

Sarhad Y. H. Jammo, Rom

*Die Qudasha nach Addai und Mari und der eucharistische Einsetzungsbericht**

In der Wissenschaft ist der Anaphora der Apostel Addai und Mari in den letzten Jahren besondere Aufmerksamkeit und spezielle Bearbeitung zugekommen. Tatsächlich ist die Liste jener Literatur, die sich mit den vielfachen Aspekten dieses rätselhaften Textes auseinandersetzt, beeindruckend. Warum? Ist es die Jagd nach einem Schatz, welcher darin verborgen sein könnte? Dies könnte so sein!

Meine Dissertation „La structure de la Messe Chaldéenne“¹, die ich bereits im Jahre 1968 verteidigte, endet an der Schwelle zur Anaphora. Ich bin glücklich, mich nun, nach so vielen Jahren, der Vervollständigung meiner früheren Arbeit zur Struktur der chaldäischen Messe zuwenden zu können, um die konkrete Erforschung der Anaphora selbst zu beginnen. Mit dem vorliegenden Aufsatz widme ich mich einem speziellen Thema: Der Existenz bzw. dem Fehlen des eucharistischen Einsetzungsberichtes in der Anaphora nach Addai und Mari und die Bedeutung dieses Faktums für die Geschichte des eucharistischen Gebets.

1. Historische Daten

In der Kirche des Ostens sind drei Anaphoren in Verwendung. Das Hudra² von Mar 'Esa'ya, vermutlich aus dem 10. Jahrhundert, ist die älteste bekannte Handschrift, die den Text der drei Anaphoren enthält. Sie werden darin folgenderweise genannt: Qudasha Da-Shile, Qudasha Da-Mquashqana und Qudasha D-Mar Nestorius. Die Kürze ist ein stetiges Kennzeichen des Hudra. Die meisten der späteren Handschriften, die das Takhsa d-Raze³ enthalten, verwenden die folgenden, von J. Kelaita dokumentierten Standardtitel⁴: a) Die Qudasha der Apostel, verfaßt von den heiligen Aposteln Addai und Mari. b) Die Qudasha des Mar Theodor – Übersetzer der Heiligen Schriften und Bischof von Mopsuestia –, welche von Katholikos Mar Abba aus dem Griechischen ins Syrische übersetzt wurde. Er brachte sie von einem Aufenthalt aus dem Römischen Reich mit und wurde bei dieser Arbeit von Mar Thomas, dem Lehrer von Edessa, unterstützt. c) Die Qudasha des Nestorius, Patriarch von Byzantium bzw. Konstantinopel, Märtyrer ohne Blut und verfolgt für den orthodoxen Glauben. Der selige Katholikos Mar Abba der Große brachte die Anaphora des Nestorius aus dem Römischen Reich mit und übersetzte sie vom Griechischen ins

* Übersetzung von Dietmar W. Winkler. Englisch Original: S. JAMMO, The Quddasha of the Apostels Addai and Mari and the Narrative of the Eucharistic Institution. In: Syriac Dialogue. First non-official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition. Ed. Pro Oriente. Vienna 1994, 167–181.

¹ Vgl. S. JAMMO, La Structure de la Messe Chaldéenne du début jusqu'à l'Anaphore. Étude historique. Rom 1979 (OrChrA 207).

² Hudra: Liturgisches Buch der ostsyrischen Kirche, Offizium [Anm. d. Übers.].

³ Takhsa (von griech. taxis): Ordnung, Ritus; Raza: Mysterium, Sakrament [Anm. d. Übers.].

⁴ Vgl. J. KELAITA, The Liturgy of the Church of the East. Mossul 1928.

Syrische. Dies teilt uns Katholikos Mar Yohannan Bar Abgar († 905) in einem Gedicht über die Väter mit.

Die drei Anaphoren dürften nur der klägliche Rest einer reicheren Sammlung sein, welche im Bereich der Kirche des Ostens in Verwendung waren. Zunächst seien die historischen Hinweise angeführt⁵:

Die *Anaphora des Diodor von Tarsus* († 391/4), wie sie gemäß dem Zeugnis der Akten der Synode von Diamper (1599) bei den Chaldeo-Malabaren in Gebrauch war:

„CXXI. Cum in missalibus huius episcopatus nonnullae existent missae, quae Nestorium, aliae quae Theodorum, aliae vero quae Diodorum, ipsius (seu Nestorii) magistros, authores habent, quas cassanarii certis diebus recitare iubentur [. . .] praecipit synodus ut omnes, prout iacent, integrae prosindantur e missalibus et comburantur [. . .].“⁶

Gemäß der Chronik von Seert hat der *Heilige Ephrem* († 373) „eine Liturgie verfaßt, die die Melkiten bis heute verwenden. Auch die Nestorianer feierten sie bis in die Tage des Metropolitens Išo'yahb, welcher, als er die Ordnung der Gebete festlegte, drei Anaphoren auswählte und die Verwendung der anderen verbot.“⁷

‘Abdišo’ von Nisibis, der Autor des Schriftstellerkataloges, stellt seinerseits fest, daß *Nestorius* eine weitschweifige Liturgie schrieb, die von Thomas und Mar Abba übersetzt wurde.⁸ Er führt auch eine Liturgie (Quddasha) unter dem Namen des *Barsauma*, Bischof von Nisibis (435–489)⁹, und eine „Qurrab Qurbana“¹⁰ unter dem Namen des *Narsai*, des Lehrers und Oberhauptes der Schule von Nisibis (437–502)¹¹, an.

In seiner Homelie (Memra) zu den Mysterien der Kirche verweist Narsai auf eine Anaphora oder Abhandlung des Theodor.¹² Jedenfalls erwähnt er im Kommentar zu den Fürbitten namentlich die Anaphora des Nestorius.¹³

Das *Fragment einer verlorengegangenen Anaphora* der Kirche des Ostens wurde zuerst von G. Bickell, dann von R. H. Connolly publiziert.¹⁴ Bemerkenswert ist sie deshalb, weil sie zwar den Einsetzungsbericht enthält, jedoch ohne die Worte Christi anzuführen.

Die einzige Erwähnung von Anaphoren der Kirche des Ostens durch einen griechischen orthodoxen Autor ist jene bei *Leontius von Byzanz* um das Jahr 531, im Kontext seiner Polemik gegen Theodor von Mosuestia:

„Er hatte auch die Unverfrorenheit noch eine Sünde zu begehen, die den bereits erwähnten in keiner Weise nachsteht. Denn er braute eine weitere Anaphora zusammen, neben jenen von den Vätern der Kirche überlieferten. Er hatte weder vor jener der Apostel Respekt, noch vor jener, die

⁵ Vgl. J. M. HANSENS, *Institutiones Liturgicae de Ritibus Orientalibus* III. Roma 1932, 622–624.

⁶ Mansi 35, *Decretum* II, 1250 CD.

⁷ *Histoire nestorienne inédite. Chronique de Séert*. Ed. A. Scher. Rom 1907 (PO 4) 295.

⁸ Vgl. J. S. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*. Tom. III. I. Romae 1725, 36.

⁹ Vgl. ebd. 66.

