

## 1. Umgestaltung der Gebete

Jesus betete einmal an einem Ort; als er das Gebet beendet hatte, sagte einer seiner Jünger zu ihm: Herr, lehre uns beten, wie auch Johannes seine Jünger beten gelehrt hat! Da sagte er zu ihnen: Wenn ihr betet, so sprecht: Vater, geheiligt werde dein Name...

Lk. 11, 1–2

In diesem kurzen Abschnitt aus dem Lukasevangelium scheint die Welt noch 'in Ordnung' zu sein. Jünger bitten ihren Lehrer, ihnen beizubringen, wie man Gott richtig anbetet, und er, diesen Wunsch erfüllend, richtet sein Gebet, wie üblich, an Gott (den Vater).<sup>1</sup> Eine Antwort auf die Frage, ob Jesus trotz dieser klaren Gebetsausrichtung schon damals wollte, selbst einmal zum Empfänger des Gebetes zu werden, hängt direkt mit der Frage zusammen, ob er überhaupt als Gott angesehen und verehrt werden wollte.<sup>2</sup> Daran sieht man direkt, wie stark die Art der Anbetung von der Lehre abhängig ist. Das vor uns stehende Kapitel lässt sich wegen dieser Verbindung gleich zu Beginn mit den Worten der heute sehr beliebten theologischen Maxime ‚*lex orandi, lex credendi*‘<sup>3</sup> ankündigen.

Diese frühchristliche Regel wurde erstmals im fünften Jahrhundert im Westen von dem Schüler des Augustinus und Sekretär Papst Leos I, Prosper von Aquitanien ausformuliert,<sup>4</sup> wenn auch in einer anderen Form als derjenigen, die wir heute kennen als: „*ut legem credendi lex statuat supplicandi*“.<sup>5</sup> Bei Prosper ist diese Regel aber nur einseitig zu verstehen,<sup>6</sup> d. h., das Gesetz des Betens das Gesetz des

<sup>1</sup> Geza Vermes gibt uns eine lange Liste von Gebeten, Doxologien und Formeln aus dem Neuen Testament, die zeigen, dass bei den ersten christlichen Gemeinden nur Gott, der Vater, Adressat des Gebets war. Vgl.: Geza VERMES, *Christian beginnings: From Nazareth to Nicaea* (AD 30 – 325). London: Lane, 2012, 111–113.

<sup>2</sup> Obwohl die meisten Theologen dies für selbstverständlich halten, ist dies nicht der Fall für diejenigen, die keine Theologen oder keine Christen sind. Vgl. z. B.: Bart D. EHRMAN, *How Jesus Became God: The Exaltation of a Jewish Preacher from Galilee*. New York: Harper Collins, 2014.

<sup>3</sup> Übers. § 2, S. 245.

<sup>4</sup> Wir finden diese Regel aber, zugegeben in etwas breiterer Form, im Osten bereits bei Amphilochius von Ikonien. Siehe dazu unten S. 105.

<sup>5</sup> Prosper de Aquitania, *Liber praeteritorum sedis apostolicae episcoporum auctoritates de gratia Dei et libero voluntatis arbitrio*, in: PL 51, 8 (Sp. 209). Übers. § 3, S. 245.

<sup>6</sup> Zum Verständnis dieser Regel bei Prosper vgl. Paul DE LECLERCK, 'Lex orandi, lex credendi'. Sens originel et avatars historiques d'un adage équivoque, in: *Questions Liturgiques* 59, 1978, S. 193–212.

Glaubens bestimmen soll. Dagegen geht man heute beim Verständnis dieser Regel von einer wechselwirkenden Beeinflussung der Lehre und der Liturgie aus,<sup>7</sup> was in diesem Kapitel, in dem wir uns die spätantike Gebetspraxis anschauen, besonders stark zum Vorschein kommt.

Im ersten Teil dieses Kapitels wird die liturgische Anrede mit besonderem Blick auf die Christusanrede analysiert. Es soll u. a. die alte These Jungmanns besprochen werden, der, basierend auf den oben erwähnten Regel, vor etwa neunzig Jahren davon ausgegangen ist, dass die Veränderungen der Anrede der spätantiken Liturgien als eine „Rückwirkung der arianischen Kämpfe“ angesehen werden müssen,<sup>8</sup> sowie die Jungmann diametral entgegengesetzten Positionen Gerhards<sup>9</sup> und Hurtados,<sup>10</sup> die das Christusgebet bereits in den vornicänischen Zeiten ansetzen. Dazu kommt noch die Position Dunns,<sup>11</sup> der zu der Position des Jungmanns neigt.<sup>12</sup> Das primäre Ziel von diesem ersten Teil ist nicht irgendeine Prüfung, Widerlegung oder Bestätigung einer dieser gegensätzlichen Positionen, sondern ein

<sup>7</sup> Wenn ‚*lex orandi, lex credendi*‘ als einseitig wirkend verstanden wird, kann auch aus der anderen Richtung gefragt werden: Wie hat die Frömmigkeit die Liturgie der Kirche beeinflusst und diese dann wiederum die Theologie. Diese Frage wurde im dritten Kapitel des ersten Bands dieser Studie bereits angerissen, indem analysiert worden ist, inwieweit der Begriff ‚θεοτόκος‘ als ein Ausdruck der Frömmigkeit bzw. als liturgischer Titel die Entscheidung über das, was der richtige Glaube ist, beeinflusst hat. Siehe dazu LATINOVIĆ, *Christologie und Kommunion* Bd. 1 (wie Anm. 2, S. i), S. 106.

