Koptisch-orthodoxes Kloster des heiligen Antonius in Kröffelbach
Diözese Süddeutschland

Ⲡⲓϫⲱⲙ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲉⲩⲭⲟⲗⲟⲅⲓⲟⲛ ⲉ̀ⲑⲟⲩⲁⲃ
ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲉⲣⲫⲉⲓ ⲛ̀Ⲣⲉⲙⲛ̀ϫⲏⲙⲓ ⲛ̀Ⲟⲣⲑⲟⲇⲟⲝⲟⲥ

ⲉ̀ⲧⲉ ⲫⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲓϫⲱⲙ ⲛ̀ⲧⲉ ϯϣⲟⲙϯ ⲛ̀ⲁ̀ⲛⲁⲫⲟⲣⲁ
ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲁ̀ⲅⲓⲟⲥ Ⲃⲁⲥⲓⲗⲓⲟⲥ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲁ̀ⲅⲓⲟⲥ
Ⲅ̀ⲣⲏⲅⲟⲣⲓⲟⲥ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲁ̀ⲅⲓⲟⲥ Ⲕⲩⲣⲓⲗⲗⲟⲥ ⲛⲉⲙ
ϯⲙⲉⲧⲣⲉϥϣⲉⲙϣⲓ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲇⲓⲁⲕⲱⲛ

Das heilige Euchologion

der koptisch-orthodoxen Kirche

Die drei Anaphoren der heiligen Basilius, Gregorius und Kyrillus

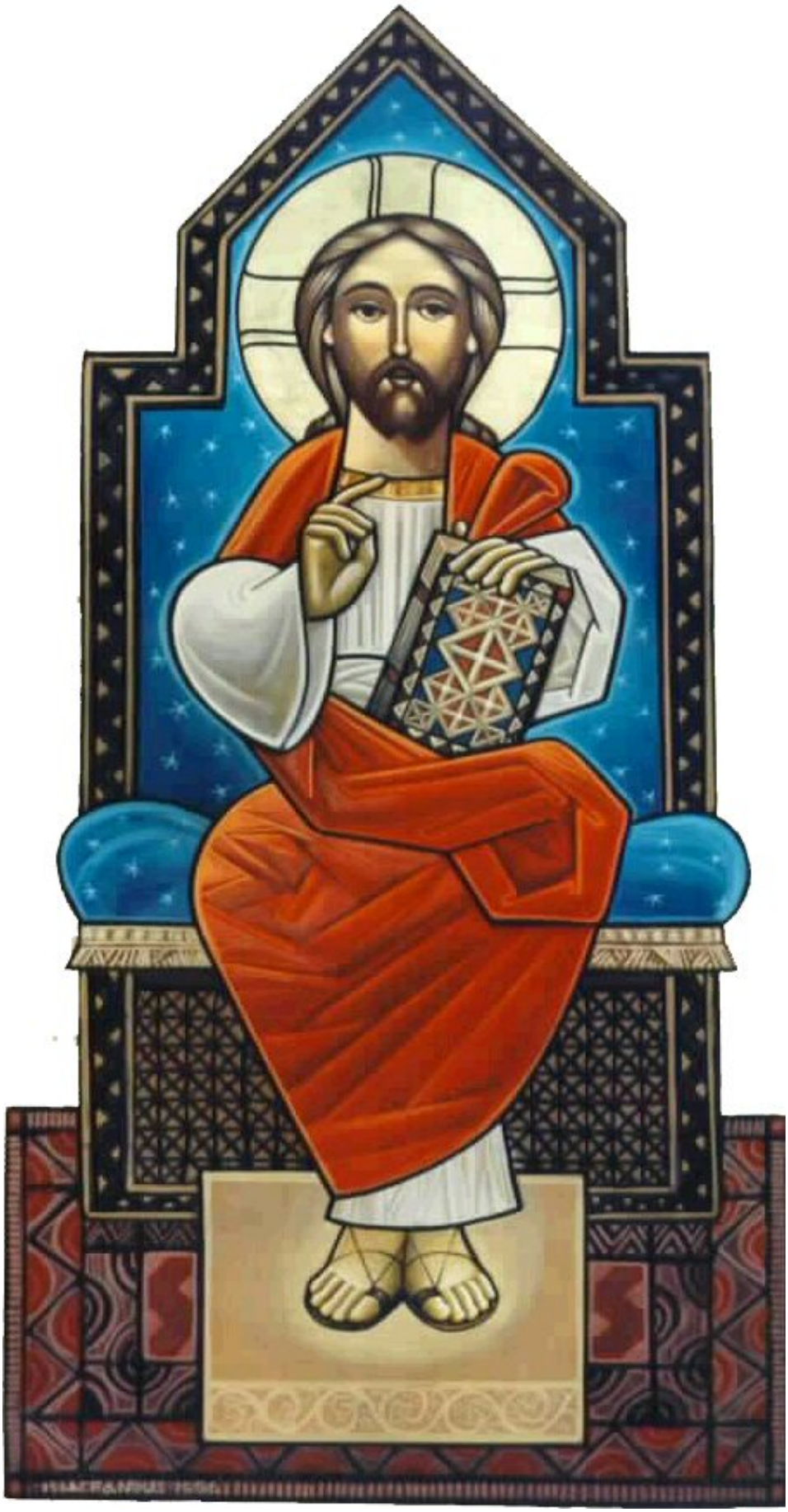
und der Diakondienst

Literaturverzeichnis, Vorwort und Glossar

Titel	Teil 1 der 16 Liturgiebücher, die am meisten in der koptisch-orthodoxen Kirche verwendet werden. Das heilige Messbuch / Euchologion (Vorwort und Glossar)
Übersetzung & Layout	Vater Tawadros & die koptische Jugend in Deutschland e.V.
Hinweis	Die vorliegende Publikation ist urheberrechtlich geschützt (Copyright). Alle Rechte liegen, soweit nicht ausdrücklich anders gekennzeichnet, bei:
Herausgeber	Koptisch-orthodoxes Sankt Antonius Kloster 35647 Kröffelbach (Waldsolms) Tel.: 06085 – 2317 Fax: 06085 – 2666 http://kroeffelbach.kopten.de/dkb/liturgie/
Druckerei	St. Mina Kloster, Mariut, Ägypten http://www.stmina-monastery.org/ Email: stminapress@gmail.com Tel.: +2 012-2215 2865 & +2 03-459-6452
Auflage	1. Auflage April 2022
© / Copyright	2022 Koptisch-orthodoxes St.Antonius Kloster Kröffelbach
ISBN	3-927464-36-0

Quellenhinweis:

1. Das heilige Euchologion, Erzpriester Abdel-Masih Salib El-Baramousy El-Masoudi, Herausgeber: Das koptische Marien – Baramous Kloster (Wadi En-Natrun), 1.Auflage 1902, 5.Auflage 2015, 1036 Seiten. http://arabic.coptic-treasures.com/rites/rites.php
2. „Alttestamentliche Texte sind zitiert nach der deutschen Übersetzung der Septuaginta: Septuaginta Deutsch, das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, hrsg. von Wolfgang Kraus und Martin Karrer © 2009 Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart. Mit freundlicher Genehmigung der Deutschen Bibelgesellschaft.
3. Neutestamentliche Texte sind zitiert nach der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift © 1980 Katholische Bibelanstalt Stuttgart. Mit freundlicher Genehmigung der katholischen Bibelanstalt Stuttgart“.



Seine Heiligkeit Papst Tawadros II.

Der 118. Papst von Alexandrien und Patriarch des Stuhls vom heiligen Markus

Ⲁⲃⲃⲁ Ⲧⲁⲱⲁⲇⲣⲟⲥ ⲡⲓⲙⲁϩ ⲥ̀ⲛⲁϥ

Ⲡⲁⲡⲁ ⲛ̀ⲧⲉ Ⲁⲗⲉⲝⲁⲛⲇⲣⲓⲁⲥ ⲟⲩⲟϩ Ⲡⲓⲡⲁⲧⲣⲓⲁⲣⲭⲏⲥ

ⲛ̀ϯⲙⲉⲧⲣⲉϥϩⲱⲓϣ ⲙ̀Ⲙⲁⲣⲕⲟⲥ Ⲡⲓⲁ̀ⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲡⲓⲙⲁϩ ⲣⲓⲏ̅

Seine Exzellenz, der dreifach selige Bischof Abba Michael, Abt des St.Antonius Klosters in Kröffelbach (1980-2023) und Bischof der koptischen Diözese Süddeutschland (2013-2023)

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis 7

1. Zitate aus der Literatur 1

1.1. Ablauf und Bedeutung der Liturgie in der koptisch-orthodoxen Kirche 1

1.2. Die Lobpreisungsmelodien 2

1.3. Regeln zur Feier der Eucharistie 3

1.4. Die liturgischen Geräte 6

1.5. Die Eucharistie – Theologische Bedeutung des Sakraments 9

1.5.1. Die Liturgie ist der Gottesdienst, der mit der Eucharistie verbunden ist 9
1.5.2. Sie ist eine Feier 10
1.5.3. Liturgie bedeutet Gemeinschaftswerk 10
1.5.4. Sakrament der Gotteserkenntnis 10
1.5.5. Danksagungssakrament 11
1.5.6. Mysterium 11
1.5.7. Liturgie ist Leben 11
1.5.8. Die Sprache der Liturgie 12
1.5.9. Zur Liturgie gehören Worte, Gesang, Gebärden, Realien 12
1.5.9.1. Worte 12
1.5.9.2. Gesang 13
1.5.9.3. Schweigen 13
1.5.9.4. Gebärden 13
1.5.9.5. Realien 14
1.5.10. Die Vorbereitung 15
1.5.11. Umkehr 15
1.5.12. Vergebung 16
1.5.13. Fasten: 16
1.5.14. Symbole und Hinweise des Alten Testaments zur Eucharistie 16
1.5.15. Die Materie der Eucharistie 17
1.5.15.1. Das Brot ist "das Lamm" (al - Hamal) 17
1.5.15.2. Der Wein "Abarka" 17
1.5.15.3. Das Wasser 18
1.5.15.4. Altargräte 18

1.6. Die Eucharistie - Liturgische Ausführung 18

1.6.1. Gebete auf dem Weg in die Kirche 18
1.6.2. Vorbereitungsgebete 20
1.6.2.1. Abendweihrauchs- und Mitternachtsgebet 20
1.6.2.2. Das Morgenweihrauchgebet 21
1.6.3. Die Vorbereitung der großen Liturgie 22
1.6.3.1. Vorbereitungsgebet „Gebet zur Bereitung des Altars“ 22
1.6.3.2. Anlegen der Gewänder 22
1.6.4. Die Liturgie der Katechumenen 28
1.6.4.1. Die fünf Lesungen 28
1.6.4.2. Trisagion und das Evangelium 30
1.6.4.3. Glaubensbekenntnis und Handwaschung 31
1.6.4.4. Ende des Katechumenen-Gottesdienstes - Glaubensbekenntnis 31
1.6.5. Die Liturgie / Anaphora der Gläubigen (Beginn der Eucharistiefeier) 32
1.6.5.1. Versöhnungsgebet 32
1.6.5.2. Aspasmus (Lobgesang) Adam 33
1.6.5.3. Würdig und recht 33
1.6.5.4. Heilig, heilig, heilig „Agios“ (Jes 6, 2) 35
1.6.5.5. Das Geheimnis der Frömmigkeit 37
1.6.5.6. Die lebendige Anamnese (Das Andenken) 38
1.6.5.7. Die Epiklese 39
1.6.5.8. Die sieben Bittgebete 40

1.6.5.9. Die Gemeinschaft (Das Gedächtnis) der Heiligen ... 41
1.6.5.10. Das Gebet zum Brotbrechen ... 42
1.6.5.11. Das Bekenntnis ... 43
1.6.5.12. Das Gebet vor dem Empfang der heiligen Kommunion ... 45
1.6.5.13. Das Gebet nach dem Empfang der heiligen Kommunion ... 45
1.6.6. Einige Regeln für die Feier der Eucharistie in der koptisch-orthodoxen Kirche ... 46

1.7. Die ägyptische Markusliturgie ... 47
1.7.1. Vorwort ... 47
1.7.1.1. Einleitung: Ägyptische Liturgien - Theodor Schermann ... 47

1.8. Das Buch: Seminarvorträge Teil 1 über die koptisch-orthodoxe Liturgie ... 52
1.8.1. Die Eucharistische Liturgie in der koptisch-orthodoxen Kirche ... 52
1.8.1.1. Der Ort der Feier ... 53
1.8.1.2. Liturgische und aliturgische Tage ... 53
1.8.1.3. Die Zeit für die Eucharistiefeier ... 54
1.8.1.4. Nächtliche Eucharistie ... 54
1.8.1.5. Die Häufigkeit der Zelebration ... 54
1.8.1.6. Altar – Geräte – Kleidung ... 57
1.8.1.7. Das eucharistische Fasten ... 57
1.8.1.8. Die zum Empfang notwendigen Dispositionen ... 59
1.8.1.9. Die Frage der Konzelebration ... 60
1.8.1.10. Die gebräuchlichen Anaphoren ... 60
1.8.1.11. Die Materie der Eucharistie ... 62
1.8.1.12. Der Wein ... 63
1.8.1.13. Die Bereitung des Altars ... 64
1.8.1.14. Die liturgischen Gewänder ... 65
1.8.2. Aufbau und Struktur der koptisch-orthodoxen Eucharistiefeier - Von Prof. Dr. Johannes Madey 66
1.8.2.1. Der Kirchenraum ... 66
1.8.2.2. Die Liturgie der Stunden ... 68
1.8.2.3. Die Feier der heiligen eucharistischen Liturgie ... 69
1.8.3. Die geistlich-religiöse Bedeutung der Eucharistiefeier für das Leben der Gläubigen - Von Prof. Dr. Johannes Madey ... 83
1.8.3.1. Die pädagogische Funktion der Liturgie ... 86
1.8.3.2. Die Liturgie als Ort der Heiligung ... 90
1.8.3.3. Der Aspekt: brüderliche Liebe der Liturgie ... 94
1.8.4. Natur hast du in dir gesegnet ... 97
1.8.4.1. Einige allgemeine Bemerkungen zur Gestalt der Eucharistiefeier ... 98
1.8.4.2. Zur Anaphora (Eucharistisches Hochgebet) ... 100
1.8.4.3. Die Anaphoren der koptisch-orthodoxen Kirche ... 103
1.8.4.4. Die drei Anaphoren der koptisch-orthodoxen Kirche ... 104
1.8.4.5. Zur Theologie der Eucharistiefeier der koptisch-orthodoxen Kirche ... 106
1.8.4.6. Zusammenfassung ... 112
1.8.5. Philologisches zum Anaphorabegriff ... 113

2. Verschiedenes & Quellen ... 120

2.1. Glossar / Wörterbuch der theologischen Begriffe (192 Wörter) ... 120

2.2. Namensverzeichnis (191 Namen) ... 133

3.3. Literaturverzeichnis ... 143

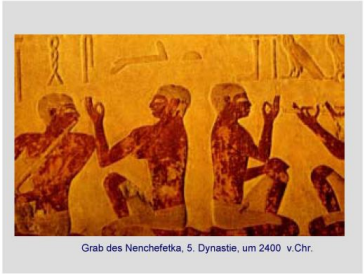
1. Zitate aus der Literatur

1.1. Ablauf und Bedeutung der Liturgie in der koptisch-orthodoxen Kirche

Die Liturgie spielt in der koptisch-orthodoxen Kirche, wie auch in anderen Ostkirchen eine sehr zentrale und wichtige Rolle. Sie ist prunkvoll, symbolreich und füllig in den Gebärden.

Diese Ausgabe enthält die am meisten verwendete Liturgie des heiligen Basilius. Um die Ausführlichkeit jedoch zu gewähren wurden häufig aus anderen Liturgien verwendete Gebete mit aufgenommen.
Das Bibelbuch der Psalmen der koptisch-orthodoxen Kirche sowie der Septuaginta (älteste Übersetzung des Alten Testaments aus dem Hebräischen und Aramäischen ins Altgriechische) besteht aus 151 Psalmen. In fast allen anderen Bibelversionen unter anderem die deutsche Einheitsübersetzung, besteht das Psalmenbuch aus 150 Psalmen. Die Psalmen-Zitate in diesem Buch wurden aus der deutschen Einheitsübersetzung entnommen. Aber in den arabischen Büchern sind sie weniger eins. Z.B. Psalm 51 in der deutschen Einheitsübersetzung gleicht Psalm 50 in der koptisch-orthodoxen Übersetzung.

Altägyptische Musikszenen aus dem Grab Nenchefetka in Saqqara 2400 v.Chr. zeigen:„Um den Takt anzugeben, schlägt sich der eine Sänger auf die Knie, während sich der andere Sänger mit den geöffneten Lippen zum Lauschen die Hand ans Ohr hält und mit den Fingern der anderen Hand schnippt“. So lernen bis heute die Kopten ihre Kirchenhymnen ohne Musiknoten. Sie müssen alle Melodien auswendig lernen.


Grab des Nenchefetka, 5. Dynastie, um 2400 v.Chr.

Die beiden Melodien „Golgota“ und „pek-thronos“ am Karfreitag wurden von den Altägyptern übernommen. Einige altägyptische Wörter sind in der koptisch-orthodoxen Kirchenmusik erhalten geblieben:

- Sengari-Melodie (fröhliche Melodie) stammt von der altägyptischen Stadt „Sengar“ im Nildelta zur Zeit des altägyptischen Königs Ramses II.
- Edripi-Melodie (traurige Melodie) stammt von der altägyptischen Stadt „Etripe“, deren altägyptischer Tempel der heilige Schenouda im 4.Jahrhundert n.Chr. in eine Kirche verwandelte.

1.2. Die Lobpreisungsmelodien

Die fünf verschiedenen Melodien, die je nach Jahreszeit gesungen werden, sind:

1. Sanaui/ jährliche Melodie.
2. Kiyahki Melodie, im 4. koptischen Marienmonat Kiyahk des koptischen Kalenders.
3. Fröhliche Melodie, welche in den Christi Herrenfeste gesungen wird.
4. Siami/ Fastenzeit- Melodie.
5. Schaanini/ Palmsonntag- Melodie.

Die koptischen Melodien und Hymnen haben verschiedene Quellen,u.a.:

- **Bibel**: Die 4 Hoses stammen aus dem Alten Testament.
- **Kirchenväter**:
  - Der heilige Athanasius, der 20. Papst von Alexandrien (328 - † 373 n.Chr.) hat die Melodie „O mono-genis“ verfasst, welche in der großen Fastenzeit vor dem Osterfest gesungen wird.
  - Der heilige Kyrillus I., der 24. Papst von Alexandrien (412 – † 444 n.Chr.) hat die Theotokie von Montag verfasst.
- **Kirchengelehrten**:
  - Der Kirchengelehrte Sarkis hat die Melodie „Arepsalin“ verfasst.
  - Der Kirchengelehrte Gobrial El-Kai hat viele Melodien des Marienmonats Kiyahk verfasst.

Papst Kyrillus IV (1854-1861 n.Chr.) importierte eine Druckmaschine, mit welcher die meisten Liturgiebücher zum ersten Mal in der koptisch-orthodoxen Kirchengeschichte gedruckt wurden, vor diesem Datum wurden alle Liturgiebücher händisch geschrieben. Viele Liturgiebücher sind verloren oder verbrannt worden während der Verfolgungen der Christen vom 7. bis zum 19.Jahrhundert. Besonders im Jahre 1320 n.Chr. wurden viele Kirchen und Kirchenbücher in Ägypten verbrannt und viele Kopten traten zum Islam unter der Herrschaft von Al-Nasser Ibn Qalaun, wie Al-Maqrizi [1] berichtet. Dennoch sind viele Liturgiebüchern im koptischen Museum in Kairo sowie in den Privatsammlungen in Paris und in den USA gut erhalten geblieben.

[1] Taqi al-Din Ahmad ibn 'Ali ibn 'Abd al-Qadir ibn Muhammad al-Maqrizi (*1364- † 1442 n.C.)

❖ 1.3. Regeln zur Feier der Eucharistie ❖

„Die Eucharistie ist der Mittelpunkt der christlichen Frömmigkeit, denn sie ist die Teilhabe am Leibe und Blute Jesu Christi". Der heilige Dionysius, der 14. Patriarch von Alexandrien

1. Der Ort der Feier

Die Eucharistie soll in einer konsekrierten Kirche stattfinden. Nur aus schwerwiegenden Gründen, z.B. im Falle einer Verfolgung oder heute, da sich viele Christen in den Ländern Europas, Amerikas oder in Australien niederlassen, kann vorübergehend die Eucharistie an anderen Orten gefeiert werden. Auf jeden Fall muß ein Raum gefunden werden, der für das so erhabene Geschehen angemessen und würdig ist. Voraussetzung für die Feier der Eucharistie ist das Vorhandensein der konsekrierten heiligen Tafel. Die heilige Tafel ist aus kostbarem Holz und wird wie der Altar selbst mit Myronöl (Chrisam) konsekriert. Das Holz verweist auf das Opfer auf Golgota, das das eine Opfer ist; dieses hat uns Heil gebracht. Sie ist aber auch Zeichen der Einheit mit dem Bischof, denn die in Gemeinschaft mit dem Bischof gefeierte Eucharistie ist die eine Eucharistie der Kirche.

2. Liturgische und aliturgische Tage

Liturgische Tage, d.h. solche, an denen die Eucharistie gefeiert werden kann, sind mit Ausnahme einiger Tage der heiligen Woche alle Tage des Jahres.

Aliturgische Tage sind zunächst die ersten drei Tage der heiligen Woche, denn an diesen Tagen wurde das Osterlamm - das Vorbild des Lammes Gottes - im Alten Bund ausgesondert. Keine Eucharistiefeier findet auch am Karfreitag statt, da Christus hingeschlachtet wurde. Am Gründonnerstag, an dem die Eucharistie im Andenken an das Abendmahl gefeiert wird, und am Licht-Samstag findet nur eine einzige Eucharistiefeier statt, an der alle Priester, die zu einer Kirche gehören, teilnehmen.

3. Die Zeit für die Eucharistiefeier

Für gewöhnlich feiert man die Eucharistie morgens zwischen Sonnenaufgang und Mittag. Der 70. Patriarch von Alexandrien, Papst Ghobrial II., verbietet in seinem 15. Kanon ausdrücklich, die Feier der Eucharistie wegen einer Hochzeit etwa bis zum Ende des Tages aufzuschieben.

4. Nächtliche Eucharistie

Dreimal im Jahr feiert die koptisch-orthodoxe Kirche nach der Tradition die Eucharistie während der Nacht, und zwar am Weihnachts-, Tauf- und Osterfest.

5. Die Häufigkeit der Zelebration

Die tägliche Eucharistiefeier ist in Ägypten sehr bekannt – vor allem in den Klöstern. Im Moharrak Kloster beginnen die Mönche um 3 Uhr nachts mit der Vorbereitung und der Gottesdienst selber endet um 8 Uhr morgens. Heute feiert man im allgemeinen in den koptisch-orthodoxen Kirchen die göttliche Liturgie an allen Sonntagen, an den sieben großen und sieben kleinen Festen des Herrn, an den sieben Hauptfesten der Mutter Gottes, an allen Tagen der großen Fastenzeit sowie an jedem Mittwoch und Freitag, den wöchentlichen Fasttagen zu Ehren Mariens und Christi.

Da im heutigen islamisch geprägten Ägypten der Freitag der arbeitsfreie Tag ist, wird die Eucharistiefeier am Freitag besonders herausgestellt. Die Beamten und Studenten werden besonders eingeladen, an diesem Tage an der Liturgie teilzunehmen. Wenn ihnen auch am Sonntag bis 10 Uhr morgens gestattet ist, dem Dienst bzw. dem Unterricht fernzubleiben, so ist es dennoch nicht leicht, von dieser Möglichkeit Gebrauch zu machen.

6. Rituelle Regeln für festliche, gewöhnliche und Fastentage

1. Feierlich gebetet wird an folgenden Tagen:
   - Vom 1. Tut bis 16. Tut (vom Neiruzfest bis zum Kreuzfest).
   - Vom Weihnachtsfest (29. Kiyahk) bis zum Beschneidungsfest (6. Tubah).
   - Vom Taufest (11. Tubah) bis zum Fest der Hochzeit zu Kana in Galiläa (13. Tubah).
   - Vom Auferstehungsfest bis Pfingstfest (50 Tage lang).
   - An allen Herrenfesten, es sei denn, das Verkündigungsfest fällt in die Zeit vom Fastenabschluss bis zum 2. Tag des Auferstehungsfestes.
   - Das Herrenfest „Darstellung des Herrn im Tempel“ wird festlich gefeiert, auch wenn es in die Zeit des Jonas - oder des Großen Fastens fällt.
   - An jedem 29. eines koptischen Monats (ausgenommen der 29. Tubah und 29. Amschir).

2. An allen Tagen, die nicht Fastentage sind, an allen Festtagen, an allen Sonntagen im Jahr, auch an den Samstagen und Sonntagen der großen Fastenzeit vor dem Osterfest werden vor der Liturgie zwei Stundengebete (3. und 6. Stundengebet) gebetet.

3. An allen Fastentagen (ausgenommen die Zeit des Jonas - und der großen Fastenzeit) werden drei Stundengebete (3., 6. und 9. Stundengebet) gehalten.

4. Im Jonas - und in der großen Fastenzeit (ausgenommen Samstage und Sonntage in dieser Zeit) werden die Gebete der 3. bis 12. Stunde gebetet. Aspasmus wird nicht gesungen, die Zimbeln werden nicht benutzt.

5. Das Kreuzfest wird zwei Mal im Jahr gefeiert, am 10. Baramhat; in der großen Fastenzeit, und drei Tage lang vom 17. bis 19. im Tut. Es wird in der Melodie des Palmsonntags (Schaanini = Hosanna) gesungen.

6. Am letzten Freitag der großen Fastenzeit (Freitag vor Palmsonntag) wird wie an einem Samstag oder Sonntag gebetet, man behält die Ordnung der Fastentage bei.

7. Im Jonasfasten und in der großen Fastenzeit werden die Fürbitten nach den Lesungen aus den Propheten gesprochen.

8. Das Gebet für die Opfergaben wird an jedem Sonntag und an Herrnfesten beim Morgenweihrauch statt des Gebets für die Reisenden gebetet.

9. Das Gebet für die Kranken wird in jedem Morgenweihrauch gebetet; ausgenommen sind alle Samstage, der Abendweihrauch vor einem Herrenfest und der Sonntagabend.

10. An Wochentagen spricht man die Gebete für die Kranken und die Reisenden, die nicht an der Liturgie teilnehmen können.
11. In jedem Morgengebet des Samstags gedenken wir nur der Verstorbenen, nicht z. B. auch der Kranken und Reisenden. Wir erinnern uns damit an den Samstag des Lichts, den Karsamstag, an dem Jesus die Verstorbenen ins Paradies brachte. Nach jüdischer Tradition war der Samstag der letzte Tag der Woche, für Christen ist er damit der letzte Tag des Lebens. So beten wir am Samstag im Morgen- und Abendgebet für die Toten. In jeder Messe gibt es nach dem Gedächtnis der Heiligen das Gebet für die Verstorbenen.
12. Die koptisch-orthodoxe Kirche gedenkt der Verstorbenen, wie der heilige Paulus Gott um Erbarmen für den verstorbenen Freund Onesiphorus bat: „Der Familie des Onesiphorus schenke der Herr sein Erbarmen, denn Onesiphorus hat mich oft getröstet und hat sich meiner Ketten nicht geschämt; als er nach Rom kam, suchte er unermüdlich nach mir, bis er mich fand. Der Herr gebe ihm, dass er beim Herrn Erbarmen findet an jenem Tag“ (2.Tim 1, 16 - 18).

13. Das Fasten am Mittwoch und Freitag sollte das ganze Jahr eingehalten werden, außer wenn das Weihnachtsfest oder Tauffest auf einen solchen Tag fällt. Während der 50 Tage vom Auferstehungsfest bis zum Pfingstfest wird nicht gefastet.
14. Wenn das Weihnachtsfest auf den 28. Kiyahk fällt, wird es am 28. und 29. Kiyahk gefeiert.
15. Wenn der 28. Kiyahk ein Dienstag oder Donnerstag ist, wird am folgenden Tag (=Mittwoch bzw. Freitag) nicht gefastet.

❖ 1.4. Die liturgischen Geräte ❖

Die liturgischen Geräte und Gegenstände werden vor der ersten Benutzung durch den Bischof geweiht. Dies geschieht durch spezielle Weihegebete, Gottes Wort sowie durch die Versiegelung und Salbung mit dem heiligen Myronöl. Durch diesen speziellen Weiheakt werden diese Geräte geheiligt, wie der Herr zu Mose sprach (Ex 40 LXX, 1-32). Die liturgischen Geräte und Gegenstände sind nur für den liturgischen Gebrauch bestimmt und dürfen zu anderen Zwecken nicht benutzt werden (Dan 5 LXX).

1. **Die heilige Tafel** ist ein rechteckiges Brett, das durch den Bischof mit dem heiligen Myron versiegelt wird. An allen vier Ecken und in der Mitte befindet sich ein Kreuz. Ohne diese Tafel kann keine Liturgie gefeiert werden; sie kann jedoch den Altar ersetzen.

2. **Der Kelch** wurde von Christus selber beim letzten Abendmahl (Mt 26, 27) benutzt. Auch die Apostel verwendeten ihn (1.Kor 10, 16-21). In ihm wird Wein mit Wasser vermischt als Symbol dafür, dass aus seiner Seite Blut und Wasser flossen (Joh 19, 34).

3. **Der Kelchthron** ist ein Kasten aus Holz. Er befindet sich auf dem Altar und hat oben eine runde Öffnung, in die der Kelch eingelassen wird. Auf diese Weise wird vermieden, dass das kostbare Blut Christi auf dem Altar verschüttet wird (Hebr 9, 14).

4. **Der Eucharistielöffel** wird zum Austeilen des heiligen und kostbaren Blutes verwendet. Er erinnert an die Zange, mit der der Seraphim eine glühende Kohle vom Altar geholt hat (Jes 6 LXX, 6-7). Er ist ein Symbol für die Wirksamkeit der heiligen Eucharistie: „Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben, und ich werde ihn auferwecken am letzten Tag“ (Joh 6, 54).

5. **Die Patene** ist ein Teller, auf den das heilige Brot gelegt wird, um die sogenannten heiligen Juwelen zu schützen, Brotteilchen, die während der Eucharistie entstanden sind. Die Patene symbolisiert den Geburtsort Christi und das Grab, den Ort, wo er hingelegt wurde.

6. **Der Stern** besteht aus zwei überkreuzförmigen Bügeln, die in der Mitte verbunden sind. Darauf ist ein Kreuz angebracht. Dieser Stern wird auf die Patene gesetzt und mit Velen bedeckt, damit die Velen nicht mit dem heiligen Leib, der auf der Patene liegt, in Berührung kommen. Der Stern symbolisiert den Stern von Bethlehem, der den heiligen drei Königen als Wegweiser zum Geburtsort Christi diente.

7. **Der Weihrauchbehälter** ist ein Gefäß zur Aufbewahrung des Weihrauchs, der in der heiligen Liturgie als Opfergabe verwendet wird (Ex 30 LXX, 34-38). Der Weihrauch soll keinesfalls aus tierischen Produkten bestehen.
8. **Das Weihrauchgefäß** ist ein Gefäß aus Metall. Es hängt an drei Ketten, die über dem Rauchfass eine Metallkuppel halten und dann oben in einem Haken zusammentreffen (Num 7 LXX, 14; Offb 5, 8; Offb 8, 3). Die drei Ketten symbolisieren die Heilige Dreifaltigkeit (1.Joh 5, 7), die Kuppel symbolisiert den Himmel und die Ketten, die zwischen Rauchfass und Kuppel verlaufen, symbolisieren die Herabkunft Christi zur Erde. Das Rauchfass, in das Kohlen und Weihrauch gelegt werden, symbolisiert den Schoß Marias, der die Gottheit austrägt (Symbol des Weihrauchs). Die Kohlen symbolisieren Christi Menschlichkeit, die wohlriechenden Duftstoffe die Gaben der heiligen drei Könige (Gold, Weihrauch und Myrrhe). Diese wohlriechenden Stoffe haben Josef und Nikodemus dazu benutzt, den Leichnam Christi einzubalsamieren (Joh 19, 39-40). Der brennende Weihrauch symbolisiert auch die Leiden Christi und der wohlriechende Duft den Segen, den wir durch sein Leiden bekommen.
9. **Die Karaffe** ist ein besonderes Gefäß für den Wein. Weiterhin gibt es einen Krug für Wasser, das der Priester dem Wein im Kelch beimischt.
10. **Der Gabenträger** dient zum Transport der heiligen Gaben in die Häuser der Schwerkranken, die die Kirche infolge einer schweren Krankheit nicht mehr erreichen können.
11. **Das Evangeliar** ist ein Neues Testament oder die vier Evangelien geschützt in einer Buchhülle aus Metall, die mit Ikonen und Kreuzen verziert ist. Das Evangeliar symbolisiert die Botschaft von Jesus Christus.
12. **Die heiligen Velen** sind Tücher, die mit gestickten Kreuzen verziert sind. Sie sind notwendig zur Abdeckung des Altars, bevor die Opfergaben dargebracht werden. Außerdem dienen die Velen zur Abdeckung der Patene und des Kelches. Auf das große Velum wird mitten über den Kelchthron ein kleines Velum gelegt, das die Versiegelung des Eingangs am Grabe symbolisiert (Mt 27, 26).
13. **Das große Velum**, auch **Abrosfarin** genannt, ist ein großes Tuch zur Abdeckung des Kelchthrones und der Patene nach der Opfergabe. Nach dem Friedenskuss wird das große Velum wieder entfernt. Es symbolisiert das Wälzen des Steines vor den Eingang des Grabes (Mt 27, 60).

14. **Der Altar**, auf dem die Opfergaben dargebracht werden, symbolisiert sowohl das Grab Christi, die Höhle seiner Geburtsstätte als auch die Kreuzigungsstätte Golgota [2]. Der Altar gilt auch als Thron Gottes (Jes 19 LXX, 19-20; Jes 6 LXX, 7; Mal 1 LXX, 11; Mt 5, 23-24; Hebr 13, 10). Der Altar wird wie alle anderen liturgischen Gegenstände und Gefäße ebenfalls in einem besonderen Weiheakt von einem Bischof geweiht und mit dem heiligen Myronöl gesalbt und versiegelt.

[2] Mt 27, 32; Mk 15, 21; Joh 19, 16

❖ 1.5. Die Eucharistie – Theologische Bedeutung des Sakraments ❖

Anmerkung / Quelle: Buchtitel: 05. Liturgiebuecher_Die Sieben Sakramente in der koptisch-orthodoxen Kirche, Seite 266 bis Seite 304 [3]

1.5.1. Die Liturgie ist der Gottesdienst, der mit der Eucharistie verbunden ist

Die Liturgie ist im gewöhnlichen Verständnis der Gottesdienst, der mit der Eucharistie verbunden ist. In der koptisch-orthodoxen Kirche hat aber auch jedes andere Sakrament ein liturgisches Gebet, in dem der Priester den Heiligen Geist herabruft zur Spendung der unsichtbaren Gnadengaben, verbunden mit einem sichtbaren Mittel, z.B. Wasser, Öl, Brot und Wein. Jedes liturgische Gebet ist Anbetung und Teilnahme am Sakrament. Die eucharistische Liturgie ist die höchste erreichbare Anbetungssituation, in der wir dem Herrn im Leib auf dem Altar begegnen; wir nehmen ihn und erhalten die Kraft, fest in ihm zu sein. „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir, und ich bleibe in ihm“ (Joh 6, 56).

In der Eucharistie wird Christus in der Gestalt von Brot und Wein für unsere irdischen Augen durch das Wirken des Heiligen Geistes sichtbar. Deshalb ist die Liturgie ein Augenblick himmlischen Lebens, in dem der Mensch sich im Himmel befindet, in der Anwesenheit Gottes. Die Gegenwart Christi in der Gestalt von Brot und Wein ist tief verwurzelt in unserem koptisch-orthodoxen Glauben und war immer die Grundlage unseres Glaubens. Er ist anwesend so wie damals, als er seinen Leib und sein Blut den Aposteln gab.

Im orthodoxen Glauben werden Brot und Wein durch die Heiligungsworte des Eucharistiesakraments in den wahren Leib und das wahre Blut Christi verwandelt. Sie sind nicht lediglich Symbol oder Hinweis auf Christi Leib und Blut. Die äußere Erscheinung und ihr Geschmack bleiben gleich, obwohl sie in den Leib und das Blut verwandelt wurden, die unser Herr aus der Jungfrau Maria angenommen hatte.

Der Diakon ruft: „Klerus und ganzes Volk, mit Bitte und Dank, in Ruhe und Schweigen erhebt eure Augen nach Osten, damit ihr den Altar seht, auf dem Leib und Blut Immanuels, unseres Herrn, liegen. Die Engel und Erzengel, die Seraphim mit sechs Flügeln und die Cherubim, die voller Augen sind, verdecken ihre Gesichter vor seiner großen, unsichtbaren und unaussprechlichen Herrlichkeit, sie singen einstimmig und rufen und sprechen: „Heilig, heilig, heilig, Herr der Heerscharen. Himmel und Erde sind erfüllt von deiner heiligen Herrlichkeit“.

[3] Datei Nr. 5 im Link: http://kroeffelbach.kopten.de/dkb/liturgie/

1.5.2. Sie ist eine Feier

Die koptisch-orthodoxe Liturgie ist eine feierliche, gesungene Liturgie unter Teilnahme des Volkes, sie ist nicht allein Sache des Klerus, sie ist öffentliches, gemeinsames Gebet in der Kirche, das von allen vollzogen wird. Sie wird geführt von mindestens einem Priester und Mitwirkung von mindestens einem Diakon. Auch wenn der Priester still betet, wird er von den Gesängen des Diakons und des Volkes begleitet, denn die koptisch-orthodoxe Liturgie ist Festmahl der Begegnung mit dem Herrn.

1.5.3. Liturgie bedeutet Gemeinschaftswerk

Liturgie bedeutet im ursprünglichen Sinn etwa „Gemeinschaftswerk, Dienst“:

- „Leio“ bedeutet Gruppe,
- „Argea“ heißt Werk.

Liturgie heißt also Werk für die Gemeinschaft. Im Hebräerbrief Kapitel acht und neun bezeichnet „Liturgie“ den Dienst am Altar oder priesterlicher Dienst vor (Hebr 8, 6 und 9, 6).

1.5.4. Sakrament der Gotteserkenntnis

Das Sakrament der Eucharistie ist das Sakrament der Gotteserkenntnis. Es nimmt die höchste Stelle ein. Die Kirche freut sich über dieses Werk Christi, der sich in ihrem Namen dem Vater darbrachte; es öffnet das Herz der Kirche für die Erkenntnis des Vaters. Es öffnet unsere Augen, um uns die überfließende Liebe des Vaters erkennen zu lassen. Nachdem der Herr das Sakrament der Eucharistie begründet hatte, sagte er zum Vater: „Das ist das ewige Leben: dich, den einzigen wahren Gott, zu erkennen und Jesus Christus, den du gesandt hast“ (Joh 17, 3).

Das kommt auch in der Erzählung der Begegnung Christi mit den Jüngern von Emmaus zum Ausdruck: „Und als er mit ihnen bei Tisch war, nahm er das Brot, sprach den Lobpreis, brach das Brot und gab es ihnen. Da gingen ihnen die Augen auf und sie erkannten ihn; dann sahen sie ihn nicht mehr“ (Lk 24, 30-31). Während ihes langen gemeinsamen Weges erkannten sie ihn nicht, sondern erst, als er den Lobpreis betete und das Brot beim gemeinsamen Mahl brach.

1.5.5. Danksagungssakrament

Alles, was in der Schöpfung vorkommt, ist Gabe Gottes an den Menschen. Das Leben selbst ist Gottes Geschenk, dessen der Mensch sich erfreut. Er spürt die Liebe und Vaterschaft Gottes und bringt deshalb alles als Dankopfer dar. Als der Mensch sich im Sündenfall von Gott trennte, sah er nur sich und seine Begierden als Zentrum der Welt. Er begann, die Gaben zu nehmen, dabei aber hat er den Geber vergessen. Die Dankbarkeit gegen den Spender des Lebens verschwand aus seinem Leben. Deshalb nahm der Gottessohn die Menschengestalt an und brachte seinen Leib und sein Blut als Dankopfer dar. Er schenkte uns dieses Sakrament, damit wir wieder vor seinen Vater treten können. Deshalb beginnt die Eucharistie der Gläubigen mit den Worten: „Laßt uns dem Herrn danken“.

1.5.6. Mysterium

Christus gab sich hin - einmal zur Erlösung unseres Geschlechts. Die Eucharistie ist eine immerwährende Fortsetzung des Kreuzopfers. Es ist das Zentrum des liturgischen Lebens und Vergegenwärtigung des Heilsgeschehens. Die Kirche hat nichts, was sie aus sich Gott darbringen könnte. Sie bringt dar, was sein einziger Sohn darbrachte, als er sich für die Menschheit opferte. Die Kirche ist Christi Leib, wenn sie des Kreuzestodes und der Auferstehung gedenkt. Damit vollendet sie, was Christus für sie getan hat, denn sie wird eins mit ihm.

Durch die Teilnahme am Sakrament werden wir als Kirche zu dem einen Leib, der zu dem einen Haupt gehört, nämlich Christus. Der heilige Paulus spricht: „Ein Brot ist es. Darum sind wir viele ein Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brot“ (1.Kor 10, 17). Das Sakrament der Eucharistie ist das Mysterium unserer Vereinigung mit Gott, in ihm bleiben wir fest. Der Sohn Gottes trägt seine Kirche in geheimnisvoller Weise in sich und vereint sich mit ihr: „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben. Wer in mir bleibt und in wem ich bleibe, der bringt reiche Frucht; denn getrennt von mir könnt ihr nichts vollbringen. …Wenn ihr in mir bleibt und wenn meine Worte in euch bleiben, dann bittet um alles, was ihr wollt: Ihr werdet es erhalten“ (Joh 13, 35 und 15, 5-7). Deshalb ist dieses Sakrament das Herzstück des christlichen Gottesdienstes.

1.5.7. Liturgie ist Leben

Daher nannte es die Kirche „Nahrung der Starken“. Es heißt über Christus: „Alle Leute versuchten, ihn zu berühren; denn es ging eine Kraft von ihm aus, die alle heilte“ (Lk 6, 19).

Es ist unsere göttliche Rüstung gegen die Macht der Finsternis (Eph 6, 11 - 17). Die koptisch-orthodoxe Liturgie zur Eucharistie dauert um die drei Stunden. In der orthodoxen Vorstellung ist eine Verkürzung dieses Lebens der Liturgie unvorstellbar.

1.5.8. Die Sprache der Liturgie

Die liturgische Sprache in der koptisch-orthodoxen Kirche besteht nicht nur aus Worten, sondern auch aus Riten. Die Rituale enthalten zahlreiche Elemente und symbolische Handlungen, die theologische Inhalte haben und Glaubensinhalte beschreiben.

Es ist Aufgabe der Kirche, durch die Worte und Rituale (die Tradition) den wahren Glauben zu erhalten und weiterzugeben. (Orthodoxie / Orthopraxia = rechter Glaube und rechtes Tun). So muß man die Rituale und die liturgischen Gebete verstehen.

Das Sichtbare im Ritual spiegelt das sichtbar gewordene Geistliche. Ritual und Worte gehören eng zusammen; sie lassen die geistige Gestalt annehmen. Im Alten Testament war in erster Linie das Ritual Hauptbestandteil der Anbetung.

Wir meinen, dass man beides braucht, um seine Beziehung zu Gott auszudrücken. Beides sind Mittel, durch die man sich an Gott wendet. Man sollte nicht eines auswählen und das andere ablehnen. Aber beide sind ohne geistiges Wachsein nicht nützlich: „Dieses Volk ehrt mich mit den Lippen, sein Herz aber ist fern von mir“ (Mt 15, 8 und Jes LXX 29, 13). Furchtbar ist das geistleere Ritual.

1.5.9. Zur Liturgie gehören Worte, Gesang, Gebärden, Realien

Durch sie nehmen die Gläubigen in vielfacher Weise wach und aufmerksam und nutzbringend an der Liturgie teil.

1.5.9.1. Worte

Die Gläubigen sprechen und hören Worte, die die Größe und Herrlichkeit Gottes in einer Weise preisen, die wir sonst kaum finden. Sie erteilt den Gläubigen gründliche Unterweisung in reichem Maß. Schon im Stundengebet geschieht dies mit Psalmen und Lesungen. Die Liturgie der Katechumenen ist Lehrgottesdienst mit vielen Lesungen (fünf Lesungen) und eine Predigt. Alle Lesungen sind von Gebeten (laut und still) begleitet.

1.5.9.2. Gesang

Bis auf das Glaubensbekenntnis und das Herrengebet wird die Liturgie gesungen. Der Diakon leitet das Volk, denn die Liturgie wird nicht vom Priester allein gefeiert, sondern unter Teilnahme aller Anwesenden. Sie ist Festmahl des Herrn, an dem alle beteiligt sind.

1.5.9.3. Schweigen

Auch wenn Gesänge der Gemeinde stark in die Liturgie eingebunden sind, gibt es doch einen Höhepunkt, der durch absolutes Schweigen gekennzeichnet ist. Während der Priester still die Epiklese betet, um die Herabkunft des Heiligen Geistes auf die Opfergaben zu ihrer Verwandlung in Leib und Blut zu erflehen, herrscht ehrfürchtiges Schweigen der Erwartung.

1.5.9.4. Gebärden

Dazu gehören:

- Erheben der Arme und Hände.
- Hinwenden nach Osten.
- Nach oben gerichtete Blicke.
- Der Friedensgruß.
- Niederknien.
- Niederwerfen mit dem ganzen Körper.
- Umzug mit Ikonen, Kreuz und Fahnen.

Beim Betreten der Kirche werfen die Gläubigen sich vor dem Altar nieder. Betritt der Priester den Altarraum, wirft er sich nieder und küßt danach den Altartisch. Wenn er Weihrauch gegen Osten vor dem Altar spendet, verbeugt er sich dreimal und spricht:

- Wir verbeugen uns vor dir, o Christus, zusammen mit deinem Vater und dem Heiligen Geist, denn du bist gekommen und hast uns erlöst.
- Ich aber darf dein Haus betreten dank deiner großen Güte. Ich werfe mich nieder in Ehrfurcht vor deinem heiligen Altar.
- Dir singe ich vor den Engeln. Ich will mich niederwerfen zu deinem heiligen Altar hin.

Die Gläubigen knien am Anfang jeden Gebets nieder, auch am Ende jeden Psalms, Lobpreises oder wenn der Text das Knien oder Niederwerfen erwähnt. In der Liturgie fordert der Diakon das Volk dreimal auf, sich niederzuwerfen. Dieses häufige Niederwerfen bedeutet das Flehen um Gottes Barmherzigkeit, zeigt Demut vor Gott und bedeutet das Fallenlassen in den Schoß Gottes, denn er ist unsere einzige Hoffnung und Zuflucht.

1.5.9.5. Realien

In jedem Sakrament gibt es ein reales Element, das die Gnade vermittelt.

- Wasser (zur Handwaschung, Besprengen und Mischen).
- Weihrauch (wird in der koptisch-orthodoxen Kirche sehr viel verwendet im Sinne des Psalms: „Mein Gebet werde wie Räucherwerk vor dich gelenkt, das Aufheben meiner Hände als ein abendliches Opfer“ (Ps 140 LXX [141], 2).
- (Krone - Kleidung - Salbung)
- Brot und Wein

Die Liturgie ist tatsächlich himmlischer Dienst; sie ist aber auch ein Dienst der Kirche, die auf Erden existiert, wenn sie auch den Menschen schon jetzt dazu erhebt, mit den Himmlischen gemeinsam Gott zu preisen. Dabei vergißt sie aber die Wirklichkeit des Menschen nicht, dass er nämlich noch auf Erden ist. Unser unsichtbarer König wird unter uns sichtbar durch sichtbare Mittel, Leib und Blut, um mit uns eins zu werden.

Al Mutaman Ibn Al Assal, ein Autor des 13. Jahrhunderts n.Chr., entwickelt diesen Gedanken so:

1. Der **Gehörsinn** nimmt teil, indem er die Lieder mit ihren unterschiedlichen Melodien hört. Die freudigen Melodien erheben seine Seele zur Andacht, die düsteren, traurigen Melodien laden den Sünder ein, seine Sünden zu bedenken und sie zu beweinen, und den Stolzen, zur Demut zurückzukehren.
2. Der **Gesichtsinn** heiligt uns, da er zum Altar und auch zu den Ikonen schaut, um die zu verherrlichen, die sie darstellen und um ihre Fürsprache zu erbitten.
3. Der **Geschmackssinn** heiligt uns, da wir durch ihn teilhaben an der himmlischen Speise der heiligen Mysterien des Leibes und Blutes des Herrn.
4. Der **Geruchssinn** heiligt uns, da er den Wohlgeruch des Gott dargebrachten Weihrauchs aufnimmt.
5. Der **Tastsinn** heiligt uns, da wir mit ihm das heilige Evangelium und das Kreuz berühren und küssen“.

Al Mutaman erwähnt auch die inneren Sinne: Das Gedächtnis, das sich der Größe Gottes erinnert und seiner Wohltaten gedenkt, um ihn anzubeten und ihm dankzusagen; die Vorstellungskraft, mit der wir uns seine Werke innerlich vorstellen, um ihn zu verherrlichen.

1.5.10. Die Vorbereitung

Den hohen Rang der Eucharistie in der koptisch-orthodoxen Kirche erkennt man an der Vorbereitung aller Teilnehmenden: Gläubigen, Klerus und Volk.

Innere Einstellung:
Wer an der Liturgie teilnehmen und nicht nur anwesend sein will, muß sich vorbereiten. Schon beim Aufbruch aus dem Haus identifiziert sich der Gläubige mit Abraham, der seine Heimat verließ und dem Ruf Gottes folgte. Er soll früh, d.h. pünktlich sein wie Abraham, als er ging, um Isaak zu opfern. Gott vor Augen, läßt er seine gesamte Existenz hinter sich. „Um die Kommunion zu empfangen, muß der Gläubige wenigstens vor der Lesung des Evangeliums an anwesend sein“.

1.5.11. Umkehr

Beichte und Umkehr sind das unverzichtbare Hochzeitsgewand der Gläubigen, ohne das sie am Festmahl nicht teilhaben können (Mt 22). Im Gleichnis über das Himmelreich: „...einem König, der seinem Sohne Hochzeit hielt“ heißt es: „Als sie sich gesetzt hatten und der König eintrat, um sich die Gäste anzusehen, bemerkte er unter ihnen einen Mann, der kein Hochzeitsgewand anhatte. Er sagte zu ihm: Mein Freund, wie konntest du hier ohne Hochzeitsgewand erscheinen? Darauf wusste der Mann nichts zu sagen“ (Mt 22, 11 - 12).

Christus erweckte die Tochter von Jairus und gab ihr zu essen (Mk 5, 43). Man muß vom Tod der Sünde zurückkehren ins Leben, um am Festmahl der Eucharistie teilnehmen zu können.

Der Gläubige tritt zum Empfang der Eucharistie nicht gleichgültig, sondern sehr wach und bewußt heran. „Jeder soll sich selbst prüfen; erst dann soll er von dem Brot essen und aus dem Kelch trinken. Denn wer davon isst und trinkt, ohne zu bedenken, dass es der Leib des Herrn ist, der zieht sich das Gericht zu, indem er isst und trinkt“ (1.Kor 11, 28 - 29).

Als Christus sich seinen Jüngern offenbarte, nahm er sie mit auf einen hohen Berg. Als die Apostel Christi fragten: „Wo sollen wir das Paschamahl für dich vorbereiten?“ (Mk 14, 12), sandte er sie zu einem bestimmten Haus, in dessen Obergemach das Mahl stattfinden sollte, „Und der Hausherr wird euch einen großen Raum im Obergeschoss zeigen, der schon für das Festmahl hergerichtet und mit Polstern ausgestattet ist. Dort bereitet alles für uns vor!“ (Mk 14, 15).

Den Israeliten wurde das Manna nicht im Land der Unterdrückung gegeben. Erst als sie das Land des Pharao verlassen hatten, waren sie würdig, es zu empfangen. Pharao ist hier das Symbol des Bösen. Die Feier zum Paschamahl erforderte eine Woche der Vorfeier, in der kein Sauerteig (Symbol der Sünde) ins Haus kommen durfte. Die Behältnisse, in denen die heiligen Geräte aufbewahrt wurden, entstanden aus unverrottbarem Holz, innen und außen ausgekleidet mit Gold. Zur richtigen Einstellung gehört auch das Wissen über die langen Zeiten (Vorbereitungen), die es im Alten Testament brauchte, ehe große Dinge geschahen oder fertig wurden.

- Noah brauchte viele Jahre zum Bau der Arche,
- Mose war 40 Jahre in der Wüste, ehe Gott ihm erschien.
- Salomon errichtete den Tempel im siebten Jahr.

1.5.12. Vergebung

Einen hohen Rang hat dieses Gebot Christi: „Wenn du deine Opfergabe zum Altar bringst und dir dabei einfällt, dass dein Bruder etwas gegen dich hat, so lass deine Gabe dort vor dem Altar liegen; geh und versöhne dich zuerst mit deinem Bruder, dann komm und opfere deine Gabe“ (Mt 5, 23 - 24). „Ich aber sage euch: Jeder, der seinem Bruder auch nur zürnt, soll dem Gericht verfallen sein; und wer zu seinem Bruder sagt: Du Dummkopf!, soll dem Spruch des Hohen Rates verfallen sein; wer aber zu ihm sagt: Du (gottloser) Narr!, soll dem Feuer der Hölle verfallen sein“ (Mt 5, 22).

1.5.13. Fasten:

Neun Stunden vor Beginn der Liturgie muß streng gefastet werden. Die neun Stunden entsprechen der Zeit des Leidens von der Verurteilung Christi bis zu seiner Grablegung.

1.5.14. Symbole und Hinweise des Alten Testaments zur Eucharistie

- Das Paschalamm war der einzige Weg, um dem Engel des Todes zu entkommen.
- Das Manna war die einzige Speise, um in der Wüste zu überleben.
- Das Opfer des Melchisedech (Typos für Christus).
- Der Schaubrottisch.
- Psalm 22: „Der Herr weidet mich, und nichts wird mir mangeln… Du hast vor mir einen Tisch bereitet, meinen Bedrängern gegenüber; du hast mit Öl mein Haupt gesalbt, und dein Becher machte trunken wie der stärkste Trank“ (Ps 22 LXX [23]).

- Die Braut des Hohenliedes
- Die Feuersglut, die der Engel vom Altar nahm und zu Jesaja sprach: „Siehe, dies hat deine Lippen berührt und wird deine Gesetzlosigkeiten hinwegnehmen und deine Sünden abwaschen“ (Jes 6 LXX, 7).

1.5.15. Die Materie der Eucharistie

1.5.15.1. Das Brot ist "das Lamm" (al - Hamal)

Es muß aus reinem Weizenmehl ohne Zufügung von Salz, Öl oder anderen Zutaten hergestellt sein. Es muß gesäuert sein, und am selben Tage gebacken werden, an dem die eucharistische Liturgie stattfindet. Für seine Herstellung ist allein Weizenmehl gestattet, alle anderen Getreide sind ausgeschlossen. Weizenkorn ist Symbol für Christus, auch die Körner Symbol für die Gläubigen: „Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein; wenn es aber stirbt, bringt es reiche Frucht“ (Joh 12, 24).

Das eucharistische Brot hat eine runde Form; das in der Mitte der Oberseite mit einem runden Siegel versehen ist, das die Hälfte oder sogar zwei Drittel der Oberfläche einnimmt. Am Rand stehen die griechischen Worte des Trishagions: „Agios o Theos, Agios Ischyros, Agios Athanatos“.

Das Siegel enthält 13 Vierecke; jedes hat ein Kreuz. Man bezeichnet das Mittelstück als „Despotikon“ (Arabisch: Espadikon). Es symbolisiert Christus, der von den zwölf Aposteln umgeben ist. Um das Despotikon herum befinden sich fünf Löcher, drei rechts und zwei links. Sie stellen die fünf Wunden Christi am Kreuz dar (die drei Nägel, die Dornenkrone und die Lanze).

Die Zahl der Opferbrote sollte eine ungerade sein (3, 5, 7). Der Priester wählt das Beste aus; das Lamm Gottes ohne Makel. Die übrigen Brote werden als Eulogion am Ende der Liturgie vom Priester verteilt. Dabei stellt der Priester fest, wer abwesend war und sucht ihn nach (Ez 34 LXX, 1 - 4).

1.5.15.2. Der Wein "Abarka"

Zur Herstellung des eucharistischen Weins werden getrocknete Trauben verwendet. Der Saft darf nicht gebrannt werden oder sonst mit Feuer in Berührung kommen. Der Islam versuchte, den Kopten die Liturgie zu nehmen, indem er keinen Wein ins Land ließ. So schmuggelte man Rosinen ins Land, legte sie in Wasser und gewann Wein. Deshalb wird bis heute der Meßwein traditionell aus Rosinen gewonnen.

1.5.15.3. Das Wasser

Wasser wird mit dem Wein in einem bestimmten Verhältnis vermischt. Wasser benutzt der Priester zur Waschung seiner Hände (Symbol für Reinheit). Bei der Waschung spricht er Verse aus Psalmen:

- „Du wirst mich mit Ysop besprengen, und ich werde rein sein, du wirst mich reinwaschen, und ich werde weißer als Schnee sein. Du wirst mich Jubel und Freude hören lassen, die erniedrigten Gebeine werden jubeln“ (Ps 50 LXX [51], 9 – 10).
- „Unter Unschuldigen will ich meine Hände waschen, und mich um deinen Altar herum aufhalten, Herr, um die Stimme des Lobes zu hören und alle deine Wundertaten zu erzählen. Herr, ich liebe die Schönheit deines Hauses und den Ort, wo deine Herrlichkeit wohnt“ (Ps 25 LXX [26], 6 - 8).

Wasser wird zur Waschung der Liturgiegefäße und zum Segnen verwendet. Am Ende der Liturgie besprengt der Priester das Volk mit Wasser.

1.5.15.4. Altargräte

Thron, heiliger Teller und Tellerkuppel, Kelch, Ziborium sowie der silberne Löffel für die Kommunion dürfen für die Liturgiefeier erst dann benutzt werden, wenn sie mit dem heiligen Myron gesalbt sind.

1.6. Die Eucharistie - Liturgische Ausführung

1.6.1. Gebete auf dem Weg in die Kirche

Die Liturgie ist ein Opfer der Liebe, die Gemeinschaft mit Christus in seiner Liebe, seinem Tod und seiner Auferstehung. Damit der Christ vom Segen der Messfeier reichen geistigen Gewinn haben kann, bereitet er sich vor. Zur Kirche soll man pünktlich sein, zum Frühgebet kommen und nicht erst zur Kommunion.

Auf dem Weg zur Kirche soll man die Psalmen bedenken:

- „Ich freute mich über die, die zu mir sagten: Zum Haus des Herrn wollen wir gehen“ (Ps 121 LXX [122]).
- „Der Herr ist mein Licht und mein Retter“ (Ps 26 LXX [27]).

Das Kirchengebäude soll man mit dem Bewusstsein betreten, dass dieses das Haus Gottes ist. In der Tür sprechen wir: „Dies ist das Tor des Herrn, Gerechte werden durch es eintreten“ (PS 117 LXX [118], 20). In der dritten Stunde sagen wir: So oft wir vor deinem heiligen Altar stehen, stehen wir wie im Himmel.

In der Kirche schreitet man in Richtung des Altars und spricht still den Psalm (Ps 83 LXX [84]: 2 – 3): „Wie geliebt sind deine Zelte, Herr der Heerscharen! Es sehnt und verzehrt sich meine Seele nach den Vorhöfen des Herrn, mein Herz und mein Fleisch jubelten über den lebendigen Gott“.

Bei dem Niederknien vor dem Altar beten wir das „Vater unser im Himmel“ und preisen die Heilige Dreifaltigkeit.

Der Priester kniet vor dem Heiligtum dreimal nieder und sagt:

- beim ersten Mal: „Wir beten dich an, Christus“
- beim zweiten Mal: „zusammen mit deinem guten Vater“
- beim dritten Mal: „und dem Heiligen Geist, du bist gekommen und hast uns erlöst“.

Man kann auch den Psalm 122 LXX [123] beten: „Zu dir erhob ich meine Augen, der du im Himmel wohnst“.

Im Frühgebet bereiten uns alle Gebete, Handlungen und Lesungen auf die große Feier vor. Gesänge, Weihrauch und Ikonen stimmen unsere Seelen ein. Die Lesungen öffnen unseren Verstand für das folgende Geschehen.

Wenn der Priester mit dem Weihrauch an einem Gläubigen vorbei geht, sollte dieser beten: Bitte mein Herr Jesus Christus, vergib mir meine Sünden, die, die ich weiß und die, die ich nicht weiß.

Priester, Klerus und Volk sind in die kirchliche Vorbereitung einbezogen: man bittet um Absolution für Klerus, Diener und Volk. Bei der Absolution beten wir:

„Tilge, vergib und verzeih uns unsere Missetaten, o Gott:
die freiwilligen und unfreiwilligen,
die bewussten und unbewussten,
die sichtbaren und unsichtbaren.
Herr, vergib sie uns um deines heiligen Namens willen, der über uns angerufen ist.
Handle an uns nach deiner Barmherzigkeit, o Herr,
und nicht nach unseren Sünden“.

Die Liturgie sollte man mit einem Buch in der Hand verfolgen, bis man aus gewonnener Erfahrung das Buch zur Seite legen kann. Es gibt inzwischen Bücher, die mehrsprachig abgefasst sind! Die Vorbereitung auf die Liturgie sollte auch die Bereitschaft zu Umkehr und Beichte umfassen und zum Empfang der Kommunion. Zur allgemeinen Vorbereitung gehört auch ein körperliche Reinigung und saubere Kleidung. Die Tradition des Sonntagskleides zeigt dies genau: Es ist dem festlichen Ereignis angemessen.

1.6.2. Vorbereitungsgebete

1.6.2.1. Abendweihrauchs- und Mitternachtsgebet

Der Liturgie gehen voraus das Abendweihrauchgebet, das Mitternachtsgebet, die Psalmodie und der Morgenweihrauch unmittelbar vor der Liturgie.

- Das Abendweihrauchgebet ist Bestandteil der Liturgie des folgenden Tages. Die Lesungen und Hymnen sind dem Sinn nach auf den folgenden Tag ausgerichtet.
- Das Mitternachtsgebet besteht aus dem Mitternachts-Stundengebet und der Psalmodie. Die Psalmodie besteht aus vier biblischen Lobgesängen, die täglich verwendet werden, einer Psalie und einer Theotokie, die für den jeweiligen Tag gelten. Die vier Lobpreisungen sind Gesänge, die Errettungssituationen beschreiben, in denen Wunder zur Rettung und Heilung Israels geschahen.

  1. Die erste Lobpreisung ist aus Kapitel 15 des Buches Exodus entnommen. Israel sprach sie, als es das Rote Meer durchquerte und vom Joch des Pharao freikam.
  2. Die zweite Lobpreisung ist der Psalm 136, in dem die ganze Schöpfung zu Gott singt.
  3. Die dritte Lobpreisung ist der Gesang der Jünglinge im Feuerofen als sie im Feuer nicht verbrannten (aus dem Buch Daniel)
  4. Die vierte Lobpreisung besteht aus den drei letzten Psalmen (148 - 150).

  Es folgt dann ein Lied über die Menschwerdung Christi (Psalie) und die Jungfrau Maria, die Gottesmutter (Theotokie).
  Das Mitternachtsgebet dauert etwa vier Stunden und ist vor Erhebung des Morgenweihrauchs beendet. So ist es noch heute in den koptischen Klöstern. In den anderen Kirchen betet in der Regel der Arif (Sänger) mit den Diakonen die Mitternachtsgebete zwei Stunden frühmorgens vor dem Morgenweihrauchgebet. Aber während des Monats Kiyahk (10. Dez bis 8. Jan), der in der koptisch-orthodoxen Kirche der Marienmonat ist, beginnt das Gebet am Abend und dauert die ganze Nacht.

- Das Ritual der Erhebung des Morgenweihrauchgebets gleicht dem des Abendweihrauchgebets.

1.6.2.2. Das Morgenweihrauchgebet

Nach jüdisch-christlicher Tradition beginnt ein Tag mit dem Abend des Vortags. In der Genesis heißt es: „Und es wurde Abend, und es wurde Morgen, ein Tag“ (Gen 1 LXX, 5). Nach koptisch-orthodoxer Kirchentradition betet man jeden Tag außerhalb des großen Fastens ein Abendgebet mit Weihrauch. Vor jeder Messe muss ein Morgenweihrauch stattfinden.

Denn es heißt: Der Herr sprach zu Mose: „Und du sollst eine Opferstätte des Räucherwerks aus Akazienholz machen… Und Aaron soll auf ihr feines gemischtes Räucherwerk räuchern; ganz früh am Morgen, wenn er die Lampen vorbereitet, soll er es auf ihr räuchern, und wenn Aaron die Lampen spät am Tage entzündet, soll er es auf ihr räuchern: ein die ganze Zeit hindurch fortwährendes Räucherwerk vor dem Herrn all ihre Generationen hindurch. Und du sollst auf sie kein anderes Räucherwerk legen, kein Feueropfer oder sonstiges Opfer; und du darfst auf ihr kein Gussopfer darbringen“ (Ex 30 LXX, 1 - 9).

„Denn vom Aufgang der Sonne bis zum Untergang ist mein Name bei den Völkern gepriesen worden, und an jedem Ort wird meinem Namen Räucherwerk dargebracht und reine Opfer, denn mein Name ist groß unter den Völkern – spricht der Herr, der Allherrscher“ (Mal 1 LXX, 11).

In der Offenbarung heißt es: „Und ein anderer Engel kam und trat mit einer goldenen Räucherpfanne an den Altar; ihm wurde viel Weihrauch gegeben, den er auf dem goldenen Altar vor dem Thron verbrennen sollte, um so die Gebete aller Heiligen vor Gott zu bringen“ (Offb 8, 3).

- Die Weihrauchzeremonie beginnt mit dem Öffnen des Vorhangs. Es folgen das Danksagungsgebet und die Rundgänge mit dem Weihrauchfass.
- An Wochentagen spricht man die Gebete für die Kranken und die Reisenden, die nicht an der Liturgie teilnehmen können.
- Am Sonntag betet man an dieser Stelle für die Kranken und die Opfergaben. In der frühen Kirche reiste man an einem Sonntag nicht.
- Am Samstag gedenkt man der Entschlafenen. Denn am Samstag des Lichts (Karsamstag) brachte Christus die verstorbenen Heiligen ins Paradies zurück. Die koptisch-orthodoxe Kirche gedenkt der Verstorbenen, wie der heilige Paulus Gott um Erbarmen für den verstorbenen Freund Onesiphorus bat: „Der Familie des Onesiphorus schenke der Herr sein Erbarmen, denn Onesiphorus hat mich oft getröstet und hat sich meiner Ketten nicht geschämt; als er nach Rom kam, suchte er unermüdlich nach mir, bis er mich fand. Der Herr gebe ihm, dass er beim Herrn Erbarmen findet an jenem Tag“ (2.Tim 1, 16 - 18).

Es folgen der Zeit des Kirchenjahres entsprechende Doxologien (Lobpreisungen) der Heiligen. Danach steht der Priester vor dem Altar mit drei Kerzen in der Hand (Zeichen der Dreifaltigkeit) und singt das „Gott erbarme dich unser“. Nach der dann folgenden Lesung des Morgenevangeliums betet der Priester fünf Gebete und erteilt der Gemeinde die Absolution des Sohnes, die ihm durch die Kraft des Heiligen Geistes verliehen ist. Das Morgenweihrauchgebet endet mit dem „Vater unser im Himmel“.

1.6.3. Die Vorbereitung der großen Liturgie

1.6.3.1. Vorbereitungsgebet „Gebet zur Bereitung des Altars“

Der Priester bereitet den Altar vor mit einem stillen Gebet und legt die heiligen Geräte zurecht, so wie die Apostel im Obergemach einst das Abendmahl vorbereiteten. Vor dem Altar wirft der Priester sich nieder und spricht das „Vorbereitungsgebet“, dann bedeckt er den Altar mit dem Velum, legt die heiligen Geräte (Kelch, Patene, Stern und Eucharistielöffel) auf den Altar und beginnt mit den Stundengebeten (Agpeya).

1.6.3.2. Anlegen der Gewänder

Nach der Emporhebung das Morgenweihrauchs wird der „Segenshymnus“ gesungen. Dabei segnet der Priester die liturgischen Gewänder für sich und die Diakone mit dem Kreuz im Namen der Heiligen Dreifaltigkeit. Wenn mehrere Priester anwesend sind, werden die Tuniken dem zelebrierenden Priester zum Segnen dargereicht mit dem Wort: „Segne, uns Vater“. Wenn aber ein Bischof anwesend ist, segnet er (oder der ranghöchste Priester) die Tuniken der Priester und der Diakone.
Während des Anlegens der liturgischen Gewänder betet man die Psalmen:

- „Ich will dich erheben, Herr, denn du hast mich aufgenommen und nicht zugelassen, dass sich meine Feinde über mich freuen“ (Ps 29 LXX [30], 2).
- „Der Herr ist König geworden, er hat sich mit Wohlgestalt bekleidet, bekleidet hat sich der Herr mit Macht und umgürtet“ (Ps 92 LXX [93], 1).

1.6.3.2.1. Die liturgischen Gewänder des Priesters

- Die Tunika (arabisch: Tunia)
- Das Epitrachelion (Stola, arabisch: Sidra)
- Die beiden Epimanikien (Ärmel, arabisch: Akmam)
- Das Zonarion (Deutsch, zinnar, arabisch: Mintaqa)
- Die Kopfbedeckung (arabisch: Tag (Tailassan) oder Schamla)

- Das Phelonion ((Deutsch, arabisch: Burnus - ohne Kapuze, diese ist dem Bischof vorbehalten)
- Heutzutage begnügt sich die Mehrheit der Priester mit dem Anlegen der Tunika und der Kopfbedeckung (Tailassan). Nur an großen Festen tragen sie auch die übrigen Teile

1.6.3.2.2. Die liturgischen Gewänder des Diakons

- Die Tunika (Tunia)
- Das Epitrachelion (über der linken Schulter - auch Zonarion genannt - als Gürtel)
- Die Krone (Früher trugen Diakone eine Krone, die mit vier gestickten Kreuzen verziert war)

Beim Anlegen der Gewänder spricht man die Psalmen:

- „Ich will dich erheben, Herr, denn du hast mich aufgenommen, und nicht zugelassen, dass sich meine Feinde über mich freuen“ (Ps 29 LXX [30]).
- „Gut ist es, den Herrn zu preisen, und deinem Namen zu spielen, Höchster“ (Ps 91 LXX [92]).