¹⁰ *Qurbana*: Opferdarbringung. Bezeichnung für die Eucharistiefeier [Anm. d. Übers.].

¹¹ Vgl. ASSEMANI (s. Anm. 8) 65.

¹² Vgl. A. MINGANA, *Narsai Doctoris Syri. Homiliae et Carmina*. Vol. I. Mossul 1905, 284; R. H. CONNOLLY, *The Liturgical Homilies of Narsai*. Cambridge 1909, 16–17; CYRUS VON EDESSA, *Six Explanations of the liturgical feasts*. Tr. W. Macomber. Louvain 1974 (CSCO 356, Syr 156) 49–50.

¹³ Vgl. MINGANA (s. Anm. 12) 288; CONNOLLY (s. Anm. 12) 20, n. 4.

¹⁴ Vgl. R. H. CONNOLLY, *Sixth-Century Fragments of an East-Syrian Anaphora*. In: *OrChr* 18/19 (1923/24) 99–128.

von Basilius dem Großen im Geiste verfaßt wurde. Im Glauben, es sei etwas wert, füllte er in dieser Anaphora den Gottesdienst voll mit Blasphemien, die man wohl nicht Gebete nennen kann.“¹⁵

Aus diesem Leontius-Text können wir also schließen, daß zu jener Zeit 1. eine Anaphora der Apostel existierte, 2. eine weitere, nach Theodor von Mosuestia benannte Anaphora bekannt war, 3. man der Auffassung war, daß die Anaphora der Apostel „von den Vätern der Kirche überliefert“ sei.

Das Faktum des Aufenthaltes von Mar Abba und dessen Begleiter Thomas in Konstantinopel zu jener Zeit, wird uns auch von Cosmas Indicopleustes bestätigt.¹⁶

Warum sind nun von all diesen Anaphoren heute nur mehr drei erhalten? Die Antwort gibt uns die Chronik von Seert: „[Es war] Iso'yahb, welcher, als er die Gebetsordnung festlegte, diese drei Anaphoren auswählte und den Gebrauch der übrigen verbot.“¹⁷ Unter den drei Anaphoren ist die Qudasha nach Addai und Mari zweifellos die bedeutendste Liturgie der Kirche des Ostens. Sie ist die ehrwürdigste und die am meisten diskutierte. Eine ihrer Besonderheiten ist das Fehlen des Einsetzungsberichtes. Diesem Charakteristikum wollen wir nun unsere Aufmerksamkeit zuwenden.

2. Der fehlende Einsetzungsbericht, die *Crux* der Sache

2.1 Die Kommentatoren

2.1.1 Theodor von Mopsuestia († 428)

Auch wenn Theodor nicht zur Hierarchie der Kirche des Ostens gehörte, so nimmt er doch eine führende Position unter ihren Theologen und Exegeten ein. Er ist der Übersetzer *par excellence*. In seiner letzten Katechese gibt Theodor, nachdem er das Sanctus erklärt und den christologischen Gehalt der Anaphora dargelegt hat¹⁸, folgende unklare Beschreibung:

„In diesem ehrfurchtgebietenden Gottesdienst gedenken wir des Todes unseres Herrn und wir erhalten das unsterbliche und geistige Mahl: Leib und Blut Christi. [. . .] *als sich die Stunde des Leidens näherte, übergab er die Mysterien seinen Jüngern, damit alle von uns, die an Christus glauben, diese erhalten und daraus Nutzen ziehen können* [. . .]. Demnach gedenken wir des Todes Christi, unseres Herrn, von dem wir die unbeschreibliche Speise entgegennehmen. Somit ist uns Hoffnung gegeben und wir werden für die zukünftigen (Güter) empfänglich gemacht.

Der Priester spricht dies und Ähnliches in diesem heiligen Gottesdienst. Im Gedenken an dieses Geschehen, bereitet er uns alle darauf vor, die Gabe Christi durch diese Darbringung zu erkennen.

Nun muß Christus, unser Herr, von den Toten auferstehen durch das, was vollzogen wurde. Er wird seine Gnade über uns alle ausgießen, was nur *durch die Ankunft der Gnade des Heiligen Geistes*, der ihn schon erweckt hat, geschehen kann.“

Auch wenn der Text allgemein und unklar zu sein scheint, so hat er nichtsdestoweniger ein Interpretationsmodell für die assyro-chaldäischen Kommentatoren eingeführt. Die Grundlinien dieses Modells sind: 1. Im Offertorium und den Abschnitten, die der Liturgie folgen, kommt das Bild vom Tode Christi zum Ausdruck; in der Anaphora ist es das Bild

¹⁵ LEONTIUS BYZ., *Contra Nestorianos et Eutychianos* III, XIX: PG 86, c. 1.368.

¹⁶ Vgl. COSMAS INDICOPLEUSTES, *Christiana Topographica* II, c. 547–549; PG 88, 73 A; beachte, daß die lateinische Übersetzung an dieser Stelle falsch ist; vgl. auch COSMAS INDICOPLEUSTES, *Topographie Chrétienne* I. Ed. W. Wolska-Conus. Paris 1968 (SC 141) 306.

¹⁷ *Chronique de Séert* 295 (s. Anm. 7).

¹⁸ Vgl. *Les homélies catéchétiques de Theodore de Mopsueste*. Ed. R. Tonneau – R. Devreese. Vatican 1949 (StT 145) 541–545.

der Auferstehung; 2. Der Priester ruft durch das benutzte eucharistische Schema jene Dinge, die so geschahen wie Christus sie tat, ins Gedächtnis; 3. Die liturgische Auferstehung Christi geschieht durch die Gnade des erlebten Heiligen Geistes; 4. Der Satz: „als sich die Stunde des Leidens näherte“, klingt sehr nach einem Zitat aus einem liturgischen Text.

2.1.2 Narsai († 502)

Narsai ist der älteste mesopotamische Liturgiekommentator seiner Kirche. Seine 12. Homilie (Memra) handelt im Teil über die Anaphora zwar nicht vom Text nach Addai und Mari, aber von jenem nach Nestorius.

„Der Herr Jesus brach von uns auf in das obere Land, sodaß er uns durch sein Kommen zu ihm erheben wird in das obere Königreich.

Da er in ein Land jenseits unserer Kenntnis ging, wollte er uns mit seinem Leib und Blut bis zu seiner Wiederkunft trösten.

Da es unmöglich war, seiner Kirche sein eigenes Fleisch und Blut zu geben, gebot er uns, dieses Mysterium in Brot und Wein zu tun.

Welch Segen für die Christenheit es zu besitzen und welche Hoffnung ohne Ende ist ihnen im Himmel vorbehalten.

Als die Stunde des Leidens für den Heiland gekommen war, aß er das rechte Pascha mit seinen Jüngern.

Er nahm das Brot und segnete, brach und gab es seinen Jüngern und sprach: dies ist mein Leib, wahrlich und ohne Zweifel.

Er nahm den Kelch, sprach Dank und segnete und gab ihn seinen Aposteln und sprach: dies ist wahrlich mein Blut um eurerwillen.