<sup>8</sup> Vgl. JUNGSMANN, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet* (wie Anm. 12, S. iii), S. 151.

<sup>9</sup> Vgl. Albert GERHARDS, *Die griechische Gregoriosanaphora: Ein Beitrag zur Geschichte des eucharistischen Hochgebets. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Bd. 65.)* Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1984.

<sup>10</sup> Vgl. Larry W. HURTADO, *One God One Lord - Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*. 2. Aufl. Edinburgh: T&T Clark, 1998; Larry W. HURTADO, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*. Grand Rapids, MI/Cambridge, U. K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003; Larry W. HURTADO, *How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus*. Grand Rapids, MI/Cambridge, U. K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005.

<sup>11</sup> Vgl. James D. G. DUNN, *Did the First Christians Worship Jesus*. Westminster: John Knox Press, 2010.

<sup>12</sup> Hier soll vielleicht gleich angemerkt werden, dass ich persönlich mit der oben erwähnten These Jungmanns, oder besser gesagt seiner Grundthese, die Einführung der Christusanrede sei in den offiziellen liturgischen Gebeten auf irgendeine Weise mit den großen christologischen Auseinandersetzungen verbunden, im Großen und Ganzen übereinstimme. Alles andere aber, nämlich die Art und Weise, wie er diese These ausgeführt hat, der Grad, in dem er versucht hat, seine These auf alle möglichen Liturgien anzuwenden, und vor allem, das Motiv, das seiner Meinung nach hinter allen Veränderungen der Liturgie stand (Reaktion gegen ‚Arianer‘), werden m. E., aber auch nach Ansicht der modernen Forschung dem historischen Befund nicht gerecht. Für eine Übersicht vgl. Bryan D. SPINKS, *The Place of Christ in Liturgical Prayer: What Jungmann Omitted to Say*, in: Bryan D. SPINKS (Hrsg.), *The Place of Christ in Liturgical Prayer: Trinity, Christology and Liturgical Theology*. Colledgeville, MI: Liturgical Press, 2008, S. 1–19.

Versuch, einen Referenzpunkt aus der vornicänischen Zeit zu bekommen, mit der wir dann die Situation ab dem vierten Jahrhundert vergleichen können.

Im zweiten Teil kommt noch eine Analyse der Veränderungen der liturgischen Sprache dazu (wieder durch die Verwendung der ‚geographisch–komparativen Methode‘), deren Ziel eine substantielle Ergänzung und Erweiterung der oben genannten These Jungmanns ist. Soweit mir bekannt, wurde von ihm dieser Aspekt überhaupt nicht berücksichtigt. Dabei handelt es sich um einen (besonders für unseren Zusammenhang) sehr wichtigen Aspekt, weil sich m. E. parallel zu der Einführung der Christusanrede auch Veränderungen in der liturgischen Sprache vollzogen haben, die für die Verbreitung der neuen Christologie fast eine genauso wichtige Rolle gespielt haben wie die Einführung der Christusanrede.

### 1.1. Die Erweiterung der Adressaten des Gebets: Christusanrede

Je nachdem, welcher Aspekt des Gebets berücksichtigt wird, können alle Gebete in private und liturgische,<sup>13</sup> mystische und prophetische<sup>14</sup> sowie in direkte<sup>15</sup> und vermittelnde<sup>16</sup> unterteilt werden. Im folgenden ersten Teil dieses Kapitels wird untersucht, wie sich das Gebet zu Christus in der Spätantike von einem privat–vermittelnden zu einem liturgisch–direkten Gebet entwickelt hat.

Dies setzt natürlich voraus, dass das Gebet zu Christus in den vornicänischen Zeiten tatsächlich ein privat–vermittelndes Gebet war, worüber die Forschung immer noch gespalten ist. Der Grund für die Verschiedenheit der Meinungen hinsichtlich dieser Frage ist, dass aus dieser Zeit ganz wenige liturgische Texte erhalten sind und noch weniger direkte Aussagen, die über die damalige liturgische

<sup>13</sup> Vgl. Heike SCHLIE, Bildraum – Referenzraum – Räumlicher Kontext: Graduierungen des Öffentlichen und des Privaten im Bild des Spätmittelalters, in: *Offen und Verborgene. Vorstellungen und Praktiken des Öffentlichen und des Privaten in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Göttingen: Wallstein Verlag, 2004, S. 86ff.