Mit ihren weißen Gewändern gleichen die Altardiener den Engeln, die vor Gott stehen. „Wer siegt, wird ebenso mit weißen Gewändern bekleidet werden. Nie werde ich seinen Namen aus dem Buch des Lebens streichen, sondern ich werde mich vor meinem Vater und vor seinen Engeln zu ihm bekennen“ (Offb 3, 5).

1.6.3.2.3. Die Stundengebete

Vor Liturgien an Feiertagen wird das Gebet der 3. und 6. Stunde gebetet; in der Fastenzeit kommt das Gebet der 9. Stunde hinzu. In der großen Fastenzeit vor Ostern betet man fünf Stundengebete, in Klöstern ein weiteres, das Gebet für die Mönche (Sitar).

- In den Gebeten der 3. Stunde gedenken wir des Herabkommens des Heiligen Geistes auf die Apostel und erbitten für uns den Geist der Reinheit und Jungfräulichkeit zu unserer Erlösung.
- In der 6. Stunde betrachten wir Christus am Kreuz und bitten ihn, den Schuldschein unserer Sünden zu zerreißen.
- Die 9. Stunde ist die, in der der Herr seinen Geist in die Hände des Vaters legte und den Verbrecher zur Rechten mit ins Paradies nahm. Aus seiner rechten Seite flossen Blut und Wasser.

1.6.3.2.4. Handwaschung

Nach den Stundengebeten wäscht sich der Priester dreimal die Hände und betet dabei das gewöhnliche Handwaschungsgebet:

- „Du wirst mich mit Ysop besprengen, und ich werde rein sein, du wirst mich reinwaschen, und ich werde weißer als Schnee sein“ (Ps 50 LXX [51], 9).
- „Du wirst mich Jubel und Freude hören lassen, die erniedrigten Gebeine werden jubeln“ (Ps 50 LXX [51], 10).
- „Unter Unschuldigen will ich meine Hände waschen, und mich um deinen Altar herum aufhalten, Herr, um die Stimme des Lobes zu hören und alle deine Wundertaten zu erzählen“ (Ps 25 LXX [26], 6 - 7).

Psalm 50 LXX [51] wird auch Psalm der Umkehr genannt, denn diese rituelle Waschung ist ein Hinweis auf die Notwendigkeit der inneren Reinheit. Darum wiederholt der Priester bei jeder Waschung die Worte, dass der Herr ihm die Reinheit des Herzens schenken möge.
Im dritten Gebet bittet er um innere und äußere Reinheit, damit er den heiligen Altar umschreiten und vor dem Herrn stehen darf (Ps 65 LXX [66], 18 und Jes 1 LXX, 15 - 20 und Hebr 10, 22).

Der heilige Kyrillus von Jerusalem sagt: Die Handwaschung wird nicht getätigt wegen leiblicher Unreinheit, denn wenn wir leiblich unrein wären, hätten wir nicht in die Kirche eintreten dürfen. Die Handwaschung deutet auf unsere Unwürdigkeit hin und darauf, dass wir rein von jeder Sünde sein sollen.

1.6.3.2.5. Die Auswahl des Lammes

Die Auswahl des Lammes stellt die Erlösungsgeschichte dar. Diakone und Priester bringen die liturgischen Gewänder zur Segnung durch den Zelebranten; durch dieses Gebet werden die Gewänder gesegnet. Den Diakonen wird damit die Erlaubnis zum Dienen und zum Empfang der Kommunion erteilt.

Der Korb mit den Lammbroten wird bedeckt vor den Altar gebracht und vom Priester aufgedeckt. Es ist ein Bild dafür, dass Johannes der Täufer unseren Herrn Jesus Christus taufte und ihn dadurch für Israel sichtbar machte. Deshalb ruft der Priester: „Lamm Gottes, du trägst hinweg die Sünden der Welt, erbarme dich unser und erhöre uns“.

Der Priester wählt unter den Opferbroten das Makelloseste aus, während das Volk das Kyrie Eleison 41 Mal singt, als Hinweis auf das Leiden des Lammes Gottes:

- 39 Peitschenhiebe (2.Kor 11, 24)
- die Lanze (Joh 19, 34)
- und das Rohr, mit dem sie auf sein Haupt schlugen (Mt 27, 29).

Der Priester steht vor dem Altar mit dem Blick nach Westen. Ihm gegenüber steht der Diakon mit dem Brotkorb. Ein Diakon steht dem Priester zur Rechten mit einem Weingefäß in der rechten und einer Kerze in der linken Hand. Der Priester prüft den Wein auf seine Qualität, um sich zu vergewissern, dass er nicht gegoren, nicht mit Feuer behandelt ist, und läßt die Diakone mitbestimmen, dass es ein guter Wein ist.

Der Priester segnet mit dem Kreuz die Gaben im Namen der Heiligen Dreifaltigkeit. Die Brote werden gemeinsam mit dem Wein gesegnet. Der Priester legt die Hände in Kreuzform auf; damit wird das Todesurteil, das Folge der Sünde ist, auf das Opfer übertragen.

Er untersucht die Brote genau, vergleicht die Opferbrote und wählt das schönste, makelloseste Brot als Opferbrot aus. Mit einem Tuch reinigt er das ausgewählte Brot von Mehlresten. Danach nimmt er ein paar Tropfen Wein auf seinen Daumen und zeichnet mit dem Daumen das Kreuz auf das ausgewählte Brot von oben, anschließend auf die übrigen Brote.

Zum Schluss bekreuzigt er das ausgewählte Brot von der Unterseite: das bedeutet, dass Christus Alpha und Omega (Anfang und Ende) ist. Der Priester berührt mit dem ausgewählten Brot die übrigen Brote als Zeichen dafür, dass Christus alle Opfer des Alten Testaments umfasst. Dabei sagt er: „Opfer des Segens, Opfer der Herrlichkeit, Opfer des Abrahams, Opfer des Isaaks, Opfer des Jakobs und Opfer des Melchisedechs“.

Der Priester erinnert im Gebet an die Frage Isaaks an den Vater, wo denn das Lamm für das Opfer sei. Das Lamm ohne Makel hat der Vater bezeugt und der Geist bestätigt. Deshalb sagt Johannes der Täufer: „Seht, das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt... Das habe ich gesehen, und ich bezeuge: Er ist der Sohn Gottes“ (Joh 1, 29; 34).

Das Opferlamm wird aus einer ungeraden Zahl von Broten (drei, fünf oder sieben usw.) ausgewählt.

- Die Zahl drei ist Hinweis auf die Heilige Dreifaltigkeit. Wenn der Priester eins erwählt, ist dies ein Hinweis auf die Erwählung der zweiten Person Gottes und ihre Menschwerdung als Lamm Gottes, das die Sünde der Welt trägt.

- Die Fünf ist Hinweis auf die verschiedenen Opfer des Alten Testaments (Brandopfer, Sündopfer, Schuldopfer, Speiseopfer, Friedopfer), die ihrerseits auf die Erlösung hinweisen.

- Die Sieben bedeutet: zu den fünf Opfern des Alten Testaments kommen die zwei Tauben als Opfer für die Reinigung eines Aussätzigen. Die Sieben ist auch Symbol für die Zahl der Sakramente und damit für die Vollkommenheit.

Das ausgewählte Brot trägt der Priester zum Altar und benetzt es mit Wasser als symbolische Taufe und erwähnt dabei die Namen derer, die ihn gebeten haben, ihrer im Gebet zu gedenken.

Der Himmel ist jetzt gleichsam geöffnet wie zur Zeit der Taufe Christi. Das Brot wickelt der Priester in ein Velumen und legt das Kreuz darauf. So verhüllt erhebt er es über sein Haupt. Wir erinnern uns an den Weg Christi, der das Kreuz trug.

1.6.3.2.6. Lammprozession

Der Priester bringt das Brot zum Altar, wie Josef und Maria das Kind zum Altar darbrachten und benetzt das Opferlamm mit Wasser (Symbol für die Taufe Christi), umhüllt es mit einem Seiden- oder Leinentuch, (das Symbol für die Binden- oder das Grabtuch Christi). Er betet um Vergebung seiner eigenen Sünden, für den Frieden der Kirche, der Väter und der Versammlungen.

Der Priester umschreitet mit dem Opferlamm einmal den Altar (Symbol für die Darstellung im Tempel vor Simeon (Lk 2, 25 - 32), dem alten Priester, als er Christus trug und Gott pries für die Erlösung, die er allen Völker gebracht hatte). Die Darbringung der Gaben im Altarraum und das Umschreiten des Altars erinnert uns daran, wie Christus durch Maria und Josef zum Altar gebracht wurde.

Es folgt das Heilig, heilig, heilig...

Der Priester legt jetzt das Kreuz auf das Opferlamm und hebt es auf seine Stirn, dabei ruft er: „Ehre und Ruhm, Ruhm und Ehre der AllerHeiligen Dreifaltigkeit... Friede und Wachsen der Kirche Gottes, der einen, einzigen, heiligen, universalen und apostolischen Kirche. Amen. Gedenke, o Herr, derer, die dir diese Gaben dargebracht haben...“. Mit dem Opferlamm segnet der Priester dann die Gemeinde.

Es weist auch daraufhin, dass sich Christus (ein für allemal) für uns hingab. Der heilige Paulus sagt: „Ist er ein für allemal in das Heiligtum hineingegangen, nicht mit dem Blut von Böcken und jungen Stieren, sondern mit seinem eigenen Blut, und so hat er eine ewige Erlösung bewirkt“ (Hebr 9, 12).

Die Diakone folgen dem Priester bei seinem Umgang um den Altar, sie tragen die Gefäße mit Wasser und Wein und singen dabei den Antwortgesang.

1.6.3.2.7. Segnung der Gaben

Der Priester bekreuzigt die Opfergaben im Namen der Heiligen Dreifaltigkeit dreimal (Im Namen des Vaters... Gepriesen sei Gott, der allmächtige Vater, sein eingeborener Sohn und der Heilige Geist. Amen.), dann legt er das Brot auf die Patene, gießt in Kreuzform den Wein in den Kelch, mischt ihn mit einem Drittel Wasser. Der Kelch befindet sich dabei im Thron, vor dem die Patene steht. Die Vermischung von Wein und Wasser erinnert die Gläubigen daran, was damals am Kreuz geschah (Joh 19, 34). Der Priester beginnt das Danksagungsgebet des heiligen Markus.

Es folgt das Opfergabengebet „Gebet der Darbringung“, genannt „Epiklese Christi“. Danach bedeckt er die Patene und den Kelch mit zwei kleinen Tüchern, genannt „Epimaniken“, als Hinweis auf Christus, der mit einem Grabtuch umhüllt ins Grab gelegt wurde. Der ganze Altartisch wird mit einem Tuch bedeckt genannt „Abrosfarin“. Darüber wird ein kleines zum Dreieck gefaltetes Tuch gelegt. Dieser Vorgang stellt die Grablegung Christi dar, das Abrosfarin ist der große Stein, der auf das Grab gelegt ist, das Dreiecktuch das Siegel des römischen Stadthalters. Der Priester und alle Diakone verlassen jetzt den Altarraum und werfen sich vor dem Altar nieder, und der Priester spricht die Absolution der Dienenden.

1.6.3.2.8. Absolution der Dienenden (des Sohnes)

Diakon und Priester treten jetzt vor die Ikonostase. Der Priester betet die Absolution der Dienenden. „Deine Diener an diesem Tag, Erzpriester, Priester...und ich Schwacher, seien alle losgesprochen durch den Mund der Heiligen Dreifaltigkeit, des Vaters ....“.

1.6.4. Die Liturgie der Katechumenen

1.6.4.1. Die fünf Lesungen

Es folgen drei Lesungen aus den Paulusbriefen, den katholischen Briefen und der Apostelgeschichte, das Synaxarium und schließlich das Evangelium. Der Priester betritt wieder den Altarraum und zeichnet das Kreuz über dem Weihrauchvorratsbehälter, dann gibt er fünf Löffel Weihrauch in das Weihrauchfaß (Symbol für die fünf Opfer des Alten Testaments, die Gott als Wohlgeruch annahm: durch Abel, Melchisedech, Abraham, Aaron und Zacharias). Im Heiligtum des Alten Testaments gab es für das Weihrauchopfer einen eigenen Altar.

Auf das Weihrauchopfer des neuen Testaments weist uns Maleachi hin: „Denn vom Aufgang der Sonne bis zum Untergang ist mein Name bei den Völkern gepriesen worden, und an jedem Ort wird meinem Namen Räucherwerk dargebracht und reine Opfer, denn mein Name ist groß unter den Völkern – spricht der Herr, der Allherrscher“ (Mal 1 LXX,11). Der Prophet Maleachi spricht über die christlichen Altäre in der ganzen Welt, denn im Alten Testament gab es nur einen Altar in Jerusalem.

Der Priester spricht mit der Erhebung des Weihrauchs das Gebet zur Lesung des Paulusbriefs. Er umschreitet mit dem Weihrauch dreimal den Altar in Begleitung des Diakons, dabei betet er für den Frieden, für die Kirche, ihre Väter und für die Versammlungen.

Dann geht er, jeweils Weihrauch spendend, zum Lesetisch, zu eventuell teilnehmenden weiteren Priestern, zu den Ikonen. Danach umschreitet er die ganze Kirche in bestimmter Systematik von Norden nach Süden der Kirche als Hinweis auf die Mühen des heiligen Paulus bei der Verkündigung und sagt immer wieder: „Der Segen des Paulus, des Apostels Jesu Christi, sein heiliger Segen sei mit uns. Amen“.

Der Vorgang des Umschreitens des Altars wiederholt sich nach den beiden Lesungen aus den Paulus- und katholischen Briefen. Hier geht der Priester nur bis zur Hälfte der Kirche, dann steht er bei der Tür als Hinweis auf die Apostel, die zunächst nur in Judäa die Verkündigung begonnen haben und nicht mehr zurückkehrten nach Jerusalem, weil sie den Märtyrertod erlitten haben.

1. **Paulusbrief**: Der Umgang des Priesters beginnt während der Lesung des Paulusbriefes von der linken Seite der Ikonostase und endet auf der rechten Seite: Der heilige Paulus brachte die Heiden zum Glauben - von der linken Seite auf die rechte. Der heilige Paulus lehrte in der ganzen damaligen Welt.

Als Zeichen dafür verlässt der Priester das Heiligtum und geht durch die Kirche.

2. **Katholischer Brief**: Danach liest der Lektor aus einem der katholischen Briefe: in dieser Lesung bleibt der Priester im Altarraum und betet die Absolution der katholischen Briefe. Er wartet gleichsam mit den Aposteln im Obergemach auf den Heiligen Geist.

3. **Apostelgeschichte**: Bei der dritten Lesung, die der Apostelgeschichte entnommen ist, verlässt der Priester den Altarraum und bleibt am Eingang des Altars stehen. Bei der Lesung der Apostelgeschichte beginnt der Umgang an der rechten Seite und endet auf der linken: der Apostel Petrus begann die Verkündigung bei den Juden, aber sie lehnten die Bekehrung ab.
   Während der drei Lesungen umschreitet der Priester sieben Mal den Altar. Während des Umschreitens des Altars und der Umgänge in der Kirche spendet der Priester Weihrauch. Die Zahl sieben erinnert an die Geschichte von Joshua und Jericho, das Geheimnis des Sieges, das aus der Nähe zum Altar kommt.

4. **Synaxarium**: Die Lesung aus dem Synaxarium erinnert an das beispielhafte Leben des Heiligen oder Märtyrers des Tages. An Wochentagen sind die vorangegangen Lesungen mit der Geschichte des Tagesheiligen verbunden. Sonntage und Festtage haben eigene Regeln. Das Synaxarium (griechisches Wort bedeutet: Nachricht) enthält Geschichten von Märtyrern, Heiligen und Anachoreten, die uns Vorbild sein sollen. Sie sollen uns den Mut und die Hingabe lehren, die die Märtyrer hatten. Diese Lesung stellt die Fortsetzung der Geschichte der Kirche und des Heils dar.

5. **Evangelium**: Die Lesung des Evangeliums folgt nach der Lesung aus dem Synaxarium und dem Gebet zur Einführung in die Lesung des Evangeliums. Das Evangelium wird vorgetragen.

Es folgt die Predigt. Damit ist die Liturgie der Katechumenen beendet. Spätestens mussten die Katechumenen die Kirche nach dem Versöhnungsgebet verlassen. Wir haben fünf Lesungen aus der Bibel, eine aus dem Synaxarium und die Predigt gehört. Die Väter sahen darin eine wichtige Nahrung für die Seelen.

So wie die fünf Brote und zwei Fische die Menschen einst sättigten zum Weiterleben, so sollen wir vertraut mit Christus und gefestigt in ihm die jetzt folgende Liturgie zur Kommunion feiern. Die Seele des Menschen wird in der Katechumenen-Liturgie mit Christus verlobt und in der Liturgie der Heiligen mit ihm vereint.

Hier hören wir Texte über die Erlösung, Gottes Liebe, unser geistiges Leben in Jesus Christus, den Rat Gottes an uns, über Menschwerdung und ewiges Leben.

In den Lesungen finden wir Trost und Antworten. Christus ruft uns: „Kommt alle zu mir, die ihr euch plagt und schwere Lasten zu tragen habt. Ich werde euch Ruhe verschaffen. Nehmt mein Joch auf euch und lernt von mir; denn ich bin gütig und von Herzen demütig; so werdet ihr Ruhe finden für eure Seele“ (Mt 11, 28 - 29).

Der heilige Augustinus hörte das folgende Zitat, danach wurde alles in seinem Leben verändert: „Die Nacht ist vorgerückt, der Tag ist nahe. Darum lasst uns ablegen die Werke der Finsternis und anlegen die Waffen des Lichts. Lasst uns ehrenhaft leben wie am Tag, ohne maßloses Essen und Trinken, ohne Unzucht und Ausschweifung, ohne Streit und Eifersucht. Legt als neues Gewand den Herrn Jesus Christus an und sorgt nicht so für euren Leib, dass die Begierden erwachen“ (Röm 13, 12 - 14).

1.6.4.2. Trisagion und das Evangelium

Nach der Lesung des Synaxariums steht der Priester in der Tür des Altarraums mit dem Weihrauchfaß in der rechten Hand und spricht mit den Diakonen und dem Volk das Trishagion.

- Heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger Unsterblicher, von der Jungfrau geboren: Erbarme dich unser.
- Heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger Unsterblicher, gekreuzigt an unserer statt: Erbarme dich unser.
- Heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger Unsterblicher, auferstanden von den Toten und hinaufgestiegen in den Himmel: Erbarme dich unser.
- Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist. Jetzt, allezeit und in alle Ewigkeit. Amen. Heilige Dreifaltigkeit: Erbarme dich unser.

Er betet das Evangeliumsgebet und umschreitet einmal den Altar, begleitet vom Diakon, der das Evangeliar und ein Kreuz in den erhobenen Händen hält als Hinweis auf die Verkündigung des Evangeliums durch die Wirkung des Kreuzes. Während der Lesung des Evangeliums betet der Priester still. Es folgt die Homilie (die Predigt) zum Evangelium, die vom ranghöchsten Priester, dem Bischof - wenn anwesend - gehalten wird. Der Bischof kann Priestern oder Diakonen die Predigt erlauben.
Der Predigt folgen Gebete für:

- den inneren Frieden unserer Herzen,
- für die Väter und
- die Versammlungen der Kirche.

1.6.4.3. Glaubensbekenntnis und Handwaschung

Der Priester wäscht vor der Einsetzung und Brechung der Gaben noch einmal die Hände mit dem gewöhnlichen Handwaschungsgebet, damit er mit reinen Händen die Gaben bricht, wie Christus seine Jünger gereinigt und ihre Füße gewaschen hat und zu ihnen sprach: „ihr alle seid jetzt rein“. Der Priester schüttelt sie vor dem Volk ab. Mit dieser symbolischen Geste macht er darauf aufmerksam, dass er nicht für die Verfehlung dessen verantwortlich sei, der unwürdig an der heiligen Kommunion teilnimmt. Dann verneigt er sich und bekennt offen, dass er ein Sünder ist und bittet das Volk um Vergebung. Das Volk antwortet ihm mit der Bitte um die eigene Lossprechung. Er antwortet: „Der Herr möge euch vegeben“.

Der Priester wäscht seine Hände zweimal: Einmal vor der Lammauswahl und zum zweiten Mal vor dem Glaubensbekenntnis. Während des Waschens spricht der Priester die Worte: Ich wasche meine Hände in Unschuld. „Du wirst mich mit Ysop besprengen, und ich werde rein sein, du wirst mich reinwaschen, und ich werde weißer als Schnee sein“ (Ps 50 LXX [51], 9). Danach berührt der Priester nur noch die Gaben und die heiligen Geräte.

1.6.4.4. Ende des Katechumenen-Gottesdienstes - Glaubensbekenntnis

Der Katechumenen-Gottesdienst (Dienst des Wortes, Lehrgottesdienst) wird mit dem Glaubensbekenntnis beendet.

Das Glaubensbekenntnis wird von allen laut gesprochen.

- Glaube an den einen Gott, den Vater, der alles geschaffen hat.
- Glaube an den Sohn, der Fleisch annahm, gekreuzigt wurde, von den Toten auferstanden und in den Himmel aufgefahren ist. Er wird wieder kommen.
- Glaube an den Heiligen Geist, der lebendig macht, und der gesprochen hat durch die Propheten.
- Glaube an die eine universale und apostolische Kirche.

Durch die Sünde geschah Trennung und Streit zwischen dem Menschen und Gott, Gottes Gnade hat mich auserwählt und gerettet. Ich erinnere mich, dass ich ein Sünder bin, in Adam bin ich einst gefallen, aber auch durch meine eigenen Sünden. Christus, der Frieden gestiftet hat am Kreuz, hat mich versöhnt durch sein Blut (Kol 1, 20).

1.6.5. Die Liturgie / Anaphora der Gläubigen (Beginn der Eucharistiefeier)

1.6.5.1. Versöhnungsgebet

Der Priester beginnt die Liturgie der Heiligen mit dem Versöhnungsgebet. Es erinnert an die Versöhnung, die Christus zwischen Gott und den Menschen bewirkt hat.

Es lädt uns ein, uns auch untereinander zu versöhnen und einander den Friedenskuss zu geben. Anschließend singen die Diakone einen Lobpreis (während dieser Zeit verließen in der frühen Kirche die Katechumenen den Kirchenraum, und die Kirche wurde verschlossen). Der Diakon ruft jetzt das anwesende Volk zur gegenseitigen Versöhnung auf (Friedenskuss). Damit drückt man aus, dass hier eine Familie, ein Leib ist.

Der heilige Paulus sagt, durch Jesus Christus geschah die Versöhnung zwischen Gott und seinen Geschöpfen, den Menschen, durch das Kreuz. Der Mensch war aus dem Paradies vertrieben, der Rückweg durch den Engel mit dem Schwert versperrt, Gott hat uns vergeben, sich mit uns versöhnt und uns seinen Frieden geschenkt, wie es die Engel bei der Geburt des Herrn verkündigt haben: „Ehre sei Gott in der Höhe“.

Das Schwert des Engels, der den Rückweg zum Paradies versperrte, nahm Christus auf sich. Damit machte er den Weg für den Menschen frei. Deshalb sagt der Diakon: „Betet für den vollkommenen Frieden zwischen mir und Gott, mir und allen Menschen“. „Aber das alles kommt von Gott, der uns durch Christus mit sich versöhnt und uns den Dienst der Versöhnung aufgetragen hat“ (2.Kor 5, 18).

Wir haben die Botschaft: „Nicht vom Brot allein lebt der Mensch“ (Mt 4, 4). Uns ist der Dienst der Versöhnung aufgetragen. Wir bleiben in Gemeinschaft mit Gott und rufen alle zur Versöhnung mit ihm auf. Wir bleiben allen Menschen versöhnt und beten für alle Menschen.

In der Liturgie des heiligen Kyrillus heißt es: Unserer Feinde und unserer Freunde, Herr, erbarme dich ihrer. Durch deine Freude, o Gott, erfülle unsere Herzen mit deinem Frieden. Wenn wir mit Gott versöhnt bleiben, sind unsere Herzen erfüllt mit Freude. „Gerecht gemacht aus Glauben, haben wir Frieden mit Gott durch Jesus Christus, unseren Herrn“ (Röm 5, 1).

Durch den Glauben haben wir den Frieden Gottes gewonnen. Durch die Sünde kommen Angst, Trennung von Gott und Streit mit den Menschen. Gott vergab dem Knecht, der viele Schulden hatte. Gott erwartete, dass der Knecht auch seinem Schuldner vergab.

Du sollst Gott lieben und deinen Nächsten wie dich selbst. „Denn die Liebe Christi drängt uns“ (2.Kor 5, 14). Der erste Teil des Versöhnungsgebetes spricht über die Versöhnung mit Gott, der zweite Teil über die Versöhnung mit den Menschen. Der Diakon ruft zum Friedenskuss auf. Wir prüfen, ob wir mit Gott und den Menschen Frieden haben. Wenn wir so miteinander versöhnt sind, ist Christus in unserer Mitte. Wir sind das Haus Gottes. Wir haben einen himmlischen Vater und eine reine Mutter, die Kirche.

1.6.5.2. Aspasmus (Lobgesang) Adam

Auch die heilige Jungfrau Maria und Mutter Gottes ist unsere Mutter. Deshalb singen wir: Freue dich Maria… Es folgt der Antwortgesang: „Durch die Fürsprache der Mutter Gottes vergib uns, o Herr, unsere Sünden. Christus ist unser Erbarmen und unser Friede. Barmherzigkeit des Friedens, Opfer des Lobes“. „Durch ihn also lasst uns Gott allezeit das Opfer des Lobes darbringen, nämlich die Frucht der Lippen, die seinen Namen preisen“ (Hebr 13, 15).

Der Priester hebt das zum Dreieck gefaltete Tuch vom Altartisch, legt es auf seine linke Hand und hebt dann zusammen mit dem Diakon das „Abrosfarin“. Die Abhebung das Abrosfarin erinnert uns an den Engel, der den Stein für die drei Marien entfernte und die Auferstehung des Herrn verkündete. Das Flattern des großen Tuchs erinnert uns an die Erdbeben, die sich ereigneten, als der Stein vom Grab gewälzt wurde.

Der Diakon fordert auf, in Furcht zu stehen und nach Osten zu schauen, nämlich auf den Leib und das Blut Christi, die auf dem Altar sind. Der Priester nimmt das Tuch, das auf der Patene lag, auf seine rechte Hand und das andere Tuch auf seine linke. Er segnet das Volk mit den Worten „Der Herr sei mit euch“, und beginnt das Gebet „Würdig und recht“.

1.6.5.3. Würdig und recht

Das den Altar bedeckende Tuch (Abrospharin) wird aufgehoben und zusammengefaltet hinter den Thron gelegt als Sinnbild für die Auferstehung und Beleg der Versöhnung. Jetzt ist der auferstandene Herr unter uns, denn von der Patene wurde das kleine Tuch abgehoben.

Im Alten Testament wohnte Gott hinter dem Vorhang des Tempels. Jetzt ist Emanuel – Gott mit uns – anwesend. Paulus fragt: Was trennt uns von der Liebe Christi? Erhebt eure Herzen! Wir haben sie beim Herrn, ruft das Volk. „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“ (Kol 2, 12).

Wir sind im Himmel und beschreiben Gottes Thron. Wir nennen die neun Ränge der Engel namentlich und erkennen, es waren doch zehn, bevor einer der Ränge fiel. Aber Gott schuf den Menschen, der an die Stelle des gefallenen Engelsranges trat.

Christus erzählt deshalb das Gleichnis von der Frau, die zehn Drachmen hatte und eine verlor, aber nicht Ruhe gab, bis sie die verlorene Drachme wiederfand. Das Ziel der Erlösung ist es, den Menschen zu Gott zurück zu bringen. Gott zu loben war das Werk Adams vor dem Sündenfall. Der Mensch steht nun mit den Engeln wieder vor Gott. Die Kirche ruft: Heilig, Herr der Heerscharen …

Der Priester erhebt die mit den Epimaniken (kleine Tücher / Velen) bedeckten Hände nach der Art der Cherubim, die vor dem Herrn stehen und ihre Leiber bedecken. Mit ihm steht die Kirche in diesem Augenblick vor Gott und preist ihn mit den Worten der Cherubim. Aus der Sicht der Väter herrscht in diesem Moment zwischen uns und den Cherubim eine Gleichheit nicht nur im Handeln und in den Worten, vielmehr eine Gleichheit von sehr viel tieferer Bedeutung.

Wir Menschen treten vor Gott: nicht nur in der Art und mit denselben Worten wie die Cherubim ihn preisen, sondern auch im Streben, durch den Heiligen Geist in den vier Stufen dieselbe Vollendung zu erreichen, die in der Beziehung zwischen dem Heiligen Geist und den Cherubim besteht.

Denn der heilige Antonius sagt:

1. Die menschliche Seele wächst in Stufen im Heiligen Geist.
2. Vom Stier an, der den Kampf symbolisiert,
3. zum Löwen, der das Zeichen des Sieges über die Feinde ist,
4. zum Adler, der die Erhebung zum Himmel bedeutet.

Der heilige Makarius sieht in der Offenbarung den Cherubim des Alten Testaments als verborgenes Geheimnis, das mit Christi Kommen sichtbar wurde. Die Offenbarung des Ezechiels, als er Gott auf dem Thron getragen von den Cherubim sah, gab ein prophetisches Bild der erretteten Seelen, die Christus tragen und für ihn zum Thron werden. Die menschliche Seele wurde zum Cherubim des Neuen Testaments dadurch, dass Christus sie zum Wohnort nahm.

Die Größe dieses Vergleichs liegt darin, dass die Seele des Menschen von Anfang an dazu geschaffen wurde, ein Cherubim zu sein, ein Träger von Gottes Thron, dem Ort, an dem Gott mit Wohlgefallen wohnt. Die vielen Augen bedeuten Wissen und Erleuchtung. Der feurige Glanz symbolisiert die Wärme des Geistes und den heiligen Eifer. Die Flügel sind Zeichen für die Leichtigkeit und die Kraft, sich zu erheben. Das Bedecken des Körpers drückt Unschuld und Reinheit aus.

Die Cherubim sind bewegt von Gottes Geist. Das weist auf die direkte Führung des Menschen durch Gottes Geist hin. Das Gebet „Würdig und recht“ steht direkt vor der Verwandlung der Opfergaben. Hier macht uns die Kirche darauf aufmerksam, dass die menschliche Seele in diesem Augenblick tatsächlich bereit wird, Christus zu tragen; sie wird zum Cherubim, zu einem Wesen, das Gott trägt.

1.6.5.4. Heilig, heilig, heilig „Agios“ (Jes 6, 2)

Der Prophet Jesaja sah Gott auf seinem Thron umgeben von den Seraphim, die das „Heilig, heilig, heilig“ riefen. Heilig (griechisch: Agios) bedeutet nicht irdisch, unsichtbar. Dreimalheilig weist auf die Dreifaltigkeit hin.

Die Geschichte der Erlösung wird kurz berichtet. Wir erinnern an unsere reine Schöpfung, den Sündenfall, die Wiedergeburt durch Jesus Christus, die Auferstehung und die Himmelfahrt Christi, dem wir einst folgen werden, und seine Wiederkunft zum Gericht. Die Liturgie erzählt die Geschichte unserer Erlösung: vom Sündenfall und dem Plan zur Erlösung.

Jesaja stand vor Gott und erinnerte sich seiner Sünden und der des Volkes. „O ich Elender, denn ich bin vor Angst wie gelähmt, weil ich, der ich ein Mensch bin und unreine Lippen habe, inmitten eines Volkes wohne, das unreine Lippen hat, und als solcher den König, den Herrn Sabaoth, mit meinen Augen gesehen habe. Und einer der Seraphim wurde zu mir geschickt, und in der Hand hatte er ein Stück Kohle, das er mit der Zange vom Altar genommen hatte, und er berührte damit meinen Mund und sagte: Siehe, dies hat deine Lippen berührt und wird deine Gesetzlosigkeiten hinwegnehmen und deine Sünden abwaschen“ (Jes 6 LXX, 5 - 7).

Auch wir erinnern uns unserer Sünden und bitten um Vergebung. Vor dem Sündenfall hatte der Satan keine Macht über uns, wir waren Gott gefällig und Gottes Wille völlig zugeneigt, doch als wir das Gebot Gottes durch die Verführung des Satans gebrochen hatten, wurden wir vom ewigen Leben getrennt, Satan säte in uns die Begierde und dadurch waren wir ihm ausgeliefert. In Jesus Christus sind wir neu erschaffen, er macht uns rein durch den Heiligen Geist.

Wir wollen so rein vor ihm stehen wie einst Adam und Eva vor dem Sündenfall. Wir erinnern uns unserer Wiederherstellung und bitten: … nach deiner Barmherzigkeit, o Herr, und nicht nach unseren Sünden …

Immer wieder hören wir in den Gebeten die Lobpreisung Gottes als Vater, Sohn und Heiliger Geist. Die Heilige Dreifaltigkeit erscheint in Gebeten in dreimaligen Wiederholungen: dreimal heilig, dreimal Kyrie-eleison, dreimal bekreuzigen... Nach der Beschreibung des Sündenfalls und der Ankündigung durch die Propheten wird das Erlösungsgeschehen kurz berichtet. Es heißt:

„...Am Ende der Tage bist du uns erschienen, uns, die wir saßen in Finsternis und Todesschatten, durch deinen einzigen Sohn, unseren Herrn, Gott und Erlöser Jesus Christus, der aus dem Heiligen Geist und der Jungfrau Maria ist. Er nahm Fleisch an und wurde Mensch und lehrte uns die Wege des Heils. Er gab uns die Gnade der Geburt von oben durch das Wasser und den Geist...“. Er hat sich hingegeben zu unserer Erlösung bis zum Tod, der über uns regierte... Er stieg hinab in die Unterwelt durch das Kreuz. Er erstand von den Toten am dritten Tag... aufgefahren in den Himmel... bestimmte einen Tag zur Vergeltung, an dem er jeden nach seinen Taten zu belohnen wird“.

Das Aufdecken des Leibes, während der Kelch noch bedeckt ist, weist auf die Erscheinung Christi vor Maria und den Emmaus-Jüngern nach seiner Auferstehung hin: seine Göttlichkeit blieb dabei zunächst verborgen.

Der Priester legt die beiden Velen (Epimaniken), mit denen er seine Hände bedeckt hatte, rechts und links vor sich auf den Altar, um nun mit der rechten Hand das Velum vom Kelch zu nehmen und damit das Volk zu bekreuzigen. Das Velum, welches vorher die rechte Hand bedeckte, nimmt er dann auf die linke Hand und legt das Velum, welches vorher die linke Hand bedeckte, nun auf den Kelch.

Die Velen symbolisieren die Grabtücher des Herrn, und diese Reihenfolge, die Velen zu bewegen, weist auf das Zusammenfalten der Grabtücher, welche an seinen Grabesplatz gelegt wurden als Beweis dafür, dass der Leib nicht gestohlen war. Als Johannes und Petrus die Tücher erblickten, glaubten sie an seine Auferstehung.

Im Gebet „Würdig und recht“ bekreuzigt der Priester das Volk mit dem Velum, welches auf der Patene liegt, beim „Heilig, heilig, heilig ...“ bekreuzigt er es mit dem Velum, welches auf dem Kelch liegt. Dieses ist ein Zeichen der Gleichheit zwischen Blut und Leib und der Notwendigkeit, beides zu empfangen. Das Aufdecken von Leib und Kelch weist auf die Selbstoffenbarung Christi hin, die Wiederbedeckung des Kelches dagegen auf das plötzliche Entschwinden Christi von den Emmaus-Jüngern.

1.6.5.5. Das Geheimnis der Frömmigkeit

Eucharistie ist Dank für Menschwerdung, Tod und Auferstehung Christi. Es ist das Geheimnis unserer Freude, dass wir durch Christus frei von unserer Schuld geworden sind. „Rette mich, dass ich nicht zur Vernichtung hinausgehe, und mein Leben Licht sehen wird…Aber er hat mich aus dem Tod gezogen, damit mein Leben ihn im Licht lobe“ (Ijob 33 LXX, 28 - 29).

Barabas war wegen Unruhestiftung und Totschlags festgesetzt worden. Er wurde freigelassen. Jesus trat an seine Stelle. Das Geheimnis der Frömmigkeit ist die tägliche Erinnerung an die Erlösung. In der Taufe erhalten wir die Wirkung der Erlösung. In der Liturgie werden wir in das Geheimnis der Frömmigkeit einbezogen.

Der Priester geht während der Lesungen mit Weihrauch durch die Kirche, d. h. er sammelt gleichsam Beichten und Gebete aller Menschen. Jetzt am Altar nimmt er Weihrauch mit den Händen auf und gibt ihn dreimal auf Brot und Wein.

Es ist wie im Alten Testament: Man beichtete über dem Opfer, dann wurde es auf dem Altar dargebracht. Christus ist das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt trägt. Er ist unser Paschalamm, das für uns geschlachtet wurde, und der auferstandene Herr. In der Liturgie erleben wir das Geheimnis der Erlösung. Wie Christus beim Abendmahl nimmt der Priester Brot in seine Hände und sagt die Worte der Heiligung.

Christus nahm am Abendmahl mit den Aposteln teil. Er nahm das Brot und gab es uns zur Vergebung der Sünden. „Während des Mahls nahm Jesus das Brot und sprach den Lobpreis; dann brach er das Brot, reichte es den Jüngern und sagte: Nehmt und esst; das ist mein Leib. Dann nahm er den Kelch, sprach das Dankgebet und reichte ihn den Jüngern mit den Worten: Trinkt alle daraus; das ist mein Blut, das Blut des Bundes, das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden“ (Mt 26, 26 - 28).

Brot und Wein sind getrennt, wie Leib und Seele als Symbol für den Tod. Anschließend wird erst der Leib mit dem Blut vereint, das im Kelch ist, und danach das Blut mit dem Leib auf der Patene als Symbol für die Auferstehung. Dazu nimmt der Priester ein Stück aus dem Leib („Despotikon“, arabisch: Aspadikon = „dem Herrn zugehörig“ und es ist der mittlere Teil des Brotes) und taucht es in den Kelch. Mit dem benetzten Aspadikon benetzt er danach den Leib auf der Patene und schließlich legt er es in den Kelch.

1.6.5.6. Die lebendige Anamnese (Das Andenken)

Das griechische Wort „Anamnesis“ bedeutet nicht nur bloße Erinnerung an ein vergessenes Ereignis; es trägt in sich auch den Gedanken der Wiederherstellung des Ereignisses. Anamnese, Feststellung erheben, Zustand feststellen - heißt: wir erinnern uns an den gekreuzigten und auferstandenen Christus nicht als vergangenes Geschehen, sondern als gegenwärtiges, wahres Opfer - ein wirkungsvolles Gedächtnis.

Die Opfer des Alten Testaments wurden dargebracht durch das Vergießen des Blutes und Verbrennen des Leibes der Opfertiere, bis sie zu Asche geworden waren. Das Vergießen ihres Blutes und Verbrennen ihres Leibes waren ein Zeichen, dass Gott das Opfer annahm. Bei der nächsten Sünde aber wurde ein neues Opfer gesucht, um mit demselben Vorgang von Vergießen und Verbrennen Buße zu tun und Vergebung zu erlangen.

Christi Opfer aber ist einmalig. Er hat sich ein für allemal dargebracht und ist auferstanden. Die Auferstehung öffnet uns die Augen für das Geheimnis dieses Opfers, dass es nämlich lebendig und gegenwärtig ist und dass die Buße, die es gewährte, unendlich und von andauernder Kraft ist. Deshalb sind die Worte - tut dies zu meinem Gedächtnis - lebendiges Gedächtnis.

Das Einsetzungsgebet wird begleitet von vielen Zwischenrufen und körperlicher Bewegung, wie das Erheben der Arme, das Aufschauen zum Himmel nach Osten, das Anzünden der Kerzen und die Zwischenrufe des Volkes. Wie der heilige Apostel Paulus sagt: Ich bete im Geist, ich bete mit dem Verstand und ich bete mit der Zunge (1.Kor 14, 14 - 17).

Der Priester spricht: „Er teilte und gab es seinen heiligen Jüngern und reinen Aposteln und sprach: Nehmet, esset alle davon, denn dies ist mein Leib“. An dieser Stelle bricht er mit den Fingerspitzen behutsam das Brot in ein und zwei Drittel, ohne die beiden Teile auseinanderzutrennen und ohne dabei das Aspadikon zu berühren, das unversehrt bleiben muß. Er teilt mit dem rechten Daumen, ohne den Fingernagel zu benutzen. Das Brotbrechen verläuft von oben nach unten. Das eine Drittel befindet sich rechts, das Zweidrittelteil links vom Priester.

Dann bricht er den Anfangsteil vom Brot, jedoch ohne ihn aus dem Ganzen herauszutrennen; er legt das Brot auf die Patene und achtet darauf, dass nichts vom Brot an seinen Händen zurückbleibt. Er sorgt dafür, dass eventuelle Reste wieder auf die Patene gelangen. „Amen, deinen Tod o Herr verkünden wir“ ist Ausdruck unseres Glauben an die sakramentale Gegenwart des Herrn unter den Gestalten von Brot und Wein. Er ist anwesend so wie damals, als er seinen Leib und sein Blut den Aposteln gab.

1.6.5.7. Die Epiklese

In der Liturgie werden die Gaben durch den Heiligen Geist verwandelt.

Im ersten Gebet der Epiklese bittet der Priester um das Herabkommen des Heiligen Geistes auf die Gaben und das Volk, damit die Gaben verwandelt und das Volk auf die Kommunion vorbereitet ist. Im zweiten Gebet der Epiklese spricht der Priester die Worte der Verwandlung des Brotes und Weines in den Leib und das Blut des Herrn. Die Gaben werden auf das Versprechen Christi hin verwandelt, unabhängig von der Würdigkeit des Priesters.

Von diesem Augenblick an wendet der Priester sein Gesicht nicht mehr vom Altar ab, auch segnet er das Volk nicht mehr. Denn Christus ist jetzt in unserer Mitte; er ist es, der segnet.

Der Augenblick des Herabkommens des Heiligen Geistes auf Brot und Wein, um sie in Leib und Blut des Herrn zu verwandeln, ist der furchterregendste Augenblick der ganzen Liturgie. In dieser Zeit kniet die ganze Kirche in Furcht vor dem Herrn. Zu Beginn der Epiklese warnt der Diakon das Volk, dass es sich vor dem Herrn in Furcht und Zittern niederwerfen soll. Auch er wirft sich als Vorbild für das Volk zu Boden. Wenn das Volk die Warnung des Diakons hört: „Verbeugt euch vor Gott in Ehrfurcht und Zittern“, dann kniet es nieder und sagt: „Wir preisen dich, wir benedeien dich, wir dienen dir und wir verbeugen uns vor dir“.

Hier breitet der ebenfalls kniende Priester die Hände auf dem Altar aus, beugt sein Haupt und spricht das Gebet zum Herabkommen des Heiligen Geistes. In den drei gebräuchlichen eucharistischen Liturgien der koptisch-orthodoxen Kirche (das sind die Basiliusliturgie, die Gregoriusliturgie und die Kyrillusliturgie) hat dieses Gebet geringfügige Unterschiede.

In der Kyrillusliturgie heißt es: „Sende von deiner heiligen Höhe, von deinem bereiten Wohnsitz und von deinem Schoß, der unermeßlich ist, vom Thron des Reiches deiner Herrlichkeit den Paraklet, deinen Heiligen Geist, der eine Person Gottes ist, der unwechselbar und ohne Veränderung ist, den Herrn, den Lebensspender, der in den Gesetzen, Propheten und Aposteln spricht, der auf alle Orte herabkommt und alle Orte erfüllt und den doch kein Ort fassen kann; Spender der Heiligkeit mit Macht mit deinem Willen für die, die ihn lieben, nicht als ein Diener, der einfach in seiner Natur ist, der vielfältig ist in seinen Werken, Quelle der göttlichen Gnaden, der dir wesensgleich ist, der von dir ausgeht.

Teilhaber am Thron des Königreiches deiner Herrlichkeit und deinem einzigen Sohn, unserem Herrn, Gott und Erlöser, unser aller König, Jesus Christus. Sende ihn herab auf uns, deine Diener, und auf diese Opfergaben, die dir gehören, die hoch verehrt sind, die hier schon vor dir liegen, auf dieses Brot und diesen Kelch, damit sie geheiligt und verwandelt werden“.

Der Diakon ruft: „Pros khomen. Amen“. Das heißt „wir hören aufmerksam“. Er ruft das kniende Volk zu größerem, tiefen Schweigen auf in diesem Augenblick des Herabkommens des Heiligen Geistes. Der Priester steht jetzt und segnet das Brot dreimal und ruft: „Und dieses Brot in deinen heiligen Leib zu verwandlen“. Dann kniet er wieder vor dem Altar nieder und spricht still: „Unser Herr, unser Gott und Erlöser Jesus Christus, hingegeben zur Vergebung der Sünden und zum ewigen Leben denen, die an ihm Anteil haben“.

Das Volk antwortet: „Tinahti. Amen“. Das heißt: Wir glauben - und meint: Wir glauben an die Verwandlung des Brotes in deinen heiligen Leib, o Herr.

Das gleiche geschieht zur Verwandlung des Weines. „... und diesen Kelch in sein kostbares Blut des Neuen Bundes“. Das Volk antwortet: „Ke palein tinahti. Amen“. Das heißt: Wir glauben auch an die Verwandlung dieses Weines in dein kostbares Blut, o Herr. Und wieder spricht der Priester: „Unser Herr, unser Gott und Erlöser Jesus Christus, hingegeben zur Vergebung der Sünden - und zum ewigen Leben derer, die an ihm Anteil haben“. Die Antwort des Volkes lautet dreimal "Kyrie eleison".

Jetzt ist das Brot der Leib Christi, der Wein sein Blut. Von jetzt an wendet sich der Priester nicht mehr vom Altar ab, auch dann nicht, wenn er das Volk segnet. Nach der Wandlung segnet der Priester das Opfer nicht mehr mit seinen Händen, sondern mit dem Blut den Leib, mit dem Leib das Blut.

1.6.5.8. Die sieben Bittgebete

Es folgen die sieben Fürbittgebete (zum Gedächtnis der Lebenden): für den Frieden, für die Väter, für den Ort, für die Saaten, die Gewässer oder das Wetter und Früchte (je nach Jahreszeit) und für die Opfergaben.

Das erste Bittgebet beginnt: Mache uns würdig, o Herr …Denn wenn wir unwürdig an Heiligem teilnehmen, essen und trinken wir für das Gericht. Paulus sagt: „Wer also unwürdig von dem Brot isst und aus dem Kelch des Herrn trinkt, macht sich schuldig am Leib und am Blut des Herrn. Jeder soll sich selbst prüfen; erst dann soll er von dem Brot essen und aus dem Kelch trinken. Denn wer davon 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. Gingen wir mit uns selbst ins Gericht, dann würden wir nicht gerichtet“ (1.Kor 11, 27 - 31).

Wir beten um Reinigung unserer Seelen, Leiber und unseres Geistes und darum, Erbe und Anteil an Christus zu sein. Christus ist in unserer Mitte, wir erflehen Frieden für die Kirche, für ihr sichtbares Haupt, den Papst, alle Ränge und Diener der Kirche, für alle Menschen auf Erden, für alle Staaten und Länder, für die Natur, Wasser, Luft und Pflanzen, wir beten für die geopferten Gaben und für jene, die sie dargebracht haben, diese sind die sogenannten sieben Bittgebete.

Die Liturgie beginnt mit der Spaltung der Himmel in der Taufe Christi und endet im Himmel. Der Himmel ist in Anwesenheit der verwandelten Gaben gleichsam geöffnet, wir gedenken jetzt der Heiligen, die schon im Himmel sind, und nennen einige mit den Namen. Die Messe ist eine Reise zur Erlösung mit dem Ziel, in den Himmel zu gelangen.

In der Messe geschieht die Vereinigung des Irdischen mit dem Himmlischen: Sieg über den Tod und ewiges Leben im Himmel. Wir sind jetzt noch auf der Erde, aber wir schauen auf die Ewigkeit, den Himmel. Die Zeit ist aufgehoben. Wir gedenken der Patriarchen des Alten Testaments, der zwölf Stämme Israels, wie sie Johannes im himmlischen Jerusalem mit den zwölf Toren sah.

1.6.5.9. Die Gemeinschaft (Das Gedächtnis) der Heiligen

Es folgt das Gedächtnis der Mutter Gottes Maria. Wir gedenken der Evangelisten und der Märtyrer, Johannes des Täufers, Stephanus des ersten Märtyrers, des heiligen Markus, des Begründers unserer Kirche. Unser Gedächtnis endet mit der Erwähnung der Kirchen- und Wüstenväter, die uns vorausgegangen sind.

Wir haben das Ziel der Messfeier erreicht, gewissermaßen schon jetzt im Himmel zu sein, und bitten Gott, uns zu bewahren, bis wir bei ihm im Himmel sein können. Wir stützen uns auf Gottes Liebe und danken ihm, dass er uns würdig macht, vor ihm zu stehen.

Die Heiligen sind Gottes Erwählte, die nach ihrem Erdenkampf die Krone des Sieges erlangt haben. Sie sind Glieder derselben Gemeinde, die Christus mit eigenem Blut erworben hat. Sie treten für uns ein und wir nehmen ihr Beispiel an, damit wir dasselbe Ziel erlangen.

Wir gedenken der Heiligen, die uns den Glauben lehrten, wir erbitten ihren heiligen Segen. Wir gedenken der Entschlafenen und bitten um Gnade für sie. Wir bitten für uns selbst, uns in sein Reich zu führen, um den Himmel zu erlangen, dessen die Heiligen sich erfreuen. Das Eucharistie- Sakrament ist ein göttliches Werk nicht für die Anwesenden allein, sondern für die ganze Kirche, für jedes einzelne Glied in ihr; für die, die schon gesiegt haben und die, die noch danach streben. Der Tod am Leib trennt uns nicht von einander. Daher bitten wir um ihre Gebete.

Der heilige Makarius sagt: „Es gibt keinen anderen Weg, durch den wir erlöst werden können, außer durch unseren Nächsten. Wir können unsere Erlösung nicht ohne die anderen Mitglieder der Kirche gewinnen (ausüben)“. Deshalb bitten wir auch für die Entschlafenen. Wir können nicht aufhören, für die anderen zu beten, wenn wir sie lieben. Wir beten für sie, wenn sie am Leben sind; warum sollten wir aufhören, wenn sie gestorben sind?

Hypothetisch wissen wir nicht, wie hoch der Wert der Gebete für die Toten ist. Wir werden aber nicht aufhören für sie zu beten, denn Gott ist voll Erbarmen und Liebe.

1.6.5.10. Das Gebet zum Brotbrechen

Die Worte dieses Gebets erklären den Preis für unsere Erlösung, das Sterben des Herrn und seine Auferstehung. Es gibt gemäß den Zeiten des Kirchenjahres ein jeweils passendes Gebet. Während des Gebets teilt der Priester den Leib Christi in zwölf Teile und hebt ihn, zu einem Teil wieder zusammengeschoben, dreimal empor.

Am Ende des Gebets zum Brotbrechen steht das „Vater unser im Himmel“.

Mit der Kommunion ist die Erlösung vollzogen, der Gläubige ist zurückgekehrt zu Gott und bringt ihm Lob dar inmitten seiner Engel.

Für jeden Anlaß (Herrenfeste, Heiligenfeste, Fastenzeit, Advent) gibt es ein bestimmtes Gebet zum Brotbrechen. Das Volk antwortet dreimal „Kyrie eleison“. Am Ende des Gebets zum Brotbrechen spricht die ganze Gemeinde zusammen laut das „Vater unser“. Die Kirche ähnelt Christus, als er am Kreuz zu seinem Vater sprach. Außerhalb dieses Opfers kann niemand Gott als Vater anrufen.

Das Gebet „Vater unser“ steht vor dem Empfang der Kommunion, denn es enthält eine kurze Zusammenfassung aller Gebete der christlichen Wünsche und Sorgen.

Der heilige Tertullian sprach über das Gebet des Herrn: „Es enthält nahezu die ganze christliche Lehre und ihre Gesetze“. Am Ende des Gebets „Vater unser“ ruft der Diakon „Neigt eure Häupter vor dem Herrn“.

Der Priester spricht still drei Gebete (die Absolutionen): Gebet der Verneigung an den Vater, das Absolutionsgebet an den Vater (Du hast unserem Vater Petrus gesagt: (Mt 18, 18 u. Joh 20, 23). „Es sollen, o Herr, deine Knechte, meine Väter, meine Brüder und meine Schwachheit losgesprochen sein von meinem Mund, durch deinen Heiligen Geist, o Guter und Menschenliebender...“.

Gedenke, o Herr, auch meiner eigenen Schwachheit und vergib mir meine vielen Sünden. Wo sich die Verfehlungen anhäufen, da mehrt sich auch deine Gnade. Laß nicht zu, dass durch meine eigenen Sünden und die Greuel meines Herzens dein Volk der Gnade deines Heiligen Geistes beraubt wird".

1.6.5.11. Das Bekenntnis

Der Priester hebt die Kelchbedeckung ab, nimmt das Aspadikon von der Patene, hält es über den Kelch und erinnert tief verneigt daran, dass „das Heilige für die Heiligen“ ist.
Er zeichnet mit dem Aspadikon ein Kreuz über den Kelch, berührt das Blut damit, zeichnet dann ein Kreuz über den Kelch und ruft laut:

P Das Heilige den Heiligen. Gepriesen sei der Herr Jesus Christus, der Sohn Gottes. Heilig ist der Heilige Geist. Amen.

Die Erhebung des Aspadikons über den Kelch ist ursprünglich ein Hinweis auf Judas Verrat, der trotz seines Verrats am Tisch des Herrn saß. Diese Worte enthalten eine Warnung und Mahnung an diejenigen, die vortreten, dass sie bereit sein sollen, das Heilige zu empfangen (Phil 1, 27).

V: Amen. Einer ist der Heilige Vater. Einer ist der Heilige Sohn. Einer ist der Heilige Geist. Amen.

In diesem Antwortgesang bekennen die Gläubigen, dass Gott allein der Heilige ist und dass sie unwürdig sind.

Der Priester trägt den Leib auf seiner linken Hand, deutet mit der rechten Hand auf ihn und spricht: „Der heilige Leib“. Er taucht seinen Zeigefinger in den Kelch, bringt in Kreuzform einen Tropfen auf den Leib (beide Seiten) und spricht: „Das kostbare Blut“. Das Volk antwortet: „Wir beugen uns vor deinem heiligen Leib und deinem kostbaren Blut“. Das Bekreuzigen weist auf die Leiden des Herrn im Leib hin und auf das Blut, welches aus seiner Seite auf das Kreuz floß. Der Priester bricht den Leib in zwölf Stücke um das Aspadikon herum. Währenddessen spricht er das Gebet zum Brotbrechen.

Der Priester benetzt die Oberfläche des Leibes von oben und segnet es dreimal in Kreuzform (Symbol für die drei Tage, die Christus im Grab war). Dabei spricht er:

- „Der heilige Leib, das kostbare Blut Jesu Christi, des Sohnes unseres Gottes. Amen“.
- „Der heilige und kostbare Leib und das wahre Blut Jesu Christi, des Sohnes unseres Gottes“.
- „Der Leib und das Blut Immanuels, unseres Gottes, dies ist es in Wahrheit. Amen“.

Jetzt bedeckt der Priester mit dem Velum Leib und Blut (Patene und Kelch), hebt die Patene über den Kelch und sprich das letzte Bekenntnis „Ich glaube, ich glaube, ich glaube …“. Mit der Patene geht er um den Altar, als Symbol für die Ankunft Christi über den Wolken und unsere Entrückung.

„Denn der Herr selbst wird vom Himmel herabkommen, wenn der Befehl ergeht, der Erzengel ruft und die Posaune Gottes erschallt. Zuerst werden die in Christus Verstorbenen auferstehen; dann werden wir, die Lebenden, die noch übrig sind, zugleich mit ihnen auf den Wolken in die Luft entrückt, dem Herrn entgegen. Dann werden wir immer beim Herrn sein“ (1.Thess 4, 16 - 17).

Anschließend legt er das Aspadikon umgedreht in den Kelch- bei der Kreuzigung legten sie Christus auf den Rücken - auch wie beim Schafe schlachten). Dies bedeutet auch, der Leib gehört diesem Blut, dieses Blut gehört diesem Leib.

Der Priester hebt die Patene auf und hält sie in Höhe des Kelches, dabei spricht er das Bekenntnis. Er bekennt, dass dies der lebenspendende Leib Christi ist, den er von unserer Herrin, unserer aller Königin, der Gottesmutter Maria erhalten hat und für uns hingab. Nach dem Bekenntnis wird die Kommunion in beiden Gestalten ausgeteilt.

Gott, das Wort, nahm einen Leib an, ohne Veränderung, ohne Vermischung und ohne Verquickung. Er vereinte sich mit unserer Natur.

Gott, der für unsere Augen nicht sichtbar ist, nahm einen Leib an und wurde sichtbar. Wer den Leib Christi ißt, dem gehört das ewige Leben, denn der Leib ist vereint mit dem Wort, dem Leben selbst.

1.6.5.12. Das Gebet vor dem Empfang der heiligen Kommunion

„Herr, ich bin nicht würdig, dass du unter dem Dache meines Hauses einkehrst, denn ich bin ein sündiger Mensch; ….so verwehre mir nicht, mich dir zu nähern, um deinen reinen Leib und dein heiliges Blut zu empfangen, so dass meine Teilnahme am Sakrament zur Gemeinschaft wird mit dir, zur Ausrottung alles Unreinen, zum Tode meiner niedrigen Begierden, zum Befolgen deiner lebensspendenden Gebote, zur Heilung meiner Seele und meines Körpers von allen Sünden, zum Empfangen deiner Segensgaben, zum Wohnen der Gnade deines Heiligen Geistes und zur Einswerdung mit dir und zum Festsein in dir, damit ich lebe zur Herrlichkeit deines heiligen Namens. Amen“.

„Würdig sein“ bedeutet hier: auf die Kommunion sich vorbereiten.

1.6.5.13. Das Gebet nach dem Empfang der heiligen Kommunion

Nach der Kommunion beginnt in der Basiliusliturgie das stille Gebet so: „Mein Herz ist erfüllt von Freude und meine Lippen sind erfüllt mit Lobpreis. Meine Seele preiset den Herrn und mein Geist hat Gefallen an Gott, meinem Erlöser“.

In diesem Gebet erkennen wir Worte, die denen ähneln, die die heilige Jungfrau Maria beim Besuch der heiligen Elisabeth gesagt hat. Hier kommt die koptisch-orthodoxe Vorstellung über die Vorbereitung und über den Empfang der heiligen Kommunion zum Ausdruck.

Sie besagt: Wir haben uns, bevor wir an den Altar treten, an der Reinheit und Würdigkeit der heiligen Jungfrau zu messen, die sie hatte, als sie Christus, den Sohn Gottes, durch den Heiligen Geist empfing.

Der Priester verbeugt sich vor den Diakonen und dem Volk und bittet sie: „Vergebt mir“; dann nimmt er als erster an der Kommunion teil, nach ihm die Diakone. Dann hebt er den heiligen Leib empor, ruft das Volk, am heiligen Leib teilzunehmen, und spricht: „Das Heilige den Heiligen“. Das Volk antwortet: „Gesegnet sei, der da kommt im Namen des Herrn“.

Der Leib wird den Gläubigen in den Mund gelegt. In der koptisch-orthodoxen Kirche empfängt der Gläubige beide Elemente in den Mund, jedoch getrennt, nicht vermischt (genau wie Christus beim Abendmahl).

Während der Austeilung der Kommunion singt das Volk Psalm 150.

In der koptisch-orthodoxen Kirche kniet man beim Empfang nieder und bleibt dann stehen. Der Priester sammelt sehr sorgfältig die Perlen (sehr kleine Brotstücke), welche sich noch in der Patene befinden. Auch der Diakon schaut mit einer Kerze, bis sie sicher sind, dass auch auf den Altartüchern nichts mehr irgendwo übrig bleibt. Anschließend wird der Kelch, der Löffel und der Stern sehr gut über der Patene gewaschen. Nach dieser Waschung trinken der Priester und anschließend die Diakone aus der Patene. Der Priester hebt abschließend die Patene über seinen Kopf als Symbol für die Himmelfahrt Christi.

Wenn die Waschung beendet ist, nimmt der Priester ein wenig Wasser in beide Hände, dabei sprich er: „O Engel dieses Opfers, der du mit diesem unseren Lopreis zu den Höhen fliegst, gedenke unser vor dem Herrn, damit er unsere Sünden vergebe“. Anschließend besprengt er das Volk mit Wasser. Er zerteilt das gesegnete Brot in Stücke (Eulogion). Zum Schluss umschreitet er den Altar und spricht dabei Psalm 46.

1.6.6. Einige Regeln für die Feier der Eucharistie in der koptisch-orthodoxen Kirche

1. **Das eucharistische Fasten**: Eine der notwendigen Dispositionen für die Feier der eucharistischen Liturgie wie für den Empfang der heiligen Kommunion ist das Fasten. Neun Stunden vor der Kommunion ist völlige Enthaltsamkeit geboten; wenn die Liturgie am Morgen gefeiert wird, muß man ab 12 Uhr mitternachts fasten. Diese „Enthaltsamkeit“, in diesem Fall Nichtbenutzen, gilt auch für die Eucharistiegeräte.
2. **Buße**: Vor dem Empfang der heiligen Kommunion muß die Buße verrichtet sein, die der Beichtvater auferlegt hat. Beichte und Absolution sind Vorschrift.
3. **Lesung des Evangeliums**: Um während der Feier der eucharistischen Liturgie zu kommunizieren, muß man wenigstens von der Lesung des Evangeliums an anwesend sein.
4. **Nach dem Empfang der heiligen Kommunion**: darf nichts den Mund verlassen, nicht einmal Speichel.
5. **Der Tag der heiligen Kommunion**: ist ein Tag des Sieges über Satan, ein Tag der Freude. Man darf keine Bußakte, keine Metanien oder Prostrationen verrichten.

Nur Priester und Diakon dürfen den Altarraum betreten. Männer und Frauen des Volks empfangen die Kommunion getrennt an den Seitenaltären nach Ablegen der Schuhe. Nur Priester und Diakon dürfen den Altarraum betreten. Männer und Frauen des Volks empfangen die Kommunion getrennt an Seitenaltären.

1.7. Die ägyptische Markusliturgie

1.7.1. Vorwort

1.7.1.1. Einleitung: Ägyptische Liturgien [4] - Theodor Schermann

Schriftstücke auf Papyrus, seit anderthalb Jahrtausenden unter dem sonnigen Himmel Ägyptens vergraben und erhalten, eine alte Handschrift zum zweiten Male beschrieben (Palimpsest) und eine jüngere in einem Kloster des Athosberges verborgen, sind durch Funde und Forschungen der Gelehrtenwelt zugänglich gemacht worden und haben ungeahnte Einblicke in ein Gebiet gewährt, auf dem das Tasten und Kombinieren zu Hause war. Es ist zugleich dasjenige Feld – der Abendmahlsliturgie und anderer liturgischer Verrichtungen –, das am einschneidendsten die Betätigung des christlichen Lebens betrifft.

Erst die allerletzten Jahre schenkten uns das älteste Dokument der ägyptischen Messe, nachdem vor mehr als vierzig Jahren die Auffindung der Didache uns Gebetsformeln zu „eucharistischen“ Mahlen ans Tageslicht brachte. Während die Meinungen über die Verwendung der letzteren (Did. c. 9 und 10) noch nicht geeint sind, so kann der jüngste Fund eines Papyrus [5] aus einem Apollos-Kloster umso größeres Interesse beanspruchen. Über das Alter dürfte vorläufig kein Zweifel mehr obwalten; es ist eine Messe – mit allen wesentlichen Teilen – aus dem Ende des zweiten Jahrhunderts. Dem Forschungseifer bekannter englischer Gelehrten – *Flinders Petrie* und *W. Crum* – verdanken wir die Ausgrabung, einem Benediktiner *P. de Puniet* auf der Insel Farnborough die erste Bekanntmachung. Seither bemühten sich verschiedene Gelehrte um die Textgestalt, bis es gelang, die sechs Seiten des Papyrus nach paläographischen Kriterien zu ordnen und dadurch die richtige Reihenfolge der Gebete festzustellen. Es ist nur jener Teil der Liturgie erhalten, welchen die Orientalen „Anaphora“ nennen, d. h. jenen nach dem Evangelium bis zur Kommunion. Dieser Text stellt die Grundsäule dar, auf welcher die weitere Entwicklung der Abendmahlsliturgie vor sich ging.

Ein weiteres Stadium können wir an einem Dokument beobachten, das zwar schon seit längerer Zeit bekannt, aber fast wie begraben war. Eine unrichtige, nun aufgegebene Datierung hatte es um zwei Jahrhunderte später angesetzt, so dass der Wert zur Eruierung der Entwicklungsgeschichte äußerst gering eingeschätzt wurde.

---

[4] Aus: Griechische Liturgien. Übers. von Remigius Storf ; mit Einl. versehen von Theodor Schermann. (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 5) München 1912.

[5] s. *Th. Schermann,* Der liturgische Papyrus von Der-Balyzeh, Leipzig 1910 (Texte und Untersuchungen zur altchristl. Literatur 36. Bd. Heft 1b). Vgl. dazu *J. M. Heer,* Neues zur ältesten Geschichte der ägyptischen und römischen Messe, Oberrheinisches Pastoralblatt XIII Jahrg. 1911, 211 ff.

Zugleich wurde diesem Dokument der Charakter eines ägyptischen Produktes geraubt, da es aus einem größeren Werk syrischer Heimat zugestutzt erachtet wurde. Diese Methode und die Art und Weise, wie mit diesem Schriftstück literarisch umgegangen wurde, hatte es zu einem nichtssagenden Dokumente erniedrigt. Umso mehr freut es uns, den Wert jetzt zu erkennen, es als ägyptisches Originalwerk spätestens des beginnenden dritten Jahrhunderts ansprechen zu dürfen: man nannte es die ägyptische Kirchenordnung. Bis vor nicht kurzer Zeit nur in koptischer und äthiopischer Überlieferung bekannt, hatte Edm. *Hauler* [6] in einer Palimpsesthandschrift von Verona eine lateinische Übersetzung gefunden, welche den reinsten und wohl auch unverfälschten Text darbot. Wie die lateinische Übersetzung erkennen lässt, hatte die Kirchenordnung auch im Westen Verwendung gefunden; neuere Vertreter wie Ed. *Schwartz* [7], welchen *Heer* [8], *Baumstark* und andere zustimmten, glauben, die Kirchenordnung mit kirchenrechtlichen Schriften Hippolyts von Rom in Zusammenhang bringen zu können. Mag sie Hippolyt griechisch oder auch lateinisch seiner Kirchenverfassung zugrunde gelegt haben – die These hat die größte Wahrscheinlichkeit für sich –, die Kirchenordnung war ursprünglich in Ägypten heimisch; das zeigt die enge Verwandtschaft mit dem liturgischen Papyrus, das Milieu, aus dem so manches, hauptsächlich das eigenartige Dankgebet der Liturgie [9], zu erklären ist, und nicht zum wenigsten die Eigenheiten der Taufmesse [10], welche bei Klemens von Alexandrien zuerst genannt und kommentiert werden. Das Dankgebet bildete lange Zeit den Stein des Anstoßes. Ja es war es gerade, weshalb *F. X. Funk* so nachhaltig nestorianische Ideen darin bekämpft sah und das ganze Werk in das fünfte Jahrhundert versetzte.

Es hätte wahrlich nicht viel Mühe gekostet, die Christologie und Erlösungslehre, welche darin zutage tritt, als apologetische Exkurse gegen gewisse Irrlehren, welche im zweiten und dritten Jahrhundert verbreitet waren, zu erkennen. Die darin enthaltenen Formeln vom Wesen des Sohnes Gottes sind uraltes christliches Gemeingut, das bereits in den paulinischen Briefen, bei Ignatius von Antiochien zu Beginn des zweiten Jahrhunderts, in der Apologie des Aristides, insbesondere aber bei Klemens von Alexandrien [11] und Origenes Ausdruck fand.

---

[6] *Hauler,* Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia latina, fasc. prior. Lipsiae 1900, 101–121.

[7] *Schwartz,* Über die Pseudoapostolischen Kirchenordnungen (Schriften der wissenschaftl. Gesellschaft zu Straßburg Heft 6), 1910, 29 ff., 34 ff. *F. X. Funk,* Didascalia et Constitutiones apostolorum vol. II Paderbornae 1906, 99 ff. *H. Lietzmann,* Liturgische Texte VI. Die Klementinische Liturgie mit Anhängen, Bonn 1910 (Kleine Texte, Heft 61) S. 26, 27.

[8] Oberrhein. Pastoralblatt XIII 232 f.

[9] s. *Th. Schermann,* Ägyptische Abendmahlsliturgien in ihrer Überlieferung dargestellt (Studien zur Gesch. und Kultur des Altertums, herausgegeben von Drerup, Grimme u. Kirsch Bd. VI Heft 1–2) Paderborn 1912.

[10] *Derselbe,* Die Abendmahlsliturgie der Neophyten nach ägyptischen Quellen vom 2.–5. Jahrh. in Zeitschr. für katholische Theologie (Innsbruck) 1912.

[11] *Derselbe,* Ägyptische Abendmahlsliturgien S. 17 ff. (Klemens Paedag. I 6, 33, 4; strom. VI 15, 127, 1; protrept. XI 114. 4; 117, 4; Origenes in Joa. tom. 28, 6; 32, 6).

Von besonderem Interesse sind die Stellen der alexandrinischen Schriftsteller, weil sie uns zeigen, wie diese Formeln als antihäretische Gegenmaßregeln in das Dankgebet (Präfation) der Messe hereinkamen; zugleich das erste Anzeichen der Aufnahme von Glaubenssymbolen in die Liturgie. Dabei erweckt es den Anschein, als ob wir dem Klemens oder spätestens Origenes eine Urheberschaft an dieser redaktionellen Tätigkeit zuschreiben dürften. Die Liturgie war damals noch verhältnismäßig einfach. Die Hauptsache bildete der Abendmahlsbericht mit den darum gruppierten Gebeten und die Kommunion. Lesungen und Predigt waren noch nicht mit dem eigentlichen Abendmahlsgottesdienst unzertrennlich verbunden, fanden wohl noch an eigenen Tagen statt, weshalb sie in unsern Quellen nicht genannt werden.

