

Liturgie und Theologie

Herausgegeben von
JENNIFER WASMUTH,
ANDREAS STEGMANN,
MATTHIAS DEUSCHLE
und THOMAS KAUFMANN

*Colloquia historica
et theologica*

Mohr Siebeck

Colloquia historica et theologica

8



Liturgie und Theologie

Beiträge zum Gottesdienst
in historischer und aktueller Perspektive

Herausgegeben von

Jennifer Wasmuth
Andreas Stegmann
Matthias Deuschle
Thomas Kaufmann

Mohr Siebeck

JENNIFER WASMUTH, geboren 1969; Professorin für Ökumenische Theologie unter besonderer Berücksichtigung des Orthodoxen Christentums und seiner globalen Wirkung in Geschichte und Gegenwart an der Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität in Göttingen.

ANDREAS STEGMANN, geboren 1975; Privatdozent für Kirchengeschichte an der Humboldt-Universität zu Berlin; Director for German Reformation Studies am Wittenberg Center for Reformation Studies.

MATTHIAS DEUSCHLE, geboren 1970; Privatdozent an der Eberhard-Karls-Universität und Rektor des Albrecht-Bengel-Hauses in Tübingen.

THOMAS KAUFMANN, geboren 1962; Professor für Kirchengeschichte mit den Schwerpunkten Reformation und frühe Neuzeit an der Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität in Göttingen.

ISBN 978-3-16-163793-3 / eISBN 978-3-16-163794-0

DOI 10.1628/978-3-16-163794-0

ISSN 2195-7053 / eISSN 2569-3905 (Colloquia historica et theologica)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <https://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2024 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Druckerei in Stückle in Ettenheim auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Printed in Germany.

Inhalt

Vorwort	VII
DOROTHEA WENDEBOURG	
Das Mahl der Kirche und der Gründonnerstag. Zwangsheirat oder füreinander bestimmt?	1
ANDREAS ODENTHAL	
Gedächtniseucharistie – Sakraltopographie – Stationsliturgie. Paradigmen mittelalterlicher Liturgieentwicklung in der Diskussion	13
MARTIN OHST	
Predigt und Messe im Mittelalter	37
THOMAS KAUFMANN	
Luthers und Karlstadts Ringen um die Elevation	59
FRAUKE THEES	
Der Hirte spricht – die Schafe speisen und kauen wieder. Überlegungen zu Oekolampads liturgischer Umgestaltung der Abendmahlsfeier in Basel	79
ANDREAS STEGMANN	
Eine Ordnung Fürst Georgs III. von Anhalt für das Krankenabendmahl aus dem Jahr 1540	103
Anhang: Die Vorlage Georgs III. von Anhalt zum Abschnitt über die Krankenseelsorge und -kommunion in der Brandenburgischen Kirchenordnung von 1540	127
MATTHIAS A. DEUSCHLE	
Erbauungsversammlungen und Gottesdienst. Wirkungen des Pietismus	145
JAN ROHLS	
Von der Liturgiereform zur Entkirchlichung. Die Messe zwischen josephinischer Aufklärung und Wiener Restauration	161

JENNIFER WASMUTH

»A crisis is always a divorce...« Die liturgische Theologie Alexander Schmemmanns als Paradigma einer orthodoxen Verhältnisbestimmung von Theologie und Liturgie im Kontext der Moderne 189

ASHLEY NULL

Sport as the People's Liturgy? 201

ANDREAS OHLEMACHER

»Unmöglich« oder »die Zukunft«? Das Sakrament des Heiligen Abendmahls und digitale Gemeinschaftsformen 213

JOHANNES GOLDENSTEIN

Gottesdienst in der Kirche der Singularitäten. Beobachtungen aus der Praxis liturgischer Arbeit 241

Beiträgerinnen und Beiträger 255

Personenregister 257

Ortsregister 260

Vorwort

Dass Liturgie und Theologie eng zusammengehören, ist eine Einsicht, die in der jüngeren Geschichte insbesondere die Liturgische Bewegung wieder zu Bewusstsein gebracht hat: Die Theologie kommt vom Gottesdienst her und führt zu ihm hin. Zeitlich liegt die Liturgie vor der Theologie, aber sie ist, weil ein sprachliches Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch, von vornherein offen für die theologische Reflexion, ja geradezu auf sie angewiesen. Wie kein anderer Glaubensvollzug prägt die Liturgie die Identität einer religiösen Gemeinschaft. Es ist daher wenig verwunderlich, dass sich an liturgischen Fragen nicht selten heftige Konflikte und grundsätzliche theologische Auseinandersetzungen entzündet haben.

Das Wechselverhältnis von Liturgie und Theologie lässt sich die ganze Kirchengeschichte hindurch an verschiedenen Brennpunkten aufweisen: Man denke nur an die Einführung des Hymnengesangs in der Westkirche im Zusammenhang der trinitätstheologischen Streitigkeiten Mitte der 380er Jahre (Augustinus, Conf. IX,15), an die Verschränkung von Liturgie und Theologie im Berengarschen Abendmahlstreit (11. Jhd.), an die Einführung des Fronleichnamsfests (13. Jhd.), an die Kontroversen um den Ablass (15./16. Jhd.), an die Reformen des Patriarchen Nikon, die im 17. Jahrhundert zur Abspaltung der Altgläubigen in Russland führten, an die Streitigkeiten um die Agende der Altpreußischen Unionskirche im 19. Jahrhundert oder an die bekennniskirchliche Gebetsliturgie während der Sudetenkrise 1938. Eng verbinden sich theologische Neubesinnung und liturgische Erneuerung auch in der kirchengeschichtlichen Umbruchszeit der Reformation. Bereits die Anfänge der Reformation berühren, da sie die spätmittelalterliche Bußfrömmigkeit und das Ablasswesen betreffen, liturgische Kernvollzüge des westlichen Christentums. Um 1520 stellt sich dann die Frage, was die Wiederentdeckung des Evangeliums für die Frömmigkeitspraxis und den Gottesdienst bedeutet. Die liturgischen Überlegungen spiegeln dabei nicht nur unterschiedliche Verständnisse des gottesdienstlichen Geschehens, sondern auch verschiedene Haltungen im Umgang mit der Tradition wider.

Wer die Zusammengehörigkeit und das Wechselverhältnis von Liturgie und Theologie studieren will, tut daher gut daran, sich mit den unterschiedlichen Ausprägungen der Reformation zu befassen, Martin Luther und Ulrich Zwingli zu lesen und in die Bemühungen um die Gottesdienst-

reform in der Frühzeit der Reformation einzuordnen. Eine gute Wegweiserin zu den Quellen der Reformation und den in ihnen verhandelten theologischen und liturgischen Fragen ist Dorothea Wendebourg. In ihren Veröffentlichungen,¹ wie auch in ihren Lehrveranstaltungen erschließt sie die Bedeutung der Reformation für Liturgie und Theologie und macht verständlich, warum in den 1520er Jahren für die gesamte Kirchengeschichte bedeutsame Fragen verhandelt und wegweisende Entscheidungen getroffen wurden.