<sup>14</sup> Vgl. Christoph KLEIN, *Das grenzüberschreitende Gebet: Zugänge zum Beten in unserer Zeit*. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd. 105.) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, S. 113ff.

<sup>15</sup> Direkte Gebete sind diejenigen, bei denen man sich mit einer Bitte oder mit Dankbarkeit direkt an den Adressaten des Gebetes wendet, mit der Gewissheit (oder dem Glauben), dass dieser selbst in der Lage ist, die Gebete zu erfüllen bzw. dass er der Endempfänger eines Dankgebetes ist. In der heutigen christlichen Gebetspraxis kann der Empfänger eines direkten Gebetes entweder eine der drei Personen der Heiligen Dreifaltigkeit sein oder aber Gott als Trinität.

<sup>16</sup> Bei den vermittelnden Gebeten wird die Bitte oder Dankbarkeit nicht direkt an den Endempfänger gerichtet, sondern an einen Mittler, der sie dann an den Endempfänger übermitteln sollte. Diese privat–vermittelnde Gebete sind für unseren Zusammenhang nicht von hoher Bedeutung und werden in Hinblick auf das Thema nicht berücksichtigt bzw. analysiert. Beim Dankbarkeitsgebet ist der Empfänger oft auch eine heilige Person oder Mutter Gottes. Letztlich gilt die Dankbarkeit aber immer Gott, der eine Bitte durch die Vertretung der Heiligen bzw. die Mutter Gottes erhält.

Praxis berichten. Da die liturgischen Texte im zweiten Abschnitt dieses Kapitels untersucht werden,<sup>17</sup> wird zunächst kurz auf den vornicänischen Quellen und der Stand der Forschung zum Christusgebet eingegangen.

1.1.1. *Das Gebet ‚ad Christum‘ in der vornicänischen Zeit*

Wem galt das Gebet der frühen Christen? Die liturgiewissenschaftliche Forschung versucht seit Jahrzehnten eine definitive Antwort auf diese Frage zu finden.<sup>18</sup> Dies ist keine leichte Aufgabe, vor allem weil es nur sehr wenigen Quellen gibt, die uns etwas über den Empfänger des Gebetes in den vornicänischen Zeiten berichten. Es kann jedoch mit gewisser Sicherheit behauptet werden, dass sich die Gebete in den Zeiten der Entstehung der neutestamentlichen Schriften ausschließlich an den Vater gewendet haben.<sup>19</sup>

Diese Situation hat sich vermutlich noch einige Jahr(zehnt)e nach dem Entstehen dieser Schriften nicht signifikant verändert.<sup>20</sup> Für das Ende des ersten und den Beginn des zweiten Jahrhunderts kann man nicht mehr völlig ausschließen, dass Jesus zumindest privat angebetet wurde. Ob der Anfang dieser Praxis bereits in der Zeit lag, in der die ersten aus konvertierten Heiden bestehenden christlichen Urgemeinden entstanden sind, wie es Bousset zu beweisen versuchte,<sup>21</sup> ist leider wegen des erwähnten Mangels an Quellen nicht mit Sicherheit zu sagen. Die einzige Quelle aus dem zweiten Jahrhundert, die direkt von einer gemeinsamen Verehrung Christi spricht, ist ein Hinweis in einer nicht-christlichen Quelle, einem Brief des römischen Senators Plinius des Jüngeren an Kaiser Trajan (geschrieben ca. 112).<sup>22</sup> In diesem Brief wird aber nicht gesagt, dass Christus im Gebet angebetet wurde, sondern dass die Christen ihm als ihrem Gott einen Wechselgesang gesungen haben. Diese Quelle wird deswegen im letzten Kapitel, der sich mit Hymnographie beschäftigt, näher untersucht werden.<sup>23</sup>

<sup>17</sup> Siehe dazu unten S. 24ff.

<sup>18</sup> Für eine gute Übersicht über die neuste Forschung siehe: Maxwell E. JOHNSON, *Praying and Believing in Early Christianity: The Interplay between Christian Worship and Doctrine*. Collegeville, MI: Liturgical Press, 2013, S. 24–47.

<sup>19</sup> Vgl. Oscar CULLMANN, *Das Gebet im Neuen Testament: Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilenden Antwort auf heutige Fragen*. 2. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997.

<sup>20</sup> Das galt besonders für die Christen jüdischer Herkunft.

<sup>21</sup> Siehe dazu das 3. Kapitel in: Wilhelm BOUSSET, *Kyrios Christos: Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965, S. 75–104.

<sup>22</sup> Vgl. Gaius Plinius Caecilius Secundus, *Epistula 10, 96 (97): C. Plinius Traiano imperatori*, in: Rudolf HANSLIK (Hrsg.), *C. Plini Caecili Secundi epistularum libri novem, Epistularum ad Traianum liber, Panegyricus*. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.) 3. Aufl. Stutgardiae/Lipsiae: Teubner, 1992, S. 355f.

