

Die angeblichen eucharistischen Mahlzeiten des 4. und 5. Jahrhunderts

Zu einem neuen Buch Klaus Gammers

Von HEINZGERD BRAKMANN

Klaus Gamber griff 1958 in seinem Aufsatz „Das Eucharistiegebet im Papyrus von Der-Balizeh und die Samstagabend-Agapen in Ägypten“¹ Th. Schermanns² ältere These auf, durch Sokrates HE 5, 22 und Sozomenos HE 8, 9 (sic!) seien noch für das Ägypten des 5. Jahrhunderts samstagsabendliche Eucharistiefiern mit vorausgehendem Abendessen der Gemeinde nachgewiesen³. E. Hammerschmidt⁴ und A. Stuiber⁵ haben sich inzwischen dieser Argumentation angeschlossen. Im Gefolge F. Heilers⁶ behauptete Gamber am gleichen Ort⁷, der von den Maurinern als Ep. 12 des Ambrosius gezählte⁸, von Heiler und Gamber als „Schreiben des Bischofs Valerian an den hl. Ambrosius“ angesehene Brief „Quamlibet“ des aquilejanischen Konzils von 381 an die herrschenden Kaiser beweise, die Kirche von Aquileja sei in Disziplin und Ordnung der alexandrinischen gefolgt. Beide Thesen laden ganz offensichtlich dazu ein, miteinander zu einem Dreisatz verbunden zu werden: Wenn Ägypten die eucharistischen Mahlzeiten kennt und Aquileja der Ordnung Alexandreias folgt, dann muß in Aquileja das eucharistische Mahl be-

¹ Ostk. Stud. 7 (1958) 48/65.

² Th. Schermann, Agapen in Ägypten und die Liturgie der vorgeheiligten Elemente, in: ThGl 5 (1913) 181. Dort schon versehentlich Sozomenus h. e. VIII, 9 statt VII, 19.

³ Gamber, Eucharistiegebet 64.

⁴ E. Hammerschmidt, Stellung und Bedeutung des Sabbats in Äthiopien = Studia Delitzschiana 7 (Stuttgart 1963) 43.

⁵ A. Stuiber, Eulogia, in: RAC 6 (1966) 914.

⁶ F. Heiler, Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus = Die katholische Kirche des Ostens und Westens 2, 1 (München 1941) 110.

⁷ Gamber, Eucharistiegebet 64.

⁸ Die Verfasserschaft des Ambrosius wird jüngst bestritten von G. Biasutti, La tradizione marciana aquileiese (Undine 1959) 24/8 und G. C. Mensi, La lettera XII attribuita a Sant'Ambrogio et la questione marciana aquileiese, in: Rivista di storia della Chiesa in Italia 18 (1964) 248. Es wird aber nicht bezweifelt, daß der Brief eine Äußerung des aquilejanischen Konzils darstellt.

kanntgeblieben sein. Gamber hielt 1958 diesen Schluß für „immerhin möglich“⁹. Er ist nicht nur das, sondern sogar zwingend und überdies richtig — vorausgesetzt: die Prämissen stimmen.

Gamber hat seither seine Hypothese immer bestimmter wiederholt und auch in seine Gesammelten Aufsätze „Liturgie übermorgen“¹⁰ übernommen. Nunmehr, zehn Jahre nach jenem Aufsatz, will er in „Domus Ecclesiae“¹¹ seine damalige Vermutung beweisen. Sein Beweisgang ist dabei kurz folgender: In einem ersten Teil untersucht er, „was die erhaltenen Baudenkmäler aus Aquileja sowie dem Alpen- und Donauraum über die Feier der Eucharistie in diesen Teilen des römischen Reiches aussagen“ (18)¹². Da aber die Grabungsfunde „meist dürftig und hinsichtlich der Stellung des Priesters am Mahltisch nicht leicht deutbar“ (63) seien, entwirft er in einem zweiten Teil mit Hilfe einiger weniger Dokumente aus zwölf Jahrhunderten und den unterschiedlichsten Gebieten der Christenheit eine harmonische Geschichte der Entwicklung der Eucharistie vom Herrenmahl bis zur kultischen Opferhandlung. Mit dieser Konstruktion, bei der die Sokrates- und Sozomenosberichte die Rolle eines Schlußsteines übernehmen, ohne den das Gewölbe zusammenbräche, deutet er die Bauten Aquilejas, des Alpen- und Donauraumes und befindet, daß dort bis zum Ende des 4. Jahrhunderts die mit einem Sättigungsmahl verbundene Eucharistiefeyer überlebt habe (100). Was zu beweisen war. Die These von der Alexandrität der Kirche Aquilejas wird noch als eine letzte Absicherung und Unterstützung zugegeben.

Da „Domus Ecclesiae“ durch Ausstattung und Aufnahme in die Hausserie „Studia Patristica et Liturgica quae edidit Institutum Liturgicum Ratisbonense“ zu erkennen gibt, daß damit des Verfassers Forschungen zu diesem Thema einen zumindest vorläufigen Abschluß erreicht haben, hat man heute das Recht zu untersuchen, ob Gammers Beweise beweiskräftig und seine Hypothesen wahrscheinlich sind.

1. Die archäologischen Voraussetzungen

In Aquileja und seiner weiteren Nachbarschaft trifft man, wie auch sonst im ganzen frühchristlichen Raum, auf eine Reihe von Doppelanlagen, bei denen zwei Kulträume mehr oder minder dicht beieinanderliegen und je einzeln der Eucharistiefeyer oder dem Wortgottesdienst gedient haben können (20/33), wengleich diese durch viele Argumente erhärtete Vermutung so lange nicht als durch Beweise gesichert gelten darf, wie eine gründliche monographische Untersuchung dieses

⁹ Gamber, Eucharistiegebet 64. ¹⁰ (Freiburg 1966) 75/91.

¹¹ K. Gamber, Domus Ecclesiae. Die ältesten Kirchenbauten Aquilejas sowie im Alpen- und Donaugebiet bis zum Beginn des 5. Jh. liturgiegeschichtlich untersucht = Studia Patristica et Liturgica 2 (Regensburg 1968).

¹² Die rund eingeklammerten Zahlen im fortlaufenden Text beziehen sich stets auf die entsprechenden Seiten von „Domus Ecclesiae“.

Problems aussteht¹³. Typischer für das behandelte Gebiet sind nach Gamber hingegen kleinere Hauskirchen mit oder ohne Apsis (20). Solche Hallenkirchen sind aber durchaus nicht unverwechselbar dieser Gegend zugehörig, sondern häufig übliche Formen frühchristlicher Gemeindebauten¹⁴, so daß sie allein nicht zu dem Schluß berechtigen, hier seien im Gegensatz zu anderen Gebieten singuläre Gottesdienstformen üblich gewesen oder erhalten geblieben.

Musterbeispiele dieser kleineren Hauskirchen meint Gamber in drei aquilejanischen Bauten des 4. Jahrhunderts zu finden, deren Fußböden erhalten blieben:

1. Ein Raum mit einer Grundfläche von $7,5 \times 12,4$ m. Das Mosaik ist in zwei annähernd gleiche Hälften gegliedert. Die westliche zeigt unfigürliche Musterung, die östliche einen Schafträger (34/6).

