

V&R unipress



Dominik Heringer

# **Die Anaphora der Apostel Addai und Mari**

Ausdrucksform einer eucharistischen Ekklesiologie

V&R unipress



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-8471-0148-2

ISBN 978-3-8470-0148-5 (E-Book)

**Veröffentlichungen der Bonn University Press  
erscheinen im Verlag V&R unipress GmbH.**

© 2013, V&R unipress in Göttingen / [www.vr-unipress.de](http://www.vr-unipress.de)

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Druck und Bindung: CPI Buch Bücher.de GmbH, Birkach

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Meiner Mutter zum 70. Geburtstag  
und meinem Vater zum 80. Geburtstag gewidmet!



---

# Inhalt

Vorwort . . . . .	11
Einleitung . . . . .	13
I Theologiegeschichtliche Grundlegung – eine Auseinandersetzung mit der assyrischen Sondertradition . . . . .	19
1 Geschichte und ekklesiologische Entwicklung der »Kirche des Ostens« . . . . .	19
2 Der Weg in die Autokephalie – Nestorianische oder rechtgläubige Christologie? . . . . .	24
3 Das Sakramentenverständnis – Gegenüberstellung lateinischer und assyrischer Denkformen . . . . .	26
3.1 Die Entwicklung im Westen . . . . .	28
3.1.1 Erste theologische Reflexion bis Augustinus – das Verständnis der Begriffe <i>μυστήριον</i> und <i>sacramentum</i> . . . . .	28
3.1.2 Die Scholastik und das Konzil von Florenz – sakramententheologische Präzisierung und Festlegung der Siebenzahl . . . . .	33
3.1.3 Das II. Vatikanische Konzil und die lehramtlichen Aussagen im 20. Jahrhundert – die Kirche als Sakrament . . . . .	36
3.2 Die Entwicklung in der Assyrischen Kirche . . . . .	38
3.2.1 Patriarch Mar Dinkha IV – die Begriffe <i>raza/rozo</i> und <i>μυστήριον</i> in ihrem heutigen Verständnis . . . . .	38
3.2.2 Timotheos II. und 'Abdishô bar Brikâ – <i>raze</i> in ihrer Bedeutungsvielfalt . . . . .	39
4 Die römische Anerkennung der Anaphora der Apostel Addai und Mari als gültige Eucharistiefeier . . . . .	43
4.1 Erstes Argument – das hohe Alter der Anaphora . . . . .	44
4.2 Zweites Argument – die apostolische Sukzession der Kirche . . . . .	45
4.3 Drittes Argument – die Intention der Einsetzungsworte . . . . .	46

II	Der Beginn einer Debatte – die Kontroverse um die Frage nach der Gültigkeit der Anaphora der Apostel Addai und Mari . . . . .	49
1	Die Quellen I – biblische und liturgische Überlegungen zu den Einsetzungsworten der Eucharistie . . . . .	52
1.1	Der biblische Befund – die Suche nach den <i>ipsissima verba Christi</i> . . . . .	52
1.2	Vergleichende Liturgiewissenschaft – Ist die Anaphora von Addai und Mari wirklich eine Ausnahme unter den Hochbeten verschiedener Tradition? . . . . .	56
1.2.1	Zeugnisse der alten Kirche . . . . .	57
1.2.2	Die alexandrinische Tradition . . . . .	62
1.2.3	Die antiochenische Tradition . . . . .	64
1.2.4	Die syro-orientalische Tradition . . . . .	64
1.2.5	Die westliche Tradition . . . . .	65
1.3	Schlussfolgerung . . . . .	66
2	Die Quellen II – <i>Consensus Patrum</i> über den Konsekrationsmoment? . . . . .	67
2.1	Irenäus, Tertullian und Cyprian von Karthago . . . . .	68
2.2	Cyrril von Jerusalem und die kappadokischen Väter . . . . .	72
2.3	Ambrosius und Johannes Chrysostomus . . . . .	74
2.4	Johannes von Damaskus und Isidor von Sevilla . . . . .	81
3	Die Quellen III – Thesen über den Zeitpunkt der Konsekration in der Theologie des Westens . . . . .	84
3.1	Die Frühscholastik . . . . .	85
3.2	Die Scholastik . . . . .	87
3.2.1	Petrus Lombardus und Petrus von Poitiers . . . . .	88
3.2.2	Thomas von Aquin . . . . .	90
3.3	Lehramtliche Entwicklung und Festlegung des Konsekrationsmomentes . . . . .	93
3.3.1	Das Konzil von Florenz . . . . .	95
3.3.2	Das Konzil von Trient . . . . .	98
3.3.3	Durchgehende Bestätigung? . . . . .	99
III	Eucharistie und Kirche – Eine Verhältnisbestimmung . . . . .	103
1	Vorüberlegung . . . . .	103
2	Die Messe: Opfer oder Mahl? . . . . .	105
2.1	Die Frage nach der Grundgestalt . . . . .	105
2.2	Die geschichtliche Gestaltwerdung der Eucharistie . . . . .	108
2.2.1	Die Eucharistie Jesu beim letzten Abendmahl . . . . .	109

