PONTIFICIUM ATHENAEUM SANCTI ANSELMI ROMAE

Facultas Sacrae Liturgiae

Moderator: Prof. E. Carr osb

DAS EUCHARISTIEGEBET DER *TRADITIO APOSTOLICA*

Auctor dissertationis ad licentiam:

Klaus Peter Dannecker
Collegium Germanicum et Hungaricum
Matr. 6577

Romae 1992

INHALTSVERZEICHNIS

INHALTSVERZEICHNIS.....2

Vorwort 5

Abkürzungsverzeichnis.....6

Literaturverzeichnis.....8
Quellen 8
Schriften 10

0. Einleitung 15

1. Die Traditio Apostolica und Hippolyt.....16
1.1 Entdeckungsgeschichte.....16
1.2 Die Traditio Apostolica.....18
1.3 Die Person Hippolyts.....23
1.4 Der Verfasser der Traditio Apostolica..... 26
1.5 Entstehungszeit und -ort.....28
1.6 Charakteristik des Dokuments.....30
1.7 Einflüsse 31
1.8 Zusammenfassende Wertung.....31

2. Textkritik 33
2.1 Der kritische Text der Anaphora.....33
2.1.1 Prinzipien zur Erstellung des kritischen Textes.....37
2.1.2 Erarbeitung des Textes.....39
2.1.3 Der erarbeitete Text.....41

3. Forschungsgeschichte zur Anaphora der Traditio Apostolica im 20. Jahrhundert..... 42
3.1 Schwartz 42
3.2 Connolly 42
3.3 Lietzmann 43
3.4 Dix 44
3.5 Jungmann 46
3.6 Ratcliff 47
3.7 Botte 49
3.8 Bouyer 50
3.9 Mazza 52
3.10 Giraudo 54
3.11 Küppers 57

4. Untersuchung des Textes der Anaphora im einzelnen.....59
4.1 Die anamnetische Danksagung mit Einsetzungsbericht - Zeile 1-28.....59
Einleitungsdialog.....60
Gratias tibi referimus deus - Zeile 1.....60
Per dilectum puerum tuum - Zeile 2.....60
Quem in ultimis temporibus - Zeile 3..... 61

Salvatorem et Redemptorem - Zeile 4....62
Angelum voluntatis tuae - Zeile 4....62
Qui est verbum tuum inseparabilem - Zeile 5....63
Per quem omnia fecisti - Zeile 6....64
Et beneplacitum tibi fuit - Zeile 7....64
Misisti de caelo ... et virgine natus - Zeile 8-11....65
In utero habitus incarnatus est - Zeile 9....65
Filius tibi ostensus est - Zeile 10....66
Ex Spiritu sancto et virgine natus - Zeile 11....66
Qui voluntatem tuam complens - Zeile 12....67
Et populum sanctum tibi adquirens extendit manus cum pateretur - Zeile 13-14..67
Et populum sanctum tibi adquirens - Zeile 13....68
Extendit manus cum pateretur - Zeile 14....68
Cum pateretur ut a passione liberaret - Zeile 14-15....69
Qui cumque traderetur voluntarie passioni - Zeile 16....70
Ut mortem solvat ... et resurrectionem manifestet - Zeile 17-22....71
Ut mortem solvat - Zeile 17....71
Et vincula diabuli dirumpat - Zeile 18....71
Et infernum calcet - Zeile 19....72
Et iustos inluminet - Zeile 20....72
Et terminum figat - Zeile 21....72
Et resurrectionem manifestet - Zeile 22....74
Der Einsetzungsbericht - Zeile 23-28....74
Pro vobis confrigetur - Zeile 25....76
Hic est sanguis meus - Zeile 27....76
Quando hoc facitis, meam commemorationem facitis - Zeile 28....77
4.2 Die Anamnese - Zeile 29-32....77
Offerimus tibi panem et calicem - Zeile 30....78
Quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare - Zeile 32....78
4.3 Die Epiklese - Zeile 33-40....80
Die Authentizität der Epiklese....80
Das Verständnis der Epiklese....81
Ut mittas - Zeile 34....88
Spiritum tuum Sanctum in oblationem sanctae ecclesiae - Zeile 34-35....88
In unum congregans - Zeile 36....89
Qui percipiunt sanctis - Zeile 37....92
In repletionem spiritus sancti - Zeile 38....92
Ad confirmationem fidei in veritate ut te laudemus et glorificemus - Zeile 39-40 93
4.4 Die Doxologie - Zeile 41-45....93
Patri et Filio cum Sancto Spirito - Zeile 43....94
In sancta ecclesia tua - Zeile 44....94
4.5 Zusammenfassung der Ergebnisse in einer Übersetzung des Textes....94

5. Die Anaphora der Traditio Apostolica im Kontext ihrer Überlieferung....96
5.1 Die Anaphora im Gesamtkontext der Traditio Apostolica....96
5.1.1 Die Gestalt des Gottesdienstes....96
5.1.2 Das Sanctus....97
5.2 Die Anaphora der Traditio Apostolica im Vergleich mit den antiochenischen Anaphoren....98

5.3 Die Stellung der Anaphora der Traditio Apostolica in der Entwicklungsgeschichte der Eucharistiegebete.....101

6. Ertrag der Untersuchung der Anaphora der Traditio Apostolica..... 106
6.1 Bewertung106
6.2 Zur Neuformulierung eines Hochgebetes im Anschluss an die Anaphora der Traditio Apostolica..... 108

7. Schlusswort..... 110

Sieh die heiligen Strahlen des Lichtes Christi, die unendliche dunkle Nacht ist verschlungen, die düstern Finsternisse wurden in diesem Licht zerstört und der traurige Schatten des Todes ist ins Dunkel zurückgetreten. Das Leben hat sich auf alle Wesen erstreckt, und alle sind sie von einem weiten Licht überströmt; der Ost aller Oste durchdringt das All, und Er, der <vor dem Morgenstern war>, vor allen Gestirnen, unsterblich und riesenhaft, der große Christus strahlt heller als die Sonne über alle Wesen. Deshalb bricht für uns alle, die an ihn glauben, der lange, ewige Licht-Tag an, der nie mehr erlischt, das mystische Pascha.[1]

Vorwort

An den Benutzungsspuren älterer Messbücher kann man für gewöhnlich deutlich erkennen, welche Teile des Buches sehr häufig verwendet wurden. Nach der Liturgiereform, dem Erscheinen des Missale Romanum 1970 und der volkssprachlichen Übersetzungen zeigte sich recht bald, dass das sog. Zweite Hochgebet in der Gunst der Priester sehr weit oben steht. Dies nicht zuletzt wegen seiner Kürze und Prägnanz. Angezogen von seiner schlichten Eleganz und tiefen Aussagekraft habe ich begonnen, mich mit diesem Gebet zu beschäftigen und musste zu meinem Erstaunen bald feststellen, dass es im Verhältnis zur häufigen Benutzung dieses Eucharistiegebetes sehr wenig Literatur dazu gibt. Im Laufe der Arbeit hat sich dann der keineswegs gesicherte und unabgeschlossene Forschungsstand gezeigt. In der vorliegenden Arbeit können viele Fragen nur angerissen werden; die Forschung liegt noch offen da, weitere Arbeit ist nötig, um zu gesicherteren Erkenntnissen zu gelangen.

Meinen Dank möchte ich P. Ephrem Carr osb aussprechen, der das Thema der Arbeit angenommen und ihr Entstehen mit wertvollen Ratschlägen und Interesse begleitet hat. Für die aufmerksame Begleitung während meines ganzen Studiums in Rom bis hin zu dieser Arbeit danke ich P. Robert Lachenschmid sj. Beim Korrekturlesen haben mir Sr. M. Irena Landler osf und Vikar Robert Hörberg bereitwillig geholfen. Mein Mitbruder Detlef Stäps hat mir nicht nur dabei geholfen, der Arbeit den letzten Schliff zu verleihen. Ludger Kintzinger hat mir seinen Computer zur Verfügung gestellt. Ihnen und den vielen, die mit ihrem Gebet und ihrer Hilfe bei dieser Arbeit geholfen haben, gilt mein aufrichtiger Dank.

Rom, am Hochfest des Hl. Franziskus von Assisi 1992.

---

1 Nautin, Homélies pascales, 116. Die deutsche Übersetzung aus Corbon, 145.

Abkürzungsverzeichnis

A	Arabische Version des Sinodos von Alexandrien
ALw	Archiv für Liturgiewissenschaft
AnBib	Analecta biblica
B	Bohairische Version des Sinodos von Alexandrien
BiLi	Bibel und Liturgie
BLE	Bulletin de littérature ecclésiastique
CA	Constitutiones apostolicae, Apostolische Konstitutionen
CSCO	Corpus scriptorum Christianorum orientalium
DPAC	Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane
E	Äthiopische Version des Sinodos von Alexandrien
EL	Ephemerides liturgicae
EP	Epitome der apostolischen Konstitutionen
GCS	Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
Ge	Sacramentarium Gelasianum vetus, ed. Mohlberg
HTR	Harvard Theological Review
IGMR	Institutio Generalis Missalis Romani, in: Missale Romanum
JEH	Journal of Ecclesiastical History
JSHRZ	Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit
JTS	Journal of Theological Studies
L	Lateinische Version der TA des Palimpsests von Verona
LQF	Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche, ed. J. Höfer und K. Rahner, Freiburg ^{2}1957ff
MD	Maison-Dieu
OICA	Ordo Initiationis Christianae Adultorum
OrChrA	Orientalia Christiana analecta
OrChrP	Orientalia Christiana periodica
PG	Patrologia cursus completus, (...) Series graeca, Parisiis 1857-1866, ed. Migne, J.-P.
PIO	Pontificio Istituto Orientale, Roma
PO	Patrologia orientalis
PUG	Pontificia Università Gregoriana, Roma
QL	Questions liturgiques
QLP	Questions liturgiques et paroissiales
RThAM	Recherches de Théologie ancienne et médiévale

S	Sahidische Version des Sinodos von Alexandrien
SC	Sacrosanctum Concilium, In: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und Deutsch. Kommentare. Teil I, 9-109.
SChr	Sources Chrétiennes
SEA	Studia Ephemeridis Augustinianum
StPatr	Studia Patristica
TA	Traditio Apostolica
TD	Testamentum Domini nostri Iesu Christi
TRE	Theologische Realenzyklopädie, ed. G. Krause und G. Müller, Berlin - New York 1977ff
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie

Literaturverzeichnis[1]

Quellen

Achelis, H. (ed.): *Hippolytus, De Antichristo: Hippolyt's kleinere exegetische und homiletische Schriften*. (=*GCS, Hippolyt 1, 2. Hälfte*) Leipzig 1897, 1-47.

Berger, K. (ed.): Das Buch der Jubiläen. (=JSHRZ 2, Unterweisung in erzählender Form) Gütersloh 1981.

Botte, B. (ed.): Hippolyte de Rome. *La Tradition apostolique*. (=*SChr* 11) Paris 1946, (=*SChr* 11bis) Paris ^{2}1968.

Botte, B. (ed.): *La Tradition apostolique de Saint Hippolyte*. *Essai de reconstitution*. (=*LQF* Band 39) Münster, ^{5}1989. Zitiert: Botte, TA Reconstitution.

Brière, M. / Mariès, L. / Mercier, B. C. (edd.): *Hippolyte de Rome. Sur les bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse*. (=*PO* XXVII, 1-2) Paris 1954.

Butterworth, R. (ed.): *Hippolytus of Rome: Contra Noetum*. (=*Heythrop Monographs* 2) London 1977.

Coquin, R.-G. (ed.): *Les canons d'Hippolyte. Edition critique de la version arabe*. (=*PO* 31/2) Paris 1966.

Die Bibel: Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung. Freiburg / Basel / Wien 1980.

Dix, G. (ed.): Αποστολικη παραδοσις. *The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome, Bishop and Martyr*. London, ^{1}1937. Zitiert: Dix, The Treatise.

Dix, G. / Chadwick H. (edd.): Αποστολικη παραδοσις. *The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome, Bishop and Martyr*. Reissued with additional corrections. London ^{2}1968, reprinted ^{2}1992.

Duensing, H. (ed.): *Der aethiopische Text der Kirchenordnung des Hippolyt, nach 8 Handschriften herausgegeben und übersetzt*. Göttingen 1946.

Funk, F.X. (ed.): *Didascalia et Constitutiones apostolorum*. Paderborn 1905.

Geerlings, W. (ed.): *Traditio Apostolica. Apostolische Überlieferung*. In: *Fontes Christiani*, Band I, Zwölf-Apostel-Lehre. Apostolische Überlieferung. Lateinisch, Griechisch, Deutsch. Hrsg. von N.Brox, W. Geerlings, G. Greshake u.a., Freiburg/Br. u.a. 1991.

[1] In dieser Arbeit werden Titel nach Autor (bzw. Herausgeber) und, wo nötig, nach Autor und Kurztitel zitiert. Der Kurztitel ist im Literaturverzeichnis jeweils angegeben. Die Griechische Schrift ist in Zitaten mit griechischen Buchstaben wiedergegeben, nur die Akzente konnten aus technischen Gründen nicht gesetzt werden. Dies ist jedoch nur an einer Stelle entscheidend, dort ist der Akzent jedoch auf eindeutige Weise gekennzeichnet.

Godspeed, E. J. (ed.): Iustinus, *Dialogus cum Tryphone Iudeo*. *Die Ältesten Apologeten*. Göttingen 1984, 90-265.

Goodspeed, E.J. (ed.): *Iustinus, Apologia*. *Die Ältesten Apologeten*. Göttingen 1984, 26-89.

Gritte, G. (ed.): *Traités d'Hippolyte sur David et Goliath, sur le Cantique des cantiques et sur l'Antichrist*. (=*CSCO* 263 (textus), *CSCO* 264 (translatio)), Louvain 1965.

Hall, S. G. (ed.): *Melito of Sardis. On Pascha and Fragments*. (=*Oxford Early Christian Texts*), Oxford 1979.

Haneberg, D.B. de (ed.): *Canones S. Hippolyti Arabice e codicibus Romanis cum versione Latina et prolegomenis*. München 1870.

Hänggi A. - Pahl I.(edd.): *Prex eucharistica*. *Textus e variis Liturgiis antiquioribus selecti*. Fribourg 1968. Zitiert: Hänggi-Pahl, PE.

Hauler, E. (ed.): *Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia Latina*. *Accedunt Canonum qui dicuntur Apostolorum et Aegyptiorum reliquiae*. Leipzig 1900.

Horner, G. (ed.): *The Statutes of the Apostles or Canones Ecclesiastici*. London 1904.

Lagarde, P. de: *Aegyptiaca*. Göttingen 1883.

Metzger, M. (ed.): *Les Constitutions Apostolique*. 3 Bände, (=*SChr* 320, 329, 336) Paris 1985-1987.

Missale Romanum: Ex decreto sacrosancti oecumenici concilii vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Vaticano, editio typica 1970.

Mohlberg, L.C. (ed.): *Liber Sacramentorum Romanae Aeclesiae Ordinis Anni Circuli (Cod. Vat. Reg. lat. 316 / Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56) (Sacramentarium Gelasianum)*. (=*Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Series Maior, Fontes* IV, hrsg. von L.C. Mohlberg) Roma 1960. Zitiert: Ge.

Nautin, P. (ed.): *Homélies pascales*. *1. Une homélie inspirée du traité sur la Paque d'Hippolyte*. (=*SChr* 27) Paris 1950.

Nestle,E. / Aland, K. (edd.): *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart ^{26}1979.

Périer, J. et A. (ed.): *Les 127 Canons des apôtres*. *Texte arabe en partie inédit publié et traduit d'après les manuscrits de Paris, de Rome et de Londres*. (=*PO* VIII,4) Paris 1912.

Perler, O. (ed.): Méliton de Sardes. *Sur la Pâques*. (=*SChr* 123) Paris 1966.

Rahlfs, A. (ed.): *Septuaginta*. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Stuttgart ^{7}1962.

Rahmani, I.E. (ed.): *Testamentum Domini nostri Iesu Christi nunc primum edidit, Latine reddidit et illustravit*. Mainz 1899.

Rousseau, A. / Doutreleau, L. (edd.): *Iréné de Lyon. Contre les hérésies*. *Livre III*. (=*SChr* 210) Paris 1982.

Rousseau, A. / Doutreleau, L. (edd.): *Iréné de Lyon. Contre les hérésies*. *Livre II*. (=*SChr* 293,294) Paris 1982.

Rousseau, A. / Doutreleau, L. (edd.): *Iréné de Lyon. Contre les hérésies*. *Livre I*. (=*SChr* 263,264) Paris 1979.

Rousseau, A. / Doutreleau, L. /Mercier, Ch. (edd.): *Iréné de Lyon. Contre les hérésies. Livre V*. (=*SChr* 152,153) Paris 1969.

Rousseau, A. / Hemerdinger, B. etc. (edd.): *Iréné de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV*. (=*SChr* 100*, 100**) Paris 1965.

Schöllgen, G. (ed.): *Didache. Zwölf-Apostel-Lehre*. In: *Fontes Christiani*, Band I: Zwölf-Apostel-Lehre. Apostolische Überlieferung. Lateinisch, Griechisch, Deutsch. Hrsg. von N.Brox, W. Geerlings, G. Greshake u.a., Freiburg/Br. 1991.

Tattam, H. (ed.): *The Apostolic Constitutions or Canons of the Apostles in Coptic with an English Translation*. London 1848.

Tidner, E. (ed.): *Didascalia apostolorum, canonum ecclesiasticorum, traditionis apostolicae versiones Latinae*. (=*TU* 75) Berlin 1963.

Till, W. / Leipoldt, J. (edd.): *Der koptische Text der Kirchenordnung Hippolyts herausgegeben und übersetzt*. (=*TU* 58) Berlin 1954.

Visonà, G. (ed.): *Pseudo Ippolito. In Sanctum Pascha. Studio, edizione, commentario*. (=*Studia Patristica Mediolonensia* 15) Milano 1988.

Wendland P. (ed.): *Hippolytus, Philosophumena: Refutatio omnium haeresium*. (=*GCS* 26, Hippolyt 3) Leipzig 1916.

Schriften

Aldenhoven, H.: "Darbringung und Epiklese im Eucharistigebet". In: IKZ (*Internationale Kirchliche Zeitschrift*) 61/1971, 62-117.

Audet, J.-P.: "Literary Forms and Contents of a Normal Eucharistia in the First Century. Studia Evangelica. Paper presented to the International Congress on "The Four Gospels" held at Christ Church, Oxford 1957". (=*TU* 73), Berlin 1959, 643-662.

Botte, B.: "A propos de la Tradition apostolique". In: *RThAM* 33/1966, 177-186. Zitiert: Botte, A propos.

Botte, B.: "Adstare coram te et tibi ministrare". In: *QL* 63/1982, 223-226. Zitiert: Botte, Adstare.

Botte, B.: "Die Wendung "adstare coram te et tibi ministrare" im Eucharistischen Hochgebet II". In: *BiLi* 49/1976, 101-104. Zitiert: Botte, Wendung.

Botte, B.: "Extendit manus suas cum pateretur". In: *QLP* 49/1968, 307f. Zitiert: Botte, Extendit.

Botte, B.: "L'authenticité de la Tradition apostolique de saint Hippolyte". In: *RThAM* 16/1949, 177-185. Zitiert: Botte, L'authenticité.

Botte, B.: "L'epiclèse de l'anaphore d'Hippolyte". In: *RThAM* 14/1947, 241-251. Zitiert: Botte, Epiclèse.

Botte, B.: "L'Esprit-Saint et l'Eglise dans la "Tradition apostolique" de Saint Hippolyte". In: *Didaskalia* 2/1972, 221-233. Zitiert: Botte, L'Esprit.

Botte, B.: "Le texte de la Tradition apostolique". In: *RThAM* 22/1955, 161-172. Zitiert: Botte, Le texte.

Botte, B.: "Tradition apostolique et Canon romain". In: *MD* 87/1966, 52-61. Zitiert: Botte, TACR.

Bouyer, L.: *Eucaristia. Teologia e spiritualità della Preghiera eucaristica*. Leumann (TO) ^{2}1992. Zitiert: Bouyer, Eucaristia. Die französische Originalausgabe stand nicht zur Verfügung.

Bradshaw, P.F.: "Kirchenordnungen I". In: *TRE* 18, 662-670.

Buckel, A.: *Die Gottesbezeichunungen in den Liturgien der Ostkirchen*. Würzburg 1938.

Bugnini, A.: *Die Liturgiereform. 1948-1975 Zeugnis und Testament. Deutsche Ausgabe von Johannes Wagner unter Mitarbeit von François Raas*. Freiburg 1988.

Casel, O.: "Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom". In: *ALw* 2/1952, 115-130. Zitiert: Casel, KO.

Clerici, L.: *Einsammlung der Zerstreuten. Liturgiegeschichtliche Untersuchung zur Vor- und Nachgeschichte der Fürbitte für die Kirche in Didache 9,4 und 10,5*. (=*LQF* 44) Münster/Westfalen 1966.

Connolly, R. H.: "The Eucharistic Prayer of Hippolytus". In: *JTS* 39/1938, 350-369. Zitiert: Connolly, Eucharistic Prayer.

Connolly, R. H.: *The So-Called Egyptian Church Order and Derived Documents*. (*Texts and Studies* VIII,4) Cambridge 1916. Zitiert: Connolly, So-Called.

Corbon, J.: *Liturgie aus dem Urquell*. Einsiedeln 1981.

Cuming, G. F.: *Essays on Hippolytus*. (=*Grove Liturgical Study* No. 15) Nottingham 1978.

Dix, G.: *The Shape of the Liturgy*. London ^{2}1986. Zitiert: Dix, Shape.

Elbogen, I.: *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*. Frankfurt/Main 1931.

Engberding, H.: "Das angebliche Dokument römischer Liturgie aus dem Beginn des 3. Jahrhunderts". In: *Miscellanea liturgica in honorem L.K. Mohlberg*, Rom 1948, 47-71. Zitiert: Engberding, Dokument.

Engberding, H.: "Zur Griechischen Epiphaniusliturgie". In: *Le Muséon* 74/1961, 135-142.

Franziskus von Assisi: *Brief an den gesamten Orden*, In: Hardick, L. / Grau E. (edd.): *Die Schriften des Heiligen Franziskus von Assisi* (=*Franziskanische Quellenschriften* Band 1) Werl/Westfalen ^{7}1982, 87-94.

Gavin, P.: *The Jewish Antecedents of the Christian Sacraments*. London 1928.

Giraudo, C.: *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull' eucaristia a partire dalla « lex orandi»*. Roma-Brescia 1989. Zitiert: Giraudo, Eucaristia.

Giraudo, C.: *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma. Toda vetotestamentaria - beraka giudaica - anafora cristiana*. (=*AnBib* 92) Roma 1981. Zitiert: Giraudo, Struttura.

Gögler, R.: "Hippolytos v. Rom". In: LThK 5, 378-380.

Grove, R.: "Terminum figat. Clarifying the Meaning of a Phrase in the Apostolic Tradition". In: *OrChrP* 48/1982, 431-434.

Guarducci, M.: "La statua di sant'Ippolito". In: Ricerche su Ippolito (=*SEA* 13) Roma 1977, 17-30.

Hanssens, J.-M.: *La liturgie d'Hippolyte. Documents et Etudes*. Roma, ^{1}1970. Zitiert: Hanssens, Liturgie Documents.

Hanssens, J.-M.: *La liturgie de Hippolyte*. (=*OrChrA* 155) Roma 1959, PIO, ^{2}1965. Zitiert: Hanssens, Liturgie.

Jungmann, J.A.: "Die Doxologie am Schluß der Hochgebete". In: *Gemeinde im Herrenmahl*. FS E.J. Lengeling, HG. von Th. Maas-Ewerd und K. Richter, Einsiedeln 1976, 314-322. Zitiert: Jungmann, Doxologie.

Jungmann, J.A.: "Die Doxologien in der Kirchenordnung Hippolyts". In: *ZKTh* 86/1964, 321-326. Zitiert: Jungmann, Doxologien TA.

Jungmann, J.A.: *Missarum Solemnia*, 2 Bde. Wien, ^{3}1952. Zitiert: Jungmann, MS I/II.

Küppers, K.: "Die literarisch-theologische Einheit von Eucharistiegebet und Bischofsweihegebet bei Hippolyt". In: *ALw* 29/1987, 19-30.

Lanne, E.: "L'Eglise une dans la prière eucharistique". In: *Irénikon* 50/1977, 326-344.

Lietzmann, H.: *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*. (=*Arbeiten zur Kirchengeschichte* 8, hrsg. von K. Holl und H. Lietzmann) Bonn 1926.

Ligier, L.: "Les origines de la prière eucharistique: De la cène du seigneur a l'eucharistie". In: *QL* 53/1972, 181-201.

Marcovich, M.: "Hippolyt von Rom". In: *TRE* 15, 381-387.

Martimort, A.-G.: "Nouvel examen de la "Tradition Apostolique" d'Hippolyte". In: *BLE* 88/1987, 5-25. Zitiert: Martimort, Nouvel examen.

Mazza, E.: *L'anafora eucaristica. Studi sulle origini.* (=*Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae» «Subsidia»* 62) Roma 1992. Zitiert: Mazza, Anafora.

Mazza, E.: *Le odierne Preghiere Eucaristiche.* 2 Bände. Bologna, 2 1991. Zitiert: Mazza, Preghiere.

Mazza, E.: "Omelie pasquali e Birkat ha-mazon: fonti dell'anafora di Ippolito?" In: *EL* 97/1983, 409-481. Zitiert: Mazza, Omelie pasquali.

Metzger, M.: "Enquetes autour de la prétendue «Tradition Apostolique»". In: *Ecclesia Orans* 9/1992, 7-36. Zitiert: Metger, Enquetes.

Metzger, M.: "Nouvelles perspectives pour la prétendue Tradition apostolique". In: *Ecclesia Orans* 5/1988, 241-259. Zitiert: Metzger, Nouvelles perspectives.

Meyer, H.-B.: *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral. Mit einem Beitrag von Irmgard Pahl*. (=*Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft* Band 4, hrsg. von Meyer, H.-B./ Auf der Maur, H./ Fischer B./ Häußling, A./...) Regensburg 1989.

Nautin, P.: *Hippolyte et Josipe*. Paris 1947.

Nautin, P.: "Ippolito". In: *DPAC* II, 1791-1798.

Nautin, P.: "Tradizione Apostolica". In: *DPAC* II, 3501-3502.

Ordo Initiationis Christianae Adultorum. Vaticano, Editio typica 1972. Zitiert: OICA.

Prinzivalli, E.: "Ippolito (statua di)". In: *DPAC* II, 1798-1800.

Probst, M.: "Das eine Hochgebet und die verschiedenen Texte". In: *Gemeinde im Herrenmahl. FS E.J. Lengeling*, hrsg. von Th. Maas-Ewerd und K. Richter, Einsiedeln 1976, 283-296.

Quasten, J.: "Kirchenordnungen I". In: *LThK* 6, 238-241.

Ratcliff, E.C.: "The Sanctus and the Pattern of the Early Anaphora". In: *JEH* 1/1950, 29-36. 125-134. Zitiert: Ratcliff, Sanctus.

Richard, M.: "Les difficultés d'une édition des oevres de saint Hippolyte". In: *StPatr* 12, 51-70.

Richardson, C. C.: "A Note on the Epicleses in Hippolytus and the Testamentum Domini". In: *RThAM* 15/1948, 357-359. Zitiert: Richardson, Epiclesis.

Richardson, C. C.: "The So-called Epiclesis in Hippolytus". In: *HTR* 40/1947, 101-108. Zitiert: Richardson, So-called.

Schwartz, E.: *Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen*. (=*Schriften der wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg* 6) Strassburg 1910.

Smith, M.A.: "The Anaphora of Apostolic Tradition Re-considered". In: *StPatr* 10,1, Berlin/1970, 426-430 (=*TU* 107).

Spinks, B.D.: *The Sanctus in the Eucaristic Prayer. Cambridge*, 1991.

Talley, Th. J.: "From Berakah to Eucharistia: A Reopening Question". In: *Worship* 50/March 1976, 115-136.

