MAGISTERARBEIT

Zur Erlangung des Magistergrades
an der Katholischen Theologischen Fakultät
der Universität Wien

Titel der Magisterarbeit

„Die Sakramente der Kirche des Ostens“
(Ostsyrische Kirche)

Im theologische- historischen Rahmen

Verfasser
Pfr. Tawer Andrious

Eingereicht am
Institut für Liturgiewissenschaft
Univ.-Prof. Dr. Hans-Jürgen Feulner

Wien, im Dezember 2010
Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 011

Umschrift

UMSCHRIFT DER WICHTIGSTEN SPRACHEN DES CHRISTLICHEN ORIENTS

Die einzelnen Sprachen werden wie folgt umschrieben

1. Arabisch

أ	**ʾ**	ض	**ḍ**
ب	**b**	ط	**ṭ**
ت	**t**	ظ	**ẓ**
ث	**ṯ**	ع	**ʿ**
ج	**ǧ**	غ	**ġ**
ح	**ḥ**	ف	**f**
خ	**ḫ**	ق	**q**
د	**d**	ك	**k**
ذ	**ḏ**	ل	**l**
ر	**r**	م	**m**
ز	**z**	ن	**n**
س	**s**	ه	**h**
ش	**š**	و	**w**
ص	**ṣ**	ي	**y**

2. Syrisch

ܐ	a	ܠ	l
ܒ	b	ܡ	m
ܓ	g	ܢ	n
ܕ	d	ܣ	s
ܗ	h	ܥ	ʿ
ܘ	w	ܦ	p
ܙ	z	ܨ	ṣ
ܚ	ḥ	ܩ	q
ܛ	ṭ	ܪ	r
ܝ	i	ܫ	š
ܟ	k	ܬ	t

Osysyrisch („Nestorianisch“. Es ist die unverbundene Form der Buchstaben angegeben· Die Spirantisierung der sechs Laute *b, g, d, k, p, t* wird durch die Schreibung b̲, ḡ, d̲, k̲, p̄, t̲ bezeichnet.[1]

[1] KAUFHOLD, Hubert, *Kleines Lexikon des Christlichen Orients*, Wiesbaden 2007, 7f.

Inhaltsverzeichnis

UMSCHRIFT ---------- 1

INHALTSVERZEICHNIS ---------- 2

BIBLIOGRAPHIE ---------- 5

EINLEITUNG ---------- 15

I. DAS WESEN DER SYMBOLWIRKLICHKEIT ---------- 18

1. Gottesdienstgemeinschaft ---------- 18

2. Wort und Sakrament ---------- 18

3. Symbolwirklichkeit ---------- 19

4. Die Geheimnisse sind Symbol zukünftiger Wirklichkeit ---------- 23

II. DAS WESEN DES SAKRAMENTES ---------- 28

1. Der Begriff des Mysteriums ---------- 28

2. Das Urmysterium und das Kultmysterium ---------- 29

3. Der syrische Begriff „ Sakrament“ – rāzā (ܪܙܐ) ---------- 30

III. AUFZÄHLUNGEN UND UNTERSCHEIDUNGEN ---------- 33

1. Die Siebenzahl ---------- 33

2. Die Unterscheidung der „Geheimnisse“ ---------- 34

3. Die grundlegenden Sakramente ---------- 39

3.1 Die Taufe und die Eucharistie als Symbol des Todes und der Auferstehung ---------- 39

3.2 Die Taufe und die Eucharistie als Symbol der Vergebung der Sünde ---------- 42

3.3 Das Priestertum als Vollzug der „Geheimnisse“ ---------- 43

IV. DIE BEDINGUNGEN DER „GEHEIMNISSE“ ---------- 44

1. Die Rolle des Hl. Geistes ---------- 44

2. Der Hl. Geist durch Priester wirkend ---------- 45

3. Der Empfänger der „Geheimnisse“ ---------- 46

V. DAS PRIESTERTUM ---------- 48

1. Allgemeines über die Priesterweihe ---- 48
1.1 Die Handauflegung ist das Heilige Zeichen des Priestertums ---- 48
1.2 Der Spender der Weihe ---- 51
1.3 Unwiederholbarkeit der Weihe ---- 52

2. Rangstufen ---- 53
2.1 Aufzählung ---- 53
2.2 Die einzelnen Rangstufen ---- 55

VI. DIE TAUFE ---- 60

1. Ursprung der Taufe ---- 60

2. Arten der Taufe ---- 60

3. Die Geschichte der Taufliturgie ---- 61

4. Die Beziehung der Taufe Christi zu unserer Taufe ---- 63

5. Die Taufe als Grundlage der anderen Sakramente ---- 64

6. Die grundlegendsten Sakramente für Täuflinge ---- 64

7. Notwendigkeit der Taufe ---- 65

8. Unwiederholbarkeit der Taufe ---- 68

9. Die notwendigen Elemente für die Taufe ---- 68
9.1 Das Wasser ---- 68
9.2 Das Öl ---- 69
9.3 Das Untertauchen ---- 71
9.4 Die priesterlichen Gebete ---- 72
9.5 Die Salbung ---- 73
9.5.1 Die Salbung vor der Taufe ---- 73
9.5.2 Die Salbung nach der Taufe (das Sakrament der Firmung) ---- 74
9.6 Der Priester ---- 78
9.7 Die Konsekration des Öls und Wassers ---- 79

VII. DAS SAKRAMENT DER HEILIGEN EUCHARISTIE ---- 80

1. Gegenstand der hl. Eucharistie ---- 80
1.1 Die Auffassung der Eucharistie (qurbānā- ܩܘܪܒܢܐ) ---- 80
1.2 Die Azymenfrage ---- 80
1.3 Das Fermentum ---- 81
1.4 Zusammensetzung des Brotes ---- 81
1.5 Der Wein ---- 81

2. Die Eucharistie ist die Mysterium des Leibes und Blutes (qurbānā- ܩܘܪܒܢܐ) ---- 82
2.1 Die Wirklichkeit entspricht dem Sakrament ---- 82
2.2 Keine wahre Wesenverwandlung ---- 83
2.3 Reale Gegenwart ---- 83
2.4 Begründung der Gegenwart Christi durch die Parallele mit der Menschwerdung ---- 85

3. Die Anaphoren der Kirche des Ostens ---- 86

4. die Konsekration ---- 88
4.1 Der fehlende Einsetzungsbericht ---- 88
4.2 Die Epiklese ---- 91

4.3 Die Bezeichnung des Kelches ---------- 92

5. Die Aufbewahrung der hl. Eucharistie ----------93

VIII. DAS SAKRAMENT DER SÜNDENVERGEBUNG----------94

1.1 Allgemeines über das Bußsakrament----------94

1.2 Die Sündenvergebung und die Taufe----------96

1.3 Bevollmächtigung der Priester zur Sündenvergebung----------96

1.4 Bußriten----------97

1.5 Die gegenwärtige Ordnung der Sündenvergebung ----------98

IX. DAS SAKRAMENT DER EHE ----------102

1. Die Ehe als Geheimnis ---------- 102

2. Notwendige Elemente in der Ehe ---------- 104

3. Verlobung (mḵuryā - ܡܚܘܪܝܐ) und Ehe (zuwāḡā - ܙܘܓܐ)---------- 105

4. Verlobungs- und Eheschließungsriten---------- 106

5. Ehescheidung ---------- 107

X. DAS SAKRAMENT DES SAUERTEIGES (MALKĀ - ܡܠܟܐ) ----------109

1. Der Sauerteig als Geheimnis---------- 109

2. Sauerteigzeremonien---------- 111

XI. DAS ZEICHEN DES KREUZES ----------113

XII. DER BEGRÄBNISRITUS----------115

1. Allgemeines über Beerdigungsriten---------- 115

2. Die Salbung im Begräbnisritus---------- 115

XIII. DIE MÖNCHSWEIHE ----------117

1. Einleitung---------- 117

ZUSAMMENFASSUNG ----------118

Bibliographie

1. Quellen

1.1. Ungedruckte Quellen[2]

EMMANUEL BAR ŠAHHRE (10. Jahrh.): *Memra der Erklärung der Geheimnisse der Taufe*. Vat. Syr. 182, f. 268v. – 273v.

JOHANNEN BAR ZOBI (13. Jahrh.): *Erklärung aller göttlichen Geheimnisse*, Borg. Syr. 90, f. 34a – 69a.

JOHANNAN BAR ZOBI (13. Jahrh.): *Memra über die Taufe und über das Geheimnis des Fermentum. Vat. Arab*. 657, f. 16v.- 20v.

JOSEF ḤAZZAYA (7. Jahrh.): *Fragen*. Borg. Syr. 88, pag. 330-346.

TIMOTHEUS II. (1318-32): *Buch der sieben Gründe der kirchlichen Geheimnisse*. Vat. Syr. 151.

1.2. Gedruckte Quellen

ANONYMUS (9. Jahrh.): *Anonymi Auctoris Expositio officiorum a Mar Abraham Bar Lipheh composita;* in: Anonymi Auctoris Expositio officiorum Ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta, interpretatus est R. H. CONNOLLY, Rom 1913-15 (= CSCO. S. 2/91-92).

[2] DE VRIES, Wilhelm, *Sakramententheologie bei den Nestorianern*, Rom 1947.(= OrChrA 133), 7.

ASSEMANI, J. S., *Bibliotheca Orientalis*, Clementina Vaticana. 3: De scriptoribus Syris Nestorianis, Roma 1725.

BABAI MAGNUS (circa 628): *Babai Magni Liber de Unione,* interpretatus est A. VASCHALDE, Rom 1915 (= CSCO. S. 2/1).

EBEDJESU, Bar Brikha, ܡܪܓܢܝܬܐ / Marganitā / der Perle, hg von Mar Tuma DARMO, Trichur 1955.

EBEDJESU (1318): *Collectio Canonum Synodicorum*. In: A. Maius Scriptorum verterum nova collectio, 10/1, Romae 1838, 1-360.

ELIAS VON NISIBIS (BAR SINAI) (975-nach 1049): *Des Metropoliten Elias von Nisibis Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens*, übersetzt und eingeleitet von L. HORST, Colmar 1886.

HABBI, Joseph, مجامع كنيسة المشرق / *Màǧāmi‘ Kanisat al-Mašriq / Synoden der Kirche des Ostens*, Beyrout 1999.

IBN BUTLĀN: GRAF, Georg, *Texte und Übersetzungen*. Die Eucharistielehre des nestorianisches al-Muhtar Ibn Butlān (11. Jahrh.), in: OrChr 35 (1936-1937) 175-191.

IŠO‘BOKT (8. Jahrh.): *Corpus juris des persischen Erzbischofs Jesubocht*. In: SACHAU, E., Syrische Rechtsbücher, 3/1, Berlin 1914.

IŠO DAD VON MERV (9. Jahrh.): *The Commentaries of Ishodad of Merv*, edited and translated by Margaret Dunlop GIBSON, 5 Bände, Cambridge 1911-16 (Horae Semiticae 5-11).

IŠOYAHB III. (647-58): *Išoyahb Patriarchae III Liber Epistularum*, edidit et vertit R. DUVAL, Paris 1904-5 (= CSCO. S. 2/64).

JOHANNAN V. BAR ABGER (900-905): *Kirchliche Fragen*. In: J. S. Assemani, Bibliotheca Orientalis Clementina Vaticana. 3/1: De scriptoribus Syris Nestorianis, Roma 1725, 249-254.

KELAITA, Joseph, ܛܟܣܐ ܕܪܙܐ ܕܥܕܐ ܕܡܕܢܚܐ / *Ṭaksā d-rāzā d-ʿedā d-madenḥā / Liturgie der Kirche des Ostens*, Baghdad 2004.

KELAITA, Joseph, ܛܟܣܐ ܕܡܥܡܕܐ ܩܕܝܫܐ / *Ṭaksā d-ʿmaṭā qadišā/ Die heilige Taufliturgie der Kirche des Ostens*, Baghdad 2004.

LANG, Uwe Michael, *Die Anaphora von Addai und Mari. Studien zu Eucharistie und Einsetzungsworten, Bonn 2007.*

NARSAI (5. Jahrh.), *Narsai Doctoris Syri Homiliae et Carmina,* Primo edita cura et studio D. Alphonsi MINGANA*. Mausilii* 1905.

NARSAI (5.Jahrh.): *The liturgical homilies of Narsai*, translated by R.H. CONNOLL. Cambridge 1909 (= Texts and Studies 3/1).

ŠELEMON VON BASRA (13 Jahrh.): *The book of the bee*, edited by E. A. Wallis Budge. Oxford 1886 (= Anecdota Oxoniennsia, Semitic Series, 1/2).

THEODOR VON MOPSUESTIA: SWETE, H. B., *Theodori Episcopi Mopsueste aves les Macedoniens. Patrologia Orientalis*, Paris, 1913 (= PO 9).

TIMOTHEUS I. (728-823): *Epistulae, Text und Übersetzung,* Rom 1914-15 (= CSCO S. 2/67).

THEODOR VON MOPSUESTIA: A. *Mingana, Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lords Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist*, Cambridge 1933 (= Woodbrocke Studies 6).

THEODOR BAR KONI (8.Jahrh.): *Liber Schoiiorum*, syrischer Text herausgegeben von Addai Scher, 2 Bände, Paris 1910-12 (= CSCO. S. 2/65-66).

2. Sekundärliteratur

ABRAMOWSKI, Luis, *Zur Theologie Theodors von Mopsuestia*, in: ZKG 72 (1961) 263-293.

BADGAR, G. P.,*The Nestorians and their Rituals*. 2 Bände, London 1852.

BAUMSTARK, Anton, *Besprechungen*, in: OrChr 3 (1903) 219-226.

BAUMSTARK, Anton, *Die nestorianischen Schriften „de causis festorum*"; in: OrChr 1 (1901) 320-342.

BAUMSTARK, Anton, *Anaphora*, in: AC 1 (1950) 418-427.

BICKELL, G, *das Sakrament der Firmung bei den Nestorianern*, in: ZKTh 1 (1877) 85-117.

BRINKTRINE, J, *Zur Entstehung der morgenländischen Epiklese*, in: ZKTh 42 (1918) 483-518.

BECK, Edmun, *Symbolum- Mysterium bei Aphraat und Ephräm*, in: OrChr 42 (1958) 19-40.

BURKITT, Crawford, *Urchristentum im Orient*, Tübingen 1907.

CASPER, Josef, *die Ostkirche geleitet die Seelen in das Reich der Herrlichkeit*, in: BiLi 13 (1938-1939) 49-54.

CASPER, Josef, Die Priesterweihe in der Ostkirche, in: BiLi 12 (1937-1938) 401-408.

CASEL, Odo, *Die Mönchsweihe*, in: JLW 5 (1925) 1-40.

CASEL, Odo, *Mysterium als Bild*, in: JLW 15 (1935) 232-305.

DIETTRICH, Gustav, *Die nestorianische Taufliturgie*, Giessen 1903.

DE VRIES, Wilhelm, *Sakramententheologie bei den Nestorianern*, Roma 1947.

DE VRIES, Wilhelm, *Timotheus II.(1318-1332) „Über die sieben Gründe der Kirchlichen Geheimnisse*", in: OrChrP 8 (1942) 40-94.

DE VRIES, Wilhelm, *„Erklärung aller göttlichen Geheimnisse" des Nestorianers Johannan Bar Zobi (13. Jahrh.)*, in: OrChrP 9 (1943) 188-203.

DE VRIES, Wilhelm, *Der „Nestorianismus" Theodors von Mopsuestia in seiner Sakramentenlehre*, in: OrChrP 7 (1941) 91-148.

DE VRIES, Wilhelm, *Beicht- und Busspraxis bei Ost- und Westsyrern*, in: OstKSt 20 (1971) 273-279.

DE VRIES, Wilhelm, *Zur Liturgie der Erwachsenentaufe bei den Nestorianern*, in: OrChrP 9 (1943) 460-473.

Dölger Franz Joseph, das Kreuzzeichen im Taufritual, in: JAC 5 (1962) 10-22.

ENGBERDING, Hieronymus, *die Kirche als Braut in der ostsyrischen Liturgie*, in: OrChrP 128 (1937) 5-48.

ENGBERDING, Hieronymus, *Zum anaphorischen Fürbittgebet der ostsyrischen Liturgie der Apostel Addai und Mari*, in: OrChr 41 (1957) 102-124.

EDWIN, Preuschen, *Urchristentum im Orient*, Tübingen 1907.

EMLEK, Idris, *Mysterienfeier der ostsyrischen Kirche im 9. Jahrhundert. Die Deutung der göttlichen Liturgie nach dem 4. Traktat einer anonymen Liturgieerklärung*, Münster 2004 (= Ästhetik-Theolgie-Liturgie 30).

GERBER, Simon, *Theodor von Mopsuestia und das Nicänum. Studien zu den katechetischen Homilien*, Köln 2000.

HAMM, Fritz, *Die Liturgischen Einsetzungsberichte. Im Sinne Vergleichender Liturgieforschung untersucht*, Münster 1928.

KLEINHEYER, Hansjörg, / FISCHER Balthasar*, Zeichen des Glaubens. Studien zu Taufe und Firmung*, Zürich 1972.

HEILER, Friedrich, *Die katholische Kirche des Ostens und Westens.1: Urkirche und Ostkirche*, München 1937.

HEINZ, Andreas, *Licht aus dem Osten. Die Eucharistiefeier der Thomas-Christen, der Assyrer und der Chaldäer mit der Anaphora von Addai und Mari*, Freiburg 2008 (= Sophia 35).

HOFRICHTER, Peter, *Die Anaphora nach Addai und Mari in der „Kirche des Ostens*", in: HlD 49 (1995) 143-147.

JAMMO, Sarhad, *Die Qudasha nach Addai und Mari und der eucharistische Einsetzungsbericht*, in: HlD 50 (1996) 204-218.

JUGIE, M., *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia norum et Monophysitarum* 5: Theologia dogmatica christianorum orientalium et Monophysitarum, Paris 1935.

KOCH, Hugo, *Taufe und Askese in der alten ostsyrischen Kirche*, in: ZNW 12 (1911) 37-69.

KAUFHOLD, Hubert, *Kleines Lexikon des Christlichen Orients*, Wiesbaden 2007.

KRUSE, Heinz, *Das Brautlied der syrischen Thoma-Akten*, in: OrChrP 50 (1984) 291-330

KRÜGER, Paul, *Das Geheimnis der Taufe in den Werken Babais d. Gr.*, in: OrChr 47 (1963) 98-110.

KRETSCHMAR, Georg, *Die Grundstruktur der Taufe*, in: JLH 22 (1978) 1-14.

LIESEL, Nikolaus, *Die Liturgien der Ostkirche*, Freiburg / Basel / Wien 1960.

MACLEAN, A. J., *The East Syrian Ephiphany Rite*., in: F. CONYBEARE, Rituale Armenorum, Oxford 1905, 351-52.

MADEY, Johannes, *Christus in der Ostsyrischen Liturgie: Eucharistie, Sakramente und Stundenlob*, in: HlD 50 (1996) 224-231.

MADEY, Johannes, *Die Riten der „Initiatio christiana" bei den Ostsyrern oder Chaldäern*, in: Kyrios 10 (1970) 101-109.

MADEY, Johannes / VAVANIKUNNEL, Georg, *Taufe, Firmung und Buße in den Kirchen des ostsyrischen Ritenkreises*, Zürich 1971.

MEZAROS,Gerhard: *Nestorianer: Stutenmilch statt Messwein*, in: Die Presse, 15.04.2009. Online unter: http://diepresse.com/home/science/376572/Nestorianer_Stutenmilch-statt-Messwein (abgerufen am: 8.11.2010).

NYSSEN,Wilhelm / SCHUTZ, HANS-JOACHIM / WIERTZ, PAUL, *Handbuch der ostkirchenkunde*. Band 2, Düsseldorf 1989.

MARTE, Johann/ WILFLINGER, Gerhard, *الحوار السرياني،المداولة الرابعة السرياني في الحوار بين الكنائس ذات التقليد/ al_hiwār al_siryani, al-mudāwalat al-rabi'a fi l-ḥiwār bayn al-kanā'is ḏāt al-taqlid al-suryani, Syriac Dilogue fourth Non-official consultation on Dialogue withhin the Syriac tradition. Edited on behalf of the foundation Pro Oriente*, Wien 2001.

PIERRE, Yousif, *Christus in der liturgischen Tradition der Kirche des Ostens*, in: HlD 50 (1996) 241-253.

RAES, Alfons, *Die Taufriten im Orient*, in: LJ 9 (1959) 46-51.

SAKO, Luis, الأسرار السبعة في الكنيسة المشرق الاشورية –الكلدانية */ al-'asrār al sab'a fi l-kanīsat al-mašriq al-ašūriya- al-kaldaniya / Die sieben Sakramente in der ostsyrischen - chaldäischen Kirche*, Karkuk 2008.

SCHMIDT, Margot / GEYER, Carl Friedrich, *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter*, Eichstätt 1981.

SCHULTZE, Bernhard, *Die dreifache Herabkunft des Heiligen Geistes*, in: OstkSt 26 (1977) 105-143.

SELB, Walter, *Orientalisches Kirchenrecht. 1: Die Geschichte des Kirchenrechts der Nestorianer*, Wien 1981.

SÖHNGEN, Gottlieb, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, Bonn 1940.

TAMCKE, Martin, Zu *Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage des syrischen Kirchen*, Münster 2000 (= Studien zur orientalischen Kirchengeschichte 9).

UMBERG, Johann Bapt, *Die Sakramente in der Chronik von Arbela*, in: ZKTh 49 (1925) 497-515.

WINKLER, Dietmar, *Ostsyrisches Christentum. Untersuchungen zu Christologie, Ekklesiologie und zu den ökumenischen Beziehungen der Assyrischen Kirche des Ostens*, Münster 2003 (= Studien zur orientalischen Kirchengeschichte 26).

WINKLER, Dietmar / KLAUS, Augustin, *Die Ostkirchen*, Graz 1997.

WINKLER, Dietmar, *Besprechnungen*, in: HlD 49 (1995) 263-271.

Einleitung

Heute ist die „Kirche des Ostens“ unter den Bezeichnungen nestorianische, persische, ostsyrische, chaldäische und assyrische Kirche bekannt, die im 1. Jahrhundert gegründet wurde. Wegen des politischen Schismas zwischen den beiden großen Imperien (römisches Reich und Persien) führte sie zunächst ihr Eigendasein fast ohne jede Beziehung mit der lateinischen Kirche des Römischen Reiches.

Diese Eigenständigkeit spendet der ostsyrischen Sakramentenlehre ein ganz besonderes, dogmenhistorisches Interesse. Am Anfang des 5. Jahrhunderts macht sich der Einfluss der antiochenischen Schule stark und demzufolge dringen Ideen dieser Schule in die ostsyrische Theologie ein. Nestorius und Theodor der Erklärer

können als die großen Lehrer des Christentums im Mittleren Osten bezeichnet werden/der Ostkirchen bezeichnet werden.

Die Kirche des Ostens zählt zu den ältesten christlichen Gemeinschaften. Mit großer Gewissheit kann angenommen werden, dass ihre Wurzeln bis in die frühe apostolische Zeit zurückverfolgt werden können. Ihre Gründung entstand im Zuge der jüdisch-christlichen Mission, die von Jerusalem ausgehend nach Mesopotamien vorstieß, wo jüdische Exilsgemeinden in vielen Städten des Zweistromlandes und Westpersiens sich ansiedelten. Aus diesem Grund dürften auch in der Liturgie der ehrwürdigen christlichen Tradition eine Anzahl von jüdisch-semitischen Merkmalen erhalten geblieben sein.

Im ökumenischen Rahmen von 1994 haben die katholische Kirche und die Kirche des Ostens offiziell bestätigt, dass sie in ihrem Christusbekenntnis völlig übereinstimmen. Neben der offiziellen Ebene liegt der zunehmend ökumenischer Einfluss der vatikanischen Anweisungen in der Einschränkung der Zulassung zur Eucharistie auf die Gläubigen der assyrischen und chaldäischen Kirche.

Viele ostsyrischen Christen haben die Geheimnisse der christlichen Kirche heute etwas oberflächlich geübt, interessiert sie sich für die Manifestationen der sozialen mehr als der spirituellen Dimension des Glaubens, ohne Ausdruck persönlicher innerer Konversion zu sein. Dies ist auf zwei Faktoren zurückzuführen: die Monotonie der gleichen Zeremonie und Ignoranz.

Von diesem pastoralen Punkt wollen wir in dieser Arbeit eine umfassende Studie über die sieben Sakramente nach der Tradition der (assyrischen-chäldischen) Kirche des

Ostens versuchen. Und werden Licht auf die Bedeutungen und theologische Dimensionen und Symbole schuppen.

Bevor wir die Idee der Ostsyrer über die kirchlichen Sakramente darreichen, ist ein Kurzes Wort über die Sakramentenlehre bei ostsyrischen Vätern gesagt hat. Das Sakrament behandelt ostsyrische Väter im 4. und 5. Jahrhundert nicht ausdrücklich und ausführlich. Wir können ihre Auffassung nur aus gelegentlichen Bemerkungen herausfinden. Dieses Bild wird so nötig unvollkommen sein. Wir finden bei ihnen den fundamentalen Gedanken, dass konkretes Geschehen Sakrament von etwas Höherem sein kann. So sind Ereignisse aus dem Alten Testament Sakramente zukünftiger Dinge. Sie deutet diese Ereignisse aus und gibt an, wofür jedes ein Mysterium (rāzā /ܪܙܐ) ist, genau wie die späteren Autoren die Riten in allen Einzelheiten als Sakrament himmlischer Angelegenheiten erklären.

Auch der frühe Ostsyrer nennt manche Riten des Neuen Testamentes „Geheimnis". Nach ihnen werden die Taufe und Eucharistie als Geheimnis des Todes und der Auferstehung Christi begriffen. Einige Riten (die Taufe, die Eucharistie und Handauflegung) sind ausdrücklich von Christus eingesetzt. Die Vergebung der Sünden geschieht durch die Taufe und Eucharistie. Und für den Empfang der Hl. Eucharistie wird vom Empfänger in der personale Ebene durch den Glauben und durch Gnade sittliche Reinheit als Vorbedingung verlangt.

Meine Arbeit wird sich auf die Sakramente bei den ostsyrischen Vätern besonders Ebedjesu und Timotheus II. konzentrieren. Beide haben sie auf die Zahl Sieben vereint. Aber sie hatten über das Thema der Sakramente verschiedene Meinungen. Heute ist in der Kirche des Ostens ist die Liste der ebedjesuianschen Sakramenten gültig. Be deri Ostsyrer das wichtigste Sakrament die Zusage Gottes. Sie wird in Christus berührbar und vergegenwärtigt.

Die Ostsyrer unterscheiden insbesondere zwischen Haupt- und Nebensakramenten. Sie deuten an, dass bei den Hauptgeheimnissen der Heiligen Geist wirksam ist. Dagegen ist bei den Nebengeheimnissen von Anrufung des Hl. Geistes keine Rede.

Timotheus II. und Ebedjesu nummerieren sieben Sakramente. Sie stimmen jedoch nicht miteinander überein. Beide Bücher handeln von den kirchlichen Geheimnissen, die gemäß beiden Autoren Sieben sind.

Diese Studie stützt sich theologisch in erster Linie auf die ostsyrischen Gebete, liturgische Bücher und theologische Erklärung der ostsyrischen Väter. Und besonders

zu beachten ist, Mar Aphraat (345), Mar Ephräm (373), Theodors der Erklärer (428), Nestorius (431), Mar Narsai (503), Gewergis von Arbela (987), Johannan bar Zobi (13. Jahrhundert), Ebedjesu (1318) und Mar Timotheus II. (1332). Mar Timotheus II. und Ebedjesu hatten sonderlich auf die Zahl der Geheimnisse, deren Theologien und Anordnung zu enthüllen. Bis zum heutigen Tag, dass wir nicht unfähig zu umfassende systematische Untersuchung sein, wie in der lateinischen und griechischen Traditionen. Der vorhandenen Studien sind die zuerst von Jesuitenpater Wilhelm de Vries veröffentlichten und die zweite Veröffentlichung ist der neuere Arbeiten an wie einige Bücher und Zeitschriften und Artikeln vorgestellt.

I. Das Wesen der Symbolwirklichkeit

1. Gottesdienstgemeinschaft

Als Gottesdienstgemeinschaft empfängt die Kirche ihren höchsten Ausdruck in ihrem Opferkult, in dem das Gedächtnis des Kreuzesopfers gefeiert und der Tod des Herrn verkündet wird.[3] Es ergibt sich aus der Stellung des Sakramentes als des kultischen Bildes der Heilsökumene. Beide sind nicht zwei getrennte Dinge, sondern eins. [4]

Die Kirche bezeichnet als Ursakrament nur die eine Seite der Kirche als Gottesdienstgemeinschaft, welche Kirche des Sakramentes und des Wortes ist; deshalb ist ihre Aufgabe die Verkündigung des Wortes und Sakramentes.[5] Auch das Wort Gottes gilt in der Verkündigung als wirksames Zeichen. Indem der Gottesdienst in Wort und Sakrament das Mysterium als lebendige Gegenwart enthält, wird das Mysterium im Gottesdienst zum Gottesdienstmysterium.

2. Wort und Sakrament

Die Sakramente sind in sich selbst kein bloßes Element, sondern sowie das Element vom Worte begeistert, so ist auch das Wort, das die Heilstaten Gottes verkündet, keine bloße Rede, sondern das Wort Gottes wirkt sich im Sakrament aus. Die Einheit von Wort und Sakrament kann im christlichen Kult inhaltlich nicht genug verstanden werden. Beide sind eine Einheit von Kultgemeinschaft und somit wird das Wort mit der Fülle geistiger Wirklichkeit erfüllt.[6]

Die Grundpfeiler der Sakramentenlehre sind die Bildcharaktere der Sakramente. Darin besteht ein Zeichen, d.h. das Wesen des Sakraments ist also wirkendes Zeichen. Das Wort Gottes wirkt bei der Wandlung. Das Sakrament ist das Symbol einer

[3] Vgl. SÖHNGEN, Gottlieb, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, Bonn 1940, 17.
[4] Vgl. CASEL, Odo, *Mysterium als Bild*, in: JLW 15 (1935) 232-305, hier 268.
[5] Vgl. SÖHNGEN, *Symbol*, 19.
[6] Vgl. ebd. 18.

unsichtbaren geistlichen Wirklichkeit, und zwar enthält das Bild von ihm auch tatsächlich die Wirklichkeit.[7]

Die beiden bilden eine Einheit, da sie beide Symbole sind, allerdings im gleichartigen Begriff. Namentlich die Verkündigung des Wortes als Begriffswörter und das Sakrament als wirksames Zeichen, d.h. als Zeichen, das bewirkt, was es bezeichnet. Die Sakramente sind aber symbolische Zeichen. Es erblickt in symbolischer Erkenntnis nicht unmittelbar die Sache selbst, sondern die Sache stets mit dem Symbol. Die Sache wird nicht in einem äußeren Symbol, sondern in einem inneren Bild dargestellt. Die Sakramente bilden als Symbol keine inneren Formen, sondern sind äußere Werkzeuge unserer Glaubenserkenntnis, auch sind sie nicht bloße, sondern wirksame Symbole also Ursachen der Gnade.[8]

Demzufolge ist die Einheit von Wort und Sakrament, wie sie uns in der Liturgie des Messopfers anschaulich begegnet, die Predigt als Verkündigung und Auslegung des Wortes Gottes. Christliche Verkündigung ist nicht nur Verkündigung über Christus, sondern Verkündigung in Christus.

3. Symbolwirklichkeit

Als Menschen brauchen wir Symbole und Rituale, um die unfassbare Liebe Gottes erahnen und sinnlich erfahren zu können. Sie ermöglichen Kommunikation zwischen Menschen und sind Sprache der Religionen. Symbole schlagen auch Brücken von der Vergangenheit in die Zukunft. Sie haben nichts mit magischen Praktiken gemein, sondern weisen auf das Geschehen. Die sakramentale Wirklichkeit hat eine sinnbildliche, vergegenwärtigende Bedeutung.

Die Mysterienlehre ist die These, dass im Kult - besonders in den Sakramenten und vor allem im Opfer - Christi Heilstaten selbst und nicht nur die Wirkungen gegenwärtig gesetzt werden. Die Mysterienlehre ist umstritten, auch innerhalb der liturgischen Bewegung.[9] So kommt es, dass die Messe als Symbol des Kreuzesopfers

[7] Vgl. CASEL, *Mysterium*, 232f.
[8] Vgl. SÖHNGEN, *Symbol*, 20.
[9] Vgl. ebd. 55.

betrachtet wird, aber dieses Symbol gilt nicht als bloßes Bild, sondern ist stets von heiliger Wirklichkeit erfüllt.[10]

Die Geheimnisse der Kirche sind Symbol einer höheren Wirklichkeit, sie stellen in sinnlich wahrnehmbaren Zeichen die Welt des Glaubens dar, enthalten wenigsten die Geheimnisse keimhaft bei den östlichen Vätern die zukünftige Wirklichkeit, nämlich, dass die Mysterien der Kirche das Geheimnis einer vergangenen oder zukünftigen Sache dargestellt werden. Weiters bringt Anonymus eine allgemeine Theorie über das Verhältnis zwischen Mysterium und Wirklichkeit, die sich ähnlich verhalten wie die Menschennatur Christus und seine göttliche Natur. Nach ihm steht das Geheimnis in Beziehung zur Wirklichkeit.[11]

Auch nach Theodor (Tiodoros m-pašqanā /ܬܝܘܕܘܪܘܣ ܡܦܫܩܢܐ) ist die Sakramententheologie von seinem christologischen Denken stark beeinflusst. [12] Die Sakramente geben uns ein Anrecht auf die künftige Herrlichkeit, die aber keine wahre Teilnahme am göttlichen Leben bedeutet. Bei ihm stehen Symbol und Wirklichkeit im Gegensatz zueinander.[13]

Wie auch im materiellen Symbol des Sakramentes existiert nicht die göttliche Wirklichkeit. Deswegen meint Theodor, dass die Wirksamkeit der Sakramente manchmal rein Subjekt, psychologisch zu erklären ist.[14] Die Sakramente sind keine Hinweiszeichen ohne Anteil an der Wirklichkeit; das Kommende in ihnen wie im Glauben und im neuen Lebenswandel sei schon gegenwärtig.[15]

Deshalb handelt es sich nicht um ein dreifaches Sterben des Herrn in historischer Wahrheit, sondern durch die Heilstat, die durch das Geheimnis hindurch wirksam wird. [16]

---

[10] Vgl. CASEL, *Mysterium*, 235.
[11] Vgl. DE VRIES, Wilhelm, *Sakramententheologie*, 58f.
[12] Vgl. DE VRIES, Wilhelm, *Der „Nestorianismus" Theodors von Mopsuestia in seiner Sakramentenlehre*, in : OrChrP 7 (1941) 91-148.
[13] Vgl. DE VRIES, Wilhelm, *Timotheus II. „Über die sieben Gründe der Kirchlichen Geheimnisse*", in: OrChrP 8 (1942) 40-94, hier 57.
[14] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 103.
[15] Vgl. GERBER, Simon, *Theodor von Mopsuestia und das Nicänum, Studien zu den katechetischen Homilien*, Leiden 2000, 217.
[16] Vgl. CASEL, *Mysterium*, 252.

