl“ oder „Brotbrechen“ genannt;²⁸ letztere Bezeichnung

war später nur noch in judenchristlichen Gemeinden gebräuchlich.²⁹ Schon im Laufe des 1. Jahrhunderts wurde das Sättigungsmahl vom eucharistischen Mahl abgetrennt, und zwar wohl aus rein technischen Gründen in den größer werdenden Gemeinden. Schon Paulus berichtet für Korinth von Schwierigkeiten mit dem Gemeinschaftessen: Jeder und jede aß, was er oder sie mitgebracht hatte – die Reichen mehr, die Armen weniger –, ohne miteinander zu teilen; der Gemeinschaftscharakter des Mahles war dadurch zerstört.³⁰

Getrennt von der Eucharistie blieb das Gemeinschaftsmahl in den christlichen Gemeinden als „Agape“ (Liebesmahl) bis in das 4. Jahrhundert erhalten. Es wurde liturgisch stilisiert, indem ein Laie oder ein Kleriker den Vorsitz führte – ein Privatmann lud in sein Haus ein – und gesegnetes Brot verwendet wurde, das als „Eulogie“ von der „Eucharistie“ unterschieden wurde. Die *Traditio apostolica* enthält ausführliche Anweisungen zum Ablauf eines solchen gemeindlichen Abendessens, der nicht wenig an den eines eucharistischen Mahles erinnert:

„Wenn der Bischof anwesend ist, trägt der Diakon bei Anbruch der Dunkelheit die Lampe herein. Inmitten aller Gläubigen stehend soll er [der Bischof] Dank sagen. Zunächst sagt er zur Begrüßung: Der Herr sei mit euch. – Das Volk soll sagen: Und mit deinem Geist. – [Bischof:] Lasst uns Dank sagen dem Herrn. – Und sie sollen sagen: Das ist würdig und recht. Größe und Erhabenheit gebühren ihm wie auch die Herrlichkeit. – Aber das ‚Empor die Herzen‘ soll er nicht sagen, weil das nur bei der Darbringung gesagt wird. – Er soll mit folgenden Worten beten: Wir sagen dir Dank, Herr, durch deinen Sohn Jesus Christus, unseren Herrn, durch den du uns erleuchtet hast in der Offenbarung des unvergänglichen Lichtes. Wir haben den Tageslauf vollendet und sind zum Anfang der Nacht gelangt. Wir haben uns gesättigt am Licht des Tages, das du zu unserer Stärkung geschaffen hast. Da wir nun durch deine Güte des Abendlichtes nicht entbehren, loben und verherrlichen wir dich durch deinen Sohn Jesus Christus, unseren Herrn, durch den dir Herrlichkeit, Macht und Ehre ist mit dem Heiligen Geist, jetzt und immer und in Ewigkeit. Amen. – Und alle sollen sagen: Amen.

Nach dem Mahl soll man sich zum Gebet erheben. Die Kinder sollen Psalmen sprechen, ebenso die Jungfrauen. Danach nimmt der Diakon den Kelch mit dem Mischtrank und spricht einen von den Alleluja-Psalmen. Falls

der Presbyter es anordnet, sollen dann noch weitere dieser Psalmen folgen. Nachdem der Bischof den Kelch dargebracht hat, betet er einen der zum Kelch passenden Alleluja-Psalmen. Alle sprechen es [das Alleluja] gleichzeitig mit. Wenn man die Psalmen rezitiert, sollen alle das Alleluja sprechen. Das bedeutet: Wir loben den, der Gott ist. Herrlichkeit und Lob dem, der die ganze Welt allein durch sein Wort geschaffen hat. Ist der Psalm beendet, soll er den Kelch segnen und die Brotstückchen allen Gläubigen geben.

Beim Mahl sollen die anwesenden Gläubigen aus der Hand des Bischofs ein Stückchen Brot empfangen, bevor sie ihr eigenes Brot brechen. Denn das ist eine Eulogie und keine Eucharistie wie der Leib des Herrn. Bevor alle trinken, sollen sie einen Becher nehmen und Dank über ihn sagen. Dann trinken und essen sie in Reinheit.³¹

Die Agapen dienten einerseits der christlichen Geselligkeit, vor allem aber zu karitativen Zwecken, die in der *Traditio apostolica* ausdrücklich eingeschärft wurden: „Esst aber maßvoll, damit alle ausreichend essen können und noch etwas übrig bleibt, so dass der Gastgeber, wenn er es will, von dem, was die Heiligen übriggelassen haben, anderen schicken kann. Dann freut er sich in Zuversicht.“³² Im 4. Jahrhundert wurde es verboten, Agapen in Kirchen abzuhalten,³³ im 5. Jahrhundert verschwanden sie aus dem Leben der Gemeinden. Von da an gab es die Agape nur noch als Element der christlichen Armenfürsorge, als eine Art Armenspeisung oder allgemeine Unterstützung für Bedürftige.³⁴ Ein spätes Rudiment der Verbindung von Sättigungsmahl und eucharistischem Mahl bezeugt Augustinus für Nordafrika: Um das letzte Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern nachzuahmen, nahm man am Donnerstag in der Karwoche zu Hause ein Abendessen zu sich und feierte dann die Eucharistie mit Kommunion in der Kirche.³⁵

Durch die Abtrennung von der Agape verlor die Eucharistie ihre Mahlgestalt. Das bewirkte eine tiefgreifende Veränderung des Charakters der Eucharistie als eines Mahles. Aus einem ursprünglich echten Essen in Gemeinschaft wurde ein symbolisches Mahl mit den Elementen Brot und Wein. Die von der Agape getrennte Eucharistiefeier wurde vom Abend auf den Morgen verlegt (vor Arbeitsbeginn) und mit dem bereits vorher am Morgen gefeierten Wortgottesdienst zu einer liturgischen Feier verbunden. Damit ent-

stand aus dem Herrenmahl die Eucharistiefeier in ihrer bis heute üblichen Grundstruktur.

Eine neue Richtung in der Forschung³⁶ deutet die Quellen nicht so, dass es zwei ursprünglich getrennte gottesdienstliche Feiern gegeben habe, die nach der Stilisierung des Herrenmahls zum Kultmahl (unter Abspaltung der Agape) zusammengelegt worden seien, woraus dann die Grundstruktur der Eucharistiefeier entstanden sei. Vielmehr bestand nach dieser Meinung der christliche Gottesdienst auch schon im 1. Jahrhundert in einer einheitlichen Feier, die in Analogie zu einem hellenistischen Mahl zu begreifen ist. In diesem folgte auf ein gemeinsames Essen (Syssition) ein von einer Weinspende (Libation) eingeleitetes Symposion mit Gesprächen, Vorträgen, Gesang und Tanz. Das christliche Herrenmahl, wie Paulus es von der Gemeinde in Korinth schildert, entspricht dieser Abfolge: Auf das nach jüdischem Brauch vom Brotbrechen mit Brotsegen eingeleitete und mit Nachtschbecher und Nachtschgebet beendete Sättigungsmahl (gleichsam ein christliches Syssition mit jüdischen Elementen: 1 Kor 11) folgte ein Symposion mit prophetischen Reden und Gesang (1 Kor 14). Diese Deutung der Aussagen des Paulus im Ersten Korintherbrief hat einige Argumente für sich. Schwierig zu erklären bleibt freilich die Verbindung dieser Abfolge mit der späteren Folge Wortgottesdienst – Eucharistiefeier. Konsequenterweise verzichtet diese neuere Sicht darauf, entwicklungsgeschichtliche Zusammenhänge zwischen den einzelnen Daten herzustellen, und arbeitet mit dem Paradigma regional höchst unterschiedlicher Mahltypen in den ersten 250 Jahren des Christentums.

Der historische Prozess wird in diesem Sinne so dargestellt:³⁷ Aus den Einsetzungsberichten in den Evangelien lassen sich keine Rückschlüsse auf ein liturgisches Ritual ziehen, weil es sich ursprünglich nicht um liturgische Texte handelte. Das tatsächliche Ritual ist daher zu unterscheiden von den Worten des Einsetzungsberichtes, die pädagogisch bzw. katechetisch den Sinn des Gemeindemahls erklären sollten. Das Mahl selbst ist in einer großen Vielfalt an Formen gefeiert worden (zum Beispiel auch mit der Abfolge von Becher und Brot, mit Wasser statt Wein oder nur mit Brot), die sich nicht in ein zusammenhängendes Entwicklungsschema bringen lassen. Erst im 3. Jahrhundert

ist die Feier der Eucharistie am Sonntagmorgen explizit bezeugt,³⁸ erst im 4. Jahrhundert ist diese Feier mit einem Wortgottesdienst verbunden worden, ohne dass symposiale Feierformen am Abend abgeschafft worden wären, und ebenfalls erst im 4. Jahrhundert ist der Einsetzungsbericht als liturgischer (nicht mehr als katechetischer) Text in der Feier verwendet worden.

Diese Rekonstruktion läuft auf eine Spätdatierung von Vorgängen in das 3. und 4. Jahrhundert hinaus, die von der älteren Forschungslinie in das 2. Jahrhundert datiert werden. Hier ist die liturgiegeschichtliche Forschung jüngst kräftig in Bewegung geraten. Eine Stärke der neuen Sicht liegt darin, das Augenmerk auf die große regionale Vielfalt im christlichen Mahlritus der Frühzeit zu lenken, die sich nicht in eine gemeinsame Entwicklungslinie bringen lässt. Der Tendenz zur Spätdatierung steht freilich die Darstellung Justins aus der Mitte des 2. Jahrhunderts entgegen, der die Eucharistiefeier mit vorausgehendem Wortgottesdienst damit für eine Zeit bezeugt, in der es diese nach dieser neuen Auffassung eigentlich noch nicht geben dürfte. Ein weiteres Problem der neuen Richtung besteht darin, das christliche Gemeinschaftsmahl stark im Sinne eines griechischen Symposion zu verstehen. Aussagen in den Quellen, die üblicherweise auf eine eucharistische Feier bezogen werden, werden auf eine Agape im Sinne eines symposialen Abendessens gedeutet. Das griechische Symposion ist allerdings ein ausgesprochenes Oberschichtphänomen und nur in kleinster Runde praktikabel – was mit weitreichenden Konsequenzen für unsere Vorstellungen vom frühen Christentum verbunden wäre. Ferner wird der zentrale liturgische Akt des Christentums hier mehr von hellenistischen als von jüdischen Gepflogenheiten her verstanden – was angesichts der spezifischen Eigenheiten der christlichen Eucharistie im Vergleich zu antiken Kultpraktiken zu diskutieren wäre. Die weitere Entwicklung dieser Diskussion und konsensfähige Ergebnisse wird man abwarten müssen.

Über den Ablauf der christlichen Eucharistiefeier mit Wortgottesdienst im 2. und 3. Jahrhundert informieren – auf der Linie der älteren Forschungsmeinung – Justin und die *Traditio apostolica*, sofern die diesbezüglichen Angaben in dieser Quelle in das 3. Jahrhundert

gehören; aber auch wenn Einzelnes dem 4. Jahrhundert zuzuschreiben ist – so dürfte das Hochgebet darin seine Endgestalt nicht vor der Mitte des 4. Jahrhunderts erhalten haben –, handelt es sich um relativ alte Traditionen. Beide Quellen berichten verschiedene Ausschnitte in je eigenen Zusammenhängen – Justin über die Taufekucharistie, die *Traditio apostolica* über die Eucharistie nach einer Bischofsweihe und nach einer Taufe – und mit dadurch bedingten unterschiedlichen Akzentsetzungen, stimmen aber im Grundriss des Ablaufs überein. Kombiniert man die kompatiblen Angaben, ergibt sich folgender Ablauf der eucharistischen Liturgie:³⁹

Der Wortgottesdienst begann mit Lesungen aus dem Alten oder Neuen Testament, aus den „Denkwürdigkeiten der Apostel“, das heißt aus den Evangelien, oder aus den „Schriften der Propheten“, und zwar durch einen „Vorleser“. Nach einer „Ansprache“ des „Vorstehers“ – „eine Ermahnung und Aufforderung zur Nachahmung all dieses Guten“ – „erheben wir uns alle zusammen und senden Gebete empor“. In der Taufekucharistie beteten die Neugetauften hier erstmals zusammen mit der Gemeinde. Auf das Gebet folgte ein Friedenskuss. Er galt als „Besiegelung des Gebets“⁴⁰ und als Zeichen des Versöhntseins: Streitende sollen sich versöhnen, ehe sie die Eucharistie miteinander feiern; das wurde schon Ende des 1. Jahrhunderts im Matthäusevangelium eingeschärft, ebenso in der *Didache*: „Keiner, der einen Streit mit seinem Nächsten hat, komme mit euch zusammen, bis sie sich wieder ausgesöhnt haben, damit euer Opfer nicht unrein wird.“⁴¹ In der Taufekucharistie wurden die Neugetauften nach dem gemeinsamen Gebet mit einem Kuss begrüßt, nach der Bischofsweihe der Geweihte: „Nachdem jemand zum Bischof eingesetzt worden ist, sollen ihm alle den Friedenskuss geben und ihn begrüßen, denn er hat die Würde erlangt.“

Dieser Friedenskuss entwickelte sich aus einem Begrüßungs- und Bruderkuß über den Kuss als Gebetsschluss am Ende des Wortgottesdienstes (wie hier bei Justin) am Ende des 4. Jahrhunderts zum eucharistischen Kuss im engeren Sinn, das heißt bezogen auf die eucharistische Mahlfeier. Im Zuge dieser Entwicklung wurde der Friedenskuss vom Eingang der Eucharistiefeier in das Konsekurationsgebet hinein verschoben, in Rom und Nordafrika sogar bis nach

dem Vaterunser bzw. vor die Kommunion,⁴² und ging schließlich (spätestens seit dem 10. Jahrhundert) vom Zelebranten aus.⁴³

Die Eucharistiefeier begann mit der Darbringung der Gaben: Dem „Vorsteher der Brüder“ wurden nach Justin Brot, Wein und Wasser gereicht, desgleichen in der Taufeucharistie; dem neugeweihten Bischof reichten Diakone die „Opfergabe“, nämlich Brot und Wein, desgleichen die Taufgaben (Brot, Wein, Milch, Honig, Wasser) in der Taufeucharistie. Das anschließende Dankgebet über die eucharistischen Elemente, „Gebete und Danksagungen“, sprach der „Vorsteher“ in freier Rede, „so gut er vermag“, bzw. der Bischof „zusammen mit dem ganzen Presbyterium“ (in der Taufeucharistie nur der Bischof), indem er „die Hände über der Gabe ausbreitet“; die Gemeinde bekundete ihre Zustimmung mit einem „Amen“, dessen Bedeutung Justin ausdrücklich erklärte: „Dieses Amen bedeutet in der hebräischen Sprache soviel wie: Es geschehe!“ Hatte jemand Öl oder Käse und Oliven mitgebracht – Relikte des alten Sättigungsmahles –, sollte der Bischof „in der gleichen Weise wie für das Darbringen von Brot und Wein Dank sagen“, mit einem kurzen Lobpreis.⁴⁴ In der abschließenden Kommunion wurden nach Justin die konsekrierten Gaben an alle Anwesenden ausgeteilt; auch Abwesende bekamen sie von Diakonen nach Hause gebracht. In der *Traditio apostolica* sind die Aufgaben für den Sonntagsgottesdienst so verteilt: Presbyter und Diakone sollen das Brot brechen, „der Bischof nach Möglichkeit eigenhändig die Kommunion an das gesamte Volk austeilen“. Die Presbyter „nehmen sich selbst das Brot“ aus einer Schale, die ihnen ein Diakon darreicht, und teilen dann die Kommunion „mit eigener Hand an das Volk“ aus. „An den übrigen Tagen soll man nach der Anweisung des Bischofs empfangen“.

Diese Beschreibungen bei Justin und in der *Traditio apostolica* vermitteln den Eindruck einer schlichten Feier ohne großen zeremoniellen Aufwand. Im Zentrum stand (neben der Kommunion) die Danksagung. Schon in der *Didache* wurde neben dem „Brotbrechen“ das „Danksagen“ als Inhalt der Feier am „Herrentag“ genannt.⁴⁵ Während im Urchristentum des 1. Jahrhunderts der Begriff *eucharistía* bedeutungsgleich mit *eulogía* war und der jüdischen *beraka*, einem „Segen“ bzw. „Lobpreis“, entsprach – möglicherweise ist die *Didache* eher noch

nach diesem alten Verständnis zu deuten, das heißt als Sprechen eines Lobpreises beim Brechen des Brotes –, überwog vom 2. Jahrhundert an die antik-griechische Färbung dieses Wortes und wurde *eucharistia* im Sinne von „Danksagung“ zur üblichen Bezeichnung für die gesamte Feier der „Eucharistie“ wie auch für die Elemente Brot und Wein. Daneben wurde noch bis in den Anfang des 5. Jahrhunderts der Begriff „Eulogia“ als Bezeichnung für die Eucharistiefeier gebraucht.⁴⁶

Im 2. und 3. Jahrhundert galt „Dank“ als grundlegende christliche Haltung gegenüber Gott, die nach jüdischer Sitte durch „Lobpreisung“ Gottes zum Ausdruck gebracht wurde. Aristides und Justin betonten die vielen Anlässe, bei denen die Christen einen solchen „Lobpreis“ sprachen:

*„Alle Morgen und zu allen Stunden preisen und loben sie Gott ob der ihnen gespendeten Wohltaten und danken ihm für Speise und Trank. Und wenn ein Gerechter von ihnen aus der Welt scheidet, so freuen sie sich und danken Gott und geben seiner Leiche das Geleit, gleich als zöge er nur von einem Ort zum andern. Und wenn einem von ihnen ein Kind geboren wurde, so preisen sie Gott; und sollte es dann schon in seiner Kindheit sterben, so preisen sie Gott überaus, ist es doch ohne Sünde aus der Welt geschieden.“*⁴⁷

*„Dass wir nun nicht gottlos sind, da wir doch den Schöpfer dieses Alls verehren und ... ihn bei allem, was wir zu uns nehmen, durch Gebet und Danksagungswort, soviel wir können, lobpreisen, indem wir als die seiner allein würdige Ehrung nicht die kennenlernten, das von ihm zur Nahrung Geschaffene durch Feuer zu verzehren, sondern die, es uns und den Bedürftigen zugutekommen zu lassen, ihm aber zum Dank in Worten Huldigungen und Gesänge emporzusenden für unsere Erschaffung und für alle Mittel zu unserem Wohlsein, für die Mannigfaltigkeit der Arten und für den Wechsel der Jahreszeiten, und die wir Bitten emporsenden, dass wir wieder in Unvergänglichkeit erstehen durch den Glauben an ihn – welcher Vernünftige wird das nicht einräumen?“*⁴⁸

Dankbarkeit war ein wesentliches Merkmal der christlichen Spiritualität in dieser Zeit. Christinnen und Christen erfuhren ihre Bekehrung als entscheidende Wende des Lebens, die Heil und Rettung bedeutete, und waren ein Leben lang dankbar für diese unverhoffte

Chance, die sie als Geschenk Gottes empfanden. „Sein ganzes Leben lang“, meinte Clemens von Alexandrien, „und an jedem Ort, ob er allein ist oder mit Glaubensgenossen zusammen, immer ehrt der vollkommene Christ Gott, das heißt er sagt ihm Dank dafür, dass er den rechten Lebensweg erkannt hat.“⁴⁹ Die Christen seien nicht Menschen mit undankbaren Herzen, wandte Origenes gegen heidnische Kritik ein: „Gott gegenüber, der uns mit Wohltaten überhäuft hat, scheuen wir uns, undankbar zu sein ... Das Zeichen dieser Dankbarkeit gegen Gott ist das Brot, das ‚Eucharistie‘ heißt.“⁵⁰ Auch für Justin war „das Brot der Eucharistie“ Ausdruck des Dankes, den die Christen Gott schulden: Jesus „wollte nämlich, dass wir Gott Dank sagen sowohl dafür, dass er die Welt mit allem, was in ihr ist, um des Menschen willen erschaffen hat, sowie dafür, dass er uns von der Sünde, in der wir lebten, befreit hat, als auch dafür, dass er die Mächte und Kräfte durch den, der nach seinem Willen leidensfähig geworden ist, vollständig niedergeschlagen hat.“⁵¹

Die ersten Dankgebete sind in der *Didache* aufgezeichnet. Es handelt sich um Gebete „beim Kelch“, „beim gebrochenen Brot“ und „nach der Sättigung“:

„Was aber die Eucharistie betrifft, sagt folgendermaßen Dank: Zuerst beim Kelch: ‚Wir danken dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock Davids, deines Knechtes, den du uns offenbar gemacht hast durch Jesus, deinen Knecht. Dir sei Herrlichkeit in Ewigkeit!‘

Beim gebrochenen Brot: ‚Wir danken dir, unser Vater, für das Leben und die Erkenntnis, die du uns offenbar gemacht hast durch Jesus, deinen Knecht. Dir sei Herrlichkeit in Ewigkeit! Wie dieses gebrochene Brot zerstreut war auf den Bergen und zusammengebracht eines geworden ist, so soll zusammengeführt werden deine Kirche von den Enden der Erde in dein Reich, denn dein ist die Herrlichkeit und die Macht durch Jesus Christus in Ewigkeit.‘ [...]

Nach der Sättigung sagt folgendermaßen Dank: ‚Wir danken dir, heiliger Vater, für deinen heiligen Namen, den du in unseren Herzen hast Wohnung nehmen lassen, und für die Erkenntnis und den Glauben und die Unsterblichkeit, die du uns offenbar gemacht hast durch Jesus, deinen Knecht. Dir sei Herrlichkeit in Ewigkeit! Du, allmächtiger Herrscher, hast das All geschaffen um deines Namens willen, Speise und Trank hast du den Menschen

gegeben zum Genuss, damit sie dir danken. Uns aber hast du [aus Gnade] geistliche Speise und Trank und ewiges Leben durch Jesus, deinen Knecht, geschenkt. Vor allem aber danken wir dir, weil du mächtig bist. Dir sei die Herrlichkeit in Ewigkeit! Gedenke, Herr, dass du deine Kirche befreist von allem Bösen und sie vollendest in deiner Liebe. Und führe sie zusammen von den vier Winden, die Geheiligte, in dein Reich, das du ihr bereitet hast. Denn dein ist die Macht und die Herrlichkeit in Ewigkeit.“⁵²

An diesem Text ist manches auffällig: Der Kelch ist vorangestellt, was für keine Liturgie der Eucharistie bezeugt ist, als Abfolge ergibt sich Kelch – Brot – Sättigungsmahl, und die Dankgebete weisen keinen Bezug zu den Einsetzungsberichten auf. Es ist daher bezweifelt worden, ob es sich hier wirklich um eucharistische Dankgebete im eigentlichen Sinne handelt oder nicht eher um mit liturgischen Elementen angereicherte bzw. gestaltete Dankgebete im Rahmen einer Agapefeier, an die sich eine Eucharistiefeier erst noch anschloss. Allerdings fehlt in manchen alten Quellen vor dem 5. Jahrhundert ein Einsetzungsbericht, besonders in der ostsyrischen Tradition, beispielsweise in der nach Addai und Mari, den legendarischen Gründern der Kirche von Edessa benannten Anaphora (eigentlich „Darbringung“, in den ostkirchlichen Liturgien Bezeichnung für das eucharistische Hochgebet), ferner in der im südwestlichen Indien verwendeten syromalabarischen Rezension dieses Textes – an den erst die portugiesischen Jesuitenmissionare um die Mitte des 16. Jahrhunderts einen Einsetzungsbericht anfügten – und in der Petrusanaphora der Maroniten im Libanon, wo der Einsetzungsbericht wahrscheinlich ebenfalls später hinzugefügt wurde.⁵³ Insofern die *Didache* in diese syrisch-palästinische Tradition gehört, dürfte der Sitz im Leben ihrer Dankgebete doch die Eucharistiefeier sein.

Eine weitere in Syrien beheimatete Besonderheit, die als eigener Mahltyp aufgefasst werden kann, überliefert ein legendarischer Bericht über Leben und Taten des Apostels Thomas im Zusammenhang einer Beschreibung der Taufeucharistie. Im Zentrum steht das Brotbrechen, begleitet nicht von einem Segensspruch, sondern von einer Epiklese (und zwar einer Anrufung des Namens Jesus); die Kommunion ist eine reine Brotkommunion:

„Der Apostel befahl seinem Diener, zur Seite einen Tisch aufzustellen. Und sie stellten eine Bank hin, die sie dort fanden. Und er breitete ein linnenes Tuch darüber und legte das Brot des Segens darauf. Und der Apostel trat hinzu und sprach: ‚Jesus, der du uns gewürdigt hast, an der Eucharistie deines heiligen Leibes und Blutes teilzunehmen, siehe, wir erkühnen uns, zu deiner Eucharistie zu treten und deinen heiligen Namen anzurufen; komm und habe mit uns Gemeinschaft! ... Komm und nimm mit uns teil an dieser Eucharistie, die wir in deinem Namen begehen, und an dem Liebesmahl, zu dem wir auf deinen Ruf versammelt sind!‘ Und als er dies gesagt hatte, schnitt er auf das Brot das Kreuz ein, brach es und fing an auszuteilen. Und zuerst gab er der Frau [die zuvor getauft worden war], indem er sprach: ‚Gereiche dir dies zur Vergebung von Sünden und ewigen Vergehungen!‘ Und nach ihr gab er auch den andern allen, die das Siegel [die Taufe] empfangen hatten.“⁵⁴

Eine knappe Skizze des Inhalts der Danksagung in der Eucharistiefeier gibt Justin: Der „Vorsteher“ „sendet Lob und Preis dem Vater des Alls durch den Namen des Sohnes und des Heiligen Geistes empor und spricht eine lange Danksagung dafür, dass wir dieser Gaben von ihm gewürdigt worden sind“.⁵⁵ Das erste in ganzer Länge überlieferte eucharistische Dankgebet ist aus der äthiopischen und lateinischen Überlieferung für die *Traditio apostolica* rekonstruierbar; auch wenn es in dieser rekonstruierten Fassung trotz aller alten Vorstellungen spätere Zufügungen aus dem 4. Jahrhundert enthält, liefert dieser Text doch die älteste schriftliche Fassung eines solchen Dankgebets.⁵⁶ Sein Grundriss hat sich bis heute im „Hochgebet“ erhalten. Der Bischof beginnt das Dankgebet mit einem Dialog mit der Gemeinde:

„Der Herr sei mit euch. – Und alle sollen antworten: Und mit deinem Geiste.
Empor die Herzen. – Wir haben sie beim Herrn.
Lasst uns danksagen dem Herrn. – Das ist würdig und recht.“

Auf diese Einleitung folgen die zentralen Elemente des eucharistischen Kanons, als erstes ein Dank für das Kommen, Leben, Leiden und Sterben Jesu:

„Und er soll so fortfahren: Wir sagen dir Dank, Gott, durch deinen geliebten Knecht Jesus Christus, den du uns in diesen letzten Zeiten als Retter, Erlöser und Boten deines Willens gesandt hast. Er ist dein von dir untrennbares Wort, durch ihn hast du alles geschaffen zu deinem Wohlgefallen, ihn hast du vom Himmel gesandt in den Schoß einer Jungfrau. Im Leib getragen, wurde er Mensch und offenbarte sich als dein Sohn, geboren aus dem Heiligen Geist und der Jungfrau. Der deinen Willen erfüllen und dir ein heiliges Volk erwerben wollte, hat in seinem Leiden die Hände ausgebreitet, um die von Leiden zu befreien, die an dich geglaubt haben.“

Um die Herkunft der christlichen Eucharistie zum Ausdruck zu bringen, folgt ein Einsetzungsbericht, dessen Einsetzungsworte von den im Neuen Testament überlieferten Fassungen abweichen:

„Als er sich freiwillig dem Leiden auslieferte, um den Tod aufzuheben, die Fesseln des Teufels zu zerreißen, die Unterwelt niederzutreten, die Gerechten zu erleuchten, eine Grenze zu ziehen und die Auferstehung kundzutun, nahm er Brot, sagte dir Dank und sprach: Nehmt, esst, dies ist mein Leib, der für euch zerbrochen wird. Ebenso nahm er auch den Kelch und sprach: Dies ist mein Blut, das für euch vergossen wird. Wenn ihr dies tut, tut ihr es zu meinem Gedächtnis.“

Darauf folgt eine Anamnese (Gedächtnis) des Todes und der Auferstehung, verbunden mit der Darbringung von Brot und Kelch:

„Seines Todes und seiner Auferstehung eingedenk bringen wir dir das Brot und den Kelch dar. Wir sagen dir Dank, dass du uns für würdig erachtet hast, vor dir zu stehen und dir als Priester zu dienen.“

Die anschließende Epiklese (Bitte um Herabsendung) des Heiligen Geistes auf die eucharistischen Gaben wird beschlossen mit einer Doxologie (Lobpreis) und der Zustimmung der Gemeinde:

„Auch bitten wir dich, deinen Heiligen Geist auf die Gabe der heiligen Kirche herabzusenden. Du versammelst sie zur Einheit, so gib allen Heiligen, die sie [die Opfergabe] empfangen, Erfüllung mit Heiligem Geist zur Stärkung des

Glaubens in der Wahrheit, dass wir dich loben und verherrlichen durch deinen Knecht Jesus Christus, durch den Herrlichkeit und Ehre ist dem Vater und dem Sohn mit dem Heiligen Geist in deiner heiligen Kirche jetzt und von Ewigkeit zu Ewigkeit. – Amen.“

Bei der Epiklese handelt es sich um eine Kommunionepiklese: Der auf Brot und Wein herabgerufene Geist soll die Kommunizierenden erfüllen. In späteren Liturgien gibt es meistens eine Wandlungsepiklese: Der Geist wird herabgerufen, um Brot und Wein in Leib und Blut Christi zu verwandeln.⁵⁷

Die Danksagungen in der Eucharistiefeier wurden zunächst nach überliefertem Schema vom Leiter der Feier frei improvisiert.⁵⁸ Es gab ein gemeinsames Grundmuster, in der Gestaltung zeigen die liturgischen Traditionen der einzelnen Gemeinden jedoch eine große Vielfalt; nicht einmal die ältesten überlieferten Einsetzungsberichte stimmen wortwörtlich überein. Erst im Laufe der Zeit kam es zur schriftlichen Fixierung eucharistischer Texte, ohne dass diese deswegen normativ gewesen wären. Die in der *Traditio apostolica* ausgezeichnete Danksagung wollte ausdrücklich nur als Modell verstanden werden:

*„Der Bischof sage Dank, so wie wir es oben gesagt haben. Es ist keineswegs nötig, dass er bei der Danksagung dieselben Worte verwendet, die wir gebraucht haben, so als hätte er sie auswendig gelernt. Vielmehr soll ein jeder seinen Fähigkeiten entsprechend beten. Wenn jemand in der Lage ist, ein großes und feierliches Gebet zu sprechen, dann ist es gut. Trägt aber jemand ein kurzes Gebet vor, verbietet es ihm nicht. Er soll jedoch ein Gebet sprechen, das der Rechtgläubigkeit entspricht.“*⁵⁹

Jeder Bischof konnte das Dankgebet also entsprechend seinen spirituellen und rhetorischen Fähigkeiten frei formulieren. Die Gebete sollten allerdings dogmatisch korrekt sein. Wenn ein Bischof sich Gebete abschrieb, die von irgendwoher stammten, um sie in der Liturgie zu verwenden, sollte er sie vorher mit sachkundigen Brüdern einer Prüfung unterziehen.⁶⁰ Vom 3. Jahrhundert an entstanden zunehmend vorgefertigte Formeln und Formulare und entwickelten sich allmäh-

lich fester geprägte liturgische Ordnungen, doch blieb die Bandbreite noch sehr groß. Seit dem 4. Jahrhundert wurde der Wortlaut der liturgischen Gebete nicht zuletzt aufgrund dogmatischer Überlegungen immer stärker festgelegt.⁶¹ Im Zuge der späteren Anreicherung des Messkanons um weitere Elemente ist der Dankcharakter des eucharistischen „Hochgebets“ im Westen zwar nicht verloren gegangen, aber doch zunehmend in den Hintergrund getreten.

3. Die eucharistische Liturgie in der Spätantike

In der reichskirchlichen Zeit der Alten Kirche (4. bis 6. Jahrhundert) wurden die überkommenen Elemente der eucharistischen Liturgie weiter ausgestaltet und mit immer mehr Riten und Gebeten angereichert. Die Eucharistiefeier wurde dabei zunehmend zeremoniell gestaltet und entwickelte sich vor allem im Osten zu einer hoch stilisierten Zeremonie. Diese Zeremonialisierung ist das eine Merkmal der spätantiken Liturgiegeschichte. Das andere ist die Regionalisierung der Liturgie. Einerseits wurden die traditionellen Grundstrukturen der Eucharistiefeier in großer regionaler Vielfalt ausgebaut, andererseits entstanden aus einer Reihe von Gründen in den verschiedenen Regionen der Alten Kirche unterschiedliche Typen von Liturgien.

Zeremonialisierung der Liturgie

Die bei Justin und in der *Traditio apostolica* für das 2./3. Jahrhundert greifbare Eucharistiefeier präsentiert sich als schlichter, nüchterner und völlig unzeremonieller Akt. Das änderte sich im 4. und 5. Jahrhundert mit der Privilegierung des Christentums durch die römischen Kaiser. Der christliche Klerus wurde den Beamten der kaiserlichen Reichsverwaltung gleichgestellt, bekam staatliche Hoheitsrechte übertragen und wurde mit den zugehörigen „Würden“

ausgestattet. Als „Würdenträger“ kamen den Bischöfen besondere Titel, Insignien, Kleidung und Ehrenrechte zu, die von da aus in die Liturgie eindringen.⁶² Dazu gehörten der Kniefall (Proskynese) vor dem Bischof und der Fuß- und Handkuss bei seiner Begrüßung, seine Bedienung mit verhüllten Händen am Thron und am Altar, ein Thron (mit Überdachung, dem Ziborium), ein Sängerchor, Weihrauch, Licht (Kerzen auf Tragleuchtern beim Einzug in die Kirche und beim Lesen des Evangeliums, die erst neben, seit dem 11. Jahrhundert auf den Altar gestellt wurden). Der Bischof trug besondere Schuhe (*campagi*), eine besondere Kopfbedeckung (*camelaucum*), aus der die Mitra hervorging, und etwas später auch einen Stab und im Westen einen Ring.

Ein Mosaik im Altarraum von San Vitale in Ravenna aus dem 6. Jahrhundert vermittelt einen detaillierten Eindruck von der Kleidung spätantiker Kleriker (Abb. 1). Die liturgische Kleidung der hier abgebildeten Kleriker ist die stilisierte Form der spätrömischen Festkleidung, deren Elemente zum Teil bis heute fortbestehen: Die Diakone, die ein Weihrauchfass und ein Evangelium tragen, sind wie ihr Bischof Maximianus von Ravenna mit einer Tunika bekleidet, aus der sich die Albe, das weiße (daher die Bezeichnung), fußlange liturgische Untergewand entwickelt hat, das später von einem Gürtel (Zingulum) zusammengehalten wird. Über der Tunika tragen sie die *tunica dalmatica* mit weiten, umsäumten Ärmeln und dunklen Zierstreifen, ferner die von allen Vornehmen getragenen schwarzen Halbschuhe. Der Bischof trägt über der Dalmatika die weite Kasel (*casula*), die aus der *paenula* (griechisch *phailónion*) hervorgegangen ist, dem in der Antike verbreiteten Mantel, der in der späteren Kaiserzeit Festcharakter annahm, in Rom die Toga verdrängte und als vom Klerus bevorzugtes Obergewand zur Amtstracht aller Weihegrade wurde (ein Messgewand als halbkreisförmiger Umwurf). Das Pallium (*lorum*), das der Bischof über der Kasel trägt – bei Presbytern die Stola –, war eigentlich der Mantel der Philosophen, der als Schärpe um die Schultern geschlungen wurde; in der Spätantike wurde es zu einem Zierstreifen, der, vom Kaiser verliehen, Beamten bei hoheitlichen Tätigkeiten als Hoheitsabzeichen diente. Das Tragekreuz wurde auf den Altar gelegt und zur Verehrung vorgehalten. Dazu konnte noch – nicht auf



*Abb. 1: Teilstück eines Mosaiks in San Vitale, Ravenna:
Bischof Maximianus (546–554) mit Diakonen*

dem Mosaik – die Manipel (*mappula*) kommen, ein streifenförmiges Stück Stoff, das in der Antike als Etikettetuch diente und seit dem 6. Jahrhundert in Rom von Diakonen, dann vom Papst und höhe-

ren Klerus als Teil des liturgischen Gewandes vorne am linken Arm getragen wurde, seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil aber nicht mehr gebräuchlich ist.

Im 4. Jahrhundert änderte sich die Stellung der Kirche im Römischen Reich. Der Gottesdienst der Christen wurde zum offiziellen Kult des Staates. Als solcher wurde er zunehmend in den Formen gefeiert, in denen der Staat und seine Vertreter, zu denen jetzt auch der kirchliche Klerus gehörte, auftraten. Als sich Paul von Samosata im 3. Jahrhundert (um 270) bereits entsprechend verhielt, wurde das heftig kritisiert. Er war Bischof von Antiochien und bekleidete gleichzeitig ein hohes Staatsamt im kurzzeitig existierenden Reich der Königin Zenobia von Palmyra in Syrien. In seiner Kirche ließ er sich „eine Tribüne und einen hohen Thron“ errichten, in seinem Bischofshaus „ein Audienzzimmer wie die weltlichen Fürsten“, und zu Ostern sang ein Frauenchor in der Kirche.⁶³ Bei seinen Bischofskollegen in Syrien eckte er damit kräftig an. Im 4. Jahrhundert wurden gegen diese Zeremonialisierung des Gottesdienstes zwar auch vereinzelt Reserven laut, etwa bei Martin von Tours und Augustinus,⁶⁴ doch unter reichskirchlichen Bedingungen wandelten sich die liturgischen Vorstellungen.⁶⁵

Ein Aspekt der Zeremonialisierung ist die Geschichte von Musik und Gesang im Gottesdienst.⁶⁶ Musik war in der Antike bei heidnischen religiösen Feiern üblich, besonders beim Opfer. Man verwendete Flöten, Saiteninstrumente (die Lyra), Pauken (das Tympanon) und Trompeten, im Isiskult auch Schellen (*sistrum*). Der Zweck der Musik war ein magischer: „Dämonen“ sollten abgewehrt, „Götter“ herbeigerufen werden. Um sich vom heidnischen Kult zu distanzieren, lehnte die frühe Kirche diese Art von Musik ab und schloss – wie bis heute fast überall im Osten – alle Musikinstrumente aus dem Gottesdienst aus. Clemens von Alexandrien formulierte die diesbezügliche christliche Einstellung so: „So verwenden bei ihren Kriegen die Tyrrhener die Trompete, die Pfeife die Arkader, die Sikeler Harfen und die Kreter die Leier und die Lakedaimonier die Flöte und das Horn die Thraker und die Ägypter die Pauke und die Araber die Zimbel. Wir aber verwenden ein einziges Instrument, allein das Frieden bringende Wort, mit dem wir Gott preisen.“⁶⁷

Der älteste Hinweis auf christlichen Gesang sind die „Psalmen, Hymnen und geistlichen Lieder“, von denen im Kolosser- und Epheserbrief die Rede ist.⁶⁸ Zu Beginn des 2. Jahrhunderts berichtete Plinius der Jüngere als Statthalter von Bithynien und Pontus an Kaiser Trajan über die Christen: „Sie pflegten sich an einem bestimmten Tag vor Sonnenaufgang zu versammeln und wechselweise Christus wie einem Gott ein Lied zu singen.“⁶⁹ Es handelte sich um eine Art Sprechgesang, offenbar auch als Wechselgesang. Das wohl früheste Beispiel für christliche Hymnenkompositionen sind die Oden Salomos aus dem 1./2. Jahrhundert. Seit dem 3. Jahrhundert war das Singen der Psalmen fester Bestandteil des christlichen Gottesdienstes. Das Singen von nicht-biblischen Hymnen im Gottesdienst wurde zwar von der Syrischen Didaskalie im 3. Jahrhundert – „Wenn du Hymnen begehrt, so hast du die Psalmen Davids“ – und noch von einer Synode in Laodizea Ende des 4. Jahrhunderts verboten.⁷⁰ Doch setzte im 3. und vermehrt im 4. Jahrhundert die christliche Hymnendichtung ein, zunächst in Syrien mit Bardesanes von Edessa und Ephräim dem Syrer, im Westen in lateinischer Sprache durch Hilarius von Poitiers, der während seiner Verbannung in Kleinasien den dortigen Kirchengesang kennengelernt hatte, und vor allem Ambrosius in Mailand, wo Augustinus vom Gesang tief beeindruckt war und ihn für den Gottesdienst befürwortete.⁷¹ Johannes Chrysostomus pries die befreiende und heilende Kraft des Hymnengesangs: „Nichts erhebt die Seele auf ähnliche Weise, nichts beflügelt sie so, befreit sie vom Irdischen, löst sie von den Körperfesseln, gibt ihr Liebe zur Weisheit ein und lässt sie alle dem Erdenleben zugehörigen Dinge verlachen wie der melodische Gesang und der rhythmische Bau göttlicher Hymnen.“⁷²

Einige Hymnen entstanden im Osten und wurden von dort aus in die westliche Liturgie integriert: das „Kyrie eleison“ aus den östlichen Prozessionslitaneien, das „Gloria“ aus der Tagzeitenliturgie, das in Ägypten vermutlich im 3. Jahrhundert aufgekommene, in Syrien und Konstantinopel zunächst nicht bekannte „Sanctus“ als Einschub in das Eucharistiegebet,⁷³ das „Agnus dei“ als Begleitlitanei beim Brotbrechen. Weitere Hymnen wurden zwar in der Eucharistiefeier gesungen, hatten auf die Struktur der Liturgie jedoch keinen Einfluss und wurden auch nicht zu deren Bestandteil, so dass mit der Blütezeit

der lateinischen Hymnodie die Gemeinde immer weniger mit der zentralen liturgischen Handlung zu tun hatte.

Eine weitere Veränderung hängt möglicherweise ebenfalls mit der Zeremonialisierung der Liturgie zusammen. Bis in das 4. Jahrhundert hinein war die Kommunion aller Anwesenden selbstverständlich. Indem man eucharistisches Brot mit nach Hause und als erste Speise am Morgen nüchtern zu sich nahm,⁷⁴ kommunizierte man in den ersten drei Jahrhunderten sogar täglich; in Kappadokien wurde das noch im 4. Jahrhundert so gehalten.⁷⁵ In diesem Jahrhundert schlug das Verhältnis zwischen Häufigkeit der Eucharistiefeier und des Kommunionempfangs jedoch um. Schon im 3. Jahrhundert begann man die Eucharistie auch an Festtagen zu feiern, die in die Woche fielen, nämlich an Nachfeiern von Hochfesten (Osterwoche), an Vorbereitungstagen auf Hochfeste (Karwoche) und in einzelnen Ortskirchen an Märtyrerfesten und an den sogenannten Stationstagen, das heißt Fasttagen (von *statio* = Fasten als Wachen in Erwartung der Wiederkehr Christi), die vielfach mit dem Eucharistieempfang verbunden waren. Ausgehend von diesen liturgischen Traditionen wurde im 4. Jahrhundert auch am Mittwoch und am Freitag, im Osten auch am Samstag Eucharistie gefeiert. Vielleicht schon Ende des 4. Jahrhunderts, sicher aber im 6. Jahrhundert war die tägliche Eucharistiefeier die Regel geworden, aber nicht mehr alle Teilnehmer kommunizierten, wie das anfangs selbstverständlich war. Ambrosius klagte darüber, bei den Griechen im Osten sei es schon zur Gewohnheit geworden, nur einmal im Jahr zu kommunizieren,⁷⁶ und Johannes Chrysostomus bestätigte das: „Umsonst ist das tägliche Opfer, umsonst stehen wir am Altar: Niemand ist da, der teilnimmt.“⁷⁷ Im Abendland war wohl im 4. Jahrhundert die regelmäßige Kommunion (unter beiderlei Gestalten) am Sonntag üblich, in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts empfahl Gennadius von Marseille diese Praxis,⁷⁸ doch zu Beginn des 6. Jahrhunderts schrieb die Synode von Agde (506) die Kommunion lediglich noch dreimal im Jahr vor: zu Weihnachten, Ostern und Pfingsten.⁷⁹ Allenfalls in der Fastenzeit wurde noch die tägliche Kommunion praktiziert, etwa an den täglichen Stationsgottesdiensten, die in Rom seit der Mitte des 5. Jahrhunderts in dieser Zeit üblich waren. Im 7. Jahrhundert sprach Isidor von Sevilla dann von täglicher Kommunion

nur noch als Postulat.⁸⁰ Das Verhältnis zwischen Gottesdienstbesuch und Kommunionempfang hatte sich umgekehrt. Während man bis in das 4. Jahrhundert hinein nur am Sonntag Eucharistie feierte, doch täglich kommunizierte, wurde vom 4. Jahrhundert an im Westen (weniger im Osten) die tägliche Eucharistiefeier üblich, doch ging man nur noch selten zur Kommunion. Gegenüber dem anfänglichen gemeinsamen Sättigungsmahl bedeutete diese Entwicklung eine gravierende Veränderung der Eucharistiefeier.

Im ersten Jahrtausend war die Handkommunion üblich. Die Gläubigen sollten den Leib des Herrn mit gewaschenen, im Osten in Kreuzform übereinandergelegten, im Westen verhüllten Händen entgegennehmen. Die Zeugnisse dafür sowohl in schriftlichen Quellen wie auch in Werken der bildenden Kunst sind vom 3. bis 9. Jahrhundert sehr zahlreich, etwa eine Abbildung der Apostelkommunion im Purpurcodex von Rossano aus dem 6. Jahrhundert (Abb. 2).



Abb. 2: Codex von Rossano: Apostelkommunion (6. Jahrhundert)

Gleichsam als Kommentar zu diesen beiden Bildern kann folgender Text aus dem Schluss der Jerusalemer Mystagogischen Katechesen vom Ende des 4. Jahrhunderts gelesen werden; in ihm kommt zugleich die für die Spätantike typische ehrfurchtsvolle Scheu vor den eucharistischen Elementen zum Ausdruck:

„Wenn du dann hingehst, komm nicht mit vorgestreckten Handflächen oder gespreizten Fingern. Mache die Linke zum Thron für die Rechte, die den König empfangen soll. Mache die Hand hohl, empfang so den Leib Christi und sage ‚Amen‘ dazu. Nimm es vorsichtig, heilige die Augen durch die Berührung mit dem heiligen Leib – und pass auf, dass du nichts davon verlierst. Denn wenn du etwas verlierst, so ist das, als littest du an den eigenen Gliedern Schaden. Sag mir: Wenn dir jemand Goldstaub gäbe, würdest du ihn dann nicht mit großer Vorsicht festhalten und aufpassen, dass du nichts davon verlierst und Schaden leidest? Wirst du also nicht noch viel sorgfältiger auf das achten, was wertvoller ist als Gold und Edelsteine, um keine Stücke davon fallen zu lassen?

Nachdem du Anteil genommen hast am Leib Christi, komm auch zum Kelch des Blutes. Hebe nicht die Hände hoch, sondern verbeuge dich, komm auf ehrfürchtige, kniefällige Weise. Sage ‚Amen‘ und heilige dich, indem du vom Blut Christi nimmst. Solange deine Lippen noch feucht sind, berühre sie mit den Fingern und heilige damit die Augen, die Stirn und die übrigen Sinne. Dann warte das [Schluss-]Gebet ab und sage Gott Dank, der dich so großer Mysterien gewürdigt hat.“⁸¹

Dass alle Gemeindemitglieder, die dazu in der Lage waren – also nicht die Kranken oder, in der vorkonstantinischen Zeit, wegen ihres Glaubens Eingekerkerte –, an der Eucharistiefeier teilnahmen, galt als selbstverständlich. Allerdings gab es damit schon im 1. Jahrhundert Probleme. Der Hebräerbrief schärfte ein: „Lasst uns nicht unseren Zusammenkünften fernbleiben, wie es einigen zur Gewohnheit geworden ist!“⁸² Anfang des 3. Jahrhunderts wurde in Syrien ähnlich gemahnt,⁸³ und Anfang des 4. Jahrhunderts wurde in Spanien von der Synode von Elvira (um 306) erstmals die Sonntagspflicht eingeschärft: „Wenn jemand in der Stadt wohnt (das heißt einen kurzen Weg hat) und drei Sonntage nicht in die Kirche kommt, soll er für kurze Zeit ausgeschlossen werden.“⁸⁴ Die Realität zur Zeit der Vermas-

sung des Christentums seit dem 4. Jahrhundert mag man folgender Sonntagspredigt des Johannes Chrysostomus entnehmen:

*„Ihr alle seid frohgemut heute, ich allein bin betrübt ... Die Woche hat sieben Tage. Diese sieben Tage hat Gott mit uns geteilt; und er hat nicht sich das größere, uns das kleinere Stück gegeben, ja hat sie nicht einmal in zwei gleiche Hälften verteilt, nämlich drei genommen und drei gegeben, sondern er hat dir sechs zugeteilt und für sich einen einzigen behalten. Und nicht einmal an diesem einen ganzen Tag bringst du es fertig, dich von den alltäglichen Geschäften freizumachen, sondern was die Tempelräuber tun, das wagst auch du an diesem Tag zu tun, indem du den heiligen und für das Anhören geistlicher Worte reservierten Tag wegstiehst und für irdische Angelegenheiten missbrauchst. Was spreche ich aber vom ganzen Tag? Was die Witwe beim Almosengeben tat, das tue auch du bei Gelegenheit dieses Tages: Wie jene zwei Kupfermünzen [in den Opferstock] fallen ließ und großes Wohlgefallen bei Gott erwarb, so leihe auch du zwei Stunden Gott, und du wirst den Gewinn von unendlich vielen Stunden nach Hause tragen.“*⁸⁵

Entgegen allen Mahnungen der Bischöfe scheint das „Freizeitangebot“ der spätantiken Gesellschaft auch für viele Christen oft attraktiver gewesen zu sein als der Besuch des Gottesdienstes. Eine diesem Problem gewidmete Predigt in der Osterwoche eröffnete Chrysostomus mit folgender Bemerkung: „Es finden wieder Pferderennen und satanische Schauspiele statt, und schon ist unsere Versammlung kleiner.“⁸⁶

Eine starke Entwicklung durchlief die römische Liturgie seit dem 3. Jahrhundert. Schon vom 2. Jahrhundert an wurde die Eucharistie als Opfer verstanden, seit dem 3. Jahrhundert drangen zunehmend kultische Vorstellungen in die christliche Liturgie ein. Von seinen Ursprüngen her war der christliche Gottesdienst nicht „Kult“ im antiken Sinn, das heißt eine rituelle Handlung, die der korrekten Pflege der Beziehung zwischen Gott bzw. den Göttern und den Menschen diene, die nichts mit persönlicher Überzeugung („Glaube“) zu tun hatte und die, da es ausschließlich um die formale Durchführung des kultischen Aktes ging, vom Kultpersonal auch ohne Kultteilnehmer vollzogen werden konnte. Im Unterschied dazu war christlicher Gottesdienst wesentlich die Versammlung der „Gläubigen“, die sich des Grundes

ihres Glaubens und ihrer Hoffnung erinnerten, nämlich Leben, Tod und Auferstehung Jesu, und diesen im eucharistischen Mahl darstellten und vergegenwärtigten. Im 4. und 5. Jahrhundert verstärkten sich jedoch kultische Aspekte im christlichen Gottesdienst und setzten sich schließlich durch, weil die römischen Kaiser das Christentum als staatlichen Kult förderten und dadurch Kultisches in den Vordergrund trat. Auch antike Sitten drangen in den christlichen Gottesdienst ein, etwa der Brauch, die Schwelle der Kirche und den Altar zu küssen.⁸⁷ Schließlich wurde aus der „Eucharistie“ die „Messe“: Die *eucharistía* („Danksagung“) wurde im 4. Jahrhundert *oblato* („Darbringung“) und *sacrificium* („Opfer“) genannt, dann *missa* („Messe“). Das Wort *missa* (= *dimissio*) bedeutete die „Entlassung“ am Ende einer profanen oder kultischen Versammlung; um 400 wurde es für die Entlassung aus dem christlichen Gottesdienst gebräuchlich (*ite, missa est*), seit dem 5./6. Jahrhundert für die „Messe“ insgesamt.⁸⁸ Im Osten beendete ein Diakon die Eucharistiefeier mit der Aufforderung: „Gehet in Frieden!“⁸⁹

Auch das liturgische Formular erfuhr einige charakteristische Veränderungen. Anders als im Orient, wo immer die gleiche Anaphora gebraucht wurde, änderte sich im Westen die Liturgie im Laufe des Kirchenjahres; die Präfationen wechselten je nach Fest und Anlass. In den Präfationen verschob sich der Akzent vom Dank auf das Opfer. Analog zur Zeremonialisierung der Liturgie wurden die liturgischen Gebete gerade im Westen um zahlreiche feierliche, auch dogmatische Wendungen und Gedanken angereichert. Die Sprache der liturgischen Texte mit ihren nicht alltäglichen, vieldeutigen Ausdrücken in knappen, formelhaften Sätzen war nicht mehr leicht verständlich, so dass den einfachen Gläubigen der Sinn der Liturgietexte schwer zugänglich war.

Regionalisierung der Liturgie

Im 4. Jahrhundert lief ein sonntäglicher Gottesdienst in allen christlichen Gemeinden in den Grundzügen gleich ab. Einen unmittelbaren Beleg dafür liefert die Pilgerin Egeria, eine hochgestellte Dame aus Südfrankreich oder (eher) aus Nordspanien (Galizien), die in

ihrem Reisebericht die Liturgie in Jerusalem gegen Ende des 4. Jahrhunderts ausführlich und detailliert schilderte, insbesondere die Tagzeitenliturgie und den Ablauf des liturgischen Jahres, sich eine Beschreibung des Sonntagsgottesdienstes jedoch mit der Begründung sparte: „Man macht alles wie gewöhnlich – so wie es überall am Sonntag geschieht.“⁹⁰ Gleichwohl gab es im Detail lokale und regionale Eigenheiten und bildeten sich in den verschiedenen Regionen des antiken Christentums im Laufe der Spätantike verschiedene Grundtypen der Eucharistiefeier heraus.⁹¹ Es ist anzunehmen, dass die Wurzeln dieser unterschiedlichen Liturgien jeweils in ältere Zeit zurückreichen, doch sind solche Zusammenhänge aufgrund der spärlichen Quellenlage kaum auszumachen. Für diese Regionalisierung waren zwei Faktoren ursächlich, die ineinandergriffen: die Herausbildung eines kirchlichen Vorrangs mancher Orte (bis hin zum Patriarchatssystem) und die Bildung von eigenständigen Kirchen im Zuge der Spaltung des christlichen Orients. Unterschiedliche Sprachen waren in diesem Prozess nicht als Ursache wirksam, sondern ein Begleitphänomen der Ausdifferenzierung der altkirchlichen Liturgien, das im Wesentlichen vom Prinzip der Alten Kirche bedingt war, die Liturgie in einer den Teilnehmern verständlichen Sprache zu feiern.

Im Zuge seiner Ausbreitung überschritt das Christentum im 3./4. Jahrhundert die Grenzen des Römischen Reiches in Richtung Osten. In diesem zwischen Römern und Persern ständig umkämpften Grenzraum an den Flüssen Euphrat und Tigris wurde Syrisch gesprochen, ein Dialekt des Aramäischen, der Sprache Jesu und der ersten Christen. In dieser Region, die zum Teil innerhalb des Römerreiches lag, zum größeren Teil aber außerhalb im Perserreich, bildete sich die ostsyrische Liturgie heraus (die nach ihrem hauptsächlichen Verbreitungsgebiet – nicht der Sprache nach – auch persische Liturgie genannt wird). Sie entwickelte sich zunächst eigenständig und wurde dann stark von griechischen Liturgien beeinflusst. Formen dieser Liturgie sind heute bei den Assyryern (die Apostolische Kirche des Ostens) und Chaldäern (die mit der römisch-katholischen Kirche unierten Assyryer) im Iran und Irak zu finden (sowie in den Vereinigten Staaten von Amerika, wo der größte Teil dieser Christen mittlerweile lebt). Diese Kirchen waren

schon am Konzil von Ephesus (431) nicht mehr beteiligt und entwickelten sich weitgehend unabhängig von den Kirchen im Römischen Reich. Wohl von Ostsyrien aus gelangte das Christentum ferner zu den sogenannten Thomaschristen im südwestlichen Indien; die Liturgie des mit der katholischen Kirche unierten Teils dieser Christen (die Syromalabaren) geht ebenfalls auf diese ostsyrische Tradition zurück, doch enthält sie wegen ihrer starken Latinisierung in der Neuzeit nur noch Relikte der ursprünglichen Form.

Im Römischen Reich bildeten sich seit dem 4. Jahrhundert kirchliche Zentren heraus, deren Liturgien (im engeren Sinn von Messformular) sich in ihrem jeweiligen Einflussbereich durchsetzten. Im griechischen Sprachgebiet entstanden vier Patriarchate und zugehörige liturgische Typen: in Alexandrien die ägyptische Markusliturgie, in Antiochien die westsyrische Liturgie (in griechischer Sprache), in Konstantinopel die byzantinische Liturgie, deren Wurzeln in Antiochien und im mittleren Kleinasien (Kappadokien) liegen. Im 4. Jahrhundert hatte Jerusalem eine eigene Liturgie (die Jakobusliturgie), die durch die Nachrichten, die Pilger von dort in ihre jeweilige Heimat mitbrachten, zunächst alle anderen Liturgien beeinflusste, im 5. Jahrhundert aber unter den dominierenden Einfluss von Konstantinopel geriet.

Diese griechischen Liturgietypen verzweigten sich im 5. Jahrhundert weiter aufgrund der dogmengeschichtlichen und politischen Entwicklung. Von besonderer Bedeutung war dabei das Konzil von Chalzedon (451). Manche Kirchen haben an diesem Konzil nicht teilgenommen und dessen Beschlüsse auch später nicht akzeptiert, manche Kirchen lehnten sie von vornherein ab. So vollzog sich allmählich eine Spaltung zwischen den Kirchen, die das Konzil anerkannten, und denjenigen, die es ablehnten und daher später „vorchalzedonensisch“ oder „altorientalisch“ genannt wurden. Diese Kirchen brachten ihre dogmatische Einstellung unter anderem durch Zusätze und Formulierungen in ihrer Liturgie zum Ausdruck. Abhängig von den politischen Umständen verlief diese Entwicklung in den einzelnen Patriarchaten freilich unterschiedlich.

Im Einflussbereich von Konstantinopel setzte sich die byzantinische Liturgie durch. Ihr übliches Messformular ist seit dem 10. Jahr-

hundert die Chrysostomusliturgie, die auf antiochenische Ursprünge aus dem 4. Jahrhundert zurückreicht. An zehn Festtagen, vor allem an den Sonntagen der Fastenzeit, wird das feierlichere Formular der bis in das 10. Jahrhundert vorrangigen Basiliusliturgie verwendet, deren Kern nicht nur auf kappadokische Traditionen des 4. Jahrhunderts zurückgeht, sondern auf Basilius selbst.⁹² Mit der von Byzanz aus betriebenen Mission entwickelte sich seit dem 9. Jahrhundert durch Übersetzung aus der griechischsprachigen byzantinischen Liturgie die slawische Liturgie, in Georgien die georgische, in Rumänien im 17. Jahrhundert die rumänische. Diese Formen der byzantinischen Liturgie unterscheiden sich bis heute praktisch nur in der verwendeten Sprache voneinander.

Eine eigene Geschichte hat die Liturgie in Armenien, wohin das Christentum im 3./4. Jahrhundert teils von Syrien, teils vom hellenistischen Kleinasien (Kappadokien) aus gekommen ist. Die armenische Liturgie stellt eine originelle Synthese aus syrischen und kappadokischen Elementen dar, und zwar in einem von Jerusalem entlehnten Rahmen. Nachdem die armenische Kirche sich um 500 offiziell vom Konzil von Chalzedon distanziert hatte, entwickelte sich ihre Liturgie in armenischer Sprache in bewusster Absetzung von den Riten und Bräuchen Kappadokiens und Konstantinopels.

In den beiden anderen Mittelpunkten der griechischen Liturgie führten die dogmengeschichtlichen Ereignisse des 5. Jahrhunderts jeweils zu einer Spaltung. Sowohl in Antiochien als auch in Alexandrien gab es eine Partei, welche die Beschlüsse des Konzils von Chalzedon akzeptierte und somit zu Konstantinopel bzw. zum Kaiser hielt und an beiden Orten deshalb Melkiten hieß (von *melek* = „König“, „Kaiser“). Die Liturgie dieser Christen, die westsyrische in Antiochien wie die ägyptische, die in Alexandrien und an der Mittelmeerküste Ägyptens verbreitet war, wurden beide von der byzantinischen Liturgie aufgesogen.

In beiden Patriarchaten gab es aber auch antichalzedonensische Parteien, die sich als eigene Kirchen verselbstständigten. Diese hielten gegen den byzantinischen Einfluss bei den Melkiten an ihren alten Liturgien fest und entwickelten sie in eigenen Sprachen weiter. So entstand im Hinterland von Antiochien eine Liturgie in syrischer Sprache,

in der die alte griechischsprachige westsyrische Liturgie fortlebt (heute bei den Altorientalen in Syrien die Jerusalemer Jakobusliturgie in syrischer Sprache und bei den Maroniten im Libanon), in Ägypten die koptische und in Äthiopien die äthiopische Liturgie. Die koptische Liturgie ist die überarbeitete alte ägyptische Markusliturgie in koptischer Sprache (in der sie Kyrilliturgie genannt wird), die sich eigenständig weiterentwickelte und bis heute von den Kopten verwendet wird; dazu kommen eine koptische Basilius- und Gregoriusliturgie, die syrisch-antiochenischen Ursprungs sind. Die äthiopische Liturgie (in der semitischen Sprache Ge'ez) entstand im Bergland von Abessinien unter dem Einfluss teils von Alexandrien, teils und noch mehr aber von Syrien. Aufgrund dieses Bündels von Faktoren kam es also im christlichen Orient im Laufe einiger Jahrhunderte in den sich entwickelnden eigenständigen Kirchen zur Bildung einer Reihe von Liturgien bzw. Messformularen in verschiedenen Sprachen.

Für die orientalischen Kirchen hat die Liturgie eine außerordentlich hohe Bedeutung. Die liturgische Feier ist das zentrale Element des kirchlichen Lebens. Weniger wichtig sind Predigt und Katechese, in manchen Kirchen war eine Predigt überhaupt nicht mehr üblich. Ferner haben die östlichen Kirchen etliche alte Elemente bewahrt und nur langsam neue aufgenommen. In der Chrysostomusliturgie beispielsweise gibt es die rituelle Entlassung der Katechumenen nach dem Wortgottesdienst mit einem formellen Entlassungsruf, obwohl es aufgrund der Praxis der Kindertaufe erwachsene Katechumenen nicht oder kaum mehr gibt. Auch den Ruf des Diakons vor dem Glaubensbekenntnis: „Die Türen, die Türen!“ könnte man hier nennen, mit dem in der alten Zeit die Türhüter dazu aufgerufen wurden, die Türen zu schließen, damit kein Nichtgetaufter an der Eucharistiefeier teilnimmt.⁹³ Ferner wird die Kommunion unter beiderlei Gestalten gereicht. In der armenischen Liturgie wird ungesäuertes Brot verwendet – ebenso in der Liturgie der Maroniten – und der Wein nicht mit Wasser gemischt. Ein typisches Merkmal dieser östlichen Liturgien ist schließlich die Verwendung bestimmter Hochgebete (Anaphoren), so dass – wie in der römisch-katholischen Messe vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil – der liturgische Text für jeden Tag festliegt und nicht variiert oder verändert werden kann.

Mit dem regionalen Charakter der orientalischen Liturgien hängt deren Anpassung an die Landessprache zusammen. Aus den ursprünglichen griechischen Liturgietypen sind so mehrere Liturgien in verschiedenen Sprachen hervorgegangen: die griechisch-byzantinische Liturgie, die slawische (in altkirchenslawischer Sprache, die erst in der Moderne in das Russische, Serbische und andere Sprachen übersetzt wurde), die georgische, die rumänische, die armenische, die syrische, die koptische, die äthiopische. Im Zuge der arabischen Eroberung in manchen Regionen dieser Liturgien wurde zudem das Arabische christliche Liturgiesprache. Die Anpassung wurde freilich nicht durchgängig vollzogen, so dass die Liturgien bisweilen aus mehreren Sprachen gemischt sind, die koptische beispielsweise aus Griechisch, Koptisch und Arabisch. Entfernt kann man darauf verweisen, dass auch moderne katholische Liturgien kleine Elemente in hebräischer (*Amen, Halleluja, Hosanna*) und griechischer (*Kyrie eleison*) Sprache enthalten.

Im Westen des Römischen Reiches, in dem nur ein Patriarchat, nämlich Rom, entstand, wurde die Liturgie ursprünglich in griechischer Sprache gefeiert. Seit dem ausgehenden 2. Jahrhundert wurde im römischen Nordafrika das Lateinische verwendet, und zwar vermutlich in Form von improvisierten Übersetzungen der im Gottesdienst gelesenen Bibeltexte, der Predigt und der liturgischen Texte für diejenigen Teilnehmer, die des Griechischen nicht mächtig waren. Aus Jerusalem berichtete Egeria Ende des 4. Jahrhunderts von einem analogen Verfahren: Ein Presbyter übersetzte die griechischen Texte der Liturgie in das Syrische, mitfeiernden Lateinern aus dem Westen wurde die Liturgie auf Lateinisch erklärt.⁹⁴ Vom 3./4. Jahrhundert an verschwand das Griechische im Westen allmählich. In der römischen Gemeinde beispielsweise ging man ab der Mitte des 3. Jahrhunderts zum Lateinischen über, wie aus Grabinschriften und der theologischen Literatur ersichtlich wird, in der Liturgie aber wurde in Rom bis in das 4. Jahrhundert hinein das Griechische verwendet. Erst in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts, wohl um 380 unter Papst Damasus I., ging man definitiv zum Lateinischen über. Dieser Wechsel der Liturgiesprache wurde mit der Verständlichkeit gerechtfertigt, indem man auf Paulus zurückgriff. Gegen die Charismatiker

in Korinth hatte Paulus darauf beharrt, dass ein gottesdienstliches Gebet verständlich sein muss: „Wenn du nur im Geist den Lobpreis sprichst und ein Unkundiger anwesend ist, so kann er zu deinem Dankgebet das Amen nicht sagen; denn er versteht nicht, was du sagst. Dein Dankgebet mag noch so gut sein, der andere hat keinen Nutzen davon.“⁹⁵ Ein anonymer Kommentar aus Rom vom Ende des 4. Jahrhunderts, der sogenannte Ambrosiaster, bezog diesen Text auf das Reden in einer Fremdsprache und rechtfertigte damit ausdrücklich den Gebrauch der Landessprache im Gottesdienst:

*„Grundsätzlich gehören Fremdsprachen, so lässt der Ambrosiaster den hl. Paulus sagen, in den christlichen Gemeindegottesdienst nicht hinein; denn der Hauptzweck des kultischen Ortes, die erbauliche Förderung der Gemeinde, werde durch die Verwendung der Fremdsprache vereitelt. Diese führe die Trennung der Gläubigen herbei, nicht ihre Einheit, die doch im Gottesdienst zum Ausdruck kommen solle. Die Fremdsprache mache es zudem der Gemeinde unmöglich, das ‚Amen‘ nach der benedictio zu sprechen. Wenn der Sprecher sie gar nur mechanisch verwende, ohne sie zu verstehen, sei sie auch für ihn selbst wertlos. Die Fremdsprache verhülle, wie es im heidnischen Gottesdienst üblich sei, den Inhalt des liturgischen Wortes, als wenn Ungläubige, nicht Gläubige die Zuhörer wären.“*⁹⁶

Seit dem 4. Jahrhundert war Latein die Liturgiesprache im Westen. Die auf römischem Boden entstehenden germanischen Reiche bildeten keine germanischen Liturgien in germanischen Sprachen (oder in Keltisch, Irisch, Iberisch) heraus, sondern übernahmen die lateinische Liturgie in lateinischer Sprache, weil sie sich generell an der überlegenen römischen Kultur orientierten und ein abweichendes Bekenntnis (der Arianismus der Goten) anders als in den Kirchen des Ostens nicht zur Bildung einer eigenen Liturgie in eigener Sprache führte. Auf lange Zeit blieb das Lateinische daher die einzige Liturgiesprache des Abendlandes, um erst in der Neuzeit von modernen Sprachen abgelöst zu werden.

Der Westen besaß seit dem 4. Jahrhundert also eine einheitliche Liturgiesprache, gleichwohl aber verschiedene regionale Liturgien. Dabei kann man vom 4. bis in das 7./8. Jahrhundert zwei Typen unterscheiden: die römisch-afrikanische Liturgie und die gallischen Liturgien.

Letztere waren verbreitet von der iberischen Halbinsel über Gallien bis in die Donauländer, ferner auf den britischen Inseln und in Oberitalien. Die gallischen Liturgien waren keine einheitliche Liturgie (die Gebetstexte zum Beispiel variierten regional und zeitlich), folgten aber einem gemeinsamen liturgischen Muster, das sich in etlichen Elementen am Orient orientierte. Sie bestanden aus vier Liturgien: der altspanischen (auch westgotischen genannt) auf der iberischen Halbinsel, die nach der Eroberung durch die Araber im 8. Jahrhundert mozarabische Liturgie hieß (die Bevölkerung wurde „Mozarabes“, „die Arabisierten“, genannt); der gallikanischen in Gallien und angrenzenden Gebieten; der keltischen auf den britischen Inseln, vor allem in Irland und Schottland, dazu in der Bretagne; schließlich der mailändischen („ambrosianischen“), die von der Metropole Mailand auf das oberitalische Umland ausstrahlte.

Aus der mailändischen Liturgie ist das erste eucharistische Hochgebet in lateinischer Sprache erhalten, und zwar in den Schriften des Ambrosius vom Ende des 4. Jahrhunderts. Dieser zitierte allerdings nicht den vollständigen Wortlaut, sondern nur das Kernstück, bestehend aus der Bitte um Heiligung der Gaben, dem Einsetzungsbericht, der Anamnese und der Annahmehitte:

„Willst du wissen, wie durch die himmlischen Worte die Konsekration bewirkt wird? Höre, welche Worte es sind! Der Bischof spricht: ‚Mache uns dieses Opfer zu einem festgeschriebenen, geistigen und wohlgefälligen, das Bild des Leibes und Blutes unseres Herrn Jesus Christus ist. Am Tag vor seinem Leiden nahm er das Brot in seine heiligen Hände, blickte zum Himmel, zu dir, heiliger Vater, allmächtiger, ewiger Gott, segnete es, indem er die Danksagung sprach, brach es und reichte das Gebrochene seinen Aposteln und Jüngern mit den Worten: Nehmt und esst alle davon; denn das ist mein Leib, der für viele zerbrochen wird.‘ Gib Acht!

„Ebenso nahm er am Tag vor seinem Leiden nach dem Mahl den Kelch, blickte zum Himmel, zu dir, heiliger Vater, allmächtiger, ewiger Gott, segnete ihn, indem er die Danksagung sprach, und reichte ihn seinen Aposteln und Jüngern mit den Worten: Nehmt und trinkt alle daraus; denn das ist mein Blut.‘ Sieh: Das alles sind Worte des Evangelisten bis zu ‚nehmt‘, sei es den Leib, sei es das Blut. Darauf folgen Worte Christi: ‚Nehmt und trinkt alle daraus, denn das ist mein Blut.‘ [...]

Erkenne ferner, welch große Bedeutung dieses Sakrament besitzt! Betrachte, was er sagt: „Sooft ihr dies tut, gedenkt meiner, bis ich wiederkomme!“

Und der Bischof spricht: „Daher begehen wir denn das Gedächtnis seines glorreichen Leidens, seiner Auferstehung von den Toten und seiner Himmelfahrt und bringen dir diese makellose Opfergabe, diese geistige Opfergabe, diese unblutige Opfergabe, dieses heilige Brot und den Kelch des ewigen Lebens dar. Wir bitten und flehen: Nimm das Opfer durch die Hände deiner Engel auf deinen himmlischen Altar empor, wie du die Gaben deines gerechten Dieners Abel, das Opfer unseres Patriarchen Abraham und das Opfer, das dein Hoherpriester Melchisedek dir dargebracht hat, gnädig angenommen hast.“⁶⁹⁷

Von der nordafrikanischen Liturgie sind lediglich einzelne Elemente aus den Schriften nordafrikanischer Theologen bekannt, vor allem aus Tertullian, Cyprian und Augustinus. Auch von der römischen Liturgie gibt es bis in die Zeit Papst Gregors I. nur gelegentliche Nachrichten. Erst aus dem 7. Jahrhundert sind liturgische Formulare bekannt, und zwar Sakramentare (priesterliche Gebetstexte für die einzelnen liturgischen Tage), deren Vorformen in das 5. und 6. Jahrhundert zurückreichen. Die nordafrikanische Liturgie ist mit der Eroberung Nordafrikas durch die muslimischen Araber Ende des 7. Jahrhunderts untergegangen.

Vom 8. Jahrhundert an setzte sich die römische „Messe“ unter dem Einfluss vieler Faktoren, nicht zuletzt durch die Förderung durch die fränkischen Herrscher, im gesamten Abendland durch, wurde dabei allerdings stark von fränkischen Traditionen geprägt.

4. Liturgische Zeiten und Orte

Der christliche Sonntag

Aufgrund der Datierung der Auferstehung Jesu auf einen Sonntagmorgen – nach jüdischer Zählung der erste Tag der Woche⁹⁸ – feierten die Christen in der Frühzeit wöchentlich am Sonntag Gottesdienst. Im Römischen Kaiserreich war es zwar üblich geworden, die Zeit nach

einem Wochenrhythmus von sieben Tagen einzuteilen, die nach den Planeten benannt waren, Arbeits- und Feiertage wechselten aber ganz unregelmäßig. Der nach der Sonne benannte Sonntag, der in der paganen Welt nie ein kultischer Tag zu Ehren irgendeiner Gottheit (auch nicht des Sonnengottes) gewesen ist, war in dieser Planetenwoche der zweite Tag und weder Feiertag noch arbeitsfrei. Entgegen dem unregelmäßigen Rhythmus von Arbeits- und Feiertagen in der römisch-kaiserzeitlichen Gesellschaft orientierten sich die Christen nach altem orientalischem Brauch an einer Siebentagewoche, die gemäß jüdischer Tradition aus religiös-sozialen Gründen aus sechs Arbeitstagen und einem Ruhetag bestand. Der für die Christen wichtigste Tag war allerdings nicht der Sabbat, sondern der Sonntag. „Am Sonntag“, berichtet Justin Mitte des 2. Jahrhunderts mit der dann klassischen zweifachen Begründung, der Erschaffung des Lichts am ersten Schöpfungstag und der Auferstehung Jesu, „halten wir alle gemeinsam die Zusammenkunft, weil er der erste Tag ist, an welchem Gott durch Umwandlung der Finsternis und des Urstoffes die Welt schuf, und weil Jesus Christus, unser Erlöser, an diesem Tag von den Toten auferstanden ist.“⁹⁹

Für die Christen war dieser Tag als Tag der Auferstehung ein Freudentag, an dem nicht gefastet werden durfte¹⁰⁰ und an dem sie Eucharistie feierten.¹⁰¹ Im 4. Jahrhundert entstand daher die Bezeichnung „Auferstehungstag“ (*anástasimos heméra, dies resurrectionis*). Als Symbol für Vollkommenheit und für den Ausbruch aus der Zeit (der Siebentagewoche) sprach man im Anschluss an die antike Symbolik der Achtzahl auch vom „achten Tag“.¹⁰² Die neue, christliche Bezeichnung lautete „Herrentag“ (*kyriaké, dominica*), das heißt „Tag des Herrn“ oder auch „Tag Christi“ (Christus als *kýrios*, „Herr“).¹⁰³ Dieser Name hat sich in romanischen Sprachen erhalten (zum Beispiel italienisch „domenica“ oder französisch „dimanche“). Die an sich heidnische Bezeichnung „Sonntag“ wurde schon im 2. Jahrhundert – erstmals im oben zitierten Text Justins – in christlichem Zusammenhang verwendet. In der Folgezeit wurde die Bezeichnung „Sonntag“ christlich gedeutet, indem man Christus als „wahre Sonne“ verstand, als „Sonne des Heils“ (*sol salutis*). Dieser Name ist in die germanischen und angelsächsischen Sprachen eingegangen (etwa englisch „sunday“).

Kaiser Konstantin I. führte, wie aus zwei Gesetzen vom Jahre 321 hervorgeht, den Sonntag als wöchentlichen arbeitsfreien Ruhe- bzw. Feiertag ein (mit Ausnahmen für die Landwirtschaft, für die Entlassung von Söhnen aus der väterlichen Gewalt, für die Freilassung von Sklaven und, in einem Sonderfall, für das Abhalten von Märkten¹⁰⁴):

„Kaiser Konstantin an Helpidius [den Stadtpräfekten von Rom]. Alle Richter, die Stadtbevölkerung und die gesamte Gewerbetätigkeit sollen am verehrungswürdigen Tag der Sonne ruhen. Nichtsdestoweniger sollen die Landleute den Anbau der Felder frei und ungehindert betreiben, da es häufig vorkommt, dass kein Tag geeigneter ist, den Getreidesamen den Furchen und die Weinstocksetzlinge den dazu vorbereiteten Löchern anzuvertrauen, damit nicht etwa die Gunst der momentanen Gelegenheit, von himmlischer Vorsehung beschieden, verpasst werde.“¹⁰⁵

Diese Maßnahme, die für das öffentliche wie private Leben in der Antike eine tiefgreifende Innovation war, hatte einen religiös-kulturellen Sinn in staatspolitischem Kontext: Die Arbeitsruhe am Sonntag sollte die ungestörte Ausübung des christlichen Kultes gewährleisten und den Christen die ungehinderte Teilnahme ermöglichen, denn als Kaiser war Konstantin für die geregelte Ausübung desjenigen Kultes zuständig, auf den er seine Politik stützte.¹⁰⁶ Die Begründung für eine solche kultische Deutung des Sonntags entnahm man dem Alten Testament. Im 4. Jahrhundert wurden die jüdischen Sabbatgebote – nicht ohne zum Teil heftige Auseinandersetzungen – auf den christlichen Sonntag übertragen, und bis zum 6. Jahrhundert entsprach der christliche Sonntag weitgehend dem jüdischen Sabbat. Auf dem Wege staatlicher Gesetzgebung entstand so aus dem frühchristlichen Herren- und Auferstehungstag auf lange Sicht der heutige kirchliche und bürgerliche Sonntag.

Ostern und andere liturgische Feste

Das einzige liturgische Jahresfest der frühen Christen war Ostern.¹⁰⁷ Ob es schon in der Urkirche gefeiert wurde, lässt sich nur vermuten,

weil es für die Zeit vor der Mitte des 2. Jahrhunderts, als das Fest in Rom zum ersten Mal sicher belegt ist,¹⁰⁸ keine direkten Zeugnisse dafür gibt und nur Rückschlüsse aus einigen Texten möglich sind. Es handelte sich um eine nächtliche Feier, die um Mitternacht oder am Morgen mit einem eucharistischen Gottesdienst endete. In der Syrischen Didaskalie wird eine Ostervigil in der Nacht von Samstag auf Sonntag im Syrien des 3. Jahrhunderts wie folgt beschrieben:

*„Seid miteinander versammelt, bleibt schlaflos und seid wach die ganze Nacht unter Gebeten und Bitten, unter Verlesung der Propheten, des Evangeliums und der Psalmen, in Furcht und Zittern und eifrigem Flehen bis an die dritte Stunde der Nacht, die auf den Sonnabend folgt, und dann brecht euer Fasten ... Und dann bringt eure Opfergaben dar, und nun esset und seid guter Dinge, freuet euch und seid fröhlich, denn als Unterpfand unsrer Auferstehung ist Christus auferstanden, und dies soll für euch ein ewig gültiges Gesetz sein bis zur Vollendung der Welt.“*¹⁰⁹

Historische Zusammenhänge zwischen dem christlichen Osterfest und dem jüdischen Paschafest sind schwer auszumachen. Während üblicherweise angenommen wird, dass Ostern aus jenem als einem Fest der Befreiung erwachsen ist, führen die – freilich sehr spärlichen – Quellen aus dem 2. Jahrhundert eher auf die Annahme, dass das christliche Osterfest im 2. Jahrhundert in bewusster Abgrenzung vom jüdischen Pascha, das sich unabhängig vom christlichen Osterfest parallel entwickelte, Gestalt gewonnen hat.¹¹⁰ Rekurrierend auf die Darstellung im Buch Exodus (Ex 12) und auf die Passion Christi bekam das Osterfest einen dezidiert christlichen Inhalt. Von da aus entwickelten sich zwei theologische Deutungen des christlichen Osterfestes. In der kleinasiatischen Tradition erklärte man das jüdische Pascha (*páscha*) fälschlich vom griechischen *páschein*, „leiden“, aus und bezog Ostern als „christliches Pascha“ auf Jesus Christus. Ostern war hier Erinnerung an das Schicksal Jesu, „Mysterium“ der Passion und der Auferstehung. „Dieses Mysterium heißt Pascha – Grund der Errettung.“¹¹¹ Diese Ostertheologie umfasste einen historischen bzw. anamnetischen Aspekt, der sich teils stärker auf Leiden und Tod Jesu, teils stärker auf seine Auferstehung bezog.

In der alexandrinischen Tradition wurde die falsche Ableitung von Pascha aus „Passion“ kritisiert und der Deutung von Ostern die Bedeutung von Pascha als „Übergang“ (*transitus*) zugrundegelegt (das passt besser zum biblischen Basistext des Festes, Ex 12, doch ist die Grundbedeutung von „Pesach“ philologisch unklar).¹¹² So entstand eine moralisch-spirituelle Deutung des Osterfestes, die anthropologisch, nicht christologisch ausgerichtet war. Was an Ostern gefeiert wird, ist für Origenes das, was der Christ ständig tut bzw. tun soll: „Er ‚geht‘ immer mit seinem Denken und mit jedem Wort und mit jeder Handlung von den Dingen des irdischen Lebens zu Gott ‚über‘ und eilt zu der Stadt Gottes hin.“¹¹³ Für Athanasius war „das wahre Ostern Enthaltung vom Bösen, Ausübung der Tugend und Übergang vom Tod zum Leben“.¹¹⁴

Diese Deutung von Ostern als „Übergang“ des Christen zu Gott war in der griechischen Theologie neben der kleinasiatischen Ostertheologie verbreitet und wurde auch von Lateinern rezipiert, beispielsweise von Hieronymus:

„Das Pascha ... trägt seinen Namen nicht nach der ‚Passion‘, wie die meisten meinen, sondern nach dem Vorübergehen [‚Passieren‘], in dem Sinn, dass der Würengel, als er das Blut an den Türen der Israeliten sah, an ihnen ‚vorübergehend‘ und sie nicht schlug, oder in dem Sinn, dass der Herr selbst, seinem Volk zu Hilfe kommend, ‚über sie hinwegging‘ [vgl. Jes 31,5: hebräisch phase = ‚beschützen‘] ... Unser Hinübergehen aber ... wird dann gefeiert, wenn wir die irdischen Dinge und Ägypten aufgeben und zu den himmlischen Dingen eilen.“¹¹⁵

Auch für Ambrosius war Ostern „Übergang“, nämlich „vom Irdischen zum Himmlischen“, „von der Sünde zum Leben, von der Schuld zur Gnade, von der Befleckung zur Heiligung“; „Ostern findet statt, wenn die Seele die unvernünftige Leidenschaft ablegt, aber das gute Mitleiden annimmt, um mit Christus ‚mitzuleiden‘ und seinen Übergang auf sich zu nehmen, damit ‚er in ihr wohnt, in ihr umhergeht und ihr Gott wird‘.“¹¹⁶ Wie in diesem Text kannte Ambrosius auch andernorts beide Deutungen von Ostern als „Übergang“ und als „Passion“: „Das Pascha des Herrn ist der Übergang von den Affekten (Passionen) zur Ausübung der Tugend. Und deswegen wird

es ‚Pascha des Herrn‘ genannt, weil damals in jenem Bild des Lammes die Wirklichkeit der Passion des Herrn angekündigt wurde und jetzt seine Gnade gefeiert wird.“¹¹⁷

Es war Augustinus, der beide Deutelinien, *pascha* als *passio* oder *transitus*, in einer eigenen Ostertheologie zusammenführte. Ausgehend von der Aussage im Johannesevangelium, dass Jesus vor dem Paschafest wusste, dass seine Stunde gekommen sei, um aus dieser Welt zum Vater hinüberzugehen,¹¹⁸ verstand er Ostern als Übergang Christi aus dieser Welt zu Gott, und zwar als „Übergang durch die Passion hindurch“ (*transitus per passionem*). Auf diese Weise kombinierte er die christologische Deutung von Ostern als Passion mit der anthropologischen oder in diesem Fall besser: sakramentalen von Ostern als Übergang: „Gewissenhaftere und gelehrtere Leute [wohl eine Anspielung auf Hieronymus] haben entdeckt, dass Pascha ein hebräisches Wort ist, und sie deuten es nicht als Passion, sondern als Übergang [‚Passage‘]. Denn durch seine Passion ging der Herr vom Tod zum Leben über, und er bahnte uns, die wir an seine Auferstehung glauben, den Weg, damit auch wir vom Tod zum Leben übergehen.“¹¹⁹ Diese Auffassung bestimmte die weitere lateinische Ostertheologie und strahlte bis in das lateinische Mittelalter aus.

Nicht nur die christliche Deutung von Ostern hing am jüdischen Pascha, sondern auch die Datierung. Diese war allerdings nicht einheitlich, sondern es entwickelten sich zwei Traditionen. In Kleinasien wurde Ostern im Anschluss an das jüdische Paschafest am 14. Nisan gefeiert – zuerst genau zur Zeit des jüdischen Pascha, wann immer das fiel, später am ersten Vollmond nach dem Frühlingsäquinoktium –, und zwar unabhängig davon, auf welchen Wochentag der 14. Nisan fiel. Das war die quartodezimanische Praxis. In der dominikalen Praxis, die außerhalb Kleinasiens verbreitet war, feierte man Ostern an einem festen Wochentag, nämlich am Sonntag nach dem 14. Nisan, unabhängig davon, auf welches Datum dieser Sonntag fiel. Da das Mondjahr, nach dem sich diese religiösen Kalender richteten, unregelmäßig ist, gab es zudem – was die Vielfalt noch steigerte – unterschiedliche Berechnungen, welcher Sonntag das sei. Das zentrale Fest der Christen wurde in den einzelnen Gemeinden und Regionen also nicht am gleichen Termin gefeiert.

Im 2. Jahrhundert kam es zweimal zu einem Konflikt über die rechte Praxis, beide Male zwischen Rom und Kleinasien. Mitte des 2. Jahrhunderts konnten sich Aniket von Rom und Polykarp von Smyrna zwar nicht auf einen gemeinsamen Termin einigen, akzeptierten aber die jeweilige regionale Tradition. Ende des 2. Jahrhunderts entbrannte dieser Osterfeststreit noch heftiger, als Viktor von Rom die dominikale Praxis durch Androhung von Exkommunikation überall verbindlich machen wollte. Die Kleinasiaten unter Führung des Polykrates von Ephesus, unterstützt vom aus Kleinasien stammenden Irenäus von Lyon, setzten sich jedoch erfolgreich zur Wehr. Es blieb bei regional verschiedenen Osterterminen.¹²⁰

Erst im 4. Jahrhundert setzte sich die dominikale Praxis als einheitlicher Ostertermin durch. Aus politischen Gründen, nämlich wegen der religiösen Einheit im Römischen Reich, schrieben die Synoden von Arles (314) und Nizäa (325) auf Betreiben Kaiser Konstantins die dominikale Praxis als verbindlich vor.¹²¹ Der Termin sollte in Alexandrien berechnet und allen Kirchen mitgeteilt werden. Trotz dieser Regelung blieb der Ostertermin jedoch noch das ganze 4. Jahrhundert hindurch strittig. Der heutige Unterschied in der Datierung des Osterfestes zwischen östlichen und westlichen Kirchen hängt allerdings nicht mit diesen altkirchlichen Differenzen zusammen, sondern – ebenso wie das unterschiedliche Datum von Weihnachten – an der Abweichung des im Westen seit dem ausgehenden 16. Jahrhundert benutzten gregorianischen Kalenders vom älteren julianischen, nach dem die Zeit in einigen orthodoxen Kirchen nach wie vor bemessen wird.

Bis in das 4. Jahrhundert war Ostern das einzige Fest der ganzen Christenheit, seit dem Ende des 4. Jahrhunderts gefeiert als drei Tage währendes Gedächtnis an das Sterben, die Grabesruhe und die Auferstehung Christi.¹²² Allmählich wurde es, zuerst in Kleinasien und Syrien, zu einer ganzen Festzeit erweitert, die von der vierzig-tägigen Fastenzeit bis Pfingsten reichte. Als fünfzig-tägige Nachfeier ist das christliche Pfingstfest (am 50. Tag nach Ostern, griechisch: *pentekóste*) an der Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert erstmals bezeugt.¹²³ Wie das jüdische Wochenfest brachte man das christliche Pfingsten mit der Ausgießung des Geistes in Verbindung¹²⁴ und

betrachtete die fünfzig Tage von Ostern bis Pfingsten als verlängerte Feier der Auferstehung, als langen frohen Tag des Herrn, als „großen Sonntag“.¹²⁵ Als Freudenzeit gab es in ihr keine Fasttage,¹²⁶ und beim Beten sollte man – wie am Sonntag – nicht niederknien: Als Erlöster steht man aufrecht.¹²⁷ Im 4./5. Jahrhundert kam dazu die Feier der Himmelfahrt des Auferstandenen am 40. Tag nach Ostern. Schon im 2. Jahrhundert wurde in der Woche vor Ostern gefastet, vom 4. Jahrhundert an wurde die vierzig tägige Fastenzeit als Vorbereitung auf Ostern üblich (erstmal in Ägypten bezeugt für das Jahr 334).¹²⁸

Allmählich kamen immer mehr Feste zu Ostern und zum Osterfestkreis hinzu, so seit der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts Märtyrerfeste. Erstmals ist ein solches Jahresgedächtnis für den nach der Mitte des 2. Jahrhunderts hingerichteten Polykarp von Smyrna bezeugt.¹²⁹ Zunächst wurden die Märtyrergedenktage in der jeweiligen Gemeinde begangen, seit dem 3. Jahrhundert fand ein Austausch zwischen den Gemeinden statt, der regional, aber auch überregional zu gemeinsamen christlichen Märtyrerfesten führte. Nachdem die Basilidianer, eine gnostische christliche Gruppierung in Ägypten, die Taufe Jesu bereits im 2. Jahrhundert am 6. Januar gefeiert haben sollen,¹³⁰ ist das Epiphaniefest erstmals im 4. Jahrhundert in Ägypten (Alexandrien) bezeugt. Schließlich kam ebenfalls im 4. Jahrhundert noch Weihnachten dazu, das parallel zum heidnischen Fest des Sonnengottes aufkam (um 270 hatte Kaiser Aurelian den 25. Dezember zum Fest des *Sol invictus*, des „unbesiegbaren Sonnengottes“, gemacht), dann als Fest Christi, der „wahren Sonne“, gefeiert und, nachdem seit dem 4. Jahrhundert der „Advent“ als Vorbereitungszeit allmählich entstanden war, im 5./6. Jahrhundert im Westen zum Weihnachtsfestkreis ausgebildet wurde. Seit dem 5. Jahrhundert sind die vier Marienfeste belegt (Himmelfahrt am 15. August, Geburt am 8. September, Verkündigung 9 Monate vor und Lichtmess 40 Tage nach dem Weihnachtsfest). Bis zum Ende des 6. Jahrhunderts hat sich so in Grundzügen das liturgische Jahr, das „Kirchenjahr“, herausgebildet, wie es, und zwar von Epiphanie bis Pfingsten, Ende des 4. Jahrhunderts erstmals von Egeria für Jerusalem beschrieben wurde.¹³¹

Das christliche Gotteshaus

Die Christen feierten ihren Gottesdienst anfangs in Privaträumen, „in ihren Häusern“, wie die Apostelgeschichte von der Jerusalemer Urgemeinde berichtet,¹³² das heißt in Häusern mit Räumlichkeiten, die für ein Gemeinschaftsmahl geeignet waren. Privatleute stellten ihr Wohnhaus für die Versammlung der Gemeinde zur Verfügung. Im Laufe der Zeit benutzte man anstelle dieser „Hauskirchen“ immer größere, „öffentlichere“ Räumlichkeiten.