2.2.2 Die Eucharistie in Verbindung mit dem apostolischen Gemeindemahl . . . . .	111
2.2.3 Die vom Gemeindemahl getrennte nachapostolische Eucharistiefeyer . . . . .	113
2.3 Die historische[n] Wurzel[n] der Eucharistie . . . . .	114
2.3.1 Die jüdische Toda . . . . .	116
3 Die Messe – Selbstvollzug der Kirche . . . . .	119
3.1 Die Eucharistie macht Kirche . . . . .	120
3.2 Die Kirche macht Eucharistie . . . . .	121
3.3 Die Bindung an die Urform . . . . .	122
3.3.1 Exkurs – Die Taufe . . . . .	123
3.3.2 Exkurs – Die Firmung . . . . .	124
3.3.3 Exkurs – Die Buße . . . . .	126
3.3.4 Exkurs – Die Krankensalbung . . . . .	127
3.3.5 Exkurs – Die Weihe . . . . .	129
3.3.6 Exkurs – Die Ehe . . . . .	130
4 Die römische Entscheidung – erneut gelesen . . . . .	132
4.1 Das hohe Alter . . . . .	133
4.2 Die apostolische Sukzession . . . . .	134
4.3 Die Intention . . . . .	137
 IV. Die Anaphora von Addai und Mari – Grund zur Auseinandersetzung mit der Postmoderne . . . . .	 141
1 Postmoderne vs. Christliche Theologie . . . . .	142
1.1 Fünf Wesensmerkmale postmoderner Philosophie und ihre Auswirkung auf die Theologie . . . . .	142
1.1.1 Kein letzter Grund . . . . .	142
1.1.2 Kein letztes Ziel . . . . .	143
1.1.3 Ablehnung neuzeitlicher Subjektphilosophie . . . . .	144
1.1.4 Der Primat des Anderen . . . . .	144
1.1.5 Das radikal absente Absolute . . . . .	144
1.1.6 Auswirkungen auf die Theologie . . . . .	145
2 Intention vs. Sprache? – Philosophische Überlegungen zu sprachunabhängigen Akten . . . . .	146
2.1 Die Verteidigung des Subjektbegriffs . . . . .	147
2.2 Die Verteidigung sprachunabhängiger Akte . . . . .	149
3 Gottesexistenz – notwendige Bedingung für das Subjektsein . . . . .	152
3.1 Robert Spaemann – <i>futurum exactum</i> . . . . .	153
3.2 Biblische Beglaubigung . . . . .	155

4 Die Verbindung von Repräsentations- und Inkarnationsdenken – Voraussetzung eucharistischen Handelns . . . . .	158
4.1 Inkarnation aus erstphilosophischer Sicht – die Entwürfe von Thomas Pröpper und Hans-Jürgen Verweyen . . . . .	160
4.1.1 Inkarnation als (real-)symbolische Vermittlung . . . . .	161
4.1.2 Inkarnation als Bild des Absoluten . . . . .	163
4.1.3 Der Akt des Staunens . . . . .	163
4.1.4 Inkarnation in Konkretion . . . . .	165
5 Ergebnissicherung . . . . .	169
V. Die Wahrnehmung der Intention im Gesamt des Hochgebetes – ein Struktur- und Textvergleich . . . . .	175
1 Geschichtliche Einordnung . . . . .	176
2 Die Struktur der neu eingeführten Hochgebete II bis IV . . . . .	179
2.1 Lobpreis und Dank . . . . .	181
2.2 Bitte für die Kirche . . . . .	185
2.3 Die Doxologie . . . . .	186
3 Exkurs – Die Struktur des <i>Canon Romanus</i> . . . . .	187
4 Die Anaphora der Apostel Addai und Mari . . . . .	188
4.1 Die Geschichte der Anaphora – Ursprung und Entwicklung des Textcorpus . . . . .	188
4.2 Die Veränderung des Textes seit dem 16. Jahrhundert . . . . .	189
4.3 Der Text . . . . .	191
4.4 Textanalyse und -vergleich . . . . .	193
5 Ergebnissicherung . . . . .	200
Schluss . . . . .	203
Anhang . . . . .	207
Literaturverzeichnis . . . . .	221

---

## Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Oktober 2012 von der Katholischen-Theologischen Fakultät der Rheinischen-Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn als Dissertation angenommen. Für die Veröffentlichung wurde der Text geringfügig verändert.

Zu großem Dank verpflichtet bin ich meinem Doktorvater Prof. Dr. Karl-Heinz Menke für seine kenntnisreiche Begleitung und sein Verständnis für die oft schwierige Verbindung von wissenschaftlichem Arbeiten und pastoraler Praxis. Prof. Dr. Dr. Claude Ozankom danke ich für die Erstellung des Zweitgutachtens.

Meinem Diözesanbischof Dr. Heinrich Mussinghoff danke ich für die Erlaubnis zum Promotionsstudium. Für die Mühsal des Korrekturlesens und die kritische Durchsicht danke ich Weihbischof Dr. Johannes Bündgens.

Pfarrer Ralf Freyaldenhoven und der Bischof-Klaus-Hemmerle-Stiftung danke ich für die Übernahme der Druckkosten und die finanzielle Unterstützung während des Promotionsstudiums. Mein weiterer Dank gilt Pfarrer Heinz Portz, Pfarrer Ralf Linnartz und Pfarrer Franz-Josef Wynen für die vielen mitbrüderlichen Hilfen im alltäglichen Leben der Pastoral.

Vielen Menschen bin ich wegen ihrer freundschaftlichen Verbundenheit zu Dank verpflichtet. Stellvertretend für alle danke ich Domvikar Alexius Puls für die vielen positiven Ablenkungen und das Aushalten mancher angespannter Stimmung.

Gewidmet ist diese Arbeit meinen Eltern, die mir fern aller wissenschaftlicher Beschäftigung jeden Tag zeigen, was es heißt aus der Feier der Eucharistie zu leben.