Paradigmatisch dafür stehen zwei parallel entstandene, gleichermaßen liturgische wie theologische Texte: Ulrich Zwinglis *Aktion und Brauch des Abendmahls* von 1525 und Martin Luthers *Deutsche Messe* von 1526. Theologische Erkenntnis war entscheidend für die Abkehr der Wittenberger und der Zürcher Reformation von der Papstkirche, sie realisierte sich aber auch und gerade in der Neugestaltung des Gottesdiensts, wobei die Abendmahlsfeier die unterschiedliche theologische Erkenntnis Luthers und Zwinglis widerspiegelt.

Für Zwingli ist der Gottesdienst ein geistliches Geschehen, das die versammelte Gemeinde über den liturgischen Vollzug hinaushebt und in den geistlichen Leib Christi hineinnimmt. In seiner 1525 veröffentlichten Abendmahlsliturgie wählt er die Bezeichnung »gedechtnus oder dancksagung« (Z 4,13,1f.) als Leitbegriff und bestimmt das Abendmahl damit als ein menschliches Handeln Gott gegenüber. Die Gedächtnisfeier, in der sich die christliche Gemeinde Gott zuwendet, indem man gemeinsam in der Kirche sitzend sich aus »hölzernen, breiten schüsßlen« (16,6) am Brot bedient und Wein trinkt, ist ein besonderer feierlicher Akt, der nur viermal jährlich, nämlich »zû ostren, pfingsten, herbst, wienacht« (17,4f.) stattfindet. Zwingli übernimmt liturgische Elemente der traditionellen Meißfeier

¹ Die wichtigsten Aufsätze Dorothea Wendebourgs zum Thema sind: Den falschen Weg Roms zu Ende gegangen? Zur gegenwärtigen Diskussion über Martin Luthers Gottesdienstreform und ihr Verhältnis zu den Traditionen der Alten Kirche [1997] (in: DOROTHEA WENDEBOURG, *Die eine Christenheit auf Erden. Aufsätze zur Kirchen- und Ökumenegeschichte*, Tübingen 2000, 164–194); Luthers Reform der Messe – Bruch oder Kontinuität? (in: *Die frühe Reformation als Umbruch*, hg. v. Bernd Moeller, Gütersloh 1998, 289–306); Noch einmal »Den falschen Weg Roms zu Ende gegangen?« Auseinandersetzung mit meinen Kritikern (in: *ZThK* 99, 2002, 400–440); Lust und Ordnung. Der christliche Gottesdienst nach Martin Luther (in: *Liturgie als soziale Praxis. Forschungen zur symbolischen Kommunikation im Konfessionellen Zeitalter*, hg. v. Jan Brademann u.a., Münster 2014, 111–122); Reformation und Gottesdienst [2016] (in: DOROTHEA WENDEBOURG, *Gotteswort und Gottesvolk. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II*, Tübingen 2022, 167–207); Der Gottesdienst – von Vision und Kritik zur neuen Gestalt [2019] (in: *a.a.O.*, 209–244); Kultboom. Die Wittenberger Schlosskirche vor der Reformation [2020] (in: *a.a.O.*, 139–166); Befohlene Andacht? Evangelische Gottesdienstpraxis im Zeitalter der Konfessionalisierung (in: *Liturgie – »Werk des Volkes«?*, hg. v. Harald Buchinger u.a., Freiburg i.Br. 2023, 191–211).

(Agnus Dei, Vaterunser u.a.), überträgt diese allerdings in die Volkssprache und bezieht die Gemeinde in die Liturgie ein. Neben der Rezitation der Einsetzungsworte spielt die Lesung aus Joh. 6 eine Schlüsselrolle, die Jesus Christus selbst als die eigentliche Heilsgabe bestimmt und dazu anleitet, die Aufmerksamkeit von der Mahlfeier wegzulenken auf das geistliche Geschehen. Die Lesung endet mit dem Wort, das Zwinglis Denken auf eine knappe Formel bringt: »Der geyst ist der, der da läbendig macht; das fleysch ist gar nüt nütz« (20,25f.). Das Interesse der Abendmahlsliturgie von 1525 ist nicht die Abgrenzung im zweiten Teil dieses Verses aus dem Johannesevangelium, sondern das Bekenntnis zur Heilsmacht Gottes in Jesus Christus im ersten Teil. Beides gehört aber aufs engste zusammen, und Zwingli wird im bald darauf ausbrechenden Abendmahlsstreit mit den Wittenberger Theologen nicht unterlassen, sein Heilsverständnis gerade auch in dieser polemischen Hinsicht klar und unmissverständlich auszuführen.

Das war notwendig, weil die Wittenberger Theologen ein anderes Verständnis vom Heil hatten und darum die überkommenen Gottesdienstformen in anderer Weise umgestalteten. Für Luther ist der Gottesdienst ein leibliches Geschehen, das der versammelten Gemeinde im liturgischen Vollzug Gottes Gnadengabe in Wort und Sakrament hörbar und greifbar zueignet. Auch die 1526 veröffentlichte Wittenberger Liturgie behält viele Elemente der römischen Messe bei, vor allem die Zweipoligkeit des Gottesdiensts, der zufolge Verkündigung und Abendmahl zusammengehören, dass also in jedem Gottesdienst das Wort gepredigt und das Sakrament ausgeteilt wird. Luther betont dabei, dass im Gottesdienst das Entscheidende geschieht, dass nämlich Gottes Heil den Glaubenden sprachlich und leiblich zugeeignet wird. Er rückt darum anders als Zwingli die Einsetzungsworte in den Mittelpunkt und deutet die Aussage »Nempt hin und esset, das ist meyn leyb, der fur euch gegeben wird« (WA 19,98) nicht durch die Hinzufügung von Joh. 6,63 um, sondern versteht sie wörtlich. Ja, er unterstreicht dieses wörtliche Verständnis dadurch, dass er keine besonderen Spendeworte vorsieht, sondern die Einsetzungsworte als »Verkündigungs-, Konsekrations- und Spendeworte«² aufs engste mit der Gabe von Brot und Wein verbindet (99,5–11). Auch Luther weiß darum, dass der Gottesdienst ein geistliches Geschehen ist, in dem »der geyst selbst [...] durch die prediger« redet (95,10), und die christliche Gemeinde Gott antwortet, aber entscheidend ist doch, dass Gottes Heil hör- und sichtbar zugeeignet wird.

² WENDEBOURG, Noch einmal »Den falschen Weg Roms zu Ende gegangen?«, 404f.

Dorothea Wendebourg hat in ihren kirchen- und liturgiegeschichtlichen Lehrveranstaltungen die 1525/26 aufscheinende Alternative mit den der liturgiewissenschaftlichen Forschung entlehnten Begriffen der *anabaptischen* und *katabaptischen Handlungsrichtung* umschrieben und im Durchgang durch die Kirchengeschichte aufgezeigt, wie diese unterschiedlichen Handlungsrichtungen mit theologischen Anschauungen und kirchlichen Gegebenheiten immer wieder neu ins Verhältnis zueinander gesetzt werden. An den 1525/26 veröffentlichten Abendmahlsliturgien aus Zürich und Wittenberg lässt sich so nicht nur der enge Zusammenhang von Liturgie und Theologie und die wechselseitige Befruchtung beider beobachten, sondern auch die Vielfältigkeit der Gestaltwerdung von Kirche je nach Zeit und Ort.