Der Übergang vom religiös genutzten Privathaus zum reinen Kirchengebäude ist im einzigen archäologischen Zeugnis für eine Hauskirche fassbar. Von diesen ist kaum etwas übriggeblieben, weil die dafür verwendeten Räume in Privathäusern nach dem Aufkommen eigener Kirchenbauten wieder anderen Zwecken zugeführt wurden und entsprechende Gebäude kaum erhalten sind. In Dura-Europos am Euphrat (Qal'at es-Salihiya in Syrien) ist jedoch ein auf älteren Fundamenten errichtetes Wohnhaus gefunden worden, das 232/33 oder 240/45 für gemeindliche Zwecke umgebaut worden ist (Abb. 3). Da das Gebäude an der westlichen Stadtmauer lag, die zur Verstärkung mit Wällen versehen wurde, wurde es vor der Zerstörung der Stadt durch die Perser im Jahre 256 zugeschüttet und blieb so weitgehend intakt. Der Hauptwohnraum bot nach Niederreißen einer Trennwand mit 12,65 x 5,15 m (ca. 65 m²) Platz für 60 bis 70 Personen. Im Hof mauerte man die Latrinengrube zu, zog ringsum Bänke ein und schuf so weitere Sitzgelegenheiten. Im Versammlungsraum haben sich Reste von Fresken mit heidnischen Motiven gefunden, was auf die Herkunft der „Kirche“ aus einem paganen Wohnhaus hindeutet. Ein originalgetreuer Nachbau der Hauskirche von Dura-Europos befindet sich übrigens in der Yale-Gallery in New Haven (USA) und neuerdings auch im Garten des Diözesanmuseums in Trier (Deutschland).

Bereits seit dem ausgehenden 2. Jahrhundert hatten viele Gemeinden einen festen Versammlungsraum.¹³³ Im 3. Jahrhundert fungierten die größer werdenden Gemeinden zunehmend als Eigentümer eigener Häuser für den Gottesdienst, einem „Haus Gottes“, einer „heiligen Kirche“.¹³⁴ Die älteste Nachricht über ein eigenes christliches Kultgebäude betrifft eine 201 in Edessa durch eine Überschwemmung

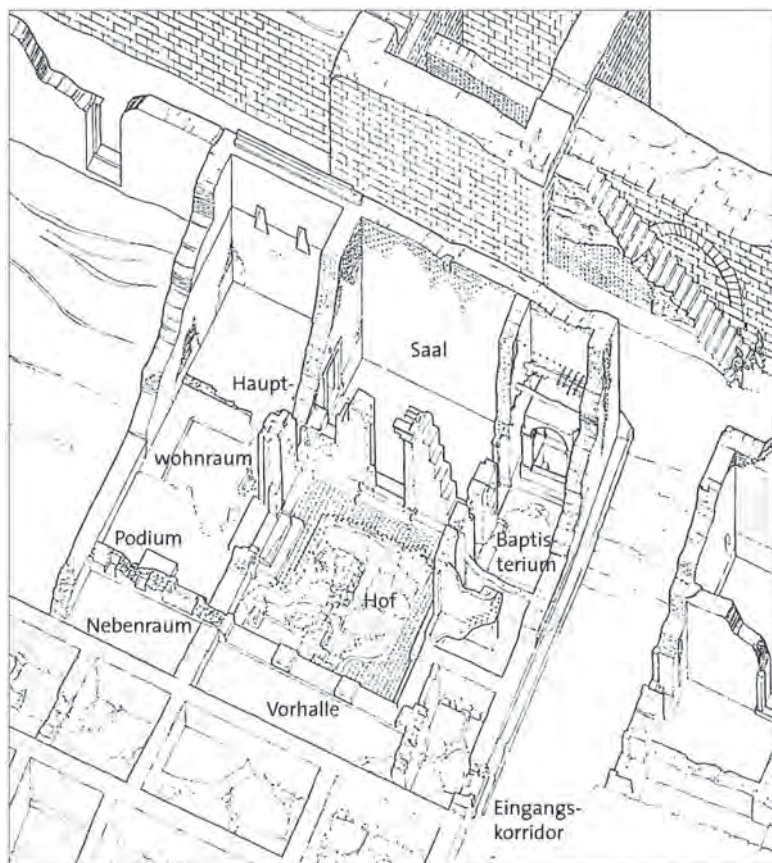


Abb. 3: Hauskirche von Dura-Europos

schwer beschädigte „Kirche“.¹³⁵ In großen Städten dürfte es mehrere solche Häuser gegeben haben. Die sogenannten Titelnkirchen in Rom (etwa S. Clemente, S. Cecilia, S. Pudenziana) sollen auf solche Häuser zurückgehen; der „Titel“ bezeichnete ursprünglich wohl den Besitzer des Gebäudes. Archäologisch hat sich dafür bislang allerdings kein Beweis erbringen lassen, denn die heutigen Gebäude gehen in ihrer Substanz nur auf das 4./5. Jahrhundert zurück. In der zweiten Hälfte

des 3. Jahrhunderts „erbaute man in allen Städten ganz neue und geräumige Kirchen“, so ein „Haus der Kirche“ in Antiochien.¹³⁶

Einen Einblick in die räumliche Struktur und die Ordnung des christlichen Gottesdienstes im Syrien des 3. Jahrhunderts vermittelt ein detaillierter Passus in der Syrischen Didaskalie:

*„Bei euren Zusammenkünften aber in den heiligen Kirchen haltet eure Versammlungen in durchaus musterhafter Weise ab und bestimmt für die Brüder sorgfältig die Plätze mit aller Schicklichkeit. Für die Presbyter aber werde der Platz an der Ostseite des Hauses abgesondert, und der Thron des Bischofs stehe mitten unter ihnen, und die Presbyter sollen bei ihm sitzen. Wiederum aber auf der anderen östlichen Seite des Hauses sollen die männlichen Laien sitzen. So nämlich ziemt es sich, dass die Presbyter mit den Bischöfen an der Ostseite des Hauses sitzen, und danach die männlichen Laien, und alsdann die Frauen, dass, wenn ihr steht, um zu beten, die Leiter zuerst stehen, danach die männlichen Laien und alsdann wiederum die Frauen. Nach Osten zu müsst ihr nämlich beten ... Was nun die Diakone betrifft, so soll der eine von ihnen beständig bei den Opfergaben der Eucharistie stehen, der andere aber soll draußen an der Tür stehen und auf die Eintretenden achten, und danach, wenn ihr das Opfer darbringt, sollen sie zusammen in der Kirche dienen. Und wenn es sich findet, dass jemand auf einem Platz sitzt, der ihm nicht gehört, so soll der Diakon, der darinnen ist, ihn schelten, ihn aufstehen heißen und an dem Orte, der für ihn passend ist, niedersitzen lassen ... In der Kirche sollen die Jünglinge für sich sitzen, wenn Platz vorhanden ist, und wenn nicht, aufrecht stehen; und die in vorgerückteren Jahren sind, sollen für sich sitzen. Die Kinder aber sollen an der einen Seite stehen, oder ihre Väter und Mütter sollen sie zu sich herannehmen, und sie sollen dabei aufrecht stehen; und wiederum sollen auch die Jungfrauen für sich sitzen, und wenn kein Platz ist, aufrecht stehen hinter den Frauen. Die verheirateten Frauen aber, die noch jung sind und Kinder haben, sollen für sich stehen, die Greisinnen und Witwen jedoch sollen abgesondert sitzen. Und der Diakon soll darauf sehen, dass jeder von ihnen, wenn er hereinkommt, an seinen Platz geht, dass nicht etwa einer von ihnen sich setze, wo nicht sein Platz ist; und weiterhin soll der Diakon darauf sehen, dass niemand summe oder schlafe, lache oder nicke. Denn so geziemt es sich, in der Kirche in wohlanständiger Haltung und in Nüchternheit wachen Sinnes zu sein und ein offenes Ohr zu haben für das Wort des Herrn.“*¹³⁷

Die christlichen Gotteshäuser, ob in Privat- oder in Gemeindebesitz, unterschieden sich in dieser Zeit grundlegend von einem heidnischen Kultgebäude. Statt in sakralen, konsekrierten Tempeln feierten die Christen ihren Gottesdienst in ganz gewöhnlichen Räumen und Gebäuden. Es gab auch keinen Altar und keine Götterbilder.¹³⁸ Die Tische für die Eucharistie hatten weder die Form noch die Funktion von Altären (in der Antike meist rechteckige steinerne Quader, auf denen Brandopfer dargebracht wurden; für Speise- und Trankopfer benutzte man Opfertische). Die Christen verwendeten gewöhnliche bewegliche Tische, die in der Regel aus Holz gewesen sein dürften.¹³⁹ Die „Kirche“ war nicht Wohnung der Gottheit, sondern Versammlungsraum der Gemeinde (*ekklesía, ecclesia*), der eben deswegen „Kirche“ heißt, weil der Raum oder das Gebäude der Versammlung der „Kirche“, das heißt der „Gemeinde“ diene (im Deutschen hat das Wort „Kirche“ diesen Doppelsinn; in romanischen Sprachen hat sich das griechische Wort erhalten, etwa französisch „église“):

*„Denn nicht ein Ort wird die Kirche genannt, auch nicht ein Haus von Stein noch eines von Lehm erbaut ... Was ist nun die Kirche? Die heilige Versammlung der in Gerechtigkeit Lebenden ..., dies ist die Kirche, das geistliche Haus Gottes.“*¹⁴⁰

*„Wenn aber der Begriff ‚das Heilige‘ in zweierlei Bedeutung gebraucht wird, von Gott selbst und von dem zu seiner Ehre errichteten Bauwerk, wie sollten wir da nicht in vollem Sinn die Kirche, die zur Ehre Gottes aufgrund voller Erkenntnis heilig geworden ist, ein Heiligtum Gottes nennen? ... Ich nenne hier nicht den Raum, sondern die Gemeinschaft der Auserwählten ‚Kirche‘.“*¹⁴¹

Die Versammlung der Christen vor Ort war wichtig, nicht der Raum oder das Gebäude, in dem sie sich versammelten. Eucharistie kann an jedem Ort gefeiert werden. Erst im Laufe der Jahrhunderte wurde den christlichen Versammlungsräumen, den „Kirchen“ – im 4. Jahrhundert meist *kyriakón (dominicum)* genannt, „Haus des Herrn (Gottes, nicht Christi)“, wovon sich das deutsche Wort „Kirche“ (ebenso wie englisch „church“) etymologisch ableitet¹⁴² –, unter dem Einfluss heidnisch-kultischer Vorstellungen Sakralität zugesprochen.

Der „Hauskirchentyp“ der Frühzeit war auch in der Spätantike noch in Gebrauch; jedenfalls dürfte das auf dem Land für die Zwecke kleiner Gemeinden so gewesen sein. Ein archäologisches Zeugnis hierfür ist die Kirche von Qirq Bize in Nordsyrien, die im späteren 4. Jahrhundert errichtet und bis zur arabischen Eroberung im 7. Jahrhundert benutzt wurde. Ihre architektonische Form entspricht dem ländlichen Hausbau: Neben einer Villa im Zentrum eines großen Gutshofes bestand diese Kirche aus einer schlichten, eingeschossigen Halle mit vorgelagerter Portikus und bot Platz für etwa 50 Personen; in den Innenraum wurden nach der Errichtung lediglich ein Podium, Chorschränken und eine Kanzel eingebaut (Abb. 4A–B).

Über Ausstattung und Einrichtung der frühchristlichen Hauskirchen ist wenig bekannt. In dem Bericht einer Konfiskation von Kirchengut in Cirta in Nordafrika während der diokletianischen Christenverfolgung ist die Rede von liturgischen Büchern, die in Schränken in einer Bibliothek aufbewahrt wurden, von zwei goldenen und sechs silbernen Kelchen und einer größeren Anzahl von Beleuchtungsmitteln (Lampen, Kandelaber, Öllämpchen).¹⁴³ Die Einrichtung der Versammlungsräume veränderte sich bereits sehr früh durch die veränderte Gestalt der Feier. Nach der Trennung der Eucharistie von der Sättigungsmahlzeit brauchte es keine Tische mehr für die Einnahme der Mahlzeit. Fortan gab es nur noch *einen* Tisch für das symbolische Brot und den Becher, das maßgebliche Element der Feier war das Dankgebet. Als Relikt der Mahlgestalt blieb, dass der „Tisch des Herrn“ im Mittelpunkt stand, um den alle herumstanden. Mit dem vordringenden Verständnis der Eucharistie als Opfer wurde der Tisch zunehmend zum „Altar“, ohne allerdings die Form eines heidnischen Altars anzunehmen. Die eucharistische Mahlzeit in Privathäusern wurde zum kirchlichen Kult in einem sakralen Gebäude.

Mit der Konstantinischen Wende änderten sich Form und Funktion des christlichen Gotteshauses. Die Kirchenbauten in den größeren Städten des Römischen Reiches und in den christlich wichtigen Orten in Palästina wurden zu repräsentativen öffentlichen Gebäuden, die nicht mehr nur Versammlungsraum der Gemeinde waren, sondern auch die neue politische und gesellschaftliche Stellung der Kirche demonstrierten und das Gesicht des öffentlichen Raumes in den Städten

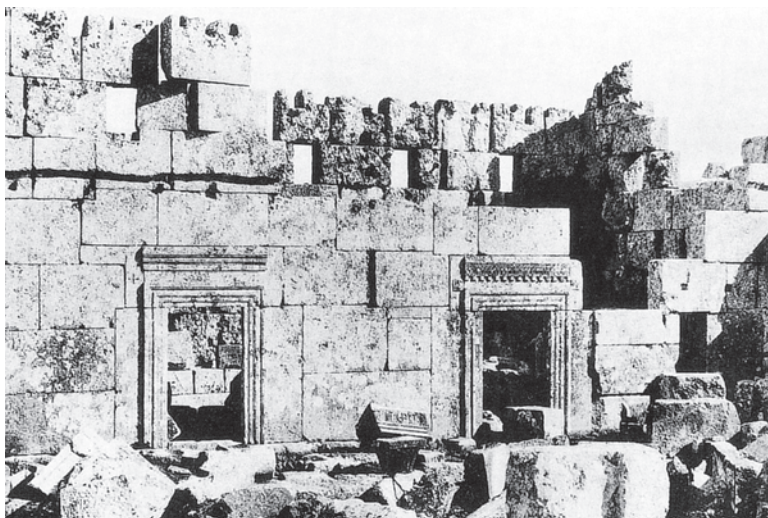


Abb. 4A: Kirche von Qirq Bize in Syrien, Südfassade

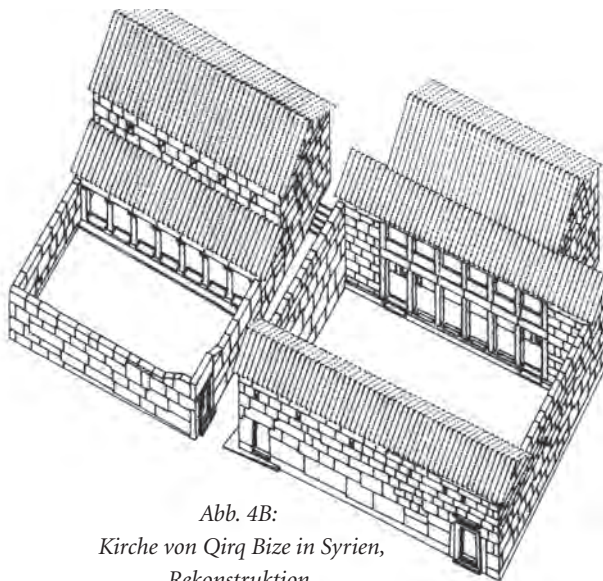


*Abb. 4B:
Kirche von Qirq Bize in Syrien,
Rekonstruktion*

der Antike wie auf dem Land einschneidend veränderten.¹⁴⁴ Vorbild für den neuen christlichen Kirchentyp war die römische *basilica*. So hieß ein säulengestützter Hallenbau an den Foren und Märkten der antiken Städte oder ein Empfangssaal, wie ihn Kaiser Konstantin in Trier errichten ließ und der in kleinerem Maßstab auch in Villen üblich war. Die christliche „Basilika“ war dem kaiserlichen Empfangssaal nachgebildet, mit Triumphbogen, Thron (mit Ziborium) und Pantokrator-Bild, in dem Christus als Weltenherrscher dargestellt ist, und zwar analog zum Herrscherbild auf einem mit Gemmen (Edelsteinen) geschmückten Thron und purpurnen Kissen sitzend, mit herrscherlichem Nimbus und himmlischem Palastpersonal (Maria als Kaiserinmutter, die Apostel als Senat, die Engel als Hofstaat, die Heiligen als Audienzgäste, die Gaben bringen).

Die ersten christlichen Basiliken waren Stiftungen Konstantins.¹⁴⁵ Als erste große Kirche nach der Konstantinischen Wende, erbaut innerhalb weniger Jahre in der Zeitspanne zwischen 312 und 324, gilt die Erlöserbasilika in Rom, heute S. Giovanni in Laterano (heutige Gestalt aus dem 17./18. Jahrhundert), fünfschiffig mit 90 Meter langem Mittelschiff und 20 Meter breitem Querschiff; der Bau wurde vorbildhaft für den spätantiken christlichen Kirchenbau. Dazu kam die Apostelbasilika an der Via Appia (die Apostel sind Petrus und Paulus, die seit der Mitte des 3. Jahrhunderts an diesem Ort verehrt wurden), die wohl schon zu Beginn der Herrschaft Konstantins über den Westteil des Römischen Reiches (seit 312) erbaut wurde und jedenfalls vor 330 fertiggestellt war, da zahlreiche Gräber im Fußboden in die Jahre zwischen 330 und 350 zu datieren sind. Sie ist als Pfeilerbasilika mit breitem Umgang ausgeführt (heute S. Sebastiano; der antike Bau ist unter der barocken Verkleidung vom Anfang des 17. Jahrhunderts weitgehend bewahrt). Weiterhin sind fünf andere Umgangsbasiliken an den Ausfallstraßen vor den Mauern Roms in den christlichen Grabbezirken zu nennen, die als Grablege benutzt wurden (Zömeterialbasiliken) und denen teilweise ein Mausoleum für ein Mitglied der kaiserlichen Familie zugeordnet war, so das Mausoleum der Kaisermutter Helena bei SS. Marcellino e Pietro an der Via Labicana und das Mausoleum der Constantina, der ältesten Tochter Konstantins (heute S. Costanza), bei S. Agnese an der Via Nomentana. Dann gab es die für Reliquien

aus Jerusalem (Splitter vom Holz des Kreuzes Jesu) gestiftete Basilika Hierusalem in Sessoriano (eine Memorialkirche zum Gedächtnis an Christus), die auf einen um 200 erbauten Saal eines kaiserlichen Palastes (*palatium Sessorianum*) zurückgeht und der erste geostete christliche Kirchenbau in Rom ist (heute S. Croce in Gerusalemme, grundlegend umgebaut im 12. Jahrhundert und restauriert im 18. Jahrhundert). Und schließlich gehört hierzu Alt-Sankt-Peter, S. Pietro in Vaticano, etwa zwischen 320 und 333 fünfschiffig mit einer Länge von 123 Metern und einer Breite von 66 Metern erbaut. Der spätantike Bau wurde von 1506 an für die Erbauung des heutigen Petersdomes (vollendet 1618) abgebrochen und ist lediglich aus wenigen unvollständigen Zeichnungen, Baubeschreibungen, Berichten und Vermessungen bekannt, die während des Neubaus angefertigt wurden, ferner aus einigen schematischen Fresken (Abb. 5) und aus Grabungen unter der Peterskirche im 20. Jahrhundert.

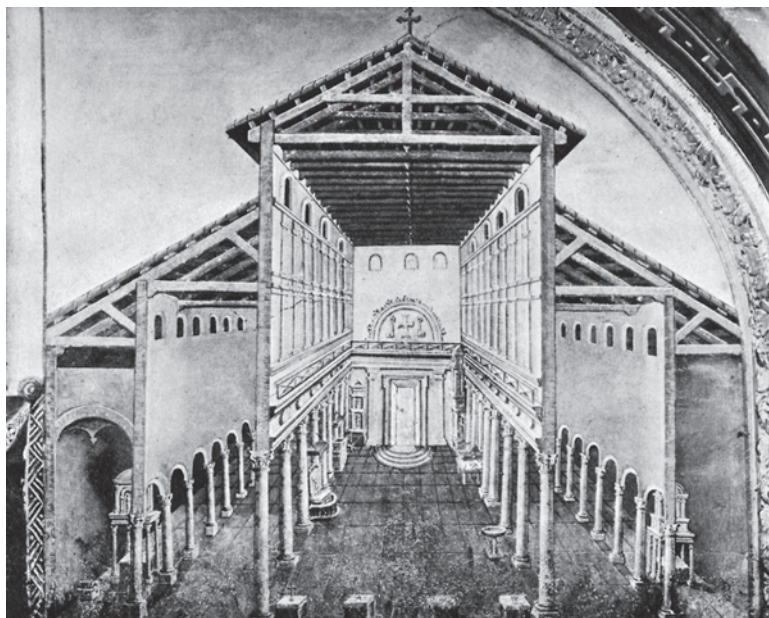


Abb. 5: S. Pietro in Vaticano, Fresko im Großen Vatikan (17. Jahrhundert)

Im Unterschied zur Lateranbasilika, der Kirche der römischen Gemeinde und ihres Bischofs, war die Peterskirche eine Memorialbasilika und ein Pilgerheiligtum, die dem Gedächtnis an den Apostel Petrus geweiht und daher über der Stelle errichtet war, die seit dem 2. Jahrhundert als Ort seines Begräbnisses galt. Paulinus von Nola hat sie um 400 eindrucksvoll beschrieben:

„Die geräumige Basilika des Petrus ..., die von fern mit hellblauer Front lacht, ... sich unter ihrem hohen Dach entlang der Mitteldecke geräumig in die Länge erstreckt und schimmernd durch den Apostelthron von fern die Blicke der Eintretenden anzieht und deren Herzen erfreut; ... unter demselben mächtigen Dach in je zwei Säulengängen auf beiden Seiten [vier Seitenschiffe] ihre Flanken ausstreckt, ... sich als strahlendes Atrium zu einem ausgedehnten Vorplatz ergießt, auf dem eine spitz zulaufende Kuppel aus massiver Bronze ein Wasserbecken [einen Kantharos] ziert und beschattet ... mit vier Säulen ...“¹⁴⁶

Auf dem Triumphbogen stand die Gründungsinschrift: „Weil unter Deiner [Christi] Führung die Welt triumphierend zu den Sternen emporstieg, stiftete Konstantin, der Sieger, Dir diesen Saal.“¹⁴⁷ Das Apsismosaik zeigte wahrscheinlich einen thronenden Christus und die Apostelfürsten zwischen Paradiesespalmen; die Apsisinschrift nannte Gott, den Vater, und im Sinne der Trinitätstheologie des Konzils von Nizäa (325) den ihm gleichgestellten Sohn, denen die Basilika als Sitz des Glaubens und der Gerechtigkeit gewidmet war.¹⁴⁸ Der von Papst Damasus I. im Atrium der Petersbasilika errichtete, von Paulinus von Nola erwähnte Brunnen wurde vom christlichen Dichter Prudentius unter Bezugnahme auf die Taufe hymnisch beschrieben:

„Die Gegend zur Rechten [des Tiber] hat Petrus in prächtigem Gebäude aufgenommen, silbrig schimmernd von Olivenbäumen, vom Rauschen eines Wasserlaufs erfüllt. Es hat nämlich das Nass einer auf felsiger Anhöhe entspringenden Quelle das immergrüne Laub, das das heilige Salböl hervorbringt, gedeihen lassen; nun fließt es über wertvollen Marmor abwärts und befeuchtet den Hang, bis es in einem grünlichen Becken hin- und herwallt. Innerhalb des Grabbaus ist eine Stelle, wo sich das Wasser in brausender Kaskade in die kühle Tiefe hinabwälzt. Eine überaus bunte Bemalung färbt die durchsichtigen

*Wellen von oben; die Moospolster werfen den Lichtschein zurück und verleihen dem Gold der Decke einen grünlichen Schimmer, und das bläuliche Nass nimmt die Tönung des darüber schwebenden Purpurs an. Man möchte glauben, die Kassettendecke bewege sich auf der Wasserfläche. Der Hirte selbst erquickt dort seine Schafe, die er nach den Gnadenströmen Christi dürsten sieht, mit der Frische der kühlen Quelle.*¹⁴⁹

Außerhalb Roms kamen zu diesen Konstantinischen Stiftungen die sogenannte Agritiusbasilika in Trier sowie im Heiligen Land die fünfschiffige Geburtskirche in Bethlehem (der heutige Bau stammt aus dem 5./6. Jahrhundert), die Grabeskirche in Jerusalem, die Himmelfahrtskirche auf dem Ölberg¹⁵⁰ und eine Kirche in Mamre, wo Gott dem Abraham erschienen war.¹⁵¹ Lediglich literarisch bezeugt sind ein achteckiger Bau in Antiochien, eine Kirche in Nikomedien und die in Konstantinopel errichteten Kirchenbauten, vor allem die Apostelkirche mit dem Mausoleum, in dem Konstantin beigesetzt wurde.¹⁵² Das von Konstantins Sohn Constantius II. vollendete und eingeweihte sogenannte goldene Oktagon von Antiochien, das nicht erhalten ist, hat Eusebius von Caesarea so beschrieben: In Antiochien „weihte er [Konstantin] einen wegen seiner Größe und Schönheit einzigartigen Kirchenbau, wobei er die ganze Kirche von außen durch lange Ringmauern umfassen, innen aber das Bethaus zu einer ungeheuren Höhe emporziehen ließ; das Bethaus basierte auf der Form eines Achtecks und war kreisförmig umgeben von im ersten Stock befindlichen und ebenerdigen Räumen. Er umkränzte es verschwenderisch mit einer Unmenge Gold und Bronze sowie den Schönheiten des übrigen kostbaren Materials.“¹⁵³

Von späteren Kirchenbauten sei die letzte kaiserliche Stiftung in Rom angeführt, nämlich die 128 Meter lange und 65 Meter breite Memorial- und Zömeterialbasilika des Paulus außerhalb der Stadtmauern an der Straße nach Ostia (heute S. Paolo fuori le mura) – seit Konstantin befand sich dort lediglich eine bescheidene Memoria –, 383 gestiftet von den Kaisern Theodosius I., Valentinian II. und Arcadius, begonnen nach 385 (spätestens 387) und beendet nach 395 (unter Kaiser Honorius), wie aus der Inschrift des Triumphbogens hervorgeht: „Theodosius begann und Honorius vollendete diesen

Saal, der durch den Leib des Paulus, des Lehrers der Welt, geweiht ist.“¹⁵⁴ Da sie 1823 niederbrannte und in klassizistischem Stil neu aufgebaut wurde, ist der ursprüngliche Zustand nur aus alten Ansichten, Zeichnungen und Beschreibungen, Planungsunterlagen und archäologisch-architektonischen Studien bekannt (Abb. 6).



Abb. 6: Paulusbasilika in Rom: Stich von Piranesi (18. Jahrhundert)

Die Basilika war ein nicht durch den heidnischen Tempelbau belasteter Bautyp, mit dem die christliche Sakralarchitektur sich radikal von der antiken religiösen Umwelt abgrenzte. Sie war die eindrucksvolle und zukunftssträchtige Schöpfung der christlichen Baumeister des 4. Jahrhunderts, in der verschiedene, in der römischen Architektur schon lange bekannte Bauelemente zu einer neuen Bauform zusammengefügt wurden. Gerade durch ihre Variationsmöglichkeiten war die Basilika geeignet, den vielfältigen liturgischen Anforderungen gerecht zu werden. Trotz ihrer repräsentativen Funktion handelte es sich um äußerlich schlichte, schmucklose Bauten mit flachen, glatten Mauern ohne prächtige Fassade, die Seitenwände nur leicht gegliedert durch Lisenen (bandartige Mauerverstärkungen), ohne Turm. Ein Beispiel ist die von dem Bankier Julius Argentarius gegründete,

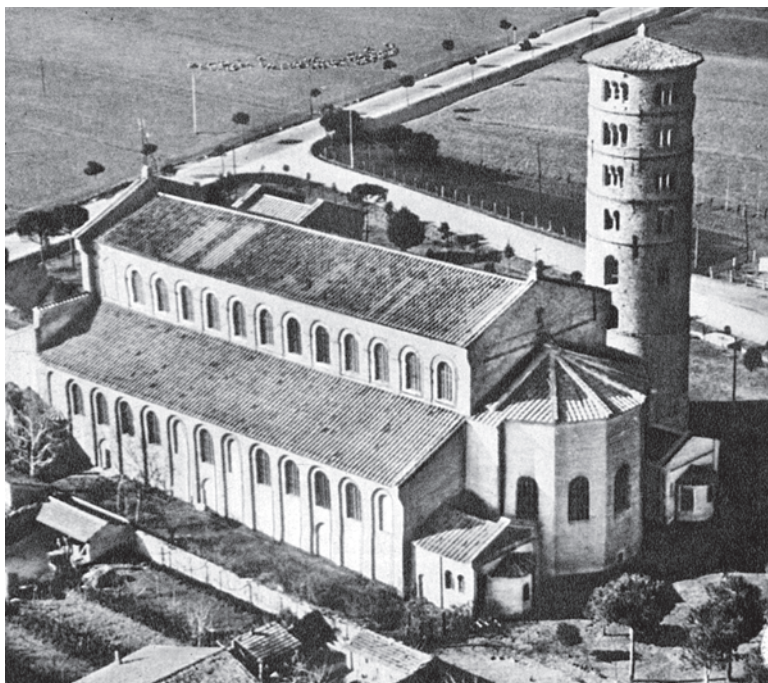


Abb. 7: S. Apollinare in Classe

zwischen 533/36 und 549 geweihte Memoria (Gedächtniskirche) für den Priester Apollinaris, den einzigen Märtyrer Ravennas, auf dem Friedhof von Ravenna bei Classe an der Straße nach Rimini (Abb. 7, heute S. Apollinare in Classe; der Turm stammt aus dem Mittelalter).

Im Innern waren es allerdings oft bunte Prachtbauten mit beeindruckender Architektur (Säulenreihen) und großem Apsismosaik, ausgestattet mit massivem Gold und Silber, vergoldeten Bronzekapiteln (so in der Lateranbasilika), detailliert ausgearbeiteten Blattkapiteln (so in der Paulusbasilika), Vorhängen zwischen den Säulen, Marmorverkleidungen an den Wänden und auf dem Boden, silbernen Leuchtern, großen Kronleuchtern und Tausenden von Öllampen. Ende des 4. Jahrhunderts pries Egeria die Pracht der Geburtskirche in Bethlehem und der Grabeskirche in Jerusalem zur Zeit

des Epiphaniiefestes, und um 400 wurde Sankt Paul an der Straße nach Ostia von Prudentius so beschrieben:

Egeria: „Es ist überflüssig zu beschreiben, wie an diesem Tag [Epiphanie] der Schmuck der Anastasis [des Rundbaus über dem Grab], am Kreuz und auch der Kirche in Bethlehem ist. Dort ist nichts als Gold, Edelsteine und Seide zu sehen. Schaut man auf die Vorhänge, sind sie mit Goldstreifen und Seide verziert, sieht man sich die Decken an, sind sie genauso mit Seide und Goldstreifen geschmückt. An diesem Tag werden mit Gold und Edelsteinen verzierte Geräte jeder Art benutzt. Die Anzahl oder das Gewicht der Leuchter, Lampen und Lämpchen oder der verschiedenen Geräte – wie könnte man das schätzen oder beschreiben? Was soll ich vom Schmuck des Bauwerks selbst erzählen, das Konstantin, vertreten durch seine Mutter, soweit es das Vermögen seines Reiches zuließ, mit Gold hat ausschmücken lassen, mit Mosaiken und kostbarem Marmor – sowohl die große Kirche als auch die Anastasis und [den Ort] beim Kreuz und die anderen heiligen Stätten in Jerusalem?“¹⁵⁵

Prudentius: „Dort, wo zur Linken der Tiberstrom das Grasland umklammert, wacht am ostiensischen Weg die Domäne des Paulus. Kaiserlich ist ihre Pracht; der gute Fürst stiftete diese Weihburg und schmückte sie ringsherum aus mit froher und großartiger Pracht. Blattgold klebte er fest an die Längs- und Querbalken, dass dort lauter goldnes Licht wie von der Morgensonne sein sollte. Mit marmornen Säulen ließ er die goldene Decke stützen; hier und dort stehen sie in doppelter Reihe. Die runden Archivolten darauf sind mit farbigen Intarsien verkleidet, wie die Wiesen in Pracht stehen, wenn der Lenz ihre Blumen bringt.“¹⁵⁶

Schlichtere Innenräume wiesen beispielsweise die „Euphrasiana“ auf, das heißt die von Bischof Euphrasius (535–543) gegründete Basilika von Parentium (Poreč) (Abb. 8), sowie der von Patriarch Elias (571–588) gestiftete, der heiligen Euphemia von Chalzedon geweihte Dom von Grado (Abb. 9), die zu den schönsten und besterhaltenen altchristlichen Kirchenbauten gehören. Aus der Gründungszeit stammen in der „Euphrasiana“ die Kolonnaden (Säulenreihen), Teile der Cancelli (Altarschränken), die Kathedra (Bischofsthron), ein Teil der Mosaiken auf dem Triumphbogen, die Apsismosaik mit dem Bild der Stifter und der im Westen ältesten Darstellung der Mutter Gottes in der Apsismitte sowie die mit Perlmutter und bunten Marmorintarsien



Abb. 8: „Euphrasiana“ von Poreč (6. Jahrhundert)



Abb. 9: Dom von Grado (6. Jahrhundert)

geschmückte Apsiswand (das Ziborium ist aus dem 13. Jahrhundert, der Altar aus der Renaissance). Der Fußboden des Domes von Grado enthält die Inschriften des Gründers Elias und der Spender der einzelnen Segmente, unter denen sich fünf Lektoren, vier Stenographen, drei Soldaten, zwei Diakone, zwei Schiffer, ein Buchhalter, ein Schuster, ein Palastbeamter und ein *vir clarissimus* (der höchste Rang im spät-römischen Staat) befinden – wie man im Mittelalter Kirchenfenster stiftete und später Flügelaltäre, schenkte man in der Spätantike seiner Kirche ein Stück Mosaikfußboden.

Wie im Dom von Grado sind auch an anderen Orten Kirchenfußböden aus Konstantinischer Zeit und später erhalten. Auch wo die Basilika selbst verschwunden oder umgebaut worden ist, hat man den alten Mosaikboden in der Regel liegen lassen, so das Fußbodenmosaik in der Saalkirche von Poreč vom Anfang des 4. Jahrhunderts, das unter dem Fußboden der heutigen Basilika entdeckt wurde (Abb. 10).



Abb. 10: Fußbodenmosaik (4. Jahrhundert) in der Saalkirche von Poreč

Die Inschrift nennt die Namen der Stifter: „(Lup)icinus und Pascasia haben vierhundert Fuß gestiftet, der Schulleiter Clamosus und Successa hundert, Felicissimus mit seiner Familie ebenfalls hundert Fuß.“ Die Mosaiken zeigen in ihren Bildern Symbole der Eucharistie: Brote, Kelche (Wein), Pfauen mit geschlossenem Schweif als Symbol für die Ewigkeit (die eucharistischen Elemente wurden als „Heilmittel der Unsterblichkeit“ verstanden), Weinranken aus einem Kantharos (ein Trinkbecher mit hochgezogenen Henkeln und abgesetztem Fuß: Abb. 10), Fische, letztere etwa in dem berühmten „Seestück“, das Bischof Theodorus von Aquileja (314–320) gestiftet hat, das unter dem Dom von Aquileja (unter dem Fußboden einer Kirche des 5. Jahrhunderts) gefunden wurde und sich heute in der frühromanischen Basilika des 11. Jahrhunderts befindet (Abb. 11).

Brot und Fische sind Anspielungen auf die Speisewunder Jesu, der Fisch zudem im Griechischen (*ichthýs*) das Akrostichon für *Iesús Christós theû hyiós sotér* – „Jesus Christus, Gottes Sohn, Erlöser“. In Bildern wurde den Gottesdienstteilnehmern also der Sinn der Eucha-

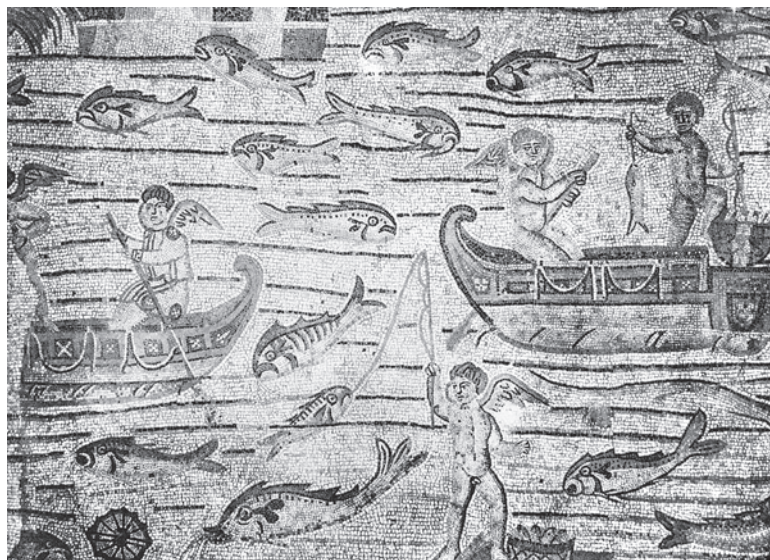


Abb. 11: „Seestück“ in der Saalkirche von Aquileja (314–320)

ristie zu vermitteln versucht. Zwei Inschriften, die des Aberkios aus Hierapolis in Phrygien vom Jahre 216 und die des Pectorius aus Autun in Gallien aus dem 3./4. Jahrhundert, lassen die reiche Symbolik am Beispiel des Fisches erkennen:

„[...] Überall zog mir der Glaube voran und setzte mir als Speise überall einen Fisch von der Quelle vor, sehr groß und rein, den eine reine Jungfrau gefangen hatte [Christus]. Und diesen bot er [der Glaube] den Freunden zum Mahl immerfort, denn er hatte einen vorzüglichen Wein und reichte ihn als Mischwein mit Brot [die Eucharistie].“

„Des himmlischen Ichthys [Fisches] göttliches Geschlecht bewahre dir ein reines Herz, der du unter den Sterblichen die unsterbliche Quelle göttlichen Wassers empfangst. Freund, erquicke deine Seele an den ewigen Wassern der Reichtum spendenden Weisheit. Nimm die honigsüße Speise des Heilands der Heiligen. Iss mit Verlangen, den Ichthys in den Händen haltend [ein Hinweis auf die Handkommunion]. Sättige mich also mit dem Ichthys, danach verlangt mich sehr, Herr und Heiland. Sanft ruhe meine Mutter, ich flehe dich an, Licht der Gestorbenen. Vater Aschandios, du meinem Herzen so Lieber, mit der süßen Mutter und meinen Brüdern, gedenke im Frieden des Ichthys deines Pectorius!“⁴⁵⁷

Im östlichen Mittelmeerraum sind aufgrund der historischen Entwicklung, die wesentlich durch die Ausbreitung des Islam gekennzeichnet ist, abgesehen von archäologischen Funden kaum Zeugnisse des antiken Kirchenbaus erhalten. Allerdings schufen die frühbyzantinischen Architekten des 6. Jahrhunderts mit der Kuppeltechnik, die es ermöglichte, den zentralen Raum zu erweitern, einen modifizierten Bautyp, der zum Modell für viele spätere byzantinische Kirchenbauten wurde. Zum Vorbild hierfür avancierte die am 26. Dezember 537 eingeweihte Hagia Sophia in Konstantinopel, die Kaiser Justinian I. anstelle der Basilika Constantius' II. erbauen ließ, nachdem diese im Jahre 532 während des Nika-Aufstands zerstört worden war. Die über einem Fensterkranz errichtete Zentralkuppel mit einem Durchmesser von 31 Metern lässt das Licht von oben herab in den Raum strömen (Abb. 12). Prokop, der ein ganzes Buch über die Bauten Justinians verfasste, hat diese architektonische Besonderheit mit Hilfe der mystischen Theologie des Dionysius Areopagita symbolisch interpretiert:



Abb. 12: Hagia Sophia, Istanbul, Innenansicht nach Osten im Jahre 1906

„In unaussprechlicher Schönheit bietet sie [die Sophienkirche] sich dar. Denn Glanz und Harmonie der Maße schmücken sie, kein Zuviel und kein Zuwenig ist an ihr festzustellen, da sie prunkvoller als das Gewohnte und zuchtvoller als das Maßlose ist; an Licht und Sonnengefunkt aber hat sie Überfluss. Man könnte nämlich meinen, der Platz werde nicht von außen her durch die Sonne erleuchtet, sondern empfangen seine Helligkeit von sich aus, eine solche Lichtfülle ist über das Heiligtum ausgegossen ... Über den Bogen erhebt sich ein kreisförmiges Gebilde, eine Kuppel, von wo jederzeit der Tag zuerst hereinlacht ... Eine riesige, dieses Kreisrund überspannende, kugelhähnliche Kuppel leiht jenem besondere Schönheit. Sie scheint nicht auf dem festen Bau zu ruhen, sondern als goldene Kugel am Himmel zu hängen und so den ganzen Raum zu bedecken ...

*Wenn einer das Heiligtum zum Beten betritt, so wird ihm alsbald bewusst, dass nicht menschliche Kraft oder Kunst, sondern Gottes Hilfe dieses Werk gestaltet hat; sein Sinn aber erhebt sich zu Gott und wandelt in der Höhe und glaubt daran, dass der Herr nicht ferne ist, sondern am liebsten in den Räumen weilt, die er sich selbst ausgewählt hat.*⁴¹⁵⁸

Die Basiliken der Spätantike waren funktionale Gebäude für den Gottesdienst, ein Versammlungsraum der Gemeinde, in dem die Bauelemente der Einrichtung relativ einfach und schlicht angeordnet waren. Vielleicht ein Erbstück aus der Synagoge war das Lesepult (Ambo), das für die Lesungen und das Vorsingen der Psalmen verwendet wurde. Eher aus dem heidnischen Bereich stammte die Kathedra (Thron) des Bischofs auf einem Podium, oft in einer Apsis, die der Exedra (eine halbrunde Nische) in profanen Versammlungsräumen entsprach; von der Kathedra aus wurde die Predigt gehalten, und zwar im Sitzen. Ende des 4. Jahrhunderts waren die Basiliken in allen Ländern des Römischen Reiches verblüffend einheitlich eingerichtet (mit den genannten Elementen Altartisch, Lesepult und Bischofsthron) und wiesen nur wenige Varianten auf. In Syrien stand der Altar in der Apsis, Kathedra und Ambo oft im Schiff; in Afrika befand sich der Altar bis in das 6. Jahrhundert in der Mitte des Schiffs, in Rom unter dem Triumphbogen.

Die spätere Anreicherung der Liturgie mit weiteren Riten führte zu einer vielfachen Ausgestaltung der kirchlichen Räume. So wurden Martyrien bzw. Memorien an die Seitenwände der Basiliken oder neben die Apsis gebaut. Dazu kamen die Mausoleen frommer und reicher Leute, ferner diverse Kombinationen aus Märtyrerggrab oder Märtyrerreliquien und Altar, schließlich die festen Sitzplätze der Mönche, die täglich die Psalmen sangen.

5. Theologie der Eucharistie

Die Eucharistie ist in der Alten Kirche nur sehr langsam zu einem theologischen Thema geworden. Während in der frühen Zeit die Taufe

diejenige liturgische Handlung war, über die theologisch am meisten nachgedacht wurde, standen in der frühen Reichskirche Taufe und Eucharistie gleichgewichtig nebeneinander. In den Taufkatechesen des späteren 4. Jahrhunderts wurden sowohl die Taufe als auch die Taufeucharistie ausgiebig reflektiert. Etwa seit dem 6. Jahrhundert verlagerte sich der Akzent auf die Eucharistiefeier. Die Taufe, zuvor vielfach gedeutet und oft heftig umstritten, verlor an praktischer wie an theologischer Bedeutung. Umgekehrt zog die früher nicht umstrittene und theologisch kaum reflektierte Eucharistie immer mehr Interesse auf sich.

Eucharistische Theologumena

Die Kirchenväter haben die Eucharistie mit zahlreichen Bildern und Motiven theologisch gedeutet. Besonders die östlichen Theologen erwiesen sich als überaus kreativ. Man trifft auf die unterschiedlichsten Vorstellungen. Zur Deutung der Eucharistie dienten hauptsächlich folgende Kategorien: Sie ist Vorwegnahme des endzeitlichen Freudenmahls, Todesgedächtnis Jesu, Danksagung und Opfer und sie stiftet Gemeinschaft mit dem anwesenden Herrn wie Gemeinschaft der Gläubigen untereinander. Diese Theologumena können einzeln oder in verschiedenen Kombinationen auftreten und begegnen in zahllosen Varianten.

In ältester Zeit konnte auf dem Boden der Erwartung der baldigen Wiederkehr (Parusie) Christi die Eucharistie als Vorwegnahme des endzeitlichen Freudenmahls im Reich Gottes verstanden werden. Diese Verbindung hat Jesus nach der Darstellung der Evangelien selbst hergestellt: „Amen, ich sage euch: Ich werde nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken bis zu dem Tag, an dem ich von neuem davon trinke im Reich Gottes“; „denn ich sage euch: Ich werde es [das Paschamahl] nicht mehr essen, bis das Mahl seine Erfüllung findet im Reich Gottes.“¹⁵⁹ Diese eschatologische Ausrichtung kommt wohl in der aramäischen Drohformel „Maranatha!“ zum Ausdruck, die einen Schwur oder Fluch bekräftigt.¹⁶⁰ Sie kann indikativisch verstanden werden: „Unser Herr ist gekommen“ (aramäisch: *maran atha*) oder

imperativisch: „Unser Herr, komm!“ (aramäisch: *marana tha*); nach der griechischen Übersetzung in der Offenbarung des Johannes (*érchu, kýrie Iesû*) ist der Ruf eher als Bitte gemeint.¹⁶¹ Vermutlich verschränkt sich beides: das Kommen des Herrn in der Eucharistie (Indikativ) und in der (bald erwarteten) Parusie (Imperativ). Dasselbe gilt für die liturgische Akklamation in der *Didache*: „Es komme die Gnade und es vergehe diese Welt! Hosanna dem Gott Davids! Wer heilig ist, der soll herkommen! Wer es nicht ist, soll Buße tun! Maranatha. Amen.“¹⁶² Auch mit den Begriffen „pneumatische Speise und pneumatischer Trank“¹⁶³ wurde die Eucharistie in der Sphäre der Auferstehung verstanden und eschatologisch gedeutet. In den eucharistischen Gebeten der *Didache* sind Leben, Erkenntnis und Unsterblichkeit ebenfalls eschatologische Gaben, denn es handelt sich um die Paradiesesgaben, die auch in frühjüdischer Frömmigkeit erwartet wurden.¹⁶⁴ Diese auch in der Anfangszeit nur schwache eschatologische Perspektive in der Deutung der Eucharistie verlor sich rasch. Lediglich bei Theodor von Mopsuestia, in dessen Theologie sie generell eine wichtige Rolle spielte, wird sie greifbar:

*„Denn jetzt empfangen wir die Erstlingsgabe der Gnade des Heiligen Geistes, die uns dann in Form eines Unterpfandes zuteil werden soll. Wir erwarten jedoch, in der kommenden Welt durch die Auferstehung all das zu empfangen, wodurch wir, wenn es erst einmal gegeben ist, wie wir hoffen, unsterblich und unwandelbar sein werden. Der selige Paulus hat nun gesagt: ‚Sooft ihr dieses Brot esst und diesen Kelch trinkt, gedenkt ihr des Todes unseres Herrn bis zu seinem Kommen‘ [1 Kor 11,26]. Er weist darauf hin, dass, wenn unser Herr vom Himmel kommt und uns jenen künftigen Lebenswandel zeigen wird und an uns allen die Auferstehung bewirken wird, damit wir von da an unsterblich in unseren Leibern und unwandelbar in unseren Seelen sind, notwendigerweise auch die Verwendung von Sakramenten und Sinnbildern aufhören wird. Denn wenn wir erst einmal in der Wirklichkeit selbst sind, dann brauchen wir keine Zeichen mehr, die die Erinnerung an jenes künftige Geschehen wecken sollen.“*¹⁶⁵

Von Anfang an galt die Eucharistie ferner als Gedächtnismahl, als Feier zum Gedenken an den Tod Jesu. Bei Paulus ist dieser Sinn der Eucharistie noch verknüpft mit der eschatologischen Perspektive:

„Denn sooft ihr von diesem Brot esst und aus dem Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn, – bis er kommt.“¹⁶⁶ Die Einsetzungsworte wurden im eucharistischen Gebet zitiert, um eben diese Erinnerung wachzurufen, heißt es doch schon in ihnen: „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“¹⁶⁷ Die Anamnese („Erinnerung“) wurde zum Grundprinzip der griechischen Eucharistieauffassung: Sinn der eucharistischen Feier ist die Vergegenwärtigung des Heilsgeschehens in Tod und Auferstehung Jesu.

Das Verständnis der Eucharistie als Anamnese verband sich mit zwei weiteren Theologumena, zum einen mit ihrer Auffassung als Danksagung, nach der die Eucharistie ja benannt ist und die im 2. und 3. Jahrhundert im Zentrum der eucharistischen Theologie stand. Johannes Chrysostomus setzte Danksagung und Gedenken gleich:

*„Der beste Mahner zur Dankbarkeit ist eben das Andenken an die empfangene Wohltat und die immerwährende Danksagung. Deshalb werden ja auch die heiligen, Schauer erregenden Geheimnisse, die uns so reichliches Heil bringen und die wir in jedem Gottesdienst vollziehen, Eucharistie genannt. Sie sind eben eine Erinnerung an gar viele Wohltaten, weisen uns auf den Hauptpunkt der göttlichen Fürsorge hin und regen uns in jeder Beziehung zur Dankbarkeit an.“*¹⁶⁸

Zum anderen trat dazu das Verständnis der Eucharistie als Opfer: Brot und Wein, Leib und Blut Christi, werden in der Eucharistie als Opfergaben Gott dargebracht. Es ist unklar, wie weit diese Deutung zurückreicht. In den ältesten Einsetzungsberichten ist der Tod Jesu als „Hingabe“ verstanden, bei Paulus und im Lukasevangelium „für euch“, im Markus- und im Matthäusevangelium „für die vielen“ (ein Semitismus für „alle“). Aus biblischer Tradition steht dahinter der „Gottesknecht“, der sein Leben hingibt.¹⁶⁹ Ob schon in der *Didache* die Eucharistie als Opfer verstanden wurde, bleibt unsicher, denn das darin angesprochene Opfer kann die Gebete der Christen meinen, nämlich als unblutiges Opfer im Unterschied zu den blutigen Opfern der Juden und Heiden, oder die Eucharistiefeier insgesamt oder im engeren Sinne Brot und Wein als eucharistische Gaben.¹⁷⁰ Sicher fassbar ist das Verständnis der Eucharistie als Opfer Mitte des 2. Jahrhunderts bei Justin, der vom „eucharistischen Opfer von

Brot und Kelch“ sprach, und zwar in Abgrenzung von den Opfern der Juden.¹⁷¹ In derselben Frontstellung charakterisierte Irenäus von Lyon gegen Ende des 2. Jahrhunderts die eucharistischen Gaben als Opfer, und zwar als „das neue Opfer des neuen Bundes“, „ein reines Opfer“.¹⁷² Ausgehend von dieser Deutung wurde die Eucharistie in der Folgezeit auch *prophorá* bzw. *oblatio*, „Darbringung“, und *thysia* bzw. *sacrificium*, „Opfer“, genannt.

In der Blütezeit der patristischen Theologie standen Gedächtnis und Opfer, dazu zunächst auch noch die Danksagung, im Zentrum der eucharistischen Theologie. Das Auffällige an einschlägigen Texten ist, dass mit dem „Opfer“ eher (und manchmal ausschließlich) die eucharistischen Gebete gemeint sind, in denen des Todes und der Auferstehung Jesu dankbar gedacht wird, und weniger (oder gar nicht) Brot und Wein, oder „Opfer“ als Hingabe in ethischem Sinne verstanden ist. Schon Justin hat diese Theologumena so miteinander verbunden:

„Das Opfer des Weizenmehls, welches nach der Überlieferung für die vom Aussatz Gereinigten dargebracht wurde [Lev 14,10], war ein Vorbild des Brotes der Danksagung, deren Feier Jesus Christus, unser Herr, angeordnet hat zur Erinnerung an das Leiden, das er erduldet für die, welche sich von jeder Sünde gereinigt haben. [...]

Gemäß ihrer Tradition haben auch die Christen nur diese Opfer [nämlich Gebete und Danksagungen]; sie bringen dieselben dar, wenn sie bei Brot und Kelch das Gedächtnis feiern, wobei sie gerade die Erinnerung an das Leiden begehen, welches der Sohn Gottes ihretwegen erduldet hat.“¹⁷³

Im 4. und 5. Jahrhundert trat die Danksagung in den Hintergrund, Gedächtnis bzw. Opfer dominierten die eucharistische Theologie. Johannes Chrysostomus sprach vom „Gedächtnis des Opfers“,¹⁷⁴ ebenso Theodor von Mopsuestia neben „Gedächtnis des Todes“,¹⁷⁵ der das liturgische Handeln näherhin so deutete, dass in der Eucharistie ein „Gleichnis dieses Opfers“ vollzogen werde;¹⁷⁶ Eusebius von Caesarea beschrieb das Tun in der Eucharistiefeyer als „ein Gedächtnis darbringen“:¹⁷⁷ „Wir opfern und weihräuchern, einmal indem wir das Gedächtnis seines großen Opfers nach den uns von ihm übergebenen Mysterien vollziehen und die zu unserem Heil gereichende Eucharistie

durch fromme Hymnen und Gebet Gott darbringen, zum anderen dadurch, dass wir uns ganz für ihn heiligen und seinem Hohenpriester, dem großen Logos, mit Leib und Seele weihen.“¹⁷⁸

Auch im Westen wurde die Eucharistie seit Tertullian und Cyprian als Opfer verstanden, was in einer entsprechenden Terminologie zum Ausdruck kam (*sacrificium, sacrificare, offerre*), doch gab es auch einen Unterschied in der eucharistischen Spiritualität: Im Westen wurde der Akzent mehr auf die Wiederholung des Kreuzesopfers im Opfer der Eucharistie gelegt, wodurch die Sündenvergebung stets neu wirksam werde. Das entsprach dem eher praktisch-moralischen Zug der lateinischen Theologie. Im Osten blieb demgegenüber stärker der spekulativ-mystische Gedanke lebendig, durch die eucharistischen Speisen würden die Kräfte der Unsterblichkeit verliehen. Ignatius von Antiochien bezeichnete die Eucharistie als „Heilmittel der Unsterblichkeit“ und „Gegengift gegen den Tod“,¹⁷⁹ Irenäus von Lyon sprach vom „Brot der Unsterblichkeit“¹⁸⁰ und erklärte die Wirkung der Eucharistie in diesem Sinn:

*„Wie das von der Erde genommene Brot in dem Augenblick, da es die Anrufung (Epiklese) Gottes erfährt, kein gewöhnliches Brot mehr ist, sondern Eucharistie, die aus zwei Elementen besteht, einem irdischen und einem himmlischen, so sind auch unsere Leiber, wenn sie an der Eucharistie teilnehmen, nicht mehr verweslich, da sie die Hoffnung auf Auferstehung für immer haben.“*¹⁸¹

Schließlich war die Eucharistie das Mahl der Gemeinschaft (*koinonía/communio*) mit dem anwesenden Herrn und der Gläubigen untereinander. In diesem Sinn galt sie als Basis der Einheit der Kirche. Paulus mahnte die Christen in Korinth zu Frieden und Eintracht mit dem Hinweis auf das gemeinsame eucharistische Mahl: „Ist der Kelch des Segens, über den wir den Segen sprechen, nicht Teilhabe (*koinonía*) am Blut Christi? Ist das Brot, das wir brechen, nicht Teilhabe (*koinonía*) am Leib Christi? Ein Brot ist es. Darum sind wir viele *ein* Leib; denn wir alle haben teil an dem *einen* Brot.“¹⁸² Die Einheit mit Gott in der Eucharistie begründet und aktualisiert nach dieser Theologie die Einheit der Kirche. In diesem Sinn argumentierten die Kirchenväter ständig. Einige Beispiele:

Ignatius von Antiochien: „Seid bedacht, eine Eucharistie zu praktizieren, denn eines ist das Fleisch unseres Herrn Jesus Christus und einer der Kelch zur Vereinigung mit seinem Blut, einer der Opferaltar, wie einer der Bischof zusammen mit dem Presbyterium und den Diakonen.“¹⁸³

Johannes Chrysostomus: „Was meine ich mit *koinonía*?“ fragt Paulus. Wir sind jener Leib selbst. Denn was ist das Brot? Leib Christi. Was aber werden die, die daran Anteil haben? Leib Christi. Nicht viele Leiber, sondern ein Leib. Denn wie das Brot aus vielen Körnern vereinigt ist, so dass die Körner überhaupt nicht mehr erscheinen, sondern zwar noch da sind, aber so, dass durch ihre Verbindung ihre Unterschiedlichkeit nicht mehr sichtbar ist, so werden wir auch einander und mit Christus verbunden. Denn nicht wirst du aus dem einem Leib genährt, jener aber aus einem andern, sondern alle aus ein und demselben. Deshalb fügt er [Paulus] auch hinzu: ‚Denn wir haben alle von einem Brot empfangen.‘ Wenn aber von ein und demselben, so werden wir auch alle dasselbe.“¹⁸⁴

Cyrill von Alexandrien: „Wir, die wir sozusagen in Einzelpersonen zerteilt sind, wobei einer Petrus oder Johannes, Thomas oder Matthäus ist, sind in Christus Angehörige eines Leibes geworden, genährt von einem Fleisch [in der Eucharistie] und durch den einen Heiligen Geist zur Einheit versiegelt [in der Taufe], wenn anders Christus unteilbar ist, denn er lässt sich unter keinen Umständen teilen. Eins sind wir alle in ihm.“¹⁸⁵

Johannes von Damaskus: „Teilnahme heißt sie [die Opfergabe]. Denn durch sie nehmen wir an der Gottheit Jesu teil. Gemeinschaft heißt und ist sie wirklich. Denn durch sie haben wir Gemeinschaft mit Christus und werden seines Fleisches und seiner Gottheit teilhaftig. Durch sie treten wir aber auch untereinander in Gemeinschaft und Verbindung. Denn wir alle, die wir an einem Brote teilnehmen, werden ein Leib und ein Blut Christi und Glieder voneinander, da wir mit Christus zu einem Leib vereinigt sind.“¹⁸⁶

Auch für Augustinus war die Gabe der Eucharistie die Einheit mit Christus und mit den Christen; das Abendmahl sei ausgerichtet auf die Kirche als Einheit aus Vielen, zeichenhaft dargestellt in den eucharistischen Elementen: Das Brot ist eine Einheit aus vielen Ähren, der Wein eine Einheit aus vielen Trauben.¹⁸⁷ Die Gemeinschaft mit Gott steht im Vordergrund der Eucharistiedeutung bei Dionysius Areopagita.¹⁸⁸

Der Eucharistie eignete ein enorm hoher gemeinschaftsstiftender Wert, sie war Zentrum und Basis der Kirchengemeinschaft. Im 4. Jahrhundert wurde der Begriff *koinonía* bzw. *communio* deshalb zur Bezeichnung für die Eucharistie, näherhin für das Empfangen von konsekriertem Brot und Wein (woraus das deutsche Wort „Kommunion“ für den Empfang der eucharistischen Gaben zu erklären ist).

Realismus und Symbolismus im Eucharistieverständnis

Im Zentrum der eucharistischen Liturgie stehen die eucharistischen Elemente Brot und Wein. Auf dem Hintergrund verschiedener Weltbilder gab es erhebliche Unterschiede im Verständnis der Eucharistie und der eucharistischen Elemente. Da es in der Väterzeit keine entwickelte Sakramentenlehre gab, gab es auch in der Deutung des eucharistischen Sakraments lediglich Ansätze. Meist wurde sehr direkt geredet, ohne dass die Begrifflichkeit und die Aussagen theologisch reflektiert worden wären. Vieles bleibt daher unklar, und der moderne Interpret kann nicht verständlicher reden, als die Quellen das ihrerseits tun. Unter Beachtung dieser Einschränkung – es ist nicht leicht, das altkirchliche Verständnis der Eucharistie zu beschreiben, wenn man nicht die Terminologie der späteren Sakramenten- und Eucharistielehre in sie eintragen will – lassen sich in der Fülle der Gedanken und Motive zwei grundlegende Interpretationen feststellen.

Zum einen gab es eine realistische Theologie und Redeweise. Viele Theologen redeten, und zwar meist in Predigten, ganz unmittelbar und regelrecht drastisch direkt: Das Brot „ist“ der Leib Christi, der Wein „ist“ das Blut Christi; man „isst vom Leib Christi“, „trinkt Christi Blut“; das menschliche Fleisch „nährt sich“ von Christi Leib und Blut, und so wird die Seele von Gott „angefüllt“. Ein reflektierteres Verständnis von der Zeichenhaftigkeit der liturgischen Riten und Elemente entwickelte sich bei Theologen, die mit Hilfe von Vorstellungen der platonischen Philosophie dachten. Nach platonischer Ontologie existiert „hinter“ dieser sichtbaren Welt eine geistige, die sich in den materiellen Elementen anzeigt. Die Dinge sind Symbole, das heißt sie „sind“

nicht unmittelbar die tiefere Wirklichkeit (das Symbolisierte), sondern „zeigen“ sie. Diese Theologen gelangten zu einer symbolischen oder spiritualistischen Erklärung der eucharistischen Elemente. Auf die Dauer hat sich der „Sakramentsrealismus“ gegen das „spiritualistische“ oder „symbolistische“ Verständnis der eucharistischen Elemente durchgesetzt.

Als Illustration seien einige Beispiele für beide Deutungsrichtungen angeführt. Ein stark materielles Verständnis der eucharistischen Elemente begegnet bei Paulus: „Wer davon [von Brot und Wein] isst und trinkt, ohne zu bedenken, dass es der Leib des Herrn ist, der zieht sich das Gericht zu, indem er isst und trinkt. Deswegen sind unter euch viele schwach und krank, und nicht wenige sind schon entschlafen.“¹⁸⁹ Für Ignatius von Antiochien war die Eucharistie identisch mit dem historischen Jesus: Sie ist „das Fleisch unseres Erlösers Jesus Christus, das für unsere Sünden gelitten, das der Vater in seiner Güte auferweckt hat“; an die Gemeinde in Rom schrieb er: „Gottes Brot will ich, das ist das Fleisch Jesu Christi, der aus Davids Samen stammt, und als Trank will ich sein Blut, das ist die unvergängliche Liebe.“¹⁹⁰ Justin nannte die konsekrierte Speise Fleisch und Blut des fleischgewordenen Jesus und verstand diese Gleichsetzung wörtlich.¹⁹¹ Sehr realistisch drückte sich auch Irenäus von Lyon aus: Der Kelch sei Christi *eigenes* Blut, das Brot sein *eigener* Leib;¹⁹² ähnlich Hippolyt: Wir „kauen das Lamm, den lebendigen Leib und das Blut unseres Heilands“.¹⁹³ Auch Johannes Chrysostomus stellte sich die Kommunion so realistisch vor, dass das Fleisch Jesu mit den Zähnen zerkaut wird und die Zunge sich vom Trinken des Blutes rötet.¹⁹⁴

Ein drastisch materialistisches Eucharistieverständnis kommt in folgenden Aussagen zum Ausdruck, in denen die konsekrierten Elemente Brot und Wein in einer Art Ultrarealismus mit dem geschichtlichen Fleisch und Blut Jesu gleichgesetzt werden:

*Aphrahat: „Wer nämlich seinen [eigenen] Leib aß und sein Blut trank, wurde unter die Toten gerechnet. Unser Herr gab mit seinen eigenen Händen seinen Leib zur Speise, noch bevor er gekreuzigt wurde, gab er sein Blut als Trank.“*¹⁹⁵

*Ephräm: „Wir aßen dich, o Herr, und tranken dich, nicht um dich zu vertilgen, sondern um durch dich zu leben.“*¹⁹⁶

Cyryllonas: „Kommet, empfanget mich, denn ich bitte euch darum, esset mich, denn ich will es! Mit den Zähnen des Feuers [das heißt der Liebe] zermalmet meine Gebeine und mit der leiblichen Zunge schlürfet mein warmes Blut!“¹⁹⁷

Paulinus von Nola: „Ans Kreuz ist das Fleisch angeschlagen worden, von dem ich mich nähre; vom Kreuz fließt jenes Blut, durch das ich das Leben trinke, mein Herz wasche.“¹⁹⁸

Eine solche, theologisch unreflektierte Redeweise war paränetisch ausgerichtet und wollte einschärfen, dass die eucharistischen Elemente mit dem realen Menschen Jesus zu tun haben, ohne den näheren Modus der einfach ausgesagten Identität zu erläutern. Es handelt sich nicht um systematisch durchdachte und dogmatisch abgesicherte Äußerungen, sondern um plastische Sprechweise, die auch vor einfachsten und krudesten Vorstellungen nicht zurückschreckte, um den Hörern oder Lesern Wert und Bedeutung des besprochenen Gegenstands nahezubringen. Von einer „Wandlung“ war dabei nur vereinzelt die Rede. Johannes von Jerusalem etwa beteuerte, dass Jesus Wein in Blut wandle,¹⁹⁹ und laut Ambrosius von Mailand werden das Brot und der Wein mit Wasser durch die in der Liturgie gesprochenen Worte Christi zu Leib und Blut Christi geweiht.²⁰⁰ Wie diese „Wandlung“ vor sich gehe, wurde aber kaum reflektiert, ansatzweise etwa von Theodor von Mopsuestia.²⁰¹

Theologen, die über die Beziehung der eucharistischen Elemente Brot und Wein zu Leib und Blut Christi nachdachten, taten dies mit Hilfe der zeitgenössischen Philosophie, das heißt mit platonischen Vorstellungen. Insbesondere Clemens von Alexandrien, Origenes und Augustinus kamen auf diesem Weg zu einer symbolischen bzw. spiritualistischen Deutung der Eucharistie.

Bei Clemens von Alexandrien kamen zur platonischen Metaphysik noch von der Gnosis beeinflusste Denkmuster dazu. Christliche „Gnosis“, das heißt „Erkenntnis“, war für Clemens die „pneumatische“ („geisterfüllte“) Weise der Teilhabe an Gott, das eigentliche Fleisch und Blut des „Logos“ (Christus als „Wort“ Gottes, aber auch als „Denken“ und „Einsicht“) und insofern eine höherwertige Form der Teilhabe an Gott als die Eucharistie:

„Unter Milch [der Nahrung für die Anfänger im Glauben nach Hebr 5,13f.] wird man den Unterricht, gleichsam die erste Speise für die Seele, zu verstehen haben, unter fester Speise aber [der Nahrung der Vollendeten] das höchste unmittelbare Schauen. Denn Fleisch und Blut des Logos ist die Erfassung der göttlichen Macht und des göttlichen Wesens. ‚Kostet und seht, dass der Herr gütig ist‘, heißt es [Ps 33,9]. Denn so teilt er sich denen mit, die auf eine pneumatischere Weise an einer solchen Speise teilhaben, nämlich dann, wenn die Seele ‚bereits sich selbst nährt‘ nach dem Wort des wahrheitsliebenden Platon [Epistulae 7, 341 c 6 – d 2]; denn Essen und Trinken des göttlichen Logos bedeutet die Erkenntnis des göttlichen Wesens.“²⁰²

Die Eucharistie bedeutet demnach Teilhabe an Gott für die einfachen Gläubigen, „Essen und Trinken des Logos“ aber im Sinne von Erkenntnis und Einsicht eine pneumatischere, höhere Form der Teilhabe für die im Glauben fortgeschrittenen oder vollkommenen Christen. In dieser Haltung steckt eine Abwertung der Eucharistie, die nicht Schule gemacht hat.

Viel Einfluss gewann hingegen die eucharistische Theologie des Origenes. Er präsentierte sowohl realistische als auch symbolische Auffassungen des Herrenmahls. Nicht nur in eher paränetisch ausgerichteten Predigten, sondern auch in wissenschaftlichen Büchern konnte er realistisch direkt von den eucharistischen Elementen reden: „Wenn du mit ihm [Jesus] hinaufsteigst, um das Pascha zu feiern, gibt er dir den Kelch des Neuen Bundes, gibt er dir auch das Brot des Segens, gewährt er seinen Leib und sein Blut.“ Er „zeigt, wenn er sie [die Jünger] mit diesem Brot nährt, dass es sein eigener Leib ist, da er ja selbst das Wort ist“. Die Jünger hatten „den Leib des Wortes gegessen“.²⁰³ Auch wo Origenes so realistisch redete, dachte er freilich über eine rein materielle Identifizierung der eucharistischen Elemente mit Leib und Blut des historischen Jesus hinaus. Das zeigt eine Aussage wie die folgende: „Im Verborgenen nämlich essen“ die Christen „auch Christus, das für uns geopfert Pascha, welcher sagte: ‚Wenn ihr mein Fleisch nicht esst, habt ihr das ewige Leben nicht in euch‘ [Joh 6,53f.]. Und dadurch, dass sie sein Blut trinken, den wahren Trank, bestreichen sie die Oberschwellen der Häuser ihrer Seele“,²⁰⁴ das heißt es geht um einen geistig-seelischen Vorgang. Um welchen, das sagte er

zum Beispiel so: „Wir trinken Christi Blut nicht nur auf sakramentale Weise, sondern auch, wenn wir sein Wort empfangen.“²⁰⁵ Beide Weisen verteilte er ähnlich wie Clemens auf die einfachen und auf die vollkommeneren Gläubigen: Die Wirkung des Abendmahls wird von den Einfältigeren von den konkreten Elementen der Eucharistie verstanden, „von denen aber, die tiefer zu hören gelernt haben, nach einer göttlicheren Verheißung auch vom nährenden Wort der Wahrheit“.²⁰⁶ Origenes wertete die Eucharistie nicht ab; als Vollzug schätzte er sie hoch: Sie galt ihm als „das einzige Gedächtnis, das Gott den Menschen versöhnt macht“.²⁰⁷ Er suchte freilich nach einer tieferen Deutung des Geschehens und gelangte dazu, die eucharistischen Elemente auf das Wort Gottes zu beziehen:

„Dieses Brot, welches das Gottwort [der göttliche Logos] als seinen Leib bekennt, ist das Wort, welches die Seelen nährt, das Wort, das vom Gottwort hervorgeht, und Brot vom himmlischen Brot, welches auf dem Tisch liegt ... Und dieser Trank, den das Gottwort als sein Blut bekennt, ist das Wort, welches die Herzerer, die trinken, trinkt und herrlich berauscht, welches in dem Becher ist ... Und dieser Trank ist Gewächs des wahren Weinstocks, welcher spricht: ‚Ich bin der wahre Weinstock‘ [Joh 15,1], und ist Blut jener Traube, die, in die Kelter des Leidens geworfen, diesen Trank hervorbrachte; so ist auch Brot das Wort Christi, welches von jenem Korn gemacht ist, das ‚in die Erde fiel und reiche Frucht brachte‘ [Joh 12,24f.]. Denn nicht jenes sichtbare Brot, welches es in Händen hielt, nannte das Gottwort seinen Leib, sondern das Wort, an dessen Stelle in geheimnisvoller Weise jenes Brot gebrochen werden sollte. Und nicht jenen sichtbaren Trank nannte es sein Blut, sondern das Wort, an dessen Stelle in geheimnisvoller Weise jener Trank ausgegossen werden sollte. Denn Leib oder Blut des Gottwortes, was kann das anderes sein als das Wort, welches nährt, und das Wort, welches ‚das Herz erfreut‘ [Ps 103,5]?“²⁰⁸

Hinter einer solchen Theologie steht platonische Hermeneutik: Das Wort der Bibel ist die Verkörperung des Logos, des göttlichen Wortes (des „Gottwortes“). Das wird übertragen auf die Eucharistie: Brot und Wein sind Zeichen für das Wort Gottes. Diese „geistige“ Kommunion ist für Origenes ein sehr realer Vorgang. Entscheidend für ihre Wirkung ist nämlich die sittliche Einstellung des Empfängers:

„Wenn aber ‚alles, was in den Mund hineingeht, in den Bauch wandert und ausgeschieden wird‘, dann ‚wandert‘ auch die durch Wort Gottes und Gebet geheiligte Speise, was nur das Stoffliche angeht, ‚in den Bauch und wird ausgeschieden‘. Was aber das darüber ‚in Übereinstimmung mit dem Glauben‘ [Röm 12,6] geschehene Gebet angeht, wird es nützlich und zur Ursache dafür, dass der Verstand eine Durchsicht gewinnt, indem er auf das schaut, was nützt; und nicht die Materie des Brotes, sondern das darüber gesprochene Wort ist es, was dem Nutzen bringt, der es nicht auf eine des Herrn unwürdige Weise isst.“²⁰⁹

Glauben und Leben, Hermeneutik und Ethik sind die entscheidenden Dimensionen der Eucharistie, nicht eine besondere Materialität der eucharistischen Elemente. Mit diesen Gedanken wollte Origenes übrigens die Eucharistie nicht restlos erklärt haben. Er merkte das ausdrücklich an, nebst einem Hinweis auf die eschatologische Wirkung der Kommunion, die Unsterblichkeit:

„Das sei gesagt über den abbildhaften und zeichenhaften Leib. Vieles könnte man aber wohl auch über das Wort selber sagen, welches ‚Fleisch‘ und ‚wahre Speise‘ [Joh 6,55] geworden ist, durch deren Genuss man ganz gewiss ‚in Ewigkeit leben wird‘ [Joh 6,51] und die kein Schlechter essen kann. Wenn es nämlich möglich wäre, dass einer, der noch schlecht bleibt, das fleischgewordene Wort essen könnte, welches auch lebendiges Brot ist, wäre nicht geschrieben, dass ‚jeder, der dieses Brot isst, in Ewigkeit leben wird‘ [Joh 6,51].“²¹⁰

Das von Origenes entwickelte symbolische Verständnis der Eucharistie begegnet bei denjenigen altkirchlichen Theologen, die sich generell eng an seine Theologie angeschlossen haben. In den Schriften des Eusebius von Caesarea findet sich neben dem realistischen Verständnis auch eine spiritualistische Deutung: Fleisch und Blut seien die „Worte und Aussprüche“ des Herrn oder „die Dogmen und Lehren vom Himmelreich“.²¹¹ Als innerseelischen Vorgang, nämlich als Teilhabe am Logos und seiner Weisheit, verstand Evagrius Ponticus die Eucharistie:

„Wir essen ja sein Fleisch und trinken sein Blut, indem wir durch die Menschwerdung und das sinnlich wahrnehmbare Leben Anteil bekommen am Wort

*und an der Weisheit. Mit ‚Fleisch‘ und ‚Blut‘ hat er nämlich seinen ganzen geheimnisvollen Erdenwandel bezeichnet und er hat seine die Ethik, Naturlehre und Gotteslehre umfassende Lehre offenbart, durch welche die Seele ernährt und schließlich zur Schau der seienden Dinge zugerüstet wird.*⁶²¹²

Ganz im Sinne des Origenes äußerte sich Hieronymus sowohl realistisch als auch spiritualistisch zur Eucharistie: „Wir nähren uns mit seinem Fleisch und trinken von seinem Blut nicht allein im Mysterium, sondern auch in der Lesung der Schrift. Wahre Speise und wahrer Trank, der aus dem Wort Gottes genommen wird, ist die Kenntnis der Schrift.“²¹³

Ebenfalls im Rahmen platonischer Ontologie erläuterte schließlich Augustinus den Zeichencharakter der Eucharistie im Sinne seiner Sakramentenlehre: Die Abendmahlsgaben seien Zeichen (*signum*) und Bild (*figura*) des Leibes und Blutes Christi.²¹⁴ Die Wirklichkeit des Sakraments (*virtus/res sacramenti*) sei eine „geistig-geistliche“, „geistig-geistlich“ müssten die Kommunizierenden daher den Leib Christi essen und sein Blut trinken, wenn das Sakrament seine Wirkung entfalten soll.²¹⁵ Auch wo man sich im Westen später Augustins Theologie und seiner Sakramentenlehre anschloss – faktisch also nahezu allenthalben –, folgte man aber doch nicht seiner spiritualistischen und symbolischen Deutung der Eucharistie. Gegen Augustinus dominierte das realistische Verständnis der eucharistischen Elemente.

Die Eucharistie in theologischen Kontroversen

Die Eucharistie bildete im antiken Christentum den kaum umstrittenen Kern der christlichen Liturgie. Während über Taufe und Buße heftig diskutiert wurde, war die Eucharistie als solche nie Gegenstand theologischer Streitigkeiten. Sie spielte allerdings eine Rolle im theologischen Disput, und zwar in den trinitarischen und christologischen Auseinandersetzungen des 4. und 5. Jahrhunderts.

Der Streit um den Arianismus im 4. Jahrhundert hatte insofern mit der Eucharistie zu tun, als er den liturgischen Ritus an einer wichtigen Stelle beeinflusste und aus dogmatischen Gründen zu

Änderungen führte. Es ging um das Akklamationsschema, die Anrede Gottes beim eucharistischen Gebet.²¹⁶ Traditionell wurden die Gebete in der Liturgie an Gott, den Vater gerichtet, und zwar *durch* den Sohn *im* (oder *mit* dem) Heiligen Geist. Paulus dankte „Gott *durch* Jesus Christus“, und die Schlussdoxologie seines Briefes an die Christengemeinde in Rom lautet: „Ihm, dem einen, weisen Gott, sei Ehre *durch* Jesus Christus in alle Ewigkeit! Amen.“²¹⁷ Im Polykarmartyrium betet Polykarp zu Gott: „Ich lobe dich für alles, ich preise dich und rühme dich *durch* ... Jesus Christus ..., *durch* den dir *mit* ihm und dem Heiligen Geist Ehre sei jetzt und in alle Ewigkeiten.“²¹⁸ Tertullian erklärte kurz und bündig: „Wir verehren Gott *durch* Christus“,²¹⁹ und Origenes plädierte entschieden dafür, Gebete nur an den Vater zu richten, *durch* den Sohn, und empfahl nachdrücklich die Formel *durch* Christus *im* Heiligen Geist.²²⁰

Dieses Gebetschema war dogmatisch als Subordinationismus deutbar, das heißt als Unterordnung des Sohnes unter den Vater. In den ersten drei Jahrhunderten war solche Redeweise unproblematisch, denn sämtliche Theologen dieser Zeit dachten in diversen Varianten subordinatianistisch. Als jedoch im 4. Jahrhundert die Arianer und andere Theologen so weit gingen, die Gottheit des Sohnes zu bestreiten, suchte man nach Gebetsformeln, die antiarianisch die Gottheit des Sohnes und im Sinne des Glaubensbekenntnisses des Konzils von Nizäa (325) seine Wesensgleichheit mit dem Vater zum Ausdruck brachten. Das führte dazu, das traditionelle liturgische Gebet an den Vater *durch* den Sohn abzuwandeln, und zwar in verschiedener Weise. Als orthodoxe Formulierungen galten etwa: „Ehre wird zuteil dem Vater *mit* dem Sohn *samt* dem Heiligen Geist“; oder: „Der Vater wird angebetet *mit* dem Sohn *und* (*mit*) dem Heiligen Geist“. In den altspanischen und gallikanischen Doxologien wurde die Wendung „durch den Sohn“ bzw. „durch Christus“ aus antiarianischen Motiven oft einfach fortgelassen. Es war freilich klar, dass es auf das Verständnis der Gebetsformeln ankam, nicht auf die Formeln an sich. So erklärte Basilius von Caesarea ausführlich Sinn und Berechtigung beider Formulierungen, *durch* Christus und *mit* Christus.²²¹ An diesem konkreten Beispiel wird deutlich, dass *lex orandi* und *lex credendi* zusammengehen mussten und man deshalb darauf bedacht war, auf rechtgläubige Weise zu beten.

Das Ergebnis dieser Debatte war ein zweifaches. Zum einen bildeten sich einige doxologische Formeln heraus, die antiarianisch die Gottheit Christi betonten. In Syrien betete man: „Dem Vater sei Ehre *mit* Christus *samt* dem Heiligen Geist“. In Ägypten suchte man beide Formulierungen zu verbinden: „Dem Vater sei Ehre *durch* ihn *und mit* ihm, *samt* dem Heiligen Geist“. Im byzantinischen Bereich setzte sich eine Doxologie durch, die sich an den Taufauftrag am Schluss des Matthäusevangeliums²²² und damit an die Taufformel anlehnte und die auch im Abendland Verbreitung fand: „Ehre sei dem Vater *und* dem Sohn *und* dem Heiligen Geist“. Die Personen der Trinität wurden also nebeneinander gestellt, um ihren gleichen göttlichen Rang zu demonstrieren.

Zum anderen führte die arianische Debatte zu einem Wechsel des Akklamationsschemas, nämlich von einem, das sich an Gott richtet, zu einem, in dem Christus angesprochen wird. Zunächst im Osten, dann zunehmend auch im Westen wurden liturgische Gebete an Christus gerichtet. Ende des 4. Jahrhunderts gab es gegen diese Neuerung noch Einwände. Synoden in Hippo (393) und Karthago (397) in Nordafrika bestimmten: „Beim Dienst am Altar soll das Gebet immer an den Vater gerichtet werden“; auch solle man im Gebet nicht den Vater an die Stelle des Sohnes und nicht den Sohn an die Stelle des Vaters setzen.²²³ In der römischen Kirche wurde die traditionelle Adressierung der liturgischen Gebete an den Vater im ganzen ersten Jahrtausend beibehalten, ehe in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts von Gallien aus die Christusanrede in die Gebete der römischen Liturgie eindrang; das Schema lautete dann beispielsweise: „Herr Jesus Christus ..., der du lebst und herrschest mit Gott dem Vater“.

In den Auseinandersetzungen über das Verhältnis von Göttlichem und Menschlichem in Jesus Christus, die im 5. Jahrhundert auf die trinitarischen Debatten des 4. Jahrhunderts folgten, rekurrten die streitenden Parteien ebenfalls auf die Eucharistie. Dabei ergab sich eine Wechselwirkung: In der Christologie wurde von der Eucharistie her argumentiert, die Eucharistielehre wurde von der Christologie aus entworfen. Insbesondere standen sich zwei theologische Richtungen gegenüber: die Alexandriner und die Antiochener.

Die Antiochener setzten in ihrer Christologie den Akzent auf die Menschheit Jesu und rekurrierten dafür auf die Eucharistie: „Wen essen wir?“ fragte Nestorius, der Bischof von Konstantinopel, „die Gottheit oder das Fleisch?“²²⁴ Die Eucharistie sei der Genuss von Leib und Blut Jesu, nicht seiner Gottheit; das Gedächtnis der Eucharistiefeyer bringe die Menschheit Jesu zur Geltung, Tod und Auferstehung Jesu, nicht den Tod des Gott-Logos.

Die alexandrinischen Theologen betonten demgegenüber die Gottheit Jesu, und zwar mit einem soteriologischen Argument: Nur Gott kann erlösen. Im Blick auf die Eucharistie insistierten sie deshalb darauf, dass nur der Leib eines *Gottes* die heilenden und erlösenden Wirkungen des Sakraments erklären könne.

*„Wenn es Gottes Leib ist, was da ausgeteilt wird, so ist dort Christus der Herr als wahrer Gott und nicht ein bloßer Mensch oder ein Engel oder eines der körperlosen Wesen, wie sie [die Antiochener] wollen, Liturge. Und wenn der Trank Gottes Blut ist, dann ist der eine aus der anbetungswürdigen Dreiheit, der Sohn Gottes, nicht bloßer Gott, sondern Mensch gewordener göttlicher Logos. Wenn die Speise Christi Leib und der Trank Christi Blut ist und dieser, wie jene wollen, bloßer Mensch wäre, wie könnte dann den zum heiligen Tisch Kommenden das ewige Leben verkündigt werden? Wie sollte er hier und überall zugegen sein, ohne verringert zu werden? Ein bloßer Leib spendet seinen Empfängern niemals Leben.“*²²⁵

Die Alexandriner banden den eucharistischen Leib nicht an den historischen Leib des Menschen Jesus, sondern an den göttlichen Logos: Es handle sich um „Leib und Blut des Logos“, in der Eucharistie erfolge der „Genuss des Logos“, oder genauer: „des Fleisches des Logos“ bzw. „des dem Logos eigenen Fleisches“ – so Cyrill von Alexandrien mit Ausdrücken, wie sie schon Irenäus von Lyon gebraucht hatte, der davon gesprochen hatte, den Logos Gottes zu essen und zu trinken.²²⁶ Die späteren Monophysiten, die unter Aufgreifen alexandrinischer Theologie die Gottheit Christi herausstrichen, lehnten deshalb im Kommunionritus die Spendeformel „Leib Christi“ ab und sagten statt ihrer: „Leib des Gott-Logos“ oder „Leib Christi des Gott-Logos, unseres Erlösers“.²²⁷

Eucharistische Spiritualität

Die Betonung der Gottheit Christi sowohl im liturgischen Gebet als auch beim Empfang der Eucharistie bewirkte einen Umschwung in der eucharistischen Spiritualität. Früh wurden Ehrfurcht und Respekt vor den konsekrierten Elementen bezeugt und angemahnt: „Es erregt uns Ängste, wenn etwas von dem uns eigentümlichen Kelche und Brote zu Boden fällt“, bekannte schon Tertullian.²²⁸ Der eucharistische „Leib des Herrn wird mit aller Sorgfalt und Ehrfurcht behandelt, damit auch nicht ein Krümel auf die Erde falle, damit nichts von der geweihten Gabe verloren gehe“, berichtet Origenes.²²⁹ Die Eucharistie, die man nach Hause mitnahm, sollte sorgfältig aufbewahrt werden. Hinter solchen Mahnungen stand einerseits der antike Brauch, zu Boden gefallene Speisen nicht aufzuheben, sondern den Seelen der Verstorbenen zu überlassen, die in Tiergestalt umherirren, und andererseits die Angst, heruntergefallene oder -getropfte eucharistische Materie könnte von einem „Dämon“ gefressen werden:

„Jeder trage Sorge, dass kein Ungläubiger die Eucharistie genießt, auch keine Maus oder ein anderes Tier, noch dass etwas auf den Boden herunterfällt und dort verdirbt. Denn der Leib Christi darf nur von den Gläubigen gegessen und nicht missachtet werden. Den Kelch hast du, im Namen Gottes dankend, als Abbild des Blutes Christi empfangen. Deshalb verschütte nicht etwas davon, damit nicht ein fremder Geist, dich verachtend, es auflecke. Du wirst dich für das Blut verantworten müssen wie einer, der den Preis verachtet, für den er erkauft ist.“²³⁰

Bereits im 3. Jahrhundert wurden den eucharistischen Elementen magische Kräfte zugeschrieben: „Empfängt“ der Christ „sie gläubig [und zwar ‚noch bevor er etwas anderes zu sich genommen hat‘], dann wird ihm auch später gegebenes todbringendes Gift nicht schaden.“²³¹ Seitdem gibt es eucharistische Wundererzählungen.²³²

Im 4. und 5. Jahrhundert trifft man auf eine neue Haltung gegenüber der Eucharistie. Statt wie früher mit Freude und Dankbarkeit begegnete man ihr mit Furcht und Schrecken: „Mit welcher Furcht müssen wir Christi Leib und Blut empfangen?“, fragte Basilius von

Caesarea und liefert damit den ältesten Beleg für diese Haltung.²³³ „Schauervoll“, „ehrfurchtgebietend“, „numinos“ lauteten die nunmehr charakteristischen Attribute.²³⁴ Schon die Syrische Didaskalie hatte allgemein gemahnt: „Es ziemt sich also für uns, dass wir unsere Feste und Freuden in Furcht und Zittern begehen.“²³⁵

Eine Folge dieser heiligen Scheu war, dass zentrale Passagen der Anaphora in den östlichen Liturgien still gebetet wurden. Das Bewusstsein des Abstands zwischen dem heiligen Gott und dem sündigen Menschen war stark ausgeprägt. Vor allem bei den vorchalzedonensischen Kirchen begegnet diese Haltung der Ehrfurcht vor der Eucharistie, was wohl mit den christologischen Streitigkeiten zusammenhängt: Die Gottheit Christi wurde bisweilen überbetont. Dazu kam, dass die Eucharistie zunehmend als kultische Handlung im antiken Sinne verstanden wurde. Sie wurde weniger als Mahlfeier der Gemeinde empfunden denn als Vollzug heiliger Riten, als kultischer Akt von Schau und Anbetung, an dem man in (Ehr-)Furcht und mit „heiligem Schaudern“ teilnimmt.

Die Taufe

Die Taufe war von Anfang an der Ritus der Aufnahme in das Christentum. Bereits in den ersten christlichen Schriften ist vielfach von der Taufe die Rede. Die ältesten Berichte über Taufen von Christen sind in der Apostelgeschichte überliefert: die summarischen Erzählungen über Taufen an Pfingsten in Jerusalem, bei der Mission in Samaria und in Ephesus, ferner Einzeltaufen eines äthiopischen Kämmerers durch Philippus, des Paulus in Damaskus, des römischen Hauptmanns Cornelius in Caesarea in Palästina, der Purpurchändlerin Lydia in Philippi zusammen mit den Mitgliedern ihres Hauses, eines Gefängniswärters in Philippi mit seinen Angehörigen, des Synagogenvorstehers Krispus mit seinem ganzen Haus und vieler weiterer Menschen in Korinth sowie der Johannesjünger in Ephesus.²³⁶

Diesen ersten christlichen Taufen folgten im Laufe der Ausbreitung des Christentums zahllose weitere. Der Taufe kam in der Alten Kirche ein hoher Stellenwert zu. Für die Menschen, die sich in den ersten drei Jahrhunderten zum Christentum bekehrten und taufen ließen, bedeutete die Taufe eine einschneidende, das ganze weitere Leben prägende Erfahrung. Die Eingliederung in die christliche Gemeinde, die rituell begangene Vergebung aller Sünden, die Teilnahme an einem neuen Rhythmus des Alltags, eine Um- und Neuorientierung des ganzen Lebens – für viele Christen war das ein tiefer Einschnitt im Leben, eine Lebenswende, freilich ohne dass die zu Christen gewordenen Menschen damit gleichsam zu Aussteigern aus der antiken Gesellschaft geworden wären, in der sie weiterhin lebten, ihren beruflichen Tätigkeiten nachgingen und soziale Kontakte pflegten. Die

Taufe, bis in das 4. Jahrhundert meist Erwachsenentaufe, war einer der zentralen Vollzüge des Christseins bzw. Christwerdens in der Antike. Vom 4. Jahrhundert begann sich das unter dem Einfluss verschiedener Faktoren zu ändern. Jahre-, sogar jahrzehntelanges Leben im Katechumenat (der Vorbereitungszeit auf die Taufe), das Aufschieben der Taufe, unter Umständen bis an das Lebensende, und die Zunahme der Kindertaufe führten dazu, dass die Taufe an Bedeutung für das Christwerden verlor und immer weniger als der entscheidende Akt im Leben empfunden wurde, als den die christlichen Prediger ihn nach wie vor darstellten.