<sup>23</sup> Siehe dazu unten S. 197ff.

Die erste direkte und klare Erwähnung der Christusanrede bei einem christlichen Autor finden wir bei Origenes und zwar in seiner Schrift *De Oratione*, die er zwei bis drei Jahre nach seine Ankunft in Caesarea verfasste (d. h. ca. 233–234).<sup>24</sup> In dieser Schrift diskutiert er u. a. die Frage nach dem richtigen Empfänger des Gebetes und meint diesbezüglich, dass „μη ποτε οὐδενὶ τῶν γεννητῶν προσευκτέον ἐστὶν οὐδὲ αὐτῷ τῷ Χριστῷ ἀλλὰ μόνῳ τῷ θεῷ τῶν ὄλων καὶ πατρὶ, ᾧ καὶ αὐτὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν προσηύχετο, ὡς προπαρεθέμεθα, καὶ διδάσκει ἡμᾶς προσεύχεσθαι“.<sup>25</sup>

Diese Ansicht begründet Origenes exegetisch vor allem durch das Argument, dass Christus seinen Schülern gelehrt habe, nicht zu ihm, sondern zu dem Vater zu beten,<sup>26</sup> und dass er auch selbst den Vater angebetet habe.<sup>27</sup> Seine Argumente für diese These sind zudem auch logischer<sup>28</sup> und dogmatischer Natur: Er meint, eine separate Anbetung des Gottessohnes würde bekunden, dass sich seine Natur von der des Vaters unterscheidet.<sup>29</sup>

Er schließt aber den Sohn nicht vollständig aus dem Gebetsprozess aus und sagt z. B. in dem selben Kapitel:

λείπεται τοίνυν προσεύχεσθαι μόνῳ τῷ θεῷ τῷ τῶν ὄλων πατρὶ, ἀλλὰ μὴ χωρὶς τοῦ ἀρχιερέως, ὅστις „μεθ’ ὀρκωμοσίας“ κατεσταθῆ ὑπὸ τοῦ πατρὸς κατὰ τὸ „ᾧμοσε, καὶ οὐ μεταμεληθήσεται· σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ.“ εὐχαριστοῦντες οὖν οἱ ἅγιοι ἐν ταῖς προσευχαῖς ἑαυτῶν τῷ θεῷ διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ χάριτας ὁμολογοῦσιν αὐτῷ.<sup>30</sup>

Wir sehen, dass für Origenes Christus derjenige ist, der als Hohepriester unsere Gebete an Gott den Vater übermittelt. Man kann diesem Zitat entnehmen, dass er sich zwar ganz eindeutig gegen ein direktes Gebet an Christus äußert („μόνῳ γὰρ τῷ πατρὶ μετ’ ἐμοῦ καὶ δι’ ἐμοῦ ἀναπεμπτόν ἐστιν ὑμῖν προσευχήν“),<sup>31</sup> aber auch, dass Origenes ein solches Gebet theoretisch zulässt, vorausgesetzt, dass dieses mit einer richtigen theologischen Interpretation und Intention verbunden ist.<sup>32</sup> Diese ist natürlich, dass der Vater der Endempfänger dieses Gebetes sei.

M. E. spricht diese starke Argumentation gegen die Christusanrede bei Origenes aber eher *für* die Existenz dieser Praxis als dagegen. Dass er sich überhaupt

<sup>24</sup> Vgl. John Anthony MCGUCKIN (Hrsg.), *The Westminster Handbook to Origen*. Chichester: Westminster John Knox Press, 2004, S. 38.

<sup>25</sup> Origenes, *De oratione*, in: GCS 3, 15, 1 (S. 333–334). Übers. § 4, S. 245.

<sup>26</sup> Vgl. ebd., 15, 1 (S. 334).

<sup>27</sup> Vgl. ebd., 15, 4 (S. 335).

<sup>28</sup> Weil Christus unser Bruder ist, sollen wir ihn als Bruder nicht anbeten, sondern zusammen mit diesem Bruder den Vater. Vgl. ebd., 15, 4 (S. 335).

<sup>29</sup> Vgl. ebd., 5, 1 (S. 334).

<sup>30</sup> ebd., 15, 1–2 (S. 334). Übers. § 5, S. 245.

<sup>31</sup> ebd., 15, 4 (S. 336). Übers. § 6, S. 245.

<sup>32</sup> Siehe dazu: Paul BRADSHAW, *God, Christ, and the Holy Spirit in Early Christian Praying*, in: Bryan D. SPINKS (Hrsg.), *The Place of Christ in Liturgical Prayer: Trinity, Christology and Liturgical Theology*. Colledgeville, MI: Liturgical Press, 2008, S. 58.

