

Clemens Leonhard

Wie eschatologisch war die frühchristliche Liturgie?

Ostern 1534 erwartete man im Täuferreich von Münster das Ende der Zeit und die Wiederkunft Christi.¹ Bald darauf wurde in der Stadt von den bischöflichen Truppen ein Blutbad angerichtet.

Infolge der schrecklichen Pogrome der Zeit der Kreuzzüge entwickelte sich die Deutung des jüdischen Pesach als Zeitpunkt gesteigerter Erwartung der Ankunft des Elia und der Sammlung und Heimführung der Diaspora Israels.²

Heute ist ein so deutlich eschatologisches Verständnis von christlicher Liturgie unüblich. Liedtexte wie „Manchmal feiern wir mitten am Tag ein Fest der Auferstehung“ singen gegen die Erwartung eines konkreten Eingreifens Gottes in die Geschichte an. War das immer schon so? Gab es vielleicht in einer Phase des Anfangs eschatologische Liturgie?

Der schon im Hebräerbrief angelegte, vor allem aber in der allegorischen Litur-

gieinterpretation des vierten und frühen fünften Jahrhunderts breit entfaltete christliche Platonismus versteht die irdische Liturgie als Abbild einer himmlischen Wirklichkeit. In der Liturgie können die Christen vorläufig zu dieser Wirklichkeit herzutreten, in die einst vollständig einzugehen sie hoffend erwarten. „Verstehen“ von Liturgien bedeutet dann, die ortlose (nämlich himmlische) und zeitlose (nämlich genauso vergangene wie zukünftige) Wirklichkeit in die konkret vollzogene Liturgie hineinzudenken. Aus der Liturgie selbst ist nicht zu erkennen, dass sie Abbild von etwas Anderem ist. Entscheidend ist, wer die Macht hat, anderen zu lehren, was sie sich vorstellen sollen, wenn sie den liturgischen Handlungen und Bewegungen von Bischof und Assistenz zusehen. Bei Theodor von Mopsuestia (gest. 428) zeigt sich dieses Verfahren als dem Belieben des Interpreten überlassen. Theodor korrigiert seine eigene

Deutung der Gabenbereitung innerhalb derselben Predigt, um seinen Antijudaismus nicht relativieren zu müssen.³

Die christliche Liturgie entfaltet darüber hinaus ein zyklisches System, das so organisiert ist, dass es ewig vollzogen werden kann. Das System mag die Zeit seines Vollzugs als Endzeit im Sinn der Epoche zwischen Auferstehung und Wiederkunft Christi deuten und das auch ausdrücken: „... bis du kommst in Herrlichkeit“. Ein Ende dieser Endzeit kann aber innerhalb des Ritualgefüges nicht abgebildet werden. Die Feiernden mögen sogar um nach irdischen Maßstäben höchst unrealistische Dinge beten: „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“.⁴ Sie haben dieses Gebet allerdings schriftlich überliefert, weil sie wissen, dass sie morgen und übermorgen dasselbe beten werden. Dieses Verständnis eines eschatologischen Charakters der Liturgie oder die oben angedeutete Vorstellung der Liturgie als Abbild einer himmlischen Wirklichkeit haben den eschatologischen Charakter der Liturgie schon in ihrer Definition eingetragen. Sie sind für die gegenwärtigen Überlegungen irrelevant, weil die Aussage, dass Liturgien eschatologisch sind, tautologisch wäre. Die Anwendung der Kategorie „eschatologisch“ auf Liturgien ist nur sinnvoll, wenn es prinzipiell möglich ist, dass Liturgien wenig oder auch gar nicht eschatologisch sind.

Wenn Liturgie als ritualisiertes Handeln betrachtet wird, können die Unterschiede zwischen nicht-liturgischer Raum-, Zeit- und Gemeinschaftserfahrung und den Erfahrungen im Ritual analysiert werden. Durch Zeit, Rahmung, Raum, Gesellschaft, Sprache etc. stellen Liturgien die Differenz zu anderen Handlungen dar. Liturgien könnten somit insofern eschatologisch sein, als sie im Gegensatz zu den Alltagsgeschäften eine besondere Situation schaffen. Als Beispiel dafür dient im folgenden ersten Kapitel Gestaltung und Verständnis der Eucharistie als Vorwegnahme der eschatologi-

schen Gottesherrschaft. In einem zweiten Kapitel ist nach Liturgien zu fragen, die selbst eine gesteigerte Erwartung der Wiederkunft Christi anzeigen.