Aufgrund ihrer hohen Bedeutung investierten die frühchristlichen Gemeinden viel Mühe und Sorgfalt in die Vorbereitung der Taufe und in ihre feierliche Durchführung. Das Initiationsritual bestand aus zwei Teilen: Auf eine Unterrichtung in der christlichen Lehre folgte eine Eingliederungszeremonie, deren zentraler Ritus ein Untertauchen im oder ein Übergießen mit Wasser bzw. eine Waschung/Reinigung war, an die sich eine Eucharistiefeier anschloss. In der Alten Kirche kamen die Taufriten zu einer später nicht mehr erreichten Blüte.

Diesem Stellenwert der Taufe korrespondierte eine reich entfaltete Tauftheologie. Schon in der frühesten Zeit wurde das „Wesen“ des Christentums aus der Taufe abgeleitet. Paulus deutete die Taufe als Mitsterben, Mitbegrabenwerden und Mitaufstehen mit Christus; im Nikodemusgespräch des Johannesevangeliums ist die Taufe als Wiedergeburt verstanden.²³⁷ Das sind frühe Beispiele für die vielfältigen Deutungen der Taufe, die in den frühchristlichen Theologien geschaffen worden sind.

Riten und Bedeutung der Taufe waren in der Theologie der Alten Kirche generell wichtig. An der Frage nach der Gültigkeit der von Häretikern gespendeten Taufe wurden Themen wie das Amtsverständnis, der Kirchenbegriff und das Sakramentsverständnis geklärt, so im 3. Jahrhundert im Streit zwischen Cyprian von Karthago und Stephan von Rom und an der Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert durch Augustinus in Auseinandersetzung mit den Donatisten. Mit den Pelagianern diskutierte Augustinus zu Beginn des 5. Jahrhunderts über die Heilsnotwendigkeit der Taufe und speziell

der Kindertaufe und schuf in diesem Zusammenhang seine Gnaden- und Erbsündenlehre. In den trinitarischen, christologischen und pneumatologischen Debatten des 4. und 5. Jahrhunderts spielte die Taufformel eine nicht unwichtige Rolle. Vor allem bei der Taufe sind Wechselwirkungen zwischen Theologie und Liturgie erkennbar. Auch das spiegelt den hohen Stellenwert, der der Taufe in der Alten Kirche zukam.

1. Christliche Taufe und Religionsgeschichte

Alle großen Religionen der Antike hatten Initiationsriten, und in allen antiken Religionen und Kulturen gab es sakrale Waschungen und Bäder. Von daher ist nach möglichen Beziehungen der christlichen Taufe zu entsprechenden Ritualen in der religiösen Umwelt des frühen Christentums zu fragen. Viele Einzelelemente des christlichen Initiationsritus sind sowohl in jüdischen Waschungen und Tauchbädern als auch in Ritualen der hellenistischen Mysterienkulte anzutreffen. Das Bedürfnis nach Reinigung von Sünde und Schuld im Ritus einer Abwaschung mit Wasser zu zelebrieren ist ja, wenn für Sünde Metaphern von Verunreinigung benützt werden, ein naheliegender Gedanke. Einzelne Elemente des christlichen Ritus begegnen daher auch in hellenistischen Reinigungsriten, zum Beispiel im Isis-Kult oder in der Mithras-Taufe.²³⁸ So wurden in Mithräen (Kulträumen der Mithras-Mysterien) Becken gefunden, die an christliche Taufbecken erinnern.

Solche Analogien zwischen Initiationsritualen in antiken Mysterienkulten und der Initiation in das Christentum sind in einer ganzen Reihe von Aspekten festzustellen. Die im Einzelnen sehr verschiedenen Riten der antiken Initiationskulte umfassten beispielsweise einen Eid, mit dem der Einzuweihende auf die Geheimhaltung der Riten und Inhalte des Kultes verpflichtet wurde, ferner der eigentlichen Einweihungszeremonie vorausgehende Reinigungen, eine dramaturgische Simulation des Todes (etwa mit einem szenisch gestalteten Abstieg in die Totenwelt), eine visuelle Offenbarung in einem

Mysterienspiel oder durch beleuchtete Götterbilder oder durch das Zeigen heiliger Gegenstände und schließlich ein Aufnahmemaß, das auch zur Darreichung einer heiligen Speise als Symbol der Wiedergeburt verkürzt sein konnte. Derart gestaltete Initiationsrituale hatten eine mehrfache Funktion: Sie gliederten den Einzelnen in eine Gruppe von Gläubigen ein, sie verschafften ihm Schutz in dieser oder in der künftigen Welt, sie lieferten ihm eine Erklärung der Welt und seines eigenen Schicksals, verbanden den „Mysten“ mit einer Gottheit (bis hin zur Identifizierung mit ihr) und ließen ihn zu einem neuen Leben geboren werden.²³⁹ Allein aus einer solchen kurzen Beschreibung wird deutlich, dass die frühchristlichen Initiationsriten im weiteren Sinne in den Kontext antiker Initiationsrituale gehören.

Auch wenn in der synkretistischen Religiosität zur Zeit des entstehenden Christentums die Grenzlinien hier nicht strikt gezogen werden können, ist die christliche Taufe aus solchen Analogien allerdings weder abzuleiten noch zu erklären. Religionsgeschichtlich ist sie etwas Neues. Das zeigt schon ihre Bezeichnung mit dem griechischen Wort *báptisma*, das (anders als die maskuline Form *baptismós*) in der hellenistischen Umwelt nicht gebräuchlich war. Der christliche Fachausdruck *baptízein*, „taufen“, ist Intensivum von *bápto* und lässt die ursprüngliche Wortbedeutung noch erkennen: „untertauchen“, „eintauchen“. Schon terminologisch wurde so die christliche Taufe von anderen Initiationsriten unterschieden.

Im Blick auf Waschungen und Tauchbäder im Judentum gilt ebenfalls, dass die christliche Taufe daraus nicht erklärbar ist. Allerdings stellen sich die religionsgeschichtlichen Verbindungen in diesem Fall anders dar als im Blick auf die hellenistischen Kultbräuche. Geographisch und religionsgeschichtlich entstand die christliche Taufe nämlich in jüdischem Umfeld im palästinisch-syrischen Raum. Im Judentum dieser Zeit lässt sich manches nennen, was an die christliche Taufe erinnert. So sind in der jüdischen Bibel rituelle und zereemonielle Waschungen zu verschiedenen, meist kultischen Zwecken vorgeschrieben.²⁴⁰ Die Rabbinen schrieben später Tauchbäder und Waschungen zur kultisch-rituellen Reinigung und als Zeichen des Gehorsams gegen Gott vor. Außerdem gab es private oder gemeinschaftliche Tauchbäder und Waschungen bei den Essenern²⁴¹ und in

Qumran.²⁴² Solche rituellen Bäder sind entfernt mit der christlichen Taufe vergleichbar, insofern sie jedoch das ganze Leben lang wiederholt werden konnten und vom Akteur an sich selbst vorgenommen wurden, unterschieden sie sich von ihr.

Ähnliches gilt für die sogenannte Proselytentaufe (*tebila*), wie sie im babylonischen Talmud beschrieben ist. Ihr Ritus kann entfernt als Analogie zur christlichen Taufe verstanden werden. Von heidnischen Männern, die zum Judentum übertraten, wurde die Beschneidung verlangt, die als entscheidender Akt galt, ferner ein Tauchbad und ein Opfer, das in der Diaspora durch eine Geldzahlung ersetzt wurde. Frauen mussten sich nur dem Tauchbad unterziehen, das generell als Zeichen der Bekehrung betrachtet wurde. Der Ablauf wird folgendermaßen beschrieben: Der Kandidat wurde geprüft und nach seinen Motiven für den Übertritt gefragt: „Was für einen Grund hast du, dass du Proselyt werden willst? Weißt du nicht, dass die Israeliten in dieser Zeit bekümmert, bedrängt, gestoßen und zerschlagen sind und dass Leiden über sie kommen?“ Wurde der Bewerber zugelassen, wurde er nach einer kursorischen Unterweisung im Gesetz beschnitten. Darauf folgte das Tauchbad in Gegenwart von zwei „Gelehrtschülern“, die währenddessen dem Täufling die Gesetze vorsagten, die sich auf seinen Stand und sein Geschlecht beziehen. „Hat er das Tauchbad genommen und ist er herausgestiegen, siehe, so ist er in jeder Hinsicht wie ein Israelit“,²⁴³ das heißt er muss sich wie ein geborener Jude an die Tora halten. Dieser Ritus erinnert in einigen Zügen an die christliche Taufe, unterscheidet sich im Gesamtcharakter aber doch markant. Zudem stammt er in der beschriebenen Form frühestens aus dem 2. Jahrhundert n.Chr., entstand chronologisch also parallel zur christlichen Taufe.²⁴⁴ Der Initiationsritus ist damit ein Beispiel für die Konkurrenz der jüdischen und christlichen Mission in dieser Zeit, zur Erklärung der Herkunft der christlichen Taufe trägt die Proselytentaufe aber nichts bei.

Gleichwohl haftet die christliche Taufe im Judentum, aus dem das Christentum ja generell kommt. Sie entstand nämlich zu einer Zeit, als es im Judentum eine breite Taufbewegung gab. Ein Zeuge dieser Taufbewegung ist – neben Taufgruppen wie den Essenern und in Qumran – Johannes „der Täufer“. Er predigte Buße und Umkehr angesichts des bevorstehenden Weltendes und vollzog eine Bußtaufe als Zeichen

der inneren Reinigung und zur Sündenvergebung. Die Taufe des Johannes war eine einmalige Taufe mit eschatologischer und soteriologischer Bedeutung.²⁴⁵ In dieser jüdischen Taufbewegung wurzelt das Christentum. Die Evangelien beginnen mit dem Auftreten Johannes' des Täufers, von dem Jesus und einige seiner Anhänger sich haben taufen lassen. Jesus und seine ersten Anhänger kamen aus dem Milieu der jüdischen Taufbewegungen. Die christliche Taufe war aber keine direkte Fortsetzung der Johannestaufe, sondern entstand nach dem Tod Jesu aus dem Glauben an die Auferstehung heraus. Insofern sie Bußtaufe zur Sündenvergebung ist, kann man sie als Übernahme der Johannestaufe verstehen, doch wurde diese durch die hinzukommenden Riten von Salbung und Handauflegung als Geistmitteilung modifiziert und durch ihre Beziehung auf Jesus neu gedeutet. Zudem war die christliche Taufe von Anfang an auch Ritus der Initiation, wogegen die Johannestaufe nicht die Eingliederung in eine konkrete Gemeinschaft bedeutete.

Das Proprium der christlichen Taufe besteht – wie bei der Eucharistiefeier – in ihrer Bindung an Person und Geschichte Jesu. In der frühesten Zeit taufte man „auf den Namen Jesu Christi“.²⁴⁶ Darin liegt der theologische Grund für ihre religionsgeschichtliche Unableitbarkeit. Es gibt zwar Analogien und Parallelen in nicht wenigen Elementen zwischen der christlichen Taufe und sowohl jüdischen Tauchbädern und Waschungen als auch hellenistischen Reinigungs- und Initiationsriten, und gewiss leitet sich die christliche Taufe zu einem guten Teil von der Johannestaufe her. Der gesamte Akt der Initiation in das Christentum, der ein komplexes Ritengefüge darstellt, lässt sich daraus aber weder ableiten noch erklären. Die frühen Christen hatten eine eigenständige Idee von der Taufe und entwarfen eine pointierte Theologie dazu.

2. Die Vorbereitung auf die Taufe

Die frühen Gemeinden verlangten von den Interessenten am Christentum, die die Taufe begehrten, bestimmte Voraussetzungen, deren Vorliegen überprüft wurde. Mit dieser Praxis unterschieden sie sich deutlich von ihrer religiösen Umwelt. Im heidnischen und jü-

dischen Bereich gab es allenfalls in Philosophenschulen und bei den Essenern sowie in der Gemeinde von Qumran phänomenologische Analogien in manchen Details, doch ist die christliche Praxis einer intensiven Vorbereitung und Prüfung der Interessenten am Christentum etwas Neues.²⁴⁷

Im Christentum hat es wohl von Anfang an eine Art Unterricht vor der Taufe gegeben. Eindeutige Belege für die Frühzeit fehlen, doch lassen einige Zeugnisse erkennen, dass die Taufwilligen zumindest in Umrissen über den christlichen Glauben belehrt worden sind. Jedenfalls ist davon auszugehen, dass in der Missionspredigt der urchristlichen Wanderprediger die grundlegenden Lehren des Christentums erklärt und die, die sich überzeugen ließen, dann recht rasch getauft worden sind. Paulus erinnerte die Christen in Korinth einmal an diesen Vorgang: „Ich erinnere euch, Schwestern und Brüder, an das Evangelium, das ich euch verkündet habe. Ihr habt es angenommen; es ist der Grund, auf dem ihr steht.“²⁴⁸ Philippus lehrte einen Äthiopier das rechte Verständnis der Schrift und das Evangelium, ehe er ihn taufte.²⁴⁹ Im Missionsauftrag am Schluss des Matthäusevangeliums sind Taufe und Lehre einander zugeordnet – den Jüngern wird aufgetragen, zu allen Völkern zu gehen und zu taufen und zu lehren²⁵⁰ –, und die Bezeichnung der Taufe als „Siegel der Verkündigung“ im „Hirt“ des Hermas²⁵¹ ist möglicherweise ebenfalls in diesem Zusammenhang zu erklären. Im Hebräerbrief werden Themen der Einführung in das Christentum in der urchristlichen Zeit greifbar: „Darum wollen wir beiseite lassen, was man zuerst von Christus verkünden muss, und uns dem Vollkommeneren zuwenden; wir wollen nicht noch einmal den Grund legen mit der Belehrung über die Abkehr von toten Werken, über den Glauben an Gott, über die Taufen, die Handauflegung, die Auferstehung der Toten und das ewige Gericht.“²⁵² Das waren zentrale Glaubensinhalte, die gewiss jeder und jedem Taufwilligen vermittelt worden sind.

Aus anderen Texten lässt sich möglicherweise der Schluss ziehen, dass von jedem Täufling vor dem Taufakt ein ausdrückliches Bekenntnis zum Christentum – und zwar in allgemeinem Sinne, noch nicht als Aufsagen eines formellen Glaubensbekenntnisses – verlangt wurde, ohne dass wir wüssten, in welcher Form dies geschah. Paulus

liefert vielleicht eine Skizze seines Inhalts: Im Römerbrief kam er auf „das Wort des Glaubens“ zu sprechen, „das wir verkündigen“, und erklärte dazu: „Denn wenn du mit deinem Mund bekennst: ‚Jesus ist der Herr‘ und in deinem Herzen glaubst: ‚Gott hat ihn von den Toten auferweckt‘, so wirst du gerettet werden.“²⁵³ Ein ähnliches Bekenntnis ist im sogenannten westlichen Text der Apostelgeschichte vor der Taufe des Äthiopiens durch Philippus eingeschoben: „Da sagte Philippus zu ihm: Wenn du aus ganzem Herzen glaubst, ist es möglich [dass du getauft wirst]. Er antwortete: Ich glaube, dass Jesus Christus der Sohn Gottes ist.“²⁵⁴ Die Taufe setzte Bekehrung und Glauben voraus, und dem Täufling wurde wohl von Anfang an ein entsprechendes Bekenntnis abverlangt.

Der erste deutliche Beleg für einen Unterricht vor der Taufe steht in der *Didache*. Diese enthält in den ersten sechs Kapiteln eine ethische Unterweisung und fährt im anschließenden Kapitel über die Taufe so fort: „Was aber die Taufe angeht, tauft folgendermaßen: Nachdem ihr das alles [was im Text vorausgeht] vorher mitgeteilt habt, tauft ...“²⁵⁵ In der Vorstellung des Redaktors sind die Taufwilligen also zuerst im Christentum zu unterrichten. Die ethischen Anweisungen, die er gab, verstand er als Taufkatechese. Inhaltlich ging es dabei um richtige und falsche Lebensführung, nicht um Theologie oder um die christlichen Heilsgeheimnisse. Die christliche Taufe zog Konsequenzen im Lebenswandel des Getauften nach sich, und diese wurden ihm schon vor der Taufe klargemacht.

Im selben Sinn berichtet Justin Mitte des 2. Jahrhunderts vom Unterricht vor der Taufe: „Alle, die sich von der Wahrheit unserer Lehren und Aussagen überzeugen lassen, die glauben und versprechen, dass sie es vermögen, ihr Leben danach einzurichten, werden angeleitet ... [es folgt eine Beschreibung des Ablaufs der Taufe].“²⁵⁶ Der Unterricht beinhaltete demnach die christlichen Glaubenslehren. Die Taufwilligen wurden angehalten, diese zu glauben und in ihrem Leben umzusetzen. Daran wird erkennbar, dass man auf ein ernsthaftes Interesse am Christentum Wert legte und ein solches zu garantieren versuchte. Bis in die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts hinein wissen wir freilich nichts über die konkrete Form, in der dieser Unterricht vor der Taufe stattfand.

Der Katechumenat

Diese Situation und ebenso die Informationen, die wir über die Zulassung zur Taufe haben, ändern sich an der Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert. Von da an ist der organisierte Katechumenat im Westen bei Tertullian bezeugt, im Osten etwas später durch die pseudoklementinischen Rekognitionen,²⁵⁷ die Syrische Didaskalie und Origenes, ferner durch die *Traditio apostolica*. Das Neue und Besondere an diesen Texten ist, dass die Taufbewerber als eigener Stand in der Gemeinde erscheinen, als „Katechumenen“ (*katechúmenoi*), das heißt als „Unterrichtete“, als „Schüler“, die im Christentum unterrichtet wurden (in Afrika und Syrien nannte man sie „Hörer“). Von dieser Bezeichnung ausgehend wurde „Katechumenat“ (gebildet nach dem neulateinischen Begriff *catechumenatus*) zum *terminus technicus* für den Unterricht im Christentum vor der Taufe.

Der Katechumenat war eine Form des Christseins vor der Taufe. Bereits die Katechumenen hatten Lehre und Disziplin der Gemeinde zu beachten und waren wie die Getauften zu einem christlichen Lebenswandel ohne Abstriche verpflichtet: „Niemand also schmeichle sich, als ob ihm, weil er noch zu den Rekruten, zu den Hörern, zählt, das Sündigen jetzt noch erlaubt wäre. Sobald du den Herrn kennengelernt hast, sollst du ihn fürchten, sobald du ihn erblickt hast, sollst du ihn verehren“ – so Tertullian.²⁵⁸ Das Christsein begann nicht erst mit der Taufe, sondern schon vorher mit dem Interesse am christlichen Glauben und der Zuwendung zum Christentum.

Die Bekehrung wurde von der frühen Kirche nicht leichtfertig gehandhabt.²⁵⁹ Die kleinen Gemeinden der vorkonstantinischen Zeit, die sich gesellschaftlich in der Position einer außenseiterischen Minderheit befanden, wollten wissen, wer sich ihnen aus welchen Gründen zugesellen wollte. Man sah sich die Interessenten genau an und konfrontierte sie von Anfang an mit den spezifischen Anforderungen des Christentums. Leichtfertigkeit und Missbrauch der Taufe sollten ausgeschlossen werden. Deshalb wurden die Taufbewerber von Anfang an auf Lehre und Moral des Christentums verpflichtet. Sie sollten es ernst meinen mit ihrem Bekehrungswillen. Der Katechumenat war

eine Zeit der Bewährung für die Taufwilligen, in der sie schrittweise an das Christentum herangeführt wurden.

Da die Aufnahme in den Katechumenat bereits eine teilweise Aufnahme in die Gemeinde war, wurden die Kandidaten bzw. Katechumenen einer eingehenden Prüfung unterzogen. Am detailliertesten informiert die *Traditio apostolica* über die Form des Katechumenats im 3. Jahrhundert. Ihre Angaben, die nur in vorkonstantinischer Zeit verständlich sind, können als repräsentativ gelten und werden der folgenden Beschreibung daher zugrundegelegt. Von Einzelheiten abgesehen sind den Schriften Tertullians und den oben genannten östlichen Quellen des 3. Jahrhunderts dieselben Regelungen zu entnehmen.²⁶⁰

Die Interessenten mussten sich förmlich anmelden, um zum Katechumenat zugelassen zu werden. Bei dieser Anmeldung stand dem Bewerber ein Zeuge bzw. Bürge zur Seite (woraus sich viel später der „Taufpate“ entwickelte), vermutlich dasjenige Gemeindemitglied, das den Bewerber für das Christentum angeworben hatte (und zwar in der Regel im Rahmen alltäglicher Kontakte, wie die Ausbreitung des Christentums in vorkonstantinischer Zeit hauptsächlich vor sich ging). Man fragte nach den Motiven für die Bekehrung, und die Christen, die einen Interessenten zur Gemeinde gebracht hatten, mussten über ihn aussagen. Sie bürgten also für den Taufbewerber der Gemeinde gegenüber. „Diejenigen, die erstmals zum Hören des Wortes kommen, sollen ... zuerst vor die Lehrer geführt werden, damit man sie nach dem Grund frage, weshalb sie sich dem Glauben zugewandt haben. Jene, die sie herbeigeführt haben, sollen Zeugnis für sie ablegen, ob sie auch fähig sind, das Wort zu hören.“

Auch nach der Zulassung des Kandidaten wurden die Taufbewerber während der ganzen Zeit des Katechumenats von einzelnen Mitgliedern der Gemeinde begleitet, die damit beauftragt waren, die Lebensführung der Katechumenen zu beobachten und zu prüfen. Auch bei der Taufe selber leisteten die „Bürgen“ noch Beistand, und im Falle einer Kindertaufe wurde das Kind vom „Bürgen“ vertreten.

Ferner musste ein Bewerber Auskunft über seine persönlichen Lebensumstände geben, ob er Freier oder Sklave war, ob verheiratet oder ledig. Für die einzelnen Stände gab es spezielle Regelungen. Wer Sklave

eines Christen war, benötigte die Zustimmung seines Herrn, um zugelassen zu werden. „Stellt sein Herr ihm kein gutes Zeugnis aus, so soll man ihn abweisen.“ Wer Sklave eines Heiden war, wurde gemahnt, „seinem Herrn zu gefallen, damit kein übles Gerede entstehe“. Sklaven waren in ihrer Religionsausübung grundsätzlich frei und konnten sich daher auch einer christlichen Gemeinde anschließen. Die frühen Gemeinden waren freilich nicht daran interessiert, in ihrer sozialen Umgebung unangenehm aufzufallen und beispielsweise in den Verdacht zu geraten, durch ihre Mission die soziale Ordnung auflösen zu wollen (was man ihnen immer wieder vorgeworfen hat). Verheiratete wurden zu ehelicher Treue ermahnt, Unverheirateten wurde Promiskuität untersagt. Von „Dämonen“ Besessene – so wurden in der Antike eine Reihe von Krankheiten oder Abnormitäten aufgefasst – wurden abgewiesen, bis sie „rein“, das heißt gesund waren. Konkubinen im Sklavenstand wurden zu Treue und Pflichterfüllung ihrem Herrn gegenüber aufgefordert, Männer im Konkubinat – einer verbreiteten Form der Eheschließung – sollten sich indes von ihrer Konkubine trennen und eine rechtlich geschlossene und vollgültige Ehe eingehen.

Besonders wichtig waren Berufe und Tätigkeiten der Bewerber. Manche galten aus moralischen oder kultischen Vorbehalten als unvereinbar mit dem christlichen Glauben und damit auch schon mit dem Katechumenat: Zuhälter bzw. Bordellbetreiber, Wagenlenker, Wettkämpfer, Schauspieler, Gladiatoren, Trainer von Gladiatoren, Tierkämpfer, Organisatoren von Gladiatorenspielen, heidnische Priester, Wächter von heidnischen Götterbildern, Statthalter und Beamte (wegen ihrer kultischen Funktionen und wegen der Schwertgewalt), Dirnen, Strichjungen, Eunuchen, „jeder andere, der etwas tut, worüber man nicht spricht“, Magier („er werde nicht einmal zur Prüfung zugelassen“), Zauberer, Sterndeuter, Wahrsager, Traumdeuter, Scharlatane, Falschmünzer, „derjenige, der Amulette anfertigt“. Alle diese Leute sollten ihre Tätigkeiten aufgeben oder abgewiesen werden, zum Teil von vorneherein; Bildhauer oder Maler sollten keine Götterbilder mehr herstellen.

Bei zwei Berufsgruppen war man zu Konzessionen bereit: bei Lehrern und Soldaten. Ein Lehrer sollte seinen Beruf aufgeben, weil er den Unterricht im Lesen und Schreiben auf der Basis der antiken

Klassiker (unter anderem Homer und Vergil) erteilte und auf diese Weise indirekt die heidnische Mythologie und den heidnischen Götterglauben lehrte; „wenn er aber keinen anderen Beruf hat, sei es ihm gestattet.“ Auch im Falle von Soldaten war man bereit, Kompromisse einzugehen. Tertullian tolerierte schon im Militärdienst stehende Taufbewerber,²⁶¹ die *Traditio apostolica* formulierte folgende Regelungen: War jemand schon Katechumene oder gar getauft, durfte er aus kultischen und moralischen Gründen nicht mehr Soldat werden. Wer sich als Soldat zum Christentum bekehrte, „soll keinen Menschen töten. Erhält er dazu den Befehl, soll er diesen nicht ausführen, auch soll er keinen Eid leisten.“

Die Praktikabilität dieser Bestimmungen wird man skeptisch beurteilen. Gerade die letzte Regelung zeigt, dass die Ansprüche des Christentums nicht ohne Kompromisse in die Wirklichkeit umgesetzt werden konnten, weil man sich nicht vollständig von der heidnischen Umwelt absondern konnte und das aus lebenspraktischen und missionarischen Gründen auch nicht wollte. Einerseits stellten die Gemeinden sehr strenge Anforderungen an die familiären und beruflichen Verhältnisse eines Taufbewerbers. Nicht erst die Taufe, sondern bereits die Anmeldung zum Katechumenat erforderte eine eindeutige Entscheidung. Dieser hohe Anspruch hatte gewiss positive Auswirkungen auf das Image der christlichen Gemeinden. Andererseits darf man Anforderungen wie die in der *Traditio apostolica* formulierten nicht einfach als Beschreibung historischer Wirklichkeit nehmen. Die kontroversen Debatten darüber, die in den Gemeindeschriften Tertullians greifbar werden, zeigen das zur Genüge. Die frühen Gemeinden sind viel mehr Kompromisse mit der alltäglichen Lebenswelt ihrer Mitglieder eingegangen, als sie in ihrer Selbstbeschreibung und in ihrem Anspruch an sich selbst zulassen wollten. Die Grenze zwischen christlicher und nichtchristlicher Welt war schon in vorkonstantinischer Zeit viel weniger eindeutig, als sie mit Hilfe solcher Bestimmungen zu ziehen versucht wurde.

Die auf die Eingangsprüfung folgende Katechumenatszeit umfasste zwei Phasen: den katechetischen Unterricht und die unmittelbare Vorbereitung auf die Taufe. In der Regel dauerte der Katechumenat zwei oder drei Jahre, konnte bei Eifer oder schwerer Erkrankung aber

abgekürzt werden.²⁶² Die Dauer der Einführung in das Christentum wurde also flexibel gehandhabt, doch war die Vorbereitungszeit grundsätzlich erstaunlich lang.

Das zentrale Element des Katechumenats war der Unterricht. Im 2. und 3. Jahrhundert fand dieser in der Form statt, dass die Katechumenen am Wortgottesdienst teilnahmen und darin die Predigten hörten, in denen sie, wie etwa in den Predigten, die Origenes in Caesarea in Palästina hielt, öfters angesprochen wurden.²⁶³ Ob in dieser Zeit auch schon gesonderter Katechumenatsunterricht erteilt wurde, ist schwer zu sagen. Über die Unterrichtsinhalte wissen wir in der frühen Zeit nur wenig. Origenes hielt die biblischen Bücher Ester, Judit, Tobit und die Weisheitsbücher für besonders geeignet zur sittlichen Belehrung der Katechumenen, ferner die Evangelien, die Paulusbriefe und die Psalmen; Athanasius fügte diesem Lesestoff im Katechumenatsunterricht die *Didache* und den „Hirten“ des Hermas hinzu.²⁶⁴ Der Zugang zur Kirche führte damit über Belehrung, Lehrer waren die ersten Kontaktpersonen der Gemeinden für Interessenten am Christentum.²⁶⁵ Das war ein wichtiges Merkmal des Christentums gegenüber anderen antiken Religionen. Lehre und Glaubensinhalt spielten im Christentum eine zentrale Rolle – in heidnischen Kulturen hingegen gar keine und im Judentum eine deutlich geringere. Nicht von ungefähr ist die Bezeichnung der Vorbereitung auf die Taufe vom griechischen Wort für „unterrichten“ (*katechein*) abgeleitet, das in das Lateinische übernommen wurde. Die davon abgeleitete „Katechese“ bezeichnet bis heute den „Unterricht“ im Christentum.

In der frühen Zeit bildeten Laien als Lehrer einen eigenen Stand von Katecheten in der Gemeinde. Auch freie philosophische Lehrer des Christentums wie Justin in Rom, Tertullian in Karthago, Clemens und Origenes in Alexandrien konnten den Taufunterricht übernehmen, doch sind die Nachrichten darüber nicht klar.²⁶⁶ Vom 3. Jahrhundert an ging der Unterricht in die Hände der Kleriker über, vor allem der Presbyter, aber auch zum Beispiel der Lektoren.²⁶⁷ Die Verkirchlichung des Taufunterrichts entsprach der Klerikalisierung der Gemeindeordnung in dieser Zeit.

Weil den Katechumenen schon in diesem lange dauernden Stadium des Unterrichts die ethischen Anforderungen des Christentums ab-

verlangt wurden, durften sie am Gemeindeleben teilnehmen. In der Liturgie jedoch blieben sie streng von den Getauften geschieden und nahmen nur an Teilen des Wortgottesdienstes teil, aber noch nicht an der Eucharistie.²⁶⁸ Bei einer Agape erhielten sie nicht die Eulogie, sondern „exorzisiertes Brot“ und tranken aus Einzelbechern, nicht aus dem gemeinsamen Kelch.²⁶⁹

Einige Zeit (wohl wenige Tage) vor dem geplanten Taftermin wurden der Lebenswandel der taufwilligen Katechumenen und ihr Leumund in der Gemeinde überprüft, und zwar durch die Lehrer unter Beteiligung der „Bürgen“, die sie zur Gemeinde gebracht und während der Katechumenatszeit begleitet hatten. Von Interesse war besonders die Beteiligung der Katechumenen an den karitativen Tätigkeiten der Gemeinde bei den Kranken und Witwen.²⁷⁰ Von den Katechumenen wurde eine gelebte christliche Spiritualität im Sinne von sozialer Solidarität im Alltag verlangt. Die Vorbereitungszeit war wohl deshalb so lang bemessen, um die sittliche und christliche Bewährung der Bewerber abzuwarten. Diese Prüfung entschied über die Zulassung zur Taufe. Bei negativem Ergebnis war durchaus vorgesehen, einen Bewerber zurückzustellen. Bei positivem Ergebnis endete die Phase des Unterrichts mit einem Gebet der Katechumenen und einer Handauflegung durch den Lehrer, der für sie betete und sie entließ.²⁷¹ Dieser Ritus wurde vielleicht auch am Ende jeder Unterrichtseinheit im Rahmen eines Gottesdienstes vollzogen, doch ist das für die vorkonstantinische Zeit nicht sicher belegt.

Damit begann zugleich die zweite, viel kürzere Phase des Katechumenats, die Zeit der unmittelbaren Vorbereitung auf die Taufe. Die Katechumenen rückten noch einen Schritt näher an die Gemeinde heran: Sie nahmen an der Lesung des Evangeliums teil. Die Gemeinde betete für die Katechumenen. Einige Tage vor der Taufe (in der Syrischen Didaskalie sechs Tage vor Ostern) wurde die Vorbereitung nochmals intensiviert. Nach einem sehr alten Brauch,²⁷² der eine Analogie im Initiationsfasten antiker Mysterienkulte hat, fasteten die Katechumenen, intensiver an den zwei vorletzten Tagen; einige Gemeindemitglieder, darunter wohl oft die „Bürgen“, fasteten mit.²⁷³ Die Täuflinge verrichteten Gebete und nah-

men am Donnerstag vor dem Tauftag ein Bad,²⁷⁴ das der Hygiene dienen und wie das Fasten exorzisierende Wirkung haben sollte.

Das auffälligste Merkmal dieser letzten Phase waren die täglichen Exorzismen durch Handauflegung. „Exorzismen“, das heißt die rituelle Vertreibung böser und schädlicher Mächte („Geister“, „Dämonen“) aus Personen, Lebewesen oder Gegenständen, waren in der antiken Welt in allen Kulturen und Religionen verbreitet, auch im antiken Christentum. Nach einigen Erzählungen der synoptischen Evangelien (nicht des Johannesevangeliums) war auch Jesus als Exorzist tätig, so dass auf kirchlicher Seite keine Bedenken gegen die Praktizierung von Exorzismen, insbesondere von solchen zu Heilungszwecken, aufkamen. Vor diesem Hintergrund ist auch die Praxis des Taufexorzismus zu verstehen, der allerdings vom Heilungsexorzismus zu unterscheiden ist. Da der Taufexorzismus eine scharfe Scheidung zwischen einem göttlichen und einem dämonischen Bereich voraussetzt – aus letzterem soll der Täufling befreit werden –, ist er möglicherweise aus dem Gnostizismus abzuleiten.²⁷⁵

Unmittelbar vor der Taufe erfolgte ein letzter Exorzismus durch den Bischof, der hier erstmals in Aktion trat. Er sprach Beschwörungsformeln, verstärkt von Gesten: Anblasen, Bekreuzigen von Stirn, Ohren und Nase. „Engel“ und „Dämonen“ waren eine allgegenwärtige Selbstverständlichkeit für antike Menschen, auch für die antiken Christen. In deren Vorstellungswelt mussten die „Dämonen“ vertrieben werden, um Platz für den Geist Christi bzw. den Heiligen Geist zu schaffen. „Reinheit“ in diesem Sinn war im Verständnis der Alten Kirche nicht etwas, was die Taufe schenkt, sondern Voraussetzung, um sie empfangen zu können. Der letzte Exorzismus durch den Bischof hatte den Zweck, diese „Reinheit“ festzustellen: „Wenn der Tauftag näherrückt, vollziehe der Bischof selbst den Exorzismus an einem jeden von ihnen, um sich zu überzeugen, ob er rein ist. Wenn jemand nicht gut oder nicht rein ist, soll man ihn wegschicken, weil er das Wort nicht gläubig gehört hat.“²⁷⁶

Der Katechumenat war in der frühen Zeit fundamentaler Teil der christlichen Initiation. Streng und gewissenhaft regelten die meist kleinen Gemeinden den Zugang zum Christentum. Ein hoher sittlicher Standard und christliche Spiritualität waren entscheidend – jedenfalls

dem idealen Anspruch nach. Christsein sollte ernst genommen werden, nicht erst nach der Taufe, sondern schon während der mehrjährigen Vorbereitung darauf. In diesem Sinne propagierte Origenes die christliche Initiation als vorbildlich:

*„Die Christen prüfen zuvor, so gut sie es können, die Herzen derer, die ihnen zuhören wollen; sie geben ihnen persönlich vorher Unterweisung, und erst wenn diese Zuhörer vor ihrem Eintritt in die Gemeinde ausreichende Fortschritte in dem Willen, sittlich zu leben, gemacht zu haben scheinen, werden sie aufgenommen. Aus den Neuaufgenommenen und Anfängern aber, die das Zeichen der Reinigung [die Taufe] noch nicht empfangen haben, bilden sie eine eigene Abteilung und sondern sie von jenen ab, die, soweit dies möglich ist, ihren Entschluss, nur nach den Vorschriften des christlichen Glaubens leben zu wollen, erwiesen haben. Unter den letzteren sind einige damit betraut, das Leben und den Wandel der Personen eifrig zu überwachen, die in die Gemeinde aufgenommen werden wollen. Sie müssen denjenigen, die ein verrufenes Leben führen, die Aufnahme versagen, die andern aber mit Freuden aufnehmen und mit jedem Tage besser zu machen suchen.“*²⁷⁷

Katechumenat und Photizomenat

Die von der prochristlichen Religionspolitik Kaiser Konstantins bewirkten Veränderungen stellten die Gemeinden im Laufe des 4. Jahrhunderts vor eine neue Situation. Das Interesse am Christentum nahm zu, die Menschen drängten massenweise in die Kirche. In der Praxis hat das zu einer Veränderung des Zugangs zum Christentum und der Vorbereitung auf die Taufe geführt. Viele wurden Katechumenen und blieben es viele Jahre oder ihr Leben lang, um sich erst in Todesgefahr, zum Beispiel bei schwerer Krankheit, oder in der Sterbestunde taufen zu lassen. Konstantin selbst hat das so praktiziert²⁷⁸ und damit wohl nicht wenigen Katechumenen als Vorbild gedient. Als Grund für dieses Verhalten führten die Katechumenen die sittlichen Anforderungen des Christentums an, denen sie sich nicht gewachsen fühlten.²⁷⁹ In der Taufe wurden dem Täufling alle Sünden vergeben, und die Idealvorstellung von Christsein war die, nach der Taufe keine Sünden

mehr zu begehen. Da das realistischerweise unmöglich war, praktizierten viele den Taufaufschub, im Extremfall bis zur Sterbestunde, um sündenfrei und des Heils gewiss zu sterben. Man darf hinter diesem Verhalten wohl nicht einfach Opportunismus argwöhnen, sondern auch ein waches Empfinden dafür, dass Christsein nicht etwas Alltägliches und Selbstverständliches war, sondern als ernste Sache mit anspruchsvollen Konsequenzen für das eigene Leben propagiert wurde. So gesehen, bezeugt der Taufaufschub einen hohen Respekt vor der Taufe: Sie bot die einmalige Möglichkeit zur Vergebung aller Sünden, und die wollte man nicht leichtfertig verspielen.

Trotz solcher auch redlicher Motive predigten die Bischöfe des 4. Jahrhunderts natürlich vehement gegen den Taufaufschub. Von Gregor von Nyssa gibt es eine Predigt „Gegen die, die die Taufe aufschieben“; ähnliche Predigten sind von Basilius von Caesarea und Gregor von Nazianz bekannt.²⁸⁰ Zahllos sind die Mahnungen an Katechumenen, die Taufe nicht länger aufzuschieben und sich zu ihr anzumelden.²⁸¹ Ambrosius beschwerte sich über die zögerliche Haltung der Katechumenen einmal folgendermaßen: Die Aussage des Petrus: „Meister, wir haben die ganze Nacht gearbeitet und nichts gefangen. Doch wenn du es sagst, werde ich die Netze auswerfen“²⁸² bezog er auf sein vergebliches Werben für die Taufe: „Auch ich, Herr, weiß, dass es Nacht um mich ist, wenn du nicht gebietest. Noch niemand hat sich [zur Taufe] gemeldet, noch umfängt mich Nacht. Ich warf der Rede Angel während Epiphanie aus und fing noch immer nichts.“²⁸³

Diese Umstände bewirkten eine Veränderung des Zugangs zum Christentum. Aus dem Katechumenat als einer Zeit der Prüfung und Bewährung mit allen sittlichen Anforderungen wurde eine weniger verbindliche Form des Christseins, eine Art minderer Dauerzustand von Christen, die am Wortgottesdienst teilnehmen und sich so der Kirche zugehörig fühlen durften, sich aber nicht taufen ließen. Anders als früher galten für sie nicht mehr alle Pflichten der christlichen Ethik. Dieser Katechumenat war keine Taufvorbereitung mehr.

Gerade angesichts der vielen Katechumenen wollten die Gemeinden den Zugang zur Kirche aber weiterhin gewissenhaft regeln, obwohl die große Zahl von Taufbewerbern den Klerus auch überforderte.²⁸⁴ So schuf man eine neue Einrichtung, nämlich eine alljährliche

Vorbereitungszeit auf die Taufe in der vierzigägigen Fastenzeit vor Ostern.²⁸⁵ Für diejenigen, die sich aus der Masse der Katechumenen tatsächlich zur Taufe anmeldeten, benutzte man verschiedene Bezeichnungen: In Rom hießen sie *electi*, „Erwählte“, in der lateinischen Kirche allgemein *competentes*, „Bewerber“, im griechischen Raum *photizómenoi*, „Erleuchtete“, bzw. genauer: *hoi méllontes photízesthai*, „zu Erleuchtende“. Das waren untechnische Begriffe. Abgeleitet vom griechischen Begriff spricht man für diese Phase der Taufvorbereitung in der Fastenzeit von „Photizomenat“.

Schon vor Beginn der Fastenzeit forderte der Bischof einer Gemeinde dazu auf, sich zur Taufe anzumelden, wie Ambrosius in dem oben zitierten Text, in dem er seinen Misserfolg beklagte. Zu Beginn der Fastenzeit begann der Photizomenat im 4./5. Jahrhundert mit einer „Einschreibung“ der taufwilligen Katechumenen. Diese Anmeldung zur Taufe war eine eigene Zeremonie in Gegenwart von Bischof, Presbyterium und „Bürgen“, bei der unter Beiziehung von Zeugen auch der Lebenswandel der Taufbewerber überprüft wurde. Die Pilgerin Egeria beschrieb diesen Ritus, der ihr wie die gesamte katechetische Vorbereitung offensichtlich unbekannt war, für Jerusalem Ende des 4. Jahrhunderts so:

„Wer sich eintragen lässt, tut das vor Beginn der vierzigägigen Fastenzeit, und ein Priester schreibt alle Namen auf. Das geschieht vor den acht Wochen, von denen ich sprach, in denen hier die Fastenzeit eingehalten wird.

Wenn der Priester alle Namen aufgeschrieben hat, wird am anderen Tag der Fastenzeit, das heißt also, wenn die acht Wochen beginnen, für den Bischof ein Sitz in die Mitte der großen Kirche, das heißt des Martyriums, gestellt; auch die Priester setzen sich dann auf ihre Sitze, alle anderen Kleriker bleiben stehen. Dann wird ein Bewerber nach dem anderen herangeführt. Sind es Männer, kommen sie mit ihren Vätern, sind es aber Frauen, so kommen sie mit ihren Müttern [gemeint sind nicht die leiblichen, sondern die geistlichen ‚Eltern‘, die ‚Bürgen‘].

Dann fragt der Bischof die Angehörigen dessen, der vor ihn getreten ist, einzeln: ‚Führt er ein gutes Leben, ehrt er die Eltern, ist er ein Trinker oder Lügner?‘ Und er forscht nach den einzelnen Lastern, jedoch nur nach denen, die schwerwiegender beim Menschen sind.

Hat er sie dann ohne Tadel befunden in all dem, was er von den anwesenden Zeugen erfragt hat, trägt er ihre Namen mit eigener Hand ein. Erhebt aber jemand einen Einwand, so befiehlt er ihm hinauszugehen und sagt: ‚Er soll sich bessern, und wenn er sich gebessert hat, dann wird er zum Taufbad zugelassen.‘ So prüft er die Männer und auch die Frauen. Wenn aber ein Fremder kommt, der keine Zeugen hat, die ihn kennen, wird er gar nicht leicht zur Taufe zugelassen.“²⁸⁶

Der entscheidende Akt bei der Zulassung zur Taufe war jetzt also nicht mehr die Aufnahme in den Katechumenat, sondern die Anmeldung zur Taufe. Die Aufnahme in den Katechumenat erfolgte ab dieser Zeit durch einfache Riten: eine Handauflegung,²⁸⁷ die Bekreuzigung der Stirn oder von Stirn und Brust, auf die eventuell schon Origenes anspielte²⁸⁸ und die später zusammen mit einem ausführlichen Gebet vorgenommen wurde,²⁸⁹ sowie die Überreichung von Salz (und vermutlich ungesalzenem Brot)²⁹⁰ zur Dämonenaustreibung und als Zeichen der Gemeinschaft. Im Grunde handelte es sich bei diesen Riten um eine Vorwegnahme von rituellen Elementen der Taufe. Die frühere Prüfung der Lebensführung, die über die Zulassung zum Katechumenat entschied, erfolgte jetzt erst bei der Anmeldung zur Taufe und der Aufnahme in den Photizomenat. Der Einschreibung zur Taufe kam damit eine entscheidende Bedeutung zu, die auch symbolisch gedeutet wurde: „Stelle dich ganz zum Herrn! Gib deinen Namen an! Lass dich in die Kirche einschreiben! ... Lass dich in unser Buch eintragen, damit du auch übergeschrieben wirst in das himmlische!“²⁹¹

Die Fastenzeit war also im 4./5. Jahrhundert die Phase der Taufvorbereitung. Zu ihr gehörte eine große Vielfalt von Riten, die von Ort zu Ort wechselten, vor allem Exorzismen²⁹² und Bußübungen wie Fasten, Beten oder das Verbot, zu baden. Im Zentrum stand wie im früheren Katechumenat der Unterricht im Christentum, der unter den neuen Bedingungen eine Art Intensivkurs von vierzig Tagen war, zum Beispiel in Jerusalem Ende des 4. Jahrhunderts jeweils werktags außer am Samstag drei Stunden am Vormittag umfasste²⁹³ und vom Bischof oder von Presbytern gehalten wurde. An manchen Orten, etwa in Antiochien, wurden die Taufbewerber in Form von Predigtzyklen über das Christentum belehrt. Der Unterricht erfolgte

also sowohl als gesonderte Unterweisung als auch im Rahmen des Wortgottesdienstes, an dessen Ende die Katechumenen und Taufbewerber mit einem Gebet und einem Segen vor der Eucharistiefeier feierlich entlassen wurden.²⁹⁴

Der Unterricht im spätantiken Photizomenat vermittelte mystagogisches und lebenspraktisches Wissen in christlicher Lehre, Spiritualität und Ethik; dazu kam Bibelkunde sowie Heils- und Kirchengeschichte. Laut Egeria umfasste der Photizomenatsunterricht in Jerusalem Ende des 4. Jahrhunderts die Lektüre der *ganzen* Bibel und deren Erklärung in einer zweifachen Auslegung, einer „wörtlichen“ und einer „geistigen“. Dabei ging es um die „Heilsgeschichte“, also um die Geschichte in christlicher Deutung. Dazu kamen als Themen die Auferstehung, das Glaubensbekenntnis und eine Einweisung in christliches Verhalten und Leben. Zum umfangreichen Pensum dieser Katechese gehörte ferner das Auswendiglernen von Gebeten (vor allem des Vaterunsers) und von Teilen der Bibel (Psalmen und Evangelien), am Schluss das des Glaubensbekenntnisses. Nach der Taufe wurde der Katechumenatsunterricht zudem durch eine mystagogische Einführung in die „Glaubensgeheimnisse“ ergänzt.²⁹⁵ Augustinus benannte als Themen der Katechese vor der Taufe das Glaubensbekenntnis, das Vaterunser und die Taufe und nach der Taufe die Eucharistie.²⁹⁶ In einer längeren und einer kürzeren Musterkatechese für einen in der Katechese tätigen Diakon in Karthago umschrieb er zu Beginn des 5. Jahrhunderts das Glaubenswissen, das den Katechumenen vermittelt werden sollte, nach folgenden Inhalten: biblische Geschichte einschließlich der Jesusgeschichte, dazu die Geschichte von Christentum und Kirche; die Gebote der christlichen Existenz; Auferstehung und Endgericht.²⁹⁷ Angesichts des nicht geringen Maßes an Bildung, das für die Bewältigung eines solchen Pensums erforderlich war, fragt man sich freilich, wieviel bei den Adressaten der Katechese davon gleichsam angekommen ist.

Erst in dieser Zeit lernten die Kandidaten zentrale Texte des Christentums kennen und wurden – an manchen Orten erst nach der Taufe – in die zentralen Geheimnisse des Christentums eingeführt. Die Mitteilung fester Formeln und Riten spielte eine wichtige Rolle in dieser Taufvorbereitung. Erst jetzt lernten die Taufbewerber offiziell das Vater-

unser, bekamen es in einer Predigt erklärt, mussten es auswendiglernen und – so in Augustins Bischofsstadt Hippo Regius in Nordafrika – am darauffolgenden Sonntag aufsagen.²⁹⁸ Von Augustinus sind vier solcher Predigten über das Vaterunser erhalten,²⁹⁹ von Theodor von Mopsuestia eine im Rahmen seiner Katechetischen Homilien.³⁰⁰ In Rom wurden förmlich die Evangelien „übergeben“, in Neapel die Psalmen, das heißt die Taufkandidaten lernten diese Bibeltexte kennen und bekamen sie erklärt. Gegen Ende der Fastenzeit – in Jerusalem in der sechsten Woche, in Mailand am Palmsonntag – wurde ihnen das Glaubensbekenntnis (das sogenannte Taufsymbolum) feierlich im Wortlaut mitgeteilt (*traditio symboli*).³⁰¹ Sie mussten es auswendiglernen, und am Tag vor der Taufe – in Jerusalem am Ende der siebten Woche, andernorts am Gründonnerstag – musste es jeder Bewerber dem Bischof aufsagen (*redditio symboli*).³⁰² Dieser Ritus, der in fester Form vor allem für den Westen bezeugt ist und von dort um 400 in den Osten (nach Syrien und Palästina) gelangte, bildete ein Kernstück des Photizomenats.

Wie die Bibel wurde in Jerusalem auch das Glaubensbekenntnis zweifach erklärt, „wörtlich“ und „geistig“, wobei insbesondere die Bedeutung der einzelnen Artikel für das Leben des Christen erläutert wurde.³⁰³ Solche Katechesen sind erhalten: achtzehn Predigten des Cyrill von Jerusalem, die von Buße, Taufe und Glaubensbekenntnis handeln, eine Erklärung des Glaubensbekenntnisses für die Katechumenen von Ambrosius (*Explanatio symboli*), die auf der anonymen Mitschrift einer Feier der *traditio symboli* in Mailand beruht, eine Predigt von Augustinus (*Sermo de symbolo ad catechumenos*), deren Echtheit allerdings nicht gesichert ist, ferner von Augustinus vier Predigten über das Glaubensbekenntnis, drei an vierten Fastensonntagen in verschiedenen Jahren bei der *traditio symboli*, eine an einem fünften Fastensonntag bei der *redditio symboli*.³⁰⁴ Auch die ersten zehn Katechetischen Homilien des Theodor von Mopsuestia gehören hierher, da sie das Glaubensbekenntnis erklären. Dazu kommt am Ausgang der Antike eine Reihe von Predigten des Petrus Chrysologus und des Caesarius von Arles zur *traditio symboli*;³⁰⁵ auch im Osten gibt es bis in das 6. Jahrhundert Zeugnisse für solche Katechesen vor der Taufe, vor allem entsprechende

Homilien des Severus von Antiochien.³⁰⁶ Die Eucharistiekatechese erfolgte erst nach der Taufe, in Hippo Regius beispielsweise in der Osteroktav.³⁰⁷

Das Symbolum war der Kern von Glaube und Bekenntnis. Offiziell war den Taufbewerbern das Glaubensbekenntnis bis dahin nicht bekannt. Ihnen wurde eingeschärft, den Text nicht aufzuschreiben, damit er nicht in falsche Hände gerate.³⁰⁸ Die „Geheimnisse“ des Glaubens sollten vor Unbefugten, das heißt Nichtgetauften, geschützt werden. Mit diesem Doppelritus der *traditio* und *redditio symboli* endete vielerorts die Vorbereitung auf die Taufe. Im Westen bildete sich dazu eine Art Prüfung als Abschluss der Taufvorbereitung heraus, das sogenannte Skrutinium, das als „Erforschung“ des Taufbewerbers nicht im Sinne einer Wissensprüfung, sondern im Sinne einer Selbstprüfung und einer Prüfung der Lebensführung gedacht und mit einem Exorzismus verbunden war.³⁰⁹

Der Zugang zur Kirche erfolgte damit in reichskirchlicher Zeit über drei Stufen: zuerst die unverbindliche und unbegrenzte Zeit des Katechumenats, dann die verbindliche Anmeldung zur Taufe in Form einer zeremoniellen Einschreibung und die intensive Taufvorbereitung im Photizomenat und schließlich die Taufe selbst.

Katechese und Mystagogie

Ein spezifisches Merkmal dieser Taufvorbereitung war die Geheimhaltungspraxis. Das Glaubensbekenntnis wurde nur mündlich mitgeteilt, die Taufbewerber sollten es nicht weitergeben. Nichtgetaufte waren von der Eucharistie ausgeschlossen. Auch das Vaterunser galt als „Mysterium“, das vor Unbefugten zu schützen sei. Schon in der *Traditio apostolica* schließt die Darlegung der Taufliturgie mit folgendem Hinweis, der wohl in das 4. Jahrhundert zu datieren ist:

„Wir haben euch in Kürze über die heilige Taufe und das heilige Opfer unterrichtet, weil ihr schon über die Auferstehung des Fleisches und alles Übrige, so wie es geschrieben steht, belehrt worden seid. Wenn es jedoch notwendig ist, dass noch weiteres in Erinnerung gerufen werden muss, soll es der Bischof in Ruhe denen

*erklären, die die Taufe empfangen haben. Die Ungläubigen aber sollen davon keine Kenntnis erhalten, bevor sie nicht die Taufe empfangen haben.*³¹⁰

*Noch deutlicher belehrte Cyrill von Jerusalem die Photizomenen: „Diese Geheimnisse, welche dir seit deinem Austritt aus dem Katechumenat jetzt die Kirche auslegt, dürfen den Heiden nicht erklärt werden. Nicht erklären wir in Gegenwart von Heiden die Geheimnisse des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, noch sprechen wir in Gegenwart von Katechumenen offen über die Mysterien. Über vieles und oftmals reden wir geheimnisvoll, damit die eingeweihten Gläubigen es verstehen und die Uneingeweihten keinen Anstoß nehmen.“*³¹¹

Für diese Praxis wird in der Forschung von „Arkandisziplin“ gesprochen. Ähnlich wie in den Mysterienreligionen der Antike habe man Außenstehenden gegenüber bestimmte Dinge geheimgehalten, vor allem die Riten der Taufe und der Eucharistie, den Text des Glaubensbekenntnisses, des Vaterunsers und anderes. Wie im zitierten Text Cyrill von Jerusalem äußerten sich christliche Theologen des 4. und 5. Jahrhunderts überaus häufig in diesem Sinn.³¹²

An den Fakten gemessen, handelt es sich bei dieser „Arkandisziplin“ jedoch weitgehend um eine Fiktion. Das Vaterunser steht in der Bibel und konnte dort auch von noch nicht getauften Katechumenen und sogar von Nicht-Christen gelesen werden. Die Glaubensbekenntnisse wurden in den theologischen Schriften der Zeit ungeniert zu Papier gebracht. Etliche der Katechesen für die Photizomenen und für die Neugetauften wurden mitgeschrieben und zum Teil vom Autor selbst publiziert. Daraus entstand eine neue, spezifisch christliche Literaturgattung, nämlich eine Art von Liturgiekomentaren zu Taufe und Eucharistie. Die bedeutendsten sind die Traktate „Über die Sakramente“ und „Über die Mysterien“ des Ambrosius von Mailand, die zwischen 379 und 392/93 in Antiochien gehaltenen Katechetischen Homilien des Theodor von Mopsuestia, von denen die ersten zehn das Glaubensbekenntnis erklären, weitere sechs die „Mysterien“ Taufe und Eucharistie, ferner die Taufkatechesen des Johannes Chrysostomus, die freilich mehr Moralpredigt als Mystagogie sind – diese bestehen aus einer Katechese aus dem Jahre 387, die er im Zusammenhang mit seinen berühmten Säulenhomilien hielt, vier Katechesen aus dem Jahre 388 und weiteren sieben Katechesen aus den Jahren

zwischen 389 und 397 – sowie, neben den Katechesen des Cyrill von Jerusalem aus der Mitte des 4. Jahrhunderts, die Jerusalemer Mystagogischen Katechesen vom Ende des 4. Jahrhunderts, die wohl Johannes von Jerusalem, dem Nachfolger Cyrills als Bischof, zuzuschreiben sind. Auch Briefe des Ambrosius an Katechumenen³¹³ und eine kurze Osternachtpredigt des Hieronymus an Neugetaufte über Psalm 42³¹⁴ kann man hierzu zählen.³¹⁵ Bezeichnend für die Geheimhaltungspraxis einerseits, deren Fiktionalität andererseits war das Vorgehen des Ambrosius: Er publizierte eine Erklärung der Tauf- und Eucharistieliturgie, in der er die Gebete fortließ (*De mysteriis*); in der veröffentlichten Mitschrift seiner mystagogischen Katechesen (*De sacramentis*) – es handelt sich um sechs Predigten einer Osterwoche in einem Jahr zwischen 387 und 391 – sind sie jedoch nachzulesen. Rufinus von Aquileja verfasste sogar eine rein literarische Erklärung des Glaubensbekenntnisses (*Explanatio symboli*). Mit der von den Mystagogen propagierten Geheimhaltung ihrer Mysterien und ihrer Mystagogie war es also nicht weit her. Wie ist sie dann zu verstehen?

In diesen mystagogischen Katechesen ging es um die Beschreibung und Deutung der christlichen Initiationsriten. Sie wurden unmittelbar vor und/oder kurz nach der Taufe gehalten. Sie gehörten also zu der katechetischen Einführung in das Christentum, die zentraler Bestandteil der Taufvorbereitung war. Adressaten waren Taufbewerber direkt vor der Taufe bzw. Neugetaufte und interessierte Gläubige in der Woche nach der Taufe (für Jerusalem am Ende des 4. Jahrhunderts beschrieben von Egeria).³¹⁶ Erst kurz vor der Taufe und unmittelbar danach lernten die Katechumenen also den eigentlichen Charakter der Taufe wie auch der anderen „Mysterien“, speziell der Eucharistie, kennen.

Die Aura der Geheimhaltung, die in diesen mystagogischen Katechesen um die Mysterien bzw. Sakramente verbreitet wurde, dürfte pädagogisch-psychologische Gründe gehabt haben. Der christliche Glaube wurde damit attraktiv und spannend gemacht. In einer Zeit der Vermassung des Christentums wurde die Vorstellung hochgehalten, dass der christliche Glaube nicht etwas für jedermann Selbstverständliches, nicht etwas billig zu Habendes sei, sondern eine Gabe, die viel Vorbereitung erfordere und zu einem entsprechenden Leben verpflichte. Der christliche Glaube sollte nichts für Zuschauer

oder Halbbekehrte sein, sondern nur etwas für „Eingeweihte“. Es ging um Pädagogik, die Neugier und Interesse wecken wollte.

Das Ziel dieser Mystagogie war die Deutung des in der Taufe Erfahrenen. Es ging um das Erleben und Verstehen dessen, was Christsein bedeutet. Der Katechet wollte den Täuflingen bzw. den Neugetauften den tieferen Sinn der liturgischen Riten und deren Bedeutung für das christliche Leben erschließen. Speziell an diesem Punkt kommt etwas ins Spiel, was mit Geheimhaltung im weitesten Sinn zu tun hat, nämlich so etwas wie eine „geistliche Psychologie“.³¹⁷ Nur wer die Riten der Taufliturgie als eigene Erfahrung erlebt hat, kann verstehen, was sie bedeuten. Außerhalb dieses Aktes ist es sinnlos und sogar schädlich, von diesen „Geheimnissen“ zu reden. Sie erschließen sich nur über die eigene Erfahrung. Es handelt sich um symbolische Handlungen, die die innere Umwandlung des Menschen anzeigen. Ohne eigene Erfahrung bleiben sie hohle Rituale und leere theologische Behauptungen. Es geht also um lebendige Erfahrung, die – so weit das möglich ist – durch theologische Deutung erschlossen wird. In diesem Sinn sprachen die altkirchlichen Theologen von Mysterien, die nur Getauften zugänglich sind, nicht in dem Sinn, dass diese Dinge Ungetauften nicht bekannt gewesen wären. Das ist etwas anderes als die Arkandisziplin der antiken Mysterienkulte, weshalb dieses Wort hier fehl am Platz ist. Es handelt sich vielmehr um „Mystagogie“, um „Einweihung“ und „Einweisung in Geheimnisse“, die nur dem zugänglich sind, der sie an sich erfahren hat. Die altkirchliche Katechese wandelte sich in diesem Stadium zur „Theologie der Liturgie“, zum Versuch, den Getauften das in der Taufliturgie Erlebte bewusst zu machen.

3. Die Taufliturgie

Elemente der Taufliturgie in der frühesten Zeit

Für das 1. und 2. Jahrhundert wissen wir über die Liturgie der Taufe fast nichts. Der Ritus der Initiation wird nirgends beschrieben, und in den wenigen Quellen, die sich zur Taufe äußern, ist kaum etwas

erkennbar. Die beiden wichtigsten Texte für die früheste Zeit, die *Didache* und Justins erste Apologie, lassen Folgendes erkennen:³¹⁸

Zusammen mit dem Missions- und Taufauftrag des Auferstandenen am Schluss des Matthäusevangeliums: „Geht, macht alle Völker zu meinen Jüngern und tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes!“³¹⁹ liefert die *Didache* die ältesten Belege für die dreigliedrige Taufformel: „Tauft auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes!“³²⁰ Justin bietet eine erweiterte Fassung: „Im Namen Gottes, des Vaters und Herrn aller Dinge, und im Namen unseres Heilands Jesus Christus und des Heiligen Geistes nehmen sie alsdann im Wasser ein Bad.“³²¹ Es muss allerdings offen bleiben, ob in diesen Texten eine rituelle Formel mitgeteilt wird. Diese Sätze beschreiben wohl lediglich, was bei der Taufe geschieht, nämlich die Übereignung des Täuflings an den trinitarischen Gott, ohne unbedingt wörtlich den Ritus wiederzugeben. Wenig später ist in der *Didache* nämlich die Rede von denen, „die auf den Namen des Herrn getauft sind“,³²² und Justin konnte sich in ähnlicher Weise auf die Taufe beziehen: „... erleuchtet durch den Namen dieses Christus.“³²³ Solche eingliedrigen Taufformeln begegnen auch andernorts, zum Beispiel im „Hirt“ des Hermas, und reichen in das 1. Jahrhundert zurück.³²⁴ Es gab noch keine Festlegung auf triadische Formeln.

Zweitens gibt die *Didache* die Anweisung, „in lebendigem Wasser“ zu taufen.³²⁵ Dieser Ausdruck ist ein Semitismus und bezeichnet fließendes, frisches Wasser aus Quellen, Bächen oder Flüssen im Unterschied zu abgestandenem Wasser aus Zisternen, Gräben oder Erdhöhlen. Dieser Unterschied war in der gesamten Antike grundlegend. Im Zusammenhang mit der christlichen Taufe geht die Anweisung wohl auf jüdische bzw. judenchristliche Traditionen zurück. Im Judentum galt „lebendiges Wasser“ als das rituell wirksamste Wasser, weshalb es etwa zur Reinigung von Aussatz verwendet werden sollte.³²⁶ Die *Didache* schrieb die Taufe in solchem Wasser vor, machte aber Konzessionen an die örtlichen Möglichkeiten: „Wenn du aber kein lebendiges Wasser hast, taufe in anderem Wasser; wenn du es nicht in kaltem Wasser kannst, dann in warmem. Wenn du aber beides nicht hast, gieße über den Kopf dreimal Wasser aus auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.“³²⁷ In abstei-

gender Stufung werden hier Wasserarten klassifiziert, die zur Taufe verwendet werden können. Das bedeutete eine Liberalisierung der rigorosen Forderung, in „lebendigem Wasser“ zu taufen: Man soll zur Taufe das tauglichste Wasser verwenden, das gerade verfügbar ist. Die *Traditio apostolica* wiederholte diese Maxime: „Es soll Wasser sein, das aus einer Quelle fließt oder von oben herabfließt. So soll man es halten, wenn die Verhältnisse es nicht anders erzwingen. In einer andauernden und bedrückenden Zwangslage kann man sich jedoch des Wassers bedienen, das man gerade vorfindet.“³²⁸ Für Tertullian hingegen war diese Frage schon obsolet; die Taufe kann seiner Meinung nach in jedem Wasser erfolgen: „Deswegen gibt es keinen Unterschied, ob jemand im Meer oder in einem Teich, in einem Fluss oder in einer Quelle, in einer Zisterne oder in einem Becken getauft wird ... So erlangt jedes Wasser nach dem alten Vorrecht seines Ursprungs durch die Anrufung Gottes die Garantie zu heiligen. Denn sogleich kommt sein Geist vom Himmel herab, ist über dem Wasser [Gen 1,2] und heiligt es durch seine Gegenwart, und, so geheiligt, wird es durchdrungen von der Kraft zu heiligen.“³²⁹ Gegen die jüdisch-judenchristliche Tradition vom „lebendigen Wasser“ ist hier der Einfluss hellenistischen Denkens zu konstatieren. Nicht auf die materielle Qualität des Wassers kommt es an, sondern auf den sakramentalen Akt, der an ihm vollzogen wird.³³⁰

Dass Wasser dreimal über den Kopf der Täuflinge gegossen werden soll, wie die *Didache* vorschreibt,³³¹ ist sicher auf die triadische Taufformel zu beziehen; Tertullian und die *Traditio apostolica* stellten diesen symbolischen Bezug ausdrücklich her.³³²

Noch etwas ist den Anweisungen der *Didache* für den Ritus der Taufe zu entnehmen. In der Frühzeit war die Taufe nach den Formulierungen der Quellen ein Tauchbad im Freien, ein Untertauchen mit dem ganzen Körper (Immersion- oder Submersionstaufe). Die *Didache* erwähnt als letzte der aufgeführten Möglichkeiten erstmals die Infusions- oder Perfusionstaufe, das Übergießen mit Wasser.³³³ Seit dem 3./4. Jahrhundert (vielleicht auch schon im 2. Jahrhundert) scheint diese Form der Taufe üblich geworden zu sein. Jedenfalls ergibt sich das aus archäologischen Befunden³³⁴ und wurde die Taufe in der frühchristlichen Kunst ab dem 3. Jahrhundert so dargestellt, und zwar

in Anlehnung an die Vorstellung, die man sich von der Taufe Jesu im Jordan machte: Der Täufling steht etwa halb im Wasser und wird von oben herab mit Wasser übergossen. Beispiele hierfür aus früher Zeit sind ein Sarkophag von S. Maria Antiqua in Rom (3. Jahrhundert)³³⁵ und generell die Sarkophagplastik des 4. Jahrhunderts, die Malerei in der Katakomba des Petrus und Marcellinus (3. Jahrhundert),³³⁶ ein Glasfragment aus einem altrömischen Haus (4./5. Jahrhundert)³³⁷ und eine Grabsteinplatte aus Aquileja (um 400; Abb. 13).

In verschiedenen Gegenden herrschten zu verschiedenen Zeiten unterschiedliche Praktiken, Untertauchen, Übergießen, auch Besprengen (Aspersionstaufe), ohne dass wir uns aus den literarischen wie archäologischen Quellen ein genaues Bild von der Form der Taufe in der Frühzeit machen könnten. Die Pilgerin Egeria berichtete, dass



Abb. 13: Grabsteinplatte aus Aquileja (um 400) mit der Darstellung der Taufe eines Kindes durch Übergießen (Museo paleocristiano von Aquileja). Übersetzung der Inschrift: „Der schuldlosen Seele, die der Herr erwählt hat. [Hier] ruht [sie] in Frieden, gläubig [geworden, das heißt getauft]. Am 10. Tag vor den Kalenden des September [23. August als Sterbedatum].“

in Änon bei Salem in Palästina noch in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts die Taufe „immer zu Ostern“ im Freien erfolgte, und zwar in einer Quelle „mit bestem und reinstem Wasser, aus der gleich ein ganzer Fluss entsprang. Vor der Quelle aber befand sich so etwas wie ein See, wo, wie es schien, der heilige Johannes getauft hat.“³³⁸ Ob die Taufe dabei durch Untertauchen oder durch Übergießen des Täuflings vollzogen wurde, geht aus dem Text allerdings nicht hervor.

Die Taufliturgie in der Frühzeit

Ohne dass wir die Entwicklung dahin verfolgen könnten, ist der Taufritus im 3. und Anfang des 4. Jahrhunderts im Wesentlichen entfaltet. In der *Traditio apostolica* wird er ausführlich unter Mitteilung von Gebeten und Formeln beschrieben.³³⁹ Erst Ende des 4. Jahrhunderts wurde – nach dem Zeugnis der verfügbaren Quellen – die Liturgie der Taufe in den Apostolischen Konstitutionen wieder so ausgiebig dargestellt.³⁴⁰ Die ältesten Angaben stammen von Tertullian aus dem Anfang des 3. Jahrhunderts, die nur in wenigen Details von der Ordnung der *Traditio apostolica* abweichen, und für die Taufucharistie von Justin aus der Mitte des 2. Jahrhunderts. Dazu kommen verstreute, oft wenig genaue Angaben und Andeutungen in weiteren Quellen aus dieser Zeit.³⁴¹ Wer die *Traditio apostolica* für eine unbrauchbare Kompilation von Ritualelementen hält oder das in sie eingegangene Material in das 4. Jahrhundert datiert, wird sie aus der folgenden Darstellung eliminieren. Da ihre Angaben sich aber durchaus mit den Nachrichten aus anderweitigen Quellen der vorkonstantinischen Zeit verbinden lassen, kann sie trotz mancher Probleme doch zur Darstellung der Taufliturgie im 3. Jahrhundert herangezogen werden.

Zur Zeit der urchristlichen Mission wurde jederzeit getauft, sobald sich jemand zum Christentum bekehrte. Ende des 2. Jahrhunderts begannen sich bevorzugte Taftermine herauszubilden. Tertullian nannte den Tag des Pascha und die Zeit bis Pfingsten als bestgeeignete Tage, und zwar wegen des Bezugs auf „das Leiden des Herrn, auf das wir getauft werden“, und weil in den Tagen danach „die Auferstehung des Herrn sich durch sein häufiges Erscheinen unter den Jüngern erwies,

die Gnade des Heiligen Geistes angekündigt und daneben die Hoffnung auf die Ankunft des Herrn offenbart wurde ... Im übrigen gehört jeder Tag dem Herrn; jede Stunde, jede Zeit ist geeignet für die Taufe. Wenn es einen Unterschied gibt bezüglich des festlichen Charakters, so ist es ohne jede Bedeutung für die Gnade.³⁴² Aufgrund verschiedener theologischer Bezugnahmen setzten sich im 4. Jahrhundert bestimmte Tauftermine durch, vor allem die Osternacht wegen der Beziehung der Taufe auf Kreuz und Auferstehung,³⁴³ in Alexandrien die Nacht von Karfreitag auf Karsamstag – folgt man nämlich der johanneischen Passionschronologie, liegt die Paschanacht im Jahr der Kreuzigung Jesu zwischen diesen beiden Tagen –, auch die Nacht vor Pfingsten (so in Rom um 385 bezeugt)³⁴⁴ und im Orient seit dem Ende des 3. Jahrhunderts in Kommemoration der Taufe Jesu im Jordan die Nacht vor dem Epiphaniefest, die Ende des 4. Jahrhunderts dann in Ost und West Tauftermin war.³⁴⁵ Die Praxis in den einzelnen Ortskirchen war allerdings sehr vielfältig; trotz bevorzugter Termine wurde zu verschiedenen Zeiten das ganze Jahr über getauft.³⁴⁶

Die Tauffeier gliederte sich in drei Teile: Auf das Taufbad mit einrahmenden, prä- und postbaptismalen, Riten folgte eine Handauflegung und Stirnsalbung; den Abschluss bildete die Taufeucharistie. Alle Teile verwiesen aufeinander und bildeten einen zusammengehörenden Ritus der Taufliturgie. Die Täuflinge brachten Opfergaben für die Taufeucharistie mit, nämlich Brot, Wein, Wasser, Milch und Honig, der Bischof weihte vor dem Taufbad alle Öle, die er später brauchte, und die Eucharistie verwies mit ihren Texten auf das Taufbad zurück.

„Am Sabbat sollen sich nach Anweisung des Bischofs die Täuflinge an einem Ort versammeln.“ Im 3. Jahrhundert erfolgte die Taufe normalerweise nicht mehr im Freien wie in urchristlicher Zeit, sondern in einem eigenen Taufraum, zunächst in einem dazu eingerichteten Raum eines Hauses, das als Versammlungsort der Gemeinde diente, später in eigenen Taufkirchen (Baptisterien). Die Gemeinde war nicht mit dabei;³⁴⁷ die Täuflinge waren mit den Liturgen – dem Bischof, mindestens zwei Presbytern und drei Diakonen – unter sich; mancherorts assistierten später die „Bürgen“ bei der Taufe.³⁴⁸ Die versammelten Täuflinge sprachen ein Gebet und knieten nieder. Der Bischof nahm

einen Exorzismus vor. „Wenn er den Exorzismus vollzogen hat, soll er ihr Gesicht anhauchen und nach Bekreuzigung von Stirn, Ohren und Nase lässt er sie aufstehen.“ Die Täuflinge „sollen die ganze Nacht wachend verbringen; man soll ihnen vorlesen und sie unterweisen“.³⁴⁹ Gelesen wurden vermutlich Bibeltexte, dann erklärt – also nochmals Katechese. Vielleicht wurden auch die Riten und Abläufe der anstehenden Taufe durchgegangen.

Präbaptismale Riten

Die Taufzeremonie begann am Morgen, in der *Traditio apostolica* „zur Zeit des Hahnenschreis“, dem apotropäische („Dämonen“ abwehrende) Bedeutung zugemessen wurde, mit einem Gebet über dem Wasser durch den Bischof.³⁵⁰ Es handelte sich nicht um eine Taufwasserweihe, sondern um einen Segensspruch zur Exorzisierung des Wassers. Auch die folgenden Anweisungen zielten auf Vertreibung der „Dämonen“: „Die Täuflinge sollen ihre Kleider ablegen“, die Frauen sollen getauft werden, „nachdem sie ihr Haar aufgelöst und ihren Gold- und Silberschmuck abgelegt haben.“ Als Voraussetzung für die Taufe und den Geistempfang galt die Befreiung von allen „bösen Geistern“, die sich – sehr realistisch gedacht – auch in den Falten der Kleider versteckten; deshalb das Ablegen der Kleider. Das Ablegen des Schmucks und das Lösen der Haare findet sich auch in rabbinischen Bestimmungen für das Tauchbad und hatte im Kontext der präbaptismalen Riten bei der christlichen Taufe wohl ebenfalls exorzisierenden und apotropäischen Sinn: Die „Dämonen“ sollten keine Möglichkeiten finden, sich festzusetzen, denn Schmuck und Haare dienten ihnen, so glaubte man, als Verstecke. Ganz nackt sollte der Täufling sein. „Niemand soll einen fremden Gegenstand mit ins Wasser nehmen.“ Die Taufe erforderte die Scheidung von allem Unheiligen, das „Abseifen allen Schmutzes“.³⁵¹ Ein späterer archäologischer Hinweis auf diese Grenzziehung zum Unheiligen ist das apotropäische Auge im Mosaik der Eingangsschwelle zum Baptisterium der Zentralkirche von Eski Anamur in der Türkei (5./6. Jahrhundert) (Abb. 14).



Abb. 14: Apotropäisches Auge im Mosaik der Eingangsschwelle zum Baptisterium der Zentralkirche von Eski Anamur, Türkei (5./6. Jahrhundert)

Die Täuflinge sollten in der Reihenfolge Kinder – Männer – Frauen getauft werden.³⁵² Angesichts der Nacktheit hatte das wohl reine Schicklichkeitsgründe, desgleichen die allerdings nur im Osten bezeugte Praxis, bei der Taufe von Frauen Frauen assistieren zu lassen (Witwen, Jungfrauen, Diakoninnen).³⁵³

Auch die weiteren präbaptismalen Riten standen im Zusammenhang mit der Abwendung und Absicherung des Täuflings von allem „Dämonischen“ und Unheiligen. Zunächst jedoch weihte der Bischof alle in der Tauffeier verwendeten Öle, das „Öl des Exorzismus“ für die präbaptismale Salbung und das „Öl der Danksagung“ für die beiden Salbungen nach der Taufe.³⁵⁴ „Ein Diakon nimmt das Öl des Exorzismus und stellt sich zur Linken, ein anderer nimmt das Öl der Danksagung und stellt sich zur Rechten des Presbyters“, der die folgenden beiden präbaptismalen Riten durchführte, die Abrenuntiation (die Absage an den „Teufel“) und eine Ganzkörpersalbung. „Der Presbyter nimmt jeden einzelnen Täufling in Empfang und fordert ihn auf, mit folgenden Worten zu widersagen: Ich widersage dir, Satan,

all deinem Pomp und all deinen Werken.“ Als Pendant zur triadischen Taufformel und zum dreimaligen Untertauchen war die Absage an den „Teufel“ dreigliedrig formuliert als Absage an den Satan, seinen Pomp und seine Werke. Das waren inhaltliche Bestimmungen des Lebens unter der Herrschaft des „Teufels“, deren Wortlaut weniger festgelegt war als der des Glaubensbekenntnisses: Tertullian nannte den Teufel, seinen Pomp und seine Engel, Origenes den Teufel, seinen Pomp und seine Werke, die Dienstbarkeit ihm gegenüber und seine Begierden;³⁵⁵ ferner wurden genannt sein Kult, die Welt, die er in seiner Gewalt hat, und allgemein Laster, Begierden oder konkrete Untugenden wie das Theater und das Losen. In späterer Zeit bestand die Abrenuntiation aus langen Aufzählungen, bis hin zu breit ausgebauten Abschwörungsformularen im frühen Mittelalter. Konkret richtete sich die christliche Absage wohl an die heidnischen Götter. Insbesondere Tertullian meinte mit den „Engeln“ bzw. „Dämonen“ des „Teufels“ die heidnischen Götter und dachte bei der *pompa diaboli* wohl an festliche Prozessionen mit Götterbildern.³⁵⁶ In der Abrenuntiation vollzog der Täufling eine ausdrücklich bekräftigte Abkehr vom heidnischen Götterglauben.

„Nachdem jeder widersagt hat, salbt ihn der Presbyter mit dem Öl des Exorzismus unter folgenden Worten: Jeder böse Geist weiche von dir.“ Diese Salbung des ganzen Körpers, die erneut exorzisierende Wirkung haben sollte – kein „Dämon“ sollte den Täufling mehr vor der unmittelbar bevorstehenden Taufe „infizieren“ –, nannte Tertullian nicht; bis in das 3./4. Jahrhundert ist sie nur von der *Traditio apostolica* bezeugt. Erst im 4. Jahrhundert wurde sie in Palästina und in Syrien praktiziert.³⁵⁷

Das Taufbad

Nach diesen präbaptismalen Riten „übergibt“ der Presbyter den Täufling „unbekleidet dem Bischof oder dem Presbyter, der in der Nähe des Taufwassers steht“. In Begleitung eines ihm behilflichen Diakons (bei Frauen einer Diakonin) stiegen die Täuflinge auf der einen Seite in das Taufbecken hinab, um es auf der anderen Seite wieder zu ver-

lassen. Auf eine dreifache Tauffrage hin bekundete der Täufling in einer dreifachen Antwort seinen Glauben, wurde dreimal untergetaucht oder übergossen und so getauft.³⁵⁸ Der Glaube ist es, der nach Tertullian dabei die Abwaschung der Sünden bewirkt.³⁵⁹ Die *Traditio apostolica* überliefert folgendes Formular:

„Sobald der Täufling ins Wasser hinabgestiegen ist, legt der Täufer [der Bischof oder ein Presbyter] ihm die Hand auf und fragt: Glaubst du an Gott, den allmächtigen Vater? Und der Täufling soll antworten: Ich glaube. Und sogleich, während die Hand auf seinem Haupt liegt, tauft er ihn zum ersten Mal. Und darauf fragt er: Glaubst du an Christus Jesus, den Sohn Gottes, der geboren ist vom Heiligen Geist aus der Jungfrau Maria, der unter Pontius Pilatus gekreuzigt wurde, gestorben, am dritten Tage lebend von den Toten auferstanden und zum Himmel aufgestiegen ist, zur Rechten des Vaters sitzt, der kommen wird, zu richten die Lebenden und die Toten? Und wenn jener gesagt hat: Ich glaube, soll er ein zweites Mal getauft werden. Erneut fragt er: Glaubst du an den Heiligen Geist, in der heiligen Kirche und an die Auferstehung des Fleisches? Der Täufling soll sagen: Ich glaube. Und so soll er ein drittes Mal getauft werden.“

Da dieser Text in der *Traditio apostolica* nur hypothetisch rekonstruierbar ist, ist weder sicher, ob eine solche Fassung der Tauffragen wirklich in Gebrauch war, noch wie alt sie ist. Eine wahrscheinlich sehr alte, möglicherweise in das 2. Jahrhundert zurückreichende liturgische Tradition liegt allerdings in den römischen Tauffragen vor, auch wenn diese erst viel später überliefert sind (handschriftlich erstmals im 8. Jahrhundert); insbesondere der auffallend knappe zweite Artikel macht einen hochaltertümlichen Eindruck:

„Glaubst du an Gott, den allmächtigen Vater? – Ich glaube.

Glaubst du auch an Jesus Christus, seinen einzigen Sohn, unseren Herrn, der geboren wurde und litt? – Ich glaube.

*Glaubst du auch an den Heiligen Geist, die heilige Kirche, die Vergebung der Sünden, die Auferstehung des Fleisches? – Ich glaube.“*³⁶⁰

Solche Taufsymbola waren zu dieser Zeit viele in Gebrauch (sogar mehrere in ein und derselben Gemeinde). Das Symbolum wurde den

Katechumenen beigebracht und erklärt, und zur Taufe mussten sie es lernen. Tertullian wies darauf hin, dass zum Bekenntnis zum trinitarischen Gott „notwendigerweise die Erwähnung der Kirche hinzugefügt wird. Denn da, wo drei sind, das heißt der Vater und der Sohn und der Heilige Geist, ist die Kirche, die den Leib der drei bildet“.³⁶¹ Die heilswirksame Taufe gibt es nur in der Kirche – dieser Grundsatz ist afrikanische Tradition geworden³⁶² und gilt auch in manchen östlichen Kirchen bis heute.

Postbaptismale Riten

Auf die Taufe im Wasser folgten drei Riten: eine Salbung des ganzen Körpers, eine Handauflegung und eine Stirnsalbung. In der *Traditio apostolica* ist die Ganzkörpersalbung durch einen Presbyter Abschluss des Taufbades und bedeutet Übereignung an Christus: „Wenn“ der Täufling „dann wieder heraufgestiegen ist, soll er vom Presbyter unter folgenden Worten mit dem Öl der Danksagung gesalbt werden: Ich salbe dich mit heiligem Öl im Namen Jesu Christi. Ein jeder soll sich abtrocknen und wieder ankleiden.“ Die Christusbezogenheit dieser Salbung ist vielleicht schon im Zweiten Korintherbrief und im Ersten Johannesbrief gemeint³⁶³ und gegen Ende des 2. Jahrhunderts bei Theophilus von Antiochien erstmals bezeugt. Dieser nannte als erster einen mit der christlichen Initiation verbundenen Salbungsritus und leitete den Christennamen aus der Taufsalbung ab (Christus, von griechisch *chríein* = „salben“, bedeutet wörtlich „der Gesalbte“):

„Welcher Mensch, der in dieses Leben kommt oder der kämpft, wird nicht mit Öl gesalbt? Was für ein Kunstwerk oder was für ein Schmuckstück kann Schönheit besitzen, wenn es nicht gesalbt und zum Glänzen gebracht wurde? Ferner werden doch auch die Luft und die ganze Erde unter dem Himmel auf irgendeine Art und Weise mit dem Licht und dem Hauch gesalbt. Du aber willst nicht gesalbt werden mit dem Öl Gottes? Denn deswegen werden wir Christen genannt, weil wir mit dem Öl Gottes gesalbt worden sind.“³⁶⁴

Hippolyt von Rom stellte eine direkte Verbindung zwischen dieser Salbung und Christus her, indem er den Satz im Hohenlied: „Der Duft deiner Salben ist besser als alle Wohlgerüche; ausgegossene Salbe ist dein Name“ auf Christus deutete.³⁶⁵

Als einzige Quelle nennt die *Traditio apostolica* damit zwei Salbungen des ganzen Körpers, eine vor, eine nach dem Taufbad. Sonst ist nur eine bezeugt, vor der Taufe (so in Syrien und Palästina) oder nach der Taufe; Tertullian etwa kannte nur eine postbaptismale Salbung mit konsekriertem Öl und bezog auf diese die alte Aussage von der Priestersalbung aller Christen.³⁶⁶ Diese auffällige Besonderheit der *Traditio apostolica* ist wohl ein Indiz dafür, dass in sie verschiedene, sich widersprechende Riten integriert wurden und der Text in seiner rekonstruierten Form eine literarische Kompilation ist, in der liturgische Praktiken kombiniert sind, die so nirgends Praxis waren – eines der zahlreichen Probleme dieser Quelle.

Handauflegung und Stirnsalbung

Auf die postbaptismale Salbung folgten nach Tertullians Angaben eine Signation der Stirn mit dem Zeichen des Kreuzes in Gestalt des griechischen Tau (T) und eine Handauflegung mit Gebet.³⁶⁷ Die *Traditio apostolica* gibt die umgekehrte Reihenfolge an, erst Handauflegung mit Gebet durch den Bischof, dann Siegelung der Stirn unter Handauflegung mit Öl, ebenfalls durch den Bischof, dazu als Abschluss die Bekreuzigung der Stirn jedes Täuflings und ein Kuss durch den Bischof – was erneut wie eine unpassende Kombination verschiedener Ritualelemente anmutet –, und verlegt diesen Ritus der Handauflegung und Stirnsalbung an einen anderen Ort. Nach der postbaptismalen Salbung und dem Ankleiden verließen die Täuflinge den Taufraum und begaben sich „in die Kirche“. Im äußeren Ablauf markierte dieser Ortswechsel eine deutliche Zäsur, weshalb man Handauflegung und Stirnsalbung entweder wie die vorausgehende Salbung als weitere postbaptismale Riten oder als eigenen Teil der Tauf liturgie betrachten kann. Die *Traditio apostolica* beschreibt diesen Ritus „in der Kirche“ so:

„Der Bischof soll ihnen die Hand auflegen und anrufend beten: Herr, Gott, du hast sie gewürdigt, durch das Bad der Wiedergeburt des Heiligen Geistes die Vergebung der Sünden zu erlangen; mache sie auch würdig, mit Heiligem Geist erfüllt zu werden. Sende in sie deine Gnade, damit sie dir nach deinem Willen dienen. Denn dein ist die Herrlichkeit, Vater und Sohn mit dem Heiligen Geist in der heiligen Kirche [diese Formulierungen entsprechen denen des Taufbekenntnisses], jetzt und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen. – Dann gießt er Öl der Danksagung in seine Hand, legt sie dem Täufling aufs Haupt und spricht: Ich salbe dich mit heiligem Öl in Gott, dem allmächtigen Vater, in Christus Jesus und im Heiligen Geist. – Nachdem er die Täuflinge auf der Stirn bekreuzigt hat, soll er ihnen einen Kuss geben und sagen: Der Herr sei mit dir. Und der Bezeichnete soll sagen: Und mit deinem Geist. So soll er mit jedem einzelnen verfahren.“

Dieser Ritus war Zeichen der Geistmitteilung. Die Verbindung von Taufe und Geistmitteilung ist seit dem Ende des 2. Jahrhunderts in der Ost- wie in der Westkirche belegt³⁶⁸ und geht auf urchristliche Tradition zurück. „Durch den einen Geist wurden wir in der Taufe alle in einen einzigen Leib aufgenommen, ... und alle wurden wir mit dem einen Geist getränkt“, schrieb Paulus an die Christengemeinde in Korinth.³⁶⁹ In der Apostelgeschichte fordert Petrus nach der Pfingstpredigt auf: „Kehrt um, und jeder von euch lasse sich auf den Namen Jesu Christi taufen zur Vergebung seiner Sünden; dann werdet ihr die Gabe des Heiligen Geistes empfangen.“³⁷⁰ Urbild dafür ist die Herabkunft des Geistes bei der Taufe Jesu im Jordan, von der die Evangelien berichten.³⁷¹ Diese Verbindung von Taufe und Mitteilung des Geistes, den Gott in der Taufe schenkt, hatte keine Analogie in der Johannaufgabe und in der jüdischen Proselytentaufer und war ein Proprium der christlichen Taufe. Tauchbad und Handauflegung gehörten als Sündenvergebung und Geistmitteilung zusammen. Für Tertullian war der Geist die entscheidende Taufgabe, die in der Sündenvergebung durch Reinigung im Wasser vorbereitet wird. Mit Hilfe einer alttestamentlichen, bei den Kirchenvätern sehr verbreiteten Typologie, nämlich der Sintflut als Vorausbild der Taufe, drückte er diesen Zusammenhang so aus:

*„Denn nach den Wassern der Sintflut, durch die die alte Bosheit getilgt wurde – nach der Taufe der Welt, wie ich sagen möchte –, verkündete eine Taube der Erde als Bote den Frieden nach dem himmlischen Zorn ... Und so fliegt nach derselben Bestimmung, deren Wirkung jedoch geistig ist, die Taube des Heiligen Geistes zur Erde, das heißt, sie eilt herab auf unser Fleisch, das nach den alten Sünden dem Taufbad entsteigt, und bringt den Frieden Gottes.“*³⁷²

Auch die Salbung der Stirn (oder des Kopfes) symbolisierte Geistmitteilung. Sie leitete sich aus der alttestamentlichen Tradition der Salbung von Königen, Priestern und Propheten her. In einem breiten Strom der frühchristlichen Überlieferung, besonders im syrischen Raum, wurde die Taufe von daher als Verleihung des Priester- und Königtums an alle Gläubigen verstanden: „Salbe das Haupt unter Handauflegung, wie früher Priester und Könige in Israel gesalbt worden sind.“³⁷³ Im 4. und 5. Jahrhundert wurde die postbaptismale Salbung allerorten als Priester- und Königssalbung verstanden, wobei im Westen der Akzent mehr auf der Verleihung des Priestertums lag.³⁷⁴ Tertullian brachte diese Deutung mit der Ganzkörpersalbung nach dem Taufbad in Verbindung, die er mit der Priestersalbung Aarons durch Mose begründete, unterschied diese also von der folgenden Geistmitteilung und Handauflegung.³⁷⁵ Für die in seiner Ordnung darauf folgende Signierung der Stirn hatte er deshalb noch eine andere Deutung parat (nicht Geistmitteilung oder Priesterweihe): Er begriff sie als christliches Gegenstück zur Signierung des Soldaten, dem bei der Vereidigung ein Bleisiegel um den Hals gehängt wurde. Auch in den antiken Mysterienkulten gab es dafür eine Analogie: Die Aufnahme in den dritten Weihegrad der Mithrasmysterien, die Soldatenklasse, erfolgte mittels einer Stirntätowierung.³⁷⁶ Der Christ wurde in der Taufe mit dem Kreuz Christi „besiegelt“ und folgte dem Feldherrn Christus (*militia Christi*, „Militärdienst für Christus“, war eine Metapher für das Christsein); ein Eintritt in den Militärdienst war nach der Taufe deshalb nicht mehr möglich.³⁷⁷

In Wasserbad und Salbung wurde im liturgischen Ritual die Wandlung vollzogen und symbolisiert, die im Täufling vor sich ging. In der präbaptismalen Salbung mit dem „Öl des Exorzismus“ wur-

de der Täufling von „bösen Geistern“ „gereinigt“, um in der postbaptismalen Salbung mit dem „Öl der Danksagung“ (einer Ganzkörpersalbung und einer Stirnsalbung) an Christus übereignet und mit dem Heiligen Geist neu „besetzt“ zu werden. Unheil und „Dämonen“ wurden „ausgeräumt“, Christus und sein Geist bzw. der Heilige Geist „zogen ein“. Das Taufbad fungierte in diesem Akt des Herrschaftswechsels entweder noch als Reinigung von alten Sünden oder schon als Ritus der Inbesitznahme des Täuflings durch Christus und den Geist – oder als beides. Die Taufe als Einheit von Wasserbad und Ölsalbung markierte die Grenze zwischen Unheil und Heil, desgleichen die zwischen Nichtkirche und Kirche. In der *Traditio apostolica* wurde der Eintritt des nunmehr Getauften in eine neue Sphäre durch den Kuss des Bischofs symbolisiert: Er war Symbol der in der Taufe erlangten Gnade. In der Antike war der Kuss Zeichen der Aufnahme in eine Gemeinschaft und Freundschaftssymbol von Gleichgesinnten, einer „Bruderschaft“.³⁷⁸ Die Christen praktizierten dieses Ritual zum Zeichen der Aufnahme eines Neugetauften in ihre religiöse Gemeinschaft.³⁷⁹ Die Getauften waren jetzt uneingeschränkt liturgiefähig.

