

Uwe Michael Lang

Zum Einsetzungsbericht bei ostsyrischen Liturgiekommentatoren

Die der ostsyrischen Tradition zugehörige, den Aposteln Addai und Mari zugeschriebene Anaphora erfreut sich seit Jahrzehnten reger Aufmerksamkeit von patrologischer und liturgiewissenschaftlicher Seite. Das Interesse an diesem bis in die vornizänische Zeit zurückreichenden Hochgebet wurde stimuliert durch William Maccombers Edition des ältesten Textzeugen, den aus dem zehnten Jahrhundert stammenden *Hudrā*¹ aus der Mar-Eschaja-Kirche von Mossul.² Im Unterschied zu späteren Handschriften bezeugt dieser Text nicht die *Kuṣṣāpā*-Interzessionen des Zelebranten. Darüber hinaus ist bemerkenswert, daß sowohl der Mar-Eschaja-Codex als auch der zweitälteste Textzeuge, ein *Hudrā* aus dem zwölften Jahrhundert, keinen Einsetzungsbericht aufweisen. Das Studium der handschriftlichen Überlieferung von *Addai und Mari* ist mit der kritischen Ausgabe von Anthony Gelston aus dem Jahre 1992 zu einem gewissen Abschluß gelangt.³ Im Gegensatz zur älteren Forschung⁴ vertreten

1 *Hudrā* («Kreislauf») ist die Bezeichnung für das Antiphonar mit den wechselnden Gesängen des Offiziums einschließlich der Eucharistiefeier für die Sonn- und Festtage sowie für die beiden Fastenzeiten des Kirchenjahres im ostsyrischen Ritus.

2 W. F. Macomber, "The Oldest Known Text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari", in *OCP* 37 (1966), 335-371.

3 A. Gelston, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari*, Oxford: Clarendon Press, 1992.

4 B. Botte, "L'Anaphore Chaldéenne des Apôtres", in *OCP* 15 (1949), 259-276; id., "L'épiclese dans les liturgies syriennes orientales", in *Sacris Erudiri* 6 (1954), 48-72; id., "Problèmes de l'anamnèse", in *Journal of Ecclesiastical History* 5 (1954), 16-24; id., "Problèmes de l'anaphore syrienne des Apôtres Addai et Mari", in *L'Orient syrien* 10 (1965), 89-106; J. P. de Jong, "Le rite de la commixtion dans la messe romaine, dans ses rapports avec les liturgies syriennes", in *Archiv für Liturgiewissenschaft* 4/2 (1956), 245-278 und 5/1 (1957), 33-79; L. Bouyer, *Eucharist: Theology and Spirituality of the Eucharistic Prayer*, translated by C. U. Quinn, Notre Dame – London: University of Notre Dame Press, 1968; W. F. Macomber, "The Maronite and Chaldean Versions of the Anaphora of the Apostles", in *OCP* 39 (1971), 55-84; id., "The Ancient Form of the Anaphora of the Apostles", in N. G. Garsoïan – T. F. Mathews – R. W. Thomson (ed.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period (Dumbarton Oaks Symposium, 1980)*, Washington, D. C.: Dumbarton Oaks, 1982, 73-88; L. Ligier, "The Origins of the Eucharistic Prayer: From the Last Supper to the Eucharist", in *Studia Liturgica* 9 (1973), 161-185; T. J. Talley, "The Eucharistic Prayer of the Ancient Church According to Recent Research: Results and Reflections", in *Studia Liturgica* 11 (1976), 138-158; J. M. Sánchez Caro, "La anáfora de Addai y Mari y la anáfora maronita Šarrar:

heute viele Liturgiewissenschaftler die These, daß die Anaphora in ihrer frühen Form keinen Einsetzungsbericht enthalten habe.⁵ Auf diese Diskussion, die stark spekulativen Charakter trägt und keineswegs abgeschlossen ist, soll hier nicht eingegangen werden.⁶ Im folgenden soll vielmehr das Zeugnis einiger ostsyrischer Liturgiekommentatoren aus der Zeit zwischen dem sechsten und dem dreizehnten Jahrhundert vorgestellt und auf diese Weise auch die Geschichte der *Anaphora von Addai und Mari* in diesem Zeitraum beleuchtet werden.

Die Liturgiereform des Katholikos Īšō'yahb̄ III.

Die ostsyrische Liturgie ist bis heute geprägt von der Liturgiereform des Katholikos Īšō'yahb̄ III. aus der Adiabene, der von ca. 650 bis 659 die Geschicke der Kirche des Ostens lenkte.⁷ Nach der Überlieferung stellte Īšō'yahb̄ die Offizien für Sonn- und Festtage zusammen und legte fest, welche eucharistischen Hochgebete den liturgischen Jahreszeiten zuzuordnen seien. Dabei bestimmte er, daß neben *Addai und Mari* nur die *Anaphora des Theodor von Mopsuestia* und die *Anaphora des Nestorius* verwendet werden sollten. Bei