Der eigentliche Begriff des Sakramentes heißt Zeichen, und zwar Zeichen unserer Heiligung. Jene Versinnbildlichung des Opfertodes Christi ist keine bloß symbolische, sondern eine wirkliche Vergegenwärtigung.[17]

Bei Timotheus II. (Timoṭios trayanā /ܬܝܡܘܬܐܘܣ ܬܪܝܢܝܐ) sind Zeichen und Symbol nicht bloß eine Erinnerung an die Welt des Unsichtbaren und Göttlichen. Und Materielles seinem Wesen nach Symbol für Geistiges ist, hat der Priester von Christus die Vollmacht, durch materielle Symbole die Menschen in die Welt des Übersinnlichen einzuführen. Das betont Timotheus des Öfteren ganz allgemein.[18]

Bei zwei Stellen[19] erwähnt Johannan Bar Zobi (Joḥannān bar Zo'bi /ܝܘܚܢܢ ܒܪ ܙܘܥܒܝ), dass Typus und Wirklichkeit formell im Gegensatz zueinander stehen. Er geht davon aus, dass sie bis zum Herabsteigen des Heiligen Geistes ein Typus sind. Nach dem Herabsteigen werden sie wahrhaftig der Leib unseres Herrn.[20] Brot und Wein sind ein Typus des Leibes und Blutes Christi. Weiters meint Bar Zobi, dass sie ohne Zweifel nicht ein bloßes Bild des Leibes und Blutes Christi sind.[21]

Diese ist eine Wirklichkeit, die durch ein Sinnbild besteht, kurz gesagt, eine symbolische Wirklichkeit oder eine Bildwirklichkeit. Das bedeutet die Wirklichkeit vom Zeichen wird nicht nur angezeigt, sondern auch enthalten. Die Wirklichkeit besteht nicht unabhängig vom Zeichen und außerhalb des Zeichens, sondern es besteht durch das Zeichen oder Sinnbild und im Zeichen.[22]

Die sakramentale Wirklichkeit als symbolische ist keine in sich stehende Wirklichkeit. Deswegen ist die Messe weder bloßes Symbol, noch die nackte Wirklichkeit einer neuen Wiederholung des Kreuzesopfers, sondern symbolisches und zugleich wirkliches Gedächtnis der Passion. Die Messe ist dadurch Opfer, da sie ein

[17] Vgl. LANG, Uwe Michael, *Die Anaphora von Addai und Mari. Studien zu Eucharistie und Einsetzungsworten*, Bonn 2007, 82f.
[18] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 53.
[19] Vgl. JOHANNEN BAR ZOBI (13. Jahrh.): *Erklärung aller göttlichen Geheimnisse*, Borg. Syr. 90, f. 34a – 69a., 51b. (zitiert nach: DE VRIES, Sakramententheologie, 88 Anm. 1). Johannan bar Zobi ist der ostsyrische Priester und Mönch und lebte in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Er hat sich vor allem als Grammatiker hervorgetan.
[20] Vgl. Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 88.
[21] Vgl. De Vries, Wilhelm, „Die Erklärung aller göttlichen Geheimnisse" des Nestorianers Johannan Bar Zobi (13. Jahrh.), in: OrChrP 9 (1943) 188-203, hier 199f.
[22] Vgl. SÖHNGEN, *Symbol*, 61.

Sinnbild des Kreuzesopfers ist. Dieses Opfergedächtnis wird dadurch ein wirkliches Opfer, da es die sinnbildliche Wirklichkeit des Kreuzesopfers darstellt,[23] „[weil] es sich bei den Sakramenten um eine symbolische Gegenwärtigsetzung der Heiltat Christi handelt“. [24]

Auch Anonymus betont im Traktat über die Mysterienfeier, dass der Heilsplan Gottes der gemeinsame Hintergrund aller liturgischen Feiertage ist. Damit ist das liturgische Handeln der Kirche als vollendetes Bild des Heilshandelns Gottes zu verstehen. Deswegen gelten die sakramentalen Feiern der Kirche als Teilaspekte des Heilsplans Gottes.[25]

Das Sakrament ist ein wirksames Zeichen, das Gnade bewirkt. Das Sakrament hat zwei Seiten: Zeichenbedeutung und Gnadenwirkung. Beide Seiten müssen gleichwertig betont werden, d.h. der innere Zusammenhang zwischen beiden muss erfasst werden. Das Geheimnis beruht darauf, dass sichtbare Elemente und höhere Worte zusammenwirken, um eine höhere Wirklichkeit dem Gläubigen erkennbar gegenwärtig zu machen.[26] Das sinnliche Zeichen bezeichnet zusammen mit seiner geistigen Bedeutung trefflich in einer Wirklichkeit die Gnade.[27]

Weil die sakramentale Gnadenwirklichkeit nun keine in sich stehende, sondern eine symbolische Wirklichkeit ist, steht die Gnade auch nicht in sich selbst, sondern ganz und gar in Christus und seinem Heilswerk, um das innere des Sakramentes auch für ein volles und tieferes Verständnis der sakramentalen Sinnbildlichkeit fruchtbar zu machen. Denn im inneren Sakrament wachsen sakramentale Wirklichkeit und Sinnbildlichkeit zu einer inneren geheimnisvollen Einheit zusammen; kurz gesagt zur sakramentalen Symbolwirklichkeit.[28]

Die Sakramente sind symbolhafte Dinge, die eine höhere Welt darstellen und eine überirdische Heiligkeit besitzen. Die Ostsyrer betonen die Wirkkraft der heiligen Zeichen und Symbole. Sie zeigen durch sichtbare Dinge die Macht des Verborgenen.

---

[23] Vgl. ebd. 76.
[24] CASEL, *Mysterium*, 252.
[25] Vgl. EMLEK, Idris, *Mysterienfeier der ostsyrischen Kirche im 9. Jahrhundert. Die Deutung der göttlichen Liturgie nach dem 4 Traktat einer anonymen Liturgieerklärung*, Münster 2004 (= Ästhetik-Theologie-Liturgie 30), 52f.
[26] Vgl. CASEL, *Mysterium*, 254.
[27] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 59.
[28] Vgl. SÖHNGEN, *Symbol*, 82.

Deshalb besteht das Sakrament aus dem äußeren sichtbaren Symbol und der inneren geistigen Gnade.[29]

Bei den östlichen Vätern wird die Teilhabe des Symbols an seinem Vorbild mehr im aristotelischen Sinn gefasst als im platonischen; d.h., es handelt sich um Teilhabe bloß an der Wirkung der Ursache und nicht um Teilhabe an der Form oder Wesensgestalt des Urbildes.[30]

4. Die Geheimnisse sind Symbol zukünftiger Wirklichkeit

Der Gedanke, dass die Geheimnisse Symbol erst zukünftiger Wirklichkeit sind, findet sich bei den Ostsyrern sehr häufig.

Formell und ausdrücklich werden Symbol und Wirklichkeit von ihnen nur selten in Gegensatz zueinander gesetzt. Es wird nur von Taufe und Eucharistie ausgesagt, dass sie Symbol der zukünftigen Güter seien. Beide Geheimnisse stehen vor allen andern im Vordergrund.[31]

Im frühen Christentum waren sie die grundlegenden Sakramente der Kirche. Beide Geheimnisse werden von Ostsyrern sehr häufig als Typus der zukünftigen Güter bezeichnet. Folgende Aussagen finden sich diesbezüglich bei den Vätern der ostsyrischen Kirche:

1. Nach Narsai (Narsai /ܢܪܣܝ)[32] ist die Taufe ein Symbol der Geburt, die am Ende sein wird. d.h. es gilt als Symbol der zukünftigen Wirklichkeit.[33]

2. Johannan Bar Zobi[34] stellt in seinem Memra die wirkliche Auferstehung der Auferstehung, die im Geheimnis der Taufe vollzogen wird.

3. Timotheus I. (Ṭimoṭios qaṭmayā /ܛܝܡܘܬܐܘܣ ܩܕܡܝܐ)[35] betont, dass uns Christus durch die Taufe hier auf typische Weise auferweckt hat, damit er uns am Jüngsten

[29] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 49.
[30] Vgl. ebd. 96.
[31] Vgl. ebd. 89.
[32] Vgl. NARSAI (5. Jahrh.), *Narsai Doctoris Syri Homiliae et Carmina*, primo edita cura et studio D. Alphonsi MINGANA. *Mausilii* 1905. 115.
[33] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*. 93.
[34] Vgl. JOHANNAN BAR ZOBI (13.Jahrh.): *Memra über die Taufe und über das Geheimnis des fermentum. Vat. Arab*. 657, f. 16v.- 20v, hier 20r. (zitiert nach: DE VRIES, Sarkamententheologie, 93 Anm 4).

Tage in Wirklichkeit auferwecke und als Typus der Wiedergeburt in der anderen Welt. Auch die geistige Speise der Eucharistie ist der Speise des zukünftigen Lebens gleichgestaltet.[36]

4. Ishodad von Merv (Išo'dad /ܝܫܘܥܕܕ ܡܪܘ) [37] nennt die Taufe ein Bild der zukünftigen Dinge, einen Typus des neuen Lebens nach dem Tode und ein Symbol der Auferstehung.[38]

5. In einer anonymen Schrift über das nicänische Glaubensbekenntnis wird die Taufe als ein Geheimnis der Auferstehung dargestellt. Der Autor drückt aus, dass der Empfang der heiligen Kommunion der Typus der Auferstehung ist. In seinem Traktat bemerkt Anonymus, dass die Mysterienfeier ein sinnenfälliges Zeichen des vergangenen und zukünftigen Heilshandeln Gottes ist. [39]

6. Abraham Bar Lifi (Abraham bar Lipi /ܐܒܪܗܡ ܒܪ ܠܦܝ)[40] behauptet, dass unsere Teilnahme an den Mysterien ein Geheimnis jener Vereinigung ist, die uns mit ihm im Himmelreich zu Teil wird.[41]

7. Babai der Grosse (Babai rabbā /ܒܒܝ ܪܒܐ)[42] nennt häufig die Taufe als ein Unterpfand der Unsterblichkeit. Die Taufe sei eine neue Geburt nach Art des Pfandes und wird durch das Mysterium vollzogen.[43]

8. Bei Theodor[44] sei das Geheimnis ein Anrecht auf die künftige Herrlichkeit, die aber keine wahre Teilnahme am göttlichen Leben bedeutet, weil die Erhebung des Menschlichen zu wahrer Teilnahme an göttliche Natur sich rational nicht erfassen lässt. Die Einigung im Sakramente sei keine dargestellte Sache. Auch hier wird

---

[35] Vgl. TIMOTHEUS I. (728-823): *Epistulae, Text und Übersetzung herausgegeben von Oscar Braun*. Rom 1914-15. (= CSCO.S. 2/67), 2-3.
[36] Vgl. DE VRIES, *Timotheus*, 57.
[37] Vgl. IŠO DAD VON MERV (9. Jahr.): *The Commentaries of Ishodad of Merv*, edited and translated by Margaret Dunlop Gibson, 5 Bände, Cambridge 1911-16 (= Horae Semiticae 5-11), 11.
[38] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 94.
[39] Vgl. EMLEK, *Mysterienfeier*, 62f.
[40] Vgl. ANONYMUS (9. Jahrh.): *Anonymi Auctoris Expositio officiorum a Mar Abraham Bar Lipheh composita;* in: Anonymi Auctoris Expositio officiorum Ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta, interpretatus est R. H. Connolly, Rom 1913-15 (= CSCO. S. 2/91-92), 166.
[41] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 95.
[42] Vgl. BABAI MAGNUS (circa 628): *Babai Magni Liber de Unione*, interpretatus est A. VASCHALDE, Rom 1915 (= CSCO. S. 2/1), 126.
[43] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 90.
[44] Vgl. THEODOR VON MOPSUESTIA: A. *Mingana, Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lords prayer and on the sacraments of Baptism and the Eucharist,* Cambridge 1933 (= Woodbrocke Studies 6), 11.

die reale Wirkung der Geheimnisse auf ein Anrecht auf die zukünftige Auferstehung reduziert.[45]

Auch bei Theodor heißt der Typus nicht wie in (Hebr 8,5) und (Ex 25,40) Urbild, sondern Abbild, wenn auch oft Abbild von etwas zukünftigem das Vorbild sein kann; dagegen nennt er das Vorbild nicht Typus sondern den Anfang des Abbildes.[46] Da in einem Geheimnis Zeichen der Dinge enthalten sind - die geschehen oder zuvor geschehen sind - sind Worte nötig, welche die Kraft der Zeichen und der Geheimnisse erklären. Vor allem ist das Sakrament das Symbol eines Höheren und es kommt ihm irgendwie eine Kraft zu.[47]
Bei Theodor ist die Sakramententheologie von seinem christologischen Grundirrtum stark beeinflusst. Diese Zusammenhänge scheinen folgende zu sein: Der Mensch Christus sei nicht wirklich Gott. Demzufolge erschließt sich im Menschlichen nicht wirklich das Göttliche. Auch im materiellen Symbol des Sakramentes ergreifen wir nicht die göttliche Wirklichkeit. Sie erscheinen menschliche und göttliche Natur in Christus auseinandergerissen. Das bedeutet, dass die Sakramentenlehre Theodors in ihrem tiefsten Kern als Ostsyrisch erscheint wie auch seine Christologie. Auch bei den späteren Ostsyrern ist darauf hingewiesen.[48]

Die Sakramente geben uns ein Anrecht auf die künftige Herrlichkeit, die aber keine wahre Teilnahme am göttlichen Leben bedeutet. Bei Theodor stehen Symbol und Wirklichkeit im Gegensatz zu einander.[49] Daher ist das Geheimnis vor allem Gedächtnis der Ökumene Christi, und zwar die der Wirklichkeit. Das bedeutet: der Mensch muss an sich Christi Tod und Auferstehung erfahren und sie miterleben im Geheimnis, um die Hoffnung und das Anrecht auf die zukünftigen Güter zu erlangen. Die Geheimnisse (Taufe und Eucharistie) enthalten daher die Ökumene Christi. Demzufolge bedeutet das, dass die Ökumene Tat werden muss und nicht etwa bloß in ihrer Wirkung besteht, sondern als Wirklichkeit aus der allein die Wirkung hervorgehen kann, um zu zeigen, dass wir nicht vergeblich Zeichen gebrauchen.[50]

---

[45] Vgl. DE VRIES, Wilhelm, *Der „Nestorianismus" Theodors von Mopsuestia in seiner Sakramentenlehre*, in : OrChrP 7 (1941) 91-148, hier 112.
[46] Vgl. GERBER, *Theodor von Mopsuestia*, 216.
[47] Vgl. DE VRIES, *Nestorianismus*, 112.
[48] Vgl. ebd. 147.
[49] Vgl. DE VRIES, *Timotheus*, 57.
[50] Vgl. DE VRIES, *Nestorianismus*, 114.

Ein jedes Mysterium besteht in der Vergegenwärtigung unsichtbarer Dinge durch Zeichen und Sinnbilder, welche die unbegreiflichen Zeichen der Ökumene unseres Herrn Christus enthalt. Auch die Liturgie feiert und vergegenwärtigt in ihren Vollzügen (sakramentale Feier, Kirchenjahr) das Leben und (Heils)Wirken Christi. Besonders deutlich kommt dieser Grundzug im Aufbau des Kirchenjahres zum Ausdruck, das sich vom ersten Kommen Christi (Geburt) bis zu seinem zweiten Kommen spannt. Er zeigt sich aber auch in kleinerem Rahmen, im Stundengebet, in der Eucharistie, in den Sakramenten und Riten.

Aus diesem Grund betrachten die Ostsyrer auch beide Sakramente als Unterpfand der zukünftigen Güter und nehmen sie nicht als ein bloßes Abbild der zukünftigen Güter wahr. In den Geheimnissen wird uns also vor allem ein Symbol der Güter vor Augen geführt und wir erhalten so ein Unterpfand als Zeichen unseres unsterblichen, seligen Lebens in der Zukunft.[51] Timotheus vertritt die Meinung, dass die Gnade des Geistes uns im Sakrament als Unterpfand der zukünftigen Güter geschenkt wird ohne jedoch eine Wirklichkeit des Zeichens zu leugnen, die uns zum Glauben und zur Hoffnung führen.[52]

Die Sakramente der Kirche stellen in sinnlich wahrnehmbaren heiligen Zeichen die übersinnliche Wirklichkeit dar. Auch nach Theodor ist die den Symbolen eigentlich entsprechende volle Wirklichkeit in der Zukunft im Glauben zu erwarten und dadurch wird das Bild in der Taufe der zukünftigen Dinge dargestellt. Er hält fest, dass "die Mysterien der Kirche [...] das Geheimnis einer vergangenen oder zukünftigen Sache dar[stellen]. Was vergangen ist, stellen wir da durch Erzählung, was zukünftigen ist durch den Glauben".[53] Auch käme die Wirklichkeit der Sakramente schließlich auf ein bloßes Anrecht und zukünftigen Güter heraus.[54]
Aus diesem Grund zeigen uns die Geheimnisse die Wirkung der Erlösungstat Christi, aber sie enthalten nicht die Erlösungstat selbst.
Die Ostsyrer vertreten die Auffassung, dass das Symbol die Wahrheit nicht einfach enthält, sondern dies geht aus der realen Gegenwart des Leibes Christi in der heiligen

[51] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 94.
[52] Vgl. DE VRIES, *Timotheus*, 54.
[53] Ebd. 54.
[54] Vgl. ebd. 120.

Eucharistie hervor. Im allgemein lehren die ostsyrischen Autoren, dass das Symbol der Sakramente auch bereits hier und jetzt einer Wirklichkeit entspricht, die natürlich ihre letzte Vollendung erst in den zukünftigen Gütern des unsterblichen Lebens im Himmel annimmt.

Deshalb gibt uns das Geheimnis die feste Hoffnung der zukünftigen Unsterblichkeit. Es soll betont werden, dass wir in der Eucharistie nicht bloß ein leeres Symbol haben, sondern ein Symbol, das uns eine wirkliche Garantie der zukünftigen Unsterblichkeit gibt.

II. Das Wesen des Sakramentes

1. Der Begriff des Mysteriums

Insbesondere stehen die sprachlichen Beziehungen der beiden Begriffswörter (Mysterium) und (Sakrament) zur Diskussion. Der heute herrschende Begriff Sakrament hat sich geschichtlich aus dem Begriff Mysterium und seiner Bedeutungsfülle entwickelt, wird der letzte Begriff in einem realen Sinne gebraucht. [55] Das zeigt sich schon darin, dass die vereinzelte Bedeutung auf die konkrete hinweist, es ist bestimmt ein objektives Geschehen, in dem sich mit Geheimnis bezeichnete Heilsplan Gottes verwirklicht.[56]

Das Mysterium wird konkret in einem historischen oder in einem kultischen Sinne gebraucht, so bedeutet es in einem geschichtlichen Sinne eine historische Tatsache, insofern diese dem göttlichen Heilswerke (Heilsgeschichte) angehört. Nämlich eine Gottestat, die zu unserem Heil geschieht. In erster Linie bezeichnet Mysterium die Taten Gottes (göttliche Heilstat).[57] Geheimnis ist daher dasselbe wie Mysteriengegenwart. Sie meint eine absolute Gegenwart göttlicher Heilstat.

Das Mysterium ist Einheit von Wahrheit und Wirklichkeit. Christus ist nicht nur Lehrer göttlicher Wahrheit, sondern er ist die göttliche Wahrheit in gottmenschlicher Person im Werke der Erlösung.[58] Deshalb sind die christlichen Mysterien gewiss Wahrheit, freilich keine bloß geschichtlichen Tatsachen, sondern gottmenschliche Heilstaten. denn Gottes Wort ist Schöpferwort. Was Gott sagt, das geschieht. Dies geschieht nicht in intellektueller Erkenntnis einer Wahrheit, sondern im Glauben an

[55] Vgl. SÖHNGEN, *Symbol*, 110.
[56] Vgl. CASEL, *Mysterium*, 251.
[57] Vgl. SÖHNGEN, *Symbol*, 111.
[58] Vgl. ebd. 112.

Jesus als Sohn Gottes.[59] Das Wesen des Geheimnisses liegt in der Mitteilung einer göttlichen Lehre. Das heißt: das Mysterium ist Lehrmysterium.[60]

2. Das Urmysterium und das Kultmysterium

Paulus spricht über das Urmysterium. Bei ihm ist das Urmysterium Christusmysterium. d.h. das göttliche Heilswerk in Christus oder Verwirklichung des göttlichen Heilsplanes, der sogenannten „Ökumene“ im Gottmenschen Jesus Christus. Aber das Kultmysterium ist die Gegenwart des Geheimnisses unter dem Schleier der Symbole. Das heißt: es ist die Gegenwart des göttlichen Heilswerkes in Christus, das die sakramentale und darum übergeschichtliche Gegenwart des Christusmysteriums ist. Die Gegenwart ist eine symbolische - wirkliche Gegenwart des göttlichen Heilsplans.[61]

Das Christusmysterium ist nämlich die Gegenwart göttlicher Heilstat in historischer Wirklichkeit. So verhalten sich Mysterium und Geschichte zueinander und das Urmysteriums ist die geschichtliche und darum auch einzigartige Vollziehung des Christusmysteriums. Die seine notwendige Verleiblichung im Kultmysterium findet.[62]

Gott offenbart seine ewige Herrschaft und Herrlichkeit mitten in der Geschichte. Das göttliche Mysterium bleibt zugleich in der Umhüllung der geschichtlichen Tatsachen verborgen, im Mittelpunkt steht die Tatsache des göttlichen Heilswerkes, der Kreuzestod und die Aufstehung Jesu.[63]

Diese Ökumene war ein geschichtliches Ereignis, und wir begehen diese Ökumene in erster Linie im Kultmysterium. Es ist also deutlich das Urmysterium, das sich vom Kultmysterium unterscheidet.[64] Im Kultmysterium wird jeweils das eine und ganze Christusmysterium wieder hingestellt, da keine geschichtliche, sondern eine sakramentale Gegenwart gemeint ist, ist das Mysterium eine heilige kultische Ausführung, in der eine Heilstatsache im Ritus Gegenwart wird; in dem die

[59] Vgl. CASEL, *Mysterium*, 276.
[60] Vgl. SÖHNGEN, *Symbol*, 114.
[61] Vgl. ebd. 117.
[62] Vgl. CASEL, *Mysterium*, 276.
[63] Vgl. SÖHNGEN, *Symbol*, 118.
[64] Vgl. CASEL, *Mysterium*, 262.

Kultgemeinde diesen Ritus vollzieht, nimmt sie an der Heilstat teil und ereignet sich Heil.[65]

3. Der syrische Begriff „ Sakrament“ – rāzā (ܪܙܐ)

Im frühen östlichen Christentum und insbesondere Ephräm und Aphraat sind am häufigsten die zwei Termini gebraucht: Typus (ṭûsā /ܛܘܼܣܵܐ) und Sakrament (rāzā /ܪܙܐ), die völlig gleichbedeutend sein können. Das ܛܘܼܣܵܐ ist der aus dem Griechischen übernommene Typus und das ܪܙܐ stammt aus dem Persischen-Mesopotamischen. In den aramäischen Teilen des Danielbuches und in den Qumrantexten kommt es vor und bedeutet das Geheimnis göttlicher und menschlicher Gedanken. Dass es weder ܪܙܐ der Paulusbriefe oder der Synoptiker, noch viel geringer das Kultmysterium überwiegt, sondern eine andere Bedeutung ist, die nämlich Symbolisch ausgedrückt wird. D.h. im ܪܙܐ die Symbolidee vorherrscht und nicht die Bedeutung von Kultgeheimnis.[66]

Das ephrämische Sakrament (ܪܙܐ) wurde mit seinem Synonym ܛܘܼܣܵܐ als bei den Griechen das Mysterium mit ܛܘܼܣܵܐ[67]. stehen also ܛܘܼܣܵܐ und ܪܙܐ zusammen völlig gleichwertig mit einem bloßen Wie und Bild (āk̲ /ܐܟ).[68] Ephräm (Aprem / ܐܦܪܗܡ) findet geheimnisvoll Christi verkündendes Symbol nicht nur in der Schrift, sondern ebenso gut auch in der Natur. Das heißt: es ist nur noch ein keiner Schritt zu dem symbolischen Bild, das unsichtbare Dinge erleuchtet und in Erscheinung treten lässt.[69]

Diese typologische Exegese beruht auf der Kontinuität des Heilshandelns Gottes im Alten und Neuen Bund, welche wiederum durch die Sakramente der Kirche fortgesetzt wird.[70]

---

[65] Vgl. SÖHNGEN, *Symbol*, 122.
[66] Vgl. LANG, Um Michael, *Die Anaphora von Addai und Mari. Studien zu Eucharistie und Einsetzungsworten*, Bonn 2007, 70f.
[67] Vgl. SCHMIDT, Margot / GEYER, Carl Friedrich, *Typus, Symbol, Allegorie beiden östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mitteralter*, Eichstätt 1981, 240.
[68] Vgl. ebd. 242.
[69] Vgl. BECK, Edmund, *Symbolum- Mysterium bei Aphraat und Aphräm*, in: OrChr 42 (1958) 19-40, hier 26.
[70] Vgl. LANG, *Die Anaphora*, 71f.

Aphraates (Apṟahat /ܐܦܪܗܛ) behandelt nicht ausdrücklich und ausführlich die Sakramente der Kirche. Seine Auffassung kann man nur aus gelegentlichen Anmerkungen herausfinden, so wird das Bild notwendig unvollständig sein, kann materielles Geschehen Geheimnis von etwas Höherem sein. So sind Ereignisse aus dem Alten Testament Geheimnisse zukünftiger Dinge. Bei ihm ist das ܐܪܙܐ des Paschasymbols das Paschalamm der alten Paschawahrheit, d.h. das wirkliche Pascha ist Christus. Dies Paschasymbol führt zu den christlichen Geheimnissen.[71]

Auch bei Ephräm gehen die alttestamentlichen Symbole als geschichtliche Tatsachen dem Herrn zeitlich voran und sie waren nur Vorläufer der Kirchlichen Symbole und daher zeitlich begrenzt. Durch die Erfüllung in Christus wurden sie aufgehoben.[72] Durch die Liebe wurde das Geheimnis offenbart und in der Liebe hat die Prophetie Bestand.[73] Die Beiden deuten diese Ereignisse aus und geben an, wofür jedes ein Sakrament ܐܪܙܐ ist. So wie spätere Autoren die Riten als Geheimnisse überirdischer Dinge definieren.

Bei Aphraates wie bei Ephräm sind ܛܘܦܣܐ und ܐܝܢ Synonyme. Ephräm weist die Steine des Altares als ein Typus ܛܘܦܣܐ der Heidenvölker hin, die zum Reiche Christus berufen werden.[74]

Es ist möglich bei Timotheus, durch das Mittel der körperlichen Materien, in denen der Typus ܛܘܦܣܐ der transzendenten dargestellt ist.[75]

Theodor verwendet für Sakramente als Begriff in der Regel ܐܪܙܐ; manchmal redet er auch von (dmūṯā /ܕܡܘܬܐ). Die Sakramente ܐܪܙܐ als Zeichen weisen sowohl auf Vergangenes als auch auf das Zukünftige hin. Im sakramentalen Typus wird dies gegenwärtig und sichtbar, was uns die Erlösung und Verwandlung zur Unsterblichkeit bringt, und hier wird das einmalige Ergebnis (Ökumene) der Heilsgeschichte in die ewige Gleichzeitigkeit überführt.[76]

Am ersten Tag der vierten Pro-Oriente Syrer-Konsultation weist Mar Bawai Soro[77] auf den syrischen Begriff ܐܪܙܐ [78] hin. ܐܪܙܐ vergegenwärtigt den erlösenden Akt

---

[71] Vgl. BECK, *Symbolum*, 20.
[72] Vgl. ebd. 33.
[73] Vgl. ebd. 21.
[74] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 16.
[75] Vgl. DE VRIES, *Timotheus*, 52.
[76] Vgl. GERBER, *Theodor von Mopsuestia*, 230.
[77] Mar Bawai Soro wurde nun von der Kirche des Ostens verstoßen.

Jesu Christi am Kreuz (Ökumene) und weist auf die eschatologische Erwartung der Wiederkunft hin. In den ܪܙܐ der Kirche erhalten die Gläubigen Anteil an Tod und Auferstehung Christi.[79] Theodor von Mopsuestia betont darüber, dass in den Sakramenten die Frucht des Erlösungswerkes Christi dem einzelnen zugeteilt wird. Babai widmet sich dem anthropologischen Konzept Theodor von Mopsuestia, das den Hintergrund für das geheimnisvolle - geistliche Leben erschafft.[80] Die syrische Theologie spricht also, wo immer das Heilhandeln Gottes getragen von der Kraft des Heiligen Geistes wirksam wird, von ܪܙܐ.

---

[78] Laut des Johannes Madey und Georg Vavanikunnel wird ܪܙܐ im Singuler selten verwendet. Die Pluralform ܪܙܐ dagegen kann unterschiedliche Bedeutungen haben. Auch der lateinische Begriff sacramentum und das griechische Wort Mysterien meint alle heiligen Zeichen, die die Kirche zur Heiligung der Glieder eingesetzt hat.

[79] Vgl. MARTE, Johann / WILFLINGER, Gerhard, *الحوار السرياني،المداولة الرابعة في الحوار بين الكنائس السرياني ذات التقليد / al-hiwār al-siryani, al-mudāwalat al-rabi'a fi l-ḥiwār bayn al-kanā'is ḏāt al-taqlid al-suryani, Syriac Dilogue fourth Non-official consultation on Dialogue withhin the Syriac tradition. Edited on behalf of the foundation Pro Oriente*, Wien 2001, 22f.

[80] Vgl. WINKLER, Dietmar, *Ostsyrisches Christentum. Untersuchungen zu Christologie, Ekklesiologie und zu den ökumenischen Beziehungen der Assyrischen Kirche des Ostens*, Münster 2003 (= Studien zu orientalischen Kirchengeschichte 26), 183.

III. Aufzählungen und Unterscheidungen

1. Die Siebenzahl

In der ostsyrischen Kirche kann die Siebenzahl nahezu unbegrenzt vorkommen. Die Zahl Sieben erscheint übereinstimmend, als etwas wie bei anderen christlichen Gemeinschaften bereits Feststehendes. Bei den Ostsyrern war die Siebenzahl ursprünglich ganz unbekannt.[81] Es liegt sehr nahe, hier lateinischen Einfluss zu vermuten, da die Ostsyrer in dieser Zeit in Beziehung zu den Lateinern standen. Der Dominikaner Ricoldo de Monte Croce predigte im Jahre 1290 in den ostsyrischen Kirchen in Bagdad.[82] Erst im 13. Jahrhundert wurde unter dem westlichen Einfluss die Siebenzahl in der ostsyrischen Kirche übernommen.

Aus diesem Grund kann ohne Zweifel festgestellt werden, dass die Siebenzahl von Lateinern herkommt und auch Jugie[83] weist darauf hin, dass Papst Nikolaus VI. in der Beleg *Professio Fidei Michaelis Palaeologie* die Sieben Sakramente der Kirche (das Glaubensbekenntnis) aufgezählt hat und diese durch Mönche an den Patriarchen Yahballaha III.[84] sandte. Der Abgesandte des persischen Ilchans Argun war der ostsyrische Mönch Rabban Sauma, kehrte mit Geschenken und Schriftstücken heim nach Bagdad.[85] Mit dabei waren auch Briefe von Papst Nikolaus VI. Dies zeugt vom - wenn auch nicht immer konfliktfreien - Kontakt zwischen Lateinern und Ostsyrern.[86]

---

[81] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 56.
[82] Vgl. WINKLER, Dietmer/ AUGUSTIN, Klaus, *Die Ostkirchen*, Graz 1997, 115f.
[83] Vgl. JUGIE M. *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia norum et Monophysitarum*, Paris 1935, 280-281.
[84] Im Jahr 1281 n.Chr. wurde der aus China stammende Turko-Tatare Yahballaha zum Katholikos-Patriarchen der Kirche des Ostens gewählt.
[85] Der Patriarch entsandte den Mönch, der im Jahr 1287 aufbrach und Arguns Briefe und Geschenke für die Herrscher Europas mit sich führte. Es kam beim Zusammentreffen von abendländischem und orientalischem Christentum zu einer communicatio in sacris. Dennoch blieb die Reise politisch erfolglos.
[86] Vgl. WINKLER, *Ostsyrisches Christentum*, 141f.