Die Taufeucharistie

Aus diesem Grund schloss sich an Taufbad und Salbungen eine Eucharistiefeier mit speziellen Riten an, die integrativer Bestandteil der Taufliturgie war. „Die Täuflinge“, heißt es in der *Traditio apostolica* bereits vor der Beschreibung des Taufritus, „sollen [zur Tauffeier] nichts mitbringen außer dem, was ein jeder für die Eucharistie mitbringt. Denn jeder, der [durch die Taufe] würdig geworden ist, soll auch zur gleichen Stunde die Gabe für die Eucharistiefeier darbringen.“ Nach einem Gebet mit der Gemeinde, zu der die Neugetauften erst jetzt hinzutraten, und nach dem Friedenskuss – beides wurde den Katechumenen noch versagt – feierten die Neugetauften ihre erste Eucharistie zusammen mit der Gemeinde: Nach den postbaptismalen Riten „beten sie zusammen mit dem ganzen Volk. Denn sie dürfen erst dann zusammen mit den Gläubigen beten, wenn sie

dies alles erhalten haben. Nach dem Gebet sollen sie einander den Friedenskuss geben.³⁸⁰ Das erste Gebet der Neugetauften zusammen mit der Gemeinde in der Kirche war das Vaterunser, das sie als Katechumenen gelernt hatten.³⁸¹ Schon Justin bezeugte diese Einheit von Taufe und Mahl:

„Wir aber führen nach diesem Bade den, der gläubig geworden und uns beigetreten ist, zu denen, die wir Brüder nennen, dorthin, wo sie versammelt sind, um gemeinschaftlich für uns, für den, der erleuchtet worden ist, und für alle anderen auf der ganzen Welt inbrünstig zu beten, damit wir, nachdem wir die Wahrheit erkannt haben, gewürdigt werden, auch in Werken als tüchtige Mitglieder der Gemeinde und als Beobachter der Gebote erfunden zu werden und so die ewige Seligkeit zu erlangen. Haben wir das Gebet beendet, so begrüßen wir einander mit dem Kusse.“³⁸²

Für die anschließende Eucharistiefeier haben die Neugetauften eigene Speisen mitgebracht. Justin nannte Brot, Wasser und Wein, Tertullian Brot, Wein, Milch und Honig, die *Traditio apostolica* Brot, Wein, Milch, Honig und Wasser.³⁸³ Diese Speisen hatten einen auf die Taufe bezogenen Symbolwert. Brot und mit Wasser gemischter Wein waren Zeichen für die Eucharistie, für Leib und Blut Christi; das Wasser stand für die in der Taufe erfolgte Reinigung des Menschen, „damit der innere Mensch, die Seele, die gleichen Wirkungen erhält wie der Leib“. Einen besonderen Symbolwert hatten Milch und Honig.³⁸⁴ Mittels einer typologischen Deutung der alttestamentlichen Verheißung des Landes, „in dem Milch und Honig fließen“,³⁸⁵ galten sie als Zeichen für die Erfüllung dieser Verheißung, für die Fülle des Heils im „gelobten Land“, das die Kirche ist. Der Honig stand für die Aufhebung der Bitterkeit des verhärteten Herzens, Milch galt als Nahrung für Kinder, als welche die Täuflinge als Anfänger im Glauben galten.³⁸⁶ Clemens von Alexandrien widmete der Milch (und dem Honig) eine ausgiebige, spiritualisierende und eschatologische Deutung: Er verwies auf das „Jerusalem droben, wo es, wie geschrieben steht, Milch und Honig regnet“, und deutete diese Elemente als Wort Gottes, das die Getauften nährt: „Die Milchnahrung führt uns in den Himmel, da sie uns zu Bürgern

des Himmels und zu Mitgliedern der Chöre der Engel erzieht.“³⁸⁷ Ähnlich heißt es in der *Traditio apostolica*: „Von ihm [Christus, dessen Fleisch im Brot versinnbildlicht ist] nähren sich die Gläubigen wie kleine Kinder, von ihm, der durch die Süße des Wortes die Bitterkeit des Herzens lieblich macht.“

Nach der Danksagung über diese Gaben erklärte der Bischof in einer Predigt vor der Kommunion ihre Symbolik. Die katechetische Einführung in die Mysterien des Glaubens fand also auch noch während der Taufliturgie selbst in der Taufeucharistie statt. Anschließend wurden diese Gaben ausgeteilt, und zwar bei Justin an jeden Anwesenden und durch Diakone auch an die Abwesenden,³⁸⁸ in der *Traditio apostolica* nur an die Neugetauften. Der Bischof brach das Brot und reichte die einzelnen Stücke mit den Worten:

„Brot des Himmels in Christus Jesus. – Der Empfangende soll antworten: Amen.“
*Drei Presbyter oder bei Bedarf Diakone standen mit drei Kelchen da, „als erster der mit dem Wasser, als zweiter der mit der Milch [in die Honig gemischt war], als dritter der mit dem Wein. Jeder soll nacheinander von jedem Kelch kosten. Dabei soll der, der ihn reicht, bei dem jeweiligen Kelch sagen: In Gott, dem allmächtigen Vater. Der Empfangende soll sagen: Amen. – Und im Herrn Jesus Christus. Amen. – Und im Heiligen Geist und der heiligen Kirche. Wie vorher soll er sagen: Amen. – So soll man bei jedem einzelnen verfahren.“*³⁸⁹

Durch die drei Kelche und die Spendeformeln wurden die Neugetauften an den Ritus der Taufe erinnert, an das dreimalige Untertauchen oder Übergießen und an die dreigliedrige Bekenntnisformel. Taufbad, Taufsalbung und Taufmahl waren damit eng miteinander verbunden, Taufe, Geistempfang und Kommunion bildeten eine Einheit.

Die Taufliturgie des frühen Christentums war ein dramatisch gestalteter Ritus, ein sinnenfälliges Ritual der neuen Orientierung, die ein antiker Mensch seinem Leben dadurch gab, dass er sich dem Christentum anschloss. In einem psychologisch und pädagogisch geschickten Vorgehen wurde er allmählich an das Christentum herangeführt und erhielt stufenweise Zugang zur christlichen Gemeinde, angefangen von der Aufnahme in den Katechumenat über die Unterrichtung in Leben und Lehre der Christen im Katechumenat (bzw.

im Photizomenat nach der Anmeldung zur Taufe) bis hin zur Einweisung in die Mysterien kurz vor und/oder nach der Taufe, das Ganze mit rituellen Steigerungen und Höhepunkten in der Liturgie des Taufbades und der Taufeucharistie. Die Elemente des Ritus waren aus dem alltäglichen Leben genommen: Bad, Reinigung, Salbung, Einölen, Körpergebärden, Kleiderwechsel – das waren vertraute Handlungen des Alltags, im Bad, beim Sport, zu Hause. Im Taufritus erhielten diese Gebärden einen neuen Sinn und wurden zu symbolträchtigen Handlungen. Insofern hatte der Glaube eng mit dem Leben zu tun, das mit der Taufe eine neue Richtung und Deutung erhielt. Die Taufliturgie zelebrierte eine einprägsame und regelrecht spürbare Wende des Lebens. Dass es um eine deutlich veränderte Lebenspraxis ging, schärfte die *Traditio apostolica* abschließend ein: „Wenn alles beendet ist, soll sich jeder bemühen, gute Werke zu tun, Gott zu gefallen, sich eines guten Lebenswandels zu befleißigen, voll Eifer sich an die Kirche zu halten, das zu tun, was er gelernt hat, und in der Frömmigkeit voranzuschreiten.“³⁹⁰ Ende des 4. Jahrhunderts haben Theodor von Mopsuestia und Johannes Chrysostomus zum Abschluss ihres katechetischen Unterrichts entsprechend gemahnt:

*„Dies und derartiges müssen wir täglich und unser ganzes Leben lang denken und uns bemühen, soweit es möglich ist, den Geheimnissen würdig zu werden. Wir werden dann würdig sein, wenn wir den Geboten unseres Herrn Christus gehorchen, der uns diese und derartige Güter im voraus verheißen hat, wenn wir uns mühen, uns vom Bösen fernzuhalten und dem Guten anzuhängen, das Verbotene aufgeben und uns der Barmherzigkeit zuwenden, die uns zur Mittlerin solcher Güter geworden ist.“*³⁹¹

*„All dessen wollen wir immer eingedenk sein und es das ganze Leben hindurch beachten: die Bindung an Christus, die Absage an den Satan, die Zuversicht, die uns der Herr schenkt. Und wir wollen all das unbefleckt und unversehrt bewahren, damit wir mit hohem Ansehen dem König des Himmels begegnen und gewürdigt werden, auf den Wolken entrückt und in das Himmelreich aufgenommen zu werden. Das mögen wir alle erlangen durch die Gnade und Menschenfreundlichkeit unseres Herrn Jesus Christus. Ihm gebührt Verherrlichung in Ewigkeit. Amen.“*³⁹²

Besonderheiten und weitere Entwicklungen der Taufliturgie

Schon in der Frühzeit gab es in der Taufliturgie eine Vielfalt an Riten und Ordnungen. Die bekannten Zeugnisse weichen in etlichen Einzelheiten voneinander ab, für Syrien und Palästina sind charakteristische Besonderheiten festzustellen. In der Spätantike wurden die beschriebenen Grundelemente der Tauffeier regional sehr verschieden um viele Riten und Formen angereichert und Vorhandenes ausgestaltet. Die einzelnen Riten weisen einen großen Formenreichtum auf. Im Folgenden beschreibe ich die bunte Fülle der Taufliturgien des 4. und 5. Jahrhunderts allerdings nicht in ihrer regionalen Differenzierung. Da wäre eine unübersehbare Vielfalt der einzelnen Taufordnungen darzustellen, die sich in vielem auch decken oder überschneiden und die quellenmäßig unterschiedlich gut dokumentiert sind. Ich greife vielmehr aus der Masse des Materials die auffälligen und stärker als andere ausgeprägten Varianten heraus und ordne diese sachlich anhand des Ablaufs der Taufliturgie. Im Westen blieb die Taufordnung in ihren Grundzügen unverändert. Im Osten sind demgegenüber stärkere Veränderungen und Entwicklungen zu beobachten.

Präbaptismale Riten

Als eigenen rituellen Akt zu Beginn der Taufe gab es in Mailand Ende des 4. Jahrhunderts die „Öffnung“ (*apertio*), die im Osten ohne Analogie geblieben ist. Noch vor dem Baptisterium berührte der Bischof (wohl mit Öl) Ohren und Nase des Täuflings und sprach dabei: „Effata“ (aramäisch = „öffne dich“). Ob dieser Ritus mit der „Bekreuzigung von Stirn, Ohren und Nase“ in Verbindung zu bringen ist, von der in der *Traditio apostolica* im Zusammenhang mit dem letzten Exorzismus vor der Taufe die Rede ist,³⁹³ ist unsicher. Ambrosius, der die „Öffnung der Ohren“ als erster erwähnt, erklärte ihren Sinn, indem er auf die Heilung des Taubstummen³⁹⁴ verwies: „Deswegen also berührte der Bischof dir die Ohren, um deine Ohren für die Predigt und den Zuspruch des Bischofs zu öffnen.“ „Jeder, der zur Gnade [zur Taufe] kommt, sollte verstehen, was er gefragt würde,

und sich erinnern, was er zu antworten habe.“³⁹⁵ Da im Bericht von der Heilung des Taubstummen aber vom Berühren des Mundes (genauer: der Zunge) die Rede ist, nicht der Nase, rekurrierte Ambrosius zur Erklärung hierfür auf eine Aussage des Paulus: „Warum die Nase? Damit du den Wohlgeruch ewiger Liebe empfängst, damit du sagen kannst: ‚Wir sind Christi Wohlgeruch für Gott‘ [2 Kor 2,15], wie der heilige Apostel erklärt hat, und damit du ganz vom Eifer gläubiger Hingabe erfüllt wirst.“ „Öffnet also die Ohren und genießt den Wohlgeruch des ewigen Lebens, der euch durch die Gabe der Sakramente eingehaucht worden ist!“³⁹⁶

Nach dem Betreten des Baptisteriums erfolgte daraufhin eine Salbung (wohl des ganzen Körpers) durch einen Presbyter oder einen Diakon als Symbol für den Kampf, den der Täufling gegen den „Teufel“ zu bestehen hat. Wie sich ein Athlet einölt oder einsalbt, um im Kampf in der Arena bestehen zu können, so muss sich auch der Taufbewerber vorbereiten, indem er sich einölt.³⁹⁷ Für den Katechumenen war das die Endphase im Kampf gegen den „Teufel“; es ging schon auf den Sieg zu.

In Mailand folgte darauf die schon von Tertullian bezeugte Absage an den „Teufel“ (Abrenuntiation), die in keiner Taufliturgie der Alten Kirche fehlt.³⁹⁸ Im 4. Jahrhundert wurde sie im Osten zu einem dramatischen Ritus ausgestaltet und in den Taufkatechesen ausführlich erklärt. In Jerusalem wandten sich die Täuflinge in der Vorhalle des Baptisteriums gen Westen und sagten sich mit ausgestreckter Hand vom „Satan“ los – „so, als wäre er anwesend“.³⁹⁹ Der Akt des Abschwörens konnte gesteigert werden durch eine Proskynese (Niederknien), auch durch Ausspucken gen Westen oder anderweitige Dramaturgie: Der Hierarch (ein Bischof oder Presbyter) stellt den Täufling „mit dem Gesicht nach Westen, ebendorthin auch die abgekehrten Hände wegstreckend, und gibt ihm Anweisung, gegen den Satan zu blasen und dazu noch die Formel der Absage nachzusprechen“ – und zwar dreimal.⁴⁰⁰

Der Absage an den „Satan“ mit abweisender Geste nach Westen (Apotaxis) korrespondierte in den östlichen Taufliturgien eine Hinwendung nach Osten und eine Zusage an Christus (Syntaxis), und zwar unmittelbar anschließend an die Abrenuntiation zusammen

mit einem Glaubensbekenntnis noch vor der Taufe oder auch nach dem Taufbad. In dem Rituale, das Theodor von Mopsuestia den Taufbewerbern erläuterte, ist dieser Ritus für Antiochien gegen Ende des 4. Jahrhunderts so beschrieben:

*„Ihr steht wiederum auf den Sackmatten [wie beim vorausgehenden Exorzismus], barfuß, indem ihr euer Obergewand abgelegt und eure Hände zu Gott in Gebetshaltung ausgebreitet habt, vor allem seid ihr auf den Knien. Ihr habt euch niedergekniet, der Rest des Körpers aber ist aufgerichtet. Du sagst nun: ‚Ich widersage dem Satan und all seinen Engeln und all seinen Werken und seinem ganzen Dienst und seinem ganzen weltlichen Irrtum. Und ich schliesse einen Bund und glaube und lasse mich taufen im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.‘ Dabei ruht dann dein Knie auf der Erde, der Rest deines Leibes ist aufgerichtet; und zum Himmel schaust du auf, deine Hände sind ausgestreckt in Gebetshaltung. Der Priester, gehüllt in reine und strahlende Leinengewänder, macht dir zwischen die Augen ein Zeichen mit dem Öl der Salbung und spricht: ‚N. wird besiegelt im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.‘ Dein Bürge steht an deiner Seite, legt eine Leinenstola um dein Haupt [als Zeichen der Freiheit wie bei einer Sklavenfreilassung], richtet dich auf und stellt dich aufrecht hin.“*⁴⁰¹

In anderen Texten spielt die Himmelsrichtung eine Rolle im Ritus: Nachdem der Hierarch den Täufling „dreimal zur Bezeugung der Absage aufgefordert hat und dieser dreimal zugestimmt hat, führt er ihn nach Osten hinüber und fordert ihn auf, mit dem Blick gen Himmel und erhobenen Händen sich zu Christus und allen von Gott überlieferten geheiligten Texten zu bekennen. Nachdem er auch dies getan hat, legt ihm der Hierarch wieder dreimal die Formel der Zusage zur Bezeugung vor. Und nachdem der Täufling wieder dreimal die Formel der Zusage gesprochen hat, betet der Hierarch, segnet ihn und legt ihm die Hände auf.“⁴⁰²

*„Daher widersagen wir auch in den Mysterienfeiern zuerst dem, der im Westen ist und für uns zusammen mit den Sünden stirbt; und so gehen wir nach Osten gewandt einen Bund mit der Sonne der Gerechtigkeit ein und versprechen, ihr zu dienen.“*⁴⁰³

In dieser Symbolik der Himmelsrichtungen stecken vorchristliche und christliche Traditionen.⁴⁰⁴ In einer religionsgeschichtlich außerordent-

lich verbreiteten, aus ägyptischem Denken stammenden Vorstellung war der Westen, der Ort des Sonnenuntergangs, die Finsternis, wo der „Teufel“, der „Schwarze“, haust, wie der „Satan“ in der frühchristlichen Taufterminologie genannt wurde.⁴⁰⁵ Im Kontrast dazu galt der Osten, der Ort des Sonnenaufgangs, als Gegend des Lichts und des Paradieses, das nach der Erzählung im Buch Genesis im Osten liegt.⁴⁰⁶ Sich beim Beten nach Osten zu wenden war alte christliche Praxis;⁴⁰⁷ von dort erwarteten die Christen das Licht, nämlich den wiederkommenden Herrn: „Denn wie der Blitz bis zum Westen hin leuchtet, wenn er im Osten aufflammt, so wird es bei der Ankunft des Menschensohnes sein.“⁴⁰⁸ Die Wendung von Westen nach Osten, von „Satan“ zu Christus, war damit ein sinnenfälliges, dramatisch gestaltetes Zeichen für die Bekehrung und die Umkehr, die jemand dadurch vollzog, dass er sich taufen ließ. Ein Getaufte wechselte den Herrschaftsbereich. Das symbolische Ausagieren von Absage und Zusage bewirkte eine Befreiung des Täuflings aus den Ansprüchen des „Teufels“ und eine Übereignung an Christus. Real bedeutete das die Abkehr vom Heidentum, vor allem von der heidnischen Götterwelt, aber auch von heidnischer Lebenspraxis, etwa Theater- und Zirkusbesuchen, sowie die Hinwendung zum Christengott und zu einem christlichen Lebensstil. Diese Wende des Lebens, als welche die Taufe auch noch im 4. und 5. Jahrhundert galt, um das frühchristliche Lebensideal gegen die zunehmende Vermassung hochzuhalten, wurde in Apotaxis und Syntaxis in einen dramatischen Ritus umgesetzt und auf diese Weise symbolisch und einprägsam vollzogen. Taufe bedeutete Absage an das Alte und Beginn von etwas völlig Neuem.⁴⁰⁹ Als Beispiel dafür, wie die Kirchenväter diese Umorientierung des Lebens beschrieben, sei ein etwas längerer Passus aus einer Mystagogischen Katechese des Johannes von Jerusalem wiedergegeben:

„Trotzdem hörst du noch die Anweisung, mit ausgestreckter Hand zu sagen: ‚Ich sage mich los von dir, Satan!‘ – so, als wäre er anwesend. Ich will auch erklären, warum ihr dabei nach Westen gewandt steht. Das ist nämlich notwendig: Weil der Westen der Ort der sichtbaren Finsternis ist, in der Finsternis aber jener Finstere die Macht hat, deshalb sagt ihr euch von jenem finsternen, dunklen Herrscher los, indem ihr symbolisch nach Westen blickt. Was sagte nun jeder

von euch, als er so stand? ‚Ich sage mich los von dir, Satan‘, von dir, dem boshaften, grausamsten Tyrannen. Ich fürchte – so sagte jeder – deine Macht nicht mehr. Denn die hat Christus aufgelöst, als er Anteil nahm an meinem Blut und Fleisch. Durch diese Leiden wollte er den Tod im Tod vernichten, damit ich nicht für immer der Sklaverei verhaftet bliebe. Ich sage mich los von dir, der listigen, falschen Schlange. Ich sage mich los von dir, dem Hinterhältigen, dem, der Freundschaft heuchelte und dabei jedes Unrecht tat und unsere Stammelteren zum Abfall brachte. Ich sage mich los von dir, Satan, dem Urheber und Mittäter jeder Bosheit.

Dann lernst du, in einem zweiten Satz zu sagen: ‚Und von all deinen Werken.‘ Die Werke Satans – das ist jede Sünde. Auch von der muss man sich lossagen – so wie einer, der einem Tyrannen entflieht, ja auch dessen Waffen zurücklässt. Alles, was in irgendeiner Art Sünde ist, wird also zu den Werken Satans gerechnet. Darüber hinaus sei dir bewusst, dass alles, was du sagst – besonders in dieser unheimlichen Stunde –, schriftlich eingeschrieben ist in den unsichtbaren Büchern Gottes. Wenn du beim Verstoß dagegen ertappt wirst, wirst du als Übertreter verurteilt werden. Du sagst dich also los von den Werken Satans, das heißt von allen Werken und Gedanken, die dem Logos [Christus] nicht entsprechen.

Dann sagst du: ‚Und von all seinem Pomp.‘ Pomp des Teufels – das ist die Theaterleidenschaft, die Pferderennen, die Jagd und all solche Sinnlosigkeit. Von ihr will der Heilige befreit werden, wenn er bittet: ‚Hüte meine Augen davor, Sinnloses zu sehen‘ [Ps 119,37]. Gib dich nicht der Theaterleidenschaft hin! Dort gibt es ja nur unanständige Darstellungen von Schauspielern, übermütig und mit großer Unverschämtheit vorgeführt; dazu rasende Tänze weiblicher Männer. Auch nicht der Leidenschaft derer, die sich bei der Jagd den wilden Tieren aussetzen, um ihren erbärmlichen Magen zu kitzeln! Sie, die ihre Bäuche mit Speisen verwöhnen wollen, werden in Wirklichkeit selbst zur Speise für den Magen der wilden Tiere. Um es noch deutlicher zu sagen: Für ihren eigenen Gott, den Bauch, werfen sie kämpfend ihr Leben weg. Meide auch die Pferderennen, dieses rasante Schauspiel, das auch Seelen ins Unglück stürzt. Denn das alles ist Pomp des Teufels. [...]

Danach sagst du: ‚Und von deinem Dienst.‘ Teufelsdienst – das ist das Gebet in Tempeln, das, was zur Ehre von unbeseelten Bildern geschieht, das Lampenanzünden und Räuchern an Quellen und Flüssen. Einige meinen ja – von Träumen oder Dämonen getäuscht –, wenn sie dort hineinsteigen, Heilung ihrer körperlichen Leiden zu finden. So etwas sollst du nicht tun! Vogelschau,

Weissagung, Vorzeichen, Amulette, Inschriften auf Täfelchen, Magie oder irgendwelche anderen üblen Praktiken – all das ist Teufelsdienst. Meide es also! Denn wenn du nach dem Lossagen vom Satan und der Zusage an Christus solchen Dingen verfallst, wirst du einen härteren Tyrannen zu spüren bekommen: Früher hat er dich vielleicht wie ein Verwandter behandelt und dir die harte Sklaverei erleichtert. Jetzt aber wird er heftig gegen dich wüten. Christus wirst du verlieren, ihn aber wirst du zu spüren bekommen. Hast du nicht gehört, was uns das Alte Testament über Lot und seine Töchter erzählt? Ist er nicht mit seinen Töchtern gerettet worden, weil er den Berg erreichte? Ist aber seine Frau nicht zur Salzsäule geworden, die für die Ewigkeit steht und das Gedächtnis wachhält an jene verhängnisvolle Entscheidung und das Umdrehen? Hüte dich also! Wende dich, wenn du die Hand an den Pflug legst, nicht mehr zurück zu dieser salzigen, unverträglichen Lebensweise, sondern fliehe auf den Berg, zu Jesus Christus, dem Stein, der ohne Zutun von Menschenhand losbrach und die ganze Erde erfüllte.

Wenn du dich nun vom Satan lossagst, jeden mit ihm geschlossenen Vertrag mit Füßen trittst, und die alten Bindungen an den Hades löst, dann öffnet sich dir das Paradies Gottes, das er nach Ostern hin gepflanzt hat und aus dem unser Vorvater der Übertretung wegen vertrieben worden ist. Symbol dafür ist, dass du dich vom Westen zum Osten hin umgewandt hast, zur Gegend des Lichtes. Dann wurdest du angewiesen zu sprechen: ‚Ich glaube an den Vater, an den Sohn, an den Heiligen Geist und an die eine Taufe der Umkehr.‘⁴¹⁰

Zu einem eigenen Ritus mit viel Gehalt ist insbesondere in Jerusalem das anschließende Ablegen der Kleider ausgestaltet worden, das Johannes von Jerusalem so erklärte:

„Sofort, nachdem ihr eingetreten wart, habt ihr das Gewand ausgezogen. Das war ein Bild für das Ausziehen des alten Menschen mit seinen Werken. So ausgezogen, wart ihr nackt und ahmtet darin den nackten Christus am Kreuz nach, der durch seine Nacktheit die Mächte und Gewalten auszog und öffentlich am Holz triumphierte. Weil sich in euren Gliedern die widrigen Kräfte versteckten, dürft ihr jenes alte Gewand nicht mehr tragen – ich meine natürlich nicht dieses sichtbare, sondern den alten Menschen, der in falschen Begierden zugrundegeht. Den soll die Seele, die ihn einmal ausgezogen hat, nie wieder anziehen! Vielmehr soll sie wie die Braut Christi im Hohenlied sagen: ‚Ich

habe mein Gewand ausgezogen – wie könnte ich es wieder anziehen?’ [Hld 5,3]. Wundersames Erlebnis: Vor aller Augen wart ihr nackt und schämte euch nicht! Ihr stellet nämlich wirklich eine Nachahmung des Ersterschaffenen dar, des Adam, der im Paradies nackt war und sich nicht schämte.“⁴¹¹

Auch das Ablegen der Kleider wurde von Johannes also mit Hilfe einer reichen Symbolik als Sinnbild für die Bekehrung gedeutet, die der Täufling vollzog. Es bedeutete die Entkleidung von bösen Geistern – in Antiochien daher verbunden mit einem Exorzismus⁴¹² –, übertragen indes das Ablegen des alten Menschen, das heißt der alten, sündigen Moral, und die Rückkehr zur ursprünglichen Unschuld und Reinheit des Adam im Paradies, der sich seiner Nacktheit nicht schämte,⁴¹³ ferner die Gleichgestaltung mit dem nackten Christus am Kreuz, also Nachahmung Christi.

Als Bestärkung dieses Wandels erfolgte in Jerusalem eine Salbung des ganzen Körpers, die in Mailand schon vor der Abrenuntiation vollzogen wurde. Diesem Öl wurde exorzisierende Wirkung zugesprochen; zugleich galt es als Zeichen für Reichtum, Fruchtbarkeit und königliche Existenz:

„Dann, nachdem ihr euch ausgezogen hattet, wurdet ihr von Kopf bis Fuß mit exorzisiertem Öl gesalbt und erhieltet so Anteil am guten Ölbaum Jesus Christus. Denn ihr seid vom wilden Ölbaum abgeschnitten und in den guten Ölbaum eingepfropft worden. So erhieltet ihr Anteil an der Lebenskraft des wahren Ölbaums. Dies exorzisierte Öl war also Symbol für den Anteil an der Lebenskraft Christi: Es ist eine Befestigung gegen jede Spur einer widrigen Kraft. Denn die Anhauchungen der Heiligen und die Anrufung des Namens Gottes brennen wie eine mächtige Flamme die Dämonen aus und vertreiben sie. Und genauso bekommt dieses exorzisierte Öl durch die Anrufung Gottes und das Gebet eine solche Kraft, dass es nicht nur – indem es brennt – von den Spuren der Sünde reinigt, sondern auch die unsichtbaren Mächte des Bösen austreibt.“⁴¹⁴

Zum Ablegen der Kleider kam Ende des 4. Jahrhunderts eine Zereemonie des Schuhausziehens, die in der Antike bei der Einweihung in Mysterienkulte vollzogen wurde und als präbaptismaler Ritus einer-

seits exorzisierenden Sinn hatte, andererseits die Trennung von allem Sterblichen symbolisierte, da Schuhe aus Tierleder, also aus Material von toten Tieren, gefertigt waren.⁴¹⁵

Überall gebräuchlich war Ende des 4. Jahrhunderts eine Taufwasserweihe als Teil des präbaptismalen Taufritus.⁴¹⁶ Dem Wasser musste die Kraft verliehen werden, die es selber verleihen sollte, nämlich die Sündenvergebung zu realisieren und die Wiedergeburt zu schenken. Als Ritus diente eine Signation des Wassers mit dem Kreuz oder ein Exorzismus. Der Bischof betete um die Gegenwart der Trinität und rief in einer Epiklese die Kraft des Heiligen Geistes auf das Wasser herab. Der Geist Gottes machte aus dem Wasser den „Mutterschoß der Taufe“⁴¹⁷ und bewirkte so die neue Geburt, von der Jesus zu Nikodemus sprach.⁴¹⁸ Ambrosius fasste die Wasserweihe analog zur Konsekration von Brot und Wein in der Eucharistie auf: „Nicht jedes Wasser heilt. Nur das Wasser heilt, in dem die Gnade Christi wohnt. Es besteht ein Unterschied zwischen dem Element und der Konsekration, es besteht ein Unterschied zwischen der Handlung und der Wirkung. Die Handlung wird vom Wasser, die Wirkung vom Heiligen Geist vollbracht. Das Wasser heilt nicht, wenn nicht der Heilige Geist herabgestiegen ist und dieses Wasser konsekriert hat.“⁴¹⁹

In einer Inschrift im Baptisterium S. Giovanni in Fonte an der Lateranbasilika, erbaut unter Sixtus III. (Papst 432–440), ist darauf ebenfalls angespielt. Die Verse stammen sehr wahrscheinlich von Leo I. (Papst 440–461), der unter Sixtus III. Archidiakon war und sich verschiedentlich gerade so über die „Befruchtung“ des Taufwassers durch den Heiligen Geist geäußert hat,⁴²⁰ wie das die Distichen tun, die noch heute auf dem Architrav über den Säulen um den Taufbrunnen herum zu lesen sind:

*„Ein Volk, zur Weihe für den Himmel bestimmt, entsteht hier aus heiligem Samen:
Aus den befruchteten Wassern bringt es hervor der Geist.
Tauch' in die heilige Flut, Sünder zur Reinheit berufen:
Den die Woge als Alten erhält, bringt sie als Neuen hervor.
Kein Unterschied ist unter Wiedergeborenen, die zur Einheit schafft
der eine Quell, der eine Geist, ein Glaube allein.“*

*Kinder, die im jungfräulichen Schoß die Mutter Kirche empfängt
 durch Gottes Hauch, gebiert sie im Strom.
 Willst rein du sein, mußt du reinigen dich in diesem Bade,
 ob Erbsünde dich drückt oder eigene Schuld.
 Dies ist die Quelle des Lebens, die entsühnet den ganzen Erdkreis:
 Von Christi Wunde her nahm sie den Lauf.
 Nur wiedergeboren aus diesem Quell dürft ihr das Himmelreich hoffen,
 nur einmal Geborene nimmt das selige Leben nicht auf.
 Nicht Sündenzahl noch Sündenart soll jemand erschrecken:
 In diesem Fluss geboren, wird er ein Heiliger sein.*⁴²¹

Taufbad, Tauffragen, Taufformel

Das Taufbad erfolgte weitgehend in der Form, dass der Täufling auf drei Tauffragen in der trinitarischen Reihenfolge jeweils mit einem Glaubensbekenntnis antwortete, wozu er dreimal untergetaucht oder übergossen wurde. Wie viele andere Theologen bezog Ambrosius das dreimalige Untertauchen auf die drei Tage Christi im Grab und überliefert die drei Tauffragen in Mailand Ende des 4. Jahrhunderts, deren zweite durch ihre Betonung der Kreuzigung Christi eine singuläre Form aufweist:

*„Du bist gefragt worden: ‚Glaubst du an Gott, den allmächtigen Vater?‘ Du hast geantwortet: ‚Ich glaube‘, und bist untergetaucht, das heißt, du bist begraben worden. Du bist weiter gefragt worden: ‚Glaubst du an unseren Herrn Jesus Christus und sein Kreuz?‘ Du hast geantwortet: ‚Ich glaube‘, und bist untergetaucht. So bist du mit Christus begraben worden. Wer nämlich mit Christus begraben wird, steht mit Christus auf. Du bist drittens gefragt worden: ‚Glaubst du auch an den Heiligen Geist?‘ Du hast geantwortet: ‚Ich glaube‘, und bist ein drittes Mal untergetaucht, damit das dreifache Bekenntnis dich von den zahlreichen Vergehen des früheren Lebens erlöse.*⁴²²

Solche Tauffragen sind nicht überall belegt. Eine Besonderheit der syrischen Taufliturgie bildete der Gebrauch einer Taufformel. Möglicherweise ist bereits die Anweisung in der *Didache*: „Tauft auf den

Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes⁴²³ so zu verstehen, dass der Täufer über dem Täufling die Namen von Vater, Sohn und Geist aussprach, doch ist nicht sicher, ob diese Anweisung als Ritus aufzufassen ist. Jedenfalls ist der Gebrauch einer Taufformel statt von Tauffragen syrische Tradition geworden, die freilich erst im 5. Jahrhundert explizit bezeugt ist.⁴²⁴

Im 4. Jahrhundert wurde eine Taufformel nur sehr selten erwähnt. Für Antiochien ist sie erstmals bei Johannes Chrysostomus überliefert, der gleichzeitig gegen eine andere Fassung polemisierte:

„Der Priester spricht: ‚Der und der wird getauft im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes‘, taucht dabei dreimal den Kopf des Täuflings ins Wasser und lässt ihn wieder auftauchen. Durch diesen geistlichen Vollzug macht er dich dazu bereit, den herabkommenden Geist aufzunehmen. Denn nicht der Priester allein berührt den Kopf, sondern auch die Rechte Christi. Und das wird auch aus den Worten des Taufenden erkennbar: Er sagt nämlich nicht: ‚Ich taufe den und den‘, sondern: ‚Der und der wird getauft‘ und macht dadurch deutlich, dass er nur Diener der Gnade ist und seine Hand leiht, weil er dazu vom Geist eingesetzt ist. Der aber alles erfüllt, ist der Vater und der Sohn und der Heilige Geist, die unteilbare Dreifaltigkeit.“

„Deshalb sagt auch der Priester bei der Taufe nicht: ‚Ich taufe den und den‘, sondern: ‚Der und der wird getauft im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.‘ Dadurch macht er deutlich, dass nicht er selbst es ist, der tauft, sondern der Vater und der Sohn und der Heilige Geist, deren Namen auch angerufen werden.“⁴²⁵

Theodor von Mopsuestia sekundierte: *„Aus diesem Grund nun sagt der Priester, nachdem er seine Hand auf dein Haupt gelegt hat: ‚N. wird getauft im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.‘ Keinesfalls sagt er: ‚Ich taufe dich‘, sondern: ‚Er wird getauft‘. Ebenso sagt er auch kurz zuvor nicht: ‚Ich bezeichne‘, sondern: ‚Er wird bezeichnet‘, weil nämlich keiner von den Menschen zu einer solchen Gabe fähig ist. Allein die göttliche Gnade ist imstande, solches zu geben. Und er darf nicht sagen: ‚Ich taufe‘ und ‚ich bezeichne‘, sondern: ‚Er wird bezeichnet‘ und ‚er wird getauft‘. Und er fügt sogleich hinzu, von wem er bezeichnet und getauft wird: ‚Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes‘, um die Ursache all dieser Geschehnisse anzudeuten und um sich selbst als gehorsam und dienend dem Geschehen gegenüber zu erweisen.“⁴²⁶*

Das Passiv in der Taufformel, auf dem Chrysostomus und Theodor mit so viel Nachdruck insistierten,⁴²⁷ sollte zum Ausdruck bringen, dass das eigentliche Subjekt des Geschehens Gott ist. Noch Severus von Antiochien betonte Anfang des 6. Jahrhunderts: „Es ist weder Paulus noch Apollos, der tauft, sondern es ist Gott selbst.“⁴²⁸ Abgesehen vom alexandrinischen Einflussgebiet ist die „passive“ oder besser: deprekative Formel bis heute, gelegentlich erweitert, die Taufformel im Orient.

Auch andernorts wurde darüber nachgedacht, dass Gott es ist, der die Taufe spendet, zum Beispiel in Nordafrika von Augustinus.⁴²⁹ Didymus von Alexandrien bezeichnete das Taufbecken mit einem kühnen Bild als „Werkstatt der Trinität für die Rettung aller Menschen, die glauben“.⁴³⁰ In Ägypten hingegen war die „aktive“ oder besser: indikative Taufformel üblich, gegen die von den Antiochenern polemisiert wurde. Im 3. Jahrhundert redete Dionysius von Alexandrien in einem Brief über die Taufe noch von „Fragen und Antworten“,⁴³¹ Ende des 4. Jahrhunderts ist aber in den Kanonistischen Entscheidungen erstmals die Taufformel belegt, die später (belegt seit Karolingischer Zeit) auch in der lateinischen Kirche gebräuchlich wurde: „Ich taufe dich auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.“⁴³² Dieser Wortlaut hing mit einem anderen Amtsbegriff zusammen: Der Amtsträger wurde weniger als bloßes Werkzeug der Gnade begriffen wie im Orient denn als aktiv tätiger Vermittler der Gnade, die nicht charismatisch frei, sondern nur gebunden an Kirche und Amt zu erlangen sei. Ähnliche Unterschiede zwischen West- und Ostkirchen im Verständnis sakramentaler Kompetenz sind im Bußwesen zu beobachten, wie sich an den indikativen bzw. deprekativen Absolutionsformeln zeigt.

Postbaptismale Riten

Auch bei den liturgischen Vollzügen nach dem Taufbad wurden bereits vorhandene Riten ausgestaltet und der Ablauf um neue Riten angereichert. Bei den postbaptismalen Riten wurde sehr viel entfaltet und verändert, die bekannten Taufordnungen differieren außer-

ordentlich stark. Ich beschreibe lediglich einige markante Riten und Eigenheiten.

Eine Mailänder Besonderheit war Ende des 4. Jahrhunderts eine Fußwaschung nach der postbaptismalen Salbung. Im Orient gibt es für einen solchen Ritus keinen Beleg; sein Ursprung ist unbekannt. Auf der Synode von Elvira in Spanien (um 306) wurde gegen ihn polemisiert, Augustinus betrachtete ihn zu Beginn des 5. Jahrhunderts in Nordafrika nicht als Teil der Taufliturgie, sondern als Brauch, um die Demut Christi zu üben.⁴³³ In Rom wurde dieser Ritus nicht praktiziert,⁴³⁴ wohl aber außer in Oberitalien (Mailand) in Gallien, Britannien, Irland und später teilweise in Nordafrika. In Mailand begann der Bischof die Fußwaschung, Presbyter führten sie bei den übrigen Täuflingen fort.⁴³⁵ Ambrosius hatte dazu eine tiefgehende Deutung parat, die die Fußwaschung notwendig erscheinen ließ: Er deutete sie vom Fluch über die Schlange her, die den Menschen in die Ferse beißen wird.⁴³⁶ Warum also die Fußwaschung?

*„Weil in der Taufe alle Schuld getilgt wird. Die Schuld weicht also. Weil aber Adam vom Teufel zu Fall gebracht und ihm Gift über die Füße gegossen worden ist, deshalb wäschst du dir die Füße, damit dort, wo die Schlange einen heimtückischen Anschlag verübt hat, ein stärkeres Heiligungsmittel aufgetragen wird, so dass er dich später nicht mehr zu Fall bringen kann. Du wäschst dir also die Füße, um das Gift der Schlange abzuwaschen.“*⁴³⁷

Die Verwundung der Ferse durch das Gift der Schlange verstand Ambrosius als Hinweis auf den von Adam ererbten Hang zur Sünde. Die Fußwaschung nach dem Taufbad bewirke die Tilgung des Schlangengiftes, das heißt der Verfallenheit des Menschen an die Sünde. In Taufbad und Fußwaschung *zusammen* werden dem Menschen *alle* Sünden vergeben:

*„Petrus war rein, aber er musste sich die Füße waschen lassen; denn er war durch die Abkunft vom ersten Menschen mit Sünde behaftet, nachdem die Schlange diesen zu Fall gebracht und irregeführt hatte. Daher werden seine Füße gewaschen, um die ererbten Sünden zu beseitigen; unsere eigenen werden durch die Taufe nachgelassen.“*⁴³⁸

Als „Mysterium“ war die Fußwaschung Mittel der „Heiligung“.⁴³⁹ Mit dieser Deutung durch Ambrosius erlangte dieser neue Ritus einen eigentümlichen Eigenwert neben dem Taufbad, das ja in der altchristlichen Tauftheologie als Ritus zur Vergebung sämtlicher Sünden aufgefasst wurde.

Nicht nur in Mailand, sondern überall verbreitet war in der Spätantike die Bekleidung der Neugetauften mit weißen Kleidern bis zum Sonntag nach Ostern.⁴⁴⁰ Das weiße Kleid war ein sehr sinnenfälliges Zeichen der in der Taufe erfolgten Sündenvergebung. Es symbolisierte die Reinheit nach der Taufe: „Danach hast du weiße Kleidung erhalten zum Zeichen dafür, dass du die Hülle der Sünden ausgezogen und das reine Gewand der Unschuld angelegt hast.“⁴⁴¹

Für Nordafrika berichtete Augustinus mit leiser Kritik an religiösem Übereifer ferner von dem lokalen Brauch, den Neugetauften bis zum Sonntag nach Ostern das Barfußgehen zu verbieten.⁴⁴² Der Grund dafür ist unbekannt. Vielleicht stand dahinter die Scheu, die mit heiligem Öl gesalbten Füße mit Schmutz in Berührung zu bringen, vielleicht aber galt Barfußgehen, weil es Ausdruck der Trauer und der Buße war, für die Freudentage nach der Taufe einfach als unangemessen.⁴⁴³

Die Zuordnung von Taufbad und Geistmitteilung

Sehr verschiedene Ordnungen und Entwicklungen sind bei den Riten zu beobachten, die sich auf die Gabe des Geistes beziehen. Besonders hier wird deutlich, dass es sich bei der christlichen Taufe um ein kompliziertes Ritengefüge handelt, das verschieden arrangiert werden konnte. Es bildeten sich drei unterschiedliche Typen von Taufliturgien heraus, die geographisch in Syrien/Palästina, im übrigen Orient und im Okzident angesiedelt sind.

Eine ganz eigene Besonderheit – die zweite neben dem Gebrauch einer Taufformel – hat sich in Syrien und Palästina herausgebildet, nämlich den Geistempfang bereits *vor* der Taufe liturgisch zu zelebrieren. Diese Abfolge ist schon im 3. Jahrhundert belegt und reicht wohl in ältere Zeit zurück. Der Ursprung dieser syrisch-palästini-

schen Eigenart ist unbekannt. Möglicherweise handelt es sich um urchristliche Praktiken im palästinischen Christentum: Bei der Taufe des Paulus in Damaskus und des Cornelius in Caesarea geht der Geistempfang nach der Schilderung der Apostelgeschichte der Taufe voraus.⁴⁴⁴ Das erste sichere Zeugnis für diese Taufordnung liefert die Syrische Didaskalie: Vor der Taufe erfolgte eine Handauflegung und Stirnsalbung durch den Bischof, dann wurde der restliche Körper des Täuflings von einem Presbyter oder Diakon gesalbt, bei Frauen von einer Diakonin.⁴⁴⁵ Ferner bezeugen die pseudoklementinischen Rekognitionen diese Abfolge: „Getauft werden wird ein jeder von euch in immer fließendem Wasser, wobei man über ihm den Namen der dreifachen Glückseligkeit anruft, nachdem man ihn zuerst mit dem durch ein Gebet geheiligten Öl gesalbt hat, damit er so, erst dadurch geweiht, die heiligen Dinge empfangen kann.“⁴⁴⁶ Während die Geistmitteilung im 3. Jahrhundert nach den sonstigen Quellen ein postbaptismaler Ritus war, kannte man in Syrien und Palästina zu dieser Zeit überhaupt keine postbaptismalen Riten und erfolgte die Geistmitteilung in einer präbaptismalen Salbung. So ergab sich die auffällige Abfolge von Salbung, Taufbad und unmittelbar anschließender Eucharistie, die vielleicht – das ist aber unsicher – auch in der Nennung von Geist, Wasser und Blut in dieser Reihenfolge im Ersten Johannesbrief gemeint⁴⁴⁷ und in mehreren Taufberichten in den syrischen Thomasakten beschrieben ist:

„Am achten Tag betraten sie ... das Bad in der Nacht, damit Judas sie taufe. Und viele Lampen brannten im Bad. Und als sie das Badehaus betraten, ging Judas vor ihnen hinein. Und es erschien ihnen unser Herr und sagte zu ihnen: Friede mit euch, meine Brüder! Sie aber hörten nur die Stimme, die Gestalt jedoch sahen sie nicht, von wem sie war, denn sie waren noch nicht getauft. Und Judas ging hinauf und stellte sich an den Rand der Zisterne und goß Öl über ihre Köpfe und sprach:

Komm,heiliger Name des Gesalbten!

Komm, Kraft des Erbarmens aus der Höhe!

Komm, vollkommene Barmherzigkeit!

Komm, erhabene Gabe!

Komm, gepriesene Schweigerin!

Komm, Offenbarerin verborgener Mysterien!

Komm, Mutter der sieben Häuser, deren Ruhe im achten Haus ist!

*Komm, Botin der Versöhnung, und teile dich dem Verstand dieser jungen
Leute mit!*

Komm, Geist der Heiligkeit, und reinige ihre Nieren und ihre Herzen!

*Und er taufte sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Geistes der Heiligkeit. Und als sie aus dem Wasser heraufstiegen, erschien ihnen ein Jüngling, und er hielt einen brennenden Leuchter, und das Licht der Lampen wurde angesichts seines Lichtes schwach. Und als sie hinausgegangen waren, wurde er ihrer Sicht entzogen. Und der Apostel sprach: Nicht können wir dein Licht ertragen, denn es ist größer als unser Sehvermögen. Und als es dämmerte und Morgen wurde, brach er die Eucharistie und ließ sie teilhaben am Tisch des Messias.*⁴⁴⁸

*„Als aber Marcia diese Dinge [eine Mischung von Wasser und Wein, ein Brot und Öl] gebracht hatte, stellte sich Mygdonia mit enthülltem Haupt vor den Apostel, und er nahm das Öl, goss es auf ihr Haupt und sprach: ‚Heiliges Öl, das uns zur Heiligung gegeben ist; verborgenes Geheimnis, in welchem uns das Kreuz gezeigt wurde; du bist der Ausdehner der gekrümmten Glieder; du bist der Demütiger der harten Werke; du zeigt die verborgenen Schätze an; du bist der Spross der Güte. Möge deine Kraft kommen und sich auf deine Dienerin Mygdonia setzen, und heile sie durch diese Ölsalbung!‘ Als aber das Öl aufgegossen war, befahl er ihrer Amme, sie zu entkleiden und ihr ein leinenes Kleid umzulegen. Es war aber dort eine Wasserquelle, und zu ihr ging der Apostel hinauf und taufte Mygdonia auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Als sie aber getauft war und sich angekleidet hatte, brach er ein Brot, nahm einen Becher mit Wasser, ließ sie teilnehmen an dem Leibe des Christus und an dem Becher des Gottessohnes und sprach: ‚Du hast dein Siegel empfangen und ewiges Leben erworben.‘ Und augenblicklich wurde von oben her eine Stimme gehört, welche sprach: ‚Ja, Amen.‘ Als aber Marcia diese Stimme hörte, erschrak sie und bat den Apostel, dass auch sie das Siegel empfinde. Und der Apostel gab es ihr und sprach: ‚Der Eifer des Herrn umgebe dich wie die andern!‘“*⁴⁴⁹

Im dritten Bericht wird wohl eine Weiterentwicklung dieses Ritus greifbar, weil er darin um ein Gebet über dem Öl vor der Salbung des Hauptes und eine Ganzkörpersalbung danach erweitert ist: „Und als er dies gebetet hatte, sagte er zu Mygdonia: Meine Tochter, entkleide deine Schwestern. Und sie entkleidete sie und band ihnen Schurze um und brachte sie zu ihm. Und Vizan trat als erster heran. Und Judas nahm Öl und pries [Gott] über ihm und sprach:

Schöne Frucht, die du würdig bist, vom Wort der Heiligkeit zu glühen, so dass Menschen dich anziehen und durch dich ihre Widersacher überwinden können, wenn sie gereinigt worden sind von ihren früheren Werken; ja, Herr, komm und lass dich nieder über diesem Öl, wie du dich am Baum niedergelassen hast, und dein Wort: nicht haben sie es geglaubt, die dich gekreuzigt haben. Lass deine Gabe kommen, die du gegen deine Widersacher geblasen hast – und sie wichen zurück und fielen auf ihr Angesicht –, und lass sie auf diesem Öl wohnen, über dem wir deinen Namen ausrufen.

Und er goß es auf den Kopf Vizans und dann auf den Kopf der Übrigen und sprach: In deinem Namen, Jesus, Gesalbter, gereiche es ihnen – diesen Seelen – zur Vergebung der Verschuldungen und Sünden und zur Vernichtung des Widersachers und zur Heilung ihrer Seelen und Leiber.

*Und er hieß Mygdonia, sie zu salben, und er selbst salbte Vizan. Und nachdem er sie gesalbt hatte, ließ er sie ins Wasser hinabsteigen im Namen des Vaters und des Sohnes und des Geistes der Heiligkeit. Und nachdem sie getauft worden und heraufgestiegen waren, ließ er Brot und den gemischten Kelch kommen.*⁴⁵⁰

Der theologische Grund für diese Abfolge lag darin, dass man in dieser Tradition, die im syrischen, besonders im ostsyrischen Raum auch noch im 4. und 5. Jahrhundert anzutreffen ist, den Geist als entscheidende Taufgabe betrachtete. Der Empfang des Geistes galt als entscheidender Schritt in die Kirche, weshalb Ephräm der Syrer für diese präbaptismale Salbung von „Öl der Trennung“ sprach.⁴⁵¹ Gleichwohl bildeten Salbung, Taufe und Taufeucharistie einen unteilbaren Akt, in dem die „Trennung“, das heißt die Abkehr von der nichtchristlichen Welt und die Hinwendung zum Gott und zur Lebensweise der Christen vollzogen wurde. Geist Christi und Heiliger Geist wurden in dieser „Geistchristologie“ nicht deutlich geschieden, die christologische und die pneumatologische Deutung der Taufe durchdrangen sich. Dieses Taufverständnis kommt etwa in folgendem Hymnus Ephräms zum Ausdruck:

*„Die Priester dienen jenem Schoß [dem Taufbecken/-wasser] bei seinem Gebären.
Die Salbung eilt [der Taufe] voran, der Heilige Geist schwebt über ihren
Wogen.*

*Der Kranz der Leviten umgibt sie, der Hohepriester ist zu ihrem Diener
geworden.*

Die Engel freuen sich über die Verlorenen, die in ihr gefunden werden.

O über den Schoß, wo gleich nach der Geburt der Altar trinkt und nährt!

*O über die Neugeborenen, die sofort statt der Milch vollkommenes Brot essen!*⁴⁵²

Der Übergang dieser alten syrischen Ordnung, die im westsyrischen Raum verschwand, zu einer Geistmitteilung *nach* der Taufe ist in Texten vom Ende des 4. Jahrhunderts zu verfolgen. Noch Johannes Chrysostomus sprach in den Taufkatechesen, die er als Presbyter in Antiochien hielt, nur von Salbungen *vor* dem Taufbad, und zwar von einer Stirnsalbung mit Kreuzzeichen und einer anschließenden Ganzkörpersalbung, die beide apotropäisch Schutz vor „Dämonen“ gewährleisten sollten und nicht Geistverleihung symbolisierten, die bei Johannes *im* Taufbad erfolgte.⁴⁵³ Zur gleichen Zeit bezeugte Theodor von Mopsuestia in seinen Katechetischen Homilien ebenfalls zwei Salbungen *vor* der Taufe, eine Stirnsalbung und eine Ganzkörpersalbung mit exorzistisch-apotropäischer Wirkung,⁴⁵⁴ und kannte nach dem Tauchbad nur eine Bezeichnung der Stirn mit dem Kreuz, die keine Salbung war und nicht Geistmitteilung bedeutete;⁴⁵⁵ mit dieser Ordnung prägte Theodor den späteren Taufritus der ostsyrisch-persischen Kirche. Die Apostolischen Konstitutionen hingegen, die vermutlich ebenfalls die Liturgie Antiochiens widerspiegeln, kennen zwar auch noch eine präbaptismale Salbung mit dem „Öl der Freude“, das Anteil an Christus gibt und die Geistmitteilung symbolisiert.⁴⁵⁶ Das entsprach dem traditionellen syrischen christologisch-pneumatologischen Verständnis dieses Ritus. Neu eingeführt wurde in ihnen aber zusätzlich eine postbaptismale Salbung mit Myron als „Bekräftigung des Bekenntnisses“ oder als „Siegel der Versprechungen“.⁴⁵⁷ Wie in der *Traditio apostolica* gab es also je eine Salbung vor und nach der Taufe (in der *Traditio* als Exorzismus und Geistmitteilung), doch war die Geistmitteilung noch an die präbaptismale Salbung gebunden, während die postbaptismale eine andere Bedeutung zugesprochen bekam.

Eine Salbung nach der Taufe als Ritus der Geistmitteilung wurde im 4. und 5. Jahrhundert überall praktiziert außer in Ostsyrien

(einem Raum am Rande oder außerhalb der hellenistisch dominierten Kirche im Römischen Reich). Zwischen Orient und Okzident ergaben sich aber in der Zuordnung von Taufe und Geistmitteilung zwei unterschiedliche und im Ergebnis konträre Entwicklungen. Unter Angleichung des Taufritus an die Jordantaufe Jesu, bei welcher der Geist *nach* der Taufe kam, entwickelte sich auch im Orient die Salbung als vom Taufbad unterschiedener Ritus der Geistmitteilung. Besonders in den Jerusalemer Mystagogischen Katechesen ist sie als eigener ritueller Akt dargestellt:

*„Gesalbte seid ihr dadurch geworden, dass ihr das Abbild des Heiligen Geistes empfangt. Alles ist bildlich an euch geschehen, weil ihr Bilder Christi seid. Nachdem jener sich nämlich im Jordanfluss gereinigt hatte und den Wassern vom Wohlgeruch seiner Gottheit mitgegeben hatte, stieg er aus diesen heraus und erlebte, dass der Heilige Geist selbst auf ihn herabkam. So ruhte Gleiches auf Gleichem. So auch bei euch: Als ihr aus dem Brunnen der heiligen Wasser herausstieg, da wurde euch die Salbung gegeben, das Abbild derjenigen, mit der Christus gesalbt wurde. Das ist der Heilige Geist ... Christus ist wirklich gekreuzigt und begraben worden und auferstanden; euch wird bei der Taufe die Würde zuteil, im Gleichbild mitgekreuzigt und mitbegraben zu werden und mit aufzuerstehen. So ist es jetzt auch bei der Salbung: Jener wurde mit geistigem Öl der Freude gesalbt, das heißt mit Heiligem Geist, der Öl der Freude genannt wird, weil es ja die Ursache geistlicher Freude ist. Ihr aber wurdet mit Myron gesalbt und wurdet so Teilhaber und Gefährten Christi.“*⁴⁵⁸

Obwohl die Geistmitteilung hier als eigenwertiger ritueller Akt auf das Taufbad folgte, wurde beides doch als Einheit gesehen. Wasser und Geist gehörten zusammen. Theodor von Mopsuestia zitierte dafür eine zentrale Stelle im Johannesevangelium: „Wenn jemand nicht aus Wasser und Geist geboren wird, kann er nicht in das Reich Gottes kommen“,⁴⁵⁹ und erläuterte die Aussage wie folgt:

„Er hat die Art genannt: ‚aus Wasser‘. Und was die Ursache ist, hat er enthüllt durch die Erwähnung des Geistes. Deshalb hat er hinzugefügt: ‚Was aus dem Fleisch geboren ist, ist Fleisch, und was aus dem Geist geboren ist, ist Geist‘ [Joh 3,6]. Das Wasser hat er nicht wieder erwähnt, da es in gewisser Weise die

Aufgabe eines Zeichens und Sakramentes erfüllt. „Geist“ aber hat er gesagt, weil durch seine Tätigkeit diese Geburt vollzogen wird.“ „Die Taufe ... ist das Werk des Heiligen Geistes.“⁴⁶⁰

Bad der Wiedergeburt und Erneuerung durch den Geist (so Tit 3,5) fielen zusammen.⁴⁶¹ Bei der Taufe selbst empfing der Täufling durch Handauflegung und Taufformel den Geist:

„Nach dieser [präbaptismalen] Salbung lässt der Priester euch in die heiligen Fluten hinabsteigen, wo er gleichzeitig den alten Menschen begräbt und den neuen, nach dem Bilde seines Schöpfers erneuerten auferweckt. Dann kommt durch die Worte des Priesters und seine Hand der Heilige Geist herab, und anstelle des früheren Menschen steigt ein anderer herauf, der jeden Makel der Sünden abgewaschen, das alte Gewand der Sünden abgelegt und das königliche Kleid angezogen hat.“⁴⁶²

Auch bei Dionysius Areopagita blieb die Geistverleihung an das Taufbad gebunden: Auf die Geburt aus Gott folgt die Herabkunft des Heiligen Geistes, und zwar im *einen* Taufgeschehen, das in der liturgischen Ordnung entfaltet wird.⁴⁶³

Die Taufe bildete in ihrer Christus- und Geistbezogenheit eine Einheit. Die östliche Theologie hat immer an der Einheit von Taufe und Geistmitteilung als untrennbare Akte ein und desselben Geschehens festgehalten. Die griechischen Theologen dachten die Einheit der Taufe von einer Mitte aus, um die herum ihre einzelnen Riten als konzentrische Kreise zur reichen Entfaltung der *einen* Taufe angeordnet sind.

Im Westen entwickelte sich eine andere Zuordnung von Taufbad und Geistmitteilung. Schon Tertullian unterschied zwischen dem Taufbad, das die Sündenvergebung bewirkt, und der anschließenden Handauflegung, die Geistmitteilung bedeutet,⁴⁶⁴ und Cyprian bezeichnete die Wassertaufe und die Handauflegung mit ausdrücklichem Bezug auf die Nennung von „Wasser und Geist“ im Johannes-evangelium (Joh 3,5) als die „beiden Sakramente“ (*utrumque sacramentum*),⁴⁶⁵ doch war beides noch *eine* Liturgie. Ende des 4. Jahrhunderts stand bei Ambrosius immer noch die alte Einheit von Wasser und

Geist im Hintergrund seiner theologischen Überlegungen. Er kannte eine Handauflegung nach dem Taufbad, die die Geistverleihung symbolisiert, und nannte sie „geistliches Siegel“, die den siebenfachen Geist nach Jes 11,2f. verleiht. Schwer auszumachen ist freilich, worin diese Geistmitteilung bestehen sollte, wo doch schon im Taufbad der Geist am Täufling handelte. Ambrosius erörterte dieses Problem nirgends. Die Handauflegung sei „Vollendung“ und „Stärkung“; Christus gebe den Geist ins Herz.⁴⁶⁶ Das erinnert an entsprechende Aussagen in den Jerusalemer Mystagogischen Katechesen und in den Apostolischen Konstitutionen. Und wie im Osten ist auch noch bei Ambrosius im Westen die Einheit der Taufe bzw. beider Riten, Taufbad und Salbung, gewahrt:

*„Du hast also die Sakramente empfangen und hast alles voll erfasst, dass du nämlich im Namen der Dreifaltigkeit getauft worden bist. In allem, was wir vollzogen haben, ist das Mysterium der Dreifaltigkeit gewahrt worden. Überall, wo der Vater ist, dort sind auch der Sohn und der Heilige Geist. Eine Handlung, eine Heiligung, wenn auch das eine oder andere [den einzelnen Personen] gleichsam eigentümlich zu sein scheint. Wieso? Gott war es, der dich gesalbt hat, der Herr hat dir das Siegel eingepreßt und dir den Heiligen Geist in dein Herz gegeben. Du hast also den Heiligen Geist in dein Herz aufgenommen. Höre noch etwas anderes: Wie der Heilige Geist im Herzen ist, so ist auch Christus im Herzen. Wieso? Im Hohenlied fordert Christus die Kirche auf: ‚Lege mich wie ein Siegel auf dein Herz, wie ein Siegel auf deine Arme‘ [Hld 8,6]. Also, Gott hat dich gesalbt, Christus hat dir das Siegel eingepreßt. Wieso? Weil du mit dem Zeichen seines Kreuzes besiegelt worden bist, mit dem Zeichen seines Leidens. Du hast das Siegel empfangen, um ihm ähnlich zu werden, damit du als sein Abbild auferstehst und nach seinem Vorbild lebst, der der Sünde gekreuzigt worden ist und für Gott lebt. Auch dein alter Mensch ist beim Untertauchen in den Taufbrunnen der Sünde gekreuzigt worden, aber für Gott auferstanden.“*⁴⁶⁷

Im Abendland entwickelten sich diese Riten aber anders weiter. Vom 4. Jahrhundert an gab es im ganzen Westen statt der postbaptismalen Salbung des ganzen Körpers nur noch eine Stirnsalbung. Da die lateinischen Theologen anders als die Griechen nicht konzentrisch dachten, sondern die Taufe geradlinig als aufeinander folgende, von Gott

gesetzte Riten begriffen, setzte sich im Westen die Tendenz zu einer zunehmenden Verselbstständigung der Handauflegung und Stirnsalbung nach der Taufe durch. Der Geistempfang löste sich von der Taufe, wurde schließlich von ihr abgetrennt und entwickelte sich im abendländischen Mittelalter zu einem eigenen Sakrament: zur Firmung.

Da es in der Taufeucharistie, die wie in früherer Zeit sofort nach der Taufe gefeiert wurde,⁴⁶⁸ keine nennenswerten Änderungen oder Entwicklungen gegeben hat, kann das Fazit zur Geschichte der Taufliturgie in der Spätantike und darüber hinaus gezogen werden:

Fazit und Ausblick

Das grundsätzliche Merkmal dieser Epoche ist nicht Konzentration oder Vereinheitlichung, sondern eine noch stärkere regionale Ausdifferenzierung gegenüber den ersten Jahrhunderten. Teils aus rein praktischen Bedürfnissen, teils aus theologischen Überlegungen zum Sinn der Taufe und ihrer Riten wurde die eine Taufhandlung in zahlreiche rituelle Akte aufgefächert, von denen sich einige zunehmend verselbstständigten. In Antiochien, Konstantinopel und Rom wurde die Abrenuntiation als eigenständiger Ritus aus der Taufliturgie ausgegliedert und vorverlegt, desgleichen die Ölweihen, die im Osten und in Rom am Gründonnerstag vorgenommen wurden, in Spanien und Gallien bereits am Palmsonntag. Im Westen entwickelten sich Handauflegung und Salbung nach der Taufe zu einem eigenständigen Sakrament. Durch diese zunehmende Aufgliederung der einen Taufe in Teilhandlungen drohte sie in einzelne Riten zu zerfallen, deren Einheit oft nur schwer erkennbar war. Erschwert wurde das auch durch den komplizierten Ablauf mancher Taufordnungen, die verwirrende Fülle und die Unklarheit mancher Riten, etwa der diversen Salbungen vor und nach dem Taufbad, deren je anderer Sinn nicht immer leicht voneinander abzuheben ist. Der Symbolismus der einzelnen Riten wurde gesteigert, das Zeremoniell zum Beispiel durch die Benutzung von entsprechenden Gewändern und Vorhängen ausgeweitet, bisweilen bis hin zu bloßer Zeremonialisierung und Ritualisierung.

Schon gegen Ende der Antike war daher den Zeitgenossen vieles an der frühchristlichen Taufliturgie unverständlich geworden. In der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts bat Senarius, ein Würdenträger in Ravenna, den römischen Diakon Johannes, ihm (neben anderen Fragen) die Taufriten zu erklären. Der Brief, in dem Johannes das tat, enthält die erste ausführlichere Schilderung des römischen Taufritus.⁴⁶⁹ Die Mühe, die Johannes damit hatte, den Riten einen Sinn abzugewinnen – für vieles musste er die Deutung in den alten Büchern nachschlagen⁴⁷⁰ –, macht deutlich, dass die Taufe eines Erwachsenen um diese Zeit in Rom ein heiliger Ritus geworden war, der tradiert und vollzogen, aber nicht mehr unbedingt verstanden wurde.

Die weitere Entwicklung der Taufliturgie stand in engem Zusammenhang mit den sich bildenden eigenständigen Kirchen. Änderungen im Ritus waren meist durch das Aufkommen der Kindertaufe bedingt. In den Kirchen des Ostens haben sich manche altchristlichen Riten bis heute erhalten; zum Beispiel wird bei den Äthiopiern den Neugetauften bei der Kommunion ein Becher mit Milch und Honig gereicht. In allen östlichen Taufriten ist die Taufe immer eine Einheit von der Abrenuntiation bis zur Taufeucharistie geblieben. Bei den Armeniern besteht die Taufliturgie bis heute aus Taufbad, Salbung und Kommunion, die bei der Kindertaufe in der Form zelebriert wird, dass die Zunge des Säuglings mit der Hostie in Berührung gebracht wird. Schlichte, einfache Riten kennzeichneten die byzantinische Taufordnung, die ebenfalls aus Taufbad, Salbung und Eucharistie bestand und im Osten am weitesten Verbreitung fand. Die Eigentümlichkeiten der ostsyrischen Taufliturgie, insbesondere die Geistmitteilung vor dem Taufbad, blieben in Brechungen in der Apostolischen Kirche des Ostens lebendig; hier entwickelte sich nichts, was der westlichen Firmung vergleichbar wäre. Als einzige der alten Kirchen passte die ostsyrische ihre Taufordnung im 7. Jahrhundert an die Kindertaufe an, indem sie unpassende Elemente tilgte, namentlich die Exorzismen, die Abrenuntiation und das Glaubensbekenntnis.

Einen immensen Einfluss auf den Taufritus im Westen hatte die frühmittelalterliche Mission. Die Bekehrung wurde als korporativer Akt ganzer Sippen und Stämme vollzogen, so dass die Einzelnen erst

nach der Taufe in das Christentum hineinwuchsen. Zu bestimmten Faktoren der Entwicklung der Taufliturgie im Westen wurden die Kindertaufe und die Firmung als von der Taufe abgetrennter, eigenständiger Ritus. Kennzeichen der liturgischen Entwicklung der Taufe waren einerseits Differenzierung und Rangabstufung zwischen den Riten, andererseits Straffung des ganzen Ritus und Konzentration auf den Kern des Sakraments, nämlich auf die Applizierung des Wassers an den Täufling unter Anrufung der Trinität, bis hin zur Gefahr der Minimalisierung und Sinnentleerung. Generell waren im Westen Bekenntnis und Lehre wichtiger als der Ritus, der im Osten im Vordergrund stand.

Sonderfälle der Taufe

Die Taufe galt der Alten Kirche als heilsnotwendig. Sie war nicht einfach nur Initiation in das Christentum und Aufnahme in die Kirche, sondern bewirkte Sündenvergebung und Zuwendung zum Heil. Aufgrund dieser soteriologischen Bewertung der Taufe konnten Taufbewerber in Notsituationen geraten, die ein besonderes Vorgehen erforderlich machten.

Die Klinikertaufe

Der eine Notfall war eine lebensgefährliche Erkrankung eines Katechumenen (oder auch eines Kindes). Aus Zeitgründen war weder ein Taufunterricht möglich noch konnte der offizielle Tauftermin abgewartet werden: „Die, die sich dem ersten Gelöbnis des Glaubens nähern, müssen, so wurde es beschlossen, wenn ihr Lebenswandel gut war, innerhalb von zwei Jahren zur Gnade der Taufe zugelassen werden, außer wenn die Vernunft es aufgrund einer schweren Erkrankung gebietet, dem in Todesgefahr Schwebenden und um die Gnade der Taufe Bittenden früher zu Hilfe zu kommen.“⁴⁷¹ Man half sich mit einem abgekürzten und vereinfachten Ritus, der sogenannten Krankentaufe oder Klinikertaufe, das heißt Taufe im Bett (von grie-

chisch *kline* = „Bett“). Diese Nottaufe eines todkranken Menschen im Bett erfolgte durch Übergießen oder Besprengen des Kopfes mit Wasser. Weil das Taufritual hier nur rudimentär praktiziert wurde, musste Cyprian von Karthago Zweifel gegen das bloße Übergießen mit Wasser als unzureichende Waschung zerstreuen.⁴⁷² Angesichts des Notfalls durfte ein Laie (allerdings nicht eine Frau) diese Taufe nicht nur vornehmen, sondern war sogar dazu verpflichtet.⁴⁷³

Starb der so notgetaufte Kranke, war man zuversichtlich, was seine Erlösung betraf. Wurde er jedoch gesund, gab es Probleme. Er war in unzulänglicher Weise getauft worden. Von einem Notgetauften wurde daher verlangt, die Handauflegung durch den Bischof nachzuholen⁴⁷⁴ und das Glaubensbekenntnis zu lernen.⁴⁷⁵ Das grundlegende Problem bei diesem Ritual war, dass Krankheit in der Antike generell auf den Einfluss von „Dämonen“ zurückgeführt wurde. Die Reinigung des Menschen vom „Dämonischen“ galt aber als Voraussetzung für die Taufe, der die vielen exorzistischen Rituale dienten. Daraus ergab sich ein bizarres Argument gegen die Klinikertaufe: Sind beim Kranken die noch vorhandenen „Dämonen“ mitgetauft worden? Ist diese Taufe nicht freiwillig, sondern erzwungen? Ist gar der „Teufel“ Ursache solchen Taufens? Aus solchen Überlegungen heraus wurde im 3. Jahrhundert der römische Presbyter Novatian kritisiert, der im Krankenbett notgetauft worden war. Da er nach seiner Genesung nicht „die Besiegelung durch den Bischof“ erhalten hatte, „wie hätte er den Heiligen Geist erhalten?“⁴⁷⁶ Eine solche Taufe galt als defizitär und zog Beeinträchtigungen nach sich, zum Beispiel den Ausschluss aus dem Klerikerstand. Die Priesterweihe Novatians galt als Ausnahme.⁴⁷⁷

Zu weiteren Vorbehalten gegen die Klinikertaufe führte im 4. Jahrhundert die Praxis des Taufaufschubs. Ein Genesener galt als Verlegenheitschrist, denn ohne Erkrankung hätte er sich noch nicht taufen lassen. Zudem wurde sogar noch im Krankheitsfall der Taufaufschub praktiziert. War ein Täufling in diesem Zustand noch mit wachen Sinnen getauft? Basilius von Caesarea und Gregor von Nazianz machten keinen Hehl aus ihren Bedenken:

„Warum willst du die Taufe erhoffen als ein Geschenk des Fiebers? Da kannst du nicht einmal die rettenden Worte aussprechen, vielleicht nicht einmal sie

*deutlich hören, weil die Krankheit gerade den Kopf einnimmt. Da kannst du die Hände nicht zum Himmel erheben, nicht auf den Füßen stehen, nicht das Knie beugen zum Gebete, nicht mit Nutzen belehrt werden, nicht sicher beichten, nicht mit Gott versöhnt werden, nicht dem Feinde entsagen, vielleicht kaum mit Bewusstsein dem Einweihungsakte folgen, so dass die Anwesenden zweifeln, ob du die Gnade mit Bewusstsein empfangen hast oder ob du vom Vorgange gar nichts weißt.*⁴⁷⁸

*„Solange du deines Verstandes noch mächtig bist, eile zu der Gnadengabe; solange du noch nicht krank bist an Leib und Verstand, oder doch so den Anwesenden erscheinst, selbst wenn du noch bei Sinnen bist; solange dein Heil nicht im Belieben anderer liegt, sondern du selber noch darüber verfügen kannst; solange deine Zunge noch nicht stammelt, noch nicht kalt ist, und – um nicht mehr zu sagen – noch nicht unfähig geworden ist für die Worte der Mysterienweihe; solange du noch gläubig werden kannst, nicht gezwungen, sondern aus freiem Willen, nicht bemitleidet, sondern selig gepriesen; solange für dich die Gabe offenkundig ist und nicht zweideutig; und solange die Gnade in die Tiefe dringt und nicht der Leib wie eine Leiche gewaschen wird.“*⁴⁷⁹

Gerade für die Theologen der Reichskirche war die aktive Entscheidung des Menschen bei der Taufe wichtig; Glaube und Taufe gehörten zusammen:

„Denn der Glaube und die Taufe sind zwei Weisen des Heils; sie sind von Natur verbunden und können nicht voneinander getrennt werden. Der Glaube kommt durch die Taufe zur Vollendung, die Taufe aber hat ihren Grund im Glauben ... Voraus geht das Bekenntnis, das in das Heil hineinführt, es folgt die Taufe, die unsere Zustimmung besiegelt.“

*„Die Taufe ist Siegel des Glaubens und der Glaube Zustimmung zur Gottheit. Denn man muss zuerst glauben, dann durch die Taufe versiegelt werden.“*⁴⁸⁰

Augustinus berichtete, ein Freund sei auf dem Krankenbett in völliger Bewusstlosigkeit getauft worden, und war der Meinung, dass zumindest die Angehörigen das Verlangen eines Kranken nach der Taufe bestätigen müssen.⁴⁸¹ Johannes Chrysostomus hegte freilich auch gegen diese Praxis Bedenken, denn das Schlimmste an ihr war für ihn Folgendes:

„Während die Angehörigen des Sterbenden in großer Eile die nötigen Vorkehrungen treffen, ist das Leben oft schon entwichen und hat den Körper enteelt zurückgelassen; bei vielen anderen aber war das Leben zwar noch im Körper, doch es nützte nichts mehr. Denn wenn der Täufling die Anwesenden nicht mehr erkennt, ihre Stimme nicht mehr vernimmt und auch nicht mehr antworten kann mit jenen Worten, durch die er den heiligen Vertrag mit unserem gemeinsamen Herrn schließt, sondern wie ein Stück Holz oder ein Stein daliegt, sich in nichts von einem Toten unterscheidend, was nützt ihm dann in dieser vollständigen Bewusstlosigkeit die Taufe?“⁴⁸²

Eine ebenso erhellende wie merkwürdige Geschichte zeigt, dass das Bewusstsein für diese Problematik noch im 6. Jahrhundert lebendig war: Ein junger Taufbewerber wurde unmittelbar vor dem Tauftermin schwer krank. Wegen der Nähe der Osternacht wollte man die Taufe nicht vorziehen, sondern trug den Taufbewerber in der Osternacht fast leblos zum Taufbecken, wo er aber auf die Tauffragen nicht mehr antworten konnte und unmittelbar nach der Taufe starb. Der Diakon Ferrandus von Karthago, der diese Begebenheit in einem Brief an Fulgentius von Ruspe schilderte, war unsicher, ob ein derartiger Taufvollzug als gültige Taufe anerkannt werden könne.⁴⁸³ Trotz aller Bedenken wurde die Nottaufe im Krankheitsfall aber doch praktiziert, weil Heil und Erlösung des Erkrankten auf dem Spiel standen.

Die Bluttaufe

Ebenfalls in eine Notsituation konnte ein Katechumene geraten, wenn er in einer Verfolgung inhaftiert oder zum Tode verurteilt wurde. Kam er ums Leben, galt er als „in seinem Blut“ getauft: „Wird ein Katechumene des Namens des Herrn wegen verhaftet, dann soll er nicht seines Zeugnisses wegen zweifeln. Wird ihm nämlich Gewalt angetan und wird er getötet, so wird er gerechtfertigt werden, auch wenn seine Sünden noch nicht nachgelassen sind. Denn er hat die Taufe in seinem Blut empfangen.“⁴⁸⁴

Diese sogenannte Bluttaufe ist seit dem Ende des 2. Jahrhunderts nachweisbar.⁴⁸⁵ Der Zeugentod ersetzte die Taufe, oder anders gesagt:

Das Martyrium wurde als Taufe gedeutet. Man kombinierte dabei „Blut und Wasser“ aus der geöffneten Seite Jesu mit der Aussage Jesu: „Ich muss mit einer Taufe getauft werden“⁴⁸⁶ und deutete den Text in einer sehr verbreiteten Exegese auf die beiden Taufen, die Jesus gebracht habe: Wassertaufe und Bluttaufe.⁴⁸⁷ Als ungetaufter Märtyrer erwarb man das Heil durch das Bekenntnis zu Christus vor dem Richter, das dem Taufbekenntnis entsprach. Das Martyrium eines bereits Getauften galt als „zweite Taufe“, die die nach der Taufe begangenen Sünden tilgte, und die Bluttaufe war sogar mehr wert als die Normaltaufe, denn da Sündenvergebung und Tod im Martyrium zusammenfielen, garantierte sie das Heil.⁴⁸⁸

Die Kindertaufe

Ebenfalls einen Sonderfall stellte in der frühen Zeit die Taufe von Kindern und Säuglingen dar. Bis weit in das 4. Jahrhundert hinein war der Regelfall die Erwachsenentaufe. Noch im 4. Jahrhundert wurden weder alle noch auch nur die meisten Kinder christlicher Eltern getauft. Später prominente Theologen wie Basilius, Gregor von Nazianz, Hieronymus oder Augustinus kamen aus christlichen Familien, empfingen aber wie viele andere bekannte Christen der Spätantike erst als Erwachsene die Taufe. Liturgie und Theologie der Taufe waren darauf zugeschnitten.

Für das 1. und 2. Jahrhundert sind Kindertaufen nicht auszuschließen, aber an den Texten schwer nachweisbar. Möglicherweise ist die urchristliche Formel, „N.N. und sein/ihr ganzes Haus“ seien getauft worden, an einigen wenigen Stellen⁴⁸⁹ so zu verstehen, dass Kinder eingeschlossen waren, da in der patriarchalischen Gesellschaftsordnung die Bekehrung des Hausvorstands die Bekehrung aller Hausmitglieder, Familienangehörige und Gesinde, nach sich zog, doch ist das nicht entscheidbar.

Anfang des 3. Jahrhunderts ist die Kindertaufe erstmals sicher bezeugt – in der *Traditio apostolica* sprechen Eltern oder Angehörige bei der Taufe an Stelle der kleinen Kinder, die das noch nicht selber können⁴⁹⁰ –, so dass sie Ende des 2. Jahrhunderts wohl aufgekommen

ist. Tertullian lehnte sie strikt ab: „Sie [Kinder] sollen kommen, wenn sie heranwachsen, wenn sie beginnen zu verstehen, wenn sie unterwiesen werden, wozu sie kommen; Christen sollen sie werden, wenn sie in der Lage sind, Christus zu kennen! Warum kommen Kinder im unschuldigen Alter überstürzt zur Vergebung der Sünden?“⁴⁹¹ Die theologischen Vorstellungen rund um die Taufe sprachen nicht für die Kindertaufe, doch ab dem 3. Jahrhundert wurde sie aus theologischen und kirchlichen Gründen zunehmend praktiziert. Das belegen Grabinschriften für getaufte Kinder, beispielsweise die folgende aus der Katakomben der Priscilla in Rom (3. Jahrhundert): „Irene, die zusammen mit ihren Eltern zehn Monate und sechs Tage lebte, die Gnade [die Taufe] am 7. April empfing und ihren Geist am 15. April aufgab.“⁴⁹² Dem Origenes galt die Kindertaufe bereits als apostolischer Brauch,⁴⁹³ sie hatte also keine Legitimationsprobleme mehr. Cyprian plädierte dafür, Neugeborene am zweiten oder dritten Tag zu taufen, weil sie sündig seien.⁴⁹⁴ Diese Theologie von Sünde und Taufe hat im Westen Schule gemacht bei Ambrosius und vor allem bei Augustinus, der unter Berufung auf Cyprian seine Theologie von Erbsünde und Säuglingstaufe entwickelte. Die griechischen Theologen hingegen sprachen nicht von Sündenvergebung, sondern von Heiligung und Übergabe der Kinder an den Geist Gottes, so Johannes Chrysostomus: „Deswegen taufen wir ja auch kleine Kinder, obgleich sie keine Sünden haben, damit sie geheiligt und gerecht gemacht werden, damit sie die Sohnschaft und das Erbe erhalten, damit sie Brüder und Glieder Christi werden, und der Heilige Geist in ihnen Wohnung nimmt.“⁴⁹⁵ Gregor von Nazianz plädierte mit Reserven für die Kindertaufe im Alter von drei Jahren.⁴⁹⁶ Im 5. und 6. Jahrhundert setzte sich allerdings die Praxis der Säuglingstaufe wenige Tage nach der Geburt allgemein durch und verdrängte bis zum 7./8. Jahrhundert die Erwachsenentaufe, die zur Ausnahme wurde.

Diese Entwicklung bewirkte eine fundamentale Veränderung der Initiation. Katechumenat und Photizomenat verfielen mit dem Aufhören der Erwachsenentaufe. Sie wurden auch bei der Erwachsenentaufe zur Zeremonie, um im 8./9. Jahrhundert ganz zu verschwinden. Der Begriff „Katechese“ blieb zwar noch lange in Gebrauch, bezeichnete zu Beginn des Mittelalters aber nicht mehr als einen „Ritus“ zu

Beginn der Tauffeier. Die eigentliche Katechese im Sinne von Glaubensunterweisung richtete sich nunmehr an bereits Getaufte, und zwar nicht nur an heranwachsende Kinder, sondern auch an Erwachsene, die nicht ausreichend auf die Taufe vorbereitet worden waren. Ferner gab es keine bevorzugten Taufftage mehr, weil die Säuglingstaufe jederzeit praktiziert wurde, und es wurde kein gesonderter Taufort mehr benutzt, sondern man verwendete zunehmend Taufsteine innerhalb der Kirchen. Schließlich entwickelte sich die eine Liturgie der christlichen Initiation im Westen zu drei eigenständigen Sakramenten in neuer Reihenfolge: Taufe – Eucharistie (Erstkommunion) – Firmung. Das ganze Mittelalter hindurch ist es allerdings bis in das 15. Jahrhundert üblich, das Kind in das Taufbecken einzutauchen und mit Wasser zu übergießen, und erst ab dem 12. Jahrhundert verschwindet die Taufkommunion bei der Kindertaufe. Der Übergang von der Erwachsenen- zur Kindertaufe als Regelfall der Initiation zog seit dem 6. Jahrhundert fundamentale Veränderungen in Liturgie und Theologie der Taufe nach sich.

4. Der Ort für die Taufe: Spätantike Baptisterien

Die zentrale Bedeutung der Taufe in der Alten Kirche kam auch darin zum Ausdruck, dass die Christen für die Taufe einen eigenen Raum benutzten.⁴⁹⁷ Solche Taufräume oder Taufgebäude sind archäologisch vom 3. Jahrhundert an bezeugt und waren lebendiger Brauch bis in das 9. Jahrhundert. Verstreut über die antike Ökumene sind hunderte solcher Taufkirchen zu finden, besonders viele in Palästina, Nordsyrien, der Westtürkei, Griechenland, Tunesien, an der kroatischen Mittelmeerküste und in Oberitalien (die Unterschiede in der geographischen Streuung sind vor allem durch den stark unterschiedlichen Forschungsstand in den einzelnen Ländern bedingt). Die ältesten archäologisch bekannten Taufkirchen (nach dem Taufraum in Dura-Europos aus der Mitte des 3. Jahrhunderts) sind die der ersten Bauphase der Grabeskirche in Jerusalem (um 333–336), der Theklakirche des Ambrosius in Mailand (um 386) und des Lateran in Rom

(um 400). Dazu kommen lediglich in Quellen belegte Taufkirchen, zum Beispiel für Tyrus im frühen 4. Jahrhundert.⁴⁹⁸

Diese Taufkirchen trugen verschiedene Bezeichnungen,⁴⁹⁹ etwa *photistérion*, abgeleitet von der theologischen Deutung der Taufe als Erleuchtung. Der häufigste Begriff war *baptistérion*, latinisiert *baptisterium*, der heute als *terminus technicus* für die frühchristlichen Taufkirchen verwendet wird. Das Wort steht christlich natürlich in engstem Zusammenhang mit der Bezeichnung der Taufe als *báptisma*, ist aber paganer Herkunft: Es bezeichnete Räumlichkeiten (*caldarium*, *frigidarium*) oder ein Schwimmbecken in antiken Thermenanlagen.⁵⁰⁰ Auch für das Taufbecken gebrauchte man verschiedene pagane Begriffe, am häufigsten *piscina* (pagan ein Kalt- oder Warmwasserbecken), das *terminus technicus* wurde (Piscina), ferner *fons* (von der ursprünglichen Sitte, in Quellen zu taufen), *lavacrum*, *lutrón* und *kolymbéthra*. In syrischen Taufliturgien (und in Alexandrien) wurde das Taufbecken mit einem typologischen Symbolnamen auch „Jordan“ oder „Quelle des Jordan“ genannt,⁵⁰¹ denn in dieser Tradition galt die Taufe Jesu im Jordan als Urbild der christlichen Taufe.

Bauformen

In der Frühzeit benutzten die Christen Wohnhäuser oder Thermen zu Taufzwecken; von letzterem berichtet Palladius noch zu Beginn des 5. Jahrhunderts.⁵⁰² Ersteres ist archäologisch belegt durch das Baptisterium der Hauskirche von Dura-Europos am Euphrat (oben Abb. 3), der ältesten bekannten Anlage (datiert auf 232/33 oder 240/45): Als Taufraum diente ein entsprechend umgebauter Wohnraum (Abb. 15A–B). Später orientierten sich die frühchristlichen Taufkirchen baulich vor allem an der Architektur der römischen Bäder. Aus rein praktischen Gründen wurden Baptisterien auch in Teile von Thermen eingebaut, um die Wasserversorgungseinrichtungen zu nutzen, so in der zweiten Bauphase der Lateranbasilika in Rom (4. Jahrhundert; die baptisteriale Nutzung der ersten Bauphase um 300 ist sehr spekulativ).

Aufgrund der Verknüpfung der Taufliturgie mit einer sich anschließenden Eucharistiefeier standen Baptisterien immer in Verbin-

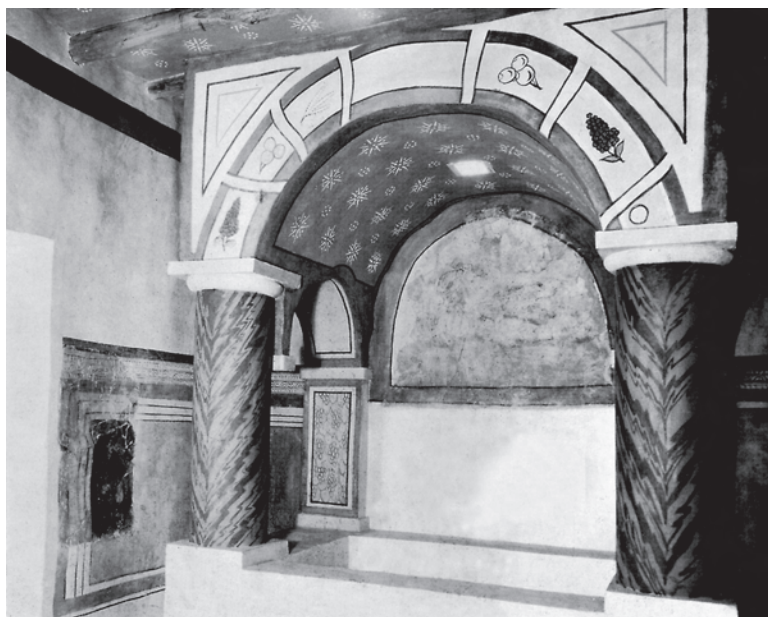


Abb. 15A: Dura-Europos, südwestliche Ecke des Taufraums: Piscina mit Ziborium

dung mit einer Kirche und waren je nach den örtlichen baulichen Gegebenheiten nach allen Richtungen an den Kirchenbau an- oder in ihn eingebaut. Hauptbauformen waren Rechteck und Quadrat, runder oder achteckiger Zentralbau. Teilweise waren die Baptisterien mit Nischen ausgestattet; in späterer Zeit wurden auch Apsiden angebaut. In einem Baptisterium konnte es für einen bestimmten Ritus der Taufliturgie oder für ganz praktische Zwecke eigene Räume oder Raumteile geben, etwa Umkleideräume; als solche konnten auch mit Vorhängen abgetrennte Nischen dienen. Die Baptisterien waren offen zugänglich; man konnte jederzeit hineingehen und sich seine Taufe in Erinnerung rufen. Seit dem 5./6. Jahrhundert wurde das im Rahmen des Photizomenats in Syrien, Alexandrien und Spanien anders: Um die Würde des Taufbades zu betonen, wurden die Taufkirchen zu Beginn der Fastenzeit geschlossen (die Täuflinge durften vor ihrer Taufe nicht hineingehen) und erst zur Taufe in der Osternacht wieder geöffnet.⁵⁰³



Abb. 15B: Dura-Europos, nordwestliche Ecke des Taufraums

Konkrete Zuordnungen eines archäologischen Befundes zu bestimmten liturgischen Vollzügen bleiben hypothetisch. Ein illustratives Beispiel liefert das Baptisterium der Wallfahrtskirche am Babylas-Heiligtum in Antiochien aus dem ersten Viertel des 5. Jahrhunderts (Abb. 16). Die halbrunde Piscina befindet sich in der Ost-Apsis des Baptisteriums (B). Südlich vorgelagert ist ein kleiner Raum (P), den eine Mosaikinschrift als „Pistikon“ ausweist (von *pístis* = „Glaube“). Diese sonst nirgends belegte Bezeichnung erklärt sich eventuell aus der Taufliturgie: Apotaxis, Syntaxis und Salbung der Stirn (sowie des ganzen Körpers) bildeten in Syrien einen geschlossenen Ritus vor der Taufe, dessen Herzstück das Bekenntnis zum christlichen Glauben war. Möglicherweise wurde der Raum, in dem dieser Ritus stattfand, danach benannt.⁵⁰⁴

Das zentrale bauliche Element im Baptisterium war das in der Regel in den Boden eingesenkte Taufbecken, die Piscina. Sie hatte ihren bevorzugten Platz in der Mitte des Baptisteriums und wies

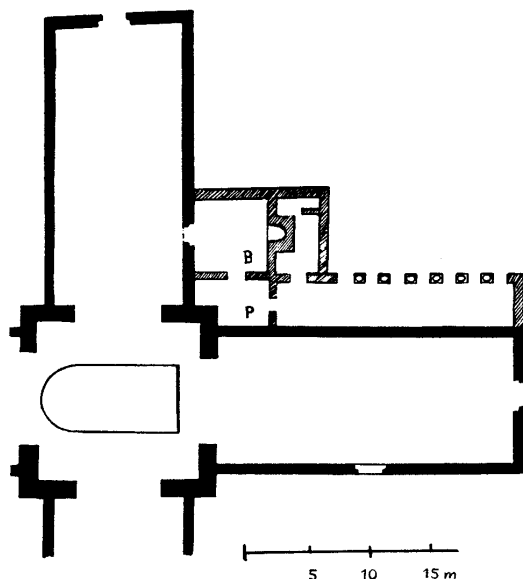


Abb. 16: Babylas-Martyrium mit Baptisterium, Antiochien

zahlreiche, oft in mehreren Bauphasen umgestaltete und zum Teil ineinander geschachtelte Formen auf, die nur selten mit der Bauform des Gebäudes übereinstimmten, vor allem rund, oval, rechteckig, quadratisch, oktogonal und kreuzförmig (mit gleichmäßigen oder unterschiedlich langen Kreuzarmen). Die oberen Weiten bewegten sich zwischen einem und drei Metern, tief waren sie im Schnitt einen Meter (zwischen 30 cm und 1,80 Meter); als die Kindertaufe üblich wurde, wurden die Tiefen verringert (im 5./6. und deutlich im 7./8. Jahrhundert). Auch bei den Piscinen benutzte man bekannte architektonische Elemente: Sämtliche Formen waren in der römischen Thermal-, Industrie- oder Privatarhitektur vorgebildet. Sehr wahrscheinlich wurden verschiedentlich auch römische Becken weiter- bzw. umgenutzt. Auch in anderen Kulte, zum Beispiel im Mithraskult, fanden solche Becken Verwendung. Die älteste bekannte Piscina ist die in Dura-Europos, rechteckig (100 x 60 cm) und 95 cm tief (oben Abb. 15A–B). Im Mittelalter entwickelten

sich die frühchristlichen Piscinen weiter zum Taufbecken und zum Taufstein (Abb. 17).