- Intento de reconstrucción de la fuente primitiva común”, in *OCP* 43 (1977), 41-69; H. A. J. Wegman, “Pleidooi voor een tekst de anaphora van de Apostelen Addai en Mari”, in *Bijdragen* 40 (1979), 15-43.
- 5 E. J. Cutrone, “The Anaphora of the Apostles: Implications of the Mar Eša'ya Text”, in *Theological Studies* 43 (1973), 624-642; J. Magne, “L'Anaphore nestorienne dite d'Addée et Mari et l'anaphore maronite dite de Pierre III. Étude comparative”, in *OCP* 53 (1987), 107-158; W. Marston, “A Solution to the Enigma of 'Addai and Mari'”, in *Ephemerides Liturgicae* 103 (1989), 79-91; T. Elavanal, *The Memorial Celebration: A Theological Study of the Anaphora of the Apostles Mar Addai and Mari*, Kottayam: M. C. B. S. Publications, 1989; P. Hofrichter, “Die Anaphora nach Addai und Mari. Eucharistie ohne Einsetzungsbericht”, in *Heiliger Dienst* 49 (1995) 143-152; S. Y. H. Jammo, “Die Qudasha nach Addai und Mari und der eucharistische Einsetzungsbericht”, in *Heiliger Dienst* 50 (1996), 204-218. Diese Autoren kehren im wesentlichen zu den Thesen von E. C. Ratcliff, “The Original Form of the Anaphora of Addai and Mari: A Suggestion”, in *Journal of Theological Studies* 30 (1928-29), 23-32, und G. Dix, *The Shape of the Liturgy*, Westminster: Dacre Press, ²1947, 178-187, zurück. Gelston (1992) bietet eine sehr ausgewogene Darlegung der Quellenlage, schließt sich in seiner Interpretation aber dieser Position an. Zurückhaltend im Urteil ist S. B. Wilson, “The Anaphora of the Apostles Addai and Mari”, in P. F. Bradshaw (ed.), *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers*, Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1997, 19-37.
- 6 Hierzu habe ich mich anderer Stelle geäußert: U. M. Lang, “Eucharist without Institution Narrative? The *Anaphora of Addai and Mari* Revisited”, in B. Gherardini (ed.), *Sull'Anafora dei Santi Apostoli Addai e Mari*, Città del Vaticano, 2004 (= *Divinitas* N. S. 47 [2004], Numero speciale), 227-260.
- 7 Siehe A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn: A. Marcus und E. Weber, 1922, 197-200, sowie J. M. Fiey, “Īšo'yaw le Grand. Vie du catholicos nestorien Īšo'yaw III d'Adiabène (580-659)”, in *OCP* 36 (1969) 305-333, und 36 (1970) 5-46.

diesen beiden Hochgebeten handelt es sich wohl um Übersetzungen aus dem Griechischen, die im Patriarchat Mār Abās I. (540-552) in die ostsyrische Liturgie aufgenommen wurden.⁸ Beide Anaphoren enthalten einen Einsetzungsbericht mit Anamnese zwischen dem Post-Sanctus und den Interzessionen. Nicht mehr verwendet wurde offensichtlich die *Anaphora des Johannes Chrysostomus*, die nach dem Zeugnis von Ibn aṭ-Ṭaiyib († 1043) von den »Vätern des Ostens« (vermutlich handelt es sich hier um Vorgänger ʾĪṣōʿ yahḅs) zusammen mit *Theodor* und *Nestorius* »zur Ehrung der verbannten Väter des Westens« autorisiert worden war.⁹ Ebenso fielen weg die *Anaphora des Ephraem*, die in der arabischen *Chronik von Seert* erwähnt wird,¹⁰ sowie die Hochgebete, die in ʾAbdīšōʿs Katalog von syrischen Schriftstellern dem Narsai und dem Baršaumā zugeschrieben werden.¹¹ Ibn aṭ-Ṭaiyib notiert auch, daß der Katholikos im Zuge dieser Reform die *Anaphora von Addai und Mari*, die fortan die am häufigsten gebrauchte sein sollte, verkürzt habe.¹²

Die drei von ʾĪṣōʿyahḅ approbierten Anaphoren bilden noch heute das Herz der Eucharistiefeyer in der assyrischen und in der chaldäischen Kirche des Ostens. Doch auch in weiterer Hinsicht war das Werk ʾĪṣōʿyahḅs von nachhaltiger Konsequenz für die ostsyrische Liturgie. Der Katholikos fixierte nicht nur Texte und Riten, sondern normierte auch deren theologische Interpretation und gab ihnen so eine sakrosankte Qualität, die ihnen unveränderlichen Charakter verleihen sollte. Macomber vergleicht daher die Wirkung ʾĪṣōʿyahḅs auf die ostsyrische Liturgie mit der Kodifikation des römischen Ritus durch Papst Pius V. im sechzehnten Jahrhundert.¹³

8 Siehe W. F. Macomber, "A History of the Chaldean Mass", in *Journal of Assyrian Academic Studies* 11 (1997), 70-81 (= *Worship* 51 [1977], 107-120), 73-74. A. Gelston, "The Origin of the Anaphora of Nestorius: Greek or Syriac?", in *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 78 (1996), 73-86, sieht vor allem in den Schriftziten der *Theodor-* und der *Nestoriusanaphora* bedenkenswerte Hinweise auf eine ursprünglich syrische Abfassung.

9 Ibn aṭ-Ṭaiyib, *Fiqh an-Naṣrāniya*. "Das Recht der Christenheit", II. Teil: ed. W. Hoernerbach – O. Spies (CSCO 167 [168]. Scr. arab. 18 [19]), 90 [93].

10 *Chronik von Seert* I, 85 ed. A. Scher (PO 4, 295).

11 J. A. Assemani, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, Bd. III/1, Rom: Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1725, 65-66.

12 Ibn aṭ-Ṭaiyib, *Fiqh an-Naṣrāniya*. "Das Recht der Christenheit" II: 90 [93].

13 Macomber (1977), 113. Noch weiter geht A. Baumstark, *Liturgie comparée. Principes et méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes*, troisième édition revue par B. Botte (Collection Irénikon), Chevetogne: Éditions de Chevetogne, ³1953, 19: »Aucun domaine liturgique n'a, sans doute, été plus hermétiquement clos que celui de l'Église nestorienne, dont le rite a reçu une tournure si personnelle du travail de rédaction opéré par le catholicos ʾĪṣōʿyahḅ entre 650 et 657«.

