



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



Titel	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
Autor	Johannes Madey
Hinweis	Die vorliegende Publikation ist urheberrechtlich geschützt (Copyright). Alle Rechte liegen, soweit nicht ausdrücklich anders gekennzeichnet, bei:
Herausgeber	Koptisch-orthodoxes St.Antonius Kloster 35647 Waldsolms-Kröffelbach / Deutschland Tel.: 0049 - 6085 – 2317 Fax: 0049 - 6085 – 2666 http://kroeffelbach.kopten.de/dkb/liturgie/
Druckerei	St. Mina Kloster, Mariut, Ägypten http://stmina.info/ und http://www.stmina-monastery.org/ Email: stminapress@gmail.com Tel.: 002 012-2215-2856 & 002 03-459-6452
Auflage	3. Auflage, Januar 2010 4. Auflage Juni 2015
© / Copyright	2018 Koptisch-orthodoxes St.Antonius Kloster Kröffelbach
ISBN	3-927464-13-9

Quellenhinweis:

1. „Alttestamentliche Texte sind zitiert nach der deutschen Übersetzung der Septuaginta: 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“.



Seine Heiligkeit Papst Tawadros II.

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

Ἀββᾶ Τα῰αδρος πῡααζ ἰνααζ
Παπα ἰτε Ρακοῦ ογοζ Ππατριαρχης ἰῡμετρεαζιωζ
ἰΜαρκος Πἰαποστολος πῡααζ ρῖη

Inhaltsverzeichnis

1. Die Eucharistische Liturgie in der koptisch-orthodoxen

Kirche.....	1
1.1 Der Ort der Feier	2
1.2 Liturgische und aliturgische Tage	2
1.3 Die Zeit für die Eucharistiefeier	3
1.4 Nächtliche Eucharistie	3
1.5 Die Häufigkeit der Zelebration	3
1.6 Altar – Geräte – Kleidung	6
1.7 Das eucharistische Fasten	6
1.8 Die zum Empfang notwendigen Dispositionen	8
1.9 Die Frage der Konzelebration	9
1.10 Die gebräuchlichen Anaphoren	9
1.11 Die Materie der Eucharistie	11
1.12 Der Wein	13
1.13 Die Bereitung des Altars	13
1.14 Die liturgischen Gewänder	15
1.15 Quellen und Literatur	16

2. Aufbau und Struktur der koptisch-orthodoxen

Eucharistiefeier	18
2.1 Der Kirchenraum	18
2.2 Die Liturgie der Stunden	19
2.3 Die Feier der heiligen eucharistischen Liturgie	21
2.3.1 Bereitung des Altars und der Opfertgaben	21
2.3.2 Liturgie der Katechumenen oder Liturgie des Wortes	24
2.3.3 Liturgie der Gläubigen oder Eucharistiefeier	27
2.3.3.1 Anaphora	28
2.3.3.2 Post-Anaphora	31
2.4 Quellen und Literatur	35

3. Die geistlich-religiöse Bedeutung der Eucharistiefeier für das

Leben der Gläubigen.....	36
3.1 Die pädagogische Funktion der Liturgie	39
3.2 Die Liturgie als Ort der Heiligung	43
3.3 Der Aspekt: brüderliche Liebe der Liturgie	47
3.4 Quellen und Literatur	51

4. Die Entfaltung der alexandrinischen Liturgie in der Kirche

Äthiopiens.....	52
4.1 Anmerkungen zur geschichtlichen Entwicklung	54
4.1.1 Die allgemeine Ordnung	54
4.1.2 Die Anaphora	56
4.2 Aufbau und Struktur der göttlichen Liturgie	61
4.2.1 Die allgemeine Ordnung	62
4.2.1.1 Die vorbereitenden Riten und Gebete	62
4.2.1.2 Die Liturgie der Katechumenen oder des Wortes	64
4.2.1.3 Die unmittelbare Vorbereitung auf die Eucharistiefeier	65
4.2.2 Die Anaphora	66
4.3 Abschluss	69
4.4 Aufbau der koptisch-orthodoxen und der äthiopischen Liturgie	70

4.5	Quellen und Literatur:	73
5.	Meine Natur hast du in dir gesegnet.....	74
5.1	Einige allgemeine Bemerkungen zur Gestalt der Eucharistiefeier	74
5.2	Zur Anaphora (Eucharistisches Hochgebet)	76
5.2.1	Der Begriff	76
5.2.2	Zur Klassifikation der Anaphora-Typen	77
5.2.3	Zur (Pseudo)-Epigraphie ostkirchlicher Anaphoren	78
5.2.4	Zur Methode der Erforschung von Anaphoren	78
5.3	Die Anaphoren der koptisch-orthodoxen Kirche	79
5.3.1	Koptisch-orthodoxe Anaphoren und Fragmente	79
5.3.2	Die äthiopischen Anaphoren	79
5.4	Die drei Anaphoren der koptisch-orthodoxen Kirche	80
5.4.1	Die Markus-(Kyrillus-)Anaphora	80
5.4.2	Die Basiliusanaphora	80
5.4.3	Die Gregoriusanaphora	81
5.5	Zur Theologie der Eucharistiefeier der koptisch-orthodoxen Kirche	82
5.5.1	Das Trishagion des Wortgottesdienstes	82
5.5.2	Das Sanctus in den Anaphoren	84
5.5.3	Zur Theologie des Post Sanctus	85
5.6	Zusammenfassung	88
6.	Philologisches zum Anaphorabegriff.....	89
7.	Schenouda III., Papst und koptischer Patriarch von Alexandria und ganz Afrika	96
7.1	Die ökumenische Öffnung der koptisch-orthodoxen Kirche	97
7.2	Die 1. Wiener Konsultation 1971	98
7.3	Die Begegnung zwischen Papst Paul VI. und Schenouda III.	100
7.4	Kardinal Franz König bei Schenouda III.	101
7.5	Weitere ökumenische Initiativen	103
7.6	Verbannung und Heimkehr	105
7.7	Literatur	107
8.	DKB/ Digital Koptisch-orthodoxe Bibliothek der Website vom St.Antonius- Kloster in Kröffelbach	108

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.

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 *tablitō*, 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 koptisch-orthodoxe Autor *Zacharias ibn as-Sabba'* in seinem Werk „*Al-Ġauharā an-nafisāh*“ (*Praetiosa Margarita*).

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.

1.3 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.

1.4 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 *Barakât* 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.

1.5 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 „Kitāb al-Idāh ad Durr at-Tamīn“: „Da der Qurban, den wir an allen Tagen darbringen, uns die Vergebung der Sünden schenkt...“ *Petrus von Malīḡ* 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. *Abū-Sālih* spricht noch im 13. Jahrhundert von einigen Kirchen, in denen täglich zelebriert worden ist, z. B. in as-Ašmūnain 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, κυριακή („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 führen 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 um so 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 *Aṣ-Ṣafī bin al-Assāl* (13. Jahrhundert) im 14. und 19. Kapitel seines Nomokanon darüber, aber nur, um die alten Quellen wiederzugeben. Man findet auch in der heutigen koptischen 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 Didaskalie¹ 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.

¹ (c. 13)

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 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.

1.6 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, „Qurābīn“, 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 Malġ* 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.

1.7 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 eucharistischen 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 Enthaltbarkeit 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 Malïǧ* 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 Enthaltbarkeit ist eine besondere Form des Fastens. Wie *Origenes* († 254) sagt, wurde sie vor dem Kommunionempfang an drei, fünf oder sieben Tagen gefordert. Ein weiterer Zeuge dafür ist *Dionysios von Alexandrien* († 264), und in einer koptisch-orthodoxen Predigt, die *Theophilus 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 Enthaltbarkeit in den Nächten, die dem Empfang der Eucharistie vorausgehen und folgen, vorgeschrieben. *Manqarios* spricht zwar von der Enthaltbarkeit, 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-Assāl* 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 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-Barakât* 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.

1.9 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 Barakât* 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.

1.10 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 Christusfesten) 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 de 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 Barakāt 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.

1.11 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-Assāl* 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 Basilios 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 „Kitāb al-Burhan“ behandelt *Abū-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 Kirchengaben 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“ (Anbādiqōn). 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.

1.12 Der Wein

Er wird „Abarka“ genannt. Dieses Wort geht auf das griechische *ἀπαρχή* (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 beigelegt 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 Malīḡ ist dies aber nur im Notfall erlaubt.

1.13 Die Bereitung des Altars

Vor Beginn des liturgischen Dienstes wird der Altar mit Altartüchern bedeckt. Barakāt 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 *Assâl* und *Barakât* 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 *Barakât* 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.

1.14 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 *Labīb* 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 (tunya), 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.

Zur vollen liturgischen Gewandung des Priesters gehören sieben Teile:

1. die Tunika (Tunia),
2. das Epitrachelion (Batraṣīl; sidra) (Eine aus einem Stück gefertigte Stola mit einer Öffnung für den Kopf),
3. das Zonarion (Zinnār; Mintaka),
4. die beiden Epimanikien (akmām),
5. die Kopfbedeckung (Tailassān; samla)
6. sowie das Phelonion (Burnus). Letztgenanntes hat die Form eines Chormantels, beim Priester jedoch ohne Kapuze; diese, genannt „Kaslah“, ist dem Bischof vorbehalten.

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 (tailassân); manche fügen noch die Stola (batrasîl; sidra) hinzu. Nur an großen Festen tragen sie auch die übrigen Teile. Schon im 14. Jahrhundert hat *Barakât* 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.

1.15 Quellen und Literatur

Origenes: Migne, *Patrologia Graeca* 13.

Dionysios von Alexandrien: Migne, *Patrologia Graeca* 10.

Didascalia et Constitutiones Apostolorum, ed. Funk, Paderborn 1905

W. Riedel / E. Crum, *The Canons of Athanasius of Alexandria*, London-Oxford 1904.

Sawîros ibn al-Muqffa (10. Jahrhundert), *Kitâb al-Īdah ad Durr at-Tamin*: Vat. ar. 1258.

Kyrillus III. Ibn Laqlaq (13. Jahrhundert), *Kitâb Dalâlat al-Mubtadi`in*: Vat. ar. 117; deutsch von G. Graf: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 4 (1924).

Gabriel II. ibn Turaik (12. Jahrhundert): O. H. E. Burmester, *The Canons of Gabriel ibn Turaik*: *Orientalia Christiana Periodica* I (1935).

Aş-Şafi ibn al-Assâl (13. Jahrhundert), *Nomokanon*, ed. G. Morcos (arab.), Kairo 1927.

Ibn as-Sabba (14. Jahrhundert), *Al-Ġauharã an-Nafisã*, ed. V. Mistrih, Kairo 1966.

Abu-l Barakât ibn Kabar (14. Jahrhundert), *Misbah al-Zulma*, teilweise editiert: Le Muséon 1923 – 1925.

Gabriel V. (15. Jahrhundert): A. Abdalla, *L'Ordinamento Liturgico di Gabriele V*. Kairo 1962 (mit italienischer Übersetzung).

Kitāb Tartīb al-Kahanut (13. Jahrhundert): J. Assfalg, *Die Ordnung des Priestertums* (= *Studia Orientalia Christiana Aegyptiaca* 5), Kairo 1955 (mit deutscher Übersetzung).

Michael von Damiette: Vat. ar. 907.

Petrus von Malīḡ; *Kitāb al-Israq*: Vat. ar. 107.

Anonymer koptischer Traktat über die Eucharistie: Vat. ar. 123, ed. A. Abdalla, *Un trattato inedito...*, Kairo 1967.

Euchologion, ed. Klaudios Labib 1902, 1932.

Pieuchologion (ed. Hanna Malak), Rom 1971.

W. Worell, *The Coptic Manuscripts in the Freer Collection*, New York 1923.

J. Vansleeb, *Histoire de l'Église d'Alexandrie*, Paris

J. Muyser, Le samedi et dimanche dans l'Église et la littérature coptes : Togo Mina, *Le martyre d'Apa Epima*, Kairo 1937.

R. C. Coquin, Vestiges de concélébration eucharistique chez les Melkites égyptiens, les Copts et les Ethiopiens : *Le Muséon* 80 (1963) 37 – 46.

J. M. Hanssens, Un rito di concelebrazione della messa proprio della liturgia alessandrina: *Collectanea, Studia Orientalia Christiana*, Kairo 1968 – 1969.

E. Lanne, Le Grand Euchologe du Monastère Blanc : *PO* 28 (1958), 267 – 407.

R. C. Coquin, L'anaphore alexandrine de St-Marc: *Le Muséon* 82 (1969).

W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats von Alexandrien*, Leipzig 1900.

O. H. E. Burmester, Vesting prayers and ceremonies in the Coptic Church: *Orientalia Christiana Periodica* I (1935).

S. Surial, *Muzakkarât über die Liturgie*, 2 Bände

A. Manqarios, *Manārat* I (1969), II (1972), III (1972).

Abba Lukas, Bischof von Manfalut: *Magallat Mari Girgis*, April – Mai 1956.

Abba Ioannes Malek († 1985), *Le Cérémonial Copte* (noch nicht erschienen).

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.

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-Moälläqah 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 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 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 heiligen und großen Donnerstag und am Fest der Apostel Petrus und Paulus statt.

Am Eingang der Kirche befindet sich das *Chor 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.

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 39 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.

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:

Bereitung des Altars und der Opfergaben;
Liturgie der Katechumenen oder Liturgie des Wortes;
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.

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 heraus schauen 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 Opfertgaben 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 reichen. 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 Opfertgaben 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 Menschengeschlechtes für deine Diener, meine Väter und Brüder, für mich, unseligen Sünder, für uns alle, die wir unsere Stirn vor deiner heiligen Herrlichkeit eigen ... 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.

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 durchheilt 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 Diakone anwesenden Kleriker und die Gläubigen, singen zusammen den Gesang des Trishagion, der nicht an die Dreieinigkeit gerichtet ist (wie etwa in der byzantinischen oder ostsyrischen Kirche), sondern an Christus:

O heiliger Gott, o heiliger Starker, o heiliger Unsterblicher,
geboren von der Jungfrau, erbarme dich unser.
O heiliger Gott, o heiliger Starker, o heiliger Unsterblicher,
der du für uns gekreuzigt wurdest, erbarme dich unser.
O heiliger Gott, o heiliger Starker, o heiliger Unsterblicher,
auferstanden und hinaufgestiegen zum Himmel, erbarme dich unser.
Ehre dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist
jetzt und immerdar und in alle Ewigkeit. Amen.
Heilige Dreieinigkeit, hab Erbarmen mit uns.

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 seine 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 Verherrlichung, Ehre 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 „Aspasmos“ zu Ehren Mariens
Abschluss des Diakons: „Kyrie eleison, Kyrie eleison, Kyrie eleison. Ja, Herr Jesus Christus, höre uns und erbarme dich unser

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.“

2.3.3.1 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.

2.3.3.2 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 Wasser 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 Verherrlichung, Ehre 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 verharret 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 taucht 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 und 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 „Alleluja“. 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.

2.4 Quellen und Literatur

Euchologion, ed. K. Labib, Kairo 1932.

Pieuchologion (ed. Hanna Malak), Rom 1971.

The Coptic Liturgy, authorised by H. H. Abba Kyrillus VI, Pope of Alexandria and Patriarch of the See of St. Mark, Kairo 1963.

Notre Messe selon la liturgie copte dite le Saint Basile le Grand. Troisième édition revue et corrigée sous le Pontificat de S. B. Stéphanos Ier, Patriarche d'Alexandrie et de toute le Prédication de St. Marc, Kairo 1963.

J. Madey, « *Lasst uns danksagen* ». *Gebete aus den Eucharistiefiern der Kirchen des Ostens*, Freiburg-Basel-Wien 1965, 45-66 (in Auswahl)

Die heilige Liturgie der koptischen Kirche (ed. Catholica Unio), Würzburg 1973.

M. Hanna, *La Liturgie Copte: Vivante Afrique* N° 220 (1962) 14-24.

A. S. Atiya, *A history of Eastern Christianity*, London 1968, 126-130

Agpeya. Das koptisch-orthodoxe Stundenbuch, Würzburg 1984.

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 *Sawĩros 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 Charakters 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: Dazu gehörten theatralische Aufführungen, Abhaltung von Märkten oder Sportveranstaltungen und Spiele aller Art. 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 jaudisierende 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 *aṣ-Ṣaḥfī ibn al-ʿAssāl* 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 ibn 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.

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 (tafsīr) 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 Großmartyrer 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 Mercurious 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 *Sawĩros 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. *Sawĩros* 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 Sawĩros, 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.

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) Opfertaten 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 Nächsten 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“.

Andererseits zeigen die koptisch-orthodoxen Autoren mit Freude auf, wie man sich während der Feier der göttlichen Liturgie in der Kirche verhalten muss, damit man sich heilige: Sie weisen darauf hin, dass die fünf leiblichen wie die fünf geistigen Sinne aktiv im Geschehen beteiligt sein müssen. *Al-Mu'tamān ibn al-Assāl*, ein Autor des 13. Jahrhunderts, entwickelt diesen Gedanken so:

1. Der **Gehörsinn** nimmt teil, indem er die Lieder mit ihren unterschiedlichen Melodien hört. Diese 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 zurück zu kehren.
2. Der **Gesichtssinn** heiligt uns, da er zum Altar und auch zu den Ikonen schaut, um die zu verherrlichen, die sie darstellen und um ihre Fürsprache zu bitten.
3. Der Geschmackssinn heiligt uns, da wir durch ihn teilhaben an der himmlischen Speise der heiligen Mysterien des Leibes und des Blutes des Herrn.
4. Der **Geruchssinn** heiligt uns, da er den Wohlgeruch des Gott dargebrachten Weihrauchs (dessen sich die orientalischen Liturgien im allgemeinen sehr reichlich bedienen) aufnimmt.
5. Der **Tastsinn** heiligt uns, da wir mit ihm das heilige Evangelium und das Kreuz berühren und küssen.