Dass Theologie und Liturgie miteinander verschränkt werden, ist ein wiederkehrendes Muster in der Kirchengeschichte, es geschieht aber immer auf eigene Weise und führt zu unterschiedlichen Ergebnissen. Es ist ein Geben und Nehmen zwischen beiden; mal befruchtet die Theologie die Liturgie und gestaltet den Gottesdienst nach Maßgabe neuer theologischer Erkenntnis um; mal befruchtet die Liturgie die Theologie, indem sie ein Erbe lebendig hält und Erfahrungen ermöglicht.

Die Beiträge dieses Bandes spiegeln die Vielfalt des Wechselverhältnisses über zweitausend Jahre Kirchengeschichte wider. Der Band geht zurück auf eine Tagung anlässlich des 70. Geburtstags von Dorothea Wendebourg, zu der Weggefährten und Schüler der Jubilarin im Herbst 2022 nach Göttingen eingeladen waren. Erbeten wurde ein Vortrag zum Thema *Liturgie und Theologie*, wobei bewusst nicht eine systematische Erschließung des Themas oder gar ein umfassender Überblick angestrebt wurde. Vielmehr war die Vorgabe, dass die Vorträge die eigenen Interessen und die Persönlichkeit der Vortragenden Personen widerspiegeln.

Die Herausgeber danken allen, die zur Göttinger Tagung und zum vorliegenden Tagungsband beigetragen haben. Die Göttinger Universität hat die Räumlichkeiten für die Tagung bereitgestellt; Daniela Barton, Marten Stahlberg und Maria Hinsenkamp haben bei der Tagungsorganisation geholfen; Björn Slenczka hat den die Tagung eröffnenden Gottesdienst in der Göttinger Universitätskirche geleitet und die Predigt gehalten. Maria Ilgner hat die Herausgeber beim Korrekturlesen unterstützt. Dank gilt der Stiftung der Georg-August-Universität sowie der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands für namhafte Zuschüsse zu den Druckkosten.

Januar 2024
Die Herausgeber

Das Mahl der Kirche und der Gründonnerstag

Zwangsheirat oder füreinander bestimmt?

DOROTHEA WENDEBOURG

»Nun ja, die Referentin kommt aus Berlin.« Meine Damen und Herrn, so mag mancher unter Ihnen bei der Lektüre meines Vortragstitels gedacht haben. Denn in der Tat, es war ein Berliner Ordinarius, der das Problem, das hinter meinem Titel steckt, erstmals zum Gegenstand einer großen wissenschaftlichen Debatte machte: Hans Lietzmann, eine der Leuchten aus der glanzvollen Zeit der Berliner Kirchengeschichtswissenschaft. Und bei ihm hieß die Alternative, etwas seriöser, »Messe und Herrenmahl«.¹ Sein so betiteltes, 1926 erschienenes Buch war ein Paukenschlag. Hatte Lietzmann doch eben die Frage gestellt, ob das christusbezogene Mahl der Kirche wurzelhaft und notwendig mit dem Gründonnerstag verbunden sei, und diese Frage mit der These verneint, daß es bei den Christen am Anfang zwei verschiedene rituelle Mähler – er nennt sie ›Herrenmahl‹ und ›Messe‹ – mit zwei unterschiedlichen Wurzeln gegeben habe. Das eine, die mit dem Gründonnerstag verbundene ›Messe‹, habe erst nachträglich das andere verdrängt und es schließlich im rituellen Gedächtnis der Kirche ganz vergessen gemacht. Lietzmanns These löste Empörung und vielfältige Versuche der Widerlegung aus, und die von ihm angestoßene Debatte geht in Variationen bis heute weiter. Doch mittlerweile gibt es kaum einen Fachmann mehr, der sich nicht würdigend auf die Studie *Messe und Herrenmahl* bezöge.

Manche von Ihnen, insbesondere jene, die meine Tübinger Jahre mit mir geteilt haben, werden sich erinnern, daß meine dortige Antrittsvorlesung vor 25 Jahren – *Den falschen Weg Roms zu Ende gegangen?*² – bereits

¹ HANS LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, Bonn 1926. Bereits vor Lietzmann hatte sich der Praktische Theologe Friedrich Spitta ähnlich geäußert, doch noch ohne eine größere Debatte auszulösen (*Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums*, Bd. 1, Göttingen 1893, 207–337).

² DOROTHEA WENDEBOURG, *Den falschen Weg Roms zu Ende gegangen? Zur gegenwärtigen Diskussion über Martin Luthers Gottesdienstreform und ihr Verhältnis zu den Traditionen der Alten Kirche* (ZThK 94, 1997, 437–467; wieder in: DIES., *Die eine Christenheit auf Erden. Aufsätze zur Kirchen- und Ökumenegegeschichte*, Tübingen 2000, 164–194).

einen Aspekt dieses Themas im Blick gehabt hat. Der damalige Kontext waren die in der längst vergessenen *Limaliturgie* geronnenen liturgischen Vorschläge der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (Faith and Order) des Weltrates der Kirchen und die Liturgiereform, die die Kirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) in den 90er Jahren des vergangenen Jahrhunderts planten und in der *Erneuerten Agende* festschrieben, dem heutigen *Evangelischen Gottesdienstbuch*. In meinem – teils ablehnend, ja wütend, teils begeistert aufgenommenen³ – Tübinger Beitrag verbanden sich zwei Motive: zum einen das langjährige, von meinem Münchner Lehrer Georg Kretschmar entzündete und am römischen Ostkircheninstitut (Pontificio Istituto Orientale) geförderte Interesse an der historischen Entwicklung des Gottesdienstes und zum anderen die Teilnahme an den Debatten über jene beiden aktuellen innerkirchlichen Vorgänge, deren Protagonisten ihrerseits starke und, wie mir schien, oft fragwürdige Anleihen an der Geschichte machten.

Seither mußte dieser Themenkomplex meine Zeit und Aufmerksamkeit mit anderen Gegenständen teilen. Aus den Augen verloren habe ich ihn nie. Und dabei wurde meinem mitlaufenden Interesse eines immer deutlicher: wie stark sich die Diskussionslage in den letzten Jahrzehnten verändert hat, wie weit sich deren Koordinaten verschoben haben. Und so ist es an der Zeit, den Faden oder, besser, das Knäuel aufs Neue aufzunehmen, und ich ergreife gerne die mir in diesem Rahmen gebotene Gelegenheit, das jetzt und hier zu tun. Bevor ich meinen neuen Anlauf nehme, will ich kurz skizzieren, worin die Veränderung der Forschungslage besteht.