## 1. Umgestaltung der Gebete

gegen diese Praxis in seinen Schriften gewendet hat, kann nur als ein Hinweis dafür gelten, dass sich nicht alle an dieses Verbot gehalten haben bzw. dass das Gebet zu Christus damals bereits praktiziert wurde. Hätte die Christusanrede zu Origenes Zeiten nicht existiert und hätten die Christen das Gebet zu Christus lediglich als ein vermittelndes Gebet interpretiert, hätte Origenes vermutlich kein Grund gehabt, sich so stark gegen diese Praxis zu wenden. Dies ist auch aus dem Anfang des nächsten Kapitels derselben Schrift sichtbar, wo er fragt:

ἢ οὐχὶ σχιζόμεθα, ἐὰν οἱ μὲν τῷ πατρὶ οἱ δὲ τῷ υἱῷ εὐχόμεθα, ἰδιωτικὴν ἁμαρτίαν κατὰ πολλὴν ἀκεραιότητα διὰ τὸ ἀβασάνιστον καὶ ἀνεξέταστον ἁμαρτανόντων τῶν προσευχομένων τῷ υἱῷ, εἴτε μετὰ τοῦ πατρὸς εἴτε χωρὶς τοῦ πατρὸς;<sup>33</sup>

Wenn man diese Aussagen über die Christusanrede analysieren will, stellt sich konsequent auch die Frage, über welche Christen Origenes in dieser Schrift redet: Die von Alexandrien oder die von Caesarea? Wie gesagt, ist diese Schrift erst nach seiner Ankunft in Caesarea entstanden. Harald Buchinger z. B. erkennt Origenes deswegen nicht als zuverlässige Quelle für die alexandrinische liturgische Praxis an. Er meint, dass „almost all relevant statements of Origen come from the time after his final move to Caesarea, and are therefore only of very limited advantage, if any at all, to the Alexandrian Liturgy of the early period“,<sup>34</sup> und bezieht sich dabei auf eine alte Studie Theodor Schermanns.<sup>35</sup> M. E. ist aber diese Diskreditierung des Origenes als Quelle für die alexandrinische Liturgie falsch, weil er mehr als zwei Drittel seines Lebens und mehr als die Hälfte seiner ‚Karriere‘ in Alexandrien verbracht hat.<sup>36</sup> Dies trifft besonderes im Fall von *De Oratone* zu, weil diese Schrift, lediglich zwei bis drei Jahre nach seiner Niederlassung in Palästina entstanden ist.<sup>37</sup> Es ist m. E. auch unwahrscheinlich, dass er nach so kurzer Zeit in Caesarea, bereits die lokale liturgische Tradition so stark kritisieren würde.<sup>38</sup>

<sup>33</sup> Orig., *de or.* (wie Anm. 25, S. 10), 16, 1 (S. 336). Übers. § 7, S. 245.

<sup>34</sup> Harald BUCHINGER, *Early Eucharist in Transition? A Fresh Look at Origen*, in: *Jewish and Christian Liturgy and Worship: New Insights into its History and Interaction*. (Jewish and Christian Perspectives Series, Bd. 15.) Leiden/Boston: Brill, 2007, S. 207.

<sup>35</sup> Vgl. Theodor SCHERMANN, *Ägyptische Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends in ihrer Überlieferung*. (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, Bd. 6, 1/2.) Paderborn: Schönningh, 1912, S. 33–96.

<sup>36</sup> Seine formative Phase war also alexandrinisch und sein Exil in Caesarea (genau wie jedes Exil) unfreiwillig. Ich sehe deswegen kein Grund, warum wir Origenes nicht als Vertreter der alexandrinischen liturgischen Tradition anerkennen sollen, so wie wir ihn als Vertreter der alexandrinischen Theologie anerkennen. Vgl. Lorenzo PERRONE u. a. (Hrsg.), *Origeniana octava: Origen and the Alexandrian tradition: Papers of the 8th International Origen Congress*. (Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium.) Leuven: Leuven University Press/Peeters, 2003.

<sup>37</sup> Zu behaupten, dass jemand, weil er drei Jahre in einem Land lebt, die liturgische Tradition dieses Landes repräsentiert, ist m. E. nicht sehr realistisch.

<sup>38</sup> Dagegen ist viel wahrscheinlicher, dass er, verbittert darüber, dass er Alexandrien verlassen musste, sich kritisch über die alexandrinische Praxis äußern würde.

Wenn Origenes hier tatsächlich über alexandrinische Praxis gesprochen hätte, ließe sich daraus folgern, dass in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts in Alexandria eine Form des Gebetes zu Christus praktiziert wurde, aber noch nicht überall. Denn Origenes hätte sich nicht dagegen gewehrt, wenn er nicht die Hoffnung gehabt hätte, diesbezüglich noch etwas erreichen zu können.<sup>39</sup> Origenes ist, soweit mir bekannt, der einzige vornicänischer Autor, der die Frage der Christusanrede direkt bespricht.