Damit hatte die eigentliche Abendmahlsliturgie ihr Ende erreicht. Der Papyrus von Oxford überliefert zwar noch ein Symbolum, und die ägyptische Kirchenordnung Gebete zur Weihe von Öl, Käse, Oliven; allein all diese Bestandteile sind am ganzen Meßformular sekundäre Elemente; wie auch private Dankgebete nach der Kommunion, welche offenbar ins Belieben des Volkes gestellt waren; oder eine etwa gebrauchte Entlassungsformel: *εἰρήνη σοι [ὑμῖν]* [eirēnē soi (hymin)]. Mit dem *vierten Jahrhundert* ist ein Bestreben nach Verlängerung und Vermehrung der Gebete wahrzunehmen. Auch Lesung und Predigt werden mit wörtlich festgesetzten Gebeten umgeben und bilden nun auch in der Überlieferung einen wesentlichen (den ersten) Bestandteil der ägyptischen Messe. Einzelne Handlungen, z. B. der Brotbrechungsakt vor der Kommunion, werden unter Verrichtung neugebildeter Gebete vorgenommen, die Danksagung nach derselben für Priester und Volk formell bestimmt. Andere bisher schon gebrauchte Gebete werden mit Zusätzen bedacht und verlängert.

Diesen Prozess zeigen uns handgreiflich zwei Dokumente ägyptischer Liturgien, von denen jedes einen andern Typus der Dankgebete darstellt: die sogenannte Serapionsliturgie [12], welche die Fortbildung der Messe des liturgischen Papyrus uns anzeigt, und die Messe im „Testament des Herrn“ [13], eine Erweiterung des Formulars der ägyptischen Kirchenordnung. Allerdings liegt letztere kirchenrechtliche Schrift nur in syrischer, koptischer, äthiopischer und arabischer Übersetzung vor; allein ihre Entstehung in Ägypten, und zwar an der Wende vom vierten zum fünften Jahrhundert, wie auch jene der sogenannten arabischen Kanones des Hippolyt [14], welche nur wenige Züge der eigentlichen Messe überliefern, steht außer Zweifel.

---

[12] Siehe die folgende Einleitung und Übersetzung.

[13] *Ign. Ephr. Rahmani,* Testamentum Domini nostri Jesu Christi, Moguntiae 1899. *P. Drews,* Rahmani, Das Testament unseres Herrn, Theologische Studien und Kritiken 74, 1901, 144 ff. *O. Bardenhewer,* Patrologie 3. Aufl. Freiburg 1910. *A. Baumstark,* Eine ägyptische Meß- und Taufliturgie, Oriens christianus I 1901; *Hyvernat,* Fragmente der altkopt. Liturgie in Röm. Quartalschr. I 1887, 335–337. Siehe *Th. Schermann,* Ägyptische Abendmahlsliturgien in ihrer Überlieferung dargestellt S. 120 ff.

[14] *W. Riedel,* Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, Leipzig 1900, 202 ff. *H. Achelis,* Die Canones Hippolyti (Texte und Untersuchungen VI 4) 1891.

War auch schon mehrere Jahrhunderte ein Teil der Präfation des sog. Testamentes unseres Herrn bekannt, in den Kreis der wissenschaftlichen Forschung ist die ganze Liturgie eigentlich erst eingetreten, seitdem der Patriarch Ephrem *Rahmani* den syrischen Text (1899) vollständig veröffentlichte, ein Jahr, bevor das zweite ägyptische Meßformular des vierten Jahrhunderts, die Serapionsliturgie, allgemeiner bekannt wurde. Zwar war es ebenfalls schon sechs Jahre früher zum erstenmal in dem Organ der geistlichen Akademie zu Kiew von *Dmitrijewski* herausgegeben; allein es bedurfte einer zweiten Entdeckung und Veröffentlichung der Hs des Athosklosters durch G. *Wobbermin,* um allseitiges Interesse zu wecken.

Im *fünften* und *sechsten* Jahrhundert [15] ist eine neue Entwicklung der Abendmahlsliturgien wahrzunehmen, und zwar in mehrfacher Richtung. Der Priesterraum mit dem Altar wurde durch Vorhänge und später durch die Ikonostase, d. h. die Bretterwand, welche mit Heiligenbildern geschmückt ist, vom Betraum des Volkes abgesperrt. Nur dann und wann traten die Liturgen aus dem Heiligsten heraus, um in Prozession das Evangelienbuch oder die Opfergaben im Zuschauerraum herumzutragen, während der Chor das Cherubikon und andere Gesänge zum Vortrag bringt. Reichlich kommt auch Weihrauch zur Verwendung.

Daneben aber verursachten die Aufnahme des Glaubensbekenntnisses vor dem Friedenskuss oder der Gabendarbringung und die allgemeine Einführung der Rezitation des Vaterunsers zur Brotbrechung als erstem Einleitungsakt der Kommunion Umstellungen gewisser Handlungen und Gebete.

All diese Neuerungen sind in der sogenannten ägyptischen Markusliturgie zu beobachten. Nicht überall im christlichen Orient ging die Entwicklung gleichzeitig von statten; die erste Anregung zur Ausbildung dieses oder jenes Aktes war zunächst lokal beschränkt; es scheint aber, dass Syrien den Anstoß zur Aufnahme des Vaterunsers und Glaubensbekenntnisses im fünften Jahrhundert gegeben hat, während Byzanz mit seinem Hofzeremoniell im sechsten Jahrhundert zur äußeren Ausgestaltung das Seinige beitrug; es ist die Zeit Justinians und des Baues der Hagia Sophia in Konstantinopel, in der die ersten Anzeichen der Priesterumgänge im Gläubigenraum mit den dazu gehörigen Chorgesängen auftreten. Nach all dem dürfte die noch bis in unsere Zeit verteidigte Ansicht, die *Markusliturgie* stamme vom Apostel und Evangelisten, nicht mehr zu Recht bestehen können.

---

[15] Zu diesem und den folgenden Ausführungen vergl. *Th. Schermann,* Ägypt. Abendmahlsliturgien in ihrer Überlieferung dargestellt. 1912; *Brightman,* Liturgies Eastern p. LXIII–LXXVI, Ausgabe der Markusliturgie S. 112–143; der Liturgie der koptischen Jakobiten S. 144–193; der abessinischen Jakobiten S. 194–244; dazu Appendix 1 (S. 504–509) und Appendix K (S. 510–511); *H. Leclercq,* Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie tom. I Paris 1907, Sp. 1194 ff. *A. Baumstark,* Artikel „Liturgien" in „Kirchliches Handlexikon", 30. Lieferung 1908, Sp. 679 f.

Sie stellt ein Glied dar, in welchem uralte, bis ins zweite, ja bis ins erste Jahrhundert zu verfolgende Gebets- und Ritus Bestandteile vorhanden und noch zu erkennen sind, an welchem aber ebenso der heilige Geist in der jeweiligen Zeit gearbeitet hat. Sie ist das Produkt einer organischen Entwicklungsreihe.

Neben der Markusliturgie waren aber noch andere griechische Liturgien in Ägypten im Gebrauch, welche den Namen eines Gregorius und des Basilius von Cäsarea tragen. Die Benennung selbst deutet auf kleinasiatische Herkunft hin. Der Umstand, dass sie auch in koptischer Sprache im Gebrauche waren, dass die Stellung der Diptychen erst nach dem Abendmahlsberichte gegeben ist, im Gegensatz zu der ägyptischen Eigenart, sie dem großen Dankgebet (der Präfation) einzuverleiben, lässt darauf schließen, dass sie mit der Begründung der miaphysitischen Landeskirche in Ägypten Heimatsrecht erhielten. Ihre Sprache und ihr Wortschatz ist mit jenen der Markusliturgie nur wenig verwandt, verrät auch dadurch ein fremdes, kleinasiatisch-syrisch-byzantinisches Kolorit.

Leider ist der griechische Text dieser beiden Liturgien nur in einer verstümmelten Handschrift erhalten. Wir müssen daher zur Ergänzung die entsprechenden koptischen Texte heranziehen. Wir sehen zugleich, dass mit der Gestalt, in welcher die Markusliturgie in ihren ältesten Handschriften vorliegt, die Entwicklung der ägyptischen Liturgien noch nicht ihr Ende erreicht hatte. Vor die einleitenden Gebete zu den Lesungen trat ein Vorbau, die Vorbereitung des Priesters, des Altares, der Opfergaben, deren Darbringung vor oder nach dem Friedenskusse zu Beginn der Gläubigenmesse aufhörte. Heute zeigen nur noch einige Formeln die frühere Stellung an. Diese Um- und Ausbildung der sogenannten Prothesis (Proskomide) begann mit dem achten bis neunten Jahrhundert. Je weiter wir zeitlich fortschreiten, ein umso größeres Anwachsen der Handlungen und Gebete haben wir zu beobachten, bis im dreizehnten Jahrhundert jedes Kleidungsstück der Liturgen, jedes Altargerät mit einem besonderen Gebete bedacht war.

An diesem Ausbau nahmen alle Liturgien Ägyptens und Libyens teil, welche zur miaphysitischen Kirche gehörten, mochten sie die koptische oder äthiopische Sprache zur Messe verwenden. Es bildete sich ein stereotypes Formular für diese Teile. Nur die Anaphora wechselte. Unter der Auswahl der Anaphoren, welche uns die koptischen und äthiopischen Handschriften darbieten, finden sich Formulare, deren Alter und Verwandtschaft uns mit denjenigen der ägyptischen Kirchenordnung, des Testaments unseres Herrn, der Markusliturgie zusammenführen. Eine jüngere Entwicklung der Anaphoren, welche mit der altchristlichen Tradition brechen, ist dann noch in Äthiopien (abessinische Anaphoren) zu beobachten.

1.8. Das Buch: Seminarvorträge Teil 1 über die koptisch-orthodoxe Liturgie

Buchtitel: 03 Seminar Vorträge Teil 1 über die koptisch-orthodoxe Liturgie, Seminarvorträge in der Zeit vom 29.3.-31.3.1985, im koptisch-orthodoxen St.Antonius Kloster- Kröffelbach [16]

1.8.1. Die Eucharistische Liturgie in der koptisch-orthodoxen Kirche

Von Prof. Dr. Johannes Madey, Seminarvorträge in der Zeit vom 29.3.-31.3.1985 im koptisch-orthodoxen Zentrum St. Antonius Kloster Kröffelbach. Die kanonischen und liturgischen Regeln für die Feier der Eucharistie in der koptisch-orthodoxen Kirche

In einem knappen Satz, den wir in der Kirchengeschichte des Eusebius von Cesaria zitiert finden, sagt der heilige Dionysios, der 14. Patriarch von Alexandrien, was die Eucharistie für die Kirche bedeutet: „Sie (die Eucharistie) ist der Mittelpunkt der christlichen Frömmigkeit, denn sie ist die Teilhabe am Leibe und Blute Jesu Christi“.

In der Tat ist die Eucharistie immer und überall, im Osten wie im Westen, ein sehr bedeutendes Element im christlichen Leben; das gilt sowohl für die Kirche als Gemeinschaft wie auch für den einzelnen Christen. Die Feier der Eucharistie stand und steht im Mittelpunkt aller liturgischen Feiern: Sie ist der Höhepunkt des Kults, der Anbetung, die die Kirche unablässig der göttlichen Majestät darbringt. Durch dieses Opfer finden die Menschen Gnade vor Gott und erlangen die Verzeihung ihrer Sünden, und in dieser Versöhnung finden sie den Frieden wieder. Hier finden sie die Kraft und das Licht, um ihretwegen auf dem Pfad, der zur Vollkommenheit führt, fortzuschreiten, den Mut für den Kampf gegen die Widersacher des Heils, die Stärke, die Schwierigkeiten und Leiden mit Ausdauer und Beständigkeit zu ertragen, die sie wegen der Treue zu Christus auf sich nehmen. In der Eucharistiefeier fühlt sich der Christ auch stärker eins mit seinen Brüdern im Glauben, den Gliedern einer einzigen Familie, die untereinander durch das Band brüderlicher Liebe verbunden sind, die an demselben Tisch Anteil haben, indem sie dasselbe Brot brechen und aus demselben Kelch trinken.

Dies ist in aller Kürze, was die Kopten und Äthiopier, die mit ersteren die alexandrinische Überlieferung teilen, in der Eucharistie sehen. Die reichen Quellen der koptisch-orthodoxen Kirche, sowohl in koptischer als auch in arabischer Sprache, ebenso wie die moderne theologische Literatur werden uns behilflich sein, das Gesagte näher zu verdeutlichen. Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, die kanonischen und liturgischen Regeln für die Eucharistiefeier nach einzelnen Gesichtspunkten darzustellen.

[16] http://kroeffelbach.kopten.de/dkb/verschiedene-buecher/

1.8.1.1. Der Ort der Feier

In der Regel soll die Eucharistie in einer *konsekrierten Kirche* stattfinden. Nur aus schwerwiegenden Gründen, z. B. im Falle einer Verfolgung oder heute, da sich viele Christen wegen der Situation im Nahen Osten veranlasst sehen, in Ländern Europas, Amerikas oder in Australien sich niederzulassen, kann vorübergehend die Eucharistie an anderen Orten gefeiert werden. *Abu l-Barakat* erwähnt im 17. Kapitel seines Werkes „Misbah al-Zulma“ (Die Lampe der Finsternis) den Fall der Verfolgung, während welcher es den Christen nicht möglich ist, sich in der Kirche zu versammeln. Der Bischof, sagt er, wird dann die Eucharistie in seinem Haus feiern; falls es dort einen konsekrierten Kirchenraum gibt, wird er selbstverständlich die Eucharistie in diesem feiern. Diese Aussage entspricht dem 68. der so genannten 71 apostolischen Kanones. Auf jeden Fall muss ein Raum gefunden werden, der für das so erhabene Geschehen angemessen und würdig ist. Voraussetzung für die Feier der Eucharistie ist das Vorhandensein der konsekrierten Tafel, auf der die heiligen Gefäße ihren Platz finden. Diese entspricht dem syrischen *tablitõ*, dem byzantinischen Antimension bzw. dem lateinischen Altarstein. Die heilige Tafel, im Wesen ein Tragaltar, (altare portabile), ist aus kostbarem Holz und wird wie der Altar selbst mit Myron (Chrisam) konsekriert. Das Holz verweist auf das Opfer auf Golgatha, das *das eine Opfer* ist; dieses hat uns Heil gebracht. Die konsekrierte Tafel ist aber auch Zeichen der Einheit mit dem Bischof; denn die in Gemeinschaft mit dem Bischof gefeierte Eucharistie ist die eine Eucharistie der Kirche. Sollte es sich als notwendig erweisen, dass sie in ein und derselben Kirche an einem Tage mehrmals gefeiert werden muss, dann darf dies nur durch einen anderen Zelebranten auf einem anderen Altar und auf einer anderen heiligen Tafel geschehen. Diesen Brauch bezeugt im 14. Jahrhundert der koptische Autor *Zacharias ibn as-Sabba´* in seinem Werk „Al-Ğauharã annafisãh“ (Praetiosa Margarita).

1.8.1.2. Liturgische und aliturgische Tage

Mit Ausnahme einiger Tage der heiligen Woche sind alle Tage des Jahres *liturgische Tage,* das heißt solche, an denen die Eucharistie gefeiert werden kann. *Aliturgische Tage* sind zunächst die ersten drei Tage der heiligen Woche. *Ibn as-Sabba´* begründet das mit der Tatsache, dass an diesen Tagen das Osterlamm, das Vorbild des Lammes Gottes, im Alten Bund ausgesondert wurde. Keine Eucharistiefeier findet auch am Karfreitag, da Christus hingeschlachtet wurde, statt. In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, dass die Eucharistiefeier am Großen Donnerstag und am Großen Samstag in Verbindung mit den Offizien dieser Tage gefeiert wird; außerdem findet an diesen Tagen nur eine einzige Eucharistiefeier in einer Kirche statt, an der alle Priester, die zu dieser Kirche gehören, teilnehmen.

1.8.1.3. Die Zeit für die Eucharistiefeier

Für gewöhnlich feiert man die Eucharistie morgens zwischen Sonnenaufgang und Mittag. Der 70. Patriarch von Alexandrien, *Gabriel ibn Turaik,* verbietet in seinem 15. Kanon ausdrücklich, die Feier der Eucharistie etwa bis zum Ende des Tages aufzuschieben wegen einer Hochzeit. An Fasttagen jedoch, besonders während der Großen Fastenzeit, kann die Eucharistie später als üblich gefeiert werden, weil das Fasten danach unterbrochen werden darf. Nach der Disziplin der koptisch-orthodoxen Kirche bricht der Kommunionempfang das Fasten. Daher sollte die Kommunion nicht vor der Zeit empfangen werden, zu der das Fasten endet. Diese Regel wird auch heute noch beachtet. Falls aber auf einen normalen Fasttag, Mittwoch oder Freitag, ein Fest fällt, dann sollten, wie die Didaskalia sagt, die Eucharistiefeier und das Gebet zur gewohnten Zeit stattfinden, man sollte aber das Fasten bis zur neunten Stunde fortsetzen.

1.8.1.4. Nächtliche Eucharistie

Dreimal im Jahr feiert die koptisch-orthodoxe Kirche nach der Tradition die Eucharistie während der Nacht, und zwar an drei der großen Herrenfeste: Weihnachtsfest, Taufe Christi und Osterfest. Dafür bietet uns die Literatur zahlreiche Zeugnisse. Heutzutage kann sie auch zu bestimmten anderen Anlässen in der Nacht gefeiert werden, z. B. am Fest des Kirchenpatrons oder bei einer Wallfahrt. In den letzteren Fällen wird die Feier jedoch nach Mitternacht stattfinden. *Ibn as-Sabba´* sagt, dass die Liturgie bei Sonnenaufgang stattfindet, bei *Barakãt* aber lesen wir, dass sie „zu Beginn der zweiten Nachthälfte ist“. In der heutigen Praxis sieht es so aus, dass man mit dem Gottesdienst in den späten Stunden des Tages beginnt, so dass man gegen zwei Uhr morgens die Feier beenden kann.

1.8.1.5. Die Häufigkeit der Zelebration

Es ist bereits erwähnt worden, dass die Eucharistie täglich gefeiert werden kann mit Ausnahme einiger Tage der Großen und heiligen Woche. Die tägliche Eucharistiefeier war in Ägypten bekannt, und sie ist auch in manchen Klöstern und – vor allem in der Großen Fastenzeit vor Ostern – in einigen Kirchen üblich. „Ein Bischof“, sagt der 14. athanasianische Kanon, „der aufhört, den Quddaš (die Eucharistie) täglich zu feiern, ausgenommen im Krankheitsfall, der wird mit Herzenskummer sterben.“ Und *Sawiros ibn al-Muqaffa,* ein koptisch-orthodoxer Bischof des zehnten Jahrhunderts, bezeugt in seinem Buch „Kitãb al-Idãh ad Durr at- Tamĩn“: „Da der Qurban, den wir an allen Tagen darbringen, uns die Vergebung der Sünden schenkt...“ *Petrus von Malĩğ* verteidigt die koptisch-orthodoxe Praxis gegen melkitische Kritik an der täglichen Eucharistiefeier. Auch das Manuskript eines unbekannten koptischen Autors, das sich in der vatikanischen Sammlung arabischer Manuskripte befindet, spricht über die tägliche Eucharistiefeier und den täglichen Empfang der heiligen Kommunion.

Abŭ-Sãlih spricht noch im 13. Jahrhundert von einigen Kirchen, in denen täglich zelebriert worden ist, z. B. in as-Ašmŭnain und Ousim. Im Dair al-Moharraq feiert täglich einer der Mönchspriester die Eucharistie. Man beginnt mit der Vorbereitung um 3 Uhr nachts; der Gottesdienst selbst endet um 8 Uhr morgens. Wenn Fasten vorgeschrieben ist, feiert man die Liturgie später.

Heute feiert man im allgemeinen in den koptischen Kirchen die göttliche Liturgie an allen Sonntagen, an den sieben großen und sieben kleinen Festen des Herrn, an den fünf Hauptfesten der Mutter Gottes, an allen Tagen der Großen Fastenzeit sowie an jedem Mittwoch und Freitag, den wöchentlichen Fasttagen zu Ehren Mariens und Christi. Da im heutigen islamisch geprägten Ägypten der Freitag der arbeitsfreie Tag ist, wird die Eucharistiefeier am Freitag besonders herausgestellt. Die Beamten und die Studierenden werden besonders eingeladen, an diesem Tage an der Liturgie teilzunehmen. Wenn ihnen auch am Sonntag bis 10 Uhr morgens gestattet ist, dem Dienst bzw. dem Unterricht fernzubleiben, so ist es dennoch nicht leicht, von dieser Möglichkeit Gebrauch zu machen. An dieser Stelle dürfte es angebracht sein, einen Blick in die Geschichte zu werfen. Es ist eine allgemein bekannte Tatsache, dass im Altertum die Christen am *Sonntag*, dem ersten Wochentag („Als wir am ersten Wochentag versammelt waren, um das Brot zu brechen, redete Paulus mit ihnen, denn er wollte am folgenden Tag abreisen, und er dehnte seine Rede bis Mitternacht aus.“) [Apg 20, 7] und („Jeder soll immer am ersten Tag der Woche etwas zurücklegen und so zusammensparen, was er kann. Dann sind keine Sammlungen mehr nötig, wenn ich komme.“) [1. Kor 16, 2], dem Tag des Herrn, κυριακη („Am Tag des Herrn wurde ich vom Geist ergriffen und hörte hinter mir eine Stimme, laut wie eine Posaune.“ [Offb 1, 10]), ihre liturgischen Zusammenkünfte hatten, da dies der Tag der Auferstehung und auch der Tag des Pfingstereignisses ist. Am Ende des zweiten Jahrhunderts war dieser Brauch allgemein geworden. Für Ägypten besitzen wir aus dem dritten Jahrhundert das Zeugnis des *Klemens von Alexandrien, des Origenes* und des *heiligen Petrus von Alexandrien*, der im Jahre 306 schreibt: „Wir machen aus dem Sonntag einen Tag der Fröhlichkeit“. Eine gewisse Zeitlang fuhren die ersten Christen fort, neben ihrer Sonntagsfeier auch an den *Sabbatzusammenkünften* der Juden teilzunehmen. Doch schon zu Beginn des zweiten Jahrhunderts hatte diese Gewohnheit in Kleinasien aufgehört. In manchen Gegenden aber gab es weiterhin noch lange die Koexistenz von Sabbat und Sonntag. Es scheint sogar, dass in manchen Gegenden der zunächst aufgegebene Sabbat später wieder zu Ehren kam. Die Apostolischen Konstitutionen bezeugen gegen Ende des vierten Jahrhunderts diesen Brauch für Syrien; nachdem sie darauf hingewiesen haben, dass man sich *täglich* in der Kirche zum Gebet versammeln solle, fügen sie hinzu: „Aber vor allem am Tage des Sabbat und des Sonntag versammelt euch mit umso mehr Eifer.“ Ende des fünften Jahrhunderts bezeugt ein anderes Dokument syrischen Ursprungs, das Testamentum Domini, denselben Brauch. Im vierten und fünften Jahrhundert finden wir dieselbe Gewohnheit in Ägypten.

Mehrere Texte der koptisch-orthodoxen Literatur, die sich auch auf jene Zeit beziehen, zeigen uns, dass der *Samstag* neben dem Sonntag in mehrfacher Hinsicht einen besonderen Platz einnahm, vor allem, weil er ein Tag war, an dem die *eucharistische Synaxis* stattfand. Es war in Ägypten, aber auch in anderen Gegenden zur Gewohnheit geworden, jetzt die Eucharistie zweimal wöchentlich zu feiern, und zwar am Samstag und am Sonntag. Die Mönche des Pachomius und sogar die Anachoreten folgten der Gewohnheit ihrer örtlichen Kirche; da es keine Priester unter ihnen gab, nahmen sie an der Eucharistiefeier der benachbarten Kirche eines Dorfes oder einer Gemeinschaft teil; es kam aber auch vor, dass ein Priester ihnen die Eucharistie brachte oder mit ihnen regelmäßig die heiligen Mysterien feierte. Man kann sich fragen, ob diese Wertschätzung des Samstags das Überleben oder die Wiederaufnahme des alten Brauches der ersten Christen darstellt. Wie lange sich dieser Brauch in Ägypten hält, können uns die Zeugnisse verraten, die aus der Zeit nach dem fünften Jahrhundert stammen. Auf jeden Fall sprechen die koptisch-orthodoxen Autoren vom zehnten Jahrhundert an nicht mehr vom Samstag als einem besonderen Tag für die eucharistische Synaxis. Zwar spricht *Aş-Şafî bin al-Assãl* (13. Jahrhundert) im 14. und 19. Kapitel seines Nomokanon darüber, aber nur, um die alten Quellen wiederzugeben. Man findet auch in der heutigen koptisch-orthodoxen Kirche noch Spuren der früheren besonderen Verehrung des Samstags neben der des Sonntags. So gibt es kein Fasten im strengen Sinn mit Ausnahme des Großen Samstags, keine Bußakte wie Metanie oder Prostation usw. Seit den apostolischen Zeiten ersetzte der christliche Brauch die Praxis der synagogalen Zusammenkünfte durch die eucharistische Synaxis des Neuen Bundes.

Dies ist der christliche Kultakt par excellence und infolgedessen das, was den Sonntag kennzeichnet: die Feier der Eucharistie. Schon die Didaché vom Ende des ersten Jahrhunderts schreibt vor: „Am Herrentage aber, wenn ihr euch versammelt, brecht das Brot und sagt Dank.“ Der *heilige Justin, der Märtyrer*, bezeugt denselben Brauch, und ebenso tut es *Plinius* in seinem Brief. Die Didaskalie [17] bezeugt die sonntägliche Kommunion und damit auch die Liturgie: „Am Herrentag legt alles zur Seite und versammelt euch in der Kirche. Denn welche Antwort wird Gott jenem geben, der nicht kommt, das Wort des Heils zu hören und sich mit der göttlichen Nahrung zu sättigen, die für die Ewigkeit ist?“ Die Apostolischen Konstitutionen wiederholen dieselbe Ermahnung und erwähnen in aller Form das eucharistische Opfer. Schließlich ist noch anzumerken, dass sich die Periodizität des Sonntags durch die Nachahmung des Sabbats erklären lässt. Die christliche Feier des Samstags stellt sich im Orient viel weniger als ein unabhängiges Fest, etwa zu Ehren der Schöpfung und ihrer Fortsetzung durch die Vorsehung, dar, als eine

[17] (c. 13)

Vorwegnahme, ein Vorspiel des Sonntags. Die beiden Tage bilden eine Einheit aber der zweite hat einen besonderen Grad an Würde, weil er der Tag der Auferstehung und der Herabkunft des Heiligen Geistes ist, den der Herr seinen Aposteln verheißen hatte.

1.8.1.6. Altar – Geräte – Kleidung

Wir haben bereits erwähnt, dass die Kommunion das Fasten bricht. Dies gilt nicht nur für die beteiligten Personen, sondern auch für alle Dinge, die mit der Eucharistie in Berührung gekommen sind. Wie erwähnt, darf ein Altar, auf dem bereits eine Eucharistie dargebracht worden ist, am selben Tage nicht für eine weitere Eucharistie verwendet werden. Dasselbe gilt auch für die heiligen Gefäße, für die liturgische Gewandung und für die übrigen Geräte. Papst Leo I. (440 bis 461) empfahl dem alexandrinischen Papst und Patriarchen Dioskorus, an Festtagen die Eucharistie mehrmals feiern zu lassen da nicht alle Gläubigen an einer und derselben Liturgie teilnehmen könnten. Dieser Brief lässt den Schluss zu, dass bereits damals die Praxis bestand, an einem Tag auf einem Altar eine einzige Liturgie zu feiern.

In der Tat exkommunizierte Patriarch Michael IV. (1092 bis 1102) einen Bischof, weil dieser sich nicht an diese Regel gehalten hatte. Diese Praxis stützt sich auf den 52. Kanon der Kirchenlehrer, wo es heißt: „Die Opfergaben, „Qurãbĩn“, werden nicht zweimal am selben Tag auf demselben Altar dargebracht; keines der Altargeräte, das schon einmal für die Feier des eucharistischen Opfers verwendet worden ist, kann ein zweites Mal am selben Tag dazu dienen.“ Der schon erwähnte Petrus von Malĩğ kritisiert die Gewohnheit der Franken (Lateiner), zwei oder drei Messen auf demselben Altar am gleichen Tag zu feiern. Der 1965 verstorbene Bischof Abba Lukas fordert, dass zwischen zwei Eucharistiefeiern auf demselben Altar mindestens neun Stunden vergehen müssten; denn Christus ist zur neunten Stunde gestorben. Im übrigen bezeugt im Abendland einen ähnlichen Brauch der Kanon 10 des 578 in Auxerre stattgefundenen Konzils.

1.8.1.7. Das eucharistische Fasten

Eine der notwendigen Dispositionen für die Feier der eucharistischen Liturgie wie für den Empfang der heiligen Kommunion ist das Fasten. Über die Geschichte der eucharistische Nüchternheit hat *Heinzgerd Brakmann* 1971 in der Löwener Zeitschrift „Le Muséon“ geschrieben. Das eucharistische Fasten besteht in der vollständigen Enthaltung von jeglicher Speise und Flüssigkeit während neun Stunden, die der Eucharistiefeier bzw. der Kommunion vorausgehen, ferner in der ehelichen Enthaltsamkeit und einer bestimmten körperlichen Reinheit.

Auf die Bedeutung und Verpflichtung des eucharistischen Fastens machen Autoren wie ibn al-Assal, Sawiros ibn al-Moqaffa und Michael von Damietta aufmerksam; letzterer zitiert dabei den 29. Kanon des Hippolyt.

Sogar das Ausspülen des Mundes vor dem Empfang der heiligen Kommunion ist nach koptisch-orthodoxer Tradition nicht zulässig. Petrus von Malĩğ tadelt deswegen die „fränkischen“ (lateinischen) Priester.

Bezüglich der Dauer des eucharistischen Fastens sind die koptisch-orthodoxen Autoren nicht einig. Sawiros nennt zwölf Stunden, aber er verkürzt es auf neun Stunden, wenn der vorausgehende Tag ein Freitag gewesen ist; das Euchologion von 1902 spricht von neun Stunden, ebenso die Autoren Salib Surial und A. Manqarios; bei M. Dawud sind es acht Stunden.

Die eheliche Enthaltsamkeit ist eine besondere Form des Fastens. Wie Origenes († 254) sagt, wurde sie vor dem Kommunionsempfang an drei, fünf oder sieben Tagen gefordert. Ein weiterer Zeuge dafür ist Dionysios von Alexandrien († 264), und in einer koptisch-orthodoxen Predigt, die dem 23. koptischen Patriarchen Theophilus I. von Alexandrien († 412) zugeschrieben wird, heißt es: „Ein jeder halte sein Bett rein am Sonntag, am Samstag und an allen Festtagen.“ Manche Autoren sehen diese Gewohnheit als verpflichtend und nicht bloß als einen Rat an wegen der Strafen, die gegen jene verhängt worden sind, die sich nicht danach richteten.

Sawiros ibn al-Moqaffa sagt, es sei besser, an den drei Tagen, die dem Empfang der heiligen Kommunion vorausgehen, keinen ehelichen Umgang zu pflegen oder wenigstens in der Nacht vor dem Kommunionempfang, am Tag der heiligen Kommunion und in der darauf folgenden Nacht, aber im vierten Kapitel sagt er im Gegensatz dazu (Kap. 8), dass man sich am Tage des Kommunionempfangs von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang enthalten solle. In dem von A. Abdalla herausgegebenen Manuskript (Vat. ar. 123), das einen Traktat über die Eucharistie enthält, wird eheliche Enthaltsamkeit in den Nächten, die dem Empfang der Eucharistie vorausgehen und folgen, vorgeschrieben. Manqarios spricht zwar von der Enthaltsamkeit, gibt aber keine Zeit an.

Ebenso gibt es Vorschriften bezüglich der Zelebration der Eucharistie und des Empfangs der heiligen Kommunion, falls ein nächtlicher Samenerguss stattgefunden hat. Eine Frau, die ihre Regel hat, ist nach den alten Regeln nicht zur Eucharistie zuzulassen. Nach der Didascalia, die ibn al-Assãl übernimmt, ist ein Priester oder ein Diakon, der einer Frau während der Menstruation gestattet, die Kirche zu betreten oder ihr die Kommunion reicht, abgesetzt.

Auch die Kanones des *Kyrillus ibn Laqlaq* († 1243) verbieten einer Frau das Betreten der Kirche während ihrer monatlichen Blutung. Nach der Geburt eines Kindes enthält sich eine Frau vom Empfang der Eucharistie an vierzig Tagen, falls sie einen Knaben und an achtzig Tagen, falls sie ein Mädchen geboren hat. *Manqarios* erwähnt diese Regel in seinem Werk im dritten Band. Falls ein Mädchen geboren wurde, wird auch die Hebamme zwanzig Tage lang nicht kommunizieren.

1.8.1.8. Die zum Empfang notwendigen Dispositionen

Um während der Feier der eucharistischen Liturgie zu kommunizieren, muss man wenigstens von der Lesung des Evangeliums an anwesend sein. Falls es sich um einen Mönch handelt, muss er schon während des Gebets, das den Lesungen vorausgeht und „Absolution des Sohnes“ genannt wird, an seinem Platz sein.

Sawiros, Traktat über die Eucharistie und *Kyrillus III. ibn Laqlaq* (1242) bezeugen diese Regelung. Der letztgenannte verbietet es, jemanden die Kommunion zu reichen, der die den Lesungen vorausgehende Absolution nicht empfangen hat; ebenso verbietet er es, das Evangelium ein zweites Mal für jene zu lesen, die es während der Liturgie nicht gehört haben. Doch später ist *Abu l-Barakãt* milder. Er sagt, dass man für jemanden, der sich wegen eines weiten Weges verspätet hat oder aus einem anderen wichtigen Grund, am Ende der eucharistischen Liturgie das Evangelium lesen und ihm die Kommunion reichen solle, vor allem an den größeren Herrenfesten (Sayidiya). Wenn er aber erst zur Zeit der Austeilung der Kommunion kommt, dann soll man ihm die Kommunion nicht geben. Ein Priester, der nicht die ganze Liturgie über anwesend ist, darf sich nicht an der Brechung beteiligen oder auch nur den konsekrierten Leib Christi berühren. Diese Vorschrift geht auf Patriarch *Christodulos* (Abd al-Masih) im elften Jahrhundert zurück.

Vor dem Empfang der heiligen Kommunion muss die Buße verrichtet sein, die der Beichtvater auferlegt hat.

Nach dem Empfang der heiligen Kommunion darf nichts den Mund verlassen, nicht einmal Speichel. Während 24 Stunden, bei häufigerem Kommunionempfang neun Stunden, ist es auch nicht gestattet, den Finger in den Mund zu führen. Der erwähnte Traktat über die Eucharistie verbietet nach der Kommunion jeden übertriebenen Genuss von Speise oder Trank, der zum Erbrechen führen könnte; sogar das Rasieren, Haar- oder Fingernagelschneiden, Baden, Waschen der Füße oder das Sichentkleiden wird untersagt. In früheren Zeiten aß man am Tage des Kommunionempfangs Brot, Bohnen und Lupinen, um sich von den Sabäern zu unterscheiden; aber dieser Brauch ist seit langem ausgestorben.

Da der Tag der heiligen Kommunion ein Tag des Sieges über Satan ist, ein Tag der Freude, verrichtet man an ihm keine Bußakte, keine Metanien oder Prostrationen.

1.8.1.9. Die Frage der Konzelebration

Wenn man unter Konzelebration das versteht, was der byzantinische und der römische Ritus meinen, nämlich, dass mehrere Priester gemeinsam die Eucharistiefeier zelebrieren und gemeinsam auch die Gaben konsekrieren, dann müssen wir sagen, dass es diese Art der Konzelebration in den Kirchen der alexandrinischen Überlieferung heute nicht gibt. Es ist immer nur ein Zelebrant, ein einziger Priester oder Bischof, der die wesentlichen Teile der eucharistischen Liturgie vollzieht; in der Anaphora spricht er die Worte der Einsetzung und der Epiklesis. Andere können sich ihm anschließen: Sie vollziehen bestimmte Handlungen und können auch einige Gebete singen, aber sie tun dies als assistierende Priester oder Bischöfe. Der Assistent wird „Sarik“ genannt, dagegen der eigentliche Zelebrant „Hadim“. *Abu-l Barakãt* bezeichnet den Zelebranten dagegen „Muqqadiš“ und den Assistenten „Hadim“.

Es gibt koptische sahidische Texte aus der Zeit vor dem zehnten Jahrhundert, die eine Ermahnung des Diakons enthalten, in welcher dieser die assistierenden Priester vor den Einsetzungsworten auffordert, die Hände auszustrecken: „Er nahm das Brot ...“ *Coquin* fragt, ob wir es hier mit einer sakramentalen Konzelebration zu tun haben. In den heutigen liturgischen Texten gibt es diese diakonale Aufforderung nicht mehr, und wir wissen auch nicht, wann diese Art der Konzelebration außer Übung gekommen ist.

1.8.1.10. Die gebräuchlichen Anaphoren

Das Euchologion der koptisch-orthodoxen Kirche enthält drei Anaphoren. Sie sind nach dem heiligen Basilius von Kaisareia († 379), dem heiligen Gregor von Nazianz († 399) und dem heiligen Evangelisten Markus in der Bearbeitung des heiligen Kyrillus von Alexandrien bezeichnet. Die letzte nennt man daher auch die Kyrillus-Anaphora. In früheren Zeiten hatte die koptisch-orthodoxe Kirche noch andere Anaphoren, aber Patriarch Gabriel II inb-Turaik (1131 – 1145) ordnete an, dass künftig nur noch diese drei Anaphoren verwendet werden sollen. Im Großen Euchologion des Weißen Klosters aus dem 10./11. Jahrhundert gibt es noch 13 Anaphoren, von denen wir aber heute nur noch die Anaphora des heiligen Matthäus ganz kennen.

Die *Anaphora des heiligen Basilius* ist die Anaphora, die am häufigsten verwendet wird, die *Anaphora des heiligen Gregorius* wird an sieben Hauptfesten (Weihnachten, Epiphanie, Palmsonntag, Ostern und anderen großen Christusfeste) verwendet, die *Anaphora des heiligen Kyrillus* schließlich gebraucht man während des Monats Kiyahk (10. Dezember bis 8. Januar) und während der Großen Fastenzeit.

Wir können also sagen, dass die Basilius-Anaphora die allgemeine Anaphora der koptisch-orthodoxen Kirche ist. An manchen Tagen, vor allem an Sonntagen und Festen, werden einige Teile der Anaphora durch entsprechende Texte aus der selten gefeierten Gregorius-Anaphora ersetzt. Dies ist keine besondere Vorschrift; die Gebete der Basilius-Anaphora sind nämlich an den Vater gerichtet, die der Gregorius-Anaphora dagegen an den Sohn. Was die Kyrillus-Anaphora als ganze betrifft, wird sie heutzutage fast gar nicht mehr verwendet, und zwar wegen ihrer Länge und auch wegen ihrer wenig bekannten Melodien. *Salib Surial* und *O. H. E. Burmester* erwähnen, dass jüngst Versuche unternommen worden sind, diese Anaphora wieder zum Leben zu erwecken.

Die *liturgische Sprache* ist das bohairische Koptisch, das Arabische und die jeweilige Landessprache. Wie fast alle liturgischen Bücher, ist auch das Euchologion heutzutage in drei Spalten gedruckt; auf der einen Seite steht der koptische Text und der Text der jeweiligen Sprache, auf der anderen, parallel dazu, der arabische Text. Im koptischen Teil sind einige Stücke, vor allem Responsorien und diakonale Ermahnungen, griechisch erhalten. Griechisch war ja die ursprüngliche liturgische Sprache in Alexandrien. Aber schon sehr früh wurde das Koptische in der Liturgie in den nicht-hellenistischen Gegenden verwendet. Im zehnten Jahrhundert, nachdem die Araber ihre Herrschaft in Ägypten gefestigt hatten, übernahm die Sprache der Eroberer den ersten Platz. Sie fand unter Patriarch *Gabriel II. ibn Turaik* offiziell Eingang in die Liturgie der Kirche. Dieser Patriarch ließ die Texte ins Arabische übersetzen. Das Koptische ist weiterhin die *offizielle* liturgische Sprache, während das Arabische eine *zugelassene* Sprache ist. Patriarch *Kyrillus III. ibn Laqlaq* (1235 – 1243) sagt ausdrücklich, dass der Gebrauch des Arabischen lediglich zugelassen ist. Noch im 14. Jahrhundert teilt Barakãt mit, dass „bis zum heutigen Tage“ die Mönche des Klosters vom heiligen Makarius die Auslegung des Evangeliums nicht in arabischer Sprache geboten haben. Heute ist es Brauch, einige Teile stets in koptischer Sprache zu singen, da die Melodien nicht arabisch übernommen werden können. Die Lesungen aus der Heiligen Schrift werden zuerst koptisch und dann arabisch und in der jeweiligen Landessprache vorgetragen. Für alle übrigen Gebete ist es dem Zelebranten überlassen, die Sprache selbst zu wählen. Was den *Vortrag der liturgischen Texte* angeht so werden einige Teile der Liturgie gesungen, andere lauter oder leiser gesprochen.

Die letztgenannten nennen die Rubriken (liturgischen Regeln) „sirran“, d. h. still. Der anonyme Traktat über die Eucharistie sagt: „Der Vorrang (der Gebete) geschehe mit großer Langsamkeit, mit Furcht, Zittern, Reue und Flehen im Bewusstsein, dass dies in der Gegenwart Gottes geschieht.“ Von hier aus wird verständlich, warum es in der koptisch-orthodoxen Liturgie keine Eile gibt, wenn die heiligen Mysterien gefeiert werden. Gott ist gegenwärtig, und der Himmel hat sich mit dem Irdischen vereint.

1.8.1.11. Die Materie der Eucharistie

Die Eucharistie wird unter den Elementen von Brot und Wein dargebracht. Alle bekannten Autoren widmen sich der Beschreibung der liturgischen Regeln, die das Brot und den Wein, die für die eucharistische Liturgie Verwendung finden, betreffen. Man nennt sie „Qarabin“ (Opfergaben).

Das Brot: Man nennt es unter seinen allgemeinen Artbezeichnung „Hubz“, nicht unter dem besonderen Namen, der es als das Brot des eucharistischen Opfers kennzeichnet: „al-Hamal“, das Lamm (in Anlehnung an „Am Tag darauf sah er Jesus auf sich zukommen und sagte: Seht das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt“ (Joh 1, 29). „... sondern mit dem kostbaren Blut Christi, des Lammes ohne Fehl und Makel“ (1.Petr 1, 19). „Sie riefen mit lauter Stimme: Würdig ist das Lamm, das geschlachtet wurde, Macht zu empfangen, Reichtum und Weisheit, Kraft und Ehre, Herrlichkeit und Lob“ (Offb 5, 12). und „Alle Bewohner der Erde fallen nieder vor ihm: alle, deren Name nicht seit der Erschaffung der Welt eingetragen ist ins Lebensbuch des Lammes, das geschlachtet wurde“ (Offb 13, 8). Im Euchologion, das Klaudios Labib 1902 herausgegeben hat, wird es „Lamm oder Brot der Opferung“ genannt. Es muss aus reinem Weizenmehl ohne Zufügung von Salz, Öl oder anderen Ingredienzen hergestellt sein. Es muss gesäuert sein, auf eine bestimmte Weise und am selben Tage, an dem die eucharistische Liturgie stattfindet, gebacken sein. Für seine Herstellung ist allein Weizenmehl gestattet. Alle anderen Getreide- und Mehlsorten sind ausgeschlossen. Man verwendet für die Eucharistie in der Hauptsache das Mehl, das aus den Ernteerstlingsfrüchten gewonnen wird; dieses schenken die Gläubigen der Kirche. Das ist ein sehr alter Brauch, den schon die frühen Kanones bezeugen, z. B. der 63. arabische Kanon des Athanasius, Kanon 2 der 55 Kanones der Apostel. *Ibn al-Assãl* zitiert letzteren in seinem Nomokanon. Wenn dies nicht möglich ist, gebraucht man das Mehl, das von der Kirche gekauft worden ist oder das Gläubige geschenkt haben. Näheres darüber sagt der 99. Kanon des Basilius aus, den derselbe Autor anführt. Das zur Herstellung der eucharistischen Opferbrote verwendete Mehl muss von der allerbesten Qualität sein.

Es ist schon erwähnt worden, dass das Hinzufügen von Salz und anderen Ingredienzen nicht gestattet ist. Nur dem Bort, das als Eulogion zur Austeilung nach der Liturgie bestimmt ist, darf Salz zugefügt werden. Unter dem schon erwähnten Patriarchen Christodulos gab es im 11. Jahrhundert einen Streit zwischen den Kopten und den Syrern wegen der Hinzufügung von Öl zum Teig für das eucharistische Brot durch letztere. Der Patriarch wies einen syrischen Notabeln aus der Kirche, weil dieser den Brauch seiner Kirche unterstützte. In einem Manuskript „Kitãb al-Burhan“ behandelt *Abũ-Šaker ibn Butros ar-Raheb* diese Frage sehr ausführlich. Er weist darin sechs Argumente der Syrer zugunsten des Gebrauchs von Öl und drei für die Verwendung von Salz zurück. Moderne Autoren wie *Salama* und *Manqarios* wiederholen dieselben Argumente.

Das eucharistische Brot muss gesäuert sein, aber nicht in zu starkem Maße, damit es nicht während des Backvorgangs berste. Wie das Osterlamm wird es im Feuer gebacken. Es gibt eine Reihe von Bestimmungen bezüglich des Ortes und der Zeit des Backens sowie der Personen, die mit seiner Herstellung betraut sind. Zwar gestattet Patriarch *Christodulos*, dass das Brot in den Häusern gebacken und dann zur Kirche gebracht werde, aber diese Erlaubnis wurde gegeben, wie uns Patriarch *Sawiros ibn al-Moqaffa* berichtet, um die Kirchenausgaben zu verringern. In der Regel wird das Brot für die eucharistische Feier in einem Ofen gebacken, der mit der Kirche verbunden ist. Man nennt den Ort, an dem er sich befindet, „Bethlehem". Falls eine Kirche kein „Bethlehem" hat, darf das Brot entweder im Hause des Priesters oder des Sakristans (Qayyim) gebacken werden. Letzterer sollte jedoch unverheiratet sein und ein reines Leben führen. Frauen und Ungläubigen ist es nicht gestattet, diesen Dienst zu verrichten. Bevor der Qayyim seinen Dienst beginnt, muss er sich vergewissern, dass alle zu diesem Dienst verwendeten Utensilien sauber sind. Während der Zubereitung des Teigs singt er Psalmen. Während des Backvorgangs muss der Priester sich nicht in der Nähe des Ofens aufhalten; diese Aufgabe wird meistens den Hypodiakonen übertragen. Wir haben bereits erwähnt, dass das Brot an dem Tag gebacken sein muss, an dem die Eucharistie gefeiert wird. Brot vom Vortag darf nicht verwendet werden. *Manqarios* sagt, die Eucharistie müsse spätestens drei Stunden nach dem Backen gefeiert werden; *Surial* gestattet in Ausnahmefällen eine längere Zeit.

Das eucharistische Brot hat eine runde Form; sein Durchmesser beträgt 10 bis 13 cm und seine Dicke ist 2 bis 3 cm. Es ist mit einem runden Siegel versehen, das die Hälfte oder sogar zwei Drittel der Oberfläche einnimmt. Am Rand stehen die griechischen Worte des Trisagions: Agios o Theos, Agios Ischiros, Agios Athanatos. Das Siegel enthält 13 Vierecke; jedes hat ein Kreuz in diagonalen Linien; das in der Mitte liegende ist größer und enthält vier Kreuze.

Man bezeichnet das Mittelstück „Despotikon" (Anbãdiqõn). Das Siegel symbolisiert auf diese Weise Christus, der von den zwölf Aposteln umgeben ist. Die zwölf kleineren Teile werden „Perlen" genannt. Um das Despotikon herum befinden sich fünf Vertiefungen, drei rechts und zwei links. Sie stellen die fünf Wunden Christi am Kreuz dar. Nach *Surial* symbolisieren sie die drei Nägel, die Dornenkrone und die Lanze.

1.8.1.12. Der Wein

Er wird „Abarka" genannt. Dieses Wort geht auf das griechische ἀπαρχη (Erstlingsopfer, Erstlingsfrucht) zurück. Nach den frühen kirchenrechtlichen Bestimmungen wird der eucharistische Wein aus den Erstlingsfrüchten eines jeden Jahres hergestellt.

Nur reine Trauben dürfen für seine Gewinnung verwendet werden. Der Saft darf nicht gebrannt werden oder sonst mit Feuer in Berührung kommen. Man darf ihm auch keine weiteren Flüssigkeiten zufügen. Nur bei der Vorbereitung des eucharistischen Opfers darf Wasser beigefügt werden. Zur Herstellung des eucharistischen Weins können frische oder getrocknete Trauben verwendet werden. Letztere werden bis zum Beginn der Fermentierung in Wasser gelegt. Anschließend wird der Wein aus dem Saft, der sich gebildet hat, gewonnen. So *Manqarios* im zweiten Band seines Werkes. Diese Praxis der Messweingewinnung ist auch in Indien bekannt. Nach Michael von Malĭğ ist dies aber nur im Notfall erlaubt.

1.8.1.13. Die Bereitung des Altars

Vor Beginn des liturgischen Dienstes wird der Altar mit Altartüchern bedeckt. Barakãt sagt: „Der Priester und der Diakon bedecken den Altar gemeinsam.“ Nach Kapitel 63 der „Praetiosa Margarita“ von ibn Sabba bedeckt der Priester den Altar erst, nachdem er seine liturgischen Gewänder angelegt und das erste Vorbereitungsgebet gesprochen hat. Aber im allgemeinen ist der Altar stets bedeckt. Sollte dies wirklich nicht der Fall sein, wird er ihn, wie das Euchologion von 1902 sagt, vor dem Gebet der Vorbereitung oder sogar während des Stundengebets bedecken, das der Eucharistiefeier vorausgeht. Unter den Altartüchern befindet sich die heilige Tafel. Auf dieser, in der Mitte des Altars, steht der Thron des Kelches. Ein kleines Tuch befindet sich in diesem, auf welches man den Kelch stellt, und mit einem zweiten kleinen Tuch bedeckt man den Thron. Vor dem Thron des Kelches befindet sich auf dem Altar ein verschnürtes Paket, das die Altargeräte enthält: diese sind der Kelch, der Diskos (Patene), der Kommunionlöffel, der Asteriskos (den man auf den Diskos stellt), die beiden kleinen Velen, das große Velum (Abrosfarin), das dunkelfarbige Velum, das Evangelium in seinem Behälter, das Handkreuz usw. Das Euchologion oder „Messbuch“ befindet sich auf der linken Seite des Altars auf einem kleinen Kissen aus Seide oder Samt. Auf der rechten Seite des Altars steht das Gefäß mit Weihrauch. Die zwei oder vier Kerzenleuchter befinden sich entweder auf dem Altar oder rechts und links von diesem. Die Kerzen sind angezündet. Ebenso sind die Lichter der beiden Kandelaber auf den beiden Seiten der Tür der Ikonostase angezündet, die ins Heiligtum hineinführt. Außer der Lampe des Ostens (Qandil al-Sarq), die stets, bei Tag und bei Nacht, brennt, zündet man die für die Feier der Eucharistie bestimmten Lampen, vor allem die der Ikonostase, an. *Ibn Sabba`* schreibt: „Alle Lampen (qanadil) der Kirche müssen während des Gebets und der eucharistischen Liturgie (Quddaš) erhellt werden; wenn diese beendet sind, wird man sie löschen mit Ausnahme der Lampe des Ostens und der des Heiligtums (Askina); diese werden weder bei Tag noch bei Nacht gelöscht.“ Ähnlich drücken sich auch *Assãl* und *Barakãt* aus. Auf einem kleinen Tisch im Heiligtum befinden sich noch weitere Kerzen, die zu bestimmten Zeiten während der Liturgiefeier verwendet werden.

An der nördlichen Seite des Heiligtums, links vom Altar, befinden sich auf einem kleinen Tisch eine Handschale, ein Krug mit Wasser und ein Handtuch für die Handwaschung des Priesters. Der Diakon bereitet auch die Kohle für das Rauchfass vor, das im Heiligtum selbst aufgehängt wird. Bevor der Priester die liturgischen Gewänder anlegt, muss er sich vergewissern, dass die Opfergaben (Qarabin) bereitstehen und sich in einem guten Zustand befinden. *Ibn Sabba`* mahnt den Priester, diese Vorsichtsmaßnahme zu treffen; sollte er dies nicht tun, müsse er zur Buße in seinen liturgischen Gewändern in der Kirche bis zum folgenden Tag bleiben und fasten. *Manqarios* ist in dieser Hinsicht milder: Der Priester müsse fastend in seinen liturgischen Gewändern in der Kirche bleiben, bis neue, einwandfreie Opfergaben fertig sind. Ihm ist die Regelung von Sabba` jedoch durchaus bekannt.
Der Korb, der die Opferbrote enthält (al-Hamal = das Lamm), und der Wein werden entweder außerhalb oder innerhalb des Heiligtums bereitgehalten. Patriarch *Gabriel V.* wünscht, dass der Priester das Brot (al-Hamal), das er als erstes ausgewählt hat, an der linken Seite des Altares niederlege. In gleicher Weise drückt sich auch *Barakãt* aus, während *Sabba`* vom Altar der Prothesis (haykal al-Taqdima al-Sagir) spricht, auf dem das Lamm niederliegt. Wahrscheinlich war der Altar der Prothesis nichts anderes als ein einfacher Tisch, wie man ihn noch heute im Heiligtum vorfindet, und nicht ein Brauch, der aus der Übung gekommen ist, wie manche Autoren meinen.
Die Brote liegen in dem dafür vorgesehenen Korb auf einem Tuch und werden mit einem anderen bedeckt. Das Gefäß, das den Wein enthält, wird oft auf eine kleine Stütze außerhalb der Ikonostase gestellt, die sich an der nördlichen Seite befindet.

1.8.1.14. Die liturgischen Gewänder

Der zelebrierende Priester und alle anderen, die an der Feier der Liturgie teilnehmen; die assistierenden Priester, die Diakone und die sonstigen Altardiener, bekleiden sich mit den liturgischen Gewändern in dem dafür bestimmten Raum. Sie beginnen mit der Ankleidung während des Gesangs des „Lahn al-Baraka“ oder während des Stundengebets. Die Gewänder müssen angelegt werden, bevor das Heiligtum betreten wird. Vor der Ankleidung waschen der Priester und alle übrigen Personen, die in das Heiligtum eintreten werden, ihre Füße. Das von *Labĩb* herausgegebene Euchologion spricht vom Waschen der Hände und Füße.

Feiert ein Bischof die Eucharistie, beginnt er mit der Ankleidung nach dem Offertoriumsgebet (al-Taqdima), unmittelbar vor dem Absolutionsgebet. Vor dem Anlegen der Tunika (Tunia), die der Albe entspricht, segnet der Priester bei Abwesenheit des Bischofs dieses Gewand mit drei Kreuzen und dem entsprechenden Gebet. Wenn die Diakone ihre Tuniken präsentieren, verfährt er in derselben Weise. Danach küssen die Diakone die Hand des Priesters und legen das Gewand an.

Wenn mehrere Priester anwesend sind, wird der zelebrierende Priester die Tunika seinem Mitbruder zum Segen darreichen mit dem Wort: „Segne.“ Dieser wird ihm zur Antwort geben: „Segne selbst.“ Dann verfährt er so, wie bereits erwähnt worden ist. Wenn aber ein Bischof anwesend ist, segnet er die Tuniken der Priester und der Diakone. Während des Anlegens der liturgischen Gewänder betet man die Psalmen 29 und 92.

Die Diakone tragen eine reichverzierte Tunika. Sie tragen ihr Epitrachelion oder Zonarion über der linken Schulter, man bezeichnet diesen Teil mit beiden Namen, weil die Diakone sich mit ihm auch gürten. Manchmal tragen sie auch eine Krone, die mit vier gestickten Kreuzen verziert ist. Heutzutage begnügen sich die meisten koptisch-orthodoxen Priester mit dem Anlegen der Tunika und der Kopfbedeckung (tailassãn); manche fügen noch die Stola (batrasĩl; sidra) hinzu. Nur an großen Festen tragen sie auch die übrigen Teile. Schon im 14. Jahrhundert hat *Barakãt* die unterschiedlichen Gewohnheiten festgehalten. Er schreibt: „Manche Priester legen einen weißen Burnus aus weißer Wolle ohne Kapuze (qaslah) an; manchmal ist dieser auch aus Seide. Die Priester des Makarius Klosters legen zur Eucharistiefeier den Burnus nicht an, wohl aber – nach ihrem Brauch – zu anderen Gebeten.“ Obwohl es in der koptisch-orthodoxen Kirche, wie in den anderen orientalischen Kirchen im allgemeinen auch, keinen liturgischen Farbenkanon gibt, wird Weiß als Zeichen der Reinheit und Keuschheit, aber auch der Freude, der Vorzug gegeben. Fügen wir schließlich noch hinzu, dass der zelebrierende Priester und seine Gehilfen im Heiligtum keine Schuhe tragen.

1.8.2. Aufbau und Struktur der koptisch-orthodoxen Eucharistiefeier - Von Prof. Dr. Johannes Madey

Um Aufbau und Struktur der koptisch-orthodoxen eucharistischen Liturgie zu verstehen, ist es notwendig, etwas über den äußeren und den inneren Rahmen zu erfahren, innerhalb derer sie ihren Platz hat. Aus diesem Grund behandeln wir zunächst den Kirchenraum, in welchem die Ikonostase einen herausragenden Platz hat, und die Liturgie der Stunden, die wie alles liturgische Leben auf die Feier der Eucharistie hinzielen.

1.8.2.1. Der Kirchenraum

Gemäß altkirchlicher allgemeiner Überlieferung sind die koptischen Kirchen geostet; das Heiligtum mit dem Altar befinden sich im östlichen Teil der Kirche, so dass alle, Priester wie Gläubige, nach Osten gerichtet Lobpreis, Anbetung, Danksagung und Opfer darbringen.
Ex Oriente lux – aus dem Osten kommt das Licht. Dieses Licht ist nicht die physikalische Sonne, sondern Christus. Wer eine koptisch-orthodoxe Kirche betritt, dem fallen sofort ihre wesentlichen Teile ins Auge.

Ganz vorn, im Osten, befindet sich das *Heiligtum*, das von den übrigen Teilen der Kirche durch die Ikonostase getrennt – oder besser: begrenzt wird. Heiligtum und Ikonen der Ikonostase sind Gegenstand größter Verehrung. Das Heiligtum selbst als der Ort, an dem Gott in besonderer Weise gegenwärtig ist, darf nicht in Straßenschuhen betreten werden, sondern nur mit nackten Füßen oder in eigens für diese bestimmten Pantoffeln.

Die Ikonen werden, bevor sie der Verehrung der Gläubigen zugänglich gemacht werden, mit Myron konsekriert. Bedeutende Ikonen finden ihren Platz innerhalb der Kirche in reich dekorierten Nischen aus Holz oder Marmor. Man nennt sie arabisch „maqsurah“. Im Gegensatz zu den Kirchen in Kleinasien kannte die Kirche in Ägypten niemals irgendwelche ikonoklastischen Kämpfe. Die koptisch-orthodoxe *Ikonostase* unterscheidet sich von der byzantinischen, die drei Türen hat, dadurch, dass sie nur eine einzige Tür besitzt, die in das Heiligtum führt. In den alten Kirchen gibt es rechts und links von dieser Tür keine Ikonen, sondern nur eine kleine Öffnung nach Art eines Fensters (taqah).

Über der Tür findet man häufig das Abendmahl dargestellt, und darüber zeigt eine ikonographische Darstellung das Kreuz, neben dem Maria und der Apostel Johannes stehen. Die Ikonen der zwölf Apostel schmücken stets den oberen Teil der Innenseite der Ikonostase. In der Kirche al-Moãllaqah in Alt-Kairo haben wir über der Ikonostase sieben Ikonen: Christus, der Allherrscher, in der Mitte, zu seiner Rechten Maria, Gabriel und der heilige Petrus, zu seiner Linken Johannes der Täufer, Michael und der heilige Paulus.

Außerhalb des Heiligtums, vor der Ikonostase, befindet sich das *Chor (der Chorraum) der Diakone* mit den beiden Lese- und Gesangspulten: Das rechte dient für die arabisch zum Volke vorgetragenen Lesungen, das linke für die koptischen Lesungen, die zum Heiligtum gerichtet stattfinden. In der Mitte der Kirche befinden sich die drei Kirchenschiffe, die durch zwei Reihen Säulen voneinander getrennt sind. Hier ist das *Chor (der Chorraum) der Gläubigen.* Im Mittelschiff befindet sich der „laqqan“, eine Vertiefung, die für die Weihe des Wassers zu bestimmten Gelegenheiten dient. Die feierliche Wasserweihe findet am Fest Epiphanie, am Gründonnerstag und am Fest der Apostel Petrus und Paulus statt.

Am Eingang der Kirche befindet sich das *Chor (der Chorraum) der Katechumenen*. Hier befindet sich das Baptisterium und in den sehr alten Kirchen der Epiphanie-Brunnen, in dem man früher in der Nacht zu Epiphanie zum Gedächtnis der Taufe Christi im Jordan untertauchte. Gegenwärtig besteht in einigen Dörfern noch der Brauch, sich nach der mitternächtlichen Liturgiefeier des Epiphaniefestes in den Nil hineinzutauchen.

Das *Baptisterium* hat in der Regel zwei Türen; die eine führt von außerhalb hinein, und die zweite bringt den Getauften in den Kirchenraum. Die Taufe wird immer durch Untertauchen gespendet; darum sind die Taufbrunnen tief genug. Nach der Taufe salbt der Priester den Neugetauften mit dem heiligen Myron und spendet ihm somit das Sakrament der Firmung. Am Ende der göttlichen Liturgie, die nach der Taufe gefeiert werden muss, empfängt er dann zum erstenmal den Leib und das Blut des Herrn. Taufe, Firmung und Eucharistie sind die wichtigsten Sakramente im orthodoxen Glauben, wobei der Empfang der Eucharistie deren Höhepunkt ausmacht.

1.8.2.2. Die Liturgie der Stunden

Der Feier der eucharistischen Liturgie gehen stets verschiedene Gebetsgottesdienste voraus. Am Vorabend beginnt man mit dem Gotteslob, der „Psalmodie“ und dem Weihrauchdienst. Wenn die Sonne untergeht, versammeln sich die Gläubigen in der Kirche zum Abendlob, dem immer der Priester vorsteht. Auch der Kantor (arif) ist anwesend, damit die Gesänge gut ausgeführt werden. Er ist eine bedeutende Persönlichkeit in jeder Kirche. Vielfach üben blinde Männer dieses Amt aus. Es gibt sehr viele Arifs, und manche von ihnen sichern sich auf diese Weise ihren Lebensunterhalt.

Das Gebet beginnt mit dem Gesang der *neunten Stunde, die Vesper und die Komplet* (wobei die Mönche auch noch den „Sitar“ hinzufügen. Jede dieser Gebetsstunden setzt sich aus zwölf Psalmen, einem Evangelium, der Litanen und dem Abschluss mit einem Schlussgebet (tahlil) zusammen. Man vollzieht diese Gebete außerhalb des Heiligtums vor der Ikonostase. Das Rezitieren der Psalmen wird unter den anwesenden Gläubigen aufgeteilt: jeder übernimmt einen oder zwei Psalmen. Das Evangelium trägt ein Vorleser nach Osten gerichtet vor der Ikonostase vor. Die Troparien spricht der Priester.

Anschließend singt man 41mal das Kyrie eleison in zwei Gruppen. Diese Zahl setzt sich wie folgt zusammen: Christus hat 40 Geißelhiebe erlitten und wurde einmal ins Gesicht geschlagen. Das Schlussgebet (tahlil) wird still gesprochen. Sodann singt man in zwei Gruppen die vierte Ode, die sich aus den letzten drei Psalmen (148-150) zusammensetzt sowie zwei Tagesgesänge, von denen das letztere zu Ehren der Mutter Gottes ist. Bei Sonnenuntergang endet die Abendlobpreisung mit einer Homilie (al-tarh) und den Abschlussgebeten.

Es schließt sich sofort das Abendweihrauchgebet an; es ist eine Verlängerung von Vesper und Komplet und stellt eine Vorbereitung der Personen und des Ortes auf die Feier der erhabensten Mysteriums dar, die Feier der Eucharistie. Der Priester betet in verschiedenen Anliegen, beräuchert mehrmals den Altar, die Gläubigen, den Kirchenraum, die Ikonen usw. Auch in diesem Gottesdienst wird ein Evangelium vorgelesen.

Die Gläubigen nehmen durch den Gesang entsprechender Hymnen und Doxologien zu Ehren der Heiligen oder des Festes, das begangen wird, teil. Diese abendliche Zusammenkunft bietet dem Seelsorger die Möglichkeit, den Gläubigen das Wort Gottes zu erklären oder ihnen eine religiöse Unterweisung zu geben.

Das *Mitternachtsgebet* findet im allgemeinen sehr früh am Morgen statt. Aber während des Monats Kiyahk (10. Dezember bis 8. Januar), der in der koptisch-orthodoxen Kirche der Marienmonat ist, beginnt man mit dem nächtlichen Gottesdienst am Abend, und er dauert dann die ganze Nacht hindurch. Er wird dann mit dem *Weihrauchdienst des Morgens* weitergeführt. In den meisten Kirchen wird dieser lange Kiyahk-Nachtgottesdienst noch einmal wöchentlich, von Samstag auf Sonntag, gefeiert.
Am Morgen betet man die Stunde *„Baker“,* die der *Laudes* entspricht; auf diese folgt der eben erwähnte Weihrauchdienst des Morgens, es ist praktisch der gleiche wie am Vorabend, ausgenommen einige Gebete und Hymnen.

Anschließend werden die *dritte* und die *sechste* Stunde gebetet und, falls es sich um einen Fasttag handelt, auch noch die *neunte Stunde.* In der Fastenzeit und an den Vigilien von Weihnachten und Epiphanie finden noch vor Beginn der Eucharistiefeier, die erst gegen Mittag oder noch später beginnt, Vesper und Komplet statt. Dies erinnert an die alten Zeiten, wo man bis zum Sonnenuntergang fastete. Alle Gläubigen, die anwesend sind, nehmen aktiv an diesen Gebetsgottesdiensten teil: Sie rezitieren die Psalmen und singen die Doxologien zwischen den Troparien. Fromme Gläubige beten die Stundengebete aus dem Agpeya in ihren Häusern an allen Tagen.
Die gemeinsame Feier der Stunden geht aber jeder Feier der göttlichen Liturgie voraus. Wenn es zwischen dem Weihrauchdienst des Morgens und der Feier der Eucharistie eine Zwischenzeit gibt, zögert man die Feier der Stunden bis unmittelbar vor die Eucharistiefeier hinaus.

1.8.2.3. Die Feier der heiligen eucharistischen Liturgie

Wenn man in wenigen Worten die wesentlichen Bestandteile der eucharistischen Liturgie nennen soll, dann kann man für die koptisch-orthodoxe Liturgie dasselbe sagen, was man für die anderen Liturgien des christlichen Ostens sagen kann: Sie besteht aus drei Teilen:

1. Bereitung des Altars und der Opfergaben;
2. Liturgie der Katechumenen oder Liturgie des Wortes;
3. Liturgie der Gläubigen oder Anaphora

Wir wollen die einzelnen Teile nacheinander darstellen, indem wir zunächst die Struktur aufzeigen und dann auf den Inhalt näher zu sprechen kommen. Wir folgen der allgemeinen, nach dem heiligen Kirchenlehrer der Universalkirche Basilius genannten Liturgie.

1.8.2.3.1. Bereitung des Altars und der Opfergaben

- Anbetung und Gebet des Herrn
- Gebet der Bereitung des Altars
- Handwaschung
- Auswahl des Opferbrotes (al-Hamal, Lamm)
- Gebet der Darbringung des Brotes
- Verhüllung des Brotes und Prozession um den Altar
- Segnung der Gaben
- Gießen von Wein und Wasser in den Kelch
- Gebet der Darbringung des Kelches
- Danksagungsgebet des heiligen Markus
- Gebet des heiligen Markus über Brot und Wein (Christus-Epiklese)
- Verhüllung der Gaben
- Heraustreten vor die Ikonostase
- Absolution des Sohnes
- Rückkehr ins Heiligtum

Nachdem der Priester die liturgischen Gewänder angelegt hat, wirft er sich tief geneigt vor dem Heiligtum nieder und beginnt mit einem Akt der Anbetung: „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, ein einziger Gott. – Wir beten dich an, Christus, zusammen mit deinem Vater, dem guten Gott, und dem Heiligen Geist ...“ Sodann bittet er um das Erbarmen Gottes und betet das Danksagungsgebet nach dem Gebet: Vater unser ...“.

Anschließend betet er mit leiser Stimme das Gebet, das als Gebet der Bereitung des Altares bezeichnet wird. Während dieses Gebets stellt er den Kelch in den Thron (korsy al-kas). Dieser ist ein rechteckiger Behälter, der an allen vier Seiten mit Ikonen geschmückt ist; er ist oben offen, damit der Kelchrand herausschauen kann. Vor dem Thron des Kelches haben der Diskos und der Asteriskos ihren Platz; links und rechts vom Priester liegen die kleinen Velen. Nun wäscht der Priester seine Hände und begibt sich zur Tür des Heiligtums, um das in dieser Eucharistiefeier zu konsekrierende Brot („Lamm“, al-Hamal) auszuwählen. Der assistierende Priester oder ein Diakon hält ihm einen Korb mit drei, fünf, sieben oder mehr Broten hin (die Zahl der Brote ist immer ungerade).