Al-Mu'tamān 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 usw.

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 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.

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 kommunal. Das heißt, wir haben es hier mit einer brüderlichen Versammlung zu tun, in der sich die Einheit aller untereinander in Christus kundtut: 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 exkommunizierte 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.“

3.4 Quellen und Literatur

Eine Auswahl

- Al-Mu'tamān ibn al-Assāl (Bruder von aṣ-Ṣafī ibn al-Assāl), *Kitāb Magmū' Usūl ad-Din*, ed. Graf: BSAC 13 (1948/49)
- F. E. Brightman, The Sacramentary of Serapion of Thumis: *Journal of Theological Studies* 1 (1899 – 1900).
- C. Donahue, *The ἀγάπη of the Hermits of Scete*: *Studia Monastica* 1 (1959) 97 – 114.
- B. T. A. Evetts - A. S. Butler, *The Churches and Monasteries of Egypt and some neighbouring countries, attributed to Abū Salih the Armenian*, Oxford 1895.
- Abba Gregorius, Die Taufe im Ritus der Koptischen Orthodoxen Kirche: E. Chr. Suttner, *Taufe und Firmung*, Regensburg 1971, 153 – 164.
- A. van Lantschoot, Heliari et Masob: *Orientalia Christiana Periodica* 10 (1944) 168 – 178.
- H. Malak, Les Livres liturgiques de l'Eglise Copte : *Mélanges Eugène Tisserant* (= Studi e Testi 233), Vatikan 1964
- F. Rossi, *Tre Manoscritti Copti* (= Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino, II/XXXVII), Turin 1886.
- G. Schmidt, *Fragment einer Schrift des Märtyrerbischofs Petrus von Alexandrien*, Leipzig 1901.
- L. Veuilleux, *La Liturgie dans le Cénebitisme pachômien* (= *Studia Anselmiana* 57), Rom 1968.
- L. Villecourt, La Lettre de Macaire ... : *Le Muséon* 36 (1923).
- L. Villecourt, Les observances liturgiques et la discipline du jeûne dans l'Eglise Copte : *Le Muséon* 37 (1924).

Für weitere Literaturangaben verweisen wir auf

- P. Vergese (Herausgeber), *Koptisches Christentum. Die orthodoxen Kirchen Ägyptens und Äthiopiens* (= Die Kirchen der Welt XII), Stuttgart 1973, 267-276.

4. Die Entfaltung der alexandrinischen Liturgie in der Kirche Äthiopiens

von Prof. Dr. Johannes Madey

Die Christianisierung Äthiopiens begann im strengen Sinne des Wortes um die Mitte des vierten Jahrhunderts, als der heilige Athanasius der Große den früheren Minister am Hofe von Axum, der historischen Hauptstadt Äthiopiens, Frumentius, zum Bischof für dieses Land weihte. Schon als Minister in Axum hatte sich Frumentius dort apostolisch betätigt, vor allem unter den ausländischen Kaufleuten.

Anfangs herrschte auf dem Gebiet der Liturgie eine große Vielfalt. Man verwendete, insbesondere im Osten Äthiopiens, verschiedene Liturgien, und zwar sowohl solche des alexandrinischen als auch des antiochenischen Typus. Die liturgische Sprache war zweifelsohne zunächst das Griechische, das auch am Hofe von Axum verwendet wurde, wie man aus Säuleninschriften und Aufschriften von Münzen aus dem vierten Jahrhundert sehen kann.

Als Frumentius nach seiner Bischofsweihe nach Äthiopien zurückkam, wirkte er sicherlich zunächst in den vom Hellenismus berührten Kreise. Erst als das Christentum auch die einfachen, vom Hellenismus unbeeinflussten Volksschichten erreichte, machte sich die Notwendigkeit bemerkbar, eine Liturgie in der Volkssprache zu schaffen. Wann genau damit begonnen wurde, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen, doch darf man annehmen, dass dies noch zu Lebzeiten des heiligen Frumentius geschehen ist.

Die Liturgie, die Frumentius aus Alexandrien mitbrachte, war zweifelsohne die dort gebräuchliche, so wie er sie beim heiligen Athanasius, seinem Lehrer, gelernt hatte. Infolgedessen kann man sagen, dass die äthiopische Liturgie ihren Ursprung der alexandrinischen verdankt.

Wenn man die heutige äthiopische Liturgie mit der alten alexandrinischen Liturgie vergleicht, lässt sich ohne Mühe ihre Abhängigkeit von der letzteren feststellen. Sowohl im Hinblick auf die Struktur als auch in gewisser Hinsicht auf die Formulierungen finden wir Übereinstimmungen mit der koptisch-orthodoxen Liturgie; denn beide haben denselben Ursprung.

Die äthiopische Liturgie nahm jedoch eine selbständige Entwicklung, so dass ihre heutige äußere Form von der ursprünglichen, alexandrinischen weit entfernt zu sein scheint. Daher spricht man mit Recht von einem eigenständigen äthiopischen Ritus. Zu dieser Entwicklung haben zweifelsohne die Sprache, das ethnische Brauchtum und die Musik beigetragen.

Die liturgische Disziplin der äthiopischen Kirche richtet sich nach den folgenden frühchristlichen Sammlungen, die die Äthiopier übernommen haben:

1. Der Sinodos. Es ist eine Übersetzung der ägyptischen Kirchenordnung, die zur äthiopischen Kirchenordnung geworden ist.
2. Meshafa Kidān Za-egzi`-na Jesus Krestos – die Übersetzung des aus dem syrischen Raum stammenden Testamentum Domini Nostri Jesu Christi (5. Jahrhundert)
3. Didesqelyā. Es ist die äthiopische Übersetzung der Didaskalie, die sich aus den Büchern I bis VII der Apostolischen Konstitutionen zusammensetzt.
4. Die Fetha Nagašt – das Gesetz der Könige. Es ist möglicherweise eine Übertragung des Nomokanons von aṣ-Ṣafī ibn-al-`Assāl (13. Jahrhundert). Höchstwahrscheinlich wurde dieses Werk im 15./16. Jahrhundert oder schon ein Jahrhundert früher aus dem Arabischen übersetzt.

Welche Bedeutung die beiden ersten Sammlungen in der äthiopischen Kirche haben, beleuchtet die Tatsache, dass die Kirche sie dem Kanon der neutestamentlichen Schriften beigezählt hat.

Unter dem Kaiser Zar`a Ya`qob (1434 – 1468) gab es eine starke liturgische Reformbewegung. Ein Zeugnis aus jener Zeit ist das Werk „Teaqeba Mestin“ (Die Sorge um die Sakramente). Neugeordnet wurde der liturgische Kalender: Man führte neue Fest zu Ehren der Mutter Gottes, der Engel und der Heiligen ein. Die liturgischen Regeln wurden jetzt bis ins kleinste Detail festgelegt.

Eine weitere liturgische Erneuerungsbewegung gab es im 17. Jahrhundert. Die vorhandenen liturgischen Bücher wurden revidiert, u. a. auch das „Messbuch“ oder Buch der Anaphoren (Meshāfa qeddāsē).

Bezüglich der Entwicklung muss jedoch angemerkt werden, dass bei all ihrer Lebendigkeit Mängel unvermeidbar gewesen sind. Es fehlte eine echte zentrale Autorität, die die einzelnen Stadien der Entwicklung überwachen, d. h. ordnen bzw. koordinieren könnte. Das hierarchische Haupt der äthiopischen Kirche war bis vor wenigen Jahrzehnten ein vom koptischen Patriarchen von Alexandrien geschickter Bischof, der Abuna, und diesem waren meistens Sprache und Liturgie des Landes fremd. So waren ihm lediglich die wesentlich bischöflichen Funktionen, wie z. B. die Weihe von Diakonen und Priestern, die Konsekration der heiligen Öle und des Tabot (die heilige Tafel) für die Altäre vorbehalten.

Die Erstellung der liturgischen Manuskripte und die liturgische Unterweisung, den sog. Debtera, die meistens Laien waren. Diese hatten ein theoretisches liturgisches Wissen. Ohne eine Kontrolle seitens eines zentralen Organs übten sie sozusagen ein Monopol auf dem Gebiet der Liturgie aus. So ist es nicht zu verwundern, dass in den Manuskripten recht willkürliche Zufügungen, Auslassungen oder Wiederholungen auftauchen.

4.1 Anmerkungen zur geschichtlichen Entwicklung

Wie alle anderen eucharistischen Liturgien besteht auch die Eucharistiefeier der äthiopischen Kirche aus zwei Hauptteilen; den ersteren nennt man „allgemeine Ordnung“ (ordo communis), den letzteren, der die eigentliche Eucharistiefeier enthält, bezeichnet man „Anaphora“. Bei der Beschreibung der geschichtlichen Entwicklung ist diese Aufteilung zu berücksichtigen.

4.1.1 Die allgemeine Ordnung

Sie enthält praktisch all das, was wir bei der Darstellung der koptisch-orthodoxen Liturgie als Liturgie der Katechumenen oder des Wortes bezeichnet haben. Ein charakteristisches Merkmal dieses Teils ist, dass er praktisch unveränderlich ist. Die veränderlichen Bestandteile sind hier lediglich die Lesungen aus dem Neuen Testament sowie die drei Psalmverse, die der Diakon im Wechsel mit den Gläubigen vor dem Evangelium singt. Nach der Überlieferung der äthiopischen Kirche stammt die Anordnung dieses Teils der Liturgie vom heiligen Basilius von Antiochien. Im Britischen Museum findet man die Handschrift 545, die die Überschrift enthält: „Dies ist die Ordnung, die Basilius von Antiochien zusammengestellt hat.“ Die Äthiopier nennen daher Basilius auch den „Astegeba“, d. h. den Zusammensteller (vieler Anaphoren).

Wie dem auch sei, in Bezug auf ihre Struktur kommt die äthiopische Liturgie von der alten alexandrinischen her, und diese sah im vierten Jahrhundert so aus:

Gruß des Priesters und Antwort der Gläubigen
Lesungen und Hymnen
Evangelium und Predigt
Entlassung der Katechumenen
Friedenskuss
Darbringung der Opfergaben

Wenn die äthiopische Liturgie, was die wesentlichen Züge angeht, auch diese Struktur bewahrt hat, so muss dennoch gesagt werden, dass dieser erste Teil doch eine sehr starke Entwicklung durchgemacht hat.

Zwar findet man in ihm manche Ähnlichkeiten mit anderen orientalischen Liturgien, aber es gibt auch eine ganze Reihe eigener, für die äthiopische Liturgie charakteristischen Besonderheiten.

Wie in anderen orientalischen Liturgien wurde auch hier ein Ritus der Bereitung der Gaben eingeführt und an den Beginn der göttlichen Liturgie gestellt, d. h. noch vor die Liturgie der Katechumenen oder des Wortes. Eingeführt wurden in diesem Teil auch der Weihrauchritus, der Gesang des Trishagion und das Sprechen des Glaubensbekenntnisses.

Wenn man über die Entwicklung spricht die sich anhand der Manuskripte verfolgen lässt – und später auch der gedruckten Ausgaben -, so kann man von drei Stadien reden.

Im ersten Entwicklungsstadium kann man anhand des Zeugnisses der Manuskripte jene Teile erkennen, die dem ursprünglichen Text der alexandrinischen Liturgie hinzugefügt worden sind. Man braucht hierfür nur auf die Handschriften des frühen 16. Jahrhunderts und auf das äthiopische Missale zurückgreifen, da der Mönch Abba Tesfa-Sion im Jahre 1549 in Rom veröffentlicht hat.

Das zweite Entwicklungsstadium bezeugen die Handschriften aus dem 17. und 18. Jahrhundert. Hier kann man noch stärker von einer Entfaltung sprechen; denn diese Manuskripte zeigen gegenüber denen des 16. Jahrhunderts manche Hinzufügungen zum überlieferten Text und auch Veränderungen der liturgischen Regeln oder Rubriken einerseits und die kurzen und ausdrucksstarken Gebete und deren Reihenfolge andererseits.

Das dritte Entwicklungsstadium bezeugt schließlich die Weiterentwicklung seit dem 18. Jahrhundert, die ihren Niederschlag auch in den heutigen gedruckten Liturgieausgaben gefunden hat.

Vergleicht man die Zeugnisse der drei Entwicklungsstadien, so stellt man fest, dass die größten Veränderungen im Vorbereitungsteil, bei der Darbringung der Gaben und im Weihrauchritus stattgefunden haben. Diese Teile besaßen in den frühen Dokumenten eine bestimmte Anzahl kurzer Gebete und Formulierungen, und die Zeremonien zeigten eine systematische Anordnung. Im Laufe der Zeit wurden die Gebete und Formulierungen verlängert, theologisch ausgearbeitet, und die Zeremonien erhielten mehr Glanz und Feierlichkeit.

Liturgie ist in der Tat nicht etwas Statisches, sondern der Ausdruck religiöser Vitalität. Er hängt zusammen mit der Psychologie eines Volkes, seines Lebensraumes und seiner Einstellung zum Göttlichen. Das ist der Grund, warum dieser Teil der göttlichen Liturgie nicht in seinen ursprünglichen Formeln einfach verharren konnte. So fanden im Laufe der Zeit Neuerungen ihren Weg in die Liturgie hinein: Neue Gebete und Zeremonien kamen hinzu, andere wiederum verschwanden.

4.1.2 Die Anaphora

Während der erste Teil der Liturgie unveränderlich ist, sind die Anaphoren – das sei vorausgeschickt – das, was in der Liturgie je nach dem Fest oder der liturgischen Zeit veränderlich ist. Nur der westsyrische oder syro-antiochenische Ritus verfügt über mehr Anaphoren als die äthiopische Kirche.

Bis jetzt sind zwanzig äthiopische Anaphoren bekannt, von denen jedoch nicht alle verwendet werden. Das im äthiopischen Kalenderjahr 1938 in Rom veröffentlichte Missale (Meshāfa Qeddāsē) enthält 17 Anaphoren, von denen die äthiopische orthodoxe Kirche nur die ersten 14 als authentisch anerkennt. Die Gelehrten fügen noch drei weitere Anaphoren hinzu. Diese 20 Anaphoren sind:

1. Anaphora der Apostel
2. Anaphora Unseres Herrn
3. Anaphora des heiligen Evangelisten Johannes
4. Anaphora der 318 rechtgläubigen Väter (des Konzils von Nikaia)
5. Anaphora (I) der Mutter Gottes von Kyriakus von Bahnsa
6. Anaphora des heiligen Athanasius
7. Anaphora des heiligen Basilus
8. Anaphora des heiligen Gregorius von Nyssa
9. Anaphora des heiligen Epiphanius
10. Anaphora des heiligen Johannes Chrysostomos
11. Anaphora (I) des heiligen Kyrillus
12. Anaphora des heiligen Jakob von Sarug
13. Anaphora des heiligen Gregorius
14. Anaphora des heiligen Dioskorus
15. Anaphora (II) der Mutter Gottes
16. Anaphora des heiligen Markus
17. Anaphora des heiligen Herrenbruders Jakobus
18. Anaphora (III) der Mutter Gottes von Gregorius
19. Anaphora (IV) der Mutter Gottes von Gregorius
20. Anaphora (II) des heiligen Kyrillus

Wie bereits erwähnt, sind uns die drei zuletzt genannten nur dem Namen nach bekannt. Sie werden nirgendwo gebraucht. Die äthiopisch-orthodoxe Kirche anerkennt nur die ersten 14 und hält die übrigen für apokryph. Was besonders auffällt, ist die beträchtliche Zahl der Anaphoren, deren Ursprung wohl im syro-antiochenischen Bereich zu suchen ist.

Wahrscheinlich spielte hier der Einfluss des syrischen Mönchtums, das ja auch in Ägypten verbreitet war, eine besondere Rolle. Man muss sich jedoch hier mit Vermutungen begnügen, da die Erforschung des Ursprungs der Anaphoren der äthiopischen Kirche noch in den Anfängen steckt.

Das jüngste bedeutende Werk über die äthiopischen Anaphoren sind die *Studies in the Ethiopian Anaphoras* von Ernst Hammerschmidt (Berlin 1961). Nach diesem Autor sind folgende Anaphoren „fast sicher“ äthiopischen Ursprungs oder, obwohl aus fremden Elementen, so zusammengestellt, dass ihnen ein „typisch äthiopischer“ Charakter zugeschrieben werden muss:

1. Anaphora des heiligen Evangelisten Johannes
2. Anaphora der 318 rechtgläubigen Väter
3. Anaphora (I) der Mutter Gottes des Kyriakos von Bahnsa
4. Anaphora des heiligen Athanasius
5. Anaphora des heiligen Gregorius von Nyssa
6. Anaphora des heiligen Johannes Chrysostomos
7. Anaphoren (I und II) des heiligen Kyrillus
8. Anaphora des heiligen Gregorius
9. Anaphora des heiligen Dioskorus
10. Anaphora (III) der Mutter Gottes von Gregorius

Mit anderen Worten, es sind die schon zuvor erwähnten Anaphoren 3, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 18 und 20. Wir kommen noch darauf zurück.

Jede neue Kirche lebt aus der Tradition ihrer Mutterkirche, d. h. der Kirche, welche ihre Väter den christlichen Glauben und die Heilmittel der Kirche verdanken. So stellt sich uns hier die Frage, welche Anaphoren in der äthiopischen Kirche am längsten verwendet werden. Welche Anaphora hat der heilige Frumentius aus Alexandrien nach Äthiopien mitgebracht? Man könnte zunächst annehmen, dass er die griechische Markus-Anaphora, die damals in Alexandrien verwendet worden ist, eingeführt hat zusammen mit den übrigen Riten und der alexandrinischen Organisationsform der Kirche. Die griechische Liturgie des heiligen Markus wurde ein Jahrhundert später von Kyrillus von Alexandrien ins Koptische übertragen und einer Reform bzw. Anpassung unterzogen. Daher wird sie in der koptisch-orthodoxen Kirche meistens als Liturgie des heiligen Kyrillus bezeichnet.