Dazu kehren wir noch einmal zu Hans Lietzmann zurück. Wenn Lietzmann vom Nebeneinander zweier Arten christusbezogener Mähler in der Frühzeit der Kirche sprach, dann meinte er einerseits die paulinisch-synoptische Tradition, die das Mahl der Kirche vom letzten Mahl Jesu herleitete und somit im Kontext seines Todes sah. Andererseits fand er innerhalb wie außerhalb des Neuen Testaments ein christusbezogenes Mahl ganz anderer Art; es habe mit Jesu Tod und Abschiedsmahl nichts zu tun gehabt, sondern sei ein Freudenmahl gewesen, das die Christen »hin und her in den Häusern« unter »Jubel« gefeiert hätten, wie es in Apg. 2,46f. heißt. Dieser zunächst in weiten Kreisen der Liturgiewissenschaft mit Ablehnung zur Kenntnis genommene Ansatz ist, wie gesagt, längst allgemein rezipiert. Die These von der wurzelhaften Mehrzahl der Mahltraditionen im frühen Christentum ist Allgemeingut geworden, und wenn Lietzmann heute kritisiert wird, dann dafür, daß er nur von zwei Mahltypen ausge-

³ Vgl. DOROTHEA WENDEBOURG, Noch einmal »Den falschen Weg Roms zu Ende gegangen?« Auseinandersetzung mit meinen Kritikern (ZThK 99, 2002, 400–440).

gangen sei; die Quellen zwingen dazu, eine ungleich größere Zahl anzunehmen.⁴ Dabei sind die Quellen selbst gegenüber der Zeit vor 100 Jahren gar nicht mehr geworden. Doch werden sie in ihrer Fülle, werden die Unterschiede unter ihnen und auch die Schichten, aus denen sich nicht wenige von ihnen zusammensetzen, deutlicher wahrgenommen und in ihrer Bedeutung für die Liturgiegeschichte zum Tragen gebracht.

Daraus folgt, grob gesagt: Während frühere Zeiten gemeint hatten, daß am Anfang der Kirche ein einziges, in den theologischen und liturgischen Grundzügen identisches religiöses Mahl gestanden habe, aus dem dann eine Vielzahl von Formen und Deutungen hervorgegangen sei, wird heute ganz überwiegend das Umgekehrte angenommen. Man könnte diese Sicht, Ernst Käsemann⁵ abwandeln, auf die Formel bringen: Am Anfang stand nicht die Einheit der Abendmahlsliturgie, sondern die Vielzahl der Riten. Eine unüberschaubare Vielzahl, die sich dann zu jener Handvoll liturgischer Großfamilien entwickelt hat, die wir aus nachkonstantinischer Zeit kennen, der antiochenisch-byzantinischen, der ostsyrischen, der alexandrinischen und schließlich der römischen, von einigen Seitenzweigen abgesehen. Erschwerend kommt hinzu, daß wir die Entwicklung selbst, die dorthin geführt hat, kaum nachverfolgen können; denn entscheidende liturgische Schritte müssen sich im 2. und 3. Jahrhundert vollzogen haben, in der von Christoph Marksches treffend als »Laboratoriumszeit der Alten Kirche bezeichneten Phase,⁶ für die die Quellen äußerst spärlich sind. Der bedeutende amerikanisch-römische Liturgiewissenschaftler aus der Societas Jesu, Robert Taft, der nicht nur für seine Gelehrsamkeit berühmt war, sondern auch für seine Lust am provokanten *Aperçu*, pflegte zu sagen: Die Liturgiegeschichte der ersten Jahrhunderte sei schlicht ein Prozeß des »survival of the fittest« – und, wie er hinzufügte: »not necessarily of the best«.⁷

⁴ So z.B. ANDREW MCGOWAN, *Ascetic Eucharists. Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*, Oxford 1999, 27; MICHAEL THEOBALD, *Anfänge christlichen Gottesdienstes in neutestamentlicher Zeit* (in: *Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens*, hg. v. Jürgen Bärsch u. Benedikt Kranemann, Münster 2018, 37–82, hier: 58). Zur Diskussion vgl. PAUL BRADSHAW, *The Search for the Origins of the Christian Worship. Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, Oxford 2002, 65–72; DERS., *Eucharistic Origins*, Eugene 2004, 26–32.

⁵ Nämlich sein berühmtes, seinerzeit lebhaftes Kontroversen auslösendes Diktum: »Der neutestamentliche Kanon begründet [...] nicht die Einheit der Kirche. Er begründet [...] die Vielzahl der Konfessionen« (ERNST KÄSEMANN, *Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?*, in: DERS., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Göttingen 1960, 214–223, hier: 221).

⁶ CHRISTOPH MARKSCHES, *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen*, Tübingen 2007, 277.

⁷ ROBERT TAFT, *How Liturgies Grow: The Evolution of the Byzantine Divine Li-*

Aber nicht allein die Vorstellung von dem einen rituellen Ursprung des Abendmahls ist zerstoßen. Auch ein anderes Ordnungsmuster der liturgiewissenschaftlichen Forschung hat sich weitgehend aufgelöst, die Rückführung auf die gottesdienstliche Praxis des Judentums. Während man vor 150 bis 100 Jahren allerorten nach religionsgeschichtlichen Hintergründen der christlichen Riten in den Bräuchen der paganen Umwelt des frühen Christentums gefahndet hatte, schlug in den folgenden Generationen das Pendel zur anderen Seite aus; nun war man überall auf »verzweifelter« Suche nach rituellen Parallelen im Judentum der Zeit Jesu und der Apostel.⁸ Hier schien denn doch ein fester gemeinsamer Ausgangspunkt der liturgischen Entwicklung bei den Christen gegeben. Dabei wurde neben den jüdischen Tischgebeten die Passahliturgie als Ur-Ritus betrachtet, der in christianisierter Gestalt im Mahl der Kirche wiedergekehrt sei.⁹ Doch auch diese Vorstellung ließ sich nicht halten. Denn mittlerweile wissen wir, nicht zuletzt aufgrund der Arbeit jüdischer Historiker, daß die liturgischen Quellen, die wir aus der jüdischen Geschichte haben, sämtlich jünger, z.T. erheblich jünger als die ältesten überlieferten christlichen Quellen sind; denn sie stammen alle aus der Zeit nach der Zerstörung des Zweiten Tempels im Jahre 70 und der dadurch erzwungenen Neuformierung des Judentums. Das heißt nicht, daß die frühe Kirche dem Judentum liturgisch nichts verdankt habe – waren die ersten Christen doch Juden, die vieles von dem, was sie bislang getan hatten, fortführten, transformierten und weitergaben. Doch die Gestalt ritueller Ableitung, wie man eine Zeitlang annahm, hatte diese Entwicklung offensichtlich nicht.¹⁰ Wenn es

turgy (OCP 43, 1977, 355–378, hier: 355; wieder in: DERS., *Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding*, Rom ²1997, 203–232, hier: 204).

⁸ BRADSHAW, *Eucharistic Origins* (s. Anm. 4, 36), spricht im Blick auf die Forscher jener Generationen von einer »desperation to find a Jewish parallel« zu christlichen Riten.