Die anderen Altardiener zünden nun die Kerzen an. Rechts vom Priester stellt sich einer der Diakone mit dem Weinkännchen auf. Wenn der Priester das am besten geeignete Brot gewählt hat, wischt er es zunächst mit einem Tuch ab und zeichnet mit seinem Daumen, den er in den Wein getaucht hat, ein Kreuz darauf. Anschließend bezeichnet er die übrigen Brote im Korb; diese werden am Ende der Liturgie als „Brot der Eulogie“ verteilt. Jeder der Anwesenden erhält ein Stückchen und verzehrt es in der Kirche mit Dank und Lobpreis.

Zum Altar gewandt, reinigt der Priester das Lamm zwischen seinen mit Wasser befeuchteten Händen und hüllt es anschließend in ein seidenes Tuch. Nun hebt er es über sein Haupt, und es beginnt die Prozession rund um den Altar. Vor dem Priester geht ein Diakon mit einer brennenden Kerze, und ein zweiter, ebenfalls mit einer brennenden Kerze in der Hand, folgt ihm. Hinter ihm befindet sich der Akolythendienst tuende Diakon, der das in ein Tuch gehüllte Weinkännchen trägt.

Während der Priester den Altar umschreitet, verkündet er die Intentionen, in denen die Feier der Eucharistie vollzogen wird: „Ruhm und Ehre, Ruhm und Ehre der Heiligsten Dreieinigkeit ... Friede und Wachstum für die eine und einzige, heilige katholische und apostolische Kirche. Amen. Gedenke, Herr, derer, die dir diese Gaben dargebracht haben, und jener, in deren Meinung sie dargebracht werden. ... Gedenke derer, die uns gebeten haben, ihrer in unseren Gebeten und Fürbitten zu gedenken ...“

Nach der Rückkehr zum Altar segnet der Priester dreimal die Opfergaben und gießt anschließend Wein und Wasser in den Kelch. Auf das Gebet der Darbringung des Kelches folgt ein dem heiligen Markus, dem Vater der Kirche von Alexandrien, zugeschriebenes Danksagungsgebet sowie eine vom Priester still gebetete Epiklese, die an Christus gerichtet ist. Dieses epikletische Gebet hat folgenden Wortlaut: Herr, Gott, Jesus Christus, einziger Sohn und ewiges Wort des Vaters, Makelloser, Ihm mit dem Heiligen Geist Wesensgleicher. Du bist das lebensspendende Brot, das vom Himmel herabgekommen ist.
Du hast dich herabgelassen, ein fehlerloses Lamm zu werden für das Leben der Welt. Wir beschwören deine Güte, Freund des Menschengeschlechtes, neige dein Antlitz über dieses Brot und über diesen Kelch, die wir auf deinen priesterlichen Tisch gestellt haben. Segne sie, heilige sie, reinige sie und wandle sie, damit dieses Brot dein heiliger Leib und die Mischung dieses Kelches dein kostbares Blut werden und dass das eine wie das andere so zur Auferstehung, zur Heilung und zum Heil unserer Seelen, unserer Leiber und unserer Geister gereichen. Denn du bist unser Gott, und dir gebühren Verherrlichung und Macht in der Einheit mit deinem allgütigen Vater und dem lebensspendenden Heiligen Geist jetzt und immerdar und in alle Ewigkeit. Amen.

Bis zu diesem Augenblick waren die Opfergaben auf dem Altar unbedeckt. Nun bedeckt er sie zunächst mit den beiden kleinen Velen und dann zusammen mit dem großen. Dann küsst der Priester den Altar und verlässt mit seiner Assistenz das Heiligtum, um sich vor der Ikonostase aufzustellen. Bevor er das Heiligtum verlässt, umschreitet er den Altar. Das Gebet vor der Ikonostase drückt Reue und Bitte um Sündenvergebung aus, und zwar für sich selbst wie auch für alle Anwesenden.

Das gebräuchliche Gebet wird ebenfalls dem heiligen Markus zugeschrieben, und man nennt es Absolution des Sohnes, weil es an Christus gerichtet ist. Dieses allgemeine Absolutionsgebet soll die Gläubigen noch besser für die Mitfeier der göttlichen Mysterien vorbereiten. Einige Auszüge aus diesem Gebet mögen seinen Tenor aufweisen: Herr Jesus Christus, ... da du durch deine Apostel denen, die in deiner Kirche unablässig die Dienste ausüben, gewährt hast, auf Erden die Sünden nachzulassen darum flehen wir deine Güte an, Freund des Menschen geschlechts für deine Diener, meine Väter und Brüder, für mich, unseligen Sünder, für uns alle, die wir unsere Stirn vor deiner heiligen Herrlichkeit neigen ... In Gnade verzeihe uns unsere Sünden, segne uns, reinige uns, sprich uns los und sprich dein ganzes Volk los ... Mögen alle durch den Mund der Allerheiligsten Dreieinigkeit, Vater, Sohn und Heiliger Geist, losgesprochen werden, durch den Mund der einen heiligen katholischen und apostolischen Kirche Gottes. und dann werden alle genannt, die in der Kirche göttliche Vollmacht besaßen und besitzen, angefangen vom heiligen Markus bis hin zum Patriarchen und Bischof. Mit diesem Gebet schließt der erste Teil. Der Priester kehrt in das Heiligtum zurück.

1.8.2.3.2. Liturgie der Katechumenen oder Liturgie des Wortes

Dieser Teil der eucharistischen Liturgie hat seinen Schwerpunkt in der Unterweisung der Gläubigen durch die Lesungen aus der Heiligen Schrift und durch die Homilie. Die Anwesenden folgen den Aussagen sehr aufmerksam und mit innerer Beteiligung. Das Wort Gottes ist für sie geistliche Nahrung und Führung auf dem Wege zu ihrem Heil und ihrer ewigen Bestimmung.

Vor den Lesungen legt der Priester Weihrauch auf und inzensiert unter dreimaligem Umschreiten des Altars zunächst diesen und das Heiligtum, dann verlässt er das Heiligtum und inzensiert Klerus und Volk.

Zur Vollform der koptisch-orthodoxen Liturgie gehören mehrere Lesungen, deren Höhepunkt der Vortrag des Evangeliums ist.

Die erste Lesung ist den Briefen des Apostels Paulus entnommen, der als der Apostel der Völker die Welt durcheilt hat, um überall die gute Nachricht bekanntzumachen, dass Christus, unser Gott und Retter, die Erlösung bewirkt hat. Während dieser Lesung umschreitet der Priester mit dem Rauchfass dreimal den Altar; anschließend in Nachahmung des Apostels, geht er durch die ganze Kirche und inzensiert im Vorübergehen die Gläubigen und die Ikonen.

Die zweite Lesung ist den Katholischen Briefen entnommen und die dritte der Apostelgeschichte. Auch während dieser Lesung beräuchert der Priester betend den Altar und die Gläubigen.

Da das Leben der Kirche nicht mit den Aposteln endet, folgt auf die Lesung aus der Apostelgeschichte der Vortrag des Synaxarions; diese Lesung stellt die

Fortsetzung der Geschichte der Kirche und des Heils dar. Das nachahmenswerte Beispiel der Heiligen wird den Gläubigen darin vorgestellt. Nach den Lesungen erheben sich die Gläubigen, und alle, Altardiener, die im Chor *(der Chorraum)* der Diakone anwesenden Kleriker und die Gläubigen, singen zusammen den Gesang des Trisagion, der nicht an die Dreieinigkeit gerichtet ist (wie etwa in der byzantinischen oder ostsyrischen Kirche), sondern an Christus:

- Heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger Unsterblicher, von der Jungfrau geboren: Erbarme dich unser.
- Heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger Unsterblicher, gekreuzigt an unserer statt: Erbarme dich unser.
- Heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger Unsterblicher, auferstanden von den Toten und hinaufgestiegen in den Himmel: Erbarme dich unser.
- Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist. Jetzt, allezeit und in alle Ewigkeit. Amen. Heilige Dreifaltigkeit: Erbarme dich unser.

Das Gebet vor dem Evangelium spricht der Priester, das Weihrauchfass in der Hand vor der Ikonostase. „Mach uns würdig auf die Gebete deiner Heiligen, dein heiliges Evangelium zu hören und unser Leben nach ihm auszurichten ... Denn du bist unser Leben, unser Heil, unsere Hoffnung, unsere Heilung und für uns alle die Auferstehung.“

Während der Evangeliumsprozession singt man einen Psalmvers. Danach fordert der Diakon, der sich an der Tür zum Heiligtum befindet, aufzustehen und aufmerksam, „mit Gottesfurcht“, das heilige Evangelium zu hören. Zunächst singt der Priester das Evangelium in koptischer Sprache; anschließend wird es in arabisch vorgelesen. Das Hören des Evangeliums in der Eucharistiefeier ist der Höhepunkt der Liturgie des Wortes. Immer wieder wird daran erinnert, dass Antonius der Große, „der Stern der Wüste“, beim Hören der Frohbotschaft seine Berufung verspürte, und, dem Rufe Gottes folgend, verließ er alles, was er besaß, um in der Wüste als Anachoret zu leben. Viele sind durch die Jahrhunderte hinweg

seinem Beispiel gefolgt und haben in der Weltflucht und Einsamkeit, in der Hingabe an Gott und in der Betrachtung für sich das sicherste Mittel gefunden, sich mit Gott zu vereinigen.
Nach der Homilie oder Predigt, spricht der Priester drei Gebete (al-awašy) für den Frieden der Kirche, für die Hierarchie und für die Gemeinschaft der Gläubigen. Das Thema dieser Gebete hat auch den Titel bestimmt, den sie erhalten haben: Gebet des Friedens der Kirche, Gebet der Väter und Gebet der

Versammlung. Während der Priester diese Gebete still spricht, leitet der Diakon das Gebet des Volkes in denselben Anliegen.

Die Antwort des Volkes auf die Rufe des Diakons ist stets das Kyrie eleison. Das letzte Gebet mündet ein in das gemeinsam gesprochene Glaubensbekenntnis von Nikaia-Konstantinopel.

Der Diakon steht dabei an der östlichen Seite des Altars, zum Volke schauend. Das ist eine Besonderheit des koptischen Ritus, und die Autoren begründen dies mit folgendem Argument: In alten Zeiten griffen die Heiden die Christen an, wenn sie in der Kirche versammelt waren. Der Diakon beobachtete die Türen und konnte so sehen, wer in die Kirche kam. Wenn ihm etwas auffiel, was eine Gefahr bedeuten konnte, nahm er die heiligen Gaben und verbarg sie im Inneren des Altars; in alten Kirchen findet man noch auf der östlichen Seite des Altars eine Öffnung.

Während des Glaubensbekenntnisses wäscht der Priester seien Hände zum zweiten Mal. Bevor er sie abtrocknet, wendet er sich zur Tür des Heiligtums und schüttelt das Wasser ab; mit dieser symbolischen Geste macht er darauf aufmerksam, dass er nicht für die Verfehlung dessen verantwortlich sei, der sich unwürdig der Mysterien in dieser Eucharistiefeier nahen würde. Sodann verneigt es sich zu den Gläubigen hin und sagt: „Ich habe gesündigt. Vergebt mir, meine Brüder, und möge der Herr euch vergeben.“ Das Volk antwortet: „Wir haben nötig (die Vergebung). Sprich uns los.“

All dies geschieht vor dem Gebet der Versöhnung, das man auch das Gebet des Friedens nennt (salât al-sulh). Dieses Gebet erinnert an die Versöhnung, die Christus zwischen Gott und den Menschen bewirkt hat. Er lädt uns ein, uns auch untereinander zu versöhnen und einander den Friedenskuss zu geben, damit wir, ohne uns Verurteilung zu verdienen, an den heiligen Mysterien teilnehmen können. An dieser Stelle fordert die Diakon die Anwesenden auf, einander nach dem Gebote Christi: „Wenn du deine Opfergabe zum Altar bringst und dir dabei einfällt, dass dein Bruder etwas gegen dich hat, so lass deine Gabe vor dem Altare liegen; geh und versöhne dich zuerst mit deinem Bruder, dann komm und opfere deine Gabe“ (Mt 5, 23-24), zum Zeichen der Versöhnung einander den Friedenskuss zu geben. Wegen seiner theologischen Klarheit wollen wir dieses Gebet hier im Wortlaut wiedergeben:

Großer und ewiger Gott, du hast den Menschen in Unschuld geschaffen. Durch die lebensspendende Menschwerdung deines eingeborenen Sohnes, unseres Herrn, unseres Gottes und Erlösers Jesus Christus hast du den Tod, den der Neid des Teufels in die Welt gebracht hat, zerstört und die Erde mit himmlischen Frieden erfüllt. Darum preisen dich die Engel und sprechen: *Ehre sei Gott in der*

Höhe und auf der Erde Friede und Freude den Menschen seiner Huld. Um deines Mitleids willen, Herr, erfülle unsere Herzen mit deinem Frieden.

Reinige uns von jeder Befleckung, jeder Arglist, jeder Schmeichelei, jeder Bösartigkeit und allen schlechten Gedanken, die zum Tode führen. Mach uns würdig, unser König, dass wir einander den heiligen Kuss geben, damit wir – ohne dafür verdammt zu werden – teilhaben an deinen unsterblichen und himmlischen Gaben. Durch Jesus Christus, unseren Herrn, durch den dir Ehre, Ruhm, Verherrlichung und Anbetung gebühren zusammen mit ihm und dem lebensspendenden und wesensgleichen Heiligen Geist jetzt und immerdar und in alle Ewigkeit.

In der alten Kirche folgte an dieser Stelle die Entlassung der Katechumenen; allein die Getauften durften an der eigentlichen eucharistischen Liturgie teilnehmen, die nun folgt.
Zusammenfassend wollen wir die Struktur der *Liturgie der Katechumenen* noch einmal überblicken:

- Auflegen des Weihrauchs und Beräucherung
- Erste Lesung aus einem Paulusbrief
- Zweite Lesung aus einem der Katholischen Briefe
- Dritte Lesung aus der Apostelgeschichte
- Lesung des Synaxariums des Tages
- Trishagion
- Gebet vor dem Evangelium
- Evangeliumsprozession und Lesung des Evangeliums
- Homilie
- Fürbittgebete
- für den Frieden der Kirche
- für die Väter (d. h. die Hierarchie)
- für die Gemeinschaft der Gläubigen
- Glaubensbekenntnis
- Handwaschung des Priesters
- Gebet der Versöhnung oder des Friedens
- Friedenskuss
- Gesang des „Aspasmus“ zu Ehren Mariens
- Abschluss des Diakons: „Kyrie eleison, Kyrie eleison, Kyrie eleison. Ja, Herr Jesus Christus, höre uns und erbarme dich unser

1.8.2.3.3. Liturgie der Gläubigen oder Eucharistiefeier

Die Liturgie der Gläubigen besteht aus zwei großen Teilen: der eigentlichen Anaphora, in der die heiligen Gaben zum Leib und Blut Christi werden, und der Post-Anaphora, deren Höhepunkt der Empfang des Leibes und Blutes des Herrn ist.

Anaphora
Einladung des Diakons
Einleitungsdialog zum eucharistischen Gebet
Präfation
Weiterführung unter Bezug auf Gottes Taten
Einsetzungsbericht
Anamnese: Gedächtnis der Erlösungstaten Christi
Epiklese: Herabrufung des Heiligen Geistes
Bitte um die Früchte der Eucharistie

Post-Anaphora
Großes Fürbittgebet
Gedächtnis der Lebenden
Gedächtnis der Heiligen und der Verstorbenen
Gebet der Brechung (verschieden)
Einleitung zum Gebet des Herrn und Vaterunser
Embolismus
Gebet der Verneigung, dem heiligen Markus zugeschrieben
Absolution des Vaters
Erhebung der Aspadikon des Brotes, d. h. des Mittelstücks: „Das Heilige den Heiligen“
Konsignation und Vermischung
Vorbereitungsgebet
Kommunion des Priesters, des Diakons und der Gläubigen
Segen mit den heiligen Gestalten
Danksagung und Reinigung der Gefäße
Gebet um das Wachstum der Kirche
Segensgebet
Vaterunser, Segen und Entlassung
Verabschiedung des Priesters vom Altar (Psalm 46)

Manche Literaturwissenschaftler rechnen bereits das Gebet der Versöhnung oder des Friedens zur Anaphora. Sie haben dabei wahrscheinlich die Struktur der syro-antiochenischen Liturgie vor Augen; in dieser ist in der Tat das Friedensgebet nach dem Glaubensbekenntnis das erste Gebet der jeweiligen Anaphora.

Wir haben jedoch unter den orientalischen Liturgien den antiochenischen Typus, zu dem alle anderen orientalischen Liturgien gehören, vom alexandrinischen zu unterscheiden, zu welchem die koptisch-orthodoxe und die äthiopische Liturgie gehören.

Nachdem der Diakon die Liturgie der Katechumenen abgeschlossen hat, leitet er über zum Einleitungsdialog mit dem Ruf: „Tretet ordentlich herbei. Steht in Ehrfurcht und schaut nach Osten. Lasst uns aufmerken.“ Und das Volk antwortet: „Friedliches Erbarmen, ein Opfer des Lobes.“

1. Anaphora

Die alexandrinische Liturgie lässt ebenso wie die römische Liturgie die Anaphora, das „Eucharistische Gebet“, mit dem Einleitungsdialog beginnen. In der koptisch-orthodoxen Liturgie wird dies auch sichtbar dadurch zum Ausdruck gebracht, dass vor dem Ausruf des Diakons das große Velum, mit dem die Gaben bedeckt waren, entfernt wird. Der Dialog selbst gehört zu den ältesten Stücken liturgischer Überlieferung und ist bereits im eucharistischen Gebet der Traditio Apostolica (ca. 250), deren eucharistisches Gebet zweifelsfrei im vierten Jahrhundert in Ägypten benutzt worden ist. Der Zelebrant wünscht den Gläubigen den Frieden und lädt sie ein, ihre Herzen zu Gott zu erheben, um ihm für seine Wohltaten zu danken.

In der Präfation erinnert der Priester zunächst daran, dass Gott Himmel und Erde geschaffen hat und dass die Chöre der Engel unaufhörlich seinen Lobpreis singen und seine unendliche Heiligkeit preisen. Diesen Lobpreis schließt sich das Volk an. Währenddessen entfernt der Priester das kleine Velum, das auf dem Kelch lag, und segnet damit sich selbst, die Diakone und das Volk. Beim Weiterbeten des eucharistischen Gebets gedenkt er des Paradieses, der Treue Gottes nach dem Sündenfall der Menschen, der Einsetzung von Propheten sowie der Menschwerdung Christi am „Ende der Tage“ aus dem Heiligen Geist und der Jungfrau Maria. Was Christus für die Seinen getan hat, wird kurz aufgezeigt, und nachdrücklich dankt der Priester für die Einsetzung dieses großen Mysteriums der Liebe, das Christus uns hinterlassen hat zu unserem Heil, der Eucharistie. Und so mündet dieses Gebet in den Einsetzungsbericht. Dieser ist für die koptisch-orthodoxe Kirche keineswegs nur der Bericht über ein geschichtliches Ereignis, sondern hat eine entscheidende mystische Relevanz für die Gaben, die auf dem Altar liegen. Dies wird auch äußerlich sichtbar kundgetan: Während des Einsetzungsberichtes zünden der Diakon und die übrigen Altardiener Kerzen an, um sie rund um das Brot und den Kelch leuchten zu lassen.

Sie löschen die Kerzen sofort danach wieder aus, d. h. noch vor der Anamnese. In der Anamnese gedenkt der Priester des Todes, der Auferstehung, der Himmelfahrt, des Sitzens Christi zur Rechten des Vaters und seiner Wiederkunft als Richter der Lebenden und der Toten. Dann werfen sich alle zu Boden, auch der Priester, der nun die Epiklese spricht.

Wir flehen dich an, Christus, unser Gott, wir armen Sünder und deine unwürdigen Knechte. Wir beten dich an und beschwören deine mitleidensvolle Güte, damit dein Heiliger Geist über uns und diese Gaben herabkomme, sie reinige und sie kundmache als das Heilige der Heiligen.

Diakon: Seid aufmerksam.
Auf dass dieses Brot werde der heilige Leib

Volk: Ich glaube
Unseres Herrn, unseres Gottes und Erlösers Jesus Christus, der hingegeben wird zur Vergebung der Sünden und zum ewigen Leben jener, die an ihm Anteil haben.

Volk: Amen. Ich glaube
Und dass dieser Kelch werde das kostbare Blut

Volk: Ich glaube
unseres Herrn, unseres Gottes und Erlösers Jesus Christus, das hingegeben wird zur Vergebung der Sünden und zum ewigen Leben jener, die an ihm Anteil haben.

Die Epiklese ist Höhepunkt und Vollendung der konsekratorischen Anaphora. Wir wissen jetzt, dass sie Leib und Blut des Herrn sind. Von nun an werden nicht mehr die Gaben gesegnet, sondern man segnet mit den konsekrierten Gaben. Der Epiklese schließt sich eine Bitte an, dass die Früchte der Eucharistie auch uns zuteil werden mögen.

Mach uns würdig, unser König, in deinen heiligen Geheimnissen die Reinheit unserer Seelen, unserer Leiber und unserer Geister zu finden, damit wir mit dir ein einziger Leib und einziger Geist werden und Anteil haben können am Erbe der Heiligen, die dir von Anbeginn wohlgefallen haben.

Welche Bedeutung das gesamte eucharistische Gebet hat, wird auch deutlich durch die Ermahnungen des Diakons und die Zwischenrufe des Volkes. Es sind einige bereits erwähnt worden. Hier sollen sie einmal zusammen erwähnt werden.

So ruft der Diakon z. B.:
Wer sitzt, stehe auf.
Schaut nach Osten.
Wir hören.
Seid aufmerksam.
Lasst uns aufmerken.

Und das Volk bekennt seinen Glauben oder seine Unwürdigkeit, wenn es sagt:
Amen. Ich glaube
Amen. Wir glauben
Wir glauben und vertrauen
Wir glauben, wir bekennen, wir verherrlichen
Es ist in Wahrheit so. Amen.
Der Glaube der koptisch-orthodoxen Kirche an die sakramentale Gegenwart des Herrn unter den Gestalten von Brot und Wein ist über alle Jahrhunderte hinweg ungebrochen geblieben. Niemals hat irgendein Zweifel diesen zutiefst verwurzelten Glauben verfinstert. Die Gläubigen haben, wie wir gesehen haben, durch ihre Zwischenrufe, aber auch durch ihre körperlichen Bewegungen ihn immer wieder zum Ausdruck gebracht. Das Anzünden der Kerzen während des Einsetzungsberichtes, das Erheben der Arme zum Gebet, das Aufschauen zum Himmel oder nach Osten hin – all das hat für den Glaubenden eine tiefe Bedeutung. Die Gegenwart Christi unter seinen Jüngern, die zur Eucharistie versammelt sind, wird besonders spürbar empfunden. Er teilt sich ihnen mit, und sie werden mit ihm durch und durch verbunden zu einer geistlichen, in die Tiefe der eigenen Existenz gehenden Gemeinschaft.

Post-Anaphora

Die Väter lehren, dass es gut ist, in Gegenwart der konsekrierten Gaben Fürbitten in allen Anliegen Gott darzubringen. So beginnt die Post-Anaphora mit der großen Fürbitte, die sich aus sieben Anliegen zusammensetzt, die in Form einer Litanei verfasst sind. Diese kurzen Gebete (al-awašy al-sighar) gehören zum Gedächtnis der Lebenden. In ihnen wird um den Frieden der Kirche, für die kirchliche Hierarchie, die Priester und die Diakone gebetet, damit Gottes Erbarmen auf sie herabkomme, für das Heiligtum, für die Jahreszeiten und für die Spender der Opfergaben sowie diejenigen, in deren Meinung sie dargebracht werden. Jedes dieser Gebete besteht aus einer Bitte des Priesters, einer Gebetseinladung des Diakons und der Antwort Kyrie eleison des Volkes. Das Gebet für die Jahreszeiten wechselt nach folgender Regel: Vom 7. Oktober bis 5. Januar ist es für die Saaten, die Pflanzen und die Früchte der Felder; vom 6. Januar bis zum 6. Juni für die Elemente und die Früchte der Erde; vom 7. Juni bis zum 6. Oktober für die Wassser des Flusses (d. h. des Nils).

Es folgt nun das Gedächtnis der Heiligen (al-magma). Der Priester gedenkt der Mutter Gottes Maria, Johannes des Täufers, des Erstmärtyrers Stephanus, des heiligen Markus und aller Heiligen, um ihre Fürsprache zu erbitten. Die Heiligen sind ja Gottes Erwählte, die nach ihrem Erdenkampf die Krone des Sieges erlangt haben. Als Glieder derselben, von Christus losgekauften Familie treten sie für uns ein, damit wir ihr Beispiel nachahmen und dasselbe Ziel erlangen. Unter ihnen werden namentlich erwähnt einige Patriarchen von

Alexandrien sowie Bischöfe anderer Sitze und die großen Mönchsväter Antonius, Paulus und Makarius.

Die heiligen Patriarchen des Alten Testaments, die Apostel und Evangelisten, die Märtyrer und Bekenner sowie die Väter der ersten allgemeinen oder ökumenischen Konzilien werden global erwähnt. Sodann fordert der Diakon die Vorleser auf, die Namen der verstorbenen Patriarchen von Alexandrien vorzutragen, während der Priester zunächst still weiterbetet. Wir haben hier den alten Brauch der Diptychen erhalten.

Das Gebet, das nun folgt, leitet über zur Vorbereitung auf das eucharistische Mahl, die Vereinigung mit Christus in der Kommunion. Man nennt es das „Gebet des Segens". Während dieses Gebets weist der Priester mit der linken Hand auf den heiligen Leib Christi und mit der rechten auf das Volk. Dieses Gebet fasst noch einmal alles Wesentliche aus den Fürbitten zusammen. Der Herr erbarme sich unser, er segne uns, er offenbare sein Antlitz über uns und bedecke uns mit seiner Offenbarung. O Gott, rette dein Volk, segne dein Erbe, weide deine Herde und erhebe sie auf ewig. Erhebe die Macht des christlichen Namens durch die lebensspendende Kraft des Kreuzes sowie durch die Gebete, die dir unaufhörlich für uns darbringen unsere Herrin und Königin, die Mutter Gottes und Jungfrau Maria, die drei großen lichterfüllten Geister Michael, Gabriel und Raphael, die vier körperlosen Lebewesen, die vierundzwanzig Alten, alle Chöre der Engel und alle himmlischen Heere; durch die Fürbitte des Patriarchen, Apostel, Märtyrer, derjenigen, die das Gewand des Kreuzes getragen haben, aller Heiligen und aller Jungfrauen; schließlich durch den Segen des Heiligen dieses Tages, des Engels dieser gesegneten und heiligen Opfergaben und der allzeit jungfräulichen Mutter Gottes Maria. Ihrer aller heiligen Segen für uns, ihre Macht, ihre Gnade und ihre Hilfe seien allezeit mit uns. Amen.

Und jenen, deren Seelen du, Herr, zu dir gerufen hast, schenke die Ruhe im Paradies der Freude, in den ewigen Gefilden der Lebendigen, im himmlischen Jerusalem der gesegneten Stadt. Uns aber, den Reisenden in dieser Welt unten, bewahre in dem Glauben an dich, gewähre uns deinen Frieden bis ans Ende und führe uns in dein Reich.

Nun beginnt der Ritus der Brechung. Zunächst legt der Priester das konsekrierte Brot auf seine linke Handfläche, taucht seinen rechten Zeigefinger in das heilige Blut und bezeichnet damit den heiligen Leib in Kreuzesform auf beiden Seiten. Dabei sagt er: „Der heilige Leib", und das Volk antwortet: „Wir beten deinen heiligen Leib an." Der Priester fährt fort: „und dein verehrungswürdiges Blut", worauf das Volk tief verneigt antwortet: „Wir beten dein verehrungswürdiges Blut an." Darauf teilt der Priester das konsekrierte Brot in zwölf Teile die er um

das größere Mittelstück herumlegt. Dies spielt auf Christus und die zwölf Apostel im Abendmahlssaal an.

Das Gebet der Brechung ist verschieden. Es gibt Formulare

1. für die gewöhnlichen Wochentage,
2. für die Sonn- und Feiertage,
3. für die Adventszeit und Weihnachten,
4. für die Große Fastenzeit,
5. für die österliche Zeit

(wobei von Himmelfahrt bis Pfingsten noch ein Satz hinzugefügt wird). Das Gebet der Brechung wird mit der Überleitung zum Gebet des Herrn beendet. Nach dem Gebet des Herrn spricht der Priester still drei Gebete. Das erste, der Embolismus, nimmt die letzte Bitte des Vaterunser auf: Ja, wir beschwören dich heiliger und guter Vater, der du die Güte liebst. Führe uns nicht in Versuchung. Lass das Böse in keiner Weise über uns herrschen.

Erlöse uns von unnützen Werken. Wende den Versucher weit von uns ab, damit er uns nicht mehr schaden kann. Zügle die Bewegungen, die er in uns zu entfachen sucht. Verbanne von uns weit die Gelegenheiten, die zur Sünde führen, und errette uns in der Kraft deiner heiligen Macht. Durch Jesus Christus, unseren Herrn, durch den dir Ehre, Ruhm, Verherrlichung und Anbetung gebühren zusammen mit ihm und dem lebensspendenden und wesensgleichen Heiligen Geist jetzt und immerdar und in alle Ewigkeit. Amen.

Danach ruft der Diakon aus: „Neigt euer Haupt vor dem Herrn!“ Der Priester betet das Gebet der Verneigung, und das Volk verharrt dabei tief gebeugt in Anbetung. Danach entbietet der Priester dem Volk den Frieden und fährt mit dem dritten Gebet fort, das „Absolution des Vaters“ genannt wird.

Dieses Gebet wird dem heiligen Basilius zugeschrieben: Herr, allmächtiger Gott, Arzt unserer Seele, unseres Leibes und unseres Geistes. Du hast zu Petrus, unserem Vater, durch den Mund deines einziggeborenen Sohnes, unseres Herrn, Gottes und Erlösers Jesus Christus gesprochen: „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen.
Und dir werde ich die Schlüssel des Himmelreiches geben, und alles, was du auf Erden binden wirst, wird auch im Himmel gebunden sein, und alles, was du auf Erden lösen wirst, wird auch im Himmel gelöst sein.“ Mögen deine Diener, meine Väter und Brüder, ebenso wie ich, unseliger Sünder, losgesprochen werden durch deinen Heiligen Geist, o erbarmungsvoller Herr und Freund des Menschengeschlechtes. O Gott, du tilgst die Sünden der Welt; nimm gnädig die

Reue deiner Diener an; sie sei das Licht ihres Verstandes und die Verzeihung ihrer Sünden. Denn du bist ein erbarmungsvoller Gott voller Milde und Güte.

Alles, was wir gegen dich gefehlt haben durch Reden und Tun, mögest du uns gnädig verzeihen, Freund des Menschengeschlechts. Sprich uns, sprich dein ganzes Volk los von jeder Sünde, jedem Fluch, jedem Glaubensabfall, jedem Meineid, jeder Gemeinschaft mit Häretikern und Heiden. Gewähre uns, unser König, die Einsicht des Herzens und die Kraft des Willens, damit wir alle Werke des Feindes ganz und gar meiden. Lass uns allezeit deinen Willen tun und schreibe unsere Namen denen deiner Heiligen in deinem himmlischen Reich bei.

Sodann nimmt der Priester das Aspadikon, d. h. das Mittelstück des konsekrierten Brotes, von der Patene, hält es über den Kelch und erinnert tief verneigt daran, dass „das Heilige für die Heiligen“ ist. Dieser Ausruf, der in die frühe Kirche zurückreicht, und sich in allen orientalischen Liturgien findet, ist eine Mahnung, dass man zum würdigen Empfang der heiligen Kommunion ein reines Gewissen notwendig ist. Nur wer im Zustand der Gnade ist, darf es wagen, an diesen heiligen Mysterien Anteil zu haben. Der Priester tauch nun das Aspadikon in den Kelch und bezeichnet mit dem heiligen Blut die anderen Partikel auf dem Diskos; anschließend lässt er das Aspadikon in den Kelch hineinfallen. Man nennt diesen Ritus Konsignation und Kommixtion. Es folgt sofort daran die unmittelbare Vorbereitung auf den Empfang der eucharistischen Gaben. Dieses Gebet ist ein zu Herzen gehendes Bekenntnis zu Christus uns seiner sakramentalen Gegenwart:

Amen, amen, amen. Ich glaube, ich glaube, ich glaube, und ich bekenne bis zum letzten Atemzug, dass dies der lebensspendende Leib deines eingeborenen Sohnes, unseres Herrn, Gottes und Erlösers Jesus Christus ist. Er hat ihn genommen von unserer Herrin und Königin, der heiligen Mutter Gottes Maria. Er hat ihn unvermischt mit seiner Gottheit vereint, unverquickt und unverändert. Dies hat er in aller Öffentlichkeit vor Pontius Pilatus bekannt.
Er hat diesen Leib für uns auf dem Baum des heiligen Kreuzes hingegeben, aus eigenem Willen, für uns alle. Ich glaube wahrhaft, dass seine Gottheit nie von seiner Menschheit getrennt war, auch nicht einen Moment oder Augenblick. Er wird zum Heil und zur Vergebung der Sünden und zum ewigen Leben derer hingegeben, die an ihm Anteil haben. Ich glaube, ich glaube, ich glaube, dass das wahrlich so ist. Amen.
Wenn in einer Eucharistiefeier ein Priester geweiht wird, spricht der Bischof dieses Gebet, und der Neugeweihte, der – wie der Bischof – ein Stück des konsekrierten Brotes in der Hand hält, wiederholt es Satz für Satz. Bevor der Priester kommuniziert, verneigt er sich nochmals tief vor dem Volk und erbittet Vergebung. Dann kommuniziert er selbst, und anschließend reicht er den Diakonen und dem Volk den Leib und das Blut Christi. Dabei sagt er „Der Leib

Emmanuels, unseres Gottes“ und „Das Blut Emmanuels, unseres Gottes“, und der Empfangende antwortet jedes Mal „Ich glaube“. Spendet der Priester die Kommunion durch Intinktion indem er den heiligen Leib in das kostbare Blut taucht (was selten praktiziert wird), dann sagt er „Der Leib und das Blut Emmanuels, unseres Gottes.“ Nach der Kommunion trinkt jeder der Kommunizierenden sofort etwas Wasser nach, damit nichts von den heiligen Gestalten im Mund zurückbleibt. Während der Austeilung der heiligen Kommunion singt das Volk Psalm 150 und, falls noch Zeit ist, andere passende Gesänge.

Wenn die Austeilung der Kommunion zu ende ist, segnet der Priester das Volk mit dem Diskos, und dieses antwortet: „Gesegnet, der da kommt im Namen des Herrn.“ Nun reinigt der Priester die heiligen Gefäße und wäscht sich die Hände, wobei er das Danksagungsgebet und ein weiteres Gebet der Verneigung spricht. Wenn er mit der Reinigung der Gefäße fertig ist, gießt er etwas Wasser in seine Handflächen und betet dabei:

O Engel, dieses Opfers der du mit diesem unseren Lobpreis zu den Höhen fliegst, gedenke unser vor dem Herrn, damit er unsere Sünden vergebe. Dann besprengt er zunächst den Altar und befeuchtet seine Wangen sowie die Wangen der assistierenden Priester. Anschließend besprengt er die Gläubigen. Nachdem diese nochmals das Gebet des Herrn gesprochen haben, gibt ihnen der Priester den Segen und entlässt sie mit den Worten: „Die Gnade unseres Herrn, Gottes und Erlösers Jesus Christus sei mit euch allen. Geht in Frieden.“

Der Priester küsst nun den Altar zum Abschied und geht einmal um ihn herum, während er Psalm 46 betet. Dann beschließt er mit einem „Halleluja“. Zum Abschluss verteilt er, in der Tür zum Heiligtum stehend das Brot des Segens (Eulogion) an alle Anwesenden. So endet die eucharistische Versammlung.

Sie ist unter allen liturgischen Diensten der Kirche der bedeutendste; denn sie versammelt die Gläubigen um den Altar, auf dem das Kreuzopfer Christi zu unserem Heil gegenwärtig gesetzt wird. Und dieses ist für die Welt die einzige wirkliche Hoffnung und das Unterpfand unserer ewigen Glückseligkeit.

1.8.3. Die geistlich-religiöse Bedeutung der Eucharistiefeier für das Leben der Gläubigen - Von Prof. Dr. Johannes Madey

Von den ersten Zeiten des Christentums an war die Teilnahme an der sonntäglichen Feier der Eucharistie eher spontan als obligatorisch. Der allgemeine Brauch, den Sonntag als den Tag der Auferstehung zu heiligen und an den liturgischen Versammlungen teilzunehmen, unter denen die

Eucharistiefeier den zentralen Platz einnimmt, wurde jedoch sehr bald als verpflichtend angesehen. Bereits die Didaché mahnt am Ende des ersten Jahrhunderts alle Gläubigen, sich zum Brechen des Brotes und zur Danksagung (eucharistia) zu versammeln; ihnen soll ein Schuldbekenntnis (exomologesis) vorausgehen, damit das Opfer rein sei. Zahlreich sind die Zeugnisse der Väter des zweiten, dritten und vierten Jahrhunderts für diese Praxis. Ebenso wie die Didaché heben auch die Didaskalie und die Apostolischen Konstitutionen die Bedeutung des Sonntags und die Teilhabe am eucharistischen Mahl hervor.

Die Seelsorger bestanden mit Nachdruck auf der Einhaltung dieses Brauches von seiten der Gläubigen, auch wenn es um diese Zeit noch keine ausdrückliche Verpflichtungsaussage im Hinblick auf die Teilnahme an den liturgischen Versammlungen des Sonntags gibt.

Zu Beginn des vierten Jahrhunderts belegt das Konzil von Elvira in Südspanien jene mit einer zeitweiligen Exkommunikation, die ohne triftigen Grund an drei aufeinander folgenden Sonntagen den liturgischen Versammlungen ferngeblieben sind, und in gleicher Weise drückt sich auch das Konzil von Sardika (343/344) in seinem neunten Kanon aus. Es sei vermerkt, dass die beiden Konzilien nicht ausdrücklich von der Teilnahme an der göttlichen Liturgie sprechen, sondern allgemein von den liturgischen Versammlungen.

Andererseits darf aber auch nicht der Schluss gezogen werden, dass sich die Verpflichtung nur auf jeden dritten Sonntag beschränkt habe. In der koptisch-orthodoxen Kirche spricht *Sawīros von Ašmunein* im zehnten Jahrhundert ausdrücklich von der Verpflichtung der Teilnahme an der Sonntagsliturgie; er nennt sie eine schwerwiegende Verpflichtung, die denjenigen, der sie nicht ernst nimmt, in die Gefahr der ewigen Verdammnis bringt. Mit gleichem Nachdruck spricht darüber im 14. Jahrhundert ibn al-Sabba` in seinem Werk. Die Autoren weisen darauf hin, dass der Gläubige an der ganzen Liturgie teilnimmt, nicht nur an einem Teil derselben. Wer von dem Ende der Kommunionausteilung herausgeht, sagen sie, werde dasselbe Los haben wie einst Judas, der nach dem Verlassen des Abendmahlsaals vom Dämon in Besitz genommen wurde.

Eng verbunden mit der liturgischen Heiligung ist auch die Sonntagsruhe. Es handelt sich dabei aber nicht, wie man auf den ersten Blick vermuten könnte, um eine Nachahmung der Sabbatruhe der Juden.
Anfangs arbeiteten die Christen sonntags wie an den anderen Tagen der Woche; im römischen Milieu richteten sie sich nach den üblichen Feiertagen, in jüdischer Umgebung, in Palästina zum Beispiel, beobachteten sie die Sabbatruhe. Der Tag des Herrn war also nicht identisch mit dem Ruhetag.

Aber die gemeinschaftliche Feier des Sonntags zog notwendigerweise eine mehr oder weniger vollkommene Enthaltung von gewöhnlicher Arbeit nach sich. Erst mit dem Frieden, den die Kirche unter Konstantin erhielt, kam es zu einer Identifizierung von Sonntag und Ruhetag. Dieser Kaiser erließ zwei Gesetze, die die Sonntagsruhe einführten: Es solle an diesem Tage nicht mehr gearbeitet werden; auch sollten keine Gerichtsverhandlungen stattfinden, und die Soldaten brauchten nicht mehr den üblichen Dienst zu tun. Diese Gesetzgebung stellte sich nicht als spezifisch christlich dar. Dieser Tag war ja für die Heiden der Tag des Sonnengottes, und der Gesetzestext gebraucht diese Bezeichnung: „venerabilis dies solis“, „der verehrungswürdige Tag der Sonne“. Die Zuschreibung eines festlichen Chrakters sollte die Heiden wie die Christen befriedigen. Diese Politik der Gleichheit lag Konstantin sehr am Herzen. So wurden die mit der Teilnahme an den liturgischen Feiern unvereinbaren Tätigkeiten für lange Zeit ausgeschlossen, ebenso solche, die dem geheiligten Charakter eines solchen festlichen Tages nicht entsprachen.

Die Kirche drängte auch darauf, dass die Sklaven am Sonntag von Arbeit freigestellt wurden. So festigte sich nach und nach der Brauch, an diesem Tage sich von jeder körperlich schweren Arbeit zu enthalten. Der früheste Text eines Konzils, der sich mit der Sonntagsruhe beschäftigt, ist der 29. Kanon des Konzils von Laodikeia (zwischen 343 und 381). Er schärft den Christen ein, den Sonntag wirklich christlich zu gestalten und sich „so weit dies möglich ist“ von Arbeit zu enthalten. Er drückt also nicht ein absolutes Verbot aus. Die vom Ende des vierten Jahrhunderts stammenden Apostolischen Konstitutionen meinten, gewiss aus seelsorglichen Gründen, aus der Sonntagsruhe eine Initiative der Apostel selbst machen zu müssen. Sie enthalten ein apostolisches Pseudodekret, in dem es ausdrücklich heißt: „Wir, Petrus und Paulus, beschließen, dass die Sklaven an fünf Tagen arbeiten, aber den Samstag und Sonntag verbringen sie in der Kirche.“ Hier sehen wir zweifelsohne eine judaisierende Tendenz, und mit dieser Bewegung zur alten Praxis der Einhaltung des Sabbats musste sich das erwähnte Konzil von Laodikeia befassen.

Im Kanon 29 wird den Gläubigen verboten, zu „judaisieren“ und die Sabbatruhe einzuhalten. Eine solche juadisierende Tendenz, wie sie sich im syrischen Raum beobachten lässt, hat es in Ägypten niemals gegeben. In der koptisch-orthodoxen Literatur ist niemals die Rede von der Einhaltung der Sabbatruhe; die koptischen Kanones beschränken die Arbeitsruhe allein auf den Sonntag.
Der koptisch-orthodoxe Kanonist *aşŞafi ibn al-`Assãl* zitiert in seinem Werk den erwähnten Kanon 29 von Laodikeia.

Im vierten Jahrhundert sagt der heilige *Petrus von Alexandrien* (301-311) in einem – leider nur fragmentarisch erhaltenen – Brief, der sich wahrscheinlich an seine Gläubigen wendet u. a.: „Verflucht sei, wer irgendeine Arbeit am Tage des

heiligen Sonntags verrichtet. Ausgenommen sind Werke, die für die Speisung der Tiere zu tun haben.“ *Sawīros inb al-Moqaffa`* sagt, am Sonntag dürfe nichts anderes getan werden, als in den heiligen Schriften zu lesen, da diese nach dem Wort des Herrn die Seele reinigen: „Ihr seid schon rein durch das Wort, das ich zu euch gesagt habe“ (Joh 15, 3).

Was man am Sonntag an irdischem Gewinn verliere, vergilt Gott an den anderen sechs Tagen der Woche und vor allem im Himmel; denn Christus hat gesagt: „Erbittet vor allem das Reich Gottes; alles übrige wird euch hinzu gegeben werden.“ *Ibn al-Sabba`* nimmt diese Mahnungen auf und fügt hinzu, dass es am Sonntag nicht gestattet ist, Küchenarbeit zu tun, Brot zu backen, Wäsche zu waschen, einzukaufen und zu verkaufen (auch nicht Nahrungsmittel); denn all dies kann man auch am Samstag tun. Und er erinnert dann an das, was im Alten Testament über jenen Mann gesagt worden ist, der gesteinigt wurde, weil er am Sabbat Holz gesammelt hatte.

Heute verlangt die koptisch-orthodoxe Kirche von ihren Gläubigen die Einhaltung der Sonntagsruhe durch Enthaltung von schweren körperlichen Arbeiten: Sie verbietet das Brotbacken, da dies für die Frauen eine schwere körperliche Arbeit ist, ebenso die Feldarbeit, aber sie gestattet die Küchenarbeit und andere dringende Arbeiten wie z. B. die Bewässerung der Felder bei großer Hitze. Im folgenden betrachten wir die Bedeutung der eucharistischen Liturgie für die Gläubigen der koptisch-orthodoxen Kirche und für die Kirche als ganzes unter ihrem pädagogischen, heiligenden und sozialen bzw. kommunitären Aspekt.

1.8.3.1. Die pädagogische Funktion der Liturgie

Die Aufgabe der kirchlichen Gemeinschaft ist es, jedes Glied der Kirche im Glauben zu fördern, mit anderen Worten: eine gründliche religiöse Unterweisung zu bieten. Diese Unterweisung geschieht auch in reichlichem Maße während der heiligen Stunden des Gebets und der Eucharistie.

In der Lebensbeschreibung des heiligen Anachoreten und Bischofs *Aphou*, der ein Zeitgenosse des 23. koptischen Patriarchen Theophilus I. (385 – 412) war, finden wir einen Absatz, der uns zeigt, wie sehr schon damals die religiöse Unterweisung bei der Feier der Eucharistie im Vordergrund stand.

Wir erfahren, dass der heilige Bischof an jedem Samstag schon früh aus der Wüste in seine Bischofsstadt kam, um das Volk zu unterweisen, die Liturgie zu feiern und sich besonders der Armen anzunehmen. In dem von *F. Rossi* veröffentlichten Text heißt es:

„Am Samstag kam er (aus seinem in der Wüste gelegenen Kloster) zur Kirche und versammelte das Volk; und er sprach zu ihm über das Wort Gottes bis zum Abend. Die Nacht des Samstags aber verbrachte er damit, dass er ihre Versammlung und ihre Gebete leitete und mit ihnen die Psalmen sang. Er feierte (in der Nacht) die heilige Liturgie und unterwies sie auch bis zur sechsten Stunde (d. h. Mittagszeit) des Sonntags, um dann wieder in sein Kloster bis zum (folgenden) Samstag zurückzukehren....

Den Samstag verbrachte er mit den Armen und Bedrückten, er befasste sich mit ihren Nöten, und er hörte nicht auf, bis zur neunten Stunde ihre Erfordernisse zu unterstützen. Von der neunten Stunde an vollzog er das heilige Gebet bis zur Abendstunde, (da) er sie versammelte, (dann) ging er hinaus und verbrachte so die ganze Nacht wachend bis zur Stunde des Morgens“.

Der bekannte Bischof *Serapion von Thumis* setzte im vierten Jahrhundert die Homilie (Predigt) nach den Lesungen ins rechte Licht; in seinem Euchologion spricht er auch fortwährend von den Gebeten, die diese Lesung begleiteten.

Während der Feier der koptisch-orthodoxen Liturgie hören die Gläubigen im ersten Teil, der Liturgie der Katechumenen oder des Wortes, regelmäßig vier Lesungen aus dem Neuen Testament: aus den Briefen des Völkerapostels Paulus, aus den Katholischen Briefen, aus der Apostelgeschichte und aus den Evangelien. Für jede dieser Lesungen ist auch eine Deutung (tafsĩr) vorgesehen. Nach der Lesung aus der Apostelgeschichte wird das Synaxarium gelesen, das die Geschichte der Kirche in die Liturgie hineinnimmt; dieses führt den Gläubigen das Beispiel der Heiligen, vor allem der ägyptischen und insbesondere der Märtyrer, vor Augen. Im Dienst der Psalmodie, welche der Eucharistiefeier vorausgeht, werden die Gläubigen an die großen Wundertaten Gottes erinnert.

Es handelt sich um die Zeichen göttlichen Einwirkens inmitten der Widerwärtigkeiten des Lebens und der Verfolgungen zum Schutz seiner treuen Anbeter. Um den Glauben und die Hoffnung zu stärken werden u. a. erwähnt der Durchzug durch das Rote Meer, Daniel in der Löwengrube, die drei Jünglinge im Feuerofen usw. Die meisten Evangelien sind den Berichten über die Wunder Jesu entnommen und zeigen stets Christus als Sieger. Dies alles war notwendig und auch von großem Nutzen für den Glauben einer christlichen Minderheit inmitten einer nichtchristlichen Mehrheit.
Hält man sich dies vor Augen, begreift man auch, warum in der koptisch-orthodoxen Ikonographie berittenen Heiligen, vor allem der Großmärtyrer St. Georg, der mit seiner Lanze dem Drachen zu Füßen seines Pferdes den Todesstoß versetzt, ein so hervorragender Platz eingeräumt wird.

Einer der meisten besuchten Wallfahrtsorte Ägyptens ist das St.-Georg-Heiligtum in Mit-Damsis im Deltagebiet. Ein anderer berittener Heiliger ist der heilige Merkurious abu-Sefen (mit den beiden Schwertern). Hochverehrt in der koptisch-orthodoxen Kirche ist daher auch der Erzengel Michael, und sein Gedächtnis wird am zwölften Tage eines jeden Monats gefeiert. Die Ikonen dieser Heiligen, die in der Ikonostase oder in den Seitennischen der Kirchen zu sehen sind, sprechen direkt die Herzen der Gläubigen an, und man weiß sich mit ihnen in Gemeinschaft.

Nicht nur die Lesungen und die Ikonen, auch die symbolischen Handlungen und Gesten in der Liturgie der Gläubigen spielen während der eucharistischen Feier eine besondere Rolle. Der Orient ist für die Sprache der Symbole, die sich in den Riten kundtut, empfänglicher als das Abendland. Die Erhebung der Hände während des Gebets, die Prostration, bei der man die Stirn bis zum Boden neigt, sind alltägliche Gesten. Die Einladungen des Diakons sind keine Überreste aus einer musealen Vergangenheit, sondern werden befolgt. Leib und Seele bilden eine Einheit. Wenn der Diakon zum Beispiel die Gläubigen auffordert, den auf dem Altar gegenwärtigen Leib und das Blut Jesu Christi anzubeten, dann verneigen sich die Gläubigen tief und drücken so ihren Glauben, ihre Verehrung und ihre Verbindung mit dem in ihrer Mitte gegenwärtigen Herrn aus.

Es mag für Abendländer befremdlich erscheinen – und doch wird er sich nicht einer gewissen Rührung entziehen können -, wenn er hört und sieht, wie die zur Eucharistiefeier versammelten Gläubigen ganz spontan ihre Gefühle zum Ausdruck bringen: Gefühle der Bewunderung, des Staunens, des Unwillens, der Anbetung, der Buße usw., je nachdem, was man vom Priester oder vom Vorleser gerade vernimmt. Eltern beantworten die Fragen ihrer Kinder, wenn diese um eine Erklärung irgendeiner Zeremonie oder Geste bitten. Manchmal kommt es dabei zu gewissen Störungen, aber hier haben die Eltern die Gelegenheit, ihren Kindern einige praktische Begriffe der christlichen Religion einzuschärfen.

Liest man das, was *Sawīros ibb al-Moqaffa`* über die eucharistische Liturgie geschrieben hat, wie er die Gläubigen mahnt, an der Feier der Eucharistie nicht nur an den Sonntagen, sondern nach Möglichkeit täglich teilzunehmen, dann sieht man sehr deutlich, welche Rolle diese im Leben der Christen besitzt und welche Bedeutung sie für ihr Heil hat. *Sawīros* schreibt:

„Der Gläubige soll an jeder Liturgie teilnehmen und sich während keiner entfernen, ganz gleich ob er kommuniziert oder nicht ... Wer kommuniziert, empfängt die Gnade, wer es nicht kann, gleicht dem Hauptmann, der zum Herrn sprach: Ich bin nicht würdig, dass du eintrittst unter mein Dach ... Und daher verdient er das, was der Hauptmann verdient hat“.

Dann zeigt er, wie man bei den 24 Stunden des Tages Gott täglich zwei Stunden schuldig ist, um dreimal zur Kirche zu kommen: morgens, zur Feier der Eucharistie, und abends. Ein Tag in der Woche muss ganz dem geistlichen Leben dienen, die anderen sechs sind dem leiblichen Leben vorbehalten. Außerhalb der Stunden, die man sonntags in der Kirche verbringt, soll man die restliche Zeit mit dem Lesen heiliger Schriften verbringen. Wenn jemand nicht des Lesens kundig ist und in seiner Nachbarschaft niemanden hat, der lesen kann, dann möge er in einen Nachbarort gehen und einen des Lesens Kundigen aufsuchen; man geht ja auch zum Markt in einen anderen Ort, um sich das zu besorgen, was man für den Leib braucht. Ebenso soll man sich bei dem verhalten, was die Seele vonnöten hat.

Ein armenischer Autor vom Ende des zwölften Jahrhunderts berichtet, dass man zu dieser Zeit in manchen Kirchen die Liturgie täglich gefeiert hat. Dieser Autor lebte damals in Ägypten und hat die Kirchen und die Klöster des Landes beschrieben. Wir haben bereits die St.-Georg-Kirche von Ašmunein, die Bischofskirche des Sawīros, und die Kirche von Busim, dem heutigen Ousin (nordöstliches Kairo), erwähnt. So hat die Kirche in Ägypten inmitten aller Schwierigkeiten, die nach der arabischen Invasion ihre Existenz bedrohten, wenigstens zum Teil deswegen überlebt, weil sie ihr liturgisches Leben am Altar weiterführte und an ihrem Glauben an Christus festhielt, der sein Opfer und seine Gegenwart unter ihnen vergegenwärtigt hat.

In den eucharistischen Synaxen fanden die Gläubigen geistliche Unterstützung, hier schöpften sie Mut, erhielten sie Erleuchtung und Belehrung. Man wundere sich nicht, dass die Kopten von heute ihre alte Liturgie bewahren, es nicht dulden, dass man an ihre geheiligten Texte rührt; denn diese sind Ausdruck ihres Glaubens und des Glaubens ihrer Väter. Es sei an die großen Debatten zwischen den Mönchen des Klosters des heiligen Makarius und Patriarch Gabriel II. ibn Turaik im 13. Jahrhundert erinnert, als dieser nur einen Satz in ein Gebet vor der Kommunion einfügte. Eine Synode musste zusammengerufen werden, damit eine Entscheidung in dieser Frage gefällt werde. „Wir sind eine traditionelle Kirche“, sagte Papst Schenouda III. in einem Interview, das er nach seiner Rückkehr nach Kairo aus der Verbannung Anfang 1985 einem Fernsehreporter gewährt hat.

In Bezug auf die Eucharistie hat die koptisch-orthodoxe Kirche zu keiner Zeit etwas gelehrt, das später widerrufen werden musste; sie teilt den Glauben der ungeteilten Kirche der ersten Jahrhunderte aller apostolischen Kirchen des Ostens wie des Westens.

Es ist wahr, dass im Laufe der Jahrhunderte die Kirche in Ägypten schwächer geworden ist; die Zahl der Christen ist geringer geworden. Nur noch etwa 20 Prozent der ägyptischen Bevölkerung bekennt Jesus Christus als Herrn, Gott und Erlöser. Dennoch bildet die koptisch-orthodoxe Christenheit die bedeutendste christliche Gemeinschaft im gesamten nahöstlichen und nordafrikanischen Raum. Was ist aus den einst blühenden Kirchen eines Tertullian, eines Cyprian und eines Augustinus geworden? Fast keine Spur ist von ihnen übrig geblieben. Tunesien, Algerien, Marokko sind heute vollständig islamisierte Länder. Innerhalb der einheimischen Bevölkerung dieser Länder ist die Kirche Christi verschwunden. Welche Faktoren haben zu dieser Katastrophe geführt? Die Geschichte gibt uns die Antwort: Anarchie, Invasionen, Klassenkämpfe usw. erschütterten den nordafrikanischen Teil des römischen Reiches.

Die Kirche war dort eine lateinische Kirche; denn sie war zuerst in den latinisierten Großstädten und war noch nicht in der Peripherie und in das Gebirge in einer solchen Weise hinaus gekommen, dass sie sich hätte festigen können. Hinzu kommt, dass die liturgische Sprache nur für eine Minderheit auch die Sprache des Denkens und Fühlens oder des Herzens war. In Ägypten dagegen gab es eine kompakte ethnische Einheit, der soziale Friede war weniger gefährdet, die Liturgie war im fünften Jahrhundert vom heiligen Kyrillus geordnet und angepasst worden, und so konnte das Christentum in alle Schichten der Bevölkerung eindringen und in ihnen festen Fuß fassen. Die Kopten sind ja, wie man aus dem Namen heraus hören kann, die wahren Ägypter. Sie sind keine Eindringlinge, keine Einwanderer, keine Ausländer, sondern die wahren Autochthonen, die Nachkommen der Bevölkerung des pharaonischen Reiches.

1.8.3.2. Die Liturgie als Ort der Heiligung

In den *Weisungen der Väter* (Apophtegmata Patrum) finden wir eine Belehrung des Apa Poimēn († etwa 450): „Wiederum sprach er: „Es steht geschrieben: Wie der Hirsch nach den Wasserquellen lechzt, so verlangt meine Seele nach dir, o Gott.“ (Ps 42, 2). Die Hirsche in der Wüste schlingen viele Schlangen hinunter, und wenn sie das Gift brennt, verlangen sie, zum Wasser zu kommen. Wenn sie es trinken, kühlen sie sich ab vom Gifte der Schlangen. So ist es auch mit den Mönchen: Wenn sie in der Einsamkeit leben, dann werden sie von dem Gift der bösen Dämonen in Brand gesetzt.
Dann sehnen sie sich nach dem Samstag und dem Sonntag, um an die Wasserquellen zu kommen, das ist, zum Leib und Blut des Herrn, damit sie von der Bitterkeit des Bösen gereinigt werden“.

Die Mönche schöpften also ihren Glauben und ihre Liebe zur Eucharistie aus der Belehrung, die sie in ihrer örtlichen Kirche erhielten. Sie gingen regelmäßig in

die benachbarte Kirche, um dort mit den Dorfbewohnern die heiligen Mysterien zu feiern und zu kommunizieren, wenn nicht ein vom Bischof bestimmter Priester zur Feier der Liturgie in ihr Kloster kam.

In der orientalischen Spiritualität, vor allem in der koptisch-orthodoxen, versteht man die Eucharistie zugleich als Opfergabe (prosphora) und als ein von Gott erhaltenes Geschenk. Das zweite steht in der Betrachtung an erster Stelle. Die Gläubigen kommen zur Kirche, um die göttlichen Segnungen zu empfangen; sie fühlen sich durch ihre Nähe zu Gott und seinen Heiligen bereichert. Die Zeit, die man in der Kirche verbringt, wird gleichsam zu Augenblicken in der Seligkeit des Himmels. An zweiter Stelle heben die koptischen Quellen den Prosphora-Gedanken hervor. „Prosphora machen“ oder die Prosphora darbringen ist gleichbedeutend mit „die Liturgie feiern“. Die Gläubigen übernahmen früher die Aufgabe, die Prosphora zu machen, d. h. für das zur Eucharistie benötigte Brot und für den Wein aufzukommen. In dem seinem Kloster benachbarten Dorf übernahm Pachomius die Prosphora, da die Bauern zu arm waren, um dieser Pflicht nachzukommen. Der heilige Athanasius spielt häufig darauf an, dass der Gläubige seine Opfergabe zur Kirche bringen müsse; dabei müsse er es auch in Kauf nehmen, dass ihn der Zelebrant zurückweist, falls er unwürdig ist.

Das Brot, dass man darbringt, und den Wein, den man schenkt, erhält man, umgewandelt in den Leib und das Blut des Herrn, in der Eucharistiefeier zurück als Gabe der Liebe Gottes. Man betrachtet die Kommunion nicht so sehr als eine liebende Begegnung mit Christus, sondern vielmehr als den Empfang einer Gabe, einer Speise, von Christus. Diese Gottesgabe ist so groß, dass man sich mit Sorgfalt auf sie vorbereiten muss, um sie mit freudiger Danksagung zu empfangen.
Alle von Christus eingesetzten Sakramente, die uns göttliche Gnade vermitteln und heiligen, sind auf das große Mysterium der Eucharistie hingeordnet. Die Beziehung ist eine direkte und spiegelt sich in der Liturgie wider.

Die Taufe, auf die unmittelbar die Firmung folgt, führt zum Empfang des Leibes und Blutes Christi. Sofort nach der Taufe und Firmung wird die Eucharistie gefeiert, und der Neugetaufte, auch wenn es sich um einen Säugling handelt, empfängt vor allen anderen Gläubigen die Kommunion. Die Buße, so scheint es, wurde während der Eucharistie durch eine allgemeine öffentliche Absolution gespendet. Die Texte findet man heute noch im Euchologion.
Die Weihe wird in der Liturgie vor der Anaphora gespendet. Der Kranke, der die Salbung der Lampe (Krankensalbung) empfängt, kommuniziert in der Liturgie, die der Priester unmittelbar danach feiert; wenn der Kranke nicht zur Kirche gebracht werden kann, wird ihm die Kommunion unmittelbar nach der Eucharistiefeier gebracht. Nach der Eheschließungsfeier sehen die alten Rubriken vor, dass die Neuvermählten an der Eucharistiefeier teilnehmen.

Wir haben bereits in einem anderen Zusammenhang über die zum Empfang der Eucharistie notwendigen körperlichen Dispositionen gesprochen. Dabei ist auch erwähnt worden, dass nach den liturgischen Regeln selbst der Altar, die Paramente und die liturgischen Gefäße „nüchtern“ sein müssen, d. h., dass sie an ein und demselben Tag nur ein einziges Mal gebraucht werden dürfen.

Wie Mose wegen der Heiligkeit des Ortes, an dem ihm Jahwe erschienen ist, seine Sandalen ablegen musste, so müssen auch der Zelebrant und alle, die mit ihm das Heiligtum betreten, ihre Straßenschuhe ablegen, es sei denn, sie tragen besondere Pantoffeln, die jedoch nicht aus Leder, d. h. toter Haut, sein dürfen. Früher durfte man nicht einmal das Kirchenschiff mit Schuhen betreten; wer in das Heiligtum eintreten musste, hatte zuerst am Eingang der Kirche in einem Bassin die Füße zu waschen.

Wer nicht von Anfang an der Liturgie teilnimmt und deswegen weder die den Lesungen vorausgehende Absolution empfangen noch die Lesungen gehört hat, ist vom Empfang der Kommunion ausgeschlossen. Der Grund für diese Vorschrift bestand zweifelsohne in der Tatsache, dass es sich manche zur Gewohnheit haben werden lassen, später zu erscheinen; für diese las man gegen Ende der Liturgie ein zweites Evangelium, damit sie kommunizieren konnten. Zwar verbot der Patriarch diesen Brauch, aber einige mildere Bestimmungen wurden später wieder erlassen. Zwei Jahrhunderte später gab *Sawīros ibn al-Moqaffa`* eine andere Begründung für die Teilnahme von Anfang an, die mehr religiös und theologisch ist. Nur wer durch das Gebet und das Wort Gottes gereinigt ist, kann an den heiligen Mysterien teilhaben. Er sagt:

„Wer nicht der (Lesung der) Bücher und der (Heiligung der) Opfergaben beiwohnt und anschließend kommuniziert, der verdient eine große Züchtigung; denn auf diese Weise befleckt er den Leib Christi, statt ihn zu heiligen. Er kommuniziert in der Tat mit einem unreinen Leib und einer unreinen Seele, da die (Lesung der) Bücher und die Liturgie gerade deshalb der Kommunion vorausgehen, um den Gläubigen an Leib und Seele zu heiligen und ihn zu reinigen, und zwar, wie ich dir schon gesagt habe, in der Weise, dass er der Kommunion würdig werde.

Der Mensch vermag nämlich nicht einmal eine einzige Stunde ohne Fehler zu bleiben, ausgenommen, dass er ganz allein in der Wüste ist. Wer mitten unter den Menschen lebt, für den ist es geradezu unvermeidlich, durch ein Wort, durch Spott, durch einen Meineid durch eine Beleidigung des Nächstes oder anderes zu sündigen. Alle diese Fehler beflecken ihn, und deshalb ist es für ihn eine Notwendigkeit, die Bücher und die Liturgie zu hören, um sich zu reinigen und zu heiligen. Wenn es aber in seiner Unreinheit, ohne die Bücher und die

Liturgie zu hören, kommuniziert, dann beleidigt er Christus selbst, und Christus wird ihn verachten ... Er gleicht einem Menschen, der auf trockenem Boden sät; das Wort Gottes ist das lebensspendende Wasser, das die Erde besprengt, damit die Kommunion, die der Same ist, Frucht hervorbringe“.

Der eigentliche Leiter des Gebets des Volkes ist der Diakon. Er sagt den Gläubigen, welche Haltung oder Stellung sie einnehmen sollen, in welcher Meinung sie beten sollen. Wir haben bereits oben erwähnt, dass es dem koptisch-orthodoxen Ritus eigen ist, dass der Diakon mit dem Gesicht zum Volk steht, gegenüber dem zelebrierenden Priester. Dieser betet nach Osten gerichtet, ebenso wie die Gläubigen; denn alle koptischen Kirchen sind geostet. Erwähnen wir hier noch einmal verschiedene der diakonalen Ermahnungen und Einladungen:
Erhebt euch zum Gebet.
Betet, dass sich Gott unser erbarme.
Betet für den Frieden.
Betet für unseren Papst und Patriarchen **(..)**.
Betet für die Wasser der Flüsse.
Schaut nach Osten.
Lasst uns aufmerken.
Betet Gott an mit Furcht und Zittern.

Hinsichtlich der zuletzt genannten Haltung der Furcht vor der Eucharistie sei angemerkt, dass wir sie in allen Riten finden. Seit dem vierten Jahrhundert findet man solche Ausdrücke im offiziellen Gebet der Kirche. Der Grund für die Einführung derartiger Redeweisen war zunächst ein apologetischer, und zwar gegen den Arianismus; hinzu kam später ein pastoraler Grund, da es galt, sakrilegische Kommunionen zu verhindern. In diesem Sinne spricht der *heilige Johannes Chrysostomus* in seinen Homilien häufig über Judas, den Verräter.

In den alten koptischen Kirchen lässt sich auch gut der den einzelnen Personalkategorien vorbehaltene Ort während der Feier der Liturgie feststellen; den Priestern und Diakonen ist das Heiligtum vorbehalten, das von einer Frau niemals betreten werden darf; außerhalb der Ikonostase befindet sich der Chor *(der Chorraum)* der Diakone, in dem sich die beiden Abteilungen des Chors der Gläubigen; die eine für Männer und die andere für Frauen.
In manchen Kirchen nehmen die Frauen Platz im rückwärtigen Teil der Kirche, d. h. hinter den Männern. Das erinnert an die Praxis der ostsyrischen Kirche, wo es getrennte Eingänge für Männer und Frauen gibt. Am Eingang der Kirche war früher der den Katechumenen vorbehaltene Platz, die am ersten Teil der Eucharistiefeier, der Liturgie des Wortes, teilnahmen und vor dem Beginn des eucharistischen Gebets entlassen wurden.

Fügen wir noch ein Wort hinzu über die Aufbewahrung der Eucharistie und paraliturgische Andachten. Die koptisch-orthodoxe Kirche befolgt in Bezug auf die Eucharistie jene Vorschriften, die Gott den Kindern Israels in Bezug auf das Osterlamm gegeben hat, buchstabengetreu: „Ihr dürft nichts bis zum Morgen übriglassen“ (Ex 12, 10). „In deinem ganzen Gebiet soll sieben Tage lang kein Sauerteig zu finden sein, und vom Fleisch des Tieres, das du am Abend des ersten Tages schlachtest, darf bis zum anderen Morgen nichts übrig bleiben.“ (Deut 16, 4).

Daher konsumieren nach der Austeilung der heiligen Kommunion der zelebrierende Priester und die übrigen Altardiener alles, was von den heiligen Mysterien übriggeblieben ist, es sei denn, dass einem Kranken noch die Kommunion nach Hause gebracht wird. Da die Gläubigen im Laufe der langen und feierlichen Zeremonien der Liturgie zu verschiedenen Gelegenheiten die Möglichkeit haben, dem eucharistischen Herrn Anbetung darzubringen, hat es die koptisch-orthodoxe Kirche nicht für angebracht gehalten, paraliturgische Dienste wie etwa die Andacht mit eucharistischem Segen oder die eucharistische Prozession am Ende des Feste des Leibes und Blutes des Herrn („Fronleichnam“) wie in der abendländischen Kirche zu schaffen.

Sie ist davon überzeugt, dass die Anbetung der Eucharistie in der göttlichen Liturgie ihre Fülle erreicht; die göttliche Liturgie ist ja der Gottesdienst schlechthin, und „der Engel des Opfers“ trägt ihn zum Himmel empor, nachdem er seine Rolle als Mittler in der irdischen Gemeinde erfüllt hat. Es ist jedoch nicht auszuschließen, dass die alexandrinische koptisch-orthodoxe Kirche auch zeitweise die Eucharistie aufbewahrte, wie die Untersuchungen von *L. Villecourt* und *A. van Lantschoot* zeigen.

1.8.3.3. Der Aspekt: brüderliche Liebe der Liturgie

Die eucharistische Synaxis ist seit dem Beginn der Kirche stets eine gemeinschaftliche Handlung gewesen. Sie ist in der Tat in hervorragender Weise kommunitär. Das heißt, wir haben es hier mit einer brüderlichen Versammlung zu tun, in der sich die Einheit aller untereinander in Christus kundtat: eine lebendige, menschliche, brüderliche Gemeinschaft.

Die ersten Christen begannen ihre Versammlung daher mit einem brüderlichen Liebesmahl, der Agape. Diese brüderliche Versammlung weist jedoch weit über die örtliche Gemeinde hinaus. Der Apostel Paulus bittet die Gläubigen von Korinth, am ersten Tag der Woche der Synaxis ist, die Kollekte für die Bedürftigen in Jerusalem vorzubereiten. „Was die Geldsammlung für die Heiligen angeht, sollt auch ihr euch an das halten, was ich für die Gemeinden Galatiens angeordnet habe.“ (1.Kor 16, 1)

So ist es zu verstehen, dass die koptisch-orthodoxe Liturgie immer eine gesungene, feierliche Liturgie ist unter Teilnahme des Volkes und der Mitwirkung der Diakone. Liturgie ist nicht allein eine Sache des Klerus, sondern das öffentliche Gebet der Kirche, das von allen vollzogen wird. Es gibt kaum einen Moment der Stille. Die Gesänge und Lesungen folgen ununterbrochen aufeinander. Die vom Priester still gesprochenen Gebete begleiten immer den Gesang des Volkes oder des Diakons; manche von diesen sind Gebete, die der Priester für sich selbst betet.