Wir haben unter Nr. 16 eine äthiopische Anaphora des heiligen Markus erwähnt. Manche Forscher vertreten die Meinung, sie sei bis zum 14./15. Jahrhundert in der Liturgie der äthiopischen Kirche verwendet worden. Dabei handelt es sich jedoch nicht um eine äthiopische Version der nach dem Evangelisten Markus bzw. Kyrillus genannten koptischen Anaphora; wie gesagt, lehnt die äthiopische orthodoxe Kirche diese Anaphora als apokryph ab.

Alles spricht dafür, dass das älteste, in Äthiopien verwendete Liturgieformular die Anaphora der Apostel ist. Es handelt sich um eine fast wortgetreue Wiedergabe eines der ältesten eucharistischen Gebete, das uns die *Traditio Apostolica* des Hippolyt von Rom (250) bietet. Die *Traditio Apostolica* war zu der Zeit, da Frumentius in Alexandrien weilte, nicht nur dort bekannt, sondern ihr Liturgieformular wurde auch im Gottesdienst verwendet. Es kann daher als wahrscheinlich angenommen werden, dass Frumentius ein Exemplar der *Traditio Apostolica* bzw. der „Ägyptischen Kirchenordnung“ besaß, als er nach Äthiopien ging, mindestens aber Auszüge aus deren eucharistischen Gebet, das dann später durch Hinzufügung anderer Elemente eine Entwicklung erfahren hat.

Die Tatsache, dass die Anaphora der Apostel Bestandteil des *Sinodos* ist, der im 14./15. Jahrhundert ins Äthiopische übersetzt worden ist, hat manche ausländische Forscher dazu verleitet, die Einführung dieser Anaphora erst in diese Zeit zu legen. Die äthiopische Überlieferung widerspricht jedoch einer solchen Annahme kategorisch. Die äthiopischen Autoren sind sich darin einig, dass die Anaphora der Apostel älter ist als die übrigen, und sie betrachten sie als *Medebawi*, d. h. als Basis oder Modell für alle anderen Anaphoren (wie es die Anaphora des Herrenbruders Jakobus in ihrer syrischen Rezension für alle Anaphoren der syro-antiochenischen Kirche ist).

Für sehr alt hält man eine zweite Anaphora, und zwar die Anaphora unseres Herrn Jesus Christus. Sie leitet sich her aus der Vorlage des eucharistischen Gebets, das wir im *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi* finden.

Über die anderen Anaphoren können wir hinsichtlich ihres Ursprungs nichts Bestimmtes aussagen. Sie tragen Namen von Aposteln und Kirchenlehrern. Diese sind ihnen später beigelegt worden, um ihnen ein größeres Ansehen zu verschaffen. Die einzige Anaphora, deren Verfasser bekannt ist, ist die unter Nr. 15 erwähnte Anaphora (II) der Mutter Gottes. Sie stammt von dem im 14. Jahrhundert berühmten äthiopischen Mönch Abba Giyorgis von Gaseccia. Sie ist eine echt äthiopische Anaphora. Ihr Verfasser, Ursprungsort und –zeit stehen mit Sicherheit fest. Ein weiterer Hinweis auf ihre äthiopische Authentizität ist ihre Abfassung in rhythmischer Form.

Eine poetische Form lässt sich auch in manchen Stücken anderer Anaphoren finden, woraus man den Schluss ziehen kann, dass sie, obwohl nicht ursprünglich in Äthiopien verfasst, möglicherweise freie Übersetzungen sind. Die erste Anaphora der Mutter Gottes die Kyriakus von Bahnsa zugeschrieben wird, steht in einem inneren Zusammenhang zu einem „Dersan“, d. h. einer Marienhomilie, die zur Literatur der äthiopischen Kirche gehört, aber sicherlich nicht aus Äthiopien stammt. Hammerschmidt weist auf ihre Ähnlichkeit mit der Oratio I des Proklus, *Laudatio in sanctissimam Die Genetricem Mariam*, hin.

Die Anaphora des heiligen Athanasius betont mit Nachdruck die Heiligkeit des Sonntags. Andererseits gibt es in der alten äthiopischen Literatur mehrere mehr oder weniger lange Homilien über den Tag des Herrn. Zwischen diesen und der Anaphora des heiligen Athanasius gibt es in dieser Hinsicht manche bemerkenswerten Verbindungen.

Fremde Einflüsse zeigen auch die Anaphora des heiligen Markus, die Anaphora des Herrenbruders Jakobus und die Anaphora des heiligen Jakob von Sarug. Die beiden letzteren zeigen starke syrische Züge, was nicht verwunderlich ist. Die Anaphora des heiligen Jakob von Sarug soll von dem Äthiopier Weldeselassié eingeführt worden sein.

Um eine wirkliche Übersetzung handelt es sich bei der Anaphora des heiligen Basilius; sie entspricht fast vollständig der Anaphora, die unter demselben Namen in der koptisch-orthodoxen Kirche verwendet wird.

Zusammenfassend können wir sagen: Für die Zeit der Abfassung der meisten Anaphoren der äthiopischen Kirche können keine sicheren Aussagen gemacht werden. Wenn man einmal von der Anaphora des heiligen Basilius absieht, dann gibt es diese Anaphoren einzig und allein in der äthiopischen Kirche. Wir wissen auch nichts über die Entstehung der meisten Anaphoren, zumal die ältesten, zur Verfügung stehenden Handschriften erst aus dem 16. Jahrhundert stammen. Eine Ausnahme in dieser Beziehung stellen nur die Anaphoren der Apostel, unseres Herrn und die Anaphora (II) der Mutter Gottes dar. Was die innere Struktur der Anaphoren betrifft, richten sie sich nach dem Vorbild der Anaphora der Apostel.

Es gibt jedoch einige Variationen. Die Anaphora der Apostel nimmt ihre Präfation den Gedanken der Danksagung auf, der im Einleitungsdialog angesprochen ist:

Sagt Dank unserem Gott.

Es ist würdig und recht.

Erhebt eure Herzen.

Wir haben sie beim Herrn, unserem Gott.

Wir sagen dir Dank, Herr, durch deinen vielgeliebten Sohn ...

Die Anaphoren unseres Herrn, des heiligen Gregor von Nyssa, des heiligen Gregorius, die dritte Anaphora der Mutter Gottes, die zweite Anaphora des heiligen Kyrillus, in etwa die des heiligen Markus und die des heiligen Herrenbruders Jakobus folgen diese Form wie auch sonst. Dagegen beginnen die anderen das eucharistische Gebet abrupt, ohne jede Verbindung zum Einleitungsdialog, und auch ihre Länge steht in keinem Verhältnis zum Vorbild, d. h. zur Anaphora der Apostel. Der Hauptteil – Einleitung in das eucharistische Hochgebet (Präfation), Einsetzungsbericht, Anamnese, Epiklese, Gebet des Herrn usw. – hat die gleiche Reihenfolge.

Ferner sind einige Bemerkungen über die Stellung der großen Gedächtnisfürbitte und der Epiklese zu machen. In der Anaphora der Apostel hat erstere ihren Platz innerhalb der Präfation, d. h. sie geht dem Lobgesang der Engel (Sanctus) voraus. In der Anaphora des heiligen Herrenbruders Jakobus und des heiligen Basilius folgen die Gedächtnisse der Epiklese, wie dies stets in den syro-antiochenischen Anaphoren der Fall ist. In der Anaphora des heiligen Gregorius von Nyssa stehen sie nach dem Einsetzungsbericht.

Die Epiklese folgt in der Regel dem Einsetzungsbericht und der Anamnese: Sie ist die Bitte um die Herabkunft des Heiligen Geistes auf das dargebrachte Brot und den Kelch, damit er sie zum Leib und Blut Jesu Christi mache. Der Priester spricht die Epiklese – wie die Rubriken sagen – leise und mit geneigtem Haupt. In drei Anaphoren fehlt aber hier die Rubrik und auch das auf die Herabkunft des Heiligen Geistes bezugnehmende Gebet. Es handelt sich um die Anaphoren der Mutter Gottes des Kyriakus von Bahnsa, des heiligen Athanasius und des heiligen Gregorius. In der Anaphora des Heiligen Gregorius von Nyssa befindet sich diese Rubrik und ein entsprechendes Gebet vor dem Einsetzungsbericht: „O mein Gebieter, ... sende deinen Heiligen Geist und seine Kraft auf dieses Brot und diesen Kelch, die unsere Seelen, Leiber und Geister heiligen...“

Dieses Gebet hat zweifelsohne epikletischen Charakter, aber seine Stellung ist ungewöhnlich. Das mag der Grund sein, warum die englische Übersetzung der Anaphoren, die 1954 von der äthiopischen orthodoxen Kirche veröffentlicht worden ist, einen von den Manuskripten abweichenden Text bietet: „O mein Herr und Gebieter ..., du bist das Brot des Lebens, das vom Himmel auf deine heilige Kirche herabgekommen ist, so dass du die Gnade des Heiligen Geistes auf uns herab senden kannst, (ihn) der unsere Seelen, unsere Leiber und unsere Geister heiligt.“ Man hat den Eindruck, dass das Gebet absichtlich so abgeändert worden ist. So bedarf es keiner näheren Erklärung, warum eine Epiklese dem Einsetzungsbericht voraus geht.

In der Anaphora des heiligen Jakob von Sarug spricht die Epiklese nicht über die Herabkunft des Heiligen Geistes, sondern des Lammes. Der Begriff „Melos“, der sich auch in der äthiopischen Kirche findet, wird in der amaharischen Übersetzung mit „Heiliger Geist“ übersetzt.

4.2 Aufbau und Struktur der göttlichen Liturgie

Die äthiopischen Kirchenbauten sind in der Regel rund und in Nachahmung des Jerusalemer Tempels in drei konzentrische Kreise unterteilt: 1. *Chor der Sänger und des Volkes*, 2. *das Heilige*, d. h. der Platz, am dem sich die Kommunikanten aufhalten, 3. *das Heilige der Heiligen*, das Heiligtum, in dem sich der Altar mit dem Tabot befindet. In den letzten dürfen nur die an der Liturgie Mitwirkenden eintreten. Die Ikonostase hat keine Tür, sondern einen Vorhang.

Normalerweise muss es mindestens fünf Mitwirkende an einer Eucharistiefeier geben: der zelebrierende Priester, der Diakon, der Hypodiakon und der Vorleser. Die alten Kanones sprechen dagegen von mindestens sieben; sie fügen noch den Rhipidienträger und den Kerzenträger hinzu. In den Klöstern wird die Zahl sieben eingehalten; in kleineren Gemeinschaften hält man sich an die Zahl fünf. Bei einer feierlichen Eucharistiefeier sollten es sogar 13 Altardiener sein; dies ist jedoch sehr selten der Fall, zumal die sechs zusätzlichen Altardiener überhaupt keine Funktion haben, sondern durch ihr Vorhandensein allein der Liturgie zu mehr Feierlichkeit verhelfen sollen.

Der Zelebrant hat seinen Platz stets in der Mitte des Altars und schaut wie die Gemeinde nach Osten. Zu seiner Rechten steht der assistierende Priester, zu seiner Linken stehen der Hypodiakon und der Vorleser. Dem Zelebranten gegenüber nimmt der Diakon Aufstellung. Die äthiopische Kirche folgt hier dem Beispiel der koptisch-orthodoxen Kirche.

Selbstverständlich kommunizieren alle Altardiener während der göttlichen Liturgie. Wer nicht kommunizieren will oder kann, darf nicht Altardienst verrichten. Wie in allen orientalischen Riten spendet auch die äthiopische Kirche die Kommunion unter beiderlei Gestalten.

Eine Konzelebration, wie sie der byzantinische oder der erneuerte römische Ritus kennt, ist dem äthiopischen Ritus fremd. Es gibt jedoch wie im syro-antiochenischen Ritus eine Abart der Konzelebration, die man auch eine Simultanzelebration nennen kann. Drei Zelebranten stehen an drei Altären, haben ihre eigenen Opfergaben und ihre eigenen Altardiener, vereinen sich aber in dieselben Riten. Liturgiewissenschaftler halten jedoch diese Art der Zelebration für unangemessen, da sie die Einzigkeit des Opfers Christi eher verdunkelt als erhellt.

Die liturgischen Gewänder sollen in der Regel weiß sein: Sie sollen auf die Verklärung Christi hinweisen. Die Rubriken gestatten auch die rote Farbe, da sie die Farbe des auf Golgatha vergossenen Blutes ist. So steht es in der Fetha Nagašt. In der Praxis wird jedoch jede nur mögliche Farbe benutzt und zugelassen.

4.2.1 Die allgemeine Ordnung

Man kann hier drei Teile unterscheiden:

- a) die vorbereitenden Riten
- b) die Liturgie der Katechumenen oder des Wortes und die unmittelbare Vorbereitung auf die Eucharistiefeier

4.2.1.1 Die vorbereitenden Riten und Gebete

Eine Besonderheit des äthiopischen Ritus besteht darin, dass vor dem eigentlichen Beginn der Diakon eine Ermahnung vorträgt, um die Gläubigen auf das erhabene Tun vorzubereiten, das vollzogen werden soll:

Wer mit seinem Nächsten Streit gehabt hat, soll ihm verzeihen. Wer in seinem Herzen Zwietracht geplant hat, bitte um Vergebung. Wer in seinem Gewissen unwürdig ist, soll nicht herantreten. Wer in eine Sünde gefallen ist, soll es nicht vergessen; denn es wird kein Vergessen geben. Wenn einer in seinen Sinnen krank ist, soll er nicht nahen. Wenn einer befleckt oder unrein ist, soll er sich entfernen. Wenn einer von den Geboten Christi sich entfernt hat, dann soll man ihn hindern. Wenn einer die Propheten verachtet, dann wende er sich von dem Zorn des Eingeborenen und rette seine Seele.

Er tue dem Kreuz kein Unrecht an; denn die Ungerechtigkeit geziemt ihm nicht. Er fliehe vor dem Zorn des Herrn; denn es ist Einer, der uns sieht: der Vater des Lichts mit seinem Sohn und seinen heiligen Engeln, die in die Kirche hineinblicken. Blickt auch ihr hinein in eure Leiber. Gedenket nicht der Schuld eurer Nächsten. Achtet darauf, dass keiner erfunden werde im Zürnen mit seinen Gefährten. Der Herr sieht es. Erhebt eure Herzen. Lasst uns hinzutreten zum Heil des Lebens und der Heiligkeit. In der Weisheit des Herrn wollen wir die Gnade empfangen, die uns gegeben ist.

Beim Einzug in die Kirche betet der Priester ein Reuegebet und dann die Psalmen 24, 60, 101, 129 und 130. Er beschließt die Psalmodie mit Gebeten, die einen Segen über die Kirche und die heiligen Gefäße erflehen. Darauf folgt das Gebet des Vorhangs, das dem heiligen Gregorius zugeschrieben wird und unmittelbar darauf ein Gebet des heiligen Basilius.

Beim Eintreten in das Heilige der Heiligen spricht der Priester ein Gebet, das vom heiligen Johannes verfasst sein soll. Am Altar angekommen, beginnt er mit der Bekleidung desselben. Sodann stellt er die heiligen Gefäße auf den Altar und verhüllt sie. Auch legt er Weihrauch auf. Alle diese Handlungen werden mit entsprechenden Gebeten begleitet. Nach ihrer Beendigung richtet der Priester ein Gebet an den Vater, in dem er für sich und die Gläubigen göttliche Hilfe erfleht. Diesem folgt ein letztes Vorbereitungsgebet; es beginnt mit einem Alleluja und besteht aus verschiedenen Psalmversen.

Nun legt der Priester die liturgischen Gewänder an und wäscht anschließend die Hände. Sodann stimmt er den Einleitungsgesang an: „Alleluja. Sei begrüßt, unsere Mutter, heilige Kirche ...“. Der Priester umschreitet nun den Altar mit dem Opferbrot in den Händen und gedenkt zunächst der Intention, in der die Gabe dargebracht wird. Darauf segnet er den Opferkorb mit den Broten, wählt dann das zu konsekrierende Brot aus und bestreicht es oben und unten mit seinen feuchten Händen, um es anschließend auf ein Tuch zu legen.

Hierauf nimmt der assistierende Priester das Brot mit dem Tuch auf und umschreitet betend dreimal den Altar. Anschließend tut dies der zelebrierende Priester einmal und legt, zur Mitte des Altars zurückgekehrt, das Brot auf die Patene. Nun umschreitet der Diakon dreimal den Altar mit dem Wein. Der assistierende Priester nimmt ihm das Weinkännchen ab und gießt den Wein in den Kelch. Nach einem dreifachen Segen von Brot und Wein wendet sich der Priester dem assistierenden Priester zu mit den Worten:

Gedenke meiner, mein priesterlicher Vater, in deinen heiligen Gebeten.

Und dieser antwortet:

Der Herr bewahre dein heiliges Priestertum. Er nehme dein Opfer und dein Flehen im Glanze seines Angesichtes an. Herr, möge es dir gefallen, mich zu retten. Herr, möge es dir gefallen, mich zu retten.

Aufrecht stehend und mit erhobenen Händen singt der Priester ein Trishagion und den Psalm 116 im Wechsel mit dem Volk. Nach einer Ermahnung des Diakons „Steht auf zum Gebet“ beginnt der Priester ein langes Danksagungsgebet, das dem heiligen Basilius zugeschrieben wird. Der assistierende Priester singt ein Gebet, in dem er darum bittet, dass die von den Gläubigen dargebrachten Gaben dem Herrn wohlgefallen. Nach dem vom Zelebranten gesprochenen Darbringungsgebet werden die Opfergaben mit dem Velum verhüllt. Sobald das entsprechende Gebet der Verhüllung beendet ist, wendet sich der Diakon zum Westen hin und spricht:

Auftrag, unserer Väter, der Apostel. Kein Mensch soll in seinem Herzen gegen seinen Nächsten oder gegen irgendwen Rachepläne oder Strafgelüste, Feindschaft oder Hass tragen.