2. Ein Raum in einem städtischen Weinberg mit einem Mosaikfußboden von $6,75 \times 9,2$ m. Seine vier Felder zeigen keinerlei figürliche Darstellungen. Im Westen des Bodens ist ein Rechteck ausgespart, über dem offensichtlich der sigmaförmige Steintisch stand, der am Ort im Schutt zerbrochen aufgefunden wurde (36/9).

3. Ein Raum mit Apsis. Einem quadratischen Mosaik von 9,17 m Sehnenlänge mit Darstellung des Schafträgers schließt sich ein einfach gemustertes Apsismosaik von 3,6 m Tiefe und 6,2 m Sehnenlänge an (52/4).

In diesen Räumlichkeiten, behauptet Gamber, versammelte sich eine christliche Mahlgemeinschaft zur Eucharistie (100). Man nahm um einen Sigmatisch auf einer halbkreisförmigen Bank Platz. Bank und Tisch füllten die eine Hälfte des Raumes oder standen in der Apsis. Die andere blieb frei (18 f. 100). Relativ leicht wird man sich mit dieser Raumeinteilung einverstanden erklären. Dennoch bleibt die entscheidende Doppelfrage: Waren diese Mahlgemeinschaften christlich? Und waren ihre Veranstaltungen eucharistisch?

Gamber folgert die Christlichkeit aus der Schafträgerdarstellung, die für ihn ohne Zweifel den Guten Hirten Christus meint (34). Diese Folgerung ist alles andere als zwingend. Th. Klauser hat nachgewiesen, daß der Schafträger nur äußerst selten den Pastor Bonus Jesus darstellt, vielmehr in frühgriechischer Zeit den menschenfreundlichen Gott Hermes, in der hellenistischen Periode die personifizierte Tugend der Menschenfreundlichkeit. Als dieser Typos wurde das Bild in die frühchristliche Kunst übernommen¹⁵. Damit ist gewiß noch nicht der pagane Charakter dieser Kleinbauten erwiesen, aber ihre Christlichkeit ist nicht mehr so fraglos, wie Gamber es darstellt. Da zudem der Sigmatisch mit zugehöriger Bank ein bei Heiden und Christen jener Zeit gebräuch-

¹³ O. Nußbaum, Zur Liturgie übermorgen, in: ThRev 63 (1967) 221.

¹⁴ Vgl. die Pläne in J. Lassus, Sanctuaires chrétiennes de Syrie = BAHIB 42 (Paris 1947) und O. Nußbaum, Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000 II = Theophaneia 18 (Bonn 1965).

¹⁵ Th. Klauser, Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst, in: JbAC 1 (1958) 24/51.

liches profanes Mobiliar ist¹⁶, muß Gamber im Verlauf seiner weiteren Untersuchungen beweisen, daß zu eben dieser Zeit und an eben diesem Ort ein solches Mobiliar bei der Feier der Eucharistie gebräuchlich war, bevor man die Möglichkeit, die beschriebenen Gebäude seien Schauplatz christlich-eucharistischer Feiern gewesen, in Betracht zu ziehen hätte.

Desungeachtet wertet Gamber gerade diese drei aquilejanischen Häuser als Normalform der *Domus ecclesiae*, sucht und findet eine ähnliche Raumaufteilung in der Lorder Hauskirche I vom Ende des 4. Jahrhunderts¹⁷, in Zillis, 5. Jahrhundert¹⁸, in Augsburg und Mühltal aus dem 6./7. Jahrhundert¹⁹. Diese Bauten bieten nach Gamber „die normale Gestalt einer Hauskirche während des 4. Jh.“ (47), charakterisiert als kleine rechteckige Hallen, in denen eine halbrunde Steinbank von 4 bis 7 m Sehnenlänge fast eine Hälfte des Raumes einnimmt (48). In Wirklichkeit stellen diese vier Baulichkeiten nur möglicherweise einen einheitlichen Bautyp dar; denn archäologisch lassen sich die breiten apsidenartigen Fundamente der Kirchen in Augsburg und Mühltal weder eindeutig als eingebaute Apsis noch als freistehende Klerusbank deuten²⁰. Die Identifikation dieser Gebäude mit den aquilejanischen stützt sich offensichtlich auf eine Gleichsetzung von Sigmabank und freistehendem Synthronos. Dieser ist in der christlichen Liturgie jedoch nicht die beibehaltene Sigmabank des Mahlgottesdienstes, sondern ein in unterschiedlichen Formen der nichtchristlichen Umwelt entliehenes Mobiliar, das im ursprünglich selbständigen Wortgottesdienst Verwendung fand und bei der Verbindung von Wort- und Mahlgottesdienst in den dafür verwendeten einen Raum übernommen wurde²¹. Folglich besteht keine bewiesene Verwandtschaft zwischen den beiden Häusergruppen.

Andererseits bestätigt Gamber für das gleiche Gebiet auch Kirchen mit leicht unterschiedlicher Raumeinteilung. Hier läßt die halbrunde Steinbank den größeren Teil des Raumes frei: Aguntum und Zuglio, beide um 400 errichtet²², Bozen und Kirchbichl vom Beginn des 5. Jahrhunderts²³, St. Peter im Holz um 425²⁴, Duell 430²⁵, Ulrichsberg und Hoischhügel aus der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts²⁶. Gamber schreibt diese veränderte Raumgestalt sekundärer Entwicklung zu. Als in den

¹⁶ O. Nußbaum, Zum Problem der runden und sigmaförmigen Altarplatten, in: JbAC 4 (1961) 23.

¹⁷ Ders., Der Standort des Liturgen 1, 288 f. ¹⁸ Ebd. 1, 314.

¹⁹ V. Milošević, Zur Frage der Zeitstellung des Oratoriums von Mühltal an der Isar und des Christentums in Bayern zwischen 500 und 700 n. Chr., in: Bayrische Vorgeschichtsblätter 28 (1963) 128; vgl. F. Oswald - L. Schaefer - H. R. Sennhauser, Vorromanische Kirchenbauten 1 (München 1966) 30. Gamber bietet für seine eigene Datierung auf das 4./5. Jh. (45) keine Begründung, sondern verweist auf Milošević, der seinerseits auf das 6./7. Jh. datiert.

²⁰ Milošević, a. a. O. 120; vgl. Oswald - Schaefer - Sennhauser a. a. O. 30.

²¹ Nußbaum, Stellung des Liturgen 1, 384. ²² Ebd. 289.