Das Genre der ostsyrischen Liturgiekommentare

Unsere Kenntnis des ostsyrischen Meßritus wird bereichert durch den glücklichen Umstand, daß eine beachtliche Zahl von Liturgiekomentaren auf uns gekommen ist. Das Genre der Liturgieerklärung erfreute sich großer Bedeutung in der Kirche des Ostens, was im wesentlichen zurückgeführt werden kann auf die Theologie des Theodor von Mopsuestia, der zum maßgeblichen Kirchenlehrer der persischen Christen wurde. Im fünften und sechsten Jahrhundert übernahmen diese nämlich nicht nur die Christologie, sondern die theologische Synthese des Mopsuesteners als ganze.¹⁴ Für Theodor ist eine Zweiteilung von gegenwärtigem und künftigem Äon bestimmend, wobei die Gegenwart der Wandelbarkeit, Sterblichkeit und Sünde unterworfen ist, während sich die künftige Welt durch Unsterblichkeit und Unwandelbarkeit auszeichnet. Für die Getauften ist durch den Sieg über den Tod, den Christus in seiner Auferstehung errungen hat, der zukünftige Äon bereits angebrochen, jedoch leben sie bis zur Wiederkunft des Herrn und der Auferstehung der Toten in einem Zustand des Hinübergangs in die neue Seinsweise. Dieser Übergang wird vermittelt durch die Sakramente, die der Stärkung des Glaubens und der Hoffnung dienen und sowohl auf die Heilsereignisse der Vergangenheit als auch auf die zukünftige Vollendung weisen. In seinen katechetischen Homilien stellt Theodor die Verbindung zwischen der heilsgeschichtlichen Symbolik der Liturgie und ihrer himmlischen Entsprechung heraus. Bereits im irdischen Vollzug der heiligen Geheimnisse leuchtet die himmlische Herrlichkeit auf. Damit die Sakramente, die in der Liturgie der Kirche symbolisch vollzogen werden, ihre volle Wirkung auf die Gläubigen entfalten können, bedürfen sie einer Erklärung. In seiner ersten Katechese über die Taufe führt Theodor hierzu aus:

Ein jedes Sakrament (μυστήριον) ist nun zeichenhafte (σημείον) und symbolische Kundgabe von unsichtbaren Dingen. Es bedarf daher einer Offenbarung und einer Erläuterung für derartige Dinge, damit, wer auch immer sich ihnen nahen will, ihren Sinn erkennt. Wenn dies nämlich in den Dingen selbst vorhanden wäre, dann wäre jede Rede überflüssig, da das bloße Hinschauen genügen würde, um jedes einzelne Geschehen zu zeigen. Da aber Sakramente Zeichen sind für

14 Vgl. hierzu W. F. Macomber, "The Sources for a Study of the Chaldean Mass", in *Journal of Assyrian Academic Studies* 12 (1998), 57-68 (= *Worship* 51 [1977], 523-536), hier 57-59, sowie die Monographien von U. Wickert, *Studien zu den Pauluskomentaren des Theodor von Mopsuestia* (Beihefte zur Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 27), Berlin: Töpelmann, 1962, 157-195, und P. Bruns, *Den Menschen mit dem Himmel verbinden. Eine Studie zu den katechetischen Homilien des Theodor von Mopsuestia* (CSCO 549), Leuven: Peters, 1995, 384-390.

Dinge, die geschehen, oder für solche, die bereits geschehen sind, ist das Wort erforderlich, das den Sinn der Zeichen und Sakramente erläutert.¹⁵

Theodor liefert an dieser Stelle eine theologische Begründung für die Unabdingbarkeit von Liturgieerklärungen, die für die Kirche des Ostens in der Folgezeit maßgeblich wurde. Somit ist einsichtig, daß diesem Genre in der ostsyrischen Tradition solche Bedeutung zugemessen wurde.

Die erste Liturgieerklärung, die hier in aller Kürze behandelt werden soll, ist die des Mopsuesteners selbst. Zwar ist der Meßritus, den dieser in seinen katechetischen Homilien aus dem späten vierten Jahrhundert erläutert, antiochenisch, jedoch war Theodors Kommentar von hoher Relevanz nicht nur für die Entwicklung der ostsyrischen Liturgie, sondern auch für deren Interpretation in der theologischen Tradition der Kirche des Ostens. In seiner XVI. Katechese erläutert Theodor das Sanctus und ein Post-Sanctus-Gebet, das der Menschwerdung, des Leidens und der Auferstehung Christi gedenkt, und deutet den Einsetzungsbericht nur indirekt an, indem er auf die Überlieferung des Herrn verweist.¹⁶ Es scheint mehr als wahrscheinlich, daß die von Theodor verwendete Anaphora der Herrenworte nicht entbehrte. Denn zum einen ist die von ihm kommentierte Liturgie, ob die Homilien selbst nun in Antiochien oder in Mopsuestia gehalten wurden, dem antiochenischen Typ zugehörig, und aus ebendieser Zeit ist uns das Zeugnis des Johannes Chrysostomus erhalten, der die Bedeutung des Einsetzungsberichtes in der antiochenischen Liturgie unterstreicht.¹⁷ Zum anderen kommentiert Theodor in der vorausgehenden

15 Theodor von Mopsuestia, *Hom. cat.* XII,2: ed. R. Tonneau – R. Devreesse (StT 145), 324; deutsche Übersetzung von P. Bruns (FC 17/2), 320.

16 „... das Gedächtnis des Todes unseres Herrn vollziehen wir durch diesen furchtgebietenden Dienst (λειτουργία) und empfangen die unsterbliche geistliche Speise, den Leib und das Blut unseres Herrn. Denn dafür hat unser Herr, als er kurz vor dem Leiden stand, seinen Jüngern die Überlieferung gestiftet, damit wir alle, die wir an Christus glauben, sie empfangen und tun und nach und nach das Gedächtnis des Todes unseres Herrn Christus vollziehen und von daher unsägliche Speise empfangen. Von dort haben wir die Hoffnung, die uns zur Teilhabe (κοινωνία) an jenen künftigen Gütern bringen kann«; Theodor von Mopsuestia, *Hom. cat.* XVI, 10: 550 Tonneau–Devreesse; 430 Bruns. Das hier gebrauchte syrische Verb ܘܒܪܟܬܐ ist dem rabbinischen Terminus technicus בִּרְכָּה für das Empfangen der Überlieferung verwandt; sein griechisches Äquivalent findet sich in 1 Kor 11,23, wo Paulus sich auf die Einsetzung der Eucharistie bezieht und im folgenden die Worte Christi zitiert.