Sodann folgt, vom assistierenden Priester angesprochen, ein allgemeines Absolutionsgebet, das uns schon in der koptisch-orthodoxen Liturgie unter der Bezeichnung „Absolution des Sohnes“ begegnet ist. Auf dieses folgen die allgemeinen Fürbitten; auf jede Bitte für die Hierarchie und in allen Anliegen der Gläubigen antwortet die Gemeinde mit „Amen. Herr, erbarme dich unser“. Danach kommt, wie auch in der koptisch-orthodoxen Liturgie, der große Weihrauchritus: Während der Prozession, die dreimal um den Altar herumgeht, inzensiert der Priester diesen, die eventuell im Heiligtum anwesenden Bischöfe und Priester, dann, außerhalb desselben, die vier Teile der Kirche. Der Chor und die Anwesenden stimmen dabei den Weihrauchhymnus an:

(Volk) Jungfrau Maria, Gottesgebälerin, (Priester) du bist (Volk) das goldene Weihrauchfass, in dem du die feurige Kohle getragen hast. Gepriesen ist, wer vom Heiligtum den empfangen hat, der die Sünden vergibt und das Verbrechen zerstört, ihn, der das Wort des Herrn ist, der von dir Fleisch geworden ist, der sich selbst seinem Vater als Weihrauch und annehmbares Opfer dargebracht hat. Wir beten dich an, Christus, zugleich mit deinem guten Vater im Himmel und mit deinem Heiligen Geist, dem Lebensspender, weil du gekommen bist und uns erlöst hast.

4.2.1.2 Die Liturgie der Katechumenen oder des Wortes

Zwar sind die Katechumenen von Anfang an dabei gewesen, aber der nun folgende Teil dient in besonderer Weise ihrer Belehrung und Einführung in das Christentum. In dem ihnen besonders geltenden Teil finden die Lesungen aus der Heiligen Schrift statt, auf welche eine Homilie folgt.

In jeder Eucharistiefeier werden vier Perikopen aus dem Neuen Testament vorgetragen; ihnen gehen Gebete der Priester voraus, und anschließend folgt eine Anrufung des Volkes.

In der Nähe des Heiligtums, nach Westen schauend, trägt der Diakon die Lesung aus einem der paulinischen Briefe vor. Mit dem Gesicht nach Norden, vor der linken Tür, liest der Hypodiakon einen Abschnitt aus einem der Katholischen Briefe. Vor der rechten Tür des Heiligtums, nach Süden blickend, liest der assistierende Priester eine Perikope aus der Apostelgeschichte. Wenn der Letztgenannte seine Lesung beendet, legt der Zelebrant Weihrauch auf und singt im Wechsel mit dem Chor den Weihrauchhymnus.

Danach folgt die Vorbereitung auf das Evangelium. Nach dem Priestergebet findet ein Wechselgesang zwischen Diakon und Volk statt, der den Psalmen entnommen ist. Der Priester gedenkt derer, die sich seinen Gebeten empfohlen haben, segnet die vier Richtungen der Erde, betet ein weiteres Vorbereitungsgebet, beräuchert das Evangeliar und trägt es dann in einer Prozession um den Altar. Dabei ist das Evangeliar auf der Seite geöffnet, auf der das Tagesevangelium steht.

Bevor das Evangelium vorgetragen wird, und zwar vor dem Haupteingang der Ikonostase und mit Blick nach Osten, also dem Volk abgewandt, reicht es der Zelebrant allen Altardienern und den anwesenden Priestern zum Kuss. Nach dem Evangelium küssen die Priester und die Altardiener sowie das ganze Volk das Evangeliar. Die Rubriken sagen ausdrücklich, dass dabei das Haupt entblößt werden muss, falls man dies nicht während der ganzen Liturgie tun kann.

4.2.1.3 Die unmittelbare Vorbereitung auf die Eucharistiefeier

Nach der Homilie (falls eine solche stattfindet) singt der Diakon feierlich: „Ihr Katechumenen, geht hinaus.“ Sodann wendet er sich an die Gläubigen: „Erhebt euch zum Gebet.“ Damit beginnt der eigentliche Teil der Liturgie der Gläubigen.

Es folgen nun drei gesungene Gebete, zwischen welchen es Einladungen des Diakons gibt, sich dem Gebet der Zelebranten oder des assistierenden Priesters anzuschließen. Die erste Intention ist für die Kirche im allgemeinen, die zweite für die Hierarchie und die dritte für die anwesenden Gläubigen. Anschließend inzensiert der Zelebrant den Altar, worauf der Diakon zum gemeinsamen Sprechen des Glaubensbekenntnisses einlädt.

Der Priester deckt nun die Opfertgaben ab und wäscht seine Hände. Er wendet sich dann dem Volke zu und besprengt es mit dem Wasser der Handwaschung. Interessant ist, was die Rubriken dazu sagen:

Die Waschung der Hände des Priesters ist ein Gleichnis der Waschung der Hände des Pilatus, damit er rein werde von reinem Blut. Deshalb mahnt auch der Priester das Volk mit dem Psalm Davids, mit der Epistel des Paulus, mit dem Brief der Apostel, mit der Apostelgeschichte, mit dem Evangelium. Der Sinn dessen ist, dass er rein sei von der Sünde des Volkes; wenn nämlich einer an dem Geheimnis unwürdig teilnimmt, ist der Priester rein von dessen Schuld, nachdem er diese Mahnung gesprochen hat.

Nun beginnt der Priester das Gebet des Friedenskusses das auf den heiligen Basilius zurückgeht. In diesem Gebet kommt der Gesang der Engel von Weihnachten „Ehre sei Gott in der Höhe“ vor, den die Gläubigen sofort wiederholen. Auf die Aufforderung des Diakons „Betet für den vollkommenen Frieden und die Liebe; lasst uns einander küssen in heiligem Kuss“ erfolgt der Friedenskuss. Die Rubriken präzisieren hier: „Und man gibt sich gegenseitig den Kuss: die Priester den Priestern, die Diakone den Diakonen, die Männer den Männern, die Frauen den Frauen.“ In der Praxis begnügt man sich damit, sich voreinander tief zu verneigen.

Mit dem Friedenskuss endet der unveränderliche Teil der göttlichen Liturgie und damit das, was man „die allgemeine Ordnung“ nennt. Es beginnt nun die eigentliche Eucharistiefeier, die Anaphora oder „Ordnung der Heiligung“ (Qeddāsā [der Begriff stammt von dem syrischen Wort „Quddāšā“, das dieselbe Bedeutung hat]).

4.2.2 Die Anaphora

Wir folgen nun der Anaphora der Apostel. Der vollständige Titel lautet: „Anaphora unserer heiligen Väter, der Apostel.“ Sie wird am häufigsten verwendet und ist, wie wir gezeigt haben, die älteste Anaphora der äthiopischen Kirche.

Nach dem Eröffnungsdialog beginnt der Priester mit dem ersten Teil des ersten Lobgesangs, der textlich und inhaltlich dem Anfang des Praeconiums bzw. der Präfation des eucharistischen Gebets der Traditio Apostolica entspricht. Der Diakon unterbricht den Lobgesang, indem er eine Fürbitte einschiebt, und anschließend singt der assistierende Priester ein Segensgebet des heiligen Basilius. Während dieses Gebets segnet der zelebrierende Priester das Volk, zum Himmel gewandt, zur Erde hin, über den Altar hin und wieder das Volk, bevor er mit dem zweiten Teil des ersten Lobgesangs fortfährt. Während dieses zweiten Teils wird er einige Male vom Diakon unterbrochen, der die Gemeinde ermahnt: „Wer sitzt, stehe auf. – Schaut nach Osten. – Lasst uns hinblicken.“ Auf den Ruf des Diakons „Antwortet“ singt die Gemeinde das „Sanctus“, das zuerst der Priester gesungen hat.

Nun macht der Priester, nach Osten gewandt, zunächst ein Kreuzzeichen über sich, dann über das Volk und schließlich über die übrigen Altardiener und beginnt mit dem zweiten Lobgesang. Gegen Ende desselben legt der assistierende Priester Weihrauch auf und reicht dem Zelebranten das Weihrauchfass. Dieser beräuchert zunächst dreimal seine Hände zur Reinigung und lässt dann über dem Brot und über dem Kelch den Weihrauch emporsteigen. Dabei beginnt er mit dem Einsetzungsgebet:

Er hat seine Hände zum Leiden ausgestreckt; er hat gelitten, um die Leidenden zu heilen, die auf dich (den Vater) hoffen; er hat sich selbst in Schmerzen aus seinem eigenen Willen zum Opfer dargebracht, um den Tod zu zerstören, die Fesseln Satans zu zerbrechen, die Unterwelt zu zertreten, die Heiligen hinauszuführen, das Gesetz zu befestigen und seine Auferstehung zu machen. – In jener Nacht, in der sie ihn auslieferten, nahm er Brot in seine heiligen, gesegneten und makellosen Hände ...

Der Einsetzungsbericht wird ebenfalls durch Ermahnungen des Diakons und Antworten des Volkes unterbrochen: „Amen, amen, amen. Wir glauben und bekennen, wir verherrlichen dich, unser Herr und unser Gott, wir glauben, dass dies wahrhaft dein Leib (*oder* dein Blut) ist.“ Auf den Einsetzungsbericht folgt die Anamnese und die Epiklese, das Gebet um die Herabkunft des Heiligen Geistes, damit das Brot der Leib und der Wein das Blut Christi werden. Danach bezeichnet der Priester, der seinen Daumen in das heilige Blut eintaucht, mit diesem den Leib. Jetzt teilt er das konsekrierte Brot in 13 Teile. Abwechselnd mit dem Volk spricht er:

Gib uns, dass wir geeint werden in deinem Heiligen Geist – und heile uns durch diese Darbringung – dass wir in dir leben – durch alle Zeit – und in alle Ewigkeit – und gepriesen, der kommt im Namen des Herrn – und gepriesen seiner Herrlichkeit – es werde – es sei gepriesen – sende aus über uns die Gnade des Heiligen Geistes.

Es folgt nun das Gebet der Brechung, und dann sagt der Diakon „Betet“, und das Volk spricht gemeinsam das Gebet des Herrn. Unterdessen betet der Priester zwei andere Gebete. Der Priester nimmt die letzte Bitte des Vaterunser im Embolismusgebet auf, und danach folgt der Hymnus „Das Heer der Engel des Erlösers der Welt ...“

Von hier an gebraucht man in allen Anaphoren dieselben Texte; nur im letzten Teil der Danksagung gibt es geringfügige Verschiedenheiten.

Nun folgen das Gebet der Verneigung, das Bußgebet des heiligen Basilus, das „Absolution des Vaters“ heißt, und die Erhebung des Teils des konsekrierten Brotes, das „Despotikon“ bezeichnet wird, wobei der Diakon ausruft: „Lasst uns hinsehen.“ Der Priester singt: „Das Heilige den Heiligen“, worauf das Volk antwortet: „Einer ist der Heilige Vater, einer ist der Heilige Sohn und einer der Heilige Geist.“ Jetzt erhebt der Priester die Patene, mit dem gesamten Opferbrot und singt abwechselnd mit dem Volk „Kyrie eleison“. Diese Anrufung wird 41mal wiederholt (21mal vom Priester und 20mal vom Volk), wobei ununterbrochen die Schellen benutzt werden. Darauf wendet er sich dem Volk zu und spricht ein Bußgebet.

Auf dieses folgt die Bezeichnung des heiligen Leibes mit dem heiligen Blut und die Vermischung des Despotikon mit dem heiligen Blut. Der Priester lässt diesen Teil des konsekrierten Brotes in den Kelch fallen. Jetzt kommt das Vorbereitungsgebet auf den Empfang der heiligen Kommunion, das für den Priester und die Anwesenden verschieden ist. Wir geben hier das Gebet der Gläubigen wieder:

Mein Herr Jesus Christus, nicht im entferntesten bin ich würdig, dass du eingehst unter das Dach meines unreinen Hauses; denn ich habe dich zum Unwillen und zum Zorn gereizt; ich habe Böse vor dir getan und meine Seele und meinen Leib befleckt, den du nach deinem Bild und Gleichnis geschaffen hast. Ich tat dies durch die Übertretung deines Gebots und dabei ist kein gutes Werk an mir, nicht einmal das geringste. Aber ich bitte und beschwöre dich, Herr, um des Werkes willen, das du kunstvoll geschaffen hast, und um deiner Menschwerdung willen, die du um meines Heiles willen vollzogen hast, sowie um deines kostbaren Kreuzes und deines lebensspendenden Todes sowie deiner Auferstehung am dritten Tag willen, reinige mich von aller Schuld und allem Fluch, von jeder Sünde und Unreinheit.

Wenn ich jetzt dein heiliges Geheimnis empfangen werde, so gereiche es mir nicht zum Gericht und zur Verdammung. Erbarme dich meiner und verschone mich gemäß der Fülle deiner Erbarmung. Durch dieses Geheimnis schenke mir die Verzeihung meiner Sünden und das Leben der Seele und des Leibes, o Leben der Welt. Tu es auf die Fürsprache unserer Herrin, der heiligen Jungfrau Maria und des heiligen Johannes des Täuflers sowie durch das Gebet aller Engel, aller Märtyrer, aller Kämpfer und Gerechten zum Heil in alle Ewigkeit. Amen.

Zuerst kommunizieren die anwesenden Bischöfe, nach ihnen die Priester und die Diakone, schließlich die Männer und die Frauen. „Wenn am Morgen aber, vor der Liturgie, Personen getauft worden sind, sind sie die ersten,“ sagt die Rubrik. Solange die Austeilung der Kommunion dauert, singen die Gläubigen zusammen mit den Sängern den Psalm 150 und andere eucharistische Antiphonen. Die Kommunion wird unter beiden Gestalten gespendet; das heilige Blut wird mit Hilfe eines Löffels ausgeteilt (wahrscheinlich aus hygienischen und ästhetischen Gründen hat vor einiger Zeit die römische Kongregation für die orientalischen Kirchen den Katholiken empfohlen, das konsekrierte Brot in das heilige Blut zu tauchen und so Leib und Blut des Herrn zusammen zu empfangen).

Die Danksagung, die nun folgt, wird von der Reinigung der heiligen Gefäße begleitet. Sie führt zum Gebet „Lenker der Seelen“, das vom Zelebranten gesungen wird. Nach dem Gebet der Handauflegung folgt das lange Segensgebet. Bezüglich des Segens sagen die Rubriken:

Er segne aber mit seinem Finger über die Stirn des Volkes. Die Priester aber segnen einander, indem sie ihre Hände ergreifen. Zuerst segne er (der Zelebrant) die Priester und spreche: „Den Priestern sei die Macht der Hand unseres Vaters Petrus.“ Sie aber antworten darauf: „Der Herr setze dich ein in seinem ewigen Königreich.“ Zu den Diakonen aber spricht der Priester: „Der Herr segne dich und erleuchte deine geistigen Augen.“ Zu den Gläubigen aber spricht er: „Der Herr segne dich und zeige sein Antlitz über dir.“

Nun folgt die Entlassung mit einem nochmaligen Segen und die Austeilung der Eulogien.

4.3 Abschluss

Die normale Dauer der göttlichen Liturgie beträgt etwa zwei Stunden. Es kommt ganz darauf an, welche Anaphora für die Liturgie gewählt worden ist. Die hier beschriebene Anaphora der Apostel dauert vom Einleitungsdialog bis zur Epiklese nicht länger als fünf Minuten; die längste Anaphora, für die man 25 bis 35 Minuten benötigt, ist die des heiligen Athanasius.

Vielleicht ist es angebracht, an dieser Stelle noch einige Bemerkungen über einige feierliche Riten der äthiopischen Kirche zu machen, bei denen die allgemeine Ordnung der göttlichen Liturgie bis zum Evangelium verwendet wird. Man nennt sie die *Ser'ate Qeddäse*. Es handelt sich um solche Riten wie die Waschung der Füße am Gründonnerstag, das Gedächtnis der Taufe Christi am Fest Epiphanie am Ufer eines Flusses, die österliche Vigil. Dieselbe Ordnung verwendet man aber auch vor der Spendung der Sakramente der Taufe, der Ehe und der Krankensalbung. Die Feier beginnt mit der Einladung des Diakons „Erhebt euch zum Gebet“, auf die das Danksagungsgebet des heiligen Basilius folgt. Anschließend gibt es keinen Unterschied mehr zur göttlichen Liturgie bis zum Evangelium. Natürlich haben die Lesungen und das Evangelium Bezug zum gefeierten Mysterium. Der eigentliche Ritus beginnt unmittelbar nach dem Evangelium.