Dass die Siebenzahl die Kirche des Ostens erreicht hat, ist erstmalig bei den zwei bedeutenden ostsyrischen Theologen Ebedjesu bar Brikha (ʻAḇdišo bar Briḵā /ܥܒܕܝܫܘ ܒܪ ܒܪܝܟܐ) (1318) und Timotheos II. (1332) anhand der Aufzählung der Sakramente zu finden, die den Anspruch auf Ganzheit erhoben haben. Beide Theologen haben eine systematische Sakramententheologie der ostsyrischen Kirche entworfen.
Die ostsyrische Theologie des Mittelalters übernahm die Siebenzahl vom Westen aber nicht die Geheimnisse, denn die Übernahme ist nur auf die Siebenzahl beschränkt.[87]

2. Die Unterscheidung der „Geheimnisse“

Die Unterscheidung zwischen eigentlichen und uneigentlichen Sakramenten setzt eine allgemeine Reflexion über den Begriff Sakrament voraus. Faktisch sind einige Arten bei den Autoren zu finden, aber doch nur recht wenige.
Bei Ostsyrern werden einige von den Geheimnissen auf Einsetzung durch Christus zurückbezogen. Selbstverständlich hat Christus Taufe, Eucharistie und Priestertum selbst bestimmt und diese werden auch ausdrücklich als von Christus eingesetzte, bezeichnet. Wie bei Theodor, ist die Notwendigkeit der Geheimnisse in der göttlichen Einsetzung begründet.[88]
Auch Anonymus bekundet die Notwendigkeit der Taufe mit dem Wort des Herrn, auch Timotheus meint darüber, dass die Materie der Taufe wie die der Eucharistie vom Herrn überliefert sei. Wie auch bei De Vries zu finden, hat Christus selbst die Priesterweihe ausgeübt und eingesetzt.[89]
Andere Geheimnisse sind von Aposteln auf Antrieb des Hl. Geistes eingeführt worden. Gemäß Simon von Rewardeshir sind die Gottesdienstordnungen der Kirche von den Aposteln in der Gnade des Geistes aufgestellt worden und auch Timotheus II.[90] sagt zum Beispiel, dass die Apostel auf Eingebung des Heiligen Geistes das Öl für die Taufe weihten.[91]

[87] Vgl. DE VRIES, *Timotheus*, 55.
[88] Vgl. DE VRIES, *Nestorianismus*, 129.
[89] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 77.
[90] Vgl. TIMOTHEUS II. (1318-32): *Buch der sieben Gründe der kirchlichen Geheimnisse*. Vat. Syr. 151. Kapitel III, Abteilung 11,f, 60r. (zitiert nach: DE VRIES, Sakramententheologie, 54 Anm. 5).
[91] Vgl. DE VRIES, *Timotheus*, 54.

Und wieder andere haben die Leiter der Kirche unter Aufsicht des Geistes angeordnet. Vieles wurde durch die Tradition überliefert, jedoch nicht alles drang auch traditionell zu den Ostsyrern vor, denn es ist nicht alles vom apostolischen Ursprung abzuleiten. Aber auch in diesem Fall wurden die Symbole nicht willkürlich, sondern unter Leitung des Geistes festgelegt. Den Leitern der Kirche ist es somit möglich materiellen Handlungen höhere, geheimnisvollere Bedeutung zu messen. [92]

Ebedjesu führt nicht alle Riten der Kirche auf die Einsetzung durch Christus zurück. Er hält an seiner Schrift der *Perle* (marganiṯā /ܡܪܓܢܝܬܐ) sogar fest, dass beispielhaft der Begräbnisritus und manche Einzelheiten bei der Taufe nicht in der heiligen Schrift verzeichnet sind.[93]
Nach Anonymus sind auch Änderungen in den liturgischen Gebräuchen möglich.[94] Die Änderungen können nur durch die Kirchenleiter vom Hl. Geist eingeführt werden.[95] Auch Timotheus führt nicht alle Einzelheiten der Gebräuche auf apostolische Anordnung zurück. Nach ihm haben zum Beispiel die Apostel nicht festgesetzt, ob das Brot gesäuert oder ungesäuert bzw. ob der Wein gemischt oder ungemischt sein muss.[96]
So wird schon früh unterschieden zwischen einerseits eigentlicher Weihe durch Handauflegung und durch Anrufung des Hl. Geistes und andererseits der uneigentlicher Weihe ohne Handauflegung und Anrufung. Im sechsten Jahrhundert hebt eine Synode des Išoyahb I.(Išo'yahb qaḏmayā /ܐܫܘܥܝܗܒ ܩܕܡܝܐ)[97] die durch Handauflegung von den Klerikern geweihten der übrigen kirchlichen Rangstufen hervor. Der Anonymus betont, die Grade des Chorbischofs und die des Arkidiakons werden ohne Handauflegung, sondern nur durch Befehl des Bischofs verliehen. Des Weiteren bestätigt Ebedjesu ausdrücklich, dass der Lektor ohne Handauflegung geweiht wird, ohne, dass der hl. Geist auf sie herabsteigt.

[92] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 82.
[93] Vgl. ebd. 77.
[94] Die liturgischen Bücher sind des Öfteren geändert worden, besonders durch Ishoyahb III., den Reformator der Liturgie. Dies darf aber nicht durch Privatperson geschehen. sondern durch der Befehl der kirchlichen Synode.
[95] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 56.
[96] Vgl. DE VRIES, *Timotheus*, 54.
[97] HABBI, Joseph, مجامع كنيسة المشرق / Màğāmi' Kanisat al-Mašriq / Synoden der Kirche des Ostens, Beyrout 1999, 349.

Nach Timotheus II. werden Lektor, Sänger, Exorzist und Subdiakon, im Unterschied zu Priester und Diakon, nicht durch Handauflegung geweiht. Hier folgt Timotheus natürlich an dieser Stelle Bar Hebraeus. Dem gleichen Autor nach wird auch die Mönchsweihe von den anderen Weihen unterschieden. Denn hier fehle die Anrufung des Hl. Geistes.[98]

Anderseits unterscheidet Theodor zwischen dem eigentlichen Sakrament und anderen bloßen Zeremonien, die diesem vorangehen. Dazu zählen das Einschreiben der Taufkandidaten, der Exorzismus, das Glaubensbekenntnis und die Dinge, die im Geheimnis selbst geschehen, die sogenannten Erstlingsfrüchte des Geheimnisses, die dem Täufling durch die Salbung vor der Taufe zuteil werden.[99]

Timotheus II. unterscheidet insbesondere zwischen Haupt- und Nebengeheimnissen: „Es ist zwar der Name Geheimnis für alle Riten, bei denen der Priester Mittler ist, wahr, aber für einige von diesen Handlungen im strengen Sinne, für andere aber metaphorisch".[100] Er deutet an, dass bei den Hauptgeheimnissen der Hl. Geist wirksam ist. Dagegen ist bei den Nebengeheimnissen von Anrufung des Hl. Geistes keine Rede.

Timotheus II. und Ebedjesu zählen sieben Sakramente. Sie stimmen jedoch nicht miteinander überein. Dies wird von Timotheus II.[101] in dem Buch *Die sieben Gründe der kirchlichen Geheimnisse*[102] und von Ebedjesu in dem Buch der *Perle* (ܡܪܓܢܝܬܐ) (marganīṯā)[103] festgehalten.[104]

Beide Bücher handeln von den kirchlichen Geheimnissen, die gemäß beiden Autoren Sieben sind. Bei Timotheus sind Handauflegung, Altarweihe, Taufe und Eucharistie eigentliche Geheimnisse ܪܙܐ im eigentlichen Sinn. Mönchweihe, Begräbnisritus und Eheschließung werden als zweitrangig betrachtet. In der ostsyrischen Kirche wird bei Timotheous die Mönchweihe erstmalig zu den Geheimnissen gerechnet, während der Begräbnisritus auch schon zusammen mit anderen Sakramenten erwählt wurde. Erst Timotheus zählt die Ehe ausdrücklich zu den Sieben Geheimnissen.

[98] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 57.
[99] Vgl. DE VRIES, *Nestorianismus*, 129.
[100] De Vries, *Timotheus*, 55.
[101] Timotheus II. war ostsyrischen Patriarch von 1318-1332.
[102] Vgl. TIMOTHEUS II. (1318-32): *Buch der sieben Gründe der kirchlichen Geheimnisse*. Vat. Syr. 151. (zitiert nach: DE VRIES, Sakramententheologie bei den Nestorianern, 40 Anm. 1).
[103] EBEDJESU, Bar Brikha, ܡܪܓܢܝܬܐ / Marganitā / der Perle, hg von Mar Tuma DARMO, Trichur 1955, 38f.
[104] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 54.

Nichtsdestoweniger zählt die Eheschließung im heutigen Kanon der Geheimnisse nicht zu den Sieben.[105]

Die folgenden Sakramente bei Timotheus:

Die eigentlichen Sakramente	Die uneigentlichen Sakramente
1. Die Handauflegung	1. Die Mönchweihe
2. Die Altarweihe	2. Der Begräbnisritus
3. Die Taufe	3. Die Eheschließung
4. Die Eucharistie	

Aber Ebedjesu[106] beschreibt in seinem Buch der *Perle* die Geheimnisse. Er führt eine andere Aufzählung an. Das Buch der *Perle* (marganitā -ܡܪܓܢܝܬܐ)[107] gliedert sich in fünf Teile:

a. Die Trinitätstheologie
b. Die Protologie
c. Die Christologie
d. Die Sakramententheologie
e. Die Eschatologie.[108]

Im vierten Teil wird der wichtige und geheimnisvolle Sinn der Sakramente ܪܙܐ dargestellt. Die kurze systematische Darstellung des Abschnittes ist wie folgt:

1. Das Priestertum ist die Vollendung aller Geheimnisse.
2. Die heilige Taufe.
3. Das Öl der Salbung.
4. Die Darbringung des Leibes und Blutes Christi.
5. Die Vergebung der Sünden.
6. Der heilige Sauerteig (Fermentum).
7. Das Zeichen des Kreuzes.

[105] Vgl. WINKLER, *Ostsyrisches Christentum*, 140.
[106] Ebedjesu bar Brikha ist der Metropolit von Nisibis und Armenien und der letzte große ostsyrische Schriftsteller.
[107] Vgl. EBEDJESU, ܡܪܓܢܝܬܐ, 3f.
[108] Vgl. WINKLER, *Ostsyrisches Christentum*, 140.

Hier bietet Ebedjesu eine vollständige Aufzählung. Dies geht schon daraus hervor, dass er sich auf die Hl. Schrift beruft. Er sagt über die Sakramente, dass der Mensch die Geheimnisse zum höheren Leben benötigt. Doch erst muss er durch die Taufe geboren werden, und dann braucht er die Nahrung der hl. Eucharistie und durch die Vergebung erhält er Reinigung von der Sünde. Die Wiedergeburt aus der Taufe begleitet das Öl der Salbung, für die Eucharistie ist der Sauerteig notwendig, aber das letzte Sakrament als Zeichen des Kreuzes ist die Vollendung und der Vollender aller Geheimnisse. [109]

Die Geheimnisse der Ostsyrischen Kirche entsprechen laut Ebedjesu jenen der Antwort der Kirche des Ostens auf das Lima-Dokument[110]. Die ostsyrische Kirche hat den Text wörtlich aus dem Buch *der Perle* entnommen, was heißt, dass die Theologie und Zählung der ostsyrischen Theologen aus dem 13. Jahrhundert heute in der Kirche des Ostens Gültigkeit haben.[111]

Der heutige Katholikos-Patriarch Mar Dinkha VI. stellt fest, dass „[d]ie Sakramente der Kirche gemäß der heilige Schrift [...] sieben [sind]: Das Priestertum, das Dienst aller anderen Sakramenten ist; die heilige Taufe; das Öl der Salbung; das Opfer des Leibes und des Blutes Christi; Vergebung der Sünden; der heilige Sauerteig, nämlich König (mālkā /ܡܠܟܐ); das lebensspendende Kreuzzeichen".[112] Die Bezeichnung mālkā / ܡܠܟܐ weist auf Jesus Christus als König der Könige hin.

Doch Bar Hebraeus(Bar ʻEḇrayā /ܒܪ ܥܒܪܝܐ) schrieb noch einige Jahrzehnte vor Ebedjesu, dass nicht Sieben sondern fünf Sakramenten aufgezählt werden.[113] Diese sind das Priestertum, die Taufe, die Eucharistie, das Öl der Salbung und die Vergebung der Sünde. Aber bei Bischof Giwergis von Arbela (Giwergis Arbalayā / ܓܝܘܪܓܝܣ ܐܪܒܝܠܝܐ) (960) sind die Geheimnisse Vier: die Taufe, die Eucharistie, das Priestertum und die Ehe sind.[114]

---

[109] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 55.
[110] Das Lima Dokument zeigt Übereinstimmungen im Verständnis von Taufe, Eucharistie und Amt in den verschiedenen Mitgliedskirchen des ÖRK (Ökumenischen Rates der Kirchen) auf.
[111] Vgl. WINKLER, *Ostsyrisches Christentum*, 141.
[112] Ebd, 138.
[113] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 55.
[114] Vgl. SAKO, Luis, *الأسرار السبعة في الكنيسة المشرق الاشورية –الكلدانية / al-`asrar al sab'a fi l-kanisat al-mašriq al-`ašuriya- al-kaldaniya / Die sieben Sakramente in der ostsyrischen - chaldäischen Kirche*, Karkuk 2008, 21.

3. Die grundlegenden Sakramente

Zwei Gruppen kommen unter den Geheimnissen der ostsyrischen Kirche im wesentlichen Sinn vor: einerseits Taufe-Eucharistie und anderseits Taufe-Eucharistie-Priestertum. Dies gilt vor allem für die Zeit vor Ebedjesu und Timotheus II., die für die assyrische Theologie Geltung hat. In allen Jahrhunderten gibt es immer die wesentlich gleiche Ansicht über die Beauftragung zum Vollzug der Geheimnisse, die den Priestern der Kirche von Gott verliehen wurde. Taufe und Eucharistie gelten zu allen Zeiten als die wichtigsten Geheimnisse.[115]

Aber im liturgischen Rahmen muss der Getaufte drei Initiationsgeheimnisse (Taufe, Firmung und Eucharistie) empfangen. Diese bilden in der ostsyrische Kirche bis heute eine Einheit. Man fährt fort, Taufe und Firmung hintereinander zu spenden. Dieses Ritual bestätigen uns schon Ende des vierten Jahrhunderts die Apostolischen Konstitutionen, in dem die Kirche den Neugetauften direkt die grundlegende Eucharistie nach der Taufe und der Firmung reicht. Das letzte Sakrament vollendet die Eingliederung in den Herrn, die in der Taufe und Firmung grundgelegt ist. Dem gegenübergestellt wurden diese im Westen voneinander getrennt. In der lateinischen Kirche aber bleibt diese Einheit nur bei der Initiation der Erwachsenen gewahrt.[116]

3.1 Die Taufe und die Eucharistie als Symbol des Todes und der Auferstehung

Seit frühester Zeit bezeichnen viele Autoren die beiden Geheimnisse als Symbol des Todes, der Auferstehung und das Gedächtnis des Todes und der Auferstehung. Die Taufe und Eucharistie sind die eigentlichen Geheimnisse, die auf Einsetzung durch Christus rückbezogen werden. Unter den Riten der Kirche kommt zweien eine

---

[115] Vgl. WINKLER, *Ostsyrisches Christentum*, 143.
[116] Hansjörg auf der Maur/ Bruno, Kleinheyer, Zeichen des Glaubens. Studien zu Taufe und Firmung, Zürich 1972, 17.

hervorragende Sonderstellung zu und werden zueinander parallel gesetzt. Badger[117] weist ferner noch darauf hin, dass die Ostsyrer des Öfteren die Taufe sowie die Eucharistie mit dem Plural Geheimnisse bezeichnen und dass sich die beiden Geheimnisse in den Ritualien sich zumeist gesondert von den anderen Riten finden. Wenn er aber beweisen will, dass die Ostsyrer nur diese beiden Geheimnisse als Sakramente gelten lassen, geht er in seinem Eifer, bei den Ostsyrern die Lehre der anglikanischen Kirche wiederzuentdecken, zu weit.[118]

Die Gläubige haben durch die Taufe und hl. Eucharistie Anteil am Tod und der Auferstehung Christus, deswegen sind beide die wichtigsten Mysterien.[119] Bei Aphraat wird die christliche Taufe die eigentliche Taufe (ma'modiṯā d-šrārā / ܡܥܘܕܝܬܐ ܕܫܪܪܐ) genannt, aber zugleich sind sie auch Zeichen des Leidens Christus (rāzā d-ḥāšā d-paroqan / ܪܙܐ ܕܚܫܐ ܕܦܪܘܩܢ)[120].

Nach Narsai stellt die Taufe Christi Leben und Sterben dar. Es wurde darauf hingewiesen, dass nur diese beiden Geheimnisse als Symbol des Todes und der Auferstehung Christi und damit auch als Symbol unseres Todes und unserer Auferstehung gelten.[121]

Das Symbol vom Tod und Auferstehung ist ausschließlich der Eucharistie und Taufe eigen. Der heutige indische Metropolit Mar Aprem Mooken von der ostsyrischen Kirche hebt in seiner Ausführung der Aufzählung Ebedjesu die Taufe und die Eucharistie als wichtigste Geheimnisse hervor.[122]

Theodor behandelt den Symbolismus in der Taufe und der Eucharistie ausführlich. In beiden sieht er ein Symbol des Todes und der Auferstehung Christi.[123] und seien beide unsichtbare Geheimnisse unsere Gemeinschaft mit Christus und den Gütern seiner Ökumene.[124]

In der ostsyrischen Literatur wird die hervorragende Stellung von Taufe und Eucharistie durchwegs betont. Johannes Bar Zobi benennt zwei Sakramente: das

---

[117] BADGAR, G. P.,*The Nestorians and their Rituals*. 2 Bände, London 1852, 150f.
[118] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 52.
[119] Vgl. WINKLER, *Ostsyrisches Christentum*, 144.
[120] Vgl. BECK, EDMUND, *Symbolum- Mysterium bei Aphraat und Ephräm*, in: OrChr 42 (1958) 19-40, hier 24.
[121] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 50.
[122] Vgl. WINKLER, *Ostsyrisches Christentum*, 145.
[123] Vgl. DE VRIES, *Nestorianismus*, 118.
[124] Vgl. GERBER, *Theodor von Mopsuestia*, 214.

Geheimnis der Taufe und das des Leibes und Blutes, die in der heiligen Kirche niedergelegt sind.[125]

Auch nennt der Metropolit Elias von Nisibis[126] (1040) Taufe und Eucharistie ein Zeichen des Todes und der Auferstehung Christi. Timotheus II. sagt darüber, dass die Taufe ein Typus des Todes und der Auferstehung und im gleichen Zusammenhang die Eucharistie ein Geheimnis der Opferung der Menschheit sind und begründet die Unwiederholbarkeit der Taufe daraus, dass sie ein Typus des Todes und Auferstehung Christi ist, weil bei der Taufe das Untertauchen und das Emporsteigen aus dem Wasser als Tod und Auferstehung gedeutet werde.[127] Nach Ibn Butlan im elften Jahrhundert ist die hl. Kommunion eine Erinnerung an die Kreuzigung und Auferstehung des Herrn.[128]

Auch bei Narsai[129] werden in der Taufe der Tod und die Auferstehung Christi dargestellt, und die Menschen erleben in den Sakramenten die Ökumene mystisch. Nachdem sie mit ihm gestorben und auferstanden sind, werden sie mit ihm mystisch auferweckt.[130]
Gemäß Anonymus[131] sterben die Täuflinge und stehen von den Toten mit ihm mystisch auf. Wir werden im Tod und Auferstehung Christi getauft. Auch bei Anonymus bedeutet Konsekration Tod und Auferstehung Christi auf mystische Weise.[132] Nach Timotheus ist die Taufe ein Typus jener Wiedergeburt und die Nahrung ist ein Typus jener Nahrung des Geistes, die nach der Auferstehung uns im Leben bewahrt.[133]

---

[125] Vgl. DE VRIES, *Erklärung*, 197.
[126] Vgl. ELIAS VON MISIBIS (BAR SINAI) (975-nach 1049): *Des Metropoliten Elias von Nisibis Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens*, übersetzt und eingeleitet von L. Horst. Colmar 1886, 93.
[127] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 39.
[128] Vgl. IBN BUTĀN: GRAF, Georg, *Texte und Übersetzungen. Die Eucharistielehre des nestorianisches al-Muhtar Ibn Butlān(11. Jahrh.)*, in: OrChr 35 (1936-1937) 175-191, hier 185.
[129] Vgl. NARSAI (5.Jahrh.): *The liturgical homilies of Narsai*, translated by R. H. CONNOLLY. Cambridge 1909. (= Texts and Studies 8/1), 54.
[130] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 103.
[131] ANONYMUS, *Expositio*, 46.
[132] Vgl. ebd. 40.
[133] Vgl. DE VRIES, *Timotheus II*, 58.

3.2 Die Taufe und die Eucharistie als Symbol der Vergebung der Sünde

Bei den Ostsyrern findet sich der Gedanke der Sündenvergebung besonders in der Taufe und Eucharistie. Die Taufe wird als Taufe der Vergebung der Sünden benannt. Beide sind einander ähnlich in ihrer Wirkung und gewähren Vergebung der Sünde. Deshalb werden sie auch zusammen genannt.
Der Anonymus sagt, dass die Verstorbenen einmal durch die Taufe und dann durch die Aufnahme der Geheimnisse von ihrer Sünden gereinigt werden.[134]
Die Autoren geben somit die Vergebung der Sünde als Wirkung der Geheimnisse an, denn die ist die Neuschöpfung und die Wiedergeburt (die Taufe). Das eucharistische Brot ist bei Narsai fähig, die Schuldigkeit zu vergeben. Und die Taufe nicht nur die Vergebung der Sünde sondern auch vor allem das Unterpfand der Unsterblichkeit ist. Die Vergebung der Sünde als Wirkung der Taufe ist ganz selbstverständlich.[135]

Laut Anonymus ist die Eucharistie zur Vergebung der Sünden eingesetzt. Laut Johannan V. wird durch die Eucharistie (Leib und Blut) die Sünde getilgt und somit wird die Schuld nachgelassen. Der Metropolit Elias von Nisibis beschreibt die Vergebung als Wirkung der hl. Eucharistie und auch Ebedjesu sagt, dass die Eucharistie des Öfteren zur Vergebung und zur Sühnung gegeben ist. Des Weiteren stellt Timotheus II. die Eucharistie als Reinigung oder Sühnung der Sünde dar. Diese Neuschöpfung und Wiedergeburt zur Adoptivkindschaft Gottes ist von Autoren gewöhnlich als Wirkung der Taufe sowie der Eucharistie dargestellt.[136]

[134] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 51.
[135] Vgl. ebd. 52f.
[136] Vgl. ebd. 97f.

3.3 Das Priestertum als Vollzug der „Geheimnisse“

Der Patriarch Mar Dinkha IV. betont das Priestertum in besonderer Weise im Schreiben zum Lima-Dokument, indem er den zwei Sätzen zum Diakonat, die im Buch der *Perle* das Kapital zum Priestertum abschließen, einen eigenen Satz hinzufügt:

„Das Priestertum ist das wichtigste und vornehmste Sakrament in der Kirche, durch welche alle anderen Sakramente der Kirche vollendet und vervollkommnet werden; und es ist das größte Geschenk, das Gott der Menschheit gab, indem er den Menschen ermächtigte, seinen Mitmenschen die Sünden zu vergeben“.[137]

Im Kanon 20 der Synode des Jahres 576[138] ist die Vollmacht dem Priestertum der Kirche von Gott geschenkt, das heißt, durch dessen Vermittlung empfängt der Mensch himmlische Gaben und durch diesen erfüllt sich die Vorsehung des Schöpfers für seine Kreaturen.[139]

Diese Theologie spiegelt sich auch in Ebedjesu Hervorhebung des Priestertums wider. Er betont in seinem Buch der *Perle* (marganitā -ܡܪܓܢܝܬܐ), dass die hervorragende Stellung des Priestertums für den Vollzug der anderen Sakramente notwendig ist. Es ist das grundlegende Sakrament und Vermittlung zwischen Gott und der Menschen.[140]

Nach Narsai liegt in der Priesterweihe der Schlüssel der göttlichen Barmherzigkeit. Und Gott gab das große Siegel seiner Gottheit und besiegelte mit dem Priester das Werk der Erneuerung.[141]

Von Timotheus wird das Priestertum an erster Stelle der Sieben Sakramente genannt[142] denn durch die Priesterweihe vollziehen sich erst die Geheimnisse. Diese Vollmacht ist notwendig, denn auf Grund dessen vollziehen die Priester die Sakramente.

---

[137] WINKLER, *Ostsyrisches Christentum*, 144.
[138] HABBI, *مجامع كنيسة المشرق*, 337.
[139] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 60.
[140] Vgl. WINKLER, *Ostsyrisches Christentum*, 144.
[141] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 61.
[142] Vgl. WINKLER, *Ostsyrisches Christentum*, 144.

IV. Die Bedingungen der „Geheimnisse“

1. Die Rolle des Hl. Geistes

In den symbolischen Inhalten ist der Geist als Hauptursache der Barmherzigkeit am Werke. Die Kraft des Geistes wirkt in den Geheimnissen. Bisweilen scheint freilich die Wirklichkeit der Geheimnisse rein psychologisch erklärt zu werden. Durch die Sakramente steigen wir zum Beweis der unsichtbaren Kraft des Geistes auf.[143] Die Wirklichkeit wird durch das Geheimnis nicht in nackter Dinglichkeit, sondern in ihrer vollen Geistigkeit verstanden. Diese Christusbildlichkeit macht die innere, geistige Gestalt des sakramentalen Effektes. Dies ist die innere sakramentale Vermittlung zwischen den Heilstaten Christi und dem Menschen. Der Geist ist mit jener inneren Wirklichkeit untrennbar. [144]

Die Wirklichkeit des Geistes bedeutet, dass der Geist nicht vom Symbol der Geheimnisse abgelöst wird, sondern der Geist wirkt in und durch die Sakramente.

Nach Narsai[145] wirkt die geistige Kraft in den eucharistischen Elementen, ebenso wohnt diese im Taufwasser und wirkt in ihm. Bei Anonymus steigt auch der Geist in das Wasser herab und verleiht ihm die Kraft.[146]

Im gleichen Sinne spricht Timotheus II. darüber, dass die himmlische Kraft von oben in die Taufe hinab steigt.[147] Und sie hat uns aus Sterblichen im Geheimnis zu Unsterblichen gemacht. Die Sakramente kommen bereits zur Vollendung durch das Herunterkommen des Geistes. „In der Stunde, in der die Priester den Geist anrufen, öffnet sich der Himmel und er kommt herab und schwebt über dem Wasser und diejenigen ziehen ihn an, die getauft werden.“ [148]

---

[143] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 103.
[144] Vgl. CASEL, *Mysterium*, 256.
[145] Vgl. NARSAI, *Homilies.* XXI (CONNOLLY 59); ebd. XXXII (CONNOLLY 67).
[146] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 106.
[147] Vgl. TIMOTHEUS II., *Sieben*, IV, 16. f. 71r. (zitiert nach: DE VRIES, Sakramententheologie, 106 Anm. 7).
[148] DE VRIES, *Timotheus*, 62f.

Bei Theodor bekommen die Taufe und die Eucharistie durch die Wirkung des Heiligen Geistes Kraft über ihre Natur hinaus. Beide machen ihre Teilnehmer zum Leib Christi und die den Geist verleihen.[149]
Bei Timotheus ist es der Geist, der alles feststellt und der die Quelle der Wahrheit ist. Auf geheimnisvolle Weise haben die Gläubigen in den Sakramenten den Hl. Geist empfangen. Der Geist weiht nicht nur die Materien der Sakramente, sondern wirkt auch in ihnen. Das ist in erster Linie das Werk des Geistes, der in den Symbolen wirkt. Die Kirche wird durch die Vermittlung der Kraft des Hl. Geist geheiligt. Bei Timotheus ist die Hauptwirkung für die Sakramente der Hl. Geist.[150]
Auch nach den Gebeten der Liturgie besitzt das Taufwasser eine geistliche Kraft und die Wirklichkeit des Hl. Geistes. Timotheus deutet das wohl mehr auf eine physische Wirksamkeit hin als auf eine bloß moralische.[151]

2. Der Hl. Geist durch Priester wirkend

Der Priester ist für den Vollzug der Sakramente verantwortlich, gleichzeitig kommt ihm eine werkzeugliche Kausalität zu, denn der Geist, Christus und Gott wirken durch ihn.
Nach Timotheus ist der Priester Mittler bei dem Sakrament. Ohne die Vermittlung des Priesters gebe es keine wahren Geheimnisse in der Kirche. Alles, was sich in der Kirche an Zeichen und Symbolen findet, ist vom Hl. Geiste so bestimmt.[152]

Nach Narsai steigt der Geist die Materien durch die Hände des Priesters herab. In der Taufe stellt Ishoyahb I. die Wirklichkeit des Priesters und die des Geistes nebeneinander. Sie werden durch die Hände und durch die Wirklichkeit des Geistes zu Kindern Gottes gezeugt.[153] Bei Timotheus wirkt die Kraft des Geistes mit dem Spender der Sakramente, nämlich den Priester, zusammen. Das Priestertum führt die

[149] Vgl. GERBER, *Theodor von Mopsuestia*, 22.
[150] Vgl. DE VRIES, *Timotheus*, 56.
[151] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 109.
[152] Vgl. DE VRIES, *Timotheus*, 52.
[153] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 111.

Menschen zu engelhaften Sitten. Durch die Handauflegung kann dies nur einmal verliehen werden.[154]

Bei Emmanuel Bar Shahrā (‘Amanul bar Šahrā /ܥܡܢܘܐܝܠ ܒܪ ܫܗܪܐ) steigt der Geist durch das Mittel des Priestertums auf das Haupt des Täuflings herab.[155] Timotheus II. erklärt, dass der Priester grundsätzlich nicht Hauptursache ist, jedoch sind die Worte des Priesters wirksam. Deshalb wird die Wirklichkeit des Priesters als Vermittlung bezeichnet.[156] Das Feuer des Geistes wird mit den Materien durch das Priestertum und durch die geheimnisvollen Worte auf den Altar gelegt. An andere Stelle erklärt er, dass die Kraft des Geistes den Priestern geschickt wird und weiters sei die Mittlerschaft des Priesters durch die Kraft seiner Fürbitte. In den Gebeten der Liturgie erscheint der Priester als Mittler der Gnade und nicht als deren Hauptursache. Die Weihe der Geheimnisse wird durch die Vermittlung des Geistes und die Hände des Priesters erfüllt. So erscheint der Priester als Vermittler und nicht als deren Hauptursache in den Gebeten der Liturgie.[157]

3. Der Empfänger der „Geheimnisse“

Auch bei den Ostsyrern sind alle Sakramente den Menschen zugeordnet und sollen den Menschen in die höhere Sphäre des göttlichen Lebens hinausführen. Bleibt die Frage, was die Rolle des Menschen sein muss, um an der Wirkung des Geheimnisses teilhaftig zu werden. Die Ostsyrer behandeln diese Frage jedoch selten, das zeigt davon, wie stark sie die tatsächliche Aktivität der Geheimnisse betonen. Sie sprachen bisher auch von dem, was der Empfänger zu leisten hat.[158]

---

[154] Vgl. DE VRIES, *Timotheus*, 62.
[155] Vgl. EMMANUEL BAR ŠAHHARE (10. Jahrh.): *Memra der Erklärung der Geheimnisse der Taufe*. Vat. Syr. 182, f. 268v. – 273v., 269v. (zitiert nach: DE VRIES, Sakramententheologie, 114 Anm. 2).
[156] Vgl. TIMOTHEUS II., *Sieben*, III, 18, f. 77v. (zitiert nach: DE VRIES, Sakramententheologie, 112 Anm. 6).
[157] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 114.
[158] Vgl. ebd, 113.

Nach Timotheus ist der Glaube notwendige Bedingung für den Empfang der Taufe. Auch Timotheus II. spricht über die Eucharistie[159] von einer Teilnahme des Volkes an der Konsekration, die Gläubigen haben mit dem Priester und seinen Gebeten auch an seiner Konsekration teilgenommen.[160]
Babai der Große nennt Glauben und brüderliche Liebe als Vorbedingung für einen fruchtreichen Empfang der hl. Eucharistie. Dass dies nur für die Erwachsenen gilt, wird auch bei Anonymus festgehalten, der gleichzeitig betont, dass die Hl. Eucharistie zur Vergebung der Sünden eingesetzt worden sei.[161]

Ibn Butlan betont in den *Fragen über die Taufe* die Notwendigkeit der Nüchternheit beim Empfang der hl. Kommunion.[162] Des Weiteren erklärt Johannas Bar Zobi, dass die Gläubigen sich in Furcht und Liebe auf die Geheimnisse vorbereiten, damit sie dadurch die Hilfe des Geistes erlangen können. Für ihn ist der Glaube einer der drei Dinge, die zu jedem Geheimnis dazugehören.[163]

[159] Vgl. TIMOTHEUS II., *Sieben*, IV, 15, f. 110r. (zitiert nach: DE VRIES, Sakramententheologie, 111 Anm. 4).
[160] Vgl. DE VRIES, *Timotheus*, 79.
[161] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 114.
[162] Vgl. GRAF, *Texte*, 188.
[163] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 115.