17 Johannes Chrysostomus, *De proditione Judae* I,6: PG 49,380. Anzuführen ist auch das etwas ältere Zeugnis des Basilius von Caesarea, der die Präsenz der Epiklese in der eucharistischen Liturgie in den 370er Jahren mit einem Verweis auf die ungeschriebene Überlieferung der Apostel begründet: »Denn wir sind nicht beschränkt auf das, was der Apostel oder das Evangelium aufzeichnete, sondern sowohl davor als auch danach gebrauchen wir zusätzlich Worte, die von großer Bedeutung für das Sakrament (μυστήριον) sind – Worte, die wir der ungeschriebenen Lehre entnehmen«; *De Spiritu Sancto* 27,66: PG 32,188B. Für Basilius ist demnach selbstverständlich, daß das eucharistische Hochgebet die von Paulus und den Evangelien überlieferten Worte enthält, womit ohne Zweifel der Einsetzungsbericht gemeint ist.

Homilie Nr. XV die Einsetzungsworte in einer Kombination von Mt 26,26-28 und 1 Kor 11,24-25, die wohl liturgischen Ursprungs ist.¹⁸

(Ps.?)Narsai, *Über die Mysterien*

Als nächstes ist zu nennen die Homilie *Über die Mysterien*, die Narsai, dem Leiter der theologischen Schulen von Edessa und von Nisibis im fünften Jahrhundert, zugeschrieben wird. Im Anschluß an die Edition der Homilien Narsais durch Alphonse Mingana im Jahre 1905¹⁹ wurde *Über die Mysterien* zusammen mit drei weiteren Homilien des bedeutenden ostsyrischen Kirchenlehrers, die von besonderem liturgiegeschichtlichen Interesse sind, in einer englischen Übersetzung von R. H. Connolly einer breiteren Leserschaft zugänglich gemacht.²⁰ Zweifel an der Authentizität von *Über die Mysterien* sind nicht zuletzt deshalb geäußert worden, weil einige Handschriften auf einen Autor im dreizehnten Jahrhundert deuten.²¹ Auch ist in Frage gestellt worden, ob das reich entwickelte Zeremoniell, das in dieser Homilie beschrieben wird, tatsächlich die ostsyrische Liturgie des späten fünften Jahrhunderts widerspiegeln könne. Einer Spätdatierung steht allerdings entgegen, daß für den Autor

Dieses Zeugnis ist umso gewichtiger, als Basilius, der in Kappadozien und Konstantinopel lebte sowie Syrien, Palästina und Ägypten bereiste, mit den Gepflogenheiten in weiten Teilen der christlichen Welt vertraut war.

- 18 Theodor von Mopsuestia, *Hom. cat.* XV,7: 470-472 Tonneau – Devreesse; vgl. E. J. Yarnold, “Anaphoras without Institution Narratives?”, in *Studia Patristica* 30 (1997), 395-410, hier 407-408. Yarnold baut sein liturgievergleichendes Argument aus in “The Function of Institution Narratives in Early Liturgies”, in R. F. Taft – G. Winkler (ed.), *Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years After Anton Baumstark (1872-1948)*, Rome, 25-29 September 1998 (OCA 265), Rom: Pontificio Istituto Orientale, 2001, 997-1004.
- 19 A. Mingana, *Narsai doctoris syri homiliae et carmina*, Mosul: Typis Fratrum Praedicatorum, 1905, I, 270-298.
- 20 R. H. Connolly, *The Liturgical Homilies of Narsai* (Texts and Studies 8,1), Cambridge: University Press, 1909, 1-32.
- 21 Die Echtheit der Homilie vertreten außer dem Übersetzer Connolly (1909), xiv-xli, unter anderem F. C. Burkitt, “The Mss of ‘Narsai on the Mysteries’”, in *Journal of Theological Studies* 29 (1927-8), 269-275, E. C. Ratcliff, “A Note on the Anaphoras described in the Liturgical Homilies of Narsai”, in J. N. Birdsall – R. W. Thomson (ed.), *Biblical and Patristic Studies in Memory of Robert Pierce Casay*, Freiburg: Herder, 1963, 235-249 (= E. C. Ratcliff, *Liturgical Studies*, ed. A. H. Couratin – D. H. Tripp, London: SPCK, 1976, 66-79), hier 235-236, und S. Y. H. Jammo, *La structure de la messe chaldéenne du début jusqu’à l’anaphore* (OCA 207), Rom: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1979, 13-25. Gegen die Echtheit der Homilie argumentiert vor allem der syrisch-katholische Patriarch von Antiochien I. E. Rahmani, *Les liturgies orientales et occidentales étudiées séparément et comparées entre elles*, Beirut: Imprimerie Patriarcale Syrienne, 1929. Siehe jetzt auch L. Abramowski, “Die liturgische Homilie des Ps. Narses mit dem Meßbekenntnis und einem Theodor-Zitat”, in *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 78 (1996), 87-100.

das Katechumenat eine lebendige Institution darstellt, was im dreizehnten Jahrhundert nicht mehr der Fall ist. Sebastian Brock geht aufgrund der Wortformation des syrischen Textes davon aus, daß mit einer Abfassungszeit eine oder zwei Generationen nach Narsai zu rechnen ist.²² Somit verfügen wir mit der Homilie *Über die Mysterien* über einen wertvollen und verlässlichen Zeugen für die ostsyrische Liturgie, wie sie im späten fünften oder, wenn wir Brock folgen, im sechsten Jahrhundert bereits in reich entwickelter ritueller Form gefeiert wurde.²³

An die Deutung des Glaubensbekenntnisses schließt der Autor eine Überleitung zum Geheimnis der Eucharistie an, das der Herr seiner Kirche zur Stärkung der Gläubigen bis zu seiner Wiederkunft hinterlassen hat. Darauf folgt ein Zitat des Einsetzungsberichts in einer Form, die sich zwar am biblischen Vorbild orientiert, jedoch im Wortlaut weder mit den Synoptikern noch mit dem Ersten Korintherbrief übereinstimmt. Es dürfte sich also um eine liturgisch geprägte Form handeln. Der Einsetzungsbericht wird als Teil der Danksagung Jesu beim Letzten Abendmahl angeführt; da diese jedoch nicht in den Evangelien überliefert ist, führt der Autor der Homilie ein ausführliches Lob- und Dankgebet an, das nach seinem Zeugnis durch die Vermittlung Theodors von Mopsuestia auf ihn gekommen sei. Wie Luise Abramowski beobachtet, schwächt (Ps.?)Narsai den dyophysitischen Charakter dieses Gebetes deutlich ab.²⁴ An dessen Ende steht der Befehl des Herrn an seine Kirche, das Opfer zu seinem Gedächtnis zu feiern:

Bringt Brot und Wein dar, wie ich euch gelehrt habe, und ich will sie vollenden und zu Leib und Blut machen. Zu Leib und Blut mache ich Brot und Wein durch das Herabschweben und die Wirksamkeit des Heiligen Geistes.²⁵

Ähnlich wie bei Theodor von Mopsuestia wird auch hier die wirkliche Gegenwart Christi in den eucharistischen Gaben betont und der verwandelnden Kraft des Hl. Geistes zugeschrieben.