Wegman, H. A. J.: "Geneologie des Eucharistiegebetes". In: *ALw* 33/1991, 193-216. Zitiert: Wegman, Genealogie 1991.

Wegman, H. A. J.: "Généalogie hypothétique de la prière eucharistique". In: *QL* 61/1980, 263-278. Zitiert: Wegman, Généalogie.

0. Einleitung

Tut dies zu meinem Gedächtnis (Lk 22,19; 1Kor 11,25). Dieser Auftrag unseres Herrn Jesus Christus steht am Anfang einer langen Entwicklung christlichen Feierns. Auf dieses Wort hin haben sich die Christen - angefangen in der apostolischen Zeit bis heute - immer wieder versammelt und die Anamnesis, das sakramentale Gedächtnis des Paschamysteriums Christi, gefeiert. Die Gestalt dieser Feier hat im Laufe der Geschichte vielfältige Formen angenommen, je nach Eigenart und Kultur der Menschen. Darin haben sie ihre Erlösung gefeiert und feiern sie noch immer.

Das Herzstück dieser Feier ist das grosse Dankgebet, die Eucharistia im eigentlichen Sinn. Mit immer wieder neuen Worten haben Menschen versucht, ihren Dank, ihre Hingabe und ihre Bitten an Gott zu richten. In der Feier der Eucharistie will Gott den Menschen Anteil geben an dem Heil, das er in Christus für sie erworben hat.

Wir kennen über 120 traditionelle Eucharistiegebete aus den verschiedensten Kirchen des Ostens und Westens.[1] Es lassen sich bei einem Vergleich dieser Texte viele gemeinsame Punkte feststellen und regelrechte Gebetsfamilien herausarbeiten, die sich in Struktur und Inhalt gleichen.

In der hier vorliegenden Arbeit soll ein sehr frühes dieser Gebete untersucht werden, das ganz am Beginn der Entwicklung steht: Die Anaphora der *Traditio Apostolica*. Dieser Text wurde zu einer Zeit verfasst, in der das freie Beten der Danksagung über Wein und Brot durchaus üblich war. Erst nach und nach wurden Texte aufgeschrieben und weitergegeben. Man kann von einem Glücksfall sprechen, einen so frühen Text vorliegen zu haben. Die eucharistischen Hochgebete nehmen von der Anaphora der *Traditio Apostolica* ihre weitere Entwicklung. Diesen Text, seine Theologie und seine Quellen zu studieren, heisst also auch, an den Wurzeln des anaphorischen Betens, seiner Theologie und Bedeutung überhaupt zu forschen.

In der Arbeit soll zunächst das Dokument vorgestellt werden, in dem uns der später untersuchte Gebetstext tradiert worden ist: die *Traditio Apostolica*. Historische Hintergründe, Einflüsse, Entstehungs- und Verfasserfrage sind wenigstens kurz anzureissen, um den Gebetstext aus seinem Kontext heraus zu verstehen. Es folgt eine Erarbeitung des Gebetstextes anhand der verschiedenen Bezeugungen (Textkritik). Danach folgt eine Untersuchung, die sich sich grob in drei Schritte gliedert: Zunächst sollen, chronologisch geordnet, die grundlegenden Thesen verschiedener Forscher dargestellt werden. Dabei soll die These des jeweiligen Autors zur gesamten Anaphora herausgearbeitet werden. In einem zweiten Schritt wird die gesamte Anaphora quasi Wort für Wort durchgegangen und die verschiedenen Auslegungen und Verständnisweisen dazu vorgestellt, sowie eine wertende Beurteilung versucht. In einem dritten und letzten Schritt

1 Nur ein Teil davon ist veröffentlicht in Hänggi-Pahl, PE.

soll die Anaphora der *Traditio Apostolica* im Kontext ihrer Überlieferung gesehen werden. Abschliessend wird der Ertrag der Untersuchung zusammengestellt und der Versuch einer eigenen Wertung vorgelegt.
Dieses Vorgehen legt sich durch die sehr zerstreut vorliegende Literatur zum Thema nahe. Es gibt kaum Studien, die den gesamten Text betrachten, aber sehr viele kurze Artikel zu einzelnen Problemen des Textes. Eine Monographie über das Hochgebet aus der *Traditio Apostolica* ist bisher noch nicht erschienen. Da nicht alle Autoren eine These zur gesamten Anaphora vorgelegt haben, sondern sich auf einzelne Teile oder sogar Worte beschränkt haben, drängte sich diese Arbeitsweise auf. Zudem bietet sie den Vorteil, in der detailhaften Betrachtung der Anaphora die verschiedenen Auslegungen und Verständnisweisen direkt und unmittelbar vergleichen zu können. Wiederholungen können durch diese Vorgehensweise verhindert werden.

1. Die Traditio Apostolica und Hippolyt

1.1 Entdeckungsgeschichte

Im 19. Jahrhundert kamen durch intensive Forschungsarbeit viele bis dahin unbekannte oder verschollene Texte aus alter Zeit zum Vorschein. So veröffentlichte H. Tattam 1848 in London einen Text im bohairischen Dialekt unter dem Titel "The Apostolic Constitutions". Dabei handelte es sich aber nicht um eine koptische Version der A*postolischen Konstitutionen*, sondern vielmehr um eine kanonische Sammlung des alexandrinischen Patriarchats, die als "Sinodos" bezeichnet wird. Die *Apostolischen Konstitutionen* waren schon lange bekannt. Sie sind eine umfangreiche Sammlung von Kirchenordnungen und enthalten in starker Überarbeitung im VIII. Buch die später sog. *Traditio Apostolica*. Die Ap*ostolischen Konstitutionen* selber werden pseudepigraph Clemens I. zugeschrieben. Die CA werden um 380 datiert und sind in Syrien redigiert worden.[1] Der von Tattam unter dem Titel "The Apostolic Constitutions" herausgegebene Sinodos ist dreiteilig und enthält nur im dritten Teil stärkere Anklänge an die *Apostolischen Konstitutionen*, Buch VIII. Im zweiten Teil werden ähnliche Themen wie in den CA angesprochen: Weihen, Initiation, usw.

[1] Cfr. Quasten, LThK VI, 239. Zur Datierung und kritische Edition: Metzger, SChr 320, 329 und 336. Metzger datiert die CA auf um 380, vielleicht etwas davor, aber sicher nicht viel später. Zu diesem Ergebnis kommt er nach Beurteilung der theologischen Formulierungen, der pastoralen Sorge und der Beschreibung der Institutionen. Im Text treten zum erstenmal die Probleme des Massenchristentums auf. Ob der Text vor oder nach dem konstantinopolitanischen Konzil seine Redaktion erfuhr, will Metzger nicht entscheiden. Die Konvergenz der Indizien deutet auf eine Entstehung um 380. Cfr. SChr 320, 57-60.

1870 wurden von B. de Haneberg in München die "Canones S. Hippolyti Arabice e codicibus Romanis" veröffentlicht. Dieses Dokument weist starke Parallelen zum "Testamentum Domini nostri Iesu Christi" auf, 1899 ediert von I.Rahmani in Mainz.
Neben der bohairischen Version des Sinodos veröffentlichte P. de Lagarde 1878 den sahidischen Text und 1904 fügte G. Horner den arabischen und äthiopischen des Sinodos hinzu. In allen Texten des Sinodos trat eine bis dahin unbekannte Kirchenordnung zutage. Diese Kirchenordnung trug weder Titel noch einen Hinweis auf einen Autor. So bezeichnete sie Hans Achelis 1891 als "Ägyptische Kirchenordung".[2] Ein entscheidender weiterer Schritt in der Forschung war die Entdeckung einer lateinischen Version der "Ägyptischen Kirchenordnung" auf einem Palimpsest in Verona. E. Hauler edierte diesen Text 1900.[3]
Welche Bezüge und Abhängigkeiten gab es zwischen diesen Texten? Zunächst glaubte man, in der Ägyptischen Kirchenordnung einen Auszug aus dem VIII. Buch der *Apostolischen Konstitutionen* zu finden. Deshalb erhielten sie auch den Titel "Konstitutionen des Hippolyt". Dieser Verfasser wurde in der Tat in einer der Überschriften der Sammlung genannt, die heute unter dem Namen "Epitome der apostolischen Konstitutionen" bekannt ist. "Cepandant si la plus grande partie du texte est identique à celui des *Constitutions apostolique* VIII, plusieurs passages s'en écartent et se rapprochent de la *Constitution de l'Eglise égyptienne*. L'*Epitomé* garde donc vis-à-vis de sa source principale une certaine indépendance."[4]
Damit liegen Anfang des 20. Jahrhunderts fünf Dokumente vor, die zueinander in Beziehung stehen: *Apostolische Konstitutionen* VIII (griechisch), *Epitome* (griechisch), *Ägyptische Kirchenordnung* (lateinische, sahidische, bohairische, arabische und äthiopische Versionen), *Testamentum Domini* (syrisch) und die *Canones S. Hippolyti* (arabisch). Doch wie hängen diese Texte zusammen? Gibt es eine gemeinsame Quelle oder baut einer auf den anderen auf?
1906 äusserte E. von der Goltz die Vermutung, dass es sich bei der *Ägyptischen Kirchenordnung* um die *Traditio Apostolica* von Hippolyt handelt.[5] Kurz darauf, 1910, untermauerte Eduard Schwartz diese These und erhärtete sie.[6] Unabhängig von ihm kam 1916 R. H. Connolly auf einem anderen Weg ohne Kenntnis der Arbeit von Schwartz zum gleichen Ergebnis.[7] Damit ergab sich zweierlei: 1. Das Dokument, von dem alle anderen abhängen ist die bisher sog. *Ägyptische Kirchenordnung*. Dieser Text ist im *Sinodos* von Alexandrien und teilweise im Palimpsest von Verona erhalten.[8] 2. Dieses Dokument ist die *Traditio Apostolica* von Hippolyt, von der eine Inschrift auf einer

2 Cfr. Bradshaw, TRE 18, 667.
3 Cfr. zum ganzen Absatz Ratcliff, Sanctus, 29.
4 Botte, TA Reconstitution, XII.
5 Cfr. Bradshaw, TRE 18, 667.
6 Cfr. Schwartz, Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen.
7 Connolly, The So-called Egyptian Church Order and Derived Documents.
8 Cfr. Bradshaw, TRE 18, 667 und Botte, TA Reconstitution, XIIf.

1551 zwischen der via Nomentana und der via Tiburtina (Bereich Castro Pretorio) aufgefundenen Statue Zeugnis gibt.[9]

Das erste Ergebnis ist in der Forschung einmütig anerkannt, und wird in der Forschung seither vorausgesetzt. Anders verhält es sich mit dem zweiten Ergebnis. Bis heute ist über den Titel des Dokuments, die Zuschreibung an Hippolyt, seine Person und die römische Herkunft in der wissenschaftlichen Diskussion keine einhellige Meinung oder gar Lösung gefunden worden. Im Folgenden sollen eine Darstellung des Forschungsstandes gegeben und die offenen Fragen aufgewiesen werden.

1.2 Die Traditio Apostolica

In der Werkliste auf der Statue steht auf Zeile 9-11:[10]

[Π]ΕΡΙ ΧΑΡΙΣΜΑΤΩΝ

[Α]ΠΟΣΤΟΛΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟ

ΣΙΣ

In der Diskussion sind sich die Wissenschaftler uneins, ob es sich dabei um einen oder zwei Titel handelt. Achelis, Schwartz, Connolly und Botte vertreten die Ansicht, dass es sich um zwei verschiedene Titel und damit Werke handelt. Für die Auffassung, dass es sich um einen Titel und ein Werk dreht, setzen sich Hennecke, Elfers, Hanssens, Richard, Magne und Loi ein.[11] Aber nur die *Apostolischen Konstitutionen* haben eine Abhandlung über die im Titel erwähnten Charismen. Elfers, Hanssens und Loi begründen ihre Position (ein Titel) damit, dass die kirchlichen Funktionen und Ämter Charismen sind, vermittelt durch den Heiligen Geist. Und deren Weitergabe wird in dem, was wir heute mit Traditio Apostolica bezeichnen, beschrieben. Diese Argumentation ist nicht ganz zufriedenstellend. Im Prolog der TA[12] werden die Charismen angesprochen. Aber auch daraus kann kein letztgültiger Schluss gezogen werden. Ist die Abhandlung der Charismen ein verlorener Teil des Werkes?

Die TA ist, abgesehen von der Didachè, die älteste uns bekannte Kirchenordnung. In ihr werden vor allem liturgische und rechtliche Vorschriften, die das kirchliche Leben betreffen, fixiert. Die TA hatte einen grossen Einfluss auf die Bildung, Verfestigung und Kodifizierung der Liturgie. Hippolyts "bekannte Kirchenordnung will verbindliche, aus dem Osten genommene Normen aufzeigen u. leitet die Kanonisierung der Liturgie ein"[13].

Die TA gliedert sich - wenn wir der Rekonstruktion von Botte folgen - in 43 Kapitel. Nach einem Prolog wird zunächst die Weihe von Bischöfen, Priestern und Diakonen

9 Cfr. Botte, TA Reconstitution, XIII und Prinzivalli, DPAC II, 1798.
10 Zitiert nach Martimort, Nouvel examen, 16.
11 Cfr. Martimort, Nouvel examen, 17.
12 Cfr. Botte, TA Reconstitution, 2.
13 Gögler, LThK 5, 379.

behandelt. Eingeschoben zwischen der Bischofs- und Priesterweihe ist die Beschreibung und der Text der Eucharistiefeier des neugeweihten Bischofs mit der Gemeinde, sowie die Weihe von Öl, Käse und Oliven. Darauf folgen Ausführungen über Bekenner, Witwen, Lektoren, Jungfrauen, Subdiakone, eine längere Abhandlung über die, die neu zum Glauben gekommen sind, und die Bedingungen, Bildung und liturgische Feiern auf ihrem Weg zur Taufe. Fastenvorschriften, Vorschriften zur Kommunion und über die Sorge für die Kranken folgen in der TA. Die Beschreibung eines Luzernarritus mit Agapefeier, einer gemeinsamen Mahlzeit, Essensvorschriften und Segensgebete über Speisen geben uns ein Bild des gemeindlichen Lebens. Gebets- und Gottesdienstzeiten, Vorschriften zur Eucharistieverehrung und eine Abhandlung über das Kreuzzeichen geben uns einen interessanten Einblick in diese Lebensbereiche. Zusammenfassend kann man drei Bereiche feststellen, die in der TA behandelt werden: die Amtsstruktur der Kirche und die Bestellung dieser Ämter, liturgische und gottesdienstliche Richtlinien und allgemeine Lebens- und Gebetsvorschriften. Freilich sind diese Bereiche nicht streng gegliedert, oft gibt es Doppelungen und Wiederholungen. Diese Tatsache macht das Studium des Textes nicht einfach.[14]

Ein grosses Problem in der Erschliessung der TA ist der uns nicht original erhaltene Text. Nur über Rekonstruktionen aus anderen Quellen ist uns der Text zugänglich. Das griechische Original ist verloren, ebenso Abschriften von ihm. Die lateinische Palimpsestversion ist lückenhaft. Nur über andere Quellen konnte der ursprüngliche Bestand der TA wieder rekonstruiert werden, mit aller Unsicherheit, die in einer solchen Rekonstruktion steckt. Ein früher vollständiger Rekonstruktionsversuch wurde 1937 von Gregory Dix unternommen.[15] Es folgte 1963 Bernard Botte mit seinem "Essai de reconstitution", der, heute in der 5. Auflage vorliegend, die gegenwärtig allgemein anerkannte und zitierte Ausgabe der TA darstellt.[16]

Bei der Erschliessung des Textes hat Botte auf folgende Quellen zurückgegriffen:

1. Das Manuskript von Verona LV (53) beinhaltet die Sentenzen des Isidor von Sevilla. Von den 99 Blättern, aus denen diese Schrift besteht, wurden 41 vorher für ein älteres Manuskript verwendet. E. Hauler hat es 1900 herausgegeben.[17] Das Palimpsest ist nicht immer zu entziffern. Durch die von Hauler verwendete Entzifferungsmethode ist eine neuerliche Bearbeitung mit heutigen Methoden sehr schwer, doch hat Hauler dem Urteil Bottes zufolge sehr präzise gearbeitet.[18] Das als Palimpsest auf uns gekommene

14 Cfr. zu diesen Ungereimtheiten auch Metzger, Enquetes, 9-15.

15 G. Dix, Αποστολοκη Παραδοσισς. The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome, Bishop and Martyr, London 1937. B.S. Easton legte schon 1934 eine rein englische Textrekonstruktion vor.

16 Bernard Botte, La Tradition apostolique de Saint Hippolyte, Essai de reconstitution, LQF 39, 5., verbesserte Auflage herausgegeben von Albert Gerhards unter Mitarbeit von Sabine Felbecker, Münster 1989.

17 E. Hauler, Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia Latina. Accedunt Canonum qui dicuntur Apostolorum et Aegyptiorum reliquiae, Leipzig 1900.

18 Cfr. Botte, TA Reconstitution, XIX.

Manuskript ist um 494 entstanden. Botte datiert die zugrundeliegende Schrift etwa ein Jahrhundert früher, also in das letzte Viertel des 4. Jahrhunderts. Als Grund führt er die vom Übersetzer verwendeten lateinischen Bibelzitate an, die nicht aus der Vulgata, sondern von einer alten Version der Vetus Latina stammen, die auch Hieronymus für seine Revision verwendet hat.[19] Neben der TA enthält das Palimpsest von Verona noch die *Didaskalia der Apostel* und die *Apostolische Kirchenordnung*, die beide vor der TA platziert sind. Von der TA selber fehlen 6 von 13 Folios, so dass bedeutende Lücken bestehen.[20]

2. Der *Sinodos* von Alexandrien ist eine kanonische Kompilation von drei nebeneinander gestellten Sammlungen: a) *Apostolische Kirchenordnung*, b) *Traditio Apostolica* und c) Buch VIII der *Apostolischen Konstitutionen*. Der griechische Originaltext ist nicht erhalten, nur die voneinander abhängigen Übersetzungen ins sahidische, bohairische, arabische und äthiopische sind auf uns gekommen.[21]

Die sahidische Version (S) ist im British Museum or. 1320 vom Jahre 1006 erhalten.[22] Diesem Kodex fehlt ein Folio, das die Taufe betrifft.

Die bohairische Version (B) wurde nach dem British Museum or. quarto 519 (9488) von Georgios, Sohn des Kosma 1804 erstellt.[23] Es handelt sich also um eine moderne Übersetzung, die direkt von der sahidischen Version abhängt.[24]

Die arabische Version (A) ist eine vollständige Version ohne Lacunae, die, von wenigen Details abgesehen, exakt der sahidischen Version entspricht. Diese Version wird bereits im 13. Jahrhundert zitiert und dürfte deshalb aus dieser Zeit stammen. Eine kritische Edition berücksichtigt acht Kodices.[25]

Die äthiopische Version (E) ist in einer kritischen Edition zugänglich, die auf acht Manuskripten beruht.[26] Diese Version ist auf Basis der arabischen entstanden.[27] Die ältesten der zur kritischen Edition verwendeten Handschriften stammen aus dem 15. Jahrhundert.[28]

3. Die *Apostolischen Konstitutionen* (CA) sind eine umfangreiche Kompilation in griechischer Sprache. Man kann die CA in drei Teile gliedern mit folgendem Inhalt: a) Buch I-VI: Überarbeitung der *Didascalia*, b) Buch VII: Überarbeiung der *Didachè* und

19 Cfr. Botte, TA Reconstitution, XXII.
20 Cfr. Botte, TA Reconstitution, XX.
21 Cfr. Botte, TA Reconstitution, XXII.
22 Publiziert: P. de Lagarde, Aegyptiaca, Göttingen 1883. Der zentrale Teil neuerlich veröffentlicht durch: W. Till und J. Leipoldt, Der koptische Text der Kirchenordnung Hippolyts, Berlin 1954. Zur Datierung vgl. o.c., VIII.
23 Editiert: H. Tattam, The Apostolic Constitutions or Canons of the Apostels in Coptic with an English Translation, London 1848.
24 Cfr. Botte, TA Reconstitution, XXIV.
25 Edition: J. u. A. Périer, Les 127 Canons des apôtres (Patrologie orientale VIII,4), Paris 1912. Cfr. Botte, XXIVf.
26 H. Duensing, Der aethiopische Text der Kirchenordnung des Hippolyt, Göttingen 1946.
27 Cfr. Botte, TA Reconstitution, XXVf.
28 Cfr. Duensing, 5f.

anderer liturgischer Quellen, c) Buch VIII: Abhandlung über die Charismen, Überarbeitung der TA. Eine kritische Ausgabe gibt es von F.X. Funk, M. Metzger hat eine neue herausgegeben.[29] Der Redaktor ist mit seinen Quellen sehr frei umgegangen. Er hat die TA schon in eine dreiteilige Sammlung eingebettet gefunden und sich des gleichen Archetyps bedient, auf den auch L und der Sinodos zurückgreifen. Die CA spiegeln den antiochenischen Typ der Eucharistie und des Taufrituals wider. Datierbar ist die Entstehung der apostolischen Konstitutionen wie oben angedeutet um 380.[30]

4. Die *Epitome der Apostolischen Konstitutionen* VIII (EP) oder auch *Konstitutionen Hippolyts* setzen sich aus 5 Teilen zusammen:[31]

1) Διδασκαλια τῶν αγιων αποστολων περι χαρισματων
2) Διαταξις τῶν αγιων αποστολων περι ξειροτονιῶν δια Ιππολυτου
3) Παυλου του αγιου αποστολου διαταξεισ περι κανονων εκκλησιαστικῶν
4) Πετρου και Παυλου τῶν αγιων αποστολων διαταξεις
5) Περι ευταξιασ διδασκαλια παντων τῶν αγιων αποστολων

Ediert hat den Text ebenfalls F.X. Funk.[32] Auf den ersten Blick erscheinen die *Epitome* als Auszüge aus den CA, zeigen aber bei genauerer Untersuchung manchmal eine grössere Treue zum authentischen Text der L und des *Sinodos* als die CA. In den *Epitomen* wird auch Hippolyt in der Überschrift des zweiten Abschnitts erwähnt.[33]

5. Das *Testamentum Domini nostri Iesu Christi* (TD) ist Teil einer umfassenden kanonischen Sammlung der syrischen Kirche. Der Titel des *Testamentum Domini* ist auf eine der verwendeten Quellen zurückzuführen: eine apokryphe Schrift, die eine Erscheinung Christi vor seinen Jüngern beschreibt und eine eschatologische Rede darstellt. In diese apokalyptische Szene ist eine kirchliche Regelung eingefügt und folgerichtig Christus in den Mund gelegt. Das TD gehört ursprünglich in den Raum des antiochenischen Patriarchats und ist wahrscheinlich im 5. Jahrhundert entstanden.[34] Das TD geht auf den gleichen Archetyp wie die anderen Quellen zurück.[35]

6. Die *Canones Hippolyti* liegen nur in einer arabischen Version vor.[36] Auch die Canones hängen von der gleichen dreiteiligen Sammlung ab, die wir oben schon als Archetyp anderer Versionen angetroffen haben.[37]

---

29 F.X. Funk (HG), Didascalia et Constitutiones apostolorum, t.I, Paderborn 1905. Eine neue Edition gab M. Metzger heraus: Les Constitutions Apostolique (=SChr 320, 329, 336).

30 Cfr. Botte, TA Reconstitution, XXVIf. Zur Datierung: Metzger, SChr 320, 57-60.

31 Cfr. Botte, TA Reconstitution, XXIIf.

32 F.X. Funk, Didascalia et Constitutiones apostolorum, Bd. II, Paderborn 1905, 72-95. Funk verwendete 9 Manuskripte.

33 Cfr. Botte, TA Reconstitution, XXVIIf.

34 Die Edition: I. Rahmani, Testamentum Domini nostri Iesu Christi, Mainz 1899.

35 Cfr. Botte, TA Reconstitution, XXIX.

36 Dürftige Edition: D.B. Haneberg, Canones S. Hippolyti Arabice e codicibus Romanis, München 1870. Eine Übersetzung gibt: H. Achelis, Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts, I Die Canones Hippolyti, Leipzig 1891. Neue Ausgabe von R.-G.Coquin (ed.), Les canons d'Hippolyte. Edition critique de la version arabe (=Patr. Orient 31/2), Paris 1966.

37 Cfr. Botte, TA Reconstitution, XXXf.

Mit Hilfe dieser Quellen legt Botte seinen Rekonstruktionsversuch vor. Er geht aufgrund seiner Forschungsergebnisse davon aus, dass Hippolyt der Autor des Dokuments ist und den Titel zurecht trägt. Die Inschrift auf dem Sockel der Statue ist für ihn ein wichtiges Argument, zu dem noch weitere aus der Literatur kommen.[38] Sein Standpunkt ist mitunter heftig kritisiert worden, er hat ihn aber ebenso heftig verteidigt. Zum Schluss der Einführung zur Rekonstruktion der TA bekennt er:

> J'espère que cette édition, malgré ses lacunes, donnera une idée assez exacte du contenu de la *Tradition apostolique*. Je ne prétends pas avoir résolu tous les problèmes; mais je crois avoir signalé tous ceux qui méritent d'être étudiés. Je souhaite que des jeunes s'y attaquent et aboutissent à des résultats plus satisfaisants que les miens.[39]

In dieser Haltung zeigt Botte, trotz seiner gut gefassten Meinung, eine grosse Offenheit für weitere und andere Ergebnisse der Forschung.

Am Beginn dieses Abschnitts wurde ein Zitat aus der Inschrift der Statue aufgeführt. Botte und eine ganze Reihe von Wissenschaftlern sehen die TA und das heute unter diesem Titel verstandene Werk als dasjenige an, das auf der Liste der Statue vermerkt ist. Diese Meinung ist nicht unumstritten. Einer der früheren Gegner der hauptsächlich von Botte vertretenen Meinung war Engberding.[40] Neuerdings treten Richard, Magne und Metzger in seine Linie.

Metzger hält die TA, die er als '*document x*' bezeichnet, für ein Phantomdokument, die Haltbarkeit der Rekonstruktion und ihre Nützlichkeit zweifelt er an.[41] Er führt dafür eine ganze Reihe von Gründen auf. Der Aufbau des Dokumentes ist für die Arbeit eines einzelnen Verfassers zu uneinheitlich, Wiederholungen und Doubletten tauchen im Text auf. Das Taufzeremoniell ist so komplex, dass es nur als Kompilation mehrerer Taufriten erklärt werden kann. Widersprüche, Inkohärenzen und grobe literarische Defekte treten auf.[42] Andererseits gibt es in dieser Zeit eine eigenes literarisches Genus: Die institutionelle Literatur oder auch liturgisch-kanonistische Literatur. Darin werden vorwiegend kirchliche Vorschriften gesammelt, die das Gemeindeleben regeln. Die Gliederung dieser Sammlungen entsprechen nicht der logischen Entwicklung eines Traktats; vielmehr sind es Sammlungen von Traditionen und Gewohnheiten. Nebeneinandergestellt können sie sich deshalb wiederholen oder doppeln.[43] Die Referenz auf Apostel oder andere Autoritätspersonen ist im Licht der pseudepigraphischen Schriftgattung zu sehen. Als Autorenzuweisung ist sie wertlos, auch wenn die darin vertretenen Traditionen auf die Apostel zurückgehen können. Die Zuweisung ist nicht

38 Cfr. Botte, TA Reconstitution, XVI.
39 Botte, TA Reconstitution, XLVII.
40 Anzuführen ist Engberding, Dokument.
41 Cfr. Metzger, Nouvelles perspectives, 244; ders., Enquetes, 16-22. Hier zeigt der Autor die Schwierigkeiten der kritischen Edition auf.
42 Cfr. Metzger, Nouvelles perspectives, 247; ders., Enquetes, 8-15, wo der Autor die einzelnen Defekte aufzählt.
43 Cfr. Metzger, Nouvelles perspectives, 251.

sinnlos. Der Autor stellt sich damit in eine bestimmte Tradition und Autorität.[44] Metzger stellt das '*document x*', also die TA, in diesen Zusammenhang. Für ihn ist es ein Werk des Genus der institutionellen Literatur. "Le *document x* est une compilation de traditions et non l'oeuvre personelle d'un écrivain, il n'y a donc pas lieu de l'attribuer à Hippolyte de Rome; il présente en effet les caractéristiques fondamentales de la littérature institutionelle."[45] Darin werden liturgische und disziplinäre Fragen der Gemeinschaft geregelt. Das Dokument ist so eine Sammlung von verschiedenen Traditionen, die im Bezug zur apostolischen Autorität stehen, obwohl im Text eine Zuweisung an einen bestimmten Autor fehlt. Die TA ist also eine pseudepigraphe Sammlung und nicht das Werk einer Person.[46] Aber damit haben wir schon der Verfasserfrage vorgegriffen.
Am Ende seines Aufsatzes schliesst sich Metzger[47] dem Vorschlag von Richard an, das '*document x*' als *Diataxis* zu bezeichnen. Richard hatte diese Bezeichnung in einem Dokument des 8. Jahrhunderts gefunden und in seinen Ausführungen zu zeigen versucht, dass die TA zu dieser Zeit unter dem Titel *Diataxis* zirkulierte.[48] Gerade Martimort zeigt auf, dass auch in den CA Buch VIII die Ankündigung der Weiheriten für Bischöfe mit der Überschrift Διαταγαι oder auch Παντων τῶν αποστολων διαταξεις erfolgt. Dort aber wird die Schrift als tatsächliche Schrift der zwölf Apostel behandelt. Der Titel ist von daher völlig normal. Die TA ist dagegen keine apokryphe Schrift, da sie selbst keinen Autor nennt. Ihr Anliegen ist es nur, die Tradition der Apostel zu wahren und weiterzugeben.[49]
Wenn hier ein sehr uneinheitliches Bild am Schluss dieses Abschnitts stehen bleibt, zeigt das den alles andere als geklärten Forschungsstand über die TA auf. Für jetzt kann nur sicher gesagt werden, dass wir ein Dokument haben, vielleicht mit dem Titel *Traditio Apostolica*, in dem liturgisch-kanonistische Aussagen über das Gemeindeleben gemacht werden. Aus verschiedenen, nicht immer ganz offenliegenden Gründen geht die Mehrzahl der Forscher von der Richtigkeit der Ergebnisse von Botte aus und setzt diese als Grundlage ihrer eigenen Arbeit voraus.