⁹ Hier seien als bekannte Beispiele nur GREGORY DIX, *The Shape of the Liturgy*, London 1945, JOSEF ANDREAS JUNGMANN, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der Messe*, Wien 1949, und LOUIS BOUYER, *L'Eucharistie: Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Tournai 1966, genannt sowie KARL CHRISTIAN FELMY, Was unterscheidet diese Nacht von allen anderen Nächten? Die Funktion des Stiftungsberichtes in der urchristlichen Eucharistiefeyer nach Didache 9f. und dem Zeugnis Justins (JLH 27, 1983, 1–15). Kritisch u.a. BRYAN SPINKS, *Beware the Liturgical Horses! An English Interjection on Anaphoral Evolution* (Worship 59, 1985, 211–219); DERS., *Mis-Shapen. Gregory Dix and the Four-Action Shape of the Liturgy* (LQ 4, 1990, 161–177), und CLEMENS LEONHARD, *Pesach and Eucharist* (in: *The Eucharist – Its Origins and Contexts*, hg. v. David Hellholm u. Dieter Sänger, Bd. 1, Tübingen 2017, 275–312).

¹⁰ Vgl. zu diesem Komplex PAUL F. BRADSHAW, *Parallels between Early Jewish and Christian Prayers. Some Methodological Issues* (in: *Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum*, hg. v. Albert Gerhards, Andrea Doeker u. Peter Ebenbauer, Paderborn u.a. 2003, 21–36); DERS., *The Search* (s. Anm. 4), Kap. 2; die Beiträge in: *The Making of Jewish and*

so etwas gab wie eine ererbte Form, an der sich das frühe Christentum für seine gottesdienstliche Feier orientierte, dann war es das hellenistische Symposion, das rund um das Mittelmeer verbreitete festliche Mahl der spätantiken Zeit, in dem Sättigung, Unterhaltung und religiöse Riten verbunden waren und das verschiedene Gruppen, auch Juden, gemäß ihren Bräuchen und Vorstellungen abwandelten. Doch ist dieses Muster so elementar und allgemein, daß sich auch von ihm im Einzelnen wenig herleiten läßt.

Was sollen wir also dazu noch sagen? Sollen wir die ganze Sache resigniert für unerforschlich, ggf. auch für unerheblich halten und einfach mit den klar belegten nachkonstantinischen Riten beginnen? Uns mit Tafts darwinistischer Diagnose begnügen, daß die frühe Liturgiegeschichte ein evolutionärer Wettlauf gewesen sei, in dem aus der undurchdringlichen Masse ritueller Optionen, wenn vielleicht nicht die besten, so doch die ›fittesten‹ Liturgien sich am Ende durchgesetzt hätten? Nun, jedenfalls für evangelische Theologen – aller Geschlechter – ist es schwierig, die Frage nach dem Verhältnis des wichtigsten regelmäßigen Ritus der Christenheit zum Neuen Testament einfach schulterzuckend auf sich beruhen zu lassen. Und die flotte Rede von den fittesten und den besten Abendmahlsliturgien fordert jedenfalls zu der Überlegung heraus, woran sich denn die Fitness und die Qualität bemessen.

Wenn wir uns also der Sache noch einmal unter gegenwärtigen Forschungsbedingungen und d.h. angesichts der unbestreitbaren Vielfalt der Befunde zuwenden, ist vorweg eine doppelte, sie trotz allem verbindende Gemeinsamkeit herauszustellen: Für alle frühen christlichen Gemeinden vollzog sich ihr zentraler Gottesdienst als Mahl, denn das Mahl galt als *der* gemeinschaftsstiftende Vollzug einer Gruppe. Das war nichts spezifisch Christliches, sondern eine kulturelle Konstante der antiken Kulturen rings um das Mittelmeer – vom Symposion war bereits die Rede. Spezifisch christlich aber war, wie man die Gemeinschaft der Essenden und Trinkenden verstand und empfand: Die christlichen gottesdienstlichen Mähler waren allesamt von der nachösterlichen Überzeugung getragen und brachten liturgisch zum Ausdruck, daß sich im Mahl Gemeinschaft mit dem auferstandenen, erhöhten Christus ereigne und darin die Vorwegnahme jener Tischgemeinschaft mit ihm und untereinander, die am Ende der Zei-

Christian Worship, hg. v. Paul F. Bradshaw u. Lawrence A. Hofmann, Notre Dame u. London 1991; LEONHARD, Pesach (wie vorige Anm.); GERARD ROUWHORST, Christlicher Gottesdienst und der Gottesdienst Israels (in: Theologie des Gottesdienstes, hg. v. Martin Klöckener, Angelus A. Häusling u. Reinhard Meßner, Bd. 2, Regensburg 2008, 491–572, hier: 522–528).

ten nach seiner Wiederkunft zu erwarten sei. D.h., die Mähler aller Gruppen hatten eine zugleich christologische und ekklesiologische Bedeutung: Die Gemeinschaft der Christen im Mahl war in der hier immer wieder aktualisierten Gemeinschaft mit Christus begründet, die Gemeinschaft mit Christus zielte aber auch auf die immer wieder zu erneuernde Gemeinschaft untereinander – bis hin zu ethischen und sozialen Implikationen. Wie diese theologische Grundüberzeugung genauer ausbuchstabiert wurde und wie die liturgische Gestalt des christologisch-ekklesiologischen Mahles aussah, war nun aber höchst divers.

Das beginnt bei den später sog. Abendmahlselementen. Da der christusbezogene Mahlritus ursprünglich Teil eines regelrechten Essens war, standen vielerlei Speisen auf den Tischen – je nach dem, wie wohlhabend eine Gruppe war, ein opulenteres oder ärmlicheres Menü; das elfte Kapitel des ersten Korintherbriefes spiegelt die Situation. Mit einer ausgesonderten Portion bestimmter Nahrungsmittel aber wurde der besondere Ritus vollzogen, ob zu Beginn der Mahlzeit oder danach oder aufgeteilt am Anfang und am Schluß. Diese ausgesonderten Portionen bestanden meist aus Brot und Wein, den Grundbestandteilen eines jüdischen festlichen Essens. Es gab aber auch Kreise, die aus Gründen der Armut oder der Askese Brot und Wasser nahmen, ja u.U. sogar nur Brot – vielleicht klingt eine solche Praxis in der Rede vom Brotbrechen in Apg. 2,42 oder in der Emmausgeschichte an. Auf der anderen Seite bezog man hier und dort auch weitere Speisen in den besonderen Ritus ein, etwa Milch und Honig; im ersten Abendmahl der Täuflinge hielt sich diese Praxis vielerorts noch für längere Zeit.¹¹ Erst im späten 3. oder im 4. Jahrhundert scheinen sich Brot und Wein als *die* eucharistischen Elemente mehr oder weniger allgemein durchgesetzt zu haben, so daß deren Verwendung zur Voraussetzung der Anerkennung des Abendmahls als Abendmahl wurde. Das hat offensichtlich mit der noch anzusprechenden Rolle des paulinisch-synoptischen Einsetzungsberichtes zu tun, durch die die dort genannten jüdischen Festmahlelemente überall verbindlich wurden.

Divers waren auch die liturgischen Formen. Im Einzelnen wissen wir darüber für die frühe Zeit wenig. Auf jeden Fall gab es immer ein mit den ›Elementen‹ verbundenes Gebet. Doch konnte dieses unterschiedliche Gestalten haben. Zum Teil handelte es sich um ein Dank- und Lobgebet, worin sich offenbar jüdischer Einfluß niederschlug. So heißt es in dem ältesten Formular der christlichen Liturgiegeschichte, dem der um 100 entstandenen Kirchenordnung *Didache*:

¹¹ S. zu diesem Komplex MCGOWAN, *Ascetic Eucharists* (s. Anm. 4), und HANS-ULRICH WEIDEMANN, *Taufe und Mahlgemeinschaft. Studien zur Vorgeschichte der altkirchlichen Taufeucharistie*, Tübingen 2014.