Über die Mysterien vermittelt den Eindruck, daß der Teil der Anaphora mit dem Einsetzungsbericht still gebetet wurde, wenn der Autor bemerkt, daß der Befehl des Herrn, das Opfer seines Leibes und Blutes zu seinem Gedächtnis zu vollziehen, bis auf den heutigen Tag und bis hin zur Wiederkunft Christi in der Kirche befolgt werde, und hinzufügt:

22 S. P. Brock, "Diachronic Aspects of Syriac Word Formation: An Aid for Dating Anonymous Texts", in R. Lavenant (ed.), *V. Symposium Syriacum. Katholieke Universiteit, Leuven, 29-31 août 1988* (OCA 236), Rom: Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1990, 321-330.

23 Vgl. Ratliff (1963).

24 Abramowski (1996), 98-100; vgl. das Dankgebet Jesu bei Cyrus von Edessa, *De pascha* V,10: ed. W. F. Macomber (CSCO Scr. Syr. 155 [156]), 57-58 [49-50].

25 (Ps.?)Narsai, *Hom. XVII (De mysteriis)*: 285 Mingana.

Zu diesem Zweck sagt der Priester Dank vor Gott und erhebt seine Stimme am Schluß seines Gebetes, damit es für das Volk verständlich ist. Er läßt seine Stimme hören, und mit seiner Hand bezeichnet er die Geheimnisse, die [auf dem Altar] liegen, und das Volk stimmt mit »Amen« ein in das Gebet des Priesters.²⁶

Der Liturgiekommentar Gabriel Qaṭrāyās

Besondere Beachtung verdient die Liturgieerklärung des Gabriel von Qaṭar aus dem frühen siebten Jahrhundert und damit aus der Zeit unmittelbar vor der Liturgiereform des Katholikos ʿĪṣōʿyahb̄ III.²⁷ Das Werk ist in einer einzigen Handschrift aus dem dreizehnten Jahrhundert erhalten und bisher nur teilweise ediert.²⁸ Bei der Liturgieerklärung des Abraham bar Līṗeh (dem Anschein nach ein Verwandter Gabriels, der im Kolophon der Handschrift British Library Or. 3336 mit dem Beinamen »bar Līṗeh« genannt wird) aus der Wende vom siebten zum achten Jahrhundert handelt es sich um nicht mehr als eine gekürzte Fassung des älteren Kommentars.²⁹

In seiner Erläuterung des Teils der Anaphora, wo man den Einsetzungsbericht erwarten könnte, nämlich in dem ersten Inklinationsgebet (*gehantā*), das dem Sanctus folgt und der Aufforderung des Diakons »Betet in euren Herzen« vorangeht, kommt Gabriel nicht darauf zu sprechen. Wie schon der Autor der Homilie *Über die Mysterien*, so bemerkt auch Gabriel, daß der Priester an dieser Stelle größtenteils still betet, abgesehen von dem deutlich hörbaren Abschluß, auf den das Volk mit »Amen« antwortet.³⁰

Auf die Einsetzung der Eucharistie kommt Gabriel zu sprechen, nachdem er das Glaubensbekenntnis und die allgemeinen Fürbitten erklärt hat, also noch vor dem eigentlichen Beginn der Anaphora:

26 (Ps.?)Narsai, *Hom. XVII (De mysteriis)*: 286 Mingana.

27 Der Katholikos ʿĪṣōʿyahb̄ I. (581-596) erwähnt in dem knappen Abriß der Liturgie, den er in seinem *Brief an Jakob, Bischof von Darai* bietet, weder die Einsetzungsworte noch die Epiklese. Die Teile des Hochgebets vor der Fraktion der konsekrierten Gaben setzt er als bekannt voraus; gemäß der kirchlichen Ordnung werden sie »in allen Kirchen der Welt vorgetragen«; *Synodicon Orientale ou Recueil de synodes nestoriens*, ed. J. B. Chabot, Paris: Imprimerie Nationale, 1902, 168-169 [428]. Siehe auch W. de Vries, *Die Sakramententheologie bei den Nestorianern* (OCA 133), Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1947, 232.

28 British Library, Or. 3336; siehe S. Y. H. Jammo, "Gabriel Qatraya et son commentaire sur la liturgie chaldéenne", in *OCP* 32 (1966), 39-52. Eine Auswahl aus dem V. *Memra* ist in lateinischer Übersetzung bei Jammo (1979), 29-48, zu finden; *Memra* V,2 über die Eucharistie im syrischen Original und in englischer Übersetzung bei S. P. Brock, "Gabriel of Qatar's Commentary on the Liturgy", in *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 6/2 (2003).