²³ Ebd. 227. 292 f. ²⁴ Ebd. 290. ²⁵ Ebd. 293. ²⁶ Ebd. 291/3.

westlichen Provinzen des Reiches an der Wende zum 5. Jahrhundert die Gemeinden rasch an Zahl wuchsen, habe man dort die überkommene Ordnung aufgegeben (101). Die Kirchen dieser zweiten Gruppe stammen wie die älteren der erstgenannten allesamt aus dem ausgehenden 4. und der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts, mag Gamber auch aus mir unverständlichen Gründen die erste Gruppe als Kirchen des 4. und die zweite als solche des 5. und 6. Jahrhunderts einführen (50 f.). Wegen der faktischen Gleichzeitigkeit kann von einer primären Raumgestalt und sekundären Entwicklung schwerlich die Rede sein. Man muß vielmehr die Kirchen, bei denen der Raum vor dem sigmaförmigen Einbau kleiner als gewöhnlich ist, als Varianten einer Normalform ansehen dürfen. Erst recht ist auch in diesen Kirchen der halbkreisförmige Einbau, wie es Gamber für die übrigen Gebäude ganz selbstverständlich tut, als Anzeichen einer Presbyterbank zu deuten. Er zeigt sie zwar an, ist jedoch nicht notwendigerweise die Presbyterbank selbst, sondern kann auch als Rückwand oder Unterlage für lose aufgestellte Stühle der Kleriker gedient haben²⁷.

Es bleibt zu fragen, ob Gamber hinreichende Gründe vorträgt, für einige Kirchen eine andere Form der Eucharistiefeyer anzunehmen als die überall sonst klassisch gewordene. Er bietet dafür zwei Argumente: Es sei 1. unwahrscheinlich, daß die Gemeinden des Alpengebietes zehn bis zwanzig Kleriker besaßen, die diese großen Klerusbänke hätten füllen können, folglich müsse die sigmaförmige Bank als Sitzgelegenheit für die ganze Gemeinde gedient haben (93), 2. nehme die halbrunde Bank einen so großen Teil des Raumes ein, daß sie nicht für den Klerus allein bestimmt gewesen sein könne, da sonst für die Gläubigen kein Platz geblieben wäre.

Gamber setzt als selbstverständlich voraus, daß in der ganzen Länge des Einbaues Bänke oder Stühle gestanden haben. Die Zahl der verfügbaren Plätze ist, wie oben aufgewiesen, aber mit der Länge des Einbaues nicht ohne weiteres gegeben. Da als fixe Größe die zugegeben vermutlich nicht sonderlich hohe Klerikerzahl bleibt, darf man daraus folgern, beim Einbau werden kaum wesentlich mehr als die benötigten Plätze auf Kurzbänken oder Stühlen zur Verfügung gestanden haben. Ein wirklicher Mangel an Platz für die Gläubigen herrscht in diesen Kirchenräumen erst dann, wenn man sich die Gemeinde in Mahlgruppen angeordnet vorstellt. Deshalb gewinnt Gambers Argumentation nur dann an Beweiskraft, wenn er das, was er beweisen will, als bewiesen voraussetzt.

Als vorläufiges Ergebnis bleibt festzuhalten, daß der archäologische Befund bei den eindeutig christlichen Gebäuden keineswegs für, sondern gegen die Gambersche These spricht. Allein in den aquilejanischen Häusern, deren Christlichkeit bestenfalls wahrscheinlich ist, haben höchstwahrscheinlich Mahlzeiten stattgefunden. Ihr eucharistischer Charakter bliebe zu beweisen.

²⁷ E. Dyggve, Über die freistehende Klerusbank: Beiträge zur älteren europäischen Kulturgeschichte = Festschrift für R. Egger 1 (Klagenfurt 1952) 43.

2. Zur Fortdauer der eucharistischen Mahlzeit

Gamber erkennt richtig die Notwendigkeit nachzuweisen, daß Sigma-Tische und -Bänke bei der Feier der Eucharistie des 4./5. Jahrhunderts verwandt wurden. Eine solche Verwendung setzt, soll sie sinnvoll sein, die Fortdauer der Verbindung von Sättigungsmahl und Eucharistiefeier beim Herrenmahl noch in so später Zeit voraus. Daß Gamber diesen Beweis liefern zu können meint, indem er alle Literatur zu dieser Frage seit Baumgartner (1909) grundsätzlich unberücksichtigt läßt, verwundert einen selbst dann ein wenig, wenn man weiß, daß Gamber eine detaillierte Kenntnis der „liturgologischen“ Literatur der Jahrhundertwende mit einer skeptischen Reserve gegenüber der zeitgenössischen Liturgiewissenschaft verbindet.

Vom letzten Abendmahl ausgehend, war die Eucharistiefeier, mag dieses ein Pascha- oder Gemeinschaftsmahl gewesen sein, eine feierliche Mahlzeit, d. h. mit einem Sättigungsmahl verbunden (64/8). Die Verbindung beider Elemente überdauerte Justinos, der das Mahl zwar nicht erwähnt, aber, so meint Gamber, wohl nur deshalb nicht, weil Kaiser Trajan die *Hetairiai* verboten hatte (79.100). Dieses Verbot kann der Grund für eine bereits gelegentliche, örtlich begrenzte Abtrennung des Sättigungsmahles gewesen sein (79). Die ursprüngliche Verbindung findet sich aber zu Beginn des 3. Jahrhunderts noch in Tertullians *Apologeticum* 39 bezeugt, wie ein Vergleich mit dem bei Sokrates und Sozomenos erwähnten ägyptischen Brauch und mit Tertullians *Ad uxorem* 2,4 zeigt (69 f. 80. 83). Sokrates HE 5, 22 und Sozomenos HE 8, 9 (sic!) beweisen, daß diese Ordnung in Ägypten noch im 5. Jahrhundert erhalten war (80. 100). Damit ist für Gamber erwiesen, daß die Aufspaltung des Herrenmahls zur Zeit der Erbauung der aquilejanischen Gebäude noch nicht allgemein vollzogen war. In Äthiopien habe sich sogar der Ritus der ägyptischen Samstagabenducharistien weithin — allerdings von der Eucharistie gelöst — erhalten. Davon zeugen nach Gamber die Äthiopische Kirchenordnung, der *Senodos* und die Kirchenordnung des *Zar'a Yā'qob*²⁸.

Es kann nicht ernsthaft bestritten werden, daß die Eucharistie anfänglich mit einem Sättigungsmahl verbunden war, das später abgetrennt wurde. Bis heute bleibt aber der Zeitpunkt dieser Trennung umstritten, wobei es tatsächlich als wahrscheinlich gelten darf, daß sie sich nicht an allen Orten gleichzeitig vollzog. Justinos spricht um 150 nicht mehr ausdrücklich vom Sättigungsmahl. Daß er es allein aus Opportunitätsgründen unterließ, bedürfte des Beweises und nicht der Vermutung allein, zumal deutlich wird, daß die von Justinos beschriebene Eucharistie bereits mit dem Wortgottesdienst verbunden ist²⁹. Gamber versucht, in Tertullians Beschreibung einer *Agape* in dessen *Apologeticum* 39, 16/9 eine *eucharistische* Abendmahlzeit zu sehen. Erst einmal bliebe ihm zu fragen, ob Tertullian eine Eucharistie am Abend kennt.

²⁸ Gamber, Eucharistiegebet 57/9. 65.

²⁹ Justinus, *Apologia* 1, 65 f. (PG 6, 428 Maran).