»Sagt Dank bei dem Kelch: »Wir danken dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock Davids, deines Knechts, den du uns kundgemacht hast durch Jesus, deinen Knecht. Dir sei Ehre in Ewigkeit!«

Es folgt ein entsprechendes Gebet in Verbindung mit dem Brot.¹² Nach der Sättigungsmahlzeit, die sich jetzt anschließt, wird ein weiterer Dank gesprochen. Ähnlich die apokryphen *Johannesakten*, um 200, wieder im Zusammenhang mit dem Brot:

»Wir verherrlichen deinen Namen [...]. Wir bezeugen deine Güte [...]. Wir danken dir, Herr Jesus Christus, der du Verlangen trugst nach der erlösten Natur.«¹³

In anderen Fällen hat das Gebet dagegen die Gestalt der Bitte. So in den *Thomasakten*, wohl vom Anfang des 3. Jahrhunderts, wo über dem Brot gesprochen wird:

»Jesus, der du uns gewürdigt hast, an der Eucharistie deines Leibes und Blutes teilzunehmen, siehe, wir erkühnen uns [...], deinen heiligen Namen anzurufen: Komm, und habe mit uns Gemeinschaft!«¹⁴

Spätere Liturgien sollten Dank und Bitte verbinden.

Am tiefsten gehen jene Unterschiede zwischen den Mählern, die die Vorstellungen von Jesus Christus und der mit ihm im Mahl sich vollziehenden Gemeinschaft betreffen. Lietzmann hatte unbestreitbar recht, und wir sehen dafür heute noch mehr Beispiele als er: Es gab frühchristliche Gruppen, für die ihr Gemeindemahl nichts mit dem Tod Jesu, nichts mit dem Gründonnerstag zu tun hatte. Das legt die Beschreibung der urgemeindlichen Praxis in der Apostelgeschichte nahe, das deuten vielleicht auch die Evangelienperikopen von den Mahlgemeinschaften des wandernden, brotbrechenden Jesus an, das wird aber vor allem durch die schon genannte *Didache* und durch apokryphe Apostelliteratur des späten 2. und frühen 3. Jahrhunderts belegt. Damit ist nicht gesagt, in all diesen Fällen sei eine Christologie vertreten worden, für die das Kreuz keine Rolle spielte – in der Trägergruppe der *Didache* war das wohl der Fall, für die Traditionen, die hinter der lukanischen Apostelgeschichte oder hinter den Evangelienzählungen von den Mählern des wandernden Jesus standen, galt das sicher nicht. Aber welche Bedeutung der Tod Christi hier auch jeweils gehabt haben mochte – für das gemeinsame Mahl, in dem die Ge-

¹² *Didache* 9,1–3 (Die Apostolischen Väter, hg. u. übersetzt v. Andreas Lindemann u. Henning Paulsen, Tübingen 1992, 12f.).

¹³ *Johannesakten* 85 (in: Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, hg. v. Wilhelm Schneemelcher, Bd. 2: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen ⁵1989, 186).

¹⁴ *Thomasakten* 49 (a.a.O., 323). Daß die Bitte beim Mahl in den *Thomasakten* vielfach auch dem Heiligen Geist gilt, ja Sohn und Geist in einem fließenden Ineinander erscheinen, welches die späteren trinitätstheologischen Unterscheidungen noch nicht kennt, kann hier auf sich beruhen, weil es um die Form des Gebetes geht.

meinde sich mit Christus und so auch untereinander verbunden sah, war Golgatha nicht relevant. Man brach das Brot und trank in Anknüpfung an die vorösterlichen Mähler voller Freude über die jüngst geschehene Auferstehung, die solche Zusammenkünfte wieder möglich mache, und in der Erwartung der baldigen Wiederkunft Christi, welche die schon in den ›Schriften‹ des Alten Bundes verheißene himmlische Tischgemeinschaft bringen werde, mit ihm und untereinander. Um es mit den leicht romanhaften Worten Lietzmans zu sagen:

»Die Jerusalemer Urgemeinde schließt sich zu einer Einheit zusammen, nachdem sie erfahren hat, daß der Herr wirklich lebt und nicht im Tode geblieben ist. Und wie es in den sonnigen Zeiten der Wanderung durch Galiläa gewesen war, so wurde es wieder: [man] scharte sich zum gemeinsamen Mahl um den Meister. Man setzte die alte ›Tischgemeinschaft‹ (κοινωνία), die unter dem ›historischen‹ Jesus begonnen hatte, mit dem Erhöhten fort. [...] Jetzt war er ›im Geiste‹ bei den Seinen, denn wo zwei oder drei versammelt waren ›in seinem Namen‹, da war er mitten unter ihnen (Mt. 18,20). Und bald, das glaubte die Gemeinde mit elementarer Kraft, würde er wiederkommen [...] und das messianische Reich errichten.«¹⁵

Es spricht viel dafür, daß dies, wie auch immer konkret gestaltet, die ursprüngliche Weise des nachösterlichen ›Brotbrechens‹, des gemeinsamen Mahles der Christen war.

Auf der anderen Seite die Überlieferung, in der das Mahl der Gemeinde und der Tod Jesu Christi miteinander verknüpft sind. Genauer, die Überlieferungen, in denen das der Fall ist. Denn es handelt sich um ein Bündel durchaus unterschiedlicher Verknüpfungen. Johannes etwa sieht das Gemeindemahl und den Tod Jesu aufs Engste verbunden, spricht von der Gabe seines Fleisches und Blutes mit Anspielung auf das von der Gemeinde zu haltende Mahl (Joh. 6,51–58); doch auf den Abschiedsabend Jesu führt Johannes dieses Mahl nicht zurück, da findet nach seinem Evangelium die Fußwaschung statt (Joh. 13). Und von den Synoptikern, die allesamt von einem Abschiedsmahl Jesu mit seinen Jüngern reden, bei dem er von seinem für sie gegebenen Leib und seinem für sie vergossenen Blut gesprochen habe, von den Synoptikern bringen zwei, Markus und Matthäus, keinen Wiederholungsbefehl; so ist fraglich, ob der Überlieferungsstrang, auf dem sie aufbauen, im Abschiedsmahl Jesu die Begründung einer von hier ausgehenden regelmäßigen Praxis sah oder einfach nur dies, ein letztes Mahl.

Und nun Paulus, 1.Kor. 11, damit verwandt die Gründonnerstagszene bei Lukas:¹⁶ Ein Mahl, das klar als Abschiedsmahl gestaltet und auf den

¹⁵ LIETZMANN, Messe und Herrenmahl (s. Anm. 1), 249f.

¹⁶ Auf die Unterschiede zwischen den Versionen, der langen und der kurzen, gehe ich hier nicht ein.