V. Das Priestertum

1. Allgemeines über die Priesterweihe

1.1 Die Handauflegung ist das Heilige Zeichen des Priestertums

Ebedjesu und Timotheus haben das Priestertum als erstes und grundlegendes Sakrament angegeben. Denn das Priestertum vollstreckt alle anderen Geheimnisse. Timotheus II. gibt im Kapitel über das Priestertum eine Art von Definition des Priestertums, welches gleichzeitig auch eine Darstellung des Sakramentes enthält, das gleichzeitig ein Weg ist, der die Menschen von tierischen Gewohnheiten zu heiligen führt.[164]

Dieses wird durch die Handauflegung als das hl. Zeichen vollzogen. Aus diesem Grund ist bei den Ostsyrern das heilige Zeichen der Weihe die Handauflegung. Dadurch wird der Geist zur Praxis des priesterlichen Dienstes verliehen.[165] Beide betonen, dass das Priestertum als erste Stelle der sieben Geheimnisse steht. Und diese hervorragende Stellung des Priestertums ist für den Vollzug der anderen Sakramente notwendig.[166]

Aber Johannan bar Zobi[167] spricht in seiner Schrift nicht über das Geheimnis der Priesterweihe. Man findet bei ihm nur einiges über die Stellung des Priesters. Der Priester ist mit dem Leibe Christi verbündet und er stellt dessen Vorbild.[168]

Gemäß Timotheus II.[169] ist das Zeichen der Priesterweihe, die von Christus eingesetzt ist. Er hat die Macht des Priestertums durch das Wort an Petrus in (Mt 16, 18-19) gezeigt.[170] Weil Christus den Geist des Priestertums durch die Handauflegung auf die Apostel weitergeleitet hatte. Unsere Erlöser empfing die Handauflegung der Priester durch die Taufe des Johannes. Deshalb sei er Hohepriester. Auch Theodor von

[164] Vgl. DE VRIES, *Timotheus*, 52.
[165] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 120.
[166] Vgl. WINKLER, *Ostsyrisches Christentum*, 144.
[167] Vgl. JOHANNAN BAR ZOBI, *Erklärung aller göttlichen Geheimnisse*, Borg. Syr. 90, f. 51b. (zitiert nach: DE VRIES, Sakramententheologie, 127 Anm. 3).
[168] Vgl. DE VRIES, *Erklärung*, 202.
[169] Vgl. TIMOTHEUS II., *Sieben*, I, 1, f. 5r. (zitiert nach: DE VRIES, Sakramententheologie, 119 Anm. 1).
[170] Vgl. DE VRIES, *Timotheus*, 53.

Mopsuestia spricht darüber, dass "[Christus] [als] irdischer Hohepriester wäre [...], um Priester sein zu können, bei seinem Dienst an die Gesetze des Hohenpriestertums und die alttestamentlichen Kultvorschriften gebunden gewesen, wäre im Sterblichen und Irdischen befangen geblieben, als himmlischer Hohepriester aber ist er davon frei".[171] Das heißt, Christus vollbringt bei uns seinen himmlischen priesterlichen Gottesdienst durch seinen Repräsentanten, den Priester. Das Sakrament der Priesterweihe wird schließlich in seinen Taufkatechesen nicht direkt erwähnt. Bei Theodors „im Kommentar zum 1.Timotheusbrief finden sich jedoch Texte, welche die Handauflegung als Einführung ins priesterliche Amt erwähnen".[172]

Christus hat demnach sein Priestertum der Kirche hinterlassen, als er den Aposteln die Hände auflegte.[173] Ebedjesu betont, dass das Priestertum in der apostolischen Tradition durch die kirchliche Handauflegung weitergegeben wird.[174]

Durch die Worte Christi an Petrus wurde die Macht des Priestertums der Kirche verliehen. Die Ostsyrer halten an der apostolischen Sukzession fest.[175] Sie führen ihre Patriarchenreihe auf die Apostel des Herrn Mar Mari und Mar Addai zurück. Das christliche Priestertum ist das Priestertum Christi, denn die letzte geht auf die erste Weihe zurück. Die Weihe wurde von Gott zu Beginn der Welt den Menschen gegeben. Ähnliches erscheint in einem liturgischen Buch (ḥudrā / ܚܘܕܪܐ) darüber, wo Gott am Sinai Moses seine Hand auflegte und Moses gab wieder die gleiche Botschaft an Aron durch die Handauflegung weiter. Diese Art von Handauflegung empfing Johannes der Täufer und dieser gab sie an Jesus weiter. Jesus wiederum konnte die Handauflegung bei seinen Aposteln durchführen.[176] Zumindest tritt die Priesterweihe bei den Ostsyrern sehr stark hervor.

Bei den Ostsyrischen Vätern der Priester haben die Fähigkeiten, in der der Mysterien geweiht ist. Timotheos II. betont: dass der Priester nicht allein ohne einen Diakon die Geheimnisse feiern soll.[177] Deswegen werden die Geheimnisse der Kirche nicht ohne Priester gefeiert. Bei Theodor wird der Priester durch den Geist zu seinem Amte zur Spendung der Sakramente befähigt. Nach der Chronik von Arbela[178] ist die

[171] GERBER, *Theodor von Mopsuestia*, 231.
[172] DE VRIES, *Der Nestorianismus*, 145.
[173] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 18.
[174] Vgl. DE VRIES, ebd, 120.
[175] Vgl. WINKLER, *Ostsyrisches Christentum*, 144
[176] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 64.
[177] Vgl. ebd. 50.
[178] Vgl. SACHAU, E., *Die Chronik von Arbela*, Berlin 1915, 42f.

Handauflegung also von früheren Bischöfen überliefertes Mittel zur Amtsverleihung.[179] Nach Narsai[180] bekommt der Priester vom Geist durch die Handauflegung die Gewalt und durch ihn werden alle Sakramente in der Kirche vollzogen. Ishodad von Merv[181] betont, dass der hl. Geist zwar einmal durch die Salbung das Priestertum verliehen wird, es ist ohne Zweifel allegorisch zu erfassen, da von einer Salbung im ostsyrischen Weiheritus nichts bekannt ist. Bei Ebedjesu geschieht diese Salbung nicht mit materiellem Öl, sondern mit geistlichem Öl.[182]

Neben der Handauflegung gibt es noch entsprechende Worte, durch welche die Übergabe des Amtes ausgedrückt wird.[183] Nach der Chronik von Arbela war die Handauflegung keine stumme Handlung, sondern ein Akt, der von Gebeten begleitet wurde.[184]

Bei Timotheus[185] ist der Priester folglich nicht Hauptursache der Gnade, sondern die Worte des Priesters sind wirksam. Deshalb gilt der Priester als Fürbitter.[186] Bei Theodors ist der Priester ein Mensch - wie alle anderen Menschen- nicht fähig, solche Wohltaten zu schenken, welche die göttliche Gnade allein verleihen kann, denn Gott kann allein die göttliche Gnade verleihen. Denn Gott ist die Ursache der Gnade. Und bemerkenswert bei Timotheus ist, dass der Mensch Christus nicht wahre Ursache der Heilsgüter sein kann, da er nicht wirklich Gott ist, so auch der Priester.[187]

Ishoyahb III. hält in seinen Briefen fest, dass die priesterliche Gewalt von unsern Herrn durch die Nachfolger in der Kirche, gemäß der geistigen Tradition ausgeht. Bei Theodor Bar Koni ist der Priester durch die priesterliche Kraft würdig geworden. Ibn Butlan zufolge empfingen alle Apostel nicht nur das Priestertum allein, sondern gleichzeitig alle Grade des Priestertums. Auch bei den ostsyrischen Asketen, wie nach

[179] Vgl. UMBERG, Johann Bapt, *Die Sakramente in der Chronik von Arbela*, in: ZKTh 49 (1925) 497-515, hier 509.
[180] Vgl. NARSAI, *Homilies*, XVII (CONNOLLY 21, 8).
[181] Vgl. IŠODAD VON MERV, Kommentaries 5,2 (GIBSON 94).
[182] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 120f.
[183] Vgl. ebd. 121.
[184] Vgl. UMBERG, *Sakramente*, 510.
[185] Vgl. TIMOTHEUS II., *Sieben*, IV, 16. f. 119v. (zitiert nach: DE VRIES, Sakramententheologie, 111 Anm. 4).
[186] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 112.
[187] Vgl. DE VRIES, *Nestorianismus*, 127.

Josef Hazzaya[188] haben im VII. Jahrhundert nur der Priester die Befugnis der Konsekration der Geheimnisse innegehabt, nicht aber die Engel.[189]

Der Teilnehmende ist am Vollgeheimnis des Priestertums nicht nur durch die Handauflegung geweiht, sondern auch durch die Stimme des Volkes gewählt. Mit diesem geweihten und erwählten Priester feiert das gläubige Volk die Heilige Liturgie. Deswegen erkennt die Ostsyrische Kirche die Liturgie als Priesterdienst auch nicht praktisch an, denn zwischen Priester und Volk besteht ein ganz lebendiger Kontakt. Diese ganze Liturgie der Ostsyrer baut auf Rede, Antwort und Gespräche auf.

1.2 Der Spender der Weihe

Ein Vorrecht des Bischofs ist durch die Handauflegung die Gabe des Priestertums weiterzuleiten. Das ist von der Frühzeit an die Lehre der Ostsyrer. Nach den apostolischen Kanones des Clemens weiht der Bischof Priester, Diakone und die
In der Chronik von Arbela weiht der Bischof alle Kleriker und dieser ist als Amtsverleiher immer und überall erscheint. Durch den Bischof wird ausschließlich die Übertragung der Amtsgewalt befördert.[190] Auch Timotheus II.[191] und Ishoyahb I.[192] bezeichnen den Bischof als den Spender der Weihe. Und Ishoyahb III[193]. sagt, dass die Priester nicht Priester ohne die Bischöfe sein könnten, und auch die Bischöfe nicht Bischöfe ohne die Metropoliten. Auch Anonymus erläutert ausdrücklich, dass der Priester die Handauflegung nicht verleihen könne. [194]

[188] Vgl. JOSEF ḤAZZAYA (7. Jahrh.): *Fragen*. Borg. Syr. 88, pag. 330-346, 330 (zitiert nach: DE VRIES, Sakramententheologie, 62 Anm. 3).
[189] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 62.
[190] Vgl. UMBERG, *Sakramente*, 507.
[191] Vgl. TIMOTHEUS II., *Sieben*, I. 12, f. 27v. (zitiert nach: DE VRIES, Sakramententheologie bei den Nestorianern, 124 Anm. 8).
[192] Vgl. HABBI, *مجامع كنيسة المشرق*, 415f.
[193] Vgl. IŠOYAHB III. (647-58): *Išoyahb Patriarchae III Liber Epistularum*, edidit et vertit R. Duval., Paris 1904-5 (= CSCO. S. 2/64), 203.
[194] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 124f.

Ebedjesu betont, dass der Bischof Lektoren, Subdiakone, Diakone und Priester, der Metropolit einfache Bischöfe, der Patriarch die Metropoliten weiht. Und auch er betont, dass für die Bischofsweihe zwei oder drei Bischöfe verlangt werden.[195]

1.3 Unwiederholbarkeit der Weihe

Es scheint, dass diese Frage bei den Ostsyrern weniger als etwa bei den Westsyrern behandelt wurde. Weil die Ostsyrer in Persien die absolut vorherrschende Kirche waren und ein Konfessionswechsel hier nicht so häufig vorkam, wie etwa zur Zeit des Severus in Syrien, finden wir in der Frühzeit bei den Ostsyrern keine grundsätzliche Auseinandersetzung mit dieser Frage.[196]

Das älteste Zeugnis zur Sache ist ein Kanon 10. der Synode des Jahres 554.[197] Flüche. Der Erste, welcher grundsätzlich und ausführlich diese Frage behandelt, ist Ishŏyahb III. (Išoyahb tliṭayā /ܬܠܝܛܝܐ ܝܫܘܥܝܒ) (647-658).[198] Die Frage war praktisch zu seiner Zeit im Vordergrund bezüglich der inneren Auseinandersetzungen in der ostsyrischen Kirche. „Sein Grundprinzip ist, dass es außerhalb der Kirche kein wahres Priestertum gebe und demzufolge auch keine Geheimnisse geben könne. Durch den Abfall von der Kirche gehen die Rebellen ihres Priestertums ipso facto verlustig.“[199]
Timotheus verteidigt dabei die Wirksamkeit der Geheimnisse wenigstens mancher Häretiker. Und auch der Katholikos Hnanisho (775) Taufe und Eucharistie mindestens mancher Häretiker gelten.[200] Isho Bar Nun[201] verbietet in einem seiner Kanones den Empfang der Hl. Eucharistie aus der Hand von Häretikern, selbst im Notfall an Ostern.[202] Die Antwort der Ostsyrer auf diese Frage ist nicht einheitlich.

[195] Vgl. DE VRIES, ebd, 124.
[196] Vgl. ebd, 69.
[197] Vgl. HABBI, *مجامع كنيسة المشرق*, 305.
[198] Vgl. IŠOYAHB III., *Liber Epistularum*, 189.
[199] DE VRIES, *Sakramententheologie*, 70.
[200] HABBI, *مجامع كنيسة المشرق*, 542f.
[201] Vgl. SCHAU, *Syrische Rechtnücher*. 3 Bände, Berlin 1907, 14, 175, 126.
[202] DE VRIES, *Sakramententheologie*, 73f.

Allgemein ist die Meinung der Ostsyrer über die Spendung der Mysterien durch Häretiker bestätigt als Notwendigkeit der Beauftragung für die Geheimnisse. Die Geheimnisse der Häretiker gelten als nichtig, weil die priesterliche Vollmacht nur der Kirche von Gott verliehen wurde. Deswegen sind die Geheimnisse, also eine göttliche Institution, denn die Befähigung zu ihrer Vollziehung wurde von Gott gegeben.[203]

Ishoyahb III. fordert bei der Aufnahme von abgefallenen Priestern, dass sie aufs Neue gesalbt, geheiligt und vollendet werden.[204] Ebedjesu schreibt in seiner Kanons-Sammlung 14[205] eine Handauflegung für abgefallenen Priester durch den Bischof vor. Aber diese Handauflegung ist nicht die eigentliche Wiederweihe, sondern nur eine Art des Segens, d.h. diese Handauflegung muss nicht eine Weihe im strengen Sinne sein. Auch Timotheus II. unterscheidet eigens die Handauflegung nach der Art des Segens von der Handauflegung der Weihe. Deshalb wird ein Priester durch die Handauflegung nach Art des Segens nochmals in seinen Dienst eingeführt. Es handelt sich offenbar nur um eine bloße Bestätigung im Amt.[206] Denn das Priestertum bei Ostsyrer erscheint jedenfalls etwas in sich ganz unzerstörbares.

2. Rangstufen

2.1 Aufzählung

Jetzt sind die einzelnen Stufen des Priestertums an der Reihe. Alle Kirchen syrischer Tradition haben im Wesentlichen dieselbe Konzeption eines apostolischen Priestertums, das sich fundamental dreistufig ausdrückt: Diakon, Priester, Bischof.[207] Die heilige-hierarchische Ordnung ist das Diakonat, das Presbyterat und Episkopat.[208]

[203] Vgl. ebd. 76.
[204] Vgl. IŠOYAHB III., *Liber Epistularum*, Text, 268.
[205] Vgl EBEDJESU (1318): *Collectio Canonum Synodicorum*. In: A. Maius Scriptorum verterum nova collectio, 10/1, Romae 1838, 1-360.,281, can.14.
[206] DE VRIES, *Sakramententheologie*, 122f.
[207] Vgl. WINKLER, *Ostsyrisches Christentum*, 190.
[208] Vgl. CASPER, Joseph, *Die Priesterweihe in der Ostkirche*, in: BiLi 12 (1937-1938) 401-408, hier 402f.

Von den Ostsyrern werden mit Recht das Bischofsamt, Priestertum und Diakonat als Hauptstufen angesehen.[209] In der Chronik von Arbela gibt es nur diese drei Grade. Diese dreistufige Hierarchie auf göttlicher Anordnung wurde bereits zur Zeit Christi überall umgesetzt. In ältester Zeit sind der Chronik nur zwei Ämter bekannt, nämlich die der Bischöfe und Diakone, welche eng mit der Didache (Kapitel 15), dem ersten Korinthesbrief (1 Kor 42) und auch mit dem Brief des hl. Paulus an die Philipper (Phil 1,1) berühren. Auch in der Periode des vierten Bischofs von Arbela Abraham (von 136-151) wird noch kein Priester erwähnt. Auf jedem Fall scheint sich aus der Chronik von Arbela zu ergeben, dass es vom ersten bis etwa zweiten Jahrhundert in Adiabene wohl Bischöfe und Diakone gab aber noch keine Priester.[210] In Theodors Kommentar zum 1. Timotheusbrief gibt es eine eigentliche Weihe nur für Priester und Diakone. Die Subdiakone und Lektoren werden nicht vor dem Altare geweiht. Sie sind nicht für den heiligen Dienst bestimmt. Dieser Dienst am Sakrament gehört nur den Priestern und den Diakonen.[211]

Weiters wird in der Chronik zur Zeit Noahs (150-167) neben dem Bischof und Diakon zum ersten Mal auch der Priester aufgezählt und später kommt dieses hierarchische Trio des Öfteren vor. Außer jener hierarchischen Dreizahl ist kein liturgisches Amt auf göttliche Einsetzung zurückzuführen.[212]

Auch Aphraat nennt als Rangstufen des Priestertums nur Bischöfe, Priester und Diakone.[213] Ishoyahb I. und Ishodad von Merv zählen die drei Hauptstufen auf. Letzter betont die wesentliche Verschiedenheit der drei Hauptrangstufen. Auch Shelemon von Basra (Šlemon /ܫܠܡܘܢ)[214] lässt die drei Stufen der Engel den drei Graden des Priestertums entsprechen: Hohepriester, Priester und Diener. Timotheus II. meint, dass die Hauptstufen des Priestertums, Bischofsamt, Priestertum und Diakonat von Christus aufgestellt wurden.[215]

Eine Reihe anderer Ränge werden noch neben diesen Hauptstufen genannt. Die Ostsyrer sind sich nicht einig in der Aufzählung der Rangstufen. In der späteren

[209] Vgl. DE VRIES, *Sakramentetheologie*, 125.
[210] UMBERG, *Sakramente*, 505f.
[211] Vgl. DE VRIES, *Nestorianismus*, 145.
[212] UMBERG, *Sakramente*, 506.
[213] Vgl. BURKITT, Crawford, *Urchristentum im Orient*, Tübingen 1907, 82. [Deutsch von Erwin Preuschen].
[214] Vgl. ŠELEMON VON BASRA (13 Jahrh.): *The book of the bee*, edited by E. A. Wallis Budge. Oxford 1886 (= Anecdota Oxoniennsia, Semitic Series 1/2), 9.
[215] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 126.

Überlieferung syrischer Ausleger wurde dieses dreistufige Modell durch den Einfluss der Vision des Pseudo-Dionysios Areopagita (5. Jh.) von einer neunstufigen himmlischen Rangfolge weiter entfaltet.[216]

Es ist eine Neunzahl, die den neun Chören der Engel entspricht. Aber diese Zahl wird von manchen Autoren abgelehnt. Johannen Bar Zobi spricht von den neun Rangstufen des Priestertums, analog zu den neun Rangordnungen der Engel.[217] Aber Timotheus II. lehnt die Neuzahl ab. Auch gibt es andere Aufzählungen. Isho Bar spricht von fünf Graden der kirchlichen Hierarchie, die als Diakon, Priester, Bischof, Erzbischof und Katholikos dargestellt werden. Ebedjesu bringt neben der Neunzahl auch die Siebenzahl, dennoch kann man festhalten, dass die Neunzahl bei den Ostsyrern dominierend ist.

Ebedjesu unterscheidet drei Stufen des Priestertums, von denen jede drei Grade haben. Nach ihm ist die erste Hauptstufe der Hohepriester (Patriarchen, Metropoliten und Bischöfe), zweite Hauptstufe ist die der Priester (Chorbischöfe, Erzdiakon und Priester) und die dritte Hauptstufe ist der Diener (Diakone, Subdiakone und Lektor). Der Anonymus nennt statt den Patriarchen den Katholikos.[218]

2.2 Die einzelnen Rangstufen

In erster Linie soll hier die Weihe und die Amtsbefugnisse behandelt werden. Ebedjesu unterscheidet drei Grade des Episkopats: Bischöfe, Metropoliten und der Patriarch, drei Grade des Presbyterats: Presbyter, Chorbischöfe und Erzdiakone und drei Grade des Diakonats: Lektoren, Subdiakone und Diakone. Die Einsetzung der Lektoren, Subdiakone, Diakone und Priester wie die Konsekration der Bischöfe, Metropoliten und Patriarchen wird durch Auflegung der rechten Hand (bei gleichzeitiger Ausstreckung der Linken), durch Bezeichnen mit dem Zeichnen des Kreuzes und Gebet vollzogen, wobei die der Erzdiakone und Chorbischöfe nur durch Segnung erfolgt. Die Weihen des Lektorats und Subdiakonats sind jedoch in Vergessenheit geraten. Diakone-, Priester- und Bischofsweihe sind von einer Reihe von einsichtigen Riten umgeben,[219] die wie folgend eingestuft sind:

[216] Vgl. WINKLER, *Ostsyrisches Christentum*, 190.
[217] Vgl. DE VRIES, *Erklärung*, 203.
[218] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 127f.
[219] Vgl. HEILER, Friedrich, *Urkirche und Ostkirche*, München 1937, 443.

1. **Der Patriarch:** Ishoyahb III.[220] zufolge muss dieser vom Bischofsamt zum Patriarchendienst durch die Handauflegung geweiht werden. Nach Ebedjesu wirken sechs Metropoliten bei der Weihe der Patriarchen mit. An anderer Stelle spricht er von drei oder vier Metropoliten. Bei den Ostsyrern ist die Patriarchenweihe eigentlich keine neue Weihe, sondern ein bloßer Kirchenbrauch. Nach Ishoyahb ist die Weihung der Metropoliten und Bischöfe auf das Amt des Patriarchen zurückgekommen.[221]

2. **Der Metropolit:** Nach Ebedjesu sollen an der Weihe des Metropoliten mindestens drei Bischöfe teilnehmen. Auch wird in der Weihe der Metropoliten weder eine neue Handauflegung, noch eine Anrufung des hl. Geistes erwähnt. Entweder ist der Kandidat bereits Bischof oder auch nicht. Wenn dieser aber noch kein Bischof ist, wird die Bischofweihe an ihm vollzogen.[222]

3. **Der Bischof:** Die Weihegebete der Ostsyrer haben bei der Diakon-, Priester Bischofsweihe die Form einer Herabrufung des hl. Geistes (Epiklese).[223] Die erste Synode des Jahres 410 fordert bereits wenigstens drei Bischöfe zur Bischofsweihe. Die Synode des Jahres 544 betont, dass der von einem oder zwei Bischöfen geweihte Bischof nicht gültig aufgestellt werden konnte. Der Metropolit muss nicht nur seine Einwilligung geben, sondern auch bei der Bischofsweihe mittätig sein. Ishoyahb[224] und Ishodad von Merv halten auch fest,[225] dass die Bischöfe ohne die Metropoliten nicht Bischöfe sein könnten. Deswegen kann ein einfacher Bischof ohne Metropolit die Bischofweihe nicht vornehmen.[226]

4. **Der Chorbischof:** Er steht im Range unter dem Erzdiakon. Gemäß des Patriarchen Ishoyahb III. ist noch zu Beginn des 7. Jahrhunderts seine

[220] Vgl. IŠOYAHB III., *Liber Epistularum*, Text, 203.
[221] Vgl. DE VRIES, *Sakramentetheologie*, 130.
[222] Vgl. ebd. 130.
[223] Vgl. CASPER, *Die Priesterweihe*, 404f.
[224] Vgl. IŠOYAHB III., *Liber Epistularum*, Text, 203.
[225] Vgl. IŠODAD VON MERV, *Commentaries* I, 99.
[226] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 132f.

Aufgabe im Auftrage des Bischofs oder des Metropolit die Klöster zu visitieren.[227] Bereits seit der ersten Synode des Jahres 410 wird der Chorbischof erwähnt. Aber Anonymus erklärt den Begriff „Chorbischof" als Bischof der Dörfer, der gleichzeitig Vikar und Helfer des Bischofs ist. Auch nach dem *Liber Patrum* wird der Chorbischof zur Visitation der Dörfer ermächtigt. In der Darstellung der Weihe wird keine Handauflegung erwähnt. Auch im Ritual der Chorbischofsweihe finden sich weder Handauflegung noch Anrufung des Geistes. In alter Zeit war es dem Chorbischof möglich auch niedere Kleriker bis einschließlich Subdiakone zu weihen. Im *Liber Patrum* war auch die Weihe der unteren Stufen Sache des Chorbischofs. Der Chorbischof gilt als Einzelheit, welcher kein theologisches, sondern lediglich kanonisches Interesse hat. [228]

5. **Der Erzdiakon:** Unter dem Bischof steht der Erzdiakon. Gemäß Kanones 19 der Synode des Ishoyahb I.[229] werden die Aufgabe des Erzdiakon wie folgt beschrieben: „[...] die Einteilung der Kleriker zum Gottesdienst und die disziplinäre Dienstaufsicht über die Kleriker der Diözese und die Kirchendiener".[230] Auch dieses Amt wird von der Synode des Jahres 410 erwähnt. Seine Dienstpflichten werden im Einzelnen dargestellt. Erzdiakon ist die rechte Hand des Bischofs und leitet den ganzen Gottesdienst ein. Bei Anonymus ist er gleichsam ein Engel, der über das Priestertum aufgestellt ist. Nach *Liber Patrum* wird Erzdiakon auch Visitator genannt. Auch bei ihm fungiert er als Sekretär des Patriarchen. In den Weiheriten findet selbst keine Handauflegung statt. Er wird nur auf der Stirn bezeichnet, wobei die übliche Formel gesprochen wird.[231]

6. **Der Priester:** Im Range nach den Chorbischöfen folgt der Priester. Es gibt zwischen den Priestern einer Diözese Ränge nach dem Weihealter.[232] Bei den

[227] Vgl. SELB, Walter, *Orientalisches Kirchenrecht. 1: Die Geschichte des Kirchenrechts der Nestorianer*, Wien 1981, 137f.
[228] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 135f.
[229] Vgl. HABBI, *مجامع كنيسة المشرق*, 380.
[230] Vgl. SELB, *Orientalisches Kirchenrecht*, 137.
[231] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 136.
[232] Vgl. SELB, *Orientalisches Kirchenrecht*, 138.

Ostsyrer ist die Aufgabe des Priesters zu unterrichten und zu erleuchten. Babai der Große spricht, dass die Diakone reinigen und die Priester belehren. Auch bei Ebedjesu erleuchtet der Priester das Volk. Der Priester kann nicht die Handauflegung spenden. Die Hauptvollmacht des Priesters ist es, das Opfer darzubringen und die Taufe zu spenden. Deshalb gehen die Väter der Ostsyrer davon aus, dass der Priester zwei Talente besitzt. Nach den Regeln der Priesterweihe darf dieser nur vom Bischof geweiht werden.[233]

7. **Der Diakon:** Der Diakon wird bei Ostsyrern Reiniger genannt. Bei Timotheus ist das Amt des Diakons zu reinigen, wobei dieser nur ein Talent besitzt und zwar das des Dienstes. Der Diakon darf nicht weihen. Dies wird ihm durch den apostolischen Kanones verboten.[234] Er hat keine Macht, das Hl. Opfer darzubringen. Aber sollte es keinen Priester geben, kann im Notfalle der Diakon den Messkelch und eucharistisches Brot verteilen. Diese Billigung ist auf Ishoyahb III. zurückzuführen. Er ist des weiteren nicht berechtigt zu taufen, jedoch wie bereits bei der Eucharistie erwähnt, darf er auch hier im Ausnahmefall eine besondere Gattung der Konsekration durchführen. Er kann trotzdem mit dem geweihten Öl kein Herabsteigen des Hl. Geistes ins Taufwasser bewirken, wenn ein Kind im Sterben liegt und kein Priester vorhanden ist. Bemerkenswert ist es, dass in verschiedenen Handschriften schon in der Einleitung zur Taufliturgie erwähnt wird, dass die Diakone bei der Taufe salben können.[235] Auch scheinen Diakone häufig als Vertreter von Bischöfen auf Synoden.[236]

8. **Der Subdiakon:** Nach Timotheus II. werden Lektor, Sänger und Subdiakon weder durch Handauflegung noch Epiklese geweiht.[237] In den Weiheriten wird bemerkt, dass der Subdiakon nicht auf der Stirn bezeichnet wird. Die erste Synode der Ostsyrer Mar Isaaq (410) weist dem Subdiakon den Dienst zu, während des Gottesdienstes an den Türen zu stehen.[238] Auch Ebedjesu

[233] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 139.
[234] Vgl. TIMOTHEUS II., *Sieben*, I, 4, f. 12r. (zitiert nach: DE VRIES, Sakramententheologie, 111 Anm. 4).
[235] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 139f.
[236] Vgl. SELB, *Orientalisches Kirchenrecht*, 139.
[237] Vgl. DE VRIES, *Timotheus*, 56.
[238] Vgl. HABBI, *مجامع كنيسة المشرق*, 73f.

versucht die Aufgabe des Suddiakons in der Kirche zu verschönern und hält fest, dass diese die Türen zu bewachen und Lampen anzuzünden haben.[239]

9. **Der Lektor:** Ebedjesu und Timotheus II. lehnen die Handauflegung beim Weiheritus des Lektors ab. Bei der Messe darf der Lektor vorlesen. Die Lesung der Apostelbriefe ist dem Diakon vorbehalten. Das Amt des Lektors ist ähnlich dem des Suddiakons.[240] Auch der Bischof mahnt den neuen Lektor, dass dieser täglich die hl. Schriften liest und auch heilig lebt, damit sich die Hörer nicht nur auf Grund seiner Worte, sondern auch auf Grund seines Lebens bilden.[241]

[239] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 142f.
[240] Vgl. ebd. 143.
[241] Vgl. CASPER, *Die Priesterweihe*, 403.

VI. Die Taufe

1. Ursprung der Taufe

Nach den Ostsyrern ist das grundlegendste Sakrament des Christentums die Taufe, die schon im Alten Testament eine Bedeutung hatte. Die Ostsyrer betrachten die alttestamentliche Beschneidung als ein Vorbild der Taufe. Die Taufe basiert in enger Verknüpfung mit der Ökumene. Timotheus II. schildert, dass Blut und Wasser als ein Bild der Taufe ist, welche aus der Seite des Herrn ausflossen.[242]

Bei den späteren Ostsyrern werden Legenden verbreitet, die über den Ursprung des Fermentum der Taufe aus dem Wasser, das aus der Seite des Herrn floss, das dem Dogma von der engen Beziehung zwischen dem Tode des Herrn und der Taufe zeigt. Auch die Ostsyrer erklären die Stelle der Taufe aus dem ersten Korintherbrief. Es heißt, dass der Durchgang durch das Rote Meer ein Bild der Taufe war und dass die Überschattung der Wolke die Gnade des hl. Geistes bedeutet.[243]

2. Arten der Taufe

Die Ostsyrer sind sich in der Aufzählung der Arten der Taufe nicht einig. Theodor Bar Koni[244] unterscheidet einerseits vier Arten:

1. die jüdische Taufe
2. die Taufe des Johannes
3. die, mit der Gläubige getauft werden
4. die Taufe des Leidens und des Todes

Ebedjesu[245] andererseits kennt fünf verschiedene Taufen:

1. die körperliche Reinigung mit Wasser

[242] Vgl. DE VRIES, *Timotheus*, 71.
[243] Vgl. DE VRIES, *die Sakramententheologie*, 150.
[244] Vgl. THODOR BAR KONI (8. Jahrh.): *Liber Schoiiorum*, syrischer Text herausgegeben von Addai Scher, 2 Bände, Paris 1910-12 (= CSCO. S. 2/65- 66), 43.
[245] Vgl. EBEDJESU, Bar Brikha, ܡܪܓܢܝܬܐ / marganitā / der Perle, hg von Mar Tuma DARMO, Trichur 1955, 44f.

2. die gesetzliche Reinigung
3. die Reinigung von Kelchen usw. nach der Überlieferung der Vorfahren
4. die Taufe des Johannes der Sündenvergebung
5. die Taufe unseres Herrn im hl. Geist.[246]

Timotheus II. hingegen zählt sogar acht Arten der Taufe:[247]

1. die Taufe der Sündflut
2. die Taufe durch das Meer und die Wolke
3. die Taufe der gesetzlichen Reinigung
4. die Taufe des Johannes
5. die Taufe unseres Herrn
6. die Taufe der Märtyrer
7. die Taufe durch Feuer[248]
8. die Taufe der Tränen.[249]

3. Die Geschichte der Taufliturgie

„Unter den orientalischen Riten hat nur die chaldäische [ostsyrische] bewusst den Taufritus, der für Erwachsene abgefasst war, in einen Ritus für Kinder abgewandelt. Dieses Werk wird dem großen Reformator des [ostsyrischen] chaldäischen Ritus, dem Katholikos Ishŏyahb III. zugeschrieben (Mitte des 7. Jahrhundert)“.[250]

Die ostsyrische Taufliturgie erhielt wesentlich durch den Katholikos Ishoyahb III. (652-661) seine Ausgestaltung. Dieses Taufzeremonien Ishoyahb III. ist für die Kindertaufe bestimmt und die Vorlage dieses Taufrituals des 7. Jahrhundert ist wahrscheinlich für immer verloren.[251] Aber Diettrich betont, dass diese älteste

[246] Vgl. DE VRIES, *die Sakramententheologie*, 151.
[247] Vgl. TIMOTHEUS II., *Sieben*, III, 4, f. 48v-49r. (zitiert nach: DE VRIES, Sakramententheologie, 151 Anm. 4).
[248] Wie auch Ishodad von Merv erklärt die Stelle bei Matthäus (Mt 3, 2): er wird euch mit dem hl. Geist und mit Feuer taufen. Das Feuer zeigt auf die Herabkunft des hl. Geist in Bild von Feuerzungen auf die Apostel hin.
[249] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 151.
[250] Vgl. RAES, Alfons, *Die Taufriten im Orient*, in: LJ 9 (1959) 46-51, hier 51.
[251] Vgl. BAUMSTARK, Anton, *Besprechungen*, in: OrChr 3 (1903) 219-226, 221f.