1. Die Eucharistie als eschatologisches Geschehen

1.1 Utopie und Eschatologie

Nach dem Beginn der Apostelgeschichte (4) lebte die apostolische Kirche in Jerusalem eine vollkommene Gütergemeinschaft. Wer seine Vermögenswerte nicht korrekt angab, war auf der Stelle tot (5). Der „Dienst an den Tischen“ (6,2) erforderte allerdings bald eine Ausdifferenzierung konkreter Aufgaben, um diese Gerechtigkeit auch bei den Gemeindemählern aufrecht zu erhalten.⁵ Unterschiede des sozialen Status sollten zum Beispiel nicht durch Qualität oder Quantität des Essens beim Mahl dargestellt, sondern nivelliert werden (1 Kor 11,16–34). Jo 13 und Lk 22,24–27 (par.) thematisieren ebenfalls die Frage nach Hierarchien beim Mahl und im Leben der Gemeinde. Jesus empfiehlt auch bei Einladungen egalitär zu verfahren (Lk 14,12–24). Die konkrete Gestaltung der Mähler und damit der Eucharistien könnte somit insofern eschatologisch sein, als in ihr die Gegenwart Gottes erfahrbar wird (1 Kor 14,23–25). Ist die eucharistische *communio* „die eschatologische Vollendung der Welt und der Menschen im Modus symbolischer Antizipation“?⁶

Die Korinther wissen genauso wie die Leser des Lukasevangeliums, wie ein privates Gastmahl oder das Mahl eines Vereins gehalten wird. In diesem Kontext sind ihnen z.B. die Anmerkungen Jesu in Lk 14,10 („Wenn du also eingeladen bist, setz dich lieber, wenn du hinkommst, auf den untersten Platz ...“) teils als Banalitäten der Höflichkeit oder aber auch als Gegenstand von Debatten bei Tisch (und Literatur über diese) vertraut. Die Gestaltung eines Mahls in Haus oder Verein steht so immer unter gegensätzlichen Ansprüchen. Einerseits trägt eine Gruppe von Mahlteilnehmern Hierarchien der Gesellschaft oder sogar Hierar-

chien des Vereins selbst in die Situation des Mahls hinein. Andererseits stellt die Gleichheit der Mahlteilnehmer als Voraussetzung für eine annehmliche Mahlsituation ein unbestrittenes Ideal dar.⁷ Eine sozial inhomogene Zusammensetzung der Gäste oder Vereinsmitglieder kann zwar durch die Trennung von Tischgruppen entschärft werden. Es kann aber auch explizit Egalität beschlossen werden. *Plutarch* (gest. ca. 120) erzählt eine Szene, in der ein Gast wütend das Haus verlässt, nachdem ihm ein seiner Würde nicht entsprechender Platz bei Tisch zugewiesen wurde.⁸ Zuvor hatte die Gruppe beschlossen, die Plätze nicht dem sozialen Status entsprechend einzuteilen. *Plinius* (der Jüngere, gest. 114) beschreibt in einem seiner Briefe (2.6) einen Gastgeber, der seinen Gästen genau nach sozialem Status getrennt Speisen und Wein unterschiedlicher Qualität vorsetzt. *Plinius* behauptet, dass er zusammen mit seinen Freigelassenen genau dieselben Speisen isst wie diese. Solche Texte zeigen, dass die Organisation eines Mahls subtile Möglichkeiten zur Kritik genauso wie zur Abbildung der Zustände der Gesellschaft bot. Diese Möglichkeiten konnten auch frühchristliche Gruppen nutzen. Viele von ihnen praktizierten zum Beispiel in ihrer gesamten Mahlpraxis eine kategorische Ablehnung von Theorie und Praxis der Opfer.⁹

Theorien über das Mahl thematisieren die Parallelität zwischen Mahlgemeinschaft und Stadtgemeinde. Im mehr oder weniger homogenen Gastmahl kann gelegentlich Gleichheit praktiziert werden, die auf der Ebene der Stadt scheitert. Die Praxis, vor allem aber Theorie des Gast- und Vereinsmahls ist daher Anlass für die Konstruktion von Utopien. Eine pagane Grabinschrift (allerdings aus dem 3. Jh. und damit deutlich nach der Entstehung des Christentums) entwirft ein Leben nach dem Tod als Gastmahl mit den Göttern: „Und nun blicken die Götter mich als Freund an, der ich bei den Dreifußtischen und den ambrosischen Tischen froh sitze; sie lächeln mich mit ihren Wangen aus ihrem unsterblichen Haupt an, wenn ich den Seligen bei dem Einleitungs-trankopfer einschenke“¹⁰. Beim irdischen