Vorabend der Kreuzigung Jesu datiert ist; im Mittelpunkt seiner Worte der Bezug von Brot und Kelch auf sich als den demnächst Sterbenden, auf seinen Leib, der am Kreuz für die Mahlteilnehmer hingegeben, und sein Blut, das dort für sie vergossen werden wird; ein expliziter Wiederholungsbefehl, der das Mahlgeschehen über die historische Situation hinaus zur Einsetzung einer regelmäßigen Praxis und zu deren Maßstab macht – nicht umsonst greift Paulus hier ja in konkrete nachösterliche Gemeindepaxis ein. Mit dem allen ist kein liturgisches Formular gegeben. Aber es ist eine in bestimmten Kreisen bereits geläufige liturgische Praxis vorausgesetzt, deren Sinn ebenso wie deren Begründung eindeutig im Zusammenhang des Todes Jesu gesehen wird. Dieser Befund ist so klar und abgerundet, daß man denken sollte, hier sei ein fortgeschrittener Entwicklungspunkt der frühen Liturgiegeschichte gegeben. Doch handelt es sich um die älteste Quelle zum Thema, die wir haben, bereits Anfang der 50er Jahre geschrieben. Und Paulus setzt darin voraus, daß er der Gemeinde von Korinth das so begründete, inhaltlich bestimmte und normierte Mahl schon früher, bei deren Gründung übergeben hat, so daß er sie in seinem Brief darauf behaften kann. Er selbst aber muß diese Tradition noch früher kennengelernt haben; ob das gleich in der Gemeinde geschah, in die er nach seiner Bekehrung, wohl im Jahr 33, aufgenommen wurde, so daß er gar keine andere Mahlfeier kannte, oder erst danach, läßt sich nicht beantworten. Jedenfalls kommt man in die früheste Zeit des Christentums hinauf; Christen – nicht *die* Christen – müssen, wenn nicht von Anfang an, so jedenfalls schon sehr früh ihr Gemeindemahl im Zeichen des Kreuzes gehalten haben. Manche Exegeten meinen, das sei zunächst im Rahmen einer christlichen Passahfeier geschehen, in der man einmal jährlich die Passionsgeschichte erzählt und das gemeinsame Mahl mit Bezug auf Jesu Abschied und Tod gehalten habe, während die Gemeinde sonst zu Mählern in Anknüpfung an die Mahlpraxis des wandernden Jesus zusammengekommen sei.¹⁷ Dann aber, z.T. sehr schnell, habe der passionsbezogene Mahltyp über den Jahresrhythmus hinausgegriffen und alle gemeinsamen Mähler zu bestimmen begonnen. Damit sei die Erzählung vom letzten Mahl Jesu dann zum Ausgangspunkt des Mahls der Gemeinde geworden. Eine interessante, aber höchst fragile Hypothese, zumal angesichts dessen, daß wir über den Ablauf des jüdischen Passahmahls in jener Zeit nichts und von einem christlichen Passah erst aus dem späten 2. Jahrhundert wissen.¹⁸

¹⁷ MARTIN HENGEL, Das Mahl in der Nacht, »in der Jesus ausgeliefert wurde« (1.Kor. 11,23) (in: DERS., Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV, Tübingen 2006, 451–495, hier: 456, Anm. 16); THEOBALD, Anfänge (s. Anm. 4), 58.61.

¹⁸ CLEMENS LEONHARD, The Jewish Pesach and the Origins of Easter, Berlin 2021.

Personenregister

- Afanas'ev, Nikolaj N. 191
Alber, Matthäus 79
Alkuin 23
Alveldt, Augustin 112
Ambrosius von Mailand 30f., 95
Amsdorf, Nikolaus von 71
Anonymus Perusinus 45
Augustinus 39, 57, 88, 127, 136, 137, 138, 141, 142

Bach, Johann Sebastian 173, 176
Beethoven, Ludwig van 174–181, 182
Benedikt XIV. (Papst) 161
Berengar von Tours 195
Bernhard VII. (Fürst von Anhalt) 103
Bernhardi, Bartholomäus 103
Berthold von Regensburg 47–53
Bertschi, Marx 84
Blarer, Ambrosius 100
Bolt, Brian 201
Bonifatius 23
Brenz, Johannes 79, 231
Bucer, Martin 61, 100
Bugenhagen, Johannes 61, 103
Burk, Philipp David 159f.

Caesarius von Arles 39
Capito, Wolfgang 69, 89, 93, 97
Ceccarelli, Francesco 172
Chemnitz, Martin 111, 120
Christoph von Utenheim 88, 92
Chrodegang von Metz 23
Chyträus, David 120
Clauß, Johann Andreas 160
Clemens XIV. (Papst) 167
Cochläus, Johannes 112
Coelestin, Georg 117
Congar, Yves 199
Cranach, Lucas d.Ä. 71
Cranach, Lucas d.J. 103, 125
Cruciger, Kaspar 103
Cullmann, Oscar 199

Dahlhaus, Carl 188
Deeg, Alexander 230f.
Denis, Michael 164
Dietrich, Veit 108
Dix, Gregory 199
Dölsch, Johannes 71

Ebeling, Gerhard 78, 126
Eber, Paul 125
Eck, Johannes 112
Edgar, Andrew 205, 207
Eigil 24
Emser, Hieronmyus 76, 112
Erasmus von Rotterdam 80, 81, 85, 87, 89, 95, 99
Evlogij 191
Exuperius von Toulouse 131
Eybler, Josef 182

Felbiger, Johann Ignaz von 163
Florovsky, George 191f.
Forster, Johannes 103
Francke, August Hermann 157
Franz I. (Kaiser) 174, 181
Franz II. (Kaiser) 174
Franz von Assisi 40, 43, 45, 46, 50
Franz, Ignaz 163f.
Frauenberger, Peter 84
Fulko von Neuilly 46, 47
Fux, Johann Josef 167

Geiler von Kaysersberg, Johannes 81, 88, 89, 91–96
Gellert, Christian Fürchtegott 164
Georg III. (Fürst von Anhalt) 103–143
Goethe, Johann Wolfgang 175
Gebel, Konrad 59, 75, 77
Gregor der Große (Papst) 90, 140
Gregor III. (Papst) 19