4.4 Aufbau der koptisch-orthodoxen und der äthiopischen Liturgie

Synoptische Gegenüberstellung

<i>Koptische Liturgie</i>	<i>Äthiopische Liturgie</i>
Ankleidung	Ermahnung des Diakons, Bußgebet
Anbetung und Vaterunser	Psalm 24, 60, 101, 129, 13
Alleluja	-
	-
Gebet vor der Bereitung des Altars	Alleluja
Bereitung des Altars	Gebet zur Bereitung der Kirche
Gebet nach der Bereitung des Altars	Gebet der drei Eingänge
Handwaschung	Gebet vor der Bereitung des Altars
Auswahl des Brotes	Bereitung des Altars
Kosten des Weins	Gebet nach der Bereitung des Altars
Mit dem Brot in der Hand: Gedächtnisse	Handwaschung
	Prozession um den Altar mit den Gaben
	Gabengebet
	Segen des Brotkorbs
	Aufnehmen und Absetzen des Brotes
Umschreiten des Altars mit dem Brot (Priester) und dem Wein (Diakon)	Umschreiten des Altars mit dem Brot (Priester) und dem Wein (Diakon)
Segnung der Gaben	
Niederlegung des Brotes auf dem Diskos	
Bereitung des Kelches	Bereitung des Kelches
	Gabengebet
	Segnung der Gaben
Diakon: Einer ist der Heilige Vater Psalm 116	Diakon: Einer ist der Heilige Vater Psalm 116
	Niederlegung des Brotes auf dem Diskos
	Gebet über dem Kelch
	Segensgebet über Brot und Wein
Danksagungsgebet des heiligen Markus	Danksagungsgebet des heiligen Basilius
	Gebet für die Darbringung der Opfergaben (Opferungsgebet der Apostel)
Opferungsgebet in Epikleseform	Opferungsgebet in Epikleseform
Verhüllung der Gaben mit den drei Velen	Verhüllung der Gaben mit dem großen Velum
	Absolution des Sohnes
Absolution des Sohnes	Allgemeine Fürbittenlitanei
	Weihrauchgebet
Auflegen des Weihrauchs	Auflegen des Weihrauchs
Marienhymnus	Marienhymnus
Drei feierliche Gebete mit Umschreiten des Altars	Drei feierliche Gebete mit Umschreiten des Altars
Beräucherung des Heiligtums und der Kirche	Beräucherung des Heiligtums und der Kirche

<p>Lesung aus einem Paulusbrief Gebet vor der Lesung aus einem der Katholischen Briefe Lesung aus einem der Katholischen Briefe Gebet vor der Lesung aus der Apostelgeschichte Lesung aus der Apostelgeschichte</p> <p>Trishagion Gebet vor dem Evangelium Prozession mit dem Evangeliar</p> <p>Evangelium Gebet nach dem Evangelium Fürbittlitanei, auch für die Katechumenen</p> <p>Velumgebet</p> <p>Herantreten an den Altar Drei feierliche Gebete mit Beräucherung Glaubensbekenntnis</p> <p>Handwaschung Gebet vor dem Friedenskuss Friedenskuss Abnahme des Velums Ermahnung des Diakons Einleitungsdialog zum eucharistischen Gebet Es ist würdig ... Fürbitte nur in der Kyrillus- Anaphora Abschluss Sanctus Gebet nach dem Sanctus Einsetzungsbericht Volk: Deinen Tod, o Herr, ... Anamnese Gesang nach der Anamnese Epiklese Fürbitten (außer in der Kyrillus-Anaphora)</p> <p>Doxologie Segen Gebet der Brechung Gebet des Herrn Embolismus Gebet der Verneigung Absolution des Vaters</p>	<p>Gebet vor dem Paulusbrief Lesung aus einem Paulusbrief Gebet vor der Lesung aus einem der Katholischen Briefe Lesung aus einem der Katholischen Briefe Gebet vor der Lesung aus der Apostelgeschichte Lesung aus der Apostelgeschichte Gebet nach der Apostelgeschichte Marienhymnus Trishagion Gebet vor dem Evangelium Prozession mit dem Evangeliar Gebet hinter dem Evangeliar Fürbittlitanei Evangelium Gebet nach dem Evangelium</p> <p>Entlassung der Katechumenen</p> <p>Gebet vor dem Herantreten an den Altar Herantreten an den Altar Drei feierliche Gebete mit Beräucherung Glaubensbekenntnis Abnahme des Velums vom Diskos Handwaschung Gebet vor dem Friedenskuss Friedenskuss</p> <p>Einleitungsdialog zum eucharistischen Gebet Es ist würdig ... Fürbitte Abschluss Sanctus Gebet nach dem Sanctus Einsetzungsbericht Volk: Deinen Tod, o Herr, ... Anamnese Gesang nach der Anamnese Epiklese Fürbitten in einigen Anaphoren syro-antiochenischer Herkunft Doxologie Segen Gebet der Brechung Gebet des Herrn Embolismus Gebet der Verneigung Absolution des Vaters</p>
--	--

Gedächtnisse „Das Heilige den Heiligen“ Erhebung Intinktion Konsignation Vermischung Homologie Kommunionhymnus Vorbereitungsgebete Priesterkommunion Kommunion des Diakons Kommunion der Gläubigen Absolutionen Genuss von Wasser Danksagung Gebet der Verneigung Segensgebet Vaterunser Segen Entlassung Austeilung der Eulogien Weggang vom Altar Ablegen der liturgischen Gewänder	Gedächtnisse „Das Heilige den Heiligen“ Erhebung Bußgebet Intinktion Konsignation 41mal „Herr, erbarme dich“ Vermischung Homologie Kommunionhymnus Vorbereitungsgebete Priesterkommunion Kommunion des Diakons Kommunion der Gläubigen Absolutionen Genuss von Wasser Danksagung Gebet der Verneigung Segensgebet Vaterunser Segen Entlassung Austeilung der Eulogien Weggang vom Altar Ablegen der liturgischen Gewänder
---	---

4.5 Quellen und Literatur:

Sinodos. Manuskript in der Kirche Ledeta Maraim, Addis Adeba

Meshāfe Kidan (= Testamentum Domini), Manuskript in der Kirche St. Gabriel, Addis Adeba

The Ethiopic Didascalia. English translation by J.M. Harden, London 1920.

Canones Apostolorum Aethiopicae. Lateinische Übersetzung von W. Fell, Leipzig 1871.

Meshāfe Qeddāsē (Ge'ez-Amharische Textausgabe mit ausführlichen Kommentaren der äthiopischen Kirchenlehrer, Addis Adeba 1918 (äthiopischer Kalender).

Meshāfe Qeddāsē, hrsg. von der Kongregation für die Orientalischen Kirchen, Rom 1938 (äthiopischer Kalender).

The Liturgy of the Ethiopian Church. English translation of the Ethiopian Missal, by the Ethiopian Orthodox Church, Addis Adeba 1954.

A. M. Mitnacht, *Die Messliturgie der Katholiken des Äthiopischen Ritus*, Würzburg 1960.

The Fetha Nagašt The Law of the Kings. English translation by A. Paulos Tzadua, Addis Adeba 1968.

E. Hammerschmidt, *Studies in the Ethiopic Anaphoras*, Berlin 1961.

A. Teclemariam Semharay, *Variationes in Liturgia S. Marci: Ephemerdes Liturgicae* 42 (1928).

A. Teclemariam Semharay, *Messe de Notre-Dame dite « Agréable Parfum de Sainteté »*, Rom 1937.

Tekeste-Brahan Ghebre-Medhin, *Liturgie eucharistique : Ethiopic chrétienne, Vivante Afrique* N° 225, 14-26.

P. Tzadua, *The Divine Liturgy According to the Rite of the Ethiopian Church*: J. Madey, *The Eucharistic Liturgy in the Christian East*, Kottayam-Paderborn 1984, 35-68.

Weitere Literaturangaben zur äthiopischen Kirche und Liturgie bei P. Verghese (Hrsg.), *Koptisches Christentum* (= Die Kirchen der Welt XII), Stuttgart 1973, 276-284.

5. Meine 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.² 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.

5.1 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 Kirche³ 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

² I.-H. Dalmais, Die nichtbyzantinischen orientalischen Liturgien, in W. Nyssen / H. Schulz / P. Wiertz (Hg.), Handbuch der Ostkirchenkunde, Bd. II, Düsseldorf 1989, 123.

³ 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.

Gemeinderaum abgeteilt durch die Ambonen (Leseputz). 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 Funktion mehr hat. Links und rechts liegen Annexräume, z. B. Sakristei und Baptisterium.⁴

Der eucharistische Gottesdienst ist eingebettet in die Tagzeitenliturgie, wobei der Abend- und Morgenweihrauch als Reste des „kathedralen Typs“⁵ in enger Verbindung zur eucharistischen Liturgie stehen und daher in den Euchologien aufgezeichnet sind.

Die Lautgestalt der Liturgien wird wesentlich geprägt durch den Kirchengesang.⁶ In der koptisch-orthodoxen Tradition hat sich ein kunstvoller melismatischer (verzerrt) 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.“⁷ Die eucharistische Liturgie in der koptisch-orthodoxen Kirche hat folgenden Aufbau:⁸

(1) Vormesse (Prothesis und Enarxis)

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

⁴ Der „Idealplan“ erfährt freilich vielfältige Varianten. So enthält die erste genuin koptisch-orthodoxe Kirche in Europa, das St.-Antonius-Kloster in Waldsolms-Kröffelbach nach westlichem Vorbild.

⁵ 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.)

⁶ Zur Zeit sind folgende Schallplattenaufnahmen erhältlich:

⁷ Aziz Sourial Atiya, *Koptisch-orthodoxe Musik: Hermeneia* 3. 1987, hier: 30; vgl. *Handbuch der Ostkirchenkunde II* (Anm. I; 204-207). 210 (Lit.)

⁸ 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 Zentrums patristischer Spiritualität. KOINONIA-ORIENTS im Erzbistum Köln, hg. v. W. Nyssen, XXXV, Köln 1990, 14-17.

(2) Wortgottesdienst

- Inzenz
- Fünf Lesungen:
 - Aus den Paulusbriefen
 - 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

5.2 Zur Anaphora (Eucharistisches Hochgebet)

5.2.1 Der Begriff

Das griechische Wort anaphora (das Emportragen)⁹ 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“.

⁹ Vgl. A. Baumstark, Art. Anaphora. In: RAC I, 418-427.

Ich verwende „Anaphora“ hier stets im engeren Sinn wie die Textsammlung „Prex eucharistica“ von A. Hänggi und I. Pahl.¹⁰ 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 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.

5.2.2 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

¹⁰ A. Hänggi / I. Pahl, Prex Eucharistica. Textus e variis Liturgiis antiquioribus selecti. Fribourg 196R (Spic. 12).

Hochgebets aus dem Jahre 1981 dar.¹¹ Ausgehend von alt-jüdischem Gebetstypen unterscheidet Giraud je nach der Stellung des Einsetzungsberichts 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.

5.2.3 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,¹² aber mutatis mutandis (notwendige Abänderung) auch für die Chrysostomos-¹³ und die Gregoriusliturgie.¹⁴ 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.¹⁵

5.2.4 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.

¹¹ Vgl. C. Giraud, *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.

¹² Vgl. H. Engberding, *Das Eucharistische Hochgebet der Basiliosliturgie*, Münster 1931.

¹³ 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.

¹⁴ Vgl. A. Gerhards, *Die griechische Gregoriosanaphora. Ein Beitrag zur Geschichte des Eucharistischen Hochgebets*. Münster 1984 (LQF 65).

¹⁵ Vgl. allgemein: N. Brox, *Falsche Verfasserangaben. Zur Erklärung der frühchristlichen Psendoepigraphie*. Stuttgart 1975 (SBS 79).

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 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“¹⁶ kommt der Text zu seiner eigentlichen Sinnerfüllung.¹⁷

5.3 Die Anaphoren der koptisch-orthodoxen Kirche

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

5.3.1 Koptisch Anaphoren und Fragmente

Es hat sich eine Reihe von koptischen Anaphoren erhalten, die heute nicht mehr in Gebrauch sind. Vollständig überliefert ist die Anaphora des heiligen Evangelisten Matthäus aus dem Euchologion des Weißen Klosters¹⁸. Anaphorafragmente kennen wir aus derselben Handschrift¹⁹ sowie Einzelfragmente auf Papyrusblättern, Holztäfelchen sowie auf Ostraka, beschriebenen Tonscherben oder Kalksteintäfelchen²⁰. Warum diese Hochgebete verschwunden sind, lässt sich nicht genau klären, wahrscheinlich sind sie liturgischen Reformen mit zentralisierender Absicht zum Opfer gefallen.

5.3.2 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

¹⁶ Vgl. M. B. Merz, Liturgisches Gebet als Gesetz : ehem. Liturgiewissenschaftlich-linguistische Studie anhand der Gebetsgattung Eucharistischen Hochgebet, LQF 70, Münster 1988.

¹⁷ 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.

¹⁸ Vgl. A. Kropp (Hg.), die koptisch-orthodoxe Anaphora des Heiligen Evangelisten Matthäus, in: Or Chr 29 (1932) 111-125.

¹⁹ E. Lanne (Hg.), Le Grand Euchologe du Monastere Blanc. Texte copte edite avec traduction francaise : PO 28 (1958) 265-407.

²⁰ 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 sind²¹

5.4 Die drei Anaphoren der koptisch-orthodoxen Kirche

5.4.1 Die Markus-(Kyrillus-)Anaphora

Die eigenständige Liturgie Ägyptens ist heute nahezu untergegangen²². 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*“²³. 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.²⁴

5.4.2 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.²⁵

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.

²¹ Vgl. Handbuch der Ostkirchenkunde (Anm. 1) 125-127, Lit. 140.

²² Vgl. Die koptisch-orthodoxe Liturgie (Anm. ...) 12.

²³ Vgl. Japser-Cuming. 52-66.

²⁴ Vgl. Gerhards, Gregoriosanaphora. 169-173

²⁵ Vgl. A. Gerhards, Einleitung in Botte. ... 18

5.4.3 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.²⁶

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.²⁷

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 Christustagen (Weihnachten, Epiphanie, Palmsonntag, Auferstehung, Himmelfahrt, Pfingsten) verwendet.²⁸

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 Koptisch-orthodoxe 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.²⁹

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 vollzogenen Gebete sind meist Stillgebete des Priesters während des Volkgesangs.

²⁶ E. Hammerschmidt, Die koptische Gregoriosanaphora. Syrische und griechische Einflüsse auf eine ägyptische Liturgie, Berlin 1957.

²⁷ 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.

²⁸ Vgl. Gerhards, Gregoriosanaphora (Anm. ...) 5f.

²⁹ Die koptisch-orthodoxe Liturgie ... 12f.

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!).

5.5 Zur Theologie der Eucharistiefeier der koptisch-orthodoxen Kirche

5.5.1 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.³⁰

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:³¹

*Heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger [Lebendiger,] Unsterblicher,
von der Jungfrau geboren: Erbarme dich unser.*

*Heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger Lebendiger, Unsterblicher, gekreuzigt
an unser Statt: Erbarme dich unser.*

*Heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger Lebendiger, 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,
Herr, vergib uns unsere Schuld,*

³⁰ Vgl. z. B. die Passio der Perpetua und Felicitas : Gerhards, Greg 216.

³¹ Vgl. H. Quecke, Stundengebet ...

*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 sagen:
„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“. 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“.³²

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.

5.5.2 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 Einzugesangs 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 Himmelfahrt zur Rechten Gottes (**Eph 1,21**). Der Gregoriusanaphora kennt dagegen eine erweiterte Form des Sanctus: Heilig, heilig, heilig, Herr Zebaoth,

³² Grillmeier ... II/2, 273.

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 Palmsonntagseignis Bezug genommen, wie auch eine liturgische Vergegenwärtigung vollzogen.

5.5.3 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 von Sein) sondern der ökonomischen Trinitätstheologie „Himmel und Erde“ sind erfüllt von Gottes Herrlichkeit, weil Christus als menschengewordener Logos nach seiner Erniedrigung und Erhöhung alles erfüllt.

Der Geist setzt dieses Werk fort (Erfülle ...). Die Gregoriananaphora knüpft wie die Basiliananaphora 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 Basiliananaphora 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 Gregorianaphora

Das Post Sanctus der Gregorianaphora zeichnet sich zunächst einmal durch eine größere Länge aus (mit einem Grund für die seltenere Verwendung). 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 Gregorianaphora 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.

5.6 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 Basilienliturgie 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.“

6. Philologisches zum Anaphorabegriff

*Von Prof. Dr. Johannes Irmischer,
Berlin*

Für den Liturgiewissenschaftler stellt sich der Begriff Anaphora einigermaßen eindeutig und unmissverständlich dar. Er bezeichnet wie das verwandte Wort προσφορά die Darbringung des Opfers in der Eucharistiefeier und damit das Kernstück der östlichen Liturgien, das dem westlichen Canon bzw. Canon actionis entspricht³³, und von diesem Kernstück her zugleich jene Liturgien im Ganzen ³⁴. Der Begriff ist als Fremd- oder Lehnwort ins Syrische, ins Koptische und auch ins Äthiopische aufgenommen worden³⁵. Zugrunde liegt das griechische Substantiv ἀναφορά, und dieses soll uns im Folgenden beschäftigen.

ἀναφορά 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 Lebensbereichen³⁶, die sämtlich mehr oder minder mitbeteiligt waren, als sich der spezifisch christliche Terminus herausbildete. Den Ausgangspunkt stellte natürlich das bereits bei Homer belegte Verbum ἀναφέρειν 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 erholen³⁷.

Im Mediopossivum begegnen uns noch einige Sonderentwicklungen: ἀναφερεσθαι 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: ἀναφέρειν bedeutet das „sühnen“, „entschädigen“.

³³ Anathastasio Keller bei Erwin Fahlbusch u. a., Evangelisches Kirchenlexikon, 1, 3. Aufl. Göttingen 1986, 136 und J. Tyciak / D. Tselengidis bei Remigius Bäumer – Leo Scheffczyk, 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.

³⁴ In diesem Sinne verwendet von Ernst Hammerschmidt. Die koptische Gregoriosanaphora, Berlin 1957, IX und Albert Gerhards, Die griechische Gregoriosanaphora, Münster 1984, 5 ff.

³⁵ A. Baumstark bei Theodor Klauser, Reallexikon für Antike und Christentum, I, Stuttgart 1950, 418.

³⁶ 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 ἀναφορά.