Inden, im Januar 2013

Dominik Heringer



---

## Einleitung

In der Liturgie des Gründonnerstages gedenkt die Kirche in besonderer Weise der Einsetzung der Eucharistie durch Christus:

»Denn in der Nacht, da er verraten wurde – das ist heute – nahm er das Brot und sagte Dank, reichte es seinen Jüngern und sprach [...]. Ebenso nahm er nach dem Mahl den Kelch, dankte wiederum, reichte ihn seinen Jüngern und sprach ...«

Im Abendmahlssaal bricht der Herr das Brot und reicht es zusammen mit dem Kelch seinen Jüngern. Durch sein Tun stiftet er zugleich das priesterliche Amt des neuen Bundes und gibt die Wandlung von Brot und Wein in seinen Leib und sein Blut den Aposteln zur Wiederholung auf:

»Tut dies zu meinem Gedächtnis.«

Dieses Gedächtnis vollzieht die Kirche in der Liturgie der Heiligen Messe. Für die Feier des Gedächtnisses ist eine feste liturgische Form vorgeschrieben, die als legitimer Ausdruck des Herrenwillens gelten darf. Diese feste liturgische Form entwickelte sich durch den Vollzug des Geheimnisses und aus einer theologischen Vertiefung, die das Tun der Kirche reflektierte. Die Grundfrage ist dabei stets: Was kann als legitime liturgische Form, als wirkliches Gedächtnis des Stiftungsaktes Jesu gelten?

Die Antwort auf diese Frage variierte in den unterschiedlichen liturgischen Traditionen. Wurde in den Traditionen des Ostens der Vollzug der liturgischen Tradition selbst zur Antwort, rückte im Westen die Frage nach dem Zeitpunkt der Wandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut Jesu als Vergegenwärtigung des Herrn in den Vordergrund. Im Westen kam es somit zu einem fest bestimmten Konsekrationsmoment, der in den Ostkirchen nie in gleicher Weise festgelegt wurde. Während sich im Westen (bis zur Scholastik) die Zitation der Einsetzungsworte als fester Konsekrationsmoment herausbildete, betonte der Osten die Epiklese. Beide unterschiedlichen Auffassungen führten über die Jahrhunderte zu erheblichen theologischen Kontroversen. Die Gültigkeit der östlichen Liturgien wurde jedoch vom Westen nicht in Frage gestellt; nicht zu-

letz, da die byzantinischen und orientalischen Liturgien die Zitation der Einsetzungsworte kannten.

Eine große Ausnahme bildet die orientalische Anaphora der Apostel Addai und Mari der Assyrischen Kirche des Ostens. Das Hochgebet kennt die wörtliche Verwendung der Einsetzungsworte nicht. In dieser sehr alten, aber durch die Jahrhunderte unbemerkt gebliebenen Tradition wird seit über 1700 Jahren dieses Hochgebet als Eucharistie gebetet und bildet selbst in der orientalischen Tradition eine Ausnahme.

Seit dem II. Vatikanischen Konzil kam es zwischen der katholischen und assyrischen Kirche zu einem Dialog, der vergleichsweise schnelle Fortschritte erzielte. Den Höhepunkt erreichte diese Entwicklung durch die Anerkennung der Anaphora der Apostel Addai und Mari als gültige Eucharistiefeyer seitens der katholischen Kirche. Was nach einem unbedeutenden ökumenischen Akt mit einer kleinen Kirche aussah, hat in der theologischen Forschung eine erhebliche Brisanz. Die Folgen sind noch nicht absehbar. Wenn als einzig legitimes Gedächtnis, das eine reale Wandlung der Gaben bewirkt, die Zitation der Einsetzungsworte bestimmt wurde, wie kann nun eine Anaphora ohne die Einsetzungsworte gültig sein? Diese Frage führte in der theologischen Fachwelt zu einer Debatte, die der Auslöser für die nachfolgende Untersuchung war. Der letzte internationale Kongress zu diesem Thema an der Universität Gregoriana in Rom im Oktober 2011 hat gezeigt, dass auch zehn Jahre nach der römischen Entscheidung diese an Brisanz nichts verloren hat. Im Gegenteil entsteht der Eindruck, die römische Kurie selbst wolle die eigene Entscheidung als ein wenig zu beachtendes Randphänomen sehen. Dies ist verständlich, wird die theologische Sprengkraft dieser Entscheidung beachtet, die gerade in der Annäherung zu extrem konservativen Kreisen – wie der Piusbruderschaft – ihre volle Wirkung entfalten kann. Deren Vorwurf gegenüber der katholischen Kirche kann mit den Worten ›Traditionsverrat‹ und ›Ungehorsam gegenüber dem Herrenwillen‹ beschrieben werden und trifft somit in das Zentrum des katholischen Glaubens.

Es fragt sich also: Kann eine theologische Antwort gefunden werden, die zum einen die dogmatische Entwicklung der vergangenen Jahrhunderte in der westlichen Kirche nicht als illegitime theologische Engführung klassifiziert und zum anderen die Anerkennung der Gültigkeit einer sehr alten und ununterbrochen gefeierten Anaphora als legitim – nicht nur als ökumenisch opportun – erscheinen lässt?