Weil es keine direkten Quellen zu dieser Frage bei anderen frühchristlichen Autoren gibt, beschäftigen sich die wissenschaftlichen Studien vor allem mit der Analyse der liturgischen Texte und Gebete aus der vornicänischen Zeit, was auch hier im nächsten Abschnitt unternommen wird.<sup>40</sup> Da wir aber nicht viele von solchen Texten und Gebeten erhalten haben, sind die Ergebnisse, die uns die moderne liturgische Forschung diesbezüglich bietet, m. E. im besten Fall mager. Allgemein wird in der Forschung immer noch angenommen, dass sich in der Gebetspraxis der frühchristlichen Kirche die liturgischen Gebete meistens an Gott, den Vater wendeten.<sup>41</sup> Diese Frage ist aber in den letzten Jahrzehnten von verschiedenen Forschern oft etwas differenzierter beantwortet worden.

Um einen Überblick über die verschiedenen Ansichten aus der Forschung hinsichtlich dieser Frage zu schaffen, sollen zunächst vier entgegengesetzte Positionen dargestellt werden: Zwei, die die Christusanrede in den vornicänischen Zeiten befürworten (Hurtado und Gerhards) und zwei, die gegen eine solche Position argumentieren (Jungmann und Dunn). Weil sich diese ganze Diskussion über die Christusanrede durch Jungmanns Studie *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet* entfaltete,<sup>42</sup> soll auch diese Analyse mit der Darstellung seiner Position beginnen.

#### 1.1.1.1. Die ‚Urthese‘ Jungmanns

In der gerade erwähnten Studie vertritt Jungmann die These, dass Christus in den liturgischen Gebeten der vornicänischen Zeit vor allem die Rolle des Mittlers spielte<sup>43</sup> und nicht die Rolle eines Empfängers des Gebetes. Dies hat sich laut Jungmann erst am Anfang des vierten Jahrhunderts verändert:

<sup>39</sup> Es ist sehr interessant, dass diese neue Praxis (der Christusanrede im privaten Gebet) wieder auf Alexandrien bzw. die Gegend um Alexandrien als Entstehungsort deutet. Alexandrien wurde zuvor als möglicher Entstehungsort der Homoousios-Lehre genannt (siehe dazu LATINOVIC, *Christologie und Kommunion* Bd. 1 (wie Anm. 2, S. i), S. 30). Natürlich reicht eine Quelle nicht aus, um eine solche Theorie zu beweisen, aber es ist symptomatisch, dass die einzige Homoousios-Aussage vor Nicäa und das Verbot der Christusanrede im Gebet zu ungefähr derselben Zeit und aus derselben Gegend zu finden sind!

<sup>40</sup> Siehe dazu unten S. 24ff.

<sup>41</sup> Besonders die orthodoxen Theologen bestehen fest darauf, weil sich in ihrer eigenen Tradition fast alle liturgischen Gebete, mit der Ausnahme einiger, die relativ spät aus dem Westen übernommen wurden, immer noch an Gott den Vater richten.

<sup>42</sup> Vgl. JUNGSMANN, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet* (wie Anm. 12, S. iii).

<sup>43</sup> Vgl. JUNGSMANN, *Die Abwehr des germanischen Arianismus* (wie Anm. 14, S. iii), S. 48ff.

## 1. Umgestaltung der Gebete

Obwohl das Gebet zu Christus von den Gläubigen von jeher geübt wurde, fand es im feierlichen Gottesdienst der Gemeinde lange Zeit keine Heimstätte. [...] Volkstümliche Formen sind es vor allem, in denen das Christusgebet innerhalb der Liturgie zuerst erscheint. Erst später führt auch die anti-arianische Tendenz zu Schöpfungen dieser Art. Die unmittelbare, unreflektierte Art dieses ersten Christusgebetes zeigt sich nun sofort darin, daß vielfach kein Unterschied gemacht wird zwischen der Anrede an Gott und an Christus.<sup>44</sup>

Diese These Jungmanns lässt sich demnach auf die folgenden drei Elementen reduzieren:

1. In dem liturgischen Gebet der frühen Kirche hat es in den vornicänischen Zeiten keine Christusanrede gegeben.<sup>45</sup>
2. Dies hat sich im vierten Jahrhundert plötzlich verändert, und die Christen fingen an Christus auch im Rahmen des öffentlichen Ritus anzubeten.
3. Der Grund für diese Veränderung ist die ‚anti-arianische Reaktion‘ gewesen.<sup>46</sup> Im Rahmen dieser Reaktion haben die ‚Orthodoxen‘ gegen ‚Arianer‘ die Göttlichkeit Christi stark hervorgehoben, was sich dann auf liturgischer Ebene in Form eines Christusgebetes auswirkte.