1.3 Die Person Hippolyts

Die bibliographischen Daten über Hippolyt sind konfus. Man findet bei den verschiedenen Autoren sehr unterschiedliche Meinungen über Person und Biographie. Zuerst soll die am häufigsten vertretene Meinung dargestellt werden.
Der Presbyter Hippolyt lebte nach dem Zeugnis von Eusebius von Caesarea, des hl. Hieronymus, des Photius und anderen zufolge Anfang des 3. Jahrhunderts in Rom. Er

44 Cfr. Metzger, Nouvelles perspectives, 252.
45 Metzger, Nouvelles perspectives, 250.
46 Cfr. Metzger, Nouvelles perspectives, 253f.
47 Cfr. Metzger, Nouvelles perspectives, 258.
48 Cfr. Martimort, Nouvel examen, 7f, der die Position Richards zusammenfassend darstellt.
49 Cfr. Martimort, Nouvel examen, 10f.

war ein fruchtbarer Schriftsteller, tätig zwischen 195 und 235, der letzte christliche römische Autor, der griechisch geschrieben hat und deshalb bald nicht mehr verstanden wurde.[50] Manche Autoren nehmen eine Herkunft Hippolyts aus Kleinasien oder Alexandrien an, auch, um den östlichen Einfluss in seinem Denken zu erklären.[51] Unter Papst Victor I. (189-99) hatte Hippolyt eine einflussreiche Stellung inne.[52]

Eusebius und Hieronymus bezeugen ihn als Bischof, ohne jedoch seinen Bischofssitz zu nennen. Andere Zeugen geben verschiedene Sitze an: Apollonius von Laodicea und Leon von Byzanz Rom; das *Chronicon paschale*, Anastasius und Georgios Synkellos nennen Porto bei Rom und Papst Gelasius die Metropole Arabiens. Manche Zeugen nennen ihn nicht als Bischof. Eine Inschrift von Papst Damasus belegt Hippolyt als Priester des Schismatikers Novatian. Dies ist jedoch ein Anachronismus, da die Novatianische Häresie erst ab 251 entstand. Die Zuschreibung von Damasus kann somit nur Hinweis dafür sein, dass Hippolyt nicht ganz häresieunverdächtig war.[53]

Durch die Entdeckung der *Philosophumena* (Titel auch *Refutatio omnium haeresium*) kam neues Licht in die Forschungen. Zuerst war die Autorschaft nicht klar, Origenes wurde als Autor der 1842 auf dem Athos gefundenen Schrift verstanden.[54] Obwohl dieses Werk nicht in der Liste auf der Statue auftaucht, ist Hippolyt mittlerweile als sein Verfasser allgemein anerkannt. In den *Philosophumena* wendet sich Hippolyt gegen alle Häresien und behauptet auch, Bischof zu sein. Sein Werk, wohl nach 222 entstanden, verrät auch, dass er im Streit mit Papst Zephyrinus (199-217) lag und sich nach dessen Tod gegen dessen Nachfolger Callixtus (217-22) wandte. Diesen bezichigte Hippolyt des Modalismus, Monarchianismus oder Patripassianismus. Callixt beschuldigt Hippolyt hingegen als διθεος, als Anbeter zweier Götter. Hippolyt baut eine eigene Gemeinde auf und ist damit Leiter einer schismatischen Gegengemeinde in Rom. Die Spaltung erfolgt unter Urban I. (223-30) und Pontianus (230-35). Unter Kaiser Maximinus Thrax wurden (Bischof) Hippolyt und Papst Pontianus nach Sardinien verbannt. Dort sollen sich die beiden versöhnt haben. Die Verbannung wurde unter dem neuen Papst Anterus (235-36) wieder aufgehoben. Hippolyt und Pontianus sind im sardinischen Exil, vielleicht in der gleichen Verfolgung, gestorben. Der 13. August, der Tag, an dem die Verehrung des Hippolyt und Pontianus gefeiert wurde (und wird), ist nicht der Todestag, sondern der Tag, an dem die von Papst Fabian (236-50) nach Rom überführten Leichname bestattet wurden. Hippolyt wurde in einem Coemiterium an der via Tiburtina, Pontianus in den Callixtuskatakomben beigesetzt.[55]

---

50 Cfr. Marcovich, TRE 15, 381; Metzger, Nouvelles perspectives, 242.

51 Cfr. Gögler, LThK 5, 378. Hanssens, Liturgie I, 510f, nimmt eine alexandrinische Herkunft Hippolyts an. Hippolyt wird aber Mitglied des römischen Klerus.

52 Cfr. Gögler, LThK 5, 378.

53 Cfr. Botte, TA Reconstitution, XIIIf und Marcovich, TRE 15, 381.

54 Edition: Wendland, Refutatio.

55 Cfr. Botte, TA Reconstitution, XIVf und Marcovich, TRE 15, 381.

Soweit die verbreitetste Meinung über Hippolyt.[56] P. Nautin hat in seiner Arbeit[57] diese herkömmliche Meinung in Zweifel gezogen und versucht nachzuweisen, dass es sich in Wirklichkeit um zwei Personen handelt, die im Lauf der späteren Geschichte miteinander identifiziert wurden. Dazu teilt er die bekannten Werke Hippolyts in zwei Serien, die er dann den zwei Hippolyts zuschreibt. Nach inhaltlichen Analysen verschiedener Werke aus beiden Serien kommt Nautin zum Schluss:

> Questi rilievi escludono che l'autore dell'*Elenchos* e delle opere della seconda serie possa essere I[ppolito]. Occorre ammettere che si tratta di un altro scrittore, con opere proprie e di cui il nome non figura nei cataloghi di Eusebio e di Girolamo, come è il caso di Atenagora. Le sue opere ci permettono di avere su di lui alcuni dati biografici sicuri: nel 217 si fa eleggere vescovo di Roma contro Callisto; nel 222 o poco appresso compone un computo pasquale; nel 235 o poco dopo una *Cronaca*, e, più tardi, l'*Elenchos* (che cita la *Cronaca*). La data dell'*Elenchos* pone in risalto che non può trattarsi del prete romano I.[ppolito] deportato in Sardegna nel 235, con il quale lo si confonde ancora qualche volta. Il suo nome dovrebbe essere...: «Josipos».
>
> ...I.[ppolito], autore della prima serie di opere... [non può essere identificato] con il prete romano dello stesso nome che fu condannato alle miniere con il papa Ponziano nel 235.[58]

Diese Auffassung Nautins hat sich jedoch nicht allgemein durchsetzen können.

M. Metzger weist ein Durcheinander zwischen den verschiedenen Hippolyts auf. Er nennt einen Presbyter aus Antiochien, einen römischen Offizier, den Presbyter, mit dem Pontianus im Exil war und schliesslich den Martyrer von Porto bei Rom.[59] "La littérature hagiographique a multiplié les confusions et les amalgames, en particulier entre les lieux d'origine et dans l'attribution de la qualité de presbytre ou d'évêque."[60] Daraus zieht Metzger den Schluss, dass die historische Person Hippolyts zu sehr legendenhaft umrankt ist, um historische Klarheit zu erreichen.

Engberding wirft in seinen Forschungen einige weitere Anfragen auf. Hippolyt ist nur in den östlichen Quellen als Bischof bezeugt. Eusebius, Hieronymus und Rufinus erwähnen kein Martyrium des Hippolyt. Erst seit dem 6. Jahrhundert finden wir ausführlichere Angaben. "Diese sind indessen gerade dadurch besonders auffällig, dass die einzelnen Bestandteile in älteren Quellen nachgewiesen werden können; und zwar noch in getrenntem Zustand. Dadurch verraten sich diese ausführlicheren Angaben deutlich als *Mischungen*."[61] Engberding zeigt dies an verschiedenen Beispielen. Eines davon:

> In den griechischen Acta der sog. Märtyrer von Ostia erscheint ein Hippolyt, der den Leichnam der hl. Chryse (=Aurea) begräbt und dann selbst «in eine Grube des portus, der Portus genannt wird» (59),

---

56 Diese war bis zum Erscheinen der Arbeit von Nautin (s.u.) allgemein anerkannt. Cfr. Prinzivalli, DPAC II, 1799.

57 P. Nautin, Hippolyte et Josipe, Paris 1947.

58 P. Nautin, DPAC II, 1796f.

59 Cfr. Metzger, Nouvelles perspectives, 243f.

60 Metzger, Nouvelles perspectives, 244.

61 Engberding, Dokument, 60.

> hineingestürzt wird. Dieser Hippolyt trägt in den Acta nur die Bezeichnung ο πρεσβυτερος.
>
> Wenn nun der Verfasser der sog. Osterchronik von einem «Märtyrer Hippolyt, der Bischof des sogenannten Portus bei Rom war», spricht (60), so drängt sich sogleich der Gedanke auf, dass er damit den Hippolyt unserer Acta meint."[62]

In seinem Artikel weist Engberding nach, dass das Bild von Hippolyt entstanden ist aus Mischung und Kombination historischer Daten. Er zieht deshalb den Schluss, dass wir mit der Hippolytbiographie sehr vorsichtig sein müssen und die späteren Bezeichnungen wie z.B. Hippolyt, Bischof von Rom, historisch nach heutiger Quellenlage nicht haltbar sind.[63]

Die 1551 gefundene Statue stellt eine auf einem hohen Thron sitzende Person dar. Auf den Lehnen sind Osterdaten für 112 Jahre ab Kaiser Alexander Severius (222) und eine Liste mit 13 Werken eingraviert. Mit Hilfe anderweitiger Bezeugungen wurde die Osterfestliste als das περι του πασχα von Hippolyt identifiziert. Auch aus der Werkliste konnten einige Werke Hippolyts identifiziert werden. Diese Liste mit Werken Hippolyts stimmt nicht mit anderen bei antiken Schrifstellern überein; die Listen bieten offensichtlich nur eine Auswahl der Werke Hippolyts an. Eine vollständige Werkliste ist nicht rekonstruierbar.[64] Die Statue wurde nach der Auffindung von Pirro Logorio als Bild von Hippolyt restauriert.[65] Der Arbeit von M. Guarducci[66] folgend, ist die Statue ein Durcheinander von Teilen aus verschiedensten Zeiten. Der Grundstock der heutigen Fragmente stammt aus dem 2. Jahrhundert und stellte einst eine weibliche Figur dar, wahrscheinlich die epikureische Philosophin Themista von Lampsacos. Die Inschrift ist in das 3. Jahrhundert zu datieren, wurde also nach der Fertigstellung der Statue angebracht.[67] Auch hier lässt sich nur die grosse Unsicherheit feststellen, die die Forschungslage kennzeichnet. Sichere Ergebnisse sind nicht vorhanden. Die Autorschaft Hippolyts lässt sich durch die Statue nicht nachweisen. Wer aber ist dann der Autor der TA?

1.4 Der Verfasser der *Traditio Apostolica*

Mit der Frage nach der TA ist die Frage des Autors dieses Dokumentes eng verbunden. Trotzdem wurde vielleicht zu viel Augenmerk auf die Verfasserfrage gelegt. Auch wenn der Verfasser nicht Hippolyt wäre, könnte die TA (oder wie immer man sie bezeichnen

62 Engberding, Dokument, 61f. (59): εις τον βοθυνον πορτου, του αναγορευομενου Πορτου. In der Lesung folge ich der Emandation des Herausgebers de Magistris. MG 10, 567. (60): Ιππολυτο σ ο της ευσεβειας μαρτυς, επισκοπος γεγονως του καλουμενου Πορτου πλησιον της Πωμη ς. MG 92,80.

63 Cfr. Engberding, Dokument, 71.

64 Cfr. Martimort, Nouvel examen, 15f und Prinzivalli, DPAC II, 1798.

65 Heute steht die Statue am Eingang der Vatikanischen Bibliothek.

66 Cfr. Guarducci, La statua di sant'Ippolito.

67 Cfr. Prinzivalli, DPAC II, 1798.

möchte) als vollgültiges Zeugnis aus der Frühzeit der Kirche gelten. Freilich treten damit die Fragen nach Entstehungszeit und -ort in ein anderes Licht.

Was lässt sich nun über den Autor der TA sagen, wohin gehen die Meinungen der Forscher? Die TA ist das Werk eines Pastors, der sich für seine Gemeinde verantwortlich fühlt, meint Botte.[68] Seit der Arbeit von Schwartz und Connolly scheint das Problem der Verfasserschaft gelöst. Unabhängig und auf verschiedenen Wegen kommen beide zum gleichen Ergebnis: Hippolyt von Rom ist der Verfasser der TA. Der Text ist in Rom entstanden und spiegelt das Gemeindeleben dort anfangs des 3. Jahrhunderts wider. Die meisten Wissenschaftler haben sich deswegen dieser Meinung angeschlossen. Trotzdem kommen immer wieder Zweifel über die Richtigkeit dieser Zuweisung auf.[69] Botte hält eine Reihe von Gründen für hinreichend, um die Richtigkeit der Autorschaft Hippolyts aufzuzeigen: Es gab im 5. Jahrhundert mindestens zwei Exemplare der ägyptischen Kirchenordnung, die dieses Werk Hippolyt zuschrieben.[70] Die Statue mit der Inschrift, die 1551 am Grab Hippolyts gefunden wurde, bezeugt die Verfasserschaft Hippolyts. Der Osterkanon und der Paschatraktat sind ebenfalls sicher bezeugte Werke Hippolyts. Ferner stimmen Stil, Sprache und Denken anderer Werke Hippolyts mit der TA überein. Für Botte sind diese, in aller Kürze wiedergegebenen Gründe, ein solider Beweis der Authentizität nicht nur Hippolyts als Verfassers, sondern auch für die Identifizierung der *Ägyptischen Kirchenordung* mit der *Traditio Apostolica*.[71]

Einer der Hauptgegner[72] der Zuschreibung der TA an Hippolyt ist Engberding. Die *Epitome* sind mit Sicherheit nicht von Hippolyt: Die Überschrift, die seine Verfasserschaft anzeigt und ebenso die Annahme, die ihnen zugrunde liegende Grundschrift sei von Hippolyt, ist ein Irrweg. Der Sinn der Überschrift in den *Epitomen* ist die Rückführung der Liturgie auf Apostelschüler, um mit deren Autorität die Orthodoxie zu gewährleisten. Hippolyt wird zudem gerade da erwähnt, wo der Redaktor der *Epitome* seine sonstige Vorlage verlässt.[73] "Somit zwingt uns unser Ergebnis, das anfangs noch so harmlos aussah, ganz von selbst dazu, die so verwickelte Frage, ob Hippolyt von Rom der Verfasser der «Apostolike Paradosis» sei, noch einmal aufzurollen. ... Hier müssen wir uns darauf beschränken, noch einige Beobachtungen anzufügen, die gleichermassen geeignet sind, diese Zuweisung an Hippolyt von Rom als äusserst fragwürdig erscheinen zu lassen."[74]

Die Argumentation von Engberding hat in jüngster Zeit Metzger wieder aufgegriffen und weitergeführt. Metzger hält die These von der Autorschaft Hippolyts schlicht für

68 Cfr. Botte, L'Esprit, 222.
69 Cfr. Botte, L'authenticité, 177.
70 Cfr. Botte, L'authenticité, 183.
71 Cfr. Botte, L'authenticité, 184f.
72 So bezeichnet bei Martimort, Nouvel examen, 8.
73 Cfr. Engberding, Dokument, 57-59.
74 Engberding, Dokument, 59.

nicht haltbar.[75] Die TA trägt weder Titel noch eine Autorenbezeichnung. Der Ausdruck "*traditio apostolica*" taucht nur am Schluss auf[76], ein Titel ist daraus nicht sicher ableitbar. Hippolyt wird in drei Dokumenten erwähnt, die von der TA abstammen: *Epitome* II, *Canones Hippolyti* und in Buch V der arabischen Version des *Octateuch* von Clemens. In den *Epitomen* ist Hippolyt in der Überschrift zu Buch II, dem Bischofsweihegebet, erwähnt. Quelle dafür ist die TA. Hippolyt wird mit der Überschrift in die Reihe der Apostelbegleiter gestellt. Viele der Kapitelüberschriften und die Zuweisungen an Apostelbegleiter darin sind durch Kopisten dazugekommen. Welchen Wert hat eine solche Zuweisung durch Kopisten?[77] "Αποστολικη παραδοσις" ist das Objekt vieler Kontroversen. Was bedeutet diese Bezeichnung? Ist sie ein eigener Titel oder ein Teil des Vorhergehenden? "Αποστολικη παραδοσις" ist zu generell, um Titel eines einzelnen Werkes zu sein, παραδοσις ist hier das einzige Mal in diesem Zusammenhang verwendet.[78] Metzger versucht nachzuweisen, dass die TA nicht von einem einzigen Verfasser stammen kann.[79]

Auch hier können nur die verschiedenen Meinungen und Forschungsergebnisse umrisshaft dargestellt werden. Die Autorschaft Hippolyts ist umstritten. Eine eindeutige Zuweisung an ihn aufgrund der verworrenen Sachlage erscheint nicht möglich zu sein. Botte selbst fasste einmal die Offenheit seiner Position (ohne sie jedoch aufzugeben) so zusammen:

> Que la *Tradition apostolique* soit d'Hippolyte ou d'un autre, peu importe; elle reste le document le plus ancien et le plus précieux pour l'histoire de la liturgie et des institutions au III^e^ siècle.[80]

Mit dieser Aussage relativiert sich die Verfasserfrage sehr stark; für die Arbeit mit dem Text ist sie sicher nur am Rande interessant. Die Forschungsgeschichte hat ihr aber ein grosses Gewicht gegeben, so dass sie nicht ausgeklammert werden kann.

1.5 Entstehungszeit und -ort

Bei der Frage der Entstehungszeit der TA bewegt man sich auf relativ sicherem Boden. Folgt man der sententia communis, findet man als Angabe für die Verfassung der *Traditio Apostolica*: "Ihre Entstehung wird um 215 anzusetzen sein, d.h. vor dem Bruch, der mit der Erhebung des Kallistus eintrat."[81] Diese Datierung ist eng verwoben mit der Autorschaft Hippolyts und seiner Biographie. Aber auch wenn diese Autorschaft Hippolyts nicht angenommen wird oder seine Identität (bzw. die Biographie) unsicher ist,

75 Cfr. Metzger, Nouvelles perspectives, 242; ders., Enquetes, 32ff.
76 In der Conclusio, Kap. 43, Botte, TA Reconstitution, 102.
77 Die Frage stellt Metzger, Enquetes, 33, im Hinblick auf ein syrisches Dokument, das zwar den Namen Hippolyts trägt, aber absolut nichts mit ihm oder der TA zu tun hat.
78 Cfr. Metzger, Nouvelles perspectives, 245-247.
79 Cfr. Metzger, Nouvelles perspectives, 250.
80 Botte, Le texte, 161.
81 Jungmann, MS I, 37, cfr. auch Dix, Shape, 158 und andere.

lässt sich doch aufgrund innerer Gründe eine Datierung der TA Anfang des 3. Jahrhunderts aufrecht erhalten.[82] Die literarische Abhängigkeit vieler Dokumente von der TA zeigt darüberhinaus ihr hohes Alter und ihre frühe Entstehung an.

Weit schwieriger wird es mit der Frage nach dem Entstehungsort. Nehmen wir die traditionelle Meinung wieder auf, so steht als Verfasser Hippolyt von Rom fest. Er beschreibt in seinem Werk das Idealbild des römischen Gemeindelebens zu Beginn des 3. Jahrhunderts; also kommt nur Rom als Entstehungsort in Frage.[83]

Diese These kann aber viele Spannungen und Fragen des Textes nicht erklären. Schon früh tauchte die Frage auf, wie der starke östliche Einfluss, der in der TA spürbar ist, erklärt werden kann. Dazu kommt noch die Beobachtung, dass die Rezeption der TA fast ausschliesslich im Osten erfolgt ist. Verschiedene Thesen sind dazu vorgebracht worden. Zur damaligen Zeit gab es einen regen Austausch zwischen den Kirchen, sodass eine bestimmte Form aus einer bestimmten Kirche nicht notwendigerweise auf eine Entstehung gerade dort zwingend hinweist. Botte selbst stellt sich in der Einführung zur Rekonstruktion die Frage, ob nicht etwa eine Entstehung in Alexandrien oder Syrien in Frage kommt. Obwohl die TA im Osten einen bei weitem grösseren Einfluss gehabt hat, führt dies Botte nicht dazu, die These der römischen Herkunft aufzugeben. Für ihn reichen die regen Austauschbeziehungen jener Zeit, um diese Probleme zu erklären.[84] Hanssens vertritt die These, dass Hippolyt aus dem Osten nach Rom kam und östliche Gepflogenheiten mit nach Rom brachte. Diese These ist aber nicht beweisbar.[85] Botte vertritt nach Abwägung der verschiedenen Hinweise die Meinung, dass die TA eine in Rom geschriebene Kirchenordnung für eine römische Gemeinde ist. Verfasst von einem römischen Priester ist ein orientalischer Einfluss nicht auszuschliessen; deswegen braucht aber der Verfasser Hippolyt nicht gleich aus dem Orient zu stammen.[86] Smith findet keine gute Erklärung für die seltsame Tatsache, dass sämtliche Einflüsse einer in Rom entstandenen TA im Osten liegen. Es ist kein Problem, diese zu erklären, wenn man eine syrische Entstehung annimmt.[87] Metzger weist einige Inkohärenzen der TA mit der römischen Liturgie nach. Das eucharistische Gebet ist völlig anders als die spätere Tradition. Der Friedensgruss ist in der TA vor der Gabenbereitung, in Rom sonst vor der Kommunion. Bei der Bischofsweihe gibt es Unstimmigkeiten. In der TA fehlen die Ämter des Exorzisten und Ostiariers. Beide Ämter sind aber in einem Brief von Papst Cornelius 251 authentisch belegt. Die TA weist viel mehr Segensgebete für Früchte auf, als es für eine Stadt wie Rom eigentlich möglich ist.[88] Metzger zeigt dann in seinem Auf-

82 Cfr. Metzger, Nouvelles perspectives, 255f.
83 So z.B. Botte, TA Reconstitution, XIV.
84 Cfr. Botte, TA Reconstitution, 16.
85 Cfr. Botte, TA Reconstitution, XVIII und Hanssens, La liturgie d'Hippolyte, Rome 1959.
86 Cfr. Botte, TA Reconstitution, XVIII.
87 Cfr. Smith, 426f.
88 Cfr. Metzger, Enquetes, 29f.

satz, dass die TA eine orientalische liturgisch-kanonische Sammlung ist, die später, wie viele andere Dokumente aus dem Osten, im Westen ins Lateinische übersetzt wurde.[89]
Auch bei der Frage nach dem Entstehungsort spiegelt sich bei den verschiedenen Forschern, wie schon bei den anderen Fragen, die grundsätzliche Einstellung zur Verfasserschaft Hippolyts wider. Nur Hanssens wagt eine vermittelnde Stellung einzunehmen, indem er in der Person Hippolyts die östlichen Einflüsse selber verankert. Bei den intensiven Austauschbeziehungen der Kirchen zur damaligen Zeit ist es auch recht schwer, eine Entscheidung zu treffen. Die von Metzger aufgewiesenen Schwierigkeiten sind aber so drückend, dass sich insgesamt eine Entstehung eher im orientalischen Bereich zu zeigen scheint.

1.6 Charakteristik des Dokuments

Ein paar Einzelheiten der Charakteristik der TA sind schon angeklungen. Hier sollen nochmals einige Punkte umfassender dargestellt werden.
Legen wir zunächst hypothetisch den römischen Ursprung der TA und die Verfasserschaft Hippolyts zugrunde. Wir finden dann in der TA eine zuverlässige Beschreibung der Liturgie und des Gemeindelebens Anfang des 3. Jahrhunderts.[90] Es handelt sich nicht um ein Sakramentar, sondern um eine rein private Beschreibung. Die darin verwendeten Gebete sind nicht als fixe Gebete zu verstehen, sondern eher als Modelle, die zur Orientierung dienen sollen.[91] Es gibt eine typisch römische Eigenart der TA. Die doppelte Salbung nach der Taufe ist ausser für Rom nirgendwo bezeugt.[92] In der TA verweben sich verschiedene Themen. Der kanonische Aspekt ist deutlich zu spüren, ebenso die Schicht mit den liturgischen Gebeten. Ungewöhnlich für eine derartige Schrift ist die theologische Heraushebung des Heiligen Geistes.[93] Botte schliesst aus dem ganzen theologischen Gefüge der TA, dass sie vor der Spezialisierung und Prägung der Theologie entstand.[94] Das Bild der Kirche, das uns in der TA vermittelt wird, ist das einer wohlorganisierten, expandierenden Kirche, die ihre Gebräuche und ihre gefügte Hierarchie hat. Sie ist offen für neue Mitglieder, wie die sehr umfangreiche Beschreibung der Initiation zeigt. Die Lebensregeln beziehen sich auf das Gebet und die Ausübung der Caritas. Diese Regeln sind ein göttlicher Plan, der in der Schrift geoffenbart ist. Neben der Theologie des Heiligen Geistes tritt in der TA daher eine Ekklesiologie zutage.[95] Hippolyt wollte in seiner *Traditio Apostolica* festhalten, was die richtige Überlieferung der Apostel seit einer Generation ist und was als solche hochzuhalten sei.

89 Cfr. Metzger, Nouvelles perspectives, 255; ders., Enquetes, 30.
90 Cfr. Botte, TA Reconstitution, XVI; Bradshaw, TRE 18, 667.
91 Cfr. Botte, TA Reconstitution, XVI.
92 Cfr. Botte, A propos, 181
93 Cfr. Botte, L'Esprit, 221.
94 Cfr. o.c. 222.
95 Cfr. Botte, L'Esprit, 222.