Mahl sind Gleichheit, Gerechtigkeit, Wohlstand und Freundschaft ansatzweise möglich. Einerseits werden sie in einer vielleicht nur im Tod erreichbaren Zukunft voll verwirklicht. Andererseits sollte auch der Rest der Gesellschaft so funktionieren.

Der Gedanke, dass eucharistische Mähler in diesem Sinn eschatologisch sind, war für pagane Zeitgenossen des Christentums plausibel. Matthias *Klinghardt* spricht von einer „griechisch-paganen Mahltheologie“ (173). Er beobachtet, dass im Christentum die Bezeichnung „Agapen“ (Liebesmähler) für die Gemeinschaftsmähler mit der Ausbreitung des Christentums verschwindet (162, vgl. 152). Sein Befund lässt sich mit Texten aus Nordafrika illustrieren. In die Zeit des *Tertullian* (gest. nach 214), dessen Texte eine sozial breit gefächerte Mitgliedschaft des nordafrikanischen Christentum zeigen,¹¹ fällt der Beginn einer Differenzierung der Teilnahme am Gemeinschaftsmahl, die *Cyprian* (gest. 258) etwas später so darstellt: „Wenn wir jedoch unser Abendmahl halten, können wir nicht das Volk an unseren Tisch rufen, um das wahre Sakrament in Gegenwart aller Brüder zu feiern“¹². Offenbar feiert eine nicht näher bestimmte Gruppe der Gemeinde Eucharistie als Vereinsmahl, während dem „Volk“ am Morgen die Gaben (bei *Cyprian* wahrscheinlich nach einem Konsekrationsgebet) bloß ausgeteilt werden. Die Feier der Eucharistie war kein Mahl mehr. Das „Volk“ konnte daher die Verteilung der Gaben nicht mehr als Mahl-Utopie, wie eigentlich Gleichheit und Geschwisterlichkeit in Staat und Gesellschaft aussehen sollten, erfahren. Solange die Eucharistiefiern Privat- oder Vereinsmähler waren, konnten ihre Interpreten zusammen mit ihren paganen Zeitgenossen sozialkritische und utopische, mit dem Mahl verbundene Vorstellungen teilen. Liturgien konnten in diesem Sinn eschatologisch sein.

1.2 *Maranatha*

Hier ist einzuwenden, dass die Wendung *maranatha* eine klare Dimension von Eschatologie der Eucharistie reflektieren

könnte, da sie in der Didache (10,6) direkt nach den Mahlgebeten erscheint.¹³ Wenn *maranatha* „Unser Herr – komm!“ bedeutet, ist allerdings erstaunlich, dass die (keineswegs arme) Gemeinde der Didache aber auch die Korinther den angeblich eschatologischen Ruf in ihre Liturgie integriert haben sollen (1 Kor 16,22). Die Korinther wären Heuchler, wenn sie den Schrei der Armen nach der Wiederkunft Christi (als letzter Hoffnung auf Gerechtigkeit) in Form einer ritualisierten Formel benützten.

Der Sache nach handelt es sich bei Wendungen wie „komm Herr Jesus!“ (*erchu kürie Iesu* – nicht *maranatha*) jedoch nicht um Spuren von Ur-Liturgien. Die griechische Wendung „komm Herr Jesus!“ erscheint am Ende eines der jüngsten Bücher der christlichen Bibel (Offb 22,20). Es gehört in den Kontext des apokalyptischen Themas des Buchs, nicht einer Liturgie.

Maranatha selbst lässt sich entweder als „komm unser Herr!“ (*maran[a] [e]tha*) oder als „unser Herr kommt“, bzw. „unser Herr ist gekommen“ (*maran[a] atha*) deuten. Der textkritische Apparat des Nestle-Alland zeigt, dass es für eine Lesung *marana* [Spatium] *tha* („komm unser Herr!“) keine sicheren Zeugen gibt. Sobald die Handschriften klare Wortzwischenräume setzen, erscheint *maran atha*. Offenbar um die Hypothese eines liturgischen Rufs „unser Herr komm!“ zu unterstützen, täuscht die Standardausgabe des NT ihre Leser gegen die Textzeugen durch den Haupttext *marana tha*, der den Imperativ nahelegt.