Das I. Kapitel der Arbeit widmet sich einer theologiegeschichtlichen Grundlegung. In diesem Teil werden die Geschichte und die ekklesiologische Entwicklung der Assyrischen Kirche des Ostens beleuchtet und ein besonderes Augenmerk auf die Sakramententheologie gerichtet. Als Vergleichungspunkt dient die lateinische sowie die byzantinische Sakramentenlehre, die in wichtigen

Grundzügen dokumentiert werden. Dieser erste Abschnitt ist auch deshalb notwendig, da die liturgische Praxis einer Kirche und ihre theologische Reflexion nicht voraussetzungslos am grünen Tisch entstehen, sondern ihren Sitz im Leben einer bestimmten Tradition haben. Eine solche Tradition wird von innen durch das Selbstverständnis der Kirche und das sich daraus ergebende praktische Tun sowie durch äußere Einflüsse geprägt. Äußere Einflüsse werden hier verstanden als historische Entwicklungen und Ereignisse, die Einfluss genommen haben auf das Leben der Kirche. Im Fall der Assyrischen Kirche des Ostens haben gerade die äußeren Einflüsse die theologische Reflexion und liturgische Praxis nachhaltig geprägt. Zu Beginn des 4. Jahrhunderts, als sich in Rom die Situation der Christen durch Kaiser Konstantin wesentlich verbessert hatte und somit die Voraussetzungen für intensive theologische Reflexionen innerhalb der Kirche geschaffen waren, machten die Christenverfolgung in Mesopotamien und die politischen Auseinandersetzungen im gesamten Perserreich eine Teilnahme der Assyrer an diesen Entwicklungen zunichte. Schlimmer noch, sie erlangten keinerlei Kenntnis über die Ergebnisse der wichtigsten Konzilien. Dadurch ergab sich die schwierige Situation, dass sich die Assyrer in ihrem Selbstverständnis mit der gesamten Kirche verbunden fühlten, längst aber von der theologischen und lehramtlichen Weiterentwicklung der Glaubenslehre abgeschnitten waren. In diese Zeit fällt die Entstehung der Anaphora der Apostel Addai und Mari, so dass es für das Verständnis dieser Sondertradition hilfreich ist, die theologische Gesamtentwicklung zu beachten. Aus diesem Grund wird im ersten Kapitel nicht nur die Sakramentenlehre untersucht werden, sondern auch ihr theologiegeschichtlicher Hintergrund. So kann es gelingen, ein Verständnis der orientalischen Sondertradition der Anaphora von Addai und Mari in der assyrischen Kirche herauszuarbeiten, die Kirchenspaltung zu verstehen und die ökumenische Annäherung an die katholische Kirche während der letzten Jahrzehnte zu würdigen. Die sich daran anschließende Darstellung der unterschiedlichen Sakramentenlehren in West und Ost, in der die orientalische Sakramentenlehre wiederum eine Sondertradition bildet, soll verstehen helfen, warum in der westlichen Theologie die Suche nach einem festen Konsekrationsmoment notwendig, die Frage nach diesem in der ostkirchlichen bzw. orientalischen Theologie hingegen nicht gestellt wurde. Ein besonderes Augenmerk wird auf das Verständnis des Priestertums gerichtet, das sich in den genannten Traditionen unterscheidet. Schlusspunkt der entwicklungsanalytischen Ausführungen des ersten Kapitels ist ein Abschnitt über die römische Entscheidung vom 17. Januar 2001 hinsichtlich der Gültigkeit der Anaphora der Apostel Addai und Mari auch ohne die Zitation der Einsetzungsworte. Die beiden Originaltexte, die der Einheitsrat in Abstimmung mit den Kongregationen für die Glaubenslehre und für die orientalischen Kirchen publizierte, werden im Anhang wörtlich aufgeführt. Die drei wesentlichen Argumente, das hohe Alter der

Anaphora, die durchgängige Sukzession der Assyrischen Kirche des Osten und die Intention der Einsetzungsworte dienen als methodologische Grundlage der weiteren Bearbeitung.

Das II. Kapitel nimmt die durch die römische Entscheidung entfachte Debatte zum Ausgangspunkt. In ihr stehen sich zwei Lager gegenüber, die die Tradition bemühen, um die eigene theologische Ansicht zu verdeutlichen. Sieht das eine Lager in der römischen Entscheidung eine bedeutende liturgische und ökumenische Entwicklung, die endlich die Dominanz der Scholastik in der westlichen Theologie überwindet, sieht das andere Lager die Tradition der Kirche verraten. Häufig lässt sich in der Lektüre der verschiedenen Beiträge ein selektiver Umgang mit den Quellen erkennen bzw. dieselben Quellen führen zu unterschiedlichen Ergebnissen. Die vorliegende Arbeit macht es sich daher zur Aufgabe, eine möglichst umfassende und objektive Zusammenstellung der Quellen zu gewährleisten. Die verschiedenen Beiträge der Debatte werden in die chronologische, d. h. theologiegeschichtliche Untersuchung eingewoben und kritisch reflektiert. Drei Punkte werden diesen Abschnitt strukturieren. Von den biblisch-liturgischen Überlegungen ausgehend, werden die verschiedenen Traditionen zur Darstellung gebracht und die Frage diskutiert, ob die Anaphora der Apostel Addai und Mari wirklich eine Ausnahme in der Liturgiegeschichte darstellt. Dadurch wird vor allem dem ersten Argument der römischen Entscheidung Geltung verschafft, da das hohe Alter der Anaphora zu den Hauptgründen der Entscheidung zählt. Es stellt sich die Frage, ob es bereits in den ersten Jahrhunderten der Kirche eine eindeutige Festlegung auf die Einsetzungsworte als Konsekrationsmoment gegeben hat. Ein dritter Punkt schließlich erklärt die Fixierung auf den Zeitpunkt der Konsekration in der westlichen Tradition.

Die ersten beiden Kapitel kommen zu dem Ergebnis, dass die theologischen Debatten und die Wertung der Quellen keine eindeutige Beurteilung hinsichtlich der Gültigkeit des Hochgebetes zulassen. Warum? Die Quellenlage stellt sich viel differenzierter dar, als dies zumeist angenommen wird. Mit anderen Worten: Sowohl der Versuch, die scholastische Entwicklung innerhalb der Theologie und mit ihr die Suche nach festen liturgischen Formen als Irrweg darzustellen, als auch der Versuch, durch die (Über-?) Betonung der *ipsissima verba Christi* die alleinige Gültigkeit der Konsekration zu fixieren, sind zum Scheitern verurteilt.