Als architektonischer Schmuck, und um den Taufort baulich hervorzuheben, diente öfters eine Überbauung auf vier, sechs oder acht Stützen über der Piscina, ein Ziborium. Das älteste bekannte Beispiel findet sich erneut in Dura-Europos. In manchen Taufkirchen gab es mehrere Piscinen. Das konnte möglicherweise daran liegen, dass Männer und Frauen aus Gründen der Schicklichkeit getrennt getauft wurden. Die Funktion der Nebenspiscinen ist aber in der Regel nicht geklärt.

Von der Ausstattung der Baptisterien hat sich so gut wie nichts erhalten, so dass wir auf Informationen in schriftlichen Quellen angewiesen sind. An den Ziborien konnte es Vorhänge geben. Später war ein Altar im Baptisterium nicht ungewöhnlich; Gregor der Große bezeugt einen solchen für die Taufkirche von Mascali auf Sizilien.⁵⁰⁵ Gängige Praxis war, dass das Wasser von oben in das Taufbecken lief. In der frühchristlichen Mosaik- und Sarkophagkunst wurde die Taufe so dargestellt (oben Abb. 13). Der einzige archäologische Hinweis auf diese Praxis ist eine Öse im Scheitel des Ziboriums über der Piscina von Djemila (Cuicul) in Algerien (evtl. 5. Jahrhundert), die vielleicht der Befestigung eines Eimers diente (Abb. 18A–B).



Abb. 17: Baptisterium von Riva San Vitale, Tessin: Romanisches Taufbecken über der ursprünglichen Piscina (7.–9. Jahrhundert)



Abb. 18A: Djemila (Cuicul), Algerien: Piscina (evtl. 5. Jahrhundert)

Abb. 18B: Djemila: Öse im Scheitel des Ziboriums

Verschiedentlich ist in den Quellen von reichen Stiftungen von Schmuck, Taufgerät oder Lampen die Rede.⁵⁰⁶ So war das Baptisterium von Antiochien mit goldenen und silbernen Tauben ausgestattet, die als Symbole des Heiligen Geistes oder eher als „Seelentauben“ zu deuten sind.⁵⁰⁷ Schließlich wurden Baptisterien benutzt, um Reliquien oder Märtyrergräber aufzunehmen.⁵⁰⁸

Architektur und bauliche Formen der Baptisterien und Piscinen waren außerordentlich vielfältig, variierend um eine Reihe von Grundmustern. Lediglich in zwei Kirchenordnungen wurde versucht, die Baptisterienarchitektur anhand theologischer Vorgaben zu normieren. Im *Testamentum Domini*, einer Kirchenordnung des 5. Jahrhunderts, die wohl nach Syrien gehört, soll das Baptisterium innerhalb des Atriums (des Vorhofs) der zugehörigen Kirche liegen, 21 Ellen lang und 12 Ellen breit sein sowie einen Zugang und drei Ausgänge haben.⁵⁰⁹ Nach den Vorstellungen des Autors der arabischen Rezension der Syrischen Didaskalie soll das Baptisterium im Westen der Kirche liegen, gemäß der Zahl der Propheten 24 Ellen lang und

gemäß der Zahl der Apostel 12 Ellen breit sein und spezielle Bereiche für die Verrichtungen der Neophyten (Neugetauften) vor und nach der Taufe haben.⁵¹⁰ Derartige Normierungsversuche konnten sich freilich nicht durchsetzen und sind archäologisch an keinem einzigen der bekannten Fundorte verifizierbar.

Architektur, Dekoration und Tauftheologie

Auf einem anderen Gebiet ist allerdings durchaus ein Einfluss der Theologie auf die Architektur der Baptisterien festzustellen. Die Taufe war von einer reichen symbolischen Deutung umgeben, die ihren Sinn und ihre Wirkung erklären sollte. Symbolik und Liturgie der Taufe haben verschiedentlich ihren Niederschlag in der Architektur und in der Dekoration der Baptisterien gefunden. Dabei handelt es sich nicht um vorgegebene Regeln oder bauliche Vorschriften, an denen man sich beim Errichten einer Taufkirche hätte orientieren müssen. Bisweilen aber lässt sich die theologisch-symbolische Deutung der Taufe am archäologischen Befund verifizieren.

Das gilt zum Beispiel für die Orientierung nach Osten, zur aufgehenden Sonne. Für das Kirchengebäude war Ostung die Regel.⁵¹¹ Auch Taufkirchen erhielten, freilich selten, eine Ausrichtung gen Osten, indem etwa die Piscina aus der Mitte nach Osten verrückt oder in Richtung Osten eine Apsis angebaut wurde. Dieser bauliche Akzent hatte seinen Grund in der Liturgie und Theologie der Taufe: Nach der Absage an den „Teufel“ wandte sich der Täufling nach Osten; „dann öffnet sich dir das Paradies Gottes, das er nach Osten hin gepflanzt hat und aus dem unser Vorvater der Übertretung wegen vertrieben worden ist. Symbol dafür ist, dass du dich vom Westen zum Osten hin umgewandt hast, zur Gegend des Lichtes.“⁵¹² Die Taufe ermöglichte die Rückkehr in das Paradies Gottes, das im Buch Genesis im Osten lokalisiert ist; zudem wurde die östliche Himmelsrichtung in verschiedenen Weisen auf Christus bezogen.⁵¹³

Theologische Hintergründe hatte die große Zahl von kreuzförmigen Piscinen (Abb. 19). Seit Paulus die christliche Taufe von Tod und Auferstehung Christi her gedeutet hatte,⁵¹⁴ kam dem Kreuz im



Abb. 19: Sbaita (Subeita/Shivta) im Negeb, Israel: Kreuzförmige Piscina in der Taufkirche der nördlichen Basilika (6./7. Jahrhundert)

Zusammenhang der Taufe ein außerordentlich hoher Symbolwert zu. Die Taufe wurde erklärt als „Eintauchen in das Kreuz“ (wie im folgenden Kapitel näher dargestellt wird). Diese Sinngebung der Taufe wurde dem Täufling nicht nur durch die Kreuzform des Taufbeckens vor Augen geführt. Das Kreuz findet sich vielfältig in der Dekoration des Taufraums (Kreuzesdarstellungen in Kuppelmosaiken) oder der Piscinen. Vom 6. Jahrhundert an wurde die Außenfront von Taufbecken vielfach mit der Kreuzmotivik verziert. Besonders eindrucksvoll war das Einlassen eines Kreuzes im Fußboden von Taufbecken. So ist in den Fußboden der Piscina von Riva Ligure in Italien (erste Hälfte des 6. Jahrhunderts) aus wiederverwendeten römischen Marmorblöcken ein Kreuz eingelassen, und im Mosaikfußboden der prachtvoll ausgestatteten Piscina von Kelibia in Tunesien (zweite Phase, zweite Hälfte

des 6. Jahrhunderts; heute im Bardo-Museum in Tunis) befinden sich monogrammatische Kreuze mit den Buchstaben Alpha und Omega (Abb. 20A–B).



Abb. 20A: Piscina von Kelibia, Tunesien (6. Jahrhundert)



Abb. 20B: Piscina von Kelibia, Tunesien: Christogramm im mosaizierten Boden

Auch die Piscina in der zweiten Kirche von Sbeitla in Tunesien (5./6. Jahrhundert) zeigt im Becken auf dem Boden ein umkränztes Christusmonogramm mit anhängenden Alpha und Omega und zusätzlich ein Kreuz an den Beckenwandungen. Das „Eintauchen in das Kreuz“ wurde dem Täufling ganz sinnfällig vor Augen geführt.

Symbolträchtig war auch die Dekoration der Baptisterien und Piscinen. Durch den Ikonoklasmus im 7./8. Jahrhundert und den bilderfeindlichen Islam ist zwar im christlichen Osten viel zerstört worden, doch sind die erhaltenen Reste einigermaßen aussagekräftig. Am häufigsten ist Mosaikschmuck nachweisbar, vereinzelt Überreste von Bemalung, Marmorinkrustationen oder Stuckverzierungen. Gut erhalten bzw. erkennbar ist die Ausstattung der Baptisterien von Dura-Europos (Mitte 3. Jahrhundert), von San Giovanni in Fonte in Ravenna (Ende 4. Jahrhundert: Abb. 21; die Piscina stammt aus dem Mittelalter) und der dritten Bauphase von Genf (um 400; Stuckreste).

Mit der Deutung muss man vorsichtig sein. Geometrische und florale Motive dienten ebenso einfach als Schmuck wie die maritime Fauna (Vögel, Fische), die man abbildete. Das schließt freilich nicht aus, dass auch solche Dekoration symbolisch aufgefasst werden konnte, denkt man etwa an das, was Tertullian zur Fischsymbolik sagte: „Wir Fischelein werden gemäß unserem Ichthys (Fisch) Jesus Christus im Wasser geboren, und wir sind nur dann heil, wenn wir im Wasser verbleiben.“⁵¹⁵ Vielfach handelt es sich um mehrdeutige Motive, die nicht nur einen Bezug zur Taufe aufweisen, sondern auch andernorts in anderen Zusammenhängen Verwendung fanden (beispielsweise zur symbolischen Darstellung der Eucharistie). Generell zeigt die Dekoration in den Taufhäusern eine große Übereinstimmung mit Motiven aus der Sepulkralkunst, was auf der Ebene der Theologie und Symbolik damit zu tun haben dürfte, dass die Taufe im Anschluss an Paulus als Sterben, Begrabenwerden und Auferstehen „mit Christus“ gedeutet wurde.

Das gilt insbesondere für ein häufiges Motiv bzw. eine in verschiedenen Kombinationen vorkommende Motivgruppe, nämlich ein Kantharos mit Hirschen, Tauben oder Pfauen darum herum, die zur „Quelle des Lebens“ drängen (Abb. 22). Die Taufe galt als Neu- bzw. Wiedergeburt in lebenspendendem Wasser. Pfauen sind die Vögel des Paradieses, in das man durch die Taufe wieder gelangt, Tauben Sym-



Abb. 21: *Baptisterium von San Giovanni in Fonte, Ravenna*



Abb. 22: Salona, Dalmatien: Fußbodenmosaik in einem Raum westlich des Baptisteriums mit dem Text von Ps 42,2 (5./6. Jahrhundert)

bol für die Neugetauften bzw. für die zur Vollkommenheit gelangten Seelen oder allgemein bildliche Chiffre für Reinheit und Unschuld, die man in der Taufe (als Sündenvergebung) erlangt, oder auch für Treue, hier zu Christus und zur Kirche (Abb. 23).

Der Hirsch ist ein Symbol für die Täuflinge, näherhin für das Verlangen nach der Taufe.⁵¹⁶ Dahinter steht ein Psalmvers, der auf die Taufe bezogen und in Mosaiken mancherorts dazugeschrieben wurde: „Wie der Hirsch lechzt nach Wasserquellen, so lechzt meine Seele, Gott, nach dir.“⁵¹⁷ Einige, meinte Augustinus, hätten diesen Vers nicht schlecht auf die Katechumenen bezogen, „die zur Gnadengabe des heiligen Bades eilen. Daher wird dieser Psalm auch feierlich gesungen, als wenn sie so die Quelle der Sündenvergebung erstreben, wie der Hirsch hinstrebt zu den Wasserquellen“.⁵¹⁸ Aus diesem und anderen Texten geht hervor, dass Psalm 42 mancherorts in der Taufliturgie vor dem Taufbad gesungen wurde, vielleicht während des Zuges der Täuflinge zum Baptisterium. Im Lateranbaptisterium ließ Kaiser Konstantin I. ein goldenes Lamm und sieben silberne Hirsche als Wasserspeier aufstellen, die vermutlich zwischen den acht Säulen standen, die das Taufbecken umgaben;⁵¹⁹ auch in anderen Baptisterien dienten Hirsche als Wasserspender. Zudem konnte der Hirsch als Sinnbild für Christus verstanden werden, nämlich dort, wo er im Kampf



Abb. 23: Albenga, Ligurien: Mosaik auf dem Intrados eines Bogens in der Taufkirche: Seelentauben um das Monogramm Christi in dreifacher Wiederholung (Ende 5./Anfang 6. Jahrhundert)

mit einer Schlange beschrieben oder dargestellt wurde. Im *Physiologus*, einem um 200 in Alexandrien entstandenen Buch, in dem die (angeblichen) Eigenschaften von 42 Tieren, zwei Pflanzen und vier Steinen beschrieben und christlich-symbolisch gedeutet werden, gilt der Hirsch wie in der gesamten antiken Literatur als Schlangentöter: Der Hirsch (Christus) tötet die Schlange (das Böse).⁵²⁰ Auf dem mittelalterlichen Taufstein von Freudenstadt ist diese Symbolik der sündentilgenden, ewiges Leben schenkenden Taufe inschriftlich bezeugt: *Evomit infusu(m) homo cervus ab angue venenum* – „Es speit aus der

Hirsch-Mensch [das heißt der durch die Taufe zu Christus gehörende Mensch] das von der Schlange eingeflöste Gift [der Sünde].“⁵²¹ Auch ein Lamm dürfte auf Christus zu beziehen sein, und eine Taube, aus deren Schnabel von oben herab Wasser fließt (Abb. 20C), symbolisiert den Heiligen Geist und erinnert an die Taufe Jesu im Jordan.⁵²²

Die Darstellung der Taufe Jesu im Jordan wurde generell als Vorbild für die christliche Taufe abgebildet, so im Kuppelmosaik der Taufkirche von San Giovanni in Ravenna oder, ebenfalls in Ravenna, im Baptisterium der Arianer (heute S. Maria in Cosmedin): In der kleinen, achteckigen Rotunde ist nur das Kuppelmosaik erhalten, das in der Mitte die Taufe Jesu darstellt (links der Flussgott Jordan mit Krebscheren, Schilfrohr und ausfließendem Krug, rechts Johannes der Täufer mit Hirtenstab), umgeben von den zwölf Aposteln, die ihre Triumphkränze zu Christus (dargestellt im Zeichen des Kreuzes auf einem Thron) bringen (Abb. 24).

Andere neutestamentliche Szenen sollten ebenfalls deuten und erklären, was in der Taufe geschieht. Im ältesten bekannten Taufraum, in Dura-Europos, sind gleich mehrere Geschichten zu diesem Zweck an die Wände gemalt. An der Rückwand des Taufbeckens befindet sich ein sehr schlecht erhaltenes Fresko, in dem unten der Sündenfall

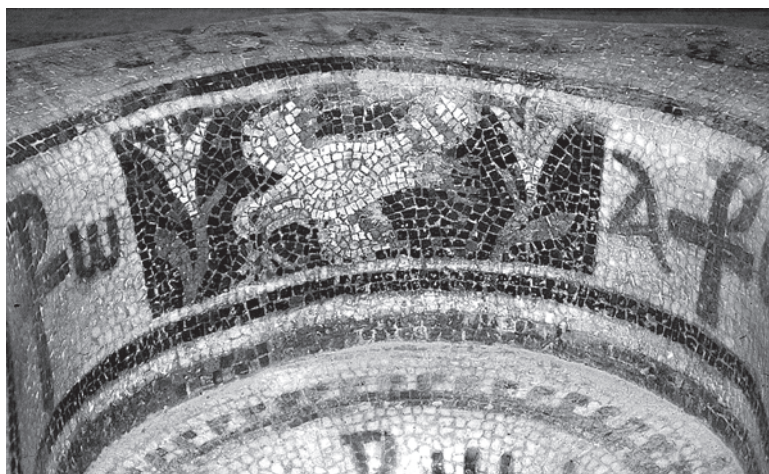


Abb. 20C: Kelibia, Tunesien: Geist-Taube im oberen Bereich der Piscina

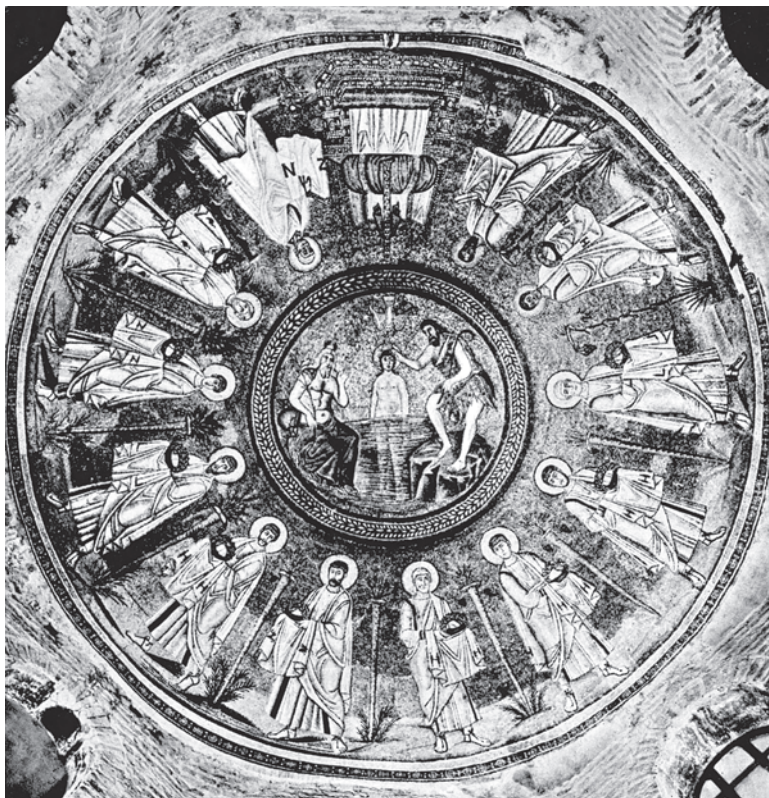


Abb. 24: Baptisterium der Arianer, Ravenna: Kuppelmosaik (520–525)

dargestellt ist (Adam und Eva mit Baum und nach links entweichender Schlange) und oben ein Hirte, der mit einem Widder über den Schultern hinter der zur Quelle drängenden Herde herschreitet; diese Szenen sind deutbar als Symbole für Fall (in Adam) und Erlösung (in Christus, dem guten Hirten nach Joh 10) und damit auf die Sündenvergebung in der Taufe. Die nördliche Seitenwand des Taufraumes ist in zwei Bildstreifen eingeteilt, von denen die westliche Hälfte erhalten ist. Im oberen Streifen zeigen Reste von Malereien die Heilung des Gelähmten und die Rettung des Petrus aus dem See durch Jesus (Abb. 25A), im unteren den Gang der drei Frauen zum

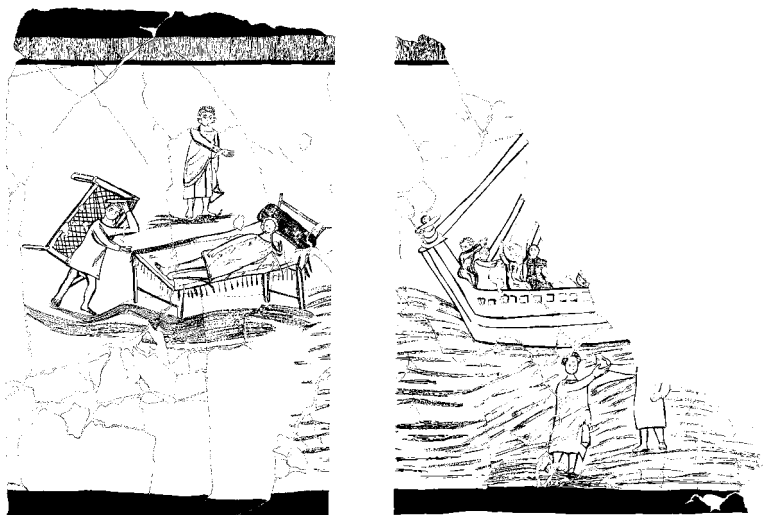


Abb. 25A: Dura-Europos: Die Heilung des Gelähmten und der Seewandel (Zeichnung)

Grab Jesu (Abb. 25B). Die Heilung (nach Mk 2,1–12) vereint zwei Szenen: Rechts liegt der Gelähmte auf seinem Bett und wird von Jesus angesprochen, links steht er und trägt sein Bett auf der Schulter. Im Seewunder (nach Mt 14,22–33) sieht man die Jünger im Schiff auf dem See; Petrus, außerhalb des Schiffes im Wasser stehend, streckt die Hände zu dem vor ihm stehenden Jesus aus und wird von diesem vor dem Versinken bewahrt. Die drei Frauen im unteren Streifen (nach Mk 16,1f.) tragen Fackeln in der rechten und Salbenbüchsen in der linken Hand und stehen neben einem großen, von zwei Sternen überstrahlten Kastensarkophag.

An der südlichen Seitenwand ist deutlich eine Frau an einem Brunnen zu erkennen, die sich über eine Brunnenöffnung beugt und an einem Strick einen Eimer hinablässt oder heraufzieht (Abb. 25C) und wohl die Samariterin am Jakobsbrunnen darstellt, die Jesus um „lebendiges Wasser“ bittet, um keinen Durst mehr zu haben (nach Joh 4,15). Darüber sind Spuren eines sehr schlecht erhaltenen Bildes eines Gartens zu erkennen, der vielleicht das himmlische Paradies darstellen sollte. Ferner enthielt die südliche Wand eine Darstellung von David

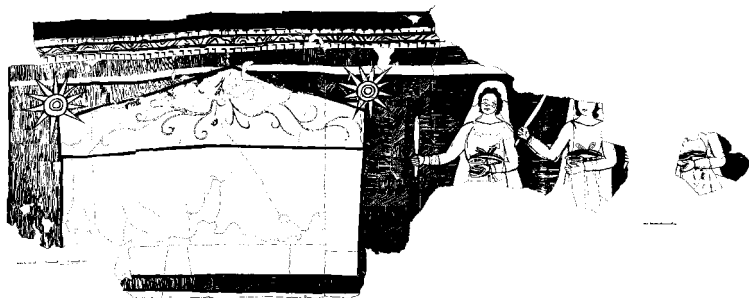


Abb. 25B: Dura-Europos: Der Gang der Frauen zum Grab Jesu (Zeichnung)



Abb. 25C: Dura-Europos: Die Frau am Brunnen (Zeichnung)

und Goliath, die stark beschädigt, durch die Beischriften der beiden Namen aber gesichert ist; Goliath liegt niedergestreckt auf dem Rücken, David erhebt das Schwert, um ihm den Kopf abzuschlagen. Auf der östlichen Schmalwand erscheinen sieben nach links schreitende Frauen, bei denen es sich möglicherweise um die Frauen handelt, die (nach Lk 24,10) mit zum Grab Jesu gegangen sind.⁵²³ Alle diese Bilder und Motive dienten der theologischen Sinnggebung der Taufe. Sie führten dem Täufling sichtbar vor Augen, welch bedeutungsvollem Geschehen von Heil, Rettung und Erlösung er sich in der Taufe unterzog.

Zahlensymbolik

Mehr und zum Teil sogar relativ elaborierte christliche Theologie steckt in der Zahlensymbolik, die mit der Bauform der Baptisterien und Piscinen in Verbindung gebracht worden ist. Insbesondere die Symbolik der Zahl „Acht“ spielte in der theologischen Deutung der oktagonalen Taufkirchen oder -becken eine Rolle. Dabei ist zu bedenken, dass nicht die Symbolik die Architektur geschaffen hat. Die achteckigen christlichen Taufräume haben ihr architektonisches Vorbild vielmehr in oktagonalen Räumen antik-römischer Thermenbauten. Besonders das *frigidarium*, der Raum mit dem Kaltwasserbad, war oft achteckig gebaut. Die christliche symbolische Deutung dieser Form war sekundär, führte aber möglicherweise zu einer Bevorzugung dieser Architektur.⁵²⁴

Die symbolische Deutung der Achtzahl geht auf antike Zahlensymbolik und astrologische Spekulationen zurück. Bei den Pythagoreern war die Acht die Zahl der Sphärenharmonie und der Gerechtigkeit.⁵²⁵ Von solchen Gedankengängen wurde wohl die religiöse Mystik der Achtzahl inspiriert, die, vermittelt über den jüdischen Platoniker Philo von Alexandrien,⁵²⁶ auch von christlichen Theologen wie den Alexandrinern Clemens und Origenes rezipiert worden ist.⁵²⁷ Daraus entstand eine reiche und weit verbreitete Symbolik der Achtzahl. Die Acht galt als Symbol des Jenseits, des Himmels, des geistigen Kosmos und der Göttlichkeit. Christlich gängig war der Kontrast des „achten“ Tages zur Woche von sieben Tagen. Der achte Tag galt als Tag der Auferstehung. Während die Siebentagewoche für

das irdische Leben steht, ist der achte Tag Sinnbild des Jenseits, der Erneuerung des künftigen Lebens, der geistigen Wiedergeburt und der seligen Ewigkeit.⁵²⁸ Schon im Barnabasbrief wurde Jesaja zitiert: „Neumond und Sabbat ertrage ich nicht“⁵²⁹ und wie folgt kommentiert: „Nicht die jetzigen Sabbate sind mir angenehm, sondern der, den ich gemacht habe, an dem ich das All zur Ruhe bringen und den Anfang eines achten Tages machen werde, das heißt den Anfang einer anderen Welt. Deshalb begehen wir auch den achten Tag uns zur Freude, an dem auch Jesus von den Toten auferstanden und, nachdem er erschienen war, in den Himmel aufgestiegen ist.“⁵³⁰ Der achte Tag geht über die Siebenzahl der Woche hinaus und symbolisiert ein „Durchbrechen“ der Zeitlichkeit und des Diesseits.

Das Verständnis des achten Tages als Tag der Auferstehung und Sinnbild der geistigen Wiedergeburt sowie der Achtzahl als „Vollendung unserer Hoffnung“ und „Inbegriff der Tugenden“, wie Ambrosius einmal schrieb,⁵³¹ ebnete den Weg dahin, die Symbolik der Achtzahl mit der Taufe in Verbindung zu bringen. Das taten die Kirchenväter von Justin⁵³² bis Augustinus⁵³³ und Cyrill von Alexandrien: „Es bezeichnet nämlich für uns der achte Tag die Zeit der Auferstehung, als Christus, der für uns den Tod erduldet hatte, wieder auflebte, dem wir geistigerweise gleichgestaltet werden, indem wir durch die heilige Taufe sterben, damit wir auch der Auferstehung teilhaftig werden.“⁵³⁴ Besonders Ambrosius versuchte den theologischen Sinn der Taufliturgie mit Hilfe des Symbolwertes der Zahl Acht zu verdeutlichen:

„Wer am achten Tag die Mysterien der Wiedergeburt erhält, wird geheiligt durch die Gnade und zur Erbschaft des himmlischen Reiches berufen. Groß ist die Gnade der Siebenheit in den Tugenden des Heiligen Geistes, doch lässt diese die Siebenheit [nur] erklingen, heiligt aber die Achtheit. In jener ist Schall, in dieser Frucht. Daher hat die Gnade des Geistes die am achten Tag Geretteten dem Paradies zurückgegeben, die ihre Schuld in die Verbannung geschickt hatte ... Das siebente Alter der Welt [die Lehre von den sieben oder acht Weltperioden war eine in der Antike verbreitete Geschichtsdeutung] ist damit abgeschlossen, aufgeleuchtet ist als die Achtzahl die Gnade, die den Menschen umschafft, dass er nicht mehr dieser Welt gehört, sondern über der Welt ist. Denn nicht mehr unser Leben leben wir, sondern Christi.“

„Am achten Tag nämlich fand die feierliche Reinigung statt, sei es nach dem Gesetz, weil für den achten Tag die Feier der Beschneidung festgesetzt wurde, oder weil die ganze Welt befleckt war von unseren Sünden und besudelt mit jenen sieben Tagen. Sobald aber der Tag der Auferstehung kam, sind wir mit dem Herrn Jesus lebendig geworden und auferstanden und wurden wir aufgerichtet in der Erneuerung des Lebens, da wir die Gnade der Abwaschung an uns tragen. Und mit Recht bringen wir die Erstgeburt dar in einem Bild des erstgeborenen Sohnes Gottes, ein geistiges Opfer der Keuschheit und Einfalt, angenehm für Gott, nicht am vierten oder fünften Tag, damit das Opfer nicht unrein oder unvollendet sei, sondern am achten Tag, an dem wir alle in der Auferstehung Christi nicht nur auferweckt, sondern auch gefestigt wurden. Wenn nun auch in der Taufe sofort die volle Reinigung stattfindet, so bringt doch der Getaufte, weil er die Begründung eben der Abwaschung und des Opfers verstehen muss, sein Opfer erst dar, wenn er zum achten Tag gekommen ist [zum Oktavtag nach dem Taufstag], damit er unterrichtet [in den mystagogischen Katechesen nach der Taufe] durch die Erkenntnis der himmlischen Geheimnisse, dann erst nicht wie ein rohes Opfer, sondern wie ein vernünftiges Wesen seine Gabe zum heiligen Altar bringe, wenn er besser unterrichtet ist, damit nicht die Unwissenheit des Darbringenden das Geheimnis der Darbringung beflecke.“⁴⁵³⁵

Diese Gedanken der altkirchlichen Theologen und besonders des Ambrosius sind im Zusammenhang mit den frühchristlichen Baptisterien deshalb wichtig, weil es einen einzigen Beleg dafür gibt, dass sie für die Symbolik des Taufhauses ausgewertet wurden. Die Stelle ist zwar singulär, doch in ihren Aussagen mehr als deutlich. Es handelt sich um die mit großer Sicherheit von Ambrosius stammende Inschrift im Baptisterium der Theklakirche in Mailand (um 386; beim Dombau 1455–1461 zerstört), die vielleicht in der Nähe des Taufbeckens oder über ihm angebracht war und in einer handschriftlichen Abschrift erhalten ist:

„Mit acht Nischen erhebt sich der Tempel zu heiligem Brauch.

Oktogonal ist der Brunnen gefasst, würdig der heiligen Gabe.

*In der heiligen Achtzahl musste das Haus der heiligen Taufe entstehen,
in der den Völkern heimkehrte in Wahrheit das Heil*

*im Licht des siegreich erstehenden Christus, der löset die Riegel
 des Todes und aus den Gräbern die Toten erweckt
 und von dem Makel der Sünde befreit die reuig bekennenden Sünder,
 da er sie reinigt im Wasser des kristallhell fließenden Taufquells.
 Wer sich sehnet danach, abzulegen des Lebens schimpfliche Taten –
 hier ist die Stätte für ihn, das Herz zu baden, um reines Gewissen zu tragen.
 Hierher sollen sie eilen in seliger Freude: Wenn auch schwarz ist die Seele,
 so fass' er den Mut doch, zu kommen, weißer als Schnee wird er fortgehn.
 Auch wer rein sich wähnt, soll kommen in Eile: Keiner ist rein, der nicht teilhat
 an diesen Gewässern.
 Sie gewähren das Reich, Gottes traute Gemeinschaft,
 der Gerechtigkeit herrliche Krone. Was kann göttlicher sein, als dass
 nach kurzem Bemühen die Schuld des Volkes dahinsinkt?*²⁴⁵³⁶

Schon dass das Gedicht aus acht Distichen besteht, ist nicht Zufall, architektonisch jedoch dadurch bedingt, dass der Text wohl auf Architrave an den acht Seiten verteilt gewesen sein dürfte, ähnlich wie später die oben zitierten Distichen Leos des Großen im Sixtus-baptisterium im Lateran. Das Gedicht enthält eine nahezu komplette Theologie der Taufe, die mit der Symbolik der Achtzahl verknüpft ist. Das Besondere daran ist, dass die oktagonale Bauform des Taufhauses wie des Taufbeckens aus der Symbolik der Achtzahl erklärt und begründet wird. Diese Architektur ist, wie gesagt, nicht aus solchen theologischen Überlegungen heraus entstanden, aber dass es gerade in Oberitalien und Südgallien, also im Einflussbereich Mailands, und auch andernorts verstreut über die antike Ökumene nicht wenige oktagonale Bauten und Piscinen gab (etwa in Poitiers: Abb. 26), mag auch an solchen Symbolisierungen liegen. Ein möglicherweise zeitgleiches Beispiel zur Mailänder Theklakirche ist das Baptisterium der Kathedrale von Fréjus an der französischen Riviera, doch ist dessen Datierung unsicher.

Andere Symbolzahlen haben demgegenüber eine viel geringere Rolle gespielt, doch gibt es einige Beispiele. Die Zahl „Sechs“ galt als Symbol für die Kirche oder als Zahl des Todes. Vom „achten“ Tag der Auferstehung am (Oster-)Sonntag zurückgerechnet ergibt den Karfreitag als „sechsten“ Tag. Einer hexagonalen Piscina (Abb. 27) eigne-



Abb. 26: Taufkirche von Poitiers: achteckige Piscina (4. Jahrhundert, verändert mit dem Baptisterium im 7. Jahrhundert)

te damit dieselbe Symbolik wie einer kreuzförmigen: Sie verwies als „Grab“ auf das Mitsterben und Mitbegrabenwerden mit Christus.

Der architektonische Symbolcharakter der Zahl Sechs kommt auch dort zum Ausdruck, wo sie mit der Zahl Acht kombiniert ist. Zum Beispiel stand im oktagonalen Baptisterium des östlichen Kirchenkomplexes am Hemmaberg in Kärnten (erste Hälfte des 6. Jahrhunderts) vermutlich ein hexagonales Taufbecken (vielleicht auch ein rechteckiges oder quadratisches). Umgekehrt wurde in das hexagonale Baptisterium der Kathedrale von Zadar in Kroatien (6. Jahrhundert) an Stelle der ursprünglichen kreuzförmigen Piscina im 13. Jahrhundert eine oktagonale eingebaut. Diese beiden Befunde lassen freilich auch erkennen, wie unsicher und hypothetisch derartige zahlensymbolische Deutungen baptisterialer Bauformen bleiben.

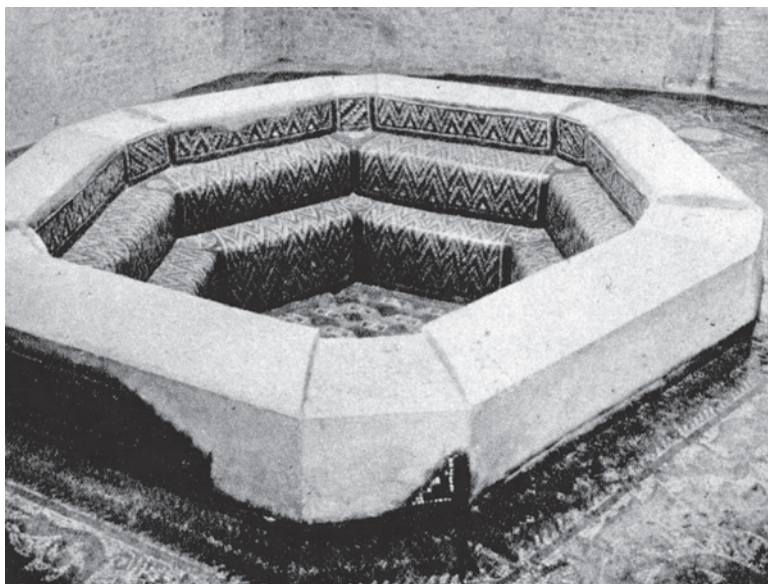


Abb. 27: Thamugadi (Timgad), Numidien: sechseckige Piscina mit drei Stufen, ursprünglich mit Säulen (5. Jahrhundert)

Schließlich hat auch die Zahl Sieben eine symbolische Deutung in Bezug auf die Taufe und das Taufbecken erhalten. Es gibt zwar nur wenige Beispiele von heptagonalen Piscinen, zum Beispiel im Baptisterium der Kastellkirche von Boppard am Rhein (6. Jahrhundert), doch viele Taufbecken, deren Ein- und Ausstieg aus je drei Stufen besteht. Isidor von Sevilla bezog diese Architektur auf die Zahl Sieben, indem er den Boden des Taufbeckens als siebte Stufe zählte. Die so errechneten sieben Stufen brachte er mit dem Mysterium des Heiligen Geistes (das heißt dessen sieben Gaben nach der griechischen Übersetzung von Jes 11,2f.) in Verbindung und deutete die siebte bzw. vierte Stufe (den Beckenboden) auf Christus, der den Füßen festen Halt gibt.⁵³⁷ Hier zeigen sich die nahezu unbegrenzten Möglichkeiten, die solcher Zahlensymbolik offen stehen, doch demonstriert die altkirchliche Symbolik des Taufhauses auf ihre Weise die enorme Bedeutung, die der Taufe im Leben der frühen Christen zukam.

5. Symbolik und Theologie der Taufe

Bei der Beschreibung der antiken Taufliturgien und Baptisterien sind verschiedentlich bereits der Symbolwert und die theologische Deutung einzelner Riten und Elemente der Taufe angesprochen worden. In diesem Kapitel soll es um die Theologie der Taufe als ganzer gehen. Von frühester Zeit an gab es eine Fülle von theologischen Gedanken und Begriffen rund um die Taufe, ihre Bedeutung und ihre Wirkungen. Die Taufe hat eine mannigfaltige und intensive Sinngebung erfahren. Es gab zahllose Tauftheologien, denen die liturgische Taufsymbolik korrespondierte (und umgekehrt).

Als Wirkungen der Taufe wurden in den ersten drei Jahrhunderten überall Sündenvergebung und Geistempfang genannt (die Sündenvergebung fehlt lediglich in der *Didache*, die sich allerdings nur ganz knapp zu einzelnen Aspekten der Taufe äußert). Beides gehörte untrennbar zusammen als die beiden Aspekte des einen Taufaktes. Die Taufe als augenblickliche und totale Vergebung aller Sünden, als Abkehr von der Sünde und Hinwendung zu einem Leben „mit dem Geist“, als „Umwandlung“ durch den Geist wurde als radikale Wende des Lebens aufgefasst, biblisch gesprochen als „Umkehr“ (*metánoia*), als Neuorientierung, die dem Dasein eine neue Ausrichtung geben sollte. Darin sahen die Kirchenväter den Hauptsinn der Taufe. Sie meinten das sehr konkret: Sündenvergebung und Geistempfang verpflichteten zu einem neuen Lebensstil, zu einer dauerhaften Abkehr von der Sünde. Die Taufe als „Reinigung“ von der Sünde und als „Mitteilung des Geistes“ bedeutete also vor allem eine Hinwendung zu einem sittlichen Leben nach christlichen Maßstäben. Diese Bedeutung der Taufe hat besonders Origenes hervorgehoben, dem das Ethos der Christen generell stark am Herzen lag.⁵³⁸

Neben diesen Grundelementen wurde der Sinn der Taufe in einer Vielfalt origineller Aussagen zu beschreiben versucht. Schon in den ältesten Schriften ist von der Taufe häufig die Rede, und schon in frühester Zeit wurde das „Wesen“ des Christseins aus dem Taufritus abgeleitet. Unter Rückgriff auf eine offenbar bekannte, also ältere Tradition verband Paulus die Taufe mit dem Schicksal Jesu:

*„Wisst ihr denn nicht, dass wir alle, die wir auf Christus Jesus getauft wurden, auf seinen Tod getauft worden sind? Wir wurden mit ihm begraben durch die Taufe auf den Tod; und wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, so sollen auch wir als neue Menschen leben. Wenn wir nämlich ihm gleich geworden sind in seinem Tod, dann werden wir mit ihm auch in seiner Auferstehung vereinigt sein. Wir wissen doch: Unser alter Mensch wurde mitgekreuzigt, damit der von der Sünde beherrschte Leib vernichtet werde und wir nicht Sklaven der Sünde bleiben. Denn wer gestorben ist, der ist frei geworden von der Sünde. Sind wir nun mit Christus gestorben, so glauben wir, dass wir auch mit ihm leben werden. Wir wissen, dass Christus, von den Toten auferweckt, nicht mehr stirbt; der Tod hat keine Macht mehr über ihn. Denn durch sein Sterben ist er ein für allemal gestorben für die Sünde, sein Leben aber lebt er für Gott. So sollt auch ihr euch als Menschen begreifen, die für die Sünde tot sind, aber für Gott leben in Christus Jesus.“*⁵³⁹

Der Verfasser des Kolosserbriefes hat diese paulinischen Gedanken aufgegriffen: *„Mit Christus wurdet ihr in der Taufe begraben, mit ihm auch auferweckt, durch den Glauben an die Kraft Gottes, der ihn von den Toten auferweckt hat. Ihr wart tot infolge eurer Sünden, und euer Leib war unbeschnitten; Gott aber hat euch mit Christus zusammen lebendig gemacht und uns alle Sünden vergeben.“*⁵⁴⁰

Ob Paulus bei diesen Worten an den Ritus des Tauchbades dachte und unmittelbar aus diesem eine Theologie der Taufe entwickelte – in dem Sinn, dass die Heilstat Jesu im Ritus des Taufbades symbolisch nachvollzogen wird und der Gläubige dadurch Anteil an diesem Heil gewinnt –, ist schwer zu sagen und eher fraglich. Jedenfalls deutete er die Taufe als solche als Mitsterben, Mitbegrabenwerden und Mitauferstehen mit Christus. Die Auferstehung Jesu ist die Zukunft des Getauften und Grundlage für ein neues Leben mit entsprechenden sittlichen Konsequenzen. Paulus beschrieb die in der Taufe symbolisch vollzogene Lebenswende als „Wandlung“ des inneren Menschen; aus dem „alten Menschen mit seinen Taten“ der Sünde wird ein „neuer Mensch, der nach dem Bild seines Schöpfers erneuert wird, um ihn zu erkennen“, wie es, erneut in Anlehnung an Paulus, im Kolosserbrief heißt.⁵⁴¹ Die alte Moral und Lebensweise wird abgelöst durch eine neue, christlich fundierte:

*„Daher soll die Sünde euren sterblichen Leib nicht mehr beherrschen, und seinen Begierden sollt ihr nicht gehorchen. Stellt eure Glieder nicht der Sünde zur Verfügung als Waffen der Ungerechtigkeit, sondern stellt auch Gott zur Verfügung als Menschen, die vom Tod zum Leben gekommen sind, und stellt eure Glieder als Waffen der Gerechtigkeit in den Dienst Gottes. Die Sünde soll nicht über euch herrschen; denn ihr steht nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade.“*⁵⁴²

Das Verständnis der Taufe als Lebenswende, als Abkehr vom alten und Hinwendung zu einem neuen Leben, wurde in einer Reihe weiterer Vorstellungen veranschaulicht. Man verstand die Taufe als Herrschaftswechsel im Sinne eines Rechtsakts, als Übereignung aus der Macht der „Dämonen“ bzw. des „Teufels“ an Gott, an Christus und an den Geist. Ganz bildhaft konnte von einem „Anziehen Christi“ oder von einem „Anziehen des neuen Menschen“ in der Taufe gesprochen werden;⁵⁴³ der persische Theologe Aphrahat redete vom „Anziehen des Geistes“, der der Geist Christi ist.⁵⁴⁴ Taufe ist Verleihung der Kindschaft, Adoption durch Gott ist eine der Taufgaben,⁵⁴⁵ und die Getauften können Gott „Vater“ nennen,⁵⁴⁶ weshalb das erste Gebet der Neugetauften zusammen mit der Gemeinde das „Vaterunser“ innerhalb der Taufeucharistie ist. Nicht zuletzt geht es in der Taufe als Initiationsritus um die Zugehörigkeit zur Kirche als Heilsgemeinschaft.⁵⁴⁷

Ausdruck dieser Zugehörigkeit zu Gott bzw. zu Christus war die Bezeichnung der Taufe als „Siegel“ (*sphragis*) im geistigen Sinn, die erstmals im „Hirt“ des Hermas bezeugt ist und im 2. und 3. Jahrhundert eine der häufigsten Taufbezeichnungen war.⁵⁴⁸ Irenäus von Lyon nannte die Taufe „das Siegel des ewigen Lebens“, noch Basilius von Caesarea sprach vom „Siegel des Glaubens“.⁵⁴⁹ In der hellenistischen Rechtssphäre und Kultsprache meinte dieser Begriff ein Brandmal für Tiere, Tätowierungen für Sklaven und Soldaten oder kultische Tätowierungen mit dem Namen oder dem Symbol einer Gottheit (etwa des Mithras); ein Siegel diente als Eigentumsangabe und apotropäisches Schutzzeichen. Tertullian übertrug diesen Sinn explizit auf die Taufe als Übereignung an Gott; der Getaufte galt gleichsam als Eigentum Gottes.⁵⁵⁰ Die apotropäische Funktion kam darin zum Ausdruck, dass das „Siegel“ der Taufe als Schutz vor der Vernichtung im endzeitli-

chen Gericht Gottes verstanden wurde: „Beleidigt nicht den Heiligen Geist Gottes, dessen Siegel ihr tragt für den Tag der Erlösung!“⁵⁵¹

Die Taufe galt ferner als Übergang vom „Tod“ zum „Leben“; sie bewirkte eine „neue Schöpfung“, eine „Neuschaffung“ des Menschen.⁵⁵²

„Dadurch, dass wir die Vergebung der Sünden empfangen und auf den Namen [Jesu] unsere Hoffnung setzten, sind wir neu geworden, nochmals von Grund auf geschaffen. Deshalb wohnt in unserer Wohnung, in uns, wahrhaftig Gott. [...]

*Denn dadurch also, dass er uns durch die Vergebung der Sünden erneuert hat, hat er uns zu einem anderen Abbild umgestaltet, so dass wir eine Seele wie die von Kindern haben, wie es ja wäre, wenn er uns neu gebildet hätte.“*⁵⁵³

Taufe bedeutete die Wiederherstellung des Urzustands im Heil und der Gottebenbildlichkeit, ja sogar deren Überbietung durch die Mitteilung des Geistes, der wie ein großer Schatz zu hüten und nicht durch Sünde wieder zu verlieren ist.

Zwei zentrale Begriffe zur Deutung der Taufe als Beginn eines neuen Lebens waren „Wiedergeburt“ und „Erleuchtung“. Sie stammten aus der Mysteriensprache. Von einer „neuen Geburt“ war schon im Johannesevangelium die Rede: „Wenn jemand nicht von neuem geboren wird, kann er das Reich Gottes nicht sehen“; und: „Wenn jemand nicht aus Wasser und Geist geboren wird, kann er nicht in das Reich Gottes kommen.“⁵⁵⁴ Von „neu geboren“ ist im Ersten Petrusbrief die Rede, von „Bad der Wiedergeburt“ und „Erneuerung im Heiligen Geist“ im Titusbrief.⁵⁵⁵ Unter Rekurs auf das Johannesevangelium verstanden Justin und viele weitere frühchristliche Theologen die Taufe als „Wiedergeburt“.⁵⁵⁶ Der Begriff „Erleuchtung“ stammte aus der Mysteriensprache der philosophischen Gnosis und wurde schon im Hebräerbrief auf die Taufe angewandt.⁵⁵⁷ Justin erklärte diese Bezeichnung im Zusammenhang mit dem Verständnis der Taufe als „Wiedergeburt“:

„Da wir bei unserer ersten Entstehung ohne unser Wissen nach Naturzwang aus feuchtem Samen infolge gegenseitiger Begattung unserer Eltern gezeugt wurden und in schlechten Sitten und üblen Grundsätzen aufgewachsen sind, so wird im Wasser über dem, der nach der Wiedergeburt Verlangen trägt und seine Vergehen

*bereut hat, der Name Gottes, des Allvaters und Herrn, ausgesprochen, damit wir nicht Kinder der Notwendigkeit und der Unwissenheit bleiben, sondern Kinder der freien Wahl und der Einsicht werden und auch der Vergebung unserer früheren Sünden teilhaftig werden ... Es heißt aber dieses Bad Erleuchtung, weil diejenigen, die das an sich erfahren, im Geiste erleuchtet werden.*⁵⁵⁸

Auch bei Clemens von Alexandrien ging es bei der Taufe außer um „Wiedergeburt“ um „Erleuchtung“, und das hieß: um Erkenntnis.⁵⁵⁹ Er fasste verschiedene Deutungen und Wirkungen der Taufe einmal so zusammen:

*„Durch die Taufe werden wir erleuchtet, durch die Erleuchtung werden wir an Kindes Statt angenommen, durch die Annahme an Kindes Statt werden wir vollendet, durch die Vollendung werden wir unsterblich gemacht. ‚Ich habe gesagt‘, so steht geschrieben, ‚Götter seid ihr und Söhne des Höchsten allesamt‘ [Ps 82,6]. Dieser Vorgang wird aber auf vielerlei Weise benannt: Gnadengabe und Erleuchtung und Vollkommenheit und Bad; Bad, insofern dadurch unsere Sünden abgewaschen werden; Gnadengabe, insofern dadurch die Strafen für die Verfehlungen erlassen werden; Erleuchtung, insofern dadurch jenes heilige Licht der Erlösung geschaut wird, das heißt, insofern wir dadurch die Gottheit klar sehen; Vollkommenheit aber nennen wir das, dem nichts mangelt. Denn was mangelt dem noch, der Gott erkannt hat?“*⁵⁶⁰

Ebenfalls schon in frühester Zeit begann die theologische Erklärung der Taufe mit Hilfe alttestamentlicher Typologien. Paulus brachte die Taufe mit dem Auszug der Israeliten aus Ägypten in Verbindung.⁵⁶¹ Davon ausgehend, galt späteren Theologen der Durchzug durch das Schilfmeer (bzw. das Rote Meer) als Vorausbild für die Taufe.⁵⁶² Origenes baute diese Typologie in modifizierter Form breit aus, indem er den Weg aus Ägypten durch die Wüste auf den Katechumenat und die Überquerung des Jordan auf die Taufe bezog:

„Denn du, der du vor nicht langer Zeit die Finsternis der Idolatrie aufgegeben hast und zum Anhören des göttlichen Gesetzes zu gelangen wünschst, lässt jetzt zuerst Ägypten auf immer hinter dir. Wenn du dich der Schar der Katechumenen angeschlossen und den Geboten der Kirche zu gehorchen begonnen hast, so hast

du das Rote Meer durchquert, und bei den Aufhalten in der Wüste hast du jeden Tag Zeit, das Gesetz Gottes zu hören und das Antlitz des Mose zu betrachten, das die Herrlichkeit Gottes dir enthüllt. Wenn du aber auch noch zur sakramentalen Taufquelle gekommen und in Gegenwart des priesterlichen und levitischen Standes in jene ehrwürdigen und erhabenen Mysterien eingeweiht worden sein wirst, die allein jene, die das Recht dazu haben, kennen, dann wirst du auch, wenn du mit Hilfe der Priester den Jordan überschritten hast, das Land der Verheißung betreten, in dem nach Mose Jesus dich aufnimmt und dein Führer auf dem neuen Weg wird. ⁵⁶³

Eine beliebte Typologie war die Beziehung von Wasser und Holz auf Taufe und Kreuz, das heißt auf die Rettung durch Christi Tod und Auferstehung, an der man in der Taufe Anteil gewinnt. So wurden Sintflut und Arche zum Typos (Vorausbild) der Taufe: „Diese [die ,Geister im Gefängnis‘] waren einst ungehorsam, als Gott in den Tagen Noahs geduldig wartete, während die Arche gebaut wurde; in ihr wurden nur wenige, nämlich acht Menschen, durch das Wasser hindurch gerettet. Dem entspricht die Taufe, die jetzt euch rettet.“⁵⁶⁴ Ausführlich legte der Barnabasbrief die Beziehung von Wasser und Kreuz auf die Taufe dar: „Selig, die in der Hoffnung auf das Kreuz in das Wasser hinabgestiegen sind.“⁵⁶⁵ Tertullian führte neben dem Typos von Sintflut und Arche auch die bitteren Wasser von Mara an, die süß, das heißt trinkbar wurden, als Mose ein Stück Holz hineinwarf.⁵⁶⁶

In der Spätantike wurde die Taufe stark zum Gegenstand der theologischen Reflexion. Es entstand eine plurale Theologie der Taufe. Diese Entwicklung ist nicht nur ein Eindruck, den die Quellenlage vermittelt – ab dem 4. Jahrhundert nehmen die Texte zur Taufe enorm zu –, sondern auch durch die reichskirchlichen Verhältnisse bedingt. Die Kirche wurde zu einem integralen Bestandteil von Staat und Gesellschaft des Römischen Reiches. Das ließ die alte Frage, was das Christentum von der nichtchristlichen Welt – die zunehmend eine christliche wurde – unterscheide, in neuer Weise brisant werden. Der Kristallisationspunkt der Bekehrung, der Abkehr von der heidnischen Welt und der Hinwendung zum Christentum, war die Taufe. Sie zog das christliche Nachdenken über das Verhältnis der Kirche zur Welt daher verstärkt auf sich. Was macht die Taufe aus? Was bedeutet,

was bewirkt sie? In den theologischen Deutungen der Taufe spiegeln sich die neuen Verhältnisse der Spätantike.

Vom 4. Jahrhundert an rückten in der Tauftheologie zwei Bibelstellen im Johannesevangelium (Joh 3,5) und im Römerbrief des Paulus (Röm 6,3–11) in das Zentrum, die auch in vorkonstantinischer Zeit schon wichtig waren, jetzt aber überall herangezogen wurden. Die erstgenannte Stelle wurde zum *locus classicus* der Tauftheologie in der lateinischen Kirche, zum Beispiel bei Ambrosius⁵⁶⁷ und bei Augustinus, der damit die Heilsnotwendigkeit der Taufe, insbesondere der Kindertaufe, begründet sah.⁵⁶⁸ Einen reichen Schatz an Taufdeutungen hat die Exegese des sechsten Kapitels des Römerbriefes freigesetzt. Das Verständnis der Taufe als Mitsterben, Mitbegrabenwerden und Mitaufstehen mit Christus wurde zum zentralen Tauftheologumenon der Reichskirche.⁵⁶⁹ Johannes von Jerusalem deutete das dreimalige Untertauchen als Symbol für die drei Tage Christi im Grab.⁵⁷⁰ „Die Taufe ist auf den Tod des Sohnes gegeben, das Wasser an Stelle des Grabes ... das Untertauchen ist das Mitsterben, das Auftauchen das Mitaufstehen“, heißt es in den Apostolischen Konstitutionen,⁵⁷¹ die folgendes Gebet über dem Wasser enthalten: „Schau herab vom Himmel und heilige dieses Wasser, gib Gnade und Kraft, damit, wer nach dem Gebot deines Christus getauft wird [Mt 28,19], mit ihm mitgekreuzigt wird, mitstirbt und mitbegraben wird und mitaufgeweckt wird zur Sohnschaft in ihm, indem er der Sünde getötet wird, aber der Gerechtigkeit lebt.“⁵⁷²

Dabei wurde nicht mehr nur der Ritus symbolisch gedeutet, sondern die Symbolik beeinflusste umgekehrt auch den Ritus, was ab dem 4. Jahrhundert häufiger der Fall war. Nach Theodor von Mopsuestia sollte der Täufling nach dem ersten und zweiten Untertauchen nur den Kopf aus dem Wasser heben und erst nach der dritten Immersion wieder ganz aufstehen – als sinnenfällige „Nachahmung“ der drei Tage im Grab.⁵⁷³ „Göttliches wird in diesem Zeichen vollzogen: Begräbnis, Tod, Auferstehung, Leben – und das alles geschieht zugleich. Wenn wir nämlich wie in einem Grab im Wasser unser Haupt untertauchen, wird der alte Mensch begraben, und tief untertauchend wird er ganz und gar verborgen; dann aber, wenn wir wieder auftauchen, erhebt sich der neue.“⁵⁷⁴ Von

Ambrosius wurde diese Symbolik der Taufe als „Eintauchen in das Kreuz“ in die lateinische Tauftheologie eingeführt:

„Bedenke, wo du getauft wirst! Woher stammt die Taufe anders als vom Kreuz Christi, aus dem Tod Christi? Darin ist das ganze Mysterium enthalten, dass er für dich gelitten hat. In ihm wirst du erlöst, in ihm geheilt. [...]

Der Apostel sagt also, wie ihr eben in der Lesung gehört habt, wer getauft werde, der werde auf den Tod Jesu getauft [Röm 6,3]. Was bedeutet ‚auf den Tod‘? Wie Christus gestorben ist, so kostest auch du den Tod. Wie Christus der Sünde gestorben ist und für Gott lebt [Röm 6,10], so bist auch du durch das Sakrament der Taufe den früheren Versuchungen zur Sünde gestorben [Röm 6,2] und durch die Gnade Christi auferstanden. Es handelt sich also um einen Tod, jedoch nicht in der Wirklichkeit des körperlichen Todes, sondern im Sinnbild. Wenn du nämlich untertauchst, empfängst du das Sinnbild des Todes und des Begräbnisses, empfängst du das Sakrament des Kreuzes, weil Christus am Kreuz hing und sein Leib mit Nägeln angeheftet wurde. Du wirst also mitgekreuzigt [Röm 6,6; Gal 2,19], hängst Christus an, hängst an den Nägeln unseres Herrn Jesus Christus, damit der Teufel dich davon nicht wieder herunternehmen kann. Es halte dich der Nagel Christi, den die Schwäche der menschlichen Natur herauszieht.“⁴⁵⁷⁵

Die Taufe „auf das Kreuz“ bzw. „auf das Grab“ verstanden die Väter als Nachahmung Christi, die Heil bewirkt. Basilius von Caesarea erklärte das ausführlich, indem er das Sterben und Auferstehen in der Taufe als symbolische Wende des Lebens deutete. Ob seiner Anschaulichkeit sei dieser längere Text hierhergesetzt:

„Der Heilsplan unseres Gottes und Heilandes hat zum Inhalt, die Menschen aus der Verbannung zurückzurufen und sie aus der durch den Ungehorsam entstandenen Entfremdung wieder in die Vertrautheit mit Gott zurückzuführen. Dem diene auch die Gegenwart Christi im Fleische, sein Beispiel eines evangeliengemäßen Lebenswandels, sein Leiden, sein Kreuz, seine Grablegung und seine Auferstehung. Die Menschen sollten durch die Nachahmung Christi gerettet werden und so ihre ursprüngliche Kindschaft wiedererlangen. Somit ist zur Vollkommenheit des Lebens die Nachahmung Christi unumgänglich, nicht nur darin, dass er Beispiel ist für Sanftmut, Demut und Großherzigkeit in sei-

nem Leben, sondern auch in seinem Tod, wie Paulus, der Nachahmer Christi [vgl. 1 Kor 11,1], sagt: ‚Gleichgestaltet seinem Tod, werde ich wohl auch zur Auferstehung von den Toten gelangen‘ [Phil 3,10f.].

Wie aber gelangen wir in die Ähnlichkeit seines Todes? Indem wir durch die Taufe mit ihm begraben werden! Was ist das für ein Begrabenwerden? Und welchen Nutzen haben wir aus dieser Nachahmung? Zunächst ist notwendig, das frühere Leben nicht einfach weitergehen zu lassen, sondern abzubrechen. Möglich ist das nach dem Wort des Herrn nur durch eine ‚Wiedergeburt von oben‘ [Joh 3,3]. Denn die Wiedergeburt ist, wie das schon der Name sagt, der Anfang eines zweiten Lebens. Um aber das zweite beginnen zu können, muss man zunächst dem vorausgehenden ein Ende machen. Wie bei denen, die auf der Doppelbahn im Stadion umwenden, ein kurzes Einhalten und Ruhen die entgegengesetzten Bewegungen trennt, so steht auch notwendigerweise an der Wende des Lebens offenbar ein Tod zwischen den Leben, der das vorangehende endigt und dem folgenden den Anfang gibt. Wie nun vollziehen wir den Abstieg zur Unterwelt? Indem wir die Grablegung Christi durch die Taufe nachahmen. Denn die Leiber der Täuflinge werden ja gleichsam im Wasser begraben. Die Taufe deutet symbolisch hin auf die Ablegung der Werke des Fleisches nach dem Wort des Apostels, der da sagt: ‚Ihr wurdet beschnitten in einer Beschneidung, die nicht in einer Entfernung des Fleisches am Leibe mit Menschenhand bestand, sondern in einer Beschneidung, die Christus gegeben hat. Mit ihm seid ihr in der Taufe begraben‘ [Kol 2,11f.]. Die Taufe ist gleichsam eine Reinigung der Seele von dem Schmutz, der ihr durch das fleischliche Denken zugefügt wurde, gemäß dem Schriftwort: ‚Wasche mich, und ich bin weißer als Schnee‘ [Ps 51,9]. Deswegen reinigen wir uns auch nicht für jeden einzelnen Makel wie die Juden, sondern kennen nur eine einzige heilbringende Taufe. Denn auch der Tod für die Welt war ein einziger und die Auferstehung von den Toten eine einzige. Ihr Bild nun ist die Taufe. Der Herr, der unser Leben auf dem Weg zum Heil lenkt, hat deswegen mit uns den Bund der Taufe gestiftet. Sie ist sowohl ein Bild des Todes als auch des Lebens. Dabei ist das Wasser Bild des Todes, das Unterpfeand des Lebens aber gewährt der Geist. [...]

*In dreimaligem Untertauchen und ebenso vielen Anrufungen wird das große Geheimnis der Taufe vollzogen, damit sowohl das Bild des Todes verwirklicht wird als auch die Täuflinge in ihrer Seele erleuchtet werden durch die Überlieferung der Gotteserkenntnis.*⁵⁷⁶

Johannes von Jerusalem versuchte zu erklären, inwiefern dieses „geheimnisvolle“ (sakramentale) Geschehen wirklich Heil vermittelt, obwohl das Sterben und Begrabenwerden im Tauchbad nicht wirklich, sondern nur symbolisch vollzogen wird:

„Seltsames und sonderbares Erlebnis: Wir starben nicht wirklich, wir wurden nicht wirklich begraben, wir sind auch nicht wirklich als Gekreuzigte auferstanden, sondern die Nachahmung geschah im Bild, das Heil aber in Wirklichkeit. Christus wurde tatsächlich gekreuzigt, tatsächlich begraben und ist wirklich auferstanden – und all das hat er uns gnädig geschenkt, damit wir, die wir durch Nachahmung Anteil an seinen Leiden erhalten haben, in Wirklichkeit das Heil gewinnen. Überfließende Menschenliebe! Christus empfing an seinen reinen Händen Nägel und litt. Und mir schenkt er ohne Leiden und ohne Mühe, nur durch meine Anteilnahme gnädig das Heil!

Es meine also niemand, der Zweck der Taufe sei nur die Sündenvergebung und die Verleihung der Kindschaft, so wie die Taufe des Johannes nur die Sündenvergebung gewährte. Vielmehr wissen wir ganz sicher, dass die Taufe so, wie sie Mittel zur Reinigung von Sünden und Vermittlung der Gabe des Heiligen Geistes ist, auch Abbild der Leiden Christi ist. Deshalb verkündete Paulus eben: ‚Oder wisst ihr nicht, dass alle, die wir in Christus hineingetauft wurden, in seinen Tod hineingetauft sind? Begraben wurden wir also mit ihm durch die Taufe‘ [Röm 6,3f.]. Vermutlich sagte er das nämlich zu einigen, die meinten, dass die Taufe zwar Vermittlung der Sündenvergebung und der Kindschaft sei, nicht aber auch durch Nachahmung Anteil an den wirklichen Leiden Christi habe.

Wir sollen folgendes lernen: Christus hat alles, was er ertrug, für uns und zu unserem Heil, in Wirklichkeit und nicht zum Schein gelitten, und wir werden Teilhaber seiner Leiden. Deshalb verkündete Paulus mit aller Deutlichkeit: ‚Wenn wir schon mit eingepflanzt sind in das Gleichbild seines Todes, werden wir es auch in das seiner Auferstehung sein‘ [Röm 6,5]. Sehr schön ist dieses ‚mit eingepflanzt‘! Denn dort [der Prediger wies auf die in der Nähe gelegene Stelle der Kreuzigung] ist der wahre Weinstock gepflanzt worden, und auch wir sind durch die Anteilnahme an der Todestaufe mit eingepflanzt worden. Achte genau auf die Worte des Apostels! Er sagte nicht: ‚Wenn wir schon mit eingepflanzt sind in seinen Tod‘, sondern ‚in das Gleichbild seines Todes‘. Denn wirklich war bei Christus der wirkliche Tod – es trennte sich ja die Seele vom

Leib –, und wirklich war das Begräbnis – sein heiliger Leib wurde ja in reines Linnen gewickelt –, alles geschah bei ihm wirklich. Für uns aber gibt es ein Gleichbild des Todes und der Leiden – vom Heil jedoch kein Gleichbild, sondern die Wirklichkeit.“⁵⁷⁷

Die bildhafte Nachahmung von Kreuz, Begräbnis und Auferstehung bewirke also Heil, insofern dieses Heil Geschenk, Zusage und als solche real ist. Theodor von Mopsuestia stellte heraus, dass die Taufe auf Tod und Auferstehung Sinnbild einer künftigen Wirklichkeit sei, die geglaubt und erhofft werde:

„Wir wissen, heißt es, dass der Tod von unserem Herrn Christus aufgelöst worden ist. In diesem Glauben nahen wir uns ihm und lassen uns taufen in der Erwartung der Teilhabe an seinem Tode und in der Hoffnung darauf, auch daran teilzuhaben: in derselben Weise, wie auch er erstanden ist, von den Toten zu erstehen. Deshalb empfangen wir, sobald wir uns taufen lassen, indem wir unser Haupt untertauchen, den Tod unseres Herrn Jesus Christus und sein Begräbnis, das auf uns zu nehmen wir Verlangen tragen. Und dabei bekennen wir wirklich die Auferstehung unseres Herrn. Beim Aussteigen aus dem Wasser halten wir uns sinnbildhaft für bereits auferstanden.

Da also dies in Sinnbildern und Zeichen geschieht und um uns zu zeigen, dass wir keinesfalls vergebens nur von den Zeichen Gebrauch machen, sondern von den bezeichneten Wirklichkeiten, von denen wir Bekenntnis ablegen, und ohne Zweifel bezüglich dessen, wonach wir verlangen, hat er gesagt: „Wenn wir nämlich zusammen mit ihm in der Gestalt des Todes eingepflanzt wurden, werden wir es auch in seiner Auferstehung sein“ [Röm 6,5]. Durch das, was sein wird, bestätigt er das, was ist. Und aufgrund der Erhabenheit dessen, was sein soll, zeigt er die Glaubwürdigkeit der Größe der Sinnbilder. Sinnbild dieser Dinge ist die Taufe; diese ist das Werk des Heiligen Geistes. In der Hoffnung auf das Künftige empfängst du die Taufnade. Ihretwegen trittst du an die Spendung der Taufe heran, damit du mit Christus stirbst und auferstehst, damit du wiedergeboren wirst zu einem neuen Leben, damit das Sinnbild jener wahren Wiedergeburt erfüllt werde, damit du, angezogen durch diese Zeichen, zur Teilhabe an der Sache selbst gelangst. Wenn du nämlich sagen würdest, in diesem sichtbaren Wasser liegt die Erhabenheit der Zeichen und der Sakramente, dann wäre die Sache gering, und es wäre in

*erster Linie das äußere Geschehen. Da nun durch die Wirkweise des Heiligen Geistes diese Wiedergeburt vollzogen wird, die du jetzt sakramental empfängst in Form eines Unterpfandes, ist das Sakrament, das vollzogen wird, groß und furchtgebietend in der Erhabenheit der Zeichen. Es ist durchaus glaubwürdig und gewährt uns ohne Zweifel Teilhabe an den künftigen Gütern. Wenn wir nämlich als Unterpfand jener künftigen Güter die Gnade des Heiligen Geistes empfangen haben, aufgrund derer wir auch die Verwendung der Sakramente empfangen haben, dann erwarten wir auch, in den Genuss der künftigen Güter zu gelangen.*⁵⁷⁸

Mit diesen am Römerbrief des Paulus orientierten Gedanken wurde im 4. Jahrhundert die Christusbezogenheit der Taufe stärker betont als früher. Sie kam auch zum Tragen, wenn Johannes Chrysostomus die Taufe als „geistliche Hochzeit“ mit dem „Bräutigam“ Christus und als Anfang des geistlichen Kriegsdienstes unter Christus zu begreifen suchte.⁵⁷⁹ Die Christozentrik der Tauftheologie warf freilich neue Fragen auf. Wie ist zwischen der christologischen und der pneumatologischen Dimension der Taufe, zwischen Christusbezogenheit und Geistmitteilung zu vermitteln? Im Osten hat man immer an der Einheit der Taufe festgehalten, sowohl im liturgischen Ritus als auch in der theologischen Deutung, im Westen hingegen führte diese Frage zur Abtrennung der Geistmitteilung von der Taufe und zur Herausbildung eines eigenen Sakraments, der Firmung.

Neben und in den neuen Akzenten der Tauftheologie des 4. und 5. Jahrhunderts blieben alte Theologumena natürlich weiterhin lebendig: Taufe als Wiedergeburt,⁵⁸⁰ als Erleuchtung mit dem Ziel der Gotteserkenntnis, als Neuschöpfung,⁵⁸¹ als „Siegel“,⁵⁸² als Sündenvergebung und Verleihung der Kindschaft, die Sinnbild für die wahre Kindschaft in der Auferstehung ist.⁵⁸³ Basilius von Caesarea und Theodor von Mopsuestia zählten einmal die durch die Taufe geschenkten Güter summarisch auf:

*„Die Taufe ist für Gefangene ein Lösegeld, der Schulden Vergebung, der Sünde Tod, Wiedergeburt des Geistes, ein liches Gewand, ein unzerstörbares Siegel, ein Fahrzeug zum Himmel, Vermittlerin des Reiches, das Gnadengeschenk der Kindschaft Gottes.“*⁵⁸⁴

*„Wiedergeburt, Erneuerung, Unsterblichkeit, Unverweslichkeit, Leidensunfähigkeit, Unwandelbarkeit, Rettung vor dem Tode, der Knechtschaft und jeglichem Übel, Genuss der Freiheit und Teilhabe an den erwarteten, unaussprechlichen Gütern.“*⁵⁸⁵

Bei Dionysius Areopagita bekam diese Theologie eine ausgesprochen mystagogische Tendenz: Als „Weihezeremonie der geheiligten Geburt aus Gott“ bewirke die Taufe die „Gottwerdung“ des Täuflings, seinen „Aufstieg in die Ruhestätte jenseits des Himmels“ und seine „möglichste Annäherung an Gott und Einswerdung mit ihm“.⁵⁸⁶ In höheren Kategorien konnte man sich in der Spätantike nicht ausdrücken.

Den hohen Stellenwert der Taufe in der Blütezeit der Alten Kirche mag man schließlich an den Hymnen ermesen, die eine poetische Theologie der Taufe bieten. Es handelt sich um Inschriften in Taufkirchen, die noch als solche erhalten oder literarisch überliefert sind wie das älteste bekannte Beispiel, nämlich die oben zitierten Verse, die Ambrosius um 386 im Baptisterium der Theklakirche in Mailand anbringen ließ, oder die ebenfalls oben schon wiedergegebene und noch heute erhaltene Inschrift in der Taufkirche der Lateranbasilika. Ebenfalls literarisch erhalten ist der Hymnus, den Paulinus von Nola für die Taufkapelle des Sulpicius Severus verfasste:

„Hier bringt der Schöpferquell, der die Seelen erneuern soll, lebendiges Wasser mit göttlichem Licht hervor.

Der Heilige Geist steigt vom Himmel in diesen Strom herab und vermählt seine himmlischen Wasser mit dem heiligen Quell; das Wasser wird schwanger von Gott und bringt im fruchtbaren Nass aus ewigem Samen heilige Nachkommenschaft hervor.

Wunderbar ist Gottes Liebe: Der Sünder wird in die Wellen getaucht, bald taucht er aus demselben Wasser gerechtfertigt auf.

So erlebt der Mensch einen glücklichen Tod und eine glückliche Geburt: Für Irdisches stirbt er, für Ewiges wird er geboren.

*Die Schuld geht zugrunde, das Leben kehrt zurück; der alte Adam stirbt, und ein neuer wird geboren zur ewigen Herrschaft.“*⁵⁸⁷

6. Kontroversen um die Taufe

Die Taufe bildete in der Alten Kirche das Fundament des Christseins. Wegen ihrer enormen Bedeutung und vor allem wegen der besonders engen Wechselwirkungen zwischen Taufe und Theologie, Liturgie und Bekenntnis, blieb sie freilich nicht unumstritten. Es gab eine Reihe von Kontroversen um die Taufe, in denen ihre theologische Bedeutung weiter geklärt worden ist.

Taufe und Orthodoxie

Die erste Kontroverse über die Taufe war die zwischen Christentum und Gnosis. Auch gnostische Gruppen praktizierten die Taufe, übten aber Kritik an ihrer kirchlichen Praxis und Wertung. Die Taufe allein könne keine Erlösung bewirken; dazu bedürfe es der „Gnosis“, das heißt der „Erkenntnis“: „Es ist nicht das Bad allein, das befreit, sondern auch die Gnosis: Wer waren wir? Was sind wir geworden? Wo waren wir? Wohin wurden wir geworfen? Wohin eilen wir? Woher werden wir erlöst? Was ist Geburt? Was ist Wiedergeburt?“⁵⁸⁸ Die Taufe, genauer: das Wasser als vom Demiurgen, dem minderwertigen Schöpfergott der Gnosis, geschaffene schlechte Materie könne weder die Sünden abwaschen noch vom Tod befreien.⁵⁸⁹ Die erlösende Kraft der Taufe sei von niederem Wert: Sie bewirke zwar die Sündenvergebung, jedoch nicht die Geistmitteilung.⁵⁹⁰ Entsprechend wurde die Salbung in manchen gnostischen Gruppen aufgewertet:

*„Die Salbung ist der Taufe überlegen. Denn aufgrund der Salbung wurden wir ‚Christen‘ [das heißt ‚Gesalbte‘] genannt, nicht wegen der Taufe. Auch Christus ist wegen der Salbung so genannt worden. Denn der Vater salbte den Sohn. Der Sohn aber salbte die Apostel. Die Apostel aber salbten uns. Wer gesalbt ist, besitzt das All; er besitzt die Auferstehung, das Licht, das Kreuz und den Heiligen Geist.“*⁵⁹¹

*„Etliche von ihnen sagen allerdings, es sei überflüssig, sie zum Wasser zu führen. Sie mischen unter bestimmten Formeln ... Olivenöl mit Wasser zusammen und gießen das den Einzuweihenden auf den Kopf. Das ist nach ihrer Vorstellung die Erlösung.“*⁵⁹²

Irenäus von Lyon hielt dem entgegen, dass die Taufe Sündenvergebung und Geistmittelung zugleich sei,⁵⁹³ Clemens von Alexandrien verstand sie als Sündenvergebung, Wiedergeburt und Geistempfang, wobei er letzteren in gnostischer Manier als Vorbereitung auf die Erkenntnis und Schau Gottes verstand.⁵⁹⁴

Aus anderen Motiven wurde die Taufe im Messalianismus abgewertet. Dieser entstand im letzten Drittel des 4. Jahrhunderts in Syrien (Edessa und Antiochien) und breitete sich bis Kleinasien und Ägypten aus. Die Grundthese der Messalianer lautete, der unreine Geist, der im „Ungläubigen“ hause, könne nicht durch die Taufe vertrieben werden, sondern nur durch asketische Leistung und ständiges Gebet (die Messalianer sind benannt nach syrisch *msallyānē*, „die Betenden“, griechisch „Euchiten“, von *euché* = „Gebet“). Dafür wussten sie Schriftbelege anzuführen, zum Beispiel: „Alles, was ihr im Gebet erbittet, werdet ihr erhalten, wenn ihr glaubt.“⁵⁹⁵ Die Taufe lege erst den Keim zur Überwindung des bösen Triebes, der Veranlagung zum Sündigen: „Taufe ist ein anvertrautes Pfund; gewinnst du nichts hinzu, so bist du ohne Vollkommenheit und wirst auch jenes Talent es wieder beraubt.“⁵⁹⁶ Die Taufe allein vermittelt demnach nicht das Heil. Sie ist also mehr Aufgabe als Gabe. Damit standen die Wirkung der Taufe und ihre Bedeutung für das christliche Leben auf dem Spiel. Der Geistempfang wurde von Glaube und Taufe abgelöst; er hing am Gebet, denn – so der durchaus richtige Hinweis der Messalianer – Gott wolle das Herz des Menschen gewinnen. Wort, Glaube, Taufe und Heil gehörten dadurch freilich nicht mehr zusammen. Die Heilsnotwendigkeit der Taufe, ein Grunddogma der Alten Kirche, war hier in Frage gestellt. Diese Theologie des Gebets gehörte unter reichskirchlichen Bedingungen in den Kontext einer schwindenden Bedeutung der Taufe und war ein Versuch, das *proprium christianum* neu zu bestimmen, – ein Versuch, der zwar kirchlich Aufsehen erregt hat, aber immer randständig geblieben ist.

Seit dem Ende des 2. Jahrhunderts rückten Glaube, konkret: das Glaubensbekenntnis und Taufe untrennbar zusammen. Orthodoxie und Häresie schieden sich am Taufbekenntnis. Irenäus grenzte die Rechtgläubigkeit von der Häresie, für die er die Gnosis hielt, mit Hilfe der Taufformel ab: „So ist die Irrlehre, die diese drei Punkte unseres

Siegels [der Taufe] betrifft, weit von der Wahrheit abgewichen; entweder schätzen die Häretiker den Vater zu gering ein, oder sie nehmen den Sohn nicht an, indem sie gegen die Heilsordnung seiner Fleischwerdung reden, oder sie empfangen den Geist nicht, das heißt, sie verachten die Prophetie.“⁵⁹⁷

In den trinitätstheologischen Debatten der Alten Kirche spielten die Taufe, das Taufbekenntnis und die Taufformel immer wieder eine Rolle. Schon Tertullian brachte den Taufauftrag am Schluss des Matthäusevangeliums und die dreimalige Immersion mit den drei Personen der Trinität in Verbindung: Der Auferstandene erteilte seinen Jüngern „den Auftrag, dass sie auf den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist eintauchen [das heißt taufen] sollen und nicht auf einen einzigen. Denn nicht nur einmal, sondern dreimal werden wir eingetaucht zu jedem der drei Namen und auf jede der drei Personen“.⁵⁹⁸ Auch Cyprian leitete die Notwendigkeit einer trinitarischen Taufformel und eines trinitarischen Taufglaubens aus dem Taufauftrag ab:

*„Wie dann aber nach der Auferstehung die Apostel vom Herrn zu den Heidenvölkern ausgeschiedt werden, da erhalten sie den Befehl, die Heiden im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes zu taufen. Wie können also gewisse Leute behaupten, ein Heide vermöge draußen außerhalb der Kirche Vergebung der Sünden zu erlangen, wenn er nur irgendwo und irgendwie im Namen Jesu Christi getauft sei, obwohl doch Christus selbst befiehlt, die Heiden auf die ganze Dreieinigkeit zu taufen?“*⁵⁹⁹

Athanasius zog den Taufauftrag heran, um das Glaubensbekenntnis des Konzils von Nizäa (325) zu verteidigen, und die Synode von Ankyra des Jahres 358 berief sich für die rechte Lehre von der Trinität auf diese Bibelstelle und auf den Taufritus.⁶⁰⁰ Vor allem in den Debatten über die Gottheit des Heiligen Geistes im 4. Jahrhundert spielte die Taufe eine wichtige Rolle. Basilius von Caesarea führte den Beweis dafür von der Gegenwart des Geistes im Christen und damit von der Taufe aus:

„In der Tat, wenn der Herr bei der Überlieferung der heilbringenden Taufe seinen Jüngern befohlen hat, alle Völker zu taufen ‚im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes‘ [Mt 28,19], und dabei die Gemeinschaft mit

dem Heiligen Geist nicht unter seiner Würde erachtete, sie hingegen behaupten, der Heilige Geist dürfe nicht mit dem Vater und dem Sohn gleichgestellt werden, wieso widersetzen sie sich dann nicht ganz offensichtlich der Anordnung Gottes? ... Fürwahr, wenn der Herr bei der Taufe sich und dem Vater den Heiligen Geist nicht verbunden hat, dann sollen sie uns auch nicht vorwerfen, sie miteinander zu verbinden. Denn nichts anderes denken wir und sprechen wir aus. Wenn aber der Heilige Geist an dieser Stelle mit dem Vater und dem Sohn verbunden wird und niemand sich erdreistet, das Gegenteil zu behaupten, dann sollen sie auch uns nicht vorwerfen, dass wir dem, was geschrieben steht, folgen. [...]

Was macht uns zu Christen? Der Glaube, wird man antworten. Wie werden wir gerettet? Offenbar durch die Wiedergeburt in der Gnade der Taufe. Wodurch denn sonst? Werden wir nun, nachdem wir erkannt haben, dass dieses unser Heil durch den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist bewirkt wird, verraten, was wir als ‚Vorbild der Lehre‘ [Röm 6,17] empfangen haben? Wahrlich, wir wären höchst beklagenswert, denn wir befänden uns heute weiter vom Heil entfernt als damals, als wir zum Glauben gelangten, wenn wir jetzt verrieten, was wir damals empfangen haben. Denn es ist genauso schlimm, eine Taufe empfangen zu haben, bei der auch nur ein Element der Überlieferung fehlt [Basilius meint eine wirkliche ‚Übergabe‘ von Vater, Sohn und Heiligem Geist an den Täufling mittels der dreigliedrigen Taufformel], wie ohne Taufe zu sterben. Wer das Bekenntnis, das wir bei unserer ersten Einführung abgelegt haben, als wir von den Götzen zum lebendigen Gott übergetreten sind, nicht alle Zeit festhält und sich sein ganzes Leben daran klammert wie an einen sicheren Schutz, der schließt sich selber aus den Verheißungen Gottes aus, weil er sich in Gegensatz setzt zu dem, was er bei der Ablegung des Glaubensbekenntnisses eigenhändig unterschrieben hat. In der Tat, wenn die Taufe für mich der Anfang des Lebens und der erste meiner Tage jener Tag der Wiedergeburt ist, dann ist auch das kostbarste aller Worte jenes, das bei der Gnade der Einsetzung in die Sohnschaft gesprochen wurde. Dieses überlieferte Wort nun, das mich ins Licht führte, durch das ich zum Kind Gottes wurde, ich, der ich bis dahin aufgrund der Sünde ihm ein Feind war, diese Überlieferung sollte ich preisgeben, umgestimmt durch die Überredungskünste dieser Leute? Nein, sicher nicht, sondern für mich bete ich darum, mit diesem Bekenntnis zum Herrn heimzukehren, und sie ermahne ich, den Glauben unversehrt bis zum Tage Christi festzuhalten, den Geist vom Vater und vom Sohn ungetrennt zu bewahren und festzuhalten an der Tauflehre im Bekenntnis des Glaubens und in der Darbringung des Lobpreises.“⁶⁰¹

Im Sinne der griechischen Theologen fasste auch Ambrosius die Dreiheit der Tauffragen antiarianisch auf: Die Verbindung des Geistes mit dem Vater und dem Sohn bei der Taufe bezeuge die Gottheit des Heiligen Geistes und damit die Einheit der Trinität.⁶⁰² Wort und Glaube in der Taufe entsprechen sich, Wahrheit des Glaubens und liturgische Tradition gehören zusammen. Der liturgische Ritus erhielt damit dogmatische Dignität. Besonders Basilius wollte die Tradition in der Taufliturgie gewahrt wissen und die Einheit der Kirche im Taufbekenntnis sichern. Vor allem theologischen Streit oder jenseits von ihm sollte die Taufe die gemeinsame Basis der Christenheit sein.

In der kirchlichen Realität funktionierte diese Idee nicht. Orthodoxie und Häresie schieden sich im 4. Jahrhundert und darüber hinaus unter anderem am Taufverständnis und an der Taufpraxis voneinander. Das hat sich auch im Taufritus niedergeschlagen. Gegen die Argumentation des Basilius zugunsten der Gottheit des Heiligen Geistes mit dem Taufbekenntnis zogen die Neuarianer um Eunomius die Konsequenzen: Sie taufte nicht mehr auf Vater, Sohn und Geist, sondern, unter Aufgreifen paulinischer Formulierungen aus dem Römerbrief, „auf den Tod“ Christi,⁶⁰³ und zwar mit nur *einem* Untertauchen.⁶⁰⁴ Im Westen hingegen unterschieden sich Arianer und Orthodoxe durch die umgekehrte Taufpraxis: In den spanischen Provinzen Baetica und Tarraconensis galten drei Tauchungen entsprechend den drei Tauffragen als Bekenntnis zur Verschiedenheit von Vater, Sohn und Geist und daher als arianisch, während das einfache Untertauchen als Bekenntnis zur Einheit der Trinität und damit als Kennzeichen der Orthodoxie aufgefasst wurde.⁶⁰⁵ Dieser spanische Sonderbrauch – im 6. und 7. Jahrhundert existierten beide Bräuche wohl nebeneinander – hatte vermutlich zur Folge, dass die drei leichter arianisch auszulegenden Tauffragen im Westen durch eine einheitliche Taufformel abgelöst wurden. Papst Gregor der Große akzeptierte sowohl ein einmaliges Untertauchen als Zeichen für die Einheit der Trinität als auch ein dreimaliges als Symbol für die dreitägige Grabesruhe und als Verehrung der Dreifaltigkeit.⁶⁰⁶

Der Ketzertaufstreit

Die Koppelung von Taufe und Bekenntnis führte in der Mitte des 3. Jahrhunderts zu einer berühmten Kontroverse zwischen den Kirchen von Karthago und Rom, dem sogenannten Ketzertaufstreit. Können Häretiker, das heißt aus orthodoxer Sicht irrgläubige Christen, eine im orthodoxen Sinn akzeptable Taufe spenden? Diese Frage wurde virulent, als sich eine Reihe von Christen, die in häretischen Gruppen zum Christentum gestoßen und dort getauft worden waren, der rechtgläubigen Kirche anschloss. Ist deren Taufe, eine „Ketzertaufe“, als Taufe im vollen Sinn anzusehen, mit allen Heilsfolgen, die der Taufe zuerkannt wurden? Ist sie gültig und wirksam – oder defizitär? Dieses Problem wurde regional unterschiedlich gehandhabt, und es bildeten sich verschiedene Traditionen heraus.

Die Frage nach dem Zusammenhang von Taufe und Orthodoxie war verknüpft mit der Zuordnung von Taufe und Geist. Der Zusammenhang zwischen Tauchbad und Geistmitteilung bildete ja ein Dauerproblem sowohl des Taufritus als auch der Tauftheologie. Je nach Zuordnung von Taufe und Geist fiel auch die Reaktion auf die Häretikertaufe unterschiedlich aus.

In Nordafrika war es Tradition – bezeugt schon von Tertullian⁶⁰⁷ –, die Häretikertaufe nicht anzuerkennen. Um 220 erklärte eine afrikanische Synode sie für ungültig,⁶⁰⁸ Mitte des 3. Jahrhunderts bestätigten drei weitere Synoden diese Entscheidung.⁶⁰⁹ Besonders Bischof Cyprian von Karthago verteidigte und begründete diese Einstellung.⁶¹⁰ Für ihn war die Taufe theologisch unteilbar. Die Einheit von Glaube und Taufe umfasse die gesamte Taufliturgie; Glaubensbekenntnis und Taufbekenntnis gehörten zusammen und fänden ihren Ausdruck im gesamten Ritus, der nicht in einzelne Riten auflösbar sei. Insbesondere Taufe und Handauflegung gehörten zusammen, denn der Geist sei Voraussetzung der Taufe; eine Taufe ohne den Geist könne es nicht geben.⁶¹¹ Nur dort, wo der Geist ist, könne also getauft werden. Hier kam die ekklesiologische Komponente ins Spiel: Da der Geist nur in der Kirche sei, es aber nur *eine* Kirche gebe, könne es auch nur *eine* Taufe geben, nämlich die in der Kirche:

*„Denn wenn deshalb die Kirche nicht bei den Ketzern ist, weil es nur eine gibt, die nicht geteilt werden kann, und wenn der Heilige Geist deswegen nicht dort ist, weil es nur einen gibt, der nicht bei den Unheiligen und Außenstehenden sein kann, dann kann sicherlich auch die Taufe, die auf der nämlichen Einheit beruht, unmöglich bei den Ketzern sein, weil sie sich weder von der Kirche noch von dem Heiligen Geist trennen lässt.“*⁶¹²

Cyprian argumentierte also mit der Einheit der Kirche, die auch sonst eine seiner theologischen Leitideen war. Häretiker könnten gar nicht taufen, weil sie den Geist nicht hätten:

*„Obwohl es doch eine andere Taufe außer der einen [der Taufe der Kirche] nicht geben kann, bilden sie sich ein, sie taufen; obwohl sie den Quell des Lebens verlassen haben, verheißen sie die Gnade des lebenspendenden und heilbringenden Wassers. Dort werden die Menschen nicht gewaschen, sondern eher beschmutzt, und die Sünden werden nicht gesühnt, sondern im Gegenteil noch vervielfacht.“*⁶¹³

Cyprian betrachtete die von Häretikern gespendete Taufe also nicht einmal als Taufe und praktizierte beim Übertritt von Häretikern in die rechtgläubige Kirche die Wiedertaufe, die aus seiner Sicht freilich keine erneute Taufe, sondern die erste überhaupt war, da es für ihn nur eine Taufe gab.⁶¹⁴

Dieses Denken und diese Praxis gab es auch andernorts in der Alten Kirche. Mitte des 3. Jahrhunderts sprachen sich zwei Synoden in Kleinasien (in Ikonium und in Synnada) für die Ungültigkeit der Häretikertaufe aus; Firmilian von Caesarea in Kappadokien unterstützte ausdrücklich die Position Cyprians.⁶¹⁵ In präzisierter Form setzte diese Position sich vom 4. Jahrhundert an im Osten weithin durch. Das Konzil von Nizäa forderte im Jahre 325 die Wiedertaufe der Anhänger des Paul von Samosata.⁶¹⁶ Athanasius rechtfertigte diese Praxis damit, dass solche Häretiker die Trinität falsch auffassten und daher nicht ordnungsgemäß und gültig die trinitarische Taufe spenden könnten:

„Denn wenn auf den Namen des Vaters und des Sohnes die Einweihung erteilt wird, sie aber nicht den wahren Vater nennen, weil sie das aus ihm Stammende und Wesensähnliche [den Sohn] leugnen, und auch den wahren Sohn in

*Abrede stellen und einen andern nennen, den sie sich als ein Geschöpf aus dem Nichtseienden einbilden, ist dann nicht ganz und gar inhaltslos und unnütz, was von ihnen gespendet wird ...? Denn nicht auf den Vater und den Sohn spenden die Arianer die Taufe, sondern auf den Schöpfer und das Geschöpf, auf den Bildner und das Gebilde. Wie aber ein Geschöpf etwas anderes ist als der Sohn, so ist wohl das vermeintlich von ihnen Gebotene etwas anderes als die Wahrheit ... So können denn auch viele andere Häresien, die nur die Namen aussprechen, aber, wie gesagt, nicht die richtige Anschauung noch auch den gesunden Glauben haben, mit dem von ihnen gespendeten Wasser keinen Nutzen schaffen, da es ihnen an der Frömmigkeit gebricht, so dass der, den sie besprengen, eher in Gottlosigkeit beschmutzt als erlöst wird.*⁶¹⁷

Aus denselben Gründen verlangte der siebte Kanon des Konzils von Konstantinopel 381, dessen Text wohl erst aus dem 5./6. Jahrhundert stammt und den authentischen vier Kanones dieses Konzils nachträglich hinzugefügt wurde, die Wiedertaufe für Christen aus verschiedenen häretischen Gruppen (namentlich für Eunomianer, Montanisten und Sabellianer).⁶¹⁸ Seit dem Trullanum 691/92 (auch Quinisextum genannt, weil es die Beschlüsse des fünften und sechsten Ökumenischen Konzils von 553 bzw. 680/81 um kirchenrechtliche Bestimmungen ergänzte) ist das geltende Recht in der griechischen Kirche.⁶¹⁹

Auch in der syrischen Kirche wurde diese Position vertreten. Ephräm der Syrer machte freilich keinen Hehl aus den Unsicherheiten, zu denen das in einer völlig zerstrittenen Kirche führen konnte:

*„Wer streitet nicht, wer fragt nicht
seinen Gefährten: Wer hat dich getauft und von woher
kommt deine Taufe? Wer warnt nicht:
Nicht taufe dich die Hand jenes getrennten Priesters!
Und so wurde es zum Wasser des Streites
für die streitenden Parteien.“*⁶²⁰

Nicht nur salomonisch weise dürfte daher der Rat des Basilius gewesen sein, jedes Land solle seinem Brauch folgen, wofür übrigens auch Cyprian schon plädiert hatte, um durch Anerkennung regionaler Vielfalt Frieden und Einheit der Kirche zu wahren.⁶²¹ Doch folgte

auch Basilius der verbreiteten orientalischen Tradition, gemäß der die Taufe von Schismatikern anzuerkennen, die von Häretikern aber ungültig sei, denn „eine solche Taufe – so entschieden die Alten – wird akzeptiert, die gegen keinen Glaubensartikel verstößt“.⁶²² Die Vertreter dieser Position hielten an der Einheit von Glaube und Taufe fest: Die Taufe auf Vater, Sohn und Geist könne nur gültig gespendet werden, wenn man richtig über die Trinität denke. Ferner wahrte sie in der Theologie wie im Ritus die Einheit von Taufe und Geistempfang.