Er gebot ihnen allen zu nehmen und zu trinken zur ewigen Vergebung ihrer Sünden.

Daß er Dank sagte und segnete, ist nämlich so im lebendigen Evangelium niedergeschrieben und nicht nur von den auserwählten Aposteln erzählt worden.

Der herausragende unter den Lehrern und Exegeten, Theodor, überlieferte uns, was der Herr gesagt hatte, als er das Brot brach: [. . .]

In dieser Weise sprach der Sohn des Höchsten den Dank an seinen Vater und äußerte diese Worte als er seinen Leib und sein Blut hingab:

Dies ist mein Leib, den ich für das Leben der Welt hingebe, und dies ist auch mein Blut, daß ich zur Erlösung von den Sünden vergieße.

Wer mit Liebe von meinem Leib ißt und von meinem Blut trinkt, wird Leben in Ewigkeit und er wird in mir und ich in ihm bleiben.

Dies sollt ihr in euren Kirchen zu meinem Gedächtnis tun und meinen Leib und mein Blut im Glauben nehmen.

Wie ich euch gelehrt habe, sollt ihr Brot und Wein nehmen, die ich zu Leib und Blut vollenden werde.

Durch das Herabkommen und Wirken des Heiligen Geistes werde ich Brot und Wein zu Leib und Blut machen.

So sprach der Heiland des Universums mit seinen Jüngern und er nannte Brot und Wein seinen Leib und sein Blut.

Er nannte sie nicht „Typus“ oder Ähnlichkeit sondern wirklich Leib und wahrlich Blut:

Auch wenn deren Natur unermesslich weit entfernt ist von ihm, durch die Macht und die Einheit (Gottes) ist der Leib ein einziger [. . .].

Durch die Macht (Gottes) ist der Leib, den der Priester in der Kirche bricht, derselbe wie der Leib, der zur rechten der Herrlichkeit (des Vaters) sitzt.

Wie der Gott des Universums mit dem Ersten des Menschengeschlechts vereint ist, so ist auch Christus mit Leib und Blut des Altares eins [. . .].

Die Apostel haben die Verfügung ihres Meisters gut erhalten, dann gaben sie sie sorgfältig der Nachwelt weiter.

Sie wird bis heute in der Kirche bewahrt, und sie wird bis zur Lösung des Mysteriums durch seine Erscheinung und Epiphanie bewahrt werden.

So bekennt der Priester vor Gott, und er erhebt seine Stimme am Ende des Gebetes, damit das Volk es hört.

Er erhebt die Stimme und bezeichnet mit seiner Hand die dargebrachten Raze. Das Volk antwortet zum Abschluß mit Amen.¹⁹

Narsai entfaltet das Modell Theodors weiter, macht es prägnanter und umfassender. Wir heben folgende Charakteristika seines Kommentars hervor: 1. Zweifellos kommentiert der Autor den eucharistischen Einsetzungsbericht als Teil der zweiten G'hanta²⁰ oder als Abschnitt der Anaphora. Dabei gibt er uns eine Paraphrase des Incipits des Textes „Als die Stunde des Leidens für den Heiland gekommen war, aß er das rechte Pascha mit seinen Jüngern . . .“ etc., die der Parallelstelle in der Anaphora des Nestorius recht ähnlich ist; 2. Auch die Intercessio vor der Epiklese ist zweifellos nicht jene des Addai und Mari sondern des Nestorius; 3. Narsai erwähnt, daß der Priester am Ende des Gebetes seine Stimme erhebt und das Kreuzzeichen über die Gaben macht; 4. Die Mysterien sind durch das Herabkommen und Wirken des Hl. Geistes geheiligt; 5. Es besteht Einheit zwischen dem Leib Christi, den der Priester in der Liturgie bricht, und jenem im Himmel.

2.1.3 'Išo'yahb I. († 596)

Der ostsyrische Katholikos 'Išo'yahb I. beschreibt um 587 in seiner Antwort an den Bischof von Darei ein allgemeines Merkmal der mesopotamischen Anaphora:

„Am Ende jeder der aufeinanderfolgenden Abschnitte macht (der Priester) – während er mit seiner Zunge wahrhaftig lobsingt – mit seiner Hand, dem Gesetz entsprechend, über die göttlichen Mysterien das Kreuzzeichen. Wenn er die drei Abschnitte beendet hat, macht er sich bereit zu bezeichnen [. . .].“²¹

2.1.4 Gabriel Qatraya

Um 615 macht Gabriel Qatraya in seiner Einleitung zur Anaphora folgende Bemerkung:

„Bis hierher bringt die Kirche durch ihre Bilder [typoi] das Mysterium von Tod und Beerdigung Christi zum Ausdruck. Von da weg schickt sich der Priester an, das Bild der Auferstehung darzustellen, indem er durch seinen Mund die heiligen Worte rezitiert und mit seiner Hand das Kreuzzeichen macht. Denn so wie unser Herr Jesus Christus Dank sagte und sprach, als er die gesegneten Mysterien übergab, so beruft auch die Kirche gemäß seiner Anordnung einen Priester, um in Gleichartigkeit Christi, unseres Herrn, zu segnen und Dank zu sprechen, indem er die folgenden Worte unseres Herrn spricht: 'Dies ist mein Leib, der für euch zur Vergebung eurer Sünden gebrochen wird.' Sobald der Priester dies spricht und Brot und Wein segnet, werden diese durch die Gnade des herabkommenden Heiligen Geistes Leib und Blut Christi; nicht gemäß ihrer Natur, sondern gemäß des Glaubens und der Wirksamkeit. Nicht so, als hätte Christus zwei Leiber, einen im Himmel und einen auf Erden. Sondern, so wie ein König und sein Bild nicht zwei Könige konstituieren – auch konstituiert die von uns genommene Menschheit Christi nicht zwei Söhne, sondern einen Sohn Gottes der sich mit unserer Menschheit vereinigt hat –, so ist auch dieser Leib mit demjenigen im Himmel der eine Leib Christi. Deshalb soll der Priester diesen furchtgebietenden

¹⁹ MINGANA (s. Anm. 12) 283–285.

²⁰ G'hanta: Durch den Zelebranten gesprochenes Gebet in der ostsyrischen Liturgie [Anm. d. Übers.].

²¹ Synodicon Orientale ou recueil de synodes nestoriens. Publié, traduit et annoté par J. B. Chabot. Paris 1902, 169 (syr.).