In De corona 3, 3 heißt es: „Das Sakrament der Eucharistie, das vom Herrn zur Zeit des Essens und allen übertragen wurde, empfangen wir *etiam* in Zusammenkünften vor Sonnenaufgang und aus der Hand keines anderen, als der Vorsteher.“³⁰ Aber dieses „*etiam*“ gibt Rätsel auf. Fügt es zu den in den vorausgegangenen Versen genannten Gebräuchen nur eine weitere, gleichfalls nicht aus der Schrift begründbare Übung hinzu? Will es den großen Unterschied zwischen der abendlichen und der frühen Feier betonen, so daß man es mit „sogar“ übersetzen müßte? Oder erwähnt es in der Tat indirekt neben der Messe vor Sonnenaufgang doch eine weitere am Abend? Wie die Lösung auch sei, es wäre gewagt, aus diesem vielsinnigen „*etiam*“ den sicheren Beweis einer Abendmesse abzuleiten, die Tertullian sonst niemals erwähnt³¹. Selbst wenn man mit der Möglichkeit einer abendlichen Eucharistie rechnen dürfte, müßte Gamber noch beweisen, daß ein Sättigungsmahl ihr integraler Bestandteil war. Diesen Beweis versucht er mit einem Hinweis auf einige Verse aus Ad uxorem 2, 4: „Wer wird es gerne sehen, daß sie (die christliche Ehefrau), wenn es erforderlich ist, sich von seiner (des heidnischen Gatten) Seite zu nächtlichen Zusammenkünften wegbegebe? Wer wird zur Zeit der Osterfeierlichkeiten dulden, daß sie die ganze Nacht wegbleibe? Wer wird sie zu dem bekannten Mahle des Herrn, welches sie in üblen Ruf bringen, ohne eigenen Argwohn gehen lassen?“³² Wer mit dieser Stelle den eucharistischen Charakter der im Apologeticum beschriebenen abendlichen Agape beweisen will, muß zuvor nachweisen, daß mit den „*convocationes nocturnae*“ solche Mahlzeiten gemeint und die „*convocationes*“ mit dem „*convivium dominicum*“ des letzten zitierten Verses identisch sind. Tertullian führt in Ad uxorem 2, 4 eine Reihe von Gepflogenheiten an, denen eine Christin, die mit einem Heiden verheiratet ist, nicht ohne Verdächtigungen seitens ihres Gatten nachkommen könnte. Diese stützen sich bei den nächtlichen Zusammenkünften und den Osterfeierlichkeiten auf die unziemliche Tageszeit, beim „*convivium dominicum*“ auf dessen üblen Ruf, galt es doch bei den Heiden als rituelle Kindertötung mit anschließendem Mahl von Fleisch und Blut des gemordeten Kindes³³. Man hat nun zu beachten, daß Tertullian der möglichen Braut eines Heiden dadurch beweisen will, daß eine solche Ehe nicht statthaft ist, daß er ihr vor Augen stellt, wie viele wesentliche Pflichten eines Christenmenschen sie nicht erfüllen kann. Es geht ihm nicht etwa darum aufzuzählen, wie viele unterschiedliche Verdachtsmomente der Heide fände. So wird man eher annehmen, er meine mit den „*convocationes*“ und dem „*convivium*“ zwei

³⁰ Tertullianus, De corona 3, 3 (CCL 2, 1043 Kroymann).

³¹ E. Dekkers, De avondmis in de twee eerste eeuwen der Kerk, in: Tijdschrift voor Liturgie 29 (1944/5) 19*; vgl. ders., L'église ancienne a-t-elle connu la messe du soir?, in: Misc. Liturg. Mohlberg 1 = Bibliotheca Ephemerides Liturgicae 22 (Rom 1948) 241/5.

³² Tertullianus, Ad. uxor. 2, 4. 2 (CCL 1, 388 f Kroymann).

³³ F. J. Dölger, Sacramentum infanticidi, in: Antike und Christentum 4 (1934) 226.

christliche Übungen, als daß er an einer christlichen Feier zwei mögliche Verdachtsmomente verdeutlichen wollte. Da das „convivium dominicum“ eindeutig die Eucharistie meint, muß man in den abendlichen Zusammenkünften wohl eine andere als die eucharistische Versammlung sehen.

Ist eine abendliche Eucharistiefeyer bei Tertullian schon nicht einmal sicher zu belegen, so war eine abendliche eucharistische Mahlzeit nicht zu beweisen. Die ganze Beweislast ruht nun auf den von Gamber so häufig zitierten Sokrates- und Sozomenosberichten. Gamber übersetzt aus dem 22. Kapitel des 5. Buches der sokratischen Kirchengeschichte³⁴:

„Betreffs der Zusammenkünfte gibt es eine große Mannigfaltigkeit. Während nämlich die Kirchen überall in der Welt am Sonntag (sic!) die Mysterien feiern, weigern sich die Alexandriner und die Römer (= die ägyptischen Christen in Rom?), gestützt auf eine alte Tradition, dies zu tun. Die Ägypter, die die Nachbarn der Alexandriner sind, und Bewohner der Thebais, veranstalten (schon am Tage) zuvor, am Sabbat, Versammlungen, doch empfangen sie die Mysterien nicht (so), wie es Sitte bei den Christen ist. (Erst) nachdem sie gegessen und sich mit mannigfaltigen Speisen gesättigt haben, bringen sie gegen Abend (des Sabbats) das Opfer dar und nehmen (so) an den Mysterien teil“ (80).

In einer solchen Gestalt könnte der Text zugunsten der These Gammers sprechen. Doch dieser Anschein ist allein mit den häufigen Ergänzungen erkaufte. In Wirklichkeit ist das 22. Kapitel, wie Sokrates († 439) durch Einleitung und Schluß³⁵ erkennen läßt, innerhalb seiner Kirchengeschichte ein Exkurs über das Pascha. Sokrates berichtet und verteidigt die liturgische Vielfalt der Kirchen. Nachdem er über die unterschiedlichen Osterdaten gesprochen hat, berichtet er über die differierende Wochenzahl des Osterfastens, über das Teilfasten und seine verschieden scharfen Speisebeschränkungen. Dann wendet er sich den Gottesdiensten zu, die nicht weniger Unterschiede aufweisen. Während nämlich die ganze Oikumene am Samstag — Gamber verbessert mit Schermann³⁶ und Baumgartner³⁷ stillschweigend grundlos in „Sonntag“ — die Mysterien feiert, unterlassen es traditionell die Römer und Alexandriner. Die Kopten in der Nachbarschaft Alexandriens und in der Thebais hingegen feiern zwar am Sabbat die Liturgie, aber sie emp-

³⁴ Sokrates h. e. 5,22 (PG 67, 636 Valesius): Περὶ δὲ συνάξεων, ἕτερα τοιαῦτα. Τῶν γὰρ πανταχοῦ τῆς οἰκονόμης Ἐκκλησιῶν ἐν ἡμέρᾳ Σαββάτων, κατὰ πᾶσαν ἑβδομάδος περίοδον ἐπιτελουσῶν τὰ μυστήρια, οἱ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ καὶ οἱ ἐν Ῥώμῃ, ἐκ τινος ἀρχαίας παραδόσεως τοῦτο ποιεῖν παρητήσαντο. Αἰγύπτιοι δὲ γείτονες ὄντες Ἀλεξανδρέων, καὶ οἱ τὴν Θηβαΐδα οἰκούντες, ἐν Σαββάτῳ μὲν ποιοῦνται συνάξεις ὄυχ ὡς ἔθος δὲ Χριστιανοῖς, τῶν μυστηρίων μεταλαμβάνουσι. Μετὰ γὰρ τὸ εὐωχηθῆναι, καὶ παντοίων ἐδεσμάτων ἐμφορθῆναι. περὶ ἑσπέραν προσφέροντες, τῶν μυστηρίων μεταλαμβάνουσιν.