³⁷ Ich stütze mich auf die Materialien bei W. Pape, Griechisch-Deutsches Handwörterbuch, I. 3. Aufl. von M. Sengebusch, Braunschweig 1880, 213

Das Femininum ἀναφορά würde ich als Nomen qualitatis oder auch als Nomen actionis³⁸ kennzeichnen wollen. Es begegnet erst relativ spät³⁹, vereinzelt seit 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 ihm benannten Tragödie des Euripides, von den Rachgöttinnen verfolgt: „ἀλλ“ ἐστὶν ἡμῖν ἀναφορὰ τῆς συμφορᾶς (Orestes 414⁴⁰)

Das Wortspiel ἀναφορὰ-ἀναφορὰ 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 zurückzugreifen⁴¹. ἀναφορὰ, 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: ἀναφορὰ gehörte im 5. Jahrhundert v.Chr. zu den Neubildungen der attischen Prosa; aber nur der bewusst auf Lebensnähe bedachte Dramatiker Euripides⁴² hat davon dichterischen Gebrauch gemacht. Offener dagegen waren die Rhetoriker der nächstfolgenden Generation. In seiner berühmten Kranzrede, in der Demosthenes seine politische⁴³ Lebensleistung verteidigte, führte er berühmte Vorgänger an mit der Einschränkung, keiner dieser Männer habe sich ganz seiner Stadt hingeeben; vielmehr schuf sich ein jeder ἀμὰ μὲν παστῶνμν, ἀμὰ σ, εἰ τι γένοιτ, ἀναφορὰ (18, 91⁴⁴), die Möglichkeit eines Verschnaufens, ja, sofern das geschehen konnte, eines Rückzugs, eines Rücktritts. Bezeichnenderweise findet sich auch bei Demosthenes Gegenspieler Aischines⁴⁵ die Wendung, verstärkt noch mit dem Zusatz εἰς τὸ ἀθαγές (2, 104⁴⁶), „ins Dunkle, ins Ungewisse“.

³⁸ Über die Begriffe Bernhard Gerth, Griechische Schulgrammatik, 13. Auflage von Hans Lamer, Leipzig 1931, 119.

³⁹ Bei Henricus Stephanus, Thesaurus linguae Graecae, I, Paris 1572, 425 ist es überhaupt nicht aufgeführt.

⁴⁰ Euripides; Tragödien, 5, griechisch und deutsch von Dietrich Ebener, 2. Aufl. Berlin 1974, 240.

⁴¹ Wilhelm Schmid – Otto Stählin, Geschichte der griechischen Literatur, 1, 3, 1 (Schmid), München 1940, 792ff.

⁴² Treffende Charakteristik von Becher bei Johannes Irmscher, Lexikon der Antik, 10. Aufl. Leipzig 1990, 172.

⁴³ Zur Einschätzung vgl., Wilhelm von Christ, Geschichte der griechischen Literatur, 1, 6. Aufl. von Wilhelm Schmid, München 1912, 593ff.

⁴⁴ Demosthenes, Orationes, ed. Immanuel Bekker, I, Ed. ster. Leipzig, 1854, 203.

⁴⁵ Christ a.a.O. 609 ff.

⁴⁶ Aischines, Orationes, rec. Andreas Weidner, Berlin 1872, 101.

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

- 1) Von dem Nautilus (Perlboot), einer Gattung der Kopffüßer aus der Unterordnung der Vierkiemer, sagt Aristoteles in seiner „Historia animalium“ (10,37⁴⁷), dass dieser πολυπουνς sich auf der Meeresoberfläche bewege, nachdem er ζτην αναφορά ποιησαμενος νατωδεν εν τον βυθον nachdem er sich aus der Tiefe emporschwang – αναφορά heißt hier das Emporschwimmen, das Emporheben. Auch das Aufsteigen von Dämpfen und Ausdünstungen wird in der antiken Naturwissenschaft als ἀναφορά bezeichnet⁴⁸.
- 2) In der Astronomie wird mit ἀναφορά das Aufgehen eines Sternbildes in bezug auf die Breitengrade des Äquators benannt⁴⁹. Die Astrologie verwendete ἀναφορά für den Aszendenten, das aufgehende Tierkreiszeichen, im Gegensatz zu ἀπονλιμα.
- 3) In der Medizin wurde ἀναφορά in mehrfacher Bedeutung⁵⁰ verwendet, als Synonym für ἀναδσσις = Verwendung, ferner im Sinne von Ausatmen, weiter in der Verbindung ἀναφορά αιματος, das Blutauswerfen.
- 4) Auch als technischer Begriff kommt ἀναφορά vor; die τεωπονινα in denen in einer Redaktion des 10. Jahrhunderts die Ergebnisse antiker Landwirtschaftswissenschaft versammelt sind⁵¹, bezeichnen so den Deckel der Weinpresse.

Wir kommen nunmehr zur Alltagssprache sowie ihrer gehobenen rhetorischen Form. Da heißt ἀναφορά zunächst die Bezugnahme auf etwas, eine Vorlage, ein Bericht. Das Substantiv wird dabei zumeist mit dem Verbum, ποιεισθαι („machen“) verbunden; eine verbale Wendung mit ἀναθρει, ἀναθρεσθαι wäre einfacher gewesen und hätte wohl auch eher dem klassischen Stil entsprochen. Sicher ist es kein Zufall, dass gerade Polybios, der Meister der gehobenen Koine, eine Vielzahl von Belegen für diese Verwendung an die Hand gibt⁵².

⁴⁷ Aristoteles, Opera, rec. Immanuel Bekker, 1, 2. Aufl. von Olof Gigon, Berlin (West) 1960, 622

⁴⁸ Hermanus Diels, Doxographie Graeci, 2. Aufl. Berlin 1929, 375

⁴⁹ Zum Beispiel beim Scholiasten zu Ptolemaios Geographia I, 24,2 (Claudius Ptolemaeus, Geographia, ed. Carolus Friedericus Augustus Nobbe, I, Ed.ster. Leipzig 48 Anm.)

⁵⁰ Ausgerechnet diese Bedeutung ist als einzige ins Lateinische übergegangen: anaphoreticus, der Blutspeier (Mittelateinisches Wörterbuch, 1 (Otto Prinz), Berlin 1967, 615.

⁵¹ Karl Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur, 2. Auflage München 1897, 216f.

⁵² Arno Mauersberger, Polybios-Lexikon, 1 I, Berlin 1956, 411f.

Doch war der Sprachgebrauch schon durch Aristoteles vorgeprägt. In der nikomachischen Ethik redete der universal Gelehrte (1, 12⁵³) 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 Anaximenes von Lampsakos⁵⁴, in der an Alexander den Großen gerichteten „Rhetorik“ im Hinblick auf die Demokratie: τοις εν σημονρατια πολιτεομενοις η αναφορα περι παντων των πραγμαων εις τον οημον εστι⁵⁵ 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 η προςτον σημω Aristoteles Schüler Theophratos aber spricht von dem Gerüchtemacher und seinen αναφοραι τω λογων (Charact. 8,2⁵⁶), den Bezugnahmen, Quellen seiner Aussagen. ⁵⁷ In der Diktion der Rhetorik kann αναφορα die Wiederholung eines Wortes bedeuten⁵⁸. 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 τριω αναφοραις heißt es in dem Text⁵⁹.

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 Testaments⁶⁰, stoßen wir auf mehrere Belege. Gegen Ende des 51. Psalms (51,19⁶¹) eines Davidischen Bußgebets heißt es in einem offenbar späteren Zusatz⁶²: τστε ενοονησεις θιαισυνης, αφαραν ηαι ολοηαντωματα ανοισονλν επι το θυσιαστηριον σου μοσχους.

⁵³ Aristoteles a.O.2, 1960, 1101

⁵⁴ Christ a.a.O. 534.

⁵⁵ Aristoteles a.a.O.2, 1420

⁵⁶ Theophrastus, Charakteres, rec. Ich. Frieder. Firscherus, Koburg 1763, 68 mit Kommentar von Isaac Casausbonus im Index S. αναφοραι

⁵⁷ Horst Rüdiger: Theophrast, Charakterbilder, Leipzig 1949, schreibt „Nachrichten“.

⁵⁸ Josef Martin, Antike Rhetorik, München 1974, 303.

⁵⁹ Wilhelmus Dittenberger, Orientis Graeci inscriptiones se lectae, 1, Leipzig 1903, 356ff. (Nr. 225).

⁶⁰ Ernst Sellin, Einleitung in das Alte Testament, 8. Aufl. von Leonhard Rost, Leipzig 1949, 26.

⁶¹ Vetus Testamentum Graecum, rec. Christianus Reinec cius, Leipzig 1949, 26.

⁶² Rudolf Kittel, Die Psalmen, 5./6. Aufl. Leipzig 1929, 194 spricht von einem Nachtrag (anders Friedrich Baethgen, Die Psalmen, 2. Aufl. Göttingen 1897, 150f.)

Wenn du, Herrgott (so der vorausgehende Gedanke), Zion deine Wohltaten aufs Neue erweist, dann wirst du Gefallen finden⁶³ an den Opfern⁶⁴ der Gerechtigkeit, d. h. richtigen, vollgültigen Opfern nämlich Brandopfern und Ganzopfern⁶⁵ –sacrificium iustitiae, oblationes et holocausta, übersetzt verständlich die Vulgata⁶⁶.

Wie aber kam die Septuaginta darauf mit αναφορά 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 αναφορες. 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 tragen⁶⁷. Die Belege sind gehäuft im 4. Kapitel des 4. Mosesbuches⁶⁸ in Anweisungen an die Leviten; unter die sen Anweisungen steht aber auch die folgende: „ααρων ηαι ξιωιοι αυιου προσπορευεσθωσαν ηαι ηαταστησουοιν αντονς εηαστον ηατα την αναφορα αυτου⁶⁹

Die letzte Formel lautet im hebräischen Text zweigliedrig⁷⁰. Nach seinem Amte und seiner Last⁷¹ 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.

⁶³ Biblia hebraica, ed. Rud. Kittel, 3. Aufl. von A. Alt und O. Eilßfeldt, Stuttgart 1937, 1019.

⁶⁴ So Kittel a.a.o.; ähnlich Hans Schmidt, Die Psalmen, Tübingen 1934, 102.

⁶⁵ Ich fasse die beiden Begriffe mit Hans-Joachim Kraus, Psalmen, 2. Aufl. Berlin 1980, 540 als Interpretament zu.

⁶⁶ Biblia sacra Vulgatae editionis, ed. Valentinus Loch, 1, 7. Aufl. Regensburg 1899, 186.

⁶⁷ Pape a.a.O.214.

⁶⁸ Numeri 4, 6, 8, 10, 11, 12, 14 (ed. Reineccius a.a.O.212).

⁶⁹ Numeri 4, 19 (Reineccius a.a.O.213).

⁷⁰ Biblia hebraica a.a.O.196.

⁷¹ Die Bibel, deutsch von Martin Luther, Taschen-Ausgabe, Stuttgart 1928, Altes Testament, 144.

Im neutestamentlichen Sprachsatz findet sich ἀναφορὰν nicht wohl aber einerseits das Verbum ἀναφέρειν in der Grundbedeutung ebenso wie in der Bedeutung ein Opfer darbringen⁷² und andererseits (neben dem Verbum, προσφέρειν das Substantiv προσφορά im Sinne von Darbringung des Opfers sowie weitere zur Bezeichnung des Opfers selbst⁷³.

Gegenüber diesem Sprachgebrauch konnte sich ἀναφορὰν nur allmählich durchsetzen. Dabei ist einerseits nur von der Aetio, der Darbringung des Opfers die Rede, andernteils von der gesamten Eucharistiefeyer. Für die erstere eingeschränkte Bedeutung geben die wohl um 380 in Syrien oder Konstantinopel entstandenen⁷⁴ Apostolischen Konstitutionen (2, 59) ein ausdrucksvolles Beispiel⁷⁵. Vor der ἀναφορὰν θνσias ἀναφορά, eben die Darbringung des Opfers, stehen die, προφητον ἀναγωσοις, und die εὐαγγελιον νηρυνια, die Lesungen aus den Propheten und aus dem Evangelium, und es folgt auf die Anphora die eigentliche Mahlfeier, τροψης ιερας σωρεα⁷⁶.

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. προσφέρειν und προσφορά den Vorzug gaben⁷⁷. Für ἀναφορά als Bezeichnung für die gesamte Messliturgie lassen sich, soweit ich sehe, Belege überhaupt erst aus byzantinischer Zeit und auch da nur vereinzelt erbringen⁷⁸. – 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 alexandrinische⁷⁹.

⁷² Walter Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, 4. Aufl. Berlin (West) 1952, 115.

⁷³ Bauer a.a.O.1311f.

⁷⁴ Berthold Altaner, Patrologia, 6. Aufl. von Alfred Stubier, Freiburg 1960, 48.

⁷⁵ E. A. Sophocles, Greek Lexicon of the Roman and Byzantine periods, Memorial Edition New York 1888, 156; G. W. H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1961, 128.

⁷⁶ Franciscus Xaverius Funk, Didascalia et Constitutiones apostolorum, I, Paderborn 1905, 173; vgl. Auch ebenda 11); ζῆλαρον τὸν ἡαρον τῆς ἀναφοράς (tempore oblationis) und gleichlautend 564 (8.47)

⁷⁷ Beispiele bei Bauer a.a.O.422.

⁷⁸ 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.

⁷⁹ D. Gebi bei Angelo di Berardino, Dizionario patristico e di antichità cristiane, I, Casale Monferrato 1983, 171.

Diese orientalischen Sprachentwicklungen zu verfolgen, erforderte eine besondere Untersuchung⁸⁰, 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 αναφοράν, des Darbringens des eucharistischen Opfers. Dieses beginnt im heutigen Gottesdienst mit dem Aufruf des Diakons: Στώμενε ηλως, σροσφειν μετα φοβου, πρσχωμον την αγιαν αναφοράν εν ειρηνη προσφιν („Lasst uns hintreten in rechter Weise, lasset uns hintreten mit Furcht, lasset uns Acht geben, dass wir das heilige Opfer (αναφορά) in Frieden darbringen!“) Nach diesem Aufruf tritt die Messfeier in ihren Hauptteil, eben die Anaphora, ein⁸¹.

Aber auch andere altgriechische Bedeutungsfelder hat die neugriechische Fachsprache bewahrt oder weiterentwickelt. Im staatsrechtlichen Sinne bezeichnet αναφορά die Eingabe einzelner oder einer Gruppe von Bürgern an Behörden, wie sie die Verfassung von 1911 vorsieht⁸². Die rhetorische Anaphora, wie wir sie vom Altertum her kennen, ist in neugriechischer Stilistik ebenfalls zu beobachten⁸³, und auch die moderne Astronomie spricht noch von αναφορά wiewohl in einer vertiefteren Weise als die Antike⁸⁴. Im übrigen kennt die neugriechische Umgangssprache das Wort αναφορά als Beziehung, Bezugnahme, Meldung, Erwähnung⁸⁵, auch für den wissenschaftlichen Sammelband⁸⁶, und entfernt sich damit nur wenig von dem hellenistischen Sprachgebrauch.

⁸⁰ Über den Umfang des Quellenmaterials unterrichtet Hans Georg Beck, Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich, München 1959, 235 ff. (Anaphora fehlt im Index!).

⁸¹ η. Τρεμπελας in ελευθερουσανφ ελυνυλοπαισιων αεδι υον, 2, Athen 1927, 87; B. A., κανταρες in: Νεωτερον ελυνυλοπαισιων αεδιφον, 2, Athen o. J., 755.

⁸² Κανταρες a.a.O.755 f.

⁸³ E. A. πεδοπουλος bei ελευθερουσανης s.a.O. 87.

⁸⁴ R.m. χορς bei ελευθερουσανης s a.a.O. 87.

⁸⁵ Mandeson, Συγγρονον ελληνογρμανων λεδιων, Athen, 116; D. N. Stavropoulos, Oxford Greek-English Learner's Dictionary, ed. by G. N. Stavropoulos, Oxford 1988

⁸⁶ Ernst Hammerschmidt, Internationale kirchliche Zeitschrift 1990, 213 Anm. 272

7. Schenouda III., Papst und koptischer Patriarch von Alexandria und ganz Afrika

Am 14. November 1971 wurde in der Markuskirche in Kairo-Abbesia Abba Schenouda zum geistlichen Oberhaupt der koptisch-orthodoxen Kirche inthronisiert.

In einer menschlich wohltuenden Atmosphäre fand die einfache, eindrucksvolle Feier statt. Vom Byzantinismus konnte weder im Gehaben noch in der Prunkentfaltung die Rede sein. Vielmehr trat das altchristliche Mönch-Bischofsideal wiederum sinnfällig in Erscheinung, als dem demütig knienden Abba Schenouda, der sein schwarzes Mönchsgewand trug, die Insignien seiner hohen Würde überreicht wurden. Die Zeremonie fand im Rahmen einer Liturgiefeier statt. Konzelebranten waren neben koptischen Bischöfen Vertreter der äthiopischen, der syrischen und der armenischen Kirche.

Der äthiopische Botschafter bestellte dem neuerwählten Papst die ehrfurchtsvolle Grüße von Kaiser Haile Selassie und überreichte ihm einen Orden. Äußerst positiv wurde es gewertet, dass sich der Ökumenische Patriarch Athenagoras durch Metropolit Emilianos von Kalabrien vertreten ließ. Als ein Minister die Glückwünsche der Regierung übermittelte und ein islamischer Geistlicher Abba Schenouda umarmte und küsste, brach ein Beifallssturm aus.

Papst Schenouda III. ist der 117. Inhaber des Sitzes des heiligen Markus. Eigentümlich erscheint uns der Titel „Papst“. Dieses Ehrenprädikat wurde seit dem 5. Jahrhundert sowohl den Patriarchen des Ostens als auch des Westens verliehen. Nach römischer Auffassung bleibt seit Gregor VII. dieser Titel ausschließlich dem römischen Bischof vorbehalten. Wenn dieser Titel auch andere Inhalte mit einschließt, so verweist er doch vornehmlich auf die Primatstellung des heiligen Petrus. Wenn eine altorientalische Kirche ihr geistliches Oberhaupt auch Papst nennt, so besagt dies, dass auch sie die Vorrangstellung Petri anerkennt, aber die Meinung vertritt, dass er in ihren Patriarchen seine Nachfolger hat.