Gottesdienst mit großer Erfurcht und Wachsamkeit erfüllen, da er weiß, daß er in diesem Moment an der Stelle Christi steht und segnet und Dank sagt.“²²

Indem er den Kommentar des Theodor und des Narsai weiterentwickelt und prägnanter ausdrückt, formuliert Gabriel Qatraya seine Lehre deutlich: 1. Bis zu diesem Moment, d. h. bis die Gaben auf den Altar gelegt werden, hat das Zeremoniell das Mysterium von Tod und Begrabnis Christi ausgedrückt bzw. dargestellt. Von nun an tritt der Priester an den Altar heran, um das Mysterium der Auferstehung des Herrn zum Ausdruck zu bringen; 2. Dieses Mysterium der Auferstehung wird durch zwei Handlungen offenkundig: a) die Rezitation spezifischer heiliger Worte durch den Priester, und b) durch das mit seiner Hand ausgeführte Kreuzzeichen; 3. Die heiligen Worte nehmen auf jene des letzten Abendmahles Bezug. Tatsächlich ernennt die Kirche in Erfüllung des Auftrages Christi einen Priester, um das zu tun, was Jesus getan hat, d. h. um zu segnen, Dank zu sagen und, wie das von ihm benützte Formular zeigt, genau die Worte zu sprechen, die der Herr gesagt hat: „Dies ist mein Leib, der zu eurer Erlösung und zur Vergebung der Sünden gebrochen wird.“ Überdies steht der Priester an Stelle Christi am Altar; 4. Wenn der Priester Brot und Wein mit dem Kreuzzeichen segnet, werden diese durch die Gnade des Heiligen Geistes zu Leib und Blut Christi, nicht nach dem Gesetz der Natur, sondern im Glauben gemäß der Macht Gottes; 5. Die Wandlung von Brot und Wein in Leib und Blut des Herrn meint keine Multiplikation von Leibern Christi. Deshalb haben wir den wahren Leib Christi, der im Himmel ist, auf dem Altar.

E. J. Kilmartin bietet entsprechende Passagen der Homilien des Johannes Chrysostomos, um damit eine Abhängigkeit zwischen Gabriel Qatraya und Chrysostomos herzustellen.²³

2.1.5 Abraham Qatraya Bar Liphah († 823)

Einen Paralleltext zu jenem von Gabriel Qatraya findet man in der Interpretation der Offizien von Abraham Bar Liphah.²⁴ Abgesehen von einer Hinzufügung und zwei Auslassungen ist dieser Text mit jenem des Gabriel ident. Die Hinzufügung bezieht sich auf die Anordnung des Herrn, das was er getan hat, zu seinem Gedenken zu wiederholen.

Die Auslassungen sind: 1. Am Beginn, wo er es zu sagen unterläßt, der Priester stelle die Auferstehung Christi durch das Rezitieren der heiligen Worte und durch das Kreuzzeichen dar; 2. In der Mitte, wo nach der Feststellung, daß der Priester mit seinen Worten zeigt, daß er die Worte des Herrn spricht, eben diese Worte nicht zitiert werden, wie es bei Gabriel der Fall ist.

Die genannten Auslassungen machen den Text zwar etwas unklarer als jenen des Gabriel, aber die Grundaussage bleibt unverändert.

²² Br. Mus. Or. 3336, fol. 199r–200r. Lat. Übers. bei S. JAMMO (s. Anm. 1) 40.

²³ Vgl. E. J. KILMARTIN, John Chrysostom's influence on Gabriel Qatraya's theology of eucharistic consecration. In: TS 42 (1981) 444–457.

²⁴ Vgl. Interpretatio Officiorum A Mar Abraham Bar Liphah Composita. In: Anonymi Auctoris Expositio Officiorum Ecclesiae Georgio Arebelensi vulgo adscripta II. Ed. R. H. Connolly. Rom 1953 (CSCO 76, Syr. 32) 151–166, hier 162.

2.1.6 *Anonyme Expositio Officiorum*

Der anonyme Autor einer *Expositio Officiorum* zitiert die Schlußdoxologie des Nestorius und erwähnt einmal explizit und namentlich dessen Anaphora.²⁵ Er paraphrasiert das Dankgebet für die Erlösung mit deutlichen Parallelen zu Nestorius. Er zitiert auch einmal Theodor. Es ist anzumerken, daß der Verfasser der *Expositio* keine spezifisch theologische Reflexion der Konsekration der Gaben bringt, sondern nur eine Inhaltsbeschreibung der Anaphora.

Es ist sinnvoll, dieser Liste alter Autoren noch spätere Theologen hinzuzufügen, deren Position im Einklang mit jener des Gabriel Qatraya ist. Einer von ihnen ist Yohannan Bar Zo'bi²⁶, ein anderer 'Abdišo' von Nisibis.

2.1.7 *Yohannan Bar Zo'bi* († um 1235)

Bar Zo'bi verfaßte einen Kommentar zu den heiligen Raze, enthalten im Ms. Borg. Syr. 90 der Bibliotheca Vaticana, welcher sich bei näherer Untersuchung als eine Wiedergabe des Kommentars von Gabriel Qatraya in Gedichtform darstellt. Ohne auch nur einen einzigen Teil des Textes von Gabriel auszulassen, inkludiert Bar Zo'bi die Hinzufügung der Anordnung des Herrn gemäß Abraham Qatraya (vgl. fol. 48r–49r).

2.1.8 *Mar 'Abdišo' von Nisibis* († 1318)

'Abdišo' interpretiert in seinem Buch zur kirchlichen Rechtssprechung die Anaphora und die Handlung des ausführenden Zelebranten folgendermaßen:

„Der Priester wirft sich vor dem Altar dreimal nieder, dann beginnt er zu konsekrieren. Dies ist ein Bild dafür, daß unser Herr am dritten Tage von den Toten auferstand und dem Menschengeschlecht die Rettung verkündete. Dann läßt der Priester durch die Anrufung des Heiligen Geistes den Leib mystisch auferstehen.

Indem er vor dem Altar steht und die Konsekrationsgebete der Mysterien spricht, ist er ein Bild unseres Herrn, welcher Dank sagte und segnete, brach und den Jüngern gab, indem er sagte: 'Dies ist mein Leib, der für euch gebrochen ist' und 'Dies ist mein Blut des Neuen Bundes, das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden. Empfanget es also alle, esset von diesem Brot und trinket aus diesem Kelch; tut dies immer, wenn ihr zu meinem Andenken zusammenkommt'“.²⁷

Demzufolge weiß Mar 'Abdišo' genau, daß 1. der Priester zum Altar kommt, um zu konsekrieren und dadurch „mystisch“ die Auferstehung Christi ausdrückt; 2. diese Auferstehung durch den Heiligen Geist bewirkt wird; 3. der Priester als Repräsentant Christi dasteht und deshalb den Bericht des Letzten Abendmahles und Jesu eigene Worte über Brot und Wein spricht.

Darüber hinaus scheint Mar 'Abdišo in einem nachfolgenden Text den Worten Christi eine konsekrative Rolle zuzuschreiben, ohne jedoch zu präzisieren, auf welche Worte er verweist. Der Abschnitt äußert sich auch darüber, warum der Zelebrant als erster die heilige Kommunion empfängt:

²⁵ Vgl. ebd. 56–64.

²⁶ Vgl. A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*. Bonn 1922, 310f.

²⁷ J.-M. VOSTÉ, *Ordo judicorum Ecclesiasticorum collectus, dispositus, ordinatus et compositus a Mar 'Abdišo' metropolita Nisibis et Armeniae*. Vatican 1940, 97.