Haberer, Johanna 219
Händel, Georg Friedrich 172f., 176, 178, 179

- Hagenauer, Cajetan 166
 Handke, Emilia 246
 Harvey, Lincoln 201, 205–207, 209
 Hausmann, Nikolaus 133
 Haydn, Joseph 165, 167, 174, 176
 Haydn, Michael 167, 169, 170, 174, 176, 186
 Hedio, Kaspar 97
 Heinrich der Fromme (Herzog von Sachsen) 108, 111
 Heinrich, Anna-Nicole 244
 Helt, Georg 103
 Hieronymus (Kirchenvater) 88
 Hieronymus Graf Colloredo 168f., 171
 Hoen, Cornelius 65
 Hofbauer, Clemens Maria 174, 186
 Hoffman, Shirl 201, 204, 206, 207, 210
 Holl, Karl 78
 Holmes, Arthur F. 204
 Hrabanus Maurus 23
 Hubert, Konrad 100
 Hubmair, Balthasar 81, 82
 Huizinga, Johan 202f., 207f., 209
 Ignatius von Antiochien 11
 Innozenz III. (Papst) 22, 46
 Irenäus von Lyon 11
 Jakob von Vitry 46
 Jakobus (Apostel) 49
 Jesus von Nazaret 2, 4, 7–12, 25, 41, 45, 90, 95, 103, 208, 217
 Joachim I. (Fürst von Anhalt) 103
 Joachim II. (Kurfürst von Brandenburg) 105, 106, 116, 117, 119, 122, 123
 Joachim Ernst (Fürst von Anhalt) 103
 Johann IV. (Fürst von Anhalt) 103
 Johannes Chrysostomus 81, 83, 88, 96–99, 102, 194
 Johannes Tauler 54
 Johannes a Lasco 151
 Jonas, Justus 71, 103
 Joseph II. (Kaiser) 162–164, 165, 168, 169, 171, 174, 186, 188
 Jung, Volker 219
 Justin der Märtyrer 11, 217
 Karl der Große 22, 23
 Karl (Fürst von Anhalt) 103
 Karlstadt, Andreas 59–78
 Käsemann, Ernst 3
 Kavanagh, Aidan 199
 Klausner, Theodor 23
 Klopstock, Friedrich Gottlieb 164, 184
 Költer, Konrad 88
 Kohlbrenner, Franz Seraph 164, 169f.
 Kolb, Franz 65, 110
 Koll, Julia 246
 Krafft, Ulrich 55, 92
 Kretschmar, Georg 2
 Kröner, Johannes 87
 Külshammer, Johannes 67
 Kuhn, Thomas S. 14
 Labadie, Jean de 153, 159
 Lauterbach, Anton 109
 Leopold II. (Kaiser) 174
 Lietzmann, Hans 1–4, 10
 Lloyd, Vincent 205
 Locher, Johann 66
 Loofs, Friedrich 122
 Lukas (Evangelist) 8f., 216
 Luther, Martin 14, 32–35, 40, 43, 48, 49, 51, 56f., 59–78, 79, 85, 103, 104, 107, 112, 117, 119f., 122, 123, 124, 125, 126, 149, 153, 154, 155, 156, 211, 216, 230
 Major, Georg 103
 Mantel, Johannes 79
 Maria Josepha Hermengilde Esterházy (Fürstin von Galantha) 174
 Maria Theresia 162, 164
 Meglin, Martin 70
 Melanchthon, Philipp 61, 66, 68, 70, 71, 78, 103, 104, 121, 125
 Mendelssohn Bartholdy, Felix 176
 Mensing, Johannes 112
 Merswin, Rulman 54
 Moeller, Bernd 213
 Mozart, Constanze 172f.
 Mozart, Leopold 166, 167, 168
 Mozart, Wolfgang Amadeus 165–173, 174, 176, 178
 Müller, Adam 174
 Müntzer, Thomas 59, 68, 76
 Muling, Adelphus 95
 Murner, Thomas 112

- Neumann, Johann Philipp 186, 187
 Nicolai, Friedrich 164
 Niemeyer, August Hermann 184
 Nieser, Jörg 247
 Nikolaus II. Esterházy (Fürst von Galántha) 165
 Norbert von Xanten 41
 Novak, Michael 201f.
 Novatus 131

 Oekolampad, Johannes 79–102
 Osiander, Andreas 123
 Otther, Jakob 92

 Palestrina, Giovanni Pierluigi da 188
 Paulus von Tarsus 8f., 10, 48, 88, 97, 113, 127, 128, 142, 143, 150, 153, 155, 216
 Peter von Amiens 42
 Petrus (Apostel) 18, 20, 142
 Petrus Cantor 46
 Petrus Damiani 40, 41, 44
 Petrus Lombardus 136
 Pfeffinger, Johannes 103
 Pico della Mirandola, Giovanni 92
 Polykarp von Rom 131
 Porpora, Nicola 165
 Prosper von Aquitanien 199

 Rahner, Hugo 208–210
 Ramler, Karl Wilhelm 164
 Ratgar 24
 Reckwitz, Andreas 241f., 244f., 249, 253f.
 Reublin, Wilhelm 82
 Reuchlin, Johannes 75f.
 Roach, Jack 211
 Robert von Arbrissel 41
 Romuald 40f., 44
 Rosa, Hartmut 242
 Rudolph (Erzherzog) 174

 Salieri, Antonio 181f.
 Sam, Konrad 100

 Schatzgeyer, Caspar 112
 Schlegel, Friedrich 174
 Schleiermacher, Friedrich 58, 146
 Schmemann, Alexander 189–200
 Schnepf, Erhard 79
 Schöfer, Maike 247
 Solschenizyn, Alexander Issajewitsch 193
 Schubert, Ferdinand 183
 Schubert, Franz 181–187
 Schütz, Johann Jakob 151–153, 156, 158
 Schurff, Hieronymus 71
 Serapion 131
 Seyfried, Ignaz Xaver von 178
 Sigismund I. (König von Polen) 116
 Sigismund Anton von Hohenwart 174
 Sigismund Christoph Graf Schrattenbach 166–168
 Spener, Philipp Jakob 145–160
 Stephanus 17, 19
 Streicher, Andreas 175
 Surgant, Ulrich 55, 92, 101
 Swieten, Gottfried van 172, 176

 Taft, Robert F. 3, 5, 12, 189f., 200
 Tertullian 11, 217
 Teske, Josefine 247
 Thibaut, Friedrich Justus 188

 Unrein, Kaspar 106

 Wainwright, Geoffrey 199
 Weber, Max 202
 Werner, Zacharias 174
 Wimpfeling, Jakob 80, 81, 88, 89, 91, 92, 95
 Wissenburg, Wolfgang 82
 Wolfgang (Fürst von Anhalt) 103

 Zangenried, Daniel 95
 Zinzendorf, Nikolaus Ludwig Graf von 159
 Zwilling, Gabriel 69, 70

Ortsregister

- Basel 79–102, 132
Bern 101
Biberach 100
Bratislava 175
Cluny 29–31
Dessau 103, 125
Ebernbürg 81, 97
Eisenstadt 165, 174
Esslingen 100
Fontevrault 41
Frankfurt a.M. 151–153, 158 f.
Fulda 18, 23 f.
Glauchau 157
Halle a.S. 157, 184
Hamburg 157, 247
Heilbronn 87
Herrnhut 157
Isny 100
Jerusalem 8, 21
Köln 24, 32, 174
Konstanz 100, 132
Korinth 6, 9, 10, 153
Leipzig 157
Lindau 100
Loreto 168
Memmingen 100
Metz 23 f.
New York 192
Nürnberg 122
Olmütz 174
Paris 46, 168, 191
Reutlingen 79
Rom 18–25, 32 f., 166
Salzburg 166–172, 183
Salzwechel 125
Schwäbisch Hall 79
Solothurn 100
St. Petersburg 175 f.
Straßburg 54, 59, 79, 81, 86, 87, 91, 100
Stuttgart 79
Waldshut 81
Weinsberg 79, 87, 89, 95
Wertheim 110
Wettingen 100
Wien 163 f. 166–168, 171 f., 174–176,
181 f., 188
Wittenberg 38, 55, 57, 59–78, 79, 103,
109, 115, 119, 122 f., 125
Zürich 59, 79, 85, 101, 247
Zwickau 66