Damit geht er in eine konservative Richtung, die aber auch traditionsbildend gewirkt hat.[96]

Wenn man die römische Herkunft nicht zugrunde legt, ändert sich der Blickwinkel gewaltig. Die Aussagen, die gemacht werden können, werden etwas relativer. Mit Metzger kann man dann nur noch sagen, dass die TA eine Idealliturgie und ein Idealgemeindeleben aufzeigt, das es so nicht gab. Dieses Idealbild ist aus der Zusammenstellung von Elementen aus verschiedenen Kirchen entstanden. Die TA hat natürlich die römische Liturgie beeinflusst und geprägt.[97]

1.7 Einflüsse

Die Einflüsse, denen die TA unterlag, sind sehr vielschichtig. Theologisch ist vor allem der Einfluss des Irenäus nachzuweisen.[98] Aber auch ein Einfluss der Osterhomilien ist nicht auszuschliessen, vor allem im eucharistischen Gebet.[99] Von liturgischer und theologischer Seite her sind sehr viele Beobachtungen für Einflüsse auf die TA festzustellen. Viele davon wurden schon bei der bisherigen Diskussion aufgegriffen, weil sie Rückschlüsse auf die Hintergründe der Entstehung der TA zulassen. Einflüsse aus dem Osten und aus Rom machen sich bemerkbar. Typisch römische Elemente (z.B. die doppelte Salbung nach der Taufe) sind ebenso zu finden, wie typisch östliche (z.B. die exorzistische Salbung vor der Taufe, die im Westen ausser in der TA nicht bezeugt ist).[100]

Aber auch von der TA ging ein grosser Einfluss aus. Wir finden in einigen östlichen Traditionen ein Hochgebet, das sich auf die Anaphora der TA zurückführen lässt. Seit der Liturgiereform nach dem II. Vatikanum gibt es auch im Westen ein Hochgebet, das sich an dem der TA inspiriert. Die Ordnung des Katechumenats, die von der TA vorgestellt wird, ist in den Sakramentaren des Westens noch deutlich spürbar. Im nachkonziliaren Ritus zur Taufe Erwachsener[101] stand das in der TA beschriebene Ritual Pate. Die TA dürfte in der nachkonziliaren Zeit eines der am meisten zitierten frühchristlichen Dokumente sein.

1.8 Zusammenfassende Wertung

Vereinfachend kann man sagen, dass es zwei Lager der Forscher bezüglich der TA gibt. Das eine Lager, im Gefolge von Schwartz und Connolly, vor allem Botte, geht von einer

96 Cfr. Jungmann, MS I, 37; Dix, Shape, 157f.
97 Cfr. Metzger, Nouvelles perspectives, 248f.
98 Cfr. Marcovich, TRE 15, 382; Für die Anaphora hat den Einfluss von Irenäus vor allem Connolly, Eucharistic Prayer, nachzuweisen versucht.
99 Dies hat vor allem Mazza, Omelie pasquali, aufgezeigt.
100 Cfr. Casel, KO, 117.
101 OICA. Besonders die Vorbereitung der Taufbewerber orientiert sich an TA Kap. 21.

römischen Herkunft der TA aus und sehen Hippolyt als ihren Autor an. Damit gewinnt die TA die einzigartige Stellung des ersten römischen liturgischen Dokumentes, Anfang des 3. Jahrhunderts, lange bevor wir aus dem Osten Bezeugungen haben und noch lange bevor wir mit den Sakramentaren wieder greifbare Texte aus der liturgischen Geschichte Roms finden. Die Mehrzahl der Forscher folgt dieser Meinung und legt ihre Ergebnisse den historischen Forschungen der Liturgie zugrunde.

Das andere Lager, zuerst von Engberding vertreten, nachher auch von Richard, Magne und Metzger ist mit seiner Meinung etwas vorsichtiger. Es nimmt die vielen Fragen und Probleme, die die Zuschreibung der TA an Rom und an Hippolyt aufwirft, sehr ernst und kommt zum Ergebnis, dass die TA nicht von Hippolyt und nicht aus Rom ist. Die TA und ihre Rekonstruktion wird als solche nicht berührt; wir haben in ihr ein Dokument vom Anfang des 3. Jahrhunderts. Berührt wird jedoch ihre Einordnung in den historischen Kontext und damit verbunden auch ihre Bewertung als liturgisches Zeugnis für die heutige Forschung. Diese Bewertung scheint mir die sicherere zu sein. Die im Laufe der Forschungen des letzten Jahrhunderts aufgeworfenen Fragen werden vernünftiger beantwortet. Die Antwort kommt mit weniger Spekulationen - so schön sie auch sein mögen - aus. Die TA - oder wie immer man dann auch unser Dokument bezeichnen möchte - wird besser aus dem Kontext der Zeit heraus verstanden und in die Linie der anderen Texte und Bezeugungen sinnvoll eingefügt. Sicher sind auch damit nicht alle Rätsel des Textes gelöst. Aber es wird neue Energie frei, sich nicht nur an der Verfasser- und Herkunftsfrage festzubeissen, sondern darüber hinauszugehen und mehr inhaltlich zu forschen. Dazu schreibt Metzger:

> Quant à la recherche en histoire de la liturgie, elle me paraît avoir été démobilisée en ce domaine par l'attribution du *document x* à Hippolyte de Rome: trop d'énergies ont été dépensées dans les débats relatifs à cette attribution. Dépasser enfin ces discussions favorisera la poursuite de la recherche sur de nouveaux terrains. Je songe en particulier à des études sur l'origine des traditions recueillies par le *document x*, ce que des collègues ont déjà entrepris."[102]

Vielleicht wird durch das zurückhaltendere Verständnis der TA die historische Interpretation und Einordnung der im Text gegebenen Informationen mühsamer. Sicher aber wird sie realistischer. Auf diesem Weg könnte sich auch zeigen, dass ein Grossteil der TA auf römischem Einfluss beruht. Damit würden sich die beiden gegensätzlichen Standpunkte wieder annähern, auf einem ganz anderen Weg als vielleicht abzusehen war. So könnte mehr Licht in dieses doch recht verzwickte Kapitel der Geschichte fallen.

Für die vorliegende Arbeit steht der Text der TA, besonders der des eucharistischen Gebetes der *Traditio Apostolica* im Vordergrund. Die Frage nach der Verfasserschaft und dem geschichtlichen Hintergrund der TA berühren die Aufgabenstellung nicht im

---

102 Metzger, Nouvelles perspectives, 256. Dazu führt er als Beispiel die Arbeiten von Magne und Mazza, Omelie pasquali, auf.

Kern. Was bisher mit Sicherheit gezeigt werden konnte, liesse sich vielleicht so zusammenfassen: Die *Traditio Apostolica* ist eine kanonisch-liturgische Textsammlung vom Anfang des 3. Jahrhunderts. Vom ursprünglichen griechischen Text sind uns heute nur noch Bruchstücke erhalten, der Rest muss aus lateinischen, sahidische, bohairischen und äthiopischen Übersetzungen rekonstruiert werden. Auch wenn es sehr wenig ist, was sich sagen lässt, reicht dies aus, um die Untersuchung der Anaphora dieses Textes in einen gesicherten Rahmen zu stellen. Die nähere Textgestalt dieses Gebetstextes soll nun zunächst untersucht werden.[103]

2. Textkritik

2.1 Der kritische Text der Anaphora

Für die Rekonstruktion des Textes der Anaphora der *Traditio Apostolica* stehen vier Zeugen zur Verfügung: Das Palimpsest von Verona (L), die äthiopische Übersetzung des *Sinodos* (E), Das *Testamentum Domini nostri Iesu Christi* (TD) und für einen Teil des Textes die Anaphora der *Apostolischen Konstitutionen* VIII, 12 (CA). Zunächst sollen die Texte dargestellt werden. Die Gliederung in Zeilen und Abschnitte soll die Übersichtlichkeit und Vergleichbarkeit erleichtern. Schliesslich soll der in dieser Arbeit zugrunde gelegte Text vorgestellt werden. L überliefert die Anaphora folgendermassen:[1]

{D(omi)n(u)s vobiscum. - ... Et cum sp(irit)u tuo.
Su<r>sum corda. - Habemus ad dom(inum).
Gratias agamus Domino. - Dignum et iustum est.
Et sic iam prosequatur:}

1 Gratias tibi referimus d(eu)s,
2 per dilectum puerum tuum Ie(su)m Chr(istu)m,
3 quem in ultimis temporibus misisti nobis
4 saluatorem et redemptorem et angelum uoluntatis tuae;
5 qui est uerbum tuum inseparabile[m],
6 per quem omnia fecisti
7 et beneplacitum tibi fuit,
8 misisti de caelo in matricem virginis,
9 quiq(ue) in utero habitus incarnatus est
10 et filius tibi ostensus est,
11 ex sp(irit)u s(an)c(t)o et virgine natus.
12 Qui uoluntatem tuam complens

103 Wir haben gesehen, dass sich weder der Titel "*Traditio Apostolica*" noch die Verfasserschaft Hippolyts zweifelsfrei bestätigen lassen. Im Gegenteil: Die neuere Forschung zieht beides sehr stark in Zweifel. Im Folgenden soll trotzdem der allgemeine Sprachgebrauch in der Literatur verwendet werden und von der *Traditio Apostolica* die Rede sein. Manche Autoren sprechen auch vom Hochgebet Hippolyts. In Zitaten tritt dies auf, ich werden diesen Sprachgebrauch i.a. nicht übernehmen.

1 Cfr. Botte, TA Reconstitution, 10-16. Die Aufteilung in Zeilen habe ich vorgenommen.

et populum sanctum tibi adquirens
extendis*[2] manus cum pateretur,
ut a passione liberaret eos qui in te crediderunt.
Qui cumque traderetur uoluntariae passioni,
ut mortem solvat
et uincula diabuli dirumpat,
et infernum calcet
et iustos inluminet,
et terminum figat
et resurrectionem manifestet,
accipiens panem gratias tibi agens dixit:
Accipite, manducate,
hoc est corpus meum quod pro uobis confringetur.
Similiter et calicem dicens:
Hic est sanguis meus qui pro uobis effunditur.
Quando hoc facitis, meam commemorationem facitis.

Memores igitur mortis et resurrectionis eius,
offerimus tibi panem et calicem,
gratias tibi agentes
quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare.

Et petimus
ut mittas sp(iritu)m tuum s(an)c(tu)m
in oblationem sanctae ecclesiae:
in unum congregans
des omnibus qui percipiunt sanctis
in repletionem sp(iritu)s s(an)c(t)i
ad confirmationem fidei in ueritate,
ut te laudemus et glorificemus

per puerum tuum Ie(su)m Chr(istu)m,
per quem tibi gloria et honor,
patri et filio, cum s(an)c(t)o Sp(irit)u
in sancta ecclesia tua
et nunc et in saecula saeculorum. Amen.

Von diesem Text weicht E an folgenden Stellen ab:[3]

volens
qui caro factus est et portatus in ventre
et filius tuus ostensus est
ex spiritu sancto
Ut compleret tuam voluntatem
et populum tibi faceret,
ut patiens liberaret qui in te speraverunt.
Qui traditus est in sua voluntate passioni,
ut mortem solveret
et vincula diaboli dirumperet
et calcaret infernos
et sanctos dirigeret
et terminum figeret
et resurrectionem manifestaret
accipiens ergo panem gratias egit et dixit:
Hic est sanguis meus qui pro vobis effundetur.

2 Im Apparat korrigiert: extendit. Cfr. Botte, TA Reconstitution 14.

3 Cfr. Botte, TA Reconstitution, 12-16. Hier gebe ich jeweils die ganze Zeile an, in denen Abweichungen auftauchen, die anderen Zeilen sind wörtlich identisch.

28 Quando hoc facietis, (in) meam commemorationem facietis.
30 offerimus tibi hunc panem et calicem
31 gratias agentes tibi
32 quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi sacerdotium exhibere.
36 coniungens
37 da omnibus qui percipiunt sanctitatem
40 ut te glorificent et laudent
41 per filium tuum Iesum Christum
43 --
44 in sancta ecclesia
45 nunc et semper et in saecula saeculorum. Amen.

TD überliefert folgenden Text:[4]

1 Agimus gratias tibi, deus sancte ...
2 et pater unigeniti tui salvatoris nostri;
3 qui in ultimis temporibus misisti nobis
4 salvatorem et angelum consilii tui...
5 Verbum tuum ...
6 illum per quem omnia fecisti,
7 cum complacuisti in eo,
8 misisti eum in uterum virginis;
9 illum qui cum conceptus est, incarnatus est,
10 filius tuus demonstratus est,
11 cum e spiritu sancto et ex virgine genitus est;
12 illum qui voluntatem tuam implens
13 et populum sanctum comparans,
14 extendit manus suas ad passionem
15 ut a passione et a corruptione mortis eriperet illos qui in te sperarunt;
16 illum qui cum tradebatur passioni voluntariae
17 ut ... mortem tolleret
18 et vincula diaboli confringeret
19 ... et infernum calcaret
20 et iustos ad lumen duceret
21 et terminum figeret,
22 et resurrectionem manifestaret,
23 cum sumpsit panem, dedit discipulis suis, cum dixit:
24 Accipite, edite;
25 hoc meum est corpus, illud quod pro vobis confringitur in remissionem peccatorum.
28 Quotiescumque hoc facietis, resurrectionem meam facietis.
26 Etiam calicem vini quod miscuit,
27 dedit in typum sanguinis, illius qui effusus est pro nobis.
Et tunc dicet:
29 Cum memores igitur sumus mortis et resurrectionis tuae,
30 offerimus tibi panem et calicem
31 gratias agentes tibi....super haec,
32 quod dignos fecisti nos ut staremus coram te et sacerdotio figeremur tibi.
....
33 --
34 --
35 --
36 Da autem ut tibi uniantur
37 omnes illi qui communicantes accipiunt ex sanctis tuis,
38 ad illud ut repleantur de spiritu sancto,

4 Cfr. Hanssens, Liturgie Documents, 76f.

39 ad confirmationem fidei in veritate,
40 ut tribuant tibi sermonem laudis (doxologiam) omni tempore

41 et puero tuo dilecto Iesu Christo,
42 per quem tibi gloria et imperium
43 cum spiritu tuo sancto
44 --
45 in saecula saeculorum. Amen.

Die CA bestätigt den von den vorigen drei Zeugen überlieferten Text. Die Anaphora in CA VIII, 12,4-51 ist sehr viel umfangreicher als die Anaphora der *Traditio Apostolica*, deren Grundgerüst vom Autor der CA ausgeschmückt und ergänzt wurde. Hier soll nur das Grundgerüst dargeboten werden, um die unmittelbare Vergleichbarkeit mit den oben dargestellten Zeugen zu gewährleisten. Folgender Text lässt sich als Grundgerüst herausschälen:[5]

...
2 per unigenitum filium tuum ...
4 angelum magni consilii...
6 per quem omnia ... fecisti...
8 factus est in utero virignis...
9 incarnatus est...
11 natus est ...
12 voluntatem tuam implevit ...
15 ut a passione solveret
17 et a morte eriperet
18 et rumperet vincula diaboli ...
23 In qua enim nocte tradebatur, cum sumpsisset panem, dedit discipulis, cum dixisset: ...
24 Accipite, comedite,
25 hoc est corpus meum quod pro multis frangitur ...
26 Similiter et calicem, postquam eum miscuit,... dedit,... dicens:
27 ... hoc est sanguis meus qui pro multis effunditur.
28 Hoc facite in meam comemorationem ...

29 Memores igitur passionis eius et mortis et reurrectionis ...
30 offerimus tibi ... panem hunc et calicem hunc
31 gratias tibi agentes tibi
32 per eum quod dignos habuisti nos qui staremus coram te et sacerdotio funge-remur tibi.

33 Et petimus a te
34 ut ... mittas spiritum tuum sanctum
35 super hostiam hanc ...
37 Ut qui perceperint ex eo
39 confirmentur ...
40 Ut laudemus te incessanter ...

42 Quia tibi omnis gloria, reverentia, gratiarum actio, honor et adoratio
43 in sancto spiritu
45 et nunc et semper et in ... saecula saeculorum. Amen.

5 Ich folge damit Hanssens, Liturgie Documents, 77.84. Der vollständige Text der Anaphora findet sich in Hänggi-Pahl, PE, 82ff.

2.1.1 Prinzipien zur Erstellung des kritischen Textes

Betrachtet man alle vier Zeugen nebeneinander, so fällt die sehr grosse Parallelität der Texte auf. Die grundsätzliche Struktur zieht sich durch, wie auch die genaue Abfolge der einzelnen Elemente nicht geändert wurde. Nur TD ändert einmal im Einsetzungsbericht die Reihenfolge und stellt Zeile 28 schon zum Wort über das Brot.
Die Bezeugung der Anaphora ist auf der einen Seite etwas verworren, weil es eben keinen sicheren Text gibt. Andererseits wird unser Text vom Anfang des 3. Jahrhunderts von drei Zeugen unabhängig voneinander überliefert. "Its external attestation by LET (three completely independent witnesses), with some partial support from *Ap. Const.*, is extremely powerful in its favour."[6]
Für die Erarbeitung eines kritischen Textes gibt es aber einige Schwierigkeiten. Der Urtext der Anaphora wie der der ganzen TA war in griechisch. Auf uns gekommen sind nur Übersetzungen in andere Sprachen, sowie einige griechische Fragmente in anderen Dokumenten. Verschiedentlich wurde versucht, einen griechischen Text zu rekonstruieren.[7] Freilich zeigen allein schon die vielen Artikel über die Anaphora, in denen um die richtige Rückübersetzung gerungen wird, welch schwieriges Unternehmen eine solche Rekonstruktion ist. Die meisten Versuche, besonders auch die aus jüngerer Zeit, gehen gar nicht so weit. Botte bietet seine eigentliche *Reconstitution* in französischer Sprache, also in moderner Übersetzung.[8] Ebenso versucht Dix eine englische Rekonstruktion.[9] Der neueste Versuch ist die Arbeit von Geerlings. Er legt seiner Arbeit die Ausgabe von Botte zugrunde und erarbeitet eine deutsche Übersetzung, die die Forschungsergebnisse der letzten Jahre zu berücksichtigen versucht.[10]
Dieser Arbeit soll jedoch ein lateinischer Text zugrundegelegt werden. Der älteste uns zugängliche Text der Anaphora der *Traditio Apostolica* ist in Latein überliefert. Für das Studium von alten Anaphoren hat sich die lateinische Sprache durchgesetzt.[11] Der lateinische Text ist allgemein anerkannter Ausgangspunkt für alle Forschungsarbeiten an der TA.
In der Methode möchte ich weitgehend Botte folgen, die auch durch das Vorgehen von Geerlings bestätigt worden ist.

Bottes Edition basiert auf vier Prinzipien[12]:

---

6 Chadwick in: Dix/Chadwick, k.

7 So z.B. Connolly, Eucharistic Prayer 352f; Lietzmann, 174f; Richardson in So-Called, 106; Dix, The Treatise; Botte versuchte die Rekonstruktion von Teilen, die Epiklese in L'Epiclèse, 248.

8 Botte, TA Reconstitution, XLVII schreibt dazu: "Les pages paires ne contiennent donc que les matériaux nécessaires à l'établissement du texte. La critique est faite dans la traduction et, pour les passages importantes, dans les notes." Dies scheinen viele Autoren zu übersehen, die L als (sicher nicht schlechte) Grundlage ihrer Arbeit nehmen.

9 Cfr. Dix, The Treatise.

10 Cfr. Geerlings, TA.

11 Cfr. Giraudo, Struttura, 7. Dort führt Giraudo verschiedene Gründe und Beispiele aus der Forschungsgeschichte auf.

12 Cfr. Botte, TA Reconstitution, XXXVI-XXXIX.

(1) Den Übersetzungen ist der Vorzug zu geben gegenüber den Bearbeitungen. Im Fall der Übereinstimmung sämtlicher Übersetzungen entstehen keinerlei Probleme. Dieser Übereinstimmung gegenüber treten die Bearbeitungen klar zurück, da die Übersetzungen auf denselben Archetyp zurückgehen.

(2) Die Übersetzungen L,S,A und E sind keine gleichwertigen Textzeugen. Faktisch sind nur L und die ursprüngliche (verlorengegangene) sahidische Übersetzung, von der S,A und E abstammen, zwei unabhängige Textzeugen. Das Prinzip der mehrheitlichen Textbezeugung fällt daher weg. Eine Übereinstimmung von S,A und E gegenüber L ist deshalb nicht von entscheidender Bedeutung. Daher muß auf die Bearbeitungen als sekundäre Zeugen zurückgegriffen werden. Falls das unabhägige Zeugnis L beispielsweise von T oder K gestützt wird, ist ihm gegenüber S, A und E der Vorzug zu geben.

(3) Gelegentlich gibt es partielle Differenzen zwischen L und der alexandrinischen Gruppe. Bei Übereinstimmungen zwischen L und E gegen S und A ist ersteren der Vorzug zu geben. Denn da keine direkte Verbindung zwischen L und E besteht, erklärt sich die Gemeinsamkeit nur dadurch, daß E die Lesart der ursprünglichen sahidischen Übersetzung beibehalten hat.

(4) Besonders problematisch ist die Rekonstruktion, wenn L defizient ist. Hier können nur sekundäre Zeugen bei der Entscheidung von S und A gegen E oder A und E gegen S den Ausschlag geben. Dort, wo C, T oder K eine der Textgruppen stützt, ist dieser Lesart der Vorzug zu geben. Andernfalls muß nach der inneren Evidenz entschieden werden.[13]

Für die Rekonstruktion der Anaphora sind als Zeugen L, E, TD und CA anzuführen. L und E sind Übersetzungen, TD und CA Bearbeitungen. Deshalb reduzieren sich die oben angeführten Regeln Bottes etwas. L ist der einzige lateinische Zeuge. Wenn hier jedoch lateinische Texte verglichen werden, ist zu berücksichtigen, dass wir es mit Übersetzungen zu tun haben. Sie unterliegen, wie jede Übersetzung, dem Makel, das Original nicht wirklich getreu wiedergeben zu können. Oft könnte eine Stelle verschieden ausgedrückt werden. Es werden deshalb nur Stellen betrachtet, bei denen L und E voneinander abweichen. TD und CA sind von der Grundstruktur der Texte her zu sehr Bearbeitungen, um mehr als eine Entscheidungshilfe bei Unklarheiten bieten zu können. Wenden wir uns nach diesen Vorbemerkungen dem Text zu.

13 Geerlings, TA, 155f.

2.1.2 Erarbeitung des Textes

In Zeile 7 weichen L und E voneinander ab. L bringt *et beneplacitum tibi fuit*, E hingegen *volens*. Dahinter liegt entweder der griechische Indikativ ευδ΄οκεσας (L) oder das Partizip ευδοκ΄ησας (E)[14]. Connolly liest die Stelle im Vergleich mit anderen Stellen bei Hippolyt und zieht eher καθα αρεσκον σοι εν als richtige Rückübersetzung in Betracht.[15] E bezieht das *volens* auf den Schöpfungsakt.[16] Hier kann durchaus der Text von L übernommen werden.[17]

In den Zeilen 9, 10 und 11 weicht E von L in einigen Punkten ab, d.h. E lässt einige Gedanken aus und bringt die vorhandenen in anderen Worten. Dagegen geht TD dem Sinn nach genau mit L. Deshalb kann auch hier L als der beste Text gelten.[18]

Die Abweichung in Zeile 12 von L zu E ist nur aufgrund einer anderen grammatikalischen Form und deshalb sekundär. Ebenso Zeile 13; E lässt ausserdem das *sanctum* weg, was aber nach dem Urteil aller Autoren zum Text gehört.[19]

Zeile 15 hat den Hauptunterschied zwischen E und L im Verb. L benützt *crediderunt* und E *speraverunt*. TD geht in diesem Fall mit E. "Les verbes employés par E (*tawakala*) et par T (*sbar*) ne signifient pas croire, mais avoir confiance, espérer. Le moyen terme entre la traduction de L (*qui crediderunt*) et celle de ET (*qui speraverunt*) semble être tous πεποιθοτας qui peut avoir les deux sens."[20] Schwierig ist die Entscheidung für das Latein. Dix und Geerlings behalten das *crediderunt* von L, Botte übersetzt mit *avoir confidence*.[21] Ich möchte beim Text von L bleiben, allerdings mit der Hintergrund der oben angegebenen Bedeutungsspanne.

Die Abweichungen in Zeile 17-22 sind rein grammatikalischer Art. Sie können auf die Übersetzung zurückgehen. Zeile 18 invertiert die Stellung von Verb und Subjekt. Die Parallele in den CA zieht das Verb vor, aber die lateinische Stellung ist hier vorzuziehen.[22]

In Zeile 23 fügt E gegenüber L *ergo* ein und formuliert mit zwei Verben im Perfekt, L hat hier ein Verb im Perfekt und eine Partizipialkonstruktion. Dies stellt keine gravierende Abweichung dar.

Beim Wort über den Kelch unterscheiden sich L und E in nur einem Buchstaben, der aber einen Tempuswechsel bewirkt. L hat *effunditur* also das Präsens, E hingegen *effun-*

14 Cfr. Botte, TA Reconstitution, 13, Fussnote (6).
15 Cfr. Connolly, Eucharistic Prayer, 356f.
16 Cfr. Connolly, Eucharistic Prayer, 356f, der sich wiederum auf Horner und Funk beruft.
17 Cfr. Lietzmann, 175; Geerlings, TA, 222f, Dix/Chadwick, 7.
18 In diesem Sinne entscheidet Botte, TA Reconstitution, 14f; Geerlings, TA, 224f; Dix/Chadwick, 7.
19 Alle Autoren folgen hier L.
20 Botte, TA Reconstitution, 15, Fussnote (2).
21 Cfr. Dix/Chadwick, 8; Geerlings, TA, 225; Botte, TA Reconstitution, 15.
22 Cfr. Connolly, Eucharistic Prayer, 361.

detur, also das Futur.[23] Hier ist die futurische Version vorzuziehen, da sie dann in der gleichen Zeit wie das Brotwort steht.[24]

Auch in Zeile 28 liegt der Unterschied zwischen L und E in den Tempora der Verben. L und E haben jeweils zweimal die gleiche Verbform. L hat im sonst (fast) gleichen Satz zweimal *facitis*, also den Indikativ Präsens, E hat *facietis*, d.h. Indikativ Futur I. Botte ist der Meinung, "Le grec devait avoir deux fois ποιειτε qui peut être indicatif ou impératif. Dans le contexte, il est préférable de prendre le second comme un impératif."[25] Demgegenüber übersetzen Dix und Geerlings die Stelle präsentisch, und zwar beide Verben.[26] Geerlings beruft sich in einem Hinweis auf die Stellen Lk 22,20; 1Kor 11,25. Hier soll der Text von L beibehalten werden.

In Zeile 30 schiebt E noch ein *hunc* ein. Botte übersetzt es mit *ce* in seiner Rekonstruktion gleich zweimal, wohingegen Dix und Geerlings dies nicht tun. Ich möchte mich auch hier an L halten und mich Dix und Geerlings anschliessen.

Zeile 31 bringt nur eine unwesentliche Wortumstellung.

Die Anamnesis bringt in Zeile 32 eine weitere Unterschiedlichkeit zwischen L und E. Das *ministrare* in L erweitert E zu *sacerdotium exhibere*. Zugrunde liegt nach Botte ιερ ατευειν, das gegen L von E, TD und CA bestätigt wird.[27] Dix und Geerlings gehen hier mit Botte und übersetzen entsprechend.[28] Hier ist also die Version von E vorzuziehen.

Zu Zeile 36 bemerkt Botte:

> E confirme *in unum congregans* de L. La forme *damiraka*, gérondif affecté du suffixe pronominal (*coniungendo-tu*) est un des substituts du participe disparu en éthiopien. L'accord LE montre qu'il y avait en grec un participe sans complément; la leçon de T (*ut tibi uniantur*) est donc une correction.[29]

Die Verschiedenheiten in Zeile 37 sind schwieriger einzuordnen. Dem Verb (*des, da*) fehlt das Komplement. "On peut y voir une brachylogie dont on a d'autres exemples en grec. Il faut suppléer logiquement le verbe participer."[30] Dies entspricht dann in etwa dem, was das TD in seinem Textbestand hat. Die Übersetzung von Botte und Geerlings greift dies auf. Dix geht jedoch einen ganz anderen Weg. Er interpretiert die Epiklese in einer eigenen Weise.[31]

Zeile 40 zeigt grammatikalische Unterschiede, aber inhaltlich volle Übereinstimmung.