Abba Schenouda wurde 1923 in der Provinz Assiut geboren. Er studierte Theologie und an der Universität Kairo klassische Philologie, Anglistik und Archäologie und wirkte als Lehrer. Sodann diente er bis 1950 als Major in der ägyptischen Armee. 1954 fühlte er sich berufen, in die Einsamkeit zu gehen, um sich ganz Gott zu öffnen, und trat in das Wüstenkloster Dair Al-Serain ein. Er nahm den Klosternamen Antonius Al-Seriany an. Bis 1962 verblieb er in der Abgeschiedenheit. Dann empfing er Priester- und Bischofsweihe und stand im Dienst seines Vorgängers Kyrillus VI. Sein Aufgabengebiet war der Ausbau der Erziehungs- und des Studienwesens, dem er heute noch ein besonderes Interesse schenkt.

Seit seinem Amtsantritt als Patriarch entstanden in den Provinzen erstaunlich viele Seminare. Äußerst wirkungsvoll sind die viel besuchten Sonntagsschulen. Schenouda III. machte sich auch um die Errichtung des Instituts für Afrikanische Studien und des Dydemus-Instituts für Pflege koptischer Musik und Hymnologie verdient. – Es sei noch hinzugefügt, dass Schenouda ein hervorragender Prediger ist.

7.1 Die ökumenische Öffnung der koptisch-orthodoxen Kirche

Kyrillus VI., der Vorgänger Schenouda s, ein heiligmäßiger Asket, der auch aus der Einsiedelei kam, bewegte sich zwar auf der konservativen Line, zeigte aber dennoch großes Interesse für die Probleme der modernen Welt und für die Frage der christlichen Einheit. 1965 präsierte Kyrillus die Kirchenversammlung von Addis Adeba, die auf Initiative von Kaiser Haile Selassie zustande gekommen war. Die kirchenhistorische Bedeutung dieser Konferenz lag in dem geglückten Zusammenschluss der altorientalischen Kirchen und in ihrer eindrucksvollen Selbstbezeugung.

Erstmals in der Geschichte waren sie aus ihrer Isolation getreten, um miteinander Föhlung zu nehmen und um mit der chalkedonesischen Orthodoxie und mit den abendländischen Kirchen Kontakte anzuknüpfen. Das großräumige Denken der Altorientalen war überraschend. In Addis Adeba ereignete sich augenscheinlich der ökumenische Aufbruch in den altorientalischen Kirchen, der nicht isoliert, sondern im Rahmen des weltweiten ökumenischen Aufbruchs in unserem Jahrhundert gesehen werden muss.

Kyrillus setzte sogleich Aktivitäten. Er intensivierte die Kontakte mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen, dem die koptisch-orthodoxe Kirche bereits seit seiner Gründung angehört. Kyrillus entsandte Beobachter zu den panorthodoxen Rhodos-Konferenzen und Experten zu den Theologiegesprächen, um den Dialog mit den orthodoxen Kirchen einzuleiten. Der Ökumenische Patriarch Athenagoras hatte schon zuvor die Initiative ergriffen und Kyrillus 1959 einen Besuch abgestattet. Bedeutsam war auch seine Begegnung mit dem russischen Patriarchen Aleksij.

Kyrillus VI. konnte auch freundschaftliche Beziehungen mit dem heiligen Stuhl anknüpfen. Er entsandte Beobachter zum II. Vatikanischen Konzil. Papst Paul VI. wusste dies zu würdigen und übersandte ihm zum 1900-Jahr-Jubiläum des heiligen Markus 1968 eine kostbare Reliquie des Evangelisten. Beachtenswert ist, dass er sie der altorientalischen Kirche zurück erstattete. Der Papst ließ sich auch bei der feierlichen Einweihung der neuen Markuskathedrale durch Kardinal Duval vertreten.

Die Feierlichkeiten konnten als ein ökumenisches Ereignis betrachtet werden. 172 Delegierte aus Kirchen aller Welt nahmen an den Liturgien teil. – Zum Tod Kyrillus VI. kondolierte der Papst mit herzlichen Worten und ließ sich bei der Totenliturgie vertreten.

Papst und Patriarch Abba Schenouda III. betrachtete es als eine seiner vornehmsten Aufgaben, den von seinem Vorgänger eingeschlagenen Weg weiterzuführen, zumal er gerade zum Zeitpunkt seiner Erhebung äußerst aktiv in der ökumenischen Arbeit stand. Zwei Monate, bevor er sein hohes Amt übernahm, nahm er an der ersten Wiener Konsultation zwischen katholischen und altorientalischen Kirchen Theologen teil.

7.2 Die 1. Wiener Konsultation 1971

Der 1964 von Kardinal Franz König, Erzbischof von Wien, gegründete Stiftungsfonds „Pro Oriente“, der hervorragende Arbeit für die Begegnung mit dem christlichen Osten leistet, hatte es auch als seine Aufgabe betrachtet, für die altorientalischen Kirchen ein Gesprächsforum zu schaffen und organisierte die vielbetrachteten „nichtoffiziellen ökumenischen Konsultationen zwischen den altorientalischen Kirchen und der römischen Kirche“.

An der 1. Wiener Konsultation nahmen zehn Theologen der altorientalischen Kirchen, unter ihnen Abba Schenouda und acht katholische Theologen unter dem Vorsitz von Msgr. Otto Mauer, teil. Sie sprachen über das Konzil von Chalkedon, das einst dem althistorischen Kirchen zum Ärgernis geworden war. Sie berührten das historische Problem und schnitten das Thema der Autorität, der Ökumenizität und der Rezeption der Konzilien an. Auch über die bereits erfolgreich geführten Gespräche zwischen der chalkedonesischen und der nonchalkedonesischen Orthodoxie wurde referiert. – Im Mittelpunkt der Diskussion stand aber selbstverständlich die christologische Frage, deren vielschichtige Problematik hier nicht aufgerollt werden kann und in der erfreulicherweise ein weitgehender Konsenz gefunden wurde.

In der Schlusserklärung stehen die inhaltsschweren Sätze: „Wir glauben, dass unser Gott und Erlöser, Jesus Christus, Gottes fleischgewordener Sohn ist; vollkommen in seiner Gottheit und vollkommen in seiner Menschheit. Seine Gottheit war von seiner Menschheit nicht einen Augenblick getrennt. Seine Menschheit ist eins mit seiner Gottheit, ohne Vermischung, ohne Vermessung, ohne Tilgung, ohne Trennung. Im gemeinsamen Glauben an den einen Herrn Jesus Christus betrachten wir sein Geheimnis als unausschöpflich und unaussprechbar, für den menschlichen Geist weder voll zu verstehen noch auszudrücken.“⁸⁷

⁸⁷ Maurer S. 86

Von besonderer Bedeutung ist die Feststellung, dass der gemeinsame Glaube im Laufe der Jahrhunderte seine verschiedenen sprachlichen Ausdrucksformen gefunden hat und dass es nun gilt, diese terminologischen Schwierigkeiten zu überwinden.

In der Schlussdeklaration steht der Passus: „Wir stellen fest, dass es aufgrund unserer verschiedenen kirchlichen und theologischen Traditionen noch Unterschiede in der theologischen Interpretationen des Christumysteriums gibt. Wir sind überzeugt, dass trotzdem die beiderseits verschiedenen Formulierungen, als dem Geist von Nikaia und Ephesus entsprechend, interpretiert werden können.“⁸⁸

Zum Abschluss der Tagung zelebrierte Kardinal König ein Pontifikalamt im Stephansdom. Auch Abba Schenouda ergriff das Wort und gab seiner Freude Ausdruck, dass die Christenheit sich anschickte, ihre Einheit wieder zu finden. Er betrachtete als eine Gnade, dass das gegenseitige Verständnis wieder geweckt wurde.

In Wien hatte Abba Schenouda entscheidende Einsichten gewonnen. Rückblickend auf diese Tagung sagte er 1985 in einer Sendung des ORF: „Auf dieser Konsultation konnten wir entdecken, dass die Liebe wichtiger ist als theologische Diskussionen. Wir brauchen natürlich theologische Diskussionen, aber durch die Liebe werden die Probleme leichter gelöst. Die Liebe muss der erste Faktor in der christlichen Einheit sein.“⁸⁹

„Das wichtigste Ergebnis der Wiener Konsultation war ohne Zweifel, dass gerade Bischof Schenouda auf dieser Tagung erfuhr, dass die römisch-katholische Kirche bereit war, auf Alexandrien und die anderen orientalisch-orthodoxen Kirchen zu hören, und dass sich bei ihm die Überzeugung einstellte, dass ein gemeinsames Glaubensbekenntnis möglich wäre. Einen Monat nach dieser Konsultation wurde er zum Papst von Alexandrien gewählt. Wien scheint ihm den Mut gegeben zu haben, schon bald darauf unmittelbare Verbindung mit Papst Paul VI. aufzunehmen“⁹⁰, schreibt Grillmeier.

⁸⁸ Maurer S. 86

⁸⁹ Welzel, Ulrike: Gespräche mit Patriarch Shenouda III. in ORF 1985

⁹⁰ Grillmeier S. 246

7.3 Die Begegnung zwischen Papst Paul VI. und Schenouda III.

Schenouda III. begab sich vom 4. bis 10. Mai 1973 zu Papst VI. nach Rom. Als Anlass des Besuches wählte er die Feier des 1600. Todestages des Kirchenlehrers Athanasius, der im 4. Jahrhundert den Erzstuhl von Alexandrien innehatte. Der Heilige hatte sich im Jahre 340 auch nach Rom zu Papst Julianus I. begeben. Seit diesen Tagen fand keine Begegnung zwischen einem römischen Papst und einem koptischen Patriarchen mehr statt.

Am 5. Mai begrüßten sich die beiden Hierarchen sehr herzlich in der päpstlichen Privatbibliothek. Paul VI. empfing ihn mit den Worten: „Wir sind sehr beglückt darüber, dass wir Eure Heiligkeit in unserem Haus willkommen heißen können. Seit den Tagen Eurer Erhebung zum Vater und Haupt der koptisch-orthodoxen Kirche hat Gott uns die Gnade geschenkt, mit Euch in ständiger Verbindung zu stehen. Jetzt haben wir die Gelegenheit, uns persönlich zu sehen. Es ist ein feierlicher Augenblick voller Freude.“⁹¹ Auch Schenouda III. hatte seiner Freude, diese Stunde erleben zu dürfen, beredten Ausdruck verliehen. Sodann erfolgte der Austausch der Geschenke.

Ein eindrucksvolles Ereignis war die Teilnahme und die Mitwirkung des Patriarchen am Papstgottesdienst in der Peterskirche, der dem Gedächtnis des heiligen Athanasius galt. Dieser Gottesdienst war zweigeteilt. Der erste Teil war eine von Papst Paul VI. zelebrierte Eucharistiefeier, der zweite Teil ein gemeinsam gefeierter Wortgottesdienst. Unter stürmischem Jubel der Gläubigen bestieg der Patriarch die Confessio, um sich an der heiligen Handlung zu beteiligen.

Die beiden Würdenträger tauschten den Bruderkuss mit tiefer Bewegung. In seiner Homilie sprach Schenouda III. über die beiden großen Lehrer der alexandrinischen Schule Athanasius und Kyrillus und gab seiner Hoffnung Ausdruck, dass sie die Wegweiser zur christlichen Einheit sein werden. Ihre Theologie ist Gemeinbesitz und ist als solide Basis für den Dialog gleichsam prädestiniert.

Dann folgten Gebete in lateinischer und koptischer Sprache. Schenouda sang das athanasianische Glaubensbekenntnis. Ein Höhepunkt war die feierliche Überreichung einer Reliquie des heiligen Athanasius, die in einem kunstvollen Gefäß verwahrt war, durch Paul VI. an Schenouda III. Sie sollte als Unterpfand der Brüderlichkeit betrachtet werden – als Zeichen des feierlich bekräftigten Wunsches, schrittweise alle Spuren der traurigen Vergangenheit aus dem Gedächtnis zu löschen.

⁹¹ Feierliche Audienz S. 90

Am folgenden Tag zelebrierte Schenouda eine feierliche Liturgie in der dem heiligen Athanasius geweihten Kapelle des Päpstlichen Griechischen Kollegs. Es folgten noch drei für den Patriarchen äußerst interessante Besichtigungstage in Rom, wo unter anderem ihm zu Ehren die Vatikanische Bibliothek koptische Handschriften vorbereitet hatte. Am 10. Mai unterzeichneten Paul VI. und Schenouda III. die gemeinsame Erklärung. Es war eine liebenswürdige Geste, dass sie sich gegenseitig die Feder, mit der sie ihren Namenszug gesetzt hatten, zum Geschenk machten.

Der theologisch interessanteste Passus der Schlusserklärung war das gemeinsame Bekenntnis zur Gottheit und Menschheit Jesu Christi, das sich stark, auch in der Formulierung, an den oben zitierten Text der Schlussdeklaration der Wiener Konsultation anlehnte.

Sodann sprach Schenouda seine Einladung zur Athanasiusfeier nach Ägypten aus. Paul VI. versprach, ihm eine Delegation zu entsenden. Im Gebet und mit herzlicher Umarmung schieden die beiden großen Persönlichkeiten voneinander. Die Begegnung zwischen Schenouda III. und Paul VI. zeigt, wie unkompliziert eine brüderliche Begegnung sein kann, wenn sie unvoreingenommen gewagt wird.

Gewiss waren sich die Partner der offenen Probleme bewusst, ließen sie aber in den Hintergrund treten. Die verbindende Liebe zu unserem Herrn Jesus Christus berechtigt aber zu der großen Hoffnung, dass diese beiden apostolischen Kirchen, die in der Frühzeit der Christenheit zu den bedeutendsten geistigen Zentren zählten, berufen sind, in der christlichen Ökumene eine führende Aufgabe zu übernehmen.

7.4 Kardinal Franz König bei Schenouda III.

Ein weiteres bedeutsames ökumenisches Ereignis war, dass Kardinal Franz König vom 10. bis 19. November 1975 Papst Schenouda III. in Kairo einen Besuch abstattete. Zu dieser Begegnung wurde auch Kardinal Stephanos Sidarouss, der Patriarch der mit Rom unierten Kopten, eingeladen. In seiner Begrüßung in der Markuskathedrale rühmte Schenouda III. die Persönlichkeit und das Werk Kardinal Königs, den er als Freund bezeichnete. Er wisse seine Liebe zum christlichen Osten, seine profunde wissenschaftliche Kenntnis der orthodoxen Welt und den hochangesehenen Stiftungsfonds „Pro Oriente“ hoch zu schätzen. Schenouda erinnerte an die für den Fortschritt der Ökumene äußerst fruchtbare Wiener Konsultation.

Schenouda führte weiterhin aus, dass „diese bedeutsame Frage – gemeint ist die christologische – von der theologischen Seite her gesehen weitgehend gelöst ist. Es fehlt nur die Zustimmung der heiligen Konzilien beider Kirchen, womit sie offiziell als gemeinsame Glaubensformel angenommen wird“.⁹²

Diese Übereinkunft mit der römischen Kirche kann nach Aussage des Patriarchen nicht allein die koptisch-orthodoxe Kirche betreffen. Es muss ein Konsens mit den anderen altorientalischen Kirchen gegeben sein. Schenouda sagte: „Natürlich soll dies eine Vereinbarung mit allen orthodoxen Kirchen sein, und wir sind mit unseren Brüdern aus den anderen (alt)orientalischen Kirchen einig.

Bevor wir eine Vereinbarung von den heiligen Konzilien beschließen lassen, müssen wir mit unseren Brüdern aus den vorgenannten Kirchen zusammenkommen und mit ihnen eine Formel, die von allen akzeptiert wird, ausarbeiten.“⁹³

Kardinal König erwies in seiner Homilie dem christlichen Ägypten seine Reverenz und betonte, dass es „ein unerhörtes Zeichen der Gnade Christi ist, dass wir wieder nach Einheit streben“.⁹⁴ Kardinal König würdigte die Bedeutung Ägyptens für die Ökumene. „Wir schätzen die koptisch-orthodoxe Kirche als einen starken Faktor in der Förderung des Friedens und des gegenseitigen Verständnisses zwischen allen christlichen Kirchen ... und danken Gott, dass er Ihrer Kirche einen so heiligmäßigen Mann gegeben hat, der seinem Dienst so hingegen und offen für alle Erfordernisse seiner gläubigen Gemeinde ist, welcher sich für die große Aufgabe vorbereitet, zur Einheit unter den christlichen Kirchen zu streben mit einem Herzen voller Liebe für Gott und die Menschen.“⁹⁵

Der Besuch Kardinal Königs hatte auch einen politischen Aspekt, der von dem religiösen nicht zu trennen ist. Der Islam, der zweifellos die stärkere Position innehat, stellt für die christliche Minderheit in Ägypten eine ständige Gefahr dar. In dieser Situation stellte der Besuch des Kardinals einen Akt der Solidarität dar, zumal er sich auch zu Präsident Sadat begab, um mit ihm die Friedensprobleme im Nahen Osten zu besprechen. Die Notwendigkeit der christlich-islamischen Dialogaufnahme und der konstruktiven Zusammenarbeit zwischen Moslems und Christen wurde betont. – Doch die Begegnungen Schenouda s mit Paul VI. und mit Kardinal König wurde die koptisch-orthodoxe Kirche in das Licht der Öffentlichkeit gerückt.