29 Abraham bar Līṗeh, *Interpretatio officiorum*, ed. R. H. Connolly (CSCO Scr. Syr., Ser. II, 92), 161-180 [145-166].

30 Gabriel von Qaṭar, *Memra* V, 2, 65-66: Brock (2003).

Bis dahin stellt die Kirche in Typen das Geheimnis des Todes und der Grablegung Christi dar. Von nun an tritt der Priester heran, um den Typus der Auferstehung darzustellen durch den Vortrag [199v] der heiligen Worte aus seinem Mund und durch das Zeichen des Kreuzes in seiner Hand. Denn ebenso wie unser Herr Jesus Christus, als er diese Geheimnisse überlieferte, segnete, dankte und diese Worte sprach, so sondert auch die Kirche, gemäß seinem Auftrag, einen einzelnen Priester aus als denjenigen, der segnet und dankt, als Abbild Christi unseres Herrn. In seinem Vortrag deutet er an, daß er die Worte unseres Herrn spricht: »Das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird zur Vergebung der Sünden« (1 Kor 11,24). Nach dem Vortrag des Priesters, der Brot und Wein segnet, werden sie durch die Gnade des Heiligen Geistes, der sie überschattet, fortan zu Leib und Blut Christi – zwar nicht von Natur aus, aber im Glauben und in Wirklichkeit.³¹

Gabriel macht geltend, daß der Heilige Geist Brot und Wein »überschattet« und sie durch seine Gnade zu Christi Leib und Blut werden läßt. Man dürfte nicht fehl gehen, hier eine Anspielung auf die Epiklese zu sehen. Allerdings nennt der Autor in demselben Satz auch den Vortrag (ܠܘܚܐ) des Priesters, der Brot und Wein segnet, wobei kurz vorher nur das Brotwort in der paulinischen Form, jedoch nicht das Kelchwort zitiert wird. Was in diesem Verweis auf die Herrenworte wohl impliziert ist, erhellt wenig später aus den Erläuterungen zur heiligen Kommunion. Gabriel ermahnt die Gläubigen, an den Altar mit Ehrfurcht und Scheu heranzutreten:

[204r] Denn ebenso wie der Segen, mit dem Gott Adam und Eva segnete, als er sagte »Seid fruchtbar und mehret euch und bevölkert die Erde« (Gen 1,28), sich durch alle Generationen bis in Ewigkeit erstreckt ohne nachzulassen, so verhält es sich auch mit dem Segen, mit dem unser Herr das Brot und den Wein segnete, indem er sie seinen Leib und sein Blut nannte: Er erstreckt sich durch alle Generationen bis in Ewigkeit ohne nachzulassen.

Überdies, ebenso wie es ein großer Frevel ist, wenn jemand sagte, daß Adam nicht das Abbild Gottes sei, nachdem Gott selbst ihn ja sein Abbild nannte (Gen 1,26), ist es auch ein großer Frevel, wenn jemand von den Geheimnissen sagt, daß sie nicht Christi Leib und Blut seien, nachdem [Christus] selbst sagte: [204v] »Das ist mein Leib« und »Das ist mein Blut«.³²

Der Gedanke, daß die Herrenworte ein gnadenhafter und wirkungsmächtiger Segen sind, der in alle Ewigkeit fortbesteht, hat eine bekannte Parallele in der ersten Homilie *Über den Verrat des Judas* des Johannes Chrysostomus, die durchaus als Quelle für den späteren Liturgiekommentar gedient haben könnte.³³ Gleichwie der Segen, den Adam und Eva von Gott empfangen, der menschlichen Natur ein für alle Mal die Fähigkeit zur Fortpflanzung gab, so haben die Worte, die Christus beim Letzten Abendmahl über Brot und Wein sprach,

31 Gabriel von Qaṭar, *Memra* V, 2, 56: Brock (2003). Bezeichnenderweise läßt Abraham bar Liṗeh in seiner verkürzten Version des Kommentars an dieser Stelle die Verweise auf die Einsetzungsworte aus, wie Brock in seiner Übersetzung notiert.

32 Gabriel von Qaṭar, *Memra* V, 2, 73, 2-3: Brock (2003).

33 Siehe E. J. Kilmartin, "John Chrysostom's Influence on Gabriel Qatraya's Theology of Eucharistic Consecration", in *Theological Studies* 42 (1981), 444-457.

die Kraft, das Opfer seines Leibes und Blutes auf den Altären der Kirchen gegenwärtig werden zu lassen; dies gilt seit dem Stiftungsereignis bis in die heutige Zeit und darüber hinaus bis zur Wiederkunft des Herrn. Der Priester repräsentiert dabei Christus, wenn er bei der Eucharistiefeyer die Herrenworte spricht, wodurch die Gaben in Christi Leib und Blut transformiert werden.³⁴

Robert F. Taft beruft sich auf diese Predigt des Chrysostomus für sein Argument, daß die Rezitation der Einsetzungsworte nicht notwendig sei für die Konsekration der eucharistischen Gaben, da die von Jesus selbst bei der historischen Einsetzung des Sakraments im Abendmahlssaal gesprochenen Worte bis zum Ende der Zeiten für jede Meßfeier konsekratorisch wirken. Diese Deutung wird allerdings weder Johannes Chrysostomus noch Gabriel Qaṭrāyā gerecht, da beide sehr wohl die Bedeutung des Vortrags der Herrenworte als Teil des Hochgebets durch den zelebrierenden Priester kennen. Die konsekratorische Wirkung der Worte ist zwar im Stiftungsereignis begründet, aktualisiert wird sie aber in der konkreten Eucharistiefeyer durch das Handeln des Priesters, der Christus repräsentiert.³⁵ Das von Gabriel gebrauchte Wort *ܩܘܪܒܢܐ* (»Vortrag«, »Rezitation«) für den Segen des Priesters über Brot und Wein impliziert geradezu das Element der Wiederholung, und dasselbe gilt von dem Vergleich mit dem Fruchtbarkeitssegens Gottes über Adam und Eva (Gen 1,28).

Gabriel Qaṭrāyās Ausführungen sind so allgemein gehalten, daß aus ihnen nicht eindeutig hervorgeht, ob er sich auf den Einsetzungsbericht in einem bestimmten Hochgebet der ostsyrischen Tradition bezieht. Ähnlichkeiten mit der *Theodoranaphora* sind an zwei Passagen gegeben, wo der Kommentar die Herrenworte zitiert mit der für *Theodor* charakteristischen Wendung »wann immer ihr zusammenkommt zu meinem Gedächtnis«.³⁶ In der zweiten Passage, die in diesem Zusammenhang von Bedeutung ist, zitiert Gabriel den Einsetzungsbericht und fügt einen Verweis auf »das Leiden, den Tod und die Auferstehung unseres Herrn« hinzu. Diese spezifische Formulierung ist insofern auffällig, als eine Parallele in dem anamnetischen Teil von *Addai und Mari* zu finden ist, nicht jedoch in *Theodor* oder *Nestorius*. Kann aus diesem Befund

34 Johannes Chrysostomus, *De prodizione Judae* I,6: PG 49,380.

35 Analog läßt sich dies auch von der einschlägigen Passage bei Ambrosius von Mailand, *De sacramentis* IV,4.14-17 sagen, die Taft zur Stützung seiner These anführt. R. F. Taft, "Mass Without the Consecration? The Historic Agreement on the Eucharist between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East Promulgated 26 October 2001", in *Worship* 77 (2003), 482-509, hier 503-509.