Gemäß der Unterweisung, die Jesus Christus selbst seinen Jüngern gegeben hat „Wenn du deine Opfergabe zum Altar bringst und dir dabei einfällt, dass dein Bruder etwas gegen dich hat, so lass deine Gabe dort vor dem Altar liegen, geh und versöhne dich zuerst mit deinem Bruder, dann komm und opfere deine Gabe.“ (Mt 5, 23-24), geben die Gläubigen einander den Friedenskuss, bevor die eigentliche Anaphora beginnt. Wir haben hier einen in der Kirche seit alters her bestehenden Brauch, der kürzlich auch in der abendländischen Kirche wieder – zumindest fakultativ – zur Geltung gekommen ist (gleichwohl wird man zugeben müssen, dass der hierzulande praktizierte Handschlag recht steif wirkt und weit vom eigentlichen Friedenskuss – osculum pacis – entfernt ist!). Während der Großen und heiligen Woche entfällt der Friedenskuss, damit jeder Vergleich mit dem Kusse des Verräters Judas ausgeschlossen bleibt.

Wir haben bereits erwähnt, dass die Gläubigen früher die Opfergaben zur Verfügung stellten; man suchte dann das Notwendige für die Darbringung des Opfers in der Liturgie aus, und der Rest wurde unter den Altardienern verteilt. Jetzt ist überall während der Liturgie an die Stelle der Opfergaben die Geldkollekte getreten. In den Gebeten werden die Opfergaben und jene erwähnt, die sie dargebracht haben; die Prosphoren, die Erstlingsfrüchte des Weinstocks, das Öl, der Weihrauch, die Velen, die liturgischen Bücher und Gefäße. In Unterägypten bestand bei den halbanachoretischen Mönchen der Brauch, anlässlich der eucharistischen Synaxis eine brüderliche Agape nach der Eucharistie abzuhalten. Dieses Liebesmahl fand in der Regel in der Kirche statt. In den pachomianischen Klöstern finden wir diesen Brauch nicht.

Es ist schon erwähnt worden, dass der heilige Bischof und Anachoret Aphou jeden Samstag seine Liebestätigkeit entfaltete, wenn er sich zur liturgischen Synaxis in seine Bischofsstadt begab. Er verbrachte den Tag mit den Armen und Bedrückten, nahm sich der Notleidenden bis gegen 15 Uhr (zur neunten Stunde) an, und dann begann er mit dem Gottesdienst.

An den Samstagen und Sonntagen, den Tagen der eucharistischen Synaxis, treffen sich auch die Einsiedler und die Mönche, um einander zu bestärken und über göttliche Dinge zu sprechen; dann empfangen sie die Besuche der Gläubigen, die sich ratsuchend an sie wenden wollen. An diesen Tagen verteilen die Bischöfe in besonderer Weise Almosen, und die Mönchsklöster speisen die Armen.

Der kommunitäre Charakter der Eucharistie wird auch deutlich in dem Brauch, Gläubige aus der Gemeinschaft auszuschließen, zu exkommunizieren. Außer bei einigen schweren Verbrechen liegen dem Ausschluss Mängel in der Liebe zugrunde. Die Exkommunikation wird nicht als Verdammung angesehen, sondern als eine Sühnestrafe. Wenn jemand exkommuniziert wird, dann deshalb, weil er durch den Mangel an Liebe unwürdig geworden ist, das Sakrament der Liebe zu empfangen.

Als zum Beispiel der große Pachomius erkannt hatte, dass er einem Bruder gegenüber zu streng gewesen war und somit gegen die Lehre des Herrn gefehlt hatte, wie er sie uns im Vaterunser dargelegt hat: „Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir unseren Schuldnern vergeben“, da kamen ihm eine ganze Reihe von Worten aus der Heiligen Schrift in den Sinn. Er erkannte auf einmal, dass er durch seine übergroße Strenge und seinen Mangel an Liebe gegenüber diesem Bruder unwürdig geworden war, die heiligen Mysterien zu empfangen. Und der Heilige zog daraus die Konsequenz und exommunizierte sich selbst für drei Wochen.

Die Eucharistie hatte auch eine große Bedeutung als Ritus der Gastfreundschaft. Sie ist ja Zeichen der Gemeinschaft im Glauben, und zwar vor allem in Zeiten, da Irrlehren sich verbreiten und die Einheit der Kirche gefährden. Wenn dann ein Gast kam, ließ man ihm zum Zeichen der Liebe und der ekklesialen Einheit an der eucharistischen Synaxis teilnehmen; nichts ist auch heute natürlicher, als einen koptisch-orthodoxen Priester, der sich auf der Durchreise befindet, einzuladen, die Liturgie zu feiern und vor allem die Homilie am Sonntag zu halten. Wenn sich auch in den 20 Jahrhunderten, da die Kirche besteht, vieles in der Welt geändert hat, eins bleibt unverändert: das Band der Liebe unter den Brüdern desselben Glaubens, die um den Altar versammelt sind. Oft hält man während der eucharistischen Versammlung die Kollekte für die Armen,
um ihnen in ihrer Not beizustehen. Von den Tagen der Apostel bis heute hat die Kirche ihre besondere Aufmerksamkeit den Armen, den Witwen und den Bedrückten zugewendet. In der Eucharistie schöpft sie diese liebevolle Fürsorge für die anderen, und sie inspiriert zu allen Zeiten ihre Kinder, einander zu lieben, wie Christus sie zuerst geliebt hat.

Die Väter der Kirche von Alexandrien betrachteten das christliche Leben gern als ein immerwährendes Fest. Sie sahen in den Feiern der Eucharistie und den übrigen gemeinsamen liturgischen Versammlungen das unersetzbare Mittel, um der menschlichen Schwäche zu helfen. Die menschliche Natur ist unfähig, in diesem Leben einen ununterbrochenen inneren und äußeren Kult zu vollziehen.

Daher ist das immerwährende Fest des Christen das, welches ihm die Wohltaten der Erlösung vermittelt, die Ruhe der Seele und die Ruhe der Ewigkeit, vorausgesetzt natürlich, dass er sich ihrer würdig erweist.

Die liturgischen Feierlichkeiten helfen uns, uns dieser Wohltaten lebhafter bewusst zu werden und uns leichter auf das ewige Leben vorzubereiten, in dem die Anbetung Gottes keine Unterbrechung und kein Ende kennt.

So kann man mit *Origenes* sagen, dass das vollkommene Leben des Christen in gleicher Weise ein ewiger Sonntag wie eine Zurüstung ist; es ist ein ununterbrochenes Ostern und Pfingsten.

Ähnlich hat sich der Lehrer des Origenes, *Klemens von Alexandrien*, geäußert. Für Origenes ist der äußere Kult ebenso wichtig wie der innere Kult, und der wahre Sabbat besteht für den Christen darin, die Werke der Welt, d. h. der Sünde, zu zerstören, Gott zu verherrlichen und treu und stark in Christus zu bleiben, nicht das Feuer der Sünde zu entfachen und in der Ruhe die Wahrheit und die Weisheit zu betrachten. So lehrte Origenes die Menschen seiner Zeit, und so lehrt er in die unsere hinein.

Und in diesem Sinne beschloss der im Januar des Jahres 1985 verstorbene koptisch-katholische Bischof Abba Yohannes vor einigen Jahren eine Einführung in die koptisch-katholische Eucharistiefeier, die er anschließend zelebrierte: „Gebe Gott, dass die eucharistische Synaxis, die wir feiern, unseren Glauben belebe, unsere Hoffnung beseele und uns in der brüderlichen Liebe vereine. Unsere Versammlung um den Altar herum möge auf die Freude des Himmels hinweisen, die ja darin besteht, dass wir alle mit Gott vereint werden in dem einen und demselben Ritus, der weder ein koptischer noch ein syrischer, weder ein armenischer noch byzantinischer oder lateinischer sein wird, sondern ein himmlischer und englischer.“

1.8.4. Natur hast du in dir gesegnet

Zur Gestalt, Theologie und Spiritualität der Eucharistiefeier der koptisch-orthodoxen Kirche

Von Prof. Dr. Albert Gerhards
Universität Bonn

Irenee-Henry Dalmais schreibt im Handbuch der Ostkirchenkunde über die Eucharistiefeier bei den orthodoxen Kopten:

„Die Eucharistiefeier ist sehr nüchtern geblieben, und ihre Dauer von zwei bis drei Stunden erklärt sich nur dadurch, dass sie ganz auf sehr langsame Melodien mit vielen Wiederholungen gesungen wird.[18] Diese Einschätzung beruht auf einem Beurteilungskriterium, das an der byzantinischen Liturgie Maß nimmt. Ist die Komplexität eines Ritus, seine Vielschichtigkeit und Feierlichkeit ein primäres Qualitätsmerkmal? Wohl kaum.

Die koptisch-orthodoxe Liturgie hat wie kaum eine andere der alten Liturgien eine Klarheit und Mitvollziehbarkeit bewahrt, die auch für die heutige Zeit beispielhaft ist. Die langsame Gangart und die Wiederholungen ermöglichen eine direkte Anteilnahme der Gläubigen, die zudem durch eine große Zahl an Akklamationen (Zurufe) direkt in das heilige Geschehen einbezogen sind. Dadurch ist den Aussagen der Texte in der koptisch-orthodoxen Liturgie ein ungleich höherer Wirkungsgrad zuzumessen als in den anderen Liturgien. Freilich stellt sich auch hier die Frage nach der Verständlichkeit der Textaussage, da Litiozaie- und Volkssprache nicht mehr identisch sind.

1.8.4.1. Einige allgemeine Bemerkungen zur Gestalt der Eucharistiefeier

Die Gestalt der liturgischen Feier wird wesentlich durch den Raum determiniert. Dieser hat in den verschiedenen Liturgien des Ostens und Westens im Laufe der Zeit unterschiedliche Ausprägungen erhalten, wobei die Grundformen seit der Spätantike im wesentlichen ausgebildet sind und nur partiell weiterentwickelt wurden. Die typische koptisch-orthodoxe Kirche[19] ist die Basilika mit Ostapsis. Der Raum ist dreigeteilt in Altarraum, Schiff und „Galerie“ (Narthex). In der Mitte des Schiffs ist oft eine Vertiefung bzw. ein Behälter für die Wasserweihe. Im vorderen Teil des Schiffs befindet sich der Raum der Kleriker, vom Gemeinderaum abgeteilt durch die Ambonen (Lesepult).
Links steht der Bischofsthron. Der Altarraum ist durch Stufen erhöht und durch eine Art Ikonostase abgetrennt. Diese hat im Unterschied zur byzantinischen Ikonostase nur eine Tür. Hinter dem Altar befindet sich der Synthronos, der ursprüngliche Bischofssitz mit den Konzelebrantenbänken, der aber keine

[18] I.-H. Dalmais, Die nichtbyzantinischen orientalischen Liturgien, in W. Nyssen / H. Schulz / P. Wiertz (Hg.), Handbuch der Ostkirchenkunde, Bd. II, Düsseldorf 1989, 123.
[19] Vgl. den Plan bei O. H. E. Burmester, The Egyptian or Coptic Church. A detailed description of her liturgical services and the rites and ceremonies observed in the administration of her sacraments, Kairo 1967, 18.

Funktion mehr hat. Links und rechts liegen Annexräume, z. B. Sakristei und Baptisterium.[20]

Der eucharistische Gottesdienst ist eingebettet in die Tagzeitenliturgie, wobei der Abend- und Morgenweihrauch als Reste des „kathedralen Typs“[21] in enger Verbindung zur eucharistischen Liturgie stehen und daher in den Euchologien aufgezeichnet sind.

Die Lautgestalt der Liturgien wird wesentlich geprägt durch den Kirchengesang.[22] In der koptisch-orthodoxen Tradition hat sich ein kunstvoller melismatischer (verzierert) Gesang entwickelt, für dessen Realisierung spezialisierte Kirchensänger erforderlich sind. Die Weisen wurden mündlich tradiert. Seit den zwanziger Jahren wird der Gesang wissenschaftlich erforscht. Unter den verschiedenen Schichten befinden sich auch Relikte altorientalischer Musik: „Was wir heute unter orientalischer Musik verstehen, scheint einfach eine degenerierte Stufe dessen zu sein, was einmal eine großartige Kunstform war. Diese Musik, die innerhalb der koptisch-orthodoxen Kirche seit unzähligen Jahrhunderten tradiert worden ist, sollte eine Brücke zwischen dem Westen und dem Osten sein, und westlichen Musikern neue Ausdrucksmöglichkeiten zur Verfügung stellen.“[23] Die eucharistische Liturgie in der koptisch-orthodoxen Kirche hat folgenden Aufbau:[24]

(1) Vormesse (Prothesis und Enarxis)

- Vorbereitungsgebete und Händewaschung des Priesters
- „Lammprozession“ um den Altar
- Bereitung der Gaben
- Darbringung
- Absolution der Dienenden (ursprünglich Introitusgebet)

(2) Wortgottesdienst
- Inzenz
- Fünf Lesungen:
    - Aus den Paulusbriefen

[20] Der „Idealplan“ erfährt freilich vielfältige Varianten. So enthält die erste genuin koptische Kirche in Europa, das St.-Antonius-Kloster in Waldsolms-Kröffelbach nach westlichem Vorbild.
[21] Vgl. R. Taft, The liturgy of the hours in East and West. The origins of the Divine Office and its meaning of today. Collegeville 1985, 253,-256 (Lit.)
[22] Zur Zeit sind folgende Schallplattenaufnahmen erhältlich:...
[23] Aziz Sourial Atiya, Koptische Musik: Hermeneia 3. 1987, hier: 30; vgl. Handbuch der der Ostkirchenkunde II (Anm. I; ?04-207). 210 (Lit.)
[24] Modifiziert übernommen aus: Die koptisch-orthodoxe Liturgie des Heiligen Basilios und des Heiligen Gregorius mit Abend- und Morgenweihrauch, übersetzt von Ortrun und Samy Hanna, Schriftenreihe des Zentreums patristischer Spiritualität. KOINONIA-ORIENTS im Erzbistum Köln, hg. v. W. Nyssen, XXXV, Köln 1990, 14-17.

    - Aus einem der katholischen Briefe
    - Aus der Apostelgeschichte
    - Aus dem Synaxarium
- Trishagion
- Evangeliumsgebet und –prozession
    - Evangelium
- Predigt
- Allgemeines Gebet

(3) Eucharistiefeier

- Präanaphora
- Altarzutritt
- Glaubensbekenntnis
- Versöhnungsgebet und Friedenskuss
- Anaphora (siehe unten)
- Teilung des eucharistischen Brotes
- Vaterunser und Embolismus
- Absolution und Bekenntnis
- Vorbereitungsgebete
- Kommunion
- Gebete nach der Kommunion
- Entlassung

1.8.4.2. Zur Anaphora (Eucharistisches Hochgebet)

1.8.4.2.1. Der Begriff

Das griechische Wort anaphora (das Emportragen)[25] bezeichnet in der engeren Verwendung die prex eucharistica oder das Eucharistiegebet vom Eröffnungsdialog bis zur Schlussdoxologie. Im weiteren Sinn werden damit auch einige zusätzliche Priestergebete eingeschlossen, die sich bei der Verwendung des betreffenden Formulars gegenüber dem feststehenden Ordo communis ebenfalls ändern. Diese Texte heißen auch „anaphorische Nebengebete“ oder „außenanaphorische Gebete“.
Ich verwende „Anaphora“ hier stets im engeren Sinn wie die Textsammlung „Prex eucharistica“ von A. Hänggi und I. Pahl.[26] Die Anaphora ist das zentrale, vom Priester (oder Bischof) unter Beteiligung der Gläubigen vollzogene Präsidialgebet der Messfeier mit dem sich durch die Grundakte Danksagung (Eucharistia), Gedächtnis (Anamnese) und Bitte (Epiklese) die sakramentale

[25] Vgl. A. Baumstark, Art. Anaphora. In: RAC I, 418-427.
[26] A. Hänggi / I. Pahl, Prex Eucharistica. Textus e variis Liturgiis antiquioribus selecti. Fribourg 196R (Spic. 12).

Vergegenwärtigung des Pascha-Mysteriums in den eucharistischen Gaben ereignet.

Die Grundstrukturen der Anaphora entstammen altjüdischen Gebetsformen. Diese erfahren in der christlichen Liturgie eine Umwandlung und entwickeln sich in den verschiedenen liturgischen Zentren unterschiedlich fort.

1.8.4.2.2. Zur Klassifikation der Anaphora-Typen

Die orientalischen Gruppen von „Liturgiefamilien“ werden nach dem unterschiedlichen Aufbau der dort eigenständigen Anaphoren definiert. Das folgende Schema gibt darüber Aufschluss. Dabei ist die Klassifizierung jedoch mit Vorbehalt zu behandeln. Sie betrifft in erster Linie die archaischen Formulare, während schon bald Mischtypen vorkommen.

Anaphora-Typen			
Nr	**Antiochenisch**	**Ostsyrisch**	**alexandrinisch**
1	Dialog	Dialog	Dialog
2	Lob, Danksagung	Lob, Danksagung	Lob, Danksagung
3	-	-	Fürbittengebet
4	Sanctus Einleitung	Sanctus Einleitung	Sanctus Einleitung
5	Sanctus	Sanctus	Sanctus
6	Post Sanctus	Post Sanctus	
7	-	-	Epiklese I
8	Einsetzungsbericht	Einsetzungsbericht	Einsetzungsbericht
9	Anamnese	Anamnese	Anamnese
10	Epiklese	-	Epiklese II
11	Fürbittengebet	Fürbittengebet	-
12	-	Epiklese	-
13	Schlussdoxologie	Schlussdoxologie	Schlussdoxologie

Gegenüber dieser, der älteren formkritischen Methode entstammenden Klassifizierung lassen sich die Anaphoren auch nach anderen Gesichtspunkten einteilen.
Einen wichtigen Impuls für die Anaphora-Forschung stellt die Studie des Italieners C. Giraudo über die literarische Struktur des Eucharistischen Hochgebets aus dem Jahre 1981 dar.[27] Ausgehend von alt-jüdischem Gebetstypen unterscheidet Giraudo je nach der Stellung des Einsetzungsberichts

[27] Vgl. C. Giraudo, la struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi di una forma: Toda veterotestamentaria. Bereka giudaica. Anafora christiana. Rom 1981 (Analecta Biblica 92). Vgl. die neueste, die wichtigsten Besprechungen aufführende Rez. von G. Winkler, in: OC 70 (1986) 197-199.

einen „anamnetischen“ und einen „epikletischen“ Anaphora-Typ. Die alexandrinische Gruppe (und der Canon Romanus) verkörpert den epikletischen Typ. In der heutigen koptisch-orthodoxen Liturgie zählt allein die Markusanaphora zur eigenständigen Liturgie, während Basilius und Gregoriusliturgie als „Importe“ der antiochenischen Gruppe und damit dem anamnetischen Typ angehören.

1.8.4.2.3. Zur (Pseudo)-Epigraphie ostkirchlicher Anaphoren

Ein Charakteristikum orientalischer Anaphoren ist ihre epigraphische Bezeichnung. Dies gilt auch für die Anaphoren der koptisch-orthodoxen Liturgie. Solche Verfasserangaben haben sich, abgesehen von den (pseudo-) apostolischen Zuweisungen, teilweise als nicht ganz unberechtigt erwiesen. Das gilt vor allem für die Basiliusliturgie, [28] aber mutatis mutandis (notwendige Abänderung) auch für die Chrysostomos- [29] und die Gregoriusliturgie.[30] Eine definitive Zuweisung des liturgischen Formulars an einen Autor ist aber generell kaum möglich, da mangels direkter Bezeugung der Verfasserschaft immer mit der Möglichkeit zu rechnen ist, dass ein späterer Autor nicht nur den Namen, sondern auch Theologie und Stil eines bestimmten Vorgängers genutzt hat, um seinem Formular Geltung zu verschaffen. Man darf bei (spät-)antiken Texten eben nicht moderne Kriterien der Authentizität anlegen.[31]

1.8.4.2.4. Zur Methode der Erforschung von Anaphoren

Auf verschiedene Methoden der Anaphora-Forschung wurde bereits hingewiesen. Als fundamental kann die von A. Baumstark begründete Methode der vergleichenden Liturgiewissenschaft angesehen werden. Auch die vor allem von H. Engberding betriebene vorgeschichtliche Methode besitzt nach wie vor Gültigkeit.
Mit ihr gelingt es, das Beziehungssystem und damit die Abhängigkeit der Anaphoren in ihren einzelnen Abschnitten zu erhellen.

Die besser als Gattungsgeschichte zu bezeichnende Methode C. Giraudos nimmt dagegen die Anaphora insgesamt in den Blick und zeigt die großen Entwicklungslinien von alt-jüdischem Beten zu den klassischen Formularen des

[28] Vgl. H. Engberding, Das Eucharistische Hochgebet der Basiliosliturgie, Münster 1931.
[29] Vgl. G. Wagner, Der Ursprung der Chrysostomosliturgie, Münster 1973 (LQF 59); R. Taft, The Authenticity of the Cyrosostom Anaphora Revisited. Determining the Autorship of Liturgical Texts by Computer, in: OCP 56, 1990, 5-51.
[30] Vgl. A. Gerhards, Die griechische Gregoriusanaphora. Ein Beitrag zur Geschichte des Eucharistischen Hochgebets. Münster 1984 (LQF 65).
[31] Vgl. allgemein: N. Brox, Falsche Verfasserangaben. Zur Erklärung der frühchristlichen Psendoepigraphie. Stuttgart 1975 (SBS 79).

4. / 5. Jahrhunderts auf. Diese Methoden sind für die exakte Textinterpretation unumgänglich, nehmen aber noch zu wenig Bezug auf den inhaltlichen Befund.

Hier ist der theologisch-systematische Vergleich mit patristischen Zeugnissen unumgänglich. Auch der geschichtliche und sozio-kulturelle Kontext muss zur Erhellung eines liturgischen Textes mitberücksichtigt werden. Schließlich ist zu fragen, wie die Lautgestalt eines Textes und dessen rituelle Ausgestaltung beschaffen sind. Erst als „Geschehen“[32] kommt der Text zu seiner eigentlichen Sinnerfüllung.[33]

1.8.4.3. Die Anaphoren der koptisch-orthodoxen Kirche

Bevor die drei noch heute in Gebrauch stehenden Formulare vorgestellt werden, ist deren weiteres Umfeld zu skizzieren.

1.8.4.3.1. Koptisch Anaphoren und Fragmente

Es hat sich eine Reihe von koptischen Anaphoren erhalten, die heute nicht mehr in Gebrauch sind. Vollständig überliefert ist die Anphora des heiligen Evangelisten Matthäus aus dem Euchologion des Weißen Klosters [34]. Anaphorafragmente kennen wir aus derselben Handschrift [35] sowie Einzelfragmente auf Papyrusblättern, Holztäfelchen sowie auf Ostraka, beschriebenen Tonscherben oder Kalksteintäfelchen [36]. Warum diese Hochgebete verschwunden sind, lässt sich nicht genau klären, wahrscheinlich sind sie liturgischen Reformen mit zentralisierender Absicht zum Opfer gefallen.

1.8.4.3.2. Die äthiopischen Anaphoren

Wenigstens kurz müssen wir auf die Tochter- oder Schwesterliturgie der Kopten eingehen. Zwar waren die Äthiopier bis in die jüngste Zeit ganz von der koptisch-orthodoxen Kirche abhängig, doch bildet der äthiopische Ritus

[32] Vgl. M. B. Merz, Liturgisches Gebet als Geset : ehem. Liturgiewissenschaftlich-linguistische Studie anhand der Gebetsgattung Eucharistischen Hochgebet, LQF 70, Münster 1988.
[33] Vgl. A. Gerhards, Höhepunkt auf dem Tiefpunkt? Überlegungen zur musikalischen Gestalt des Eucharistischen Hochgebets, in: E. Reinhart / A. Schnider (Hg.), Sursum Corda. Variationen zu einem liturgischen Motiv (FS P. Harnoncourt), Graz 1991, 167-177.
[34] Vgl. A. Kropp (Hg.), die koptische Anaphora des Heiligen Evangelisten Matthäus, in: Or Chr 29 (1932) 111-125.
[35] E. Lanne (Hg.), Le Grand Euchologe du Monastere Blanc. Texte copte edite avec traduction francaise : PO 28 (1958) 265-407.
[36] Vgl. z. B. das von H. Quecke veröffentlichte Fragment: OCP 39 (1973) 218 f.

durchaus eine eigene Tradition, deren Ursprung noch weitgehend im Dunkeln liegt. Es ist aber mit der Möglichkeit zu rechnen, dass ägyptische Anaphora-Schöpfungen in äthiopischer Übersetzung erhalten sind [37]

1.8.4.4. Die drei Anaphoren der koptisch-orthodoxen Kirche

1.8.4.4.1. Die Markus-(Kyrillus-)Anaphora

Die eigenständige Liturgie Ägyptens ist heute nahezu untergegangen [38]. Die in den heutigen Euchologien enthaltene Form ist das Ergebnis einer längeren Entwicklung unter Aufnahme palästinensischer, syrischer und byzantinischer Elemente. Die Urform ist nach den Papyri dem Eucharistiegebet der „Traditio Apostolica“ [39]. Die strukturellen Besonderheiten der entwickelten Markusanaphora können wir im Schema erkennen.
Sie betreffen die Einfügung von Bitten vor dem Einsetzungsbericht, wie sie auch der römische Canon enthält. Allerdings handelt es sich im Kern nicht um Interzessionen, sondern um die Bitte um Annahme des Gotteslobes, ein typisch ägyptischer Zug, der auch auf die Gregoriusanaphora eingewirkt hat. [40]

1.8.4.4.2. Die Basiliusanaphora

Die Basiliusanaphora ist in zwei Hauptrezensionen erhalten, von denen sicher die jüngere, die byzantinische, mit Basilius in Zusammenhang zu bringen ist. Die ältere ägyptische Rezension ist im Wesentlichen vor-basilianisch. Dennoch entstammt sie dem syroantiochenischen Liturgiebereich und bildet das klassische Beispiel eines syro-antiochenischen Hochgebets. Im Zuge der Liturgiereform nach dem II. Vatikanum dachte man daran, diese Anaphora in die römische Liturgie zu übernehmen, was aber – wohl vor allem aufgrund der Stellung der Epiklese nach dem Einsetzungsbericht – nicht realisiert wurde. Statt dessen wurde das vierte Hochgebet in Anlehnung an orientalische Vorbilder geschaffen unter Aufgabe der klaren Struktur. [41]

Hervorragendes Merkmal der antiochenischen Anaphoren ist die ausgedehnte Erzählung der Heilsgeschichte nach dem Sanctus. Es gibt eine Reihe von Parallelen mit der Gregoriusanaphora, die aber nicht ausschließlich im Sinne einer Einbahnstraße zu erklären sind: Die Formulare haben sich gegenseitig beeinflusst.

---

[37] Vgl. Handbuch der Ostkirchenkunde (Anm. 1) 125-127, Lit. 140.
[38] Vgl. Die koptisch-orthodoxe Liturgie (Anm. ...) 12.
[39] Vgl. Japser-Cuming. 52-66.
[40] Vgl. Gerhards, Gregoriosanaphora. 169-173
[41] Vgl. A. Gerhards, Einleitung in Botte. ... 18

1.8.4.4.3. Die Gregoriusanaphora

Es handelt sich bei der Gregoriusanaphora um eine Anaphora antiochenischen Typs, die aber ägyptische Züge integriert hat. Ihre ursprüngliche Sprache ist das Griechische, und zwar ein literarisch hochstehendes Griechisch in kunstvoller Prosa. Diese verweist durchaus auf den Theologen und Dichter, dessen Namen sie trägt, wenngleich seine Verfasserschaft zweifelhaft ist, auf Gregor von Nazianz. Es existieren griechische und koptisch-orthodoxe Versionen. Letztere unterteilen sich noch einmal in eine sahidische (u. a. als Bruchstück der erwähnten Handschrift des „weißen Klosters“) und eine bohairische Version, die von Ernst Hammerschmidt 1957 herausgegeben und bearbeitet wurde. [42]

Ich habe 1984 eine Ausgabe des griechischen Textes nach den wenigen bekannten alten Handschriften vorgelegt. Bis in die zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts war überhaupt nur eine einzige, in Paris aufbewahrte Handschrift (14. Jahrhundert) bekannt, bis man im Makarius-Kloster im Wadi Natrun Bruchstücke einer weiteren Handschrift mit Teilen der Gregoriusanaphora aus derselben Zeit entdeckte und editierte. 1975 wurde eine zweite Handschrift derselben Zeit bekanntgegeben, die sich in den USA befindet.[43]

Die Normalanaphora ist die Bas, die daher auch den Ordo communis, d. h. die sonstigen festen Teile, bestimmt. Die Gregorius-Anaphora wird bevorzugt an den großen Christusfesten (Weihnachten, Epiphanie, Palmsonntag, Auferstehung, Himmelfahrt, Pfingsten) verwendet.[44]

Die Manuskripte enthalten die Texte nebeneinander in koptischer und arabischer Sprache. In der Liturgie werden bohairisches Koptisch und Arabisch verwendet, wobei in jüngster Zeit das Koptische verstärkt gefördert wird. In anderen Ländern, in denen die koptisch-orthodoxe Kirche vertreten ist, wird die Liturgie auch in der jeweiligen Landessprache gefeiert, dem Grundsatz folgend, dass der Gottesdienst allen verständlich sein soll.[45]
Eine Eigenart der koptisch-orthodoxen Liturgie ist der überwiegend laute Vollzug der Anaphora im Unterschied zu allen anderen Traditionen (einschließlich der römischen:). Der Gesang hat eine eigene Art des Vortrags, so dass, wer der Sprache mächtig ist, die Worte leicht verstehen kann. Die leise

[42] E. Hammerschmidt, Die koptische Gregoriosanaphora. Syrische und griechische Einflüsse auf eine ägyptische Liturgie, Berlin 1957.
[43] W. F. Macomber, The Karmarcik-Codex. A 14th century GreekArabic manuscript of the coptic mass: Mus 88 (1975) 391-395; vgl. Gerhards, die griechische Gregoriosanaphora (Anm. …) 16 f.
[44] Vgl. Gerhards, Gregoriosanaphora (Anm. …) 5f.
[45] Die koptisch-orthodoxe Liturgie ... 12f.

vollzogenen Gebete sind meist Stillgebete des Priesters während des Volkgesangs.

Die koptisch-orthodoxe Kirche hat also den Anspruch der unmittelbaren Teilnahme der Gläubigen an der ganzen Liturgie am stärksten respektiert (vgl. auch die offene Ikonostase im Vergleich zur byzantinischen!).

1.8.4.5. Zur Theologie der Eucharistiefeier der koptisch-orthodoxen Kirche

1.8.4.5.1. Das Trishagion des Wortgottesdienstes

Das Dreimalheilig ist uns aus Jesaja 6, 3 geläufig; in Offenbarung 4, 8 gibt es eine Version. In der jüdischen Liturgie hat die Keduscha im Morgengebet nach dem Schema Israel ihren Platz, außerdem im 18-Bitten-Gebet (Tefilla). Anscheinend ist die Übernahme in die christliche Liturgie nicht erst generell im 4. / 5. Jahrhundert erfolgt, sondern teilweise schon früher, je nach Wahl jüdischer Vorlagen.[46]
Neben dem anaphorischen Sanctus kennt die Liturgie des Ostens und Westens auch ein Trishagion unabhängig vom Hochgebet. Dieses Trishagion ist tropiert, d. h. mit Zusätzen versehen, wie sie in ähnlicher Form auch im Judentum vorkommen.

Das Trishagion der heutigen koptisch-orthodoxen Liturgie lautet:[47]

Heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger Unsterblicher,
von der Jungfrau geboren: Erbarme dich unser.

Heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger Unsterblicher, gekreuzigt an unser Statt: Erbarme dich unser.
Heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger Unsterblicher, auferstanden von den Toten und aufgefahren in den Himmel: Erbarme dich unser.

Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist,
jetzt und alle Zeit und in Ewigkeit, Amen

Heilige Dreifaltigkeit, erbarme dich unser;
Heilige Dreifaltigkeit, erbarme dich unser;
Heilige Dreifaltigkeit erbarme dich unser;
Herr, vergib uns unsere Sünden,

[46] Vgl. z. B. die Passio der Perpetua und Felicitas : Gerhards, Greg 216.
[47] Vgl. H. Quecke, Stundengebet ...

Herr, vergib uns unsere Schuld,
Herr, vergib uns unsere Unterlassungen.
Herr, tröste die Kranken deines Volkes;
heile sie um deines heiligen Namens willen.

Gedenke unserer Väter und Brüder, die entschlafen sind:
Herr, nimm ihre Seelen auf.

Du sündenloser Herr, erbarme dich unser;
du sündenloser Herr, hilf uns und nimm an unsere Bitten,
denn dein ist die Ehre, Verherrlichung und dreifache Huldigung:
Herr, erbarme dich;
Herr, erbarme dich;
Herr, segne uns. Amen.

Unser Herr mache uns würdig, in Dankbarkeit zu beten:
„Vater unser ...“ [zum wiederholten V.: 3 mal]

Zur Geschichte des Hymnus

Für die Christen gab es drei Möglichkeiten, triadische Formeln wie das Dreimalheilig zu übernehmen: Erstens konnte man die jüdische, streng monotheistische Deutung (im Sinne von Jesaja 6, 3) beibehalten, nun aber auf Gott den Vater als erste Person der Trinität (Dreifaltigkeit) bezogen. So wird das Sanctus in vielen Eucharistischen Hochgebeten gedeutet, das Teil der „Oratio Veteris Testamenti“ ist. Doch führte die triadische Struktur schon früh zu einer trinitarischen Deutung, wie sie offensichtlich gerade auch in Ägypten eigenständig war (Kretschmar). Sie hat sich auch in Konstantinopel / Byzanz durchgesetzt. Ein anderer, offenbar nicht weniger alter Deutungsstrang interpretiert das Dreimalheilig ganz christologisch. Er war vor allem in Syrien beheimatet und kam von dort nach Ägypten. Die verschiedenen Deutungen konnten koexistieren, solange die Textdeutung mehrdeutig war.
Heiliger Gott,
heiliger Starker,
heiliger Unsterblicher
erbarme dich unser.
So begegnet sie uns z. B. auf dem Konzil von Chalcedon (451). Problematisch wurde sie durch weitere Tropierungen, vor allem durch den Zusatz „der für uns Gekreuzigte“. Verstand man das Trishagion streng trinitarisch, implizierte dies einen Theopaschitismus.
Der Streit um die Hinzufügung nahm 512 in Konstantinopel handfeste Formen an, die beinahe zu einer Revolution geraten waren. Doch siegte am Ende die Chalcedon-Partei, die für die Wiedereinführung der vom Zusatz befreiten Form

des Trishagion in die byzantinische Liturgie sorgte. Der Patriarch Severos von Antiochien musste als Verteidiger des Zusatzes im Zuge der Einführung des Chalcedon-Festes zurücktreten. In der letzten seiner 125 Kathedralhomilien versucht er, den Hymnus mit seinem Zusatz gegenüber den Einwänden der Chalcedonier als orthodox zu erweisen. Er tut dies unter Anwendung der (eigenständigen) streng christologischen Auslegung. Die Auslegung hat folgenden Wortlaut:

Heilig, Gott, der du für uns ohne Veränderung Mensch geworden und Gott geblieben bist. Heiliger, Starker, der du in der Schwachheit die Überlegenheit der Macht gezeigt hast.
Heiliger, Unsterblicher, der du für uns gekreuzigt worden bist, der du im Fleisch den Tod am Kreuz ertragen hast und uns gezeigt hast, dass du unsterblich bist, selbst als du im Tod warst.

Doch ist nach Severus auch dieser christologisch bezogene Lobpreis im letzten auf alle göttlichen Personen bezogen: „Da ihr Wesen wirklich eines ist, ist auch der Lobpreis einer, und wer eine der drei Hypostasen lobt, lobt keineswegs die beiden anderen von diesem Lobpreis getrennt“.[48]

Es ist nicht uninteressant zu sehen, dass sich die koptisch-orthodoxe Kirche die Argumentation des Severos zu eigen gemacht hat. Ihr Trishagion enthält fast dieselben Zusätze wie der Text der Homilie, und am Ende ist ein trinitarischer Lobpreis angefügt. So geht Ägypten einen eigenen Weg, ohne das Band zur Reichshauptstadt zu kappen.

1.8.4.5.2. Das Sanctus in den Anaphoren

Von Interesse ist der Wortlaut und die Einbettung des Sanctus in den drei Anaphoren der Kopten. Die alexandrinische Kirche kennt nur das Jesaja-Sanctus ohne die Hinzufügung des Einzugsgesangs Hosanna Benedictus des Palmsonntags, die wohl syrischen Ursprungs ist, aber durchaus jüdische Vorbilder aufweisen kann. Das Sanctus der Markus/Kyrillus (und der alexandrinischer Basiliusanaphora) lautet:

Heilig, heilig, heilig Herr Gott Zebaoth.
Erfüllt ist der Himmel und die Erde von deiner heiligen Herrlichkeit.

Gegenüber Jesaja 6, 3 ist „der Himmel“ hinzugefügt sowie ein Wechsel von der dritten Person Singular in die zweite vorgenommen worden. Die Erweiterung wird in der Tradition christologisch gedeutet: Jesus Christus sitzt nach seiner

[48] Grillmeier ... II/2, 273.

Himmelfahrt zur Rechten Gottes (Eph 1,21). Die Gregoriusanaphora kennt dagegen eine erweiterte Form des Sanctus: Heilig, heilig, heilig, Herr Gott Zebaoth, erfüllt sind Himmel und Erde von deiner heiligen Herrlichkeit; Hosanna in den Höhen.

Gepriesen sei, der gekommen ist und der kommt im Namen des Herrn. Hosanna in den Höhen. Hier ist dem Jesaja-Text das Hosanna (Mk 11, 10; Mt 21, 9) hinzugefügt. Damit ist das Sanctus hymnisch entfaltet; es wird, wie die Einleitung ins Sanctus sagt, ein Siegeshymnus. Gegenüber der uns geläufigen Fassung ist das Partizip „erchomenes“ aufgespalten in „der gekommen ist und der kommt“, eine Eigenart der semitischen Liturgiesprachen. Damit wird zugleich auf das Palmsonntagsereignis Bezug genommen, wie auch eine liturgische Vergegenwärtigung vollzogen.

1.8.4.5.3. Zur Theologie des Post Sanctus

1. Post Sanctus und Epiklese der Markus/Kyrillusanaphora

Interessant aber ist vor allem die Art der Anknüpfung. Sie lautet (in einer schon entwickelten Fassung) in der Markusanaphora:

Wahrhaft erfüllt ist der Himmel und die Erde deiner Herrlichkeit durch die Erscheinung unseres Herrn, Gottes und Heilandes Jesus Christus. Erfülle, Gott, auch dieses Opfer durch die Herabkunft des Heiligen Geistes mit deinem Segen. Denn er selbst ... Das Sanctus ist trotz seiner Ausrichtung auf die erste göttliche Person trinitarisch entfaltet, nicht im Sinne der ontologischen, (Lehre vom Sein) sondern der ökonomischen Trinitätstheologie „Himmel und Erde“ sind voll von Gottes Herrlichkeit, weil Christus als menschgewordener Logos nach seiner Erniedrigung und Erhöhung alles erfüllt. Der Geist setzt dieses Werk fort (Erfülle ...). Die Gregoriusanaphora knüpft wie die Basiliusanaphora an der Aussage „Heilig“ an, eine Eigenart syrischer Liturgien. Entsprechend steht der Gedanke des Heiligen auch im Vordergrund der Epiklesen: Die Gaben sollen geheiligt werden, und die Gläubigen sollen Teilhabe am Heiligen erhalten.

2. Theologie des Post-Sanctus in der Basilius-Anaphora

In den Anaphoren des syro-antiochenischen Typs sind die anamnetischen Post-Sanctus-Teile oft am aufschlussreichsten, weil darin die Historia salutis kommemoriert (ihrer gedacht) wird. Es handelt sich dabei um mehr als eine Dublette des Glaubensbekenntnisses, da hier Gott, Christus und Welt in eine ganz bestimmte geschichtstheologische Sicht gebracht werden. In der Basiliusanaphora lautet der prägnante Text:

„Heilig, heilig, heilig bist du in der Wahrheit, Herr, unser Gott, der du uns geformt und erschaffen hast und uns im Paradies der Wonne wohnen ließest. Als wir dein Gebot durch die Verführung der Schlange gebrochen hatten, sind wir vom ewigen Leben gefallen und aus dem Paradies der Wonne verbannt worden. Du hast uns nicht für immer aufgegeben. Vielmehr hast du uns unter deiner Obhut gehalten und uns ständig deine heiligen Propheten gesandt. Am Ende der Tage bist du uns, die in der Finsternis und im Schatten des Todes saßen, erschienen, durch deinen einzigen Sohn, unseren Herrn, Gott und Erlöser Jesus Christus, der aus dem Heiligen Geist und der Jungfrau Maria ist (V: Amen) Fleisch angenommen hat, Mensch geworden ist und uns die Wege des Heils lehrte.

Er gab uns die Gnade der Geburt von oben durch Wasser und Geist. Er führte uns für sich zu einem einzigen Volk zusammen. Er machte uns rein durch deinen Heiligen Geist. Er ist es, der die Seinen in der Welt liebte. Er hat sich hingegeben zu unserer Erlösung bis zum Tod, der über uns geherrscht hatte, welchem wir ausgeliefert waren, verkauft durch unsere Sünden. Er ist niedergefahren zur Hölle durch das Kreuz (D: Ich glaube fürwahr) am dritten Tage von den Toten auferstanden, in den Himmel aufgefahren und setzte sich zu deiner Rechten, o Vater. Er bestimmte einen Tag zur Vergeltung, an welchem er erscheinen wird, um über die Welt nach seiner Gerechtigkeit zu richten und jeden nach seinen Taten zu belohnen. (V: Nach deiner Barmherzigkeit, o Herr, und nicht nach unseren Sünden)“.

Bemerkenswert an diesem Text ist die geraffte Art der Redensweise, die trotzdem nicht formelhaft ist. Die heilsgeschichtliche Perspektive ist optimistisch: Die Sünde vermochte nicht, die Menschen definitiv von Gott zu trennen. Das göttliche Engagement setzt sich kontinuierlich fort. Altes und Neues Testament bilden eine Einheit, die u. a. durch die Identität des handelnden Subjekts – Gott, der Vater – betont wird: „Bist du uns erschienen durch deinen einzigen Sohn“. Die Kommemoration der Heilsgeschichte wird anders als z. B. in der Jerusalemer Jakobsliturgie – bis zur Parusie ausgeweitet.

3. Struktur und Theologie des Post Sanctus der Gregoriusanaphora

Das Post Sanctus der Gregoriusanaphora zeichnet sich zunächst einmal durch eine größere Länge aus. Die Tendenz zu längeren Gebeten lässt sich auch anhand der verschiedenen Rezensionen der Basiliusanaphora feststellen: die byzantinische Basiliusanaphora geht wahrscheinlich auf eine redaktionelle Bearbeitung (d. h. vor allem Erweiterung) durch Basilius zurück. Auch hinter der Gregoriusanaphora steht die Hand eines bedeutenden Theologen. Ob dies aber Gregor von Nazianz war, ist fraglich. Eine Affinität (Verwandtschaft)

besteht neben einer Reihe inhaltlicher Gesichtspunkte vor allem im Stil. Uns ist kein anderer Text griechischer Liturgie überliefert, in dem die Kunstprosa so reiche Verwendung gefunden hat wie hier. Dies würde zu dem berühmten Redner und Dichter Gregor passen (z. B. auch der Ich-Stil), doch verweisen einige inhaltliche Indizien auf die Zeit um das Konzil von Ephesus (431). Der Text hat folgende Struktur (die Zeileneinteilung bezieht sich auf meine Edition):

1. Einleitung: die Anknüpfung an das Sanctus (71-75)
2. Hauptteil: die Oratio oeconomiae (76-140)
    a. Die Schöpfung (76-86)
    b. Der Mensch: Seine Erwählung und sein Versagen (88-100)
    c. Die Heilsordnung des göttlichen Erbarmens im AT (102-111)
    d. Die Inkarnation und Gottes Heilshandeln im NT (113-132)
    e. Die Vollendung des Heils in Tod, Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft Christi (134-140)
3. Überleitung in den Einsetzungsbericht: Die Vergegenwärtigung der Heilsereignisse (142-146)

Bemerkenswert ist zunächst die Tatsache, dass der ganze Text an Christus oder besser: An die göttliche Person (oder Natur?) des fleischgewordenen Logos gerichtet ist. Er ist nicht nur der Erlöser, sondern auch der Schöpfer („per quem omnia facta sunt“). Wir sehen, dass der Text auf dem Hintergrund der christologischen Auseinandersetzungen zu lesen ist. Fast jede Formulierung hat einen dogmengeschichtlichen Kontext. Es handelt sich aber nicht um einen miaphysitischen Text, wie früher öfter behauptet wurde.

Hier kommt vielmehr die Theologie der großen Kappadokier, des Kyrillus (und seiner Zeitgenossen) zum Tragen. So z. B. in der im Titel der Vorlesung enthaltenen Formulierung: „Meine Natur hast du in dir gesegnet.“ Kyrillus schreibt: „Er (Christus) hatte in sich selbst die gesamte Menschennatur, um sie vollständig wiederherzustellen und ihr den alten Status zurückzugeben“ (In Jo 5, 2). So ist die erhöhte Menschennatur Christi die Erstlingsgabe (aparche) der ganzen Menschheit.
Aber auch der erhöhte Herr bleibt in der Kirche aktiv. Dies geht aus dem letzten Abschnitt hervor, der zum Einsetzungsbericht überleitet. Der Mensch kann nur die Symbole seiner Befreiung vorbringen; wirkmächtig wird sie durch die Worte des Herrn selbst. Der Mensch dient, Gott schenkt Teilhabe. So zielt der Text auf die Kommunion als Sinnspitze der Eucharistischen Handlung – ein für diese Zeit nicht mehr selbstverständlicher Gedanke. Der Text hält die Waage zwischen der extrem antiochenischen Position, die die Kommemoration der Heilsgeschichte in das Zentrum der ganzen Liturgie rückt und der alexandrinischen, die den Gedanken der sakramentalen Teilhabe stärker entwickelt hat.

1.8.4.6. Zusammenfassung

Diese Einführung konnte nicht mehr bieten als einige Streiflichter auf Gestalt und Theologie der koptisch-orthodoxen Eucharistiefeier. Aber auch im Fragmentarischen wird deutlich, dass hier eine der kostbaren Ausprägungen christlicher Liturgie aus altkirchlichem Erbe vorliegt, die europäische Christen zur Kenntnis zu nehmen haben, wenn sie über ihre Liturgie und deren Neugestaltung sprechen. Gottesdienst ist stets Erbe und Auftrag. Die Kirchen des Ostens haben aus schicksalsbedingten Gründen oft nur unter größten Opfern das Erbe durchtragen können. Viele sind heute aber dabei, ihren spezifischen Auftrag in der Welt zu entdecken und wahrzunehmen, darunter besonders die koptisch-orthodoxe Kirche Ägyptens. Sie verdient darin volle Unterstützung. Sie kann die anderen Kirchen lehren, das Erbe der Jahrhunderte zu bewahren und gleichzeitig den Kairos wahrzunehmen.

Die Quelle solcher Wachsamkeit liegt in der großen spirituellen Kraft, die meines Erachtens vor allem zwei Wurzeln hat: Die Gottessuche in der Wüste und die unaufhörliche Feier des Gottesdienstes in der Gemeinschaft. Die westlichen Theologinnen und Theologen lehrt die koptisch-orthodoxe Kirche, dass jede Artikulation christlichen Lebens, auch das Theologietreiben, - in der Liturgie ihre Möglichkeitsbedingung, ihre Herkunft und ihr Ziel haben (culmen et fons). Wahre Theologie darf eines nicht verlernen: Das Verstummen. Am Ende der Basiliusliturgie betet der Priester: „Unser Mund ist erfüllt mit Freude und unsere Zunge mit Jubel wegen der Teilhabe an deinem unsterblichen Sakrament, o Herr. Denn was kein Auge je gesehen, kein Ohr je gehört, kein Herz je gespürt hat, hast du, o Gott, denen bereitet, die deinen heiligen Namen lieben, und hast es den kleinen Kindern deiner heiligen Kirche offenbart. Ja, Vater, es hat dir gefallen, denn du bist barmherzig. Und wir senden empor zu den Höhen, zu dir, Ehre und Ruhm, o Vater, Sohn und Heiliger Geist. Jetzt, immerdar und in Ewigkeit, Amen“.

1.8.5. Philologisches zum Anaphorabegriff

Von Prof. Dr. Johannes Irmscher,
Berlin

Für den Liturgiewissenschaftler stellt sich der Begriff Anaphora einigermaßen eindeutig und unmissverständlich dar. Er bezeichnet wie das verwandte Wort πρσσφσπα die Darbringung des Opfers in der Eucharistiefeier und damit das Kernstück der östlichen Liturgien, das dem westlichen Canon bzw. Canon actionis entspricht [49], und von diesem Kernstück her zugleich jene Liturgien im Ganzen [50]. Der Begriff ist als Fremd- oder Lehnwort ins Syrische, ins Koptische und auch ins Äthiopische aufgenommen worden[51]. Zugrunde liegt das griechische Substantiv αναφορα, und dieses soll uns im Folgenden beschäftigen. αναφορα gehört nicht zu den Vokabeln, welche den jederzeit präsenten Wortschatz dessen ausmachen, der das Altgriechische schulmäßig erlernt hat. Andererseits begegnet er uns in einer Vielzahl von speziellen Bedeutungen aus recht unterschiedlichen Lebensbereichen [52], die sämtlich mehr oder minder mitbeteiligt waren, als sich der spezifisch christliche Terminus herausbildete. Den Ausgangspunkt stellte natürlich das bereits bei Homer belegte Verbum αναφερειν dar, dessen Bedeutungsentwicklung unschwer ersichtlich wird, beauftragen „emporheben; im Gedächtnis erhalten“ eintragen, überlegen; Bericht erstatten, melden, auch „zurückführen, sich berufen; ferner“ ertragen, zu sich kommen, sich erholen [53].

Im Mediopossivum begegnen uns noch einige Sonderentwicklungen: αναφερεσθαι bezeichnet das Aufgehen der Sterne, das Aufsteigen des Rauches, das Erwachen aus dem Schlaf, das Emporheben der Seele, aber auch das Erwecken von Erinnerung im Sinne von loben. Den kultischen Bereich berührt eine Inschrift von der Insel Knidos: αναφερειν bedeutet das „sühnen“, „entschädigen“.

Das Femininum αναφορα würde ich als Nomen qualitatis oder auch als Nomen actionis[54] kennzeichnen wollen. Es begegnet erst relativ spät[55], vereinzelt seit

[49] Anathastasios Keller bei Erwin Fahlbusch u. a., Evangelisches Kirchenlexikon, 1, 3. Aufl. Göttingen 1986, 136 und J. Tyciak / D. Tselengidis bei Remigius Bäumer – Leo Scheffcyzk, Marienlexikon, I, Sankt Ottilien 1988, 133. In der von Gerhard Krause und Gerhard Müller herausgegebenen umfassenden Theologischen Realenzyklopädie, 2 Berlin (West) 1978, fehlt suo das Lemma Anaphora.
[50] In diesem Sinne verwendet von Ernst Hammerschmidt. Die koptische Gregoriosanaphora, Berlin 1957, IX und Albert Gerhards, Die griechische Gregoriosanaphora, Münster 1984, 5 ff.
[51] A. Baumstark bei Theodor Klauser, Reallexikon für Antike und Christentum, I, Stuttgart 1950, 418.
[52] Am umfassendsten dargestellt bei Henry George Liddell Robert Scott, A Greek-English Lexicon, New Edition (Sir Henry Stuart Jones), I, Reprint Oxford 1951, 125 f. Wilhelm Crönert, Passow`s Wörterbuch der griechischen Sprache, Lief. I, Göttingen 1912, reicht nicht bis zum Lemma αναφορα.
[53] Ich stütze mich auf die Materialien bei W. Pape, Griechisch-Deutsches Handwörterbuch, I. 3. Aufl. von M. Sengebusch, Braunschweig 1880, 213
[54] Über die Begriffe Bernhard Gerth, Griechische Schulgrammatik, 13. Auflage von Hans Lamer, Leipzig 1931, 119.

dem fünften vorchristlichen Jahrhundert. In poetischer Verwendung vermag ich nur eine Stelle nachzuweisen. In einer heftigen Streitrede zwischen Menelaos und Orestes, der des Muttermordes schuldig geworden, äußert sich Letzterer in der nach ihn benannten Tragödie des Euripides, von den Rachgöttinnen verfolgt: „αλλ“ εστιν ημιτν αναφορα της σνμθορας (Orestes 414[56])

Das Wortspiel αναφορα-αναφορα wäre wörtlich zu übersetzen: „Es gibt für uns ein Aufheben des Unfalls“ (das Wortspiel vermag ich nicht nachzugestalten). Auf jeden Fall liebte es der Neuerer Euripides, in seinen Redepartien auf Prosawortschatz, auf moderne Redewendungen zurückzugreifen[57]. αναφορα, sonst nicht belegt, dürfte zu diesem Kreis von Worten gehören. Im Deutschen erscheint in einem so poetischen Zusammenhang die Häufung von Abstrakta unangemessen; die Übersetzung von Dietrich Ebener wirkt recht frei und ist dennoch dem Gegenstande angemessen: „Ich habe jemanden, der aus der Not hilft.“

Ich wiederhole: αναφορα gehörte im 5. Jahrhundert v.Chr. zu den Neubildungen der attischen Prosa; aber nur der bewusst auf Lebensnähe bedachte Dramatiker Euripides[58] hat davon dichterischen Gebrauch gemacht. Offener dagegen waren die Rhetoriker der nächstfolgenden Generation. In seiner berühmten Kranzrede, in der Demosthenes seine politische[59] Lebensleistung verteidigte, führte er berühmte Vorgänger an mit der Einschränkung, keiner dieser Männer habe sich ganz seiner Stadt hingegeben; vielmehr schuf sich ein jeder αμα μεν ραστωνμν, αμα σ, ει τι γενοιτ, αναφορα (18, 91[60]), die Möglichkeit eines Verschnaufens, ja, sofern das geschehen konnte, eines Rückzugs, eines Rücktritts. Bezeichnenderweise findet sich auch bei Demosthenes Gegenspieler Aischines[61] die Wendung, verstärkt noch mit dem Zusatz εις το αθαγες (2, 104[62]), „ins Dunkle, ins Ungewisse“.

Von Aristoteles an begegnet αναφορα in einer Vielzahl von Bedeutungen die hier nur aufgelistet werden können; in einigen Spezialdisziplinen wurde die Vokabel geradezu zum Terminus technicus:

---

[55] Bei Henricus Stephanus, Thesaurus linguae Graecae, I, Paris 1572, 425 ist es überhaupt nicht aufgeführt.
[56] Euripides; Tragödien, 5, griechisch und deutsch von Dietrich Ebener, 2. Aufl. Berlin 1974, 240.
[57] Wilhelm Schmid – Otto Stählin, Geschichte der griechischen Literatur, 1, 3, 1 (Schmid), München 1940, 792ff.
[58] Treffende Chrakteristik von Becher bei Johannes Irmscher, Lexikon der Antik, 10. Aufl. Leipzig 1990, 172.
[59] Zur Einschätzung vgl., Wilhelm von Christ, Geschichte der griechischen Literatur, 1, 6. Aufl. von Wilhelm Schmid, München 1912, 593ff.
[60] Demosthenes, Orationes, ed. Immanuel Bekker, I, Ed. ster. Leipizig, 1854, 203.
[61] Christ a.a.O.609 ff.
[62] Aschines, Orationes, rec. Andreas Weidner, Berlin 1872, 101.

1) Von dem Nautilus (Perlboot), einer Gattung der Kopffüßer aus der Unterordnung der Vierkiemer, sagt Aristoteles in seiner „Historia animalium“ (10,37[63]), dass dieser πολνπονς sich auf der Meeresoberfläche bewege, nachdem er ςτην αναφορα ποιησαμενος νατωδεν εν τον βνθον nachdem er sich aus der Tiefe emporschwang – αναφορα heißt hier das Emporschwingen, das Emporheben. Auch das Aufsteigen von Dämpfen und Ausdünstungen wird in der antiken Naturwissenschaft als αναφορα bezeichnet[64].

2) In der Astronomie wird mit αναφορα das Aufgehen eines Sternbildes in bezug auf die Breitengrade des Äquators benannt[65]. Die Astrologie verwendete αναφορα für den Aszendenten, das aufgehende Tierkreiszeichen, im Gegensatz zu απονλιμα.

3) In der Medizin wurde αναφορα in mehrfacher Bedeutung[66] verwendet, als Synonym für αναδσσις = Verwendung, ferner im Sinne von Ausatmen, weiter in der Verbindung αναφορα αιματος, das Blutauswerfen.

4) Auch als technischer Begriff kommt αναφορα vor; die τεωπονινα in denen in einer Redaktion des 10. Jahrhunderts die Ergebnisse antiker Landwirtschaftswissenschaft versammelt sind[67], bezeichnen so den Deckel der Weinpresse.

Wir kommen nunmehr zur Alltagssprache sowie ihrer gehobenen rhetorischen Form. Da heißt αναφορα zunächst die Bezugnahme auf etwas, eine Vorlage, ein Bericht. Das Substantiv wird dabei zumeist mit dem Verbum, ποιεισθαι („machen“) verbunden; eine verbale Wendung mit αναθερει, αναθερεσθαι wäre einfacher gewesen und hätte wohl auch eher dem klassischen Stil entsprochen. Sicher ist es kein Zufall, dass gerade Polybius, der Meister der gehobenen Koine, eine Vielzahl von Belegen für diese Verwendung an die Hand gibt[68].

Doch war der Sprachgebrauch schon durch Aristoteles vorgeprägt. In der nikomachischen Ethik redete der universal Gelehrte (1, 12[69]) von den Lobreden auf die Götter, die zu uns in Bezug gesetzt werden (ημας αναθερομενοι), und wiederholt diesen Gedanken: δι αναθορς, ωσπερ ειπαμεν. In einem politischen Sinne formulierte angeblich der gleiche Autor, in Wahrheit sein Lehrer

[63] Aristoteles, Opera, rec. Immanuel Bekker, 1, 2. Aufl. von Olof Gigon, Berlin (West) 1960, 622
[64] Hermanus Diels, Doxographie Graeci, 2. Aufl. Berlin 1929, 375
[65] Zum Beispiel beim Scholiasten zu Ptolemaios Georga phia I, 24,2 (Claudius Ptolemaeus, Geographia, ed. Carolus Friedericus Augustus Nobbe, I, Ed.ster. Leipzig 48 Anm.)
[66]Ausgerechnet diese Bedeutung ist als einzige ins Lateinische übergegangen: anaphoreticus, der Blutspeier (Mittellateinisches Wörterbuch, 1 (Otto Prinz), Berlin 1967, 615.
[67] Karl Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur, 2. Auflage München 1897, 216f.
[68] Arno Mauersberger, Polybios-Lexikon, 1 l, Berlin 1956, 411f.
[69] Aristoelesa a.O.2, 1960, 1101

Anaximenes von Lampsakos[70], in der an Alexander den Großen gerichteten „Rhetorik“ im Hinblick auf die Demokratie: τοις εν σημονρατια πολιτεομενοις η αναφορα περι παντον των πραγμαον εις τον οημον εστι[71] di in der Demokratie Politik Treibenden müssen alle Dinger vors Volk bringen“ (in freier Übersetzung).

Fast gleichlautend heißt es in einer Inschrift aus Teos: επ αναφορα ιη προςτον σημοω Aristoteles Schüler Theophratos aber spricht von dem Gerüchtemacher und seinen αναφοραι τω λογων (Charact. 8,2[72]), den Bezugnahmen, Quellen seiner Aussagen. [73] In der Diktion der Rhetorik kann αναφορα die Wiederholung eines Wortes bedeuten[74]. Schließlich belegt eine Inschrift aus dem Didymaion bei Milet eine weitere Verwendung, für die auch Papyrustexte beigebracht werden können: „Zahlung auf Rechnung“, „Zahlung auf Raten“: εν τριοιν αναφοραις heißt es in dem Text[75].

So bunt sich das Bedeutungsfeld von αναφορα auch anbot, eines ist gewiss: Kein Weg führt von den vorgetragenen Sinngehalten hin zu der orientalischen Liturgie, die in unserem Zusammenhang in erster Reihe interessiert. Indes hat nicht nur die profane, sondern auch die jüdisch-hellenistische Grazität von dem Anaphorabegriff Gebrauch gemacht. In der Septuaginta, der im Laufe des 3. vorchristlichen Jahrhunderts entstandenen Übersetzung des hebräischen Alten Testaments[76], stoßen wir auf mehrere Belege. Gegen Ende des 51. Psalms (51,19[77]) eines Davidischen Bußgebets heißt es in einem offenbar späteren Zusatz[78]: τστε ενοονησεις θιαιοσυνης, αφαραν ηαι ολοηαντωματα ανοισονλν επι το θυσιαστηριον σου μοσχους.

Wenn du, Herrgott (so der vorausgehende Gedanke), Zion deine Wohltaten aufs Neue erweist, dann wirst du Gefallen finden[79] an den Opfern[80] der Gerechtigkeit, d. h. richtigen, vollgültigen Opfern nämlich Brandopfern und Ganzopfern[81] –sacrificium iustitae, oblationes et holocausta, übersetzt verständlich die Vulgata[82].

---

[70] Christ a.a.O. 534.
[71] Aristoteles a.a.O.2, 1420
[72] Theophrastus, Charakteres, rec. Ich. Frieder. Firscherus, Koburg 1763, 68 mit Kommentar von Isaac Casausbonus im Index S. αναφοραι
[73] Horst Rüdiger: Theophrast, Charakterbilder, Leipzig 1949, schreibt „Nachrichten“.
[74] Josef Martin, Antike Rhetorik, München 1974, 303.
[75] Wilhelmus Dittenberger, Orientis Graeci inscriptiones se lectae, 1, Leipzig 1903, 356ff. (Nr. 225).
[76] Ernst Sellin, Einleitung in das Alte Testament, 8. Aufl. von Leonhard Rost, Leipzig 1949, 26.
[77] Vetus Testamentum Graecum, rec. Christianus Reinec cius, Leipzig 1949, 26.
[78] Rudolf Kittel, Die Psalmen, 5./6. Aufl. Leipzig 1929, 194 spricht von einem Nachtrag (anders Friedrich Baethgen, Die Psalmen, 2. Aufl. Göttingen 1897, 150f.)
[79] Biblia hebraica, ed. Rud. Kittel, 3. Aufl. von A. Alt und O. Eilßfeldt, Stuttgart 1937, 1019.
[80] So Kittel a.a.o.; ähnlich Hans Schmidt, Die Psalmen, Tübingen 1934, 102.
[81] Ich fasse die beiden Begriffe mit Hans-Joachim Kraus, Psalmen, 2. Aufl. Berlin 1980, 540 als Interpretament zu.
[82] Biblia sacra Vulgatae editionis, ed. Valentinus Loch, 1, 7. Aufl.Regensburg 1899, 186.

Wie aber kam die Septuaginta darauf mit αναφορα wiederzugeben, wobei ihr die Vulgata augenscheinlich folgte? Möglicherweise fehlt dem Übersetzer neben θνσια ολοηαυτωμα ein weiteres Wort für Opfer, so dass er auf den vielgestaltigen Anaphorabegriff („vorbringen“, „darbringen“) zurückgriff.

Sehr häufig begegnet man in der Septuaginta – aber nur in der Septuaginta das Wort αναφορενς. Sprachlich korrekt gebildet, bezeichnet es ein jedes Werkzeug, an den etwas aufgehängt und getragen wird, das Tragseil ebenso wie das Querholz, das man über die Schultern legt, um an den Enden aufgehängte Lasten zu tragen[83]. Die Belege sind gehäuft im 4. Kapitel des 4. Mose buches [84] in Anweisungen an die Leviten; unter die sen Anweisungen steht aber auch die folgende: „ααρων ηαι ξιυιοι αυιου προσπορευεσθωσαυ ηαι ηαταστησουοιν αντονς εηαστον ηατα την αναφορα αυτου[85]

Die letzte Formel lautet im hebräischen Text zweigliedrig[86]. Nach seinem Amte und seiner Last[87] übersetzte Luther sinngerecht. Die Septuaginta dagegen abstrahierte und wollte nur die Bezugnahme auf das Subjekt des Satzes gelten lassen.
Von dem zuletzt aufgeführten Beleg führt schwerlich ein direkter Weg zu dem liturgischen Begriff, sehr wohl aber von der αναφορα des 51. Psalms. Zwar besitzt diese αναφορα des Psalmisten keine Ausschließlichkeit gegenüber anderen Formeln des kultischen Opfers, doch ist der Weg der Bedeutungsentwicklung angezeigt und vorgegeben. Merkwürdigerweise ist dieser Weg jedoch nicht geradlinig begangen worden.

Im neutestamentlichen Sprachsatz findet sich αναφοραν nicht wohl aber einerseits das Verbum αναφορειν in der Grundbedeutung ebenso wie in der Bedeutung ein Opfer darbringen[88] und andererseits (neben dem Verbum, προσφερειν das Substantiv προσφορα im Sinne von Darbringung des Opfers sowie weitere zur Bezeichnung des Opfers selbst[89].

Gegenüber diesem Sprachgebrauch konnte sich αναφοραν nur allmählich durchsetzen. Dabei ist einerseits nur von der Aetio, der Darbringung des Opfers die Rede, andernteils von der gesamten Eucharistiefeier.

---

[83] Pape a.a.O.214.
[84] Numeri 4, 6, 8 , 10, 11, 12, 14 (ed. Reineccius a.a.O.212).
[85] Numeri 4, 19 (Reineccius a.a.0.213).
[86] Biblia hebraica a.a.O.196.
[87] Die Bibel, deutsch von Martin Luther, Taschen-Ausgabe, Stuttgart 1928, Altes Testament, 144.
[88] Walter Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, 4. Aufl. Berlin (West) 1952, 115.
[89] Bauer a.a.O.1311f.

Für die erstere eingeschränktere Bedeutung geben die wohl um 380 in Syrien oder Konstantinopel entstandenen[90] Apostolischen Konstitutionen (2, 59) ein ausdrucksvolles Beispiel[91]. Vor der αναφοραν θνσιας αναφορα, eben die Darbringung des Opfers, stehen die, προφητον αναγωσοις, und die εναγγελιον νηρυνια, die Lesungen aus den Propheten und aus dem Evangelium, und es folgt auf die Anphora die eigentliche Mahlfeier, τποψης ιερας σωρεα[92].

Der Einfluss der Apostolischen Konstitutionen, die das Trullanum von 692, als durch Häretiker, verfälscht verwarf, war in der griechischen Kirche nur gering, während sie in die orientalischen Rechtssammlungen Eingang fanden. Ähnlich ging es wohl auch mit dem Anaphorabegriff, der sich augenscheinlich im Orient durchsetzte, während die Griechen noch Zurückhaltung übten bzw. προσφερειν und προσφσρα den Vorzug gaben[93]. Für αναφορα als Bezeichnung für die gesamte Messliturgie lassen sich, soweit ich sehe, Belege überhaupt erst aus byzantinischer Zeit und auch da nur vereinzelt erbringen[94]. – Im Oriens Christianus war zu jener Zeit der Anaphorabegriff längst gang und gäbe, und zwar in Bezug auf alle drei Familien von Anaphoren, die ostsyrische, die westsyrisch-antiochenische und die alexandrinische[95].

Diese orientalischen Sprachentwicklungen zu verfolgen, erforderte eine besondere Untersuchung[96], die hier nicht geleistet werden kann; wohl aber soll noch auf die späteren griechischen Nutzungen des Begriffs hingewiesen werden.

Die griechische Kirche hat nämlich den Anaphorabegriff rezipiert und bis zur Gegenwart hin bewahrt, jedoch nicht in dem weiteren Sinne der orientalischen Liturgien, sondern in der konkreten Bedeutung des αναφοραν, des Darbringens des eucharistischen Opfers. Dieses beginnt im heutigen Gottesdienst mit dem Aufruf des Diakons: Στωμενε ηαλως, σροσφειν μετα φοβου, πρσχωμον την αγιαν αναφοραν εν ειρηνη προσφιν („Lasst uns hintreten in rechter Weise, lasset uns hintreten mit Furcht, lasset uns Acht geben, dass wir das heilige Opfer (αναφορα) in Frieden darbringen!“) Nach diesem Aufruf tritt die Messfeier in ihren Hauptteil, eben die Anaphora, ein[97].

---

[90] Berthold Altaner, Patrologia, 6. Aufl. von Alfred Stubier, Freiburg 1960, 48.

[91] E. A. Sophocles, Greek Lexicon of the Roman and Byzan tine periods, Memorial Edition New York 1888, 156; G. W. H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1961, 128.

[92] Franciscus Xaverius Funk, Didascalia et Constitutiones apostolorum, I, Paderborn 1905, 173; vgl. Auch ebenda 11); z)hara τον ηατα τον ηαιρον της αναφορας (tempore obla tionie) und gleichlautend 564 (8.47)

[93] Beispiele bei Bauer a.a.O.422.

[94] Beispiele bei Bauer a.a.O.422 ff. und Lampe a.a.O. 128; auch bei - Carolus du Fresne – du Dange, Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitatis, I, Leiden 1688 (Reprint Paris 1943), 73.

[95] D. Gebi bei Angelo di Berardino, Dizionario patristico e di antichita christiane, I, Casale Monferrato 1983, 171.

[96] Über den Umfang des Quellenmaterials unterrichtet Hans Georg Beck, Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich, München 1959, 235 ff. (Anaphora fehlt im Index!).

[97] η. Τρεμπελας in ελεθερουσαυφ ελυνυλοπαισιυον αεδι υον, 2, Athen 1927, 87; B. A., κανταρες in: Νεωτερον ελυνυλοπαισιυον αεδιφον, 2, Athen o. J., 755.