„Der zelebrierende Priester nimmt die Eucharistie zuerst selbst. Dadurch zeigt er, daß er der Teilhaber an diesen heiligen Mysterien mehr bedarf als die anderen, obwohl er während des Gottesdienstes der Mittler ist. Aber der eine [Christus], welcher heiligte, ist größer als alle. Nämlich er lebt ewig und bringt Gebete für sie dar. Durch sein Wort und die Macht des Geistes, den er sandte, wurden sie [die Mysterien] geheiligt.“²⁸

2.1.9 Mar Timotheus II. (1318–1332)

Mar Timotheus II. ist der letzte der klassischen assyro-chaldäischen Kommentatoren. Seine Abhandlung zu den sieben Sakramenten der Kirche, ein noch unerforschtes Manuskript, bringt uns eine Darstellung des Einsetzungsberichtes einschließlich der Herrenworte, jedoch ohne Kommentar bezüglich deren Rolle bei der Konsekration.²⁹

Zunächst seien drei Schlußfolgerungen aus den Ausführungen der Kommentatoren gezogen:

1. Alle assyro-chaldäischen Kommentatoren nehmen entweder implizit oder explizit auf den Einsetzungsbericht als Teil der von ihnen kommentierten Anaphora Bezug.
2. Ein Teil der Autoren konzentriert sich mehr auf die Epiklese und die Ankunft des Heiligen Geistes als die göttliche Kraft, die die Konsekration bewirkt.
3. Ein anderer Teil der Kommentatoren, angeführt von Gabriel Qatraya, sprechen dem Bericht vom Letzten Abendmahl und den Herrenworten große Bedeutung zu, die derjenigen der Epiklese gleichzusetzen ist; beide zusammen sind grundlegende Teile des Konsekrationsritus.

2.2 Addai und Mari im Vergleich zu Šarrar

Die Qudasha nach Addai und Mari, so wie sie zunächst von W. Macomber und in einer verbesserten Version von A. Gelston ediert wurde³⁰, präsentiert sich mit folgender Struktur:

- * Einleitungsdialog
 - 1. G’hanta: Preis- und Dankgebet für die Schöpfung und Erlösung; Sanctus.
 - 2. G’hanta: Dankgebet für den Heilsplan und Doxologie.
 - 3. G’hanta: Gedenken an die Väter, Friedensgebet, das Ziel unserer Frömmigkeit, Verweis auf das Letzte Abendmahl.
- * Epiklese und Doxologie.

Diese Struktur unterscheidet sich deutlich vom Typus der antiochenischen Anaphora (Chrysostomus, Basilius und Jakobus), die folgenden Aufbau hat: Dankgebet, Einsetzung, Anamnese, Epiklese, Intercessionen.

Die Anaphoren des Theodor und des Nestorius haben folgende Struktur:

- 1. G’hanta: Dankgebet; Sanctus.
- 2. G’hanta: Heilsplan, eucharistische Einsetzung, Anamnese, Doxologie.
- 3. G’hanta: Intercessionen.
- * Epiklese, Doxologie

Die Struktur der Anaphora des Peter III. oder „Šarrar“ gemäß dem von J.-M. Sauget edierten Text sieht folgendermaßen aus³¹:

²⁸ Ebd. 101.

²⁹ Vgl. De septem Causis Sacramentorum Ecclesiae. Ms. Vat. Syr. 151, fol. 115r–115v.

³⁰ Vgl. A. GELSTON, The Eucharistic Prayer of Addai and Mari. Oxford 1992.

³¹ Vgl. Anaphora S. Petri Apostoli Tertia. Ed. J.-M. Sauget. Romae 1973 (Anaphorae Syriacae II, fsc. 3) 275–323 [Anm. d. Übers.: Diese maronitische Anaphora wird auch nach dem Incipit der ersten Oratio benannt: „Šarrar Moryo . . .“ (syr. „Stärke, Herr . . .“)].

- Preis der Schöpfung und Erlösung; Sanctus.
- Dankgebet für den Heilsplan, Doxologie.
- Gedenken an die Väter, Einsetzung, Gedenken an die Väter.
- * Epiklese.

2.3 Die Hauptfrage

Da „die Möglichkeit besteht [. . .], daß die Anaphora nach Addai und Mari die älteste vorhandene echte Anaphora ist und sie fast sicher die älteste, heute noch regelmäßig verwendete ist“³², ist es der Text nach Addai und Mari wert, besonders verehrt und ernsthaft für die Geschichte der Anfänge des eucharistischen Gebetes beachtet zu werden. In unserem Zusammenhang ist das Fehlen des Einsetzungsberichtes in allen Handschriften von Bedeutung; es ist zugleich der springende Punkt der Sache. Wie ist dies zu erklären? Fehlte der Einsetzungsbericht von Beginn der Abfassung der Anaphora an? Wurde die Anaphora zu einem späteren Zeitpunkt gekürzt und der Einsetzungsbericht herausgenommen? Eine überzeugende Antwort dieser Frage mag der verborgene Weg zum versteckten Schatz sein!

2.3.1 Die Hypothese von der Existenz des Einsetzungsberichtes im ursprünglichen Text der Anaphora

Addai und Mari weisen bedeutende textliche Übereinstimmungen mit Peter III. Šarrar auf. Dieses Faktum veranlaßt uns, diese gleichen Textsegmente in eine Zeit zu datieren, die vor dem Loslösen der Kirche von Mesopotamien von ihren westlichen, zumeist antiochenischen und angrenzenden syrischen Geschwistern liegt – sei es aus politischen oder doktrinären Gründen –, d. h. vor 431, wie W. F. Macomber richtig darlegte.³³ Da diese Anaphora jedoch, auch in ihrem gemeinsamen Kern, eine andere Struktur als die antiochenische und syrische aufweist, verstehe ich nicht, warum sie in den „aramäischsprachigen Regionen Syriens“³⁴ ihren Ursprung haben soll. Aus diesem Grund ist es schlüssiger, sie den aramäisch-sprachigen Gebieten von Mesopotamien, die der syrischen Grenze benachbart sind, zuzuschreiben. Da der Einsetzungsbericht ein bedeutendes Unterscheidungsmoment zwischen den beiden Anaphoren darstellt, stellt sich folgende Frage: Hat nun ein mesopotamischer oder persischer Bearbeiter die ursprüngliche Anaphora gekürzt, indem er den Bericht vom Letzten Abendmahl entnahm, oder hat der antiochenische Bearbeiter von Peter III. Šarrar den Bericht hinzugefügt, indem er ihn zwischen die Gedenken der gerechten Väter einschob?

Der Nomokanon des Abulfaraj Ibn Aṭ-Ṭaiyib († 1043) sagt von der Anaphora der Apostel: „Die Anaphora der Apostel verfaßten Addai und Mari, aber der Katholikos ʿIšoʿyahb verkürzte sie und pflegte sie so als Anaphora zu verwenden.“³⁵

³² GELSTON (s. Anm. 30) 76.

³³ Vgl. W. F. MACOMBER, The Maronite and Chaldean Versions of the Anaphora of the Apostles. In: OrChrP 37 (1971) 55–84, hier 79.

³⁴ Ebd.

³⁵ Ibn Aṭ-Ṭaiyib Figh An-Nasrāniya. Das Recht der Christenheit II. Übers. v. W. Hoenerbach und O. Spies. Louvain 1957 (CSCO 168, Arab. 19) 93.