---

23 Cfr. Giraudo, Eucaristia, 412.

24 Cfr. Giraudo, Eucaristia, 412; zur Begründung: o.c., 214-216. Botte, TA Reconstitution, 17 und Dix/Chadwick, 8, übersetzen jeweils mit der Vergangenheit. Geerlings übersetzt jedoch ebenfalls, sowohl beim Wort über das Brot als auch beim Wort über den Wein, futurisch.

25 Botte, TA Reconstitution, 16, Fussnote (1).

26 Dix/Chadwick, 8 und Geerlings, TA, 227.

27 Cfr. Botte, TA Reconstitution, 17, Anmerkung (3).

28 Cfr. Dix/Chadwick, 9; Geerlings, TA, 227.

29 Botte, TA Reconstitution, 17, Fussnote (6).

30 Botte, TA Reconstitution, 17, Fussnote (8).

31 Cfr. Botte, TA Reconstitution, 17; Geerlings, TA, 227; Dix/Chadwick, 9.

Die Doxologie (Zeile 41-45) zeigt eine sehr unterschiedliche Form in den verschiedenen Überlieferungen auf und ist auch unterschiedlich rekonstruiert worden. Dix erwähnt in der Doxologie Vater und Sohn nicht. Ebenso streicht Botte in seiner Übersetzung die Nennung von Vater und Sohn in Zeile 43. Botte beobachtet, dass bei Doxologien, die mit *per quem* beginnen, die Nennung von Vater und Sohn nicht in die Doxologie gehört.[32] Im Gegensatz dazu hält Jungmann diese Rekonstruktion Bottes für unannehmbar, da in E die Nennung der drei Personen fehlt, obwohl sie für das Gebet zur Weihe des Presbyters bezeugt ist und dort als gesichert gelten kann. Er prüft dies anhand verschiedener Texte nach.[33] Geerlings folgt in seiner Übersetzung der Jungmannschen These.[34] Das *in sancta ecclesia* wird allgemein als richtig anerkannt.
Damit haben wir mit ein paar kleinen Ausnahmen den Text von L als den Text für die vorliegende Arbeit herausgearbeitet. Im folgenden wird der Übersichtlichkeit halber der erarbeitete Text abgedruckt.

2.1.3 Der erarbeitete Text

Als Erbegnis der Textkritik können wir folgenden Text festhalten:

1 Gratias tibi referimus Deus,
2 per dilectum puerum tuum Iesum Christum,
3 quem in ultimis temporibus misisti nobis
4 saluatorem et redemptorem et angelum uoluntatis tuae;
5 qui est uerbum tuum inseparabilem,
6 per quem omnia fecisti
7 et beneplacitum tibi fuit,
8 misisti de caelo in matricem virginis,
9 quique in utero habitus incarnatus est
10 et filius tibi ostensus est,
11 ex spiritu sancto et virgine natus.
12 Qui uoluntatem tuam complens
13 et populum sanctum tibi adquirens
14 extendit manus cum pateretur,
15 ut a passione liberaret eos qui in te crediderunt.
16 Qui cumque traderetur uoluntariae passioni,
17 ut mortem solvat
18 et uincula diabuli dirumpat,
19 et infernum calcet
20 et iustos inluminet,
21 et terminum figat
22 et resurrectionem manifestet,
23 accipiens panem gratias tibi agens dixit:
24 Accipite, manducate,
25 hoc est corpus meum quod pro uobis confringetur.
26 Similiter et calicem dicens:
27 Hic est sanguis meus qui pro uobis effundetur.
28 Quando hoc facitis, meam commemorationem facitis.

32 Cfr. Botte, TA Reconstitution, 19, Fussnote (7).
33 Cfr. Jungmann, Doxologien TA, 322f.
34 Cfr. Geerlings, TA, 227.

29 Memores igitur mortis et resurrectionis eius,
30 offerimus tibi panem et calicem,
31 gratias tibi agentes
32 quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi sacerdotium exhibere.

33 Et petimus
34 ut mittas sp(iritu)m tuum s(an)c(tu)m
35 in oblationem sanctae ecclesiae:
36 in unum congregans
37 des omnibus qui communicantes percipiunt sanctis
38 in repletionem spiritus sancti
39 ad confirmationem fidei in ueritate,
40 ut te laudemus et glorificemus

41 per puerum tuum Iesum Christum,
42 per quem tibi gloria et honor,
43 patri et filio, cum sancto Spiritu
44 in sancta ecclesia tua
45 et nunc et in saecula saeculorum. Amen.

Auf den dargestellten Text wird im folgenden auch mit der Zeilenzählung Bezug genommen.

3. Forschungsgeschichte zur Anaphora der *Traditio Apostolica* im 20. Jahrhundert

Die Thesen verschiedener Forscher zur Anaphora der *Traditio Apostolica* werden vorgestellt, um einen Einblick in die Forschungsgeschichte des 20. Jahrhunderts zu erhalten. Verschiedene Strömungen und Ansätze zum Verständnis der Anaphora der *Traditio Apostolica* werden daran deutlich.

3.1 Schwartz

In seinem für die Erforschung und Identifizierung der TA massgeblichen Aufsatz von 1910 geht Schwartz nicht auf die Anaphora dieses Dokumentes ein. Seine Arbeit ist aber entscheidend gewesen, die These über die römische Herkunft und die Autorschaft Hippolyts einem grösseren Kreis bekannt zu machen und das Interesse am Studium der TA zu wecken.[1]

3.2 Connolly

1916 hat R.H. Connolly unabhängig von E. Schwartz einen Versuch vorgelegt, die bis dahin sog. Ägyptische Kirchenordnung als die *Traditio Apostolica* des Autor Hippolyts zu identifizieren. Dort geht er nur sehr kurz zum Nachweis einiger Parallelen auf die

1 Cfr. Schwartz, Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen.

Anaphora dieses Textes ein.[2] In einem 1938 veröffentlichten Aufsatz beschäftigt sich Connolly ausschliesslich mit der Anaphora der *Traditio Apostolica*.[3] In diesem Artikel geht es Connolly vor allem darum, das griechische Original der Anaphora zu rekonstruieren. Doch lassen aus dem Artikel auch ein paar Rückschlüsse zum Gesamttext der Anaphora ziehen.

Connolly geht, und das liegt nach seiner Arbeit von 1916 auf der Hand, von der Autorschaft Hippolyts aus. Auch legt er den römischen Ursprung der Anaphora zugrunde. Ziel von Connolly ist es im Artikel, anhand der Anaphora die Autorschaft Hippolyts und die Zugehörigkeit des Gebetes zur *Traditio Apostolica* zu untermauern.[4] Der Autor geht von der Gestalt des Textes in der lateinischen Übersetzung von Verona aus, und versucht mit Hilfe der griechischen Fragmente, die in den *Apostolischen Konstitutionen* überliefert sind, und mit Hinweisen, die er aus dem *Testamentum Domini* entnimmt, eine griechische Rückübersetzung. Demzufolge geht Connolly grundsätzlich von der Richtigkeit der Veronenser Übersetzung aus. An einzelnen Punkten nimmt er jedoch Korrekturen vor. Die Struktur und Gestalt dieser Überlieferung erkennt er an.[5]

3.3 Lietzmann

In seinem umfassenden Werk *Messe und Herrenmahl* stellt H. Lietzmann 1926 auch die Liturgie von Hippolyt vor. Sein Grundansatz ist die zweifache Urgestalt der christlichen Liturgie: Die hippolytisch-römische und ägyptische. Lietzmann geht mit dieser Grundthese von der römischen Herkunft der TA und der Autorschaft Hippolyts aus.

Die Anaphora der *Traditio Apostolica* stellt einen ursprünglicheren Typ der Liturgie dar als die in den CA VIII. Die Danksagung bezieht sich nur auf das Heil, das durch die Menschwerdung Christi erwirkt wurde. Die Anamnese ist nicht blosses Sich-erinnern an eine vergangene Tatsache, sie ist aktives Tun der ganzen Gemeinde. Daraus entspringt auch die Bitte um die Geistsendung auf die Gaben, die Gott gebracht werden: durch sie, auf die der Geist Gottes herabgerufen wurde, erhalten die Gläubigen Anteil an Gottes Geist. Lietzmann sieht einen Bruch zwischen dem Opfer der Gemeinde und der Stiftungserzählung im Einsetzungsbericht. Sonst müsste in der Epiklese eine Wandlungsbitte folgen.

Die Quellen für die Liturgie Hippolyts sieht Lietzmann für den ersten Teil der Anaphora in den christologischen Hymnen des Neuen Testamentes. Lietzmann führt besonders Phil 2,5-11; 1Tim 3,16 und 1Petr 3,18-22 auf und weist auf andere Orte hin.[6] Der zweite Teil, der um die Opfervorstellung geht, ist anders abzuleiten. Lietzmann rekurriert hier

2 Cfr. Connolly, So-Called, 164-166.
3 R.H. Connolly, The Eucharistic Prayer of Hippolytus. JTS 39/1938, 350-369.
4 Cfr. Connolly, Eucharistic Prayer, 350.
5 Bei der Betrachtung der Anaphora im Detail wird auf den Beitrag Connollys zurückzukommen sein.
6 Cfr. Lietzmann, 179.

auf 1Kor 10,16-21, wo das Herrenmahl parallel zum heidnischen Opfermahl gestellt wird. "Dem Opfermahl bei Heiden und Juden entspricht bei den Christen das Abendmahl. Und so wie die Heiden durch den Genuß ihrer Opfermahlzeit in eine geheimnisvolle Gemeinschaft mit ihren Göttern treten, so wir mit dem erhöhten Herrn."[7] Folgerichtig wird in der Epiklese um die Geistsendung auf die Gaben gebetet, damit nachher die ganze Versammlung an diesem Geist teilhat. Mit diesem Gedanken aus der antiken Opfervorstellung erklärt Lietzmann den Bruch in der Gedankenführung zwischen Anamnese und Epiklese und das Fehlen einer expliziten Wandlungsbitte. Die ganze Anaphora steht nach dieser These in der Gedanken- und Vorstellungswelt der paulinischen Schriften.[8]

3.4 Dix

Der anglikanische Benediktiner Gregory Dix legte schon 1937 einen Rekonstruktionsversuch zur *Traditio Apostolica* vor.[9] Sein bekanntestes Werk, *The Shape Of The Liturgy*, erschien erstmals 1945 und enthält eine Beurteilung des Hochgebets in der *Traditio Apostolica*.[10]

Dix geht davon aus, dass die *Traditio Apostolica* römischen Ursprungs und von Hippolyt ist. Er betrachtet den Text als Ursprung einer ganzen weiteren Entwicklung.

Dix erarbeitet folgende Struktur der Anaphora:

> (a) Address: Relation of the Father to the Eternal Word.
> (b) Thanksgiving for Creation through the Word.
> (c) Thanksgiving for the Incarnation of the Word.
> (d) Thanksgiving for Redemption through the Passion of the Word.
> (e) Statement of Christ's purpose in instituting the eucharist.
> (f) Statement of His Institution of the eucharist.
> (g) Statement of His virtual command to repeat the action of (f) with a virtual promise of the result attaching to such repetition.
> (h) Claim to the fulfillment of the promise in (g).
> (i) Offering of the elements.
> (j) constituting obedience to the command in (g), with an interpretation of the meaning understood by this obedience.
> (k) Prayer for the effects of communion.
> (l) Doxology.[11]

Das Gebet ist um 215 n.Chr. niedergeschrieben worden, stellt jedoch eine ältere Tradition dar.

Im Abschnitt a-e ist die Sprache Hippolyts zu erkennen. Doch folgt der gesamte Text einer traditionellen Struktur. In den Schriften Justin des Martyrers finden sich Parallelen

---

7 Lietzmann, 180.
8 Cfr. Lietzmann, 174-186.
9 G. Dix, *Αποστολικη Παραδοσις. The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome, Bishop and Martyr,* London 1937.
10 G. Dix, The Shape Of The Liturgy, London 1945.
11 Dix, Shape, 158.

zum vorliegenden Text. In der Theologie und am Inhalt des Gebetes gibt es nichts, was Justin widerspricht.[12]

Die generelle Struktur des ersten Teils des Gebets geht auf die Zeit der jüdischen Apostel in Rom zurück, er blieb durch den sehr strikten römischen Konservativismus erhalten. Der Text ist sehr aufgeräumt, sehr präzise formuliert, sehr treffend und nüchtern, besonders im zentralen Teil (e-j).[13]

ChapterDer Einsetzungsbericht stellt den Höhepunkt des Gebets dar. Auf ihn läuft alles zu und von ihm geht alles aus. "The command and promise it contains (g) are the justification for all that is done and meant by the church at the eucharist."[14] Anamnesis ist verstanden als "'re-calling' or 're-presenting' before God an event in the past, so that it becomes *here and now operative by its effects*."[15] Im zweiten Jahrhundert wird die Eucharistie schon als Anamnesis nur des Leidens oder auch als Anamnesis sowohl des Leidens als auch der Auferstehung Christi verstanden. Hier ist dies eine Weiterentwicklung dieses Gedankens.

Die Epiklese hält Dix für eine spätere Interpolation. Seine Begründung geht von zwei Beobachtungen aus. Die Anaphora der *Traditio Apostolica* folgt mit grosser Treue dem jüdischen Gebetstyp von "Benediction" oder *Eucharistia*[16]. In dieser Gebetskonzeption kommt es nie zu einer Bitte für den Gegenstand selber, für den Gott gepriesen wird. In den anderen Danksagungen (Eucharistien) der TA über Öl, Käse und Oliven ist eine Epiklese nicht vorhanden. Ausserhalb von Syrien gibt es keinen Nachweis einer Epiklese vor 375, in Syrien findet man sie frühestens 330. Zu diesen Beobachtungen fügt Dix noch die Schwierigkeiten bei der Textüberlieferung selber. Dix zieht aus allem den Schluss, dass die Epiklese eine spätere Interpolation um 400 sein muss.[17]

Dix fasst das Ergebnis seiner Untersuchung in drei Punkten zusammen: 1) Die Textkonstruktion weist eine Zentralität des Einsetzungsberichtes auf. Dieser ist gleichzeitig die Autorisierung der Kirche für das, was sie in der Eucharistiefeier tut. 2) Das Tun der Kirche in der Eucharistiefeier ist die Darbringung des Brotes und des Kelches und die Annahme dieser Gaben, die durch die Einsetzungsworte identifiziert werden als Leib und Blut des Herrn. Diese Feier der Eucharistie ist eine priesterliche Handlung der ganzen Kirche. 3) Der ganze Ritus ruft ins Gedächtnis und repräsentiert (recalls; represents) nicht das letzte Abendmahl vor Gott, sondern das Opfer Christi in Tod und Auferstehung. Dieses Opfer wird in den Kommunikanten gegenwärtig und wirksam.[18]

12 Cfr. Dix, Shape, 158f.
13 Cfr. Dix, Shape, 160.
14 Dix, Shape, 161.
15 Dix, Shape, 161.
16 Dix/Chadwick, 79.
17 Cfr. Dix/Chadwick, 79.
18 Cfr. Dix, Shape, 162.

3.5 Jungmann

Im Jahr 1948 erschien die erste Auflage des umfassenden Werkes zur Geschichte und Theologie der römischen Messe: *Missarum Sollemnia* von A.J. Jungmann. Darin geht der Autor auf die Anaphora der *Traditio Apostolica* ein und stellt eine kurze These zu diesem Text auf. Jungmann hält sich bei seiner These im grossen und ganzen an das zu seiner Zeit allgemein Anerkannte.

Die *Traditio Apostolica* ist römischen Ursprungs und Hippolyt ist ihr Verfasser. Damit schliesst sich Jungmann den Thesen von Schwartz und Connolly an. Der Text ist ca. 215 nach Christus verfasst und ist die wichtigste Quelle des kirchlichen Lebens in Rom für diese Zeit Anfang des 3. Jahrhunderts.

Am Beginn der *Traditio Apostolica* wird eine Bischofsweihe beschrieben. Nach dieser Weihe, d.h. nach dem Weihegebet erfolgt die Gabenbereitung und es beginnt das Dankgebet. "Es wäre verfehlt, im Wortlaut der Eucharistia, den Hippolyt bietet, schlechthin die römische Messe des 3. Jahrhunderts zu sehen."[19] Der liturgischen Entwicklung dieser Zeit entspricht es nicht, einen festen Text vorzugeben. Vielmehr wurde nur ein äusserer fester Rahmen vorgegeben, den jeder Zelebrant selber mit eigenem Gebetswort füllt. Darin ist auch der Text von Hippolyt zu sehen. Es ist ein Gebetsvorschlag, der ausdrücklich das Recht der freien Textschöpfung gewahrt wissen will.

Dieses Recht nimmt auch Hippolyt selbst in Anspruch. Sein Gebet ist geprägt von seinen Lieblingsgedanken und -ausdrücken. Ein Vergleich mit weiteren Schriften Hippolyts lässt dies erkennen. Das eucharistische Hochgebet an sich entspricht einem Typ des damaligen Hochgebets, aber nicht dem einzigen, der damals Geltung hatte. Es fehlt nämlich das Gedankengut des Alten Testamentes, das später in fast allen Texten eine grosse Rolle spielt. So wird weder die Schöpfung noch die alttestamentliche Heilsgeschichte angesprochen. Weiterhin ist das Sanctus mit den entsprechenden Überleitungen nicht vorhanden. Sehr organisch ist der Einsetzungsbericht angeschlossen. "Das Gebet macht darum den Eindruck großer Geschlossenheit."[20] Die Geschlossenheit der Anaphora der *Traditio Apostolica* könnte Hippolyt bewusst gegen einen anderen Typ von Hochgebet gesetzt haben, dessen Gefüge schon etwas gelöst war. Der Hochgebetstyp, den Hippolyt vertritt, ist streng christologisch geprägt und beschreibt vor allem die Heilsgeschichte in Christus. Beim erwähnten 2. Hochgebetstyp ist das Gefüge etwas gelockert: Die Eucharistiefeier ist vom abendlichen Brudermahl losgelöst und angeschlossen an den kirchlichen Sonntagmorgengottesdienst. In diesem Typ lebt der Sabbatgottesdienst weiter mit seinen Lesungen, dem Lobpreis Gottes für die Schöpfung, und er beinhaltet die Nennung der Engelchöre und das Sanctus. Ein dritter Typ von Hochgebet beschreibt die Grösse Gottes mittels der negativen Theologie. Adjektive mit

19 Jungmann, MS I, 39.
20 Jungmann, MS I, 40.

dem Alpha privativum machen Aussagen über das, was Gott nicht ist, um ihn dadurch zu beschreiben.
Die Liturgie hatte anfangs des 3. Jahrhunderts eine einheitliche Ordnung in der Gesamtkirche, die durch Gewohnheitsrecht entstanden war. In dieser Ordnung war auch das überall gleiche Grundschema eines Dankgebetes (Anaphora) enthalten, das das Volk mit 'Amen' bestätigte und abschloss.[21]

3.6 Ratcliff

Im JEH legte E.C. Ratcliff 1950 seinen Rekonstruktionsversuch zur Anaphora der *Traditio Apostolica* vor.[22] Dabei geht er vor allem der Frage des fehlenden Sanctus nach und kommt dadurch zu seiner These.
Auch Ratcliffs Ausgangspunkt ist die Annahme des römischen Ursprungs der *Traditio Apostolica* und der Autorschaft Hippolyts. In der *Traditio Apostolica* wird die Anaphora als Modell für den Zelebranten vorgestellt, sie erhebt also keinen Anspruch auf wörtliche Rezitation, will aber ganz bewusst die Tradition bewahren. Deshalb vergleicht Ratcliff diesen Text mit dem Material, das sonst im 2. Jahrhundert vorhanden ist. Er stützt sich dabei vor allem auf Justin den Martyrer und Irenäus. Aus der *Apologie* und dem *Dialog mit Trypho* glaubt Ratcliff, wenn nicht die Form und das Muster der römischen Anaphora Mitte des 2. Jahrhunderts herauszubekommen, so doch die Umstände und Inhalte dieses Gebets. Das Gebet war vor allem Danksagung, Lob und Ehre, gerichtet an den Vater im Namen des Sohnes und Heiligen Geistes. Der Zelebrant brachte es so hervor wie er konnte, war also nicht an einen vorgegebenen Text gebunden, die Gläubigen antworteten alle mit 'Amen' und stimmten dieser Danksagung zu. Themen der Danksagung waren: die Schöpfung der Welt und alles in ihr zum Wohl des Menschen, die Inkarnation und das Leiden Jesu Christi, die Erlösung des Menschen vom Bösen durch Christus, die Unterwerfung aller Mächte unter Christus. Der Opfercharakter der Eucharistie wird ausgedrückt. Der Gedanke der Anamnesis von Inkarnation und Leiden Christi taucht auf. Die Anaphora der *Traditio Apostolica* folgt diesem Muster in einigen Stellen genau, an anderen weicht sie ganz davon ab. Der Teil vor dem Einsetzungsbericht und die Anamnesis entsprechen dem Schema Justins. Der Einsetzungsbericht ist möglicherweise die Formalisierung einer älteren Tradition. Eucharistie ist hier als Fortsetzung des Abendmahles verstanden. Die Verbindung zu den anderen Teilen ist nicht ganz glücklich.[23]
Die Epiklese entspricht nicht dem Schema Justins. Brot und Wein werden bei Justin zur Eucharistie, weil über sie die Danksagung des eucharistischen Gebets gesprochen wird. Eine Anrufung des Heiligen Geistes spielt da keine Rolle. Die Anaphora der *Traditio*

21 Cfr. Jungmann, MS I, 36-42.
22 E.C. Ratcliff, The Sanctus and the Pattern of the Early Anaphora, JEH 1/1950, 29-36.125-134.
23 Cfr. Ratcliff, Sanctus, 32.

Apostolica hat in der Epiklese eine doppelte Anrufung: die über die Gaben, wobei seltsamerweise Leib und Blut Christi nicht erwähnt werden, und die Bitte für die Kommunikanten. Ratcliff beobachtet das abrupte Ende der Anamesis. Die Epiklese ist ohne Parallele in den Schriften Hippolyts; auch in den verschiedenen Überlieferungen der *Traditio Apostolica* ist dieser Abschnitt nicht ganz eindeutig belegt.[24]

Aus diesen Vergleichen kommt Ratcliff schliesslich zum Schluss, dass

> ...the anaphora which commonly goes by the name of Hippolytus cannot be considered as his, or as belonging to his time. In its general arrangement, and in the nature of not the least important of its details, so far from conforming with the liturgical tradition of the late second century or the early third, it rather conforms with that of the fourth.[25]

Ratcliff wagt dann einen Rekonstruktionsversuch, in dem er die ursprüngliche Form der Anaphora der *Traditio Apostolica* herausarbeiten möchte.

Als Kern des ursprünglichen Gebetes betrachtet Ratcliff den Teil vor dem Einsetzungsbericht, den Einsetzungsbericht und die Anamnesis (nach meiner Zählung Zeilen 1-32). Die fehlende Schöpfungsthematik kann sich nur am Anfang, vor diesem Kern befunden haben. In diesem ersten Abschnitt muss sich in den ersten Sätzen "a Christological reference as a logical prelude to thanksgiving for the creation of heaven and earth and of all within them"[26] befunden haben. Einige Sätze davon sieht Ratcliff in der Anaphora der CA VIII erhalten.[27]

Der Schluss der Anaphora ist weit schwieriger wiederherzustellen. Justin und Irenäus helfen uns dabei nicht; ihre Hinweise reichen gerade bis zur Anamnesis. Die Epiklese ist eine spätere Einfügung, die eigentliche Fortführung der Anamnesis ist die Doxologie mit "ut te laudemus et glorificemus..."(Zeile 40). Das *ministrare* (Zeile 32) der Anamnesis steht nach Auffassung von Ratcliff nicht für ιερατευειν (wie Botte und Connolly meinen), sondern für λειτουργειν. Darüberhinaus kommt Ratcliff zum Schluss, dass hinter dem "astare coram te..." nicht εσταναι ενωπιον σου και ιερατευειν σοι sondern παρεσταναι ενωποιν σου και λειτουργειν σοι stehen muss.[28] Das führt ihn zum Ergebnis:

> If this view be correct, it may be that we have here a clue to what followed paragraph (3) [d.i. die Anamnesis] in the original Greek of the Verona anaphora. In Theodotion's version of Daniel vii.10, the two verbs παρεσταναι and λειτουργειν are again juxtaposed in a context of worship. In this case, however, the worship is not the cultus performed by Levites upon earth, but the service done to the Ancient of Days by his multitudinous attendants in heaven: 'χιλλιαι ξιλιαδες ελειτουργουν αυτῳ και μυριαι μυριαδες παρεστηκεισαν αυτῳ .'"[29]

24 Cfr. Ratcliff, Sanctus, 34f.
25 Ratcliff, Sanctus, 36.
26 Ratcliff, Sanctus, 125.
27 Cfr. Ratcliff, Sanctus, 126.
28 Cfr. Ratcliff, Sanctus, 127f.
29 Ratcliff, Sanctus, 128.

Dieses Muster kehrt im Westen und Osten am Ende der Präfationen wieder.[30] In der folgenden Entwicklung hat dieses Muster aus Daniel 7,10 das Sanctus von Jesaja 6,3 an sich gezogen. Das Sanctus stellte damit den Abschluss dar, nicht nur des Abschnitts, sondern der ganzen Anaphora.[31] Das Sanctus am Ende des eucharistischen Hymnus ist die Climax mit einer eigenen ganz besonderen Bedeutung. Die Bedeutung von Brot und Kelch liegt dann in der Danksagung und in der Erfüllung der Prophetie von Mal 1,11.[32]
Damit ergibt sich als Rekonstruktion des eucharistischen Gebets:
(1) Thanksgivings for the creation of the world and of men through the Son-Logos. (2) Christological thanksgivings, for the incarnation of the Son-Logos by the Holy Spirit of the virgin Mary; for his work of delivering men, by his passion and death, from suffering and evil; for his acquiring the People of God; and often, if not always, including a reference to or recital of the institution of the eucharist as his αναμνεσις. (3) The formal Anamnesis of Christ's death and resurrection, together with the presentation of the thanksgiving-oblation of bread and cup before (and probably a brief petition for its acceptance upon) the heavenly altar, followed by a final thanksgiving for the admission of the worshippers, as belonging to the priestly people, to stand and minister in the divine presence among the worshipping multitudes of heaven. (4) Participation in the worship of heaven at the Sanctus. (5) Amen.[33]

3.7 Botte

B. Botte ist derjenige Wissenschaftler, der sich in vielen Publikationen mit der *Traditio Apostolica* auseinandergesetzt hat. In den Sources Chrétiennes veröffentlichte Botte erstmals 1946 eine kritische Ausgabe der *Traditio Apostolica*.[34] Auch die heute verwendete kritische Ausgabe ist sein Werk, in der ersten Auflage erschien sie 1963, die mittlerweile fünfte Auflage ist 1989 erschienen. Durch sein umfassendes Werk nicht nur zur *Traditio Apostolica*, sondern speziell auch zur Anaphora der *Traditio Apostolica*, ist die von Botte vertretene Meinung quasi zur sententia communis in der Forschung geworden.
Die Anaphora der *Traditio Apostolica* ist nicht die römische Messe des 3. Jahrhunderts. Sie stellt eine persönliche Komposition von Hippolyt dar, die seiner Theologie entspricht. Das Werk ist in Rom verfasst, zeigt aber nicht die römische Tradition. Die *Traditio Apostolica* ist eine kanonistische Sammlung, von einem Pastor verfasst, der sich

30 Cfr. Ratcliff, Sanctus, 128.
31 Cfr. Ratcliff, Sanctus, 130.
32 Cfr. Ratcliff, Sanctus, 132.
33 Ratcliff, Sanctus, 133f.
34 Botte, La Tradition apostolique, SChr 11, Paris 1946. Eine kritische Ausgabe im strengen Sinn war diese Publikation nach dem eigenen Bekunden Bottes nicht. Sie war vielmehr als leicht zugängliche französische Ausgabe der TA gedacht. Cfr. Botte, SChr 11bis, Einleitung.

für die Gemeinde verantwortlich fühlte. Die *Traditio Apostolica* kodifiziert nicht die römische Tradition, sondern ist die persönliche Arbeit von Hippolyt, der seine privaten Interessen durchsetzen will und um 215 n. Chr. seine durchaus konservative Haltung festzuschreiben versucht.[35]

Hippolyt überliefert uns die älteste Anaphora, die wir kennen. Sie ist gekennzeichnet durch ihre Einfachkeit. An den Vater gerichtet lobt sie ihn durch den Sohn und beschreibt ausschliesslich die Heilstaten durch Christus. Diese Beschreibung der Heilstaten geht über in den Einsetzungsbericht, der organisch eingebettet ist in die christologische Beschreibung. Ohne Bruch folgt darauf die Anamnesis, die ausschliesslich Tod und Auferstehung Christi erwähnt. Es schliesst sich eine Epiklese mit der Anrufung des Heiligen Geistes an, die das trinitarische Schema der Anaphora vervollständigt.[36] Diese Epiklese ist chronologisch und morphologisch die älteste uns bezeugte. Sie stellt einen anderen Typ als die orientalischen Epiklesen dar, da sie die Konsekration nicht in den Mittelpunkt stellt, wohl aber den Heiligen Geist anruft. Die Epiklese in der Anaphora der *Traditio Apostolica* bietet uns das älteste und ursprünglichste Stadium einer Epiklese und kann durchaus den Ausgangspunkt für die weitere Entwicklung der Epiklese darstellen. Das trinitarische Schema der Anaphora und die Anrufung des Heiligen Geistes um eine fruchtbare Kommunion ist konform zur Theologie Hippolyts.