Lohnenswerter als Überlegungen zur Übersetzung von *maranatha* ist der Blick auf dessen Funktion im Kontext: „Wer den Herrn nicht liebt, sei verflucht! *Marána tha*“ (1 Kor 16,22 EÜ) und Did 10,6: „Wer heilig ist, der soll kommen! Wer es nicht ist, soll umkehren! *Maranatha*. Amen.“ Frühmittelalterliche Konzilstexte zitieren und verstehen 1 Kor 16,22 korrekt: ... *anathema Maran atha hoc est perditio in adventu Domini sit* – „[wer gegen diese, eure Definition Überlegungen anstellt], ... sei ausgeschlossen, *Maranatha*, das bedeutet: (ewige) Verdammnis beim Kommen des Herrn. [Er möge seinen Anteil zusammen mit Ju-

das Ischariot haben, er selbst und seine Genossen. Amen]“. *Maranatha* ist hier wie in NT und Didache nicht Teil eines liturgischen Textes, sondern eine kurze Drohformel. *Maranatha* ist insofern eschatologisch, als der, der (die Gebote des Korintherbriefs ignoriert, weil er) „Christus nicht liebt“ oder der, der unrein (vgl. Did 14) am Mahl teilnimmt, sich vor der Strafe beim Kommen Christi fürchten möge. *Maranatha* hat nichts mit einem eschatologischen Verständnis der Eucharistie zu tun und wurde in der frühchristlichen Liturgie nicht rezitiert.

2. Liturgien als Brennpunkte der Erwartung der Wiederkunft Christi

2.1 Die Wiederkunft Christi zu Ostern nach der *Epistula Apostolorum*

Die Annahme, dass das älteste christliche Osterfest insofern eschatologisch gewesen sein soll, als die Feiernden zu diesem Termin die Wiederkunft Christi besonders erwarteten, gilt weithin als plausibel. Roger Le Déaut bemühte sich in seiner einflussreichen Studie (1963) um vorchristliche Datierungen jüdischer Vorstellungen über das Kommen eines Messias. In einer Fußnote zur Zusammenfassung des Werks deutet er Interessen in dieser Sache an: „So entsprachen der Tod und die Auferstehung Jesu tatsächlich der Erwartung des Alten Testaments – der Erwartung der jüdischen Welt des ersten Jahrhunderts. Leider hat es ein großer Teil des auserwählten Volkes nicht verstanden, diese Stunde der Erfüllung der Schriften zu erkennen.“¹⁴ Das älteste christliche Osterfest soll somit eine jüdische Erwartung des Messias übernommen und bewahrt haben. Die Behauptung eines starken eschatologischen Charakters des ältesten christlichen Osterfests, unterstützt die Rekonstruktion einer intensiven Erwartung eines jüdischen Messias an Pesach. Das Datum des Todes Jesu zu Pesach wäre demzufolge Zeichen des Zynismus von vorherbestimmter Geschichte. Genau der von der „jüdischen Welt“ erwartete Messias wird

genau zu dem Zeitpunkt, zu dem die Hoffnung auf ihn angeblich liturgisch verdichtet einen jährlichen Höhepunkt erreicht, ermordet. Die Konstruktion, die bei *Le Déaut* angedeutet ist, setzt antijüdische Geschichtstheologien patristischer Autoren fort. Sie hat allerdings keinen Anhaltspunkt in den Texten, auf die sie sich beruft.

Gerard Rouwhorst erinnert daran, dass es keinen Beleg für die Annahme einer gesteigerten eschatologischen Erwartung anlässlich des antiken Osterfests gibt. Nach der äthiopischen Überlieferung der *Epistula Apostolorum* (aus dem 2. Jh.) soll die Wiederkunft Christi 150 Jahre nach der Auferstehung erfolgen. Die in der Forschungsgeschichte einflussreiche Übersetzung von Carl Schmidt und Isaak Wajnberg emendiert den Text gegen die Handschriften (als Antwort auf die Frage der Jünger wann Christus wiederkommen werde): „Wenn 150 Jahre vorbei sind, in den Tagen des Passah- und Pfingstfestes, wird die Ankunft meines Vaters stattfinden“ – und nach der Rückfrage der Jünger, wer denn da tatsächlich kommen wird – „Ich bin ganz im Vater und der Vater in mir“.¹⁵ In den Handschriften an dieser Stelle ist zu lesen: „zwischen dem Pfingst- und dem Passahfest“¹⁶. Nach dem ältesten Text, der fälschlicherweise mit der Vorstellung einer Wiederkunft Christi zu Ostern verbunden wird, ist tatsächlich mit der Wiederkunft Christi an allen Tagen des Jahres außer an Ostern und Pfingsten zu rechnen. In diesem Sinn war das antike Osterfest nicht eschatologisch.