Aber auch andere altgriechische Bedeutungsfelder hat die neugriechische Fachsprache bewahrt oder weiterentwickelt. Im staatsrechtlichen Sinne bezeichnet αναφορα die Eingabe einzelner oder einer Gruppe von Bürgern an Behörden, wie sie die Verfassung von 1911 vorsieht[98]. Die rhetorische Anaphora, wie wir sie vom Altertum her kennen, ist in neugriechischer Stilistik ebenfalls zu beobachten[99], und auch die moderne Astronomie spricht noch von αναφορα wiewohl in einer vertiefteren Weise als die Antike[100]. Im übrigen kennt die neugriechische Umgangssprache das Wort αναφορα als Beziehung, Bezugnahme, Meldung, Erwähnung[101], auch für den wissenschaftlichen Sammelband[102], und entfernt sich damit nur wenig von dem hellenistischen Sprachgebrauch.

[98] Κανταρες a.a.O.755 f.
[99] E. A. πεδοπουλος bei ελευθερουσανης s.a.O. 87.
[100] R.m. χορς bei ελευθερουσανης s a.a.O. 87.
[101] Mandeson, Συγρονον ελληνογρμανιυον λεδιυον, Athen, 116; D. N. Stavropoulos, Oxford Greek-English Learner`s Dictionary, ed. by G. N. Stavorpoulos, Oxford 1988
[102] Ernst Hammerschmidt, Internationale kirchliche Zeitschrift 1990, 213 Anm. 272

2. Verschiedenes & Quellen
2.1. Glossar / Wörterbuch der theologischen Begriffe (192 Wörter)

Die unterstrichenen deutschsprachigen 192 Wörter sind alphabetisch sortiert, zum Teil nach Bedeutung gruppiert

Nr	Koptisch	Deutsch	Arabisch	Seitennr.	Bibelreferenz
1	Ⲡⲓⲡⲁⲛⲧⲟⲕⲣⲁⲧⲱⲣ	Allmächtiger	ضابط الكُلّ		Gen 17 LXX, 1 ; Offb 4, 8 ; 1.Kor 8, 6
2	Ⲛ̀ϯⲁ̀ⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲓⲣⲉϥⲙⲱⲟⲩⲧ	Die Auferstehung der Toten	قِيَامَة الأَمْوَات		Apg 24, 15 ; 23, 6 ; 2.Petr 3, 11-14 ; Hebr 9, 28 ; 1.Kor 15, 12-58
3	ⲡⲓⲣⲉϥϣⲉⲛϩⲏⲧ	Barmherziger	رؤوف المُتحنِّن		
4	ⲡⲓϣⲁⲛϩ̀ⲑⲏϥ ϣⲁⲛⲁϩ̀ⲑⲏϥ	Mitleidiger / Barmherziger	المُتحنِّن الحنون		
5	ⲡⲓϣⲁⲛⲁϩ̀ⲑⲏϥ ⲉ̀ϫⲉⲛ ⲛⲓⲣⲉϥⲉⲣⲛⲟⲃⲓ	(O du) Mitleidige (mit den Sündern)	المُتحنّن على الخُطاة		
6	ⲛⲁⲓ	Erbarmen	رحمة		
7	ϣⲉⲛϩⲏⲧ	Barmherzigkeit	الرؤوف		
8	ⲛ̀ⲛⲁⲏⲧ	Erbarmungsreich / erbarmungsvoll	رحوم رحيم رؤوف		Jona 4 LXX, 2
9	ⲛ̀ⲛⲁⲓ	Erbarmen	رحمة		
10	ⲡⲓⲙⲏϣ ⲛ̀ⲛⲁⲓ	voll / reich an Erbarmen	الكثير الرحمة		Ps 102 LXX [103], 8; 144 [145], 8; Jona 4 LXX, 2
11	ⲡⲓⲣⲉϥⲱⲟⲩⲛ̀ϩⲏⲧ	langmütig	طويل الأناة		
12	ⲛⲉⲛϩⲟϫϩⲉϫ	Bedrängnisse	ضيقاتنا		Ps 45 LXX [46], 1

					Spr 17 LXX, 17 ; Röm 10, 13
13	ⲛⲉⲛⲑⲗⲓⲯⲓⲥ	**Nöte**	شدائدنا		Ps 24 LXX [25], 17; Ps 106 LXX [107], 6
14	ⲉ̀ⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ	**Bischofsamt**	الأسقفية	**828**	
15	ⲡⲓⲛⲩⲙⲫⲓⲟⲥ - ⲡⲓⲡⲁⲧϣⲉⲗⲉⲧ	**Bräutigam**	الخَتن العريس		
16	ϯϣⲉⲗⲉⲧ	**Braut**	العروس		
17	ⲡⲓⲱⲓⲕ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡ̀ⲱⲛϧ	**Brot** des Lebens	خبز الحياة		
18	ϯⲇⲓⲁ̀ⲑⲏⲕⲏ ⲙ̀ⲃⲉⲣⲓ	der neue **Bund**	العهد الجديد		
19	Ⲭⲉⲣⲟⲩⲃⲓⲙ	**Cherubim**	كَروب الشاروبيم		
20	ⲟⲩⲁ̀ⲛⲁⲫⲟⲣⲁ	**Dargebrachtes**	قرباناً		Ps 50 LXX [51], 21
21	ⲁ̀ⲅⲓⲁ Ⲧ̀ⲣⲓⲁⲥ	**Heilige Dreifaltigkeit**	الثالوث القُدُّوس		
22	ⲫⲏⲉⲧϣⲟⲡ ⲫⲏ̀ⲛⲁϥϣⲟⲡ	**Er**, der ist, und der war	الكائن الَّذي كان		Lk 2, 7 und 12
23	ⲫⲏⲉⲧϣⲟⲡ ϧⲁϫⲉⲛ ⲛⲓⲉ̀ⲛⲉϩ	**Der** du bist und vor aller Ewigkeit (Zeit) warst	الكائن قبل الآباد		
24	ⲫⲏⲉⲧϣⲟⲡ ϧⲁϫⲉⲛ ⲛⲓⲉ̀ⲱⲛ ⲫⲏⲉⲧϣⲟⲡ ϧⲁϫⲱⲟⲩ ⲛ̀ⲛⲓⲉ̀ⲱⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ	**Der** seit Ewigkeit ist	الكائن قبل الدهور		Joh 8, 58 ; Apg 15, 18 ; Röm 9, 5 ; Offb 1, 4 und 8 ; 11, 17 ; 16, 5
25	ⲫⲏⲉⲧϣⲟⲡ ⲓⲥϫⲉⲛ ϩⲏ ⲛⲉⲙ ϯⲛⲟⲩ	wie im **Anfang**	الكائن منذُ البدء		
26	ⲡⲓⲟⲩⲁⲓ ⲙ̀ⲙⲁⲩⲁⲧϥ	Der allein **Einzige**	الواحد وحده		
27	ⲉ̀ϯⲙⲉⲧⲟⲩⲁⲓ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲡ̀ⲛⲉⲩⲙⲁ	Die **Einheit** des Geistes	وحدانيّة الروح		Eph 4, 3
28	ⲙⲟⲛⲟϫⲉⲛⲏⲥ	Der **Eingeborene**	الوَحِيد		

29	ⲙ̀ⲙⲁⲩⲁⲧϥ ⲡⲓⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ	allein Eingeborener	الواحد الوحيد		
30	ⲙ̀ⲡⲉϥⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ	seinen eingeborenen Sohn	وحيده		1.Joh 4, 9
31	ⲱ̀ⲟⲩ	Ehre, verehren Herrlichkeit, verherrlichen	المَجْد، مجَّدَ	2, 24, ..	
32	ⲧⲁⲓⲟ̀	Ruhm, rühmen	كرامة	186, 262	
33	ⲥ̀ⲙⲟⲩ	Preisen (für Gott), verehren (für Maria), segnen, lobpreisen, Lob, Lobpreis	بارك ، البركة، سَبِّحُوا، حمد	22, 120, ..	
34	ϩⲁⲛϩⲱⲥ ⲛⲉⲙ ϩⲁⲛⲥ̀ⲙⲟⲩ	Lobgesang und Segnungen	بتسابيحٍ وبركات		Ps 117 LXX [118], 14 Gen 49 LXX, 26
35	ⲡⲉⲕⲱ̀ⲟⲩ ⲛⲉⲙ ⲡⲉⲕⲧⲁⲓⲟ̀ ⲡⲓⲱ̀ⲟⲩ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲧⲁⲓⲟ̀	Ehre und Ruhm	مجدكَ وكرامتك المجد والكرامة		Jes 6 LXX, 3 ; Offb 4, 8 Offb 5, 12-13 ; 7, 12
36	ⲧⲉⲛϩⲱⲥ ⲉ̀ⲣⲟϥ ⲧⲉⲛϯⲱ̀ⲟⲩ ⲛⲁϥ	Wir preisen und verherrlichen ihn	نُسبِّحَهُ ونُمجِّدَهُ		
	ⲉ̀ⲗⲉⲏⲥⲟⲛ	Erbarmen	الرحمة		
37	ⲧⲉⲛϭⲓⲥⲓ ⲙ̀ⲙⲟ	erhöhen	نُعَظِّمَكَ		
38	ⲁϥϯⲙⲁϯ	Es gefiel ihm	سُرَّ		
39	ⲛ̀ⲁⲅⲁⲑⲟⲥ	Gut (mit seinem guten Vater)	الصالح		
40	ⲛ̀ⲁⲅⲁⲑⲟⲥ	Gütiger (Menschen-liebender)	الصالح		
41	ⲛ̀ⲁⲅⲁⲑⲟⲛ ⲛⲓⲭ̀ⲣⲏⲙⲁ	Güte, Wohltaten spendend, Gütern	الصَّلاح الخيرات		
42	ⲡ̀ⲥⲱϯ	Rettung / Erlösung Heil	خلاص		

43	ⲥⲱⲧⲏⲣⲓⲁ̀	**Rettung**	خلاص		
44	ⲟⲩϫⲁⲓ	**Heil / Rettung / Erlösung**	خلاص		
45	ϕ̀ⲛⲟϩⲉⲙ	**Rettung / Erlösung Heil**	خلاص		
46	ⲉϕ̀ⲛⲁϩⲙⲉⲛ	**Rettung / Erlösung Heil**	خلاص		
47	Ⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ	**Unser Erlöser**	مُخَلِّصِنَا		
48	Ⲡⲁⲥⲱⲣ ⲛ̀ⲁⲅⲁⲑⲟⲥ	**Mein guter Erlöser**	مُخلّصي الصالح		
49	Ⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ ⲛ̀ⲁⲅⲁⲑⲟⲥ	**Unser guter Erlöser**	مُخَلِّصِنَا الصالح		
50	Ⲫ̀ⲱⲧⲏⲣ ⲙ̀ⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ	**Erlöser der Welt**	مُخلِّص العالم		
51	ϕ̀ⲣⲉϥⲥⲱϯ ⲛ̀ⲛⲉⲛⲯⲩⲭⲏ	**Erlöser unserer Seelen**	مُخلّص نُفوسنا		
52	Ⲫ̀ⲱⲧⲏⲣ ⲛ̀ⲧⲉ ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲃⲉⲛ	**Erlöser aller**	مُخلّص الجميع		
53	ⲧⲁⲗⲃⲟ	**Heil (gesund machen), heilen**	شفاء		
54	ⲧⲉⲕⲙⲁϩⲥ̀ⲛⲟⲩϯ ⲙ̀ⲡⲁⲣⲟⲩⲥⲓⲁ̀	**Deine zweite Erscheinung (Wiederkunft)**	ظهورك الثاني		
55	ⲡⲉⲕϫⲓⲛⲓ̀ ⲙ̀ⲙⲁϩⲥ̀ⲛⲁⲩ	**Deine zweite Wiederkunft**	مجيئك الثاني		
56	ⲡⲉⲕϫⲓⲛⲓ̀	**Dein Herabkommen**	مجيئك		
57	ⲧⲉϥⲡⲁⲣⲟⲩⲥⲓⲁ̀ ⲉ̀ⲑⲟⲩⲁⲃ	**Sein heiliges Erscheinen**	ظهوره المُقدّس		1.Tim 3, 16
58	ⲛ̀ⲑⲟϥ ⲡⲉ ⲧ̀ⲁ̀ⲡⲁⲣⲭⲏ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲏⲉ̀ⲧⲁⲩⲉⲛⲕⲟⲧ	**Er ist der Erste der Entschlafenen**	وهو باكورة الراقدين، بكر المُضطجعين		1.Kor 15, 20-23
59	ⲡⲓϣⲁⲉ̀ⲛⲉϩ	**Bis in Ewigkeit**	الأبدي		
60	ⲉⲑⲙⲏⲛ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ϣⲁ	**des Ewigen in alle Ewigkeiten**	الدائم إلى		Lk 1, 33 ; Röm 9, 5 ;

	ⲉ̀ⲛⲉϩ		الأبد		Hebr 13, 8
61	ⲡⲓ̀ϫⲣⲱⲙ ⲛ̀ⲧⲉ ⲧⲉϥⲙⲉⲑⲛⲟⲩϯ	das Feuer seiner Göttlichkeit	نار لاهوته		
62	ⲡ̀ⲟⲩⲛⲟϥ ⲛ̀ⲛⲓϭⲉⲛⲉⲁ̀	Freude aller Generationen	فرح الأجيال		Lk 1, 48
63	ⲛ̀ⲧⲉⲕϩⲓⲣⲏⲛⲏ ⲙ̀ⲙⲏⲓ	deinen wahren Frieden	سلامك الحقيقي		Joh 14, 27
64	ⲭⲉⲣⲉ	Gegrüßt sei ….	السلام		
65	ϯⲡⲣⲟⲥⲧⲁⲧⲏⲥ ⲉ̀ⲧⲉⲛϩⲟⲧ	Treue Fürsprecherin	الشفيعة الأمينة		
66	ⲫⲏⲉⲧϯϭ̀ⲣⲉ ⲛ̀ⲥⲁⲣⲝ ⲛⲓⲃⲉⲛ	Der Nahrung allem Fleisch gibt	المُعطي طعاماً لكُل ذِي جسد		Ps 135 LXX [136], 25
67	ϩⲓⲧⲉⲛ ⲡⲓ̀ϣⲗⲏⲗ ⲛⲉⲙ ϯⲛⲏⲥⲧⲓⲁ	Durch das Gebet und das Fasten	بالصلاة والصوم		
68	Ⲡⲉⲕⲡ̀ⲛⲉⲩⲙⲁ ⲉ̀ⲑⲟⲩⲁⲃ	dein Heiliger Geist	روحك القُدّوس		
69	Ⲫⲛⲟⲩϯ ⲙ̀ⲙⲏⲓ	Der wahre Gott	الإله الحقيقي		Joh 17, 3
70	Ⲫⲛⲟⲩϯ ⲛ̀ⲛⲓⲥⲉⲣⲁⲫⲓⲙ	Gott der Seraphim	إله السيرافيم		
71	Ⲫⲛⲟⲩϯ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲓϫⲟⲙ	Gott aller Mächte	إله القوّات		Ps 78 LXX [79], 4;7;14 und 19
72	ⲛⲓⲭⲉⲣⲟⲩⲃⲓⲙ	Cherubim (Septuaginta, Singular: Keruben). Kerubim (Einheitsübersetz.)	الشاروبيم		Gen 3, 24; Ex 25 LXX, 17-20
73	ⲛⲓⲥⲉⲣⲁⲫⲓⲙ	Seraphim	السيرافيم		Jes 6 LXX, 2-6
74	ⲛⲓⲑ̀ⲣⲟⲛⲟⲥ	Throne	الكراسي		Kol 1, 16
75	ⲛⲓⲙⲉⲧⲃⲟⲓⲥ	Herrschaften	الأرباب سيادات		Eph 1, 21; Kol 1, 16
76	ⲛⲓϫⲟⲙ	Mächte (Einheits-	القوّات		Eph 1, 21;

		übers.). Heer-scharen (Septuaginta)			1.Petr 3, 22 Ps 79 LXX [80], 8
77	**Πϭ̅ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲓϫⲟⲙ**	**Herr der Heerscharen**	رب القوّات		Ps 23 [24], 10; Ps 83 [84], 13
78	**Πϭ̅ ⲥⲁⲃⲁⲱⲑ**	**Herr Sabaoth**	رب الجنود		Jos 6 LXX, 17; 1.Kön 17 LXX, 45
79	**ⲛⲓⲁⲣⲭⲏ**	**Mächte**	رئاسات		Kol 1, 16
80	**ⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁ**	**Gewalten**	سلاطين السُلطات		Kol 1, 16
81	**ϫⲉ ⲑⲏⲉ̀ⲑⲟⲩⲁⲃ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲏⲉ̀ⲑⲟⲩⲁⲃ**	**Allerheiligstes**	قُدس الأقداس		Ex 25 LXX, 17; 26, 33-34
82	**ⲛⲏⲉ̀ⲑⲟⲩⲁⲃ**	**Heiligtum / Opferstätten**	الأقداس		Ex 25, 27; Lev 16, 12-13; Hebr 9,4
83	**Ⲕⲩⲣⲓⲉ̀ ⲧⲱⲛ ⲕⲩⲣⲓⲱⲛ**	**Herr der Herren**	رب الأرباب		Ps 135 LXX [136], 3
84	**Πϭ̅ ⲛ̀ⲣⲉϥϯ ⲙ̀ⲡⲱⲛϧ̅**	**Der Herr ist und lebendig macht**	الرب المُحيي		Mt 28, 19 ; 3, 16 ; Jes 48 LXX, 16 ; 2.Kor 3, 17 ; Röm 8, 10 ; 1,1
85	**Πϭ̅ ϩⲓϫⲱⲥ**	**Den Herrn, den Furchterregnden**	الرب المخوف		Gen 28 LXX, 12; Deut 10 LXX, 17
86	**Ⲫⲛⲏⲃ**	**Meister**	السيّد		
87	**Ⲡⲓⲇⲉⲥⲡⲟⲧⲏⲥ**	**Herr**	السيّد		
88	**Ⲇⲉⲥⲡⲟⲧⲁ**	**Herr**	السيّد		
89	**ⲟⲩϩⲏϯⲟⲩⲙⲉⲛⲟⲥ ⲡⲓⲣⲉϥⲉⲣϩⲉⲙⲓ**	**Herrscher, der starke Bewahrer, Verwalter, Vorsteher Ratgeber, Leiter**	مُدبّر		Mi 5 LXX, 2 ; Mt 2, 1,5,6 ; Lk 7, 42
90	**ⲟⲩⲃⲟⲏⲑⲟⲥ**	**Helfer**	مُعِين		Ex 15 LXX, 2
91	**ⲧ̀ⲫⲉ**	**der Himmel**	السماء		

92	ⲛⲓⲫⲏⲟⲩⲓ̀	die **Himmel**	السموات		
93	ⲛⲓⲫⲏⲟⲩⲓ̀ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲓⲫⲏⲟⲩⲓ̀	**Himmel** der Himmel	سماء السموات		
94	ⲡⲓⲙⲁⲛⲉ̀ϣⲱⲟⲩ ⲛ̀ⲁ̀ϫⲁⲑⲟⲥ	Der gute **Hirte**	الراعي الصالح		
95	Ⲫ̀ⲏⲉⲧⲃⲟⲥⲓ	**Höchste**	العلي		Sir 4 LXX, 10 ; Lk 1, 32
96	ⲉⲧⲃⲟⲥⲓ	der **Höchste**	العالي		Ps 91 LXX [92], 8 ; Joh 8, 23
97	ϯⲟⲓⲕⲟⲩⲙⲉⲛⲏ	**Erdkreis**	المسكونةَ		Joh 3, 17; Lk 1, 46 ; Mt 1, 21 ; Eph 1, 1, 5-14
98	ⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ	**Welt**	العالم		
99	ⲟⲩϩⲩⲡⲟⲥⲧⲁⲥⲓⲥ	eine **Hypostase**	أقنوم واحد		
100	ⲡⲓⲁⲧⲁⲣⲭⲏ	seit **jeher**	الأزلي		
101	ⲡ̀ⲑⲉⲗⲏⲗ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲓⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ	**Jubel** der Engel	تهليل الملائكة		
102	ⲡ̀ⲑⲉⲗⲏⲗ ⲛ̀ⲛⲓⲇⲓⲕⲉⲟⲥ	**Jubel** der Gerechten	تهليل الصدّيقين		
103	ⲙ̀ⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲛ̀ⲥⲏⲟⲩ ⲛⲓⲃⲉⲛ	immerwährend **Jungfrau**	العذراء كُلّ حين		
104	ⲡ̀ⲟⲩⲣⲟ	**König**	ملك		
105	ⲡ̀ⲟⲩⲣⲟ ⲛ̀ⲧⲉ ϯϩⲓⲣⲏⲛⲏ	**König** des Friedens	مَلكَ السَّلَام		Hebr 7, 1-3
106	ⲡ̀ⲟⲩⲣⲟ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡ̀ⲱⲟⲩ	**König** der Herrlichkeit	ملك المجد		Ps 23 LXX [24], 7-10
107	ⲟⲩϫⲟⲙ ⲛ̀ⲧⲉ Ⲫ̀ⲏⲉⲧⲃⲟⲥⲓ	**Kraft** des Höchsten	قوة العلي		Lk 1, 35
108	ⲟⲩϫⲟⲙ	**Kraft**	قوة		Lk 5, 25 ; Kol 1, 17 ; 2, 12
109	ⲡ̀ⲧⲁϫⲣⲟ	**Stärke**	قوة ثبات		Lk 17, 4; Lk 22, 32

110	ϯⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲓϣⲟⲣⲡⲓⲙⲓⲥⲓ	**Kirche** der Erstgeborenen	كنيسة الأبكار		
111	ϯⲃⲱⲕⲓ ⲟⲩⲟϩ ϯⲙⲁⲩ	**Magd** und Mutter	العبدة والأم		Lk 1, 38 ; Mt 1, 18
112	ⲡ̀ϣⲉ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓϯⲥ	**Kreuzholz**	خشبة الصليب		
113	ⲡⲓ̀ⲭⲗⲟⲙ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲓⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲟⲥ	**Krone** der Märtyrer	اكليل الشهداء		
114	ⲡⲓϩⲓⲛⲃ ⲛ̀ⲧⲉ Ⲫⲛⲟⲩϯ	**Lamm** Gottes	حمل الله		
115	ⲡⲓⲱⲛϩ̄ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲉ̀ⲱⲛ ⲉⲑⲛⲏⲟⲩ	Das **Leben** der kommenden Welt	حياة الدهر الآتي		
116	ⲫⲏⲉⲧⲟⲛϩ̄	**Lebendig**	الحي		Mt 16, 16 ; Joh 6, 69
117	ⲡ̀ⲥⲱⲙⲁ ⲙ̀Ⲡⲥ̅ⲥ̅	**Leib** des Herrn	جسد الرب		Ex 25 LXX, 27-30
118	ⲧⲉⲛⲉⲭⲓ ⲟ̀ⲙⲏⲧⲣⲁ	**Leib**	بطن		
119	ⲕⲉⲛ ⲡⲉⲁ̀ⲙⲏⲣ	**Schoß**	حضن حجر		
120	ϯⲙⲟⲩⲕⲓ	die **Leiter** (des Jakobs)	السلّم		Gen 28 LXX, 12
121	ⲡⲓⲟⲩⲱⲓⲛⲓ ⲙ̀ⲙⲏⲓ ⲡⲓⲟⲩⲱⲓⲛⲓ ⲛ̀ⲧⲁ̀ⲫⲙⲏⲓ	Das wahre **Licht**	النور الحَقيقي		Joh 1, 9; 12, 46; 1.Joh 2, 8
122	ⲫ̀ⲟⲩⲱⲓⲛⲓ ⲙ̀ⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ	**Licht** der Welt	نُور العالم		
123	ⲙ̀ⲫⲏⲉ̀ⲧⲁϥⲉⲣⲣⲱⲙⲓ	**(des) Menschgewordenen**	المُتأنّس		Mt 1, 18
124	ⲡⲓⲙⲁⲓⲣⲱⲙⲓ	**Menschenliebender**	مُحِبَّ البَشَر		
125	ϯⲙⲁⲩ	**Mutter**	الأم		
126	ⲟ̀ⲙⲁⲩ ⲛ̀Ⲩⲓⲟⲥ Ⲑⲉⲟⲥ	**Mutter** des Sohnes Gottes	أم ابن الله		Lk 1, 35

127	ⲑ̀ⲙⲁⲩ ⲙ̀ⲫⲏⲉ̀ⲑⲟⲩⲁⲃ	**Mutter des Heiligen**	أم القُدُّوس		Lk 1, 35
128	ⲑ̀ⲙⲁⲩ ⲙ̀Ⲫⲛⲟⲩϯ	**Mutter Gottes**	أم الله		Jes 60 LXX, 3 ; Offb 21, 24
129	ⲑⲉⲟ̀ⲧⲟⲕⲟⲥ	**Mutter Gottes**	والدة الإله		Lk 1, 47-48
130	ⲫ̀ⲣⲁⲛ ⲙ̀Ⲡⲟ̅ⲥ̅	**Name des Herrn**	اسم الرب		1.Petr 1, 22
131	ⲡⲉⲕⲣⲁⲛ ⲉ̀ⲑⲟⲩⲁⲃ	**dein heiliger Name**	اسمك القُدُّوس		Ps 118 LXX [119], 132 ; 134 LXX [135], 3
132	ⲛ̀ⲁⲑⲛⲟⲃⲓ	**Ohne Sünde**	بلا خطية		
133	ⲛ̀ⲁⲧⲁⲃ̅ⲛⲓ	**Ohne Makel / makellos**	بلا عيب		
134	ϧⲉⲛ ⲟⲩⲙⲉⲧⲟⲩⲁⲓ ⲛ̀ⲁⲧⲫⲱⲣϫ	**In Einheit ohne Trennung**	اتحاد بغير افتراق		
135	ⲡⲓϣⲟⲩϣⲱⲟⲩϣⲓ	**Opfer**	ذبيحة		
		Die fünf Opfer des Alten Testaments	أسماء الخمس ذبائح		
136	ⲡⲓϣⲟⲩϣⲱⲟⲩϣⲓ ⲡⲓⲃ̅ⲗⲓⲗ	**Ganzbrandopfer / Brandopfer / Ganzopfer**	محرقات		Lev 3 LXX, 1
137	ⲛ̀ϩⲁⲛⲗⲱⲣⲟⲛ	**Gebackenes Opfer aus Feinmehl**	قرابين		Lev 2 LXX, 4
138	ⲛⲟⲩⲑⲩⲥⲓⲁ̀ ⲛ̀ⲧⲉ ϯϩⲓⲣⲏⲛⲏ	**Rettungsopfer**	ذبيحة سلامة		Lev 3 LXX, 1-3 und 9
139	ⲛ̀ⲟⲩⲑⲩⲥⲓⲁ̀ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲉⲛⲛⲟⲃⲓ	**Opfer für-die-Sünde**	ذبيحة خطيّة		Lev 4 LXX, 3
140	ⲛⲟⲩⲑⲩⲥⲓⲁ̀ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲉⲛⲁ̀ⲛⲟⲙⲓⲁ̀	**Opfer für-die-Verfehlung (Schuld)**	ذبيحة إثم		Lev 5 LXX, 15
141	ⲙ̀ⲡⲁⲣⲁⲕⲗⲏⲧⲟⲛ	**Beistand (Paraklet)**	المُعزّي		Joh 14, 16 und 26
142	ⲡⲓⲕ̀ⲣⲓⲧⲏⲥ	**Richter**	الديّان		
143	ⲡⲓⲣⲉϥϯϩⲁⲡ ⲙ̀ⲙⲏⲓ	**der wahre Richter**	الديّان		

			الحقيقي		
144	ⲡ̀ⲱⲓⲕ ⲛ̀ϯⲡ̀ⲣⲟⲑⲉⲥⲓⲥ	Das Schaubrot	خبز التقدمة		Ex 25 LXX, 29-30 ; 1.Chr 23, 29
145	ⲫⲏ̀ⲧⲁϥⲑⲁⲙⲓⲟ̀ ⲛ̀ⲧⲫⲉ ⲛⲉⲙ ⲡ̀ⲕⲁϩⲓ	Schöpfer des Himmels und der Erde	خالق السماء والأرض		Ex 20 LXX, 11 ; Offb 10, 6
146	Ⲡϣⲏⲣⲓ ⲙ̀Ⲫⲛⲟⲩϯ Ⲩⲓⲟⲥ Ⲑⲉⲟⲥ	Sohn Gottes	ابن الله		
147	Ⲡϣⲏⲣⲓ ⲡⲓⲙⲟ-ⲛⲟⲩⲉⲛⲏⲥ	Der eingeborene Sohn	الابن الوحيد		
148	ϥⲟⲩⲁϩ ⲛ̀ϭⲓ ⲡⲉⲧϫⲱⲣⲉ ⲁ̀ⲅⲓⲟⲥ Ⲓⲥⲭⲩⲣⲟⲥ	Heiliger Starker	قُدُّوس القوي		
149	ⲡ̀ⲧⲁϫⲣⲟ ⲛ̀ⲛⲓⲉⲕⲕ̀ⲗⲏⲥⲓⲁ̀	Stärke der Gemeinden	ثبات الكنائس		
150	ⲡ̀ϣⲟⲩϣⲟⲩ ⲛ̀ⲛⲓⲁ̀ⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ	Ruhm der Apostel	فخر الرسل		
151	Ⲑⲉⲟ̀ⲧⲟⲕⲟⲥ	Theotokos = Mutter Gottes	أم الله		Jes 60 LXX, 3 ; Offb 21, 24
152	ⲫⲏⲉⲧϩⲉⲙⲥⲓ ⲛ̀ⲥⲁⲟⲩⲓ̀ⲛⲁⲙ ⲙ̀Ⲡⲉϥⲓⲱⲧ	Du sitzst zur Rechten des Vaters	الجالس عن يمين أبيه		Mk 16, 19 ; Lk 22, 69 ; Eph 1, 20, Hebr 8, 1
153	ⲛⲓⲡ̀ⲗⲁϫ ⲛ̀ⲧⲉ ϯⲇⲓⲁ̀ⲑⲏⲕⲏ	Beide Tafeln des Zeugnisses (Bundes)	لوحا العهد		Ex 31 LXX, 18 ; 32, 15
154	ϯⲃⲣⲟⲙⲡⲓ ⲉⲑⲛⲉⲥⲱⲥ	die schöne Taube	الحمامة الحسنة		Gen 8 LXX, 11
155	ϯⲕⲟⲓⲛⲱⲛⲓⲁ̀ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲉϥⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉ̀ⲑⲟⲩⲁϩ	Teilhabe an seinen heiligen Sakramenten	شركة أسراره المُقدّسة		1.Kor 10, 16
156	ⲡⲓⲉⲣⲫⲉⲓ ⲉ̀ⲛⲓⲉⲣⲫⲏⲟⲩⲓ̀	Tempel	هيكل		
157	ⲡⲓⲙⲁ̀ⲛⲉⲣϣⲱⲟⲩϣⲓ	Altar	المَذبَح		

158	ⲛⲓⲡⲩⲗⲏ ⲛ̀ⲧⲉ ⲁ̀ⲙⲉⲛϯ	**Tore des Hades Mächte der Unterwelt**	أبواب الجحيم		Gen 37 LXX, 35; 42, 38; 44, 29-31; Mt 16, 18
159	ⲫⲏⲉⲧⲱ̀ⲗⲓ ⲙ̀ⲫⲛⲟⲃⲓ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ	**Du, Träger der Sünde der Welt**	رافع، حامل خطيّة العالم		Joh 1, 29 ; Hebr 9, 28
160	ⲡⲓⲁⲧⲥⲏⲟⲩ	**über der Zeit**	غير الزمني		
161	ⲛ̀ⲁⲧϣ̀ϭⲱⲛⲧ ⲉ̀ⲣⲟϥ	**unnahbar**	الذي لا يُدنى منه		1.Tim 6, 16
162	ⲡⲉⲧⲙⲟⲩ ⲁⲛ ⲟⲩⲙⲉⲧⲁⲑⲙⲟⲩ ⲁⲑⲁⲛⲁⲧⲟⲥ	**unsterblich**	الذي لا يموت . غير المائت		
163	ⲡⲓⲁⲧⲁⲣⲭⲏ ⲁϥⲉⲣϩⲏⲧⲥ	**der ohne Anfang ist**	غير المُبتدئ		
164	ⲡⲓⲁⲧⲥⲁⲣⲝ	**der unleiblisch (der ohne Leib) ist**	غير المُتجسِّد		
165	ⲡⲓⲁⲧϯⲑⲱϣ	**der Unbegrenzte**	غير المحدود		
166	ⲡⲓⲁⲭⲱⲣⲓⲧⲟⲥ	**der Unbegrenzte**	غير المُحوى		
167	ⲡⲓⲁⲧϣ̀ⲧⲁϩⲟϥ	**Der Unfassbare**	غير المُدرك		Ijob 37 LXX, 5 und 23 ; 15 LXX, 13 ; 1.Joh 3, 1
168	ⲡⲓⲁⲧϣ̀ϭⲱⲛⲧ ⲉ̀ⲣⲟϥ	**der unnahbar ist**	غير المُدنى منه		
169	ⲡⲓⲁⲑⲛⲁⲩ ⲉ̀ⲣⲟϥ	**der Unsichtbare**	غير المرئي		
170	ⲡⲓⲁⲑⲛⲁⲩ ⲉ̀ⲣⲟϥ	**der Unsichtbare**	غير المنظور		Joh 1, 18 ; Kol 1, 15
171	ϯⲁⲧⲑⲱⲗⲉⲃ	**Unbefleckte**	الغَير الدَنِسَة		Lk 1, 26-35
172	ⲛ̀ⲁⲧⲧⲁⲕⲟ	**unverweslich**	عديمة الفساد		
173	ⲛ̀ⲁⲧⲧⲁⲕⲟ	**unverderblich**	عديمة الفساد		
174	Ⲫⲓⲱⲧ ⲛ̀ⲧⲉ ⲟⲩⲟⲛ	**Vater aller**	أبو كل أحد		

	ⲛⲓⲃⲉⲛ				
175	Ⲫⲓⲱⲧ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲓⲙⲉⲧϣⲉⲛϩⲏⲧ	**Vater** der Barmherzigkeit	أبا الرأفات		
176	ⲟⲩⲱϣⲧ	**Anbeten** / **huldigen** / **niederknien** / sich **verbeugen**	نَسْجُدُ له		Mt 14, 33 und Lk 24, 52
177	ⲡ̀ϫⲱ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲓⲛⲟⲃⲓ	**Vergebung** der Sünden	غُفران الخطايا		
178	ⲡ̀ϩⲁⲣⲙⲁ ⲛ̀ⲛⲓⲭⲉⲣⲟⲩⲃⲓⲙ	**Wagen** der Cherubim	مَركَبَة الشاروبيم		
179	ⲡ̀ϩⲁⲣⲙⲁ ⲛ̀ⲛⲓⲥⲉⲣⲁⲫⲓⲙ	**Wagen** der Seraphim	مركبة السيرافيم		
180	ⲟⲩⲥ̀ⲑⲟⲓⲛⲟⲩϥⲓ	**Weihrauch**	بخور		
181	ϯϣⲟⲩⲣⲏ ⲛ̀ⲛⲟⲩⲃ ϩⲁⲛⲫⲩⲁ̀ⲗⲏ ⲛ̀ⲛⲟⲩⲃ	Das goldene **Weihrauchgefäß**	المجمرة (الجامة) الذهب		
182	ⲙ̀ⲡⲓⲣⲉϥⲉⲣ-ⲡⲉⲑⲛⲁⲛⲉϥ	Der **Wohltaten** Spendende	صَانع الخَيرات		
183	ⲫ̀ⲙⲁⲛ̀ϣⲱⲡⲓ ⲛ̀ⲛⲓⲇⲓⲕⲉⲟⲥ	**Wohnort** der Gerechten	مسكن الصدّيقين		
184	ⲗⲟⲅⲟⲥ	**Wort** (Sohn Gottes)	الكلمة		
185	ⲥⲁϫⲓ	**Wort** (Rede)	الكلمة		
186	ⲡⲓⲗⲟⲅⲟⲥ ⲛ̀ⲧⲉ Ⲫⲓⲱⲧ	Das **Wort** (Logos) des Vaters	كلمة الآب		Joh 1, 14
187	ⲙ̀ⲡⲓⲁ̀ⲗⲏⲑⲓⲛⲟⲥ ⲛ̀ⲗⲟⲅⲟⲥ	Das wahre **Wort** (Logos)	الكلمة الحقيقي		
188	ⲡⲓⲗⲟⲅⲟⲥ ⲛ̀ⲁⲓⲇⲓⲁ̀	Das **Wort** (Logos) **selbst**	الكلمة الذاتي		Lk 1, 32-35
189	ⲡⲓⲁⲓⲇⲓⲟⲥ	**selbst** Der du immer bist	الذاتي		Ps 118 [119], LXX 156
190	ⲡⲓⲗⲟⲅⲟⲥ ⲛ̀ⲧⲉ Ⲫⲛⲟⲩϯ	Das **Wort** Gottes	كلمة الله		

❖ Die Schreibweise einiger Wörter in der Einheitsübersetzung weichen von der Septuaginta Deutsch ab, in diesem Buch wurden die Schreibweisen von Septuaginta Deutsch des Alten Testaments verwendet.

Nr	Koptisch	Deutsche Einheits-übersetzung	Septuaginta Deutsch	Arabisch	Bibelreferenz
191	Ⲉⲙⲙⲁⲛⲟⲩⲏⲗ	Immanuel	Emmanuel	عِمَّانُوئيل	Jes 7, 14
192	Ⲥⲓⲱⲛ	Zion	Sion	صِهْيُون	Ps 50 [51], 20

❖ 2.2. Namensverzeichnis (191 Namen) ❖

Die deutschsprachigen Namen sind alphabetisch sortiert, und zum Teil nach Bedeutung gruppiert:

Nr	Koptisch	Deutsch	Arabisch	Seiten nr.	Bibel-referenz
1	ⲡⲓϣⲟⲙⲧ ⲛ̀ⲁ̀ⲗⲟⲩ	Die drei Jünglinge (im Feuerofen)	الثلاثة فتية		Dan 1 LXX und Kapitel 3
2	ⲡⲓϣⲟⲙⲧ ⲉ̀ⲑⲟⲩⲁⲃ ⲁⲃⲃⲁ Ⲙⲁⲕⲁⲣⲓ	Die drei heiligen Abba Makari	الثلاثة مقارات		
3	ⲡⲓϥ̀ⲧⲟⲩ ⲛ̀ⲍⲱⲟⲛ ⲛ̀ⲁ̀ⲥⲱⲙⲁⲧⲟⲥ	Die vier unleiblichen Lebewesen	الأربعة مخلوقات الحيّة غير المُتَجسِّدين		Jes 6 LXX, 1-7; Ez 1 LXX und Kapitel 10; Offb 4, 6-11
4	ⲡⲓⲙⲉⲧⲥ̀ⲛⲁⲩ ⲛ̀ⲁ̀ⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ	Die 12 Apostel	الإثنا عشر رسولاً		Mt 10, 2-4; Lk 6, 13
5	ⲡⲓϫⲟⲩⲧϥ̀ⲧⲟⲩ ⲙ̀ⲡ̀ⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ	24 Ältesten (Priester)	الأربعة والعشرين قسّيساً		Offb 4, 4;10-11 ; Offb 5, 8;14 ; Offb 11, 16
6	ⲡⲓϩ̀ⲙⲉ ⲯⲓⲧ ⲙ̀ⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲟⲥ : ⲛⲓϭⲉⲗⲗⲟⲓ ⲛ̀ⲧⲉ Ϣⲓϩⲏⲧ	die 49 Märtyrer, die Ältesten der sketischen Wüste von Schihiet	التسعة والأربعون شهيداً، شيوخ شيهيت		
7	ⲡⲓϣ̀ⲃⲉ	Siebzig Jünger Christi	السبعون		Lk 10, 1
8	ⲡⲓϣⲉⲧⲉⲃⲓ ⲛ̀ⲧⲉ Ⲕⲱⲥⲧⲁⲛⲧⲓⲛⲟⲩⲡⲟⲗⲓⲥ	Hundertfünfzig versammelten in Konstantinopel	المئة والخمسين بمدينة القُسطنطينية		
9	ⲡⲓⲥ̀ⲛⲁⲩ ϣⲉ ⲛ̀ⲧⲉ Ⲉ̀ⲫⲉⲥⲟⲥ	Zweihundert versammelten in Ephesus	والمائتين بأفسُس		
10	ⲡⲓϣⲟⲙⲧ ϣⲉ ⲙⲏⲧ ϣ̀ⲙⲏⲛ : ⲉ̀ⲧⲁⲩ-ⲑⲱⲟⲩϯ ϧⲉⲛ Ⲛⲓⲕⲉⲁ	die dreihundert-achtzehn, – die in Nicäa	الثلاث مئة وثمانية عشر، الَّذين اجتمعوا		

		versammelt waren	في نيقية		
11	ⲡⲓϣⲉϩⲙⲉ ϥⲧⲟⲩ ⲛ̀ϣⲟ	144.000	المئة والأربعة والأربعين ألفاً		Offb 14, 1-5
12	Ⲁ̀ⲁⲣⲱⲛ	Aaron	هَرُون		Ex 30 LXX, 7-9; Num 16 LXX, 46-50
13	Ⲁⲃⲉⲗ	Abel	هابيل		Gen 4 LXX, 4
14	Ⲁⲃⲣⲁⲁⲙ ⲛⲉⲙ Ⲅⲉⲱⲣⲅⲏ	Abraam und Georgi	أبرآم وجؤرجي		
15	Ⲁⲃⲣⲁⲁⲙ	Abraham	إبراهيم		Gen 22 LXX
16	Ⲁⲭⲓⲧⲟⲫⲉⲗ	Achitophel	أخيتوفل		2.Sam 15 LXX, 31-37; die Kapitel 16; 17; 18
17	Ⲁⲇⲁⲙ	Adam	آدم		
18	Ⲭⲏⲙⲓ	Ägypten	مصر		
19	Ⲣⲁⲕⲟϯ	Alexandrien	الاسكندرية		
20	Ⲁⲙⲙⲱⲛⲓⲟⲥ	Ammonius	أمونيوس		
21	Ⲁⲛⲛⲁ	Anna (Marias Mutter)	حنّه		
22	Ⲁⲛⲧⲱⲛⲓⲟⲥ	Antonius	أنطونيوس		
23	Ⲁⲡⲁⲕⲓⲣ ⲛⲉⲙ Ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ	Apakir und Johannes	أباكير ويوحنّا		
24	Ⲁⲡⲟⲗⲗⲟ	Apollo (Jünger des hl. Samuels)	أبوللو		
25	Ⲁⲡⲟⲗⲗⲟ ⲛⲉⲙ Ⲁⲡⲓⲡ	Apollo und Abib	أبوللو وأبيب		
26	Ⲁⲣⲭⲏⲗⲗⲓⲧⲏⲥ	Archillidies	أرشليدس		
27	Ⲁⲣⲥⲉⲛⲓⲟⲥ	Arsenius (Gelehrter der Königskinder)	أرسانيوس		
28	Ⲁⲑⲁⲛⲥⲓⲟⲥ	Athanasius	أثناسيوس		
29	Ⲃⲁⲭⲟⲥ	Bachus	واخس		
30	Ⲃⲁⲥⲓⲗⲓⲟⲥ	Basilius	باسيليوس		
31	Ⲃⲏⲑⲗⲉⲉⲙ	Bethlehem	بيت لحم		
32	ⲉ̀ⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ	Bischöfe	الأساقفة		
33	Ⲭⲉⲣⲟⲩⲃⲓⲙ	Cherubim	الشاروبيم		
34	ⲛⲓⲬⲉⲣⲟⲩⲃⲓⲙ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡ̀ⲱⲟⲩ	Die beiden Cherubim der	كاروبا المجد		

		Herrlichkeit			
35	ⲛ̀ⲛⲓⲭ̀ⲣⲓⲥⲧⲓⲁⲛⲟⲥ	Christen	المسيحيين		
36	Ⲇⲏⲙⲏⲧⲣⲓⲟⲥ	Dimitrius	ديمتريوس		
37	Ⲇⲉⲙⲓⲁ̀ⲛⲟⲥ	Demian	دميان		
38	Ⲇⲁⲛⲓⲏⲗ	Daniel (Prophet)	دانيال		
39	Ⲇⲁⲛⲓⲏⲗ	Daniel (Priester)	دانيال		
40	Ⲇⲁⲩⲓⲇ	David	داود		
41	Ⲇⲩⲙⲓⲁ̀ⲛⲏ	Demiana	دميانة		
42	Ⲇⲓⲁ̀ⲕⲟⲛⲟⲥ	Diakone	الشمامسة		
43	Ⲇⲓⲟⲥⲕⲟⲣⲟⲥ	Dioskorus	ديسقورس		
44	Ⲏⲗⲓⲁⲥ ⲡⲓⲑⲉⲥⲃⲓⲧⲏⲥ	Elija aus Tischbe	إيليا التسبيتي		(Septuaginta: der Thesbiter aus Thesbon. Einheits-übersetzung: Tischbe), 1.Kön 17 LXX, 1
45	Ⲉⲗⲓⲥⲁⲃⲉⲧ	Elisabeth	أليصابات		
46	Ⲉⲙⲙⲁⲛⲟⲩⲏⲗ	Emmanuel	عِمَّانُوئيل		Jes 7, 14
47	ⲛⲓⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ	Die Engel	الملائكة		
48	Ⲉⲫⲉⲥⲟⲥ	Ephesus	أفسُس		
49	Ⲉⲫⲕⲓⲛ	Ephkin	إفكين		
50	Ⲉⲫⲣⲉⲙ	Ephräm, der Syrer	إفريم		
51	Ⲉⲫⲣⲁⲑⲁ	Ephratha	افراثه		Ps 131 LXX [132], 6; Mi 5 LXX, 2 ; Mt 2, 1,5,6 ; Lk 7, 42
52	Ⲉⲡⲓⲫⲁⲛⲓⲟⲥ	Epiphanius	أبيفانيوس		
53	Ⲉⲣⲟⲛ	Eron	إهرون		
54	ⲛⲓⲡⲁⲧⲣⲓⲁⲣⲭⲏⲥ	Erzväter	رؤساء الآباء		
55	Ⲉⲩⲁ̀	Eva	حوَّاء		
56	Ⲓⲉⲍⲉⲕⲓⲏⲗ	Ezechiel (Jünger des hl. Paul)	حزقيال		
57	Ⲅⲁⲃⲣⲓⲏⲗ	Gabriel, derErzengel	غبريال		Dan 8 LXX, 16-26 ; 9, 20-27 ; Lk 1, 11-38
58	Ⲅⲁⲗⲓⲗⲉⲁ̀	Galiläa	الجليل		
59	Ⲅⲁⲗⲗⲓⲛⲓⲕⲟⲥ	Gallinikus	غلِّينيكوس		
60	Ⲅⲉⲱⲣⲅⲓⲟⲥ	Georg	جيؤرجيوس		

61	Ⲅⲉⲱⲣⲅⲏ	Georgi	جؤرجي		
62	ⲡⲓⲛⲟⲙⲟⲥ	Gesetz Gebote	الناموس الشريعة		Ps 118 [119], 1
63	Ϯⲅⲟⲗⲅⲟⲑⲁ	Golgota	الجُلجُلة		
64	Ⲅⲟⲙⲟⲣⲣⲁ	Gomorra	عموره		Röm 9, 29
65	ⲛⲓⲉ̀ⲝⲟⲩⲥⲓⲁ̀	Gewalten	السُلطات		
66	Ⲅⲣⲏⲅⲟⲣⲓⲟⲥ ⲡⲓⲑⲉⲟ̀ⲗⲟⲅⲟⲥ	Gregorius, Sprecher des Göttlichen	غريغوريوس الناطق بالإلهيات		
67	Ⲅⲣⲏⲅⲟⲣⲓⲟⲥ ⲡⲓⲑⲁⲩⲙⲁ ⲧⲟⲩⲣⲅⲟⲥ	Gregorius, der Wundertäter	غريغوريوس صانع العجائب		
68	Ⲅⲣⲏⲅⲟⲣⲓⲟⲥ ⲡⲓⲁⲣⲙⲉⲛⲓⲟⲥ	Gregorius, der Armenier	غريغوريوس الأرمنّي		
69	Ϩⲁⲇⲓⲇ	Hadid	حديد		
70	ⲡⲓⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲛ̀ⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲥⲧⲏⲥ	Keusche Evangelist	البتول الإنجيلي		
71	Ⲉⲛⲱⲭ	Enoch	أخنوخ		Gen 5 LXX, 18;24; Sir 49 LXX, 16; Hebr 11, 5; Jud 1, 14
72	ⲛⲓⲙⲉⲧⲃⲟⲓⲥ	Herrschaften	الأرباب		1.Petr 3, 22 ; Kol 1, 16
73	ⲛⲓⲙⲉⲧⲃⲟⲓⲥ	Herrschaften	السيادات		1.Petr 3, 22 ; Kol 1, 16
74	ⲁ̀ⲛⲁⲗⲩⲙⲯⲓⲥ	Himmelfahrt	صعود		
75	ⲑ̀ⲙⲉⲧⲟⲩⲣⲟ ⲛ̀ⲛⲓⲫⲓⲟⲩⲓ̀	Himmelreich	ملكوت السموات		
76	ⲛⲓⲙⲉⲧⲙⲁⲧⲟⲓ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲓⲫⲏⲟⲩⲓ̀	Himmlisches Heer	الجنود السمائيّة		
77	ⲛⲁ ⲡ̀ⲕⲁϩⲓ	Irdischen	الأرضيّون		
78	Ⲓⲥⲁⲁⲕ	Isaak (Sohn Abrahams)	إسحاق		Lk 16, 22-23 ; Mt 8, 11
79	ⲁⲡⲁ Ⲓⲥⲁⲁⲕ	Apa Isaak	إسحاق		
80	Ⲏⲥⲓⲇⲱⲣⲟⲥ	Isidorus, der	إيسوذوروس		

	ⲡⲓ̀ⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ	**Priester**	**القس**		
81	**Ⲥϫⲩⲣⲟⲛ**	**Apa Is-kheron**	**أبسخيرون**		
82	**Ⲡⲓ̀ⲥⲣⲁⲏⲗ**	**Israel**	**إسرائيل**		
83	**Ⲓⲁ̀ⲕⲱⲃ**	**Jakob; Sohn Isaaks**	**يعقوب**		Lk 16, 22-23 ; Mt 8, 11
84	**Ⲓⲉⲣⲟⲩⲥⲁⲗⲏⲙ**	**Jerusalem**	**أورْشَلِيم**		Ps 50 LXX [51], 20
85	**Ⲏⲥⲁ̀ⲏⲁⲥ**	**Jesaja**	**إشعياء**		
86	**Ⲓⲱⲁ̀ⲕⲓⲙ**	**Joachim (NT), Joakim (AT)**	**يواقيم**		
87	**Ⲓⲟⲩⲏⲗ**	**Joel**	**يوئيل**		
88	**Ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲡⲓϫⲁⲙⲏ**	**Johannes Kamie**	**يؤانس كاما**		
89	**Ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲡⲓⲣⲉϥϯⲱⲙⲓⲥ**	**Johannes, der Täufer**	**يوحنّا المعمدان**		Mt 3 und 11, 11-19
90	**Ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ**	**Johannes, Bruder von Apakir**	**يوحنّا**		
91	**ϩⲏϭⲟⲩⲙⲉⲛⲟⲥ ⲁⲃⲃⲁ Ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ**	**Erzpriester Abba Johannes**	**القُمّص أنبا يوحنّا**		
92	**Ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲡⲓ̀ϫⲣⲩⲥⲟⲥⲧⲟⲙⲟⲥ**	**Johannes, Goldmund**	**يوحنّا فم الذهب**		
93	**Ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲡⲓⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲥⲧⲏⲥ**	**Johannes, der Evangelist**	**يوحنّا الإنجيلي**		
94	**Ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲡⲓⲁ̀ⲛⲁⲭⲱⲣⲓⲧⲏⲥ**	**Johannes, der Anachoret**	**يوحنّا السائح**		
95	**Ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ⲡⲓϩⲏϭⲟⲩⲙⲉⲛⲟⲥ ⲛ̀ⲕⲟⲗⲟⲃⲟⲥ**	**Johannes, der Kleine, der Erzpriester**	**يحنس القصير قمص شيهيت**		
96	**Ⲓⲱⲛⲁ ⲡⲓⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ**	**Jona, der Prophet**	**يونان النبي**		Jona 3
97	**Ⲡⲓⲟⲣⲇⲁⲛⲏⲥ**	**Jordan**	**الأردن**		Mt 3, 11-17; Mk 1, 7-11; Lk 3, 21-22; Joh 1, 28-34
98	**Ⲓⲟⲩⲇⲉⲁ̀**	**Judäa**	**اليهوديّة**		Mt 2, 1 ; Lk 2, 4-7

99	ⲓⲟⲩⲇⲁ ⲓⲟⲩⲇⲁⲥ	Juda (Stamm) Judas	يهوذا		
100	ⲓⲟⲩⲗⲓⲟⲥ	Julius aus Akfahs	يوليوس		
101	ⲓⲟⲩⲥⲧⲟⲥ	Justus, der Jünger des heiligen Samuels	يُسطس		
102	Ⲕⲁⲛⲁ ⲛ̀ⲧⲉ ϯⲅⲁⲗⲓⲗⲉⲁ̀	Kana in Galiläa	قانا الجليل		Joh 2, 1-11
103	Ⲕⲁⲣⲟⲥ	Karos (Karas)	كاروس		
104	Ⲕⲗⲁⲇⲓⲟⲥ	Kladius	إقلاديوس		
105	Ⲕⲟⲥⲙⲁ	Kosmas	قُزمان		
106	ⲛⲓⲥ̀ⲧⲁⲩⲣⲟⲫⲟⲣⲟⲥ	Kreuzträger	لُبّاس الصليب		
107	Ⲕⲩⲣⲓⲗⲗⲟⲥ	Kyrillus I. (Glaubenssäule)	كيرلس		
108	Ⲗⲁⲍⲁⲣⲟⲥ	Lazarus	لعازر		
109	Ⲗⲟⲩⲕⲁⲥ	Lukas	لوقا		
110	ⲥ̀ⲧⲁⲩⲣⲟⲥ	Kreuz	صليب		
111	ⲛⲓⲁⲣⲭⲏ	Mächte	الرئاسات		Kol 1, 16
112	ⲛⲓⲭⲟⲙ	Mächte (Einheits-übersetzung). Heerscharen (Septuaginta)	القوّات		Eph 1, 21; 1.Petr 3, 22 Ps 79 LXX [80], 8
113	Ⲙⲁⲕⲁⲣⲓ	Makarius, der große	مقار الكبير		
114	Ⲙⲁⲕⲁⲣⲓ	Makarius aus Alexandrien	مقار الإسكندري		
115	Ⲙⲁⲣⲓⲁ̀ ϯⲙⲁⲅⲇⲁⲗⲓⲛⲏ	Maria Magdalena	مريم المجدليّة		
116	Ⲙⲁⲣⲓⲁⲙ ϯⲡ̀ⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ	Die Prophetin Mariam	مريم النَّبيَّة		
117	Ⲙⲁⲣⲓⲛⲏ	Marina	مارينا		
118	Ⲙⲁⲣⲕⲟⲥ	Markus, der Evangelist	مرقس		Mk 1

			الرسول		
119	Ⲙⲁⲣⲕⲟⲥ	Markus (aus St. Antonius Kloster)	مرقس		
120	Ⲙⲁⲣⲟⲩⲑⲁ ⲛⲓⲥⲩⲣⲟⲥ	Maroutha, der Syrer	ماروتا السريان		
121	Ⲙⲁϫⲓⲙⲟⲥ ⲛⲉⲙ Ⲇⲟⲙⲉⲧⲓⲟⲥ	Maximus und Domadius	مكسيموس ودوماديوس		
122	Ⲙⲉⲗⲭⲓⲥⲉⲇⲉⲕ	Melchisedek	ملكي صاداق		Gen 14 LXX, 18-20; Hebr 7, 1-22
123	Ⲙⲁⲥⲓⲁⲥ	Messias	ماسيا		Joh 1, 41 und Joh 4, 25
124	Ⲙⲓⲭⲁⲏⲗ	Michael, der Erzengel	ميخائيل رئيس الملائكة		Dan 10 LXX, 13 und 21; 12, 1; Offb 12, 7
125	Ⲙⲏⲛⲁ	Mina, der Wundertäter	مينا		
126	Ⲙⲓⲥⲁⲏⲗ	Misael	ميصائيل		
127	ⲙ̀ⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ	Mönche	الرُهبان		
128	Ⲙⲱⲩ̀ⲥⲏⲥ	Mose, der Prophet	موسى		
129	Ⲙⲱⲥⲏ	Mose, mit Beinamen „der Starke“	موسى		
130	Ⲛⲁϫⲁⲣⲉⲑ	Nazaret	ناصرة		
131	Ⲛⲓⲕⲉⲁ	Nicäa	نيقية		
132	Ⲛⲓⲛⲉⲩ̀ⲏ	Ninive	نينوى		
133	Ⲛⲱⲉ̀	Noah	نُوح		Gen 8 LXX, 20-22
134	Ⲛⲟⲩϥⲉⲣ	Noufer	نُفر		
135	ⲟⲩⲃⲁϩⲙⲓ ⲛ̀ⲧⲉ Ⲥⲓⲱⲛ	Obergemach Sions	عُليَّة صهيون		
136	ϥⲁⲓⲥⲟϫⲉⲛ	Ölträgerinnen	حاملات الطيب		
137	Ⲡⲁϧⲱⲙⲓ	Pachomius	باخوم		

138	Ⲡⲁⲫⲛⲟⲩⲧⲓⲟⲥ	Paphnotius	بفنوتيوس		
139	ⲡⲓⲡⲁⲣⲁⲇⲓⲥⲟⲥ	Paradies	الفردوس		
140	Ⲡⲁⲣⲥⲱⲙⲁ	Parsooma (Nackte)	برسوما		
141	Ⲡⲁⲩⲗⲟⲥ	Paulus, der Apostel	بولس		Hebr 11, 37-38
142	Ⲡⲁⲩⲗⲉ	Paul, der erste Anachoret	بولا		
143	Ⲡⲁⲩⲗⲉ ⲡⲓⲣⲉⲙⲧⲁⲙⲙⲟϩ	Paul aus Tamouh	بولا		
144	Ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ	Petrus, der Apostel	بطرس		
145	Ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ	Petrus I., 17.Papst	بطرس		
146	ⲛ̀ϯⲡⲉⲛⲧⲏⲕⲟⲥⲧⲏ	Pfingstfest (Pentikosti)	عيد الخمسين البنطيقستي		
147	Ⲫⲓⲗⲟⲡⲁⲧⲏⲣ Ⲙⲉⲣⲕⲟⲩⲣⲓⲟⲥ	Philopater Merkourius	فيلوباتير مرقوريوس		
148	Ⲫⲓⲗⲟⲑⲉⲟⲥ	Philotheus	فيلوثاؤس		
149	Ⲫⲓⲥ	Phis	فيس		
150	Ⲡⲓϫⲓⲙⲓ	Piǧimi	بيجيمي		
151	Ⲡⲓⲥⲩⲛⲑⲉⲟⲥ	Pisentheus	بيسينتاوس		
152	ⲛⲓ̀ⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ	Priester	القُسوس		
153	Ⲯⲁⲧⲉ	Psade	بسادة		
154	Ⲡⲓϣⲟⲓ	Pischoi	بيشوي		
155	Ⲡⲟⲛⲧⲓⲟⲥ Ⲡⲓⲗⲁⲧⲟⲥ	Pontius Pilatus	بيلاطس البُنطِي		
156	Ⲣⲁⲫⲁⲏⲗ	Raphael	رافائيل		Tob 5 LXX bis Kap. 12; 5,17; 6,16; 9,6; 11,7; 12,15
157	ⲛⲓⲧⲁϩⲙⲁ	Ränge	طغمات		
158	ⲛⲓⲧⲁϩⲙⲁ ⲛ̀ⲉⲡⲟⲩⲣⲁⲛⲓⲟⲛ	Himmlische Heerscharen / Ränge	الطغمات السمائية		1.Petr 3, 22

159					
160	ⲡ̀ⲭⲟⲣⲟⲥ	Reihen, Scharen, Heerscharen	صُفوف		
161	Ⲣⲉϫⲓ	Rowes	رويس		
162	Ⲥⲁⲙⲟⲩⲏⲗ ⲡⲓ̀ⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲓⲧⲏⲥ	Samuel, der Bekenner	صموئيل المُعترف		
163	Ⲥⲁⲣⲁⲡⲁⲙⲱⲛ	Sarapamon	صرابامون		
164	Ⲥⲁⲣⲉⲡⲧⲁ	Sarepta	(أرملة) صرفة		
165	Ϣⲉⲛⲟⲩϯ ⲡⲓⲁⲣⲭⲏⲙⲁⲛⲇ̀ⲣⲓⲧⲏⲥ	Schenouda, Archimandrit	شنودة		
166	Ⲡⲓϩⲟϥ	Schlange	الحيَّة		
167	Ⲥⲉⲣⲁⲫⲓⲙ	Seraphim	السيرافيم		Jes 6 LXX, 2-6
168	Ⲥⲉⲣⲅⲓⲟⲥ	Sergius	سرجيوس		
169	Ⲥⲉⲩⲏⲣⲟⲥ	Severus	ساويرس		
170	ⲛⲏⲉ̀ⲧⲟⲩⲛⲁⲩ ⲉ̀ⲣⲱⲟⲩ	Sichtbaren	المرئيين		
171	Ⲥⲩⲙⲉⲱⲛ	Simeon (Älteste)	سمعان		Lk 2, 25-35
172	Ⲥⲩⲙⲉⲱⲛ	Simeon (Stylit)	سمعان		
173	Ⲥⲓⲱⲛ	Sion	صِهْيُون		Ps 50 [51], 20
174	Ⲥⲧⲉⲫⲁⲛⲟⲥ	Stephanus	إسطفانوس		Apg 6, 5-15 und Kapitel 7
175	ⲛⲓⲙⲁⲅⲟⲥ	Sterndeuter	المجوس		
176	Ⲑⲁⲃⲱⲣ	Tabor	طابور		
177	Ⲡⲥⲁⲧⲁⲛⲁⲥ	Satan	الشيطان		
178	ⲡⲓⲇⲓⲁ̀ⲃⲟⲗⲟⲩ	Teufel	إبليس		Ps 139 LXX [140], 4; Jes 27 LXX, 3; 1.Chr 21 LXX, 1
179	ⲛ̀ⲇⲓⲁ̀ⲃⲟⲗⲏ ⲛ̀ⲛⲓⲇⲉⲙⲱⲛ	Dämonen	الأبالسة الشياطين		Mt 10, 8; Lk 10, 17
180	Ⲑⲉⲕⲗⲁϩⲓⲙⲁⲛⲟⲩⲧ	Thekla Haymanot	تكلا هيمانوت		

181	Ⲑⲉⲟ̀ⲇⲱⲣⲟⲥ ⲡⲓⲁ̀ⲛⲁⲧⲟⲗⲉⲟⲥ	Theodorus, der Orientale aus Anatolien	ثيؤدوروس المشرقي		
182	Ⲑⲉⲟ̀ⲇⲱⲣⲟⲥ ⲡⲓⲥ̀ⲧⲣⲁⲧⲓⲗⲁⲧⲏⲥ	Theodorus, der Heerführer (aus Schotb)	تادرس الأسفهسلار (الشطبي)		
183	Ⲑⲉⲟ̀ⲇⲱⲣⲟⲥ	Theodorus, der Jünger des Pachomius	تادرس		
184	Ⲑⲉⲟ̀ⲇⲟⲥⲓⲟⲥ	Theodosius	ثاودوسيوس		
185	Ⲑⲉⲟ̀ⲫⲓⲗⲟⲥ	Theophilus	ثاوفيلس		
186	ⲛⲓⲑ̀ⲣⲟⲛⲟⲥ	Throne	الكراسي		
187	Ⲛⲓⲙ̀ⲛⲟⲩⲧ ⲛ̀ⲧⲉ ⲁ̀ⲙⲉⲛϯ	Torhüter der Unterwelt	بوّابو الجحيم		
188	Ⲃⲓⲕⲧⲱⲣ	Viktor	بقطر		
189	ⲛⲓⲉⲑⲛⲟⲥ	Völkerschaften	الأُمَمِ		
190	Ⲃⲏⲥⲁ	Wisa	ويصا		
191	Ⲍⲁⲭⲁⲣⲓⲁⲥ	Zacharias (Priester, Vater des Johannes)	زكريا		Lk 1, 5-13

3.3. Literaturverzeichnis

1. „Alttestamentliche Texte sind zitiert nach der deutschen Übersetzung der Septuaginta / LXX: Septuaginta Deutsch, das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, hg. von Wolfgang Kraus und Martin Karrer © 2009 Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart. Mit freundlicher Genehmigung der Deutschen Bibelgesellschaft.
2. Neutestamentliche Texte sind zitiert nach der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift © 1980 Katholische Bibelanstalt Stuttgart. Mit freundlicher Genehmigung der katholischen Bibelanstalt Stuttgart“.

3. **A**bdallah, Ordinamento (1962): Abdallah, A., L'ordinamento liturgico di Gabriele V, 880 patriarca copto 1409-1427 (Cairo 1962).
4. Alber Gamal Mikhael (Diakon), El-Asas fi Khedmet Esch-Scham-mas / Grundlagen des Diakondienstes, Bibliothek Mari-Girgis Schikolany, Schobra- Kairo, Ägypten, 1. Auflage, 2002.
5. Altheim / Stiehl, Christentum 1 (1973): Altheim, F. / Stiehl, R, Christentum am Roten Meer 1 (Berlin / New York 1971).
6. Anders, Klemens (1926): Andres, R, Die Engel- und Dämonenlehre des Klemens von Alexandrien: RQ34 (1926) 129/40.
7. Antoine Khater, Illustrations from Coptic Manuscripts, Dr.Edouard Lambelet, Lehnert & Landrock, Kairo, Ägypten, 1st Edition 2000.
8. Arranz, Economie (I971): Arranz, M., L'Economie du salut dans la priere du PostSanctus des anaphores de type antiocheen: La Maison-Dieu 106 (1971) 46/75.
9. Assemani, Codex 2 (1749): Assemani, J. A., De Baptismo = Codex Iiturgicus ecclesiate Universae 2 (Paris / Leipzig 1902); Nachdruck der Ausgabe Rom 1749.
10. Assemani, Codex 7 (1754): Assemani, J. A., Missale Alexandrinum = Codex liturgicus ecclesiate Universae 7 (Paris / Leipzig 1902); Nachdruck der Ausgabe Rom 1754.
11. Assfalg, Ordnung (1955): Assfalg, J., Die Ordnung des Priestertums. Ein altes liturgisches Handbuch der koptisch-orthodoxen Kirche = Publications du Centre d'Etudes Orientales de la Custodie Franciscaine de Terre-Sainte - Coptica. 1 (Le Caire 1955).
12. Atiya, 'Abd al-Masih (1991): Atiya, A. S., 'Abd al-Masih Salib al-Masu'di: Coptic Encyclopedia 1 (1991) 7.
13. Atiya, Patriarchs (1991): Atiya, A. S., Patriarchs, Dates and Succession of: Coptic Encyclopedia 6 (1991) 1913/20.
14. Auf der Mauer, Asterlos (1967): Auf der Maur, H., Die Osterhomilien des Asterios Sophistes als Quelle für die Geschichte der Osterfeier = Trierer Theologische Studien 19 (Trier 1967).

15. **B**arison, Monasteri (1938): Barison, P., Ricerche sui monasten dell'Egitto bizantino ed arabo secondo i documenti dei papiri greci: Aegyptus 18 (1938) 29/148.
16. Basilios, Jerusalem (1991): Basilios (Archbishop), Jerusalem, Coptic See of: Coptic Encyclopedia 4 (1991) 1324/9.
17. Bates, Composition (1975): Bates, W. H., The composition of the Anaphora of Apostolic Constitutions VIII: Livingstone, E. A. (Hrsg.): Studia Patristica 13. Papers presented to the Sixth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1971. Part 2 = TU 116 (BerIin 1975) 343/55.

18. Baumstark, Anaphora (1950): Baumstark, A., Anaphora: Reallexikon für Antike und Christentum 1 (1950) 418/27.

19. Baumstark, Hochgebet (1910): Baumstark, A., Das eucharistische Hochgebet und die Literatur des nachexilischen Judentums: Theologie und Glaube 2 (1910) 353/70.
20. Baumstark, Jakobusliturgie (1918): Baumstark, A., Denkmäler altarmenischer Meßliturgie 3. Die armenische Rezension der Jakobusliturgie: Oriens Christianus, N. Ser. 7/8 (1918) 1/32.
21. Baumstark, Liturgie (1953): Baumstark, A., Liturgie comparee. Prindpes et Methodes pour l'etude historique des liturgies chretiennes. Troisieme edition revue par Dom Bernard Botte O. S. B. (Chevetogne 1953).
22. Baumstark, Liturgie Orientali (1913): Baumstark, A., Le liturgie orientali e le preghiere "supra quae" e "supplices" dei canone romano = Studi Liturgid 5 (Grottaferrata 1913).
23. Baumstark, Liturgiedenkmäler (1927): Baumstark, A., Saidische und griechische Liturgiedenkmäler: Oriens Christianus 24 (1927) 379/80.
24. Baumstark, Mess- und Taufliturgie (1901): Baumstark, A., Eine aegyptische Mess- und Taufliturgie vermutlich des 6.Jahrhunderts: Oriens Christianus 1 (1901) 1/45.
25. Baumstark, Messe (1906): Baumstark, A., Die Messe im Morgenland (Kempten / München 1906).
26. Baumstark, Trishagion (1923): Baumstark, A., Trishagion und Qeduscha: jahrbuch für Liturgiewissenschaft 3 (1923) 18/32.
27. Baumstark, Urgeschichte (1913): Baumstark, A., Zur Urgeschichte der Chrysostomosliturgie: Theologie und Glaube 5 (1913) 299/313.
28. Baumstark, Werden (1923): Baumstark, A, Vom geschichtlichen Werden der Liturgie = Ecclesia Grans 10 (Freiburg 1923).
29. Beaurecueil, Basile (1954): Beaurecueil, S. de, La priere eucharistique dans la liturgie egyptienne de Saint Basile: Les Cahiers Coptes 6 (1954) 6/12.
30. Beaurecueil, Gregoire (1954): Beaurecueil, S. de: La prtere eucharistique dans la liturgie egyptienne de Saint Gregoire: Les Cahiers Coptes 7/8 (1954) 6/10.
31. Betz, Didache (1969): Betz, T, Die Eucharistie in der Didache: Archiv für Liturgiewissenschaft 11 (1969) 10/39.
32. Betz, Eucharistie (1979): Betz. J., Eucharistie in der Schrift und Patristik = Handbuch der Dogmengeschichte 4, 4a (Freiburg u. a. 1979).
33. Bey, Pronunciation (1940): Bey, G. S., The traditional pronunciation of Coptic in the church of Egypt (with two plates): Bulletin de la Societe d'Archeologie Copte 6 (1940) 109/17.
34. Beylot, Sermon (1983/84): Beylot, R., Sennon ethiopien anonyme sur l'eucharistie: Abbay 12 (1983/4) 79/116.
35. Bobrinskoy, Ecclesiclogie (1969): Bobrinskoy, B., Liturgie et ecclesiologie trinitaire de saint Basile: Verbum Caro 23 (1969) 1/32.
36. Böhlig, Lehnwörter (1954): Böhlig, A, Die griechischen Lehnwörter im sahidischen und bohairischen Neuen Testament, 2 Bde = Studien zur Erforschung des christlichen Ägypten. 2 und 2 A (München 1953/4).
37. Böhlig, Lexikon (1953): Böhlig, A., Ein Lexikon der griechischen Wörter im Koptischen: Studien zur Erforschung des christlichen Aegyptens 1 (1953) 5/18.
38. Böhlig, Proverbientexte (1936): Böhlig, A, Untersuchungen über die koptischen Proverbientexte (Berlin 1936).
39. Botte, Anaphores (1970): Botte, B., Les anaphores syriennes orientales: Eucharisties d'orient et d'ocddent. Semaine liturgique de l'Institut Saint-Serge 2 = Lex Orandi 47 (Pari, 1970) 7/24.
40. Botte, Morts (1975): Botte, B., Les plus anciennes formules de priere pour les morts: La Maladie et la Mort du chretien dans la liturgie. Conterences Saint-Serge XXI Semaine d'etudes Iiturgiques. Paris, 1er - 4 juillet 1974 = Bibliotheca “Ephemerides Liturgicae” “Substdta” 1 (Roma 1975) 83/99.