Kindertaufliturgie der Christenheit nahezu ein Jahrtausend älter als die ältesten Parallelerscheinungen des Westens ist.[252]

Letzten Endes hat der Katholikos Mar Eliya III. Abu Halim al- Hadithi (1176-1190) den Text und die Riten endgültig geordnet. Festzuhalten ist, dass dieses Taufritual als kanonisch gilt. „Die vorhandenen Manuskripte reichen bis zum Ende des 15. und ins 16. Jahrhundert zurück und befinden sich in Berlin, London, Cambridge und dem Vatikan und entstammen sowohl aus dem Vorderen Orient als auch von der indischen Malabarküste. Erste Ende des 19. Jahrhundert ließ die Mission des Anglikanischen Erzbischofs von Canterbury auf Bitten des damaligen Katholikos Mar Shimon XVIII. Ruben (1861-1903) in Urmia eine Liturgie (ܛܟܣܐ /ṭaḵsā) mit den Texten für die Eucharistiefeier und die Spendung der Taufe (1890) drucken.“[253]

Der heutige Gelehrte Priester Joseph I.Y. de Kelaita hat im Jahr 1928 in der ostsyrischen Druckerei von Mosul die (ܛܟܣܐ /ṭaḵsā) veröffentlicht.[254] Das bekannte Taufritual kennt die alten Katechumenatszeremonien[255] der Fastenzeit nicht mehr. Diese Katechumenatsriten wurden in der Erwachsenentaufe früher am Karsamstagabend ausgeübt.[256] „Ursprünglicher Tauftag war der Samstag, d.h. der große Samstag der Heiligen Woche oder der Karsamstag. Doch schon die Synode des Katholikos Mar Isaak (410) bestimmt im 15. Kanon, der Archidiakon möge den Priestern die Tauftermine zuweisen.“[257]
Auch wurden damals die Kinder getauft. Wie zur Zeit Babai des Großen im 7. Jahrhundert war die Kindertaufe schon in Übung. Auch Emmanuel Bar Shahrā[258] betonte, dass die Kinder vorrangig getauft werden, danach die Männer und zuletzt die

[252] Vgl. DIETTRICH, Gustav, *Die nestorianische Taufliturgie*, Giessen 1903, 3.
[253] MADEY, Johannes / VAVANIKUNNEL, Georg, *Taufe, Firmung und Buße in den Kirchen des ostsyrischen Ritenkreises*, Zürich 1971, 13.
[254] Vgl. MADEY, Johannes, *Die Riten der „Initiatio christiana“ bei den Ostsyrern oder Chaldäern*, in: Kyrios 10 (1970) 101-109, hier 101.
[255] Im Früher die bei solche Ostsyrern Katechumenatsriten waren Handauflegung, Exorismus, Absage an Satan, Hingabe an Christus, Glaubensbekenntnis und erste Bezeichnung mit Öl bestanden. Welche zur Zeit der eigentlichen Taufbewerberschaft in Übung waren.
[256] Vgl. DE VRIES, Wilhelm, *Zur Liturgie der Erwachsenentaufe bei den Nestorianern*, in: OrChrP 9 (1942) 460-473, hier 461.
[257] MADEY,/ VAVANIKUNNEL, *Taufe*, 15.
[258] Vgl. EMMANUEL BAR ŠAHHARE (10. Jahrh.): *Memra der Erklärung der Geheimnisse der Taufe*. Vat. Syr. 182, f. 268v. – 273v, f. 39v. (zitiert nach: DE VRIES, Sakramententheologie, 472 Anm. 2).

Frauen. Auch Timotheus II. stellt fest, dass die Zeremonien der Erwachsenentaufe noch im 14. Jahrhundert wirklich in Gebrauch waren.[259]

„Es liegt nach allen kein Grund vor daran zu zweifeln, dass Ishoyahb III.[260] wirklich den Kindern das Taufritual redigierte. Seine Reform bestand im Wesentlichen darin, dass er die Katechumenatsriten der Fastzeit und ferner die Absage an Satan und das Glaubensbekenntnis abschaffte.“[261]

Diettrich zufolge, ist die Kindertaufliturgie des Ishoyahb III eine Nachahmung der Eucharistieliturgie der Apostel Addai und Mari. Deshalb betrachten Addai und Mari die Anaphora (ostsyrische Abendmahlliturgie) als Ideal für die Ishoyahbische Taufliturgie.[262]

4. Die Beziehung der Taufe Christi zu unserer Taufe

Die ostsyrischen Väter sprechen darüber, dass die Taufe Christi sinnverwandt mit der Einsetzung unserer Taufe ist. Sie werden mit der Taufe des Johannes getauft und sodann mit der Taufe Christi vollendet. Denn nach den Vätern genüge die Taufe des Johannes nicht.

Auch Babai spricht darüber, dass die Taufe im Zusammenhang mit der Taufe Christi steht, deren Ausgangspunkt sie ist. Diese Verbindung zwischen Beiden ist eine organische. Im Prinzip ist die Taufe der Menschheit auch die Taufe Christi. Es liegt in seiner christologischen Lehrmeinung. [263]

Hingegen schreibt Anonymus, dass die Taufe unseres Herrn den mystischen Tod bedeutet. Sein Tod bedeutet unsere Taufe. Das heißt, dass unsere Taufe einfach nicht die Taufe Christi ist. Nach Mas‘ud Ibn al-Qass[264] geschah auch die Taufe Christi im Namen der Heiligen Trinität.[265]

---

[259] Vgl. DE VRIES, *Zur Liturgie der Erwachsenentaufe*, 472f.
[260] Vgl. IŠOYAHB III., *Liber Epistularum*, 51.
[261] Ebd, 473.
[262] Vgl. DIETTRICH, *Taufliturgie*, 20f.
[263] Vgl. KRÜGER, Paul, *Das Geheimnis der Taufe in den Werken Babais d. Gr*., in: OrChr 47 (1963) 98-110, hier 98.
[264] Vgl. MACLEAN, A. J., *The East Syrian Ephiphany Rite*., in F. CONYBEARE, Rituale Armenorum, Oxford 1905, 351f.
[265] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 152.

5. Die Taufe als Grundlage der anderen Sakramente

Durch die Taufe wird der Mensch in die Kirche aufgenommen. Sie ist darum die Erste Vorbedingung für den Empfang der anderen Geheimnisse. Sie ist die übernatürliche Geburt des Menschen, das heißt der Mensch wird durch die Taufe in einen neuen Bund aufgenommen. Die zweite Geburt in der Taufe wird durch den hl. Geist von der Gottheit selbst empfangen und ist nicht wieder vergänglich.[266]

Anonymus[267] spricht insbesondere, dass die Taufe als die Tür zu den Sakramenten gilt. Auch Emmanuel Bar Shahrā betont in seiner Memrā[268] über die Taufe, dass die Taufe der Anfang und das Fundament aller geheimen Sachen ist. Johannan Bar Zobi[269] und Ebedjesu betonen, dass wer die Taufe nicht empfängt, auch nicht am Genuss der Eucharistie Anteil haben kann.[270]

Nach Theodor von Mopsuestia ist die Taufe zu Beginn seiner ersten Homilie das Hauptsakrament. Sie stellt nach Paulus (Röm 6,3f.) - Christi Tod und Auferstehung (Ökumene) dar und schenkt uns dieses zentrale Ereignis der Heilsgeschichte.[271]

6. Die grundlegendsten Sakramente für Täuflinge

Die Taufe ist die Grundlage des christlichen Lebens. Durch Taufe, Firmung und Eucharistie erfolgt die Aufnahme in die Glaubensgemeinschaft der Christen. Die Taufe ist das Sakrament der Wiedergeburt durch das Wasser im Wort.

Das Taufritual der ostsyrischen Kirche lehnt sich eng an den Lauf des eucharistischen Opfers an, ähnlich wie in der koptischen und äthiopischen Kirche. Die Kommunion der Täuflinge gehört wesentlich zur Eucharistiefeier.[272]

---

[266] Vgl. KOCH, Hugo, *Taufe und Askese in der alten ostsyrischen Kirche*, in: ZNW 12 (1911) 37-69, hier 45f.
[267] Vgl. ANONYMUS, *Expositio*, 244.
[268] Vgl. EMMANUEL BAR ŠAHHARE, *Memra*, Vat. Syr. 182, f. 269r. (zitiert nach: DE VRIES, Sakramententheologie, 154 Anm. 1).
[269] Vgl. JOHANNAN BAR ZOBI, *Erklärung aller göttlichen Geheimnisse*, Borg. Syr. 90, f. 44b. (zitiert nach: DE VRIES, Sakramententheologie, 154 Anm. 3).
[270] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 154f.
[271] Vgl. GERBER, *Theodor von Mopsuestia*, 217f.

Die heilige Kommunion wird den Täuflingen im Anschluss an Taufe und Firmung hingereicht, das ein alter Brauch der Ostsyrer ist. In Trichur ist dieses Ritual wiederbelebt worden: der Priester taucht seinen Finger in das hl. Blut und führt ihn mit einem Tropfen desselben in den Mund des Kindes.[273]

Es gibt einen ursprünglichen normativen Aufbau der christlichen Initiation. Wir können über Taufe sagen, dass die Taufe der ursprüngliche Name der ganzen Initiation ist, nämlich das Tauchbad, Handauflegung (Firmung) und Eucharistie, die ihre eigene, unvertauschbare geistliche Bedeutung haben. Diese Ordnung ist apostolisch, zu den klarsten Beweisen zählen die Kirchenordnung Hippolyts um 200 und Taufkatechesen des 4. und 5. Jahrhunderts.[274]
Auch finden wir diese Ordnung bei den Thomasakten, Ephräm dem Syrer in seiner zweiten Strophe des Hymnus 27 gegen die Irrlehren und auch in der syrischen Didaskalie. Die Aufeinanderfolge sind Ölsalbung vor der Taufe, Tauchen und Eucharistie.[275]

7. Notwendigkeit der Taufe

Faktisch wird bei den Ostsyrern im Allgemeinen die Notwendigkeit der Taufe gelehrt. Timotheus II. erlaubt sogar, sich im Notfall von einem häretischen Priester taufen zu lassen. Das bedeutet, dass er die Taufe für notwendig hält. Auch Anonymus zeigt, dass eine vollendete Seligkeit ohne die Taufe nicht möglich sei. Auch die Ostsyrer betonen, dass die Taufe durch das Martyrium ersetzt werden kann, dieser sei Notwendigkeit.
Die Ostsyrer sind an der Annahme über die Kindertaufe interessiert, weil sie die Taufe als Notwendigkeit finden. Hier spielt die Frage von der Erbsünde eine wichtige Rolle, denn diese ist auch der Anlass für die Notwendigkeit der Kindertaufe.[276]

---

[272] Vgl. MADEY, *Die Riten*, 105.
[273] Vgl. MADEY, *Taufe*, 15.
[274] Vgl. KRETSCHMAR, Georg, *Die Grundstruktur der Taufe*, in: JL 22 (1978) 1-14, hier 2f.
[275] Vgl. DÖLGER, Franz Joseph, *das Kreuzzeichen im Taufritual*, in: JAC 5 (1962) 10-22, hier 19.
[276] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 158.

Die Lehre der Erdsünde ist bei den Ostsyrern nicht klar. Die Kindertaufe war im 11. Jahrhundert noch nicht in Gepflogenheit gewesen. Auch die Chronik von Arbela wird über die Taufe von Knaben berichtet, die bereits im Gebrauch ihrer Vernunft waren. Während bei Anonymus nur über die Erwachsenentaufe berichtet wird, findet man bei Babai dem Großen Aufzeichnungen über die Kindertaufe.[277]

Des Weiteren berichtet Emmanuel Bar Shahrā in seiner Memrā[278] im zehnten Jahrhundert über die Taufe, jedoch nichts über die Kindertaufe, obwohl sie ohne Zweifel zu seiner Zeit üblich war. Auch in Aufzeichnungen von Johannan V. Bar Abger[279], der am Anfang des zehnten Jahrhunderts Patriarch war, kann man Berichte über das Abendmahl der Kinder sogleich nach der Taufe finden.[280]

Grundsätzlich sind die Ostsyrer nicht gegen die Frage der Kindertaufe. Badger zufolge taufen die Ostsyrer die Kinder gewöhnlich am 80. Tage nach der Geburt. Diese ostsyrischen Väter rügten den Missbrauch der Malabarchristen, welche die Kindertaufe Monate, sogar oft Jahre hinausschoben.[281]

Timotheus II. hält fest, dass die Kinder rein von Sünden seien und nicht zur Tilgung der Sünde getauft werden.[282] Auch in der Taufliturgie wird die Sündenlosigkeit der Kinder erwähnt. Aus diesem Grund sahen die Ostsyrer die Kinder als sündenlos an. Die Ostsyrer hatten die Taufriten geändert, die im Täufling die Sünde voraussetzten. Diese Änderung wird Ishoyahb III. (647-658) zugeschrieben. Es wurden die Teufelsbeschwörung und die Absage an Satan abgeschafft, da die Kinder als unschuldig angesehen wurden.[283] Auch das Gebet der Handauflegung offenbart eindeutig, dass die ostsyrische Kirche keinen Gedanken der ausgeprägten Erbsündenlehre besitzt.[284]

---

[277] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 158f.
[278] Vgl. EMMANUEL BAR ŠAHHARE, *Memra über die Taufe*, Vat. Syr. 182, f. 182, f. 268v-223v. (zitiert nach: DE VRIES, Sakramententheologie, 159 Anm. 3).
[279] Vgl. JOHANNAN V. BAR ABGER (900-905): *Kirchliche Fragen*. In: J. S. Assemani, Bibliotheca Orienttalis Clementina vVaticana. 3/1: De scriptoribus Syris Nestorianis, Roma 1725, 249-254. 250.
[280] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 159.
[281] Vgl. ebd. 159.
[282] Vgl. DE VRIES, *Timotheus*, 75f.
[283] Vgl. MADEY, *Die Riten*, 105f.
[284] Vgl. MADEY, *Taufe*, 17.

Heute finden wir im Ritus der Kindertaufe noch Spuren des alten Rituals, eine Anspielung auf die frühere Absage an Satan und auf das Glaubensbekenntnis. Wir finden sowohl bei Timotheus II. als auch bei Emmanual Bar Shahrā in seiner Memrā[285] über die Taufe eine Angabe der alten Erwachsenen über die Absage an Satan und das Glaubensbekenntnis.[286]

Wir finden manchmal in Quellen der Ostsyrer einen Gedanken, dass die Sünde Adams selbst für die ganze Menschheit verheerende Folgen hatte. Aber Babai der Große leugnet die Vererbung der Sünden Adams für das ganze Menschengeschlecht. Ebenso sei der Tod nicht durch die Sünde Adams in die Welt gekommen. Auch Timotheus II. zieht das Todesurteil über die ganze Menschheit nicht auf die Sünde Adams zurück, sondern auf dem Faktum, dass alle Menschen persönlich sündigten. Wegen ihrem persönlichen Vergehen kam also der Tod über die Menschen.[287]
Deshalb ist bei den Ostsyrern im Allgemeinen die Übertragung der Schuld Adams auf seine Nachkommen nicht anerkannt. Die Kinder sind nämlich rein von Sünde und wenn wir die Kinder taufen, dann nicht wegen der Sünde, sondern um sie von der Knechtschaft zu befreien und damit sie Söhne Gottes werden.[288]

Dabei wird betont, dass die Kinder nicht sündigen können. Die Taufe dient nur bei Erwachsenen zur Vergebung der persönlichen Sünden.[289] Wie auch bei Ishoyahb III. in seinem Taufritus betont wird, stehen die Kinder noch nicht unter der Gewalt des Dämons und sind daher noch ohne Sünde. Ebenso wird bei ihm das Glaubensbekenntnis ausgelassen, zu dessen Vollziehung ein Kind noch unfähig sei.[290]
Im Notfall können die Kinder auch in der Fastenzeit, in der sonst nicht getauft werden soll, die Taufe empfangen. Auch der Diakon kann die Taufe spenden. Aber die Ostsyrer sehen die Nottaufe irrtümlich als vollgültige Taufe an. Das heißt, dass die Ostsyrer im Allgemeinen die Kindertaufe als notwendig betrachten.[291]

---

[285] Vgl. EMMANUEL BAR ŠAHHARE, *Memra über die Taufe,* Vat. Syr. 182, f. 270r-v. (zitiert nach: DE VRIES, Sakramententheologie, 160 Anm. 2).
[286] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 160f.
[287] Vgl. DE VRIES, *Timotheus*, 76f.
[288] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 164f.
[289] Vgl. KRÜGER, *Geheimnis*, 106f.
[290] Vgl. RAES, Alfons, *Die Taufriten im Orient*, in: LJ 9 (1959) 46-51, hier 51f.
[291] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 165.

8. Unwiederholbarkeit der Taufe

Die Ostsyrer heben tatsächlich hervor, dass die Taufe eine einmalige sein muss. Timotheus I. und Ishodād von Merv leiten die Einmaligkeit der Taufe aus der Stelle der Epheser Briefs (Eph 4,5) ab. Der Text lautet „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe“. Im Neuen Testament gibt es keine Erneuerung der Taufe zur Sündenvergebung, wie im Alten Testament, sondern nur eine Taufe, welche nicht wiederholt werden könne. Auch Timotheus I. lehnt die Wiedertaufe der Häretiker unbedingt ab.[292]

Auch wenn man nach der Taufe vom Glauben abfällt, darf man sich von der Kirche ohne Wiedertaufe aufnehmen lassen. Timotheus II. führt die Unwiederholbarkeit der Taufe darauf zurück, dass sie ein Symbol der Auferstehung und ein Bild des Todes Christi sei und beide seien einmalig.[293]

9. Die notwendigen Elemente für die Taufe

9.1 Das Wasser

Nach Timotheus II. sind die Bestandteile der Taufe Wasser, Öl, ein Priester und liturgische Gebete, ohne deren Beisammensein sie überhaupt nicht vollstreckt werden kann.[294] Ebedjesu hingegen demonstriert das reine Wasser als Materie der Taufe. Er beruft sich dabei auf den klassischen Text im dritten Kapitel des Johannesevangeliums (Joh 3, 1-9).[295]

Theodor Bar Koni (Teodoros bar koni /ܬܐܘܕܘܪܘܣ ܒܪ ܟܘܢܝ)[296] indessen erläutert für die Wahl des Wassers als Materie der Taufe sechs Beweggründe und bezeichnet

[292] Vgl. ebd. 167.
[293] Vgl. DE VRIES, *Timotheus*, 78.
[294] Vgl. ebd. 72.
[295] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 168.
[296] Vgl. THEODOR BAR KONI, *Liber scholiorum* II, 78.

gleichzeitig das Taufwasser als ein Symbol der Neuschöpfung. Auch Timotheus II. schildert das Taufwasser als ein Typus des Grabes und der Auferstehung.[297]

Für Isho Bar Nun gilt das Wasser als Glied für die Aktivität des Geistes. Des Weiteren zeigen Anonymus und Timotheus II. auf, dass der Geist in der Wasserweihe ins Wasser herabgerufen mit Öl bezeichnet und vermischt wird, und dann durch den Hl. Geist geweiht ist. Das bedeutet, dass die Geburt in der Taufe durch den Geist geschieht. Ebenso erwähnen Ishoyahb I. und Babai die Taufwasserweihe, welche im Namen der göttlichsten Trinität geschieht.[298] Das Taufwasser wird als der zentrale Teil des Taufrituals bezeichnet. Auch erscheint ausschlaggebender die Weihe des Öls, welches zur Einsalbung vor der Spendung der Taufe dient.[299]

9.2 Das Öl

Das zweite wichtige Element zur Taufe ist das Öl, das zur Weihe des Wassers und zur Salbung der Täuflinge dient. Es wird immer das Öl der Salbung genannt und dieses Öl darf auch nur für die Taufe verwendet werden. Das Öl besteht aus reinem Olivenöl. Bei den Ostsyrern Indiens war auch anderes Öl im Gebrauch, vor allem Sesamöl und auch das Öl der Kokosnuss.[300]

Es wird unterschieden zwischen dem Öl der Salbung und dem Öl der Gnade, wobei letzteres für die Taufe nicht geeignet ist. Beide dürfen keinesfalls miteinander gemischt werden. „ In den Rubriken der Altarweihe wird eingeschärft, der Altar dürfe nicht mit dem Öl der Taufe geweiht wird. Es soll nicht den Kranken oder Besessenen gespendet werden; es dient ausschließlich für die Taufe.“[301] Auch Ishoyahb schon erwähnt in seiner Kanon-Sammlung Nr.17, dass das Öl der Salbung nur für die Taufe benutzt wird.[302]

---

[297] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 42.
[298] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 169f.
[299] Vgl. RAES, *Taufriten*, 48.
[300] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 170f.
[301] Ebd. 171.
[302] Vgl. HABBI, *مجامع كنيسة المشرق*, 422f.

Nach Timotheus II. wird das Öl durch das Herabsteigen des hl. Geistes geweiht. Er bezeichnet das Öl der Salbung als Symbol der Kraft des hl. Geistes. Durch diese Vermittlung des Öls kommt geistliche Kraft zur Wirksamkeit. Das gibt Kraft zur Überwindung des Satans.[303] Ishoyahb nennt es ein Sakrament des Gewands der Annahme an Kindes statt. Wie in der taufliturgischen Gebete gilt das Öl als ein Typus der Ewigkeit. Ebenso gilt bei Johannes Bar Zobi[304] das Öl als ein Zeichen des Friedens und der Unvergänglichkeit.[305]

Das bei jeder Taufe neu zu weihendes Öl (das Öl im Becken: laqnā / ܠܩܢܐ) wird mit dem eher schon geweihten Öl im Horn (qarnā /ܩܪܢܐ) bezeichnet und gemischt. Auch Anonymus spricht von Bezeichnung des neuen Öls mit dem alten aus dem Horn (ܩܪܢܐ). Es wird in der Taufliturgie neues Öl mit dem Heiligen Öl bezeichnet, konsekriert und vermischt.[306]

Die späteren Ostsyrer überlieferten über die Herkunft des Öls besonders die merkwürdigsten Legenden. Sie führen das Öl auf die Apostel zurück. Auch nach dem Anonymus hat Johannes der Täufer das Öl des Hornes von den Propheten übernommen. Auch sei mit diesem Öl der Leib des Herrn beim Begräbnis gesalbt worden. sie nehmen an, dass dieses Öl als Fermentum der Taufe überliefert wurde. [307]

Aber Timotheus II. verzichtet darauf die Märchen über die Herkunft des Öls zu berichten. Des Weiteren wird in der Rubrik der Altarweihe erwähnt, dass das Öl der Salbung für die Taufe von den Aposteln herkomme.[308]

Aber Shelemon von Basrā vertritt in seinem *Buch der Biene* die Ansicht über den Anfang des Öls der Salbung, dass es sich um das Öl handelt, mit dem im Alten Testament die Könige gesalbt wurden.[309]

---

[303] Vgl. DE VRIES, *Timotheus*, 73f.
[304] Vgl. JOHANNAN BAR ZOBI, *Erklärung aller göttlichen Geheimnisse Vat. Arab*. 657, f. 180v. (zitiert nach: DE VRIES, Sakramententheologie, 43 Anm. 1).
[305] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 42f.
[306] Vgl. ebd. 172f.
[307] Vgl. ebd. 174.
[308] Vgl. DE VRIES, *Timotheus*, 72.
[309] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 174.

Die Ostsyrer lehnen das Myron der übrigen christlichen Gemeinschaften ausdrücklich ab, da die Apostel nur Olivenöl nicht Myron überlieferten, denn auch Moses verwendete für die Salbung nur Olivenöl. Gemäß Johannes Bar Zobi ist das Myron[310] wertvoll und schwer zu haben und Gott braucht für seine Ziele nicht überragende, sondern einfache Dinge.[311]

9.3 Das Untertauchen

Bei den Ostsyrern ist bei der Taufe bis heute noch das komplette Untertauchen üblich. Durch das Eintauchen wird das Wasser zur Waschung angewendet. In den Apostolischen Kanons wird das dreimalige Untertauchen vorgeschrieben.
In der heutigen Taufliturgie setzt der Priester das Taufkind in den Taufbrunnen und legt seine Hand auf dessen Kopf und taucht es bis zum Hals in das Wasser unter. Dies wird drei Mal wiederholt und jedes Mal wird einer der Namen der Trinität angerufen.[312] Während einer Nottaufe wird das Eintauchen nicht unter allen Umständen als unbedingt erforderlich angesehen.[313]
Auch die Ostsyrer sprechen von dem Hineinsteigen der Täuflinge in das Grab des Taufbeckens. Timotheus II. bezeichnet die Sinnbildlichkeit des Untertauchens als Symbol des Sterbens, des Begrabens und der Auferstehung.[314] Auch bei Theodor von Mopsuestia ist die Taufe ein Typus der Auferstehung, wie die Taufe Christi ein Typus seiner eigenen Auferstehung war.[315] Auch nach ihm geschieht die Taufe durch dreimaliges Untertauchen, wobei der Priester die Hand auf den Kopf legt während der Nennung eines der göttlichen Personen der Dreieinigkeit.[316]

---

[310] Vgl. JOHANNAN BAR ZOBI, *fermentum*, Vat. Arab. 657, f. 18r-19r. (zitiert nach: DE VRIES, Sakramententheologie, 171 Anm. 6).
[311] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 171.
[312] Vgl. MADEY, *Riten*, 108.
[313] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 175.
[314] Vgl. DE VRIES, *Timotheus*, 74.

[315] Vgl. ABRAMOWSKI, Luise, *Zur Theologie Theodors von Mopsuestia*, in: ZKG 72 (1961) 263-293, hier 271f.
[316] Vgl. DE VRIES, *Nestorianismus*, 131f.

Indessen schildert Narsai das dreimalige Untertauchen als das Symbol des dreitägigen Verweilens Christi im Grab.[317] Auch nach Johannan Bar Zobi im 13. Jahrhundert stellt die Taufe einen Typus der Auferstehung des Leibes und der Erneuerung der Seele im Leben ohne Ende dar.[318]

9.4 Die priesterlichen Gebete

Eine andere wichtige Sache ist bei den Ostsyrern das priesterliche Gebet, das Timotheus II. als notwendig betrachtet.[319] Die Ostsyrer sagen in den taufliturgischen Gebeten folgende Worte auf: „N.N. wird im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes getauft“.[320] Bei jedem Eintauchen wird einer der göttlichen Namen erwähnt. Ebenso hält Theodor Bar Koni fest, dass der Täufling im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes zu taufen ist und nicht im Namen des Herrn oder im Namen Gottes oder des Schöpfer.[321]

Dem Auftrag Christi zufolge wie auch nach Johannan Bar Zobi geschieht die Taufe im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes. Sie ist die Bedingung für den Empfang der Heiligen Kommunion.[322]

Des Weiteren wird in der Taufliturgie geschildert, dass das Antlitz des Kindes nach Osten gerichtet ist während der Priester es dreimal in das Taufwasser eintaucht und es anschließend im Namen des Vaters, des Sohnes und des Geistes tauft.[323]

[317] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 42.
[318] Vgl. DE VRIES, *Erklärung*, 197.
[319] Vgl. DE VRIES, *Timotheus*, 72.
[320] KELAITA, Joseph, ܬܟܣܐ ܕܡܥܡܕܐ ܩܕܝܫܐ / *Ṭakṣā d-ʿmṭā qadišā / Die heilige Taufliturgie der Kirche des Ostens*, Baghdad 2004, 63.
[321] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 176f.
[322] Vgl. DE VRIES, *Erklärung*, 197f.
[323] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 178.

9.5 Die Salbung

9.5.1 Die Salbung vor der Taufe

Bis ins siebten Jahrhundert kennt die ostsyrische Kirche keine postbaptismale Salbung, sondern nur eine präbaptismale Salbung, anscheinend im Anschluss an neutestamentliche Zeugnisse für eine Geistverleihung vor der Taufe. Bei Aphraat und Ephräm die priesterliche und königliche Würde mit der präbaptismalen Salbung verbindet.[324]

„Die Ölsalbung vor der Taufe ist in der ersten Hälfte des 3. Jahrhundertes vorhanden. Die wichtigen Zeugnisse dafür sind uns in der syrischen Didaskalie und in den Thomasakten erhalten. “[325]

Es gibt drei Bezeichnungen in der ostsyrischen Taufliturgie. Anonymus kennt die dreimalige Anwendung des Öles zur Salbung bei der Taufe. Zu Beginn des Taufritus kennt er zunächst die Bezeichnung mit dem Öl des Horns (qarnā /ܩܪܢܐ). Nach Diettrich wurden ursprünglich diese Anzeichen ohne Öl vollstreckt. Nach Letzte tritt später die Angabe mit dem Öl der Salbung.[326]

Daneben wird in den ostsyrischen Taufzeremonien bei der Salbung vor der Taufe zuerst mit drei Fingern von oben nach unten und von rechts nach links die Brust des Täuflings in Kreuzform mit dem neugeweihten Öl des Beckens (laqnā /ܠܩܢܐ) bezeichnet und danach wird noch der ganze Körper gesalbt.[327]

Nach Ephräm dem Syrer gilt die Salbung vor der Taufe als eine Besiegelung oder Markierung, welche die Getauften als Herde Christi von den Heiden und Ungläubigen unterscheidet.[328] Auch bei Theodors dem Erklärer werde der Taufbewerber durch diese Salbung Schaf Christi beziehungsweise Soldat des himmlischen Königs.[329]

---

324 Vgl. AUF DER MAUR, *Zeichen*, 448f.
325 DÖLGER, *Kreuzzeichen*, 18.
326 Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 179.
327 Vgl. KALAITA, ܦܘܫܩܐ ܕܥܡܕܐ ܩܕܝܫܐ , 61.
328 Vgl. DÖLGER, *Kreuzzeichen*, 17f.
329 Vgl. MADEY, *Taufe*, 15.

Ebenso ist nach den Thomasakten aus der Mitte des 3. Jh. die Wirkung der Salbung vor der Taufe zur Vergebung der Sünden, der Verwerfung der Gegner und zur Heilung von Leib und Seele. Auch Ephräm schreibt die Sünden-, Dämonenvertreibung und eine Art Geistbegabung der Wirkung der Taufsalbung zu.[330]

Aber Anonymus bewertet die Salbungen vor der Taufe nicht so hoch. Nach ihm sind die Salbungen ein Zeichen der Einsalbungen des Alten Testaments. Die Vervollständigung durch den Hl. Geist in Christus wurde noch nicht im alten Bund gegeben. Deshalb weisen gemäß Anonymus die Salbungen vor die Taufe nur auf alttestamentliche Ideale hin.[331]
Auch Ephräm der Syrer bringt den Hinweis auf den mit Öl gesalbten David, der im Kampfe den Riesen überwand. Deswegen soll bei ihm die Salbung vor die Taufe vor allem die Macht des Satans besiegen.[332] Ebenfalls vergleicht Ebedjesu die Salbungen bei der Taufe mit denen des Alten Testamentes. Die Ostsyrer haben der Salbungen vor der Taufe große Bedeutung beigelegt. Sie bezeichnen diese Salbungen als heilsnotwendig.[333]

9.5.2 Die Salbung nach der Taufe (das Sakrament der Firmung)

Die Ostsyrische Kirche fasst die Salbung nach der Taufe als das Sakrament der Firmung auf. Der erste klare Text für die Salbung nach der Taufe ist bei Anonymus zu finden. Auch bei Babai dem Großen ist ein Text zu finden, der eine Anspielung auf die Salbung nach der Taufe beinhaltet. Emmanuel Bar Shahrā hingegen spricht nur über Anzeichen nach der Taufe.[334] Gleich wie bei den Fragen über die Taufe wird auch hier nicht erwähnt, ob die Bezeichnung nach der Taufe mit oder ohne Öl geschieht.
Bei den Ostsyrern salbt der Priester die Getauften mit dem Öl auf der Stirn, das ein Symbol des Vertrauens ist. „Diese Salbung geschieht also, weil die Menschen dem

[330] Vgl. DÖLGER, *Kreuzzeichen*, 18.
[331] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 187.
[332] Vgl. DÖLGER, *Kreuzzeichen*, 18f.
[333] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 180f.
[334] Vgl. ebd. 182.

Bild des himmlischen Königs gleich gestaltet sind. Das legt nahe, an eine Salbung nach der Taufe zu denken. Eindeutig klar ist die Stelle freilich nicht.“[335]

Nach Ebedjesu gilt diese Salbung als göttliches Sakrament. Im Gegensatz dazu zählt sie Timotheus II. nicht mit den Sakramenten auf. Sie erscheint bei ihm einfach als eine von den drei Bezeichnungen, welche zur Taufe gehört.
Bei Timotheus II. und Anonymus ist diese dritte Bezeichnung der letzte Abschluss, das als Vollendung durch den Heiligen Geist gilt. Diese Vollendung geschieht in der Taufe unseres Herrn und ist die vollwertige Vollkommenheit.[336] Babai zufolge sind Taufe und Gabe des Heiligen Geistes gegenseitige Definitionen. Die Hauptbegründung für die Göttlichkeit des Heiligen Geistes sind dessen Auswirkungen in der Seele der Getauften.[337]
Auch bei ihm hat die Taufe zwei Wirkungen: eine negative und positive; die negative in der Entfernung des Sündhaften, die positive in der Mitteilung verschiedener Begabungen und Barmherzigkeiten. Deswegen wird die Taufwirkung als eine Stärkung gegen den teuflischen Irrtum bezeichnet, denn der teuflische Fehler verhindert die Erleuchtung.[338] Wie Johannan Bar Zobi betont, sind die Wirkungen der Taufe die Nachlassung der Sünden und die Wiedergeburt zur Gotteskindschaft.[339]

Timotheus II. erwähnt vor der Taufe nur eine Bezeichnung auf der Stirn, welche der Teufelsaustreibung, der Ablehnung Satans, der Hingabe an Christus und dem Glaubensbekenntnis folgt und der Einkleidung und Taufe vorangeht.[340] Er spricht nicht von einer Salbung nach der Taufe und deshalb finden wir die letzte Salbung bei ihm nicht.[341]
Des Weiteren kennt auch Narsai keine Salbung nach der Taufe,[342] denn diese Salbung ist auch im altostsyrischen Ritus unbekannt.[343] Diese Salbung (Handauflegung) vor dem Taufbad trug das Gewicht des Kennzeichens (rūšmā /ܪܘܫܡܐ) und der Gabe des Heiligen Geistes. Beweise dafür waren in Ostsyrien, aber nicht in Jerusalem des 3.

[335] Vgl. ebd. 183.
[336] Vgl. DE VRIES, *Timotheus*, 73.
[337] Vgl. ABRAMOWSKI, *Theologie*, 273f.
[338] Vgl. KRÜGER, *Geheimnis*, 101f.
[339] Vgl. DE VRIES, *Erklärung*, 198.
[340] Vgl. DE VRIES, *Timotheus*, 73f.
[341] Vgl. DE VRIES, *Nestorianismus*, 134f.
[342] Vgl. DE VRIES, *Erwachsenentaufe*, 470.
[343] Vgl. DE VRIES, *Nestorianismus*, 134.