⁹² Veritati in caritate S. 155

⁹³ Veritati in caritate S. 155

⁹⁴ Veritati in caritate S. 157

⁹⁵ Veritati in caritate S. 158, 159

7.5 Weitere ökumenische Initiativen

Zunächst soll darauf hingewiesen werden, dass nach dem Besuch des Patriarchen bei Paul VI. sich eine freundschaftliche Beziehung zwischen der koptisch-orthodoxen und der koptisch-katholischen Kirche entwickelte, zumal der Papst die Hierarchen, an deren Spitze Patriarch Stephanos I. steht, in einem Schreiben ausdrücklich gebeten hatte, die ökumenischen Bestrebungen nach Kräften zu fördern. Die koptisch-katholische Synode nahm dieses Anliegen wahr und erklärte, dass „sie eine noch stärkere Verantwortung gegenüber der universalen Kirche empfinde, deren integrierender Bestandteil die koptisch-katholische Gemeinschaft ist“.⁹⁶

Eine eigene Arbeitsgemeinschaft wurde gegründet, die sich bemüht, zur Lösung dieser Fragen beizutragen. Einen Rückschlag erlitt ihre Arbeit durch den Übereifer einiger römischer Priester.

Zum römisch-katholischen Dialog muss noch ergänzend gesagt werden, dass in den Jahren 1973, 1976 und 1978 in Wien noch weitere Konsultationen stattfanden. Eine Fortführung dieser Gespräche erscheint nicht mehr notwendig, da die christologische Frage als geklärt betrachtet werden darf. In diesen Jahren fanden auch einige Theologengespräche in Kairo statt. „Die Konsultationen in Wien und in Ägypten ergänzen einander. Es herrscht ein guter Geist, und die Verständigung geht gut voran.“⁹⁷ Dieses Lob zollte 1975 Schenouda III. Kardinal König anlässlich seines Besuches in Kairo. Der koptisch-orthodoxe Patriarch weiß sich heute noch „Pro Oriente“ in Dankbarkeit verbunden. Seit 1984 ist er einer der Protektoren des Stiftungsfonds.

Die Freundschaft zwischen dem Sitz des heiligen Markus und dem Stuhl Petri wurde erneut im Juni 1979 durch Entsendung einer koptischen Delegation zu Johannes Paul II. bekräftigt. Der Papst nannte die Gäste, die in Audienz empfing, „Abgesandte meines Bruders, des Patriarchen von Alexandrien, Papst Schenouda III.“⁹⁸, und sprach von der tragischen Spaltung in der Christenheit, die es gilt, mit aller Energie zu überwinden. Er gedachte in Dankbarkeit der Begegnung zwischen dem Patriarchen und seinem Vorgänger Paul VI. Er betonte die Notwendigkeit der Einheit in der Vielfalt.

Dem römisch-koptischen Dialog darf das glänzende Zeugnis ausgestellt werden, dass er mit außergewöhnlichem Engagement geführt wird. Ja man darf mit dem Kirchenhistoriker Alois Grillmeier die wichtige Feststellung machen, dass eine „Einigung mit der koptisch-orthodoxen Kirche als Modellfall betrachtet werden

⁹⁶ Madey, Der Christliche Osten. 1975, S. 139 f.

⁹⁷ Veritati in caritate S. 155

⁹⁸ KANN 4. Juli 1979

könnte“⁹⁹. Es zeigte sich, dass man mit der Entdeckung der altorientalischen Kirchen der Stiftungsfonds „Pro Oriente“ wertvollste Pionierarbeit geleistet hatte. Für die Ökumene bot sich eine Chance, die alle Erwartungen übertraf.

Wir haben den römisch-koptischen Dialog etwas eingehender behandelt, da er für uns Katholiken von bevorzugtem Interesse ist und da er bereits auf höchster Ebene geführt wurde. Es bedarf aber nicht vergessen zu werden, dass die koptisch-orthodoxe Kirche sowohl mit der orthodoxen Kirchengemeinschaft als auch mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen Kontakte sucht bzw. intensiviert. Wir können hier nur einige Hinweise geben.

Die erste Anregung zur Dialogaufnahme mit den altorientalischen Kirchen gab der Ökumenische Patriarch Athenagoras in seiner Enzyklika zum 1500. Jubiläum des Konzils von Chalkedon 1951. Erst 1964 kam es zum ersten Theologengespräch zwischen der chalkedonesischen und nonchalkedonesischen Orthodoxie in Aarhus in Dänemark, in dem vornehmlich die christologische Frage behandelt wurde. Das Ergebnis war so erfolgsversprechend, dass auf der Versammlung der altorientalischen Kirchen in Addis Abeba 1965 der Beschluss gefasst wurde, mit der orthodoxen Kirchengemeinschaft in Verbindung zu treten. Es kam zu fruchtbaren Gesprächen in Bristol, 1970 in Genf und 1971 in Addis Abeba. An all diesen Verhandlungen war die koptisch-orthodoxe Kirche maßgeblich beteiligt.

Schenouda III. ist an persönlichen Begegnungen mit orthodoxen Hierarchen äußerst interessiert. Es kam zu Besuchen bzw. Gegenbesuchen mit den Patriarchen von Konstantinopel, Moskau, Rumänien, Bulgarien und Antiochien. Gerade diese Kontaktaufnahmen berechtigten zu großen Hoffnungen.

Schenouda stellt seine ökumenische Gesinnung unter Beweis, indem er kirchliche Angelegenheiten auch mit Vertretern anderer Konfessionen bespricht. Bereits 1972 veranstaltete er eine so genannte „Ökumenische Gipfelkonferenz“ in seinem Haus. Es wurde eine gemischte Kommission bestellt, der bestimmte Aufgabengebiete zugeteilt wurden.

Die koptisch-orthodoxe Kirche ist seit der Gründung 1948 im Ökumenischen Rat der Kirchen vertreten. Bischof Samuel, der beim Attentat auf Sadat auch ein Opfer der Revolution wurde, war ein äußerst engagierter und einflussreicher Anwalt der ökumenischen Idee.

⁹⁹ Grillmeier S. 256

7.6 Verbannung und Heimkehr

1970 kam Anwar el Sadat, ein Exponent des radikal islamischen Lagers, das in enger Verbindung zu den fanatischen Derwisch-Bruderschaften stand, zur Macht. In den ersten Jahren gestattete er den Glaubenseiferern, die Christen zu bekämpfen. Die Situation änderte sich, als Sadat von der staatsfeindlichen Haltung der Extremisten und der Loyalität der Christen überzeugt wurde. – Die Spannung zwischen Kirche und Staat verschärfte sich wiederum, als radikale Moslems die Kopten erneut angriffen und sie zum Widerspruch reizten.

Schenouda , der hochangesehene Führer, bewies in dieser Auseinandersetzung hohen Mut und mahnte die Gläubigen zur Unbeugsamkeit. Viele schlugen einen harten Kurs ein. Der Staatspräsident wollte weder als Richter noch als Friedensstifter auftreten. Er vermutete eine „große Verschwörung“, der er zuvorkommen sollte und die eine politische Säuberung rechtfertigte. Alle Unruhe stiftenden Elemente mussten durch Freiheitsentzug zum Schweigen gebracht werden. Aus Gründen der Staatsräson musste er sowohl gegen die Extremisten als auch gegen die Kopten einschreiten. Etwa 2000 Personen, darunter fast 200 Christen, waren von dieser Maßnahme betroffen.

Auch Papst Schenouda war unter den Verurteilten, da er in den Augen Sadats als gefährlicher Friedensstörer galt, der die nationalen Interessen den kirchlichen opferte. Der Präsident bestrafte ihn im September 1981 durch den Entzug der Genehmigung zur Ausführung seines Amtes und mit der Verbannung in das Wüstenkloster Wadi Natrun, wo er sich damals gerade aufhielt.

Um den Konflikt nicht zu verschärfen, fügte sich Schenouda in sein Geschick. Dem Wunsch Sadats entsprechend, lag nun die Leitung der koptisch-orthodoxen Kirche in den Händen eines Gremiums von fünf Bischöfen, die Schenouda III. weiterhin als ihr geistiges Oberhaupt betrachteten und sich weigerten, zur Wahl eines Nachfolgers zu schreiten. Vier Wochen nach der Absetzung des Patriarchen – Oktober 1981 – wurde Präsident Sadat von Extremisten ermordet.

Der auf Entspannung der politischen und religiösen Gegensätze bedachte Nachfolger Sadats, Hosni Mubarak, nahm Schenouda gegenüber eine konziliante Haltung ein. Politische Klugheit im Hinblick auf die zu erwartenden harten Reaktionen der militanten Moslems gebot ihm, die Wiedereinsetzung Schenouda s in Etappen durchzuführen. In diesen drei Jahren konnte der Patriarch aktiv sein. Er konnte, wenn auch nicht im vollen Umfang, seine Aufgaben wahrnehmen. Er war von der Öffentlichkeit nicht ganz abgeschnitten, war gut informiert, konnte Botschaften entsenden und Besuche empfangen.

Eine von Kardinal Franz König geführte Pilgergruppe, die sich im Oktober 1982 nach Ägypten begab, wurde vom Patriarchen im Wüstenkloster empfangen. – Nachdem Mubarak die moslemische Frage einer Lösung zugeführt hatte, konnte er zur Rehabilitierung Schenouda s schreiten.

Seit Januar 1985 residiert Schenouda wieder in Kairo. Seine Rückkehr wurde nicht nur von den Christen Ägyptens, sondern auch von seinen christlichen Freunden in aller Welt freudig begrüßt. Auch die gemäßigten Moslems bereiteten ihm einen würdigen Empfang. Die Wiedereinsetzung in sein Amt wurde von der Wafd-Partei erkämpft. Sie ist die zweitstärkste politische Partei im Land, in der Christen und Moslems zusammenarbeiten und gleiche Ziele verfolgen.

Schenouda III. zelebrierte am 6. Januar 1985 eine feierliche Weihnachtsliturgie in der St.-Markus-Kathedrale in Kairo. Diese gottesdienstliche Feier hatte den Charakter eines großen Familienfestes. Schenouda erachtet es als seine vornehmste Aufgabe, den Kopten ein gütiger Vater zu sein und wird auch als solcher betrachtet. Die Gläubigen wissen die hohen Tugenden ihres geistlichen Oberhauptes zu schätzen und fühlten sich in der Zeit seiner Verbannung als zerstreute Herde. Seine Heimkehr erfüllte sie mit ganz großer Freude. Für die 11.000 Kopten, die in der St.-Markus-Kathedrale mit dem Patriarchen ihren Dank an Gott darbringen durften, wurde diese Stunde zum unvergesslichen Erlebnis.

Weihnachten 1985 wird nicht nur dem christlichen Ägypten in steter Erinnerung bleiben. Durch die Teilnahme der zur Liturgie geladenen Moslems, unter denen sich hohe Repräsentanten des Staates befanden, wurde es zum nationalen Ereignis – mit ein „Ausdruck der Einheit Ägypten“¹⁰⁰, wie Schenouda in seiner Ansprache sagte.

Unübersehbar besteht ein Zusammengehörigkeitsgefühl zwischen Christen und den gemäßigten Moslems. Das wurde auch durch die Weihnachtsbotschaft des Staatspräsidenten und in der Weihnachtshomilie Schenoudas deutlich zum Bewusstsein gebracht. Gewiss ist der Patriarch ernstlich bestrebt, seine Rechte zu wahren. Er weiß, dass er Autorität besitzt und dass er sie zur Geltung bringen muss und dass ihm unlautere Kompromisslösungen nicht gestattet sind. Er ist aber ebenso aufrichtig um die Verständigung mit den Moslems bemüht.

Seine Homilie stand ganz im Zeichen des Friedensgedankens. Er rief zum Gebet für den Frieden in der Welt auf, gedachte im besonderen des iranisch-irakischen Konflikts und der Spannungen im eigenen Land.

¹⁰⁰ Der Christliche Osten. 1985, I. S. 31

Er wies darauf hin, dass die Liebe das oberste Gebot Jesu ist und dass der Liebende keine Rache kennen darf. Er appellierte an die sechs Millionen Kopten, „ihr Herz den moslemischen Brüdern zu öffnen, die vom selben Fleisch und Blut sind, eben Söhne und Töchter der gemeinsamen Heimat Ägypten“.¹⁰¹ – So darf das Weihnachtsfest 1985 als geistliches Versöhnungsfest bezeichnet werden, und wir wünschen dem großen Patriarchen Schenouda III. in echt christlicher Verbundenheit, dass sein außerordentliches patriotisches und ökumenisches Engagement zum Heile der gesamten Christenheit und als Beitrag zum Frieden in der Welt zielführend sei.

7.7 Literatur

- Ammoun, Denise: *Ègyte: Le retour de Chenouda*. In : La Croix. 8.1.1985
Besuch von Schenouda III. bei Paul VI. Äußerer Ablauf ... Feierliche Audienz ... Gemeinsame Erklärung ... In: Der Christliche Osten. 1973.
Ègypte: Libération de Chenouda III. de H. T. In : La Croix. 3.1.1985.
Grillmeier, Alois : *Auf der Suche nach Einheit. Zum Stand der Gespräche. Zum Stand der Gespräche mit den altorientalischen Kirchen*. In: Theologie und Philosophie. 1977.
Gstrein, Heinz: *Bessere Zeiten für Ägyptens koptisch-orthodoxe Christen*. In: Der Christliche Osten. 1979.
Herder-Korrespondenz: 1981, S. 541, und 1985, S. 97/98.
KANN – *Ökumenische Information*. 4. Juli 1979 und 9. Januar 1985.
Koptisch-orthodoxe Patriarchenwahl. In: Der Christliche Osten. 1972.
Madey, Johannes: *Gemeinsame Einheitsbestrebungen der orthodoxen und katholischen Kopten in Ägypten*. In: Der Christliche Osten. 1975.
Malak, Hanna: *Die koptisch-orthodoxe Kirche: ihre Trennung und ihr Einheitsbestreben*. In: Der Christliche Osten. 1973.
Mauer, Otto: *Christologischer Disput heute. Nichtoffizielle ökumenische Konsultation (1971) zwischen Theologen der altorientalischen Kirchen und der römischen Kirche*. In: Wort und Wahrheit. 1972.
Verghese, Paul: *Koptisches Christentum. Die orthodoxen Kirchen Ägyptens und Äthiopiens*. 1973.
Veritati in caritate. Der Beitrag des Kardinals König zum Ökumenismus. 1981 (Pro Oriente. 5.).
De Vries, Wilhelm: *Die Konsultationen zwischen Theologen der altorientalischen Kirchen und der römischen Kirche (in Wien 1971, 1973, 1976)*. In: Der Christliche Osten. 1976.

¹⁰¹ La Croix 8.1.1985

8. DKB/ Digital Koptisch-orthodoxe Bibliothek der Website vom St.Antonius- Kloster in Kröffelbach

1. Koptisch-orthodoxe Liturgie Bücher (z. T. in Bearbeitung)

In den koptischen Gemeinden in Deutschland werden verschiedene Bücher in der Liturgie verwendet. Bei der Übersetzung dieser Bücher ins Deutsche wurden sie in drei Reihen geteilt, um Ordnung und Überblick für die Benutzer, speziell die Diakone, zu verschaffen.

Die drei Reihen bestehen insgesamt aus 24 Buchteilen:

- **Die 16 Liturgiebücher.**
- **Die 5 Teile des Katameros.**
- **Die 3 Teile des Pascha.**

Die 16 Liturgiebücher, die am meisten in der koptisch-orthodoxen Kirche verwendet werden, sind:

1. **Teil 1:** Das heilige Messbuch / **Euchologion** mit den drei Anaphoren des heiligen Basilius, des heiligen Gregorius und des heiligen Kyrillus.
2. **Teil 2:** Das koptisch-orthodoxe Stundengebetsbuch / Agpeya.
3. **Teil 3:** Die jährliche heilige Psalmodie (Der tägliche Lobpreisgesang).
4. **Teil 4:** Der Diakondienst.
5. **Teil 5:** Die sieben Sakramente in der koptisch-orthodoxen Kirche.
6. **Teil 6:** Das Synaxarium - **erster** Teil, Lebensgeschichten der Heiligen vom 1. koptischen Monat Tut bis zum 6. Monat Amschir des koptisch-orthodoxen Kalenders.
7. **Teil 7:** Das Synaxarium - **zweiter** Teil, Lebensgeschichten der Heiligen vom 7. koptischen Monat Baramhat bis zum 13. Monat (der kleine Monat) des koptisch-orthodoxen Kalenders.
8. **Teil 8:** Die Kiyahk Psalmodie (Lobpreisgesang in der Adventszeit).
9. **Teil 9:** Kommunionshymnen (arabisch: Madajeh).
10. **Teil 10:** Lobgesänge für die Heiligen (arabisch: Tamagid).
11. **Teil 11:** Hymnen für die Versammlungen (arabisch: Taratil).
12. **Teil 12:** Psalien der Herrenfeste, Anlässe und Heiligen.
13. **Teil 13:** Antiphonarium (arabisch: Difnar).
14. **Teil 14:** Die Weihen (Kirchengebäude, Altar, Geräte, Ikonen, Weihestufen und Hierarchie).
15. **Teil 15:** Die drei Wassermesse-Liturgien und das Anbetungsgebet am Pfingstfest.
16. **Teil 16:** Der Plan der Gebete des koptisch-orthodoxen Kirchenjahres.

Die 5 Teile des Katameros sind:

- 17. **Teil 1:** Sonntage und die Festtage: Verkündigung, Weihnachts- und Tauffest
- 18. **Teil 2:** Wochentage in der ersten Jahreshälfte im koptisch-orthodoxen Kalender.
- 19. **Teil 3:** Wochentage in der zweiten Jahreshälfte im koptisch-orthodoxen Kalender.
- 20. **Teil 4:** Die große Fastenzeit vor dem Osterfest.
- 21. **Teil 5:** Die 50 Tage nach dem Osterfest bis zum Pfingstfest.

Die 3 Teile des Pascha:

- 22. **Teil 1:** Palmsonntag bis Pascha-Mittwoch.
- 23. **Teil 2:** Gründonnerstag und Karfreitag.
- 24. **Teil 3:** Lichtsamstag und Osterfest.