Die Chronik des jakobitischen Patriarchen Michael I. des Großen (1166–1199) sagt von 'Išo'yahb: „Und er verkürzte die Liturgie des Nestorius; denn sie war überaus weit-schweifig.“³⁶

E. Rahmani stellt fest, daß keine Spur vom ursprünglichen Text, über den Ibn Aṭ-Ṭaiyib nachdenkt, gefunden werden kann.³⁷ A. Baumstark meint zur Feststellung des Patriarchen Michael: „[. . .] und wenn dabei die Messe des Nestorios genannt wird, so kann dies angesichts der breiten Ausführlichkeit gerade dieses Formulars nur auf einem Mißverständnis beruhen, und es muß vielmehr an die Apostelanaphora gedacht werden, deren überlieferter Text in der Tat den Eindruck starker Kürzung macht.“³⁸

Unter den verschiedenen Gelehrten, wie etwa Raes, Dalmais, Bouyer und Spinks, die in verschiedener Weise für die ursprüngliche Existenz des Einsetzungsberichtes in der Anaphora nach Addai und Mari argumentierten, möchte ich B. Botte und W. Macomber besonders hervorheben.

Botte hat in einer Reihe von Aufsätzen³⁹ den Absatz „Und auch wir, o Herr, deine demütigen, schwachen und nichtswürdigen Diener, die ‘in deinem Namen’ zusammenkamen und jetzt vor dir stehen etc.“ studiert und ihn als Anamnese besonderen Zuschnitts identifiziert. Er schloß aus diesem Faktum, daß es sich hierbei um einen Hinweis auf die ursprüngliche Existenz eines Einsetzungsberichtes handelt. Auch Macomber trat dafür ein, indem er Ibn Aṭ-Ṭaiyib folgte und die Kürzung 'Išo'yahb zuschrieb.⁴⁰

Auch ich habe 1966 diesen Ansatz in Erwägung gezogen.⁴¹ *Péché de jeunesse!* Heute muß ich ihn in entschiedener Weise aus folgenden Gründen aufgeben:

1. Die Handschriftentradition, wie auch Leontius von Byzanz, zeigt, daß die Anaphora der Apostel als zur apostolischen Zeit gehörig angesehen wird und mit den Aposteln des Ostens, Addai und Mari, in Verbindung gebracht wird. Es ist mir nicht einsichtig, wie ein Katholikos oder irgendein anderer Bearbeiter der Kirche des Ostens sich selbst zugestehen könnte, diese in solch abnormer Weise zu modifizieren. Leontius sah die Hinzufügung der Anaphora des Theodor zur bereits vorhandenen Anaphora von Addai und Mari als Respektlosigkeit gegenüber letztgenannter. Um wievielen mehr müßte dies für einen Eingriff bzw. ein Herausschneiden aus der Anaphora selbst gelten.

2. Die Kirche des Ostens entwickelte zwischen dem 4. und 7. Jahrhundert – dies in Übereinstimmung mit der Entwicklung westlich des Euphrats – die eucharistische Theologie, die die Bedeutung des Einsetzungsberichtes als integralen Bestandteil der Anaphora, wenn nicht gar des Konsekrationsritus, hervorhebt. Zu erwarten wäre der Drang, den Bericht zur Anaphora hinzuzufügen und nicht vice versa.

³⁶ La Chronique de Michel le Syrien. Vol. 4. Ed. J.-B. Chabot. Reprint Bruxelles 1963, 776 A (Text III, 521).

³⁷ Vgl. E. RAHMANI, Les Liturgies orientales et occidentales, étudiées séparément et comparées entre elles. Beyrouth 1929, 338.352.

³⁸ BAUMSTARK (s. Anm. 26) 199.

³⁹ Vgl. B. BOTTE, L'anaphore chaldéenne des apôtres. In: OrChrP 15 (1949) 259–276; Problèmes de l'Anamnèse. In: JEH 5 (1954) 16–24; Problèmes de l'anaphore syrienne des apôtres Addai et Mari. In: OrSyr 10 (1965) 89–106.

⁴⁰ Vgl. MACOMBER (s. Anm. 33); The ancient form of the Anaphora of the Apostels. In: Dumbarton Oaks Symposium, May 1980.

⁴¹ Vgl. S. JAMMO, Gabriel Qatraya et son commentaire sur la liturgie chaldéenne. In: OrChrP 32 (1966) 39–52.

3. 'Išo'yahb ist zweifellos der große Reformier der assyro-chaldäischen Liturgie. Daß die Kirche des Ostens heute drei Anaphoren hat, ist sehr wahrscheinlich das Resultat seiner Anordnungen. Dennoch macht es wohl keinen Sinn, den Bericht vom Letzten Abendmahl in der Anaphora nach Addai und Mari herauszuschneiden und ihn in jenen von Theodor und Nestorius unberührt zu lassen. Hätte es einen Grund für diesen Eingriff gegeben, so hätte derselbe Grund für alle drei Anaphoren zugetroffen.

4. Sollte 'Išo'yahb oder irgendein anderer Bearbeiter beabsichtigt haben, die Anaphora von Addai und Mari zu kürzen, so war der Text doch dafür nicht ausreichend lange. Die Anaphora ist schon bemerkenswert kurz, besonders wenn man sie mit jenen nach Theodor und Nestorius vergleicht. Wenn eine Kürzung erforderlich war, so sollte dies mit Blick auf Theodor und besonders auf Nestorius gemacht werden. Schon 1932 bezweifelte H. Engberding die Richtigkeit der durch Ibn Aṭ-Ṭaiyib überlieferten Tradition und schlägt vor, darin nicht mehr als das Indiz zu sehen, daß 'Išo'yahb ein „Liturgiereformer“ gewesen ist.⁴² Ich möchte hinzufügen: und daß die Anaphora nach Addai und Mari kürzer ist als jene des Theodor und jene des Nestorius.

5. Die Anwesenheit von Mar Abba und Thomas von Edessa in Konstantinopel um das Jahr 531 wird nicht nur in der Handschriften-Einleitung der Anaphoren berichtet, sondern ist auch durch Leontius und Cosmas bestätigt. Abba und Thomas wird die Übersetzungsarbeit zugeschrieben, und sehr wahrscheinlich auch die Redaktion der beiden Anaphoren nach Theodor und Nestorius. Was war der Grund dafür, daß die Kirche des Ostens zu jenen turbulenten Zeiten, als sie unter dem Druck stand, sich innerhalb ihrer Grenzen zurückzuziehen, zwei ihrer Theologen nach Byzanz sandte, um ihr zwei weitere Quddashe zu beschaffen? Aus welchem zwingenden Grund war die Kirche des Ostens nicht mit ihrer verehrten Anaphora der Apostel zufrieden?

6. Wie kommt es, daß kein assyro-chaldäischer Kommentator jemals die Qudasha der Apostel erwähnt? Von Narsai im 5. Jahrhundert angefangen bis 'Abdišo von Nisibis im 14. Jahrhundert ist der kommentierte Text nicht der bekannte nach Addai und Mari.