Jahrhunderts vorgestellt.[344] Auch in den syrischen Thomasakten geht dem Untertauchen eine Ölsalbung voran, die anscheinend als Geistverleihung zu verstehen ist.[345]

Wir finden diese Reihenfolge auch in unverkennbarer Weise in der ostsyrischen Taufliturgie. Nach allem müssen wir annehmen, dass die dritte Bezeichnung nach der Taufe zur Zeit des Timotheus II. gefunden wurde. Aber gemäß Diettrich gibt es in der ursprünglichen Gestalt der Ishoyahbischen Taufliturgie nur zwei Signationen. Die erste Signation ist Salbung des ganzen Leibes mit Öl aus dem Becken (laqnā /ܠܩܢܐ), die heute in unsere Taufliturgie die zweite Salbung vor der Taufe ist und die zweite Signation ist das Öl aus dem Horn (qarnā /ܩܪܢܐ).[346]

Timotheus II. hält im 19. Abschnitt des dritten Kapitels Werk fest, dass alle drei Bezeichnungen aus demselben Horn (ܩܪܢܐ) geschehen. Das bedeutet, dass die Salbung nach der Taufe mit Öl vollzogen wird.[347] Aber bei Emmanuel Bar Shahrā wird die Salbung nach der Taufe mit Öl nicht erwähnt. Assemanie[348] führt für das Dasein der Salbung nach der Taufe einen Text aus Elias Anbarensis (11. Jahrh.) an.[349]

Für die Existenz der Salbung nach der Taufe im 14. Jahrhundert spricht dabei das Faktum, dass in der ältesten bekannten Handschrift der ostsyrischen Taufliturgie aus dem Jahr 1496 diese Salbung erwähnt wird.[350]

Anonymus lehnt an, dass alle drei Bezeichnungen mit dem Öl aus dem Horn geschehen. Ebenso in den *Fragen über die Taufe* wird die Salbung der Getauften nicht mit dem Öl aus dem Horn (ܩܪܢܐ) vollzogen, sondern mit dem neugeweihten Öl (ܠܩܢܐ) aus dem Becken.[351] Des Weiteren schildert auch Hippolyts Apostolische Tradition vorher drei Salbungen mit zwei ungleichen Ölen: diese sind Ganzsalbung vor und nach dem Untertauchen und eine Stirnsalbung bei der bischöflichen Handauflegung.[352]

---

[344] Vgl. KRETSCHMAR, *Grundstruktur*, 4f.
[345] Vgl. ebd. 9f.
[346] Vgl. DIETTRICH, *Taufliturgie*, 18f.
[347] Vgl. DE VRIES, *Timotheus*, 92f.
[348] Vgl. ASSEMANI, J. S., *Bibliotheca Orientalis. 3*: De scriptoribus Syris Nestorianis, Romae 1725, 274.
[349] Vgl. DE VRIES, *Erwachsenentaufe*, 469.
[350] Vgl. DE VRIES, *Timotheus*, 94.
[351] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 185f.
[352] Vgl. KRETSCHMAR, *Grundstruktur*, 10f.

Auch heute in der ostsyrischen Taufliturgie geschehen alle drei Bezeichnungen nicht mit dem Öl aus dem Horn (ܩܪܢܐ). Die erste Bezeichnung vor der Weihe des neuen Öls geschieht mit dem alten Öl. Die zweite Bezeichnung vor die Taufe geschieht mit dem neugeweihten Öl (laqnā /ܠܩܢܐ), wobei die letzte Bezeichnung mit dem Öl aus dem Horn(ܩܪܢܐ) vollzogen wird und als Vollkommenheit durch den Heiligen Geist gilt.

Das Gebet des Salbung nach der Taufe beginnt mit dem Worten: „Das Unterpfand des Heiligen Geistes ….“,[353] nach diesem Gebet nimmt der Priester das Horn der Salbung und bezeichnet die Stirn der Täuflings mit dem Heiligen Öl und zwar mit dem Daumen der rechten Hand.[354]

Das Taufritual bringt in der Salbung nach der Taufe die Worte: „es wird getauft und vollendet im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes in Ewigkeiten“.[355] Dann stellt der Priester stellt dem Täufling die Kränke auf dem Kopf und sagt: „die Krone von N. wird zu Festen und Freuden im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes in Ewigkeit geflochten“.[356]

Infolgedessen ist die letzte Salbung (die Firmung) die Gabe des Hl. Geistes, welche der Mensch braucht, um nach Gottes Gebot zu leben und seinen christlichen Glauben durch Werke zu bekennen.[357]

Gemäß Assemani ist diese Salbung nach der Taufe am Schluss des Taufritus ganz analog zu der Proklamation am Schluss der Weihe.[358] Es handelt sich hier nur um eine bloße Proklamation, und nicht um die Form eines Sakramentes. Er betrachtet die existenten Riten über die Salbung bei den Ostsyrern nicht Sicherheit als Sakrament der Firmung.[359]

Bei Anonymus bedeutet die Taufe selbst nur die Taufe des Johannes zur Vergebung der Sünden. Die letzte Bezeichnung nach der Taufe gibt die Vollendung.[360] Durch die dritte Salbung nach der Taufe wird der Heilige Geist verliehen. Das bedeutet, dass die Taufe Christus durch den Heiligen Geist der Bezeichnung mit dem Öl gleichgestellt ist. Diese Vorstellung ist durch die Auslegung der Salbung als Firmsakrament

[353] KALAITA, ܟܬܒܐ ܕܥܡܕܐ ܩܕܝܫܐ, 71 (e.Ü).
[354] Vgl. BICKELL, G, *das Sakrament der Firmung bei den Nestorianern*, in: ZKTh 1 (1877) 85-117, 107f.
[355] Vgl. KALAITA, ܟܬܒܐ ܕܥܡܕܐ ܩܕܝܫܐ, 71 (e.Ü.).
[356] Vgl. MADEY, *Taufe*, 57.
[357] Vgl. RAES, *Die Taufriten*, 49f.
[358] Vgl. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis*, 3/2, 284.
[359] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 188.
[360] Vgl. ANONYMUS, *Expositio*, 98.

verdeutlicht. Anonymus sieht in dieser letzten Salbung die Taufe unseres Herrn, also die eigentliche christliche Taufe.[361]

Wie auch bei Emmanuel Bar Shahrā bezeichnet der Priester die letzte Salbung auf der Stirn mit dem Zeichen des Kreuzes und vollendet das Mysterium des Leidens Jesu, des Erlösers.[362]

Die heutigen Ostsyrer sehen die Salbung nach der Taufe als Sakrament der Firmung an, die späteren Datums ist. Ursprünglich hatten sie nur die Chirotonie, die zufolge des Schriftzeugnisses die Handauflegung ist. Die Bezeichnung begleitet das Gebet dieser Handauflegung. Die Salbung mit dem Öl aus dem Horn stellt wiederum eine untrennbare Einheit dar, die im Abendland als das Sakrament der Firmung bezeichnet wird.[363]

„Man kann fragen, ob sie vielleicht die Firmung durch Handauflegung spendeten. Es wird eine Handauflegung im Zusammenhang der Taufzeremonien bereits erwähnt von der Synode des Jahres 544 [554] erwähnt. Sie spricht von der Handauflegung der Taufe, die vom Priester gespendet werden muss, ohne näher anzudeuten, wann diese Handauflegung geschieht.“[364]

Mit der Taufe und der Eucharistie bildet das Sakrament der Firmung die „Sakramente der christlichen Initiation“. Der Empfang der Firmung ist zur Bestätigung und Vollendung der Taufgnade notwendig. Durch das Sakrament der Firmung werden die Getauften vollkommen der Kirche verbunden und mit der besonderen Kraft des Heiligen Geistes ausgestattet; der Gefirmte ist als wahrer Zeuge Christi in Wort und Tat bereit den Glauben zu verbreiten und zu verteidigen.

9.6 Der Priester

Der Spender der Taufe kann nur der Priester sein. Sollte es keinen Priester vor Ort geben und der Taufwerber ist in Lebensgefahr, darf in diesem Fall die Taufe durch

[361] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 187.
[362] Vgl. DE VRIES, *Erwachsenentaufe*, 470.
[363] Vgl. MADEY, *Riten*, 108.
[364] DE VRIES, *Sakramententheologie*, 188.

einen Diakon vollzogen werden.[365] Der Diakon vermischt das Taufwasser ohne das konsekratorische Gebet zu sprechen.[366]

Babai dem Großen zufolge kann der Priester auf Grund seines Priestertums Wasser und Öl segnen.[367] Deshalb ist die priesterliche Bevollmächtigung notwendig. Auch Shelemon von Basra[368] behauptet, dass man nicht in das Himmelreich eingeht, wenn man nicht durch einen Priester getauft wird.[369]

9.7 Die Konsekration des Öls und Wassers

Der Priester entfernt zu Beginn des Hochgebets zur Konsekration des Öls das Velum von dem Gefäß und legt es rund um diesen herum. Das Weihegebet hat die Form einer Präfation mit epikletischer Prägung.[370]

Nach dem Gebet der Dankgebet (ghantā /ܓܗܢܬܐ) segnet der Priester das Öl mit dem Zeichen des Kreuzes. In dem neuen Öl (laqnā / ܠܩܢܐ) fällt ein Tropfen aus dem Horn (ܩܪܢܐ) hinein. Und dann sagt der Priester: „Diese Öl wird mit dem Heiligen Öl der Salbung bezeichnet, konsekriert und vermischt, damit es Abbild der Unvergänglichkeit in der sündentilgenden Taufe wird. Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.“[371]

Auch in der Konsekration des Wassers entfernt der Priester das Velum. Danach betet er die (ghantā /ܓܗܢܬܐ) der Weihe, wobei auch hier der Heilige Geist über das Wasser herabgerufen wird. Und wieder nimmt der Priester das Horn des Horns (ܩܪܢܐ) und tropft einwenig davon in Kreuzesform hinein mit den Worten: „Das Wasser wird mit dem Heiligen Öl bezeichnet, konsekriert und vermischt, damit es ein neuer Schoß werde, der auf geistliche Weise in der sündentilgenden Taufe entbindet. Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. In Ewigkeit.“[372]

---

365 Vgl. DIETTRICH, *Taufliturgie*, 27.
366 Vgl. MADEY, *Riten*, 104f.
367 Vgl. KRÜGER, *Geheimnis*, 110.
368 Vgl. ŠELEMON VON BASRA, *The book of the bee*, 93.
369 Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 189f.
370 Vgl. MADEY, *Taufe*, 18f.
371 KALAITA, ܛܟܣܐ ܕܥܡܕܐ ܩܕܝܫܐ , 54 (e.Ü.).
372 Ebd. 58 (e.Ü.).

VII. Das Sakrament der heiligen Eucharistie

1. Gegenstand der hl. Eucharistie

1.1 Die Auffassung der Eucharistie (qurbānā- ܩܘܪܒܢܐ)

Allgemein betonen die Ostsyrer, dass die Eucharistie im alten Testament angedeutet ist. Es geschah durch das Manna in der Wüste und durch das Wasser, welches Moses aus dem Felsen schlug. Sie bezeichnet das Blut, das aus der Seite Christi ausfloss, als einen Hinweis auf die Geheimnisse. Das hl. Zeichen der Eucharistie sind Brot und Wein, welches als Darbringung, Opfergaben (qurbānā /ܩܘܪܒܢܐ) bezeichnet werden. Qurbānā bezeichnet in der ostsyrischen Tradition die Eucharistiefeier. [373]

Warum Christus gerade Brot und Wein auswählte?

Die Ostsyrer begründen dies mit dem Umstand, dass diese Substanzen leicht zu haben und überall zu finden sind. Darüber hinaus sind diese beiden Grundlebensmittel des Menschen.[374]

Theodor der Erklärer hat für die Eucharistie keinen festen Begriff wie für die Taufe; vorwiegend nennt er sie Darbringung (qurbānā /ܩܘܪܒܢܐ).[375]

1.2 Die Azymenfrage

Bei den Ostsyrern ist das Brot gesäuert. Auch mit dem Alten Testament wird das ungesäuerte Brot abgeschafft. Der Arzt Ibn Butlan bringt 14 Gründe für das gesäuerte Brot. Er verfasste eine Schrift über die hl. Eucharistie zum Zeitraum des Cärularius ab, in der er den Patriarchen von Konstantinopel die Meinung der Ostsyrer bezüglich der Azymenfrage darstellen wollte. Er lehnt das ungesäuerte Brot der Lateiner aber nicht absolut ab, gibt jedoch der orientalischen Überlieferung den Vorzug. Er hatte

[373] Vgl. HOFRICHTER, Peter, *Die Anaphora nach Addai und Mari in der „Kirche des Ostens*“, in: HlD 49 (1995) 143-147, 143f.
[374] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 192f.
[375] Vgl. GERBER, *Theodor von Mopsuestia*, 225.

auch auf die Gegebenheit hingewiesen, dass vier Patriarchen (ohne Lateiner von Rom) gesäuertes Brot gebraucht haben.[376]

Auch Timotheus II. vertritt bezüglich der Azymenfrage die Meinung des Bar Hebraeus. Der aber betont dennoch, dass die Apostel darüber nichts überliefert hätten. Timotheus II. berichtet, dass Christus mit ungesäuertem Brot den Neuen Bund begann, nachdem er den Alten Bund abgeschafft hat. Der Patriarch Joseph II. bemerkt in seinem Glaubensbekenntnis besonders die Wirksamkeit der Konsekration mit gesäuertem oder ungesäuertem Brot. Das heißt: diese Frage war ungeklärt bei den Ostsyrern bis zum Ende 17. Jahrhundert ungeklärt.[377]

1.3 Das Fermentum Vgl Seite 102.

1.4 Zusammensetzung des Brotes

Es ist nur Priestern und Diakonen erlaubt, den Hostienteig vorzubereiten.[378] Innerhalb der Ostsyrischen Liturgie existieren in diesem Zusammenhang eigene Riten in der Anwendung. Der jeweilige Priester nimmt Mehl, Olivenöl, warmes Wasser, Salz und Sauerteig.[379] Das Letzte ist Laut Brightman nicht der heilige Sauerteig (Fermentum), sondern nur ein Rest vom alten Teig.[380]

1.5 Der Wein

Der Wein ist das zweite Grundelement der Eucharistie. Ishodad[381] und Theodor Bar Koni[382] lehnen den Gebrauch der Messalianer[383] ab und sie betonen, dass ausschließlich Wein ein geeigneter Gegenstand ist. Wie auch in den *Fragen über den*

---

[376] Vgl. GRAF, *Eucharistielehre*, 86f.
[377] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 194.
[378] Vgl. ebd, 197.
[379] Vgl. KELAITA, Joseph, ܛܟܣܐ ܕܪܙܐ ܕܥܝܬܐ ܕܡܕܢܚܐ / *Ṭaḵsā d-rāzā d ʻeṭā d-madenḥā* / *Liturgie der Kirche des Ostens*, Baghdad 2004, 159f. (e.Ü.)
[380] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 198.
[381] Vgl. IŠODAD VON MERV, *Commentaries* I, 106.
[382] Vgl.THEODOR BAR KONI, *Liber Scholiorum* II, 131.
[383] Messalianer wollen Wasser statt Wein für die Eucharistie zu nehmen.

Dienst des Altares wird dieser Fall bemerkt, dass fälschlich bloßes Wasser zur Konsekration auf den Altar gestellt wird.[384] Ebenso im China des 13. Jahrhundert besonders unter mongolischen Stämmen die ostsyrische Kirche spielte eine wichtige Rolle. Das Mongolische Christentum hatte Elemente alten Stammesreligionen hinzugefügt. Sie hätten Stutenmilch als Messwein benützt.[385]

Es wird in der eucharistischen Liturgie und bei der ostsyrischen Vätern vorgeschrieben, dass der Wein mit Wasser und einem Kreuzzeichen zu mischen ist. Dieses Gemisch weist auf Wasser und Blut der Seitenwunde Christi hin. Aber Timotheus II. hat Anlehnung an Bar Hebräus sagt, dass die Frage ob der Wein gemischt oder ungemischt sein solle ist jedoch von den Aposteln nicht geklärt wurde.[386] In der Zeit Christi war es üblich den Wein zu mengen, wobei der das Leben und das Wasser den Tod darstellte.

2. Die Eucharistie ist die Mysterium des Leibes und Blutes *(qurbānā- ܩܘܪܒܢܐ)*

2.1 Die Wirklichkeit entspricht dem Sakrament

Beide Substanzen der Eucharistie sind das Geheimnis des Leibes und des Blutes Christi, mit dessen Anfang die autonome Lehre der Ostsyrer beginnt. Alle ostsyrischen Väter betonen, dass sich im Brot und Wein der Leib und das Blut Christi zeigen und somit den Typus des Leibes und des Blutes darstellen. Es besteht kein Zweifel, dass die Ostsyrer zu allen Zeiten den umfassenden Glauben an die Wirklichkeit teilen, dass wir uns in der Eucharistie an einem wahren Sinne den Leib und das Blut Christi erfreuen.[387]

---

[384] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 198f.
[385] Vgl. MEZAROS, Gerhard: *Nestorianer: Stutenmilch statt Messwein*, in: Die Presse, 15.04.2009. Online unter: http://diepresse.com/home/science/376572/Nestorianer_Stutenmilch-statt-Messwein (abgerufen am: 8.11.2010).
[386] Vgl. TIMOTHEUS II., *sieben Gründe* IV, 11, f. 96r-v. (zitiert nach: DE VRIES, Sakramententheologie, 199 Anm. 7).
[387] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 204f.

2.2 Keine wahre Wesenverwandlung

Diese Wesensverwandlung wird vielmehr von manchen Autoren abgelehnt, Nestorius (Nesṭoris /ܢܣܛܘܪܝܣ) hat diese in seiner christologische Lehre geleugnet. Wenn der Priester das Brot und den Wein gesegnet hat, werden sie durch die Gnade des Geistes zu Leib und Blut. Sie werden nicht in der Natur Leib und lebendiges Blut, sondern in Liebe, Glaube und Realität. Der Begriff der Wesensverwandlung setzt die Unterscheidung zwischen Hauptbestandteil und Akzidens (ohne Wesentliche) voraus. Der Augenschein zeigt zu klar, dass die Typen des Brotes geblieben sind. [388]

Wie Johannan Bar Zobi[389] betont, dass die beiden nicht in Natur Leib und lebendige Blut werden, sondern in Liebe, Glaube und Wirksamkeit. Das Brot bleibt Brot. Aber es ist mit dem Leib im Himmel vereinigt, wie der Mensch Christus mit dem Ewigen Worte.[390]

Auch Gabriel Qatraya (qaṭrayā /ܩܛܪܝܐ) verdeutlicht in seiner Lehre, dass die Wandlung von Brot und Wein in Leib und Blut des Herrn keine Multiplikation der Leiden Christi bedeutet. Deswegen den wahren Leib Christi auf dem Altar, der im Himmel ist.[391]

2.3 Reale Gegenwart

Die Ostsyrer sind weit davon entfernt eine wahre Wesensverwandlung zu lehren. Dies folgt erst recht daraus, dass sie sehr oft selbst die wahre Anwesenheit des wirklichen Leibes Christi im Geheimnis der hl. Eucharistie zu leugnen scheinen. In Folge dessen beschreibt eine große Anzahl an Texten aus allen Jahrhunderten, dass für die Ostsyrer der wirkliche Leib Christi der Leib Christi in seiner natürlichen Erscheinungsweise im Himmel ist.[392] Dies ist damit zu begründen, dass die Bedeutung der Eucharistie einer hochgestellten Erinnerung an den von der Erde

[388] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 206f.
[389] Vgl. JOHANNAN BAR ZOBI, *Erklärung aller göttlichen Geheimnisse*, Borg. Syr. 90, f. 48b. (zitiert nach: DE VRIES, Sakramententheologie, 206 Anm. 9).
[390] Vgl. DE VRIES, *Erklärung*, 200f.
[391] Vgl. JAMMO, Sarhad, *Die Qudasha nach Addai und Mari und der eucharistische Einsetzsbericht*, in: HlD 50 (1996) 204-218, 209f.
[392] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 207f.

geschiedenen Christus ist. Aber nicht ihrer Natur nach sein Leib und Blut, sondern nur ein Vorbild desselben.[393]

Die Ostsyrischen Väter betonen, dass die Wandlung des Brotes und des Weines in Leib und Blut Christi, welche in einer Weise nicht bloß die wahre Wesenswandlung, sondern auch die wirkliche Gegenwart des Leibes Christi aufzuheben scheint.

Gemäß der göttlichen Liturgie werden Brot und Wein durch die Kraft des hl. Geistes gesegnet und so wohnt der Geist in beiden. Sie haben an den Charakteren der Auferstehung teilgenommen, das heißt, dass der Geist Brot und Wein zu Leib und Blut Christi macht und so das Mysterium der Auferstehung Christi vollzieht. Deswegen haben wir nur eine Erscheinungsform des Leibes und Blutes, dieser kann somit außer seiner naturhaften Seinsweise noch eine andere haben. Folglich kommen die Ostsyrer zur Gegenerklärung der wirklichen Gegenwart Christi im Geheimnis. Die heiligen Geheimnisse sind nach dem Ostsyrer Leib und Blut nur in Wirksamkeit.[394]

Wie Narsai[395] sagt: das Brot bleibt Brot auch nach Konsekration. Die Konsekration vereinigt es aber mit dem Leib Christi im Himmel und gibt ihm teil an dessen versöhnende Kraft.[396]

Auch Theodor der Erklärer nimmt die Wandlung an und beschreibt diese immer als Herabkunft des Geistes, wobei bei ihm die eucharistische Wandlung und die Auferweckung Christi analog behandelt werden. Das eucharistische Opfer ist ein Symbol des Kreuzesopfers, welches in der Auferstehung und im Himmel vollendet wird.[397] Bei Johannan Bar Zobi wird diese Heilsordnung die Feier der (qurbānā /ܩܘܪܒܢܐ) symbolisiert: Geburt, Taufe, Leiden, Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn. Brot und Wein sind nach ihm nicht nur ein bloßes Zeichen des Leibes und Blutes des Herrn.[398]

Darüber hinaus bekommen Brot und Wein bei Theodor durch die Wirkung des Geistes über ihre Natur hinaus Kraft. Sein Verständnis ist dabei real, aber nicht

[393] Vgl. BAUMSTARK, Anton, *Die nestorianischen Schriften „de causis festorum*"; in: OrChr 1 (1901) 320-342, hier 341.
[394] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 208f.
[395] Vgl. NARSAI, *Homilies* XXI (CONNOLLY 56).
[396] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 209.
[397] Vgl. DE VRIES, *Nestorianismus*, 137f.
[398] Vgl. DE VRIES, *Erklärung*, 198f.

Objekt, denn er hebt den Anwärtern auf das Sakrament hervor, die sakramentalen Wesen nun auch als das, was sie darstellen und sind zu betrachten.[399]
Deshalb beschreibt die Konsekration bei den Ostsyrern, dass die Kraft des Geistes in Brot und Wein wohnt. So nehmen die eucharistischen Grundelemente an der Kraft des Leibes Christi teil und sind gewissermaßen Christi Leib.

2.4 Begründung der Gegenwart Christi durch die Parallele mit der Menschwerdung

Bei den Ostsyrern finden wir die Erklärung des eucharistischen Sakramentes durch die Parallele mit der Menschwerdung zu allen Zeiten ganz allgemein. Das heißt: sie besitzen wirklich den Leib und das Blut in der Eucharistie. Aber das Brot ist doch in seiner Natur fern von ihm. Durch eine Vereinigung mit dem Leib Christi, d.h. analog der Vereinigung Christi mit Gott, ist das Brot der Leib Christi.[400]

Bei Theodors dem Erklärer wird das wahre Essen der Unsterblichkeit die Gnade des Hl. Geistes im Himmel sein. Die (qurbānā /ܩܘܪܒܢܐ) ist ihr Vorbild. Das heißt aber nicht, dass sie ein leeres Bild wäre, sondern einem Typus der wahren Speise der Unsterblichkeit entspricht. Die Eucharistie ist nicht nur Gegenwart und Nahrung, sondern auch Opfergabe und Abbild von Tod und Auferstehung.[401]

Das Mysterium ist bei Theodors dem Erklärer nicht von Natur, sondern durch Einigung. Es herrscht nach allen die Ansicht vor, dass Brot und Wein nicht wirklich in den Leib und in das Blut Christi verwandelt werden. Auch nach der Konsekration sind Brot und Wein vorhanden. Der wahre Leib Christi ist fern im Himmel, also nicht seiner Natur nach gegenwärtig im Geheimnis. Aber doch sind beide nicht bloßes Symbol des Leibes und Blutes Christi, sondern durch die Kraft des hl. Geistes mit

[399] Vgl. GERBER, *Theodor von Mopsuestia*, 228f.
[400] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 214f.
[401] Vgl. ABRAMOWSKI, *Theologie*, 271f.

dem wahren Leibe Christi im Himmel verbunden und werden deshalb als Leib und Blut Christi bezeichnet.[402]

3. Die Anaphoren der Kirche des Ostens

Das Wort Anaphora, hergeleitet vom griechischen Wort ἀναφορά**,** ist eine rhetorische (Wort-)Figur, der nur von der sakramentalen Opferhandlung oder sogar ursprünglich von den Gaben der Gemeinde bzw. deren Darbringung verwendet wird. Der Begriff als Fremdwort bleibt vor allem im Syrischen unverändert.[403]

Im 7. Jahrhundert wurden die Anaphoren der ostsyrischen Kirche von Katholikos Isho Yahb III. Adiabene ausgewählt und in ihre endgültige Form gebracht. Ebenso hat er alle anderen Anaphoren (die Anaphora des Barsauma, des Narsai und des Theodor von Tarsus) verboten. Die Anaphora Addai und Mari wird in den Messen noch immer vorherrschend gebraucht, und ist wahrscheinlich im 2. oder 3. Jahrhundert in Edessa entstanden.[404]Der Ursprung dieses Hochgebets wurde gemäß der Liturgiewissenschaft in Mesopotamien (Edessa) vermutet.[405]

Aber beide Anaphoren des Theodors des Erklärers und des Nestorius haben ihren Ursprung in Kleinasien und gehören zur byzantischen Überlieferung. Patriarch Mar Aba (540-552) übernahm beide Anaphoren bei einem Besuch im Byzantinischen Imperium und übersetze sie ins Syrische.[406]

„Auf jeden Fall ist es in liturgischer Hinsicht bemerkenswert, dass die euchristische Anaphora der Apostel (oder Addai und Mari), die gewöhnlich in den chaldäischen

[402] Vgl. DE VRIES, *Nestorianismus*, 147f.
[403] Vgl. BAUMSTARK, Anton, *Anaphora*, in: AC 1 (1950) 418-427, hier 423f.
[404] Wir finden in den apokryphen Thomasakten und Johannesakten zumindest sechs eucharistischen Liturgien ohne jede Bezogenheit auf die Einsetztung, die bis ins 2. Jahrhundert zurückverfolgt werden kann.
[405] Vgl. HEINZ, Andreas, *Licht aus dem Osten, Die Eucharistiefeier der Thomas-Christen, der Assyrer und der Chaldäer mit der Anphora von Addai und Mari*, Freiburg 2008, (= Sophia 35), 305.
[406] Vgl. HOFRICHER, *Anaphora*, 143f.

[assyrischen] Kirchen in Gebrauch ist, eine Struktur aufweist, die aufs engste mit den jüdischen "Berakoth" verwandt ist."[407]

Die Kirche des Ostens, die chaldäische Kirche und die syro-malabarische besitzen insgesamt drei Anaphoren. Die Anaphora Addai und Mari als „erste Anaphora" (quḏāšā qaḏmāyā /ܩܘܕܫܐ ܩܕܡܝܐ) ist am häufigsten gebraucht und wird vom Montag nach dem Palmsonntag bis zum Ende des liturgischen Jahres benutzt. Die zweite Heiligung (quḏāšā trayānā /ܩܘܕܫܐ ܬܪܝܢܐ) ist die Anaphora Theodors von Mopsuestia, die vom ersten Sonntag der Verkündigung bis zum Hoshanna-Sonntag (qša'nā /ܩܫܥܢܐ) verwendet wird. Und die dritte Nestorius Anaphora (quḏašā Tliṯāyā / ܩܕܫܐ ܬܠܝܬܝܐ) wird an fünf großen Festen im Jahr gefeiert (Ephiphanie, Johannes der Täufer, griechische Kirchenlehrer, Mittwoch der Ninive-Bittage, Großer Donnerstag).[408]

Die älteste bekannte Handschrift ist aus dem 10. Jahrhundert, das ḥudrā von Mar Ishoyahb, die den Text der drei Anaphoren aufweist. Die meisten der späteren Handschriften enthalten das (ṭaḵsā d-rāzā /ܛܟܣܐ ܕܪܙܐ), die folgenden von Joseph Kelaita in Dienst stellen.[409]

Es ist unbestritten, dass die Anaphora der Apostel Addai und Mari der Kirche des Ostens mit deutlichem Anblick ihrer Eigenart, ihr hohes vor-nizänisches Alter und apostolischer Herkunft zeigte.[410] Sie ist ein euchologisch authentischer Zeuge und ein Überbleibsel des Urchristentums (Frühen Judenchristentums) und der apostolischen Zeits.[411]

Aufgrund verschiedener Umstände kam deren Reflexion nicht unter den Einfluss der hellenistischen Schulen, sondern entwickelte ihre eigene Terminologie und Liturgie gemäß ihrem semitischen Charakter (Eigenart). Die Liturgie der ostsyrischen Kirche entstammt tief der Bibel und sie nimmt den Synagogengottesdienst des alttestamentlichen Gottesvolkes an. Aber der Unterschied zwischen der Liturgie des

[407] NYSSEN, Wilhelm / SCHUTZ, Hans- Joachim / WIERTZ, Paul, *Handbuch der Ostkirchenkunde*. Band 2, Düsseldorf 1989, 103.
[408] Vgl. WINKLER, Dietmar, *Besprechnungen*, in: HlD 49 (1995) 263-271, hier 263f.
[409] Vgl. JAMO, *Qudasha*, 204f
[410] Vgl. ENGBERDING, Hieronymus, *Zum anaphorischen Fürbittgebet der ostsyrischen Liturgie der Apostel Addai und Mari*, in: OrChr 41 (1957)102-104, hier 102.
[411] Vgl. HEINZ, *Licht aus dem Osten*, 379.

alttestamentlichen Volkes und der ostsyrischen Kirche ist, dass die ostsyrische Liturgie vor allem in den Mittelpunkt stellt.[412]

4. die Konsekration

4.1 Der fehlende Einsetzungsbericht

Im 5. Jahrhundert wird bei Narsai die Einsetzungsdarstellung nur in der wahrscheinlich unechten 17. Homilie erwähnt. Diese fehlt in der 21. und 32. Homilie, wo ebenso über die Liturgie berichtetet wird. Dieser Einsetzungsbericht steht zwar an der liturgisch richtigen Stellung in Fürbittgebet (kušāpā /ܩܘܫܦܐ) nach dem Sanctus Dankgebet (ghantā /ܓܢܬܐ), dennoch wird die Konsekration nicht den Einsetzungsworten zugeschrieben, sondern dem Herabschweben des hl. Geistes, das in der Epiklese geschieht. Auch in der heutigen Liturgie findet dasselbe Stillgebet (ܩܘܫܦܐ) nach dem Sanctus (ܓܢܬܐ) und vor der Anweisung des Diakons seine Anwendung: es ist ganz klar, dass dieses Fürbittgebet den Einsetzungsbericht enthält,[413] der in der ostsyrischen Liturgie in der Nestorius Anaphora und in der Anaphora des Theodor des Erklärers erwähnt wird. Es gibt diesen jedoch in der Anaphora der Apostel (Addai und Mari) nicht.[414]

Die Urgestalt der Anaphora der Apostel umfasste nicht bloß ein eucharistisches Hochgebet, sondern auch ein Fürbittgebet (ܩܘܫܦܐ), das sich unmittelbar an das eucharistische Hochgebet anband. Wie Connolly in Betracht ziehen, dass alle Gebete in der Urmia Texte sind, welche den Titel (kušāpā /ܩܘܫܦܐ) später als Zusatz tragen. Und sie ist nicht ein Teil der traditionellen Liturgie von Addai und Mari. Das Fürbittgebet (ܩܘܫܦܐ) ist wahrscheinlich in der Gegenwart "Addai und Mari" in der Imitation der Fürbittgebet bei Theodors von Mopsuestia und Nestorius eingefügt. Das

[412] Vgl. MADEY, Johannes, *Christus in der Ostsyrischen Liturgie: Eucharistie, Sakramente und Stundenlob*, in: HlD 50 (1996) 224-231, hier 224f.
[413] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 225f.
[414] Vgl. JAMMO, *Qudasha*, 218f.

heißt: die Anaphora der Apostel wurde in ihrem anaphorischen Fürbittgebet vons der Theodor der Erklärer beeinflusst.[415]

„Der Bericht des Ursprünglich griechischen [die Anaphora des Theodors von Mopseustia] Formulars hat hier unverkennbar eine Beeinflussung durch ein altostsyrisches Formular erfahren, das um die Mitte des vierten Jahrhunderts im persischen Sassanidenreiche im Gebrauch stand.“[416]

Ebedjesu sieht in seiner Liturgieerklärung den Einsetzungsbericht wie Abraham Bar Lipheh zwar an der gleichen Stelle zwischen Glaubenbekenntnis (Credo) und Friedengruß (Pax).[417]

Auch bei Timotheus II. wird der Einsetzungsbericht zwischen dem rituellen Eintritt des Priesters zum Altar mit den drei Verbeugungen und dem Friedensgruß des Priesters: „Der Friede ist mit euch“ erwähnt. Der erste Kanon folgt nach dem ersten Stillgebet, der den Segen bei ihm bedeutet. Es handelt sich hier ohne Zweifel nicht um den Einsetzungsbericht, wie er in der Liturgie bemerkt wird. Das bedeutet: wir haben einen klaren Hinweis auf den Einsetzungsbericht, aber nicht diesem, sondern dem Herabschweben des hl. Geistes wird die Konsekration zugeschrieben.[418]

Wie finden wir bei Johannan Bar Zobi eine klare Anspielung auf die Einsetzungsworte, die in der Liturgie gesprochen werden? Er verdeutlicht den rituellen Hinzutritt des Priesters zum Altar zu Beginn der tatsächlichen Opferhandlung, was zwischen Sanctus (Dankgebet /ghantā /ܓܢܬܐ) und Epiklese geschieht.[419]

Auch in einem Fragment einer ostsyrischen Anaphora des sechsten Jahrhunderts ist ein Einsetzungsbericht enthalten, in denen es aber sicher nicht gibt die Einsetzungsworte Christi.[420] Diese (quḏāshā qaḏmāyā /ܩܕܫܐ ܩܕܡܝܐ) ist unter den drei Anaphoren offenbar die bedeutendste Liturgie der ostsyrischen Kirche. Ihre Besonderheit stellt das Fehlen des Einsetzungsberichtes dar.[421] In ihrer ältesten

[415] Vgl. ENGBERDING, *anaphorischen Fürbittgebet*, 105f.
[416] HAMM, Fritz, *Die Liturgischen Einsetzungsberichte, Im Sinne Vergleichender Liturgieforschung Untersucht*, Münster 1928, 29.
[417] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 228f.
[418] Vgl. ebd. 230.
[419] Vgl. DE VRIES, *Erklärung*, 201f.
[420] Vgl. HOFRICHTER, *Anaphora*, 145f.
[421] Vgl. JAMMO, *Qudasha*, 206f.