Es gab aber auch andere Einstellungen zur Frage der Ketzertaufe. Die alexandrinische Kirche praktizierte keine Wiedertaufe.⁶²³ Insbesondere in Rom herrschte eine andere Tradition. Unter Berufung auf diese wandte sich der römische Bischof Stephan in der Mitte des 3. Jahrhunderts massiv gegen Cyprian und die afrikanische Praxis der Wiedertaufe. Das führte zum Ketzertaufstreit im engeren Sinne. Wir wissen nicht, in welcher Form und mit welchen Argumenten Stephan das genau getan hat, weil seine Position nur aus den Gegenargumenten Cyprians und Firmilians rekonstruierbar ist, vor allem aus einem Zitat Stephans, das Cyprian so wiedergab: „Wenn also welche von irgendeiner Ketzerei her zu euch kommen, so möge man nichts Neues einführen, als was schon überliefert ist, nämlich die Handauflegung zur Buße, da auch die Ketzer umgekehrt die zu ihnen Kommenden nicht eigens taufen, sondern sie lediglich in ihre Gemeinschaft aufnehmen.“⁶²⁴

Demnach wurde in Rom folgendes Verfahren praktiziert: Die Taufe (das Tauchbad) wurde offenbar anerkannt, und einem in die rechtgläubige Kirche übertretenden Häretiker wurde lediglich vom Bischof unter einem Gebet die Hand aufgelegt; diese Handauflegung fungierte einerseits als Geistmitteilung, andererseits als Bußritus zur Sühne der Sünde der Häresie, weil ein Leben in der Häresie auch ohne Abfall vom katholischen Glauben als schuldhaft gewertet wurde.⁶²⁵ Darin steckt partiell ein Konsens mit der Position Cyprians. Darüber, dass der Geist nur in der (wahren) Kirche sei, war man sich einig. Von der Kirche zur Häresie abgefallene Christen, die wieder zurückkehrten, wollte auch Cyprian nicht (wieder-)taufen, sondern ihnen nur die Hand auflegen, da sie ja gültig getauft seien.⁶²⁶ Während jedoch Cyprian von Häretikern Getaufte nicht akzeptierte, wurde in Rom die Ketzertaufe als gültig betrachtet und bedurfte sie lediglich einer Art Ergänzung

durch die Handauflegung. Cyprian trennte Taufe und Handauflegung nicht, in Rom dagegen wurden beide Riten als trennbar angesehen.

Gegen die afrikanische Tradition argumentierte auch der anonyme Traktat über die Wiedertaufe, der zeitlich schwer einzuordnen ist. Vielleicht ist er schon zur Zeit Cyprians gegen dessen Tauftheologie geschrieben worden. Der Autor argumentierte mit der merkwürdigen Scheidung einer „Wassertaufe“ von einer „Geisttaufe“ und gab letzterer den Vorzug: Auch die „Wassertaufe“ sei von Wert, da dabei ein Bekenntnis zu Christus abgelegt werde, doch die Sündenvergebung erlange der Täufling nur in der „Geisttaufe“.⁶²⁷ Auch hier war die Einheit von Tauchbad und Geistempfang aufgegeben.

In Afrika blieb damals Cyprians Position in Kraft. Im Jahre 256 wurde sie als afrikanische Tradition auf einer Synode in Karthago bestätigt.⁶²⁸ In der Folgezeit setzte sich im Westen allerdings die römische Linie durch, und zwar schon 314 auf der Synode von Arles:

*„Hinsichtlich der Afrikaner ist, weil sie einen ihnen eigenen Brauch praktizieren, so dass sie die Taufe wiederholen, beschlossen worden, dass sie, wenn einer von der Häresie zur Kirche kommt, ihn über das Glaubensbekenntnis befragen und ihm, wenn sie genau wissen, dass er auf den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist getauft worden ist, nur die Hand aufgelegt wird, damit er den Heiligen Geist empfängt; wenn der Befragte aber diese Trinität nicht zur Antwort gibt, soll er getauft werden.“*⁶²⁹

Diese Praxis beruhte auf der Abtrennung des Geistempfangs von der Taufe, an deren Einheit Cyprian festgehalten hatte, und auf der Bindung der Taufe an die trinitarische Formel, ohne wie im Osten nach deren dogmatischem Verständnis zu fragen.

Donatistische und augustinische Tauftheologie

Die Kontroverse über die Anerkennung der von Häretikern gespendeten Taufe ist in Nordafrika im 4. Jahrhundert und bis hinein in den Anfang des 5. Jahrhunderts unter veränderten Konstellationen weitergegangen. Zu Beginn des 4. Jahrhunderts (um 310) kam es im

Streit über die Gültigkeit einer Bischofsweihe in Karthago zu einem Schisma in der Kirche Nordafrikas, das gut hundert Jahre Bestand hatte und nie wirklich überwunden wurde: Die donatistische Kirche (so benannt nach ihrem sie prägenden Bischof Donatus) stand gegen die katholische. Ein zentraler Streitpunkt betraf die Taufe. Entsprechend der afrikanischen Tradition und mit ausdrücklicher Berufung auf Cyprian praktizierten die Donatisten die Wiedertaufe konvertierender Katholiken. Nach der Ekklesiologie Cyprians gibt es nur *eine* Taufe, nämlich die in der *einen* Kirche, diese aber sei die donatistische; außerhalb dieser gebe es also keine Taufe, weshalb der donatistischen Kirche Beitretende zu taufen seien (aus Sicht der Donatisten nicht wiederzutaufen, sondern erstmals und überhaupt). Die Donatisten hielten also an der afrikanischen Praxis fest, die in modifizierter Form auch in vielen östlichen Kirchen praktiziert wurde.

Im Westen gerieten die Donatisten mit dieser Einstellung allerdings ins Abseits. Die in Rom schon früher praktizierte Handauflegung für übertretende Häretiker und damit die grundsätzliche Anerkennung der Ketzertaufe begannen sich durchzusetzen. Ein Kritiker der Donatisten, Optatus von Mileve, bewegte sich mit seinen Gedanken noch in traditionellen afrikanischen Vorstellungen, begann sich aber gleichzeitig von ihnen abzusetzen, indem er zwischen Schismatiker- und Häretikertaufe unterschied: Die Schismatikertaufe sei als gültig zu betrachten, die Häretikertaufe jedoch nicht, da Häretiker das Bekenntnis verfälschten.⁶³⁰ Das war im Sinne der östlichen Tauftheologie gedacht. Die Donatisten insistierten radikaler auf der *einen* Taufe in der *einen* Kirche, Optatus hingegen argumentierte damit, dass die Sakramente aus sich heilig seien, nicht aufgrund ihrer Spendung durch Anhänger einer bestimmten Kirche.⁶³¹

In diesen Bahnen dachte Augustinus weiter. Er verhalf der römischen Praxis in Nordafrika gegen die afrikanische Tradition zum Durchbruch und verschaffte ihr gleichzeitig ein theologisches Fundament, indem er zwischen Gültigkeit und Wirksamkeit der Taufe unterschied. Gültig sei jede Taufe, die ordnungsgemäß im Namen der Trinität gespendet und mit der rechten Intention empfangen werde. Auf den dogmatischen Standpunkt des Spenders komme es dabei ebenso wenig an wie auf seinen kirchlichen (und schon gar nicht auf seine moralische Integrität).

Entscheidend sei die Gnade, nicht der Weg ihrer Vermittlung. Der eigentliche Spender der Taufe sei Christus, und die Taufe auf Christus (im Namen der Trinität) bewirke die Zugehörigkeit des Getauften zu Christus.⁶³² Unter Aufgreifen der alten Bezeichnung der Taufe als „Siegel“ sprach Augustinus von einem „Prägemal“ (*character*), das dem Täufling verliehen werde und das wie die Tätowierung eines Soldaten unverlierbar sei. Eine Wiedertaufe sei daher nicht notwendig. Die Wirkung aber, oder wie Augustinus sagte: die „Frucht“ dieser „Prägung“ könne je nach Umständen verhindert oder erreicht werden. Ihre heilbringende und erlösende Wirkung könne die Taufe nämlich nur in der wahren Kirche entfalten. Wirksam sei sie also nur in der wahren Kirche, und das hieß für Augustinus: in der katholischen Kirche. Ein Konvertit müsse also nicht noch einmal getauft werden. Es bedürfe lediglich einer Handauflegung als Bußritus und als Geistmitteilung.⁶³³ Diese Tauftheologie Augustins ist in der späteren westkirchlichen Sakramentenlehre aufgegriffen und ausgebaut worden.

In dieser Debatte zwischen Augustinus und den Donatisten über die Ketzertaufe ging es neben der Deutung der Taufe als solcher vor allem um ihre ekklesiologische Dimension. Von Anfang an war die Taufe nicht zuletzt der Ritus der Aufnahme in die Heilsgemeinschaft der Kirche. Heil und Erlösung, die die Taufe vermittelt, gibt es nach altkirchlicher Überzeugung nur in der Kirche. „Heil außerhalb der Kirche gibt es nicht“ – diesen Grundsatz Cyprians griff Augustinus gegen die Donatisten und später gegen die Pelagianer auf, als er die Notwendigkeit der Taufe (insbesondere der Säuglinge) verteidigte.⁶³⁴ Anhand der Taufe wurde in diesen Kontroversen über die wahre Kirche diskutiert, oder präziser gesagt: über den Zugang zu Heil und Erlösung. Die Donatisten banden ihn streng an die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinschaft. Auch Augustinus blieb auf dieser Linie, da die Taufe ihre erlösende Wirkung nur innerhalb der katholischen Kirche entfalten könne. Er gab der soteriologischen Bedeutung der Taufe aber ein anderes Fundament, indem er durch ihre christologische Ausrichtung ihre objektive Gültigkeit und Wirksamkeit in den Vordergrund schob.

Gültigkeit und Wirksamkeit der Taufe beruhen auf der Beziehung des Täuflings zu Christus, die durch den Taufakt rituell-sakramental

hergestellt wird. *Darin* gründet die Heilsbedeutsamkeit der Taufe, die dieser traditionell zukommt, nicht etwa in der Person des Spenders, in seiner moralischen Integrität, in seinem dogmatischen Standpunkt oder in seiner kirchlichen Zugehörigkeit, auch nicht in der Reinheit und Heiligkeit einer bestimmten Kirche. Durch die Abkoppelung der Bedeutung der Taufe von ihrem Spender wurde das Problem gelöst, das Ephräm der Syrer so eindringlich beklagt hatte, und dem Empfänger Rechtssicherheit über die Gültigkeit seiner Taufe verschafft. Mit dieser Tauftheologie hat Augustinus einen Weg aus den Aporien gefunden, in die die Kontroversen über die Häretikertaufe geführt hatten.

Die Buße

Die Buße ist ein Bereich, in dem sich Theologie und Praxis auf das engste verzahnen. Das Bußwesen war in der Alten Kirche eine Einrichtung, die sehr viel mit dem konkreten Leben in den Gemeinden zu tun hatte, mit dem praktischen Miteinander, damit, wie die Menschen in der Kirche, wie Bischof und Gemeinde miteinander umgingen und miteinander auskamen. Die Buße war ein eminent theologisches und zugleich praktisches Problem.

Anders als Eucharistie und Taufe war die Buße keine von Anfang an geübte liturgische Praxis. Eigentlich war sie gar nicht vorgesehen, und erst allmählich entstand nach heftigen Kontroversen ein kirchlich geordnetes Bußwesen. Nach dem theologischen Verständnis der Taufe bedeutete *diese* die Vergebung aller Sünden. In der Frühzeit verstanden sich die Getauften von daher als die „Heiligen“. Die Heiligkeitsforderung in der Frühzeit war streng. Sünden hätte es bei „Heiligen“ eigentlich nicht geben dürfen. Die Abkehr von der Sünde in der Taufe sollte ernst genommen und das ganze weitere Leben lang aufrechterhalten werden. Taufe und Christwerden wurden als umfassende „Umkehr“ verstanden, als Neuorientierung des ganzen Lebens; eine halbherzige Zuwendung zum christlichen Glauben oder eine mehrmalige Neuorientierung im Leben des Getauften waren nicht vorgesehen, weitere „Umkehr“ („Buße“) nach der Taufe kam so nicht in den Blick. Die Vergebung für Sünden nach der Taufe geriet dadurch in den Verdacht unzulässiger Nachsicht, ja Nachlässigkeit gegenüber dem strengen Heiligkeitsideal.

In der Realität aber begingen die Christen von Anfang an auch nach der Taufe noch Sünden, so dass sie teilweise oder völlig wieder in das alte Leben vor der Hinwendung zum Christentum zurückfielen,

bis hin zum Abfall vom christlichen Glauben, der als schwerste Sünde galt. Das führte zu schwerwiegenden Fragen. Welche Konsequenzen hat die Sünde des Getauften für das Verhältnis des Sünders zur Gemeinde? Kann er noch zu den „Heiligen“ gehören und mit ihnen Eucharistie feiern? Wie steht es mit den Heilsaussichten des Sünders vor Gott, besonders im Fall schwerer Sünde wie Apostasie (Abfall vom Glauben)? Hat der vom Glauben Abgefallene noch eine Chance auf Rettung? Oder hat er das in der Taufe erlangte Heil verspielt? Wie soll schließlich die Gemeinde, wie der Bischof mit dem Sünder umgehen? Welchen Handlungsspielraum haben sie?

Solche Fragen wurden drängend aktuell, als im 3. Jahrhundert in den Christenverfolgungen, besonders unter Kaiser Decius Mitte des 3. Jahrhunderts, sehr viele Christen vom Glauben abfielen, die nach der Verfolgung wieder in die Kirche zurückdrängten. In einer Gemeinde mit 250 Mitgliedern gab es – um ein Beispiel vorweg zu nennen und die Größe des pastoralen Problems klar zu machen – 80 „Abgefallene“; jeder dritte hatte also den Glauben verleugnet, für den andere litten und starben. Wie sollten diese Leute miteinander umgehen? Was konnte die Gemeinde mit dem Bischof für die Sünder tun? Konnte sie überhaupt etwas tun? Eine erneute Heilchance hatten die „Abgefallenen“ nur in Form der Wiederaufnahme in die Kirche – aber ging das? Durch ihre Geschichte wurde die Kirche vor solch schwerwiegende Fragen gestellt. Analog, wenn auch nicht so massiv gehäuft, stellten sie sich bei den von Anfang an vorkommenden individuellen Verfehlungen der Christen, insbesondere bei Mord, Ehebruch und anderen schweren Sünden.

Die Gemeinden waren auf solche Probleme weder eingestellt noch vorbereitet. Mühsam mussten sie erst eine Praxis suchen, wie mit der Sünde und dem Versagen von Christen umzugehen sei. Das war ein pastoral außerordentlich sensibler Bereich, in dem es zu heftigen Auseinandersetzungen bis hin zu Schismen gekommen ist. Ehe es um die Etablierung eines kirchlich geordneten Bußwesens und den liturgischen Vollzug der Buße ging, drehte sich die altkirchliche Diskussion erst einmal um die grundsätzliche Möglichkeit der Buße und Vergebung für getaufte Sünder. Die Bußpraxis der Alten Kirche ist aus den theologischen und pastoralen Kontroversen über die Bußmöglichkeit heraus entstanden.

Wie die erstaunliche Fülle der literarischen Quellen zeigt, waren Buße und Sündenvergebung in den ersten drei Jahrhunderten des Christentums ein sehr wichtiges Thema christlichen Lebens und christlicher Spiritualität. Anders als bei der Eucharistie und bei der Taufe gibt es dazu jedoch keine ikonographischen Denkmäler. Die Sündenvergebung ist in der frühchristlichen Kunst nicht direkt ins Bild gesetzt worden. Aufgrund der negativen Konnotation von Schuld und Versagen war die Buße, so darf man gewiss annehmen, kein künstlerisch attraktives Sujet. Zudem gab es dafür keine Anknüpfungspunkte in der antiken Kunst. Die Sündenvergebung ist allenfalls als intentionale (Neben-)Bedeutung in einigen Bildmotiven des 3. und frühen 4. Jahrhunderts fassbar, wenn man diese auf dem Hintergrund der christlichen Mentalität jener Zeit interpretiert. Das gilt etwa für die Darstellung von Taufszenen, insofern Taufe Sündenvergebung bedeutet, für den Jonazyklus, der zu den beliebtesten Motiven der frühchristlichen Ikonographie gehörte – die Einwohner der Stadt Ninive wurden vor der Vernichtung bewahrt, weil sie Buße taten –, und für Darstellungen des Sündenfalls oder der Auferweckung des Lazarus.⁶³⁵ Aufgrund dieser Gegebenheiten enthält dieser dritte Teil, anders als die ersten beiden, mit einer Ausnahme keine Abbildungen.

1. Urkirchliche Vorgaben

Der altkirchliche Streit über die Buße wurde nicht voraussetzungslos geführt. Von Jesus und der Urkirche her gab es Vorgaben und Vorentscheidungen, die Richtung und Ausgang der Kontroverse um die Buße prägten und entscheidend mitbestimmten. Da in den urkirchlichen Vorgaben allerdings eine gewisse Ambivalenz steckte, war das Problem der Buße nicht von vorneherein gelöst, auch wenn grundsätzlich klar war, in welche Richtung sich eine Lösung bewegen musste.

Einerseits gab es im Urchristentum die unbedingte Pflicht zur Heiligkeit. Christwerden hieß „Umkehr“ (*metánoia*) – in diesen Appell (und in den an „Glauben“) mündet die Zusammenfassung der Verkündigung der Nähe des Reiches Gottes durch Jesus zu Beginn

des Markusevangeliums⁶³⁶ –, anders leben als vorher. Bekehrung und Taufe bedeuteten eine Lebenswende, Absage an die Sünde sowie Zugehörigkeit zu Gottes Gemeinde, die schon in der „neuen“ Welt lebt. „Sünde“ war das Alte, das man hinter sich gelassen hatte. Die Christen verstanden sich als Menschen, die mit der Sünde nichts mehr zu tun hatten. Als solche nannten sie sich „Heilige“, weil sie von Gott geheiligt waren. Taufe als Sündenvergebung bedeutete die Annahme der von Gott geschenkten Heiligkeit.

Der durch die Taufe erlangte neue Zustand der Heiligkeit vertrug sich auf keinen Fall mit Sünde, mit Versagen und mit Schuld. Die Taufe war ein Einschnitt, eine Besitzergreifung des Menschen durch Gott. Dieser Einschnitt musste Heiligkeit im ethisch-moralischen Sinne nach sich ziehen. Wer sich „heilig“ nannte, musste auch „heilig“ leben. Wer nicht „heilig“ lebte, gehörte nicht mehr dazu. Im Urchristentum gab es da eine sehr deutliche Grenzziehung: Der Sünder wurde von der Gemeinde getrennt, gravierende Vorkommnisse wurden mit Ausschluss geahndet. Einen frühen Fall von Blutschande erörterte Paulus: Er forderte die Mitglieder der Gemeinde in Korinth auf, „den aus eurer Mitte zu stoßen, der so etwas getan hat“. „Schafft den Übeltäter weg aus eurer Mitte!“⁶³⁷

Der Ausschluss des Sünders bedeutete nicht nur seine Bestrafung, sondern diente auch der Bewahrung der Heiligkeit der Gemeinde. Paulus begründete den von ihm geforderten Ausschluss mit einem Bild: „Wisst ihr nicht, dass ein wenig Sauerteig den ganzen Teig durchsäuert? Schafft den alten Sauerteig weg, damit ihr neuer Teig seid ... Lasst uns also das Fest nicht mit dem alten Sauerteig feiern, nicht mit dem Sauerteig der Bosheit und Schlechtigkeit, sondern mit den ungesäuerten Broten der Aufrichtigkeit und Wahrheit ... Habt nichts zu schaffen mit einem, der sich Bruder nennt und dennoch Unzucht treibt, habgierig ist, Götzen verehrt, lästert, trinkt oder raubt; mit einem solchen Menschen sollt ihr nicht einmal zusammen essen.“⁶³⁸ Die Sünde des einzelnen Christen betraf die ganze Gemeinde; sie war ein Verlust, eine Last für sie, eine Verletzung ihrer Heiligkeit und damit auch ihrer Einigkeit. Um beides zu wahren, wurde der einzelne Sünder ausgeschlossen. Für den Betroffenen war der Ausschluss Strafe, für die Gemeinde Entlastung und Bewahrung ihrer Identität als Gemeinde der „Heiligen“.

Zudem sollte der Ausschluss den Ernst der „Umkehr“ deutlich machen. Die Bekehrung war nicht beliebig. Wollte man zur Gemeinde gehören, musste man sich bekehren und bei der Bekehrung bleiben. Die Bekehrung musste konsequent gelebt werden, und auf keinen Fall durfte die Möglichkeit einer Buße zu Leichtsinn verleiten.

Andererseits gab es neben der unbedingten Verpflichtung zur Heiligkeit des Einzelnen und der Gemeinde aber schon im Urchristentum doch zugleich die Möglichkeit der Vergebung von Sünden nach der Taufe. Bei allem Ernst des Heiligkeitsanspruchs war in der Verkündigung Jesu nämlich ein ganz entscheidender Akzent gesetzt, der es letztlich nicht zuließ, den Sünder aufzugeben, denn das Handeln des Menschen sollte dem Tun Gottes entsprechen. Jesus verkündete Gottes gnädige Vergebung der Sünden, und zwar ohne Einschränkung.

„Wir haben ja nicht einen Hohenpriester, der nicht mitfühlen könnte mit unserer Schwäche, sondern einen, der in allem wie wir in Versuchung geführt worden ist, aber nicht gesündigt hat. Lasst uns also voll Zuversicht hingehen zum Thron der Gnade, damit wir Erbarmen und Gnade finden und so Hilfe erlangen zur rechten Zeit.“⁶³⁹

Der göttlichen Vergebung und Barmherzigkeit musste die Vergebungsbereitschaft des Gläubigen entsprechen, und zwar gegenüber dem Bruder und sogar gegenüber dem Feind. „Seid barmherzig, wie es auch euer Vater ist!“⁶⁴⁰ Und wenn das Handeln des Menschen gegenüber dem Sünder Maß nehmen sollte an Gottes Vergebungsbereitschaft, dann ergab das eine „Maßlosigkeit“, eine Vergebungsbereitschaft, die nicht aufhören darf. Göttliche und menschliche Barmherzigkeit müssen einander entsprechen.

„Da trat Petrus zu ihm [Jesus] und fragte: Herr, wie oft muss ich meinem Bruder vergeben, wenn er sich gegen mich versündigt? Siebenmal? Jesus sagte zu ihm: Nicht siebenmal, sondern siebenundsiebzigmal.“

„Denn wenn ihr den Menschen ihre Verfehlungen vergebt, dann wird euer himmlischer Vater auch euch vergeben. Wenn ihr aber den Menschen nicht vergebt, dann wird euch euer Vater eure Verfehlungen auch nicht vergeben.“⁶⁴¹

Wenn solche Vergebungsbereitschaft vom einzelnen Christen verlangt wurde, dann musste sie auch für die Kirche als ganze gelten, für die Gemeinde wie für ihren Vorsteher. Nach Auffassung der frühen Kirche sind die Sünder an der Gemeinschaft schuldig geworden, insofern sie deren Heiligkeit beeinträchtigt haben. Daher galt der Appell an Vergeltungsverzicht und Vergebungsbereitschaft auch für die Kirche als ganze. Wie Paulus einerseits die Abgrenzung der Gemeinde vom Sünder forderte, mahnte er andererseits zu Verzeihung und Milde:

*„Wenn aber einer Betrübnis verursacht hat, hat er nicht mich betrübt, sondern mehr oder weniger – um nicht zu übertreiben – euch alle. Die Strafe, die dem Schuldigen von der Mehrheit auferlegt wurde, soll genügen. Jetzt sollt ihr lieber verzeihen und trösten, damit der Mann nicht von allzu großer Traurigkeit überwältigt wird. Darum bitte ich euch, ihm gegenüber Milde walten zu lassen ... Wem ihr aber verzeiht, dem verzeihe auch ich.“*⁶⁴²

Der kirchliche Umgang mit Sünde und Versagen hatte demnach von Jesus und von der Urkirche her zwei Seiten. Die Gemeinschaft sollte, ja musste sich vom Sünder distanzieren – und war zugleich aufgerufen zu Vergebung und Versöhnung bzw. zur Wiederaufnahme des reuigen Sünders.⁶⁴³ Auf diese beiden Handlungsmöglichkeiten zielten wohl auch das „Binden“ und das „Lösen“ in der Sprache des Matthäusevangeliums und das „Nachlassen“ und „Behalten“ in der Sprache des Johannesevangeliums: „Wem ihr die Sünden vergebt, dem sind sie vergeben; wem ihr die Vergebung verweigert, dem ist sie verweigert.“⁶⁴⁴ Von der patristischen Exegese sind diese schwer zu deutenden Texte auf Ausschluss und Wiederaufnahme des Sünders bezogen worden.⁶⁴⁵

Sowohl strenge Heiligkeitsforderung als auch vergebende Nachsicht waren die christliche Pflicht der Gemeinde. Die folgenden Generationen von Christen erbten damit von der Urkirche eine ambivalente Vorgabe: einerseits den vollen Ernst der Bekehrung und die Verbindlichkeit der Entscheidung zum Glauben, andererseits die Vergebbarkeit der Sünden, auch nach der Taufe, und die Pflicht zur Barmherzigkeit.

2. Kontroversen um die Buße

Heiligkeitsideal und Bußpraxis

Ausgehend von diesen urkirchlichen Vorgaben und Vorentscheidungen gestaltete sich die Geschichte der Buße als ständige Suche nach der Koexistenz von Heiligkeit und Sünde. Das Heiligkeitsideal der Gemeinde auf der einen Seite und auf der anderen das Zugeständnis, denen, die nach der Taufe wieder und wieder sündigten, dann doch zu vergeben, waren nicht leicht zu vereinbaren. Es kam zu Problemen, nicht weil die einen rachsüchtig und die anderen großzügig gewesen wären, sondern weil es manche ernster nahmen mit der Bewährung des Christseins als andere. Diejenigen, die für die Vergebbarkeit der Sünden plädierten, meinten es ganz ernst mit dem Heil des Sünders, diejenigen, die dagegen waren, meinten es dagegen ganz ernst mit dem Anspruch des Glaubens und der Bekehrung. Sie meldeten schwere Bedenken an gegen die Vergebung, vor allem bei schweren Sünden wie Glaubensabfall. Das Problem war ein kirchenpraktisches: Gott vergibt die Sünden in der Taufe, die Taufe ist aber nur einmal möglich, und der Anspruch des Glaubens bestand unter anderem darin, nach der Taufe nicht mehr zu sündigen. Es wurde aber weiter gesündigt, massiv und in enttäuschendem Ausmaß. Was gibt es nach der Taufe noch für eine Möglichkeit, schwere Sünden zu vergeben? Die Meinungen unter den Verantwortlichen der Kirche über die Möglichkeit der Rettung des getauften Sünders waren sehr kontrovers.

Die Gemeinden der frühen Zeit lebten stark im Bewusstsein der Einzigartigkeit dessen, was in der Taufe geschehen war. Konsens bestand darüber, dass die durch die Sündenvergebung in der Taufe erlangte Heiligkeit auch eine moralische Heiligkeit der Getauften bedeutete. Der Glaube, den man angenommen hatte, verpflichtete ohne Abstriche zu einem Leben nach seinen ethischen Grundsätzen. Der Sünder verletzte diese Heiligkeit, und das konnte nicht toleriert werden. Immer wieder fordern die Quellen im Sinne der urchristlichen Praxis dazu auf, sich vom Sünder zu distanzieren und keine Gemeinschaft mit ihm zu pflegen: „Mit keinem, der sich gegen

den anderen vergeht, soll geredet werden, noch soll er ein Wort von euch hören, bis er Buße getan hat.“⁶⁴⁶ Das Schlusskolon dieses Satzes spricht gleich wieder von der anderen Seite: der grundsätzlichen Möglichkeit von Buße, Umkehr und Vergebung. Der ausgeschlossene Sünder konnte, falls er Reue zeigte, wieder aufgenommen werden. Reue und Buße waren natürlich unabdingbar. „Ehebruch liegt nicht nur dann vor, wenn einer seinen Leib befleckt, sondern auch der ist ein Ehebrecher, der so lebt wie die Heiden. Wenn darum einer bei solchem Lebensstil bleibt und nicht Buße tut, dann musst du dich von ihm absetzen und darfst nicht mit ihm zusammenleben. Andernfalls bist du an seiner Sünde beteiligt.“⁶⁴⁷ Als eine der schlimmsten Sünden galt Glaubensabfall in Form von Häresie; Häretikern sollte man deshalb „ausweichen wie wilden Tieren“.⁶⁴⁸ Das Bekenntnis zum christlichen Glauben zog Konsequenzen im Lebenswandel nach sich; wer hier versagte, beeinträchtigte die Heiligkeit der Gemeinde, die zu ihm auf Distanz gehen sollte.

Obwohl dieses Ideal also weiter hochgehalten wurde, war das Christentum schon am Anfang nicht so rigoros, dass es eine Vergebung von Sünden nach der Taufe nicht gekannt und praktiziert hätte. Bei aller Verpflichtung zur Heiligkeit gab es doch von Anfang an zahlreiche Sünden in den christlichen Gemeinden, von kleinen Verfehlungen bis zu gravierendem Fehlverhalten. Gerade die ständigen Mahnungen zum Meiden der Sünde sprechen ja eine überdeutliche Sprache – die Sprache der Schwäche des Menschen, der ständig Fehler macht. Sünden gehörten auch in den christlichen Gemeinden der „Heiligen“ zur Realität, vor der man die Augen nicht verschließen konnte und auch nicht verschloss. Es gab die Möglichkeit der Buße für jeden reuigen Sünder; Vergebung der Sünde und Wiederaufnahme des Sünders waren allseits geübte Praxis. Die Buße als Abkehr von der Sünde bestand in einer erneuten Ausrichtung des Lebens an den ethischen Normen des Christentums, auf die man sich in der Taufe verpflichtet hatte.

Der Zweite Klemensbrief, eine Art Predigt aus der Mitte des 2. Jahrhunderts, beschreibt die Buße als Lebensaufgabe, weil man immer wieder versagt:

„Solange wir also auf der Erde sind, lasst uns Buße tun ..., damit wir vom Herrn gerettet werden, solange wir noch Zeit zur Buße haben [das heißt solange wir leben].“

„Folglich, Brüder, lasst uns endlich Buße tun, lasst uns nüchtern werden zum Guten! Denn wir sind voll großer Unvernunft und Bosheit. Lasst uns wegwischen von uns die früheren Sünden und nach aufrichtiger Umkehr gerettet werden.“

Zur Buße gehört Rücksichtnahme aufeinander und gegenseitige Hilfe und Ermunterung: „Lasst uns also einander helfen, um auch die Schwachen in Bezug auf das Gute voranzubringen, damit wir alle gerettet werden, und lasst uns einander auf den rechten Weg bringen und ermahnen.“⁶⁴⁹

Auch in anderen urchristlichen Schriften wurde diese Praxis von Buße und Vergebung mit Gottes barmherzigem Handeln legitimiert:

„Blicken wir hin auf das Blut Christi und erkennen wir, wie kostbar es seinem Vater ist, denn, um unseres Heiles willen vergossen, hat es der ganzen Welt die Gnade der Buße gebracht. Gehen wir alle Generationen durch und lernen wir daraus, dass der Herrscher von Generation zu Generation denen Gelegenheit zur Buße geschenkt hat, die sich zu ihm bekehren wollten.“⁶⁵⁰

Ebenfalls Mitte des 2. Jahrhunderts mahnte Polykarp, der Bischof von Smyrna in Kleinasien, die Presbyter:

Sie „sollen voll Mitgefühl sein, barmherzig allen gegenüber, die verirrt Schafe zur Umkehr bewegen, ... eingedenk dessen, dass wir alle der Sünde schuldig sind. Wenn wir also den Herrn bitten, dass er uns vergebe, müssen auch wir vergeben, denn wir stehen vor den Augen des Herrn und Gottes; und alle müssen vor dem Richterstuhl Christi stehen und jeder muss für sich Rechenschaft geben.“

Nach wie vor galt also die jesuanische Maxime, dass sich das Verhalten der Menschen gegenüber einem Sünder am barmherzigen Verhalten Gottes ihnen gegenüber zu orientieren hat. Polykarp wollte seine Forderung denn auch gleich im Falle des geldgierigen Presbyters Valens angewendet wissen:

„Deshalb, Brüder, bin ich seinetwegen sehr traurig und auch seiner Gattin wegen; der Herr gebe ihnen echte Sinnesänderung. Seid also auch ihr nüchtern in

*diesem Punkt und betrachtet solche Menschen nicht als Feinde, sondern ruft sie zurück wie krankheitsanfällige, in die Irre gegangene Glieder, auf dass ihr euer aller Leib rettet.*⁶⁵¹

Selbst die schlimmste Sorte von Sündern, die Häretiker, hat man nicht gänzlich abgeschrieben. Auch wenn Ignatius von Antiochien ihre Umkehr für „schwierig“ hielt und sie selbst für „schwer heilbar“,⁶⁵² hat etwa Irenäus von Lyon ihnen die Möglichkeit zur Buße doch nicht prinzipiell abgesprochen.⁶⁵³ Dionysius von Korinth mahnte um 170 die Gemeinden von Amastris und Pontus in Kleinasien in einem Brief, diejenigen wieder aufzunehmen, „welche sich von irgendeinem Fehler, einem Irrtum oder selbst von einer Häresie bekehren“.⁶⁵⁴

Es gibt einige Berichte aus dieser Zeit, nach denen reuige Häretiker in der Tat wieder in die Gemeinde aufgenommen worden sind oder dies doch versucht wurde.⁶⁵⁵ Ein Fragment eines anonymen Verfassers (wohl Hippolyt von Rom) erzählt vom Fall des Bekenntners Natalius in Rom. Anfang des 3. Jahrhunderts ließ er sich von den häretischen Theodotianern dazu überreden, gegen ein festes Monatsgehalt bei ihnen Bischof zu werden. Doch „unser gütiger Gott und Herr Jesus Christus wollte nicht, dass ein Zeuge seiner eigenen Leiden außerhalb der Kirche lebe und zugrundegehe“. „Mit einem Sack bekleidet und mit Asche bestreut“ warf sich Natalius „unter Tränen“ Bischof, Klerikern und Laien (also der versammelten Gemeinde) zu Füßen „und erweichte durch seine Tränen die gütige Kirche des barmherzigen Christus. Nach vielen Bitten ... wurde er unter sorgfältiger Prüfung in die Gemeinschaft aufgenommen.“⁶⁵⁶

„Zweite Buße“

Bei aller Hochschätzung und Betonung des Heilkeitsideals gehörte die Buße also doch sehr früh zum Alltag in den christlichen Gemeinden. Nun meldeten sich freilich massive Bedenken gegen die Praxis der fortgesetzten Sündenvergebung. Wie steht es mit der Ernsthaftigkeit der Bekehrung, wenn sie ständig missachtet wird? Wie mit der Ernsthaftigkeit von Reue und Buße, wenn sie doch nicht lan-

ge anhält? Wird durch die ständige Vergebung immer wieder neuer Sünden nicht die Einmaligkeit der Sündenvergebung in der Taufe untergraben und die Einzigartigkeit der Taufe damit gefährdet? Es gab nicht wenige Christen, die das alte Ideal der Heiligkeit durch eine aus ihrer Sicht allzu großzügige Handhabung der Buße bedroht sahen und entsprechende Einwände oder Forderungen erhoben. So gab es bis in das 4. Jahrhundert hinein (katholische, nicht etwa häretisch-rigoristische) Gemeinden, die notorischen Sündern auch auf dem Sterbebett die Wiederaufnahme verweigerten.⁶⁵⁷ Im 2. und 3. Jahrhundert kam es zu einer heftigen Kontroverse über die Vereinbarkeit von Heiligkeit und Buße, in der etliche Theorien zur Buße und ihrer Praxis formuliert wurden und aus der, da man zu keinem allgemein akzeptierten Konsens fand, einige Schismen hervorgingen.⁶⁵⁸

Der erste Christ, der eine Schrift über die Buße verfasste, war ein römischer Laie namens Hermas. Um 140 schrieb er in Rom den „Hirten“, ein überaus merkwürdiges Buch von nicht geringem Umfang. Die Stellung des Hermas in der Frage der Buße war recht eigenartig und ist etwa so zu beschreiben:⁶⁵⁹ Er vertrat eine Bußmöglichkeit nach der Taufe, doch tat er das mit zwei Eigenarten, die seinem Standort eine rigoristische Tendenz verliehen, die er freilich nicht strikt durchhielt. Die Hauptsorge des Hermas war: Alle Christen, die es nötig hatten, sollten die Bußmöglichkeit ergreifen. Hermas dachte dabei auf der Basis, dass die Buße für nach der Taufe begangene Sünden in den Gemeinden üblich und anerkannt war. Er führte aber zwei Einschränkungen ein: die Einmaligkeit einer Buße nach der Taufe und die Ansetzung einer (individuellen) Frist, über die hinaus es keine Chance gebe.⁶⁶⁰ Indem Hermas eine einzige Buße binnen begrenzter Frist nach der Taufe zuließ, führte er nicht eine Erleichterung ein, sondern eine Verschärfung: Er wandte sich gegen die verbreitete Vorstellung und Praxis, dass man immer wieder und immer noch Buße tun könne. Hermas forderte, mit dem Sündigen aufzuhören, und zwar sofort; wer zögere, komme irreparabel zu spät.

Mit diesen ungewöhnlichen Gedanken hat Hermas eine originelle Position zwischen rigoroser Heiligkeitsforderung und großzügiger Bußmöglichkeit einzunehmen versucht. Das Merkwürdige daran ist, dass er im Grunde rigoristisch eingestellt war, aber doch noch eine

Chance auf Buße sah. Die urkirchliche Vorgabe, dass Getaufte nicht mehr sündigen sollten, galt in seinen Augen weiter.⁶⁶¹ Hermas dachte dabei vor allem an Neugetaufte: Sie sollten die Möglichkeit einer Buße nach der Taufe gar nicht erst in den Blick nehmen, sondern nicht mehr sündigen. Sie sollten es ernst meinen mit der Heiligkeit des Christen. Für „Altchristen“ freilich war eine Bußmöglichkeit vorgesehen, doch führte Hermas Beschränkungen ein, mit denen er im Grunde zwischen einer rigoristischen Ablehnung der Buße und der gängigen Praxis wiederholter Buße vermittelte. Grundsätzlich stimmte er den Rigoristen zu. Durch eine einmalige Buße nach der Taufe brach er den Rigorismus jedoch auf im Sinne von Barmherzigkeit und Hoffnung. Zugleich machte er Front gegen Laxheit und Leichtsinn: Er räumte nur eine einzige, befristete Chance ein. Indem er die Wiederholbarkeit und Aufschiebbarkeit der Buße ablehnte, verschärfte er rigoristisch die Bedingungen, wandte sich aber auch gegen die Verzweiflung darüber, dass es für einen sündigen Christen keine Chance mehr gebe.

Dieses Konzept war ein Versuch, das hehre Ideal mit der tristen Realität zusammenzubringen. Hermas hielt zwar das alte Ideal hoch: Jeder Christ muss mit dem Sündigen aufhören, sofort!⁶⁶² Eine einmalige, befristete Chance einzuräumen war freilich bereits die Reaktion auf den Misserfolg des Rigorismus. Und Hermas weichte seine an sich strenge Haltung noch weiter auf: Er ließ die Möglichkeit offen, die Frist hinauszuzögern.⁶⁶³ Die endzeitliche Einkleidung dieses Gedankens zeigt seinen mahnenden und werbenden Charakter: Wegen des nahen Weltendes sei die Frist kurz bemessen. Da Hermas nicht an einen allgemeinen Termin dachte, sondern an eine je individuelle Frist, ist das pädagogisch-protreptisch zu verstehen. Hermas wollte dazu anspornen, mit dem Sündigen aufzuhören, die einmalige Chance zur Buße zu ergreifen, ehe es zu spät ist, und dann nicht mehr zu sündigen. Hinter seiner Idee einer einmaligen, befristeten Möglichkeit zur Buße stand der paränetische Impetus, das alte Ideal der Heiligkeit gegen die Realität von Sünde und Versagen hochzuhalten.

Der Kompromiss des Hermas ist in der Geschichte der Buße länger aktuell geblieben. Im 2. und 3. Jahrhundert gab es immer wieder Streit um die Zulässigkeit der Buße, und nicht selten ist er im

Sinne des Hermas entschieden worden. Clemens von Alexandrien und Origenes, die dem „Hirten“ regelrecht kanonische Geltung zuerkannten, vertraten die Möglichkeit der einmaligen Buße für schwere Sünden.⁶⁶⁴ Das Verhältnis zwischen Heiligkeit und Sündigkeit wurde allerdings weiter kontrovers diskutiert.

Im Sinne des Hermas äußerte sich um 200 zunächst auch Tertullian in Nordafrika, der dann aber eine rigorosere Haltung einnahm. In seinen Überlegungen spiegelt sich der Streit über die Buße in ein und demselben Theologen, womit er paradigmatisch für die Zwiespältigkeit der Problematik steht. Für Tertullian war die Kirche die Gemeinschaft der durch die Taufe von ihren Sünden Gereinigten, die strikt nach Gottes Geboten zu leben haben; die Taufe bedeutet für ihn die Wiederherstellung der ursprünglichen Heiligkeit des Menschen,⁶⁶⁵ die es zu bewahren gilt. Schwere Sünden nach der Taufe zerstören die Taufgabe, den Besitz des Geistes, Buße bedeutet ihre Wiederherstellung.⁶⁶⁶ Das hat man auch später noch so gesehen: Sünde bedeutet Verlust des Heiligen Geistes, Vergebung bzw. Versöhnung mit Gott und der Kirche (Rekonziliation) seine Rückkehr.⁶⁶⁷ In seiner katholischen Zeit war Tertullian unter Rekurs auf die im Matthäusevangelium formulierte Binde- und Lösegewalt⁶⁶⁸ der Meinung, die Kirche bzw. konkret der Bischof habe die Vollmacht der Sündenvergebung; ein kirchliches Bußverfahren sei einmalig möglich.⁶⁶⁹ In Anlehnung an die Bezeichnung der sündenvergebenden Taufe als „erster Buße“ sprach er von „zweiter Buße“ oder „zweiter, letzter Hoffnung“.⁶⁷⁰ Generell parallelisierte man Taufe und Buße im Blick auf die Sündenvergebung, obgleich man an der Einmaligkeit der Taufe festhielt.⁶⁷¹

Tertullian hatte allerdings stets Bedenken gegen die Sündenvergebung nach der Taufe. Schließlich hielt er sie für unzulässig: Um 207 schloss er sich den rigorosen Montanisten an und übte harte Kritik an der kirchlichen Bußpraxis als Laxheit. Gemeinde und Bischof hätten nicht die Vollmacht, schwere Sünden zu vergeben; die sogenannten Kapitalsünden, nämlich Abfall vom Glauben, Ehebruch und Mord, ferner etwa Betrug und Blasphemie, seien unvergebbar. Vergehen, die die lebenslange Exkommunikation zur Folge hätten.⁶⁷² Während leichtere Sünden durch ein kirchli-

ches Bußverfahren vergebbar seien, könne der schwere Sünder zwar Buße tun, doch nicht im Rahmen des kirchlichen Bußverfahrens; der schwere Sünder sei für Gott tot, die Vergebung schwerer Sünden Gott vorbehalten.⁶⁷³ Als Montanist lehnte Tertullian den Kompromiss des Hermas ausdrücklich ab,⁶⁷⁴ den er schon als Katholik nur mit Bedenken akzeptiert hatte, und verschärfte rigoros das Heiligkeitideal. Mit seiner Polemik gegen die „zweite Buße“ verteidigte Tertullian die Einzigartigkeit der Taufe. Ohne Nachsicht gegen die menschliche Schwäche vertrat er im Rahmen einer idealistischen Kirchenkonzeption einen ethischen Rigorismus, der ihn zu den Montanisten führte.

Der Montanismus war eine in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts in Kleinasien entstandene kirchliche Bewegung, im Osten bezeugt bis in das 6. Jahrhundert, im Westen bis zu Beginn des 7. Jahrhunderts, die die urchristliche Naherwartung aufgriff und sich durch eine rigorose Lebenspraxis auf die Wiederkehr Christi vorbereitete. Die Montanisten beobachteten eine strenge Askese (Fasten, Ablehnung der Ehe, Almosengeben) und hielten rigoros am urkirchlichen Ideal der Heiligkeit fest. Aus diesem Grunde lehnten sie die Vergebung schwerer Sünden nach der Taufe ab.⁶⁷⁵ Im Streit um die Zulässigkeit der Buße gehörten sie also zu denen, die gegen jeden Kompromiss mit der Realität der Sünde waren.

Zu einem Konflikt zwischen der milden und der rigoristischen Bußauffassung und in der Folge zu einem Schisma zwischen Bischof Kallist und Hippolyt, der sich zum Gegenbischof weihen ließ, kam es um 220 in Rom. Laut Hippolyt hat Kallist auch schwere Sünden vergeben – die verbreitete Praxis – und das mit einer Reihe von Bibelstellen begründet, so mit dem Gleichnis vom Unkraut im Weizen und mit den „reinen“ und „unreinen“ Tieren in der Arche Noahs als Bild für „Reine“ und „Unreine“ in der Kirche.⁶⁷⁶ Nach Hippolyts Ansicht ist jedoch die Kirche als Kirche des Geistes sündlos, der getaufte Sünder geht des Heiligen Geistes verlustig und wird daher aus der Kirche ausgetrieben⁶⁷⁷ – ein später breit rezipiertes Theologumenon. Immer ging es um die Frage, ob die Sünde sich mit dem in der Taufe erlangten Status der Heiligkeit vertrage oder nicht und ob eine Verletzung der Heiligkeit durch eine schwere Sünde reparabel sei.

Der Bußstreit

Massiv verschärft wurde das Problem in der Mitte des 3. Jahrhunderts infolge der decischen Christenverfolgung. In dieser gab es unerwartet viele Fälle von *lapsi*, „Abgefallenen“. Plötzlich war die schwerste Sünde, Glaubensabfall, massenhaft gegeben – eine böse Überraschung. Es ging nicht um Einzelfälle, sondern um die nicht geringe Zahl derjenigen Christinnen und Christen, die in der Verfolgung nicht standgehalten hatten. Todunglücklich kamen viele von ihnen nach der Verfolgung zum Bischof und baten voller Verzweiflung um die Wiederaufnahme in die Gemeinde. Die Bischöfe wurden vor eine drängende Frage gestellt: Kann, darf man diese Leute um der Heiligkeit der Kirche willen aufgeben – oder gibt es für sie einen Weg zurück in die Gemeinschaft der Kirche und damit in die Sphäre von Heil und Erlösung? Diese Situation übte einen beträchtlichen Druck auf die Bischöfe aus. Dieser Druck hat aber nicht dazu geführt, die Bußpraxis zu verhärten, sondern sie zu öffnen. Die vielen schweren Sünder, die ihr Versagen offenkundig tief bereuten, sollten eine Chance erhalten.

Es wurde heftig darum gerungen, wie mit den vielen reuigen *lapsi* zu verfahren sei, und zwar in den Jahren 251/52 in Rom und Karthago. Das war der Bußstreit im engeren Sinne. Die Kontrahenten waren Bischof Cornelius und der Presbyter Novatian (in Rom) sowie Bischof Cyprian (in Karthago). Die beiden Bischöfe einigten sich auf eine gemeinsame Praxis, mit der jedoch Novatian nicht einverstanden war; er gründete eine schismatische Kirche.

Entscheidend war die Haltung Cyprians, der vor der Verfolgung anscheinend eine rigoristische Position vertreten hatte,⁶⁷⁸ sich dann jedoch zu Zugeständnissen an die durch die Verfolgung entstandene Notlage genötigt sah. Gegen zwei Fronten vertrat er eine mittlere Linie. Die rigoristische Partei in Rom wie in Karthago war gegen eine Wiederaufnahme der *lapsi*. Etliche „Bekenner“ indes, das heißt Christen, die in der Verfolgung trotz Folter und Todesandrohung standhaft geblieben waren, propagierten eine großzügige Haltung: Sie meinten, durch ihre Leiden werde die Sünde der Abgefallenen gleichsam kompensiert, und wollten daher die Reumütigen einfach dadurch wieder in die Kirche aufnehmen, dass sie ihnen sogenannte

Friedensbriefe ausstellten, mit denen im antiken Christentum traditionell Kirchengemeinschaft bekundet wurde.⁶⁷⁹ Damit setzten die Bekenner eine Praxis fort, die im 2. und 3. Jahrhundert verschiedentlich bezeugt ist.⁶⁸⁰ Gegen die Rigoristen trat Cyprian für die Wiederaufnahme der Abgefallenen ein, gegen die großzügige Vorgehensweise der Bekenner forderte er ein Bußverfahren unter strengen Auflagen in der Hand des Bischofs; die Friedensbriefe sollten lediglich als Empfehlung und hilfreiche Fürbitte für die Aufnahme des kirchlichen Verfahrens dienen. Bei schwerer Sünde, meinte Cyprian, sei nicht einfach ein Sündenerlass aus Gnade möglich. Schuld und Strafe müssten vielmehr abgebußt werden, und erst nach geleisteter Buße sei die Wiederaufnahme in die Gemeinde möglich. Die Abgefallenen seien Schwerkranke, die Hilfe zur Gesundung brauchten, und zwar in einem radikalen Heilverfahren.⁶⁸¹

Über das genaue Verfahren in dringenden Fällen hatte man sich zwischen Rom und Karthago schon während der Verfolgung des Jahres 250 verständigt. Sterbenskranke Abgefallene sollten nach einem Bekenntnis die Rekonziliation durch Handauflegung erhalten; Cyprian verlangte zusätzlich den Friedensbrief eines Bekenners.⁶⁸² Nach der Verfolgung traf man folgende Vereinbarung: Christen, die sich lediglich eine Opferbescheinigung besorgt, aber kein Opfer vollzogen hatten (*libellatici*), sollten nach Prüfung des jeweiligen Einzelfalls wieder aufgenommen werden. Wer geopfert hatte (*sacrificati*), wurde mit einer langen Bußzeit belegt, Todkranken auf dem Sterbebett aber wurde die Rekonziliation sofort gewährt. Für die, die erst unter Folter abgefallen waren, wurde eine dreijährige Bußzeit festgesetzt.⁶⁸³ Dieses Vorgehen wurde auch in Ägypten und in Kleinasien akzeptiert.⁶⁸⁴ Mit dieser Entscheidung setzte man die bisherige großkirchliche Praxis fort, vom Glauben Abgefallene nicht grundsätzlich von der Wiederaufnahme in die Gemeinschaft auszuschließen.

Es gab allerdings nicht wenige Christen, die an der Ernsthaftigkeit des christlichen Lebensideals festhalten wollten und durch die Wiederaufnahme der vielen Abgefallenen das alte Ideal der Heiligkeit gefährdet sahen. Zu ihnen gehörte der römische Presbyter Novatian. Er warf seinem Bischof Cornelius Laxismus vor und wandte sich gegen die synodalen Beschlüsse von 251, *libellatici* und Sterbenskranke wieder

aufzunehmen. Getaufte seien, so seine Ansicht, strikt zur Heiligkeit verpflichtet, schwere Sünde – um alltägliche Sünden ging es in diesem Streit nicht – führe zum Ausschluss aus der Gemeinschaft der „Reinen“ und zum Verlust des ewigen Heils. Eine biblische Begründung für diese Einstellung fand Novatian im Matthäusevangelium: „Wer mich aber vor den Menschen verleugnet, den werde auch ich vor meinem Vater im Himmel verleugnen.“⁶⁸⁵ Eine Vergebung schwerer Sünden, konkret eine Wiederaufnahme der Abgefallenen, sei also nicht möglich. Die Kirche besitze nicht die Vollmacht, solche Sünden zu vergeben, sondern müsse das Urteil über den schweren Sünder Gott überlassen.⁶⁸⁶

Novatian ließ sich zum Gegenbischof weihen, wurde aber mit seinen Anhängern von einer römischen Synode aus der Kirche ausgeschlossen⁶⁸⁷ und gründete eine eigene, schismatische Kirche der „Reinen und Heiligen“ (*katharoi*, „Katharer“, woraus das deutsche Wort „Ketzer“ entstand), die dogmatisch völlig orthodox war und sich stark ausbreitete. Das Ideal der Heiligkeit fand nicht wenige Anhänger. Im 4. Jahrhundert, als Apostasie nicht mehr wie in vorkonstantinischer Zeit das Hauptproblem der Gemeinden war, entwickelten sich die Novatianer zu einer puritanistischen Kirche, der sexuelle Verfehlungen als Hauptsünden galten. Im Westen gab es novatianische Gemeinden bis etwa 500, im Osten, wo der Novatianismus eine viel größere Bedeutung erlangte, bis in das 6./7. Jahrhundert.⁶⁸⁸

Der heftige Streit über die Buße im 2. und 3. Jahrhundert führte zur Bildung von schismatischen Kirchen. Die Rigoristen beharrten auf dem Standpunkt, dass allein Gott schwere Sünden vergeben könne und der schwere Sünder Gott und seiner Barmherzigkeit zu überlassen sei; die Kirche könne nichts (mehr) tun. Mehrheitlich waren die Christinnen und Christen hingegen der Meinung, die Kirche müsse in ihrem Handeln Gottes Barmherzigkeit nachahmen und zeichenhaft vermitteln. Gegen rigoristische Proteste hielt man daher an der Bußvollmacht und Vergebungsmöglichkeit auch im Fall schwerer Sünden fest. Man lehnte eine inquisitorische, verdammende Kirchenzucht ab und betrachtete nicht zuletzt aus pastoraler Zweckmäßigkeit ein sorgendes Werben um die Rückkehr des Sünders als theologische Pflicht, die man in Gleichnissen wie dem vom verlorenen Schaf, von der verlorenen Drachme oder vom ver-

lorenen Sohn biblisch gefordert sah.⁶⁸⁹ Für Cyprian war die Kirche nicht eine Gemeinschaft der „Reinen“, sondern eine Mischung aus Unkraut und Weizen, das heißt von „Heiligen“ und Sündern, für Gregor von Nazianz war Novatian das Beispiel für Unmenschlichkeit schlechthin.⁶⁹⁰ In einer lange andauernden Kontroverse hat sich die Möglichkeit von Buße und Vergebung gegen rigoristische Ideale durchgesetzt und die Institution der Buße auf Dauer etabliert. Auch wenn sie altkirchlich nicht wie Eucharistie und Taufe als Sakrament galt⁶⁹¹ – zu einem solchen wurde sie erst im 12. Jahrhundert im Zuge der Herausbildung der sieben Sakramente im lateinischen Westen –, spielte sie doch im Alltag der Gemeinden eine eminente Rolle.

3. Das öffentliche Bußverfahren

Sünde und Buße waren in der Frühzeit des Christentums nicht nur Sache des einzelnen Christen, sondern der ganzen Gemeinde. Diese war mitbetroffen, weil das moralische Niveau sank, das man als christliche Gemeinschaft leben wollte. „Von einem einzigen Sünder wird ja das Volk befleckt“, predigte Origenes:

*„Wie ein einziges krankes Schaf die ganze Herde ansteckt, so wird auch die ganze Gemeinde befleckt durch einen einzigen, der Unzucht treibt oder irgendein anderes Verbrechen begeht. Deshalb sollen wir aufeinander achten, und der Lebenswandel jedes Einzelnen soll bekannt sein, vor allem den Priestern und Diakonen.“*⁶⁹²

Den lebensgeschichtlichen Kontext solcher Ansichten und Praktiken bildeten die kleinen Gemeinden der Frühzeit, in denen jeder jeden kannte und gewiss ein beträchtlicher sozialer Binnendruck herrschte.

Man brauchte daher ein geregeltes Verfahren für den Ausschluss und die Wiederaufnahme eines Sünders. Wohl schon im Laufe des späten 2. Jahrhunderts, sicher im 3. Jahrhundert entstand so eine kirchlich geordnete Bußpraxis. Es bildeten sich erste liturgische Bußriten und Bußformen heraus. Da eine schwere Sünde auch eine

schwere Beeinträchtigung der ganzen Gemeinschaft darstellte, war die altkirchliche Buße ein öffentliches Verfahren, ein liturgischer Akt der Kirche mit eigenen Riten. Mit dem Sprachgebrauch der Alten Kirche spricht man von „öffentlicher Buße“.⁶⁹³ Die Buße wurde in einem liturgischen Ritus durch ein allgemeines Schuldbekenntnis des Sünders (nicht ein individuelles, detailliertes Sündenbekenntnis) und seine Aufnahme in den Stand der Büsser eröffnet und nach Ableistung der Buße durch seine liturgische Wiederaufnahme (mit dem Ritus der Handauflegung) beendet. Die Exkommunikation war kein Bestandteil des Bußverfahrens, faktisch aber doch gegeben. Sie war kein totaler Ausschluss aus der Gemeinschaft (*communio*) der Kirche, sondern ein partieller, nämlich von der Eucharistiefeier und vom Kommunionempfang,⁶⁹⁴ und sie war nicht Strafe. Der Sünder stellte sich durch eine schwere Sünde vielmehr selbst außerhalb der Gemeinschaft. Nach frühen Formen kirchlicher Bußpraxis etablierte sich dieses öffentliche Bußverfahren im 3. Jahrhundert, um sich dann im Osten und im Westen unterschiedlich zu entwickeln.

Christliche Buße und Religionsgeschichte

Wie bei Eucharistie und Taufe kann man auch bei der Buße nach religionsgeschichtlichen Analogien fragen. Die frühe Kirche hat ihr Verfahren, schwere Sünder aus der (eucharistischen) Gemeinschaft auszuschließen und nach geleisteter Buße wieder aufzunehmen, in Analogie zu Elementen geschaffen, die im Judentum praktiziert worden sind.⁶⁹⁵ Das Judentum zur Zeit des entstehenden Christentums kannte Regeln für den Umgang mit einem Sünder. Er wurde von den eigentlichen Vollzügen der Gemeinschaft ausgeschlossen, behielt aber doch eine Verbindung mit ihr, damit er zur Umkehr bewegt werden konnte. Der reuige Sünder und tätige Büsser konnte wieder voll in die Gemeinschaft eingegliedert werden. Apostaten, die nicht bereuten, wurden hingegen total ausgeschlossen bzw. schlossen sich selber aus.

Deutliche Analogien zur christlichen Bußpraxis gibt es in der Praxis von Qumran. In Qumran wurden Verstöße gegen die Gemeindedisziplin mit längerem Ausschluss (bis zu zwei Jahren) oder

mit Totalausschluss geahndet. Der zeitweise Ausgeschlossene durfte nicht an den religiösen Vollzügen der Gemeinschaft teilnehmen, lebte aber noch in ihr. Die sogenannte Sektenregel der Qumran-Gemeinde enthält detaillierte Strafbestimmungen, die an die späteren christlichen Bußkanones erinnern:

„Falls sich unter ihnen ein Mann befindet, der in Bezug auf Vermögenssachen lügt, und zwar wissentlich, dann sollen sie ihn ein Jahr von der Reinheit der Vollmitglieder absondern und ein Viertel seines Brotes soll strafweise einbehalten werden ... Und wenn er gegen einen von den Priestern, die im Buch eingeschrieben sind, im Zorn geredet hat, wird er bestraft für ein Jahr und für sich von der Vollmitglieder-Reinheit abgesondert. Wenn einer im Irrtum geredet hat, wird er sechs Monate bestraft, und wenn einer etwas wissentlich verleugnet, wird er sechs Monate bestraft. Und der Mann, der seinen Nächsten ohne Gerichtsurteil bewusst laut rügt, wird ein Jahr bestraft und abgesondert. Und wer gegen seinen Nächsten in Bitterkeit spricht oder wissentlich eine Täuschung begeht, wird sechs Monate bestraft. Und wenn ... er gegenüber seinem Nächsten sich fahrlässig verhält, wird er drei Monate bestraft, und wenn er gegenüber einem Besitztum der Einung sich fahrlässig verhält, so dass es verloren geht, dann erstattet er es persönlich ... Und falls er es nicht zu erstatten vermag, wird er sechzig Tage bestraft. Und zürnt einer seinem Nächsten zu Unrecht, so wird er bestraft ein Jahr, und desgleichen jener, der sich [auf eigene Faust] für irgend etwas Rache schafft; wer mit seinem Mund ein törichtes Wort spricht, drei Monate, und einer, der seinem Nächsten ins Wort fällt, zehn Tage.

Wer sich niederlegt und schläft in der Sitzung der Vollmitglieder: dreißig Tage, desgleichen wird der Mann, der von der Sitzung der Vollmitglieder weggeht ohne einen Beschluss und der bis zu drei Male in einer Sitzung einnickt, für zehn Tage bestraft; und wenn man steht und einer geht weg, dann wird er für dreißig Tage bestraft. Wer vor seinem Nächsten nackt herumgeht und nicht schwer krank war, der wird für sechs Monate bestraft. Und ein Mann, der mitten in der Sitzung der Vollmitglieder ausspuckt, der wird für dreißig Tage bestraft, und wer seine Hand herauszieht aus seinem Gewand, so dass es flattert und seine Blöße sichtbar wird, wird für dreißig Tage bestraft; und wer lacht, um in Torheit seine Stimme erschallen zu lassen, wird bestraft für dreißig Tage. Und wer die Hand seiner Linken herauszieht, um damit zu gestikulieren, der wird für zehn Tage bestraft.

Und der Mann, der seinen Nächsten verleumdet, den sondert man für ein Jahr von der Reinheit der Vollmitglieder ab und er wird bestraft. Und der Mann, der die Vollmitglieder verleumdet, der ist von ihnen fortzuschicken und kehre nie wieder. Und der Mann, der gegen die Grundlage der Einung murt, den schicke man weg und er kehre nie wieder; und murt er gegen seinen Nächsten unberechtigter Weise, so wird er für sechs Monate bestraft. Und der Mann, dessen Geist von der Grundlage der Einung abrückt, um von der Wahrheit abzufallen und um in der Verstocktheit seines Herzens zu wandeln, der wird, wenn er nicht umkehrt, für zwei Jahre bestraft; im ersten rühre er die Reinheit der Vollmitglieder nicht an, ... und im zweiten rühre er das Getränk der Vollmitglieder nicht an und sitze hinter allen Männern der Einung. Sind erfüllt seine beiden Jahre, dann befragt man die Vollmitglieder in Bezug auf seine Angelegenheiten, und wenn sie ihn nahekommen lassen, wird er auf seiner Rangstufe eingeschrieben und danach wird er wieder zu Rechtsentscheid befragt.“⁶⁹⁶

In der in Qumran geübten Ausschlusspraxis, zu deren Einzelregelungen es Analogien in hellenistisch-römischen Vereinssatzungen gibt⁶⁹⁷ – ferner im Synagogenbann des späteren rabbinischen Judentums – sind einige Elemente der christlichen Bußpraxis zu erkennen, neben den schon genannten zum Beispiel auch noch die Bußgebete. Insbesondere die christliche Praxis der Distanzierung der Gemeinschaft vom schweren Sünder und seiner Wiederaufnahme nach geleisteter Buße hat eine Analogie in diesen jüdischen Praktiken. Auch wenn sich direkte Zusammenhänge historisch kaum erweisen lassen, sind die Analogien zwischen Judentum und Christentum im Falle der Buße doch viel deutlicher und auffälliger als im Falle von Eucharistie und Taufe, die von Anfang an christliche Spezifika waren.

Außer in diesem jüdischen Hintergrund gründeten Theologie und Praxis der christlichen Buße in der barmherzigen Praxis Jesu und in seiner Verkündigung eines barmherzigen Gottes. Auf diesen Akzent der Predigt Jesu, der seinerseits in jüdischer Religiosität und Theologie wurzelt, geht die christliche Sündenvergebung zurück, für deren konkrete Ausgestaltung es im Judentum einschlägige Verfahren gab.

Ebenfalls im Unterschied zu Eucharistie und Taufe existieren zur Buße keine Analogien in der griechisch-römischen Religion. Der vom Christentum abgefallene Kaiser Julian bezeugt das auf

indirekte Weise: Er war von der – zu seiner Zeit voll entwickelten – kirchlichen Bußpraxis offenbar so beeindruckt, dass er für das Heidentum Entsprechendes einzuführen plante (wie er auch sonst dabei war, christliche Strukturen für die heidnischen Kulte zu adaptieren).⁶⁹⁸ Nur in den alten orientalischen Religionen und in manchen aus dem Orient stammenden Mysterienkulten, vor allem der Isis und der Dea Syria, waren Bußübungen üblich.⁶⁹⁹ Diese waren jedoch ein individuelles Ritual als Sühne oder Sühneleistung gegenüber der Gottheit. Ihnen fehlte der Gemeinschaftscharakter der christlichen Buße. „Sündenvergebung“ ist auch etwas anderes als das antike „entgegenkommende Wohlwollen“ (*indulgentia*), auch wenn dieser Begriff im lateinischen Christentum für die Vergebung von Sünden verwendet worden ist.⁷⁰⁰ „Vergebung“ ist ein Gedanke der jüdisch-christlichen Religion, zu der anspruchsvolle moralische Normen und eine zugehörige ethische Reflexion gehören. Im Judentum wie im Christentum, wo Ideen von Moral mit der von Gemeinschaft kombiniert sind, gilt individuelles Fehlverhalten als Belastung für die Gemeinschaft, in der der Einzelne lebt. Sünden, oder einmal dramatischer formuliert: Untaten, die nie nur den Täter, sondern immer auch die Opfer und andere Mitmenschen betreffen, können nie ungeschehen gemacht werden, weshalb ein weiteres Miteinander nur durch „Vergebung“ und „Versöhnung“ möglich ist. Diese Gedanken hat das Christentum aus seinem jüdischen Erbe in die antike Welt eingebracht.

Die Anfänge der christlichen Bußpraxis

In urchristlicher Zeit gab es noch kein kirchlich geordnetes Bußwesen und keine liturgischen Bußriten. In den Quellen werden aber frühe Elemente des Bußwesens greifbar. Dazu gehören Unterscheidungen zwischen verschiedenen Sünden und Sündergruppen, je nach Schwere des Versagens. So wird im Ersten Johannesbrief zwischen Sünden, die „zum Tod führen“, und leichteren Sünden differenziert: „Wer sieht, dass sein Bruder eine Sünde begeht, die nicht zum Tod führt, soll für ihn bitten; und Gott wird ihm Leben geben, allen, deren Sünde nicht zum

Tod führt. Denn es gibt Sünde, die zum Tod führt. Von ihr spreche ich nicht, wenn ich sage, dass er bitten soll. Jedes Unrecht ist Sünde; aber es gibt Sünde, die nicht zum Tod führt.“⁷⁰¹ Die „Sünde zum Tod“ meinte vermutlich einen irreversibel vollzogenen Glaubensabfall, durch den der Sünder in der Sprach- und Vorstellungswelt der johan-neischen Gemeinden aus dem Bereich des „Lebens“ herausfiel: „Wer den Sohn hat, hat das Leben; wer den Sohn Gottes nicht hat, hat das Leben nicht.“⁷⁰²

Einen festen Katalog schwerer bzw. leichter Sünden gab es nicht. Jede Sünde galt als bedrohlich, weil sie ein Verstoß gegen die in der Taufe geschenkte Sündlosigkeit war. So werden in den vielen Lasterkatalogen der urchristlichen Literatur zahllose Vergehen aufgezählt, vor denen ein Christ sich zu hüten hatte. Eine Statistik der in den ersten beiden Jahrhunderten immer wieder genannten Sünden sieht so aus, in absteigender Reihenfolge:⁷⁰³

1. „Unreinheit“ (Ehebruch, Hurerei, Päderastie, Begierde, schmutzige Reden)
2. Mord
3. Götzendienst (oft auch mit „Unreinheit“ oder „Unzucht“ gemeint)
4. Magie
5. Geiz
6. Diebstahl
7. Neid (Eifersucht, Gier, Ruhmsucht, Hass)
8. Lüge (falsches Zeugnis, Meineid, Heuchelei, Verleumdung)
9. Bössartigkeit (Zorn, Widersetzlichkeit, Gezänk, Perversität, Charakterlosigkeit, üble Nachrede, Beleidigung, Ungerechtigkeit, Betrug)
10. Hochmut (Prahlerie, Selbstgefälligkeit, Arroganz)
11. Wankelmüt und Unvernunft
12. Trunksucht und Unmäßigkeit.

Im Laufe des 2. Jahrhunderts kristallisierten sich einige Sünden heraus, die als besonders schwer und heikel galten. Immer genannt wurden die drei Sünden Apostasie (Glaubensabfall), Unzucht (oft im Sinne von Götzendienst) und Mord, und zwar wegen ihrer besonderen Schwere und weil man sie in der Apostelgeschichte verboten sah,⁷⁰⁴ doch bildeten sie nicht eine fest umrissene Trias von „Todsünden“. Tertullian

etwa rechnete in seiner montanistischen Zeit Mord, Götzendienst, Betrug, Verleugnung des Glaubens, Gotteslästerung, Ehebruch und Unzucht, ferner falsches Zeugnis, Lüge und die Teilnahme an Zirkus- und Stadienspielen zu den „Todsünden“.⁷⁰⁵ Cyprian redete viel über Apostasie, aber nie über Mord – weil der massenhafte Abfall vom Glauben während der decischen Christenverfolgung das Problem seiner Zeit war, nicht Mord- und Totschlag unter oder durch Christen. Man unterschied also früh verschiedene Sünden nach ihrer Schwere und diskutierte die Vergebbarkeit der Sünde mit Blick auf schwere Verfehlungen, ohne indes genaue Abgrenzungen und Klassifizierungen vorzunehmen und ohne eine theologische Kriteriologie zur Differenzierung zu entwerfen.

Schwere Sünde bedeutete durch sich den Ausschluss aus der Gemeinde, was ja bei Abfall vom Glauben evident ist. Sporadische Fehltritte hingegen führten nicht zum Ausschluss, sondern erforderten Mahnung und Zurechtweisung durch die Mitchristen, wozu in den frühen Schriften ständig aufgerufen wird. In der „Gemeinderegel“ im Matthäusevangelium ist ein genau abgestuftes Disziplinarverfahren festgelegt:

„Wenn dein Bruder sündigt, dann geh zu ihm und weise ihn unter vier Augen zurecht. Hört er auf dich, so hast du deinen Bruder zurückgewonnen. Hört er aber nicht auf dich, dann nimm einen oder zwei Männer mit, denn jede Sache muss durch die Aussage von zwei oder drei Zeugen entschieden werden. Hört er auch auf sie nicht, dann sag es der Gemeinde. Hört er aber auch auf die Gemeinde nicht, dann sei er für dich wie ein Heide oder ein Zöllner.“

Oder noch ein anderes Beispiel aus dem Jakobusbrief: *„Meine Brüder, wenn einer bei euch von der Wahrheit abirrt und jemand ihn zur Umkehr bewegt, dann sollt ihr wissen: Wer einen Sünder, der auf Irrwegen ist, zur Umkehr bewegt, der rettet ihn vor dem Tod und deckt viele Sünden zu.“*⁷⁰⁶

In der *Didache* wird in explizitem Anschluss an das Matthäusevangelium gemahnt: *„Weist einander zurecht, nicht im Zorn, sondern im Frieden, wie ihr es im Evangelium habt.“*⁷⁰⁷

In diesen Texten kommt ein weiteres Element der frühchristlichen Bußpraxis zur Sprache: die Mitverantwortung der Gemeinde für den

Sünder. Die Zurechtweisung des Sünders, um ihn zur Umkehr zu bewegen, war Aufgabe jedes Christen. Auch die Fürbitte der Gemeinde für die Sünder erklärt sich von daher.⁷⁰⁸ Die Sünde des einzelnen ging alle an, war nicht Privatsache; schwere Sünde bewirkte Distanz zur Gemeinde, Vergebung bedeutete Rückkehr in sie. Auf dieser Basis entwickelte sich die altkirchliche Bußpraxis in Form der Distanzierung der Gemeinde vom Sünder und seiner Wiederaufnahme nach geleisteter Buße.

An frühen Formen der Buße sind bezeugt: Gebet um Sündenvergebung unter Tränen und Niederfallen, dazu Selbsterniedrigungsgebärden wie das Büßergewand und Asche⁷⁰⁹ – „Wer von euch weiß denn nicht, dass Gott am ehesten besänftigt wird durch das Gebet, welches mit Klagen und Weinen verbunden ist und in gebeugter Haltung und auf den Knien verrichtet wird?“⁷¹⁰ –, ferner Fasten und Almosengeben zur Sündentilgung.⁷¹¹ Das waren die traditionellen Bußleistungen der frühjüdischen Frömmigkeit,⁷¹² die auch hierarchisiert werden konnten: „Gut also ist Almosen, wie Abkehr von der Sünde. Wichtiger als Gebet ist Fasten, Almosen aber als beides“⁷¹³ – also Gebet, Fasten und Almosen als Steigerung der Bußleistung. Hermas nannte weiter tägliche Wachsamkeit im Kampf und die Annahme der von Gott über den Sünder verhängten Drangsale.⁷¹⁴ Vom Büßer wurde eine neue Gesinnung gefordert, die sich demonstrativ realisieren musste, so dass die Gemeinde die Reue sah.

Glaubhafte Reue, demonstriert in tätiger Buße, war Voraussetzung für die Vergebung, ferner das Eingeständnis der Schuld „in der Gemeindeversammlung“ bzw. in der Eucharistiefeyer am Herrentag vor dem Brotbrechen und der Danksagung.⁷¹⁵ Bekenntnis und Buße ermöglichten dem reuigen Sünder die gestufte Rückkehr in die Gemeinde: Auf die Bußzeit folgte die Wiedereingliederung in die Kirche.⁷¹⁶

Das waren Elemente der frühchristlichen Bußpraxis, aus denen sich ein kirchlich geordnetes Bußwesen entwickelte. Rückschlüsse auf das konkrete Verfahren sind aus diesen verstreuten Angaben nicht möglich. Ebenso wenig sind liturgische Riten bekannt, noch, ob das ganze Verfahren auf amtliche Intervention hin und unter amtlicher Regie stattfand. Weil die Buße ein öffentlicher Vorgang war, der die ganze Gemeinde anging, muss es ein irgendwie geregeltes, offizielles

Bußverfahren gegeben haben, doch ist dazu angesichts der spärlichen Quellenlage nichts greifbar.

Grundsätze der öffentlichen Kirchenbuße

Nach dem langen Streit über die Zulässigkeit der Buße setzte sich ab dem 3. Jahrhundert in den meisten Gemeinden die Überzeugung von der Bußvollmacht der Kirche durch und etablierte sich ein geordnetes kirchliches Bußverfahren. Zu seiner biblischen Legitimierung wurden in der Spätantike allgemein die Zusage der Binde- und Lösegewalt im Matthäus- und im Johannesevangelium herangezogen.⁷¹⁷ Auf die matthäische Aussage rekurrierte erstmals Tertullian,⁷¹⁸ beide Stellen nebeneinander gebrauchte erstmals Firmilian von Caesarea.⁷¹⁹ Der Kontext dieser Bezugnahmen war jeweils ein ekklesiologischer, das heißt es ging immer um die Frage: *Welche Kirche hat die Vollmacht zur Sündenvergebung?* Die Antwort entsprach der frühchristlichen Ekklesiologie: die in apostolischer Sukzession (Nachfolge) stehende, das heißt die katholische Kirche (was im altkirchlichen Sprachgebrauch bedeutete: die überall auf der Welt verbreitete Kirche).⁷²⁰ Diese Überzeugung von der Vollmacht, Sünden zu vergeben, hing zusammen mit der Bindung der Buße an das Amt, die besonders für die Entwicklung des Bußwesens im Westen typisch war.

Die öffentliche Buße war ein kirchliches, liturgisches Verfahren zur Tilgung schwerer Sünden, deren Folgen als „tödlich“ betrachtet wurden (Verlust der Taufgnade und des Heiligen Geistes; „ewige“ Strafe). Sie diente nicht zur Vergebung alltäglicher Verfehlungen. Solche sah man durch subjektive Bußleistungen getilgt, vor allem durch Almosen und Gebete,⁷²¹ aber auch durch die Eucharistie, wie entsprechende Formulierungen bei der Epiklese zeigen. Das führte später zur Einfügung spezieller Bußakte in die Eucharistiefeier, im Osten vor allem zwischen Anaphora und Kommunion, im Westen zu Beginn des Gottesdienstes und am Schluss des Wortgottesdienstes. Vielleicht ist das Vaterunser gerade wegen der darin vorkommenden Bitte um Vergebung der Schuld vor der Kommunion in die Eucharistiefeier eingeschoben worden.⁷²² In der Chrysostomusliturgie lautet die

Kommunionsspendeformel: „Der Diener Gottes N. empfängt den ehrwürdigen und heiligen Leib und das Blut unseres Herrn und Gottes und Erlösers Jesus Christus zur Vergebung seiner Sünden und zum ewigen Leben.“⁷²³ Theodor von Mopsuestia hat – neben dem Beten des Vaterunsers⁷²⁴ – die Teilnahme an der Eucharistie als Mittel zur Tilgung leichter Sünden nachdrücklich empfohlen:

„Die Sünden, die aus menschlicher Schwäche begangen werden, sind nicht geeignet, uns von der Teilhabe an den heiligen Geheimnissen auszuschließen. Wie nämlich denen, die oft sündigen, nicht gestattet ist, sich ohne Furcht der Teilhabe zu nahen, so müssen die, die um ihr Heil besorgt sind, hintreten und die heiligen Geheimnisse empfangen in dem Bewusstsein, dass wir zum Bestand dieses Lebens unbedingt Nahrung zu uns nehmen und so auch zum Bestand des künftigen geistliche Nahrung empfangen durch das Heilswirken in Christus, unserem Herrn, aus göttlichem Geschenk.

Wir dürfen uns also weder völlig entfernen noch uns in Nachlässigkeit nahen, vielmehr müssen wir nach unseren Kräften für das sittlich Richtige Sorge tragen. Wenn uns daran liegt, lasst uns zur Teilhabe eilen, wohl wissend, dass, wenn wir unser Heil der völligen Sorglosigkeit preisgeben und ohne Furcht sündigen und aufs Geratewohl handeln und uns nicht um das sittlich Richtige bemühen, wir dann diese Speise und diesen Trank, die über jegliches Wort erhaben sind, zur eigenen Verdammnis essen und trinken. Wenn wir uns aber um unser Heil sorgen und zu den Gütern eilen und daran allezeit in unserem Sinn denken, dann richten jene Verfehlungen bei uns keinen Schaden an, die uns unwillkürlich aus Schwachheit erwachsen. Mehr noch, es ist keine geringe Hilfe, die uns aus dem Empfang der Sakramente erwächst. Der Leib nun und das Blut unseres Herrn und die Gnade des Heiligen Geistes, die uns von dort geschenkt wird, geben uns Hilfe zum Tun des Guten und stärken in uns unsere Vorsätze, indem sie die nichtigen Gedanken vertreiben und auch die Verfehlungen auf jeden Fall tilgen, sofern wir sie nicht willentlich begangen haben, sondern sie uns aufgrund unserer Gedankenlosigkeit und unserer natürlichen Schwäche überwältigt haben, indem wir gegen unseren Wunsch da hineingeraten sind und großes Leid deswegen verspürt haben und mit großer Zerknirschung Gott wegen unserer Verfehlungen angefleht haben. Ohne Zweifel gewährt uns nämlich die Teilhabe an den heiligen Geheimnissen die Vergebung derartiger Sünden, wie ja unser Herr klar gesagt hat: ‚Dies ist mein Leib, der für euch gebrochen

wird zur Vergebung der Sünden. Dies ist mein Blut, das für euch vergossen wird zur Vergebung der Sünden' [vgl. Mt 26,26–28]. [...]

*Wenn wir aber eine große Sünde begangen haben, die das Sittengesetz verwirft, dann hindert uns das auf jeden Fall, und das ist nicht nur so dahingefügt, für immer an der Kommunion, und hinsichtlich des Ausschlusses davon können wir uns keinesfalls eine Ausnahme gestatten. Denn welchen Gewinn könnten wir aus solchem Tun ziehen, wenn wir zeigen, dass wir in den Sünden verharren? Vielmehr ist es für uns erforderlich, auf unser Gewissen entsprechend unserem Vermögen Druck auszuüben, dass wir in geziemender Weise für die Verfehlungen zur Buße eilen ... Die Bestimmungen darüber sind von Anfang an festgelegt. Die Priester und die Sachverständigen, die die Sünder heilen und für sie sorgen, verordnen nach Maßgabe der kirchlichen Zucht und Weisheit für das Ausmaß der Sünden dem Gewissen der Büsser die Arznei, die sie brauchen.*⁶⁷²⁵

Ein Problem der Einteilung der Sünden in „leichte“ und „schwere“ bestand darin, dass man keine theologisch reflektierten, systematischen Kriterien zur Unterscheidung zur Verfügung hatte und auch nicht entwickelte (was ja alles andere als einfach ist). Wie in der früheren Zeit orientierte man sich daher an den unsystematischen Sündenkatalogen der Bibel. Augustinus etwa erwähnte als schwere Sünden außer den im Dekalog genannten: Götzendienst, Ehebruch und Hurerei, Diebstahl und Betrug, Hass, Häresie oder Schisma und Teilnahme an Zirkusspielen; als leichte Sünden: Spottsucht und Ausgelassenheit, Witzelei, unreine Begierden und Neid, Genussucht, Unmäßigkeit im Essen, Zerstreungen beim Beten und ähnliches. Einen umfangreichen Sündenkatalog präsentierte Caesarius von Arles, und zwar nannte er als schwere Sünden: Sakrileg (Wahrsagerei, Magie, heidnischer Aberglaube), Mord, Ehebruch (dazu auch das Tanzen), falsches Zeugnis, Diebstahl, Raub, Hochmut, Neid, Habsucht, Zorn, Trunksucht und Verleumdung,⁷²⁶ ferner die Teilnahme an blutigen oder unmoralischen Schauspielen, Abtreibung und alle Taten, auf die im staatlichen Recht die Todesstrafe stand; außerdem führte er zahlreiche „lässliche“ Sünden an.⁷²⁷ Als schwere Sünden galten insbesondere die gravierendsten strafrechtlichen Delikte und alles, was im Zusammenhang mit heidnischen Bräuchen stand, weil es dem Glau-

bensabfall Vorschub leistete. Wie in der Frühzeit beschränkten sich die „Todsünden“ also nicht auf die Trias Apostasie, Mord und Ehebruch. Im 4. und 5. Jahrhundert wurden auch „heimliche Sünden“ als schwere Sünden gewertet, zum Beispiel eine geheim vorgenommene Abtreibung oder geheimer Ehebruch.⁷²⁸

Wie im Frühchristentum galt auch in reichskirchlicher Zeit weiter das Prinzip der Einmaligkeit der öffentlichen Buße, um moralischer Laxheit zu wehren.⁷²⁹ Synodalbeschlüsse und bischöfliche Schreiben reglementierten das Bußverfahren und die Bußleistungen in sogenannten „Bußkanones“, weshalb man für diese Zeit auch von „kanonischer Buße“ spricht. Die drei „kanonischen Briefe“ des Basilius von Caesarea an Amphiloichius von Ikonium, um nur das wichtigste Beispiel zu nennen, enthalten 84 Kanones, in denen in kasuistischer Form für die verschiedensten Arten von Kapitalvergehen Bußfristen und Bußleistungen festgesetzt werden.⁷³⁰ Da die Bischöfe dabei einen sehr großen Ermessensspielraum hatten, blieb die Bußpraxis trotz solcher Regelungsversuche sehr uneinheitlich.

Ritus und Ablauf der öffentlichen Kirchenbuße

Im Verlauf des 3. Jahrhunderts wurde die öffentliche Kirchenbuße als liturgisch gestalteter Ritus großkirchlich etabliert. Im Grundmuster war der Ablauf überall derselbe; vor allem im Westen war das liturgische Verfahren relativ einheitlich. Erstmals erkennbar wird es um 200 bei Tertullian, im 3. Jahrhundert ferner bei Cyprian und in der Syrischen Didaskalie; im 4. und 5. Jahrhundert wird das Verfahren beispielsweise von Ambrosius und anderen Kirchenvätern geschildert.⁷³¹ Es bestand aus drei Teilen: Exhomologese (Schuldbekenntnis) – Buße im Stand der Büßer – Rekonziliation (Wiederaufnahme).