41. Botte, Preface (1953): Botte, B., Preface. Vorwort zu Baumstark, Liturgie 1953).
42. Bouman, Introduction (1950): Bouman, C. A., Vartants in the introduction to the eucharistie prayer: Vigiliae Christianae 4 (1950) 94/115.
43. Bradshaw (Hrsg.), Essays (1997): Bradshaw, P. F. (Hrsg.), Essays on early eastern eucharistic prayers (Minnesota 1997).
44. Bradshaw, Edition (2001): Bradshaw, P. F., The problems of a new edition od the Apostolic Tradition: Taft, R. F. / Winkler, G. (Hrsg.), Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948) Rome, 25-29 September 1998 = Orientalia Christiana Analecta 265 (Roma 2001) 613/22.
45. Bradshaw, Evolution (1997): Bradshaw, P. F., Introduction. The evolution of early anaphoras: Bradshaw, P. F. (Hrsg.), Essays on early eastern eucharistic prayers. (Minnesota 1997) 1/18.
46. Bradshaw, Living Literature (1993): Bradshaw, P., Liturgy and "Living Literature": Bradshaw, P. / Spinks, B. (Hrsg.), Liturgy in Dialogue. Essays in Memory of Ronald Jasper (Collegeville, Minneseta 1993) 139/54.
47. Bradshaw, Origins (1992): Bradshaw, P. F., The search for the origins of Christian worship. Sources and metbods for the study of early liturgy (Cambridge 1992).
48. Bradshaw, Origins (2002): Bradshaw, P. F., The search for the origins of Christian worship. Sources and methods for the study of early liturgy (London 2002).
49. Bradshaw, Parallels (2003): Bradshaw, P. F., Parallels between early Jewish and Christiart prayers. Some methodological issues: Oerhards, A. / Doeker, A. / Ebenbauer, P. (Hrsg.), Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum (Paderborn u. a. 2003) 21/36.
50. Brakmann, Deroulement (1995): Brakmann, H., Le Deroulement de la messe Copte. Structure et histoire: Triacca, A. M. / Pistoia, A. (Hrsg.), L'eucharistie: celebrations, rites, pietes. Conferences Saint-Serge XLI semaine d'etudes liturgiques. Paris, 28 juin – 1 Juillet 1994 (Roma 1995) 107/32.
51. Brakmann, Eucharistiegebet (1996): Brakmann, H., Das alexandrinische Eucharistiegebet auf Wiener Papyrusfragmenten: Jahrbuch für Antike und Christentum 39 (1996) 149/64.
52. Brakmann, Fragmente (1982): Brakmann, H., Zu den Fragmenten einer griechischen Basileios-Liturgte aus dem koptischen Makarius-Kloster: Oriens Christianus 66 (1982) 118/43.
53. Brakmann, Funde (1992): Brakmann, H., Neue Funde und Forschungen zur Liturgie der Kopten (1984-1988): Actes du IV' Congres Copte, Louvain-la-Neuve 1988 (Louvain 1992) 2, 419/35.
54. Brakmann, Funde (1993): Brakmann, H., Neue Funde und Forschungen zur Liturgie der Kopten (1988-1992): Acts of the 51h International Congress for Coptic Studies, Washington 1992 (Roma 1993) 9/32.
55. Brakmann, Funde (1999): Brakmann, H., Neue Funde und Forschungen zur Liturgie der Kopten (1992-1996): Emmel, S. u. a. (Hrsg.): Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit. Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses Münster, 20.-26. Juli 1996 = Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 6, 2 (Wiesbaden 1999) 451/64.
56. Brakmann, Funde (2004): Brakmann, H., Neue Funde und Forschungen zur Liturgie der Kopten, 1996 '" 2000: Akten des 7. Kongresses für Koptologie im Jahr 2000 in Leiden (im Druck; Seitenzahlen nach den Druckfahnen zitiert).
57. Brakmann, Gottesdienst (1988): Brakmann, H., Der Gottesdienst der östlichen Kirchen: Archiv für Liturgiewissenschaft 30 (1988) 303/410.
58. Brakmann, Kanones (1979): Brakmann, H., Alexandreia und die Kanones des Hippolyt: Jahrbuch für Antike und Christentum 22 (1979) 139/49.
59. Brakmann, Kopten (1994): Brakmann, H., Die Kopten - Kirche Jesu Christi in Ägypten. Ihre Geschichte und Liturgie: Gerhards, A. / Brakmann, H. (Hrsg.), Die koptisch-

orthodoxe Kirche. Einführung in das ägyptische Christentum = Urban-Taschenbücher 451 (Stuttgart u. a. 1994) 9/27. 196/221.
60. Brakmann, Liturgien (1982): Brakmann, H., Zu den Liturgien des christlichen Orients: Archiv für Liturgiewissenschaft 24 (1982) 377/410.
61. Brakmann, Mystagogie (1993): Brakmann, H., La "Mystagogie" de la liturgie Alexandrine et Copte: Triacca, A. M. / Pistoia, A. (Hrsg.), Mystagogie: Pensee Liturgique d'aujourd'hui et liturgie ancienne. Conferences Saint-Serge. XXXIX" semaine d'etudes liturgiques Paris, 30 juin - 3 juillet 1992 = Bibliotbeca “Ephemerides Liturgtcae” “Substdta” 70 (Roma 1993) 55/64.
62. Brakmann, Papyrus (1987): Brakmann, R, Der Berliner Papyrus 13918 und das griechische Euchologion-Fragment von Deir el-Bala'izah: Ostkirchliche Studien 36 (1987) 31/8.
63. Brakmann, Parisinus (1999): Brakmann, H., Zur Stellung des Parisinus graecus 325 in der Geschichte der alexandrinisch-ägyptischen Liturgie: Studi sull'Oriente Cristiano 3, 1 (1999) 97/110.
64. Brakmann, Pharos (2001): Brakmann, H., Zwischen Pharos und Wüste. Die Erforschung alexandrinisch-ägyptischer Liturgie durch und nach Anton Baumstark: Taft, R. F. / Winkler, G. (Hrsg.), Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948) Rome, 25-29 September 1998 = Orientalia Christiana Analeeta 265 (Roma 2001) 323/76.
65. Brakmann, Repertorium (2003): Brakmann, H., Repertorium der Priester- und Diakonentexte der alexandrinisch-ägyptischen Messfeier (Typoskript des Autors aus dem Jahr 2003; Publikation in Vorbereitung).
66. Brakmann, Rez, Burmester (1974): Brakmann, H., Rez. O. H, E. Khs-Bunnester, Fragments of a Late XIIth to Early XIIIth Century Bohairic Euchologion from the Monastery of St. Macarius in Scetis (Bulletin de la Societe d'Archeclogie Copte 19 [1967/68; Druckdatum 1970] 15-47): Archiv für Liturgiewissenschaft 16 (1974) 581.
67. Brakmann, Rez. Engberding (1975/6): Brakmann, H., Rez. H. Engberding, Zu Or. 3580 A (13) fol. b des British Museum zu London (Le Museen 81 [1968] 135-138): Archiv für Liturgiewissenschaft 17/18 (1975/76) 424.
68. Brakmann, Rez. Lugo Garcia (1988): Brakmann, H., Rez. H. Lugo Garda OFM, L'anaphore alexandrine de Saint Mare, selon Ie codex Vatican 1970. Etude d'histoire comparee de la liturgie, in: Franclscanum 25. 1983, 147-214; 26. 1984, 243-342: Archiv für Liturgiewissenschaft 30 (1988) 353f.
69. Brakmann, Severos (1983): Brakmann, H., Severos unter den Alexandrinern. Zum liturgischen Diptychon in Boston: Jahrbuch für Antike und Christentum 26 (1983) 54/8.
70. Brakmann, Sinaiticus (1981): Brakmann, H., Zur Bedeutung des Sinaiticus Graecus 2148 für die Geschichte der melchitischen Markos-Liturgie: Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 30 (1981) 239/48.
71. Brakmann, Synapte-Fragment (1999): Brakmann, H., Zum griechischen Synapte-Fragment aus dem koptischen Bishoy-Kloster: Oriens Christianus 83 (1999) 147/61.
72. Brightman, Liturgies (1896): Brightman, F. E., Liturgies eastern and western 1. Eastern liturgies (Oxford 1896).
73. Brock, Diptychs (1984): Brock, S., Tenth-century diptychs of the coptic orthodox church in a Syriac manuscript: Bulletin de Ja Societe d'Archeologie Copte 26 (1984) 23/9.
74. Bruns, Theodor (1994/5): Bruns, P., Theodor von Mopsucstia. Katechetische Homilien = Fontes Christiani 17, 1/2 (Freiburg u. a. 1994/5).
75. Bryner, Ostkirchen (1996): Bryner, E., Die Ostkirchen vom 18. bis zum 20. Jahrhundert = Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen 111/10 (Leipzig 1996).

76. Budde, Achim (2004): Budde, A., Die ägyptische Basilios-Anaphora: Klein, L / Bongardt, M. / Brakmann, H. / Markschies C. / Niemann H.M. / Scholtissek K. (Hrsg.), Jerusalemer Theologisches Forum (JThF), Band 7, (Münster, 2004), 679 Seiten.
77. (1987): Kretschmar, G., Festkalender und Memorialstätten Jerusalems in altkirchlicher Zeit: Busse, H. / Kretschmar, G. (Hrsg.), jerusalemer Heiligtumstradtitionen in altkirchlicher und frühislamischer Zeit (Wiesbaden 1987) 29/111.
78.
79. Budde, Einsetzungsbericht (1999): Budde, A., Einsetzungsbericht und Heiligungsbitte der Ägyptischen Basilios-Anaphora. Zur Sonderstellung der bohairischen Version: Emmel, S. u. a. (Hrsg.), Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit. Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses Münster, 20.-26. Juli 1996 = Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 6, 2 (Wiesbaden 1999) 465/85.
80. Budde, Heimatgut (2001): Budde, A., Wie findet man .Ägyptischcs Heimatgut"? Der ägyptische Ursprung der Basileios-Anaphora in der Diskussion: Taft, R. F. / Winkler, G. (Hrsg.), Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948) Rome, 25-29 September 1998 = Orientalia Christiana Analeeta 265 (Roma 2001) 671/88.
81. Budde, Improvisation (2001): Budde, A., Improvisation im Eucharistiegebet. Zur Technik freien Betens in der Alten Kirche: Jahrbuch für Antike und Christentum 44 (2001) 127/41.
82. Budde, Naqlun (2002): Budde, A., P. Naqlun inv. 10/95 und seine Bedeutung für die Pflege des Griechischen in der Liturgie der koptisch-orthodoxen Kirche: Oriens Christianus 86 (2002) 69/72.
83. Budde, Typisch syrisch (2002): Budde, A., Typisch syrisch. Anmerkungen zur Signifikanz liturgischer Parallelen. Der Ursprung der Basilius-Anaphora in der Diskussion: Jahrbuch für Antike und Christentum 45 (2002) 50/61.
84. Büsse, Hochgebet (1973): Büsse, H., Das eucharistische Hochgebet in der altgallischen Liturgie. Beobachtungen an Texten einer nichtrömischen lateinischen Tradition: Liturgischesjahrbuch 23 (1973) 42/55.
85. Burmester, Canons (1933): Burmester..O. H. E., The canons of Gabriel ibn Turaik, LXX patriarch ofAlexandria: Le Museen 46 (1933) 43/54.
86. Burmester, Canons (1935): Burmester, O. H. E., The canons of Gabriel ibn Turaik, LXX Patriarch ofAlexandria (First Series): Orientalia Christiana Periodica 1 (1935) 5/45.
87. Burmester, Christodulos (1932): Burmester, O. H. E., The canons of Christodulos Patriarch of Alexandria (A. D. 1047-1077): Le Museen 45 (1932) 71/84.
88. Burmester, Church (1967): Burmester, O. H. E., The Egyptian or Coptic Church. A detailed description of her liturgical services and the rites and ceremonies observed in the administration ofher sacraments (Le Caire 1967).
89. Burmester, Consecration (1960): Burmester, O. H. E., The rite of consecration of the Patriarch of Alexandria (Text according to ms. 253 Lit., Coptic Museum) = Publications de Ja Societe d'Archeologie Copte. Textes et Documentes 8 (Le Caire 1960).
90. Burmester, Copts (1942): Burmester, O. H. E., The Copts in Cyprus: Bulletin de la Societe d'Archeologie Copte 7 (1941) 9/13.
91. Burmester, Fragments (1970): Burmester, O. H. E., Fragments of a late Xllth to early XIIIth century bohairic euchologion from the monastery of St. Macarius in Scetis: Bulletin de la Societe d'Archeologie Copte 19 (1967/68) 15/47, Taf. I/IV.
92. Burmester, Handschriften 1 (1975); Burmester, O. H. E., Koptisch-orthodoxe Handschriften I. Die Handschriftenfragmente der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg Teil 1 = Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland 21, 1 (Wiesbaden 1975).

93. Burmester, Kirugmata (1936): Burmester, O. H. E., The greek Kirugmata. Versides & Responses and Hymns in the Coptic Liturgy: Orientalia Christiana Periodica 2 (1936) 363/94.
94. Burmester, Synapte (1962): Burmester, O. H. E., A Greek Synapte and lectionary fragment from Scetis: Bulletin de la Societe d'Archeologie Copte 16 (1961/2) 73/82.

95. **C**apelle, Liturgies (1960): Capelle, B., Les liturgies "Basilienne" et Saint Basil: Doresse, j. / Lanne, E. (Hrsg.), Un temoin archaique de la liturgie copte de S. Basile. En annexe: Les liturgies "baslliennes" et saint Basile. Par Dom B. Capelle O. S. B. = Blbliotheque du Museen 47 (Louvain 1960) 45/74.
96. Capelle, Serapion (1946): Capelle, B., L'anaphore de Serapion: Le Museen 59 (1946) 425/43. GAsEL, Epiklese (1923): Casel, 0., Zur Epiklese: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 3 (1923) 100/2.
97. Casel, Epiklesefrage (1924): Casel, O., Neue Beiträge zur Epiklesenfrage: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 4 (1924) 169/78.
98. Chaine, Consecration (1912): Chaine, M., La Consecration et l'epiclese dans le missel Copte: Revue de l'Orient Chretien 17 (1912) 225/43.
99. Clerid, Einsammlung (1966): Clerid, L., Einsammlung der Zerstreuten. Liturgiegeschichtliche Untersuchung zur Vor- und Nachgeschichte der Fürbitte für die Kirche in Didache 9, 4 und 10, 5 = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 44 (Münster 1966).
100. Cody, Dayr Al-Suryan (1991): Cody, A., Dayr Al-Suryan: Coptic Encyclopedia 3 (1991) 876/79.
101. Cody, Dayr Abba Bishoi (1991): Cody, A., Dayr Abba Bishoi: Coptic Encyclopedia 3 (1991) 733/5.
102. Coptic Liturgies & Hymns, St. Antonius coptic orthodox church, San Francisco Bay Area, California, 2nd Edition 2000.
103. Coquin, Mare (1969): Coquin, R.-G., L'anaphore Alexandrine de Saint Marc: Le Museen 82 (1969) 307/56.
104. Coquin, Participation (1968): Coquin, R.-G., Les fonnes de participaticn du peuple dans le rit copte: Proehe-Orient chretien 18 (1968) 122/39.
105. Coquin, Vestiges (1967): Coquin, R.-G., Vestiges de concelebration eucharistique chez les Melkites Egyptiens, les Coptes et les Ethiopiens: Le Museen 80 (1967) 37/46.
106. Coquin / Martin, Dayr Abba Antuniyus (1991): Coquin, R.-G. / Martin, M., Dayr Abba Anumiyus. Chronology: Coptic Encyclopedia 3 (1991) 721/3.
107. Coquin / Martin, Dayr Abba Bidaba (1991): Coquin, R.·G. / Martin, M., Dayr Abba Bidaba: Coptic Encyclopedia 3 (1991) 73lf.
108. Coquin / Martin, Dayr Abba Shinudah (1991): Coquin, R.-G. / Martin, M., Dayr Abba Shinudah: Coptie Encyclopedia 3 (1991) 761/6.
109. Cramer, Aussprache (1961): Cramer, M., Vat. copt. 18 und die Aussprache des Koptischen: Oriens Christianus 45 (1961) 78/94.
110. Cramer, Liturgie (1934): Cramer, M., Monastische Liturgie in koptischen Klöstern: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 14 (1934) 230/42.
111. Cross, Manuscripts (1965): Cross, F.L., Early western liturgical Manuscripts: The Journal of Theological Studies, N. Ser. 16 (1965) 61/7.
112. Crum, Caralogue BM (1905): Crum, W. E., Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum (London 1905).
113. Crum, Catalogue JRL (1909): Crum, W. E., Catalogue of the Coptic Manuscripts in the Collection of the John Rylands Library Manchester (Manchester/ London 1909).
114. Crum. Short texts (1921): Crum, W. E., Short texts from Coptic ostraca and papyri (Oxford 1921).

115. Cuming, Elements (1974): Cuming, G.J., Egyptian elements in the Jerusalem liturgy: The Journal of Theological Studies 25 (1974) 117/24.
116. Cuming, Mark (1982): Cuming, G.J., The anaphora of St Mark. A study in Developmenu Le Museen 95 (1982) 115/29.
117. Cuming, Mark (1990): Cuming, G.J., The liturgy to St Mark edited from the manuscripts with a commentary = Orientalia Christiana Analeeta 234 (Roma 1990).
118. Cuming, Pseudonymity (1984): Cuming, G.J., Pseudonymity and authenticity, with special reference to the Iiturgy of St. John Chrysostom: Studia Patristica 15 (1984) 532/8.
119. Cutrone, Cyril (1978): Cutrone,E.J., Cyril's mystagogical catecheses and the evolution of the Jerusalem anaphora: Orientalia Christiana Periodica 44 (1978) 52/64.
120. **D**almais, Liturgien (1989): Dalmais, I.-H., Die nicht byzantinischen orientalischen Liturgien. Entwicklung und Eigenart der einzelnen Riten, besonders der Eucharistiefeier und des Stundengebetes: Nyssen, W. / Schulz, H.:J. / Wiertz, P. (Hrsg.): Handbuch der Ostkirchenkunde 2 (Düsseldorf 1989) 101/27.
121. Danielou, Liturgie (1963): Danielou, J., Liturgie und Bibel. Die Symbolik der Sakramente bei den Kirchenvätern (München 1963).
122. Darrouzes, Manuscrits (1951): Darrouzes J., Manuscrits originaires de Chypre a la Bibliotheque Nationale de Paris: Revue des Etudes Byzantines 8 (1950) 162/93.
123. Das heilige Euchologion / „Al-Kholagi Al-Mokaddas“, Erzpriester Abdel-Masih Salib El-Baramousy El-Masoudi, Herausgeber: Das koptisch-orthodoxe Marien – Baramous Kloster (Wadi En-Natrun), 1.Auflage 1902, 5.Auflage 2015, 1036 Seiten.
http://arabic.coptic-treasures.com/rites/rites.php
كتاب "الخولاجي المقدس" – دير السَيِّدة العَذْرَاء (البراموس) – القمص عبد الْمَسِيحِ المسعودي البرموسي - الطبعة الخامسة سنة 2015 م – 1036 صفحة.
124. Das heilige Euchologion der koptisch-orthodoxen Kirche, St. Georg koptisch-orthodoxe Kirche Stuttgart, erste Auflage 2006.
125. Dassmann, Jenseits (1996): Dassmann, E., Jenseits (Jenseitsvorstellungen) C Ill/VII: Reallexikon für Antike und Christentum 17 (1996) 353/401.
126. De Clerck, Lois (2001): De Clerck, P., Les lois de Baumstark, l'evolution de la liturgie et ses refonnes. Aus: Taft, Robert F. / Winkler, Gabriele (Hrsg.): Acts of the International Congress Comparaüve Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948) Rome, 25-29 September 1998 = Orientalia Christiana Analeeta 265 (Roma 2001) 233/49.
127. De Jonge, Lectionary (1975): De Jonge, H.J., Joseph Scaliger's Creek-Arabio lectionary. (Leiden, U. L., MS. Or. 243 = Lectionary 6 of the Greek New Testament): Quaerendo 5 (1975) 143/72.
128. Delaporte, Catalogue (1911): Delaporte, L.. Catalogue sommaire des manuscrits Coptes de la Bibliotheque Nationale: Revue de l'Orient Chretien 16 = 2. Sero 6 (1911) 85/99. 155/60.239/48.368/95.
129. Delz, Textkritik (1997): Delz, J., Textkritik und Editionstechnik: Graf, F. (Hrsg.), Einleitung in die lateinische Philologie (Stuttgart/ Leipzig 1997) 51/73.
130. Derda, T. / Urbaniak-Walczak, Naqlun (1996): Derda, T. / Urbaniak-Walczak, K., P. Naqlun inv. 10/95: Greek excerpts from a liturgy with their Coptic translation: The Journal of Juristie Papyrology 26 (1996) 7/2l.
131. Die koptisch-orthodoxe Liturgie des heiligen Basilius und des heiligen Gregorius, Luther-Verlag, Köln, 1990.
132. Dihle, Heilig (1988): Dihle, A., Heilig: Reallexikon für Antike und Christentum 14 (1988) 1/63.
133. Dolbeau, Sermons (1992): Dolbeau, F., Nouveaux sennons de saint Augustin pour les fetes de martyrs: Analeeta Bollandiana 110 (1992) 263/310.

134. Dölger, Sol Salutis (1925):·Dölger, F.J., Sol Salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum = Liturgiegeschichtliche Forschungen 4/5 (Münster 21925).
135. Döpp, S. / Geerlings, Lexikon (2002): Döpp, S. / Geerlings, W., Lexikon der antiken christlichen Literatur (Freiburg/ Basel/Wien 2002).
136. Dorandi, Tradierung (1997): Dorandi, T., Tradierung der Texte im Altertum; Buchwesen: Nesserath, H.-G. (Hrsg.), Einleitung in die griechische Philologie (Stuttgart / Leipzig 1997) 3/16.
137. Doresse, Monasteres (1970): Doresse, J., Les anciens monasteres coptes de moyenne Egypte (du Gebel-et-Tür aKöm Ishgaou) d'apres l'archeologie 1/2 (Diss. Paris 1970).
138. Doresse / Lanne, Temoin (1960): Doresse, J. / Lanne, E. (Hrsg.), Un temoin archaique de la liturgie copte de S. Basile. En annexe: Les Iiturgies ..basiliennes" et saint Basile. Par Dom B. Capelle O. S. B. = Bibliotheque du Museen 47 (Louvain 1960).
139. Dossetti, Simbolo (1967): Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli. Edizione critica = Testi e Ricerche di Scienze Religiose 2 (Roma u. a. 1967).
140. Dover. Textkritik (1997): Dover, K., Textkritik: Nesserath, H.-G. (Hrsg.), Einleitung in die griechische Philologie (Stuttgart/ Leipzig 1997) 45/58.
141. Drews, Stücke (1900): Drews, P., Über Wobbermins “Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ägyptens”: Zeitschrift für Kirchengeschichte 20 (1900) 291/328. 415/4l.
142. Drijvers, Themasakten (1997): Drijvers, H. J. W., Thomasakten: E. Hennecke I W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen 2 (Tübingen61997) 303/67.
143. Duensing, Kirchenordnung (1946): Duensing, H., Der äthiopische Text der Kirchenordnung des Hippolyt. Nach 8 Harndschriften herausgegeben und übersetzt = Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse. 3. Folge 32 (Göttingen 1946).
144. Dufrasne, Anamnese (1984): Dufrasne, D., L'anamnese de la Cene dans les anaphores orientales: Communautes et Liturgies 66 (1984) 213/33.

145. **E**ising, Sanctus (1976): Eising, H., Die Bedeutung des Sanctus: Maas-Ewerd, T. / Richter, K. (Hrsg.), Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Meßfeier. Festschrift E.J. Lengeling (Einsiedeln u. a. 1976) 297/302.
146. Elavanal, Celebration (1989): Elavanal, T., The Memorial Celebration. A Theological Study ofthe Anaphora of the Apostles Mar Addai and Mari (Vadavathoor 1989).
147. Elbogen, Liturgy (1993): Heinemann, J. (Hrsg.), Jewish liturgy. A comprehensive history by Ismar Elbogen (New York / jerusalem 1993).
148. Elich, Using (1991): Elich, T., Using liturgical texts in the Middle Ages: Austin, G. (Hrsg.), Fountain of life. In memory of Niels K. Rasmussen, O. P. (Washington 1991) 69/83.
149. Engberding, Angleichung (1964): Engberding, H., Die Angleichung der byzantinischen Chrysostomusliturgie an die byzantinische Basiliusliturgie: Ostkirchliche Studien 13 (1964) 105/22.
150. Engberding, Armenische Basiliusliturgie (1967): Engberding, H., Das anaphorische Fürbittgebet der älteren armenischen Basiliusliturgie: Oriens Christianus 51 (1967) 29/50;
151. Engberding, Basiliusliturgie 1 (1963): Engberding, H., Das anaphorische Fürbittgebet der Basiliusliturgie: Oriens Christianus 47 (1963) 16/52.
152. Engberding, Basiliusliturgie 2 (1965): Engberding, H., Das anaphorische Fürbittgebet der Basiliusliturgie: Oriens Christianus 49 (1965) 18/37.
153. Engberding, Christusbild (1953): Engberding, H., Das chalkedonische Christusbild und die Liturgien der monophysltischen Kirchengemeinschaften: Grillmeier, A. / Bacht, H. (Hrsg.), Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart 2. Entscheidung um Chalkedon (Würzburg 1953) 697/733.

154. Engberding, Chrysostomus (1955): Engberding, H., Die westsyrische Anaphora des hl. Johannes Chrysostomus und ihre Probleme: Oriens Christianus 39 (1955) 33/47.
155. Engberding, Chrysostomusliturgie 1 (1961): Engberding, H., Das anaphorische Fürbittgebet der byzantinischen Chrysostomusliturgie: Oriens Christianus 45 (1961) 20/29.
156. Engberding, Chrysostomusliturgie 2 (1962): Engberding, H., Das anaphorische Fürbittgebet der byzantinischen Chrysostomusliturgie (Fortsetzung): Oriens Christianus 46 (1962) 33/60.
157. Engberding, Eucharisterion (1967): Engberding, H., Eucharisterion in ägyptischen liturgischen Texten: Wirth, P. (Hrsg.), Polychordia. Festschrift Franz Dölger zum 75. Geburtstag = Byzantinische Forschungen 2 (Amsterdam 1967) 2, 148/61.
158. Engberding, Gruß (1929): Engberding, H., Der Gruß des Priesters zu Beginn der Eucharistie in östlichen Liturgien: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 9 (1929) 138/43.
159. Engberding, Hochgebet (1931): Engberding, H., Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie. Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe = Theologie des christlichen Ostens. Texte und Untersuchungen 1 (Münster 1931).
160. Engberding, Homologia (1936): Engberding, H., Ein Problem in der Homologia vor der heiligen Kommunion in der ägyptischen Liturgie: Orientalia Christiana Periodica 2 (1936) 145/54.
161. Engberding, Kunstprosa (1964): Engberding, H., Die Kunstprosa des eucharistischen Hochgebets in der griechischen Gregoriosliturgie: Stuiber, A. (Hrsg.), Mullus. Festschrift Theodor Klauser = Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband 1 (Münster 1964) 100/111.
162. Engberding, Markusliturgie (1964): Engberding, H., Das anaphorische Fürbittgebet der griechischen Markusliturgie: Orientalia Christiana Periodica 30 (1964) 398/446.
163. Engberding, Nil (1953): Engberding, H., Der Nil in der liturgischen Frömmigkeit des christlichen Ostens: Griens Christianus 37 (1953) 56/88.
164. Engberding, Or. 3580 (1968): Engberding, H., Zu Or. 3580 A (13) foI. b des British Museum zu London: Le Museen 81 (1968) 135/8.
165. Engberding, Rez. Hammerschmidt (1958): Engberding, H., Rez. Ernst Hammerschmidt, Die koptisch-orthodoxe Gregoriosanaphora. Syrische und griechische Einflüsse auf eine ägyptische Liturgie = Berliner Byzatinistische Arbeiten. Bd. 8 (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für griechisch-römische Altertumskunde). AkademieVerlag, Berlin 1957: Oriens Christianus 42 (1958) 134/42.
166. Engberding, Rez. Hammerschmidt (1963): Engberding, H., Rez. Ernst Hammerschmidt, Studies in the Ethiopic Anaphoras= Berliner Byzantinische Arbeiten 25. AkademieVerlag, Berlin 1961: Oriens Christianus 47 (1963) 140/3.
167. Engberding, Syrische Basiliusliturgie (1966): Engberding, H., Das anaphorische Fürbittgebet der syrischen Basiliusliturgie: Oriens Christianus 50 (1966) 13/8.
168. Engberding, Untersuchungen (1959): Engberding, H., Untersuchungen zu den jüngst veröffentlichten Bruchstücken sa'idischer Liturgie: Oriens Christianus 43 (1959) 59/75.
169. Euringer, Basilius (1934): Euringer, S., Die aethiopische Anaphora des Heiligen Basilius. Nach vier Handschriften herausgegeben, übersetzt und mit Bemerkungen versehen: Orientalia Christiana 36, 3 Nr. 98 (Roma 1934) 135/223.
170. Euringer, Jakobus (1915): Euringer, S., Die Anaphora des hl. Jakobus des Bruders des Herrn. Nach dem Ms. aeth. 74 der Bibliotheque nationale zu Paris ediert und übersetzt: Oriens Christianus 12 = N. Sero4 (1915) 1/23.
171. Evelyn White, Monasteries 1 (1926): Evelyn White, H. G., The Monasteries of the Wädi 'n Natrün 1. New Coptic Texts from the Monastery of Saint Macarius. Edited with an Introduction on the Library at the Monastery ofSaint Macarius (New York 1926).

172. Evelyn White, Monasteries 2 (1932): Evelyn White, H. G., The Monasteries of the Wädi 'n Natrün 2. The History ofthe Monasteries of Nitria and of Scetis (New York 1932).
173. Evetts, Prelat (1912): Evetts, B., Un prelat reformateur. Le patriarche copte Cyrille IV (1854 ä 1861): Revue de 1"0rient Chretien 17 = N. Sero 7 (1912) 3/15.

174. **F**ascher, Fremder (1972): Fascher, E., Fremder: Reallexikon für Antike und Christentum 8 (1972) 306/47.
175. Fedwick, Bibliotheca 4, 3 (2000): Fedwick, P.J., Bibliotheca Basiliana Universalis. A study of the manuscripts tradition, translations and editions of the works of Basil of Caesarea. IV: Testimonia, liturgical and canonical compositions, florilegia, catenae, iconography. IV, 3: Editions, liturgical and canonical compositions, florilegia, catenae, iconography (Tumhout 2000).
176. Fedwick, Translations (1982): Fedwick, P.J., The translations ofthe works of Basil before 1400: Fedwick, P.J. (Hrsg.), Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A sixteenhundredth aniversary symposium (Toronto 1981) 479/512.
177. Feldmeier. Fremde (1992): Feldmeier, R t Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 64 (Tübingen 1992).
178. Fenwick, Anaphoras (1992): Fenwick, J. R. K. The anaphoras of St Basil and St. james. An investigation into their common origin = Orientalia Christiana Analeeta 240 (Rom. 1992).
179. Fenwick, Construction (1986): Fenwick, J.R. K. t Fourth century anaphoral construction techniques (Bramcote/ Nottingharn 1986). FENWICK, Sequence (1989): Fenwick, J. R. K., Tbe significance of similarities in the anaphoral intercession sequence in the coptic anaphora of St. Basil and other ancient liturgies: Livingstone, E. A. (Hrsg.), Studia Patristica 18, 2. Papers of the 1983 Oxford Patristic Conference. Critica, Classica, Ascetica, Liturgica (Leuven 1989) 355/362.
180. Ferguson, Function (1975): Ferguson, E., The liturgical function of the “Sursum Corda”: Livingstone, E. A. (Hrsg.), Studia Patristica 13. Paperspresented to the Sixth International Conference on Patristic on Patristic Studies held in Oxford 1971. Part 2. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 116 (Berlin 1975) 360/3.
181. Ferhat, Gregor (1911): Ferhat, P., Denkmäler altarmenischer Meßliturgie 1. Eine dem hl. Gregor von Nazianz zugeschriebene Liturgie: Oriens Christianus N. Sero 1 (1911) 204/14.
182. Ferhat, Sahak (1913): Ferhat, P., Denkmäler altarmenischer Meßliturgie 2. Die angebliche Liturgie des hl. Katholikos Sahak: Oriens Christianus N. Ser. 3 (1913) 16/31.
183. Feulner / Taft / Velkovska, Winkler (2000): Feulner, H.:J. / Taft, R. F. / Velkovska, E., Gabriele Winkler at sixty. Vita et Opera: Feulner, H.:J. / Velkovska, E. / Taft, R. F. (Hrsg.), Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler = Orientalia Christiana Analeeta 260 (Roma 2000) 11/29.
184. Feulner, Athanasius-Anaphora (2001): Feulner, H.:J., Die armenische Athanasius-Anaphora. Kritische Edition, Übersetzung und liturgievergleichender Kommentar = Anaphorae Orientales 1. Anaphorae Armenicae 1 (Roma 2001).
185. Feulner, Editionen (2000): Feulner, H.J., Zu den Editionen orientalischer Anaphoren: Feulner, H.:J. / Velkovska, E. / Taft, R. F. (Hrsg.): Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler = Orientalia Christiana Analeeta 260 (Rom. 2000) 252/82.
186. Fiedler, Probleme (1982): Fiedler, P., Probleme der Abendmahlsforschung: Archiv für Liturgiewissenschaft 24 (1982) 190/223.

187. Fiey, Contacts (1972/3): Fiey, J. M., Coptes et syriaques. Contacts et echanges: Studia Orientalia Christiana Collectanea 15 (1972/3) 295/365.
188. Filias, Epiclese (1997): Filias, G., L'epiclese eucharistique dans les Iiturgies de Basile le Grand et de Cregoire de Nazianze: Nouvelle Revue Theologique 119, 1 (1997) 37/48.
189. Finkelstein, Birkat Ha-Mazon (1928/9): Finkelstein, L., The Birkat Ha-Mazon: The Jewish Quarterly Review N. Sero 19 (1928/29) 211/62.
190. Fischer, Beten (1980): Fischer, B., Vom Beten zu Christus: Plöger, J. G, (Hrsg.), Gott feiern. Theologische Anregung und geistliche Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet (Freiburg / Basel / Wien 1980) 94/9. Wiederabdruck in: Fischer, B., Frömmigkeit der Kirche. Gesammelte Studien zur christlichen Spiritualität hrsg. V. Albert Cerharde und Andreas Heim (Bonn 2000) 85/90.
191. Fischer, Corda (1989): Fischer, B., Habemus (corda) ad Dominum. Das zweite Glied des Einleitungsdialogs der Präfation in den muttersprachlichen Liturgien des Abendlandes: Gebeteter Glaube, Festschrift der Lutherischen Konferenz in Hessen und Nassau für Hellmuth O. F. Gihb (Frankfurt 1989) 279/82.
192. Fischer, Mensch (1958): Fischer, B., Der verherrlichte Mensch Christus und die Liturgie: Liturgisches Jahrbuch 8 (1958) 205/17. Wiederabdruck in: Fischer, B., Redemptionis Mysterium. Studien zur Osterfeier und zur christlichen Initiation. Herausgegeben von Albert Gerhards und Andreas Heinz (Paderborn u. a. 1992) 62/73.
193. Fischer, Sursum corda (1991): Fischer; B., Sursum corda. Habemus ad Dominum. Warum will Hippolyt diese Akklamation auf das Eucharistische Hochgebet beschränkt sehen? (Trad. Ap. 25): Renhart, E. /Schnider, A. (Hrsg.), Sursum corda. Variationen zu einem liturgischen Motiv. Für Philipp Harnoncourt zum 60. Geburtstag (Graz 1991) 28/30.
194. Fischer, Taufperikopen (1983): Fischer, B., Der patristische Hintergrund der drei grossen johanneischen Taufperikopen von der Samaritanerin, der Heilung des Blindgeborenen und der Auferweckung des Lazarus am dritten, vierten und fünften Sonntag der Quadragesima: Farnedi, G. (Hrsg.), I simboli dell'iniziazione Cristiana. Atti dei 10 Congresso Internazionale di Liturgia. Pontificio Istituto Liturgico 25-28 Maggio 1982 = Studia Anselmiana 87. Analeeta Liturgica 7 (Roma 1983) 61/79. Wiederabdruck in: Fischer, B., Redemptionis Mysterium. Studien zur Osterfeier und zur christlichen Initiation. Herausgegeben von Albert Gerhards und Andreas Heinz (Paderborn u. a. 1992) 172/85.
195. Fischer, Väter (1956): Fischer, J. A., Die Apostolischen Väter (München 1956).
196. Fitschen, Serapion (1992): Fitschen, K., Serapion von Thmuis. Echte und unechte Schriften sowie die Zeugnisse des Athanasius und anderer = Patristische Texte und Studien 37 (Berlin / New York 1992).
197. Fittkau, Mysterium (1953): Fittkau, G., Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus. Eine Auseinandersetzung mit dem Begriff des “Kultmysteriums” in der Lehre Odo Casels = Theophaneia 9 (Bonn 1953).
198. Flemming, Henoch (1902): Flemming, J., Das Buch Henoch. Äthiopischer Text = Texte und Untersuchungen 22, 1 (Leipzig 1902).
199. Frend, Qasr Ibrim (1984): Frend, W. H. C., Some Greek litnrglcal fragments from Q'asr Ibrim in Nubia: Studia Patristica 15 (1984) 545/53.
200. Flusser, Sanktus (1963): Flusser, D., Sanktus und Gloria: Betz, O. / Hengel, M. / Schmidt, P. (Hrsg.), Abraham unser Vater. Juden und Christen im Gespräch über die Bibel. Festschrift Otto Michel (Leiden / Köln 1963) 129/52.
201. Fuhrmann, Constitutum (1968): Fuhrmann, H., Das Constitutum Constantini (Konstantinische Schenkung) Text = Fontee luris Germanlei Antiqui 10 (Hannover 1968).

202. Gain, Cappadoce (1985): Gain, B., L'eglise de Cappadoce au IV' siede d'apres Ja correspondance de Basile de Cesaree (330-379) = Orientalia Christiana Analeeta 225 (Rom. 1985).
203. Gamber, Papyrusfragment (1959): Gamber, K., Das Papyrusfragment zur Markusliturgie und das Eucharistiegebet im Clemensbrief: Ostkirchliche Studien 8 (1959) 31/45.
204. Garda Martfnez / Tigchelaar, Dead Sea Scrolls 1 (1997): Garda Martfnez, F. / Tigchelaar, E.J. C., The Dead Sea Scrolls Study Edition 1 (Leiden / New York / Köln 1997).
205. Garsoian (Hrsg.), Ps. P'awstos (1984): Garsoian, N. G., Ps. P'awstos. Buzandaran Patmut'iwnk' (The Epie Histories) also known as Patmut'iwn Hayoc' (History of Annenia) attributed to P'awstos Buzandac'i, A facsimilereproduction by Nina G. Garsoian. (Delmar, NY 1984).
206. Garsoian, Eglise armenienne (1999): Garsoian, N. G., L'eglise armenienne et le grand schisme d'Orient = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 574 / Subs. 100 (Louvain 1999).
207. Garsoian, Epic Histories (1989): Garsoian, N. G., The Epic Histories attributed to P'awstos Buzand (Buzandaran Patmut'iwnk') = Harvard Annenian Texts and Studies. (Cambridge, MA 1989).
208. Gaselee, Words (1929/30): Gaselee,S., Creek words in Coptic: Byzantinische Zeitschrift 30 (1929/30) 224/8.
209. Gelston, Addai and Mari (1992): Gelston, A., The euchristic prayer of Addai arid Mari (Oxford 1992).
210. Gelston. Relationship (1995): Gelston, A., The relationship of the anaphoras of Theodore and Nestorius to that of Addai and Mari: Karukaparampil, G. (Hrsg.), Tuvaik. Studies in honour of Rev. Jakob Vellian (Kottayam 1995) 20/6.
211. Gerhards, Akklamationen (2000): Gerhards, A., Akklamationen im Eucharistiegebet. Funktion und Gestalt im Liturgievergleich: Feulner, H.:J. / Velkovska, E. / Taft, R. F. (Hrsg.), Crossroad of Cultures. Studles in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler:: Orientalia Christiana Analeeta 260 (Roma 2000) 315/29.
212. Gerhards, Anaphora (1993): Gerhards, A, Anaphora: Lexikon für Theologie und Kirche' I (1993) 595f.
213. Gerhards, Ausrichtung (2001): Gerhards, A, “Blickt nach Osten!” Die Ausrichtung von Priester und Gemeinde bei der Eucharistie - eine kritische Reflexion nachkonziliarer Liturgiereform vor dem Hintergrund der Geschichte des Kirchenbaus: Klöckener, M. / Join-Lambert, A (Hrsg.), Liturgia et Unitas. Liturgiewissenschaftliche und ökumenische Studien zur Eucharistie und zum gottesdienstlichen Leben in der Schweiz. In honorem Bruno Bürki (Freiburg, Schweiz 2001) 197/217.
214. Gerhards, Beten (1982): Gerhards, A., Zu wem beten? Die These Joseph Andreas Jungmanns (1975) über den Adressaten des Eucharistischen Hochgebetes im Licht der neueren Forschung: Liturgrschesjahrbuch 32 (1982) 219/30.
215. Gerhards, Beten (1997): Gerhards, A., Eucharistisches Beten in Kontinuität und Wandel. Ein Fallbeispiel liturgiewissenschaftlicher Forschung im Kontext heutiger Theologie: Theologische Quartalschrift 177 (1997) 271/83.
216. Gerhards, Entstehung (1992): Gerhards, A, Entstehung und Entwicklung des Eucharistisehen Hochgebets im Spiegel der neueren Forschung. Der Beitrag der Liturgiewissenschaft zur liturgischen Erneuerung: Heinz, A. / Rennlngs, H. (Hrsg.), Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet. Festschrift Balthasar Fischer (Freiburg / Basel/Wien 1992) 75/96.
217. Gerhards, Fürbitten (1989): Gerhards, A., Die Großen Fürbitten am Karfreitag und die Interzessionen des Eucharistischen Hochgebets als Spiegel des Selbstverständnisses der

Kirche: Klimek, N. (Hrsg.), Universalität und Toleranz. Der Anspruch des christlichen Glaubens. Festschrift Georg Bernhard Langemeyer (Essen 1989) 111/26.
218. Gerhards, Gregoriosanaphora (1984): Gerhards, A. Die griechische Gregoriosanaphora. Ein Beitrag zur Geschichte des Eucharistischen Hochgebets = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 65 (Münster 1984).
219. Gerhards, Höhepunkt (1991): Oerhards, A, Höhepunkt auf dem,Tiefpunkt? Überlegungen zur musikalischen Gestalt des Eucharistischen Hochgebets: Renhart, E. / Schnider, A. (Hrsg.), Sursum corda. Variationen zu einem liturgischen Motiv. Für Philipp Harnoncourt zum 60. Geburtstag (Graz 1991) 167/77.
220. Gerhards, Natur (1994): Gerhards, A., “Meine Natur hast Du in Dir gesegnet”. Zur Gestalt, Theologie und Spiritualität der koptischen Eucharistiefeier, besonders des Eucharistischen Hochgebets: Gerhards, A. / Brakmann, H. (Hrsg.), Die koptisch-orthodoxe Kirche. Einführung in das ägyptische Christentum = Urban-Taschenbücher 451 (Stuttgart u. a. 1994) 46/63. 224/7.
221. Gerhards, Schriftgebrauch (1996): Gerhards, A, Der Schriftgebrauch in den altkirchlichen Liturgien: Schöllgen, G. / Scholten, C. (Hrsg.), Stimuli, Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. Festschrift E. Dassmann (Münster 1996) 177/90.
222. Gerhards, Struktur (1983): Gerhards, A, Die literarische Struktur des eucharistischen Hochgebets. Zu einer Studie über die alttestamentlichen Wurzeln der Anaphora und deren Entfaltung im jüdisch-christlichen Beten: Liturgisches Jahrbuch 33 (1983) 90/104.
223. Gerhards, Versus orientem (2002): Gerhards, A, Versus orientem - versus populum. Zum gegenwärtigen Diskussionsstand einet alten Streitfrage: Theologische Revue 98 (2002) 15/22.
224. Gerhards / Osterholt-Kootz, Standortbestimmung (1992): Gerhards, A. / Osterholt-Kootz, B., Kommentar zur .Standortbesümmung der Liturgiewissenschaft": Liturgisches jahrbuch 42 (1992) 122/38.
225. Giamberardini, Consacrazione (1957): Giamberardini, G., La consacrazione eucaristica nella chiesa copta = Aegyptiaca Christiana 1, 8 (Cairo 1957).
226. Gibson, Authorship (1988): Gibson, A. G., Saint Basil's liturgical authorship = Studies in Sacred Theology 2. Sero 168 (Washington 1965).
227. Giraudo, Struttura (1981): Giraudo, C., La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma = Analeeta Biblica. Investigationes Seientificae in Res Biblicas 92 (Roma 1981).
228. Girgis, Loan Words I (1963/4): Girgis, W. A., Greek loan words in Coptic: Bulletin de la Societe d'Archeologte Copte 17 (1963/4) 63/73.
229. Girgis, Loan Words 2 (1965/6): Girgis, W. A., Greek loan words in Coptic: Bulletin de la Societe d'Archeologie Copte 18 (1965/6) 71/96.
230. Girgis, Loan Words 3 (1967/8): Girgis, W. A., Greek loan words in Coptic: Bulletin de Ja Societe d'Archeologie Copte 19 (19767/8) 57/87.
231. Girgis, Loan Words 4 (1969/70): Girgis, W. A., Greek loan words in Coptic: Bulletin de la Societe d'Archeologie Copte 20 (1969/70) 53/67.
232. Girgis, Loan Words 5 (1971/3): Girgis, W. A., Greek loan words in Coptic: Bulletin de la Societe d'Archeologie Copte 21 (1971/3) 33/53.
233. Goltzen, Acclamatio (1975): Goltzen, H., Acclamatio anamneseos. Die GemeindeAnamnese des eucharistischen Hochgebets: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 19 (1975) 187/95.
234. Gorce, Gastfreundschaft (1972): Gorce, D., Gastfreundschaft B I a/g C: Reallexikon für Antike und Christentum 8 (1972) 1067/72. 1103/20.
235. Gounelle, Descente (2000): Gounelle, R., La descente du Christ aux enfers. Institutionnalisation d'une croyance = Collection des Etudes Augustiniennes, Serie Antiquite 162 (Paris 2000).

236. Graf, Anweisungen (1924): Graf, G., Liturgische Anweisungen des koptischen Patriarchen Kyrillos ibn Laklalc Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 4 (1924) 119/34.
237. Graf, Geschichte 1 (1944): Graf, G., Geschichte der christlichen arabischen Literatur 1. Die Übersetzungen = Studi e Testi 118 (Citta del Vaticano 1944).
238. Graf, Rangordnung (1927): Graf, G., Die Rangordnung der Bischöfe Ägyptens. Nach einem protokollarischen Bericht des Patriarchen Kyrillos ibn Laklak: Oriens Christianus 24 (1927) 299/337.
239. Graf, Reformversuch (1923): Graf, G., Ein Reformversuch innerhalb der koptisch-orthodoxen Kirche im zwölftenjahrhundert = Collectanea Hierosolymitana 2 (Paderbom 1923).
240. Graf, Termini (1954): Graf, G., Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 147/ Subs. 8 (Louvain 21954).
241. Graf, Verfasserangaben (1953): Graf, G., Tagungsbericht 5. Sektion für die Kunde des christlichen Orients: Jahres. und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 1952 (Köln 1953) 68f.
242. Grant, Structure (2001): Grant, R. M., The structure of eucharistie prayers: Collins, A. Y. / Mitchell, M. M. (Hrsg.), Antiquity and humanity. Essays on ancient religion and philosophy. Presented to Hans Dieter Betz on his 70th birthday (Tübingen 2001) 321/32.
243. Grenfell / Hunt, Fragments (1897): Grenfell, B. P. / Hunt, A. S., New dassical tragments and other Creek and Latin papyri (Oxford 1897).
244. Gribomont, Histoire (1953): Gribomont, J., Eustathe le Philosophe et les voyages du jeune Basile de Cesaree: Revue d'Histoire Ecclesiastique 54 (1959) 115/24.
245. Griggs, Christiany (1993): Griggs, C. W., Early Egyptian Christianity. From its Origins to 451 C. E. = Coptic Studies 2 (Leiden u. a. 1993).
246. Grillmeier, Jesus 2/4 (1990): Grillmeier, A. (Hrsg.), Jesus der Christus im Glauben der Kirche 2/4. Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien nach 451. Unter Mitarbeit von Theresia Hainthaler (Freiburg/ Basel/Wien 1990).
247. Grisbrooke, Intercession 1 (1965): Grisbrooke, W. J., Intercession at the Eucharist: Studia Liturgica 4 (1965) 129/55.
248. Grisbrooke, Intercession 2 (1966): Grisbrooke, W. J., Intercession at the Eucharist: Studio Liturgie. (1966) 20/44. 87/103.
249. Grossmann, Architektur (2002): Grossmann, P., Christliche Architektur in Ägypten = Handbook of Oriental Studies. Handbuch der Orientalistik. Section One. The Near and Middle East 62 (Leiden / Boston/ Köln 2002).
250. Guardini, Methode (1921): Guardini, R, Über die systematische Methode in der LiturgiewissenschafeJahrbuch für Liturgiewissenschaft 1 (1921) 97/108.
251. Gunn, Paireti (1950): Gunn, B., A special use of the Bohairic adverb Paireti: Coptic studies in honor of Walter Ewing Crum (Boston 1950) 61/63.

252. **H**AGE, Armenien (1979): Hage, W., Annenien I. Alte Kirche und Mittelalter: Theologische Realenzyklopädie 4 (1979) 40/57.
253. Hahn, Symbole (1897): Hahn, A. (Hrsg.), Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche (Breslau 1897).
254. Hainthaler, Hierarchien (1990): Hainthaler, T., Die Ausbildung von zwei Hierarchien: Grillmeier, A. (Hrsg.), Jesus der Christus im Glauben der Kirche 2/4. Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien nach 451. Unter Mitarbeit von Theresia Hainthaler (Freiburg/ Basel / Wien 1990) 60/90.
255. Hamm, Einsetzungsberichte (1928): Hamm, F., Die liturgischen Einsetzungsberichte. Im Sinne vergleichender Liturgieforschung untersucht = liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 23 (Münster 1928).

256. Hammerschmidt, Elemente (1978): Hammerschmidt, E., Altägyptische Elemente im koptischen Christentum: Ostkirchliche Studien 6 (1978) 233/50.
257. Hammerschmidt, Formkriterium (1962): Hammerschmidt, E., Das liturgische Formkriterium. Ein Prinzip in der Erforschung der orientalischen Liturgien: Cross, F. L. (Hrsg.), Studia Patristica V = Texte und Untersuchungen 80 (Berlin 1962) 50/68.
258. Hammerschmidt, Gregoriosanaphora (1957): Hammerschmidt, E., Die koptisch-orthodoxe Gregoriosanaphora. Syrische und griechische Einflüsse auf eine ägyptische Liturgie = Berliner Byzantinistische Arbeiten 8 (Berlin 1957).
259. Hammerschmidt, Kultsymbolik (1962): Hammerschmidt, E., Kultsymbolik der koptisch-orthodoxen Kirche und der äthiopischen Kirche: Herrmann, F. (Hrsg.), Symbolik der Religionen X. Symbolik des orthodoxen und orientalischen Christentums (Stuttgart 1962) 167/233.
260. Hammerschmidt, Remarks (1970): Hammerschmidt, E., Some remarks on the history of, and present state of investigation into, the Coptic Liturgy: Bulletin de la Societe d'Archeologie Copte 19 (1967/8) 89/113.
261. Hammerschmidt, Studies (1961): Hammerschmidt, E., Studies in the Ethiopic anaphoras = Berliner Byzantinistische Arbeiten 25 (Berlin 1961).
262. Hammerschmidt, Texte (1960): Hammerschmidt, E., Koptisch-bohairische Texte zur ägyptischen Gregoriosanaphora: Oriens Christianus 44 (1960) 88/111.
263. Hammerschmidt, Anaphorenfragmente (1999): Hammerstaedt, J, Griechische Anaphorenfragmente aus Ägypten und Nubien = Papyrologica Coloniensia 28 (Opladen / Wiesbaden 1999).
264. Hammerschmidt / Terbuyken; Improvisation (1996): Hammerstaedt,j. / Terbuyken, P., Improvisation: Reallexikon für Antike und Christentum 17 (1996) 1212/84.
265. Hänggi / Pahl (Hrsg.) Prex Eucharistica (1998): Hänggi, A. / Pahl, 1. (Hrsg.), Prex Eucharistica I. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti. 3. Auflage hrsg. v. Albert Gerhards und Heinzgerd Brakmann = Spicilegium Friburgense. Texte zur Geschichte des kirchlichen Lebens 12 (Freiburg, Schweiz 1998).
266. Hanna, Liturgie (1990): Hanna, O. / Hanna, S., Die koptisch-orthodoxe Liturgie des heiligen Basilios und des heiligen Gregorios mit Abend- und Morgenweihrauch (Köln 1990).
267. Hanson, Liberty (1961): Hanson, R P. C., The liberty of the bishop to imrovise prayerin the eucharist: Vigiliae Christianae 15 (1961) 173/6.
268. Hanson, Offering (1979): Hanson, R P. C., Eucharistie offering in the Early Church = Grove Liturgical Study 19 (Bramcote 1979).
269. Hanssens, Institutiones 3 (1932): Hanssens, J. M., Institutiones liturgicae de ritibus Orientalibus. De Missa rituum Orientalium (Rom 1932).
270. Hanssens, Traite (1972): Hanssens. J. M., Un traite copte du XIV" siede sur l'Eucharistie: Orienralia Christiana Periodica 38 (1972) 467/72.
271. Harnack, Wiedergeburt (1918): Harnack, A., Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche: Texte und Untersuchung 42, 3 (Leipzig 1918) 97/143.
272. Haussleiter, Erhebung (1966): Haussleiter, J., Erhebung des Herzens: Reallexikon für Antike und Christentum 6 (1966) 1/22.
273. Hebbelynck / van Lantschoot, Codices Coptici (1937): Hebbelynck, A. / van Lantschoot, A., Codices Coptici Vaticani Barberiniani Borgiani Rossiani 1. Codices Coptici Vaticani (Cittä dei Vaticano 1937).
274. Heffening, Litaneien (1941): Heffening, W., Zwei altertümliche Litaneien aus dem Paschabuch der koptisch-orthodoxen Kirche aus dem Arabischen übersetzt und untersucht. Mit einem Anhang von Prof. Anton Baumtark: Oriens Christianus 36 = 3. Sero 14 (1941) 74/100.

275. Heiming, Rez. Engberding (1931): Heiming, 0., Rez. H. Engberding OSB, Das eucharistisehe Hochgebet der Basileiosliturgie, Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe (Theologie des christi. Ostens. Heft 1 Münster 193I): Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 11 (1931) 302/4.
276. Heinemann, Prayer (1977): Heinemann, J-, Prayer in the Talmud. Fonns and Patterns = Studia Judaica 9 (Berlin / New York 1977).
277. Heitz, Liturgie (1965): Heitz, S., Der orthodoxe Gottesdienst 1. Göttliche Liturgie und Sakramente (Mainz o.J).
278. Henner, Fragmenta (2000): Henner, J., Fragmenta Liturgica Coptica. Editionen und Kommentar liturgischer Texte der koptisch-orthodoxen Kirche des ersten Jahrtausends = Studien und Texte zu Antike und Christentum 5 (Tübingen 2000).
279. Henner, Markusanaphora (1995): Henner, J., Die Markusanaphora auf Wiener Papyrusfragmenten?: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 105 (1995) 166/70.
280. Herrmann, Nil (1959): Herrmann, A., Der Nil und die Christen: Jahrbuch für Antike und Christentum 2 (1959) 30/69.
281. Hiltbrunner, Herberge (1988): Hiltbrunner, O., Herberge: Reallexikon für Antike und Christentum 14 (1988) 602/26.
282. Hofius, Gemeinschaft (1992): Hofius, O., Gemeinschaft mit den Engeln im Gottesdienst der Kirche. Eine traditionsgeschichtliche Skizze: Zeitschrift für Theologie und Kirche 89 (1992) 172/96.
283. Hofmeister-Winter, Dynamische Edition (2003): Hofmeister-Winter, A., Das Konzept einer "Dynamischen Edition" dargestellt an der Erstausgabe des "Brixner Dommesnerbuches" von Veit Feichter (Mitte 16 Jh.). Theorie und praktische Umsetzung = Göppinger Arbeiten zur Germanistik 706 (Göppingen 2003).
284. Holl, Märtyrer (1914 (1928)): Holl, K., Die Vorstellung vom Märtyrer und die Märtyrerakte in ihrer geschichtlichen Entwicklung: Neue Jahrbücher für das klassische Altertum 33 (1914) 521/56.
285. Holm-Nielsen, Psalmen (1977): Holm-Nielsen, S., Die Psalmen Salomos = Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 4, 2 (Göttingen 1977) 49/112.
286. Housslau, Anaphore (1968): Housslau, A, L'anaphore Alexandrine de Saint Bastle; Anaphores nouvelles = Assemblees du Seigneur 2. Sero 2 (Paris 1968) 55/74.
287. Hunger, Überlieferung (1997): Hunger, H., Handschriftliche Uberlieferung in Mittelalter und Neuzeit. Paläographie: Nesserath, H.-G. (Hrsg.), Einleitung in die griechische Philologie (Stuttgart/ Leipzig 1997) 17/44.
288. Hutcheon, Sacrifice (2001): Hutcheon, C. R, A sacrifice ofpraise. A theological analysis of the pre-sanctus of the Byzantine anaphora of St. Basi1: St Vladimlr's Theological Quarteriy 45 (2001) 3/23.
289. Hyvernat, Introduction (1933): Hyvernat, H., Introduction: Revue d'Egyptologie 1 (1933) 105/16.

290. Irigoin, Onciale (1959): Irigoin, J., L'onciale grecque de type copte: Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft 8 (1959) 29/51.

291. **J**ammo, Qudasha (1996): Jammo, S. Y. H., Die Qudasha nach Addai und Mari und der eucharistische Einsetzungsbericht: Heiliger Dienst 50 (1996) 204/18.
292. Janeras, Basilio (1980): Janeras, S., San Basilio en la historia de la liturgia: Phase 120 (1980) 475/92.
293. Janeras, Bibliografia (1969)', Janeras, S., Bibliografia sulle liturgie orientali (1961-1967) (Roma 1969).
294. Jeremias, Paradisos (1954): Jeremias, J., Paradisos. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 5 (1954) 763/71.

295. Jilek, Brotbrechen (1994): Jilek, A, Das Brotbrechen. Eine Einführung in die Eucharistiefeier = Kleine Liturgische Bibliothek 2 (Regensburg 1994).
296. Johnson, archaic nature (1996): Johnson, M. E., The archaic nature oftheSanctus, Instltution Narrative, and Epiclesis of the Logos in the anaphora ascribed to Sarapion of Thmuis: Taft, R F. (Hrsg.), The christian east. Its institutions & its thoughts. A critical reflection. Papers of the International Scholarly Congress for the 75th Anniversary of the Pontifical Oriental Institute Rome, 30 May - 5 june 1993 =; Orientalia Christiana Analeeta 251 (Roma 1996) 671/702.
297. Johnson, Origins (2000): Johnson, M. E., The origins of the anaphoral use of the Sanctus and Epiclesis revisited. The contribution of Gabriele Winkler and its implications: Feulner, H.:J. / Velkovska, E. / Taft, R F. (Hrsg.), Crossroad of Cultures, Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler = Orientalia Christiana Analeeta 260 (Roma 2000) 405/42.
298. Johnson, Recovering (1995): Johnson, T. E., Recovering Ägyptisches Heimatgut. An exercise in liturgical metbodology: Questions Liturgiques 76 (1995) 182/98.
299. Johnson, Sarapion (1995): Johnson, M. E., The prayers of Sarapion of Thmuis. A Iiterary, Ilturgical, and theological analysis = Orientalia Christiana Analeeta 249 (Roma 1995).
300. Jones, History (1964): Jones, B. H.,The history of the Nestorian liturgies: Anglican Theological Review 46 (1964) 155/76.
301. Jones, Sources (1964): Jones, B. H., The sources of the Nestorian Iiturgy: Anglican Theological Review 46 (1964) 414/25.
302. Jungmann, Missarum-sollemnia (51962): Jungmann, J. A., Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe (Wien / Freiburg/ Basel 1962).

303. Kahle, Bala'izah (1954): Kahle, P. E., Bala'izah. Coptic texts from Deir El-Bala'izah in Upper Egypt 1/2 (London 1954).
304. Kähler, Te Deum (1958): Kähler, E., Studien zum Te Deum und zur Geschichte des 24. Psalms in der Alten Kirche = Veröffentlichungen der Evangelischen Gesellschaft für Liturgieforschung 10 (Göttingen 1958).
305. Kaimakis, Physiologus (1974): Kaimakis. 0., Der Physiologus nach der ersten Redaktion (Meisenheim 1974).
306. Kallis, Liturgie (1989): Kallis, A, Liturgie. Die Göttliche Liturgie der orthodoxen Kirche. Deutsch - Griechisch - Kirchenslavisch (Mainz 1989).
307. Kasser, Copte (1986/9): Kasser, R, Le copte vraiment vivant, ses idiomes ecrits (langues, dialectes, subdialectes) au cours de leur milleneire (III-XII siecles environ): Bulletin de la Societe d'Archeologie Copte 28 (1986/9) 11/50.
308. Kasser, EK 8184 (1994): Kasser, R. (Hrsg.), EK 8184. Band 2 (Louvain 1994).
309. Kasser, Paleography (1991): Kasser, R., Paleography: Coptic Encyclopedia 8 (1991) 175/84.
310. Kaufhold, Goussen (1997): Kaufhold, H., Die Sammlung Goussen in der Universitätsbibliothek Bonn: Oriens Christianus 81 (1997) 213/27.
311. Kaufhold, Schreibervermerke (2001): Kaufhold, H., Kirchliche Gemeinschaft und Schisma im Spiegel syrischer Schreibervermerke. Oriens Christianus 85 (2001) 94/118.
312. Kaufmann-Bühler, Eusebela (1966): Kaufmann-Bühler, D., Eusebeia: Reallexikon für Antike und Christentum 6 (1966) 985/1052.
313. Keller, Parusie (1989): Keller, E., Eucharistie und Parusie. Liturgie- und theologiegeschichtliche Untersuchungen zur eschatologischen Dimension der Eucharistie anhand ausgewählter Zeugnisse aus frühchristlicher und patristischer Zeit = Studie Friburgensia N. F. 70 (Freiburg 1989).

314. Kelly, Glaubensbekenntnisse (1972): Kelly, J. N. D., Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie (Göttingen 1972).
315. Khella, Liturgie (1989): Khella, K., Die koptisch-orthodoxe Liturgie (Hamburg 1989).
316. Kinzig, Asterius (1990): Kinzig, W., In search of Asterius. Studies on the authorship of the homilies on the Psalms (Göttingen 1990).
317. Kinzig, Asterius (2002): Kinzig, W., Asterius. Psalmenhomilien = Bibliothek der Griechischen Literatur 56f (Sruttgart 2002).
318. Kirsten, Chorbischof(1954): Kirsten, E., Chorbischof: Reallexikon für Antike und Christentum 2 (1954) 1105/14.
319. Klauser, Akklamation (1950): Klauser, Th., Akklamation: Reallexikon für Antike und Christentum I (1950) 216/33.
320. Klauser, Gebet II (1976): Klauser, Th., Gebet II (Fürbitte) BIll: Reallexikon für Antike und Christentum 9 (1976) 19/33.
321. Klauser, Repertorium (1936): Klauser, Th., Repertorium Liturgicum und liturgischer Spezialkatalog. Vorschläge zum Problem der liturgischen Handschriften: Zentralblatt für Bibliothekswesen 53 (1936) 2/17.
322. Klijn, Baruch-Apokalypse (1976): Klijn, A. F. j., Die syrische Baruch-Apokalypse = jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 5, 2 (1976) 103/91.
323. Klöckener, Liturgiereform (2002): Klöckener, M., Liturgiereform in der nordafrikanischen Kirche des 4./5. jahrhunderts: Klöckener, M. / Kranemann, B. (Hrsg.), Litur giereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 88 (Münster 2002) 121/68.
324. Kopp, Glaube (1932): Kopp, C., Glaube und Sakramente der koptisch-orthodoxen Kirche = Orientalia Christiana XXV, 1, Num. 75 (Roma 1932).
325. Koptisch-orthodoxe Liturgie, St. Mina Kirche München, 1999
326. Kötting, Handwaschung (1986): Kötting, B., Handwaschung: Reallexikon für-Antike und Christentum 13 (1986) 575/85.
327. Kretschmar; Abendmahl (1977): Kretschmar, G., Abendmahl III/I: Theologische-Realenzyklopädie 1 (1977) 59/89.
328. Kretschmar, Abendmahlsfeier (1977): Kretschmar, G., Abendmahlsfeier I: Theologische Realenzyklopädie 1 (1977) 230/78.
329. Kretschmar, Beiträge (1963): Kretschmar, G., Beiträge zur Geschichte der Liturgie, insbesondere der Taufliturgte, in Ägypten: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 8 (1963) 1/54.
330. Kretschmar, Festkalender (1987): Kretschmar, G., Festkalender und Memorialstätten Jerusalems in altkirchlicher Zeit: Busse, H. / Kretschmar, G. (Hrsg.), jerusalemer Heiligtumstradtitionen in altkirchlicher und frühislamischer Zeit (Wiesbaden 1987) 29/111.
331. Kretschmar, Geschichte (1956): Kretschmar, G., Die frühe Geschichte der Jerusalemer Liturgie: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 2 (1956) 22/46.
332. Kretschmar, Geschichte (1970): Kretschmar, G., Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche: Müller, K. F. / Blankenburg, W. (Hrsg.), Leiturgia 5. Der Taufgottesdienst (1970) 1/348.
333. Kretschmar, Grundstruktur (1978): Kretschmar, G., Die Grundstruktur der Taufe. Neue Forschungen zur christlichen Initiation: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 22 (1978) 1/14.
334. Kretschmar, Trinitätstheologie (1956): Kretschmar, G., Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie = Beiträge zur historischen Theologie 21 (Tübingen 1956).
335. Kuhn, Besa (1991): Kuhn, K. H., Besa: Coptic Encyclopedia 2 (1991) 378f.

336. Kunze, Marcus (1985): Kunze, J., Mareus Eremita, ein neuer Zeuge für das altkirchliche Taufbekenntnis (Leipzig 1985).
337. Kussaim, Contribution (1967): Kussaim, S. = Samir Kh., Contribution al'etude du moyen Arabe des Copres. L'adverbe hassatan chez Ibn Sabba': Le Museen 80 (1967) 153/209.