Diese Elementen beweist Jungmann, indem er erst die einzelnen Liturgien analysiert<sup>47</sup> und dann sich mit der Geschichte des christologischen Gedankens im liturgischen Gebet befasst.<sup>48</sup> Im ersten Teil der oben erwähnten Studie zeigt er, dass sich in allen vornicänischen Liturgien die Anrede ausschließlich an den Vater wendete.<sup>49</sup> Im zweiten Teil beschäftigt er sich hauptsächlich mit der Rolle Christi als Mittler und erklärt, wie sie durch die anti-arianischen Reaktion der Nicäner verloren gegangen ist.<sup>50</sup> Im Rahmen dieser Reaktion hat man laut ihm die Doxologie verändert,<sup>51</sup> die Christusanrede eingeführt<sup>52</sup> und dadurch sei die hohepriesterliche Rolle Christi zum großen Teil verloren gegangen.<sup>53</sup> Als Nebeneffekt dieser Schwächung der vermittelnden Rolle Christi kommt es auch zu einer Stärkung der Verehrung der Heiligen, die ab dieser Zeit zum Teil die Rolle des Mittlers von Christus übernehmen.<sup>54</sup>

<sup>44</sup> JUNGSMANN, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet (wie Anm. 12, S. iii), S. 188f.

<sup>45</sup> Vgl. ebd., S. 125.

<sup>46</sup> Vgl. ebd., S. 151.

<sup>47</sup> Vgl. ebd., S. 5–111.

<sup>48</sup> Vgl. ebd., S. 112–247.

<sup>49</sup> Vgl. ebd., S. 5–111.

<sup>50</sup> Vgl. ebd., S. 112–247.

<sup>51</sup> Vgl. ebd., S. 151–168.

<sup>52</sup> Vgl. ebd., S. 188–211.

<sup>53</sup> Vgl. ebd., S. 211–233.

<sup>54</sup> Vgl. ebd., S. 233–247.



In der modernen Forschung werden diese Thesen Jungmanns oft (und m. E. mit Recht) als „too general and simplistic to be convincing“<sup>55</sup> kritisiert. Einige Forscher, wie z. B. Peter Jeffery, gehen mit dieser Kritik noch weiter und meinen, dass Jungmanns „faulty methodology and presuppositions brought him to the wrong conclusions“.<sup>56</sup> Diese Forscher haben m. E. auch zum Teil Recht: Aus den Ergebnissen der modernen exegetischen und historisch-kritischen Arbeit, die, das muss man betonen, zur Zeit, in der Jungmann seine These veröffentlicht hat, ihm nicht zugänglich waren, wissen wir heute mit relativer Sicherheit, dass Christus auch in den ersten Jahrhunderten tatsächlich direkt angebetet worden ist. Aber auch Jungmann hat während seiner Recherchen einige Beweise für die Christusanrede in den vornicänischen Zeiten gefunden; er erklärte sich dies aber entweder dadurch, dass diese Praxis nur in den privaten Gebeten praktiziert worden sei, oder dass sie nur bei den ‚häretischen‘ Kreisen zu finden ist.<sup>57</sup> Heute wird dagegen allgemein akzeptiert, dass das Gebet zu Christus in diesen Zeiten auch bei den ‚Orthodoxen‘ praktiziert wurde.

Auch wenn ich diese Ansicht der modernen Autoren über die einzelnen Aspekte von Jungmanns These bzw. ihrer einzelnen Elementen teile, ist m. E. eine Verwerfung der Gesamtthese oder aller ihrer Elementen nicht berechtigt.<sup>58</sup> Worüber sich z. B. ebenfalls die modernen Forscher nicht einigen können, ist die Frage, in welcher Form bzw. bei welchem Typ des Gebetes dies geschah bzw. ob die Christusanrede nur beim privaten oder auch beim liturgischen Gebet praktiziert wurde. Auf der einen Seite stehen diejenigen, die von einer „binitarischen“ Verehrung beim liturgischen Gebet in den ersten drei Jahrhunderten ausgehen, und auf der anderen Seite diejenigen, die wie Jungmann meinen, dass die Christusanrede nur im privaten Gebet existiert hat.

#### 1.1.1.2. Die Gegenposition Gerhards

Es gibt nur wenige Studien, in denen man versucht Jungmanns Thesen inhaltlich--systematisch zurückzuweisen.<sup>59</sup> Eine dieser Studien ist sicherlich *Die griechische Gregoriosanaphora: Ein Beitrag zur Geschichte des Eucharistischen Hochgebets*,<sup>60</sup>

<sup>55</sup> Vgl. SPINKS, *The Place of Christ in Liturgical Prayer: What Jungmann Omitted to Say* (wie Anm. 12, S. 8), S. 3.

<sup>56</sup> Peter JEFFERY, *The Meanings and Functions of Kyrie eleison*, in: Bryan D. SPINKS (Hrsg.), *The Place of Christ in Liturgical Prayer: Trinity, Christology and Liturgical Theology*. Collegeville, MI: Liturgical Press, 2008, S. 139.