Nach Tertullian begann das Verfahren mit dem Eingeständnis der Schuld durch den Sünder. Im Bußgewand trat dieser vor die Gemeinde und bat unter Bekundung seiner Reue kniend, klagend und weinend um die Zulassung zur kirchlichen Buße und um Frieden, das heißt um Wiederaufnahme in die Gemeinschaft, aus der er sich durch seine Sünde ausgeschlossen hat, ferner um Fürbitte durch die Gemeinde:

*„Wenn du [der Bischof, in diesem Fall – Tertullian sprach als Montanist – der katholischen Kirche] selber den büßenden Ehebrecher in die Kirche führst, um die Brüder anzuflehen, dann lässt du ihn im Bußgewand und in der Asche, entehrend und abstoßend gekleidet, in der Mitte vor den Witwen und den Presbytern sich niederwerfen; allen entlockt er Tränen, allen küsst er die Füße, allen umfasst er die Knie.“*⁷³²

Das war kein Theater, sondern eine Zumutung für den Betroffenen. Die Gemeinde wollte sehen, dass er es ernst meinte mit seiner Reue und Bereitschaft, Buße zu leisten. Gemeinde und Gemeindeführer entschieden über den Ausschluss aus der eucharistischen *communio*, über die Bußleistungen und über die Dauer der Buße, je nach Schwere der Verfehlung. Über längere Zeit hinweg nahm der Büsser dann im Bußgewand während des sonntäglichen Gottesdienstes den Platz der Büsser ein und flehte die eintretenden Gemeindeglieder um Vergebung und Fürbitte an.⁷³³ Die Bußzeit endete mit der Wiederaufnahme in die eucharistische Gemeinschaft,⁷³⁴ die vermutlich durch die Gemeinde erfolgte. Da das Schuldbekenntnis der entscheidende Akt dieses Verfahrens war, konnte Tertullian die gesamte Buße als Exhomologese bezeichnen.⁷³⁵

In der Syrischen Didaskalie wird ein ähnliches Verfahren beschrieben, doch spielte der Bischof eine wichtigere Rolle als bei Tertullian (wie in der Didaskalie dem Bischof generell eine zentrale Stellung in der Gemeinde zugeschrieben wird, also auch im Bußverfahren). Der Ausschluss eines „Todsünders“ erfolgte durch den Bischof: Nach dem Schuldbekenntnis in der Gemeinde bat der Sünder um Vergebung und versprach Besserung, der Bischof setzte die Bußzeit (zwei bis sieben Wochen) und die Bußleistung (Beten, Fasten) fest. Während der Bußzeit, in welcher der Büsser nur am Wortgottesdienst teilnehmen durfte, rügte und mahnte der Bischof den Büsser, und die Gemeinde betete für ihn, ehe er aus dem Gottesdienst entlassen wurde:⁷³⁶

„Ihr müsst also, o Bischöfe, gemäß den Schriften die Sünder richten mit Erbarmen und Milde ... Also nämlich musst du tun, damit auch dein Volk lerne und verständig werde und der Sünder wiederum nicht gänzlich zugrundegehe. Sondern wenn du jenen siehst, der gesündigt hat, so erzürne dich über ihn und befehl, dass

*man ihn hinausführe, und wenn er hinausgegangen ist, so sollen sie sich über ihn erzürnen, ins Gericht mit ihm gehen und ihn außerhalb der Kirche halten und dann eintreten und für ihn bitten ... Und dann befahl ihm, o Bischof, einzutreten, und frage ihn, ob er bereut, und wenn er würdig ist, in die Kirche wieder aufgenommen zu werden, so bestimme über ihn Tage des Fastens nach seinem Vergehen, zwei Wochen oder drei oder fünf oder sieben, und löse ihn so, dass er hineingehen darf, indem du ihm alles das sagst, was zur Verwarnung und Belehrung gehört. Schilt ihn und sage zu ihm, dass er bei sich in Demut bleiben und in den Tagen seines Fastens bitten und flehen soll, dass er der Sündenvergebung würdig werde ... Also müsst ihr denen tun, die bekennen, dass sie sich von ihren Sünden bekehren, dass ihr sie aus der Kirche hinausweist, je nachdem es sich für ihr Vergehen gebührt; und darnach nehmet sie auf wie barmherzige Väter.*⁶⁷³⁷

Während der Bußzeit hatte der Bischof ferner die Pflicht, einen Büßer zu unterstützen und sich um ihn zu kümmern. Diese seelsorgerliche Komponente war charakteristisch für das Verständnis der Buße im Osten:

*„Wendet euch zu denen hin, die ihrer Sünden überführt sind und denen es schlecht geht, ziehet sie zu euch heran, sorget für sie, redet mit ihnen, tröstet sie, haltet sie fest und bekehret sie ... Heile wie ein mitleidiger Arzt alle Sünder und Sorge mit aller Weisheit und bringe die Heilung herbei zur Hilfe für ihr Leben. Sei nicht bereit, die Glieder der Kirche abzutrennen, sondern brauche das Wort des Verbandes und die Zurechtweisung der erweichenden Umschläge und das Pflaster der Ermahnung.*⁶⁷³⁸

Die Rekonziliation erfolgte mittels Handauflegung durch den Bischof und eines Gebetes der Gemeinde – der später übliche Ritus. Der Rekonziilierte durfte wieder an der Eucharistie teilnehmen.⁷³⁹

Einen modifizierten Ablauf lässt Cyprian erkennen. Nach seiner Darstellung gingen die Bußleistungen dem öffentlichen Schuldbekenntnis voraus; Exhomologese und Rekonziliation bildeten einen einheitlichen liturgischen Akt: „Die Sünder tun eine angemessene Zeit hindurch Buße und kommen gemäß der Ordnung der Zucht zur Exhomologese, und durch die Handauflegung des Bischofs und des Klerus empfangen sie das Recht auf Gemeinschaft.“⁷⁴⁰ Das

Verfahren sah demnach so aus: Nach dem Ausschluss des Sünders von der Eucharistie erbrachte dieser in der Bußzeit zum sichtbaren Erweis seiner Reue die traditionellen Bußleistungen; nach einem öffentlichen Schuldbekenntnis und nach Feststellung der Erbringung der Bußleistungen äußerte die Gemeinde ihre Meinung und stimmte der Wiederaufnahme zu. Die Rekonziliation erfolgte unmittelbar im Anschluss daran durch Handauflegung, und zwar durch den Bischof und den Klerus (Presbyter), im Notfall auch durch einen Diakon.⁷⁴¹

Für das Verständnis dieses Ritus ist die Beobachtung wichtig, dass in den Quellen auch in der Frühzeit nirgends davon die Rede ist, dass es sich bei der Exhomologese um ein individuelles Bekenntnis einer bestimmten Sünde unter Schilderung der Begleitumstände vor der Gemeinde gehandelt hätte. Johannes Chrysostomus hat für seine Zeit vielmehr auf die gegenteilige Praxis hingewiesen:

*„Erstaunlich ist nicht nur, dass er [Gott] uns die Sünden vergibt, sondern auch, dass er sie nicht aufdeckt und öffentlich bekanntmacht und auch niemanden nötigt, vorzutreten und seine Verfehlungen öffentlich zu bekennen. Er verlangt nur, das man sich ihm gegenüber rechtfertigt und vor ihm das Bekenntnis ablegt.“*⁷⁴²

Konkret wird man sich ein allgemeines Schuldbekenntnis vorzustellen haben, das der Sünder öffentlich ablegte und das ein liturgischer Akt zur Eröffnung des Bußverfahrens war, während das detaillierte Sündenbekenntnis nicht öffentlich vor einem Priester erfolgte. Schon Origenes, der die „kanonische Buße“ im Osten als erster bezeugt, sprach davon, „dem Priester des Herrn seine Sünde anzuzeigen und ein Heilmittel zu begehren“,⁷⁴³ also das Bekenntnis vor einem Einzelnen abzulegen, der dann wohl entscheiden sollte, ob das kirchliche Bußverfahren zu eröffnen sei. Im Zusammenhang mit der Abschaffung des Amtes eines für die Büßer eingesetzten Priesters in Konstantinopel (um 392) liefert der Kirchenhistoriker Sozomenus ein explizites Zeugnis für diese Praxis:

„Da völlige Sündlosigkeit eine göttlichere Natur verlangte, als sie dem Menschen möglich ist, Gott den Reumütigen, auch wenn sie oft sündigen, Vergebung zu erteilen gebot, die Bitte um Verzeihung aber notwendig das Sündenbekenntnis

*einschließt, schien es den Bischöfen der Urzeit wahrscheinlich als Zumutung, gleichsam auf offener Bühne vor den Augen der versammelten Gemeinde die Sünden preiszugeben. So setzten sie dafür einen Presbyter ein, der vorbildlichen Lebenswandel, Verschwiegenheit und Klugheit in sich vereinte. Zu ihm kamen die Sünder, um ihre Taten zu bekennen, und er erlegte ihnen je nach der Sünde des Einzelnen als Buße auf, was sie tun oder entrichten sollten, und entließ sie dann mit der Auflage, die Strafe selbstständig zu vollziehen.*⁶⁷⁴⁴

Voraussetzung dafür, dass das kirchliche Bußverfahren eingeleitet wurde, war natürlich, dass das Faktum einer schweren Sünde dem Bischof bekannt wurde. In den meist kleinen, überschaubaren Gemeinden der frühen Zeit mit ihrer außerordentlich hohen sozialen Kontrolle dürfte das in der Regel automatisch der Fall gewesen sein. Als die Gemeinden ab dem 3. und noch mehr ab dem 4. Jahrhundert größer wurden, erfuhr der Bischof auf zwei Wegen von schweren Sünden: Entweder wurde der Sünder denunziert, was besonders im 4. und 5. Jahrhundert gar nicht so selten war und zur Aushöhlung der öffentlichen Buße beigetragen hat; Augustinus forderte betrogene Ehefrauen in einer Predigt sogar einmal auf, den Ehebruch ihrer Männer dem Bischof anzuzeigen.⁷⁴⁵ Oder der (reue) Sünder bekannte dem Bischof von sich aus sein Vergehen, wozu oft aufgefordert wurde.⁷⁴⁶ Der Bischof beurteilte dann die Schwere der Sünde – was mangels valenter Kriterien zur Unterscheidung zwischen schweren und leichten Sünden nicht leicht war und nicht einheitlich gehandhabt wurde – und entschied darüber, ob die Exkommunikation konstatiert werden sollte, die weiter als Selbstausschluss angesehen und der heilender, nicht strafender Sinn zugesprochen wurde.⁷⁴⁷ Der Sünder wurde vom Bischof öffentlich zurechtgewiesen und unter Erteilung einer Bußauflage in den „Stand der Büsser“ eingewiesen; manche Sünden wurden scharf verurteilt, bisweilen wurde diese Rüge im Verlauf der Bußzeit mehrmals wiederholt.⁷⁴⁸

Am stärksten wurden in der ausgehenden Antike die Bußzeit und die Bußleistungen fortentwickelt und ausgestaltet. Die Bußzeit war unterschiedlich lang und wurde vom Bischof individuell festgelegt.⁷⁴⁹ Ihre zum Teil enorme Länge spiegelt die Härte der altkirchlichen Bußdisziplin: Bei Glaubensabfall sollte die Rekonziliation erst

am Lebensende erfolgen, die Buße also ein Leben lang dauern.⁷⁵⁰ Basilius setzte – um ein paar Beispiele zu geben – für Mord, Zauberei, Giftmischerei und Inzest zwanzig, für Ehebruch fünfzehn und für Hurerei sieben, für Totschlag und Meineid zehn Jahre an, für Diebstahl ein oder zwei Jahre.⁷⁵¹ Auf andere Delikte standen ein Jahr – so für vorehelichen Geschlechtsverkehr einer Frau mit ihrem späteren Mann⁷⁵² –, drei, fünf oder (beispielsweise für Grabraub) zehn Jahre oder auch andere Fristen,⁷⁵³ doch waren auch viel kürzere Bußfristen vorgesehen (in den Apostolischen Konstitutionen wie in der Syrischen Didaskalie einige Wochen⁷⁵⁴). Die Entwicklung ging im 5. Jahrhundert dahin, die Bußzeiten aller Büßer zusammenzulegen, und zwar auf die vorösterliche Fastenzeit als gemeinsame Bußzeit, die am Montag nach dem ersten Fastensonntag eröffnet wurde, ab dem 7. Jahrhundert am Aschermittwoch (das Auflegen von Asche gehörte zum Bußritus wie das Büsserkleid).

Die Bußleistungen blieben die traditionellen: Beten, Fasten und Almosen, doch traten im 4. und 5. Jahrhundert Enthaltung und Verzicht in den Vordergrund (Badeverzicht, sexuelle Abstinenz). Caesarius von Arles nannte ferner: Kranke und Gefangene besuchen, Streitende versöhnen, Gästen die Füße waschen, oft an den Vigilien teilnehmen, Gegnern verzeihen, wenn sie darum bitten; bei schweren Sünden zusätzlich Weinen und Wehklagen, langes Fasten und mehr Almosen als sonst.⁷⁵⁵ Die Büßer waren von der Eucharistie ausgeschlossen; im Bußgewand standen oder knieten sie am Eingang oder im Vorraum der Kirche; die Gemeinde betete täglich für sie. Für die gottesdienstliche Fürbitte der Gemeinde für die Büßer gab es einen liturgischen Ritus, die „Büßersegnung“ unter Handauflegung und Gebet vor der Kommunion oder am Schluss des Gottesdienstes.⁷⁵⁶ Sozomenus beschrieb diesen Ritus in Rom (um 400):

„In Rom nämlich ist der Platz der Büßer deutlich sichtbar, an dem sie demütig und als Trauernde stehen, und nach dem Ende der Liturgie, bei der sie keinen Anteil an dem hatten, was Getauften zukommt [die Kommunion], werfen sie sich unter Jammer und Wehklagen der Länge nach zu Boden. Ihnen eilt tränenüberströmter der Bischof entgegen, fällt gleichfalls nieder, und unter lauten Klagen bricht auch die ganze Gemeinde in Tränen aus. Danach steht zuerst der

*Bischof auf und lässt dann die Liegenden sich erheben, und nach einem vorgeschriebenen Gebet für die reumütigen Sünder entlässt er sie. Willig unterwirft sich ein jeder dem Fasten oder dem Verzicht auf Waschen oder der Enthaltung von bestimmten Speisen, oder was ihm sonst auferlegt ist, und wartet dabei die Zeit ab, die ihm vom Bischof bestimmt ist. Zu dem festgelegten Termin, wenn er durch seine Strafe gleichsam eine Schuld abgetragen hat, wird er von der Sünde freigesprochen und feiert den Gottesdienst mit der Gemeinde.*⁶⁷⁵⁷

Zu den traditionellen Bußleistungen kamen seit dem Ende des 4. Jahrhunderts im Westen solche, die auch *nach* der Rekonziliation noch zu erbringen waren. So wurde Unverheirateten verboten, zu heiraten, Verheirateten der Geschlechtsverkehr untersagt, oder es blieb dem schweren Sünder ein Leben lang verwehrt, Soldat zu werden, öffentliche Ämter zu bekleiden, Handelsgeschäfte zu führen oder Schauspiele zu besuchen.⁷⁵⁸ Schon älter war das Verbot für Christen, die vom Glauben abgefallen waren, sich aber der Kirchenbuße unterzogen hatten und wieder aufgenommen worden waren, Kleriker zu werden.⁷⁵⁹ Die Buße konnte also Dauerfolgen haben, die den Betroffenen ein Leben lang von zentralen Akten des Lebens und der Gesellschaft ausschlossen. Auch in der Frühzeit waren die Bußleistungen hart und demütigend, doch waren anfangs nur einzelne betroffen, und die Strenge der Buße korrespondierte mit der Strenge des Heiligkeitsideals. Gleichwohl war das kirchliche Bußverfahren ein beschämender Akt, dem sich manche entzogen. Vom 3. Jahrhundert an, als die Gemeinden größer wurden, häuften sich entsprechende Klagen. Mit den jahrelangen Bußfristen und den Dauerfolgen, die die Buße seit dem Ende des 4. Jahrhunderts im gesellschaftlichen Leben haben konnte, eignete dem kirchlichen Bußwesen ohne Frage eine nicht geringe Grausamkeit. Der dahinterstehende Anspruch war in dieser Zeit nicht mehr durch ein hohes (Ideal-) Niveau der christlichen Gemeinden auch nur halbwegs gedeckt und nicht mehr durch den Gruppendruck der kleinen Gemeinden abgestützt. Die Folge war – nicht unähnlich der Entwicklung bei der Taufe – eine Art Bußaufschub: Man verschob die Buße auf das Lebensende und erstrebte die Rekonziliation auf dem Sterbebett, und zwar nicht nur bei schweren Sünden, sondern generell. Diese Entwicklung führte zu einer allmählichen Aushöhlung der öffentlichen Buße.

Nur im Osten und auch dort wenig verbreitet – wohl nur in Kleinasien und in Konstantinopel – waren die Bußstufen,⁷⁶⁰ die erstmals im 3. Jahrhundert bezeugt sind: Gregor der Wundertäter unterschied zwischen „hörenden“, „knienden“ und solchen Büßern, die „am Gebet teilnehmen“, aber nicht kommunizieren.⁷⁶¹ Die Synode von Ankyra im Jahre 314 und Basilius von Caesarea berichten mit untechnischen Begriffen von vier Klassen von Büßern, innerhalb derer die Büßer Stufe für Stufe aufrückten: Die „Weinenden“ wurden nicht in den Kirchenraum und in den Gottesdienst gelassen; am Eingang der Kirche oder in der Vorhalle bekannten sie den zur Eucharistiefeier kommenden Christen ihre Sünden und flehten sie klagend („weinend“) um Fürbitte für ihre Schuld an. Die „Hörenden“ durften im Rückraum der Kirche oder in einem Vorraum am Wortgottesdienst teilnehmen und mussten nach Schriftlesung und Predigt ohne liturgisches Gebet den Gottesdienst verlassen. Die „Knienden“ oder „Niederfallenden“ nahmen (vorn) im Kirchenraum, zum Zeichen der Buße aber ständig kniend länger am Gottesdienst teil und wurden mit einem Fürbittgebet und einem Segen entlassen. Die „Dabeistehenden“ schließlich nahmen stehend am ganzen Gottesdienst teil; von der Darbringung der Opfergaben und vom Empfang der Eucharistie blieben sie jedoch ausgeschlossen.⁷⁶² In der armenischen Kirche wurden die Büßer unterschieden in „Hörende“, die während der Eucharistiefeier außerhalb der Kirche standen, und in diejenigen Büßer, die mit den Gläubigen beteten, also am Gottesdienst teilnahmen, aber nicht die Kommunion empfangen durften.

Sinn und Zweck dieses sinnenfälligen Rituals war es, einerseits die Distanz des Sünders zur Gemeinde zu demonstrieren, ihn aber andererseits schrittweise wieder in die kirchliche Gemeinschaft einzugliedern. Partiiell erinnert dieses Vorgehen an das Heranführen der Katechumenen an die Gemeinde, die ebenfalls immer mehr am Gottesdienst teilnehmen durften. Dadurch, dass der schwere Sünder die Taufgnade verloren hatte, war er in gewissem Sinne in den Status eines Katechumenen zurückgefallen: Er gehörte noch (der Katechumene: schon) zur Kirche, aber nicht voll. In diesem Sinne äußerten sich schon im 3. Jahrhundert Origenes⁷⁶³ und vor allem die Syrische Didaskalie:

*„Als ein Heide also und Zöllner soll von euch der angesehen werden, welcher böser Taten und der Lüge überführt worden ist. Wenn er aber danach bekennt, Reue zu empfinden, so gilt Folgendes: Wie wir die Heiden, wenn sie den Willen haben und bekennen, sich zu bekehren, und sagen: Wir glauben, in die Gemeinde aufnehmen, damit sie das Wort hören, aber nicht mit ihnen verkehren, bis sie das Siegel [die Taufe] empfangen haben und vollkommen sind – also haben wir auch mit diesen keinen Verkehr, bis sie die Früchte der Reue zeigen; aber eintreten dürfen sie, wenn sie das Wort hören wollen, damit sie nicht gänzlich zugrundegehen. Am Gebet jedoch sollen sie nicht teilnehmen, sondern hinausgehen, denn gerade sie, wenn sie sehen, dass sie nicht an der Gemeindeversammlung teilnehmen dürfen, werden sich selbst in Zucht nehmen und sich bekehren von ihren früheren Taten und eifrig danach streben, in die Gemeinde zum Gebet aufgenommen zu werden. Weiterhin werden auch die, welche sie wie die Heiden und Zöllner hinausgehen sehen und hören, Furcht haben und sich in ihrem Herzen in Acht nehmen zu sündigen, dass es ihnen nicht etwa auch so ergehe und sie aus der Kirche hinaus müssen, indem sie der Sünde oder der Lüge überführt werden. Verbiete ihnen aber nicht, o Bischof, die Kirche zu betreten und das Wort zu hören, denn auch unser Herr und Heiland hat die Zöllner und Sünder nicht abgewiesen und verworfen, sondern sogar mit ihnen gegessen ... Wie du also den Heiden taufst und danach aufnimmst, so lege auch auf diesen die Hand, während jeder für ihn betet, und dann lass ihn in die Kirche eintreten und nimm ihn in ihre Gemeinschaft auf. Das Handauflegen soll bei ihm nämlich die Stelle der Taufe vertreten, denn entweder durch Handauflegung oder durch die Taufe empfangen sie die Mitteilung des heiligen Geistes.“*⁶⁶⁴

Wie im 3. Jahrhundert endete auch im 4. und 5. Jahrhundert die kirchliche Bußzeit mit der Rekonziliation unter Handauflegung, die allerdings auch fehlen konnte, und einem Gebet des Bischofs zu Gott mit der Bitte um Vergebung der Sünden.⁷⁶⁵ Die Büsser standen wohl auf der obersten Stufe der Apsis, also im Kirchenraum gut sichtbar.⁷⁶⁶ In Rom und in Mailand fand die Rekonziliation im späten 4. und im 5. Jahrhundert für alle Büsser gemeinsam am Gründonnerstag statt,⁷⁶⁷ so dass die Rekonzilierten das Osterfest, das vom Karfreitag an liturgisch begangen wurde, mitfeiern konnten. Die Rekonziliation bedeutete Sündennachlass, Gnadenmitteilung und Wiederanschluss an

die Gemeinde und galt (wie die Taufe) als heilsnotwendig.⁷⁶⁸ Als Besonderheit entwickelte sich im Osten neben der Handauflegung eine Salbung als Ritus der Rekonkiliation, die besonders in Syrien, allerdings auch dort nur spärlich, bezeugt ist.⁷⁶⁹

Für die Zeremonie der Rekonkiliation durch Handauflegung lässt sich ein bildliches Zeugnis beibringen, nämlich eine Grabverschlussplatte aus der Katakombe der hl. Marcus und Marcellianus in Rom, die zwar eine eschatologische Gerichtsszene darstellt, aber sehr wahrscheinlich dem Akt der Büsseraufnahme nachempfunden ist (Abb. 28). Die zum größten Teil weggebrochene linke Szene zeigt, wie die Überschrift „Mose der Prophet“ und die Bildreste erkennen lassen, Mose, der einen Stab in der Hand hält und von oben die Gesetzestafeln entgegennimmt. Aus der Inschrift im Mittelteil geht hervor, für wen die Grabstätte angelegt und wer aktuell darin bestattet ist: „Aurelios Theodulos und Caecilia Maria, seine Frau, haben zu ihren Lebzeiten [dies Grabmal] errichtet für sich und ihre Kinder Urbicus und Bonifatia. Es lebte aber Theodulos 72 Jahre. Er starb [wurde beigesetzt?] am 7. vor den Kalenden des November [25. September]. In Liebe!“ Als dieser Theodulos wird in der rechten Bildszene der alte Mann bezeichnet, der vor einem mit einem Steingitter umrahmten hohen Unterbau steht, auf dem sich ein korbartiger Sessel mit Rückenlehne erhebt. Der darauf sitzende Mann stützt den linken Arm auf die Stuhllehne, während er mit dem ausgestreckten rechten Arm den Kopf des Theodulos berührt. Aus der Überschrift „Unser Herr“ ist in Kombination mit dem Text der Inschrift die rechte Darstellung als Gerichtsszene zu deuten: Christus, „unser Herr“, legt dem verstorbenen Theodulos die Hand auf und nimmt ihn in die himmlische Seligkeit auf. Um es mit Franz Joseph Dölger zu sagen: „Die Handauflegung ist offensichtlich eine Lossprechung im gnädigen Gericht. Es ist klar, dass der Steinmetz oder sein Zeichner eine irdische Gerichtsszene zum Vorbild genommen hat, und zwar eine Gerichtsszene aus dem christlichen Kult heraus. Was liegt näher, als an die Büsserrekonkiliation in der Kirche zu denken, bei der der Bischof auf dem Throne sitzend dem Büsser die Hand auflegt und ihn wieder zum Kirchenfrieden aufnimmt?“⁷⁷⁰



Abb. 28: Grabverschlussplatte aus der Katakombe der hl. Marcus und Marcellianus in Rom

Sonderformen der öffentlichen Buße

Im Rahmen des beschriebenen Verfahrens der öffentlichen Kirchenbuße hat es offenbar Fälle gegeben, in denen aufgrund besonderer Umstände anders als üblich verfahren wurde. Da die konkrete Handhabung der Kirchenbuße zwar dem beschriebenen liturgischen Muster folgte, im Einzelnen aber alles andere als einheitlich war, wird nicht recht klar, ob diesen Sonderfällen tatsächlich eigene Bußformen zugrundelagen oder ob es sich lediglich um Varianten des allgemeinen Verfahrens handelte. Die Bischöfe waren in der Handhabung der Buße ziemlich frei, so dass es sich bei den bekannten Sonderfällen auch um Einzelfälle handeln könnte. Gleichwohl wird deutlich, dass man bei zwei Personengruppen wohl doch generell anders vorging als bei der gewöhnlichen öffentlichen Buße.

Die eine Gruppe waren Menschen in Todesgefahr, also Todkranke und Sterbende, zum Tode Verurteilte, auch Menschen in Kriegsgefahr. Es war schon ein älteres Prinzip, Sterbenden die Kommunion nicht zu verweigern, auch wenn sie gerade exkommuniziert waren.⁷⁷¹

Gegen rigoristische Widerstände (vor allem in Gallien) setzte sich dieser barmherzige Grundsatz Anfang des 5. Jahrhunderts durch.⁷⁷² Mancherorts entwickelte sich eine nicht unumstrittene eigene Form der Buße für Menschen in Todesgefahr: Auf die Exhomologese erfolgte sofort die Rekonziliation, die Bußzeit entfiel. Der reuige Sünder bekannte seine Schuld und bat um die kirchliche Versöhnung, wurde in den Stand der Büsser aufgenommen und unmittelbar darauf wieder in die volle Kirchengemeinschaft, woraufhin er die Eucharistie gereicht bekam.⁷⁷³ Das war eine Art „Notbuße“, bei der unter dem Zwang der äußeren Umstände die Bußzeit entfiel, vergleichbar der „Nottaufe“ Schwerkranker (der Klinikertaufe), bei denen die Taufvorbereitung verkürzt und der Taufritus vereinfacht wurde.

Starb der Betroffene, so im Bewusstsein, durch den Ausschluss aus der Kirche nicht definitiv vom Heil ausgeschlossen zu sein. Genas der Todkranke, gab es freilich Bedenken, weil (schwere) Sünde und Buße sehr ernst genommen wurden: Er hatte keine Bußleistung erbracht. Diese wurde aber als notwendig erachtet, weil schwere Sünden nach der Taufe nicht einfach erlassen, sondern nur durch mühsames Abbußen vergeben werden konnten. Aus diesem Grund musste sich der Genesene (oder aus Kriegsgefahr Gerettete) nachträglich dem Bußverfahren unterziehen. Obwohl er durch die Erteilung der Kommunion faktisch schon rekonziliert war, wurde er gleichsam *pro forma* wieder exkommuniziert und nach Ablauf der Bußzeit erneut rekonziliert.⁷⁷⁴

Ein besonderes Verfahren – die andere Personengruppe – wurde wohl auch bei büßenden Klerikern angewendet, deren Strafe schon in der Frühzeit im Ausschluss vom Amt bestand.⁷⁷⁵ In diesem Fall bleibt zwar etliches unklar, doch ist ab dem Ende des 4. Jahrhunderts eine deutliche Verschärfung des Bußverfahrens für Kleriker zu konstatieren. Kleriker, die zum Arianismus abgefallen waren und sich dabei erneut hatten taufen lassen, wurden ihres Amtes enthoben und, falls sie reuig zur katholischen Kirche zurückkehrten, *nicht* zur öffentlichen Buße und zu den Gottesdiensten (an denen Büsser partiell teilnehmen durften) zugelassen, ja nicht einmal zu den Büssersegnungen und konsequenterweise auch nicht zur Rekonziliation; erst im Sterben erhielten sie gemäß der alten Regel die Kommunion.⁷⁷⁶ Die Gründe

für diese Praxis sind nicht recht durchsichtig. Teils wertete man die Handauflegung bei der Rekonziliation als Wiederholung der Handauflegung bei der Ordination; eine solche aber war unzulässig;⁷⁷⁷ teils galt die Absetzung als Strafe genug, zu der nicht auch noch die beschämende öffentliche Buße hinzukommen sollte.⁷⁷⁸ Zudem war die konkrete Durchführung widersprüchlich: Teils ließ man Kleriker zum Büsserstand zu, doch blieben sie abgesetzt, teils ließ man sie nicht zu, verlangte aber doch Bußleistungen, nach deren Erbringung sie unter Verlust des Amtes rekonziliert wurden.⁷⁷⁹ Hinter diesen ungereimten Nachrichten steckt wohl eine Sonderform der öffentlichen Buße, die sogenannte Klerikerbuße: Die Absetzung ersetzte in gewisser Weise die Exkommunikation; während einer Bußzeit waren die abgesetzten Kleriker von der Eucharistie ausgeschlossen (und zwar von der gesamten Feier); als Ersatz für die Rekonziliation wurden sie wieder zugelassen, aber nicht wieder in ihr Amt eingesetzt. Hier muss vieles unsicher bleiben.⁷⁸⁰

4. Bußverständnis und Bußkompetenz

Das öffentliche Bußverfahren entwickelte sich in den beschriebenen Grundzügen in der ganzen Alten Kirche gleich, doch gab es einige Unterschiede zwischen Ost- und Westkirche. Der Westen kannte keine Bußstufen, im Osten verfuhr man strenger mit dem schweren Sünder: Die Bußzeiten waren länger, der Büsser wurde wie ein ungetaufter Katechumene behandelt und stufenweise wieder in die Kirche eingegliedert; im Westen galt auch der Büsser als Getaufter und durfte am *ganzen* Gottesdienst teilnehmen, freilich nur hinten in der Kirche und ohne zu kommunizieren. Zwischen griechischer Ost- und lateinischer Westkirche gab es allerdings noch tieferreichende Differenzen, die nicht so sehr den Ablauf des Bußverfahrens betrafen als vielmehr das Verständnis der Buße und die Bußkompetenz, das heißt die Vollmacht zur Sündenvergebung in der Buße. Diese Differenzen führten zu einer sehr unterschiedlichen Entwicklung des altkirchlichen Bußwesens.

Im Westen entwickelte sich ein amtlich-rechtliches Verständnis der Buße. Die Bußpraxis unterlag zunehmend der kirchlichen Steuerung. Die Buße wurde als Sache der kirchlichen Disziplin verstanden, die Bußleistungen zunehmend als Strafen, die in reichskirchlicher Zeit drückende Folgen im gesellschaftlichen Leben haben konnten. Diesem juristischen Verständnis der Buße entsprach ihre Bindung an das kirchliche Amt. Ursprünglich war die Gemeinde aktiv am Bußverfahren beteiligt, und zwar mit ihrer Fürbitte für die Sünder und indem sie über Ausschluss und Wiederaufnahme mitentschied. Diese Beteiligung der Gesamtgemeinde an der Buße trat zurück, desgleichen die Rolle von Charismatikern (Bekennern) im Bußverfahren, die im 3. Jahrhundert nicht unerheblich war: Ein Friedensbrief eines Bekenner half den in einer Verfolgung „Abgefallenen“ bei der Zulassung zur Buße und bei der Wiederaufnahme in die Gemeinde. Seit dem 3. Jahrhundert, entscheidend durch Cyprians Eintreten gegen eine einerseits rigorose, andererseits laxer Handhabung der Buße, wurde die Buße im Westen verstärkt an das Amt gebunden. Die entscheidenden Akte des Bußverfahrens lagen in der Hand des Bischofs; er war zuständig, und bald er allein. Schon zu Beginn des 3. Jahrhunderts wurde die Vollmacht, Sünden zu vergeben, dem Bischof zugesprochen, begründet mit der Binde- und Lösegewalt im Matthäusevangelium.⁷⁸¹ Im 3. Jahrhundert setzte sich diese Bindung der Buße an das Bischofsamt im Westen durch, wobei sich die Ausbildung des monarchischen Episkopats, der alle Kompetenzen in der Gemeinde an sich zog, und der öffentlichen Kirchenbuße gegenseitig förderten. Die Buße wurde zu einem strengen Verfahren in der Hand des Bischofs.⁷⁸² Den Presbytern wurde die Befugnis dazu ausdrücklich abgesprochen.⁷⁸³ Seit dem 3. Jahrhundert waren im Westen die Sündenvergebung durch Gott und das bischöfliche Bußverfahren der Kirche dicht und endgültig zusammengeschlossen. Der amtlich-juristische Umgang mit Sünde und Vergebung im Rahmen der kirchlichen Buße war Sache der bischöflichen Vollmacht.

Auch im Osten erfolgte die Sündenvergebung durch einen kirchlichen Vergabungsakt.⁷⁸⁴ Bis um 392 gab es beispielsweise in Konstantinopel die Institution der Bußpriester: Die Bischöfe delegierten die Buße an eigens dafür zuständige Presbyter.⁷⁸⁵ Aufgrund eines sehr

anderen Verständnisses der Buße war im Osten aber nicht das Amt *qua* Amt und auch nicht allein zuständig für die Buße. Ein anderes Bußverständnis förderte die Herausbildung einer anders als amtlich begründeten Bußkompetenz.

Im griechischen Osten begriff man Buße als Vorgang des geistlichen Fortschritts im Vollkommenheitsstreben des Christen. Sünde und Buße bedingten einen lebenslangen Lern- und Heilungsprozess, einen Erziehungsprozess des unvollkommenen Menschen. In der Buße geht es, so die östliche Sichtweise, um eine Erneuerung des Lebens, um die „Reinigung“ der Seele, um die Besserung des Menschen mit dem Ziel des Aufstiegs zu Gott. Dieser Prozess benötigt geistliche Begleitung. Buße wurde verstanden als geistliche Führung und Anleitung, die aus der lebenslangen Verstrickung in die Sünde heraushilft. Dazu braucht es nicht so sehr ein kirchliches Bußverfahren, das es für schwere Sünden schon auch gab, als vielmehr kompetente und erfahrene geistliche Leiter. Ein solcher Seelenführer kann der Bischof sein, doch beruht seine Kompetenz dann nicht auf seiner amtlichen Stellung, sondern auf seiner spirituellen Reife. Letztere qualifiziert zum geistlichen Lehrer und Begleiter. Die Buße lag daher im Osten mehr in den Händen von „Pneumatikern“ oder Charismatikern – bei den Montanisten: Propheten oder „Pneumatikern“⁷⁸⁶ –, von „geistlich“ begabten Christen, die anderen „heilende Helfer“ sein können. Die östlichen Theologen redeten sehr anders von Sünde und Buße als die westlichen. Es ging weniger um Disziplin und Strafe als um einen lebenslangen Erziehungsprozess, um Anteilnahme und Führung und um geistliche Begleitung, auch wenn man in diesem Prozess Strafen bis hin zur Exkommunikation kannte.⁷⁸⁷ Dem amtlich-juridischen Verständnis der Buße im Westen stand im Osten ein geistlich-pädagogisches gegenüber.

Der erste Theologe, der in diesem Sinn von der Buße sprach, war Clemens von Alexandrien. Sünde war für ihn eine Verwundung oder Erkrankung der Seele, Strafe bzw. Buße Bestandteil der Behandlung. Die Heilung der kranken Seele ist nicht ein einmaliger Akt, sondern ein lebenslanger Prozess.⁷⁸⁸ Eine besondere Rolle im Buß- und Läuterungsprozess nehmen die „Gottesfreunde“ ein, die „wahren Gnostiker“. Für Clemens waren das vor allem die Armen in der Gemeinde: Durch Mahnung und Fürbitte seien sie Helfer auf dem Weg

der Buße.⁷⁸⁹ Clemens kannte keine amtliche Bindung der Buße; der „Pneumatiker“, der „vollkommenere“ Christ spielte als Seelenführer die zentrale Rolle bei der Buße.

Ähnlich Origenes: Origenes dachte und lebte kirchlich engagierter als Clemens und äußerte sich verschiedentlich zum kirchlichen Bußverfahren. Er sprach sich für eine maßvolle Bemessung der Bußfrist aus; je höher freilich der kirchliche Rang sei, desto härter solle die Strafe ausfallen; schwere Sünde schließe auch nach der Rekonziliation von kirchlichen Ämtern aus⁷⁹⁰ – letzteres wurde altkirchliche Praxis. Abgesehen davon, dass der Ritus der Rekonziliation eine Handauflegung unter Gebet (und möglicherweise eine Salbung) war,⁷⁹¹ erfährt man zur Praxis des Bußverfahrens bei Origenes nichts, aber viel zum Thema Sünde und Buße. Verglichen mit dem alten Heiligkeitsideal vertrat Origenes ein realistischeres Konzept des Christenlebens. Auch Getaufte bleiben immer Sünder. Ständig begehen sie eine Unzahl von schwereren und leichteren Sünden, die Origenes in zahlreiche Kategorien und Abstufungen einteilte. Origenes gehörte zu den Theologen der Alten Kirche, die es mit dem Christsein ohne Abstriche ernst meinten und für die die Ethik eine zentrale Rolle spielte. Christ zu sein heißt christlich zu leben und zu handeln. Weil das aber niemand von vorneherein kann, ist Christsein ein lebenslanger, mühsamer Prozess der moralischen Besserung und der „Reinigung“ der Seele. Das verstand Origenes unter Buße. Auch ihre schwerste Form, die Exkommunikation bei schwerer Sünde, ist eine Zeit der Besserung und Bewährung. Die Feststellung der erbrachten Bußleistung – und das heißt dann: des moralischen Fortschritts, der seelischen „Läuterung“ – ist in seinen Augen nicht an das Amt gebunden; Sündenvergebung in diesem Sinn ist durch jeden „vollkommenen“ Christen möglich.⁷⁹²

Das geistlich-pädagogische Verständnis der Buße kam in besonderer Weise im orientalischen Mönchtum zum Tragen. Im 4. Jahrhundert wurden die Bußvorstellungen des Origenes von Pachomius und Basilus in monastischem Kontext weiterentwickelt.⁷⁹³ Das gesamte Mönchsleben wurde von den Führern der monastischen Bewegungen als Kampf gegen die Sünde und als Leben in Buße verstanden (die Mönchskleidung als Bußgewand). Auch kleinere Sünden (Lästerei,

Habgier, Trunkenheit) seien ernst zu nehmen; jede Sünde sei eine „Todsünde“, weil sie von Gott wegführe. Aus Trauer über das eigene Versagen führte ein Mönch unter Anleitung erfahrener Mönchsväter ein Leben in Buße. Vor einem spirituell gereiften Mönchsvater sollte ein Mönch regelmäßig seine Sünden bekennen, bei schweren Verfehlungen vor dem Vorsteher der Gemeinschaft. Im Mönchtum entstanden auf diese Weise neue spirituelle Praktiken: die häufige Gewissenserforschung, die tägliche Beichte, Fürbitte und auch Kontrolle durch die Mitbrüder und die Sündenvergebung durch den Beichtvater. Spirituell gereifte Mönche fungierten als Seelenführer und spielten die zentrale Rolle im als Buße verstandenen Mönchsleben.

Diese Entwicklung im Mönchtum strahlte auf die ganze Kirche aus: In den griechischen und östlichen Kirchen ging die Bußgewalt auf die Mönche über. Man suchte den erfahrenen Seelsorger, der durch persönliche Reife zum geistlichen Begleiter befähigt ist; die Bußzeit galt als „Therapie“ und „Bewährung“. Die Mönche wurden als Pneumatiker und Charismatiker angesehen und aufgrund ihrer asketischen Lebensweise als Nachfolger der Märtyrer. Auch Laienchristen begannen daher, Mönchen ihre Sünden zu bekennen.⁷⁹⁴ Die Buße war im Osten zu keiner Zeit an Weihe und Amt gebunden wie im Westen, und vom 8. Jahrhundert an fungierten lange Zeit fast ausschließlich Mönche als Beichtväter (bis hin beispielsweise zu den Starzen in der russischen Orthodoxie). Seelenführung, Fürbitte und Segen durch den geistlichen Meister waren in der griechischen Kirche populärer als die amtlich-disziplinäre Lossprechung; die geistliche Führung durch den Charismatiker genoss eindeutig den Vorzug vor der institutionellen Bindung der Bußpraxis. Was Bußverständnis und Bußkompetenz betrifft, sind östliche und westliche Kirchen sehr verschiedene Wege gegangen.

5. Die Privatisierung der Buße

Bis an das Ende der Antike praktizierte die Alte Kirche zur Vergebung schwerer Sünden ein öffentliches Bußverfahren mit liturgischen, vor der Gemeinde vollzogenen Riten. Bereits seit dem 4. Jahrhundert

wurde diese Form der Kirchenbuße jedoch anachronistisch und vielfel zusehends. Die Gründe dafür waren vielfältiger Art.

Im Osten war *de iure* bis in das 15. Jahrhundert vom öffentlichen Bußverfahren die Rede, die konkrete Praxis ist jedoch unbekannt. Faktisch führte die Übernahme der Buße durch das Mönchtum zu einer Privatisierung der Buße: Der einzelne Sünder bekannte seine Sünden seinem „Beichtvater“. Auch die Abschaffung des Amtes des Bußpriesters in Konstantinopel um das Jahr 392 gehört in die Geschichte des Endes der öffentlichen Buße. Die Teilnahme an der Eucharistie wurde künftig dem Gewissen des einzelnen Christen anheimgestellt; jedenfalls ist das für Konstantinopel und die von dort beeinflussten Kirchengebiete bezeugt:

*„Auf den Vorschlag einiger, er [Nectarius, der Bischof von Konstantinopel] möge gestatten, dass jeder, wie es sein Gewissen ihm erlaube und er es wagen könne, an der Eucharistie teilnehme, schaffte er den Bußpriester ab. Seitdem blieb dies in Geltung, nachdem schon die alte Tradition, so meine ich, und ihre strenge Würde allmählich in eine gleichgültige und nachlässige Haltung abzugleiten begonnen hatten. Denn früher waren, wie ich glaube, die Sünden geringer dank der Schamhaftigkeit derer, die ihre persönlichen Verfehlungen bekannten, und dank der Strenge der dafür eingesetzten Richter.“*⁷⁹⁵

Dieser Zerfall der öffentlichen Buße hing nicht unwesentlich mit der Vermassung des Christentums in der Spätantike zusammen. Diese führte zu massenhaft schweren Sündern, so dass die öffentliche Kirchenbuße nicht mehr praktikabel war. Die Bischöfe waren praktisch damit überfordert, die schweren Vergehen mit dem Bußverfahren zu ahnden; *abundant hic paenitentes*, klagte Augustinus einmal: „Hier gibt es massenhaft Büßer“.⁷⁹⁶ Dazu kam, dass ein öffentliches Bußverfahren nicht selten zur Ursache für Diffamierungen des Sünders bzw. Büßers, für Denunziationen und für Streit wurde. Das führte zu emotionalen Aversionen gegen das Bußverfahren, die durch die Härte der Bußauflagen und die möglichen Dauerfolgen noch gesteigert wurden.⁷⁹⁷ Das frühkirchliche Prinzip, den schweren Sünder von der Eucharistie auszuschließen, versagte im 4. und 5. Jahrhundert zunehmend; viele Sünder empfingen ohne Buße die Kommunion.⁷⁹⁸

Zunehmend wurde das Bußverfahren ferner dadurch unterlaufen, dass man sich nicht an die auferlegten Dauerstrafen, etwa bei Heiratsverbot, hielt. Die öffentliche Buße bestand im Westen im 6. und 7. Jahrhundert noch fort,⁷⁹⁹ verfiel aber zusehends.

Dazu kamen zwei Entwicklungen, die eine pastorale Lücke entstehen ließen. Aufgrund der Härte der öffentlichen Kirchenbuße wurde diese von immer mehr Sündern auf das Lebensende verschoben, und zwar vermehrt auch von Christen, die sich ihr eigentlich nicht zu unterziehen hatten. Sie wurde zu einer Art „Sterbesakrament“ mit Sündenvergebung.⁸⁰⁰ Gleichzeitig nahm man aber, beeinflusst von monastischem Sündenbewusstsein, auch leichtere Sünden immer ernster. So entstand ein Bedürfnis, sich um diese Sünden vor der am Lebensende praktizierten Buße in irgendeiner Form zu kümmern.

Ein weiterer wichtiger Grund für die Ablösung der öffentlichen Kirchenbuße durch die Privatbeichte war schließlich der öffentliche Status des Christentums seit dem 4. Jahrhundert. Dadurch, dass das Christentum im Laufe des 4. und 5. Jahrhunderts zur Staatsreligion des Römischen Reiches avancierte, wurde das öffentliche Bußverfahren mit seinen langen Fristen des Ausschlusses aus der Kirchengemeinschaft zunehmend anachronistisch. Der Staat machte es zu dieser Zeit seinen Bürgern zur Pflicht, in die Reichsreligion integriert zu sein. Der Ausschluss aus der Kirche hatte nunmehr Folgen im gesellschaftlichen Bereich: Er kam dem Ausschluss aus der Gesellschaft und auf Dauer der sozialen Ächtung gleich. Ein Verstoß gegen das christliche Heiligkeitsideal und gegen die kirchliche Disziplin war zugleich eine Verletzung öffentlich-gesellschaftlicher Standards, die jetzt die christlichen waren. Ein öffentliches Schuldbekenntnis bedeutete unter Umständen eine ernsthafte Gefährdung von Ruf, Ehre und Stellung in der Gesellschaft, bei Vergehen wie Mord oder Raub drohten juristische Konsequenzen.

Zum Schutz des Christen, der zugleich römischer Bürger war, legte der Sünder ein detailliertes Einzelbekenntnis vor einem Bischof oder einem Presbyter ab und reihte sich in den Stand der Büsser ein, ohne sich vor der Gemeinde als Sünder zu bekennen.⁸⁰¹ Zudem wuchs die Einsicht in die Schweigepflicht dessen, vor dem ein Sünder ein Bekenntnis ablegte. Schon Ambrosius hat sich entsprechend ver-

halten,⁸⁰² Theodor von Mopsuestia redete ganz selbstverständlich von dieser Geheimhaltungspflicht:

*„Da ihr dies [Theodor sprach von der Bußmöglichkeit nach der Taufe] also wisst – es zeigt Gottes große Sorge um uns, dass er uns die Buße geschenkt und die Heilwurzeln der Reue angeboten hat und als Ärzte für die Verfehlungen die Priester eingesetzt hat, dass wir durch sie schon hier die Heilung und Vergebung der Sünden erlangt haben und gegen jede künftige Forderung gefeit sind –, müssen wir uns mit großem Vertrauen den Priestern nahen und ihnen unsere Sünden eröffnen, ihnen, die mit allem Eifer, mit Einfühlung und Liebe gemäß den oben festgesetzten Bestimmungen die Heilung den Sündern darbieten, ohne das auszubreiten, was nicht offengelegt werden darf, sondern das Geschehene für sich behalten, wie es recht ist, wie die wahren und freundlichen Väter verpflichtet sind, die Schande ihrer Söhne richtig einzuschätzen und auf ihren Leib das Heilmittel zu legen.“*⁸⁰³

Vom 5. Jahrhundert an wurde dem Sünder gewissermaßen amtlicher Schutz gewährt; Papst Leo I. verbot ausdrücklich ein detailliertes öffentliches Sündenbekenntnis.⁸⁰⁴

Alle diese Gründe führten zur Privatisierung der Buße. Seit dem 6./7. Jahrhundert entwickelte sich, zunächst neben der öffentlichen Kirchenbuße, im Westen die Beicht- bzw. Privatbuße, die aus dem irisch-angelsächsischen Raum stammte und im frühen Mittelalter in die lateinische Kirche eindrang. Ohne die Öffentlichkeit der Kirche, ohne liturgische Riten vor der Gemeinde und ohne schwere, zum Teil lebenslange Bußauflagen wurde die Buße zu einem geheimen, privaten, unbegrenzt wiederholbaren und regelmäßig praktizierten Sündenbekenntnis, das zunächst (so schon Mitte des 7. Jahrhunderts) in der Wohnung des Priesters, etwa seit der ersten Jahrtausendwende im Kirchenraum und in der Neuzeit seit dem 18. Jahrhundert im „Beichtstuhl“ abgelegt wurde. In der Geschichte der Buße bedeutete diese Entwicklung im Westen einen deutlichen Bruch gegenüber den antiken liturgischen Formen.

Anmerkungen

Die Bücher der Bibel werden gemäß den Loccumer Richtlinien abgekürzt. Stellen aus den antiken Quellen und Literaturhinweise sind um der leichten Verständlichkeit willen ausgeschrieben; eine Editionsangabe ist nur zu schwer auffindbaren Stellen hinzugefügt. Auf Titel, die in der Literatúrauswahl am Ende des Buches verzeichnet sind, wird in den Anmerkungen unter Nennung von Autor und Kurztitel hingewiesen. Ebenso wird bei wiederholter Nennung von Titeln in den Anmerkungen nach der ersten bibliographisch vollständigen Notierung verfahren.

Einführung: Grundlinien der Entwicklung

- ¹ Ein konziser Überblick über die Liturgie der Alten Kirche ist zu finden bei N. Brox, Kirchengeschichte des Altertums, Düsseldorf 2002 (=1998), 110–132; siehe für hier bes. ebd. 110f.
- ² Basilius, De spiritu sancto 66f. Übersetzung: H.-J. Sieben, Fontes Christiani 12, Freiburg u.a. 1993, 273–275. 281.
- ³ Näheres dazu bei Metzger, Geschichte der Liturgie 14–16, dessen Darstellung, anders als das vorliegende Buch, nach Epochen gegliedert ist, mit einem klaren Schwerpunkt auf dem ersten Jahrtausend.
- ⁴ Jak 5,14f.
- ⁵ 1 Kor 11,23–25.
- ⁶ Siehe die unten S. 119f. und 121f. genannten Schriften.
- ⁷ Sogar C. Marksches, Wer schrieb die sogenannte *Traditio apostolica*? Neue Beobachtungen und Hypothesen zu einer kaum lösbaren Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte, in: W. Kinzig/C. Marksches/M. Vinzent, Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „Traditio Apostolica“, zu den „Interrogationes de fide“ und zum „Römischen Glaubensbekenntnis“ (Arbeiten zur Kirchengeschichte 74), Berlin/New York 1999, 1–74, der den Quellenwert der sogenannten *Traditio apostolica* massiv (und meines Erachtens überspitzt) in Zweifel zieht (vgl. bes. ebd. 56), geht von der Existenz einer „Grundschrift“ aus, von der zumindest Teile vor 250 zu datieren sind (ebd. 50: *Traditio apostolica* 9).
- ⁸ Näheres hierzu bei Messner, Gottesdienst 348–354.

- ⁹ Hebr 8,6; 9,21; 10,11. Siehe ferner Phil 2,17.30; Röm 15,27; 2 Kor 9,12; Lk 1,23.
- ¹⁰ Apg 13,2, dann Didache 15,1; Erster Klemensbrief 40,2.5; 41,1; 43,4; 44,2f.6. Die einzelnen Stellen werden erklärt von R. Meyer/H. Strathmann, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 4 (1942) 221–236.
- ¹¹ Mk 4,11 (par. Mt 13,11; Lk 8,10); Didache 11,11.
- ¹² Zum Beispiel Röm 16,25f.; 1 Kor 2,7.
- ¹³ Justin, Erste Apologie 66,4.
- ¹⁴ Ein Beispiel bei H. Kloft, *Mysterienkulte der Antike. Götter – Menschen – Rituale*, München 1999, 85f.
- ¹⁵ Tertullian, *Adversus Marcionem* IV 34,5: *sacramentum baptismatis et eucharistiae*.
- ¹⁶ Eph 5,32. Vgl. etwa Johannes Chrysostomus, *Catecheses baptismales* 3/1,11–13. Die Echtheit dieser Predigt wird bestritten von H. J. Vogt, *Das Glaubensbekenntnis des Johannes Chrysostomus? Versuch einer „Symbolstudie“ mit einem Exkurs zu Baruch 3,38 bei den Vätern*, in: *Zeitschrift für antikes Christentum* 3 (1999) 64–86.
- ¹⁷ Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien* 12,2. Übersetzung: P. Bruns, *Fontes Christiani* 17/2, Freiburg u.a. 1995, 320.
- ¹⁸ Augustinus, *De civitate dei* X 5.
- ¹⁹ Der zentrale Satz steht In Iohannis evangelium tractatus 80,3: *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam visibile verbum*. Siehe auch *Contra Faustum Manichaeum* XIX 16: *quaedam quasi verba visibilia*.
- ²⁰ In Iohannis evangelium tractatus 80,3.
- ²¹ *De baptismo* IV 29. 32.
- ²² Ebd. IV 18; In Iohannis evangelium tractatus 6,14; *Epistulae* 105,12.

Die Eucharistie

- ²³ Lk 22,15–20; Mk 14,22–25; Mt 26,26–29.
- ²⁴ 1 Kor 11,23–25.
- ²⁵ Gen 27,1–29.
- ²⁶ Buch der Jubiläen 22,4–9. Übersetzung: K. Berger, *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit* II/3, Gütersloh 1981, 435f. Vgl. Buch der Jubiläen 31,22; *Testamentum duodecim patriarcharum* Naphthali 1,2.
- ²⁷ Betz, *Eucharistie* 15.
- ²⁸ 1 Kor 11,20; Apg 2,42.46; 20,7.11; Ignatius, *Brief an die Epheser* 20,2.
- ²⁹ Didache 9,3.4; 14,1; *Johannesakten* 110; *Thomasakten* 27. 50. 133. Die weiteren Belege mit Deutung bei E. von Severus, *Art. Brotbrechen*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 2 (1954) 620–626.

- ³⁰ 1 Kor 11,20–22.33f.
- ³¹ Traditio apostolica 25f. Übersetzung: W. Geerlings, *Fontes Christiani* 1, Freiburg u.a. 1991, 275–279.
- ³² Ebd. 28. Übersetzung: Geerlings, ebd. 281–283. Vgl. Tertullian, *Apologeticum* 39,16–18.
- ³³ Synode von Laodizea ca. 380, Kanon 28; Synode von Hippo 393, Kanon 29 (= Synode von Karthago 419, Kanon 42).
- ³⁴ So Apostolische Konstitutionen II 28,1–5.
- ³⁵ Augustinus, *Epistulae* 54,9.
- ³⁶ Die neueste Sichtweise mit deutlicher Absetzung von früheren Ansichten ist zusammengefasst bei Messner, *Gottesdienst* 418–439.
- ³⁷ Siehe M. Klinghardt, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern* (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 13), Tübingen/Basel 1996; P. F. Bradshaw, *Eucharistic Origins*, Oxford 2004.
- ³⁸ Cyprian, *Epistulae* 63,16.
- ³⁹ Justin, *Erste Apologie* 65 und 67,3–5; Traditio apostolica 4 und 21f. Diesen Stellen entstammen die folgenden Zitate im Text. Übersetzungen: G. Rauschen, *Bibliothek der Kirchenväter*² I 12, Kempten/München 1913, 134. 136; Geerlings, *Fontes Christiani* 1, 221–227. 267–269. 273.
- ⁴⁰ Tertullian, *De oratione* 18,1: *signaculum orationis*.
- ⁴¹ Mt 5,23f; Didache 14,2. Übersetzung: G. Schöllgen, *Fontes Christiani* 1, Freiburg u.a. 1991, 133. Vgl. später etwa Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien* 15,40f.; 16,13.
- ⁴² Augustinus, *Sermones* 227; Innozenz I., *Epistulae* 25,4.
- ⁴³ K. Thraede, Art. Friedenskuss, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 8 (1972) 505–519.
- ⁴⁴ Traditio apostolica 5f. Übersetzung: Geerlings, *Fontes Christiani* 1, 229.
- ⁴⁵ Didache 14,1.
- ⁴⁶ A. Stuiber, Art. Eulogia, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 6 (1966) 900–928.
- ⁴⁷ Aristides, *Apologie* 15,10f. Übersetzung: K. Julius, *Bibliothek der Kirchenväter*² I 12, Kempten/München 1913, 51.
- ⁴⁸ Justin, *Erste Apologie* 13,1f. Übersetzung: Rauschen, *Bibliothek der Kirchenväter*² I 12, 77.
- ⁴⁹ Clemens von Alexandrien, *Stromateis* VII 35,3.
- ⁵⁰ Origenes, *Contra Celsum* VIII 57.
- ⁵¹ Justin, *Dialogus cum Tryphone* 41,1. Übersetzung: Ph. Haeuser, *Bibliothek der Kirchenväter*² I 33, Kempten/München 1917, 61f.

- 52 Didache 9,1f.; 9,3f.; 10,1–5. Übersetzung: Schöllgen, *Fontes Christiani* 1, 121–125. Diese Gebete sind aufgegriffen und vor allem durch Erweiterungen modifiziert in den Apostolischen Konstitutionen VII 25f.
- 53 Näheres dazu bei Meyer, *Eucharistie* 91–100.
- 54 Thomasakten 49f. (vgl. ebd. 133). Übersetzung: H. J. W. Drijvers, *Neutestamentliche Apokryphen II*⁵, Tübingen 1989, 323f.
- 55 Justin, Erste Apologie 65,3 im Rahmen der Taufeucharistie. Übersetzung: Rauschen, *Bibliothek der Kirchenväter*² I 12, 134.
- 56 *Traditio apostolica* 4. Übersetzung: Geerlings, *Fontes Christiani* 1, 223–227.
- 57 Beide Formen von Epiklese bei Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien* 16,12f.
- 58 Alle wichtigen Stellen dafür in vorkonstantinischer Zeit bei R. P. C. Hanson, *The liberty of the bishop to improvise prayer in the eucharist*, in: *Vigiliae Christianae* 15 (1961) 173–176.
- 59 *Traditio apostolica* 9. Übersetzung: Geerlings, *Fontes Christiani* 1, 239–241.
- 60 Synode von Hippo 393, Kanon 21.
- 61 Ursprüngliche Präfationen sind gesammelt von E. Moeller im *Corpus Praefationum, Corpus Christianorum. Series Latina* 161–161D, Turnhout 1980–1981, insgesamt 1674 Texte. In der Sakramentar- und Missaletradition ist ein kümmerlicher Rest davon übrig geblieben.
- 62 Nachgewiesen von Th. Klauser, *Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte* (1949), in: ders., *Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie* (*Jahrbuch für Antike und Christentum. Erg.-Bd. 3*), Münster 1974, 195–211.
- 63 Eusebius, *Historia ecclesiastica* VII 30,9f.
- 64 Sulpicius Severus, *Dialogi* II 1,3; Augustinus, *Epistulae* 23,3.
- 65 Siehe dazu Klauser, *Liturgiegeschichte* 36–40.
- 66 Ein Überblick dazu bezüglich der Frühzeit des Christentums bei E. Jaschinski, *Kleine Geschichte der Kirchenmusik*, Freiburg u.a. 2004, 34–48.
- 67 Clemens von Alexandrien, *Paidagogos* II 42,2f. Übersetzung: O. Stählin, *Bibliothek der Kirchenväter*² II 8, München 1934, 53.
- 68 Kol 3,16; Eph 5,19.
- 69 Plinius der Jüngere, *Epistulae* X 96,7. Vgl. das Referat dieser Stelle bei Tertullian, *Apologeticum* 6,2.
- 70 Syrische Didaskalie 2. Übersetzung: H. Achelis/J. Flemming, *Texte und Untersuchungen* 25/2, Leipzig 1904, 5 (vgl. *Apostolische Konstitutionen* I 6,5); Synode von Laodizea ca. 380, Kanon 59.
- 71 Augustinus, *Confessiones* IX 14f.; X 49f.
- 72 Johannes Chrysostomus, *In Psalmos homiliae* 41,1.

- ⁷³ Das „Sanctus“ etwa bei Theodor von Mopsuestia, Katechetische Homilien 16,6.
- ⁷⁴ Tertullian, *Ad uxorem* II 5,2; *Traditio apostolica* 36.
- ⁷⁵ Basilius, *Epistulae* 93.
- ⁷⁶ Ambrosius, *De sacramentis* 5,25. Vgl. Johannes Cassian, *Conlationes* XXIII 21,1.
- ⁷⁷ Johannes Chrysostomus, In epistulam ad Ephesios homiliae 3,4. Vgl. In epistulam primam ad Timotheum homiliae 5,3; In epistulam ad Hebraeos homiliae 17,4.
- ⁷⁸ Gennadius, *Liber ecclesiasticorum dogmatum* 53.
- ⁷⁹ Synode von Agde 506, Kanon 18.
- ⁸⁰ Isidor von Sevilla, *De ecclesiasticis officiis* I 18,7f.
- ⁸¹ Johannes von Jerusalem, *Mystagogicae catecheses* 5,21f. Übersetzung: G. Röwekamp, *Fontes Christiani* 7, Freiburg u.a. 1992, 163–165. Vgl. Johannes Chrysostomus, *Catecheses baptismales* 1,6; Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien* 16,27.
- ⁸² Hebr 10,25. Vgl. Ignatius, Brief an die Epheser 5,3.
- ⁸³ Syrische Didaskalie 13 (Achelis/Flemming, *Texte und Untersuchungen* 25/2, 70–72). Vgl. Apostolische Konstitutionen II 59.
- ⁸⁴ Synode von Elvira ca. 306, Kanon 21.
- ⁸⁵ Johannes Chrysostomus, *De baptismo Christi* homilia 1. Übersetzung: W. Rordorf, *Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche* (*Traditio Christiana* 2), Zürich 1972, 199 (Text 124). Hinweise auf ähnliche Klagen ebd. 199 Anm. 2. 208–219 (Text 135: Eusebius von Alexandrien, *Sermones* 16 „Über den Herrentag“). 220–223 (Text 138: Caesarius von Arles, *Sermones* 13,3.5). 228–231 (Text 143: Synode von Mâcon 585, Kanon 1).
- ⁸⁶ Johannes Chrysostomus, *Catecheses baptismales* 3/5,1. Übersetzung: R. Kaczynski, *Fontes Christiani* 6/2, Freiburg u.a. 1992, 413. Vgl. ebd. 3/5,5.14.
- ⁸⁷ F. J. Dölger, Der Kuß der Kirchenschwelle, in: *Antike und Christentum* 2 (1930) 156–158; ders., Zu den Zeremonien der Meßliturgie II. Der Altarkuß, in: ebd. 190–221 (dazu: ebd. 6 [1940/50] 160).
- ⁸⁸ Im *Itinerarium* der Egeria beispielsweise bezeichnet das Wort *missa* meist die „Entlassung“ aus dem Gottesdienst (24,2; 25,1f. und *passim*), an einer Stelle aber den ganzen „Gottesdienst“ (25,10). Letztere Bedeutung hat das Wort auch bei Ambrosius, *Epistulae* 76,4. Siehe dazu F. J. Dölger, Zu den Zeremonien der Meßliturgie III. *Ite, missa est* in kultur- und sprachgeschichtlicher Beleuchtung, in: *Antike und Christentum* 6 (1940/50) 81–132; J. A. Jungmann, Von der ‚Eucharistia‘ zur ‚Messe‘, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 89 (1967) 29–40.
- ⁸⁹ Apostolische Konstitutionen VIII 15,10; Johannes Chrysostomus, *Adversus Iudaeos* 3,6.

- ⁹⁰ Egeria, *Itinerarium* 25,1. Übersetzung: G. Röwekamp, *Fontes Christiani* 20, Freiburg u.a. 1995, 235.
- ⁹¹ Siehe zu diesem Abschnitt Dalmais, *Liturgie der Ostkirchen* 7–51; Jungmann, *Liturgie* 185–226; Metzger, *Geschichte der Liturgie* 118–126.
- ⁹² Näheres differenziert bei A. Budde, *Die ägyptische Basilius-Anaphora. Text – Kommentar – Geschichte* (Jerusalem Theologisches Forum 7), Münster 2004, 568–577.
- ⁹³ Zu solchen formellen Entlassungsrufen siehe J. A. Jungmann/Th. Klauser, *Art. Entlassungsruf*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 5 (1962) 457–461, für hier bes. 458f.
- ⁹⁴ Egeria, *Itinerarium* 47,3f.
- ⁹⁵ 1 Kor 14,16f.
- ⁹⁶ So die Paraphrase der längeren Ausführungen des Ambrosiaster, In *epistulam primam ad Corinthios* 14 (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 81/2, 149–163) bei Th. Klauser, *Der Übergang der römischen Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache* (1946), in: ders., *Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie* (Jahrbuch für Antike und Christentum. Erg.-Bd. 3), Münster 1974, 184–194, hier: 189f.
- ⁹⁷ Ambrosius, *De sacramentis* 4,21f.26f. Übersetzung: J. Schmitz, *Fontes Christiani* 3, Freiburg u.a. 1990, 149. 153.
- ⁹⁸ Mk 16,2; Joh 20,1.19. Siehe zu diesem Abschnitt Jungmann, *Liturgie* 31–37; Messner, *Gottesdienst* 366–372; speziell: F. J. Dölger, *Die Planetenwoche der griechisch-römischen Antike und der christliche Sonntag*, in: *Antike und Christentum* 6 (1940/50) 202–238.
- ⁹⁹ Justin, *Erste Apologie* 67,7. Übersetzung: Rauschen, *Bibliothek der Kirchenväter*² I 12, 136.
- ¹⁰⁰ Tertullian, *De corona militis* 3,4; *Syrische Didaskalie* 21 (Achelis/Flemming, *Texte und Untersuchungen* 25/2, 107). Vgl. *Apostolische Konstitutionen V* 20,19.
- ¹⁰¹ Das geht aus Apg 20,7 hervor. Vgl. auch Barnabasbrief 15,9.
- ¹⁰² Erstmals Barnabasbrief 15,9.
- ¹⁰³ Erstmals bezeugt Offb 1,10 und in der *Didache* 14,1. Vgl. Ignatius, *Brief an die Magnesier* 9,1.
- ¹⁰⁴ Letzteres geht aus *Corpus Inscriptionum Latinarum* III 4121 (= *Inscriptiones Latinae Selectae* 704) hervor.
- ¹⁰⁵ *Codex Iustinianus* III 12,2. Übersetzung: Rordorf, *Traditio Christiana* 2, 179 (Text 111). Vgl. *Codex Theodosianus* II 8,1; Eusebius, *De vita Constantini* IV 18–20; Sozomenus, *Historia ecclesiastica* I 8,11f.

- ¹⁰⁶ Darüber jetzt ausführlich K. M. Girardet, Vom Sonnen-Tag zum Sonntag. Der *dies solis* in Gesetzgebung und Politik Konstantins d.Gr., in: Zeitschrift für antikes Christentum 11 (2007) 279–310.
- ¹⁰⁷ Zu diesem Abschnitt siehe Jungmann, Liturgie 37–42; Messner, Gottesdienst 372–382.
- ¹⁰⁸ Irenäus von Lyon bei Eusebius, Historia ecclesiastica V 24,12–17.
- ¹⁰⁹ Syrische Didaskalie 21. Übersetzung: Achelis/Flemming, Texte und Untersuchungen 25/2, 111f. Vgl. Apostolische Konstitutionen V 19,3–7.
- ¹¹⁰ Das ist die zentrale These von C. LEONHARD, The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter. Open Questions in Current Research (Studia Judaica 35), Berlin/New York 2006.
- ¹¹¹ Irenäus von Lyon, Epideixis 25.
- ¹¹² Origenes, De pascha 1,1–2,18.
- ¹¹³ Contra Celsum VIII 22. Übersetzung: R. Cantalamessa, Ostern in der Alten Kirche (Traditio Christiana 4), Bern u.a. 1981, 75 (Text 43).
- ¹¹⁴ Athanasius, Epistulae festales 5,4. Übersetzung: Cantalamessa, ebd. 105 (Text 59).
- ¹¹⁵ Hieronymus, In Matthaeum IV 26,2. Übersetzung: Cantalamessa, ebd. 169 (Text 114). Vgl. Hieronymus, Epistulae 78,1.
- ¹¹⁶ Ambrosius, De sacramentis 1,12; Epistulae 1,10 mit Zitaten aus Röm 8,17 und 2 Kor 6,16. Übersetzung nach Cantalamessa, ebd. 159 (Text 109) und 157 (Text 107).
- ¹¹⁷ De Cain et Abel I 31. Übersetzung: Cantalamessa, ebd. 155–157 (Text 106).
- ¹¹⁸ Joh 13,1.
- ¹¹⁹ Augustinus, Enarrationes in Psalmos 120,6. Übersetzung: Cantalamessa, Traditio Christiana 4, 193–195 (Text 126). Vgl. De civitate dei XVI 43; Epistulae 55,30: *pascha = transitus ab ista vita*.
- ¹²⁰ Die Hauptquelle (mit zeitgenössischen Dokumenten) ist Eusebius, Historia ecclesiastica V 23–25, lehrreich interpretiert von N. Brox, Tendenzen und Parteilichkeiten im Osterfeststreit des zweiten Jahrhunderts, in: ders., Das Frühchristentum. Schriften zur Historischen Theologie, Freiburg u.a. 2000, 107–141.
- ¹²¹ Synode von Arles 314, Kanon 1. Text des Osterdekrets des Konzils von Nizäa bei Cantalamessa, Traditio Christiana 4, 88f. (Text 53). Vgl. den Brief Konstantins bei Eusebius, De vita Constantini III 18.
- ¹²² Augustinus, Epistulae 55,24: *sacratissimum triduum crucifixi, sepulti, suscitati*.
- ¹²³ Irenäus von Lyon, Fragment 7 (W. W. HARVEY, Cambridge 1857 [Nachdruck 1965], Bd. 2, 478f.); Tertullian, De oratione 23,2; De baptismo 19,2; De corona militis 3,4; De ieiunio 14,2; Epistula apostolorum 17 (Neutestamentliche Apokryphen I⁶, 214); Traditio apostolica 33; Origenes, Contra Celsum VIII 22.

- ¹²⁴ Apg 2,2–4; Eusebius, *De vita Constantini* IV 64,1; Athanasius, *Epistulae festales* 14,6.
- ¹²⁵ Athanasius, ebd. 1,10.
- ¹²⁶ Egeria, *Itinerarium* 41.
- ¹²⁷ Irenäus von Lyon, *Fragment* 7 (HARVEY, Bd. 2, 478f.); Tertullian, *De oratione* 23,2; *De corona militis* 3,4; Synode von Nizäa 325, Kanon 20; Apostolische Konstitutionen VII 45,1; Basilius, *De spiritu sancto* 66; Augustinus, *Epistulae* 55,32.
- ¹²⁸ Athanasius, *Epistulae festales* 6,13.
- ¹²⁹ *Martyrium Polycarpi* 18,3; *Martyrium Pionii* 2,1f.
- ¹³⁰ Laut Clemens von Alexandrien, *Stromateis* I 146,1f.
- ¹³¹ Egeria, *Itinerarium* 25,6–44,3. Kalendarien mit Jahresfesten sind verzeichnet in den Apostolischen Konstitutionen V 13–20; VIII 33. Weitere Daten zu diesem Thema bei K. Hoheisel/H. Brakmann, *Art. Jahr* (kultisches), in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 16 (1994) 1083–1118, hier: 1106–1115.
- ¹³² Apg 2,46.
- ¹³³ Clemens von Alexandrien, *Stromateis* VII 28,1.
- ¹³⁴ Tertullian, *Ad uxorem* II 8,3; *De idololatria* 7,1; *De pudicitia* 4,5; 13,7; Hippolyt, *In Daniele* I 20,3; Origenes, *In Exodum homiliae* 2,2; 12,2; Syrische Didaskalie 12 (Achelis/Flemming, *Texte und Untersuchungen* 25/2, 68); Pseudo-Clemens, *Recognitiones* X 71,2.
- ¹³⁵ Berichtet in der Chronik von Edessa zum Jahr 201 (*Texte und Untersuchungen* 9/1, 146).
- ¹³⁶ Eusebius, *Historia ecclesiastica* VII 30,19; VIII 1,5; 2,1. Übersetzung: Ph. Haeuser/H. A. Gärtner, München/Darmstadt ⁵2006, 361. Vgl. Porphyrius, *Adversus Christianos*, *Fragment* 76 (A. von Harnack, *Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse* 1916/1, Berlin 1916, 93); Laktanz, *De mortibus persecutorum* 12,2–5 (eine Kirche in der Kaiserresidenz Nikomedien).
- ¹³⁷ Syrische Didaskalie 12. Übersetzung: Achelis/Flemming, *Texte und Untersuchungen* 25/2, 68f.
- ¹³⁸ Kelsos bei Origenes, *Contra Celsum* VIII 17; Origenes, ebd. VIII 19f.; Minucius Felix, *Octavius* 10,2; 32,1; Arnobius, *Adversus nationes* VI 1.
- ¹³⁹ Umfassende Informationen zu den antiken Altären und zur Entwicklung im Christentum bei L. Ziehen, *Art. Altar* I (griechisch-römisch), in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 1 (1950) 310–329; K. Galling, *Art. Altar* II (orientalisch), in: ebd. 329–334; J. P. Kirsch/Th. Klauser, *Art. Altar* III (christlich), in: ebd. 334–354.
- ¹⁴⁰ Hippolyt, *In Daniele* I 17,6–8.

- ¹⁴¹ Clemens von Alexandrien, Stromateis VII 29,3f. Übersetzung: O. Stählin, Bibliothek der Kirchenväter² II 20, München 1938, 34f.
- ¹⁴² Nachgewiesen von F. J. Dölger, „Kirche“ als Name für den christlichen Kultbau, in: Antike und Christentum 6 (1940/50) 161–195.
- ¹⁴³ Lateinischer Text: Patrologia Latina 8, 731.
- ¹⁴⁴ Diesen Aspekt erörtert M. D. Stringer, A Sociological History of Christian Worship, Cambridge 2005, 58–88. Der Ertrag seines diskurstheoretischen Ansatzes für die Erhellung der Geschichte der christlichen Liturgie wird aus seiner Darstellung freilich nicht recht erkennbar, weil es ihm nicht gelingt, die disparaten Phänomene stringent mit seinem methodischen Ansatz zu verbinden.
- ¹⁴⁵ Für die römischen Kirchen siehe H. Brandenburg, Die frühchristlichen Kirchen Roms vom 4. bis zum 7. Jahrhundert. Der Beginn der abendländischen Kirchenbaukunst, Mailand/Regensburg 2004.
- ¹⁴⁶ Paulinus von Nola, Epistulae 13,11.13. Übersetzung: M. Skeb, Fontes Christiani 25/1, Freiburg u.a. 1998, 323. 327. Zu solchen Brunnen (Kantharoi) im Atrium von christlichen Kirchen siehe A. M. Schneider, Art. Cantharus, in: Reallexikon für Antike und Christentum 2 (1954) 845–847.
- ¹⁴⁷ Inscriptiones Latinae Christianae Veteres 1752 bzw. Inscriptiones Christianae Urbis Romae N.S. II 4092: *Quod duce te mundus surrexit in astra triumphans hanc Constantinus victor tibi condidit aulam.*
- ¹⁴⁸ Inscriptiones Latinae Christianae Veteres 1753 bzw. Inscriptiones Christianae Urbis Romae N.S. II 4094.
- ¹⁴⁹ Prudentius, Peristephanon 12,31–44. Übersetzung: H. Tränkle, Der Brunnen im Atrium der Petersbasilika und der Zeitpunkt von Prudentius' Romaufenthalt, in: Zeitschrift für antikes Christentum 3 (1999) 97–112, hier: 104f.
- ¹⁵⁰ Eusebius, De vita Constantini III 25–43 (ebd. 30–32 der zugehörige Brief Konstantins an Macarius, den Bischof von Jerusalem).
- ¹⁵¹ Ebd. III 51–53 (ebd. 52f. ein Brief Konstantins).
- ¹⁵² Ebd. III 48–50; IV 58f.; De laudibus Constantini 9,14–17.
- ¹⁵³ De vita Constantini III 50,2. Übersetzung: B. Bleckmann/H. Schneider, Fontes Christiani 83, Turnhout 2007, 371–373.
- ¹⁵⁴ Inscriptiones Latinae Christianae Veteres 1761a bzw. Inscriptiones Christianae Urbis Romae N.S. II 4780. Übersetzung: van der Meer/Mohrmann, Bildatlas der frühchristlichen Welt 75.
- ¹⁵⁵ Egeria, Itinerarium 25,8f. Übersetzung: Röwekamp, Fontes Christiani 20, 239–241.
- ¹⁵⁶ Prudentius, Peristephanon XII 45–54; Übersetzung: van der Meer/Mohrmann, Bildatlas der frühchristlichen Welt 75.

- ¹⁵⁷ Texte und Übersetzungen: A. Benoît/C. Munier, Die Taufe in der Alten Kirche (1.–3. Jahrhundert) (Traditio Christiana 9), Bern u.a. 1994, 254–257 (Texte 216 und 217). Abbildungen der Inschriften bei van der Meer/Mohrmann, ebd. Abb. 54 und 55.
- ¹⁵⁸ Prokop, *Aedificia* I 1,29f.41.45f.61. Übersetzung: O. Veh, München 1977, 25. 27. 31.
- ¹⁵⁹ Mk 14,25 (vgl. Mt 26,29; Lk 22,18) und Lk 22,16.
- ¹⁶⁰ 1 Kor 16,22. Siehe zu diesem Wort die Erläuterungen von H. G. Kuhn, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 4 (1942) 470–475.
- ¹⁶¹ Offb 22,20.
- ¹⁶² Didache 10,6. Übersetzung: Schöllgen, *Fontes Christiani* 1, 125–127.
- ¹⁶³ 1 Kor 10,3f.; Didache 10,3.
- ¹⁶⁴ Didache 9,3; 10,2. Vgl. Gen 2,9; 3,22.
- ¹⁶⁵ Theodor von Mopsuestia, Katechetische Homilien 15,3. Übersetzung: Bruns, *Fontes Christiani* 17/2, 389. Vgl. ebd. 15,18.
- ¹⁶⁶ 1 Kor 11,26. Vgl. *Epistula apostolorum* 15 (Neutestamentliche Apokryphen I⁶, 213): „Gedächtnis meines Todes“.
- ¹⁶⁷ 1 Kor 11,24.25; Lk 22,19.
- ¹⁶⁸ Johannes Chrysostomus, In *Matthaeum homiliae* 25,3. Übersetzung: J. C. Baur, *Bibliothek der Kirchenväter*² I 25, Kempten/München 1916, 355.
- ¹⁶⁹ Jes 53,12.
- ¹⁷⁰ Didache 14,1–3.
- ¹⁷¹ Justin, *Dialogus cum Tryphone* 117,1.
- ¹⁷² Irenäus, *Adversus haereses* IV 17,5f.; 18,1.4.
- ¹⁷³ Justin, *Dialogus cum Tryphone* 41,1; 117,3. Übersetzung: Haeuser, *Bibliothek der Kirchenväter*² I 33, 61. 190.
- ¹⁷⁴ Johannes Chrysostomus, In *epistulam ad Hebraeos homiliae* 17,3.
- ¹⁷⁵ Theodor von Mopsuestia, Katechetische Homilien 15,20.35; 16,3.10.15.
- ¹⁷⁶ Ebd. 15,44.
- ¹⁷⁷ Eusebius, *Demonstratio evangelica* I 10,25.
- ¹⁷⁸ Ebd. I 10,38.
- ¹⁷⁹ Ignatius, Brief an die Epheser 20,2.
- ¹⁸⁰ Irenäus, *Adversus haereses* IV 38,1.
- ¹⁸¹ Ebd. IV 18,5. Übersetzung: N. Brox, *Fontes Christiani* 8/4, Freiburg u.a. 1997, 147. Vgl. später Theodor von Mopsuestia, Katechetische Homilien 15,6: „Speise der Unsterblichkeit“.
- ¹⁸² 1 Kor 10,16f.
- ¹⁸³ Ignatius, Brief an die Philadelphier 4. Übersetzung: J. A. Fischer, *Schriften des Urchristentums* 1, Darmstadt ⁹1986, 197. Vgl. Brief an die Epheser 20,2.

- 184 Johannes Chrysostomus, In epistulam primam ad Corinthios homiliae 24,2. Vgl. Theodor von Mopsuestia, Katechetische Homilien 15,40; 16,13.24.
- 185 Cyrill von Alexandrien, Dialogus de trinitate I (Patrologia Graeca 75, 697).
- 186 Johannes von Damaskus, De fide orthodoxa IV 13. Übersetzung: D. Stiefenhofer, Bibliothek der Kirchenväter² I 44, München 1923, 216.
- 187 Augustinus, Sermones ex collectione Guelferbytana 7,2; In Iohannis evangelium tractatus 26,17.
- 188 Dionysius Areopagita, De ecclesiastica hierarchia III 1.
- 189 1 Kor 11,29f.
- 190 Ignatius, Brief an die Smyrner 7,1; Brief an die Römer 7,3. Übersetzung: Fischer, Schriften des Urchristentums 1, 209. 191. Der Ausdruck „Brot Gottes“ bei Ignatius auch im Brief an die Epheser 5,2.
- 191 Justin, Erste Apologie 66,2.
- 192 Irenäus, Adversus haereses V 2,2.
- 193 Hippolyt, In Canticum, Fragment 19. Übersetzung: G. N. Bonwetsch, Die griechisch-christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 1, Leipzig 1897, 361.
- 194 Johannes Chrysostomus, In Iohannem homiliae 46,3; In Matthaeum homiliae 82,5; Catecheses baptismales 2/4,12.
- 195 Aphrahat, Demonstrationes 12,6. Übersetzung: P. Bruns, Fontes Christiani 5/2, Freiburg u.a. 1991, 303f.
- 196 Ephräm, Hymni de fide 10,18. Übersetzung: E. Beck, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 155, Louvain 1955, 36.
- 197 Cyrillonas, Homilia 1 de pascha Christi 366ff. Übersetzung: S. Landersdorfer, Bibliothek der Kirchenväter² I 6, Kempten/München 1913, 37.
- 198 Paulinus von Nola, Epistulae 32,7. Übersetzung: Skeb, Fontes Christiani 25/2, 763. – Ein sehr drastisches, für aufgeklärte Ohren ungenießbares Beispiel (aus dem Gerontikon 7) ist nachzulesen bei H. A. J. Wegman, Liturgie in der Geschichte des Christentums, Regensburg 1994, 153.
- 199 Johannes von Jerusalem, Mystagogicae catecheses 4,2.
- 200 Ambrosius, De sacramentis 4,23.
- 201 Theodor von Mopsuestia, Katechetische Homilien 15,11f.; 16,24.
- 202 Clemens von Alexandrien, Stromateis V 66,2f.
- 203 Origenes, In Hieremiam homiliae 19,13; In Matthaeum commentariorum series 86. Vgl. ebd. 82.
- 204 Ebd. 10. Übersetzung: H. J. Vogt, Bibliothek der griechischen Literatur 38, Stuttgart 1993, 49f.
- 205 In Numeros homiliae 16,9.
- 206 In Iohannem XXXII 24.
- 207 In Leviticum homiliae 13,3.

- ²⁰⁸ In Matthaum commentariorum series 85. Übersetzung: Vogt, Bibliothek der griechischen Literatur 38, 251f.
- ²⁰⁹ In Matthaum XI 14. Übersetzung: H. J. Vogt, Bibliothek der griechischen Literatur 18, Stuttgart 1983, 130f.
- ²¹⁰ Ebd. Übersetzung: Vogt, ebd. 131.
- ²¹¹ Eusebius, De ecclesiastica theologia III 12; De sollemnitate paschae 2.
- ²¹² Evagrius bei Basilius, Epistulae 8,4. Übersetzung: W.-D. Hauschild, Bibliothek der griechischen Literatur 32, Stuttgart 1990, 49. Weitere Belege bei Betz, Eucharistie 95.
- ²¹³ Hieronymus, In Ecclesiasten 3,12. Vgl. In Psalmos homiliae 147,14.
- ²¹⁴ Augustinus, Contra Adimantium 12,3; Enarrationes in Psalmos 3,1; De doctrina christiana III 24.
- ²¹⁵ Sermones 131,1; In Iohannis evangelium tractatus 26,11f.
- ²¹⁶ Siehe dazu Klauser, Liturgiegeschichte 34f.; Jungmann, Liturgie 175–184; A. Stuiber, Art. Doxologie, in: Reallexikon für Antike und Christentum 4 (1959) 210–226.
- ²¹⁷ Röm 1,8; 16,27.
- ²¹⁸ Martyrium Polycarpi 14,3. Übersetzung: A. Lindemann/H. Paulsen, Die Apostolischen Väter, Tübingen 1992, 277.
- ²¹⁹ Tertullian, Apologeticum 21,28.
- ²²⁰ Origenes, De oratione 15,1–16,1; 33,1.6.
- ²²¹ Basilius, De spiritu sancto 3. 16–21. Vgl. ebd. 58–64.
- ²²² Mt 28,19.
- ²²³ Synode von Hippo 393, Kanon 21.
- ²²⁴ Nestorius, Homiliae, Fragment 3 bei F. Loofs, Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius, Halle 1905, 228.
- ²²⁵ Pseudo-Cyrrill von Alexandrien, Homiliae 10 (Patrologia Graeca 77, 1028f.).
- ²²⁶ Cyrrill von Alexandrien, Contra Nestorium IV 5; Epistulae ad Nestorium 3,11f. Vgl. Irenäus, Adversus haereses IV 38,1. Viele weitere Belege hierzu aus den Schriften Cyrills bei Betz, Eucharistie 112–116.
- ²²⁷ Johannes Rufus, Plerophoriae 89 (Patrologia Orientalis 8, 147).
- ²²⁸ Tertullian, De corona militis 3,4. Übersetzung: K. A. H. Kellner/G. Esser, Bibliothek der Kirchenväter² I 24, Kempten/München 1915, 237.
- ²²⁹ Origenes, In Exodum homiliae 13,3.
- ²³⁰ Traditio apostolica 37f. Übersetzung: Geerlings, Fontes Christiani 1, 295–297. Vgl. Tertullian, Apologeticum 22,6.
- ²³¹ Traditio apostolica 36. Übersetzung: Geerlings, ebd. 293–295.
- ²³² Beispiele bei Cyprian, De lapsis 25, und Dionysius von Alexandrien bei Eusebius, Historia ecclesiastica VI 44.

- ²³³ Basilius, *Regulae brevius tractatae* 172. Vgl. Apostolische Konstitutionen II 57,21.
- ²³⁴ Apostolische Konstitutionen VIII 13,14; Johannes Chrysostomus, *Catecheses baptismales* 1,6; 2/1,2; 3/5,1.15; *De prodicatione Iudae homiliae* 2,6; Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien* 15,20f.24.27–29; 16,5.9.24.29.
- ²³⁵ Syrische Didaskalie 21. Übersetzung: Achelis/Flemming, *Texte und Untersuchungen* 25/2, 104 (vgl. ebd. 112).

Die Taufe

- ²³⁶ Apg 2,37–41; 8,12–17; 19,1–7; 8,26–39; 9,10–18; 10,44–48; 16,12–15; 16,33; 18,8; 19,1–7.
- ²³⁷ Röm 6,3–5; Joh 3,5.
- ²³⁸ Worauf schon Tertullian, *De baptismo* 5,1, hinwies, um sich davon abzugrenzen.
- ²³⁹ Einzelnes hierzu bei R. Turcan, *Art. Initiation*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 18 (1998) 87–159 (bes. die Zusammenfassung ebd. 121).
- ²⁴⁰ Etwa Lev 8,6; 14,8f.; 16,4. Vgl. auch Mk 7,2–4; Joh 2,6.
- ²⁴¹ Josephus Flavius, *De bello Iudaico* II 8,7.
- ²⁴² 1QS III,4f.9; IV,21.
- ²⁴³ B. Yebamoth 47a–b. Übersetzung: P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Nachdruck München 1961, Bd. 1, 110f. bzw. Benoît/Munier, *Traditio Christiana* 9, 7–9 (Text 5). Vgl. auch *Traktat Gerim* 1,3–6.
- ²⁴⁴ Siehe die Beschreibung und Analyse bei S. J. D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties* (Hellenistic Culture and Society 31), Berkeley 1999, 198–238.
- ²⁴⁵ Mk 1,4f.; Mt 3,1f.5f.; Lk 3,2f.
- ²⁴⁶ Apg 2,38.
- ²⁴⁷ So W. Drews bei H. Brakmann/W. Drews/M. Metzger, *Art. Katechumenat*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 20 (2004) 497–574, hier: 498–506; siehe auch die Zusammenfassung von M. Metzger, ebd. 567–570.
- ²⁴⁸ 1 Kor 15,1.
- ²⁴⁹ Apg 8,34f.
- ²⁵⁰ Mt 28,19f.
- ²⁵¹ Hermas, *Similitudines* IX 16,5.
- ²⁵² Hebr 6,1f. Der Plural „Taufen“ in diesem Text ist bislang nicht befriedigend erklärt.

- ²⁵³ Röm 10,8f.
- ²⁵⁴ Apg 8,37.
- ²⁵⁵ Didache 7,1. Übersetzung: Schöllgen, *Fontes Christiani* 1, 119.
- ²⁵⁶ Justin, Erste Apologie 61,2. Übersetzung: Rauschen, *Bibliothek der Kirchenväter*² I 12, 128f.
- ²⁵⁷ Pseudo-Clemens, *Recognitiones* III 67,1–4. Stellenhinweise zu den anderen genannten Zeugen siehe im Folgenden.
- ²⁵⁸ Tertullian, *De paenitentia* 6,14. Übersetzung: Benoît/Munier, *Traditio Christiana* 9, 121 (Text 87).
- ²⁵⁹ Vgl. Tertullian, *De baptismo* 18,1.
- ²⁶⁰ Die folgenden Angaben und Zitate stammen aus *Traditio apostolica* 15f. Übersetzung: Geerlings, *Fontes Christiani* 1, 245–251.
- ²⁶¹ Tertullian, *De corona militis* 11,4.
- ²⁶² Clemens von Alexandrien, *Stromateis* II 96,1f.; Origenes, In *Iohannem* VI 144; *Traditio apostolica* 17; Synode von Elvira ca. 306, Kanon 42. Vgl. auch Synode von Nizäa 325, Kanon 2.
- ²⁶³ Zum Beispiel Origenes, In *Genesim homiliae* 10,3; In *Iosua* homiliae 4,1; 9,9.
- ²⁶⁴ Origenes, In *Numeros homiliae* 27,1; Athanasius, *Epistulae festales* 39,11.
- ²⁶⁵ *Traditio apostolica* 15.
- ²⁶⁶ Für die besonderen Verhältnisse in Alexandria siehe A. Fürst, *Christentum als Intellektuellen-Religion. Die Anfänge des Christentums in Alexandria* (Stuttgarter Bibelstudien 213), Stuttgart 2007, 19–69.
- ²⁶⁷ So bei Cyprian, *Epistulae* 29.
- ²⁶⁸ *Traditio apostolica* 18. 27; Syrische Didaskalie 10 (Achelis/Flemming, *Texte und Untersuchungen* 25/2, 54). Vgl. *Apostolische Konstitutionen* II 39,6.
- ²⁶⁹ *Traditio apostolica* 26. 28.
- ²⁷⁰ Ebd. 20.
- ²⁷¹ Ebd. 18f.
- ²⁷² Schon Didache 7,4; Justin, Erste Apologie 61,2.
- ²⁷³ Tertullian, *De baptismo* 20,1; Pseudo-Clemens, *Recognitiones* VII 37,1.
- ²⁷⁴ So auch später bei Augustinus, *Epistulae* 54,10.
- ²⁷⁵ So, mit umfassenden Informationen und zahllosen Belegen, die Erklärung von K. Thraede, Art. Exorzismus, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 7 (1969) 44–117, bes. 76–100.
- ²⁷⁶ *Traditio apostolica* 20. Übersetzung: Geerlings, *Fontes Christiani* 1, 255.
- ²⁷⁷ Origenes, *Contra Celsum* III 51. Übersetzung: P. Koetschau, *Bibliothek der Kirchenväter*² I 52, München 1926, 263f.
- ²⁷⁸ Eusebius, *De vita Constantini* IV 62.
- ²⁷⁹ Basilius, *Homiliae* 13,5; Gregor von Nazianz, *Orationes* 40,20.

- ²⁸⁰ Gregor von Nyssa, *Oratio adversus eos qui differunt baptismum* (Gregorii Nysseni Opera 10/2, 357–370); Basilius, *Homiliae* 13 (auch in armenischer Übersetzung unter dem Namen des Severianus von Gabala überliefert); Gregor von Nazianz, *Orationes* 40 (bes. 40,11–40).
- ²⁸¹ Johannes Chrysostomus, *Catecheses baptismales* 2/1,3–5; In Iohannem homiliae 18,1; In Acta Apostolorum homiliae 1,6–8; Augustinus, In Iohannis evangelium tractatus 10,10; 11,1; Sermones 132,1; Maximus von Turin, Sermones 13,1,4; 42,1; 65; 91,2; Petrus Chrysologus, Sermones 10,5f. Vgl. auch Synode von Laodizea ca. 380, Kanon 45.
- ²⁸² Lk 5,5.
- ²⁸³ Ambrosius, *Expositio evangelii secundum Lucam* IV 76. Übersetzung: J. E. Niederhuber, *Bibliothek der Kirchenväter*² I 21, Kempten/München 1915, 202f.
- ²⁸⁴ Johannes Chrysostomus, In Acta Apostolorum homiliae 46,3.
- ²⁸⁵ Cyrill von Jerusalem, *Procatechesis* 4; Hieronymus, *Contra Iohannem* 13.
- ²⁸⁶ Egeria, *Itinerarium* 45. Übersetzung: Röwekamp, *Fontes Christiani* 20, 295–297. Ähnliches geht aus Cyrill von Jerusalem, *Procatechesis* 4. 13; *Catecheses* 3,2 hervor. Vgl. auch Basilius, *Homiliae* 13,7; Johannes Chrysostomus, *Catecheses baptismales* 3/2,1; Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien* 12,14–17; 13,1.
- ²⁸⁷ Synode von Elvira ca. 306, Kanon 39; Synode von Arles 314, Kanon 6; Sulpicius Severus, *Vita sancti Martini* 13; *Dialogi* II 4,8.
- ²⁸⁸ Origenes, In Psalmum 37(38) homiliae 2,5. Vgl. später Johannes Chrysostomus, In epistulam primam ad Corinthios homiliae 12,7.
- ²⁸⁹ Erstmals bezeugt bei Augustinus, *De peccatorum meritis et remissione* II 42. Vgl. *Quodvultdeus*, *De symbolo* I 1,3.
- ²⁹⁰ Augustinus, *Confessiones* I 17; *De catechizandis rudibus* 50.
- ²⁹¹ Basilius, *Homiliae* 13,7. Übersetzung: A. Stegmann, *Bibliothek der Kirchenväter*² I 47, München 1925, 313.
- ²⁹² Egeria, *Itinerarium* 46,1; Johannes Chrysostomus, *Catecheses baptismales* 2/2,6f.; 3/2,12–14; Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien* 12,22–25; 13,1.
- ²⁹³ Egeria, *Itinerarium* 46,3,4 in Verbindung mit ebd. 27,1; 44,1. Vgl. Johannes Chrysostomus, *Catecheses baptismales* 3/2,12.
- ²⁹⁴ Synode von Laodizea ca. 380, Kanon 19; Apostolische Konstitutionen VIII 6,3–14; 8,1–6; Johannes Chrysostomus, In epistulam secundam ad Corinthios homiliae 2,5; Ambrosius, *Epistulae* 76,4.
- ²⁹⁵ Egeria, *Itinerarium* 46,2f.6.
- ²⁹⁶ Augustinus, *Sermones* 228,3.
- ²⁹⁷ *De catechizandis rudibus* 24–49 bzw. 52–55.