Das zweite Argument der römischen Entscheidung erfordert eine weitergehende Bearbeitung im III. Kapitel der Untersuchung. Wenn das Argument der durchgängigen apostolischen Sukzession der Assyrischen Kirche des Ostens mit zur Entscheidung über die Gültigkeit der Anaphora der Apostel Addai und Mari führt, dann lässt dies nach der generellen Rolle der Kirche für das Verständnis der Eucharistie und deren liturgischer Form fragen. Denn wenn der Herr durch sein Tun im Abendmahlssaal (unabhängig von der historischen Frage nach der

Kirchengründung) die Kirche entstehen lässt und ihr sein Tun zur Wiederholung aufgibt, dann wird deutlich, dass sie selbst Antwort ist und gibt auf diesen Auftrag des Herrn. Wie muss nun dieser Auftrag (liturgisch?) vollzogen werden? Dies führt zu der für die Gesamtthematik wichtigen Debatte über die Grundgestalt der Hl. Messe, speziell zu der Frage, ob diese Opfer oder Mahl ist. Die geschichtliche Gestaltwerdung der Hl. Messe wird in drei Etappen eingeteilt. Ausgehend von der Eucharistie Jesu beim letzten Abendmahl über die Eucharistie in Verbindung mit dem apostolischen Gemeindemahl wird die vom Gemeindemahl getrennte nachapostolische Eucharistiefeyer betrachtet. Die Analysen münden in die Frage, wie sich Eucharistie und Kirche zueinander verhalten und welche Verfügungsgewalt die Kirche über die Eucharistie besitzt.

Abschließend werden die römische Entscheidung und ihre Argumentation, die bereits im ersten Kapitel angeführt wurde, erneut gelesen und mit den Ergebnissen der Untersuchung verbunden. Dabei wird im dritten Argument der römischen Entscheidung ein Problem sichtbar, das als Anfrage von außen verstanden werden muss, zugleich aber den Kern der gesamten Eucharistielehre trifft. Die Anfrage von außen wird durch die postmodernen Sprachphilosophien des *linguistic turn* gestellt. Inhaltlich wie methodisch bedarf es zuvor wichtiger Hinweise. Es scheint inhaltlich zunächst nicht einsichtig zu sein, warum ein über 1700 Jahre ununterbrochen gefeiertes Hochgebet einer alten orientalischen Kirche mit sprachphilosophischen Fragestellungen des 20. und 21. Jahrhunderts konfrontiert werden sollte. Grund dafür ist das dritte Argument der römischen Entscheidung. Es verweist auf die rechte Intention mit der die Assyrische Kirche des Ostens über Jahrhunderte die Anaphora der Apostel Addai und Mari gefeiert hat, so dass in dieser Intention – vom jeweiligen Zelebranten bewusst gesetzt – auch die Einsetzungsworte intendiert sind, ohne dass sie wörtlich ausgedrückt werden. Sie sind also nicht *ad litteram* ausgedrückt, aber in den Gebeten der Danksagung, des Lobpreises und der Fürbitte integriert. Wäre diese Ersetzung nicht möglich, brähe die römische Begründung für die Anerkennung der Anaphora an einem wichtigen Punkt zusammen. Wäre die Intention (das zu tun, was Christus befohlen hat) – so ist zu fragen – auch ohne Intention des Zelebranten, d. h. durch die Einbindung des Zelebranten in das Sprachspiel der Eucharistiegemeinde gewahrt? Braucht es wirklich die sich je neu aktualisierende subjektive Intention des Priesters? Die Intention – so die kirchliche Lehre – ist nur dann gewahrt, wenn sie durch die aktive Setzung eines Subjekts gegenüber einem Adressaten realisiert wird. Damit ist eine Voraussetzung eingeführt, die in den diversen Sprachphilosophien des *linguistic turn* mehr als umstritten ist. In diesen Philosophien wird vehement bestritten, dass es ein sprachunabhängiges Denken gibt. Um die innere Einsichtigkeit des dritten Argumentes der römischen Entscheidung aufweisen zu können, muss deshalb erwiesen werden, dass

die Intention des zelebrierenden Priesters nicht an den Ausdruck der Sprache oder gar einer bestimmten Formel gebunden ist.

Das IV. Kapitel beginnt mit den Charakteristika der philosophischen Postmoderne, um dann der Frage nachzugehen, ob Subjektivität und Denken immer schon restlos sprachgebunden sind bzw. sich ausschließlich in vorgegebenen Sprachspielen vollziehen. Es wird zu zeigen sein, dass es keine strikte Bindung von Subjektivität und Denken an Sprache gibt. Damit dies möglich ist, muss die Notwendigkeit der Existenz Gottes erwiesen werden. Freie Subjektivität ist nur möglich, wenn Gott existiert. Die Auseinandersetzung mit dem *linguistic turn* führt dann zur Rechtfertigung von Repräsentations- und Inkarnationsdenken als Voraussetzung für sakramentales bzw. eucharistisches Handeln der Kirche.

Das V. Kapitel bietet eine inhaltliche Analyse der Anaphora und einen Vergleich mit anderen Hochgebeten. Die konkrete Textarbeit erst im Schlusskapitel durchzuführen, ist ungewöhnlich. Aber: Erst, wenn sich die Argumentation der römischen Entscheidung als tragfähig erwiesen hat, ist es sinnvoll zu untersuchen, wie das Hochgebet der Apostel Addai und Mari die besagte Intention des Zelebranten voraussetzt bzw. mit welchem sprachlichen Ausdruck sie diese umsetzt. Die abschließende Zusammenschau bewertet alle drei Argumente der römischen Entscheidung auf der Grundlage der ausgearbeiteten These, erweist deren theologische Einsichtigkeit und erklärt die Bedeutung der Anaphora der Apostel Addai und Mari für die Ekklesiologie insgesamt.