³⁵ Ebd. 5, 22 (PG 67, 625. 643 Valesius).

³⁶ Schermann, a. a. O. 181.

³⁷ E. Baumgartner, Eucharistie und Agapen im Urchristentum (Solothurn 1909) 199.

fangen nicht nach der Weise von Christen die Mysterien, sondern nachdem sie gut gegessen und von allen Speisen genossen haben, opfern sie am Abend und kommunizieren dabei.

Die älteste Interpretation der sokratischen Verse bietet Sozomenos, der zwischen 439 und 450 den Bericht seines Vorbildes in seiner eigenen Kirchengeschichte zusammenfaßt: „Man versammelt sich wie in Konstantinopel fast überall am Sabbat wie am Sonntag. In Rom und Alexandria jedoch nicht. Die Ägypter aber in vielen Städten und Dörfern kommen gegen allgemeine Übung am Samstagabend zusammen und begehen, nachdem sie bereits gegessen haben, die Mysterien.“³⁸ Sozomenos hat im Gegensatz zu Gamber richtig erkannt, daß bei Sokrates drei Gegensatzpaare einander gegenüberstehen: die Oikumene feiert im Gegensatz zu Rom und Alexandria samstags und sonntags die Eucharistie. Die Kopten tun es im Unterschied zu den Alexandrinern ebenso. Sie feiern und kommunizieren aber wider die echt christliche Weise nicht nüchtern.

Der Brauch, der Eucharistie eine Mahlzeit vorausgehen zu lassen, trifft nach Sokrates und Sozomenos gerade nicht für Alexandria zu. Sollte nun Aquileja der alexandrinischen Liturgie folgen, wäre damit erwiesen, daß die angeblichen eucharistischen Mahlzeiten der Ägypter in Aquileja keine Entsprechung finden. Aber selbst bei den Kopten sind Mahl und Eucharistie nicht mehr zu einer eucharistischen Mahlzeit verbunden, sondern finden, so äußert sich Schermann, mit „einem zeitlichen Intervall“³⁹ statt. Der Text fordert zu weitgehender Zurückhaltung in der Interpretation auf, sagt er doch nur, daß die Ägypter vor der Eucharistie aßen, nicht jedoch, daß sie dies in Gemeindeagapen taten.

Da Hammerschmidt in seinem Buch über den äthiopischen Sabbat Gammers einschlägige Forschungsergebnisse übernimmt, kann er keine endgültige Antwort auf die Frage geben: „Haben wir in der äthiopischen Sabbatagape den Rest einer ursprünglichen (aus ägyptischer Gewohnheit sich herleitenden) Eucharistiefeyer . . . , oder ist die äthiopische Agape von Anfang an eine solche gewesen?“⁴⁰ Man darf sich nicht auf die als Zeugnisse für die äthiopische Agape angeführten Quellen stützen, denn keine von ihnen führt hinter das 14. Jahrhundert zurück. Der äthiopische Senodos⁴¹ wurde in der zweiten Hälfte des 14. oder zu Beginn des 15. Jahrhunderts aus einer verlorenen Version des alexandrinischen ins Ge'ez übertragen⁴². Das Maṣḥafa Berhān („Buch des Lichtes“), eine der Kirchenordnungen des Negus Zar'a Yā'qob, geht nur in seinen

³⁸ Sozomenus, h. e. 7, 19, 8 (GCS 50, 331 Bidez): Ἀμέλει οἱ μὲν καὶ τῷ Σαββάτῳ ὁμοίως τῇ μιᾷ Σαββάτου ἐκκλησιάζουσιν, ὡς ἐν Κωνσταντινουπόλει καὶ σχεδὸν πανταχῆ, ἐν Ῥώμῃ δὲ καὶ Ἀλεξανδρίᾳ οὐκέτι· παρὰ δὲ Αἰγυπτίοις ἐν πολλαῖς πόλεσι καὶ κώμαις παρὰ τὸ κοινῇ πᾶσι νενομισμένον πρὸς ἑσπέραν τῷ Σαββάτῳ συνιόντες, ἡρισθηκότες ἤδη, μυστηρίων μετέχουσι.

³⁹ Schermann, a. a. O. 181.

⁴⁰ Hammerschmidt, a. a. O. 45.

⁴¹ Die von Gamber als selbständige Quelle geführte Äthiopische Kirchenordnung ist in Wirklichkeit ein Teil des Senodos.

⁴² I. Guidi, Storia della letteratura Etiopica (Rom 1952) 37.

ältesten Schichten auf die Regierungszeit (1434—68) dieses Dichterkönigs und Theologen zurück⁴³. Diese beiden Quellen schärfen ausdrücklich ein, daß die Agape keine Eucharistiefeier ist⁴⁴. Da sich aber ergeben hat, daß im Ägypten des 4./5. Jahrhunderts die Eucharistie bereits vom Sättigungsmahl abgetrennt war, braucht man kaum anzunehmen, daß die etwa gleichzeitig Äthiopien missionierenden Alexandriner und Ägypter dort eine bei ihnen bereits aufgegebene ältere Form der Liturgie eingeführt haben. Äthiopiens Agapen waren also von Anfang an nichts als Agapen.

Der Genauigkeit halber sei noch angemerkt, daß die äthiopischen Quellen keineswegs von Samstagabendagapen sprechen, sondern stets von religiösen Mahlen allgemein. Schermann hatte sich für diesen Tag und diese Stunde allein aufgrund der Lektüre Sokrates' und Sozomenos' entschieden⁴⁵.