2.2 Die Androhung der Wiederkunft Christi als rhetorische Strategie bei Hieronymus

In einem Text der Spätantike, im Kommentar des Hieronymus (gest. 419) zu Mt 25,6, findet sich allerdings eine klare Spur von Erwartungen der Wiederkunft Christi in der Osternacht. Nach dem Zitat des Verses, den Hieronymus auslegen will („Um Mitternacht aber erhob sich ein Geschrei: Siehe der Bräutigam kommt; geht aus, ihm entgegen!“) gibt er die folgende Interpretation:

„Denn plötzlich, gleichsam wie in tiefer Nacht und wenn alle sich sicher fühlen und der Schlaf am tiefsten ist, wird man Christus durch das laute Rufen der Engel und durch die Trompeten der vorangehenden Heerscharen ankommen hören. Wir wollen etwas sagen, was dem Leser vielleicht nützlich ist. Eine jüdische Überlieferung sagt, Christus werde mitten in der Nacht kommen, ähnlich wie damals in Ägypten, als man das Pesach feierte, der Würgengel kam und der Herr die Hütten übergang und die Türpfosten unserer Vorderseiten durch das Blut des Lammes heilig wurden. Daher, so glaube ich, hat sich auch die apostolische Tradition erhalten, nach der es am Tag der Ostervigil nicht erlaubt ist, die Menge, die die Ankunft Christi erwartet, vor Mitternacht zu entlassen, während alle, wenn jener Zeitpunkt vorüber ist, das Fest in wiedererlangter Sicherheit feiern.“¹⁷

Hieronymus interpretiert die Geschichte von den zehn Jungfrauen in Mt 25 eschatologisch. Wie der Bräutigam wird Christus „wie in tiefer Nacht...“ kommen. Dazu assoziiert Hieronymus eine „jüdische Überlieferung“. Dabei handelt es sich um einen den Lesern bestens bekannten Text, nämlich Ex 12,19, der deswegen zitiert wird, weil er wie Mt 25 auch über die „Mitte der Nacht“ spricht. In der „Mitte der Nacht“ schlägt Gott die Erstgeborenen der Ägypter bei Mensch und Vieh. Am Blut des Lammes auf der Türeinfassung der Israeliten erkennt Gott die Häuser, in denen er keine Erstgeborenen erschlagen wird. Man könnte hier die Taufe assoziieren, obwohl der Text keine deutlichere Anspielung als die „Vorderseite“ oder „Stirn“ erwähnt (die der Bischof zum Abschluss der Initiation mit dem Kreuz bezeichnet hat). Die „Vorderseiten“ der Christen, die in der Osternacht Liturgie feiern, wurden ähnlich wie die Türrahmen der Israeliten in Ägypten heilig gemacht. Der „jüdischen“ Tradition (die im Buch Exodus steht) stellt Hieronymus eine „apostolische“ Tradition gegenüber. Tatsächlich hat auch in anderen Kirchen die Frage, wann genau die Feier zu Ende ist, praktische Brisanz, weil große Tei-