- ²⁹⁸ Sermones 58,1; 59,1.
- ²⁹⁹ Sermones 56–59. Caesarius von Arles, Sermo 147, ist eine Bearbeitung von Augustinus, Sermo 59.
- ³⁰⁰ Theodor von Mopsuestia, Katechetische Homilien 11.
- ³⁰¹ Ambrosius, Epistulae 76,4. Vgl. Isidor von Sevilla, De ecclesiasticis officiis I 28,2.
- ³⁰² Egeria, Itinerarium 46,3.5f.; Synode von Laodizea ca. 380, Kanon 46.
- ³⁰³ Egeria, Itinerarium 46,3.
- ³⁰⁴ Augustinus, Sermones 212–214 (Sermo 213 = Sermo ex collectione Guelferbytana 1) und 215.
- ³⁰⁵ Petrus Chrysologus, Sermones 56–62bis; Caesarius von Arles, Sermones 9; 130; 201. Sermo 200 des Caesarius ist eine Predigt an die Taufbewerber.
- ³⁰⁶ Severus von Antiochien, Homiliae cathedrales 21; 42; 70; 90; 109; 123.
- ³⁰⁷ Augustinus, Sermones 227; 228; 272; Sermones ex collectione Guelferbytana 7; 8.
- ³⁰⁸ Ambrosius, Explanatio symboli 9; Augustinus, Sermones 212,2; 214,1; De symbolo ad catechumenos 1.
- ³⁰⁹ Augustinus, Sermones 216. Vgl. ebd. 227; De fide et operibus 9: *catechizantur, exorcizantur, scrutantur*.
- ³¹⁰ Traditio apostolica 21. Übersetzung: Geerlings, Fontes Christiani 1, 271.
- ³¹¹ Cyrill von Jerusalem, Catecheses 6,29. Übersetzung: Ph. Haeuser, Bibliothek der Kirchenväter² I 41, München 1922, 114.
- ³¹² Zum Beispiel Johannes Chrysostomus, Catecheses baptismales 2/3,4; In epistulam primam ad Corinthios 40,1. Zahlreiche weitere Belege bei O. Perler, Art. Arkandisziplin, in: Reallexikon für Antike und Christentum 1 (1950) 667–676.
- ³¹³ Ambrosius, Epistulae 9; 67.
- ³¹⁴ Hieronymus, Tractatus varii (Corpus Christianorum. Series Latina 78, 542–544).
- ³¹⁵ Zum katechetischen Schrifttum der Alten Kirche siehe den sehr informativen Artikel von H. Brakmann/O. Pasquato, Art. Katechese, in: Reallexikon für Antike und Christentum 20 (2004) 422–496.
- ³¹⁶ Egeria, Itinerarium 47,1f.
- ³¹⁷ So zutreffend Röwekamp, Fontes Christiani 7, 59.
- ³¹⁸ Didache 7,1–4; Justin, Erste Apologie 61f. 65.
- ³¹⁹ Mt 28,19.
- ³²⁰ Didache 7,1.3. Übersetzung: Schöllgen, Fontes Christiani 1, 119.
- ³²¹ Justin, Erste Apologie 61,3. Übersetzung: Rauschen, Bibliothek der Kirchenväter² I 12, 129. Vgl. ferner ebd. 61,10.13.
- ³²² Didache 9,5. Übersetzung: Schöllgen, Fontes Christiani 1, 123.
- ³²³ Justin, Dialogus cum Tryphone 39,2. Übersetzung: Haeuser, Bibliothek der Kirchenväter² I 33, 58.

- ³²⁴ Apg 2,38; 8,16; 10,48; 19,5; Hermas, Visiones III 7,3.
- ³²⁵ Didache 7,1. Justin, Erste Apologie 61,3 sprach nur von einem „Bad im Wasser“.
- ³²⁶ Lev 14,5.50.52; 15,13; Num 5,17; 19,17.
- ³²⁷ Didache 7,2f. Übersetzung: Schöllgen, *Fontes Christiani* 1, 119. Ebenso: *Canones Basilii* 105.
- ³²⁸ *Traditio apostolica* 21. Übersetzung: Geerlings, *Fontes Christiani* 1, 257. Vgl. auch Pseudo-Clemens, *Contestatio* 1,2; *Recognitiones* IV 32,2.
- ³²⁹ Tertullian, *De baptismo* 4,3f. Übersetzung: D. Schleyer, *Fontes Christiani* 76, Turnhout 2006, 169.
- ³³⁰ So schon bei Ignatius, Brief an die Epheser 18,2, ferner bei Tertullian, *Adversus Iudaeos* 8,14; Cyrill von Jerusalem, *Catecheses* 3,11; Maximus von Turin, *Sermones* 13,2.
- ³³¹ Didache 7,3.
- ³³² Tertullian, *Adversus Praxeum* 26,9; *Traditio apostolica* 21.
- ³³³ Didache 7,3.
- ³³⁴ Näheres dazu bei Th. Klauser, Taufet in lebendigem Wasser! Zum religions- und kulturgeschichtlichen Verständnis von Didache 7,1/3 (1939), in: ders., *Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie* (Jahrbuch für Antike und Christentum. Erg.-Bd. 3), Münster 1974, 177–183.
- ³³⁵ Van der Meer/Mohrmann, *Bildatlas der frühchristlichen Welt*, Abb. 45.
- ³³⁶ Ebd. Abb. 396. Weitere Abbildungen bei R. Pillinger, Die Taufe nach der Didache, in: *Wiener Studien* N.F. 9 (1975) 152–162, nach S. 160.
- ³³⁷ Abbildung bei F. J. Dölger, Die Firmung in den Denkmälern des christlichen Altertums, in: *Römische Quartalschrift* 19 (1905) 1–41, hier 22.
- ³³⁸ Egeria, *Itinerarium* 15,1f.5. Übersetzung: Röwekamp, *Fontes Christiani* 20, 183.
- ³³⁹ *Traditio apostolica* 20f. Übersetzung: Geerlings, *Fontes Christiani* 1, 253–271. Danach alle folgenden nicht eigens nachgewiesenen Zitate daraus.
- ³⁴⁰ Apostolische Konstitutionen III 16–18; VII 22.39–45.
- ³⁴¹ Die folgende Darstellung ist weitgehend der magistralen Untersuchung von Kretschmar, *Geschichte des Taufgottesdienstes*, verpflichtet.
- ³⁴² Tertullian, *De baptismo* 19,1–3. Übersetzung: Schleyer, *Fontes Christiani* 76, 211–213.
- ³⁴³ So schon Hippolyt, In *Danielem* I 16,2; ferner Ephräm, *Hymni de virginitate* 7,2; Basilius, *Homiliae* 13,1; Johannes Chrysostomus, *Catecheses baptismales* 2/2, 3.
- ³⁴⁴ Siricius, *Epistula ad Himerium* (*Patrologia Latina* 13, 1154f.). Vgl. Leo I., *Epistulae* 16,1–5; 168,1.

- ³⁴⁵ Gregor von Nazianz, *Orationes* 40,24.
- ³⁴⁶ Gezeigt von P. F. Bradshaw, „Diem baptismi sollemniorum“. Initiation and Easter in Christian Antiquity, in: E. Carr u.a. (Hg.), *ΕΥΛΟΓΗΜΑ*. Festschrift für R. Taft (*Studia Anselmiana* 110), Rom 1993, 41–51.
- ³⁴⁷ Justin, Erste Apologie 65,1.
- ³⁴⁸ Theodor von Mopsuestia, Katechetische Homilien 13 praef.
- ³⁴⁹ *Traditio apostolica* 20.
- ³⁵⁰ Ebd. 21; Tertullian, *De baptismo* 4,4; Cyprian, *Epistulae* 70,1; 74,5.
- ³⁵¹ Hippolyt, In Daniele I 33.
- ³⁵² *Traditio apostolica* 21; *Testamentum domini* II 8; *Constitutiones ecclesiae aegyptiacae* 16,4,6 (109 Funk).
- ³⁵³ Syrische Didaskalie 16 (Achelis/Flemming, *Texte und Untersuchungen* 25/2, 85). Vgl. Apostolische Konstitutionen III 16,2–4.
- ³⁵⁴ *Traditio apostolica* 21.
- ³⁵⁵ Tertullian, *De corona militis* 3,2; *De anima* 35,3; *De spectaculis* 4,1f.; Origenes, In *Numeros homiliae* 12,4.
- ³⁵⁶ Darüber ausführlich J. H. Waszink, *Pompa diaboli*, in: *Vigiliae Christianae* 1 (1947) 13–41, erneut in: ders., *Opuscula selecta*, Leiden 1979, 288–316.
- ³⁵⁷ Johannes von Jerusalem, *Mystagogicae catecheses* 2,3; Johannes Chrysostomus, *Catecheses baptismales* 2/3,7; 3/2,24.
- ³⁵⁸ Die Tauffragen mit dreifacher Immersion auch bei Tertullian, *De corona militis* 3,3.
- ³⁵⁹ Tertullian, *De baptismo* 6,2.
- ³⁶⁰ Übersetzung: Messner, *Gottesdienst* 415 (mit dem lateinischen Text ebd. Anm. 373).
- ³⁶¹ Tertullian, *De baptismo* 6,2. Übersetzung nach Schleyer, *Fontes Christiani* 76, 179.
- ³⁶² Vgl. etwa Cyprian, *Epistulae* 73,13,21.
- ³⁶³ 2 Kor 1,21; 1 Joh 2,20,27.
- ³⁶⁴ Theophilus von Antiochien, *Ad Autolycom* I 12. Übersetzung: Benoît/Munier, *Traditio Christiana* 9, 37 (Text 31). Später in diesem Sinne Johannes von Jerusalem, *Mystagogicae catecheses* 3,1.
- ³⁶⁵ Hld 1,3 (nach der griechischen Übersetzung); Hippolyt, In *Canticum* 2,5–35 (Texte und Untersuchungen 23 = N.F. 8/2c, 26–34).
- ³⁶⁶ Tertullian, *De baptismo* 7,1; *De resurrectione mortuorum* 8,3; *Adversus Marcionem* I 14,3. Vgl. Cyprian, *Epistulae* 70,2.
- ³⁶⁷ Tertullian, *De resurrectione mortuorum* 8,3; *De baptismo* 8,1; *Adversus Marcionem* III 22,6.
- ³⁶⁸ Etwa Cyprian, *Epistulae* 72,1; 73,9.
- ³⁶⁹ 1 Kor 12,13.

- ³⁷⁰ Apg 2,38. Vgl. ebd. 8,15–17; 19,1–7.
- ³⁷¹ Mk 1,9f.; Mt 3,13.16; Lk 3,21f.; Joh 1,32f.
- ³⁷² Tertullian, *De baptismo* 8,4. Übersetzung: Schleyer, *Fontes Christiani* 76, 181–183. Vgl. ebd. 6,1.
- ³⁷³ Syrische Didaskalie 16 (Achelis/Flemming, *Texte und Untersuchungen* 25/2, 85). Vgl. später Apostolische Konstitutionen III 16,3; Aphrahat, *Demonstrationes* 23,3; Ephräm, *Hymni de virginitate* 7,6.
- ³⁷⁴ Johannes von Jerusalem, *Mystagogicae catecheses* 3,6; Ambrosius, *De mysteriis* 29f.; *Expositio evangelii secundum Lucam* VIII 52; Augustinus, *De civitate dei* XX 10.
- ³⁷⁵ Tertullian, *De baptismo* 7,1.
- ³⁷⁶ *De praescriptione haereticorum* 40,4.
- ³⁷⁷ So ausdrücklich in den *Acta Maximiliani* 2,4.6 (Ende 3. Jahrhundert).
- ³⁷⁸ Apuleius, *Metamorphoseis* VII 9,1.
- ³⁷⁹ Cyprian, *Epistulae* 64,4 für den Kuss bei der Taufe von Säuglingen. Siehe dazu F. J. Dölger, *Der Kuß im Tauf- und Firmungsritual nach Cyprian von Karthago und Hippolyt von Rom*, in: *Antike und Christentum* 1 (1929) 186–196.
- ³⁸⁰ *Traditio apostolica* 20 und 21. Übersetzung: Geerlings, *Fontes Christiani* 1, 257. 267. Zum Kuss (mit Umarmung) für die Neugetauften: Johannes Chrysostomus, *Catecheses baptismales* 2/3,10; 3/2,27.
- ³⁸¹ Tertullian, *De baptismo* 20,5; Cyprian, *De dominica oratione* 9f.; Johannes von Jerusalem, *Mystagogicae catecheses* 5,11–18; Apostolische Konstitutionen VII 45,1; Johannes Chrysostomus, *In epistulam ad Colossenses homiliae* 6,2; Hieronymus, *Dialogus adversus Pelagianos* III 15; Ildefons von Toledo, *De cognitione baptismi* 132. 136. Weiteres bei F. J. Dölger, *Das erste Gebet der Täuflinge in der Gemeinschaft der Brüder. Ein Beitrag zu Tertullian De baptismo* 20, in: *Antike und Christentum* 2 (1930) 142–155.
- ³⁸² Justin, *Erste Apologie* 65,1f. Übersetzung: Rauschen, *Bibliothek der Kirchenväter*² I 12, 134.
- ³⁸³ Ebd. 65,3; Tertullian, *De corona militis* 3,3; *Adversus Marcionem* I 14,3; *Traditio apostolica* 21.
- ³⁸⁴ Genannt schon in den *Oden Salomos* 4,10.
- ³⁸⁵ Ex 3,8.17.
- ³⁸⁶ In diesem Sinne schon 1 Kor 3,1f.
- ³⁸⁷ Clemens von Alexandrien, *Paidagogos* I 34,3–52,3; das Zitat ebd. 45,1f. Übersetzung: O. Stählin, *Bibliothek der Kirchenväter*² II 7, München 1934, 244.
- ³⁸⁸ Justin, *Erste Apologie* 65,5.
- ³⁸⁹ *Traditio apostolica* 21. Übersetzung: Geerlings, *Fontes Christiani* 1, 269–271.

- ³⁹⁰ Ebd. Übersetzung: Geerlings, ebd. 271.
- ³⁹¹ Theodor von Mopsuestia, Katechetische Homilien 16,31. Übersetzung: Bruns, *Fontes Christiani* 17/2, 445f.
- ³⁹² Johannes Chrysostomus, *Catecheses baptismales* 2/3,10. Übersetzung: Kaczynski, *Fontes Christiani* 6/1, 253. Vgl. ebd. 3/3,17–33 in einer Predigt in der Osternacht.
- ³⁹³ *Traditio apostolica* 20.
- ³⁹⁴ Mk 7,32–35.
- ³⁹⁵ Ambrosius, *De sacramentis* 1,2; *De mysteriis* 3.
- ³⁹⁶ *De sacramentis* 1,3; *De mysteriis* 3. Übersetzung: Schmitz, *Fontes Christiani* 3, 79. 207. Spätere Belege und Bräuche dazu im Westen bei B. Botte, *Art. Apertio aurium*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 1 (1950) 487–489.
- ³⁹⁷ *De sacramentis* 1,4.
- ³⁹⁸ Ebd. 1,5; *De mysteriis* 7; *Exameron* I 14; Apostolische Konstitutionen VII 40f.; *Canones Hippolyti* 19,9f.; *Canones Basilii* 105; Narses, *Homiliae* 22 (I p. 359–361 Mingana bzw. R. H. Connolly, *Texts and Studies* 8/1, Cambridge 1916, 36–38).
- ³⁹⁹ Johannes von Jerusalem, *Mystagogicae catecheses* 1,2. Übersetzung: Röwekamp, *Fontes Christiani* 7, 97.
- ⁴⁰⁰ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia* II 2,6. Übersetzung: G. Heil, *Bibliothek der griechischen Literatur* 22, Stuttgart 1986, 103 (hier gezählt als II B 4).
- ⁴⁰¹ Theodor von Mopsuestia, Katechetische Homilien 13,1. Übersetzung: Bruns, *Fontes Christiani* 17/2, 342. Siehe dazu die Erläuterungen Theodors, ebd. 12,26f.; 13,2–16.
- ⁴⁰² Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia* II 2,6. Übersetzung: Heil, *Bibliothek der griechischen Literatur* 22, 103. Vgl. ebd. II 3,5.
- ⁴⁰³ Hieronymus, In Amos 6,12–15. Übersetzung: M. Wallraff, *Christus Verus Sol*. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike (*Jahrbuch für Antike und Christentum*. Erg.-Bd. 32), Münster 2001, 67.
- ⁴⁰⁴ Dazu ausführlich F. J. Dölger, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze*. Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis (*Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen* 14), Münster ²1971.
- ⁴⁰⁵ Barnabasbrief 4,10; 20,1.
- ⁴⁰⁶ Gen 2,8.
- ⁴⁰⁷ Zum Beispiel Origenes, In *Numeros homiliae* 5,1.
- ⁴⁰⁸ Mt 24,27. Vgl. Offb 7,2: Der „Engel Gottes“ kommt „vom Osten her“.
- ⁴⁰⁹ Johannes Chrysostomus, *Catecheses baptismales* 1,8.18–23; 2/3,4,6; 3/2,17–21 (mit der Abrenuntiation als eigenständigem Akt schon vor der Osternacht).

- 410 Johannes von Jerusalem, *Mystagogicae catecheses* 1,4–6.8f. Übersetzung: Röwekamp, *Fontes Christiani* 7, 99–107.
- 411 Ebd. 2,2. Übersetzung: Röwekamp, ebd. 113. Vgl. Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien* 14,8.
- 412 Johannes Chrysostomus, *Catecheses baptismales* 2/2,6f.
- 413 Ebd. 2/3,8; Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien* 14,8.
- 414 Johannes von Jerusalem, *Mystagogicae catecheses* 2,3. Übersetzung: Röwekamp, *Fontes Christiani* 7, 113–115. Vgl. Johannes Chrysostomus, *Catecheses baptismales* 3/2,24f.
- 415 Johannes Chrysostomus, *Catecheses baptismales* 2/1,7; Gregor von Nazianz, *Orationes* 45,19. Zum religions- und kulturgeschichtlichen Kontext siehe F. J. Dölger, *Das Schuh-Ausziehen in der altchristlichen Taufliturgie. Der Lederschuh in der antiken und christlichen Kultsymbolik*, in: *Antike und Christentum* 5 (1936) 95–108.
- 416 Vgl. etwa Ambrosius, *De sacramentis* 1,15.18; 2,14; *Expositio evangelii secundum Lucam* II 79; Augustinus, *De baptismo* III 15; VI 47; *Sermones* 213,8; 352,3; *Contra Iulianum* VI 62.
- 417 Zeno von Verona, *Tractatus* I 13,7; 49; 55.
- 418 Joh 3,3.5. Ebenso: Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien* 14,9f.20.
- 419 Ambrosius, *De sacramentis* 1,15. Übersetzung: Schmitz, *Fontes Christiani* 3, 89.
- 420 Leo I., *Sermones* 24,3; 25,5; 70,4.
- 421 Lateinischer Text: *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres* 1513. Übersetzung: F. J. Dölger, *Die Inschrift im Baptisterium S. Giovanni in Fonte an der Lateranensischen Basilika aus der Zeit Xystus' III (432–440) und die Symbolik des Taufbrunnens bei Leo dem Großen*, in: *Antike und Christentum* 2 (1930) 252–257, hier: 252f.
- 422 Ambrosius, *De sacramentis* 2,20. Übersetzung: Schmitz, *Fontes Christiani* 3, 111–113.
- 423 Didache 7,1. Übersetzung: Schöllgen, *Fontes Christiani* 1, 119.
- 424 Und zwar in den syrischen Johannesakten. Vgl. Narses, *Homiliae* 21 (I p. 346 Mingana bzw. Connolly, *Texts and Studies* 8/1, 51).
- 425 Johannes Chrysostomus, *Catecheses baptismales* 3/2,26; 2/3,3. Übersetzung: Kaczynski, *Fontes Christiani* 6/2, 353; 6/1, 237.
- 426 Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien* 14,15. Übersetzung: Bruns, *Fontes Christiani* 17/2, 373.
- 427 Ebenso Narses, *Homiliae* 21 (I p. 346 Mingana bzw. Connolly, *Texts and Studies* 8/1, 51); ebd. 22 (I p. 367 Mingana bzw. Connolly, *Texts and Studies* 8/1, 44).
- 428 Severus von Antiochien, *Homiliae cathedrales* 88 (*Patrologia Orientalis* 23, 95).

- 429 Augustinus, De trinitate XV 46.
 430 Didymus der Blinde, De trinitate II 13.
 431 Dionysius von Alexandrien bei Eusebius, *Historia ecclesiastica* VII 9,2.
 432 J. B. Pitra, *Iuris Ecclesiastici Graecorum Historia et Monumenta* I, Rom 1864 (Nachdruck 1963), 638.
 433 Synode von Elvira ca. 306, Kanon 48; Augustinus, *Epistulae* 55,33.
 434 So Ambrosius, De sacramentis 3,5.
 435 Ebd. 3,4.
 436 Gen 3,14f.
 437 Ambrosius, De sacramentis 3,7. Übersetzung: Schmitz, *Fontes Christiani* 3, 123–125.
 438 De mysteriis 32. Übersetzung: Schmitz, ebd. 229. Vgl. *Explanatio duodecim Psalmorum* 48,8; De spiritu sancto I prol. 16; In Isaiam, Fragment 1 bei Augustinus, *Contra duas epistulas Pelagianorum* IV 29.
 439 De sacramentis 3,5.
 440 Vgl. etwa Hieronymus, *Epistulae* 64,19; Chromatius von Aquileja, *Sermones* 10,4; Johannes von Jerusalem, *Mystagogicae catecheses* 4,8; Johannes Chrysostomus, *Catecheses baptismales* 2/2,3; 3/3,18; 3/6,24–27; Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien* 14,26; Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia* II 3,8.
 441 Ambrosius, De mysteriis 34. Übersetzung: Schmitz, *Fontes Christiani* 3, 231.
 442 Augustinus, *Epistulae* 55,35.
 443 Siehe dazu F. J. Dölger, Das Verbot des Barfußgehens und der kultisch reine Schuh der Täuflinge in der Oktav nach der Taufe, in: *Antike und Christentum* 5 (1936) 109–115, hier: 109f.
 444 Apg 9,17f.; 10,44–48.
 445 Syrische Didaskalie 16 (Achelis/Flemming, *Texte und Untersuchungen* 25/2, 84f.). Vgl. *Apostolische Konstitutionen* III 16,3f.
 446 Pseudo-Clemens, *Recognitiones* III 67,4.
 447 1 Joh 5,8.
 448 Thomasakten 27. Übersetzung: Messner, *Gottesdienst* 404.
 449 Ebd. 121. Übersetzung: Drijvers, *Neutestamentliche Apokryphen* II⁵, 350f.
 450 Ebd. 157. Übersetzung: Messner, *Gottesdienst* 408f.
 451 Ephräm, *Hymni de virginitate* 7,7. Vgl. Pseudo-Ephräm, *Hymni de epiphania* 3,1.4f.
 452 *Hymni de virginitate* 7,8. Übersetzung: E. Beck, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 224, Louvain 1962, 27.
 453 Johannes Chrysostomus, *Catecheses baptismales* 2/3,7; 3/2,22–24.
 454 Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien* 13,16f.; 14,1.8.
 455 Ebd. 14,27.

- 456 Apostolische Konstitutionen II 32,3 mit Ps 45,8; VII 42,3.
 457 Ebd. III 16,4; VII 22,2; 44,2.
 458 Johannes von Jerusalem, *Mystagogicae catecheses* 3,1f. Übersetzung: Röwekamp, *Fontes Christiani* 7, 125–127.
 459 Joh 3,5.
 460 Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien* 14,3.6. Übersetzung: Bruns, *Fontes Christiani* 17/2, 362. 364.
 461 Severus von Antiochien, *Homiliae cathedrales* 88 (*Patrologia Orientalis* 23, 94f.). Vgl. Pacianus, *De baptismo* 1,1; 6,5.
 462 Johannes Chrysostomus, *Catecheses baptismales* 3/2,25. Übersetzung: Kaczynski, *Fontes Christiani* 6/2, 353.
 463 Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia* IV 3,11.
 464 Tertullian, *De baptismo* 7,2–8,1.
 465 Cyprian, *Epistulae* 72,1. Vgl. ebd. 73,21; 74,7.
 466 Ambrosius, *De sacramentis* 3,8; *De mysteriis* 42; *De spiritu sancto* I 79.
 467 *De sacramentis* 6,5–7. Übersetzung: Schmitz, *Fontes Christiani* 3, 183–185.
 468 Vgl. etwa Johannes Chrysostomus, *Catecheses baptismales* 3/2,27.
 469 Johannes Diaconus, *Epistula ad Senarium*, ediert von A. Wilmart, Un florilège carolingien sur le symbolisme des cérémonies du baptême, avec un Appendice sur la lettre de Jean Diacre, in: Ders., *Analecta Reginensia. Extraits des manuscrits Latins de la reine Christine conservés au Vatican* (*Studi e Testi* 59), Vatikanstadt 1933, 153–179, hier: 170–179.
 470 *Epistula ad Senarium* 1 (Wilmart, ebd. 171).
 471 Synode von Elvira ca. 306, Kanon 42. Übersetzung: Benoît/Munier, *Traditio Christiana* 9, 253 (*Text* 213). Vgl. Leo I., *Epistulae* 16,5.
 472 Cyprian, *Epistulae* 69,12.
 473 Tertullian, *De baptismo* 17,3f.; Synode von Elvira ca. 306, Kanon 38.
 474 Pseudo-Cyprian, *De rebaptismate* 4; Synode von Elvira ca. 306, Kanon 38.
 475 Synode von Laodizea ca. 380, Kanon 47.
 476 Cornelius von Rom bei Eusebius, *Historia ecclesiastica* VI 43,14f. Übersetzung: Benoît/Munier, *Traditio Christiana* 9, 243 (*Text* 206).
 477 Eusebius, *Historia ecclesiastica* VI 43,17; Synode von Neocäsarea 314/19, Kanon 12; *Canones Epiphani* 26.
 478 Basilius, *Homiliae* 13,5. Übersetzung: Stegmann, *Bibliothek der Kirchenväter* I 47, 311.
 479 Gregor von Nazianz, *Orationes* 40,11. Übersetzung: F. J. Dölger, Die Taufe des Novatian. Die Beurteilung der klinischen Taufe im Fieber nach Kirchenrecht und Pastoral des christlichen Altertums, in: *Antike und Christentum* 2 (1930) 258–267, hier: 262.

- 480 Basilius, *De spiritu sancto* 28; *Contra Eunomium* III 5. Übersetzung: Sieben, *Fontes Christiani* 12, 155–157 (mit 156 Anm. 6).
- 481 Augustinus, *Confessiones* IV 8; *De adulterinis coniugiis* I 33. Vgl. Synode von Hippo 393, Kanon 32 (= Synode von Karthago 397, Kanon 32 = Synode von Karthago 419, Kanon 45).
- 482 Johannes Chrysostomus, *Catecheses baptismales* 2/1,5. Übersetzung: Kaczynski, *Fontes Christiani* 6/1, 159.
- 483 Ferrandus bei Fulgentius von Ruspe, *Epistulae* 11 (*Patrologia Latina* 65, 378–380).
- 484 *Traditio apostolica* 19. Übersetzung: Geerlings, *Fontes Christiani* 1, 253.
- 485 Tertullian, *De baptismo* 16,1; Syrische *Didaskalie* 20 (*Achelis/Flemming, Texte und Untersuchungen* 25/2, 102f.).
- 486 Joh 19,34 (vgl. 1 Joh 5,6); Lk 12,50.
- 487 Tertullian, *De baptismo* 16; *De pudicitia* 22,9f.; *Scorpiace* 6,9–11; Origenes, *Exhortatio ad martyrium* 30; Cyprian, *Epistulae* 73,22; Pseudo-Cyprian, *De rebaptismate* 14; Cyrill von Jerusalem, *Catecheses* 3,10; 13,21; Rufinus von Aquileja, *Expositio symboli* 21.
- 488 Origenes, *In Iudices homiliae* 7,2.
- 489 *Apg* 16,15; 18,8.
- 490 *Traditio apostolica* 21.
- 491 Tertullian, *De baptismo* 18,4f. Übersetzung: Schleyer, *Fontes Christiani* 76, 209.
- 492 *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres* 1532. Übersetzung: Benoît/Munier, *Traditio Christiana* 9, 257 (Text 218). Vgl. ebd. 1343. 1524. 1549. 3315.
- 493 Origenes, *In Leviticum homiliae* 8,3; *In epistolam ad Romanos* V 19.
- 494 Cyprian, *Epistulae* 64,2–6.
- 495 Johannes Chrysostomus, *Catecheses baptismales* 2/4,6. Übersetzung: Kaczynski, *Fontes Christiani* 6/1, 259–261. Vgl. Gregor von Nazianz, *Orationes* 40,17.
- 496 Gregor von Nazianz, ebd. 40,28.
- 497 Zu diesem Kapitel siehe die vorzügliche Untersuchung von S. Ristow, *Frühchristliche Baptisterien* (Jahrbuch für Antike und Christentum. Erg.-Bd. 27), Münster 1998.
- 498 Eusebius, *Historia ecclesiastica* X 4,45.
- 499 F. W. Deichmann, Art. *Baptisterium*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 1 (1950) 1157–1167, hier: 1158.
- 500 Plinius, *Epistulae* II 17,11; V 6,25.
- 501 Severus von Antiochien, *Homiliae cathedrales* 88 (*Patrologia Orientalis* 23, 92. 95. 98). 90 (ebd. 160). Für Alexandrien siehe die Hinweise von H. Brakmann, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 20 (2004) 558.

- 502 Palladius, *Dialogus de vita sancti Iohannis Chrysostomi* IX 162–166 (*Sources*
Chrétiennes 341, 194–196).
- 503 Synode von Orange 441, Kanon 19; *Acta Conciliorum Oecumenicorum* III
95,3–7; 99–101 (bes. 100,38–40).
- 504 Näheres bei Kretschmar, *Geschichte des Taufgottesdienstes* 181–186.
- 505 Gregor I., *Epistulae* III 56.
- 506 *Liber pontificalis* 34,23; 42,5; 46,7.
- 507 J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* VIII,
Nachdruck Graz 1960, 1039.
- 508 Prudentius, *Peristephanon* VIII.
- 509 *Testamentum Domini* I 19.
- 510 *Didascalia arabica* 35,4f. (124 Funk).
- 511 Paulinus von Nola, *Epistulae* 32,13. Näheres dazu bei Wallraff, *Christus*
Verus Sol 71–78.
- 512 Johannes von Jerusalem, *Mystagogicae catecheses* 1,9. Übersetzung:
Röwekamp, *Fontes Christiani* 7, 107.
- 513 Gen 2,8; Mt 24,27; Offb 22,16.
- 514 Röm 6,3–5.
- 515 Tertullian, *De baptismo* 1,3.
- 516 Das literarische und archäologische Material hierzu bei B. Domagalski, *Der*
Hirsch in spätantiker Literatur und Kunst unter besonderer Berücksichtigung
der frühchristlichen Zeugnisse (*Jahrbuch für Antike und Christentum. Erg.-*
Bd. 15), Münster 1990, 122–160.
- 517 Ps 42,2 (*Septuaginta-Zählung*: 41,2).
- 518 Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 41,1. Vgl. Origenes, *In Genesim homi-*
liae 10,3.
- 519 *Liber pontificalis* 34,13.
- 520 *Physiologus* 30.
- 521 Zitiert aus Ristow, *Baptisterien* 95.
- 522 Mk 1,10; Mt 3,16; Lk 3,22; Joh 1,32.
- 523 Siehe die kurze Beschreibung der Bilder im Taufraum von Dura-Europos von
O. Eissfeldt, *Art. Dura-Europos*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*
4 (1959) 358–370, hier: 365–367.
- 524 Siehe K. Schneider, *Art. Achteck*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*
1 (1950) 72–74; ders., *Art. Achtzahl*, in: ebd. 79–81.
- 525 Macrobius, *In somnium Scipionis* I 5,11.15–18.
- 526 Philo von Alexandrien, *De opificio mundi* 106f. (mit Hervorhebung der
Sieben als vollkommenster Zahl).
- 527 Beispielsweise Clemens von Alexandrien, *Stromateis* IV 159,2; V
36,3.

- ⁵²⁸ Ambrosius, De Abraham II 79; Explanatio duodecim Psalmorum 47,1; Expositio evangelii secundum Lucam VII 6. 173; Augustinus, Epistulae 55,17.23.28; De civitate dei XXII 30.
- ⁵²⁹ Jes 1,13.
- ⁵³⁰ Barnabasbrief 15,8f. Übersetzung: K. Wengst, Schriften des Urchristentums 2, Darmstadt 1984, 183. Vgl. Ignatius, Brief an die Magnesier 9,1; Justin, Dialogus cum Tryphone 24,1; 41,4.
- ⁵³¹ Ambrosius, Expositio evangelii secundum Lucam V 50.
- ⁵³² Justin, Dialogus cum Tryphone 138,1f.
- ⁵³³ Augustinus, De sermone domini in monte I 4,12; Contra litteras Petiliani II 87.
- ⁵³⁴ Cyrill von Alexandrien, Glaphyra in Exodum II (Patrologia Graeca 69, 441).
- ⁵³⁵ Ambrosius, Epistulae 31,5.16; Expositio de Psalmo 118 prol. 2.
- ⁵³⁶ Corpus Inscriptionum Latinarum V p. 617,2. Übersetzung: F. J. Dölger, Zur Symbolik des altchristlichen Taufhauses I. Das Oktogon und die Symbolik der Achtzahl. Die Inschrift des hl. Ambrosius im Baptisterium der Theklakirche von Mailand, in: Antike und Christentum 4 (1934) 153–187, hier 157f. (der lateinische Text ebd. 155).
- ⁵³⁷ Isidor von Sevilla, Etymologiae XV 4,10.
- ⁵³⁸ Origenes, Exhortatio ad martyrium 17; In Iosua homiliae 4,2; In Ezechielem homiliae 6,5.
- ⁵³⁹ Röm 6,3–11.
- ⁵⁴⁰ Kol 2,12f.
- ⁵⁴¹ Kol 3,9f.
- ⁵⁴² Röm 6,12–14.
- ⁵⁴³ Gal 3,27 bzw. Eph 4,24. Vgl. später Ephräm, Hymni de nativitate 23,12f.; Pseudo-Ephräm, Hymni de epiphania 4,1–3.
- ⁵⁴⁴ Aphrahat, Demonstrationes 6,14. Ähnlich Pseudo-Ephräm, Hymni de epiphania 5,1.
- ⁵⁴⁵ Gal 4,4f.; Röm 8,15f. Vgl. Eph 1,5; Oden Salomos 3,7; 31,4.
- ⁵⁴⁶ Vgl. 1 Petr 1,17.
- ⁵⁴⁷ So schon 1 Kor 12,13. Vgl. Apg 2,41.
- ⁵⁴⁸ Hermas, Similitudines VIII 6,3; IX 16,2–7; 17,4; 31,1.4. Vgl. ferner etwa Zweiter Klemensbrief 7,6; 8,6; Clemens von Alexandrien, Protreptikos 120,1; Quis dives salvetur 42,4; Stromateis V 73,2. Siehe dazu F. J. Dölger, Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums, Paderborn 1911.
- ⁵⁴⁹ Irenäus, Epideixis 3; Basilius, Contra Eunomium III 5. Vgl. Johannes Chrysostomus, Catecheses baptismales 1,23.
- ⁵⁵⁰ Tertullian, De paenitentia 6,19: *domino debitus*.
- ⁵⁵¹ Eph 4,30.

- 552 Justin, Erste Apologie 61,1.
- 553 Barnabasbrief 16,8; 6,11 (in dieser Reihenfolge). Übersetzung nach Wengst, Schriften des Urchristentums 2, 185. 155.
- 554 Joh 3,3.5.
- 555 1 Petr 1,3.23; Tit 3,5.
- 556 Justin, Erste Apologie 61,3f.; 66,1; Dialogus cum Tryphone 138,2. Vgl. ferner Irenäus, *Adversus haereses* III 17,1; Clemens von Alexandrien, *Paidagogos* I 25,1; Stromateis IV 160,2: das Taufwasser als Mutterschoß; Origenes, In Hieremiam homiliae 16,5 mit Rekurs auf Tit 3,5.
- 557 Hebr 6,4; 10,32.
- 558 Justin, Erste Apologie 61,10.12. Übersetzung nach Rauschen, Bibliothek der Kirchenväter² I 12, 129f.
- 559 Clemens von Alexandrien, *Paidagogos* I 27,3–28,2; 30,1.
- 560 Ebd. I 26,1–3. Übersetzung: Stählin, Bibliothek der Kirchenväter² II 7, 226f.
- 561 1 Kor 10,1f.
- 562 Zeno von Verona, *Tractatus* I 46B,2f.; II 26,3; Ambrosius, *De sacramentis* 1,12.20; Johannes Chrysostomus, *Catecheses baptismales* 2/4,23f.
- 563 Origenes, In Iosuaam homiliae 4,1. Übersetzung: Benoît/Munier, *Traditio Christiana* 9, 187 (Text 149). Vgl. In *Numeros homiliae* 26,4.
- 564 1 Petr 3,20f.
- 565 Barnabasbrief 11f.; das Zitat ebd. 11,8. Übersetzung nach Wengst, Schriften des Urchristentums 2, 171.
- 566 Tertullian, *De baptismo* 8,4; 9,2 (mit Ex 15,23–25).
- 567 Ambrosius, *De mysteriis* 20.
- 568 Zum Beispiel Augustinus, *De peccatorum meritis et remissione* I 23–28.
- 569 Beispielsweise Basilius, *Homiliae* 13,1; Johannes Chrysostomus, *Catecheses baptismales* 2/2,4f.; 3/2,11.25.
- 570 Johannes von Jerusalem, *Mystagogicae catecheses* 2,4. Vgl. Narses, *Homiliae* 21 (I p. 345f. Mingana bzw. Connolly, *Texts and Studies* 8/1, 50f.); Severus von Antiochien, *Homiliae cathedrales* 90 (*Patrologia Orientalis* 23, 160); Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia* II 3,7.
- 571 Apostolische Konstitutionen III 17,1.3. Vgl. ebd. VII 22,2: das Wasser als „Symbol des Todes“.
- 572 Ebd. VII 43,5. Vgl. auch den Einschub in die längere Rezension der Ignatiusbriefe: Brief an die Trallianer 2,1; Brief an die Philipper 1,2.
- 573 Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien* 14,19.
- 574 Johannes Chrysostomus, In Iohannem homiliae 25,2. Vgl. In *epistulam ad Romanos homiliae* 10,4; 11,1; Johannes von Damaskus, *De fide orthodoxa* IV 9.
- 575 Ambrosius, *De sacramentis* 2,6.23. Übersetzung nach Schmitz, *Fontes Christiani* 3, 101. 113–115. Vgl. Leo I., *Sermones* 63,6; *Epistulae* 16,3.

- ⁵⁷⁶ Basilius, *De spiritu sancto* 35. Übersetzung: Sieben, *Fontes Christiani* 12, 173–177. Vgl. *De baptismo* 1,2,10.14f.
- ⁵⁷⁷ Johannes von Jerusalem, *Mystagogicae catecheses* 2,5–7. Übersetzung: Röwekamp, *Fontes Christiani* 7, 117–121.
- ⁵⁷⁸ Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien* 14,5f. Übersetzung: Bruns, *Fontes Christiani* 17/2, 363–365. Vgl. ebd. 12,21; 14,10.
- ⁵⁷⁹ Johannes Chrysostomus, *Catecheses baptismales* 1,7; 2/3,1f.6; 3/1,1–18; 3/5,24f.
- ⁵⁸⁰ Etwa Basilius, *Homiliae* 13,1; Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien* 13,12.14; 14,2–10.17.25.28; 15,18; 16,25; Pacianus, *De baptismo* 6,1–5; Leo I., *Sermones* 4,1; 24,3.
- ⁵⁸¹ Diese drei Theologumena beispielsweise bei Johannes Chrysostomus, *Catecheses baptismales* 2/1,8.12f.; 3/3,12–16.
- ⁵⁸² Cyrill von Jerusalem, *Procatechesis* 17; Gregor von Nazianz, *Orationes* 40,4; Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien* 13,17–19; 14,1.
- ⁵⁸³ Johannes von Jerusalem, *Mystagogicae catecheses* 2,6; Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien* 10,20; 14,7.25.
- ⁵⁸⁴ Basilius, *Homiliae* 13,5. Übersetzung: Stegmann, *Bibliothek der Kirchenväter*² I 47, 309.
- ⁵⁸⁵ Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien* 14,17. Übersetzung: Bruns, *Fontes Christiani* 17/2, 376. Vgl. ebd. 13,4; 14,10–12.23.27.
- ⁵⁸⁶ Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia* II 1; 2,1; 3,1. Übersetzung: Heil, *Bibliothek der griechischen Literatur* 22, 100f. 102. 104 (hier gezählt als II A; B 1; C 0).
- ⁵⁸⁷ Paulinus von Nola, *Epistulae* 32,5. Übersetzung: Skeb, *Fontes Christiani* 25/2, 755.
- ⁵⁸⁸ Clemens von Alexandrien, *Excerpta ex Theodoto* 78,2. Übersetzung: Benoît/Munier, *Traditio Christiana* 9, 101 (Text 71). Vgl. *Philippusevangelium* 73. 77.
- ⁵⁸⁹ So die Kainiten laut Tertullian, *De baptismo* 1,1–2,1.
- ⁵⁹⁰ Vgl. Irenäus, *Adversus haereses* I 21,2.
- ⁵⁹¹ *Philippusevangelium* 74. Übersetzung: Benoît/Munier, *Traditio Christiana* 9, 85 (Text 61).
- ⁵⁹² Irenäus, *Adversus haereses* I 21,4. Übersetzung: Brox, *Fontes Christiani* 8/1, 281.
- ⁵⁹³ *Epideixis* 3. 42; *Adversus haereses* III 17,2.
- ⁵⁹⁴ Clemens von Alexandrien, *Paidagogos* I 25,3–26,3; 30,1.
- ⁵⁹⁵ Mt 21,22. Ferner etwa Lk 11,9–13; 18,1; Kol 4,2; Eph 6,18.
- ⁵⁹⁶ Kretschmar, *Geschichte des Taufgottesdienstes* 132.
- ⁵⁹⁷ Irenäus, *Epideixis* 100. Übersetzung: Brox, *Fontes Christiani* 8/1, 97.

- ⁵⁹⁸ Tertullian, *Adversus Praxean* 26,9. Übersetzung: H.-J. Sieben, *Fontes Christiani* 34, Freiburg u.a. 2001, 233.
- ⁵⁹⁹ Cyprian, *Epistulae* 73,18. Übersetzung: J. Baer, *Bibliothek der Kirchenväter*² I 60, München 1928, 349.
- ⁶⁰⁰ Athanasius, *Orationes contra Arianos* I 34,4; *De decretis Nicaenae synodi* 31,3; *Epistulae ad Serapionem* 1,30; Synode von Ankyra 358, Synodalschreiben bei Epiphanius, *Panarion* LXXIII 3,1–3.
- ⁶⁰¹ Basilius, *De spiritu sancto* 24. 26. Übersetzung: Sieben, *Fontes Christiani* 12, 145–149.
- ⁶⁰² Ambrosius, *De spiritu sancto* I 75; II 71; III 112. 138.
- ⁶⁰³ Vgl. Röm 6,3f.
- ⁶⁰⁴ Philostorgius, *Historia ecclesiastica* 10,4. Vgl. Socrates, *Historia ecclesiastica* V 24,6; Sozomenus, *Historia ecclesiastica* VI 26,2.4.7.
- ⁶⁰⁵ Belege bei P. Glaue, *Zur Geschichte der Taufe in Spanien II. Nachrichten über die Taufsitten bis 711: Konzilsbestimmungen und Schriftstellerzeugnisse* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 1927/28,2), Heidelberg 1927, 14–21.
- ⁶⁰⁶ Gregor I., *Epistulae* I 41(43),37–49.
- ⁶⁰⁷ Tertullian, *De baptismo* 15,1–3.
- ⁶⁰⁸ Cyprian, *Epistulae* 71,4.
- ⁶⁰⁹ Vgl. die Synodalschreiben der Synoden von Karthago in den Jahren 255 und 256 bei Cyprian, *Epistulae* 70 und 72.
- ⁶¹⁰ Cyprian, *Epistulae* 69–74.
- ⁶¹¹ Ebd. 72,1 (mit Berufung auf Joh 3,5); 74,5.
- ⁶¹² Ebd. 74,4. Übersetzung: Baer, *Bibliothek der Kirchenväter*² I 60, 361.
- ⁶¹³ *De unitate ecclesiae* 11. Übersetzung: Benoît/Munier, *Traditio Christiana* 9, 211 (Text 173).
- ⁶¹⁴ *Epistulae* 70,1; 71,1f.
- ⁶¹⁵ Firmilian bei Cyprian, *Epistulae* 75.
- ⁶¹⁶ Synode von Nizäa 325, Kanon 19.
- ⁶¹⁷ Athanasius, *Orationes contra Arianos* II 42f. Übersetzung: A. Stegmann, *Bibliothek der Kirchenväter*² I 13, Kempten/München 1913, 177f. Vgl. auch Hieronymus, *Altercatio Luciferiani et Orthodoxi* 6.
- ⁶¹⁸ Synode von Konstantinopel 381, Kanon 7.
- ⁶¹⁹ *Quinisextum* (Trullanum) 691/92, Kanon 95.
- ⁶²⁰ Ephräm, *Hymni de fide* 59,2. Übersetzung: Beck, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 155, 157f.
- ⁶²¹ Basilius, *Epistulae* 188, Kanon 1; Cyprian, *Epistulae* 72,3; 73,26.
- ⁶²² Basilius, ebd. Übersetzung: W.-D. Hauschild, *Bibliothek der griechischen Literatur* 3, Stuttgart 1973, 100.

- ⁶²³ Dionysius von Alexandrien, Epistula ad Dionysium et Stephanum, Fragment: Benoît/Munier, Traditio Christiana 9, 246f. (Text 210).
- ⁶²⁴ Cyprian, Epistulae 74,1, inhaltlich bestätigt von Eusebius, Historia ecclesiastica VII 2f. Übersetzung: Baer, Bibliothek der Kirchenväter² I 60, 358.
- ⁶²⁵ So später explizit Innozenz I., Epistulae 24,4; Augustinus, De baptismo V 33; Epistulae 185,43.
- ⁶²⁶ Cyprian, Epistulae 71,2.
- ⁶²⁷ Pseudo-Cyprian, De rebaptismate 10.
- ⁶²⁸ Sententiae episcoporum 8. 17. 34. 37. 52.
- ⁶²⁹ Synode von Arles 314, Kanon 8. Übersetzung: Benoît/Munier, Traditio Christiana 9, 253 (Text 214).
- ⁶³⁰ Optatus I 10.12; III 9; IV 8; V 1.3.
- ⁶³¹ Ebd. V 1f.4: *sacramenta per se esse sancta, non per homines*.
- ⁶³² Augustinus, Contra litteras Petiliani II 88.
- ⁶³³ De baptismo VI 1; Contra epistulam Parmeniani II 29; Epistulae 98,5; 173,3.
- ⁶³⁴ Cyprian, Epistulae 73,21; Augustinus, De baptismo IV 24. Vgl. Origenes, In Iosua homiliae 3,5.

Die Buße

- ⁶³⁵ Näheres bei E. Dassmann, Sündenvergebung durch Taufe, Buße und Märtyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst (Münsterische Beiträge zur Theologie 36), Münster 1973.
- ⁶³⁶ Mk 1,15.
- ⁶³⁷ 1 Kor 5,2.13 (mit Dtn 17,7 und 19,19).
- ⁶³⁸ 1 Kor 5,6–8.11.
- ⁶³⁹ Hebr 4,15f.
- ⁶⁴⁰ Lk 6,36.
- ⁶⁴¹ Mt 18,21f. und 6,14f. Vgl. Lk 17,3f.
- ⁶⁴² 2 Kor 2,5–10.
- ⁶⁴³ Siehe später beispielsweise Theodor von Mopsuestia, Katechetische Homilien 16,42f., der mit den beiden konträren Paulusstellen in 1 Kor 5 und 2 Kor 2 argumentierte.
- ⁶⁴⁴ Mt 16,19 und 18,18; Joh 20,23 (daraus das Zitat).
- ⁶⁴⁵ Etwa Tertullian, De pudicitia 21,9–15; Origenes, In Matthaeum XII 14; Cyprian, Epistulae 57,1; Augustinus, Epistulae 228,8; Sermones 295,2; De baptismo III 23; In Iohannis evangelium tractatus 50,12.
- ⁶⁴⁶ Didache 15,3. Übersetzung: Schöllgen, Fontes Christiani 1, 135.

- ⁶⁴⁷ Hermas, Mandata IV 1,9. Übersetzung: Brox, Kommentar zu den Apostolischen Vätern 7, 202.
- ⁶⁴⁸ Ignatius, Brief an die Epheser 7,1. Vgl. Brief an die Smyrner 4,1; 7,2.
- ⁶⁴⁹ Zweiter Klemensbrief 8,1f. (vgl. 9,7f.); 13,1 (vgl. 16,1; 17,1); 17,2. Übersetzung: W. Pratscher, Kommentar zu den Apostolischen Vätern 3, Göttingen 2007, 125. 168. 203.
- ⁶⁵⁰ Erster Klemensbrief 7,4f. (vgl. 8,5). Übersetzung: H. E. Lona, Kommentar zu den Apostolischen Vätern 2, Göttingen 1998, 173f. 178.
- ⁶⁵¹ Polykarp, Zweiter Brief an die Philipper 6,1f.; 11,4. Übersetzung: J. B. Bauer, Kommentar zu den Apostolischen Vätern 5, Göttingen 1995, 55. 64f.
- ⁶⁵² Ignatius, Brief an die Smyrner 4,1; Brief an die Epheser 7,1.
- ⁶⁵³ Irenäus, Adversus haereses I 31,3; III 14,4; V 26,2.
- ⁶⁵⁴ Dionysius von Korinth bei Eusebius, Historia ecclesiastica IV 23,6. Übersetzung: Haeuser/Gärtner 222.
- ⁶⁵⁵ Irenäus, Adversus haereses I 13,5,7; III 3,4; Tertullian, De praescriptione haereticorum 30,1–3 (dazu Epiphanius, Panarion XLII 1f.).
- ⁶⁵⁶ So das Zitat bei Eusebius, Historia ecclesiastica V 28,8–12. Übersetzung: Haeuser/Gärtner 272f.
- ⁶⁵⁷ Vgl. Innozenz I., Epistulae 6,6.
- ⁶⁵⁸ Die klassische Studie hierzu ist B. Poschmann, Paenitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes (Theophaneia 1), Bonn 1940.
- ⁶⁵⁹ Näheres dazu im Kommentar von N. Brox zu den in den folgenden Fußnoten notierten Stellen sowie im Exkurs bei Brox, Kommentar zu den Apostolischen Vätern 7, 476–485.
- ⁶⁶⁰ Hermas, Visiones II 2,5; Mandata IV 1,8.
- ⁶⁶¹ Ebd. IV 3,2; Similitudines IX 18,1.
- ⁶⁶² Mandata IV 1,11; 3,7.
- ⁶⁶³ Ebd. IV 3,6.
- ⁶⁶⁴ Clemens von Alexandrien, Stromateis II 55,6–59,1; Origenes, In Leviticum homiliae 2,4; 15,2. Auch Syrische Didaskalie 10 (Achelis/Flemming, Texte und Untersuchungen 25/2, 57f.); vgl. Apostolische Konstitutionen II 43.
- ⁶⁶⁵ Tertullian, De baptismo 5,7.
- ⁶⁶⁶ De paenitentia 7,11f.; 12,9.
- ⁶⁶⁷ Zum Beispiel Hieronymus, Altercatio Luciferiani et Orthodoxi 5.
- ⁶⁶⁸ Mt 16,18f.
- ⁶⁶⁹ Tertullian, De pudicitia 21,9 mit 1,10.
- ⁶⁷⁰ De paenitentia 7,2.10.12; 9,1. Vgl. auch Clemens von Alexandrien, Stromateis II 57,1.

- ⁶⁷¹ Ambrosius, De paenitentia I 36f.; Leo I., Epistulae 108,2. Weitere Belege bei Vorgrimler, Buße 83 Anm. 512.
- ⁶⁷² Tertullian, De pudicitia 2,12–16.
- ⁶⁷³ Ebd. 5,14f.; 18,12f.; 19,6.25–27.
- ⁶⁷⁴ Ebd. 10,12f.
- ⁶⁷⁵ Vgl. ebd. 21,7.
- ⁶⁷⁶ Hippolyt, Refutatio omnium haeresium IX 12,20–26. Vgl. Mt 13,24–30; Gen 7,2.8.
- ⁶⁷⁷ In Daniele I 17,14.
- ⁶⁷⁸ Cyprian, Epistulae 55,3; Ad Quirinum III 28.
- ⁶⁷⁹ Vgl. den Brief der Bekenner an Cyprian bei Cyprian, Epistulae 23.
- ⁶⁸⁰ Tertullian, Ad martyras 1,6; De pudicitia 22; Eusebius, Historia ecclesiastica V 1,45f.; 2,5; VI 42,5f.
- ⁶⁸¹ Cyprian, Epistulae 15–17; De lapsis 15.
- ⁶⁸² Epistulae 18; 19; 20,3; Brief des römischen Klerus an Cyprian bei Cyprian, Epistulae 30,8.
- ⁶⁸³ Ebd. 55,13f.17; 56,1f.; 57,1.
- ⁶⁸⁴ Dionysius von Alexandrien bei Eusebius, Historia ecclesiastica VI 44; 46,1; Firmilian bei Cyprian, Epistulae 75,4.
- ⁶⁸⁵ Mt 10,33.
- ⁶⁸⁶ Novatian bei Cyprian, Epistulae 30,8. Vgl. später Pacianus, Epistulae 1,6,1.
- ⁶⁸⁷ Eusebius, Historia ecclesiastica VI 43,2.7–9.21f.
- ⁶⁸⁸ Siehe M. Wallraff, Geschichte des Novatianismus seit dem vierten Jahrhundert im Osten, in: Zeitschrift für antikes Christentum 1 (1997) 251–279.
- ⁶⁸⁹ Tertullian, De pudicitia 7. Vgl. Lk 15.
- ⁶⁹⁰ Cyprian, Epistulae 54,3; 55,25 (nach Mt 13); Gregor von Nazianz, Oraciones 39,18f. Im Sinne Cyprians äußerte sich später auch Optatus VII 2.
- ⁶⁹¹ Die von Vorgrimler, Buße 83 Anm. 514, dafür angeführten Belege, zum Beispiel Augustinus, De baptismo V 28; Epistulae 228,8; Sermones 351,9, geben das nicht her oder beziehen sich nicht auf die Buße, sondern auf die Taufe.
- ⁶⁹² Origenes, In Iosua homiliae 7,6. Übersetzung: H. Karpp, Die Buße. Quellen zur Entstehung des altkirchlichen Bußwesens (Traditio Christiana 1), Zürich 1969, 269 (Text 165).
- ⁶⁹³ Ambrosius, De paenitentia II 95: *paenitentia, quae publice agitur*; Augustinus, Sermones 351,9; *in notitia totius plebis*.
- ⁶⁹⁴ Cyprian, Epistulae 16,2; 17,2; 57,1.3; 65,5; Theodor von Mopsuestia, Katechetische Homilien 16,39.
- ⁶⁹⁵ Im Beitrag von R. Oberforcher, Sühneliturgie und Bußfeier im Alten Testament und im Frühjudentum, in: Messner, Umkehr und Versöhnung 23–48, liegt der Akzent auf den theologischen Aspekten von Sühne und Versöhnung.

- ⁶⁹⁶ 1QS VI,24–VII,25. Übersetzung: J. Maier, *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer*. Bd. I, München 1995, 183–186.
- ⁶⁹⁷ M. Weinfeld, *The Organizational Pattern and the Penal Code of the Qumran Sect. A Comparison with Guilds and Religious Associations of the Hellenistic-Roman Period* (*Novum Testamentum et Orbis Antiquus* 2), Freiburg i.d.Schw./Göttingen 1986.
- ⁶⁹⁸ Gregor von Nazianz, *Orationes* 4,111; Sozomenus, *Historia ecclesiastica* V 16,3.
- ⁶⁹⁹ Hinweise dazu von H. Emonds in den Beiträgen von H. Emonds/B. Poschmann, *Art. Buße*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 2 (1954) 802–812, hier: 802–805, und dies., *Art. Bußkleid*, in: ebd. 812–814, hier: 812f.
- ⁷⁰⁰ Im Artikel von Ch. Munier, *Art. Indulgentia*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 18 (1998) 56–86, bes. 76–80, wird das nicht deutlich genug unterschieden.
- ⁷⁰¹ 1 Joh 5,16f.
- ⁷⁰² 1 Joh 5,12.
- ⁷⁰³ Nach Vorgrimler, *Buße* 72 Anm. 410.
- ⁷⁰⁴ Apg 15,20.29. Vgl. Ende des 4. Jahrhunderts Pacianus, *Paraenesis ad paenitentiam* 4,1f.4; 5,1–3.
- ⁷⁰⁵ Tertullian, *De pudicitia* 3,3; 19,25.28.
- ⁷⁰⁶ Mt 18,15–17; Jak 5,19f.
- ⁷⁰⁷ Didache 15,3. Übersetzung: Schöllgen, *Fontes Christiani* 1, 135.
- ⁷⁰⁸ Vgl. 1 Joh 5,16; Ignatius, *Brief an die Smyrner* 4,1.
- ⁷⁰⁹ Hermas, *Visiones* I 1,9; Eusebius, *Historia ecclesiastica* V 28,12.
- ⁷¹⁰ Justin, *Dialogus cum Tryphone* 90,5. Übersetzung: Haeuser, *Bibliothek der Kirchenväter*² I 33, 150.
- ⁷¹¹ Barnabasbrief 19,10; Hermas, *Visiones* III 9,4–6; 10,7; *Similitudines* V 3,7f. Vgl. auch *Thomasevangelium* 6. 14.
- ⁷¹² Vgl. Tob 12,8f.
- ⁷¹³ Zweiter Klemensbrief 16,4. Übersetzung: Pratscher, *Kommentar zu den Apostolischen Vätern* 3, 196.
- ⁷¹⁴ Hermas, *Visiones* I 3,2; *Similitudines* VI 3,4–6.
- ⁷¹⁵ Didache 4,14; 14,1.
- ⁷¹⁶ Hermas, *Visiones* III 5,5; 7,6; *Similitudines* VII; VIII 2,5; 6,6; 7,3; 8,3.
- ⁷¹⁷ Mt 16,18f. mit 18,18; Joh 20,23.
- ⁷¹⁸ Tertullian, *De pudicitia* 21,9.
- ⁷¹⁹ Firmilian bei Cyprian, *Epistulae* 75,16. Vgl. *Syrische Didaskalie* 7 (Achelis/Flemming, *Texte und Untersuchungen* 25/2, 27f.); Basilius, *Epistulae* 217, Kanon 74; Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien* 12,11; Pacianus, *Epistulae* 1,6. Für Ephräm siehe die Belege bei J. Stufler, *Zur*

- Bußlehre des hl. Ephräm, in: Zeitschrift für katholische Theologie 38 (1914) 384–390.
- ⁷²⁰ Cyprian, Epistulae 73,7. Später Ambrosius, Explanatio duodecim Psalmorum 38,37; Augustinus, In Iohannis evangelium tractatus 124,5,7.
- ⁷²¹ Augustinus, Sermones 56,12; 58,10; 213,8.
- ⁷²² So die These von R. Taft, The Lord's Prayer in the Eucharistic Liturgy. When and Why?, in: Ecclesia Orans 13 (1997) 137–155.
- ⁷²³ Zitiert aus Messner, Umkehr und Versöhnung 71.
- ⁷²⁴ Theodor von Mopsuestia, Katechetische Homilien 11,12.16.
- ⁷²⁵ Ebd. 16,33–35.39. Übersetzung: Bruns, Fontes Christiani 17/2, 447f. 452.
- ⁷²⁶ Caesarius von Arles, Sermones 179,2.
- ⁷²⁷ Siehe Vorgrimler, Buße 72 Anm. 410.
- ⁷²⁸ Synode von Ankyra 314, Kanon 21; Augustinus, Sermones 392,3.
- ⁷²⁹ Ambrosius, De paenitentia II 95: *sicut unum baptismum, ita una paenitentia*; Augustinus, Epistulae 153,7f.
- ⁷³⁰ Basilios, Epistulae 188, 199 und 217.
- ⁷³¹ Ambrosius, De paenitentia I 37; II 96. Weitere Stellen sind im Folgenden notiert.
- ⁷³² Tertullian, De pudicitia 13,7. Übersetzung: Karpp, Traditio Christiana 1, 205–207 (Text 138). Vgl. Tertullians Beschreibung des liturgischen Verfahrens in De paenitentia 9; De pudicitia 5,14; 13,7–14; 14,16.
- ⁷³³ De paenitentia 7,10; 11,4–6; De pudicitia 3,4f.
- ⁷³⁴ De paenitentia 12,11; 15,6; 18,2.
- ⁷³⁵ Etwa ebd. 9,2.
- ⁷³⁶ Syrische Didaskalie 5f. 10. 11 (Achelis/Flemming, Texte und Untersuchungen 25/2, 19–21. 27. 53–55. 62f.).
- ⁷³⁷ Ebd. 6. Übersetzung: Achelis/Flemming, ebd. 25/2, 25f. Vgl. Apostolische Konstitutionen II 16.
- ⁷³⁸ Ebd. 10. Übersetzung: Achelis/Flemming, ebd. 25/2, 55. Vgl. ebd. 7 (ebd. 25/2, 31–33).
- ⁷³⁹ Ebd. 7 (ebd. 25/2, 28). Vgl. ebd. 9. 10 (ebd. 25/2, 48f. 55); Apostolische Konstitutionen II 18,7.
- ⁷⁴⁰ Cyprian, Epistulae 16,2. Übersetzung: Karpp, Traditio Christiana 1, 291 (Text 182). Vgl. ebd. 15,1; 17,2; 64,1.
- ⁷⁴¹ Ebd. 18,1. Ebenso Synode von Elvira ca. 306, Kanon 32.
- ⁷⁴² Johannes Chrysostomus, Catecheses baptismales 1,13. Übersetzung: Kaczynski, Fontes Christiani 6/1, 133.
- ⁷⁴³ Origenes, In Leviticum homiliae 2,4. Übersetzung: Karpp, Traditio Christiana 1, 253 (Text 154).
- ⁷⁴⁴ Sozomenus, Historia ecclesiastica VII 16,2f. Übersetzung: G. C. Hansen, Fontes Christiani 73/3, Turnhout 2004, 887.

- ⁷⁴⁵ Augustinus, *Sermones* 392,4.
- ⁷⁴⁶ Pacianus, *Paraenesis ad paenitentiam* 6,1f.; 12,1f.; Ambrosius, *De paenitentia* II 40; Augustinus, *Sermones* 392,3.
- ⁷⁴⁷ Augustinus, *Sermones* 351,10.
- ⁷⁴⁸ *Enarrationes in Psalmos* 61,23; *Sermones* 232,8.
- ⁷⁴⁹ Synode von Ankyra 314, Kanon 5; Synode von Hippo 393, Kanon 30 (= Synode von Karthago 419, Kanon 43); Basilius, *Epistulae* 188, Kanon 2; 217, Kanon 74. 84; Augustinus, *Enchiridion* 65; Innozenz I., *Epistulae* 25,10.
- ⁷⁵⁰ Basilius, *Epistulae* 217, Kanon 73; Siricius, *Epistulae* 1,4.
- ⁷⁵¹ Basilius, *Epistulae* 217, Kanon 56–59. 61. 64f. 67.
- ⁷⁵² Synode von Elvira ca. 306, Kanon 14.
- ⁷⁵³ Basilius, *Epistulae* 188, Kanon 4. 11. 13; 199, Kanon 38. 44; 217, Kanon 60. 62f. 66. 68. 72. 75–83.
- ⁷⁵⁴ Apostolische Konstitutionen II 16,2.
- ⁷⁵⁵ Caesarius von Arles, *Sermones* 179,6f. Vgl. Pacianus, *Paraenesis ad paenitentiam* 10,4–6; 12,2.
- ⁷⁵⁶ Apostolische Konstitutionen VIII 9. Übersetzung dieses ausführlichen Gebets bei Messner, Umkehr und Versöhnung 96f.
- ⁷⁵⁷ Sozomenus, *Historia ecclesiastica* VII 16,5–7. Übersetzung: Hansen, *Fontes Christiani* 73/3, 887–889.
- ⁷⁵⁸ Siricius, *Epistulae* 1,6.18f.; Leo I., *Epistulae* 167,11–13; Caesarius von Arles, *Sermones* 65,2; Synode von Arles 443 (oder 452), Kanon 21.
- ⁷⁵⁹ Synode von Nizäa 325, Kanon 10.
- ⁷⁶⁰ Siehe dazu umfassend J. Grotz, *Die Entwicklung des Bußstufenwesens in der vornicänischen Kirche*, Freiburg u.a. 1955.
- ⁷⁶¹ Gregor Thaumaturgus, *Epistula canonica*, Kanon 7–9.
- ⁷⁶² Synode von Ankyra 314, Kanon 4–9; Basilius, *Epistulae* 199, Kanon 22; 217, Kanon 56–59. 64. Ebenso der Zusatz von späterer Hand bei Gregor Thaumaturgus, *Epistula canonica*, Kanon 11.
- ⁷⁶³ Origenes, *In Leviticum homiliae* 8,10.
- ⁷⁶⁴ Syrische Didaskalie 10. Übersetzung: Achelis/Flemming, *Texte und Untersuchungen* 25/2, 54f.
- ⁷⁶⁵ Augustinus, *De baptismo* III 21; Leo I., *Epistulae* 108,2f.
- ⁷⁶⁶ Synode von Hippo 393, Kanon 30 (= Synode von Karthago 397, Kanon 32). Siehe dazu F. J. Dölger, *Ante absidem. Der Platz des Büßers beim Akte der Rekonziliation*, in: *Antike und Christentum* 6 (1940/50) 196–201.
- ⁷⁶⁷ Hieronymus, *Epistulae* 77,4f.; Ambrosius, *Epistulae* 76,26; Innozenz I., *Epistulae* 25,10.
- ⁷⁶⁸ Augustinus, *Epistulae* 228,8; Leo I., *Epistulae* 108,2.
- ⁷⁶⁹ Erstmals bei Aphrahat, *Demonstrationes* 23,3.

- 770 Dölger, *Ante absidem* 200 (ebd. auch die Übersetzung der Inschrift).
 771 Synode von Nizäa 325, Kanon 13.
 772 Innozenz I., *Epistulae* 6,6; Coelestin I., *Epistulae* 4,3.
 773 Leo I., *Epistulae* 108,4f.
 774 Synode von Orange 441, Kanon 3.
 775 Origenes, *Contra Celsum* III 51; Cyprian, *Epistulae* 55,11; 67,6; 72,2.
 776 Siricius, *Epistulae* 1,11.18; Leo I., *Epistulae* 167,2.
 777 So Augustinus, *Contra epistolam Parmeniani* II 28; *De baptismo* I 2.
 778 So Basilius, *Epistulae* 188, Kanon 3; 199, Kanon 32; 217, Kanon 51.
 779 Augustinus, *Epistulae* 185,45; Sozomenus, *Historia ecclesiastica* VI 25,11; Synode von Toledo 400, Kanon 4.
 780 Siehe dazu Vorgrimler, Buße 78f.
 781 Mt 16,18f. mit 18,18; Joh 20,23. Vgl. Pseudo-Clemens, *Homilien* III 72,4; auch *Traditio apostolica* 3, falls der Passus nicht später anzusetzen ist.
 782 Synode von Elvira ca. 306, Kanon 32; Ambrosius, *Expositio evangelii secundum Lucam* V 13; *De paenitentia* I 7: *ius enim hoc solis permissum sacerdotibus est*; Leo I., *Epistulae* 108,2.
 783 Synode von Agde 506, Kanon 44.
 784 Cyrill von Alexandrien, In Iohannem XII 1 (*Patrologia Graeca* 74, 721).
 785 Socrates, *Historia ecclesiastica* V 19,1–4; Sozomenus, *Historia ecclesiastica* VII 16,1–3.
 786 Vgl. Tertullian, *De pudicitia* 21,16f.
 787 Origenes, In Iosua homilia 21,1; In Hieremiam homilia 12,5; In Matthaum commentariorum series 89; *Contra Celsum* III 51; Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien* 16,41.44.
 788 Clemens von Alexandrien, *Paidagogos* I 64,4–65,2; *Stromateis* II 58,1; 70,3; IV 154,3.
 789 *Stromateis* VII 3,3f.; 79,4; 80,1; *Quis dives salvetur* 41,1–6; *Eclogae propheticae* 15,2.
 790 Origenes, In Ezechielem homiliae 5,4; In Iohannem XXVIII 26f.; *Contra Celsum* III 51.
 791 In Leviticum homiliae 2,4; 8,11.
 792 In Numeros homiliae 14,2; In Psalmum 37(38) homiliae II 6; In Lucam homiliae 17,8; In Matthaum XII 11–14; *De oratione* 28,8–10. Vgl. Dionysius Areopagita, *Epistulae* 8,2.
 793 Basilius, *Regulae brevius tractatae* 229; *Regulae fusius tractatae* 26.
 794 Theodoret, *Historia religiosa* 1. 2.
 795 Sozomenus, *Historia ecclesiastica* VII 16,9f. Übersetzung: Hansen, *Fontes Christiani* 73/3, 889–891.
 796 Augustinus, *Sermones* 232,8.

- ⁷⁹⁷ Pacianus, *Paraenesis ad paenitentiam* 2,4; 9,1; Ambrosius, *De paenitentia* II 86. 91; Leo I., *Epistulae* 168,2.
- ⁷⁹⁸ Pacianus, ebd. 2,3; 6,1–8,2; Johannes Chrysostomus, *In epistulam ad Ephesios homiliae* 3,4.
- ⁷⁹⁹ Gennadius, *Liber ecclesiasticorum dogmatum* 53; Synode von Toledo 589, Kanon 11; Isidor von Sevilla, *De ecclesiasticis officiis* I 18,7.
- ⁸⁰⁰ Caesarius von Arles, *Sermones* 60,4; Gregor I., *Epistulae* I 15; 53.
- ⁸⁰¹ Augustinus, *Sermones* 82,11; 351,9.
- ⁸⁰² Laut Paulinus, *De vita Ambrosii* 39.
- ⁸⁰³ Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien* 16,44. Übersetzung: Bruns, *Fontes Christiani* 17/2, 455.
- ⁸⁰⁴ Synode von Karthago 419, Kanon 6 (bzw. 132); Leo I., *Epistulae* 168,2: *confessio secreta*.

Bildnachweis

Abb. 1: F. van der Meer/C. Mohrmann, *Bildatlas der frühchristlichen Welt*. Deutsche Ausgabe von H. Kraft, Gütersloh 1959, Abb. 455; **Abb. 2:** ebd. Abb. 428. 429; **Abb. 3:** *The Excavations at Dura-Europos. Final Report VIII/2*, hg. von C. Bradford Welles, New Haven/New York 1967, Plan III; **Abb. 4A–B:** H. Brandenburg, *Die frühchristlichen Kirchen Roms vom 4. bis zum 7. Jahrhundert. Der Beginn der abendländischen Kirchenbaukunst*, Mailand/Regensburg 2004, 258 Abb. 3 und 2; **Abb. 5:** van der Meer/Mohrmann, *Bildatlas der frühchristlichen Welt*, Abb. 133; **Abb. 6:** ebd. Abb. 183; **Abb. 7:** ebd. Abb. 266; **Abb. 8:** ebd. Abb. 271; **Abb. 9:** ebd. Abb. 277; **Abb. 10:** ebd. Abb. 141; **Abb. 11:** ebd. Abb. 139; **Abb. 12:** *Die Hagia Sophia in Istanbul*, hg. von V. Hoffmann, Bern u.a. 1997, Abb. 14; **Abb. 13:** Foto, S. Ristow, Köln; **Abb. 14:** Foto, S. Ristow, Köln; **Abb. 15A–B:** *The Excavations at Dura-Europos VIII/2*, Taf. XXIII und XXIV; **Abb. 16:** G. Kretschmar, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der Alten Kirche*, in: *Leiturgia* V, Kassel 1970, 1–348, hier: 184 Fig. 1; **Abb. 17:** Foto, S. Ristow, Köln; **Abb. 18A:** van der Meer/Mohrmann, *Bildatlas der frühchristlichen Welt*, Abb. 407; **Abb. 18B:** W. Gessel, in: *Antike Welt. Sonderheft 12* (1981) 62 Abb. 91; **Abb. 19A–B:** van der Meer/Mohrmann, *Bildatlas der frühchristlichen Welt*, Abb. 408; **Abb. 20A–C:** Fotos, S. Ristow, Köln; **Abb. 21A–B:** van der Meer/Mohrmann, *Bildatlas der frühchristlichen Welt*, Abb. 410; **Abb. 22:** B. Domagalski, *Der Hirsch in spätantiker Literatur und Kunst* (Jahrbuch für Antike und Christentum. Erg.-Bd. 15), Münster 1990, Taf. 18b; **Abb. 23:** van der Meer/Mohrmann, *Bildatlas der frühchristlichen Welt*, Abb. 414; **Abb. 24:** ebd. Abb. 412; **Abb. 25A–C:** *The Excavations at Dura-Europos VIII/2*, Taf. XXXV und XXXVII; XLV Nr. 1; XL Nr. 2; **Abb. 26:** van der Meer/Mohrmann, *Bildatlas der frühchristlichen Welt*, Abb. 406; **Abb. 27:** ebd. Abb. 404; **Abb. 28:** F. J. Dölger, *Antike und Christentum* 6 (1940/50) Taf. 1.

Register

Das Register enthält neben liturgiegeschichtlich relevanten Begriffen und einigen Stichworten aus der Kirchen- und Theologiegeschichte auch die Namen von im Text erwähnten Quellen und Autoren, letztere versehen mit Lebensdaten (soweit diese bekannt sind), um die Darstellung von diesem historiographischen Beiwerk zu entlasten. Ferner sind Orte und Regionen der antiken Welt bzw. des antiken Christentums aufgenommen, so dass das Buch auch als Informationsquelle für die Liturgie und liturgischen Entwicklungen in bestimmten Gebieten der Alten Kirche benutzt werden kann. Nicht aufgenommen sind Begriffe, zu denen es ein (im Inhaltsverzeichnis auffindbares) eigenes Kapitel gibt.

A

- Aberkios (wohl 2. Jh.) 78
- Abrenuntiation 130. 142f. 161. 162.
172. 176
- Absolution 151
- Addai und Mari 33
- Advent 61
- Ägypten 61. 95. 151. 234
- Äthiopien 50. 162
- Agape 14. 25f. 28. 112
- Agnus dei 41
- Akklamationsschema 94f.
- Alexandrien 48f. 60f. 128. 170f. 214
- Altar 15. 65f. 80. 174
- Ambo 80
- Ambrosiaster (Ende 4. Jh.) 52
- Ambrosius von Mailand
(ca. 333/34–397) 41f. 53f. 58f. 89. 115.
116. 119. 121f. 141f. 148f. 152f.
159f. 168. 188–190. 199f. 205. 210.
247. 265
- Anamnese: siehe Gedächtnis
- Anaphora: siehe Hochgebet
- Aniket von Rom (Bischof ca.
154/55–166) 60
- Antiochien 48f. 64. 71. 117. 143. 147.
150. 157. 161. 172. 175
- Aphrahat (4. Jh.) 88. 195
- Apostasie 220. 225f. 233. 235. 241f.
247. 251
- Apostelgeschichte 14. 62. 99. 106.
154. 241
- Apostolische Kirche des Ostens 47.
162
- Apostolische Konstitutionen 127. 157.
160. 199. 252
- Aquileja 77
- Arianismus 93f. 210. 258
- Aristides (2. Jh.) 31
- Arkandisziplin 121–123
- Armenien 49. 162. 254
- Aschermittwoch 252
- Athanasius von Alexandrien (ca.
295–373) 58. 111. 208. 212
- Augustinus von Hippo (354–430) 18f.
26. 40f. 54. 59. 86. 93. 100. 118. 119.

151. 152. 153. 165. 167. 168. 181.
188. 199. 216–218. 246. 251. 264

B

Bardesanes von Edessa (154–222) 41
Barnabasbrief 188. 198
Basilika 68–80
Basilius von Caesarea (ca. 329/30–ca.
378) 10. 49. 94. 97f. 115. 164f.
167. 195. 200f. 204f. 208f. 210.
213f. 247. 252. 254. 262
Basiliusliturgie 49
Beichte 263. 266
Beichtgeheimnis 265f.
Beichtstuhl 266
Bethlehem 71. 73
Bibel 10. 51
Bilder 15. 65. 68. 70. 73f. 77. 125.
176–187. 221
Bluttaufe 166f.
Boppard am Rhein 192
Britische Inseln 53. 152
Brotbrechen 24f.
Buch der Jubiläen 23
Bußaufschub 253. 265
Büßersegnung 252. 258
Büßerstand 247. 251. 258f. 265
Bußfrist 247
Bußkanones 238. 247
Bußleistung 243f. 247–253. 258–260
Bußpriester 250. 260. 264
Bußstufen 254f. 259
Bußvollmacht 235. 244
Bußzeit 234. 248–252. 258f. 262f.

C

Caesarius von Arles (ca. 470–542)
119. 246. 252
Chaldäer 47
Christologie 13. 95f.

Chrysostomusliturgie 49. 50. 244f.
Clemens von Alexandrien (um 200)
32. 40. 89. 111. 138. 187. 197. 207.
231. 261f.
Cornelius von Rom (Bischof
251–253) 233
Cyprian von Karthago (Bischof
248/49–258) 11. 54. 85. 100. 159.
164. 168. 208. 211–217. 233f. 236.
242. 247. 249. 260
Cyrill von Alexandrien (Bischof
412–444) 86. 96. 188
Cyrill von Jerusalem (ca. 313–386/87)
119. 121. 122
Cyrillonas (Ende 4. Jh.) 89

D

Damasus I. von Rom (Bischof
366–384) 51. 70
Dämon 11. 97. 109. 113. 117. 129.
131. 137. 157. 164. 195
Danksagung 30–32. 34–37. 83f.
Didache 11. 29f. 32f. 82f. 106. 124f.
149. 193. 242
Didymus von Alexandrien
(310/13–398) 151
Dionysius von Alexandrien (Bischof
247/48–264/65) 151
Dionysius Areopagita (um 500) 16.
78. 86. 159. 205
Dionysius von Korinth (um 170) 228
Donatismus 216
Doxologie 35. 94f.
Dura-Europos 15. 62. 169. 170. 173.
174. 179. 183–187

E

Edessa 62
Egeria (Ende 4. Jh.) 46f. 51. 61. 73f.
116f. 118. 122. 126f

Einsetzungsbericht 22. 27f. 33. 35f.
83
Ekklesiologie 210. 211. 213. 216f. 244
Ephräm der Syrer (ca. 306–373) 41.
88. 156f. 213. 218
Epiklese 14. 33. 35f. 148
Epiphaniefest 61
Erleuchtung 196f. 204
Erster Johannesbrief 133. 154. 240f.
Erster Petrusbrief 196
Eschatologie 81f.
Essener 102f. 105
Euchiten 207
Eulogie 25. 112
Eusebius von Caesarea (ca.
264/65–339/40) 71. 84f. 92
Evagrius Ponticus (ca. 345–399) 92f.
Exhomologese 247–250. 258
Exkommunikation 231. 237. 251. 259.
261f.
Exorzismus 11. 13. 113. 117. 120. 129.
131. 147. 148. 157. 162. 164

F

Fasten 61. 112f. 117. 243. 248. 252
Fastenzeit 60f. 116. 117. 119. 171. 252
Ferrandus von Karthago (5./6. Jh.) 166
Firmilian von Caesarea (Bischof ca.
230–268) 212. 214. 244
Firmung 161. 162f. 169. 204
Freudenstadt 182
Friedenskuss 29f. 137f
Fußwaschung 152

G

Gallien 53. 152. 161. 258
Gedächtnis 9. 35. 82f. 84
Geistmitteilung 104. 135f. 153. 157–
161. 193. 204. 206f. 211. 214f. 217
Gemeinschaft 9. 85–87. 137. 240

Genf 179
Gennadius von Marseille
(Ende 5. Jh.) 42
Gesang 40–42. 181
Glaubensbekenntnis 105. 118–120.
121. 149. 162. 164. 207. 211
Gloria 41
Gnosis 89f. 113. 196. 206f.
Grado 74–76
Gregor I. der Große von Rom (Bi-
schof 590–604) 54. 174. 210
Gregor der Wundertäter
(210/13–270/75) 254
Gregor von Nazianz (ca. 326–ca. 390)
115. 164f. 167f. 236
Gregor von Nyssa (335/40–vor 400)
115
Griechenland 169

H

Hagia Sophia 78–80
Handauflegung 104. 117. 128.
133–136. 154. 159–161. 164. 211.
214–217. 234. 237. 249f. 252. 255f.
259. 262
Handkommunion 43f. 78
Hauskirche 62. 66
Hebräerbrief 14. 44. 105. 196
Hellenismus 13–15
Hemmaberg in Kärnten 191
Hermas (um 140) 105. 124. 195. 229f.
232. 243
Herrenmahl 24
Hieronymus (ca. 347–419/20) 58f. 93.
122. 167
Himmelfahrt 61
Hippolyt (vor 170–235) 88. 134. 228.
232
Hochgebet 33. 34–37. 46. 50. 53f. 98
Hymnus 41f. 205

I

- Ignatius von Antiochien (2. Jh.) 85f.
88, 228
Indien 33, 48
Improvisation 10, 36
Irenäus von Lyon (Bischof Ende 2. Jh.)
60, 84f, 88, 96, 195, 207, 228
Isidor von Sevilla (ca. 560–636) 42, 192
Italien 53, 160, 177

J

- Jakobusbrief 10f, 242
Jakobusliturgie 48, 50
Jerusalem 47, 51, 61, 71, 73, 116f, 118,
119, 122, 142, 147, 169
Jerusalemmer Mystagogische Kateche-
sen 44, 89, 122, 144–147, 158,
160, 199, 202f.
Jesus von Nazareth (7/6 v.Chr.–ca.
30 n.Chr.) 13, 21f, 104, 113,
221–224, 239
Johannes (Diakon in Rom, 6. Jh.) 162
Johannes Chrysostomus (ca. 349–
407) 41f, 45, 83f, 86, 88, 121, 140,
150, 157, 165f, 168, 204, 250
Johannes der Täufer (Anfang 1. Jh.)
103f, 127
Johannes von Damaskus (ca. 650–vor
754) 86
Johannes von Jerusalem (Bischof 387–
417) 89, 122, 144, 146, 199, 202f
Johannesakten 11
Johannesevangelium 100, 158, 159,
196, 199, 224, 244, 260
Judentum 12f, 21, 22f, 102–104, 124,
237–240, 243
Julian (Kaiser 360/61–363) 239
Justin der Märtyrer (2. Jh.) 11, 16,
28–34, 55, 83f, 88, 106, 111, 124,
127, 138f, 188, 196f.

K

- Kallist von Rom (Bischof
217/18–222) 232
Kantharos 70, 77, 179
Kappadokien 42, 48
Karl der Große (ca. 742–814) 10
Katechese 105, 111, 117f, 129, 139, 168
Kathedra 80
Kindertaufe 100, 108, 162f, 167–169,
173, 199
Kirchenjahr 61
Kleinasien 60, 169, 212, 232, 234, 254
Klerikerbuße 259
Klinikertaufe 163–166
Kolosserbrief 194
Kommunionempfang 42f.
Konstantin I. der Große (Kaiser 306–
337) 15, 56, 60, 68, 71, 114, 181
Konstantinopel 48f, 78, 161, 250, 254,
260, 264
Kopten 50
Krankensalbung 11
Kreuz 176–179, 198, 200, 203
Kyrie eleison 41
Kyrilliliturgie 50

L

- Lasterkatalog 241, 246
Lehrer 111f.
Leo I. der Große von Rom (Bischof
440–461) 148, 190, 266
Letztes Abendmahl 22, 24, 26
lex orandi / lex credendi 94, 210
Liturgie (*leiturgia*) 14
Liturgiesprache 46, 47, 51f.
Lukasevangelium 22, 83

M

- Magie 97, 109, 129, 146
Mailand 53, 119, 141f, 147, 149, 152,
169, 189f, 205, 255

Maranatha 81f.
 Marienfeste 61
 Markusevangelium 16. 22. 83. 222
 Markusliturgie 48. 50
 Maroniten 33. 50
 Martin von Tours (316/17–397) 40
 Märtyrerfeste 61
 Matthäusevangelium 22. 83. 95. 105.
 124. 208. 224. 231. 235. 242. 244. 260
 Melkiten 49
 Messalianismus 207
 Messe 46. 54
 Mönchtum 262f. 264
 Monophysiten 96
 Montanismus 231f.
 Mosaik 76
 Mozarabische Liturgie 53
 Mündlichkeit 10
 Mysterienkulte 16f. 21. 101f. 112. 123.
 136. 147. 196. 240
 Mysterium 14. 15–18. 120. 153. 160

N

Nestorius (nach 381–ca. 451) 96
 Nikomedien 71
 Nordafrika 26. 29. 51. 54. 66. 95. 119f.
 151. 152. 153. 169. 174. 177. 179.
 211. 215–218. 231. 233f.
 Novatian (3. Jh.) 164. 233–236
 Novatianismus 235

O

Oden Salomos 41
 Offenbarung des Johannes 82
 Opfer 13. 15. 83–85
 Optatus von Mileve (4. Jh.) 216
 Origenes (ca. 185–253/54) 32. 58.
 90–92. 94. 97. 107. 111. 114. 117.
 131. 168. 187. 193. 197f. 231. 236.
 250. 254. 262

Osterfeststreit 59f.

P

Pachomius (ca. 292–346/47) 262
 Palästina 119. 127. 131. 134. 141.
 153f. 169. 177
 Palladius (363/64–vor 431) 170
 Pascha 23. 57f.
 Paul von Samosata (3. Jh.) 40
 Paulinus von Nola (ca. 355–431) 70.
 89. 205
 Paulus (1. Jh.) 16. 17. 22. 25. 27. 51f.
 82f. 85. 88. 94. 100. 105f. 176. 179.
 193–195. 197. 199. 204. 222. 224
 Pectorius (4. Jh.) 78
 Persien 47
 Petrus Chrysologus (ca. 380–vor 458)
 119
 Pfingsten 60f.
 Philo von Alexandrien (1. Jh.) 187
 Physiologus 182
 Piscina 170. 172f. 176. 179
 Plinius der Jüngere (61/62–ca.
 110/12) 41
 Polykarp von Smyrna (2. Jh.) 60f.
 227f.
 Polykarpmartyrium 94
 Polykrates von Ephesus (Ende 2. Jh.) 60
 Poreč (Parentium) 74–76
 Priester 13. 15. 134. 136. 164. 253. 258
 Prokop von Caesarea (6. Jh.) 78
 Proselytentaufe 103. 135
 Proskynese 38
 Prudentius (348–nach 404) 70f. 74
 Pseudoklementische Rekognitionen
 107. 154

Q

Qirq Bize 66
 Qumran 103. 105. 237–239

R

Ravenna 73, 179, 183
 Rekonziliation 231, 234, 247, 249f.
 255f. 258, 259, 262
 Reue 243, 247f. 250, 256
 Rom 29, 45f. 51f. 57, 60, 63, 68f. 71, 95.
 119, 128, 152, 161f. 169f. 211, 214–
 216, 228f. 232–234, 252, 255f. 259
 Rufinus von Aquileja (ca. 345–411/12)
 122

S

S. Agnese 68
 S. Apollinare in Classe 73
 S. Costanza 68
 S. Croce in Gerusalemme 69
 S. Giovanni in Fonte 148
 S. Giovanni in Laterano 68, 181
 SS. Marcellino e Pietro 68
 S. Paolo fuori le mura 71f. 74
 S. Pietro in Vaticano 69f.
 S. Sebastiano 68
 Sakrament 14, 15, 18f. 87, 93.
 159–161, 236
 Salbung 104, 128, 130, 131, 133f. 136.
 142, 147, 154, 156–158, 160f. 172.
 206, 216f. 256
 Sanctus 41
 Schriftlichkeit 10
 Severus von Antiochien (vor
 488–538) 120, 151
 Siegel (*sphragis*) 195f. 204, 208, 217.
 255
 Sizilien 174
 Skrutinium 120
 Sonntagspflicht 44f.
 Sozomenus (5. Jh.) 250f. 252f.
 Spanien 53, 161, 171, 210
 Stephan I. von Rom (Bischof
 254–257) 100, 214

Sündenvergebung 104, 114, 135, 153.
 159, 163, 167, 168, 184, 193, 204.
 206f. 219, 221–223, 225f. 228f.
 231, 239f. 255, 259f. 262, 265
 Symposion 27, 28.
 Synagogenbann 239
 Synagogengottesdienst 13
 Syrien 33, 41, 47, 50, 60, 64, 66, 95.
 119, 131, 134, 141, 150, 153–157.
 162, 169, 170, 171, 207, 213, 256
 Syrische Didaskalie 11, 41, 57, 64.
 98, 107, 112, 154, 175f. 247, 248f.
 252, 254f.

T

Talmud 103
 Taufaufschub 100, 114f. 164
 Taufbecken: siehe Piscina
 Taufformel 95, 101, 124f. 131.
 149–151, 207f. 210
 Tauffragen 132, 149, 210
 Taufpate 108, 112, 116, 128
 Taufstein 169, 174, 182
 Tauftermin 127f.
 Taufwasserweihe 129, 148
 Tempelliturgie 13
 Tertullian (um 200) 11, 17, 54, 85, 94.
 97, 107f. 110f. 125, 127, 131, 132.
 133, 134, 135, 136, 138, 159, 168.
 179, 195, 198, 208, 211, 231f. 241f.
 244, 247
 Testamentum Domini 175
 Theodor von Mopsuestia (ca.
 350–428) 18, 82, 89, 119, 121.
 140, 143, 150, 157, 158f. 199, 203f.
 204f. 245f. 266
 Theophilus von Antiochien (Bischof
 Ende 2. Jh.) 133
 Thomasakten 11, 33, 154–156
 Titelkirchen 63

Titusbrief 196
 Todsünde 241f. 244. 247. 263
Traditio apostolica 11f. 25f. 28f. 30f.
 34–36. 107. 108. 110. 120f. 125.
 127. 129. 131. 132. 133. 134.
 137–140. 157. 167
 Traktat über die Wiedertaufe 215
 Trier 68. 71
 Trinität 208. 210. 212. 214–217
 Typologie 197f.

V

Vaterunser 118f. 120f. 138. 195.
 244–246

Viktor I. von Rom (Bischof ca.
 189–198) 60

W

Wandlung 89
 Weihnachten 61
 Wiedergeburt 159. 179. 188. 196f.
 204. 207
 Wiedertaufe 212–218

Z

Zadar 191
 Ziborium 38. 68. 76. 174
 Zweiter Klemensbrief 226f.

Kleine Literaturauswahl

- J. Betz, Eucharistie. In der Schrift und Patristik (HDG IV/4a), Freiburg u.a. 1979.
- I.-H. Dalmais, Die Liturgie der Ostkirchen, Aschaffenburg 1960.
- J. Finkenzeller, Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik (HDG IV/1a), Freiburg u.a. 1980.
- J. A. Jungmann, Liturgie der christlichen Frühzeit bis auf Gregor den Großen, Freiburg i. d. Schw. 1967.
- Th. Klauser, Kleine Abendländische Liturgiegeschichte, Bonn 1965.
- B. Kleinheyer, Sakramentliche Feiern I. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche (GDK 7/1), Regensburg 1989.
- G. Kretschmar, Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der Alten Kirche, in: *Leiturgia V*, Kassel 1970, 1–348.
- F. van der Meer/C. Mohrmann, Bildatlas der frühchristlichen Welt. Deutsche Ausgabe von H. Kraft, Gütersloh 1959.
- R. Meßner, Sakramentliche Feiern I/2. Feiern der Umkehr und Versöhnung (GDK 7/2), Regensburg 1992, 7–240.
- R. Meßner, Der Gottesdienst in der vornizänischen Kirche, in: L. Pietri (Hg.), *Die Geschichte des Christentums*. Bd. 1: Die Zeit des Anfangs (bis 250), dt. Ausgabe Freiburg u.a. 2003, 340–441.
- M. Metzger, *Geschichte der Liturgie* (UTB 2023), Paderborn u.a. 1998.
- H. B. Meyer, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral (GDK 4), Regensburg 1989.
- B. Neunheuser, Taufe und Firmung (HDG IV/2), Freiburg u.a. 1956.
- H. Vorgrimler, Buße und Krankensalbung (HDG IV/3), Freiburg u.a. 1978.

Hingewiesen sei ferner auf die informativen Artikel zu zahlreichen Begriffen und Aspekten der altkirchlichen Liturgie im Reallexikon für Antike und Christentum (Bd. 1ff., 1950ff.).