Textzeugen enthält die Anaphora der Apostel als liturgischer Form keinen Einsetzungsbericht.[422]

Ishoyahb l. erwähnt die Einsetzungsworte in seiner kurzen Beschreibung der Liturgie nicht. Seine Beschreibung ist summarisch, sodass man ein Eingehen auf alle Einzelheiten erwarten könnte. Auch in der Liturgie der Apostel und in der modernen Ausgabe von Kelaita fehlt der Einsetzungsbericht.[423]
Auch für die Konsekration misst Johannan Bar Zobi dem Einsetzungsbericht keinerlei Bedeutung bei.[424] Allerdings verleugnet Theodor der Erklärer und Nestorius niemals ausdrücklich die Aktivität der Einsetzungsworte.[425]
Das heißt: die Worte Christi nach allem bewirken nicht allein die Wandlung, sondern die Epiklese gehört auch wesentlich dazu. Die Einsetzungsworte sind zwar in der Anaphora von Addai und Mari nicht wörtlich als zusammenhängender Text vorhanden, aber wohl in euchologischer Sprache an verschiedenen Stellen der Sache nach.

Wegen der Union mit Rom, der Chaldäer Kirche und der Malabaren in Indien mussten daher den Einsetzungsbericht in ihre liturgischen Bücher einfügen. Ebenso haben die Anglikaner im 19. Jahrhundert für die Ostsyrer liturgische Bücher gedruckt, in denen der Einsetzungsbericht eingefügt wurde.[426]
Aber heute es ist für katholische Kirche nicht länger ein Anlass an der Legitimität dieses Eucharistiegebets zu zweifeln. Darüber hinaus gibt es keine Dokumente aus dem Zeitraum der ersten Union zwischen einem Teil der Kirche des Ostens (sogenannten Chaldäischen Kirche) und römischen-katholischen Kirche, in dem die Kirche von Rom die Einfügung der Einsetzungsworte in das Hochgebet von Addai und Mari gefordert hätte. [427]

[422] Vgl. HEINZ, *Licht aus dem Osten*, 306f.
[423] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 232.
[424] Vgl. DE VRIES, *Erklärung*, 201.
[425] Vgl. HOFRICHTER, *Anaphora*, 144.
[426] Vgl. ebd. 144f.
[427] Vgl. HEINZ, *Licht aus dem Osten*, 304f.

4.2 Die Epiklese

Die Ostsyrer schreiben einstimmig die Wandlung dem Wirken und der Herabkunft des Hl. Geistes zu. Und dieses Herabsteigen geschieht im Augenblick der Epiklese.
„in den ältesten uns bekannten Epiklese – der apostolischen Tradition des Hippolyt wie in der ostsyrischen Liturgie der Apostel Addai und Mari – fehlt eine deutliche und ausdrückliche Wandlungsbitte bezüglich der Gaben.“ [428]

Narsai betrachtet die Epiklese als Ursache der Konsekration.[429] Ebenso sprechen Ebedjesu und Timotheus II. darüber, dass der Geist herabschwebt und die Gaben im Augenblick der Epiklese verwandelt. Grundsätzlich ist erst mit der Epiklese die Konsekration der Opfergaben vollzogen.[430]

Diese Epiklese folgt immer dem Einsetzungsbericht in der Apostelliturgie. Wie schon gesagt, gehört der Einsetzungsbericht in das christologische Stillgebet nach dem Sanctus (Dankgebet), wobei die Epiklese in der lateinischen Tradition vor dem Einsetzungsbericht gebetet wird.[431]

Es gilt keinen Zweifel, dass die Sakramente im Augenblick der Epiklese vollendet sind. Es ist also die übereinstimmende Auffassung der Ostsyrer, dass die Konsekration nach der Epiklese nicht früher und nicht später vollzogen ist.
Wie in den Fragen über die Verlobung bereits dargestellt, ist die Konsekration bis zur Anrufung des Geistes nicht vollendet. Durch den Ausruf wurde die Konsekration vollzogen. [432]

Darüber hinaus beschreibt Johannan Bar Zobi, dass Brot und Wein ein Typus sind und sie nach dem Herabsteigen des Hl. Geistes in Wirklichkeit der Leib unseres Herrn Christi sind. Die Wandlung wird nicht bloß durch die Gabe des Geistes vollzogen, sondern wird zur Zeit des Herabsteigens vollendet. Dieser Zeitpunkt ist bei ihm die

---

[428] SCHULTZE, Bernhard, *Die dreifache Herabkunft des Heiligen Geistes*, in: OstKSt 26 (1977) 128-143, hier 142.
[429] Vgl. BRUNS, Peter, *Aspekte “nestorianischer Eucharistielehre*“, in: LANG, Uwe Michael, Die Anaphora von Addai und Mari, Bonn 2007, 83f.
[430] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 233f.
[431] Vgl. HOFRICHTER, *Anaphora*, 144.
[432] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 238.

Epiklese. Nach der Epiklese bezeichnet der Priester Qurbānā (ܩܘܪܒܢܐ) nicht mehr mit dem Kreuzzeichen, da sie vollendet sind.[433]

Auch Theodor von Mopsuestia betont: die reale Wandlung des Brotes und des Weines in den Leib und das Blut geschieht durch die Epiklese, wobei diese bisher ein bloßes Bild des leidenden Christus waren. Die Auferstehung werde durch die Epiklese symbolisiert. So wird die Wandlung immerzu der Herabkunft des Hl. Geistes zugeschrieben und diese in der Epiklese geschieht. [434] Deshalb fehlt die Bitte um die Wandlung in den ältesten Manuskripten der ostsyrischen Kirche.[435]

4.3 Die Bezeichnung des Kelches

Die Konsekration des Kelches geschieht in gewissen Einzelfällen durch Anzeichen mit einer konsekrierten Partikel. Wenn die Kommunion an viele Gläubige auszuteilen ist und der konsekrierte Wein nicht reicht, soll neuer Wein auf eine andere Art konsekriert werden: aus einem konsekrierten Kelch wird etwas vom hl. Blut in einen Kelch mit Wein gegossen, welcher durch die Berührung umgewandelt wird. Auch die Konsekration des Weines kann jedoch durch die Bezeichnung mir einer konsekrierten Partikel geschehen, wenn kein konsekrierter Kelch mehr da ist. Die Partikel wird bei der Bezeichnung bis zur Hälfte in der Mischung untergetaucht. Das Wesentliche ist die Bezeichnung und Berührung mit der konsekrierten Partikel.[436]

Die Konsekration geschieht durch die Berührung. Die Worte, die bei der Bezeichnung gesprochen werden, lauten: „es wird bezeichnet und geheiligt und gemischt dieser Kelch durch den lebenspendenden Leib unseres Herrn Jesus Christus, im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes in Ewigkeit“.[437]

[433] Vgl. DE VRIES, *Erklärung*, 200f.
[434] Vgl. DE VRIES, *Nestorianismus*,138f.
[435] Vgl. BRINKTRINE, J, *Zur Entstehung der morgenländischen Epiklese*, in: ZKTh 42 (1918) 483-518, hier 493.
[436] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 240f.
[437] Vgl. KELAITA, ܟܬܒܐ ܕܐܪܙܐ ܕܥܕܬܐ ܕܡܕܢܚܐ, 351. (e. Ü.)

5. Die Aufbewahrung der hl. Eucharistie

Im Allgemeinen wird die Aufbewahrung der Eucharistie von der ostsyrischen Kirche grundsätzlich abgelehnt und nur für Sonderfälle in eingeschränktem Umfange erlaubt. Im 7. Jahrhundert gestattet Isaak von Ninive in seinem Brief an einen Einsiedler die Aufbewahrung der Eucharistie von Freitag auf Samstag. Ebenso erlaubt Isho Bar Nun sie für den Notfall, aber nur bis zu drei Tagen. An andere Stelle lehnt er sie anfangs ab, denn das Osterlamm, ein Vorbild der Eucharistie, darf auch nicht hinterlassen werden.[438] Auch Ibn Butlan bringt als Gründe für das Verbot der Aufbewahrung erneut den Hinweis auf die Vorbilder: Paschalamm und Manna.[439]

Ferner lehnt Elias von Nisibis sie ohne jede Einschränkung ab. Aber Timotheus II. versagt unbedingt, die heiligen Opfergaben auf den folgenden Tag mit Hinweis auf die Vorbilder aufzubewahren. Im Falle der Aufbewahrung müsste der Priester Tag und Nacht am Altar stehen und beten.[440]

[438] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 246f.
[439] Vgl. GRAF, *Eucharistielehre*, 188f.
[440] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 245.

VIII. Das Sakrament der Sündenvergebung

1.1 Allgemeines über das Bußsakrament

Die Bußpraxis der ostsyrischen Kirche in Persien ist von besonderem Interesse, weil diese Kirche seit den Zeiten ihrer Gründung, zu Beginn des 2. Jahrhunderts, ein ziemlich abgeschlossenes Eigendasein führte.[441] Bei den Ostsyrern wird die Existenz für die geheime Beichte nach Aphraat (4. Jh.) erstmals bezeugt. Er sagt, dass es in der Kirche Ärzte gibt, welche die Vollmacht haben, die Sündenwunden zu heilen. Wer durch die Sünde gekränkt ist, muss dem Arzt die Wunden zeigen. Es muss die Buße folgen, sonst kann er keine Heilung finden. Die Frucht der Buße ist die Verzeihung der Sünde durch Gott.[442] In gleiche Richtung weist das Zeugnis des Theodor von Mopsuestia, der bei den Ostsyrern im höchsten Ansehen stand. Bei ihm erscheint die Beichte mehr als Resultat der Anstrengungen des Büßenden.[443] Ebenfalls ist das bei Ishoyahb I(581-596) in dessen Brief an Jakob zu finden. Es gibt darin eine lange Ermahnung, die man als Weisung für Beichtväter bezeichnen konnte.[444] In der Chronik von Arbela finden wir jedoch keine Erwähnung der Buße.[445]

Ishoyahb III. (649-659) drückt in einem seiner Briefe aus, dass die Abgefallenen vom Glauben, die vom selben Katholikos Buße verrichten müssen und danach sie können wieder zu den Geheimnisse zugelassen werden. Er nennt z.B. folgende Vergehen, auf die Ausschluss aus der kirchlichen Gemeinschaft oder wenigstens von den Geheimnissen als Strafe steht: Mord, unbefugte Ausübung höherer Weihegrade, Heirat einer Hure durch einen Diakon, Ehebruch, Zauberei, falscher Glaube, Diebstahl, Verleumdung, Schlägerei. Als Bußen erwähnt er: in Sack und Asche Buße tun, und zwar vor der Kirche, fasten, beten und weinen, Almosen geben. Nach Leistung der Buße kommt die Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft und die Absolution. Aber diese Bußleistung und die Absolution führten sie in der

[441] Vgl. DE VRIES, Wilhelm , *Beicht- und Bußpraxis bei Ost- und Westsyrern*, in: OstKSt 20 (1971) 273-279, hier 273.
[442] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 265
[443] Vgl. ebd. 266.
[444] Vgl. DE VRIES, *Beicht - Bußpraxis*, 274.
[445] Vgl. UMBERG, *Sakramente*, 503.

Öffentlichkeit aus. Ishoyahb I. hingegen erwähnt keine öffentliche Leistung der Buße und Absolution vor der ganzen Gemeinde. Auch bestand zur Zeit des Anonymus (10. oder 11. Jh.) dieser Brauch nicht mehr.[446]

„Die Exkommunikation kann auch durch den einfachen Priester verhängt werden".[447] Deswegen war bei den Ostsyrern Exkommunikation mit Ausschluss auch aus der bürgerlichen Gemeinschaft für schwere Verfehlungen noch in Gebrauch. In leichteren Fällen verhängen sie nur den Ausschluss von der Kommunion.

Ebedjesu (1318) ist der einzige, der „die Vergebung der Sünden" unter seinen sieben Sakramenten darstellt. Hier liegt auch lateinischer Einfluss vor, wie in der Siebenzahl. Er betont im Buch der Perle, dass die Gläubigen den Fehlern der Menschennatur unterliegen, zum Ort der Heiligung sich begeben und ihre Kränklichkeiten den geistlichen Ärzten zeigen sollen. Damit sie durch Bußkanons die Lebenskraft des Geistes wieder erlangen und dann wünschen sie rein zum Mahle des Herrn hinzutreten, wie der große Lehrer zu tun entschieden hat. Das Bekenntnis der Sünden war vor dem Priester zu Beginn des 14. Jahrhunderts bereits außer Gebrauch. Daneben vorher für 13. Jh. ein Angabe für die Tatsache, dass damals bei Mongolei die Beichte nicht mehr in Übung war.[448]

Indessen wird bei Timotheus die Buße nicht unter den Geheimnissen aufgeführt. Aber er hat ganz am Schluss einen Abschnitt über die Beichte. Bei ihm ist das Bekenntnis der Vergehen vor einem Menschen vor der Eucharistie bei den Ostsyrern unbekannt. [449]

[446] Vgl. DE VRIES, *Beicht - Bußpraxis*, 274.
[447] DE VRIES, *Sakramententheologie*, 270.
[448] Vgl. DE VRIES, *Beicht- Bußpraxis*, 275.
[449] Vgl. DE VRIES, *Timotheus*, 90f.

1.2 Die Sündenvergebung und die Taufe

Nach den Ostsyrern ist grundsätzlich Beichte nach der Taufe möglich. Die Existenz einer Bußeinrichtung bei den Ostsyrern zur Vergebung von nach der Taufe begangenen Sünden lässt sich bereits für das 5. Jahrhundert nachweisen.[450]

Erstes Zeugnis wurde bei Babai der Große entdeckt, welcher vom Feuer der Buße und Reue spricht, das nach der Taufe den Menschen reinigt. Auch Ishodād von Merv erklärt die Stelle aus dem Hebräerbrief (Hebr 6,4)[451], in dem Sinne, dass hier eine zweite Taufe abgelehnt wird. Aber die Buße ist doch denkbar. Auch Theodor von Mopsuestia spricht darüber, dass dieser Gebrauch der Buße durch Priester verwaltet wird. Bei ihm erscheint die Beichte mehr als Resultat der Anstrengungen des Büßenden. Und die Buße erscheint in den Taufkatechesen als eine Kirchliche Institution, für die von Anfang an Anordnungen bestimmt waren.[452] Außerdem wird die Vergebung der Sünden ganz und gar eschatologisch gefasst, und die Erlösung von der Sünde und die Erneuerung des inneren Menschen erfordern schöpferische Kraft und Heiligkeit, die nur in der Partizipation an der anwesenden Heiligkeit des hl. Geistes möglich ist. [453]
Auch Timotheus sagt, dass die Kirche die Vollmacht der Sündenvergebung hat.[454] Zufolge Johannan Bar Zobi (13 Jh.) ist die Wirkung der Taufe Nachlassung der Sünde und Wiedergeburt zur Gottes Kindschaft.[455]

1.3 Bevollmächtigung der Priester zur Sündenvergebung

Jesus Christus hat den Priestern seiner Kirche die Vollmacht der Beichte hergegeben. Bereits Narsai schreibt „für die Vergebung der Sünden wurde das Priestertum unter den Sterblichen eingesetzt; denn Sterbliche brauchen jede Stunde Verzeihung“.[456]

---

[450] Vgl. DE VRIES, *Beicht - Bußpraxis*, 273.
[451] Vgl. IŠODAD VON MERV, *Commentaries* 5, 2, 109f.
[452] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 266.
[453] Vgl. ABRAMOWSKI, *Theologie*, 268f.
[454] Vgl. DE VRIES, *Timotheus*, 89.
[455] Vgl, DE VRIES, *Erklärung*, 198f.

Ishoyahb I. schreibt an Jakob von Darai in Kanon 6. von Synode 585, der hl. Geist hat die Priester als Ärzte der Seele aufgestellt. Im Kanon 9 derselben Synode 585 hat auch bei ihm der Priester die Gewalt, die Sünden nachzulassen. Zum Beweis zitiert er den klassischen Text im Johannesevangelium (Joh 20,23) und auch (Mt 3,6).[457]

Die Synode des Jahres 585 bestimmt als eine Aufgabe des Priesters, das Volk loszusprechen. Ishodād von Merv sagt ausdrücklich in seinem Kommentar der klassischen Stelle im Johannesevangelium, dass hier nur Gott Vollmacht der Sündenvergebung verliehen werde. Gemäß Ebedjesu heilt das Priestertum die Menschen von der Sünde. Er beruft sich dafür auch auf das Johannesevangelium (Joh 20, 23). [458]
Ebenso betont Theodor betont, dass die Heilung der Sünden eine Sache der Priester ist. Der Mensch wird durch die Ermahnungen des Priesters von der Sünde fort und wieder auf den rechten Weg gebraucht. Diese Vollmacht wird durch Christus den Priestern gegeben. [459] Auch in manchen Absolutionsgebeten gibt es den Hinweis auf die Übertragung der Vollmacht der Beichte, wie sie bei Johannes (Joh 20,23) berichtet wird.

1.4 Bußriten

Bei den Ostsyrern war Einleistung von jeher im Gebrauch. Dadurch war in früheren Zeiten die Einzel- oder Privatbeichte durchaus in Übung. Wir finden die älteste eingehende Beschreibung der Zeremonien der Sündenvergebung bei Timotheus I. Dieser Ritus wird unterschieden, ob der Büßende willentlich oder unwillentlich vom Glauben abgefallen ist. Es braucht die Salbung mit Öl[460], wenn er absichtlich gefallen ist.[461]

---

[456] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 267.
[457] Vgl. HABBI, *مجامع كنيسة المشرق*, 407f.
[458] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 268.
[459] Vgl. DE VRIES, *Nestorianismus*, 143f.
[460] Diese Salbung wird hier Bezeichnung der Taufe genannt.
[461] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 278f

Die Neuordnung der Bußriten wird in den Handschriften regelmäßig dem Katholikos Ishoyahb III. (647-658) zugeschrieben. Die Handschriften sind auf uns nur in vier Handschriften gekommen. Die älteste der Handschriften (Diarbekir 48) ist aus dem 15. Jh..[462] Die Buße vollzieht nach diesen Handschriften in vier Etappen:

1. die Reue des Büßers beim Priester, verbunden mit der Bitte um Absolution;
2. die Verpflichtung zur der Buße durch den Bischof oder den Priester;
3. die Erfüllung der Bußе, die eine gewisse Zeitspanne in Anspruch nimmt;
4. die Absolution, (ṭaḵsā d-ḥusāyā /ܛܟܣܐ ܕܚܘܣܝܐ) genannt, ein Ritus, der sonntags während des eucharistischen Gottesdienst im Beisein des ganzen Volkes vor dem Aufteilen der Eucharistie vollzogen wird.[463]

„Buße und Umkehr sind in den liturgischen Texten aller syrischen Kirchen im Allgemein enthalten. In der frühen syrischen Tradition waren sie eng mit dem Themenkreis „Heilung“ verbunden, entwickelten sich allerdings zu eigenen Riten im Laufe des Mittelalters.“[464]

1.5 Die gegenwärtige Ordnung der Sündenvergebung

Die Kirche des Ostens verbindet heute als einzige Ostkirche die Spendung des Bußgeheimnisses nicht mit einem privaten Bekenntnis der Sünden. Die Ordnung der Beichte hat den Charakter einen gemeinschaftlichen Bußgebets, an deren Ende allen Teilnehmern die Absolution gespendet wird.[465]

Dieser Gemeinschaftscharakter der Buße wird stärker als in anderen Kirchen hervorgehoben. Zeitpunkt für die Spendung der Sündenvergebung ist vor der Eucharistiefeier, in diesem Fall wird zweifellos der vollständige Text verwendet. Aber es hat sich gezeigt, dass einige zu spät in die Kirche kommen, hat sich das

[462] Vgl. DE VRIES, *Beicht - Bußpraxis*, 273.
[463] Vgl. ebd. 274.
[464] WINKLER, *Ostsyrisches Christentum*, 191.
[465] Vgl. MADEY, *Taufe*, 71.

Ritual herausgebildet, vor der Kommunion direkt die Absolution gebt wurde. Um auf diese Weise zu gewährleisten, dass der in der Opferfeier (ܩܘܪܒܢܐ) kommuniziert, nur wenige Minuten zuvor die Vergebung seiner Sünden erhalten hat.[466]

Der syrische Test des Gebets von Sündenvergebung

ܐܡܝܢ ܐܡܝܢ ܩܪܒ ܠܘܬ ܟܠ ܕܟ ܐܝ ,ܐܡܝܢ ܩܪܝ ܩܠܗ ܩܠ ܥܠܡ
ܥܠܡ ܥܠܡܝܢ ;ܠܐ ܢܝܬ ܠܘܬ ܢܚܢ ܡܚܝܠܝܢ ܐܡܝܢ ,ܐܝ ܕܥܝܪ
;ܩܪܝܢ ܢܡܝ ܥܡܝܩ ܒܝܢ ,ܡܚܝܠܬ ܐܡܝܢ ܒܝܕ ܥܝܢܝ ܡܚܝܠ ܩܝܡ
ܡܚܝܠ ܐܠ ܢ ܢܡܝ ܥܠܡ ܩܝܢ ,ܩܝܡ ܩܠ ܡܢ ܥܠܡ
ܥܝܪ ;ܡܚܝܠܩܝܡ ܥܡܝܩ ܒܝܢ ;ܩܝܡ ܩܝܡ
ܩܝܢ ܢܐ ܥܠܡ ܢܐ ;ܡܚܝܠ ܩܝܡ ܥܡܝܩ ܡܚܝܠ
ܥܝܪ ;ܩܝܡ ܒܝܢ ;ܩܝܡ ܩܝܡ ܥܡܝܩ ܒܝܢ ;ܡܚܝܠ
ܥܝܪ ;ܩܝܡ ;ܩܝܡ ;ܩܝܡ ;ܩܝܡ ;ܩܝܡ ;ܩܝܡ ;ܩܝܡ

Übersetzung des syrischen Gebetstexts:

Priester: " O unser Gott, Gütiger und Erbarmungsreicher - o unser Gott, Gütiger und Erbarmungsreicher, dessen Gnaden und Mitleid allen in Überfälle zuteil werden. Gieß aus, mein Herr, die Güte und Annehmlichkeit deiner Liebe aus diesen deinen Diener und verwandle ihn in der Hoffnung auf die Erneuerung durch die Reue. Erneuere in ihm deinen heiligen Geist, durch den er gesiegelt ist für den Tag der Erlösung, und reinige ihn in deiner Güte von allen Makeln des Fleisches und des Geistes. Stärke die Hoffnung seines Glaubens mit der Hilfe deiner Gnade. Mach aufrecht den Gang seiner Taten auf den Pfaden der Rechtschaffenheit. Lass ihn sich zusammen mit den Heiligen deines Reiches erfreuen, da die Hoffnung seines Glaubens an die Annahme an Kindes Statt Gestalt annimmt, in der Freude deiner sündentilgenden Mysterium. Stärke ihn durch die Hilfe deiner Erbarmungen, damit er deine Gebote beachte und deinen Willen erfülle in dem Bekenntnis, der Anbetung und Verherrlichung deines heiligen Namens, Herr des Alles, Vater, Sohn und Heiliger Geist, in Ewigkeit."[468]

Bis heute ist die Absolution von der alten Einrichtung der öffentlichen Buße im Beisein der ganzen Gemeinde bei der eucharistischen Feier geblieben. Es wird zuerst eine allgemeine Absolution erteilt, auf Wunsch aber auch eine individuelle. Diese Riten bestehen wesentlich aus einer Handauflegung und einer Salbung mit dem Salböl der Taufe mit begleitenden Gebeten. Die Absolution hat die Form eines Gebetes, das der Priester im Namen und in der Beauftragung der Kirche spricht und das jeder für einen andern um Sündervergebung sprechen kann.[469]

[468] MADEY, *Taufe*, 83.
[469] Vgl. DE VRIES, *Beicht - Bußpraxis*, 278.

Allerdings gibt es zwei Fälle, in denen der Priester jemanden zur privaten Beichte auffordern kann:

1. Wenn jemand nach einem längeren, mehrjährigen Aufenthalt in einem Gebiet, in dem die ostsyrische Kirche keine Kirchen und Priester hat, in seine Heimat zurückkehrt;
2. Wenn irgendwer mehr als ein Jahr lang nicht mehr kommuniziert hat. Die länger als ein Jahr fortdauernde Abwesenheit vom heiligen Geheimnis der Eucharistie wird also als so bedeutend angeschaut, dass in diesem Fall eine Beichte im Sinne des Bekenntnisses der Sünden vor dem Priester gefordert werden kann.[470]

[470] Vgl. MADEY, *Taufe*, 72.

IX. Das Sakrament der Ehe

1. Die Ehe als Geheimnis

Der sakramentale Wert der Ehe findet seinen festlichen Ausdruck in dem reichlichen Eheschließungsritus, der zu den älteren Verlobungsriten hinzutrat und in vieler Hinsicht dem orthodoxen Ritus entspricht.[471]
Bei den Ostsyrern sind von alter her kirchliche Riten für Verlöbnis und Eheschließung in Gebrauch und sie galten als notwendig. Diese Zeremonien der Verlobung und Ehe werden von manchen Ostsyrern als ein Geheimnis gesehen.

Narsai führt als Beispiel für den allgemeinen Grundsatz auch den Fall der Verlobung und Eheschließung an[472], dass die Sakramente der Kirche nicht ohne den Priester gefeiert werden. Ishodad von Merv kommentiert den klassischen Text für das Ehesakrament.[473] Die Verbindung zwischen Mann und Frau wird bei ihm also als ein Typus der Vereinigung zwischen Christus und seiner Kirche angesehen. Ebenfalls in den *Fragen über den Dienst des Altares* wird die Weihe der Ehe gemeinsam mit der Weihe des Öls, des Leibes und Blutes, der Taufe und der Priester aufgezählt.[474]

Aber im theologischen System von Aphraat gab es kein Sakrament der Ehe und nach seiner Zeit wurden in den Syrischen Provinzen des römischen Reichs auch Verheiratete zur Taufe und zum Abendmahl zugelassen, auch wurden die beiden Geheimnisse nicht länger als ein Hindernis der Ehe betrachtet, wie in den Regeln von Rabbula verboten.[475] Weiters wurde die Ehe auch nicht in der Chronik von Arbela erwähnt.[476]

„Konsequenterweise spricht es der Ehe in der Geltung der alten syrischen Kirche jeden sakramentalen oder auch nur religiösen Charakter ab. Mit will scheinen, als ob

[471] Vgl. HEILER, Friedrich, *Die katholische Kirche des Ostens und Westens.1: Urkirche und Ostkirche*, München 1937, 444.
[472] Vgl. NARSAI, *Homilies* XVII (CONNOLLY 21).
[473] Vgl. IŠODAD VON MERV, *Commentaries* 5, 2, 71.
[474] Vgl. DE VRIES, *Sakramententhelogie*, 254f.
[475] Vgl. EDWIN, Preuschen, *Urchristentum im Orient*, Tübingen 1907, 97f.
[476] Vgl. UMBERG, *Sakramente*, 503.

Aphraates ein Sakrament der Ehe für ebenso widersinnig und unziemlich angesehen habe, wie etwa ein Sakrament des Wuchers oder Kriegsdienst. Er kennt nur zwei Stufen in der Rangleiter der Christen: die getauften Ehelosen, aus deren Reihen die Kleriker genommen wurden und die ungetauften Büßer.“[477] Und er erklärt, dass Verheiratung nur vor der Taufe möglich sei und dass die Eheleute nach der Taufe den ehelichen Verkehr nicht fortfahren dürfen. Man kann diese Erklärung mit dem Stand des Priesterzölibates in den ersten Jahrhunderten vergleichen, die nach der Weihe keine Ehe mehr eingehen durften.[478]

Theodor von Mopsuestia erklärt die klassische Stellung über den Ehebund (Eph 5, 32) in einer Weise,[479] welche ihre Auslegung im Inhalte des sakramentalen Charakters der Ehe auszuschließen scheint.[480] Ich muss hier noch einmal daran erinnern, welche Rolle der Sakramentenbegriff spielt, sowohl um die Ehe zu verhindern, als auch um sie später als Geheimnis erscheinen zu lassen.

Timotheus II. nennt als siebtes Geheimnis “das der Verlobung und der Krönung“. Die legitime Vereinigung ist ein Sakrament der Einheit zwischen Christus und der Kirche.[481] Alle Einzelheiten des Ritus werden in diesem Sinne erläutert. Zufolge Timotheus II. hat Gott das Gesetz des Verlöbnisses gegeben, als er die erste Frau dem ersten Mann zur Gehilfin gab.[482]

Das Fest der Ehe verdient besondere Aufmerksamkeit. Obwohl Ebedjesu die Ehe zwar nicht unter seinen sieben Sakramenten aufzählt, wird sie in unserer Tradition hoch gesehen. Er vergleicht die Idee des Bundes zwischen Braut und Bräutigam mit der Verlobung der Kirche mit Christus bei dessen Taufe im Jordan. Das Brautpaar ist sein Typus, sein Abbild und seine Fortführung.[483]

Ferner begründet er die Heiligkeit der Ehe mit dem Pauluswort aus dem Epheserbriefe (Eph 5,32). Er sagt, dass in dieser Verknüpfung der Hl. Paulus dieses

---

[477] KOCH, Hugo, *Taufe und Askese in der alten ostsyrischen Kirche*, in: ZNW 12 (1911) 37-69, hier 39.
[478] Vgl. KOCH, *Taufe*, 57f.
[479] Vgl. THEODOR VON MOPSUESTIA: SWETE, H. B., *Theodori Episcopi Mopsueste aves les Macedoniens*, Paris, 1913 (= PO 9), 187.
[480] Vgl. DE VRIES, *Nestorianismus*, 145.
[481] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 255f.
[482] Vgl. DE VRIES, *Timotheus*, 88f.
[483] Vgl. PIERRE, Yousif, *Christus in der liturgischen Tradition der Kirche des Ostens*, in: HlD 50 (1996) 241-253, hier 249.

Geheimnis unter die überweltlichen Sachen hingestellt hat. Auch nach ihm ist die Ehe im Evangelium von unserem Herrn bestimmt. [484]

2. Notwendige Elemente in der Ehe

Gemäß Timotheus II. sind ihre Elemente der Priester, ein Kelch mit gemischten Wein, der vom Priester geweiht wird und aus dem die Brautleute trinken, das Kreuz, der Ring, das (ḥnānā /ܚܢܢܐ)[485], mit dem der Kelch bezeichnet wird und unter Anwesenheit christlicher Zeugen die Ehe geschlossen wird. Deshalb ist der Spender der Ehesakramente der Priester.[486] Gemäß den syrischen Thomas-Akten erinnert der Wein den syrischen Gläubigen an den wahren Weinstock Jesus Christus, und auch in der ostsyrischen Kirche wurde die gleiche Wahrheit von der Liebe Christi ausgedrückt.[487]

Narsai berichtet darüber, dass die Frau ohne einen Priester nicht mit einem Mann angetraut wird und ohne den Priester wird die Feier der Ehe nicht vollzogen. Auch die Synode Mar Giwergis des Jahres 676 schreibt in einem Kanon 13 für die Verlobung den kirchlichen Segen des Priesters, die Anwesenheit des Kreuzes als das Zeichen unseres Heiles vor.[488] Auch Ishobokt (8. Jahrh.) betrachtet den Segen des Priesters und den symbolischen Akt des Ringaustausches als notwendig für das Verlöbnis.[489] Ishobar verlangt zur Gültigkeit der Verlobung die Gegenwart von Priester und Laien mit Kreuz, Weihwasser und Ring. Ebedjesu erläutert über die Ehe, dass der religiöse Ritus ohne Teilnahme des Priesters für wertlos ist.[490]

Im Notfalle kann das Verlöbnis auch vor zwei oder drei Zeugen geschlossen werden, wenn kein Priester da ist. Wenn gar keine Christen da sind, kann eine legitime Ehe

[484] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 256.
[485] Hnana ist ein Gemisch von Öl und Erde vom alten Kirche oder Grab eines Heiligens.
[486] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 256.
[487] Vgl. KRUSE, Heinz, *Das Brautlied der syrischen Thoma- Akten*, in: OrChrP 50 (1984) 291-330, hier 323f.
[488] Vgl. Vgl. HABBI, *مجامع كنيسة المشرق*, 513f.
[489] Vgl. IŠO'BOKT (8. Jahrh.): *Corpus juris des persischen Erzbischofs Jesubocht*, in: SACHAU, E., Syrische Rechtsbücher, 3/1, Berlin 1914, 75.
[490] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 253.

auch ohne Zeugen zustande kommen. Die Brautleute müssen aber, sobald sie Gelegenheit haben, vor Priester und christlichen Zeugen einander noch einmal die Einwilligung geben.[491]

3. Verlobung (mk̲uryā - ܡܟܘܪܝܐ) und Ehe (zuwāgā - ܙܘܓܐ)

Ein Ehebund kam genau wie nach jüdischen oder weitverbreiteten orientalischen Vorstellungen in zwei Stufen zustande: die Erste wird gewöhnlich Verlöbnis (*mk̲uryā* - ܡܟܘܪܝܐ) und die Zweite Krönung (*zuwāgā* - ܙܘܓܐ) oder Heimführung genannt.[492] Timotheus II. charakterisiert beide als Geheimnis. Bei den Ostsyrern wird zwischen zwei Zeiten der Ehe unterschieden, die Erste der Verlobung, durch der die Brautleute die Pflicht übernehmen, einander zu Mann und Frau zu nehmen; die Zweite das Hochzeitsmahl und der Beginn des gemeinschaftlichen Lebens.[493] Dies entspricht auch den jüdischen Gebräuchen und baut auf anderen lokalen Auffassungen auf. [494]

Die Brautleute werden Verlobte (*Mk̲uryā* - ܡܟܘܪܝܐ)genannt. Es sei hierzu bemerkt, dass der Segen bei der Verlobung schon die eigentliche christliche Ehe bedeutet. Die Verlobung steht in ihrer Wirkung einem Ehevertrag gleich. Dann wird die Verlobte zu einer bestimmten Zeit ohne weitere religiöse Riten zum Haus des Bräutigams geführt.[495] Durch das Verlobungsabkommen ist also schon alles abgelegt, was zu einer authentischen Ehe erforderlich ist. Und der Vertrag kann nicht - außer wegen körperlicher oder geistlicher Hurerei gelöst werden. Aber Išo Bar Nun kennt folgende Gründe für die Auflösung der Verlobung: Zutritt beider Teile oder nur eines Teiles ins Kloster, Abschluss der Verlobung ohne Jawort der Eltern, Geheimhaltung schwerer Krankheit beim Vollzug der Verlobung.[496]

---

[491] Vgl. ebd. 253.
[492] Vgl. SELB, *Orientalisches Kirchenrecht*, 151.
[493] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 257.
[494] Vgl. SELB, *Orientalisches Kirchenrecht*, 149.
[495] Vgl. ENGBERDING, Hieronymus, *die Kirche als Braut in der ostsyrischen Liturgie*, in: OrChrP 128 (1937) 5-48, hier 34f.
[496] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 258f.