le des Volks bis zur Eucharistiefeyer mitunter schon einen Tag oder länger ein strenges Fasten einhalten.¹⁸ Eine ausgedehnte Osternachtfeier fordert ihre Kräfte heraus. Darüber hinaus zeigt sich bei *Hieronymus*, die heilige Ungeduld liturgischer Menschen, denen es schwer fällt, bei wichtigen Feiern, auf die passende Zeit zu warten.¹⁹ Im Frühmittelalter verschob sich die Osternachtfeier auf den Morgen des Samstags, bis sie durch die Liturgiereform vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil wieder als Nachtfeier eingerichtet wurde. *Hieronymus* sieht dieses pastoralliturgische Problem einer Tendenz zur Verkürzung und Vorverlegung der Osternacht. Die Berufung auf eine apostolische Tradition ist zu seiner Zeit allerdings schon abgegriffen. Viele, auch junge liturgische Bräuche werden als uralte ausgegeben. (Augustinus behauptet zum Beispiel, dass das Fest Christi Himmelfahrt immer und überall gefeiert wurde, obwohl es zu seinen Lebzeiten entstanden ist.²⁰) Da braucht es mehr argumentative Kraft. Hieronymus droht daher mit der Wiederkunft Christi. Sowohl der Bräutigam in Mt 25 als auch Gott in Ex 12 kommen mitten in der Nacht. Aus der Verbindung von Ex 12 und der Osternacht kann Hieronymus ableiten, dass die Wiederkunft Christi zur Mitte der Osternacht erfolgen würde. Christen, die die Feier der Osternacht vorzeitig abbrechen, findet der wiederkommende Herr nicht in asketischer Erwartung, sondern beim Essen vor. Der Text impliziert, dass Christus ihnen das im folgenden Gericht zur Last legen würde.

Die Drohung mit der Ankunft Christi ist erstaunlich, wenn sich die Anmerkung, dass „die Türpfosten unserer Vorderseiten durch das Blut des Lammes heilig wurden“, auf die Besiegelung der Taufe beziehen soll. Eigentlich könnte man annehmen, dass getaufte Christen mit mehr Zuversicht der Wiederkunft Christi entgegenblicken. Das Kommen des „Bräutigams“ ist bei Mt 25 wenigstens ambivalent – positiv für die einen, negativ für andere. Durch die Verbindung mit der Erzählung von Ex 12 macht *Hieronymus* das Durchhalten der Christen in der Liturgie zum Schutzmittel gegen Gott

als eschatologischen Vernichter. Die Erwartung der Wiederkunft Christi ist dann nicht mehr die Hoffnung darauf, dass Gott endlich Gerechtigkeit schafft. Die Welt ist zwar nicht gerecht, aber die Christen haben sich in ihr so gut eingerichtet, dass Hieronymus meint, ihnen mit der Wiederkunft Christi drohen zu können. Um dieses rhetorische Ziel zu erreichen, muss Hieronymus eine Pointe des neutestamentlichen Texts, den er auslegt, in ihr Gegenteil verkehren. Matthäus betont, dass man *immer* bereit sein muss, weil man wie die Jungfrauen nicht wissen kann, wann der Bräutigam kommt. Er kommt zufällig, nämlich zu der Zeit, wo man ihn am wenigsten erwartet und wo deswegen die Sorgfalt der ihn Erwartenden am deutlichsten auf dem Prüfstand steht – um Mitternacht. Wenn die Mitte der Osternacht überschritten ist, kann man in „wiedererlangter Sicherheit“ für ein Jahr aufatmen und einfach weitermachen wie bisher, weil Christus zum Glück wieder einmal nicht gekommen ist.

Der Text des *Hieronymus* verstrickt sich in biblische und liturgietheologische Ungereimtheiten. Er ist nur von seinem unmittelbaren, pastoralen Ziel her zu deuten. Gegen die Logik von Mt 25 soll das Volk zu ein paar Stunden mehr liturgisch motivierter Askese ermuntert werden. Aus diesem Text ist über die theologische Bedeutung der Osternacht nur abzuleiten, dass sie sicher nicht im Sinn des Hieronymus eschatologisch verstanden wurde. Die Drohung mit der Wiederkunft Christi ist eine rhetorische Strategie des Hieronymus. Dass sie langfristig keine Wirkung gehabt hat, zeigt die weitere Entwicklung der Osternacht.

3. Zusammenfassung

Die Missdeutung von *maranatha*, die Emendation des Textes der Epistula Apostolorum und die mitunter unkritische Auswertung des Matthäus-Kommentars von *Hieronymus* zeigen, dass es schwer fällt, sich von der These einer eschatologischen Ur-Liturgie des Christentums zu verabschieden. Liturgie als Mahl einer kleinen