Ich sehe nur eine befriedigende Antwort zu diesen beiden Fragen: Die Anaphora nach Addai und Mari hielt nicht mehr Schritt mit den theologischen und liturgischen Entwicklungen, die sich in der Christenheit ereigneten. Anstatt eine so große Veränderung im Text der Anaphora, die schon durch frühere Anpassungen belastet war, vorzunehmen, zogen es die assyro-chaldäischen Väter vor, neue Quddashe für ihre Gemeinden zu formulieren, indem sie das theologische Material von den westlichen Vätern nahmen und es in eine mesopotamische Struktur brachten.

Auch wenn die Kirche des Ostens administrativ seit 424 vom westlichen Christentum isoliert war, so wollte sie doch ihre Liturgie im Einklang mit den „westlichen Vätern“ feiern, so wie es in ihrer Vergangenheit immer der Fall war. Tatsächlich sind das Trishagion, das *Ba'utha* und *Karozutha*⁴³ und das Unus Sanctus vor der Kommunion nur einige von vielen Beispielen der eucharistischen Gemeinschaft, die die Kirche des Ostens mit ihren westlichen Vätern haben wollte, ungeachtet ihrer administrativen Unabhängigkeit. Die

⁴² Vgl. H. ENGBERDING, Urgestalt, Eigenart und Entwicklung eines altantiochenischen eucharistischen Hochgebets. In: OrChr 29 (1932) 47.

⁴³ *Ba'utha*: Bitte; *Karozutha*: Verkündigung durch den Diakon, litaneiartige Fürbitten [Anm. d. Übers.].

Anaphoren nach Theodor und Nestorius sind in der Tat ein weiterer Ausdruck der liturgischen und theologischen Gemeinschaft mit den westlichen Vätern.

2.3.2 Der Einsetzungsbericht in der Anaphora nach Peter III. bzw. Šarrar

Wenn die Anaphora nach Addai und Mari ursprünglich ohne Einsetzungsbericht war, so hat offensichtlich der Redaktor von Šarrar diesen zum Kern, der beiden gemeinsam ist, hinzugefügt. Hier seien zwei Texte vergleichend angeführt, die beiderlei zeigen⁴⁴:

Addai und Mari (3. G'hanta):

„Du, o Herr, gedenkst in deiner unaussprechlichen Gnade barmherzig aller aufrechten und gerechten Väter, die vor dir Gefallen gefunden haben, im Gedächtnis an Leib und Blut unseres Christus, die wir dir darbringen auf dem reinen und heiligen Altar, so wie du es uns gelehrt hast.

Und gewähre uns deine Ruhe und deinen Frieden für alle Tage der Welt, daß alle Bewohner der Erde erkennen, daß du alleine Gott, der wahre Vater, bist. Du sandtest unseren Herrn Jesus Christus, deinen geliebten Sohn, und er, unser Herr und Gott, *lehrte uns in seinem lebensspendenden Evangelium all die Reinheit und Heiligkeit der Propheten, Apostel, Martyrer, Bekenner, Bischöfe, Priester und Diakone, sowie aller Kinder der heiligen katholischen Kirche, die mit dem Zeichen der heiligen Taufe besiegelt sind.*“

Peter III. bzw. Šarrar:

„Daher gedenkst du, o Herr, in deiner großen Gnade barmherzig aller Aufrechten und Gerechten im Gedächtnis an deinen Leib und dein Blut, die wir dir auf deinem lebendigen und heiligen Altar darbringen, so wie du, unsere Hoffnung, es uns gelehrt hast in deinem heiligen Evangelium und so wie du es uns gesagt hast: Ich bin das Brot des Lebens, das vom Himmel herabgekommen ist, damit die Sterblichen Leben durch mich haben.

Wir gedenken deines Leidens, o Herr, so wie du es uns gelehrt hast: In der Nacht, in der du den Henkern ausgeliefert wurdest, nahmst du, o Herr, Brot in deine reinen und heiligen Hände und blicktest empor zu deinem herrlichen Vater. Du segnetest, besiegeltest, heiligtest, o Herr, und brachst und gabst deinen Jüngern, den heiligen Aposteln, und sprachst zu ihnen: Dies Brot ist mein Leib, der für das Leben der Welt gebrochen und hingegeben wird. Jenen, die es empfangen, ist Vergebung der Schuld und Nachlaß der Sünden. Nehmet und esset davon und es wird euch zum ewigen Leben sein.

Und ebenso nahmst du, o Herr, den Kelch, sagtest Dank, preigest und sprachst: Dieser Kelch ist mein Blut des Neuen Bundes, das vergossen wird für viele zum Nachlaß der Sünden. Nehmet und trinket ihr alle, und es wird euch sein zur Vergebung der Schuld und zum Nachlaß der Sünden und zum ewigen Leben. Amen.

Wann immer ihr von diesem heiligen Leib eßt und aus diesem Kelch des Lebens und Heiles trinkt, gedenkt ihr des Todes und der Auferstehung eures Herrn, bis zum großen Tag seiner Wiederkunft [. . .].

Wir bringen vor dir, o Herr, dieses Opfer dar im Gedenken an alle aufrechten und gerechten Väter: Propheten, Apostel, Märtyrer und Bekenner und an alle Bischöfe [. . .] Priester und Diakone [. . .] und an alle Kinder der heiligen Kirche, die mit dem Zeichen der rettenden Taufe besiegelt sind und die Anteil haben an deinem heiligen Leib.“

Einerseits folgerte A. Raes in seinem 1944 erschienen Artikel⁴⁵, daß der Einsetzungsbericht der Šarrar-Anaphora Zeichen des Verfalls zeigt und nicht das Original sein kann. Andererseits dachte W. Macomber 1971, daß Šarrar sowohl Text und Position des Einsetzungsberichtes aus der ursprünglich gemeinsamen Quelle bewahrt hat.⁴⁶

⁴⁴ Ich verwende die vergleichende Tabelle aus B. D. SPINKS, Addai and Mari – The Anaphora of the Apostels. A Text for Students. Bramcote Notts 1980.

⁴⁵ Vgl. A. RAES, Le récit de l'institution eucharistique dans l'anaphore chaldéenne et malabare des Apôtres. In: OrChrP 10 (1944) 216–226.

⁴⁶ Vgl. MACOMBER (s. Anm. 33).

Bryan Spinks dachte 1977, daß Raes auf solidem Grund steht.⁴⁷ Er macht geltend, daß die Einleitung des Einsetzungsberichtes in der Šarrar-Anaphora abrupt mit dem Zitat aus Joh 6 „Ich bin das Brot des Lebens . . .“ einsetzt, während ansonsten in der ganzen Anaphora kein direktes Zitat aus dem Neuen Testament vorkommt. Diese Gestalt von Šarrar läßt sich nicht mit der Anamnese von Addai und Mari in Verbindung bringen. Spinks' Schlußfolgerung:

„Mit der einzigen Ausnahme der Anamnese hat jeder Paragraph im Mar 'Eša'ya-Text eine Parallele in der maronitischen Anaphora. Wenn [. . .] der Šarrar-Text ernst genommen wird, warum fehlt dann die Anamnese? Ihr Fehlen empfiehlt die Möglichkeit, daß die Anamnese eine spätere ostsyrische Hinzufügung zur ursprünglichen Gestalt der Anaphora ist.“⁴⁸

Für Šarrar ist meine Schlußfolgerung, daß der maronitische Bearbeiter dasselbe liturgische Problem empfand: Die Anaphora der Apostel hielt nicht mehr Schritt mit der liturgischen Entwicklung ihrer Zeit und mußte auf den neuesten Stand gebracht werden.