Das eucharistische Gebet der *Traditio Apostolica* ist in der Weihemesse des Bischofs verwendet worden. Im Ausdruck *adstare coram te et tibi ministrare* wird nicht nur der private Akt des neugeweihten Bischofs gemeint, sondern das priesterliche Handeln des ganzen Gottesvolkes.[37]

3.8 Bouyer

L. Bouyer brachte sein Buch *Eucharistie* 1966 in der ersten Auflage heraus. Mit seinem Ansatz stellt er sich in die Reihe mit L. Ligier und P. Audet und versucht vor allem auch die jüdischen Wurzeln des christlichen Betens und der christlichen Anaphora herauszuarbeiten.

Bei der *Traditio Apostolica* ist zunächst das Problem der Textüberlieferung festzustellen. Das griechische Original ist verloren, auf uns sind nur Übersetzungen gekommen und diese eingestreut in andere Dokumente. Auch der Titel *Traditio Apostolica* selbst ist eine Hypothese, der Autor Hippolyt ist nicht mit Sicherheit bezeugt. Welche Tradition spiegelt sich in diesem Dokument wider, eine lokale oder persönliche? Mit all diesen Unabwägbarkeiten können trotzdem noch sinnvolle und wichtige Aussagen gemacht werden, auch über die Anaphora der *Traditio Apostolica*.

---

35 Cfr. Botte, TA Reconstitution, XVII.
36 Cfr. Botte, L'Esprit, 227; Botte, TA Reconstitution, XVII.
37 Cfr. Botte, Wendung, 103.

Der Text der Anaphora zeigt fast keine wörtliche Übereinstimmung mit der Anaphora von Addai und Mari aber verblüffend ist ihre strukturelle und thematische Ähnlichkeit. Diese beruht auf der gemeinsamen Abhängikeit vom jüdischen Tischgebet. "Si ha lo stesso passaggio dal rendimento di grazie per la creazione al rendimento di grazie per la redenzione; la stessa concezione dell'anamnesi, cioè come evocazione del memoriale dato da Dio, per chiedergli il raduno finale dei suoi eletti nella Chiesa, in vista della sua glorificazione. Nel paragrafo che precede l'anamnesi e il racconto dell'istituzione che l'introduce, si noterà la presenza insistente dei temi della formazione del popolo di Dio e dell'alleanza (*terminum*), già temi-chiave dello sviluppo della preghiera giudaica."[38] Dahingegen fehlt das Sanctus mit den dazugehörenden Formulierungen, die Interzessionen und die erweiterten Kommemorationen. Es liegt aber eine eher archaische Theologie vor: Besonders die Bezeichnung Christi als *angelus* und *puer* stammt aus sehr alter jüdisch-christlicher Christologie. Die Epiklese ist überraschend parallel zu der in der Eucharistie von Addai und Mari. Bouyer folgt in seiner Argumentation über die Epiklese Botte und zieht auch mit ihm den gleichen Schluss: "Questo passo non è sufficiente per formare una epiclesi, e sopratutto l'inizio della frase rimane per aria."[39] Die Erwähnung des Heiligen Geistes dient zur Vervollständigung des trinitarischen Schemas des Gebetes. Die Epiklese bittet nicht um die Wandlung der Gaben oder um ihre Annahme, sondern um die Herabkunft des Heiligen Geistes. Dieser Gedanke ist Zeichen einer sehr alten Pneumatologie, wie die Formulierung ebenfalls sehr frühe Züge trägt. Die zwei untrennbaren Aspekte des Wirkens des Heiligen Geistes treten auf: Der Heilige Geist ist das Siegel der Einheit des Leibes Christi und er ist der Geist der Herrlichkeit, der den Sohn verherrlicht und so die Verherrlichung des Vaters zur Vollendung führt. Ausser der Bitte um eine fruchtbare Kommunion kommen keine weiteren Bitten in der Epiklese vor. Aber in der Epiklese werden zum ersten Mal der Opfergedanke und der Heilige Geist in Bezug zueinander gebracht. Die Doxologie ist in der Erwähnung der drei göttlichen Personen die konsequente Weiterentwicklung und der zusammenfassende Abschluss der Anaphora.

Bouyer datiert die Anaphora der *Traditio Apostolica* später als die Anaphora von Addai und Mari.[40] Er schliesst das aus dem Auftauchen des Opfergedankens in der Anamnesis. Ihr Thema ist die Vergegenwärtigung, die Repräsentation der Gaben an Gott. In der Anamnesis wird die Eucharistiefeier zu einem priesterlichen Dienst. "...in questa preghiera che ... viene suggerita a un vescovo neoconsacrato per l'eucaristia che celebra a conclusione della sua consacrazione, il «servirti come sacerdoti» si applica probabilmente - ancora una volta in senso non esclusivo ma eminente - all'interno del «corpo» e

38 Bouyer, Eucharistia, 178.

39 Bouyer, Eucharistia, 181.

40 Bouyer erachtet die Anaphora von Addai und Mari als die älteste erhaltene Komposition der christlichen Eucharistie, die wir heute zur Verfügung haben. Cfr. Boyer, Eucaristia, 156. Dieser Text hängt direkt vom jüdischen Tischgebet ab. Cfr. Bouyer, Eucaristia, 166.

per tutto il «corpo», a colui che, presiedendo l'eucaristia, vi appare come il rappresentante del «Capo» in mezzo ai suoi."[41]

Die Anaphora der *Traditio Apostolica* ist ein geschlossenes Gebet mit einem archaisierenden Charakter. Hippolyt schreibt zu spät, um die Berakot nachzuvollziehen und kann deshalb nicht mehr 'stilecht' formulieren. Das Gebet ist keine Abfolge von Berakot, sondern eine einzige hellenistische Periode, ein geschlossenes Kontinuum. Eingebaut sind bewusst Archaismen. Genuin von Hippolyt sind die Gedanken der Freiheit, mit der sich Christus am Kreuz hingibt, und des Ausbreitens der Hände am Kreuz, um alle an sich zu ziehen.

> Egli non ci descrive affatto la liturgia in uso al suo tempo, né a Roma, né altrove. Tenta disperatamente di richiamare in vita, per quanto ne sia capace, la liturgia di epoche tramontate, di cui, quando scriveva, c'erano probabilmente soltanto rare sopravvivenze in luoghi più o meno isolati.[42]

3.9 Mazza

Zuerst in einem Aufsatz 1983[43], dann im Buch *L'anafora eucaristica* von 1992 hat E. Mazza eine interessante These über die Hintergründe der Anaphora der *Traditio Apostolica* veröffentlicht. Noch präziser als Bouyer gibt Mazza die der Anaphora zugrunde liegende Struktur an: es ist die der Birkat ha-mazon. Die theologische Hauptquelle sieht dieser Autor in den Osterhomilien des 2. Jahrhunderts.

Vergleicht man die Osterhomilien, besonders *In sanctum Pascha* von Pseudo-Hippolyt und *Peri pascha* von Meliton von Sardes, mit der Anaphora der *Traditio Apostolica*, kann man Parallelen feststellen.[44] "Tutti testi citati, provenienti dal materiale delle omelie pasquali, hanno un legame preciso con il testo dell'anafora, ma nessuno costituisce la spiegazione adeguata. Tra tutti questi testi ... esiste una evidente similitudine in alcuni punti, ed un autonomo sviluppo in altri."[45] Der ganze Text der Anaphora der *Traditio Apostolica* feiert das Heilswerk Christi in seinem *descensus ad inferos*. Der Text ist sehr kohärent, Hippolyt versieht die vorgegebene Struktur und Thematik mit einer österlichen Auslegung. Die Anaphora der *Traditio Apostolica* bleibt dem genus literarium der Osterhomilien treu. Trotzdem kann man keine direkte literarische Abhängigkeit der Anaphora von einem dieser Texte nachweisen. Unser Text reiht sich nach diesem Ergebnis in die Serie von Texten ein, an denen er sich inspiriert.

---

41 Bouyer, Eucaristia, 187.

42 Bouyer, Eucaristia, 190. Für den ganzen Abschnitt über Bouyer cfr. Bouyer, Eucaristia, 167-192.

43 Mazza, *Omelie Pasquali e birkat ha-mazon: Fonti dell'anafora di Ippolito?*. Der Abschnitt in *L'anafora eucaristica* über die Anaphora der *Traditio Apostolica* stimmt weithin mit dem hier angegebenen Artikel überein.

44 Cfr. Mazza, Anafora, 120-141. Mazza vergleicht Wort für Wort die Texte und zieht seine Schlüsse daraus. Das Ergebnis ist nicht immer positiv, insgesamt versucht er aber eine Abhängigkeit nachzuweisen.

45 Mazza, Anafora, 141f.

Von manchen Forschern wird die Abhängigkeit oder der Einfluss Irenäus' auf die Anaphora der *Traditio Apostolica* vertreten. Mazza handelt diesen Punkt recht kurz ab und kommt zu dem Schluss: "... non si può negare, che Ireneo sia sotto l'influsso delle omelie pasquali."[46] Dieser Einfluss ist nicht notwendigerweise auf die von Mazza besonders betrachteten Homilien von Meliton und Ps.-Hippolyt zu beschränken. "Anche Ireneo, nella composizione di Adversus Haereses II, 20,3, è guidato dalla medesima fonte: la *tradizione* delle omelie pasquali."[47]

Der Einsetzungsbericht ist in den Text eingebettet. In den späteren Texten hat der Einsetzungsbericht eine gewisse Autonomie, während er hier den letzten Teil der Präfation darstellt.[48] Das Abendmahl ist das einzige Heilswerk Christi, das ausführlich im Schriftzitat erzählt wird.

Die Anamnesis der Anaphora parallelisiert den Tod und die Auferstehung, wohingegen die Osterhomilien die Sündenvergebung durch den Tod Christi ins Gedächtnis rufen. Die Anaphora der *Traditio Apostolica* vertritt an diesem Punkt eine andere Theologie als die Osterhomilien: Tod und Auferstehung bilden eine Einheit.

Die Epiklese der Anaphora der *Traditio Apostolica* hat vor allem die Bitte um die Einheit der versammelten Gläubigen: *in unum congregans*. Die Osterhomilien weisen ganz ähnliche Formulierungen auf. Darin werden die Geistsendung, die Opfergaben von Wein und Brot und die Präsenz Christi zusammengebracht. Mazza deutet dies als konsekratorische Funktion des Geistes.[49] Bei der Beantwortung, warum die Anaphora der *Traditio Apostolica* eine Epiklese aufweist, schliesst sich Mazza der These von Botte an: Das trinitarische Schema des Textes soll vervollständigt werden.[50]

Bei der Erarbeitung der Struktur der Anaphora lässt sich Mazza sehr stark von den Gedanken Bouyers, Ligiers und Audets leiten. Er kommt auf eine im Grunde dreiteilige Struktur:

1) Eine erste, grosse Danksagung, die die christologischen Heilsereignisse ebenso wie den Einsetzungsbericht umfasst.

2) Eine zweite Danksagung, die den Dank für den präsentischen Augenblick, die Teilnahme an der jetzigen Feier ausdrückt.

3) Die Epiklese, die in die Doxologie übergeht.

Der Ursprung dieser dreiteiligen Struktur liegt in der Birkat ha-mazon. Die dort signifikante zweite Strophe richtet ihre Danksagung an Gott vor allem für den präsentischen Augenblick. Dieses strukturelle Merkmal, der Dank für den präsentischen Augenblick,

---

46 Mazza, Anafora, 156.

47 Mazza, Anafora, 156f.

48 "... il racconto dell'istituzione è l'ultima parte dell'azione di grazie, ossia del prefazio." Mazza, Anafora, 150. Zu bemerken ist hier die Bezeichnung "Präfation" für die Danksagung, den ersten Teil der Anaphora.

49 Cfr. Mazza, Anafora, 158.

50 Cfr. Mazza, Anafora, 165.

ist auch bei der christlichen Birkat ha-mazon in Didachè 10, beim Martyrium des Polykarp und bei der Birkat ha-mazon des Jubiläenbuches festzustellen.
Damit lässt sich folgender Schluss ziehen. Der Ursprung der Anaphora der *Traditio Apostolica* ist in einer Entwicklung der Birkat ha-mazon zu sehen. Eine direkte Abhängigkeit ist nicht nachzuweisen, die Anaphora der *Traditio Apostolica* gehört aber zu der Familie von Texten, die von Didachè 10 abhängen: die Anaphora von Serapion und von Dêr Balizeh. Der Ursprung aller Texte ist Didachè 10. Von dort geht die Entwicklung über einen komplexen Weg zu CA VII,26 und zur Anaphora der *Traditio Apostolica*.
Die Hippolyt zugeschriebene Anaphora stellt eine Verösterlichung der Liturgie der Didachè dar.

> Ma è ancora troppo poco per avere una visione chiara ed esauriente della nascita dell'anafora della *Tradizione apostolica*, un testo al quale si sono ispirate, direttamente o indirettamente, tutte le altre anafore fino ai nostri giorni.[51]

Zusammenfasssend lässt sich die Theorie Mazzas in folgenden Punkten formulieren:
- Die Struktur der Anaphora der *Traditio Apostolica* hängt von der christlichen Birkat ha-mazon[52] ab. Es ist aber schwierig, genaue Texte anzugeben, die direkten Einfluss auf die Formulierung der Anaphora ausgeübt haben.
- Der Inhalt des ersten Teiles, d.h. der Danksagung geht auf die Osterhomilien zurück.
- Die Theologie der Anamnesis ist schon weiter entwickelt, sie ist nicht mehr asiatisch.
- Der Einsetzungsbericht ist Teil der Danksagung.
- Der Text besitzt eine dreiteilige Struktur:
1) Danksagung für die Heilsgeschichte.
2) Danksagung für die Berufung, den eucharistischen Kult vollziehen zu dürfen.
3) Bitte für die Einheit der feiernden Versammlung.
- Aufgrund der besonderen Weise, das Thema der Einheit zu formulieren, könnte man die Anaphora der *Traditio Apostolica* in die Reihe von Texten stellen, unter denen sich auch Didachè 9 (und 10) und die *mystische Eucharstie der CA* VII, 25-26 stehen.[53]

3.10 Giraudo

In seiner Dissertation legte C. Giraudo 1981 einen vielbeachteten interessanten Versuch vor, die Zusammenhänge des jüdischen und christlichen Betens aufgrund eines gemeinsamen genus litterarium zu verstehen.[54] Eine Vertiefung vor allem im Hinblick auf

51 Mazza, Anafora, 193.
52 Unter der christlichen Birkat ha-mazon versteht Mazza die christliche Form der jüdischen Birkat ha-mazon, z.B. Didaché 10,1-7, cfr. Mazza, Preghiere Eucaristiche I, 37.
53 Cfr. Mazza, Anafora, 114f. Zum ganzen Abschnitt über Mazza: Cfr. Mazza, Anafora, 115-194 und Mazza, Omelie Pasquali, 409-481.
54 C. Giraudo, La Struttura Letteraria della Preghiera Eucaristica. Roma, 1981.

die Theologie der Hochgebete legte der gleiche Autor 1989 vor.[55] In beiden Werken befasst sich Giraudo auch mit der Anaphora der *Traditio Apostolica*.

Alle anaphorischen Texte teilt Giraudo in zwei verschiedene Gruppen ein. Die anamnetischen Formulare und die epikletischen Formulare bilden je eine Gruppe. Entscheidend für die Zugehörigkeit zu einer Gruppe ist der Ort des Embolismus. Mit diesem Wort bezeichnet Giraudo den Höhepunkt eines Textes, der den theologischen Inhalt festlegt. Die Fragen, die einem Text entgegengebracht werden, sind in Bezug auf den Embolismus zu stellen. "E' l'embolismo come tale che conferisce alla domanda un peso teologico di massimo rilievo, al punto da dover essere considerato come il *locus theologicus* della domanda e quindi come l'*evento fondatore* dell'intero formulario orazionale."[56] Giraudo fasst den Einsetzungsbericht auf als "embolismo istituzionale che interviene a modo di vertice climatico al termine dell'intera sezione anamnetica"[57]. Er stellt zunächst, entsprechend seiner Grundthese, eine grundlegende Zweiteilung unseres Textes fest. Danach ist die Anaphora in einen anamnetischen und epikletischen Teil zu trennen. Bei der hier verwendeten Zeilenzählung sind dies die Zeilen 1-32 für den anamnetischen Teil und 33-45 für den epikletischen. Die Anaphora der *Traditio Apostolica* ist in die Gruppe der anamnetischen Anaphoren einzuordnen.

Giraudo versucht die Texte dieser Gruppe in eine Entwicklungslinie zu stellen. Er postuliert zwei Serien der Entwicklung: In der ersten Grupppe entwickelt sich aus der anamnetischen Festteffilah über die Sonntagsteffilah (CA VII, 33-38) die clementinische Anaphora und damit der antiochenische Anaphoratyp. Die zweite Serie beginnt mit der anamnetischen Birkat ha-mazon, die sich über die christliche Birkat ha-mazon (CA VII, 26,2-4) zur Anaphora von Hippolyt weiterentwickelt.[58] Giraudo sieht die weitere Entwicklung dieser Anaphora nicht in den späteren eucharistischen Gebeten, sondern "si è rivelato particolarmente adatto per la costruzione di formulari non-anaforici, quali sono appunto le preghiere di ordinazione e le varie benedizioni sacramentali."[59]

Die Anaphora der *Traditio Apostolica* ist ein kurzes, lineares schlankes Modell einer Anaphora, bei der das Sanctus fehlt. Ebenso fehlt in der vorliegenden Anaphora der Abschnitt mit den Interzessionen. Zunächst ist der Text bestimmt vom Verb *gratias referre* oder ευχαριστειν. Dies führt ein in die Grundthematik des ersten Abschnitts (Zeilen 1-15 nach der hier verwendeten Zählung).[60] Diesen Abschnitt bezeichnet Giraudo als Präfation.[61] Die Textteile, die in anderen Anaphoren vor und nach dem Sanctus

55 C. Giraudo, Eucaristia per la Chiesa. Roma/Brescia, 1989.
56 Giraudo, Struttura, 153.
57 Giraudo, Struttura, 290.
58 Giraudo, Struttura, 311-316, beachtenswert und sehr übersichtlich ist das Schaubild 314f.
59 Giraudo, Struttura, 290.312.
60 Giraudo, Eucaristia, 399, bezeichnet diesen Abschnitt mit den Nummern 1+3, das Sanctus, Nr. 2 fehlt.
61 Cfr. Giraudo, Eucaristia, 410.

kommen, entdeckt Giraudo im vorliegenden Text.[62] Giraudo gibt eine Erklärung dafür, dass in der Anaphora kein Sanctus und keine Interzessionen vorliegen.

> Tuttavia conviene subito precisare che dall'assenza in Ippolito del *Sanctus* - e più oltre delle *intercessioni* - non è lecito inferire che l'anafora primitiva non avesse, rispettivamente, né *Sanctus* né *intercessioni*. Diciamo piuttosto che l'anafora di Ippolito rispecchia quel modello strutturale particolarmente agile che è la *Birkat hammazzon*, mentre invece la tradizione pressoché costante delle anafore che possiedono il *Sanctus* e le *intercessioni* più o meno ampie si rifà immediatamente al modello della preghiera sinagogale.[63]

Das einzige und grosse Motiv der Danksagung ist Christus, der anamnetische Teil des Textes ist ausschliesslich christologisch bestimmt. Präfation und Einsetzungsbericht stehen in einer perfekten Einheit zueinander, der Einsetzungsbericht führt die Präfation fort. Wie Mazza anerkennt auch Giraudo den Einfluss der Osterhomilien auf den Text der Anaphora der *Traditio Apostolica*. Dies versucht der Autor mit einem Zitat aus einer Osterhomilie von Ps.-Hippolyt zu zeigen.[64] Auf struktureller Ebene kommt er zur Aussage, dass der Einsetzungsbericht schon in Zeile 16 (meiner Zählung)[65] seinen Anfang nimmt.

Extrem linear ist die Anamnesis.[66] Sie ist kurz und enthält nur die wesentlichsten Elemente: Tod und Auferstehung Christi.[67]

Die Epiklese erstreckt sich von Zeile 33-35 (meiner Zählung). Giraudo betrachtet diese Epiklese als eine zur Wandlung der Gaben; obwohl keine ausführliche Bitte vorliegt, "le dobbiamo riconoscere la dignità di vera e propria epiclesi di transustanziazione"[68].

In den Zeilen 36-40 finden wir die Epiklese für die Transformation der Kommunikanten. Über deren Bedeutung schreibt Giraudo:

> Significa eliminare tutte le componenti di a-relazionalità e di egoismo, che sono continuamente in noi. Significa entrare fin d'ora a far parte della società dei santi, senza abbandonare la società dei peccatori, che rimane costitutivamente la nostra. Significa entrare là dove tutto è relazione, ossia nel paradiso escatologico, il quale inizia subito dopo che Adamo è uscito dal paradiso terrestre passando per la porta orientale. Significa camminare con Adamo, nostro padre, verso l'ingresso finale nel regno.[69]

---

62 Er bezeichnet, als Element 1 das dem Sanctus Vorausgehende, das Nachfolgende als Element 3, ohne ganz genau festzulegen, wie die Textstücke abzugrenzen sind. Bemerkenswert ist nur, dass Giraudo offensichtlich nichts vermisst, d.h. die alttestamentliche Thematik nicht eigens erwähnt. Eucaristia, 410.

63 Giraudo, Eucaristia, 410.

64 Cfr. Giraudo, Eucaristia, 411. Der Autor zitiert einen Abschnitt aus Homélies pascales, 1,49-50 (SChr 27, 174-177).

65 Giraudos Zählung: Zeile 15, Abschnitt 4, cfr. Eucaristia, 412.

66 Cfr. Giraudo, Eucaristia, 412.

67 Cfr. Giraudo, Eucaristia, 428.

68 Cfr. Giraudo, Eucaristia, 412.

69 Giraudo, Eucaristia, 438.

Das Fehlen der Interzessionen wurde oben schon angesprochen. Die Interzessionen sind die Verlängerung und Ausgestaltung der Epiklese zur "trasformazione escatologica"[70].
Die Doxologie (Zeile 40-45 meiner Zählung) ist "un ottimo esempio di dossologia epicletica"[71]. Sie ist innig mit dem vorangehenden Text verbunden.

3.11 Küppers

Im Archiv für Liturgiewissenschaft veröffentlichte K. Küppers 1987 einen Aufsatz über die Anaphora der *Traditio Apostolica*[72], der nicht wie Giraudo auf der historisch-strukturellen Ebene argumentiert, sondern den Inhalt und den Kontext innerhalb der *Traditio Apostolica* berücksichtigt.
Küppers geht wie viele der oben schon angeführten Forscher davon aus, dass die *Traditio Apostolica* um 215 in Rom entstanden ist, Hippolyt als Autor hat und die römischen Gebräuche darstellt. Küppers stellt anfänglich die Frage, ob wir es in der Anaphora tatsächlich "mit nur einer "christologischen" Anamnese zu tun"[73] haben.
Küppers schlägt eine fünfteilige Gliederung der Anaphora vor: umfassender anamnetischer Teil (Zeilen 1-22), Einsetzungsbericht (23-28), Anamnese und Darbringung (29-32), Bitte um Geistsendung (33-40) und Schlussdoxologie (41-45).[74]
Auffällig ist, dass im Gebet Gedankengut aus dem Alten Testament fehlt, z.B. die Beschreibung der Schöpfung und die alttestamentliche Heilsgeschichte. Dahingegen sind neutestamentliche Zitate häufig; die Thematik ist ausschliesslich christologisch.[75] Ein Vergleich mit anderen Texten zeigt, dass in der Regel dieses alttestamentliche Gedankengut vorhanden ist; dazu führt Küppers die Didachè und Justin an. Bei der Wiederverwendung der Anaphora der *Traditio Apostolica* in CA VIII ist im Text gerade die in der Vorlage fehlende alttestamentliche Heilsgeschichte sehr ausführlich ergänzt worden. Darin ist Gott der Ursprung, der vor der Schöpfung war, der alles ins Sein gerufen hat und dafür recht ausführlich gelobt wird. Auch in vielen weiteren Texten ist dieses Schöpfungsmotiv vorhanden.[76] Die Anaphora der *Traditio Apostolica* nimmt eine Ausnahmestellung ein.
Das Bischofsweihegebet, das in der *Traditio Apostolica* unmittelbar vor dem Eucharistiegebet überliefert wird, greift die Thematik auf, deren Fehlen wir in der Anaphora bemerkt hatten. Sehr reserviert wird dort von Christus gesprochen. Die Gliederung des Textes ist "anamnetisch-epikletisch", die Anamnese ist alttestamentlich gefärbt, Para-

70 Giraudo, Eucaristia, 414.
71 Giraudo, Eucaristia, 414.
72 K. Küppers, Die Literarisch-Theologische Einheit von Eucharistiegebet und Bischofsweihegebet bei Hippolyt. ALw 29/1987, 19-30.
73 Küppers, 20.
74 Cfr. Küppers, 21. Die Zeilennummern sind gleich den meinen.
75 Cfr. Küppers, 22.
76 Küppers führt die Markus-Anaphora aus der ägyptischen Tradition und die Anaphora aus dem *Euchologion* des Serapion von Thmuis an. Cfr. 23.

digmen, Gestalten und Ereignisse der alttestamentlichen Heilsgeschichte werden in ihr aufgeführt. Küppers These schliesst sich an die Beobachtung an, dass in der *Traditio Apostolica* zum ersten Mal Bischofsweihe und Eucharistiefeier in einer Einheit beschrieben werden. Weihegebet und Eucharistiegebet sind als Einheit komponiert worden und müssen nach Küppers auch als solche gelesen und interpretiert werden. Dies legt auch die recht enge zeitliche Abfolge der beiden Gebete nahe.[77] Beide Gebete können also als verbunden betrachtet werden, sie ergänzen sich gegenseitig. Küppers geht noch auf die Tatsache der verschiedenen Sprecher der Gebete ein. Der Hauptkonsekrator spricht im Bischofsweihegebet die alttestamentlichen Paradigmen aus. Es ist das Markante, das Wichtige bei dieser Feier. Der Neugeweihte trägt den häufiger wiederkehrenden Text vor, der deshalb weniger "wichtig" ist. Durch die Tatsache, dass er der Neugeweihte ist, wird seinem Teil Wichtigkeit verliehen.[78]

Beide Gebete sind also im Zusammenhang zu sehen; sie sind im Hinblick auf die Verwendung in einem Gottesdienst komponiert worden. Die Aussagen über Gott treten schon im Weihegebet auf; es wäre unnötig, sie kurz danach im Eucharistiegebet zu wiederholen. Die Christologie ist dem Anlass angepasst. Bei der Weihe wird nur der Geist Christi herabgefleht, so wie er den Aposteln gegeben wurde, und jetzt für den neuen Bischof erbeten wird. Das reicht für die Weihe. Die genaueren christologischen Aussagen müssen erst dann gemacht werden, wenn die Gemeinde das feiert, was Christus gefeiert hat, also erst im Eucharistiegebet.[79] Dort wird das Heilshandeln Christi gefeiert und präsent gesetzt, folglich wird auch dann erst davon erzählt. Dennoch ist eine Kontinuität zwischen den beiden Gebeten festzustellen. Der Gott des Alten Testamentes wirkt sein Heil im Neuen Testament weiter, es ist ein und derselbe Gott. Wie die Weihegnade durch Christus vermittelt wird, so ist auch die Schöpfung durch Christus geworden. Das durch Christus auf Erden erwirkte Heil wird ausführlich erzählt. Der innere Bezug zwischen den beiden Gebeten ist vorhanden. Küppers schliesst:

> Das scheinbare Defizit des einen Gebetes wird durch den Reichtum des anderen ausgeglichen. Das heißt: beide Gebete sind zusammen zu sehen und vor dem Hintergrund der einen Feier zu würdigen. Während im Gebet zur Bischofsweihe eine Reihe alttestamentlicher Paradigmen herangezogen werden, fehlen diese im Eucharistiegebet. Hingegen ist dort fast ausschließlich die Rede von den Heilstaten Christi, die ihrerseits im Ordinationsgebet weitgehend unerwähnt bleiben. Jedoch: am Ende dieser Ordinationsfeier und dieser Eucharistia, ... ist alles das ausgesprochen worden, was auch sonst in der Eucharistie ... gesagt wird.[80]

---

77 Ausser dem Friedensgruss folgten der Handauflegung und dem Weihegebet keine ausdeutenden Riten.

78 Cfr. Küppers, 26.

79 Cfr. Küppers, 29.

80 Küppers, 30.

4. Untersuchung des Textes der Anaphora im einzelnen

Hier möchte ich der Gliederung und der Zeileneinteilung folgen, die ich im Abschnitt "2. Textkritik" vorgelegt habe.
Die Struktur der Anaphora ist dreiteilig: Anamnetische Danksagung mit Einsetzungsbericht, Anamnese, Epiklese mit Doxologie. Mit der Annahme dieser dreiteiligen Struktur soll zunächst eine Arbeitshypothese aufgestellt werden, die später zu verifizieren ist. Gegliedert in diese grösseren Abschnitte, soll der Text der Anaphora nun Wort für Wort und Zeile für Zeile durchgegangen werden, um die Bedeutung einzelner Termini zu erhellen, Parallelen zu anderen Texten aufzuweisen und das Bild der Anaphora, das bisher nur im Überblick gegeben wurde, ins kleinste auszumalen.