oder größeren Gruppe, als Rahmen bei der Verteilung von Speisen oder als Großveranstaltung in einer Stadthalle der Spätantike reflektiert an sich schon die Tatsache, dass es den Beteiligten so gut geht, dass sie auf die Wiederkunft Christi vorerst einmal verzichten können. Hieronymus meint sogar, dass man seinen Zeitgenossen damit drohen kann, dass Christus kommen könnte. Ein Ruf „Unser Herr, komm [...] und schaffe Gerechtigkeit!“⁴ ist als liturgischer Text daher nicht zu erwarten oder wäre außer in besonderen Extremsituationen (vielleicht einer Eucharistie der Bekenner im Gefängnis nach dem Zeugnis des *Cyprian*?) ritualisierte Heuchelei. Liturgie feiern zu können und zu dürfen ist bei aller Sparsamkeit und Zurückhaltung ein Privileg. Die diesem angemessene Grundhaltung ist die Dankbarkeit. Die Liturgie der Alten Kirche kritisiert daher wie die mit der Mahlkultur verbundenen Utopien ihrer paganen Zeitgenossen bloß vorsichtig in Worten und Handlungen Aspekte der herrschenden Praxis und der diese Praxis tragenden Gesellschaft. Die Wiederkunft Christi wurde nicht während einer bestimmten liturgischen Feier – zum Beispiel der Osternachtfeier – mehr erwartet als zu sonst einer Zeit des Jahres.

*Der Autor ist Ordinarius für
Liturgiewissenschaft an der Kath.-Theol.
Fakultät der Universität Münster*

Anmerkungen

- ¹ Vgl. H. Lutterbach, *Der Weg ins Täuferreich von Münster*. Münster 2006 (Geschichte des Bistums Münster 3); 116, 131f.
- ² I. Yuval, *Zwei Völker in deinem Leib*. Göttingen 2007 [hebr. Original 200], z.B. 133–137.
- ³ Katechetische Homilien 15.24–25 = übers. von P. Bruns, *Fontes Christiani* 17/2, 407f.
- ⁴ *Didache* 9. G. Schöllgen, *Fontes Christiani* 1. Vgl. G. A. M. Rouwhorst, *How Eschatological Was Early Christian Liturgy?*, in: *StPatr* 48 (2005) 335–349, bes. 346f.
- ⁵ Vgl. M. Klinghardt, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft*. Tübingen/Basel 1996 (TANZ 13) 146–152.
- ⁶ Als Zusammenfassung verschiedener Auffassungen bei R. Meßner, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Paderborn 2001 und 2009 (UTB 2173) 151.
- ⁷ Klinghardt, § 7 S. 153–174.
- ⁸ *Gastmahl der Sieben Weisen* 148e–149b.
- ⁹ A. McGowan, *Ascetic Eucharists*. Oxford 1999 (Oxford Early Christian Studies).
- ¹⁰ A. Chaniotis, *Das Jenseits: Eine Gegenwelt?*, in: T. Hölscher (Hrsg.), *Gegenwelten zu den Kulturen der Griechen und der Römer in der Antike*. München/Leipzig 2000, 159–181.
- ¹¹ G. Schöllgen, *Ecclesia Sordida?* Münster 1984 (JAC.E 12).
- ¹² Brief 63.16 (BKV²) vgl. P. F. Bradshaw, *Eucharistic Origins*. Oxford 2004, 109f.
- ¹³ Klinghardt 338–343; bes. 341 für den zitierten Text vom IV. Konzil von Toledo (633) = PL 84,385C.
- ¹⁴ R. Le Déaut, *La nuit pascale*. Rom 1963 (An-Bib 22) 338.
- ¹⁵ C. Schmidt/I. Wajnberg, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung*. Leipzig 1919 (TU 43) 58 [Ep. Ap. Kap. 17 (28)]; vgl. den (in der Datumsangabe unverständlichen) Text der koptischen Überlieferung auch bei R. Cantalamessa, *Ostern in der Alten Kirche*. Bern etc. 1981 (TC 4) Nr. 15.
- ¹⁶ Oder „... wenn die Tage des Passah- und Pfingstfestes vorbei sind ...“; Schmidt und Wajnberg 58 Anm.-Block 7.
- ¹⁷ Vgl. Cantalamessa, Nr. 113.
- ¹⁸ Vgl. C. Leonhard, *The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter*. Berlin/New York 2006 (SJ 35) 273f: Brief an Basilides bei Cantalamessa, Nr. 49.
- ¹⁹ J.A. Jungmann, *Die Vorverlegung der Ostervigil seit dem christlichen Altertum*, in: LJ 1 (1951) 48–54.
- ²⁰ R. Cabié, *La Pentecôte*. Tournai 1965 (Bibliothèque de Liturgie) 194.