36 Die erste Stelle ist *Memra* V, 2, 45 [196r]: Brock (2003). Hier unterstreicht Gabriel übrigens ebenso wie Theodor von Mopsuestia die Realpräsenz mit dem Argument, daß Christus gesagt habe: »Das ist mein Leib/Blut« und nicht »Das ist der Typus meines Leibes/Blutes«. Die zweite Stelle ist *Memra* V, 1 [184v]; in lateinischer Übersetzung bei Jammo (1979), 30.

gefolgert werden, daß Gabriel Qaṭrāyā für das frühe siebte Jahrhundert und damit für die Zeit unmittelbar vor der Liturgiereform Īšōʿyahb̄s die Existenz eines Einsetzungsberichtes in der *Anaphora von Addai und Mari* bezeugt? Kann hier möglicherweise sogar eine Bestätigung für Bernard Bottes Hypothese gefunden werden, der in *Addai und Mari* einen Einsetzungsbericht postuliert in der Form, wie er in *Theodor* bezeugt ist?³⁷ Bryan Spinks spricht in diesem Zusammenhang zu Recht von »tantalising evidence«.³⁸

Der Anonymus aus dem neunten Jahrhundert (Ps.-Georg von Arbela)

Die Datierung des anonymen, von Assemani irrtümlich dem Georg von Arbela zugeschriebenen Liturgiekommentars schwankt zwischen dem siebten und dem neunten Jahrhundert. Jedenfalls ist dieses umfangreiche Werk, das im übrigen nur wenige Berührungspunkte mit Gabriel Qaṭrāyās Werk kennt, nach der Liturgiereform Īšōʿyahb̄s III. verfaßt, da dieser Katholikos mehrfach zitiert wird.³⁹ Zu dem Abschluß des *sotto voce* gesprochenen Inklinationsgebets nach dem Sanctus führt der Anonymus aus:

Wenn [der Zelebrant] zum Ende der Erzählung über das Opfer gekommen ist – d. h. nachdem [der Herr] seinen Leib und sein Blut übergeben hat –, beschließt er das Inklinationsgebet mit dem Siegel der Dreifaltigkeit.⁴⁰

Darauf antwortet das Volk, das mit dem stillen Gebet des Priesters wohlvertraut ist, mit »Amen«. Hier handelt es sich zweifellos um einen Hinweis auf den Einsetzungsbericht, wobei aus dem Kontext hervorgeht, daß hier nicht *Addai und Mari* kommentiert wird, sondern *Theodor*.⁴¹ Wie allerdings Connolly richtig beobachtet, zieht der Anonymus bisweilen die Hochgebete von *Theodor* und *Nestorius* heran, um die Apostelanaphora zu erläutern.⁴² Spätestens seit der Liturgiereform des Katholikos Īšōʿyahb̄s III. ist diese Anaphora die bei weitem am häufigsten verwendete im ostsyrischen Ritus, so daß die Bezugnahme auf den Einsetzungsbericht bei dem Kommentator aus dem neunten Jahrhundert

37 Siehe hierzu Lang (2004), 239-244.

38 B. D. Spinks, "Addai and Mari and the Institution Narrative: The Tantalising Evidence of Gabriel Qatraya", in *Ephemerides Liturgicae* 98 (1984), 60-67.

39 S. P. Brock, "The Baptismal Anointings According to the Anonymous *Expositio Officiorum*", in *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 1/1 (1998), [1].

40 *Anonymi expositio officiorum ecclesiae* IV, 23: ed. R. H. Connolly (CSCO Scr. Syr., Ser. II, 92), 59 [55-56]; vgl. de Vries (1947), 227-228 und 233.

41 Vgl. *Anonymi expositio* IV,23: 58-59 [55-56], mit dem Text der *Theodoranaphora* bei A. Hänggi – I. Pahl, *Præx eucharistica. Volumen I: Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti* (Spicilegium Friburgense 12), Freiburg Schweiz: Universitätsverlag,³1998, 382-384.

42 *Anonymi expositio*: [51], fn. 2.

möglicherweise auch Rückschlüsse auf die damalige Textgestalt von *Addai und Mari* zulässt.

Das Zeugnis des 'Abdišo' von Nisibis

Aus der Reihe der späteren ostsyrischen Liturgiekommentatoren ist hier vor allem 'Abdišo' bar Briḱā († 1318), Metropolit von Nisibis und Armenien, zu nennen.⁴³ In seiner Liturgieerklärung, von der im Druck nur Jacques Vostés lateinische Übersetzung aus dem Jahre 1940 vorliegt, nennt 'Abdišo' drei Gebete der »Weihe der Geheimnisse«. Das zweite Gebet enthält die Erzählung über das Erlösungswerk Christi, die mit dem Einsetzungsworten schließt. Bei der Kommunion des Zelebranten kommt 'Abdišo' nochmals auf den Einsetzungsbericht zu sprechen und betont die Wirksamkeit des Wortes Christi und der Kraft des Heiligen Geistes, wenn er schreibt:

Der zelebrierende Priester nimmt selbst zuerst die Eucharistie. So zeigt er, daß er mehr als die anderen Menschen die Teilnahme an diesen heiligen Geheimnissen nötig hat, obwohl er bei ihrem Dienste der Mittler war. Aber wer sie geweiht hat, Christus, ist größer als alle. Er lebt nämlich immer und bringt Gebete für sie dar. Und durch sein Wort und die Kraft des Geistes, den er gesandt hat, sind sie [die Geheimnisse] geweiht worden.⁴⁴