Solange man die Eucharistie als Heiliges Mahl beging, bedurfte es eines oder bei größeren Gemeinden mehrerer Tische und Bänke. Nußbaum, dem Gamber darin folgt (87), hat es aufgrund eines Vergleiches mit der griechisch-römischen und jüdischen Umwelt wahrscheinlich gemacht, daß dabei runde und halbrunde Tische Verwendung fanden und der (vom Betrachter aus gesehen) linke Außenplatz nach antiker Sitte den Ehrenplatz der Tischrunde bildete⁴⁶. Da nun die Raumverteilung in den Kleinbauten Aquilejas, des Alpen- und Donauraumes nach Gammers Urteil ein gemeinsames Platznehmen von Klerus und Laien auf der einen halbkreisförmigen Bank erzwingt und da für Gamber zu einer sigmaförmigen Bank immer ein entsprechender Tisch gehört (86) — als gäbe es keine Bänke ohne Tische! —, und da weiterhin ein solches Mobiliar nur so lange sinnvoll ist, wie wirklich Mahl gehalten wird, hat Gamber damit *scheinbar* erwiesen, daß in diesen Kirchen eucharistische Mahlzeiten gefeiert wurden. Weil an der Wende des 5. Jahrhunderts eine angeblich gewandelte Raumgestaltung Gamber erkennen läßt, daß sich erst zu dieser Zeit die Eucharistie vom Sättigungsmahl gelöst hatte, darf er vermuten, daß zuvor nicht nur in diesen kleineren, sondern auch in den größeren Hallen der dortigen Doppelanlagen das Abendmahl wirklich als Mahl gefeiert wurde. Darin bestätigen ihn die Räume der Doppelkirchen von Aquileja und Aquincum (Budapest), die durch drei Pfeilerpaare die Feiergemeinde in vier aufeinanderfolgende Gruppen gliedern (76/8); denn Gamber findet eine gleiche Anordnung der Gemeinde bereits im Didascalia Apostolorum 2, 57, 1/58, 6 beschriebenen Heiligen Mahl: Am ersten östlichen Tisch saßen der Bischof und die Presbyter, an den folgenden die Männer und

⁴³ K. Wendt, Das Mashafa Berhan und Mashafa Milad: *Orientalia* NS 3 (1934) 8/11.

⁴⁴ H. Duensing, Der äthiopische Text der Kirchenordnung des Hyppolyt = *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, phil.-hist. Klasse 3, 32 (Göttingen 1946) 74/7, 79; Mashafa Berhan 3 (CSCO 262, 14 f. Conti Rossini).

⁴⁵ Schermann, a. a. O. 180 f. ⁴⁶ Nußbaum, Stellung des Liturgen 373.

an den übrigen die Frauen (96), die vierte Abteilung blieb leer oder bot denen Platz, die keine Sitzgelegenheit hatten finden können (76). Über Tische findet sich zwar in der Didaskalie, die Gamber offiziell in Aquileja eingeführt vermutet (77), nicht ein einziges Wort ausgesagt, aber da für ihn die darin beschriebene Eucharistie als Heiliges Mahl gilt, kann er eine Anzahl von Tischen als selbstverständlich gegeben voraussetzen (76). Da die Verse 57,5/6 jedoch ein Vorhandensein von Tischen auszuschließen scheinen, erklärt Gamber sie für spätere Einfügung; denn Vers 7 bilde deutlich eine Weiterführung von Vers 4 (75).

Vers 6 ist hingegen offensichtlich die Voraussetzung für Vers 7 und Vers 5 liefert die Begründung dessen, was in Vers 4 ausgesagt wurde. Beide Sätze sind dergestalt im Textganzen verwoben, daß ihre Aussonderung nicht statthaft erscheint. Vers 5 schärft ein, die Gemeinde habe nach Osten gewandt zu beten⁴⁷. Ein solches lineares Ausgerichtetsein der Feiernden wird weiterhin durch die Stellung des Bischofs betont, der in der Mitte seiner Presbyter und somit in der Achse des Gebäudes sitzt⁴⁸, während in der Antike der Ehrenplatz am Sigmatisch, auch wenn deren mehrere im Saal standen, in cornu dextro bleibt⁴⁹. Eine Ausrichtung aller Teilnehmer nach Osten ist in einem mit Sigmastolstern ausgestatteten Raum, wie immer man die Tische auch anordnet, nie zu erreichen, erst recht dann nicht, wenn sie, was wegen der leichteren Bedienungsmöglichkeiten wahrscheinlich ist, mit der geraden Seite zur Mitte des Raumes aufgestellt werden. Auf der Peripherie zweier einander gegenüberstehender Halbkreise befindlich, ist jeder einzelne Teilnehmer einem je eigenen Ziel der Windrose zugewandt. Daraus folgt, daß man für die Didaskalie wohl nur noch mit dem einen Abendmahlstisch der Presbyter zu rechnen hat, so daß die Lostrennung der Sättigungsmahlzeit vom eucharistischen Mahl bereits erfolgt zu sein scheint. Die von Gamber angesprochenen Pfeiler lassen sich ohnehin wohl einleuchtender mit statischer Notwendigkeit als mit einer Gliederungsfunktion erklären.

Der in der Bankmitte sitzende Bischof bildet anscheinend auch für Gamber ein Problem. Aber er denkt nicht, dieser Platz sei dem Ersten des Kollegiums bei der Übernahme des Synthronos für den Wortgottesdienst eingeräumt worden, sondern meint, das Aufgeben des Liegens zugunsten des Sitzens und die Umstellung des Ehrenplatzes sei noch in der Zeit der eucharistischen Mahlzeiten erfolgt. Diese Entwicklung vermag er am ikonographischen Motiv des „Abendmahles“ abzulesen; da „man das Abschiedsmahl Jesu in der gleichen Weise dargestellt hat, wie man dessen Nachahmung in der Eucharistiefeyer beging“ (87). An der Wandlung der Darstellung verfolgt er die Entwicklung der Anordnung der Mahlteilnehmer. Dabei glaubt er jedoch, die Verzögerung durch

⁴⁷ Didascalia Apostolorum 2, 57, 5 (1, 160 Funk): Nam versus oriente, oportet vos orare.

⁴⁸ Ebd. 2, 57, 4 (1, 160 Funk): Et in medio inter eos situm sit episcopi solum, et cum eo sedeant presbyteri.

⁴⁹ Vgl. Lukian v. Samosata, Symposion 8, 9, 38 (1, 251 f. 271 Nilen).

das Verhaftetsein der Ikonographen an der Tradition jeweils in Abzug bringen zu müssen. So zeigen laut Gamber erst die Abendmahlsbilder, die nach dem 11. Jahrhundert Christus in der Bankmitte abbilden, die Stufe der Entwicklung, die bereits in der von Gamber auf das 2. Jahrhundert datierten Didaskalie vorlag (86/93).

Sofort mit dem Auftreten von Abendmahlsdarstellungen im beginnenden 6. Jahrhundert bestehen aber gleichzeitig und am gleichen Ort zwei unterschiedliche ikonographische Ausgestaltungen: Die „Apostelkommunion“ und das „Abendmahl“⁵⁰. Dabei folgt die Darstellung der „Apostelkommunion“ offensichtlich den liturgischen Bräuchen der Zeit⁵¹ und dieses Motiv bildet deshalb für deren Erforschung eine der möglichen Quellen. Das „Abendmahl“ und die übrigen biblischen Mähler hingegen stellte man in der Form eines antiken Gastmahls dar⁵². Da ikonographisch stets deutlich zwischen liturgischer und historischer Szene geschieden und der historische Charakter des einen Motivs noch dadurch unterstrichen wird, daß man gern einen bestimmten Augenblick, die Bezeichnung Judas' als Verräter, wählte⁵³, verbietet sich die Behauptung, man habe das „Letzte Abendmahl“ in der gleichen Weise dargestellt, in der man selbst dessen Nachahmung beging, und somit auch Gambers Versuch, von Änderungen in der Darstellung auf Wandlungen der Feier zu schließen⁵⁴.