4.1 Die anamnetische Danksagung mit Einsetzungsbericht - Zeile 1-28

Von vielen Autoren wird diese anamnetische Danksagung (ohne Einsetzungsbericht) als "Präfation" bezeichnet. Dies geschieht in Anlehnung an den Wortgebrauch im Bereich des römischen Ritus. Hier scheint dies jedoch doppelt missverständlich. Zum einen ist dieser Textabschnitt in der Anaphora der *Traditio Apostolica* nicht austauschbar wie in der römischen Tradition. Zum anderen fehlt als Abgrenzung gegenüber dem Einsetzungsbericht (bzw. zur Überleitung dazu) das Sanctus oder eine andere Zäsur. In der vorliegenden Anaphora ist die anamnetische Danksagung organisch und untrennbar mit dem Einsetzungsbericht verwoben.
Die Struktur dieses ersten Textabschnittes wird als ganz eucharistisch und ganz christologisch beschrieben. Damit steht dieser Text im Kontrast zu den alexandrinischen "Präfationen" der Anaphoren von Markus und Cyrill, die vor allem das Lob Gottes ausdrücken und theologisch geprägt sind. Und sie steht im Gegensatz zur römischen Präfationentradition, die einen allgemeinen Dank an Gott ausspricht und dann eine bestimmte Heilstat durch Christus oder ein Heilsereignis erwähnt. Die römische Präfation ist extrem variabel, sie drückt den jeweiligen Festinhalt aus, während die orientalischen Textstücke vor dem Sanctus ganz invariabel sind.
Der erste Abschnitt in der Anaphora der *Traditio Apostolica* ist eine Danksagung, die keine Parallele in anderen Liturgien hat. Er steht aber der alexandrinischen "Präfation" näher als der römischen.[1] Der Aufbau der Danksagung folgt dem Programm Justins: nicht die Schöpfung, sondern das Erlösungswerk Christi bestimmt den Beginn dieses Abschnitts. Das Erlösungswerk wird in drei Stufen geschildert: die Präexistenz Christi, die Inkarnation und das Leiden.[2]

1 Cfr. Hanssens, Liturgie, 427ff.
2 Cfr. Cuming, 44f.

Einleitungsdialog

Ein Einleitungsdialog ist ein Proprium aller Anaphoren.[3] Die Formulierung ist unterschiedlich, ebenso die Anzahl der Elemente dieses Dialogs.

Gratias tibi referimus deus - Zeile 1

In der ersten Zeile des Gebetes wird das Hauptanliegen angesprochen: gratias referre, ευ χηαριστειν oder Dank sagen. Dieser Einstieg in das Gebet ist bestimmend für alles Folgende. Adressat ist Gott, an ihn ist diese grosse Danksagung gerichtet.
Gott wird in der Anaphora der *Traditio Apostolica* nur am Anfang kurz mit *Deus* angeredet. Im unmittelbar zuvor stehenden Bischofsweihegebet wird Gott gleich zu Beginn direkt mit *Deus et pater...* angeredet. In diesem Gebet zur Bischofsweihe erhält Gott eine Prädikation: *pater domini nostri Iesu Christi*; die Beschreibung des Heilshandelns an der Kirche in Christus wird hier nur vorbereitet, nicht ausgeführt. Erst im Eucharistiegebet wird diese Linie weitergezogen, und mit der kurzen Anrede *Deus* der Bezug zu vorher wieder hergestellt. Die Prädikation wird nicht mehr wiederholt, das kurz zuvor Gesagte wird lediglich aufgegriffen und in Erinnerung gerufen.[4]

Per dilectum puerum tuum - Zeile 2

Das *per* mit Akkusativ ist nicht nur im vermittelnden Sinn zu verstehen, sondern zeigt den kausalen Grund an. Christus ist der Grund, warum wir Gott Dank sagen, nicht nur (aber auch) der Vermittler unseres Dankes.[5]
Der *dilectus puer* oder ο αγαπητος παις ist ein Zitat aus Mt 12,18, wobei der Evangelist wiederum aus dem ersten Gottesknechtslied Jes 42,1 zitiert hat. Nur als παις wird Christus in Apg 3,13.26 und 4,27.30 verwendet. Christus ist immer gleichzeitig das Kind und der Knecht, was mit dem griechischen Begriff παις gleichzeitig ausgesagt werden soll. In der frühchristlichen Literatur taucht der Begriff elfmal im Gebetskontext auf, in der Didachè, 1. Clemensbrief, Barnabasbrief und im Martyrium Polykarps. Später wurde er als häretisch empfunden, besonders in der Auseinandersetzung mit Arius, und deshalb nicht mehr verwendet.[6] Auch Justin hat den Begriff *pais* in der zweifachen Bedeutung verwendet, aber nicht im Kontext einer Anaphora.[7] In der Anaphora Epiphanii Salamiensis taucht der Begriff ebenfalls auf, obwohl dieser Text erst viel später angesetzt wird.[8] Die Bezeichnung "Puer tuus" ist im gleichen Sinn

3 Cfr. Hanssens, Liturgie, 438.
4 Cfr. Küppers, 28f.
5 Cfr. Giraudo, Eucharistia, 410.
6 Cfr. Cuming, 43f.
7 Cfr. Dix, Shape, 159 und Buckel, 11. Justin, Dialogus cum Tryphone, 34.
8 Cfr. Hänggi-Pahl, PE, 262. Zur Datierung und weiteren Beschreibung der Anaphora cfr. H. Engberding, Zur griechischen Epiphaniusliturgie, 137f.

verwendet wie der Begriff "Filius". Die Ausdrücke bezeichnen das gegenseitige Verhältnis zwischen der ersten und zweiten göttlichen Person als Vater bzw. Sohn und ihr Verhältnis und ihre Beziehung zueinander.[9] Der Begriff παις bzw. "puer" ist Zeugnis einer sehr alten jüdisch-christlichen Theologie, die in der Anaphora der *Traditio Apostolica* aufgegriffen wird.
Wie bei Justin wird am Anfang der Anaphora der heilige Geist nicht erwähnt[10]. Erst in der Epiklese wird die dritte göttliche Person genannt.

Quem in ultimis temporibus - Zeile 3

Nach Cuming ist diese Wendung charakteristisch für Hippolyt.[11] Es lassen sich einige Texte feststellen, in denen ähnliche Formulierungen auftreten. Connolly gibt folgende Stellen an: Gal 4,4; Hippolyt *c. Noet.* 17 und *Philosophumena* X, 33; Justin *Apologie* I, 63, Irenäus III, 19.1.[12] Die Parallelität erstreckt sich aber weit über Zeile 3 hinaus bis Zeile 11. Mazza gibt zu Zeile drei eine Parallelstelle im *Additamentum* von Meliton an. Darin stimmt auch der Zweck der Sendung des Sohnes überein: die Erlösung der Menschen von den Sünden.[13] Hippolyt greift einen Gedanken aus der damals gängigen Theologie auf. In der Anaphora findet sich kein Hinweis auf die Eschatologie, was in anderen Texten nicht unüblich ist. Betrachtet Hippolyt das Eschaton als schon erfüllt? War für ihn in der Feier der Eucharistie die Endzeit schon gekommen oder präsent?

9 Cfr. Buckel, 23.
10 Cfr. Cuming, 43.
11 Cfr. Cuming, 44.
12 Cfr. Connolly, Eucharistic Prayer, 356.
13 Cfr. Mazza, Omelie pasquali, 421.

Salvatorem et Redemptorem - Zeile 4

Im Neuen Testament kommen diese beiden Begriffe nicht gemeinsam vor. Zusammen mit απεσταλκεν - gesendet - treten sie auf: *redemptorem*: Apg 7,35 (Bezug auf Mose) und *salvatorem*: 1Joh 4,14 (Bezug auf Christus).[14] Allein, d.h. ohne das Verb απεσταλκεν kommen die Termini vor: *salvatorem* in Tit 2,13;3,6 und *redemptorem* Tit 2,14.[15] Beide Begriffe tauchen zusammen auf bei Origenes (*Fragm.* 101 *in Lamentationes* 4,6) und Eusebius (*Questiones ad Stephanum* 10,1).[16] Bei Eusebius fügt Hanssens noch einen Nachweis hinzu: *Praeparatio evangelica* IV, c. 1,1.[17] Der ganze Satz ist zitiert in der Prothesis der Basiliusliturgie und könnte ein Teil einer alten liturgischen Formel sein.[18] Gegen diese Behauptung Cumings wendet sich Connolly, wenn er die Formel, die in der Jakobus- und Basiliusliturgie auftaucht, als von der Anaphora der *Traditio Apostolica* übernommen betrachtet.[19] Die These der Übernahme aus der Anaphora der *Traditio Apostolica* hält Hanssens jedoch für nicht haltbar. Die Begriffe kommen in keinem der Dokumente als Paar vor, sondern sind Teil einer Triade (mit *angelus*). Ein Einfluss ist also nicht nachzuweisen.[20]

Die Bedeutung der Begriffe *redemptor* und *salvator* und die Beschreibung der Aufgabe des Sohnes ist die Rettung aus fremder Gewalt und die Lösung der Fesseln. Beide Begriffe bilden zusammen mit *angelus* den Auftakt oder das Eingangstor für die nähere Beschreibung dessen, was Christus als Heilswerk gewirkt hat und im folgenden Textabschnitt beschrieben wird (Zeile 6-19).[21] In der Anaphora der *Traditio Apostolica* hat die Rolle des *salvator et redemptor* ihre Betonung und Ausdeutung in der folgenden Beschreibung Christi: *angelus voluntatis tuae*.[22]

Angelum voluntatis tuae - Zeile 4

Cuming bezeichnet diese Wendung als typisch für Hippolyt.[23] Unser Terminus lässt sich in verschiedenen anderen Schriften nachweisen. Zuerst gilt er als Zitat aus Jes 9,6 (LXX). Die Wertung ist unterschiedlich. Connolly wertet es als Allusion an die Stelle,[24] während Küppers von einem alttestamentlichen Zitat spricht, das in der sonst rein christologisch-neutestamentlich geprägten Danksagung erstaunlicherweise auftritt.[25]

14 Cfr. Cuming, 44.
15 Cfr. Küppers, 22.
16 Cfr. Cuming, 44.
17 Cfr. Hanssens, Liturgie, 439.
18 Cfr. Cuming, 44.
19 Cfr. Connolly, Eucharistic Prayer, 356.
20 Cfr. Hanssens, Liturgie, 439.
21 Cfr. Buckel, 23.
22 Cfr. Mazza, Omelie pasquali, 418.
23 Cfr. Cuming, 44.
24 Cfr. Connolly, Eucharistic Prayer, 356.
25 Cfr. Küppers, 22.

Mazza entdeckt den Ausdruck in der Osterhomilie Ps.-Hippolyts. Er erinnert an den Ausdruck "Engel vom grossen Rat" bei Jesaja 9,5 (LXX), der auf Christus als Gott und Mensch hinweist.[26] Das christologische Schema Gott und Mensch, geboren aus der Jungfrau Maria dringt durch. "*Angelo del gran consilio*, nell'omelia, è uno dei nomi che indicano la funzione del Cristo non in relazione alla generazione eterna ma in rapporto con l'incarnazione e la salvezza."[27] Dieser Begriff steht in der Anaphora der *Traditio Apostolica* in Verbindung mit *Salvatorem et Redemptorem* und im gleichen Kontext wie in der Osterpredigt. Daraus folgert Mazza, dass der Begriff in beiden Fällen die gleiche Bedeutung hat.[28] Diese besagt über Christus, dass er auf die Erde gesandt ist, um den Willen des Vaters zu offenbaren und zu übermitteln.[29] Bei Irenäus III 17,3 und V 5,2 ist *angelus voluntatis tuae* auch zu finden. Hippolyt greift den Gedanken in seinem Kommentar *In Danilem* II, 32 wieder auf. Der Engel ist dort der göttliche Logos, der als vierter im Feuerofen beschrieben wird (Dan 3,49.92). Justin beschreibt den Sohn ebenfalls als Engel: *Apol*. I, 63, *Dial*. 56,76,93,127,128.[30] Die Aufgabe des Sohnes als *angelus* ist es, einen Botendienst nach dem Willen des Vaters zu verrichten, bis hin zur passio voluntaria.[31]

Qui est verbum tuum inseparabilem - Zeile 5

Durch den relativischen Anschluss an das Vorhergehende, wird nun genauer ausgeführt, was vorher durch die Titel *salvator*, *redemptor* und *angelus* schon angeklungen ist.
Der Begriff *verbum* bzw. *logos* knüpft eng an die johanneische Theologie in Joh 1,1 und Offb 19,13 an.[32] Cuming stellt fest, dass der Ausdruck für eine liturgische Formel ungewöhnlich ist, dogmatisch jedoch durchaus üblich zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen Vater und Sohn. Es ist ein eigentümlicher Ausdruck von Hippolyt, den nur er in einem liturgischen Zusammenhang verwendet.[33] Hippolyt hat den Ausdruck *inseparabilem* bzw. αχαριστον selber in seiner Schrift *c. Noetum* 18 verwendet, ergänzt hier aber *verbum* und übernimmt mechanisch den Akkusativ vom Griechischen.[34]
In den Osterhomilien bei Ps.-Hippolyt und Meliton kommt der Begriff *Logos* über zehnmal vor. Dieser Titel ist dort mit Bedacht gewählt, bei Ps.-Hippolyt drückt er die Kohärenz zum jüdischen Denken aus. Hier ist der Logos der Sohn Gottes. *Verbum tuum*

26 Cfr. auch Connolly, Eucharistic Prayer, 356.
27 Mazza, Omelie pasquali, 417.
28 Cfr. Mazza, Omelie pasquali, 416f.
29 Cfr. Mazza, Omelie pasquali, 418.
30 Cfr. Connolly, Eucharistic Prayer, 356. Buckel, 11, fügt noch *Dial* 34 hinzu.
31 Cfr. Buckel, 23.
32 Cfr. Küppers, 22.
33 Cfr. Cuming, 45.
34 Cfr. Connolly, Eucharistic Prayer, 356. In der kritischen Ausgabe ist die Bezeugung in c. Noetum 18 und die Umschreibung in E der Grund für Botte, das 'm' in L zu *inseparabilem* zu ergänzen. Dies wird von keinem Autor in Diskussion gezogen. Cfr. Botte, Reconstitution, 12, kritischer Apparat zu Zeile 20.

inseparabilem drückt die unlösbare Einheit des Vaters mit dem Sohn aus. Diese Aussage setzt Hippolyt bewusst, um Vorwürfen einer Trennung zwischen Gott und seinem Logos-Sohn entgegenzutreten.[35] Obwohl der Sohn der *pais*, der Knecht ist, ist er doch wahrer und ganzer Gott. Mazza weist eine Parallele zur jüdischen Pesach-Haggadah auf. Damit schliesst er auf zweierlei Aussagen: Das neue Pascha in Christus ist ebenso von Gott gewirkt, wie der erste Exodus aus Ägypten, weil Vater und Sohn untrennbar verbunden sind und wirken. Die Formel ist eine bewusste Christianisierung der jüdischen Pesach-Haggadah.[36]
Durch den Ausdruck wird an die Präexistenz Christi und an sein Mitwirken beim Schöpfungswerk erinnert; das *inseparabilem* unterstreicht die auch durch die Inkarnation nicht gelöste Verbindung zwischen Vater und Sohn.[37]

Per quem omnia fecisti - Zeile 6

Offensichtlich leitet sich diese Zeile von Joh 1,3 her. Das Schöpfungsthema wird hier bemerkenswert knapp angesprochen. Andere Anaphoren und patristische Texte gehen weitaus breiter darauf ein. Die Verbindung zwischen *Verbum* und Schöpfungsthema ist allgemein auf den Johannesprolog zurückzuführen.[38] In der vorliegenden Anaphora ist nur in dieser einen kurzen Zeile von der Schöpfung die Rede, dieses Thema tritt sehr untergeordnet auf. Im Bischofsweihegebet tritt das Schöpfungsthema etwas (aber nicht viel) breiter auf. Später in der weiteren Entwicklung wird dieses Thema sehr weit ausgefaltet, als Beispiel kann die Anaphora in CA VIII dienen. Wir finden aber auch sehr kurze Schöpfungsteile in den Anaphoren von Addai und Mari, von Basilius und von Johannes Chrysostomus. Im römischen Kanon ist die Schöpfung nur kurz vor der Schlussdoxologie erwähnt. Diese Beobachtungen zeigen nach Cuming den römischen oder byzantinischen Einfluss auf die *Traditio Apostolica*. Dies sind weniger Elemente aus dem ägyptischen oder syrischen Raum.[39]

Et beneplacitum tibi fuit - Zeile 7

Diese Worte, besonders das *beneplacitum*, könnten auf einer Anspielung zu Röm 12,2 beruhen.[40] Connolly zieht in Erwägung, dass diese Zeile die Partizipialkonstruktion des Griechischen weiterführt, die in Zeile 5 begonnen hat: *qui est...misisti* (Zeile 8). Daraus ergibt sich für diese Wendung in Zeile 7 eine enge grammatikalische Verbindung zur Schöpfung (Zeile 6), und Connolly gelangt zu folgender Übersetzung: '"by whom thou,

35 Cfr. Jungmann, MS I, 40.
36 Cfr. Mazza, Omelie pasquali, 422f.
37 Cfr. Buckel, 23.
38 Cfr. Mazza, Omelie pasquali, 424.
39 Cfr. Cuming, 44.
40 Cfr. Küppers, 22.

being willing, madest all things' (Horner), 'per quod omnia fecisti voluntate tua' (Funk)."[41] Botte bezieht dieses Partizip jedoch auf die folgende Zeile 8 und übersetzt entsprechend: "dans ton bon plaisir, tu as envoyé du ciel dans le sein..."[42] In seiner Erklärung weist Botte auf einen ähnlichen Fall im Bischofsweihegebet hin. Beidesmal geht es um die Entscheidung zwischen ευδοκ΄ησας (Partizip) oder ευδ΄οκεσας (Indikativ), beidesmal entscheidet sich Botte für das Partizip. Er sieht jedoch nicht wie Connolly darin eine Fortführung der Konstruktion von Zeile 6, *per quem omnia fecisti.*[43]

Misisti de caelo ... et virgine natus - Zeile 8-11

Mazza bietet zu diesem Textabschnitt eine Parallele von Meliton von Sardes an. Dazu führt er verschiedene Editionen an und zieht daraus den Schluss:

> Se confrontiamo l'anafora di Ippolito con questi testi, notiamo una indubbia vicinanza. Possiamo concludere che questi testi appartengono ad una medesima famiglia. Si può notare che il testo dell'anafora è più vicino al *De anima et corpore* che non all'omelia di Melitone.
>
> Dato che Melitone è la fonte del *De anima et corpore*, ne segue che Melitone non può dipendere dalla liturgia attestata dalla *Tradizione apostolica*. Viene così esclusa un'ipotesi di interpretazione giudicata possibile da Cantalamessa.[44]

Der heilsgeschichtliche Abriss, den die Anaphora der *Traditio Apostolica* schildert, umfasst Geburt und Inkarnation des Logos. Nicht nur Tod und Auferstehung gehören zu den Heilsereignissen. Das ganze Leben Jesu ist heilsbedeutsam und heilswirksam. Diese umfassende Sicht des Heilswirkens Christi steht in einer Linie mit der johanneischen Auffassung und der Theologie der Osterhomilien.[45]

In utero habitus incarnatus est - Zeile 9

Küppers sieht in dieser Zeile eine Anspielung auf Mt 1,23.[46] Mazza stellt fest, dass es in den Osterhomilien keine Entsprechung zu *in utero habitus* gibt mit Ausnahme von *a Maria portatus* bei Meliton.[47] Connolly führt das *incarnatus est* auf das griechische εσαρκωθη zurück.[48] Der Ausdruck *in utero habitus incarnatus est* unterstreicht auf eindringliche Weise die Menschheit, die der Logos voll und ganz angenommen hat. Christus ist ganz und gar Mensch, damit er den Menschen ganz und gar erlösen kann. Nur was Gott ganz annimmt, kann er nach der patristischen Lehre auch ganz erlösen.

---

41 Connolly, Eucharistic Prayer, 357.
42 Botte, TA Reconstitution, 13.
43 Cfr. Botte, TA Reconstitution, 13, Fussnote 6, bzw 9, Fussnote 2.
44 Mazza, Omelie pasquali, 420f.
45 Cfr. Mazza, Preghiere, 199.
46 Cfr. Küppers, 22.
47 Cfr. Mazza, Omelie pasquali, 420.
48 Cfr. Connolly, Eucharistic Prayer, 357.

Filius tibi ostensus est - Zeile 10

Diese Wendung geht wieder auf das Verhältnis Vater-Sohn ein. Cuming hält es für eine typische Aussage Hippolyts, dass Christus vor seiner Manifestation d.h. Inkarnation nicht als richtiger Sohn betrachtet wird.[49]
Eine ähnliche, wenn auch sehr viel feiner ausgebaute Meinung vertritt Connolly. Wir finden ähnliche Ausdrücke bei anderen Schriften Hippolyts, im *Bened. Iacob*, p 40 und im *Comm. Gen*. 37,3.

> Here ... we touch a characteristic thought of Hippolytus. Once, though only once, he asserts in express terms that the pre-incarnate Logos was not yet 'perfect Son' of God...(*c. Noet.* 15). But the same thought is latent in other passages; ... The same concept of a progress from λογος to υιος or παις is met with in the *de Antichristo* c. 3, where Hippolytus asks his readers to pray ... that what *the Logos* of God did of old, He the Same would do now again as *the Child* of God; who formerly was Logos (merely), but now has been manifested as man also for our sakes.
>
> In these passages we notice the recurrence of the verbs 'to be shewn', 'shewn forth', or 'demonstrated', 'manifested', 'appear', usually with λογος as subject and υιος or παις as predicate. ... Finally, 'to be shewn' is given as a note of the Divine Son, as Son.... So in the eucharistic prayer 'filius tibi ostensus est' stands no doubt for υιος σοι απεδειχθη, and both in idea and expression is entirely characteristic of Hippolytus.[50]

Wenn wir in Zeile 9 mit der Wendung *in utero habitus incarnatus est* einen Hinweis auf die volle und ganze Menschheit des Logos gesehen haben, so kann hier im Ausdruck *filius tibi ostensus est* die volle und ganze Göttlichkeit Christi unterstrichen werden.

Ex Spiritu sancto et virgine natus - Zeile 11

Vor Hippolyt finden wir diese Aussage nur bei Irenäus: *Dem.* 40. Dort heisst es: *vom Heiligen Geist und der Jungfrau geboren*.[51] Ansonsten ist Hippolyt der früheste Zeuge dieses Gedankens, der bei ihm sehr häufig vorkommt: *c. Noet.* 4;17; *Philosph*. VIII, 17; IX, 30; *Fragm in Gen*.; *Fragm in Ps*.; *Fragm. in Prov*.; *Bened. Moysis*; *Bened. Isaac et Iacob*.[52]
Mit dem Ausdruck *ex Spiritu sancto* bzw. εκ πνευματος αγιου meint Hippolyt eventuell den Logos selber und nicht den Heiligen Geist.[53] In anderen Schriften meint er mit diesem Ausdruck nämlich den Logos (*c. Noet.* 16, *Bened. Iacob* 32), und in *c. Noet.* 4 ist der Sohn der λογος εν, πνευμα εν, δψναμις εν, womit auf Lk 1,35 angespielt wird. Justin legt diesen Text in Apol. I,33 ganz ähnlich aus. Irenäus kennt in IV, 48,2 und V,

49 Cfr. Cuming, 45.
50 Connolly, Eucharistic Prayer, 357f.
51 Cfr. Cuming, 45 und Connolly, Eucharistic Prayer, 358.
52 Cfr. Connolly, Eucharistic Prayer, 358.
53 Cfr. Cuming, 45, aber auch Connolly, Eucharistic Prayer, 359.

1,3 einen *Spiritus Dei, per quem facta sunt omnia*, was zweifellos auch hier den Logos bedeutet.[54]

Qui voluntatem tuam complens - Zeile 12

Auch hier haben wir eine Anspielung auf die johanneische Theologie: An Joh 4,34 und 6,38 könnte sich diese Formulierung inspiriert haben.[55] Eine Parallele finden wir bei Justin, Dialog, 41.[56] Durch die Präsens-Partizipien *complens*, *adquirens* in Zeile 12 und 13 ergibt sich eine grammatikalische Verschränkung zum *extendit* in Zeile 14. Der grammatikalische Befund wird durch den inhaltlichen gestützt: Christus erfüllt den Willen des Vaters am Kreuz und erwirbt dadurch sein Volk: "... the original of 'conplens' I conjecture to have been rather επιτελῶν, which is several times used by Hippolytus in similar passages and was probably so used by Irenaeus before him"[57].
Zeile 12 trifft eine christologische Aussage über die Beziehung Gott-Mensch und die Beziehung zwischen den göttlichen Personen, vgl. dazu auch Zeile 4. Mazza vergleicht die Aussagen der Osterhomilien mit denen der Anaphora. Er stellt dabei fest, dass die Inkarnation immer eine Missio (αποστολη) ist, in der Anaphora aber immer von Inkarnation die Rede ist. Der Ausdruck der Anaphora kommt in der Homilie von Ps.-Hippolyt vor als πλερῶσαι τεν οικονομιαν. In der Homilie ist die Oikonomia äquivalent zum Mysterion, d.h. zur Erlösungstat Christi. Der Wille des Vaters in der Anaphora korrespondiert mit der Oikonomia der Homilien. Damit kommt der enge Zusammenhang mit der Aussage in Zeile 4 zum Vorschein. Christus erfüllt den Willen des Vaters, um die Heilsökonomie für die Menschen fruchtbar zu machen. Christus, der den Willen des Vaters erfüllt, erwirkt dadurch das Heil.[58] Durch die Erfüllung des Willens des Vaters schafft er den Menschen Raum in seiner Beziehung zum Vater und lässt sie dadurch zu einer Heilsbeziehung werden.