338. **L**aager, Epiklesis (1962): Laager, J., Epiklesis: Reallexikon für Antike und Christentum 5 (1962) 577/99.
339. Labib, Benjamin (1991): Labib, S. Y., Benjamin 11: Coptic Encyclopedia 2 (1991) 377f.
340. Labib, Gabriel IV (1991): Labib, S. Y., Gabriel IV: Coptic Encyclopedia 4 (1991) 1129f.
341. Lampe, Lexicon (1961): Lampe, G. H. W., A patristic Greek lexicon (Oxford 1961).
342. Landersdorfer, Schriften (1913): Landersdorfer, P. S., Ausgewählte Schriften der syrischen Dichter. Cyrillonas, Baläus, Isaak von Antiochien und Jakob von Sarug = Bibliothek der Kirchenväter 6 (Kempten/ München 1913).
343. Lanne, Communaute (1982): Lanne, E., Les anaphores eucharistiques de saint Basile et la communaute ecclesiale: Irenikon 55 (1982) 307/31.
344. Lanne, Eglise 1 (1977): Lanne, E., L'Eglise Une: Irenikort 50 (1977) 46/58; LANNE, Eglise 2 (1977): Lanne, E., L'Eglise Une dans la priere eucharistique: Irenikon 50 (1977) 326/44. 511/19.
345. Lanne, Euchologe (1958): Lanne, E., Le Grand Euchologe du Monastere Blanc. Texte Copte edite avec traduction francaise = Patrologia Orientalis 28, 2 (Paris 1958).
346. Lanne, Intercession (1980): Lanne, E., L'intercession pour l'eglise dans la priere eucharistique: Triacca, A. M. / Pistoia, A. (Hrsg.), L'eglise dans la liturgie. Conterences Saint-Serge XXVr semaine d'etudes liturgiques, Paris, 26-29Juin 1979 = Bibliotheca .Ephemerides Liturgicae" .Substdta" 18 (Roma 1980) 183/208.
347. Lanne, Ordinations (1960): Lanne, E., Les ordinations dans le rite copte; leurs relations avec les Constitutions Apostoliques et la Tradition de Saint Hippolyte (Communication presentee au vr Congres de Liturgie de I'Institut de Theologie Orthodoxe Saint-Serge en juillet 1959): L'Orient Syrien 5 (1960) 81/106.
348. Lanne, Textes (1955): Lanne, E., Les textes de la liturgie eucharistique en dialecte sahidique: Le Museen 68 (1955)-5/16.
349. Lapidus, Conversion (1972): Lapidus, I. M., The conversion of Egypt to Islam: Israel OrientaI Studies 2 (1972) 248/62.
350. Ledogar, Acknowledgement (1968): Ledogar, R.J., Acknowledgment. Praise-verbs in the early Greek anaphora (Roma 1968).
351. Lefebvre, Recueil (1907): Lefebvre, G., Recueil des inscriptions grecques-chretiennes d'Egypte (Le Caire 1907).
352. Lefort, Coptica (1940): Lefort, L. Th., Coptica Lovaniensia: Le Museen 53 (1940) 1/66.
353. Lefort, Creco-copte (1950): Lefort, L. Th., Greco-copte: Coptic studies in honor of Walter Ewing Crum (Boston 1950) 65/71.
354. Leipoldt, Sehenute (1903): Leipoldt, J., Zur Ideologie der frühen koptischen Kirche: Bulletin de la Societe d'Archeologte Copte 17 (1963/4) 101/10.
355. Lendle, Encomium (1968): Lendle, O.,-Gregorius Nyssenus. Encomium in Sanctum Stephanum Protomartyrem. Griechischer Text, eingeleitet und herausgegeben mit apparatus criücus und Übersetzung (Leiden 1968).
356. Lengeling, Spiritus (1975): Lengeling, E.]., Et eum spiritu tun - Und auch mit dir?: Römische Quartalschrift 70 (1975) 225/37.

357. Leonhard, Surat ktab (2002): Leonhard, C., Surat ktab. Bemerkungen zum sogenannten 'Rituale' des Theodor von Mopsuestia am Beginn der katechetischen Homilien 12-16: Vigiliae Christianae 56 (2002) 411/33.
358. Leroy, Proclus (1962): Leroy, F.J.,Proclus, “de traditione divinae Missae”: un faux de C. Palaeocappa: Orientalia Christiana Periodica 28 (1962) 288/299.
359. Liddell / Scott, Lexicon (1996): Liddell, H. G. / Scott, R., A Greek-English Lexicon with revised Supplement 1996 (Oxford 1996).
360. Lietzmann, Messe (1926): Lietzmann, H., Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie = Arbeiten zur Kirchengeschichte 8 (Bonn 1926).
361. Lietzmann, Papyrus (1927): Lietzmann, H., Ein liturgischer Papyrus des Berliner Museums: Lietzmann, H., Kleine Schriften 3. Studien zur Liturgie- und Symbolgeschichte zur Wissenschaftsgeschichte = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 128 (Berlin 1962) 56/70.
362. Lilienfeld, Basilius (1969): Lilienfeld, F. v., Basilius der Große und die Mönchsväter der Wüste: Voigt, W. (Hrsg.), XVII. Deutscher Orientalistentag vom 21. bis 27. Juli 1968 in Würzburg = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Supplementa 1 (Wiesbaden 1969) 418/35.
363. Lohse, Qumran (1971): Lohse, E., Die Texte aus Qumran (Darmstadt 1971).
364. Lord, Sänger (1965): Lord, A. B., Der Sänger erzählt. Wie ein Epos entsteht (München 1965).
365. Lubatschiwskyj, Basilius (1942): Lubatschiwskyj, M. J., Des heiligen Basilius liturgischer Kampf gegen den Arianismus. Ein Beitrag zur Textgeschichte der Basiliusliturgie: Zeitschrift für Katholische Theologie 66 (1942) 20/38.

366. **M**aas, Textkritik (1960): Maas, P., Textkritik (Leipzig 1 1960).
367. MacCoull, Cultures (1985): MacCoull, L. S. B., Three cultures under Arab rule: The fate of Coptic: Bulletin de la Societe d'Archeologie Copte 27 (1985) 61/70.
368. MacCoull, Death (1989): MacCoull, L. S. B., The strange death of Coptic culture: Coptic Church Review 10 (1989) 35/45.
369. MacCoull, EI-Moallaqa (1986): MacCoull, L. S. B., Redaüng the inscription of El-Moallaqa: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 64 (1986) 230/4.
370. MacCoull, Teshlot papyri (1989): MacCoull, L. S. B., The Teshlot papyri and the survival of documentary Coptic in the eleventh century: Orientalia Christiana Periodica 55 (1989) 201/6.
371. Macomber, Addaiand Mari (1966): Macomber, W. F.T. The oldest known text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari: Orientalia Christiana Periodica 32 (1966) 335/71.
372. Macomber, Creed (1993): Macomber, W. F., The Nicene Creed in a Limrgical Fragment of the 5th or 6th Century from Upper Egypt: Oriens Christianus 77 (1993) 98/103.
373. Macomber, Kacmarcik (1975): Macomber, W. F., The Kacmarcik Codex. A 14th Century Greek-Arabic Manuscript of the Coptic Mass: Le Museen 88 (1975) 391/5.
374. Macomber, Mark (1979): Macomber, W. F., The Anaphora of Saint Mark according to the Kacmarcik Codex: Orientalia Christiana Periodica 45 (1979) 75/98.
375. Macomber, Text (1977): Macomber, W. F., The Creek Text of the Coptic Mass and of the Anaphoras of Basil and Gregory According to the Kacmarcik Codex: Ortentalia Christiana Periodica 43 (1977) 308/34.
376. Maday, Aufbau der Eucharistiefeier = Johannes Maday, Aufbau und Struktur der koptischen Eucharistiefeier, in: Seminarvorträge über die koptisch-orthodoxe Liturgie, St. Antonius Kloster, 2.Auf. Deutschland 1994, 18-30.

377. Madey / Vavanikunnel, Qurbana (1992): Madey, J. / Vavanikunnel, G., Qurbana. Die göttliche Liturgie der Themas-Christen ostsyrischer Überlieferung (Syro-Malabarische Kirche) (Paderborn 1992).
378. Madey, Verwendung (1985): Madey, J., Die Anaphoren oder Eucharistischen Hochgebete der orientalischen Kirchen und ihre Verwendung im Laufe des Kirchenjahres: Liturgischesjahrbuch 35 (1985) 119/28.
379. Magdi Rashidi Beshai Awad, Untersuchungen zur koptischen Psalmodie, Christologische und liturgische Aspekte, in: SOK 41 (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte), Berlin 2007, 302 Seiten.
380. Maier, Texte (1960): Maier J.; Die Texte vom Toten Meer 1/2 (München 1960).
381. Malak, Livres (1964): Malak, H., Les livres liturgiques de l'Eglise copte: Melanges Eugene Tisserant 3. 2 = Studi e Testi 233 (Cittä del Vaticano 1964) 1/35.
382. Malan, Euchologion (1875): Malan, S. C., The Divine Euchologion and the Divine Liturgy of St. Gregory the Theologian. Translated from an old Coptic Manuscrtpt = Original Documenta of the Coptic Church 5/6 (London 1875).
383. Malan, Liturgy (1872): Malan, S. C., The Divine Liturgy of Saint Mark the Evangelist. Translated from an old Coptic MS., and compared with the printed Copy of that same Liturgy as arranged by S. Cyril = Original Documents of the Coptic Church 1 (London 1872).
384. Markschies, Forschungen (2001): Markschies, Ch., Neue Forschungen zur sogenannten "Traditio Apostolica': Taft, R F. / Winkler, G. (Hrsg.), Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948) Rorne, 25-29 September 1998 = Orientalia Christiana Analeeta 265 (Roma 2001) 583/98.
385. Markschies, Sessio (1993): Markschies, Ch., "Sessio ad Dexteram". Bemerkungen zu einem altchristlichen Bekenntnismotiv in der christologischen-Diskussion der altkirchlichen Theologen: Philonenko, M. (Hrsg.), Le Throne dc Dieu = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 69 (Tübingen 1993) 252/317.
386. Markschies, Traditio (1999): Markschies, Ch., Wer schrieb die sogenannte "Traditio Apostolica"? Neue Beobachtungen und Hypothesen zu einer kaum lösbaren Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte: Kinzig, W. / Markschies, C. / Vinzent, M., 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.
387. Martimort (Hrsg.), Handbuch (1963): Martimort, A.-G. (Hrsg.), Handbuch der Liturgiewissenschaft 1 (Freiburg/ Basel/Wien 1963).
388. Martin. Athanase (1996): Martin, A., Athanase d'Alexandrie et l'eglise d'Egypte au IV siede (328-373) (Paris 1996).
389. Matheus, .Anaphora (2000): Matheus, R, The third east-syrian anaphora: Christian Orient 21, 2 (2000) 54/70.
390. Mayer (1982): Mayer, G.: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament 3 (1982) 456/8. 460/74.
391. Mayer, Triebkräfte (1976): Mayer, A. Triebkräfte und Grundlinien der Entstehung des Mess-Stipendiums = Münchener Theologische Studien. III. Kanonistische Abteilung 34 (St. Ottilien 1976).
392. Mazza, Anafora (1992): Mazza, E., L'anafora eucaristica. Studi sulle origini = Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae", "Substdta" 62 (Roma 1992).
393. Mazza; Costruzione (2001): Mazza, E., Un criterio particolare nella tecnica di costruzione delle anafore: 1'uso della fonte della fonte: Taft, R. F. / Winkter, G. (Hrsg.), Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton

Baumstark (1872-1948) Rome, 25-29 September 1998 = Orientaha Christiana Analeeta 265 (Roma 2001) 833/89.
394. McGowan, Narratives (1999): McGowan, A. B., “Is there a liturgical text in this gospel?” The institution narratives and their early interpretive communities: Journal of Biblical Literature 118 (1999) 72/87.
395. McLeod, Ramifications (2002): McLeod, F. G., The christological ramifications of Theodor of Mopsuestia's understanding ofbaptism and the eucharist: Journal of Early Christian Studies 10 (2002) 37/75.
396. Meinardus, Dayr Abba Antuniyus (1991): Meinardus, O. F. A., Dayr Abba Antuniyus: Coptic Encyclopedia 3 (1991) 719/21.
397. Meinardus, Dayr Abba Bula (1991): Meinardus, O. F. A.. Dayr Abba Bula: Coptic Encydopedia 3 (1991) 741.
398. Meinardus, Jerusalem (1960): Meinardus, O. F. A, The Copts in Jerusalem (Cairo 1960).
399. Meinardus, Monks (1989): Meinardus, O. F. A., Monks and monasteries of the Egyptian Deserts. Revised edition (Cairo 1989).
400. Melia, Diptyques (1980): Melia, E., Les diptyques liturgiques et leur signification ecclesiologique: Triacca, A M. / Pistoia, A. (Hrsg.), L'eglise dans la liturgie. Conterences Saint-Serge XXVI" semaine d'etudes liturgiques, Paris, 26-29Juin 1979 = Bibliotheca “Ephemerides Liturgicae”, “Subsidia” 18 (Roma 1980) 209/29.
401. Mercier, Jacques (1946): Mercier, B.-Ch., La liturgie de saintJacques. Edition critique du texte grec avec traduction latine = Patrologie Orientalis 26, 2 (Paris 1946).
402. Merklein, Abendmahlstraditionen (1977): Merklein, H., Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte der neutestamentlichen Abendmahlstraditionen: Biblische Zeitschrift 21 (1977) 88/101. 235/44.
403. Meßner, Einführung (2001): Meßner, R, Einführung in die Liturgiewissenschaft (Paderborn u. a. 2001).
404. Meßner, Konzeptionen (2000): Meßner, R., Unterschiedliche Konzeptionen des Meßopfers im Spiegel von Bedeutung und Deutung der Interzessionen des römischen Canon missae: Gerhards, A / Richter, K (Hrsg.), Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt = Quaestiones Disputatae 186 (Freiburg/ Basel/Wien 2000) 128/84.
405. Meßner, Meßreform (1989): Meßner, R., Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche. Ein Beitrag zu einer systematischen Liturgiewissenschaft = Innsbruck.er Theologische Studien 25 (Innsbruck/ Wien 1989).
406. Meßner, Prex (1991): Meßner, R. Prex Eucharistica. Zur Frühgeschichte der Basileios Anaphora. Beobachtungen und Hypothesen: Renhart, E. / Schnider, A. (Hrsg.), Sursum corda. Variationen zu einem liturgischen Motiv. Für Philipp Harnoncourt zum 60. Geburtstag (Graz 1991) 121/29.
407. Meßner, Thomasakten (2000): Meßner, R., Zur Eucharistie in den Thomasakten. Zugleich ein Beitrag zur Frühgeschichte der eucharistischen Epiklese: Feulner, H.; Velkovska, E. / Taft, R. / F. (Hrsg.), Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler O., Orientalia Christiana Analeeta 260 (Roma 2000) 493/513.
408. Meßner / Lang, Freiheit (2003): Meßner, R. / Lang, M., Die Freiheit zum Lobpreis des Namens. Identitätsstiftung im eucharistischen Hochgebet und in verwandten jüdischen Gebeten: Gerhards, A. / Doeker, A. / Ebenbauer, P. (Hrsg.), Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum (Paderborn u. a. 2003) 371/411.
409. Meßner / Winkler, Überlegungen (1998): Meßner, R. / Winkler, G., Uberlegungen zu den methodischen und wissenschaftlichen Grundlagen der Liturgiewissenschaft: Theologische Quartalschrift 178 (1998) 229/43.

410. Metzger, Tradition orale (2001): Metzger, M., Tradition orale et tradition ecrite dans la pratique liturgique antique. Les recueils de Traditions Apostolique: Taft, R. F. / Winkler, G. (Hrsg.), Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948) Rome, 25-29 September 1998 = Orientalia Christiana Analeeta 265 (Roma 2001) 599/611.
411. Meyer, Eucharistie (1989): Meyer, H. B., Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. Mit einem Beitrag von Irmgard Pahl = Gottesdienst der Kirche 4 (Regensburg 1989).
412. Meyer, Kolpos (1938): Meyer, R, Kolpos; Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 3 (1938) 824/6.
413. Meyer, Werden (1983): Meyer, H. B., Das Werden der literarischen Struktur des Hochgebetes. Hinweise zu einer wichtigen Neuerscheinug: Zeitschrift für Katholische Theologie 105 (1983) 184/202.
414. Mistrih, Ibn Siba (1966): Mistrih, V.,Juhanna ibn abi Zakaria ibn Siba'. Pretiosa margarita de scientiis ecclesiasticis (Cairo 1966).
415. Mitchell, Basil (1976): Mitchell, L. L., The Alexandrian anaphora of St. Basil of Caesarea: Ancient Source of “A common eucharistie prayer”: Anglican Theological Review, 58 (1976) 194/206.
416. Moftah, Liturgy (1998): Moftah, R, The Coptic Orthodox Liturgy of St. Basil. With Complete Musical Transcription (Cairo 1998).
417. Mohlberg, Herausgabe (1924): Mohlberg, C., Grundsätzliches für die Herausgabe alter Sakramentar-Texte: Archivum Latinitatis Medii Aevi 1 (1924) 117/33.
418. Morenz, Koptisches (1959): Morenz, S., Das Koptische: Kees, H. (Hrsg.), Agyptologie. Erster Abschnitt. Ägyptische Schrift und Sprache = Handbuch der Orientalistik 1, (Leiden 1959) 90/104.
419. Morenz, Literatur (1952): Morenz, S., Die koptische Literatur; Spuler, B. (Hrsg.), Ägyptologie. Zweiter Abschnitt. Literatur = Handbuch der Orientalisik 1, 1, 2 (Leiden 1952) 207/19.
420. Moreton, Sanctus (1970): Moreton, M. j., The significance of the Sanctus in the anaphoral prayer: Cross, F. L. (Hrsg.), Studia Parristica X = Texte und Untersuchungen 107 (Berlin 1970) I, 396/401.
421. Motzki, Dimma (1979): Motzki, H., Dimma und Egalite. Die nichtmuslimischen Minderheiten Ägyptens in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts und die Expedi~on Bonapartes (1798 - 1801) = Bonner Orientalistische Studien N. Sero 27/5 = Studien zum Minderheitenproblem im Isalm 5 (Bonn 1979).
422. Mouret, Rez. Naduthadam (1992): Mouret, R, Rez. Sebastien Naduthadam, L'anaphore de Mar Nestorius. Edition critique et etude: Revue de I'Institut Catholique de Paris 42 (1992) 30lf.
423. Müller, Autbau (1970): Müller, C. D. G., Aufbau und Entwicklung der koptisch-orthodoxen Kirche nach Chalkedon (451): Kyrios 10 (1970) 202/10.
424. Müller, Benjamin I (1991): Müller, C. D. G., Benjamin 1.,38. Patriarch von Alexandrien: Le Museen 69 (1956) 313/40.
425. Müller, Engellehre (1959): Müller, C. D. G., Die Engellehre der koptisch-orthodoxen Kirche. Untersuchungen zur Geschichte der christlichen Frömmigkeit in Ägypten (Wiesbaden 1959).
426. Müller, Kirche (1964): Müller; C. D. G., Die koptisch-orthodoxe Kirche zwischen Chalkedon und dem Arabereinmarsch: Zeitschrift für Kirchengeschichte 75 (1964) 271/308.
427. Müller, Literatur (1964): Müller, C. D. G., Was können wir aus der koptischen Literatur über Theologie und Frömmigkeit der Ägyptischen Kirche lernen?: Oriens Christianus 48 (1964) 191/215.

428. Müller, Stand (1969): Müller, C. D. G., Der Stand der Forschungen über Benjamin 1., den 38. Patriarchen von Alexandrien: Voigt, W. (Hrsg.), XVII. Deutscher Orientalistentag vom 21. bis 27. Juli 1968 in Würzburg = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Supplementa 1 (Wiesbaden 1969) 404/10.
429. Munier, Chronique (1940): Munier, M. H., Chronique (1940). (Avec quatre planches): Bulletin de la Societe d'Archeologte Copte 6 (1940) 209/56.

430. **N**abil, Illustrations (2000): Illustrations from Coptic manuscripts. Text and Photos: Nabil Selim Atalla (Cairo 2000).
431. Naduthadam, Nestorius (1992): Naduthadam, S., L'anaphore de Mar Nestorius. Edition critique et etude (Diss. Paris 1992).
432. Nagel, Bilinguen (1984): Nagel, P., Griechisch-koptische Bilinguen des Alten Testaments: Nagel, P. (Hrsg.), Graeco-Coptica. Griechen und Kopten im byzantinischen Ägypten = Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Wissenschaftliche Beiträge 1984 / 48 (I 29) (Halle, Saale 1984) 231/57.
433. Nagel, Einwirkung (1971): Nagel, P., Die Einwirkung des Griechischen auf die 'Entstehung der koptischen Literatursprache: ALTHEIM / STIEHL, Christentum 1 (1973) 327/55.
434. Nagel, Triadon (1983): Nagel, P, Das Triadon. Ein sahidisches Lehrgedicht des 14.Jahrhunderts = Martin-Luther-Universirät Halle-Wittenberg. Wissenschaftliche Beiträge 1983 / 23 (K 7) (Halle, Saale 1983).
435. Nicolotti, Metodo (2000): Nicolotti, A., Sul metodo per 10 studio dei testi liturgici. In margine alla liturgia eucaristlca bizantina: Medioevo Greco 0 (2000) 143/79.
436. Niehr, (1989): Niehr, H.: Theologisches Wörterbuch zum Alten Textament 6 (1989) 1056/9.
437. Nußbaum, Anamnese (1971): Nußbaum, O., Die Eucharistiefeier als Anamnese: Nußbaum, 0., Geschichte und Reform des Gottesdienstes. Liturgiewissenschaftliche Untersuchungen, hrsg. V. Albert Gerhards und Heinzgerd Brakmann (Paderborn 1996) 71/86.
438. Nußbaum, Zelebration (1971): Nußbaum, O., Die Zelebration versus populum und der Opfercharakter der Messe: Nußbaum, O., Geschichte und Reform des Gottesdienstes. Liturgiewissenschaftliche Untersuchungen, hrsg. V. Albert Gerhards und Heinzgerd Brakmann (Paderborn 1996) 50/70.

439. **O**esterley, Background (1925): Oesterley, W. O. E., The Jewish background of the Christian liturgy (Oxford 1925).
440. O'Leary, Saints (1937): O'Leary, D. L., The saints of Egypt (London 1937).
441. Omont, Inventaire 1 (1886): Omont, H., Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliotheque Nationale et des autres bibliotheques de Paris et des Departements 1 (Paris 1886).
442. Omont, Inventaire 2 (1888): Omont, H., Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliotheque Nationale et des autres bibliotheques de Paris et des Departements 2 (Paris 1888).
443. Omont, Inventaire (1898): Omont, Henri: Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliotheque Nationale et des autres bibliotheques de Paris et des Departements (Paris 1898).
444. Opelt, Erde (1962): Opelt, 1., Erde: Reallexikon für Antike und Christentum 5 (1962) 1113/79.
445. Orlandi, Basilio (1975): Orlandi, 'L, Basilie di Cesarea nella letteratura copta: Rivista degli Studi Orientali 49 (1975) 49/58.

446. Orlandi, Kirche (1990): Orlandi,'L, Koptische Kirche: Theologische Realenzyklopädie 19 (1990) 595/607.
447. Orlandi, Library (2002): Orlandi, T.; The library of the monastery of Saint Shenute at Atripe: Egberts, A. / Muhs, B. P. / Van der Vliet, J. (Hrsg.), Perspectives on Panopolis. An Egyptian town from Alexander the Great to the Arab conquest. Acts from an international symposion held in Leiden on 16, 17 and 18 December 1998 = Patrologica Lugduno-Batava 31 (Leiden/ Boston/ Köln 2002) 211/31.
448. Orlow, Basileios (1909): Orlow, M. 1., Die Liturgie des heiligen Basileios des Großen (russisch) (St. Petersburg 1909).

449. **P**apadopoulos-Kerameus, Varia (1909): Papadopoulos-Kerameus, A., Varia Graeca Sacra (Petersburg 1909); Nachdruck Leipzig 1975.

450. Parenti / Velkovska, Eucologio (2000): Parenti, S. / Velkovska, E., L'Eucologio Barberini Gr. 336. Seconda editlone riveduta. Con traduzione in lingua italiana = Bibliotheca “Ephemerides Liturgicae” “Bubstdta” 80 (Roma 2000).
451. Philibert, Artist (1995): Philibert, P. About the Artist: Frank Kacmarcik: Philibert, P. / Kacmarcik, F.. (Hrsg.), Seeing and Believing: Images of Christian Faith (1995); im Internet zugänglich unter: http://www.csbsju.edu/speccoll/sju/arcajtkabout.html.
452. Piedagnel, Cyrille (1966): Piedagnel, A., Cyrille de jerusalern. Gateeheses mystagogiques: Sources Chretiennes 126 (Paris 1966).
453. Pitt, Origin (1961): Pitt, W. E., The Origin of the Anaphora of the Liturgy of St. BasiI: The Journal of Ecclesiastical History 12 (1961) 1/13.
454. Pleyte / Boeser, Manuscripts (1897): Pleyte, W. / Boeser, P. A. A, Manuscrits coptes du Musee d'Antiquites des Pays-Bas ä Leide (Leide 1897).
455. Podossinov, Himmelsrichtung (1991): Podossinov, A., Himmelsrichtung. (kultische): Reallexikon für Antike und Christentum 15 (1991) 233/86.
456. Preisigke, Sammelbuch 1 (1915): Preisigke, F., Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten 1 (Straßburg 1915).
457. Probst, Hochgebet (1976): Probst, M., Das eine Hochgebet und die verschiedenen Texte: Maas-Ewerd, T. / Richter, K. (Hrsg.), Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Meßfeier. Festschrift E.J. Lengeling (Einsiedeln u. a. 1976) 283/96.
458. Propp, Morphologie (1928 [1972]): Propp, V., Morphologie des Märchens (München 1972). Russ. Originalausgabe von 1928.
459. Quasten, Mysterium (1951): Quasten, J., Mysterium Tremendum. Eucharistische Frömmigkeitsauffassungen des vierten Jahrhunderts: Mayer, A. / Neunheuser, B. / Quasten, J. (Hrsg.), Vom christlichen Mysterium. Gesammelte. Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel aSB (Düsseldorf 1951) 66/75.
460. Quecke, Anaphora-Fragment (1973): Quecke, H., Ein neues koptisches AnaphoraFragment: Orientalia Christiana Periodica 39 (1973) 216/23.
461. Quecke, Eucharistiefragment (1966): Quecke, H., Ein saidisches Eucharistiefragment. (Berlin, Ms. or. foI. 1609): Le Museen 79 (1966) 113/31.
462. Quecke, Fragment (1989): Quecke, H., Ein sahidisches Fragment der Basiliusliturgie. (Cod. Val. copt. 103, 2): Nyssen, W. (Hrsg.), Simandron. Der Wachklopfer. Gedenkschrift für Klaus Gamber (1919-1989) (Köln 1989) 137/47.
463. Quecke, Papyrus (1968): Quecke, H., Ein koptischer Papyrus mit den Einsetzungsworten der Eucharistie (PPaiau Rib. Inv. 138): Studia Papyrologica 8 (1968) 43/53. 125.
464. Quecke, Rez. Cuming (1994): Quecke, H., Rez. GoffreyJ. Cuming t, The Liturgy of 51. Mark edited from the manuscripts with a commentary (= OCA 234), Pontificium

Institutum Studiorum Orientalium, Roma 1990, pp. XLIII 155: Orientalia Christiana Periodica 60 (1994) 292/8.
465. Quecke, Rez. Doresse ," Lanne (1961): Quecke, H., Rez.J. Doresse et Dom E. Lanne. Un temoin archaique de la liturgie copte de S. BasiIe. Eu annexe: Dom B. Capelle, Les liturgies .bastltennes" et saint Basile. (Bibliotheque du Museen, 47.) Louvain, Publlcations Universitaires et Institut Orientaliste, 1960: Revue d'Histoire Ecclesiastique 56 (1961) 496/8.
466. Quecke, Stundengebet (1970): Quecke, H., Untersuchungen zum koptischen Stundengebet = Pubilcations de l'Institut Orientaliste de Louvain 3 (Louvain 1970).
467. Quecke, Zeuge (1971): Quecke, H., Ein saidischer Zeuge der Markusliturgie (Brit. Mus. Nr. 54 036): Orientalia Christiana Periodica 37 (1971) 40/54.
468. Quecke, Zukunftschancen (1978): Quecke, H., Zukunftschancen bei der Erforschung der koptischen Liturgie: Wilson, R. McL. (Hrsg.), The future of Coptic studies = Coptic Studies 1 (Leiden 1978) 164/96.
469. **R**aes, Authenticite (1958): Raes, A., L'authentlcite de la liturgie byzantine de saint Basile: Revue des Etudes Byzantines 16 (1958) 158/61.
470. Raes, Document (1960): Raes, A., Un nouveau document de la liturgie de S. Basile: Orientalia Christiana Periodica 26 (1960) 401/11.
471. Raes, Introductio (1947): Raes, A., Introducrio in Liturgiam Orientalern (Roma 1947).
472. Raes, Recit (1944): Raes, A., Le Recit de l'institution eucharistique dans l'anaphore chaldeenne et malabare des Apötres: Orientaha Christiana Periodica 10 (1944) 216/26.
473. Rahmani, Missale (1922): Rahmani, I. E., Missale iuxra ritum Ecclesiae Apostolicae Antiochenae Syrorum (Sharfe 1922).
474. Rahmani, Testamentum (1899): Rahmani, I. E., Testamenturn Domini NostriJesu Christi (Maiuz 1899).
475. Raphael, Liturgy (1994): Raphael, M. B., The Coptic liturgy of St. Basil (for the faithful) Coptic language analysls (Chicago 1994).
476. Reine, Doctrine (1942): Reine, F.J., The eucharistie doctrine and Iiturgy of the Mystagogical Catecheses of Theodore of Mopsuestia: The Catholic University of America Studies in Christian Antiquity 2 (Washington 1942).
477. Renaudot, Collectio (1716): Renaudot, E., Liturgiarum Orientalium Collectio (Paris 1716).
478. Renaudot, Collectio (1847): Renaudot, E., Liturgiarum Orientalium Collectio 1/2 (Frankfurt '1847).
479. Rengsrorf, (1935): Rengsrorf K. H.: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 2 (1935) 43/8.
480. Renhart, Anaphora (2001): Renhart, E., Die älteste armenische Anaphora. Einleitung, kritische Edition des Textes und Übersetzung: Renhart, E. / Dum-Tragut, J. (Hrsg.), Armenische Liturgien. Ein Blick auf eine feme christliche Kultur = Heiliger Dienst. Ergänzungsband 2 (Orazy Salzburg 2001) 93/241.
481. Renhart, Interzessionen (2001): Renhart,K., Die Interzessionen der älteren Version der armenischen Basiliusanaphora: Taft. R. F. / Winkler, G. (Hrsg.): Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872 1948) Rome, 25-29 September 1998 = Orientaha Christiana Analeeta 265 (Roma 2001) 929/61.
482. Renoux, Codex (l971): Renoux, A. es, Le Codex Armenien jerusalem 121. 11. Edition comparee du texte et de deux autres manuscrits = Patrologia Orientalis 26, 2 (Turnhout 1971).
483. Reynolds / Wilson, Scribes (1991): Reynolds, L. D. / Wilson, N. G., Scribes and Scholars. A Guide to the Transmission ofCreek and Latin Literature (Oxford 3 1991).

484. Richard, Homiliae (1956): Richard, M., Asterii Sophistae eommentariorum in Psalmos quae supersunt aeeedunt aliquot homiliae anonymae = Symbolae Osloenses Fase. Supplet. 16 (Os10 1956).
485. Riedel / Crum, Athanasius (1904): Riedel, W. / Crum, W. E., The Canons ofAthanasius of Alexandria. The Arabic and Coptic versions edited and translated with introductions, notes ans appendices (London/ Oxford 1904).
486. Riedel, Kirchenrechtsquellen (1900): Riedel, W., Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien (Leipzig 1900).
487. Rieu, Supplement (1894): Rieu, Ch. Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum (London 1894).
488. Rizk / Istfanous, Euchologion (1996): Rizk, E. / Istfanous, A, Das heilige Euchologion der koptisch-orthodoxen Kirche (Graz / Kairo 1996).
489. Roberts / Capelle, Euchologium (1949): Roberts, C. H. / Capelle, B., An Early Euchologium. The Der-Balizeh papyrus enlarged and reedited = Bibliotheque du Museen 28 (Louvain 1949).
490. Robinson, Traces (1953): Robinson, J AT., Traces of a liturgical sequence in 1 Cor. 16 20-24: TheJournal ofTheological Studies 4 (1953) 38/41.
491. Roca-Puig, Anäfora (1994): Roca-Puig, R, Anäfora de Barcelona i altres Pregäries (Missa dei segle IV) (Barcelona 1994).
492. Rodwell, Liturgies (1870): Rodwell, J. M., The Liturgies of S. Basil, S. Gregory, and S. Cyrill, translated from a Coptic manuscript of the thirteenth century = Occasional Paper of the Eastern Church Association 12 (London 1870).
493. Rophael Al-Toukhy, das Buch der Psalien und Hoosen, Roma, erste Auflage, 1744. http://arabic.coptic-treasures.com/deacons/rophael_al_toukhy/rophael_al_toukhy_books.php
كتاب "الإبصاليات والهوسات" – روفائيل الطوخي – الطبعة الأولى سنة 1744 م – روما.
494. Rousseau, Basil (1994): Rousseau, Ph., Basil of Caesarea (Berkeley / Los Angeles / London 1994).
495. Rouwhorst, Design (2002): Rouwhorst, G., The design of sung eucharistic prayer in the tradition: Vernooij, A. (Hrsg.), Liturgy and muse. The eucharistic prayer (Leuven 2002) 13/36.
496. Rouwhorst, Identität (2003): Rouwhorst, G., Identität durch Gebet. Gebetstexte als Zeugen eines jahrhundertelangen Ringens um Kontinuität und pifferenz zwischen Judentum und Christentum: Gerhards, A. / Doeker, A. / Ebenbauer. P. (Hrsg.), Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbiIdenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum (Paderborn u. a. 2003) 37/55.
497. Röwekamp, Cyrill (1992): Cyrill von Jerusalem. Mystagogicae Catecheses. Mystagogische Katechesen. Übersetzt und eingeleitet von Georg Röwekamp; Fontes Christiani 7 (Freiburg u. a. 1992).
498. Röwekamp, Egeria (2000): Egeria. Itinerarium. Reisebericht. Mit Auszügen aus Petrus Diaconus. De Iods sanctis. Die heiligen Stätten. Übersetzt und eingeleitet von Georg Röwekamp (Freiburg u. a. 2 2000).
499. Rücker, Jakobosanaphora (1923): Rücker, A., Die syrische Jakobosanaphora nach der Rezension des Ja'qob(h) von Edessa :; Liturgiegeschichtliche Quellen 4 (Münster 1923).
500. Rücker, Kyrillos (1927): Rücker, A, Denkmäler altarmenischer Messliturgie. 4. Die Anaphora. des Patriarchen Kyrillos von Alexandreia: Oriens Christianus 23 = 3. Ser. 1 (1927) 143/57.

501. Samir, Athanase (1981): Samir, Kh., Athanase eveque d'Aboutig (t 1819) restaurateur de manuscrits: Orientalia Christiana Periodica 47 (1981) 213/21.

502. Samir, Basile (1978): Samir, Kh., La version arabe du Basile alexandrin (codex Kacmarcik): Orientalia Christiana Periodica 44 (1978) 342/90.
503. Samir, Encyclopedie (2000): Samir, Kh., L'Encyclopedie Iiturgique d'Ibn Kabar (t 1324) et son apologie d'usages coptes: Feulner, H.:J. / Velkovska, E. / Taft, R F. (Hrsg.), Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler = Orientalia Christiana Analeeta 260 (Roma 2000) 610/55.
504. Samir, Gabriel II (1981): Samir, Kh., Gabriel II, patriarche copte d'Alexandrie (1131-45): Dictionnaire d'Histoire et de Geographie Ecclesiastique 19 (1981) 528/39.
505. Samir, Gabriel V (1981): Samir, Kh., Gabriel V, patriarche copte d'Alexandrie (1409-27): Dictionnaire d'Histoire et de Geographie Ecclesiastique 19 (1981) 539/43.
506. Samir, Gregoire (1979): Samir, Kh., La version arabe de la Liturgie alexandrine de saint Cregoire (codex Kacmarcik): Orientalia Christiana Periodica 45 (1979) 308/58.
507. Samir, Kacmarcik (1978): Samir, Kh., Le codex Kacmarcik et sa version arabe de la Liturgie alexandrine: Orientalia Christiana Periodica 44 (1978) 74/106.
508. Samir s. auch Kussaim, Contribution (1967).
509. Santifaller, Beschreibstoffe (1953): Santifaller, L., Beiträge zur Geschichte der Beschreibstoffe im Mittelalter. Mit besonderer Berücksichtigung der päpstlichen Kanzlei. Erster Teil: Untersuchungen = Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung Ergänzungsband 16, 1 (Graz / Köln 1953).
510. Satzinger, Griechisch (2003): Das Griechisch, aus dem die koptischen Alphabete stammen: Beltz, W. / Pietruschka, U. / Tubach, J. (Hrsg.), Sprache und Geist. Peter Nagel zum 65. Geburtstag, Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 35 (Halle [Saale] 2003) 201/13.
511. Satzinger, Papyrus-Fragmente (1971): Satzinger, H., Koptische Papyrus-Fragmente des Wiener Kunsthistorischen Museums (Liturgische Texte und biblische Texte): Chronique d'Egypte 46 (1971) 419/31.
512. Sauget, Bibliographie (1962): Sauget, J-M., Bibliographie des liturgies orientales (19001960) (Roma 1962).
513. Sauget, Zoega (1972): Sauget, J.-M., Introduction historique et notes bibliographiques au catalogue de Zoega: Le Museen 85 (1972) 25/63.
514. Scheidt, Taufwasserweihegebete (1935): Scheidt, H., Die Taufwasserweihegebete im Sinne vergleichender Liturgieforschung untersucht Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen 29 (Münster 1935).
515. Schermann, Abendmahlsliturgien (1912): Schermann, Th., Ägyptische Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends = Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 6, 1/2 (Paderborn 1912).
516. Schermann, Vorschriften (1912): Schermann, Th., Rubrizistische Vorschriften für die Kirche und Messe nach ägyptischen Quellen vom 3.-6. Jahrh.: Theologie und Glaube 4 (1912) 817/30.
517. Schlarb, Christus (1990): Schlarb, R., Wir sind mit Christus begraben. Die Auslegung von Römer 6,1-11 im Frühchristentum bis Origenes = Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 31 (Tübingen 1990).
518. Schmelz, Amtsträger (2002): Schmelz, G., Kirchliche Amtsträger im spätantiken Ägypten. Nach den Aussagen der griechischen und koptischen Papyri und Ostraka = Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete Beiheft 13 (München/ Leipzig 2002).
519. Schmidt / Schubart, Texte (1910): Schmidt, C. / Schubart, W., Altchristliche Texte = Berliner Klassikertexte 6 (Berlln 1910).
520. Schneider, Anapausis (1950): Schneider, C., Anapausis: Reallexikon für Antike und Christentum 1 (1950) 414/18.

521. Schöllgen, Abfassungszweck (1997): Schöllgen, G., Der Abfassungszweck der frühchristlichen Kirchenordnungen. Anmerkungen zu den Thesen Bruno Steimers: Jahrbuch für Antike und Christentum 40 (1997) 55/77.
522. Schöllgen, Didache (1991): Didache. Zwölf-Apostel-Lehre, übersetzt und eingeleitet von Georg Schöllgen: Fontes Christiani 1 (1992) 13/139.
523. Schöllgen, Ecclesia sordida (1984): Schöllgen, G., Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians. Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband 12 (Münster 1984).
524. Schöllgen, Jungfräulichkeit (2001): Schöllgen, G., Jungfräulichkeit: Reallexikon für Antike und Christentum 19 (2001) 523/92.
525. Schöllgen, Ortskirche (2000): Schöllgen, G., Ortskirche (Diözese) im frühen Christenturn: Römische Quartalschrift 95 (2000) 131/43.
526. Schöllgen, Professionalisierung (1998): Schöllgen, G., Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der syrischen Didaskalie Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband 26 (Münster 1998).
527. Scholten, Chorbishof (1992): Scholten, C., Der Chorbischof bei Basilius: Zeitschrift für Kirchengeschichte 103 (1992) 149/73.
528. Schüssler, Briefe (1991): Schüssler, K., Die katholischen Briefe in der koptischen (sahidischen) Version, Corpus Scriptorum Christianorum Orientallum 529/ Copt. 46 (Louvain 1991).
529. Schulz, Glaubenseinheit (1976): Schulz, R:J., Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung, Konfessionskundliehe und Kontroverstheologische Studien 39 (Paderbom 1976).
530. Schulz, Grundstruktur (1975): Schulz, R:J., Die Grundstruktur des kirchlichen Amtes im Spiegel der Eucharistiefeier und der Ordinationsliturgie des römischen und des byzantinischen Ritus: Catholica 29 (1975) 325/40.
531. Schulz, Hochgebet (1991): Schulz, H.:J., Hochgebet und eucharistische Darbringurig. Das wiedererschlossene Zeugnis der Liturgie in seiner ökumenischen Bedeutsamkeit: Renhart, E. / Schnider, A. (Hrsg.), Sursum corda. Variationen zu einem liturgischen Motiv. Für Philipp Harnoncourt zum 60. Geburtstag (Graz 1991) 140/6.
532. Schulz, Liturgie (1980): Schulz, R:J., Die byzantinische Liturgie, Glaubenszeugnis und Symbolgestalt, Sophia 5 (Trier 2 1980).
533. Schulz, Vollzug 1 (1979): Schulz, H.:J, Liturgischer Vollzug und sakramentale Wirklichkeit des eucharistischen Opfers: Orientalia Christiana Periodica 45 1979) 245/66.
534. Schulz, Vollzug 2 (1980): Schulz, H.:J., Liturgischer Vollzug und sakramentale Wirklichkeit des eucharistischen Opfers: Orientalia Christiana Periodica 46 (1980) 5/19.
535. Schulz, Wandlung (1986): Schulz, H. J., “Wandlung" im ostkirchlich-liturgischen Verständnis. Eine Orientierung im Disput um Transsubstantiation und Transsignifikation: Catholica 40 (1986) 270/86.
536. Schwarzmann, Eucharistiria (1950): Schwarzmann, H., Zum Begriff der Eucharistiria. in der griechischen Markusliturgie: Steinbüchel, Tb. / Müncker, Th. (Hrsg.), Aus Theologie und Philosophie. Festschrift für Fritz Tillmann zu seinem 75. Geburtstag (Düsseldorf 1950) 468/76.
537. Severus, Brotbrechen (954): Severus, E. von, Brotbrechen: Reallexikon für Antike und Christentum 2 (1954) 620/6.
538. Selhorst, Platzordnung (1929): Selhorst, H., Die Platzordnung im Gläubigenraum der altchristlichen Kirche (Diss. Münster o.J. [1929]).
539. Shepherd, Eusebius (1963): Eusebius and the liturgy of St james: Yearbook of Liturgical Studies 4 (1963) 109/25.
540. Shoucri, Cyrill V (1991): Shoucri, M., CyrilIV: Coptic Eneyclopedia 3 (1991) 677/9.

541. Sieben, Basilius (1993): Basillus von Cäsarea. De Spiritu Sancto. Über den Heiligen Geist. Übersetzt und herausgegeben von Hermann Joseph Sieben SJ, FC 12 (Freiburg u. a. 1993).
542. Simaika, Catalogue 2, 1 (1942): Simaika,.M., Catalogue of the Coptic and Arabic Manuscripts in the Coptic Museum, the Patriarchate, the Principal Churches of Cairo and Alexandria and the Monasteries of Egypt 2, 1 (Cairo 1942).
543. Skjerbaek Madsen, Nadverbannerne (1973): Skjerbaek Madsen, O., Nadverbenneme de egyptiske liturgier frem 01 den arabiske periode (Kabenhavn 1973).
544. Sobhy, Leaves (1934/7): Sobhy, G. P, Two Leaves in the Coptic dialect of Middle Egypt: Jouguet, P. (Hrsg.), Melanges Maspero = Memoires publies par les Membres de l'Institut Francais d'Archeologie Orientale du Caire 67 (Le Caire 1934/7) 245/50.
545. Sobhy, Pronunciation (1940): The traditional pronunciation of Coptic in the church of Egypt: Bulletin de la Societe d'Archeologie Copte 6 (1940) 109/17.
546. Spinks, Jerusalem (1989): Spinks, B. D., The Jerusalem liturgy of the catecheses mystagogicae: Syrian or Egyptian?: Livingstone, E. A. (Hrsg.), Studia Patristica 18, 2. Papers of the 1983 Oxford Patristic Conference. Critica, Classica, Ascetica, Liturgica (Leuven 1989) 391/5.
547. Spinks, Nestorius (1996): Spinks, B. D., The Anaphora of Nestorius: Antiochene Lex Credendi through Constantinopolitan Lex Orandi: Orientalia Christiana Periodica 62 (1996) 273/94.
548. Spinks, Nestorius (1999): Spinks, B. D., Mar Nestorius and Mar Theodore the Interpreter: The forgotten eucharistic prayers of east Syria. Introduction, translation and commentary ""Joint Liturgical Studies 45 (Cambridge 1999).
549. Spinks, Sanctus (1991): Spinks, B. D., The sanctus in the eucharistie Prayer (Cambridge 1991).
550. Staerk, Abrahams Schoß (1950): Staerk, W., Abrahams Schoß: Reallexikon für Antike und Christentum 1 (1950) 27f.
551. Stegemann, Paläographie (1936): Stegemann, V., Koptische Paläographie. 25 Tafeln zur Veranschaulichung der Schreibstile koptischer Schriftdenkmäler auf Papyrus, Pergament und Papier für die Zeit des XIV. Jahrhunderts. Mit einem Versuch einer Stilgeschichte der koptischen Schrift e Quellen und Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums und des Mittelalters Reihe C: Hilfsbücher 1 (Heidelberg 1936).
552. Steindorff, Bemerkungen (1950): Steindorff, G., Bemerkungen über die Anfänge der koptischen Sprache und Literatur: Coptic studies in honor of Walter Ewing Crum. (Boston 1950) 189/213.
553. Stemberger, Liturgie (2004): Stemberger, G., “Himmlische” und “irdische” Liturgie in der rabbinischen Zeit: Gerhards, A. / Henrix, H. H. (Hrsg.), Dialog oder Monolog. Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum = Quaestiones Disputatae 208 (Freiburg u. a. 2004) 92/102.
554. Stevenson, Eucharist (1986): Stevenson, K. W., Eucharist and Offering (New York 1986).
555. Stevenson, Offering (1980): Stevenson, K. W., “Anaphoral Offering”: some observations on the eastern eucharistie prayers: Ephemerides Liturgicae 94 (1980) 209/28.
556. Störk, Handschriften 2 (1995): Störk, L., Koptische Handschriften 2. Die Handschriften der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg Teil 2: Die Handschriften aus Dair Abba Maqar = Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland 21, 2 (Stuttgart 1995).
557. Störk, Handschriften 3 (1996): Störk, L., Koptische Handschriften 3. Die Handschriften der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg Teil 3: Addenda und Corrigenda zu Teil 1 = Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland 21, 3 (Stuttgart 1996).

558. Strothmann, Neuzeit (1932): Strothmann, R.. Die koptisch-orthodoxe Kirche in der Neuzeit = Beiträge zur historischen Theologie 8 (Tübingen 1932).
559. Stuckwisch, Anaphoras (1997): Stuckwisch, D. R.. The Basilian Anaphoras: Bradshaw, P. F. (Hrsg.), Essays on early eastem eucharistie prayers (Minnesota 1997) 109/30.
560. Stuiber, Brot (1954): Stuiber, A., Brot B I. II. IV: Reallexikon für Antike und Christentum 2 (1954) 616/20.
561. Stuiber, Eulogia (1966): Stuiber, A., Eulogia: Reallexikon für Antike und Christentum 6 (1966) 900/28.
562. Swainson, Liturgies (1884): Swainson, Ch. A., The Greek Iiturgies chiefly from original authorities (London 1884).

563. **T**aft, Admonition (1983): Taft, R., Textual Problems in the diaconal admonition before the anaphora in the Byzantine tradition: Orientalia Christiana Periodica 49 (1983) 340/65.
564. Taft, Authenticity (1990): Taft, R. F., The authenricity of the Chrysostom anaphora revislted. Detennining the authorship of liturgical texts by computer: Orientalia Christiana Periodica 56 (1990) 5/51.
565. Taft, Baumstark (2001): Taft, R. F., Anton Baumstark's Comparative Liturgy revisited: Taft, R. F. / Winkler, G. (Hrsg.), Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948) Rome, 25-29 September 1998 = Orientalia Christiana Analeeta 265 (Roma 2001) 191/232.
566. Taft, Diptychs (1991): Taft, R. F., The Diptychs. A history of the liturgy of St. John Chrysostom IV = Orientalia Christiana Periodica 238 (Roma 1991).
567. Taft, East (1997): Taft, R. F., Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding (Rome 2 1997).
568. Taft, Greeting (1986): Taft, R. F., The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistie Liturgy I: The Openig Greeting: Orientalia Christiana Periodica 52 (1986) 299/324.
569. Taft, Logos (1992): Taft, R. F., From logos to spirit: On the earIy history of the epiclesis: Heinz, A / Rennings, H. (Hrsg.), Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet. Festschrift Balthasar Fischer (Freiburg/ Basel / Wien 1992) 489/502.
570. Taft, Praying (1996): Taft, R. F., Praying for the Saints? A note on the sanctoral intercessiona / commemorations in the anapbora: Schneider, M. / Berschin, W-.(Hrsg.), Ab oriente et occidente (Mt 8, 11). Kirche aus Ost und West. Gedenkschrift für Wilhelm Nyssen (St. Ottilien 1996) 439/55.
571. Taft, Rez. Bradshaw (1994): Taft, R. F., Rez. The search for the.origins of Christian worship, Sources and Methods far the study of the early liturgy. By Paul Bradshaw (New York: Oxford University Press. 1992: The Catholic Historieal-Review 80 (1994) 556/8.
572. Taft, Sacrifice (1997): Taft, R. F. The Armenian .Hoty Sacrifice (Surb Patarag)" as a mirror of Armenian liturgical history: Taft, R. F. (Hrsg.), The Armenian Christian Tradition. Scholarly symposium in honor of the visit to the Pontifical Oriental Institute, Rome of His Holiness Karekin I Supreme Patriarch and Catholicos of All Armenians - December 12, 1996 = Orientalia Christiana Analeeta 254 (Roma 1997) 175/97.
573. Taft, Sanctus 1 (1991): Taft, R. F., The Interpolation of the Sanctus into the Anaphora: When and Where? A Review of the Dossier. Part I: Orientalia Christiana Periodica 57 (1991) 281/308.
574. Taft, Sanctus 2 (1992): Taft, R. F., The Interpolation of the Sanctus into the Anaphora: When and Where? A Review of the Dossier. Part 11: Orientalia Christiana Periodica 58 (1992) 83/12J.

575. TAFf, Sursum corda (1988): Taft, R. F., The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistie Liturgie. 11: The Sursum corda: Orientalia Christiana Periodica 54 (1988) 47/77.
576. Taft, Thanks (1989): Taft, R. F., The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistie Liturgy. 111: ..Let us give thanks tothe Lord - It is fitting and right": Orientalia Christiana Periodica 55 (1989) 63/74.
577. Taft / Winkler, Introducdon (2001): Taft, R. F. / Winkler, G., Introduction: Taft, R. F. / Winkler, G. (Hrsg.), Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anten Baumstark (1872-1948) Rome, 25-29 September 1998 = Orientalia Christiana Analeeta 265 (Roma 2001) 9/29.
578. Tarby, Priere (1972): Tarby, A, La priere eucharistique de I'eglise de jerusajem = Theologie Historique 17 (Paris 1972).
579. Tavard, Engel (1968): Tavard, G., Die Engel = Handbuch der Dogmengeschichte 2, 2b (Freiburg u. a. 1968).
580. Taylor, Sursum corda (1975): Taylor, T. F., Sursum corda: no dialogue: Livingstone, E. A. (Hrsg.), Studia Patristica 13. Papers presented to the Sixth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1971. Part 2 = Texte und Untersuchungen 116 (Berlin 1975) 422/24.
581. Theißen / Merz, Jesus (2001): Theißen, G. / Merz, A, Der historische jesus. Ein Lehrbuch (Göttingen 3 2001).
582. Tbeobald, Joh 6 (2003): Tbeobald, M., Eucharistie in Joh 6. Vom pneumatischen zum inkarnationstheologischen Verstehensmodell: Söding, Tb. (Hrsg.), Johannesevangelium - Mitte oder Rand des Kanons? Neue Standortbestimmungen = Quastiones Disputatae 203 (Freiburg u. a. 2003) 178/257.
583. Thraede, Hymnus (1994): Thraede, K., Hymnus I: Reallexikon für Antike und Christentum 16 (1994) 915/46.
584. Thraede, Jerusalem 11 (1996): Thraede, K., Jerusalem 11 (Sinnbild): Reallexikon für Antike und Christentum 17 (1996) 718/64.
585. Till, Grammatik (1970): Till, W. C., Koptische Grammatik (saldischer Dialekt) mit Bibliographie, Lesestücken und Wörterverzeichnis (Leipzig 4 1970).
586. Till, Propheten (1927): Till, W. C., Die achmimische Version der zwölf kleinen Propheten (Copenhagen 1927).
587. Till / Leipoldt, Kirchenordnung (1954): Till, W. C. / Leipoldt, J. Der koptische Text der Kirchenordnung Hippolyts = Texte und Untersuchungen 58 (Berlin 1954).
588. Timm, Ägypten 1/6 (1984/92): Timm, S., Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit 1/6 = Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients Reihe B (Geisteswissenscbaften) 41/1-6 (Wiesbaden 1984/92).
589. Timm, Stätten (1979): Timm, S., Christliche Stätten in Ägypten = Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients Reihe B (Geisteswissenschaften) 36 (Wiesbaden 1979).
590. Tonneau / Devreesse, Theodore (1949): Tonneau, R. / Devreesse, R., Les hornelies catechetiques de Theodore de Mopsueste = Studi e Testi 145 (Cittä del Vaticano 1949).
591. Traina, Faustus (2001): Traina,.G., Faustus of Byzantium, Procopius, and the Armenian History (jacoby, FGrHist 679, 3-4): Sode, C. / Takäcs, S. (Hrsg.), Novum Millenium. Studies on byzantine history and culture dedicated to Paul Speck 19 December 1999 (Aldershot u. a. 2001) 405/13.
592. Treu, Bilinguen (1965): Treu, K., Griechisch-koptische Bilinguen des Neuen Testaments: Koptologische Studien in der DDR = Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther Universität Halle-Wlttenberg. Sonderheft (Halle, Saale 1965) 95/123.

593. Treu, Traditionen (1974): Treu, K., Liturgische Traditionen in Ägypten (zu P. Oxy. 2782): Nagel, P. (Hrsg.), Studia Coptica = Berliner Byzantinistische Arbeiten 45 (Berlin 1974) 42/66.
594. Treu / Diethart, Papyri (1993): Treu, K. / Diethart, J.. Griechische literarische Papyri christlichen Inhalts 1/2 Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek N. Sero 17 (Wien 1993).
595. Trobisch, Endredaktion (1996): Trobisch, D., Die Endredaktion des Neuen Testaments. Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel = Novum Testamentum et Orbis Antiquus 31 (Freiburg/ Schweiz 1996).
596. Trompf, Historiography (2000): Trompf G. W., Early Christian historiography: narrative of retributive justice (London u. a. 2000).
597. Turcan, Initiation (1998): Turcan, R., Initiation: Reallexikon für Antike und Christentum 18 (1998) 87/159.

598. **U**hlig, Henochbuch (1984): Uhlig, S., Das äthiopische Henochbuch = Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 5, 6 (Gütersloh 1984).
599. Uhlig, Schrifttradition (1988): Uhlig, S., Die Schrifttradition in äthiopischen Anaphoren: Uhlig, S. / Tafla, B. (Hrsg.), Collectanea Aethiopica = Äthiopistische Forschungen 26 (Stuttgart 1988) 173/92.
600. Uri, Catalogus (1787): Uri, J., Bibliothecae Bodleianae codicum manuscriptorum orientalium, videlicet Hebraicorum, Chaldaicorum, Syriacorum, Aethiopicorum, Arabicorum, Persicorum, Turcicorum, Copticorumque Catalogus 1 (Oxford 1787).

601. **V**adakkel, Theodore (1989): Vadakkel, J., The east Syrian anaphora of Mar Theodore of Mopsuestia. Critical edition, English translation ans study = Oriental Institute of Religious Studies India 129 (Kottayam 1989).
602. Van der Meer, Maiestas (1938): Van der Meer, F., Maiestas Domini. Theophanies de l'apocalypse dans l'art chretien. Etudes sur les origines d'une iconographie speciale du Christ = Studi di antichitä cristiana 13 (Roma/ Paris 1938).
603. Van de Paverd, Meßliturgie (1970): Van de Paverd, F., Zur Geschichte der Meßliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts. Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostornos = Orientalia Christiana Periodica 187 (Roma 1970).
604. Van Haelst, Catalogue (1976): Van Haelst, J., Catalogue des papyrus Iitteraires juifs et chretiens (Paris 1976).
605. Van Haelst, Priere (1970): Van Haelst, j., Une ancienne priere d'intercession de la liturgie de saint Mare (O. Tait-Petrie 415): Ancient Sociery 1 (1970) 95/114.
606. Van Lantschoot, Codices Coptici (1947): Van Lantschoot, A., Codices Coptici Vaticani Barberiniani Borgiani Rossiani 2, 1. Codices Barberini orientales 2 et 17 Borgiani Copüci 1-108 (Vatican 1947).
607. Van Rompay/ Schmidt, Inscription (2001): Van Rompay, L. / Schmidt, A., A new Syriac inscription in Deir al-Surian (Egypt): Hugoye: Journal of Syriac Studies 4, 1 = http://syrcom.cuaedu/Hugoye/index.html (2001).
608. Van Unnik, Clement (951): Van Unnik, W. C. 1 Clement 34 and the "Sanctus": Vigiliae Christianae 5 (1951) 204/48.
609. Verhelst, Histoire (1993): Verhelst, S., L'histoire de la liturgie Melkite de salntjacques. Interpretations anciennes et nouvelles: Proehe-Orient ehrerlen 43 (1993) 229/72.
610. Verhelst, jacques (1996): Verhelst, S., La liturgie ibero-grecque de Saint Jacques. Sources, texte, traductions, commentaire, etudes (Prtvatdruckjerusalern 1996).
611. Verhelst, Messe (1995): Verhelst, S., La messede jerusalem. Bilan d'une recherche: SOG Gollectanea 28 (1995) 237/70.

612. Verheul, Constitutiones (1980): Verheul, A., Les Prieres eucharistiques dans les .Consrnunones Apostolorum: Questions Liturgiques 61 (1980) 129/43.
613. Viaud, Traditions (1993): Viaud, G., Traditions orales de la liturgie copte: Bulletin de la Societe d'Archeologie Copre 32 (1993) 171/7.
614. Vielberg, Klemens (2000): Vielberg, M., Klemens in den pseudo klementinischen Rekognitionen. Studien zur literarischen Form des spätantiken Romans = Texte und Untersuchungen 145 (Berlin 2000).
615. Villecourt, Observances (1923/5): Villecourt, L.: Les observances liturgiques etla discipline du jeüne dans l'eglise Copte. (Ch. XVI-XIX de la Lampe des tenebres): Le Museen 36/37/38 (1923/24/25) 249/92. 201/80. 261/320.
616. Vogel, Anaphores (1980): Vogel, C., Anaphores eucharistiques preconstaniniennes. Formes non traditionelles: Saxer, V. (Hrsg.), Ecclesia orans. Melanges patristiques offerts au Pere Adalbert G. Hamman OFM ä l'occasion de sesans d'enseignement. = Augustinianum 20, 1/2 (Roma 1980) 401/10.
617. Vogel, Introduction (1981): Vogel, C., Introduction aux sources de l'histoire du culte ehrerlen au moyen äge. Reedition anastatique prefacee par Bemard Botte (Spoleto 1981).
618. Vogel, C., Medievalliturgy. An introduction to the sources. Revised and translated by William G. Storey and Niels Krogh Rasmussen (Washington 1986).
619. Vogel, Orientation (1964): Vogel, C., L'orientation vers I'est du celebrant et des fideles pendant la celebration eucharistique: L'Orient Syrien 9 (1964) 3/37.
620. Vos, Normes (1974): Vos, M., A Ja recherche de nonnes pour les textes liturgtques de la messe (V_Vne siecles): Revue d'Histoire Ecclesiastique 69 (1974) 5/37.

621. **W**agner, Chrysostomusliturgie (1973): Wagner, G., Der Ursprung der Chrysostomusliturgie = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 59 (Münster 1973).
622. Wagner, Commemoration (1972): Wagner, G., La commemoration des Saints dans Ja priere eucharistique: Irenikon 45 (1972) 447/56.
623. Wallraff, Christus (2001): Wallraff, M., Christus verus sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike = jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband 32 (Münster 2001).
624. Wegmann, Genealogie (1991): Wegmann, H. A J., Genealogie des Eucharistiegebetes: Archiv für Liturgiewissenschaft 33 (1991) 193/216.
625. Wehr, Wörterbuch (1952): Wehr, H., Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart und Supplement (Reirut/ London 4 1977).
626. Weiss, Christologie (1969/70): Weiss, H.-F., Zur Christologie des Sehenute von Atripe: Bulletin de la Societe d'Archeologie Copte 20 (1969/70) 177/209.
627. Weitzmann, Kunst (1979): Weitzmann, K, Zur Kunst des Katharinenklosters: Galey, J., Das Katharinenkloster aufdem Sinai (Stuttgart/ Zürich 1979).
628. Wengst, Didache (1984): Wengst, K., Didache (Apostellehre). Bamabasbrief. Zweiter Klemensbrief. Schrift an Diognet = Schriften des Urchristentums 2 (Darmstadt 1984).
629. Wessely, Monuments (1906): Wessely, Ch., Les plus anciennes monuments du christianisme ecrtts sur papyrus. Textes grecs edites, traduits et annotes = Patrologia Orientalis 4, 2 (Paris 1906).
630. West, Criticism (1973): West, M. L., Textual Criticism and Editorial Technique. Applicable to Greek and Latin Texts (Stuttgart 1973).
631. Wilkinson, Pilgrims (1976): Wilkinson, J.t Christian pilgrims in Jerusalem during the Byzantine period: Palestine Exploration Quarterly 108 (1976) 75/99.
632. Wilson. Notes (1961): Wilson, N. G., Notes on Greek manuscripts: Scriptorium 15 (1961) 316/20.

633. Winkelmann, Historiographie (2000): Winkelmann, F., Zur nacheusebianischen christlichen Historiographie des 4. Jahrhunderts: Scholz, C. / Makris, G. (Hrsg.). Miszellanea für Peter Schreiner zu seinem 60. Geburtstag = Byzantinisches Archiv 19 (München / Leipzig 2000) 404/14.
634. Winkler, Anaphoras (1997): Winkler, G., Armenian Anaphoras and Creeds: ABrief Overview of Work in Progress: Taft, R. F. (Hrsg.), The Armenian Christian Tradition. Scholarly symposium in honor of the visit to the Pontifical Oriental Institute, Rome of His Holiness Karekin I Supreme Patriarch and Catholicos of All Armenians - December 12, 1996 = Orientalia Christiana Analeeta 254 (Roma 1997) 41/55.
635. Winkler, Anfange (1994): Wink1er, G., Nochmals zu den Anfangen der Epiklese und des Sanctus im Eucharistischen Hochgebet: Theologische Quartalschrift 174 (1994) 214/31.
636. Winkler, Ante Sanctus (2002): Winkler, G., Zur Bedeutung alttestamentlicher Schriftzitate im ante Sanctus und ihre liturgiewissenschaftliche Deutung: Oriens Christianus 86 (2002) 192/205.
637. Winkler, Beispiel (1997): Winkler, G., Ein Beispielliturgievergleichender Untersuchung: Philologische und strukturelle Anmerkungen zur Erforschung der Anamnese in den westlichen und östlichen Riten: Theologische Quartalschrift 177 (1997) 293/305.
638. Winkler, Beobachtungen (1996): Winkler, G., Weitere Beobachtungen zur frühen Epiklese (den Doxologien und dem Sanctus). Über die Bedeutung der Apokryphen für die Erforschung der Entwicklung der Riten: Oriens Christianus 80 (1996) 177/200.
639. Winkler, Engel (2003): Winkler, G., Beobachtungen zu den im “ante Sanctus” angeführten Engeln und ihre Bedeutung: Theologische Quartalschrift 183 (2003) 213/38.
640. Winkler, Entwicklungsgeschichte (2000): Winkler, G., Über die Entwicklungsgeschichte des armenischen Symbolums. Ein Vergleich mit dem syrischen und griechischen Formelgut unter Einbezug der relevanten georgischen und äthiopischen Quellen = Orientalia Christiana Analeeta 262 (Roma 2000).
641. Winkler, Erforschung 1 (1997): Winkler, G., Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht I: Anmerkungen zur Oratio post Sanctus und Anamnese bis Epiklese: Orientalia Christiana Periodica 63 (1997) 363/420.
642. Winkler, Erforschung 2 (2001): Winkler, G., Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht 11: Das Formelgut der Oratio post Sanctus und die Anamnese sowie Interzessionen und die Taufbekenntnisse: Taft, R. F. / Winkler, G. (Hrsg.), Acts of the International Congress Comparatlve Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948) Rome, 25-29 September 1998 = Orientalia Christiana Analeeta 265 (Roma 2001) 407/93.
643. Winkler, Erforschung 3 (2000): Winkler, G., Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht 111: Der Hinweis auf “die Gaben” bzw. "das Opfer" bei der Epiklese: Gerhards, A. / Richter, K. (Hrsg.), Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt = Quaestiones Disputatae 186 (Freiburg / Basel / Wien 2000) 216/33.
644. Winkler, Geschichte (1974): Winkler, G., Zur Geschichte des armenischen Gottesdienstes im Hinblick auf den in mehreren Wellen erfolgten griechischen Einfluss: Oriens Christianus 58 (1974) 154/72.
645. Winkler, Initiationsrituale (1982): Winkler, G., Das armenische Initiationsrituale. Entwicklungsgeschichtliche und liturgievergleichende Untersuchung der Quellen des 3. bis 10. Jahrhunderts = Orientalia Christiana Analeeta 217 (Roma 1982).
646. Winkler, Interzessionen 1 (1970): Winkler, G., Die Interzessionen der Chrysostomusanaphora in ihrer geschichtlichen Entwicklung: Orientalia Christiana Periodica 36 (1970) 301/36.

647. Winkler, Interzessionen 2 (1971): Winkler, G., Die Interzessionen der Chrysostomusanaphora in ihrer geschichtlichen Entwicklung: Orientalia Christiana Periodica 37 (1971) 333/83.
648. Winkler, Kirche (1997): Winkler, D. W., Koptische Kirche und Reichskirche. Altes Schisma und neuer Dialog = Innsbrucker Theologische Studien 48 (Innsbruck / Wien 1997).
649. Winkler, Liturgiewissenschaft (1995): Winkter, G., Über die Liturgiewissenschaft: Theologische Quartalschrift 175 (1995) 61f.
650. Winkler, Rez. Fenwick (1994): Winkler, G., Rez. J. R. K. Fenwick, The Anaphoras of St Basil and St James: An investigation into their Common Origin (= OrChrA 240, Rom 1992), Oriens Christianus 78 (1994) 269/77.
651. Winkler, Rez. Taft (2001): Winkler, G., Rez. Robert F. Taft, Il Sanctus nell' Anaphora. Un riesame della questione, Rom (Edizioni Orientalia Christiana, Pontificio Istituto Orientale) 1999: Oriens Christianus 85 (2001) 283f.
652. Winkler, Rez, Taft (2002): Winkler, G., Rez. R. F. Taft (Hg.), The Armenian Christian Tradition. Scholarly Symposium in Honor to the Visit to the Pontifical Ortental Institute, Rome of His Holiness Karekin I, Supreme Patriarch and Catholicos of All Armenians, December 12, 1996, OrChrA 254, Rom (Pontificio Istituto Orientale) 1997: Zeitschrift für Antikes Christentum 6 (2002) 170/2.
653. Winkler, Ritus (1996): Winkler, G., Der armenische Ritus: Bestandsaufnahme und neue Erkenntnisse sowie einige kürzere Notizen zur Liturgie der Georgier: Taft, R. F. (Hrsg.), The christian east. Its institutions & its thought. A critical reflection. Papers of the International Scholarly Congress for the 75th Anniversary of the Pontifical Oriental Institute Rome, 30 May - 5 june 1993 = Orientalia Christiana Analeeta 251 (Roma 1996) 265/98.
654. Winkler, Sanctus (2002): Winkler, G., Das Sanctus: über den Ursprung und die Anfange des Sanctus und sein Fortwirken = Orientalia Christiana Analeeta 267 (Roma 2002).
655. Winkler, Taft (2002): Winkler, G., Anmerkungen zu einer wichtigen neuen Untersuchung von R. F. Taft über die auf den Kommunion-Empfang vorbereitenden Riten: Oriens Christianus 86 (2002) 170/91.
656. Winkler, Übernahme (2001): Winkler, G., Übernahme und Adaptation alttestamentlicher Bestandteile in den christlichen Riten: Das Sanctus. Ein Arbeitsbericht. Groß, W. (Hrsg.), Das Judentum - Eine bleibende Herausforderung christlicher Identität (Mainz 2001) 78/90.
657. Wipszycka, Etudes (1996): Wipszycka, E., Etudes sur le christianisme dans I'Egypte de l'antiquite tardive = Studia Ephemeridis Augustinianum 52 (Roma 1996).
658. Wipszycka, Hegumenos (1991): Wipszycka, E., Hegumenos: Coptic Encydopedia 4 (1991) 1215f.
659. Wobbermin, Stücke (1898): Wobbermin, G., Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ägyptens nebst einem dogmatischen Briefdes Bischofs Serapion von Thmuis = Texte und Untersuchungen 17 (Leipzig 1899).
660. Worrell, Sounds (1934): Worrell, W. H., Coptic Sounds. With an appendix by Hide Shohara (Ann Arbor 1934).
661. Worrell, Texts (1942): Worrell, W. H., Coptic Texts in the University of Michigan Collection (Ann Arbor/ London 1942).
662. Worrell, Traditions (1937): Worrell, W. H., Popular traditions of the Coptic language: The American Journal of Semitic Languages and Literatures 54 (1937) 1/11.
663. Wüstenfeld, Macrizi (1845): Wüstenfeld, F; “Macrizi's Geschichte” der Kopten. Aus den Handschriften zu Gotha und Wien mit Übersetzung und Anmerkungen (Göttingen 1845); Nachdruck Hlldesheimy New York 1979.

664. Youssef, Textes (1998): Youssef, Y. N., Les textes en dialecte sahidique du ms 1~6 lit., Bibllotheque Patriareale - au Caire (la coction Myron): Bulletin de la Societe d'Archeologie Copte 37 (1998) 121/33,
665. Zanetti. Abu Maqär (1986): Zanetti, V. Les manuscrits de Dair Abu Maqär. Inventaire Cahiers d'Orientalisme 11 (Geneve 1986).
666. Zanetti, Esquisse (1987): Zanetti, V., Esquisse d'une typologie des euchologes coptes bohairique: Le Museen 100 (1987) 407/18.
667. Zanetti, Manuscripts (1995): Zanetti, V., Bohairic Liturgical Manuscripts: Orientalia Christiana Periodica 61 (1995) 65/94.
668. Zoega, Catalogus (1810): Zoega, G., Catalogus codicum copticorum manu scriptonun qui in musen Borgiano Velitris adservantur (Roma 1810).

669. Dieses Buch können Sie kostenlos auf Ihr Smartphone herunterladen: http://kroeffelbach.kopten.de/dkb/liturgie/