2.3.3 Ein Fragment einer mesopotamischen Anaphora (6. Jh.)

A. Raes analysierte das Fragment einer mesopotamischen Anaphora aus dem 6. Jahrhundert⁴⁹, welche eine eigentümliche Form des Einsetzungsberichtes bringt. Wir zitieren die englische Übersetzung des Fragments, wie sie A. Gelston wiedergibt:

„And because he was about to be taken up from our place and exalted to the place of the spiritual beings from which he had come down, he left in our hands a pledge of his holy body, that through his body he might be near to us and at all times be united to us through his power.

For before the time of his crucifixion and the hour in which he was about to be glorified, he took bread and wine which his will had made, (and) made it holy with a spiritual blessing.

And he left this awesome mystery to us, and allowed us a good likeness, that we should continually do as he did, and live through his mysteries.“⁵⁰

Auch wenn die Herrenworte hier nicht enthalten sind, so ist es doch offensichtlich, daß die Anaphora auf den Herrn Bezug nimmt, wie er Brot und Wein nimmt, diese mit einem Segensgebet heiligt und uns aufträgt ebenso zu tun. Wir stimmen Raes zu, daß dies kein Einsetzungsbericht ist. Wir stimmen noch mehr mit Gelston überein, daß der Text „auf halbem Weg steht, zwischen einem normalen vollständigen Einsetzungsbericht, der die Herrenworte zitiert, und der Art des Hinweises auf das Letzte Abendmahl, wie wir ihn in (den Textstellen) nach Addai und Mari finden“⁵¹.

Tatsächlich beziehen sich zwei Stellen in der Anaphora nach Addai und Mari klar und deutlich auf das, was der Herr beim Letzten Abendmahl tat, und verbinden dies mit dem liturgischen Akt der Kirche:

„[. . .] im Gedächtnis an Leib und Blut unseres Christus, die wir dir darbringen auf dem reinen und heiligen Altar, so wie du es uns gelehrt hast [. . .].

Und auch wir [. . .], o mein Gott, deine unwürdigen, schwachen und armseligen Diener, die zusammenkamen und vor dir stehen, haben durch die Überlieferung dein feierliches Beispiel [tupsa] erhalten [. . .].“

⁴⁷ Vgl. B. D. SPINKS, The Original Form of the Anaphora of the Apostels. A Suggestion in the Light of Maronite Sharar. In: EL 91 (1977) 146–161.

⁴⁸ Ebd. 160.

⁴⁹ Vgl. RAES (s. Anm. 45) 224.

⁵⁰ GELSTON (s. Anm. 30) 74f.

⁵¹ Ebd. 75.

3. Addai und Mari als gültige Quddasha

Die Studien führender Linguisten der Gegenwart, wie Ligier, Dix, Bouyer, Giraudo – nur einige wenige seien genannt – haben gezeigt, daß die klassische Form der erhaltenen Anaphoren Resultat eines historischen Entwicklungsprozesses sind. Giraudo nimmt die Stadien dieses Prozesses gemäß der folgenden Grundzüge an:

a) Das Gebetsformular sollte als älter angesehen werden als der Einsetzungsbericht in der Anaphora.

b) Der Ursprung des Einsetzungsberichtes in der Anaphora sollte im Lichte der Dynamik embolistischer Gebetsformen verstanden werden.

c) Auch wenn die Urkirche die embolistische Dynamik vom Alten Testament und vom Judentum geerbt hat, so hat sie notwendigerweise eine Zeit lang gebraucht, um sich der tatsächlichen Möglichkeit gewahr zu werden, diese in die Tat umzusetzen; nämlich, daß sie mit dem geschriebenen theologischen Ort der Eucharistie verbunden wird; d. h. den „ipsissima verba“, die der Herr Jesus „in der Nacht bevor er litt“ gesprochen hatte.⁵²

Wie die vorliegende Studie, in Übereinstimmung mit den meisten Gelehrten, gezeigt hat, bezeugt die Anaphora nach Addai und Mari, so wie sie im Hudra von Mar 'Eša'ya vorhanden ist, die frühen Stadien dieses Prozesses, irgendwo zwischen dem zweiten und dem frühen dritten Jahrhundert. Verschiedene Studien versuchten zwischen unterschiedlichen Schichten in der gegenwärtigen Struktur des Textes zu unterscheiden, insbesondere durch den Vergleich mit der Anaphora nach Peter III. Die jüngste Untersuchung dieser Art, die ich erwähnen möchte, wurde von Jean Magne geleistet.⁵³

Auch wenn es die Intention der Väter der Kirche des Ostens war, ihre Liturgie in Einklang mit den theologischen und liturgischen Entwicklungen, die unter den westlichen Vätern stattfand, zu feiern, so bevorzugten sie es doch, das Andenken der frühen Apostel sowie der ursprünglichen eucharistischen Gestalten ohne weitere Modifikationen zu bewahren. Es war diese Haltung der Verehrung gegenüber der Qudasha Da-Shlihe⁵⁴, die die Repräsentanten der Kirche des Ostens veranlaßten, den Westen nach neuestem Material zu fragen, um lieber zwei weitere Anaphoren zu verfassen, als eine bedeutende Veränderung in jenen Text einzufügen, den sie seit Jahrhunderten verwendeten.

Conclusio

Dies ist bis heute bei der Kirche des Ostens der Fall. Die Anaphora nach Addai und Mari ist eine kostbare und völlig gültige konsekratorische Form des eucharistischen Gebets:

a) Sie ist ein eucharologisch authentischer Zeuge und ein Überbleibsel des Urchristentums und der apostolischen Zeit.

⁵² Vgl. C. GIRAUDO, *Eucharistia per la Chiesa*. Roma 1989, 358ff.

⁵³ Vgl. J. MAGNE, *L'anaphore nestorienne dite d'Addée et Mari et l'anaphore maronite dite de Pierre III. Étude comparative*. In: *OrChrP* 53 (1987) 107–158.

⁵⁴ *Shliha*: Apostel [Anm. d. Übers.].

b) Auch wenn der Einsetzungsbericht nicht im Text der Anaphora inkludiert ist, so ist die Verbindung zwischen der Feier der Kirche und dem Letzten Abendmahl klar und deutlich festzustellen.

c) Die Kirche des Ostens hat zwei weitere Quddashe übernommen, die den Einsetzungsbericht beinhalten. Damit erklärt sie ihre Intention, die Beziehung zum geschriebenen Einsetzungsritus der Eucharistie herzustellen, und auch die theologischen und liturgischen Entwicklungen der westlichen Christenheit aufzunehmen. Mit genau dieser Intention feiert die Kirche des Ostens die Qudasha nach Addai und Mari bis heute.