'Abdišo' deutet hier nur an, daß Einsetzungsbericht und Epiklese notwendig sind für die Konsekration der eucharistischen Gaben. Unmißverständlich bringt er dies zum Ausdruck in seinem *Buch der Perle (Margānītā)*, einer kurzen Abhandlung über die Wahrheit des Christentums, die er auf Wunsch des Katholikos-Patriarchen Yahballāhā III. zu katechetischen Zwecken verfaßte. Das *Buch der Perle* enthält in seinem vierten Teil über die »Mysterien der Kirche« ein Kapitel über die Eucharistie mit dem Titel »Über das Opfer«. Hier zitiert 'Abdišo' einen offensichtlich liturgisch geprägten Einsetzungsbericht, der weitgehend, aber nicht vollständig mit dem der *Theodor-* oder

43 Die nicht edierte *Erklärung aller göttlichen Geheimnisse* des Johannan bar Zo'bī aus dem dreizehnten Jahrhundert ist eine metrische Paraphrase des Kommentars von Gabriel Qaṭrāyā; siehe Jammo (1966), 45-46, und Macomber (1998), 62. Johannan bar Zo'bī nennt den Einsetzungsbericht nicht, was wohl daran liegt, daß er auf das, was zwischen Sanctus und Epiklese geschieht, nicht eingeht, während er die Epiklese selbst ausführlich kommentiert: Ms. Vat. Borg. Syr. 90, f. 52a-b; vgl. de Vries (1947), 228.

44 'Abdišo', *Ordo iudiciorum ecclesiasticorum*, ed. J. M. Vosté, Vatikanstadt: Typis Polyglottis Vaticanis, 1940, 101; Übersetzung nach de Vries (1947), 230. De Vries bemerkt zu einer Übersetzungsfrage in dieser Passage: »Vosté übersetzt hier 'sanctificati sunt'. Nach dem syrischen Text ist dies gewiss möglich. Aber der Zusammenhang scheint uns doch viel eher dafür zu sprechen, dass hier von der Weihe der Geheimnisse durch das Wort Christi und durch die Kraft des Geistes die Rede ist. Es wäre also 'sanctificata (sc. mysteria) sunt' zu übersetzen.«

dem der *Nestoriusanaphora* übereinstimmt.⁴⁵ Am Ende des Kapitels heißt es dann:

Als Materie (ܡܬܠܐ) bestimmte Christus Weizenbrot (ܠܗܠܒܐ, wörtlich: Weizenkörner) und Wein (ܘܝܢܐ), weil diese am geeignetsten sind, Leib und Blut zu bezeichnen. Die Form (ܦܘܠܚܐ) verleiht er durch sein lebensspendendes Wort und durch die Herabkunft des Heiligen Geistes.⁴⁶

Diese Passage ist nicht zuletzt wegen ihrer Terminologie bemerkenswert. Da zur Zeit 'Abdišō's rege Kontakte zwischen der Kirche des Ostens und westlichen Missionaren bestanden, liegt es nahe, hinter dem Gebrauch von »Materie« und »Form« lateinischen Einfluß zu vermuten. Allerdings dürften ihm diese Begriffe auch aus der eigenen Schultradition der Ostsyrer und deren Aristotelesrezeption vertraut gewesen sein. Das »lebensspendende Wort« Christi ist ein deutlicher Verweis auf den Einsetzungsbericht, dem 'Abdišō' eine entscheidende Wirkung bei der Verwandlung der eucharistischen Gaben zuschreibt. Möglicherweise kommt hier auch der Einfluß des Gabriel Qaṭrāyā zum Tragen, mit dessen Liturgiekommentar 'Abdišō' offensichtlich vertraut war.⁴⁷

Schluß

Für diesen Aufsatz sind einige im Druck zugängliche Liturgieerklärungen berücksichtigt worden. Doch es gibt noch eine Reihe von unveröffentlichten Texten, die einer genauen Untersuchung wert sind. Darüber hinaus müßten auch exegetische Schriften der Epoche hinzugezogen werden. Aus dieser knappen Übersicht können daher nur mit Vorsicht Schlüsse gezogen werden. Allerdings legt das hier ausgewertete Material meines Erachtens nahe, daß dem Einsetzungsbericht in der ostsyrischen Liturgie durchaus Bedeutung zugemessen wurde. Zumindest wird er als wesentlicher, wenn nicht unabdingbarer Bestandteil der eucharistischen Liturgie betrachtet, und das nicht nur bei relativ späten Autoren wie 'Abdišō' im dreizehnten Jahrhundert, wo der Austausch mit lateinischer Theologie Spuren hinterlassen hat, sondern auch bei älteren Kommentatoren wie (Ps.?)Narsai und Gabriel Qaṭrāyā. Es scheint mir kaum plausibel, daß angesichts dieser Zeugnisse *Addai und Mari*, die am häufigsten

45 'Abdišō', *Marganitha* IV, 5: ed. A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio e vaticanis codicibus* Bd. X/2, Rom: Typis Collegii Urbani, 1838, 333; englische Übersetzung von G. P. Badger, *The Nestorians and their Rituals*, 2 Bd., London: J. Masters, 1852, II, 409. Das Zitat bei 'Abdišō', enthält die für *Theodor* charakteristische Wendung »wann immer ihr zusammenkommt zu meinem Gedächtnis«, die möglicherweise auch Teil des Einsetzungsberichts in *Addai und Mari* war.

46 'Abdišō', *Marganitha* IV, 5: 333 Mai.

47 Siehe Brock (2003), [4].

verwendete Anaphora in der ostsyrischen Tradition, ohne die Herrenworte gebetet worden sein sollte. Wie diese Interpretation des Befundes mit der mittelalterlichen handschriftlichen Überlieferung des Hochgebets, in der kein Einsetzungsbericht enthalten ist, in Übereinstimmung gebracht werden kann, ist eine Frage, die weiterer Forschung bedarf. Fest steht allerdings, daß den ostsyrischen Liturgieerklärern in der Diskussion um *Addai und Mari* wieder größere Aufmerksamkeit geschenkt werden muß.