---

# I Theologiegeschichtliche Grundlegung – eine Auseinandersetzung mit der assyrischen Sondertradition

## 1 Geschichte und ekklesiologische Entwicklung der »Kirche des Ostens«

»Danach suchte der Herr zweiundsiebzig andere aus und sandte sie zu zweit voraus in alle Städte und Ortschaften, in die er selbst gehen wollte.«<sup>1</sup>

Die syrische Tradition sieht in der Berufung der 72 Jünger im Lukasevangelium die Grundsteinlegung der Kirche des Ostens. Neben dem Apostel Thomas sind die Apostel Addai und Mari, zwei der 72 Jünger, die apostolischen Garanten für die Wahrheit und Unzerbrechlichkeit des christlichen Glaubens.<sup>2</sup> Früh beginnt eine rege Missionstätigkeit, die in Zentralasien, Indien und China im Laufe des 8. Jahrhunderts einen beeindruckenden Höhepunkt erreichte. Ursprünglich wurde Mesopotamien, außerhalb des römischen Reiches<sup>3</sup>, missioniert und selbst Heimatsitz der jungen Kirche:

»Tatsächlich dringt das Christentum in die Gebiete Mesopotamiens spätestens im 2. Jahrhundert, wahrscheinlich von Antiochien und Edessa aus, ein und begründet eine vom semitischen Volkstum getragene Überlieferung, die durch einen gluthaften Glauben ausgezeichnet ist und älteste Elemente biblischer Petrustradition lebendig hält.«<sup>4</sup>

Im Partherreich entwickelte sich eine erste Blütezeit der jungen Kirche, die beispielsweise in der Evangelienharmonie Tatians ihren Ausdruck fand. Im späten 4. Jahrhundert gehen die Entwicklungen in West und Ost auseinander.

---

1 Lk 10,1. Die Bibelstellen werden nach der Einheitsübersetzung zitiert.

2 Vgl. D. W. Winkler, Ostsyrisches Christentum. Untersuchungen zu Christologie, Ekklesiologie und zu den ökumenischen Beziehungen der Assyrischen Kirche des Ostens, Münster 2003, 22 ff.

3 Der Name »Kirche des Ostens« bedeutet jenseits der Ostgrenze des Imperium Romanum.

4 H. J. Schulz, P. Wiertz, Die altorientalischen Kirchen, in: W. Nyssen u. a. (Hrsg.), HOK Bd. 1, Düsseldorf 1984, 34 – 43, 36. Vgl. Die Gründung der Kirche von Seleukia-Ktesiphon (Babylon) durch Petrus wird mit

1 Petr 5,13 begründet: »Es grüßen euch die Mitauferwählten in Babylon...«.

Wird durch die von Kaiser Konstantin in Rom eingeleitete Wende im Westen der Weg zur Staatsreligion beschritten, setzt in Mesopotamien die Verfolgung unter der Sassanidenherrschaft ein. Auf drastische Weise beschreibt Ephräm der Syrer, wie seine Heimatstadt Nisibis 363 an die Sassaniden fiel. Der »gluthafte Glaube« wurde auf die Probe gestellt. Theologisch hatte die Verfolgung große Auswirkungen. Durch sie und die politische Situation im gesamten Perserreich war der Kontakt mit den im römischen Reich lebenden Bischöfen schwierig bis unmöglich. Aus diesem Umstand erklärt sich, warum erst 410 die Synode von Seleukia-Ktesiphon die Beschlüsse der Konzilien von Nizäa und Konstantinopel annahm und der Bischof der Ostsyrer<sup>5</sup> nicht an den Konzilien von Ephesus und Chalkedon teilnehmen konnte. War durch die Synode im Jahre 410 eine deutliche Annäherung in Glaubens- und Disziplinfragen an die Reichskirche zu erkennen, bemühte sich die Synode von Markabtâ 424 um eine sichtbare Lösung von der Reichskirche:

»Mit dieser Erklärung wollte die persische Kirche die Gemeinschaft mit der Gesamtkirche nicht aufkündigen. Nur bestand diese nach ihrer – allerdings irrigen – Auffassung aus voneinander völlig unabhängigen Einzelkirchen, die später »Patriarchate« genannt wurden. Es ist sehr zu betonen, daß die Unabhängigkeit zu einer Zeit proklamiert wurde, als von einer etwaigen Annahme des Nestorianismus noch keine Rede sein konnte. Die Proklamation erklärt sich aus der politischen Lage.«<sup>6</sup>

Aus dem politischen Umstand wurde bald ein manifester theologischer Streit. Zwar wurde Nestorius 431 auf dem Konzil von Ephesus verurteilt, da aber kein Vertreter der Ostsyrer auf dem Konzil vertreten war, wurde die Verurteilung zunächst nicht bekannt. Im nestorianischen Disput im 5. Jahrhundert verteidigten die Ostsyrer den Nestorius, der nach ihrer Meinung weder der ihm vorgeworfenen Häresie schuldig war noch eine unorthodoxe Lehre vertrat. Sie exkommunizierte ihn nicht. Mit der Distanz zur Reichskirche ging die Ablehnung des Monophysitismus und des *Theotokos*-Begriff einher. Auf den Synoden von Bêth-Lâpât 484 und Seleukia-Ktesiphon 486 wurden die nestorianischen Elemente für das ostsyrische Patriarchat theologisch verbindlich.<sup>7</sup> Eine Entwicklung hin zur Autokephalie war nun nicht mehr aufzuhalten. Formal vollzog

5 Sein Bischofssitz war in der Seleukia-Ktesiphon, der Hauptstadt des mit dem römischen Reich verfeindeten Sassanidenreiches.