Endergebnis: Es ist Gamber nicht gelungen, das Fortbestehen der eucharistischen Mahlzeiten über die neutestamentliche Zeit hinaus auch nur wahrscheinlich zu machen. Erst recht vermochte er keinen einzigen gültigen ikonographischen, archäologischen oder Textbeleg für seine These beizubringen, in einigen Gegenden Ägyptens und in den in „Domus Ecclesiae“ behandelten Kirchenbauten habe sich die ursprüngliche Verbindung der Eucharistie mit einem Mahl am Abend erhalten.

3. Zur Alexandrität der aquilejanischen Liturgie

Es ist bereits sichtbar geworden, daß die angebliche Alexandrität der Liturgie Aquilejas genau das Gegenteil dessen bewiese, was sich Gamber davon erhofft. Doch dieser so eindeutige Gegenbeweis ist nicht zu führen, weil die vorgelegten Argumente nicht ausreichen, eine liturgische Verwandtschaft beider Städte anzuerkennen.

Gambers Vermutung stützt sich zunächst auf „ein nicht mehr sicher deutbares Wort der Teilnehmer am Provinzialkonzil von Aquileja v. J.

⁵⁰ K. Wessel, Abendmahl und Apostelkommunion = Ikonographia Ecclesiae Orientalis (Recklinghausen 1964) 8.

⁵¹ H. Aurenhammer, Lexikon der christlichen Ikonographie 1 (Wien 1959/67) 11.

⁵² Ebd.

⁵³ G. Schiller, Ikonographie der christlichen Kunst 2 (Gütersloh 1968) 38.

⁵⁴ Damit ist nicht ausgeschlossen, daß man die ältesten Darstellungen des Abendmahles wie die sonstigen Abbildungen profaner oder biblischer Mähler als indirekte Zeugnisse für den Ritus des Heiligen Mahles verwerten darf.

381, daß man in Disziplin und (Kirchen-)Ordnung (dispositionem ordinemque) der Kirche von Alexandrien folge“ (96). Vor allem aber wird sie bestätigt durch die auf frühe Zeiten zurückgehende Markustradition, ferner durch ein noch im Kanon 13 des Concilium Forojuliense v. J. 796 bestätigtes Vorhandensein der von Sozomenos erwähnten Sabbatfeier (96). Nicht zuletzt meint Gamber darauf hinweisen zu dürfen, daß die erhaltene lateinische Übersetzung der Ägyptischen Kirchenordnung in einer Abschrift gerade aus dem Gebiet von Aquileja erhalten geblieben ist. Wahrscheinlich ägyptischen Ursprungs war sie vermutlich in Aquileja offiziell eingeführt und bestätigt somit die Alexandrinität der aquilejanischen Liturgie (96).

Gewiß ist das Wort des Konzils der Westkirche von 381 schon aufgrund des mehrdeutigen Vokabulars nicht leicht eindeutig deutbar, es beinhaltet aber sicher keine Aussage über die liturgischen Beziehungen einer der teilnehmenden Ortskirchen zu Alexandria; denn der Brief „Quamlibet“ ist eine synodale Akte eines Konzils, an dem außer Rom und Spanien alle Kirchen der westlichen Reichshälfte teilnahmen⁵⁵. Es ist schwer einzusehen, was die versammelten Väter veranlaßt haben sollte, den Kaisern mitzuteilen, sie alle stimmten mit Alexandria überein, wenn sie in Wirklichkeit nur eine bestimmte Kirche meinten. Die Konstruktion des Satzes wird zum Einwand gegen eine Deutung des Wortes auf die Liturgie. Er ist konzessiv konstruiert, nennt also einen Gegengrund zum Verhalten des Subjekts im übergeordneten Satz. Dieser Grund reicht jedoch nicht aus, dieses Handeln zu verhindern. Die Väter des Konzils wünschten die Einberufung eines Konzils nach Alexandria, das bestimmen sollte, wie den antiochenischen Meletianern die *Communio* gewährt und den dortigen Paulianern erhalten werden könnte⁵⁶. Sollte tatsächlich eine liturgische Verwandtschaft zwischen Aquileja und Alexandria einen Einwand gegen dieses Vorhaben darstellen? Einen solchen liefert vielmehr das Verhalten Alexandrias, das Meletios nicht anerkennen wollte, so daß selbst die Väter, die sich gegenüber dem Sitz Markus' verbeugend äußern, „Alexandrinae Ecclesiae semper dispositionem ordinemque tenuerimus“, sich veranlaßt sehen, eine Mitwirkung der kaiserlichen Behörde bei der Beschlussfassung des geplanten Konzils zu erbitten, damit in Alexandria keine parteiischen Beschlüsse zustande kommen.

⁵⁵ Vgl. C. Hefele, *Conciliengeschichte* 2 (Freiburg 1875) 34/6.

⁵⁶ Ambrosius, Ep. 12, 6 (PL 16, 989 Du Frische - Le Nourry): *Nam etsi Alexandrinae Ecclesiae semper dispositionem ordinemque tenuerimus, et juxta morem consuetudinemque majorum, ejus communionem indissolubili societate ad haec usque tempora servemus; tamen ne aut aliqui videantur esse posthabiti, qui etiam pacto, quod stare volumus, communionem nostram rogarunt: aut illius pacis et societatis fidelium neglecta compendia; id obsecramus, ut cum inter se caetu pleniore tractaverint, etiam auxilia decretis sacerdotalibus vestrae pietatis aspirent.* — Zum kirchengeschichtlichen Hintergrund des aquilejanischen Konzils vgl. E. Schwartz, *Zur Kirchengeschichte des 4. Jahrhunderts*, in: *ZNW* 34 (1935) 206 f.

Auch die aquilejanische Markustradition bezeugt keine Verbindung zu Alexandria. Sie wird erstmals schriftlich bezeugt von Paulus Diaconus († 799), der berichtet, Petrus habe den Markus als ersten Bischof nach Aquileja gesandt, der dort seinen Gefährten Hermagoras zurückgelassen habe. Zu Petrus nach Rom zurückgekehrt, habe dieser den Markus dann erst nach Alexandria gesandt⁵⁷. Die Vita des Hermagoras berichtet die gleiche Legende, allerdings ohne Alexandria überhaupt zu erwähnen⁵⁸. Die Erzählung stellt also deutlich eine Verbindung zwischen Aquileja und Petrus, nicht aber zu Alexandria her, wobei dem Markus nur Werkzeugcharakter zukommt. Sie ist gleichaltrig mit der byzantinischen Andreasgeschichte⁵⁹ und dürfte den gleichen Zielen gedient haben. Die Behauptung Roms, der apostolische Ursprung eines Bischofssitzes sei von erstrangiger Bedeutung und die kirchliche Organisation müsse ihn respektieren, beeindruckte selbst die Kirchen, in denen das Prinzip der Anpassung an die politische Einteilung des Imperiums weiterhin galt. Gerade Aquileja mußte seine Unabhängigkeit gegenüber dem apostolischen und petrinischen Anspruch Roms begründen, nachdem sein Bischof in der Mitte des 6. Jahrhunderts den Patriarchentitel angenommen hatte, seine Gleichstellung mit Rom behauptete und im Verlauf des Dreikapitelstreites die *Communio* mit Rom aufgab⁶⁰. Das konnte es in der Tat am erfolgversprechendsten mit dem Anspruch, selbst apostolische, besser noch petrinische Gründung zu sein. Genau das scheint mir folglich das Ziel dieser Legende zu sein. Wenn Alexandria überhaupt von Bedeutung war, dann wohl als Vorbild in der angestrebten Autokephalie, die von Rom eben mit dem Argument respektiert und sogar verteidigt wurde, Alexandria sei wegen des Markus' Gründung petrinischer Sitz.