<sup>57</sup> Vgl. JUNGSMANN, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet* (wie Anm. 12, S. iii), S. 147.

<sup>58</sup> Ich komme in der Zusammenfassung dieses Kapitels noch dazu, diese Aussage näher zu erklären. Vgl. unten S. 88ff.

<sup>59</sup> Die meisten Forscher begnügen sich damit, Jungmann zu kritisieren, bieten aber nur selten eine ausführliche Liste der Quellen, die uns zeigen könnten, dass in der vornicänischen Zeit tatsächlich die liturgische Christusanrede praktiziert wurde.

<sup>60</sup> Vgl. GERHARDS, *Die griechische Gregoriosanaphora: Ein Beitrag zur Geschichte des eucharistischen Hochgebets* (wie Anm. 9, S. 8).

von Albert Gerhards, dessen Ergebnisse zunächst kurz dargestellt werden.<sup>61</sup>

Wie der Titel dieser Studie bereits verrät, ist ihr primäres Ziel die Erforschung des Gregoriosanaphora,<sup>62</sup> eines liturgischen Formulars, das eine durchgängige Christusanrede enthielt.<sup>63</sup> Diese Anaphora war auch Jungmann bekannt, aber er führte „die hervorstechendste Eigenart der Gregoriosanaphora, die durchgängige Christusanrede, auf die in der Trennung von der Orthodoxie entwickelten monophysitischen Gebetsweisen zurück.“<sup>64</sup> Er war deswegen der Meinung, dass sie „um das 6[.] Jahrhundert entstanden sein muß, zu einer Zeit, wo die Hochflut des monophysitischen Gedankens mit der beginnenden liturgischen Neuschöpfung bei den Westsyryern zusammentraf.“<sup>65</sup> In seiner Studie, die sich an den Arbeiten von Caro<sup>66</sup> und Engberding anlehnt,<sup>67</sup> meint Gerhards aber, dass „ein Zusammenhang mit monophysitischem Gedankengut, aus dem Jungmann die Christusanrede herleiten will, ausgeschlossen werden“ kann.<sup>68</sup>

Im Gegenteil zu Jungmann schlägt er folgenden Zeitrahmen für die Datierung dieser Anaphora vor:

Der zeitgeschichtliche Rahmen, innerhalb dessen wir zu suchen haben, läßt sich relativ exakt bestimmen; es handelt sich um die für die Geschichte der Christologie so entscheidenden hundert Jahre von der Mitte des vierten (Höhepunkt der späteren ‚arianischen‘ Kontroversen, Beginn der schriftlichen Abfassung liturgischer Formulare) bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts (Konzil von Chalkedon; nestorianische Kontroverse und Beginn des Monophysitismus).<sup>69</sup>

Zudem identifiziert Gerhards,<sup>70</sup> zusammen mit der Mehrheit der anderen li-

<sup>61</sup> Diese Arbeit wurde angekündigt und zusammengefasst in: Albert GERHARDS, Zu wem beten? Die These Josef Andreas Jungmanns (+1975) über den Adressaten des Eucharistischen Hochgebets im Licht der neueren Forschung, in: Liturgisches Jahrbuch 32, 1982, S. 220–230.

<sup>62</sup> Drei von vier Teilen dieser Studie beschäftigt sich mit dieser Anaphora.

<sup>63</sup> Zur Analyse dieser Anaphora kommen wir noch im nächsten Abschnitt. Siehe dazu unten S. 29ff.

<sup>64</sup> GERHARDS, Die griechische Gregoriosanaphora: Ein Beitrag zur Geschichte des eucharistischen Hochgebets (wie Anm. 9, S. 8), S. 7.

<sup>65</sup> JUNGSMANN, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet (wie Anm. 12, S. iii), S. 201.

<sup>66</sup> Vgl. José Manuel Sánchez CARO, Historia de la Salvación en la anáfora alejandrina de San Gregorio Nacianceno, in: Salmanticensis 24, 1977, S. 49–82.

<sup>67</sup> Vgl. Hieronymus ENGBERDING, Das chalkedonische Christusbild und die Liturgien der monophysitischen Kirchengemeinschaften, in: Alois GRILLMEIER (Hrsg.), Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart, Würzburg: Echter Verlag, 1953, S. 725.

<sup>68</sup> Vgl. GERHARDS, Zu wem beten? Die These Josef Andreas Jungmanns (+1975) über den Adressaten des Eucharistischen Hochgebets im Licht der neueren Forschung (wie Anm. 61, S. 15), S. 225.

<sup>69</sup> Vgl. GERHARDS, Die griechische Gregoriosanaphora: Ein Beitrag zur Geschichte des eucharistischen Hochgebets (wie Anm. 9, S. 8), S. 109.

<sup>70</sup> Vgl. ebd., S. 169.