6 W. de Vries, Die altorientalischen Kirchen, in: Nyssen u. a. (Hrsg.), HOK Bd. 1, Düsseldorf 1984, 209 – 225, 211.

7 In der bisherigen wissenschaftlichen Diskussion wurde diese Auffassung weitestgehend geteilt. Vgl. W. de Vries, Die syrisch-nestorianische Haltung zu Chalkedon, in: A. Grillmeier (Hrsg.), Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart Bd. 1, Würzburg 1951, 603 – 635, 603. Winkler führt dazu eine in sich schlüssige Gegendarstellung an, auf die hier verwiesen wird. Für die angestellten Überlegungen soll das Faktum der Übernahme des Nestorianismus genügen. Vgl. Winkler, Ostsyrisches Christentum, 67 ff.

sich die Autokephalie durch die Verwerfung des Appellationsrechtes an den Stuhl von Antiochien<sup>8</sup> auf der Synode von Markabtâ 424. *De facto* wurde die Selbstständigkeit synodal bereits 410 festgelegt.<sup>9</sup> Die ostsyrische Kirche selbst verstand sich dabei weiterhin als ein Teil der Gesamtkirche. Im Kanon 29 der Synode des Jahres 585 wird beschrieben, dass der Heilige Geist »im Westen vier Patriarchate bestimmte, [...] und für den Orient erwählte er ein fünftes Patriarchat.«<sup>10</sup> Die vier westlichen Patriarchate – Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien – waren auf dem Konzil von Konstantinopel 381 bestätigt worden. Das aus westlicher Sicht fünfte Patriarchat Jerusalem, das auf dem Konzil von Chalkedon 451 aus der antiochenischen Jurisdiktion in die Eigenverantwortlichkeit entlassen worden war, wurde von den Ostsyrern nicht anerkannt, da sie nur Nizäa und Konstantinopel rezipierten. Ihre Pentarchie schließt daher nicht Jerusalem, sondern Seleukia-Ktesiphon mit ein.<sup>11</sup> Ob in dieser Situation von einem Schisma gesprochen werden kann, ist umstritten. Die Befürworter einer solchen Klassifizierung führen die zweideutigen christologischen Bekenntnisse an. Die Duophysiten bekennen zwar, dass Jesus Gott und Mensch war und seine beiden Naturen unvermischt und unverändert sind, trennen die beiden aber so stark als ob es zwei Personen wären. Das Menschliche ist der Träger des Göttlichen in dem einen Gott-Menschen. Maria wird daher nicht mit dem Titel *Theotokos* bezeichnet, sondern als Mutter Christi verehrt.<sup>12</sup> Die Mehrheitsmeinung scheint aber von einer möglichen orthodoxen Auslegung auszugehen:

»Die christologischen Formeln, die wir auf den persischen Synoden des 5. und 6. Jahrhunderts und in anderen Dokumenten finden, lassen sich durchaus in rechtgläubigem Sinn deuten.«<sup>13</sup>

Sind manche Formulierungen theologisch problematisch, bleibt die jeweilige Interpretation offen.<sup>14</sup> Trotz der scharfen christologischen und ekklesiologischen Auseinandersetzung war es nicht beabsichtigt, sich vollständig von der Reichskirche zu lösen und schismatisch zu werden:

8 In jurisdiktionellen und theologischen Kontroversen war eine übergeordnete Instanz anrufbar.

9 Vgl. Winkler, *Ostsyrisches Christentum*, 30 ff.

10 *Synodicon orientale ou recueil des synodes nestoriens*, J. B. Chabot (Hrsg.), Paris 1902, 391 f. Vgl. Winkler, *Ostsyrisches Christentum*, 17.

11 Noch der ostsyrische Kanonist Ibn at Taiyib im 11. Jahrhundert sieht den Bischof von Seleukia-Ktesiphon als fünften Patriarchen der Kirche. Vgl. Winkler, *Ostsyrisches Christentum*, 17.

12 Vgl. W. F. Macomber, *The vicissitudes of the patriarchat of Seleucia-Ctesiphon from the beginning to the present day*, in: *Diak.* 9, Mainz 1974, 35–55, 37.

13 De Vries, *Die syrisch-nestorianische Haltung*, 610 f.

14 Vgl. die Bewertung der Person und des Werkes des Nestorius, in: A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche 1*, Freiburg, 1979, 711.

»Die Synode des Jahres 544 spricht von der ›Tradition, die in der heiligen Kirche des Westens Geltung habe.« Dieser Tradition wird die des Ostens zur Seite gestellt. [...] Der Katholikos [...] Iš'yahb III. (645–658) beruft sich in seiner Auseinandersetzung mit den ›monophysitischen Häretikern‹ auf das große Rom und seine Genossin Ravenna, ganz Italien, das ganze Reich der Langobarden, das Reich der Franken, Afrika und Sizilien usw.«<sup>15</sup>

Die Verbindung der Traditionen wird auch in den kommenden Jahrhunderten immer wieder zum Vorschein treten.<sup>16</sup> Die theologischen Streitigkeiten und die politische Situation bedingten sich. Die Spannungen waren Ursache dafür, dass die Sassaniden keine römische Unterwanderung eine reichskirchliche Intervention zu fürchten brauchten. Die Tatsache führte zu einer Duldung, wenn nicht gar Unterstützung der »Kirche des Ostens« und einer Expansion der missionarischen Tätigkeit.