Das 796 in Cividale tagende friaulische Konzil stellt im Kanon 13 den Sabbat der Christen, die „dominica dies“, dem letzten Wochentag gegenüber, den die Juden und die einheimischen Rustici begehen⁶¹, ohne jedoch die liturgische Weise einer solchen Begehung irgendwie zu präzisieren. Die Rustici handeln, wie dargetan, in Übereinstimmung mit dem ganzen Osten — ausgenommen Alexandria — und in Italien selbst beispielsweise mit den Beneventanern, denen ein dortiges Konzil im 9. Jahrhundert die Arbeitsruhe am Samstag deshalb untersagte, weil das „iudaizare“ bedeute⁶². Für eine spezielle liturgische Verwandtschaft

⁵⁷ Paulus Diaconus, *Liber de Episcopis Mettensibus* (MGH Scriptores 2. 261 Pertz): Marcum vero, qui praecipuus inter eius discipulos habebatur, Aquilegiam destinavit, quibus cum Hermagoram, suum comitem, Marcus praefecisset, ad beatum Petrum reversus, ab eo nihilominus, Alexandriam missus est.

⁵⁸ Acta S. Hermagora Aquileiensium Episcopo, in: ActaSS 30 (Paris 1868) 240/6.

⁵⁹ F. Dvornik, *Byzanz und der römische Primat* (Stuttgart 1966) 99.

⁶⁰ P. Richard, *Aquilée*, in: DHGE 3 (1924) 1118.

⁶¹ Concilium Foroiuliense A. 796/797 (MGH Concilia 2, 1, 194 f. Werminghoff).

⁶² G. Morin, *Un concile inédit tenu dans l'Italie méridionale à la fin du 9^e*

zwischen Nordostitalien und Alexandria ist mit einem Hinweis auf diesen Kanon also gar nichts zu gewinnen.

Wenn Gamber nachweisen könnte, daß die „Ägyptische Kirchenordnung“⁶³ tatsächlich im Nillande und speziell in Alexandria verfaßt wurde⁶⁴, daß das Veronenser Manuskript⁶⁵ wirklich aus Norditalien und sogar aus Aquileja stammt, und daß die *Traditio Apostolica* tatsächlich jemals an irgendeinem Ort offiziell eingeführt war und zudem noch in Aquileja, und daß Aquileja im Kirchenbau der Veronenser Didaskalie antiochenischen Ursprungs, in der Liturgie aber der „Ägyptischen Kirchenordnung“ aus der gleichen Handschrift folgte und gewiß nicht umgekehrt, dann, aber erst dann, wenn alle diese notwendigen Voraussetzungen bewiesen wären, hätte Gamber in der Tat ein erstes beachtenswertes Argument für die hypothetische Alexandrinität der aquilejanischen Liturgie vorgelegt.

*

An guten Büchern gibt es meist trotzdem ein wenig auszusetzen, an weniger guten einiges zu loben. Bei Gambers archäologisch-liturgischer Studie „*Domus Ecclesiae*“ bleibt dem Rezensenten allein Kritik nicht erspart. Das Grundmaterial ist zum allergrößten Teil als Exzerpt oder ungezeichnetes Zitat einschließlich der Grundrisse und Anmerkungen aus Nußbaums „*Stellung des Liturgen am christlichen Altar*“ übernommen. Wenn Gamber dann noch behauptet, daß die von ihm behandelten Kirchenbauten „bis jetzt lediglich von der Heimatforschung und der Archäologie beachtet worden sind, in die Liturgiegeschichte jedoch kaum Eingang gefunden haben“ (19), gewinnt sein Vorgehen eine eigene pikante Note. Bei der Lektüre des Büchleins kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, hier sei jemand nicht aufgrund des zusammengetragenen Materials zu einem Ergebnis vorgestoßen, sondern sei von einer vorgefaßten These aufgebrochen, Beweise zu suchen. Zu zielsicher werden die Fakten einseitig und zum Teil mit überraschendem Einfallsreichtum zugunsten dieses Ergebnisses interpretiert, zu auffällig konsequent Einwände übersehen oder umgangen und notwendige Voraussetzungen des Beweisganges unbewiesen als gegeben betrachtet. Die

siccle, in: *Revue Bénéd.* 17 (1900) 146: *Quod non oporteat christianos iudaizare et otari in sabbato, sed operari eos in eodem die, praeferentes autem in veneratione dominicum diem si vacare voluerint, ut christiani hoc faciunt: quod si reperti fuerint iudaizare, anathema sunt a Christo.*

⁶³ Die Diskussion um das Herkunftsland der *Traditio Apostolica* darf als bekannt vorausgesetzt werden; vgl. B. Altaner - A. Stuibler, *Patrologie* (Freiburg 1966) 82/4 (Lit.).

⁶⁴ Auf liturgische Unterschiede zwischen Ägypten und Alexandria machten gerade Sokrates und Sozomenos aufmerksam.

⁶⁵ Cod. Veron. LV (53) enthält lat. Fragmente der *Traditio Apostolica*, der Didaskalie und der Apostolischen Kirchenordnung; vgl. B. Botte, *Les plus anciennes collections canoniques*, in: *L'orient syrien* 5 (1960) 331 f.

„handwerkliche“ Verarbeitung des Materials weist nahezu alle Mängel auf, die einem dabei unterlaufen können: ungenaue Zitation, Anmerkungen geraten häufig in den Text, bei Quellenangaben werden nie kritische Editionen zitiert ... Ungläubig staunend bemerkt man, daß Gamber es offensichtlich nicht einmal für nötig hielt, die Grundpfeiler seiner Argumentation, Sokrates HE 5, 22, Sozomenos HE 7, 19 und Ambrosius Ep. 12, 6, am Text selbst zu überprüfen, sondern sich blind auf die Deutung jener Autoren verließ, bei denen er dieses Material ausschrieb. „Domus Ecclesiae“ bedeutet darum wohl kaum einen Gewinn für die christliche Archäologie und Liturgiewissenschaft. Aber bei dem von Fachleuten leider zu selten befriedigten tatsächlich vorhandenen Bedürfnis nach archäologischen Hintergrundstudien zur Liturgiegeschichte steht zu befürchten, daß Gammers Thesen ein Echo finden werden, das ihnen aufgrund ihrer Unzuverlässigkeit nicht zukommt.