Nach der Verlobung erfolgt noch die Hochzeit (ḥlulā /ܚܠܘܠܐ).[497] Religiöse Zeremonien dafür werden nicht erwähnt. Aber in diesem Brauch hat die Brautmystik der ostsyrischen Liturgie eine reiche und spannende Interpretation erfahren. Entsprechend der Auffassung wird in der Regel das Hochzeitsmahl in das Jenseits verlegt und die Einladung zum Hochzeitsmahl wird auch als Einladung zur Verkündung des Evangeliums verkündet.[498]

Isho Bar Nun unterscheidet Verlöbnis und Hochzeitsmahl. Und er kennt kirchliche Riten nur für die Verlobung. Aber bei Anonymus werden erstmals deutlich und eindeutig gläubige Zeremonien auch für die Hochzeit erwähnt, jedoch spricht er nicht von religiösen Riten des Verlöbnisses. In *Fragen über den Dienst des Altares* ist die Rede von Gebeten bei „Verlobung (ܡܟܘܪܝܐ) und Eheschließung (ܚܠܘܠܐ)“. Die Ehe kann Tage oder Monate nach der Verlobung stattfinden. Trotzdem ist Verlobung und Segnung der Kronen nur eine Angelegenheit. Wir haben also zur Zeit der Entstehung dieser Fragen (11. Jahrhundert) einen eigenartigen Ritus der Segnung der Kronen (kulālā /ܟܘܠܠܐ) für die Ehe.[499]

4. Verlobungs- und Eheschließungsriten

Ebedjesu schildert in seiner Kanon-Sammlung Nr.2 diese Verlobungs- und Eheschließungsriten wie erfolgt: Der Priester schickt den Ring des Bräutigams (ḥatnā / ܚܬܢܐ) durch vier Frauen der Braut (kalṯā /ܟܠܬܐ), welche ihr den Ring an den Finger stecken. Wenn sie dazu verstummt, so gilt dies als Zustimmung. Sollte sie aber nicht wollen, muss sie den Ring wegwerfen. Im Fall der Zustimmung der Braut wird die Ehe durch das Gebet des Priesters, die Segnung des Kelches, (des ḥnānā /ܚܢܢܐ), des Ringes und des Kreuzes vollstreckt und wird dies Ehe (ܚܠܘܠܐ) genannt. Das Fest der Ehe kann ohne Priester gefeiert werden. Bei den Riten der Krönung (ܟܘܠܠܐ) legt der

[497] Vgl. PERA, Johannes, *Kirchliche und bürgerliche Sitten der Nestorianer in Persien.* in: Martin, Tamcke, Zur Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen, Hamburg 2000, 266-272, hier 270f.
[498] Vgl. ENGBERDING, *Kirche*, 34f.
[499] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 260.

Priester Braut und Bräutigam die rechte Hand auf den Kopf und spricht ein Segensgebet.[500]

Auffällig ist dabei nur, dass immer nur die Braut, keineswegs jedoch der Bräutigam, mit einer Bildung vom Stamm ܚܬܢ bezeichnet wird. Denn das ursprüngliche und fast klare Wort für Bräutigam ܚܬܢ, hat seine Wurzel in der Bedeutung der „Verschwägerung“.[501]
Aber heute bringt die Kirche des Ostens nur die Frage nach der Einwilligung unter dem Titel “Verlobung“. Heute geschieht es auf folgende Weise: die Eltern des künftigen Bräutigams senden zwei Personen zu den Eltern der Braut mit der Frage, ob sie ihren Sohn die Tochter geben wollen oder nicht.[502]
Die übrigen Riten: Ring, Kelch, Kreuz, (ḥnānā /ܫܫܟ) beschreibt er bereits mit „Ehe“. Aber diese Riten werden in der ostsyrischen Tradition als zur Verlobung gehörig betrachtet. Diese ganze Zeremonie ist ohne Zweifel sehr alt und im Studium der Volkskunde und Soziologie lassen sich dazu manche Ergebnisse finden.[503]

5. Ehescheidung

Die Ehe wurde ursprünglich in der ostsyrischen Kirche als unlöslich angesehen; nur im Fall des Ehebruchs war Ehescheidung und Wiederverheiratung des unschuldigen Teiles möglich. Gemäß Mt 19, 6 betrachten alle Kirchen syrischer Tradition die Ehe als unauflöslich.[504]

Wie bei allen Christen ist bei den Ostsyrern unzweifelhaft nur die Einehe erlaubt. Die Ostsyrischen Väter begründeten die Einehe mit dem Hinweis auf den einen Christus und die eine Kirche. Wie auch die Synode des Jahres 585 bestätigte, hat Christus die Mehrehe abgeschafft, obwohl im Alten Testament die Polygamie geduldet wird. Und

[500] Vgl. ebd. 260.
[501] Vgl. ENGBERDING, *Kirche*, 7f.
[502] Vgl. PERA, *Sitten*, 270f.
[503] Vgl. EDWIN, *Urchristentum*, 103.
[504] Vgl. WINKLER, *Ostsyrisches Christentum*, 187.

eine andere Synode des Jahres 676 ermahnt zur Monogamie unter Androhung von Kirchenstrafen gegen etwaige Übertreter. [505]

Den Ostsyrern ist es aber gestattet, aufeinanderfolgend beliebig viele Ehen einzugehen. Die Ehescheidung mit dem Recht der Wiederverheiratung wird von Anfang an erlaubt, mit alleiniger Ausnahme des Isho Bar Nun, der nur im Fall des Ehebruches eine Lösung des Ehebands zugesteht. Auch die Synode des Jahres 585 lässt den Ehebruch der Frau als einzigen kanonischen Scheidungsgrund gelten. Des Weiteren sagt Ishobaḵt ganz klar[506], dass im Fall des Ehebruchs die Wiederverheiratung möglich ist. Der Ehebruch der Frau ist ein Impuls zur Scheidung, der wegen des Seitensprungs der Frau anerkannt wird, aber der Frau eine Wiederverheiratung verbietet.[507]

Ebedjesu[508] gestattet schließlich die Ehescheidung mit dem Recht der Wiederverheiratung für den Fall, dass die Eheleute gemeinsam nicht in Frieden fortleben können, jedoch unter der Bedingung, dass die Ehe nach zehn Jahren kinderlos ist.[509]

Timotheus I. ist dagegen strenger und stellt den Grundsatz auf: nachdem einmal das Eheband verbunden ist, gibt es keinen anderen Scheidungsgrund als Unzucht oder Zauberei. Er lässt doch faktisch noch andere Anstöße gelten: wenn der Mann trotz Mahnung lange Zeitraum fern bleibt, kann die Frau nochmals heiraten. Timotheus anerkennt die Scheidung auch im Fall des Ehebruches durch den Mann, wie auch die Geheimhaltung einer Krankheit vor der Ehe. Er fügte weitere Ehescheidungsgründe unter byzantinischem Einfluss hinzu.[510]

[505] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 261.
[506] Vgl. IŠO'BOḴT, *Corpus*, 106.
[507] Vgl. HEILER, *Katholische Kirche*, 444.
[508] Vgl. EBEDJESU, ܦܣܩ ܢܡܘܣܐ, *64f.*
[509] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 263f.
[510] Vgl. HEILER, *Katholische Kirche*, 444.

X. Das Sakrament des Sauerteiges (malkā - ܡܠܟܐ)

1. Der Sauerteig als Geheimnis

Die Ostsyrer haben zur Fabrikation des gesäuerten Messbrotes das Fermentum verwendet, das nach ihrer Überlieferung traditionell von den Aposteln stammt wurde. Sie rühmen sich allein diesen Sauerteig bewahrt zu haben. [511]
Der Sauerteig bedeutet König (malkā / ܡܠܟܐ), das heißt: das große eucharistische Brot. Der Sauerteig gehört zur hl. Eucharistie wie das Öl der Salbung zur Taufe.[512]

Der Sauerteig taucht bei den Ostsyrern spät auf. Dieser Brauch geht ins 9. Jahrhundert zurück. Johanna V. Bar Abgar (900-905) ist der Erste, der es erwähnt. Die Ostsyrer haben es durch ununterbrochene Überlieferung von ihren Vätern Mar Addai, Mar Mari und Mar Thoma, den seligen Jüngern empfangen.[513] Nach Timotheus II. ist es nur durch die Tradition vorgestellt. Er sagt darüber, dass der Sauerteig wegen seiner Bewegung das Symbol der Seele ist.[514]

Ebedjesu rechnet den Sauerteig zu den sieben Sakramenten. Aber er hält hierzu fest, dass diejenigen Christen, die das Fermentum nicht nach der Bestimmung Christi die abgesonderte Ehe als siebtes Geheimnis haben.[515]

Dies ist aber den anderen Christen gegenüber nicht als Vorwurf gedacht, denn nach Ebedjesu, wissen sie ja nicht um den Sauerteig. Aber an einer Stelle in Bezug auf einen Einspruch, das gegen das Fermentum erhoben wird, entgegnet er ihrer Vorstellung, dass der heilige Petrus den westlichen Christen keinen Sauerteig hinterlassen hätte.[516]

---

[511] Vgl. HEILER, *Katholische Kirche*, 439.
[512] Vgl. NYSSEN,Wilhelm / SCHUTZ, Hans-Joachim / WIERTZ,Paul, *Handbuch der Ostkirchenkunde*. Band 2, Düsseldorf 1989, 395.
[513] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 46.
[514] Vgl. DE VRIES, *Timotheus*, 79.
[515] Vgl. WINKLER, *Ostsyrisches Christentum*, 143.
[516] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 194.

Bei späteren Autoren werden die ausführlichen Legenden über den Ursprung des heiligen Sauerteiges dargestellt. Shelemon von Basra (13. Jahrhundert) gibt die Ammenmärchen als Tradition einiger Leute wieder. Mar Addai und Mar Mari überlieferten diesen Partikel den Ostsyrern anhand der folgenden Legende: Johannes behielt beim letzten Abendmahl eine Partikel des konsekrierten Brotes vom Herrn. Als Christus gemeinsam mit Thomas den Jüngern erschien, tauchte letzterer diesen Teil in das Blut aus der Seitenwunde des Herrn ein, das sich an der Hand des Thomas fand und andere Apostel hätten sich nichts davon genommen.[517]

Aber der Grammatiker Johannes Bar Zobi hat in seiner (memrā /ܡܐܡܪܐ) *über die Taufe und über das Geheimnis des Sauerteiges*[518] die Legende noch wie folgt ausgeschmückt: Christus gab dem heiligen Johannes zwei Stücke. Er tauchte eine von denen in das Blut unter dem Kreuz, welches aus der Seite des Herrn ausfloss. Johannes hätte eine Partikel bis zum Pfingstfest aufbewahrt und die Apostel hätten Mehl und Salz dem Stück beigemengt und den Teig untereinander aufgeteilt bevor sich die Apostel voneinander weggingen.[519]

Insbesondere der Apostel Addai sandte der Sauerteig schließlich nach Edessa und überreichte es an Mar Mari und von ihm hätten es die Ostsyrer geerbt. So ist es bis heute in der Kirche des Ostens bewahrt worden und wird alljährlich erneuert. [520]

Die Apostel feierten mit diesem die erste Eucharistie. Das Ziel der Legende ist die Kontinuität des eucharistischen Festmahls und seine Einheit mit dem letzten Abendmahl zu demonstrieren.[521] Und die Verbindung der einzelnen Pfarren untereinander bzw. mit dem Ortsbischof. „Es ist ein Sakrament das diachrone, synchrone und symbolische Kontinuität zeigt“.[522]

[517] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 196.
[518] Vgl. JOHANNAN BAR ZOBI (13.Jahrh.): *Memra über die Taufe und über das Geheimnis des fermentum. Vat. Arab*. 657, f. 16v.- 20v., f. 67r-v. (zitiert nach: DE VRIES, Sakramententheologie, 196 Anm. 3).
[519] Vgl. WINKLER, *Ostsyrisches Christentum*, 188.
[520] Vgl. HEINZ, *Licht*, 307.
[521] Vgl. HEILER, *katholische Kirche*, 439.
[522] WINKLER, *Ostsyrisches Christentum*, 188.

2. Sauerteigzeremonien

Am Gründonnerstag wird der Sauerteig jedes Jahr mit eigenartigen Riten erneuert. Der Bischof [523] bereitet diesen Teig mit reinem Weizenmehl, Olivenöl[524], Salz und drei Tropfen Wasser zu.[525] So wird der alte Sauerteig nach verschiedenen Gebeten, der Lesung der Johannesvorrede erneuert und als neues Fermentum bezeichnet.[526]
Dieser wird in allen Gemeinden verteilt und wird immer aus dem einen Teilchen beim Backen des eucharistischen Brotes benützt.[527] Außerdem wird dieser neue Sauerteig bei der Konsekration einer neuen Kirche bereitet. [528]
Bei Timotheus II. sind diese Bestandteile des eucharistischen Brotes Symbol der vier Grundelemente: das Mehl bedeutet die Erde, das Wasser das Wasser, das Öl die Luft und das Salz das Feuer.[529]

Der syrische Text von der Konsekration des neuen Sauerteigs :

ܡܬܪܫܡ ܘ ܡܬܩܕܫ ܘ ܡܬܚܠܛ ܘ ܡܬܚܕܬ ܘ ܡܬܚܡܪ ܚܡܝܪܐ ܗܢܐ
ܒܚܡܝܪܐ ܗܢܐ ܩܕܝܫܐ ܘܡܬܘܡܝܐ ܕܡܪܢ ܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ: ܕܐܬܝܗܒ ܠܢ ܡܢ
ܐܒܘܢ ܢܘܚܐ ܡܪܝ، ܡܐܪܝ، ܘܡܪܝ، ܐܕܝ، ܘܡܪܝ، ܬܐܘܡܐ ܫܠܝܚܐ ܛܘܒܢܐ
ܡܬܠܡܕܢܐ ܕܝܫܘܥ ܗܕܐ ܕܡܫܝܚܐ، ܘܕܝܬܩܐ ܡܢ ܕܘܟ ܠܕܘܟ: ܘܗܘ ܐܡܪ
ܠܐܚܝܢ: ܠܥܘܡܠܢܐ ܘܠܫܘܠܛܢܐ ܕܒܗܘܢ ܐܬܐ ܚܝܠܐ ܕܐܪܙܐ ܡܫܝܚܝܐ: ܟܠ ܐܡܬܝ،
ܕܗܘܐ ܟܠܬܐ ܕܐܘܫܥܢܐ: ܒܫܡ ܐܒܐ ܘܒܪܐ ܘܪܘܚܐ ܕܩܘܕܫܐ [530]

---

523 Heute der Priester kann den Sauerteig herstellen.
524 Die Ostsyrer mischten das Öl dem Hostienteig bei, wobei das Öl darauf hinweist, dass Maria Magdalena damit die Füße des Herrn salbte.
525 Vgl. HEILER, *Urkirche und Ostkirche*, 439.
526 Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 196.
527 Vgl. WINKLER, *Ostsyrisches Christentum*, 188.
528 Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 197.
529 Vgl. DE VRIES, *Timothues*, 79.
530 KELAITA, ܛܟܣܐ ܕܐܪܙܐ ܕܒܝܬܐ ܕܡܕܢܚܐ, 197.

Übersetzung des Syrischen Textes:

Der Priester sagt dabei : Es wird dieser Teig mit dem hl. Fermentum unseres Herrn Jesus Christus bezeichnet, geheiligt, vermischt und erneuert, welches wir durch die Überlieferung von unseren geistlichen Vätern empfangen haben, den heiligen Jüngern Mar Addai, Mar Mari und Mar Thoma, die Lehrer unseres Gebietes des Ostens waren. Im Namen des Vaters, des Sohns und heiligen Geistes.[531]

[531] KELAITA, ܛܘܟܣܐ ܕܐܪܙܐ ܕܥܕܬܐ ܕܡܕܢܚܐ, 197 (e. Ü.).

XI. Das Zeichen des Kreuzes

Es symbolisiert die Gnade unter den materiellen Zeichen. An ihrer Spendung teilzunehmen, kommt ein ganz besonderes Ansehen der Bezeichnung mit dem hl. Kreuz zu. Die Kreuzesbezeichnung wirkt in hervorragender Weise bei der Segnung der Materie und der Spendung der Gnade mit.[532] Sehr häufig begründen dies die Ostsyrische Vätern mit dem Symbolgehalt der heiligen Zeichen, warum die Sakramente deutlich und nicht anders vollstreckt werden müssen.

In der liturgischen Pedanterie werden vor allem häufig unbedeutende Einzelheiten als sehr wichtig hingestellt. Wir finden es bei Timotheus II. sonderlich ausführlich, dass die Bestimmungen über die Anzeichen, deren Symbolgehalt als sehr bedeutend gilt.[533] Das Zeichen wirkt bei der Konsekration des Dings bedeutungsvoll und bei der Spendung der Gnade des Sakramentes mit.[534]

Bei Ebedjesu ist das Kreuzeszeichen das siebte Sakrament als „*das Zeichen des lebenspendenden Kreuzes*“. Er betrachtet es als die Vollkommenheit und den Vollender aller Mysterien. Es ist ein Universalgeheimnis, welches bei allen einzelnen Geheimnissen mitwirkt. Timotheus II. betont die Wichtigkeit der Bezeichnung mit dem Kreuz stark. Trotzdem erwähnt er diese nicht unter seinen Mysterien.[535] Deshalb wird dieses Sakrament bis heute in der ostsyrischen Kirche des Ostens aufgelistet, aber nicht in den anderen Kirchen syrischer Tradition.[536]

Wie bei Emmanuel Bar Shahra detailliert geschildert, muss die Kreuzbezeichnung vor die Taufe ausgeführt werden.[537] Alles sind sehr wichtig und werden symbolisch ausgelegt. Das heißt, die Geheimnisse brauchen die drei Bezeichnungen, um zu

[532] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 109.
[533] Vgl. ebd. 36.
[534] Vgl. DE VRIES, *Timotheus*, 66.
[535] Vgl. Ebd. 65.
[536] Vgl. WINKLER, *ostsyrisches Christentum*, 186.
[537] Vgl. EMMANUEL BAR ŠAHHARE (10. Jahrh.): *Memra der Erklärung der Geheimnisse der Taufe*. Vat. Syr. 182, f. 268v. – 273v., 182, f. 270v. (zitiert nach: DE VRIES, Sakramententheologie, 36 Anm. 5).

weihen. Und diese Bezeichnung muss immer von Osten nach Westen und von Norden nach Süden geschehen. [538]

Narsai sagt[539] darüber, dass der Priester drei Zeichen über die Opfergaben zeichnet, durch die Anzeichen ergänzt und er vollendet sie geheimnisvoll. Bemerkenswert zum Zeitraum des Abraham Bar Lipheh[540] ist, dass die Anzeichen nach der Epiklese entfallen sind. Denn sie wurden als unbedeutend betrachtet. Er betont besonders, dass der Priester nach der Herabsteigung der Gnade nicht das Kreuz über die Sakramente zeichnet. Es geschieht nicht, weil die Geheimnisse vollendet sind.[541] Auch „Timotheus II. berichtet, dass einige Zweifel äußern über die [heiligen] Bezeichnung, die nach der Epiklese geschieht“.[542]
Aber der Anonymus[543] redet von einem Anzeichen des Volkes im Namen der Heiligsten Trinität nach der Brechung des Brots.[544] Das heißt, dass zusammen mit der Bezeichnung mit dem Kreuz die Nennung der heiligen Namen der drei göttlichen Personen von großer Bedeutung für die Wirkung der Sakramente ist.

[538] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 36.
[539] Vgl. NARSAI, *Homilies. XVII* (CONNOLLY 22).
[540] Vgl. ANONYMUS, *Expositio*, 164.
[541] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 109.
[542] DE VRIES, *Timotheus*, 66.
[543] Vgl. ANONYMUS, *Expositio*, 64.
[544] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 111.

XII. Der Begräbnisritus

1. Allgemeines über Beerdigungsriten

Der Westen hat mit dem Orient die drei folgenden liturgischen Elemente gemeinsam: Lesungen, Psalmengesänge und Gebete. Die Ostsyrer kennen noch ein Viertes: Hymnen und Gesänge. Die Letzteren sind ein Hauptelement der Liturgie der Ostsyrer, deshalb ist die Liturgie der ostsyrischen Kirche dramatisch.[545]

Timotheus II. stellt zuerst den Begräbnisritus unter den Geheimnissen dar.[546] Wie die Mönchsweihe gilt auch der Begräbnisritus als Sakrament zweiten Ranges.[547]
Es wird erstmalig im fünften Jahrhundert bei Narsai den Begräbniszeremonien und ihre der Beziehung zu den anderen Sakramenten erwähnt.[548] In der Biographie des Katholikos Mar Awa (Mar āḇā /ܡܪܝ ܐܒܐ) (540-552)[549] und in den Synoden der Jahre (544 und 676) fällt das Totenoffizium, das von den Klerikern gefeiert wird, auf. Die Beerdigung muss christlich sein. Bei den Ostsyrern waren damals bereits besondere christliche Riten für die Bestattung im Gebrauch.[550]
„Simon von Rewardeshir weist darauf hin, dass die Ehrung der Toten, also besondere Begräbnisriten, schon von Dionysius Areopagita, der in den Tagen der Apostel lebte, erwähnt werden.“[551]

2. Die Salbung im Begräbnisritus

„ Die Salbung bei den Begräbnisriten, die Emmanuel Bar Šahhrā (‘Amanuel bar Šahrā /ܥܡܡܢܘܐܝܠ ܒܪ ܫܗܪܐ) (10. Jahrhundert) noch kennt, ist zur Zeit des Ibn Butlan (11. Jahrhundert) schon nicht mehr in Gebrauch. Nach ihm ist diese Zeremonie zwar

[545] Vgl. CASPER, Josef, *Die Ostkirche geleitet die Seelen in das Reich der Herrlichkeit*, in: BiLi 13 (1938-1939) 49-54, hier 49f.
[546] Vgl. Winkler, *ostsyrisches Christentum*, 142.
[547] Vgl. DE VRIES, *Timotheus*, 86.
[548] Vgl. NARSAI, *Homilies. XVII* (Connolly, 21).
[549] Vgl. Vgl. Vgl. HABBI, *مجامع كنيسة المشرق*, 284.
[550] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 251.
[551] Ebd. 251.

den Westsyrern von Dionysius überliefert worden, aber den Ostsyrern haben ihre Apostel Thaddaeus und Thomas nichts darüber mitgeteilt.“[552]
Timotheus II. sagt, dass die Salbung der Toten früher im Gebrauch war. Stattdessen verstreute man zur seiner Zeit (ḥnānā /ܚܢܢܐ) auf die Toten. Trotzdem tadelt er dieses Ritual nicht.[553]

„Die *Fragen über die Taufe und die hl. Weihen* sprechen von der Bezeichnung der Toten, wo der Priester zum Haupt des Verstorbenen steht und diesen von den Füßen bis zum Kopf von links nach rechts bezeichnet und diesen in der selben Weise in Kreuzform mit Staub bestreut.“[554]

Auch bis heute ist bei den Ostsyrern dieser Ritus in Gebrauch. Die Leiche wird gewaschen, mit feinen weißen Tüchern umwickelt und in den Sarg gelegt. Wenn der Sarg ins Grab verbeugt ist, nimmt der Priester nach den Gebeten Staub in seine rechte Hand und wirft sie unter Anrufung der Dreifaltigkeit in Kreuzform ins Grab.[555]

Die Totenliturgie der Ostsyrer ist absolut eine Heimgeleitung der Seelen in das himmlische Reich der Gloria. In ihre Riten und Gesängen einsteht die Ostsyrische Kirche nicht auf des Menschen Tun und Sterben, sondern auf Christus Sieg.[556]

[552] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 252.
[553] Vgl. DE VRIES, *Timotheus*, 87.
[554] DE VRIES, *Sakramententheologie*, 252.
[555] Vgl. TAMCKE, *Geschichte*, 268f.
[556] Vgl. CASPER, *Ostkirche*, 50f.

XIII. Die Mönchsweihe

1. Einleitung

Wir finden in der Patriarchengeschichte die erste Bemerkung über kirchliche Riten bei der Aufnahme in den Mönchsstand. Wie berichtet die Versammlung des Jahres 676 solche, die sich selbst das Mönchskleid geben.[557]

Timotheus II. ist der einzige Autor der ostsyrischen Kirche, der ausführlich über die Mönchsweihe spricht. Die Mönchesweihe wird erstmalig von Timotheus II. zu den Sakramenten in der ostsyrischen Theologie gerechnet,[558] aber dieser Ritus ist bei ihm ein Sakrament zweiten Ranges, denn es geschieht in ihr keine Herabrufung des Hl. Geistes.[559] Auf Grund der Epiklese unterscheidet sie sich von der Priesterweihe. Bei den Mönchsweihe kniet der Mönch nicht bei der Weihe, sondern er steht vor dem Priester.[560]

Er schildert die einzelnen symbolischen Handlungen der Mönchsweihe im dritten Teil des fünften Kapitels. Das Abschneiden und Fortwerfen der Haare symbolisiert das Abstreifen der tierischen Angewohnheiten, wie auch die einzelnen Gewandstücke des Mönches symbolisch angelegt werden. [561] In den wichtigsten Zeremonien scheint die zweimalige Bezeichnung von den drei Bezeichnungen der Mönchsweihe mit dem (ḥnānā /ܚܢܢܐ) zu sein. Diese Bezeichung mit dem (ḥnānā /ܚܢܢܐ) ist eine Besonderheit der ostsyrischen Bräuche.[562]

Aber in einigen orientalischen Kirchen galt der Eintritt in den Mönchsstand von Anfang an als ein Geheimnis, eine heilige Weihehandlung, die mit Gott vereinigt und den Mönch Christus annäherte. Und auch sie wird als zweite Taufe beschrieben. Es ist eine Erfüllung mit dem göttlichen Geist.[563]

---

[557] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 248.
[558] Vgl. WINKLER, *ostsyrisches Christentum*, 142.
[559] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 248.
[560] Vgl. DE VRIES, *Timotheus*, 85.
[561] Vgl. ebd. 85.
[562] Vgl. DE VRIES, *Sakramententheologie*, 249.
[563] Vgl. CASEL, Odo, *Die Mönchsweihe*, in: JLW 5 (1925) 1-40, hier 3f.

Zusammenfassung

Das Sakrament ist das innere Wahrheits- und Lebensmoment der Offenbarung Gottes durch Jesus Christus. Offenbarungserfahrung ist nicht unmittelbar möglich, sondern wird vermittelt durch die Erfahrung innerhalb unserer Welt und Geschichte. Diese Erfahrung spielt sakramental vermittelter Heils-Wirklichkeit in der Kirche eine eminente Rolle.

Die ostsyrischen Sakramente erscheinen in der beschriebenen Aussicht als konkreter Ort der Erfahrung des Heils, an dem Gottes Heil gegenwärtig erfahren werden kann, und als wirksames Zeichen der heilvollen Nähe Gottes durch Jesus Christus im Heiligen Geist. Die Sakramente haben ihren Grund und Ursprung in Jesus Christus. Für die Theologie der ostsyrischen Sakramente hat die Gewinnung einer Theologie des Wortes überaus fruchtbare Konsequenzen gehabt.

Das Gedächtnis des Todes und der Auferstehung (Ökumene) als Grundlegung der Sakramente, die ihrerseits wieder als Quelle und Höhepunkt des kirchlichen Lebens und so auch als Quelle und Höhepunkt allen sakramentalen Geschehen in der Kirche und durch die Kirche gilt, lehrt uns Jesus Christus als jenen personalen Ort zu bekennen, in dem Gott dem Menschen als Leib in Person die Möglichkeit der Begegnung anbietet. Kirche als geschichtliche Bleibenheit Christi zeichenhafte Realisierung des Heils, als das Grundsakrament des Heils.

Die Wirklichkeit der Sakramente umfasst die Symbolwirksamkeit und die Dynamik der Ökumene im Heiligen Geist. Symbol verweist in konkreter Geschichtlichkeit und Zeichenhaftigkeit auf eine unsichtbare Dimension der Wirklichkeit.

Jedes Sakrament ist ein Symbol, aber nicht jedes Symbol darf im strengen theologischen Sinn angesehen werden. Wir haben das Symbol auf der Ebene der innerlichweltlichen Wirklichkeit angesiedelt und es vom bloßen Zeichen unterschieden. Ostsyrische Liturgie ist selbst Symbol, Ort des Geschehens der Gegenwart Jesu in der personale Ebene durch den Glauben und durch Gnade.

Die Liebe Gottes wird in der Eucharistie anfassbar und erfahrbar, ist im Menschen und ergreift ihn von innen. Wir haben schon darauf hingewiesen, dass die Schriften des Neuen Testamentes der Eucharistie im Rahmen eines Passmahles dargestellt und damit eine bestimmte mesopotamische theologische Aussage gemacht. Wandlung von

Brot und Wein in Fleisch und Blut Christi verdeutlicht die Hingabe Jesu für uns. Die Wandlung bezieht sich dabei auch die Wandlung der Gemeinde.

Die Kirche des Ostens kennt drei Initiationssakramente (Taufe, Firmung und Eucharistie) sind die Sakramente, die den Menschen in die Kirche eingliedern und von der Herrschaft des Bösen befreien und im ewigliche Leben teilnehmen. Die Taufe selbst erinnert an den Auftrag Christi. Die Salbung soll an die Verbindung mit Christus erinnern und seiner Kraft. Auch sie erinnert mit Öl an alle Salbungen des Alten Bundes und fasst sie in die zum Priester, König und Propheten zusammen: Die Rolle der Priester ist sehr wichtig. Priester ist nicht nur Medium der Sakramente, sondern er hat die geistliche Dimension des Priestertums. Und Die Eucharistie wird zum Zielsakrament der Eingliederung.

Bei Ostsyrische Theologie ist der Geist die Quelle der Wahrheit. Die Gläubigen haben auf geheimnisvolle Weise in den Sakramenten den Hl. Geist empfangen. Der Geist weiht nicht nur die Dinge der Sakramente, sondern funktioniert auch in ihnen. Die Kirche wird durch die Vermittlung der Kraft des Hl. Geist geheiligt.

Danksagung

Danken möchte ich an dieser Stelle unserer Heiligkeit Mar Dinkha IV., Katholikos und Patriarch der Assyrischen Kirche des Ostens, der mir das Studium in Österreich erlaubt hat. Auch danke ich besonders meinen Eltern Sargon David, Bernadet Sadik und Meine ostsyrische (assyrische-chäldische) Gemeinde, die immer für mich da waren, wenn ich sie am dringendsten gebraucht habe.

Dank gebührt aber auch meinen Professoren an der Universität Wien, die mir das notwendige Wissen vermittelt haben, im Besonderen meinem Betreuer Univ.-Prof. Dr. Hans-Jürgen Feulner für die freundliche Unterstützung im Rahmen der Diplomarbeit. Des Weiteren möchte ich auch an dieser Stelle Linda Gabriel, angehende Politikwissenschaftlerin an der Universität Wien danken, die mich bei der Ausformulierung und beim Korrekturlesen in jeder Hinsicht unterstützt hat, genauso danke ich Mag. Johannes Sporer, der mir bei der Umarbeitung geholfen hat.

Lebenslauf

Persönliche Daten

Name:	Tawer ANDRIOUS
Geburtsdatum:	22.05.1978, Baghdad / IRAK
Staatsbürgerschaft:	Irakische

Schulbildung

1985 – 1991	Volksschule, Baghdad
1991 – 1996	AHS – Real Gymnasium, Baghdad
1996 – 2002	Philosophisch-Theologische Fakultät, Babylon College, Baghdad
2005 – 2010	Katholisch-Theologische Fakultät, Wien

Beruf

Priester der ostsyrischen Kirche (Kirche des Ostens)