Bildeten die Christen in Mesopotamien lange Zeit eine Mehrheit, wurde der islamische Einfluss seit dem Jahre 636 über die Jahrhunderte stärker. Bis zum 10. Jahrhundert waren die meisten Araber Moslems geworden. Zunehmend gestaltete sich die Situation im Kernland der Kirche des Ostens schwierig, während die Missionen in Asien entlang der gesamten Seidenstraße<sup>17</sup> durchaus erfolgreich waren.

Der Zerstörung der ostsyrischen Diözesen folgte 1258 die Zerstörung des Kalifats von Bagdad, die Ende des 15. Jahrhunderts den Untergang der ostsyrischen Weltkirche bedeutete. Die kirchliche Präsenz war weitgehend auf das Stammland des alten Mesopotamiens begrenzt, nachdem im 16. Jahrhundert auch noch die Jurisdiktion über die indischen Thomaschristen durch portugiesischen Einfluss und den Anschluss an die Römisch-Katholische Kirche verloren ging.

Seit dem 15. Jahrhundert waren die Katholikate und Bischofsstühle zum Erbgut bestimmter Familien geworden, die durch Erbfolge meist vom Onkel auf den Neffen besetzt wurden. Dies führte häufig zu Oppositionen und Kirchenspaltungen. Der erste gewählte Katholikos-Patriarch Shimum Sulaqua setzte sogleich einen ekklesiologisch bedeutenden Akzent. Er ließ sich 1553 in Rom ordinieren und begründete die Chaldäisch-Katholische Kirche. Christologische Schwierigkeiten gab es auf einmal keine mehr. Während des Konsistoriums, das

15 De Vries, Die altorientalischen Kirchen, 213.

16 Die Christologie der Assyrischen Kirche des Ostens wird im Kapitel über die »Common Christological Declaration between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East« aufgegriffen werden.

17 So von Richthofen im 19. Jahrhundert genannte Handelsroute.

die Union beschließen sollte, wurde Sulaqua ausdrücklich die Rechtgläubigkeit zugesprochen, schließlich seien sie Nestorianer nur dem Namen nach.<sup>18</sup>

Ein kleiner eigenständiger, mit Rom nicht unierter Teil, mit Namen Assyrische Kirche des Ostens, blieb in Ostanatolien und Mossul bis zum 1. Weltkrieg bestehen. Besatzungspolitik, Umsiedlung und mehrere Massaker dezimierten die Zahl der Gläubigen weiter.

Eine erneute Spaltung erfolgte, nachdem der Katholikos Mar Shimun XXIII. 1961 aus Teheran in die Vereinigten Staaten emigrierte. Im Nahen Osten wurde er abgesetzt. Durch eine Kalenderreform im Jahre 1964 manifestierte sich das Schisma, so dass es fortan die Altkalendarier mit Sitz in Bagdad und die Neukalendarier mit Sitz in Illinois gab und noch heute gibt.<sup>19</sup> Insgesamt haben beide Teile zusammen etwa 400.000 Gläubige im Iran, Irak und Libanon, in Indien, Syrien, Nordamerika und Australien.<sup>20</sup>

Seit den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts ist ein intensiver Dialog zwischen der Römisch Katholischen Kirche und der Assyrischen Kirche des Ostens (Neukalendarier) entstanden, der beachtliche Fortschritte vorweisen konnte. Der intensive theologische Dialog wurde von beiden Seiten mit dem Ziel der vollen Kirchengemeinschaft geführt. Am 11. November 1994 unterschrieben Papst Johannes Paul II. und Katholikos Mar Dinkha IV. im Vatikan ein Dokument mit dem Titel *Common Christological Declaration between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East*. Der Erklärung folgte am 15. August 1997 das *Joint Synodal Decree for promoting Unity* zu Fragen der Pastoral und der Priesterausbildung, das Mar Raphael I Bidawid, Katholikos-Patriarch der Chaldäisch Katholischen Kirche, und Khanania Mar Dinkha IV, Katholikos-Patriarch der Assyrischen Kirche des Ostens, in Illinois unterschrieben. Am 17. Januar 2001 erklärte die Kongregation für die Glaubenslehre, dass die Liturgie der Apostel Addai und Mari der Assyrischen Kirche des Ostens auch ohne wörtlichen Einsetzungsbericht als gültige Eucharistiefeier angesehen wird. Diese Entscheidung wurde vom Päpstlichen Rat für die Einheit der Christen in *Guidelines for Admission to the Eucharist between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East* publiziert. Leider führte diese bemerkenswerte Anerkennung nicht zum Durchbruch hin auf eine volle Kirchengemeinschaft.

18 Vgl. G. Sorge, Giovanni Simone Sulaqua. Primo Patriarca dell'»Unione Formale« della chiesa caldea, in: AHC 12, Paderborn 1980, 427 – 440, 432.

19 Neukalendarier heißen Heilige Apostolische Kirche des Ostens: 8 Diözesen (3 im Nahen Osten, eine in Indien, 4 in Amerika und Australien). Patriarch ist seit 1976 der 1935 geborene Mar Dinkha IV Khanania. Altkalendarier heißen Alte Apostolische und Katholische Kirche des Ostens: 6 Diözesen (4 im Nahen Osten, je eine in Indien und Amerika). Patriarch ist seit 1972 der 1950 geborene Mar Addai II Givarghis.

20 Die mit Rom unierte Chaldäisch Katholische Kirche umfasst etwa 500.000 Gläubige, die ebenfalls mit Rom unierten Syro-Malabarische (ostsyrischer Ritus) und Syro-Malankarische (westsyrischer Ritus) Kirchen, haben 3,1 Millionen bzw. 300.000 Gläubige.