Et populum sanctum tibi adquirens extendit manus cum pateretur - Zeile 13-14

Den Inhalt finden wir bei Meliton und Ps.-Hippolyt wieder. Die Anaphora verbindet den Erwerb des Volkes mit der Ausbreitung der Hände und der Beschreibung der Passion. In Ps.-Hippolyt tritt dieser Zusammenhang in einem Satz auf, der die Früchte des Kreuzesopfers betrifft. In der Anaphora werden drei Dinge verbunden: die ausgebreiteten Arme (Zeichen des Leidens), der Erwerb eines heiligen Volkes und das Heil.[59]

54 Cfr. Connolly, Eucharistic Prayer, 359.
55 Cfr. Küppers, 22.
56 Cfr. Dix, Shape, 159.
57 Connolly, Eucharistic Prayer, 359.
58 Cfr. Mazza, Omelie pasquali, 417f.
59 Cfr. Mazza, Omelie pasquali, 424ff.

Et populum sanctum tibi adquirens - Zeile 13

Das *heilige Volk* ist schon Thema im Alten Testament: Dtn 7,6 und 14,2 können als Referenzstellen angegeben werden. Im Neuen Testament kommt der Gedanke des *heiligen Volkes* auch vor. Lk 1,17, besonders aber 1Petr 2,9 verleihen dieser Vorstellung Ausdruck. Im Barnabasbrief 14,6f wird auch vom Erwerb eines heiligen Volkes geredet.[60]

> Ricordiamo infine che il tema del *popolo santo* è un tema tipicamente pasquale. E' uno dei quattro significati della Pasqua veterotestamentaria che, di per sé, può essere assente dall'anafora eucaristica, mentre non può essere assente - ed infatti è un tema chiave - nelle omelie pasquali, tema introdotto fin dall'inizio nello schema della tipologia e delle varie prefigurazioni.[61]

Extendit manus cum pateretur - Zeile 14

Gott streckt seine Hände den ganzen Tag aus nach einem abtrünnigen Volk (Jes 65,2) - an diese Aussage könnte mit Zeile 14 angespielt werden.

Der hier vorgebrachte Gedanke taucht in den frühchristlichen Schriften verschiedentlich auf. Im Barnabasbrief XII,2.4 wird Jes 65,2 zitiert und auf Christus bezogen. Justin schreibt davon in *Apol* 1,35 ebenfalls in Bezug auf das Ausbreiten der Hände am Kreuz durch Christus. Did 16,6 könnte auch auf das Kreuz hinweisen. Bei Irenäus *Haer*. V 17.4; IV 50 klingt Joh 11,52 an. Hippolyt selber hat einige parallele Stellen aufzuweisen. *In Dan*, IV, 57 (Kommentar zu Dan 12,7), *de Antichr*. 61 und *Bened. Iacob* p 17.[62]

Mazza bringt einen weiteren Gedanken ins Spiel. Das Ausbreiten der Hände bedeutet ausser der Geste am Kreuz auch und vor allem die Orantenhaltung. Am Kreuz aktualisiert und vollendet sich Ex 17,11, wo Mose durch die Orantenhaltung seinem Volk zum Sieg verhilft. Durch sein Beten und Sterben am Kreuz erwirbt sich Christus ein Volk. Meliton weist einen weiteren Gedanken auf: die Hände Christi sind die Hände des Vaters. Dahinter steht die Theologie des Verhältnisses Christus-Vater: "Se il Cristo «è Padre in quanto genera alla vita soprannaturale mediante il battesimo»[63], potremo dire che nel testo dello Ps.-Ippolito le mani di Cristo sono paterne perché egli dalla croce genera gli uomini alla vita con il suo sangue. Il sangue sgorga dalle mani che, quindi, sono paterne."[64] In der Anaphora befreien die ausgebreiteten Arme diejenigen von der Passion, vom Leiden, die glauben (Zeile 15). Diese Geste ist also heilswirksam, sie bringt die Frucht des Heils.[65]

---

60 Cfr. Küppers, 22 und Connolly, Eucharistic Prayer, 359.

61 Mazza, Omelie pasquali, 426.

62 Cfr. Connolly, Eucharistic Prayer, 360. Für die Stelle in *de Antichristo* 61 cfr. auch Jungmann, MS I, 40.

63 Perler, Meliton, Sur la Pâque, 141, Anmerkung 63.

64 Mazza, Omelie pasquali, 425.

65 Cfr. Mazza, Omelie pasquali, 425.

Botte hat einen kurzen Artikel zu dieser Wendung veröffentlicht.[66] Er geht von der Allusion zu Jes 65,1-4, besonders Vers 2 aus. Gott klagt über sein Volk, das sich von ihm abwendet und hält ihm seine Hände entgegen. Das Ausstrecken oder Ausbreiten der Hände ist die traditionelle Gebetsgeste: Ps 88,10; 143,6. In unserem Zusammenhang streckt Gott seine Hände den Menschen entgegen, die er retten und denen er das Heil zuwenden will. Die Stelle in Jes 65,1-4 ist parallel zu lesen zu Röm 10,20-21, wo auch Jes 65,2 zitiert wird. Paulus interpretiert den Anfang der Jesajastelle in Bezug auf die Heidenvölker, das Ausstrecken der Hände jedoch allein auf Israel hin. In der griechisch-römischen Welt ist das Ausbreiten der Hände als das Kreuzesopfer interpretiert worden.[67] Tertullian interpretiert entsprechend Joh 21, 18-19 als Kreuzigung des hl. Petrus. Im Christentum ist Jes 65, 1-4 als Ankündigung des Kreuzesopfers Christi verstanden worden, was die oben schon zitierten christologischen Auslegungen belegen. Die Idee ist also nicht original von Hippolyt, der Hintergrund der Wendung in der Anaphora bleibt biblisch: Christus streckt seine Hände nach einem ungläubigen und rebellischen Volk aus. Johannes spricht von der Erhöhung des Körpers Christi am Kreuz.[68] Das Ausbreiten der Hände, die Kreuzerhöhung, das Ausstrecken der Hände zum Volk hin haben die gleiche Absicht, sie dienen dem gleichen Heilswerk: Christus will alle an sich ziehen und alle Menschen zum Heil führen.[69]

Cum pateretur ut a passione liberaret - Zeile 14-15

Mazza entdeckt in dieser Wendung ein Wortspiel: Es dreht sich um die Passion, von der der Gläubige befreit wird, und um die Passion, durch die er befreit wird. Im Grund sind dies antithetische, paradoxe Aussagen. Für den Zuhörer des Textes wird die Verbindung zwischen den zwei Passionen enger, als sie allein durch die innere Logik der Verbindung wäre, nämlich die *manus extendit*, die Hände, die Gott ausbreitet.[70]

> Il testo dice una cosa, la figura retorica ne sottolinea un'altra. I due non si contradicono ma si approfondiscono l'un l'altro. Di questa antitesi abbiamo paralleli nelle omelie pasquali.[71]

Das dahinterliegende Prinzip ist in der patristischen Theologie sehr verbreitet: durch Ähnliches wird Ähnliches erlöst.

66 B. Botte, Extendit, 307-308.
67 Cfr. Botte, Extendit, 307. Er führt Epictetes und Artemidores als Belege an.
68 Cfr. Joh 3,14; 8,28; 12,32-33.
69 Cfr. Botte, Extendit, 307f.
70 Cfr. Mazza, Omelie pasquali, 426.
71 Mazza, Omelie pasquali, 426.

Qui cumque traderetur voluntarie passioni - Zeile 16

Parallele Stellen finden wir in CA VIII 12,33, in den Anaphoren von Jakob und Basilius und im 5. Jahrhundert bei Gelasius von Cyzicus.[72]

Christus nimmt das Leiden freiwillig auf sich, diese Aussage machen auch die Osterhomilien. Die Wichtigkeit des Willens Gottes bei Ps.-Hippolyt wird dadurch so stark unterstrichen, dass er sogar mit dem Logos identifiziert wird. Deshalb kann der Logos nur freiwillig diesen Willen auf sich nehmen. "Dato che egli è la volontà paterna personificata, non potrà che consegnarsi *volontariamente* alla passione: nella pienezza della sua volontà."[73]

Vom Zusammenhang des Textes her stellt Dix eine Zweideutigkeit fest. Nimmt Christus das Leiden auf sich, um uns vom Tod zu befreien, oder setzt er die Eucharistie ein, damit er uns vom Tod befreit? Die Grammatik des Textes lässt die Antwort offen. Aus anderen Quellen Hippolyts wird eher die zweite Möglichkeit angedeutet.[74] "In the face of these and certain other expressions which Hippolytus uses elsewhere, it seems unnecessary to argue further. Hippolytus regards holy communion as the means by which Christ 'abolishes death' and 'rends the bonds of the devil' in the faithful communicant."[75]

Das *cum traderetur* enthält eine Zeitangabe des letzten Abendmahles. Diese Zeitangabe in der Anaphora der *Traditio Apostolica* "se raproche incontestablement de l'ensemble des anaphores orientales, et s'oppose au canon romain, lequel définit le temps de la cène en rapport direct avec la passion: «Qui pridie quam pateretur»."[76] Die orientalischen Anaphoren von Markus und Cyrill haben beide die Zeitangabe, *ea nocte* - in der Nacht - in der er verraten wurde. "L'antithèse entre les deux indications chronologiques concernant le temps de l'institution eucharistique serait particulièrement intéressente, se elle se fondait sur l'opposition de deux différent traditions touchant le jour de la célébration de la cène pascale: mardi soir, selon certaine tradition primitive orientale; le jeudi soir, d'après la tradition constante de Rome. La seule formule occidentale qui rapporte le temps de la cène et de l'istitution à la «tradition» du Christ, est le canon propre aux messes du Jeudi-saint dans le sacramentaire gélasien".[77]

---

72 Cfr. Connolly, Eucharistic Prayer, 360.
73 Mazza, Omelie pasquali, 428.
74 Cfr. Dix, Shape, 160. Er führt dort Hippolyt, *In s. pascha* V.2 und VI,5 auf.
75 Dix, Shape, 160.
76 Hanssens, Liturgie, 439.
77 Hanssens, Liturgie, 440. Hanssens zitiert die Gründonnerstagsmesse Ge 392.

Ut mortem solvat ... et resurrectionem manifestet - Zeile 17-22

Wir finden Parallelen zu diesem Abschnitt im Barnabasbrief V, 6-7, bei Irenäus *Dem*. 38.[78] "The stylistic feature presented by this passage of the prayer, with its series of short rhetorical 'and'-clauses, is entirely characteristic of Hippolytus."[79]
Mazza beruft sich auf Perler und weist auf, dass die Anaphora der *Traditio Apostolica* mit den Triumphhymnen in *peri pascha* no. 102 von Meliton z.T. genau übereinstimmt. Weitere Parallelen weist er bei Ps.-Hippolyt nach.[80]
Cuming und Giraudo[81] setzen schon ab Zeile 16 den Beginn des Einsetzungsberichtes an. Cuming betrachtet die Zeilen 16-22 als für Hippolyt charakteristische Sequenz, die ähnlich bei Irenäus auftritt. Es sind alles Finalsätze, die anzeigen, dass dies alles das Ziel und die Absicht des Leidens Christi ist. Die *Traditio Apostolica* folgt hier eher der östlichen Tradition, indem sie die Einsetzung der Eucharistie und das Leiden ineins setzt, während die römische Tradition das *qui pridie* ansetzt und damit Leiden und Eucharistie trennt.[82]

Ut mortem solvat - Zeile 17

Durch die Sünde kam der Tod in die Welt (Röm 5,12-14); sie führt in die Sklaverei des Infernums und zu den Ketten des Teufels.

> Per questo legame, troveremo facilmente spiegabile il fatto che c'è uno scambio di verbi e di funzione tra queste tre realtà; il verbo *solvat* passa dalla morte ai legami del diavolo e i legami in questione vengono detti della morte. Nei paralleli troveremo una certa oscillazione tra *sciogliere* e *distruggere*. Dobbiamo ricordare che i corrrispettivi verbi greci sono λυω e καταλυω.[83]

Parallelen zu Zeile 17 unserer Anaphora finden sich bei Meliton, Ps.-Epiphanius und Ps.-Hippolyt.[84]

Et vincula diabuli dirumpat - Zeile 18

Eine gleichlautende Wendung gibt es bei Meliton, während Ps.-Hippolyt das Thema spiritualisiert und sich damit von der Anaphora entfernt.[85]

---

78 Cfr. Connolly, Eucharistic Prayer, 360f.
79 Connolly, Eucharistic Prayer, 361. Connolly führt als Beleg *Pilosophumena*, X,33 an. Weitere Stellen sind: *Com. in Dan.* I,33; III,31; IV, 58; *de Antichr.* 64; *c. Noet.* 18; *Segen für Jakob*, p. 13, cfr. Connolly, 361.
80 Cfr. Mazza, Omelie pasquali, 436.
81 Giraudo, Eucaristia, 412.
82 Cfr. Cuming, 45.
83 Mazza, Omelie pasquali, 429.
84 Cfr. Mazza, Omelie pasquali, 430.
85 Cfr. Mazza, Omelie pasquali, 431.

Et infernum calcet - Zeile 19

Diese Zeile spielt nach Connolly ganz klar auf den Höllenabstieg Christi an. Es gibt verschiedene Stellen bei den apostolischen Vätern, die diesen Gedanken ebenfalls zum Ausdruck bringen. So z.B Justin in *Dial* 72, Irenäus III,22; IV,36; IV,50; IV,55.3; V,31.1. Irenäus schreibt den Gedanken des Höllenabstiegs einmal Jesaja zu, ein andermal Jeremia. Hippolyt selbst spricht in *de Antichr.* 26 vom Höllenabstieg, und in *de Antichr.* 45 bezeichnet er Johannes den Täufer als den Vorläufer Christi auch im Hades.[86]
Ps.-Epiphanius bringt entsprechende Vorstellungen. Das gemeinsame biblische Fundament von Ps.-Hippolyt und Ps.-Epiphanius ist Ps 108 (107), 12. Ps.-Hippolyt formuliert frei, während wir bei Meliton die wörtlich gleiche Formulierung wie in der Anaphora finden.[87]

Et iustos inluminet - Zeile 20

Das Verb *inluminet* ist entweder auf φωτιση (2Tim 1,10) oder επιφαυση (Eph 5,14) zurückzuführen. "...but Eth. [E] has 'and *lead forth* the holy ones', and Test. [TD] 'and *guide* the righteous *to light*', which seem clearly to indicate φωταγωγειν, and this verb is used with reference to the just in Hades by Hippolytus in the *de universo* c.1".[88] Der Gebrauch dieses Verbs impliziert jedoch nicht, dass Christus zum Zeitpunkt seiner Auferstehung wirklich die Seelen der Gerechten aus dem Hades herausgenommen hat. Nach der Auffassung von Hippolyt in *de Universo* ist der Hades ein Bereich der Unterwelt, wo die Seelen der Gerechten und Ungerechten unter je unterschiedlichen Bedingungen bis zur Auferstehung und zum Endgericht verbannt sind.[89]
Eine Parallele zu den Osterhomilien besteht nicht, auch wenn dort das Licht-Thema vorkommt: Christus ist das Licht, das in die Welt kommt. Das hier auftretende Thema ist nicht behandelt: Christus bringt das Licht auch zu den Gerechten im Hades.[90]

Et terminum figat - Zeile 21

Waren die verschiedenen Ausdrücke bisher recht klar oder mit wenig Schwierigkeiten zu erklären, so kommen wir in Zeile 21 zu einem Ausdruck, der verschiedenste Auslegungen erfahren hat und schwierig zu deuten ist. Dix interpretiert die Wendung *terminum figere* als 'die Grenze (der Hölle) festlegen'.[91] Botte übersetzt in seiner kritischen

86 Cfr. Connolly, Eucharistic Prayer, 361.
87 Cfr. Mazza, Omelie pasquali, 431f.
88 Connolly, Eucharistic Prayer, 361f.
89 Cfr. Connolly, Eucharistic Prayer, 362.
90 Cfr. Mazza, Omelie pasquali, 432f.
91 Cfr. Dix, Shape, 157.

Ausgabe "fixer la règle (de foi?)"[92], weist aber nach Abwägung der verschiedenen Möglichkeiten darauf hin, "Mais si le texte est certain, le sens demeure obscur. On pourrait se demander si, dans le contexte, il ne serait pas préférable de comprendre: fixer la limite (de l'enfer)."[93] Das griechische Wort für *terminum* ist nach Botte sicher ορος.

Damit ist auch Connolly einverstanden. Die Verwendung von ορος ist bei Hippolyt vielschichtig. In *Philos*. X,5 ist ορος eine Wahrheitsregel. Im gleichen Werk IX,12 ist dieser Ausdruck ein bischöfliches Dekret und in IX,11 ein kirchliches Gesetz. "But in the present context ορος must be either a local boundary or a limit of time."[94] In Bezug zur ersten Möglichkeit kann ορος=σταυρος sein, wie in der Valentinischen Gnostik (Iren. I 1.6 und Hippolyt, *Philosoph*. VI 31) und auf das Aufpflanzen des Kreuzes im Hades Bezug nehmen, um die Grenze zwischen den Gerechten und den Ungerechten zu markieren. "It is more probable, however, that the words mean 'fix a term', sc. for the detention of souls in Hades, by appointing a time for the resurrection."[95] Connolly begründet sein Ergebnis mit der gleichen Bedeutung von ορος im sog. freien Markuslogion[96] und der Erklärung Hippolyts über den Hades in *de Universo* (cfr. oben). Irenäus hat schon vorher ähnliche Ausdrücke und Gedanken verwendet.

Grove hält die Rückübersetzung von *terminus* mit ορος für unglücklich. Der Begriff ορος heisst: "limit, boundary"[97], aber seine semantische Bedeutung ist weit grösser. Joh. Chrysostomus erklärt in seinem Kommentar zu 1Tim 4,12b (PG 62, 565) und ebenso zu 2Tim 1,13 das Wort ορος als Synonym zu κανον, was in diesem Kontext Regel heisst. Das koptische kanonische Material verwendet ορος anstelle von κανον, frühe Kirchenschriftsteller sehen darin eine *regula fidei*, eine Norm für die Christen. Aus diesen Beobachtungen schliesst Grove, dass die Interpretation von Botte, "to establish a rule (of faith)"[98] bestätigt werden muss. Grove geht aber bedauerlicherweise weder auf die von Botte selber geäusserte Unsicherheit (vgl. oben) ein, noch scheint er den Beitrag Connollys in seinem Aufsatz wahrgenommen zu haben. Die Glaubensregel ist das Leben Christi selber.[99]

Die Untersuchungen der Osterhomilien bringen keine weitere Klärung.[100] Jungmann interpretiert den Ausdruck folgendermassen: Durch die Auferstehung setzt Christus der Macht des Todes eine Grenze.[101] Bouyer fügt dem noch eine weitere Variante hinzu, indem er in *terminum* das Thema des Bundes angesprochen sieht.[102]

---

92 Botte, TA Reconstitution, 15.
93 Botte, TA Reconstitution, 15.
94 Connolly, Eucharistic Prayer, 362.
95 Connolly, Eucharistic Prayer, 362.
96 Cfr. Anmerkung zu Mk 16,14 in Nestle-Aland.
97 Grove, 432.
98 Grove, 434.
99 Cfr. Grove, 432ff.
100 Cfr. Mazza, Omelie pasquali, 433.
101 Cfr. Jungmann, MS I, 40.
102 Cfr. Bouyer, Eucharistia, 178.

Die Interpretation Connollys ist die stichhaltigste. Christus hat durch sein freiwilliges Leiden dem Hades eine Grenze, ein Ende gesetzt; *Terminum figere* will gerade dies ausdrücken: Der Hades, die Unterwelt ist nicht unbegrenzt und ungebändigt, sondern hat einen beschränkten Platz. Der Hades greift nicht willkürlich um sich. Christus hat ihm durch sein Heilswirken ein Grenze in Ort und Zeit gesetzt.[103]

Et resurrectionem manifestet - Zeile 22

Weder bei Meliton noch bei Ps.-Hippolyt findet sich dieser Ausdruck. Hippolyt bringt ihn in den *Philosophumena*.[104] Der Abschnitt der Anaphora, in dem sich diese Wendung befindet, ist österlich. Auch wenn sich keine direkte Abhängikeit von den Osterhomilien nachweisen lässt, so ist die Gedankenführung doch eindeutig von den Osterhomilien geprägt. Die Wendung ist genuin von Hippolyt, lässt sich aber aus der Tradition ableiten, in der Hippolyt steht. Irenäus schreibt in seiner *Demonstratio* 38 einen Text, in dem die Überwindung des Todes durch Christus dargestellt ist: Christus ist Erstgeborener der Toten. Ps.-Hippolyt und Irenäus hängen literarisch zusammen, so dass Mazza daraus schliesst, dass auch bei Zeile 22 ein Einfluss der Osterhomilien auf die Anaphora der *Traditio Apostolica* vorliegt.[105]

Der Einsetzungsbericht - Zeile 23-28

Der Einsetzungsbericht ist grammatikalisch und thematisch mit der anamnetischen Danksagung sehr eng verwoben und stellt keinen eigenen Abschnitt im Text dar. Alle Autoren behandeln den Einsetzungsbericht als gesonderten Abschnitt, mit unterschiedlichen Abgrenzungen. Vom Duktus und der sprachlichen Gestalt der Anaphora lässt sich dieses Vorgehen aber nicht rechtfertigen. Der Einsetzungsbericht ist Teil der anamnetischen Danksagung. Sie erstreckt sich von Zeile 1-28.

Der Einsetzungsbericht setzt den Gedankengang des Textes organisch fort. Er ist aus den verschiedenen biblischen Einsetzungsberichten kombiniert, der Autor scheint frei zu zitieren. Er ist entwickelter als die entsprechenden Texte bei Justin und bei Irenäus und leitet einen weiteren Entwicklungsprozess ein. In der Anaphora der *Traditio Apostolica* hat der Einsetzungsbericht aber noch kein ausgereiftes Stadium erreicht. Ihm fehlt die Erwähnung des Brotbrechens, des Reichens des Brotes an die Jünger, des neuen Bundes und der Sündenvergebung.

Die Einleitung des Einsetzungsbericht in der Anaphora der *Traditio Apostolica* ist sehr original, es findet sich keine Parallele in anderen Hochgebeten. Es entsteht der Eindruck, dass die Einsetzung der Eucharistie der letzte Akt im Leben des inkarnierten

103 Cfr. dazu auch die Verwendung des Begriffes *terminu*m in der Anaphora Timothei Alexandrini, Hänggi-Pahl, PE 277.

104 Cfr. PG 16,3451 und cfr. Mazza, Omelie pasquali, 433.

105 Cfr. Mazza, Omelie pasquali, 433ff.

Wortes Gottes ist. Grammatikalisch gehört der Einsetzungsbericht zu einer Serie von Heilstaten Christi, die erzählt werden. Er nimmt aber doch eine Sonderstellung ein, da er viel detailreicher und mit Schriftzitat erzählt wird. Bei der Anaphora der *Traditio Apostolica* ist keine Spur von einer relativen Autonomie des Einsetzungsberichts vorhanden, wie es bei spätern Anaphoren durchweg der Fall ist. Dort entwickelt sich der Einsetzungsbericht quasi zum Ritus im Ritus, zur Konsekrationsformel oder den "Wandlungsworten", was bei Hippolyt absolut nicht der Fall ist. Grammatikalisch ist der Einsetzungsbericht ein Teil der 'Präfation', die, wie Mazza zeigt, von den Osterhomilien abhängt. In den Osterhomilien gibt es einen "Einsetzungsbericht" in einem ganz ähnlichen Kontext.

> Si tratta dell'omelia *In S. Pascha* che non solo ha il racconto dell'istituzione, ma lo introduce con una frase che abbiamo già mostrato essere parallela al testo che introduce proprio il racconto dell'istituzione dell'anafora di Ippolito.[106]

Damit wird nicht nur Lk 22,15 mit dem Verlangen Jesu, das Abendmahl zu feiern, erklärt, sondern auch der Zusammenhang zwischen Tod, letztem Abendmahl und Passion hergestellt. Es wird erklärt, was diese Speise ist (=repräsentiert, gegenwärtigt setzt), die das ewige Leben verleiht.[107] Das Abendmahl steht in der Reihe der Heilstaten Christi; nur bei der Beschreibung dieser Heilstat im Einsetzungsbericht wird direkt aus dem Evangelium bzw. dem Neuen Testament zitiert. Schwierig bleibt in der Homilie die Verbindung zwischen Pascha und der Eucharistie aufzuweisen. "La Pasqua è Cristo, questo è molto chiaro, ma non è altrettanto chiaro se l'eucaristia può essere detta *mistero pasquale*..."[108] In *peri pascha* 14 verbindet Origenes die eucharistische Speise mit der Gabe des Lebens. Origenes entwickelt diesen Gedanken weiter und ersetzt die sichtbare Speise durch die spirituell-geistliche Speise. Das alttestamentliche Pascha ist für Origenes das Vorausbild für Christus. Diesen Gedanken hat auch Ps.-Hippolyt, sodass Mazza schliessen kann:

> Da questi dati emerge che il tema eucaristico fa parte degli elementi che costituiscono lo scheletro dell'omelia pasquale, ma è impossibile

---

106 Mazza, Omelie pasquali, 445. Dort zitiert er auch den Text: "Questa era la Pasqua che Gesù desiderava patire per noi. Con la passsione ci ha liberati dalla passione, con la morte ha vinto la morte e per mezzo del cibo visibile ci ha elargito la sua vita immortale. Questo era il desiderio salvifico di Gesù, questo il suo amore tutto spirituale ... dare ... ai discepoli il suo sacro corpo: Prendete mangiatene: questo è il mio corpo. Prendete, bevete, questo è il mio sangue, la nuova alleanza, che sarà versato per molti in remissione dei peccati. Per questo non è tanto mangiare (la Pasqua) che desiderava, quanto piuttosto patire (la Pasqua), onde liberare noi dalla passione incorsa mangiando." Mazza zitiert nach Nautin, n. 49.

107 Die Funktion des Einsetzungsberichts in der Anaphora der *Traditio Apostolica* ist ganz genau wie in der Osterhomilie *In Sanctum Pascha* beschrieben: "In questa omelia il racconto dell'ultima cena serve a spiegare la natura di questo cibo visibile che dona la vita immortale; quindi dobbiamo dire che, anche in questa omelia, come nell'anafora della *Traditio Apostolica*, l'ultima cena è uno degli atti salvifici di Gesù. Nell'omelia si dice che la passione libera dalla passione, la morte vince la morte, il cibo visibile dona la vita immortale; ma quest'ultimo viene enfatizzato, spiegato e raccontato con maggior ampiezza." Mazza, Anafora, 151f.

108 Mazza, Omelie pasquali, 446.

> precisare se anche il racconto dell'istituzione sia un elemento costitutivo dell'omelia pasquale.[109]

Dix stellt vor allem die Parallelität zu Justin, *Apol*. I,66 heraus. Der Einsetzungsbericht ist der Höhepunkt des ganzen Gebetes, er ist Ziel und Ausgangspunkt von allem, was vor und nachher im Gebet steht. So sieht er die Beschreibung der Heilstaten in Zeile 16-22 als Konsequenz des Einsetzungsberichtes. Die Eucharistie ist die Anamnesis der erlösenden Tat des Herrn. Damit wird der Einsetzungsbericht zur Autorisation dessen, was die Kirche tut.[110]

Der Einsetzungsbericht ist - nach Ratcliff - ausführlicher als bei Justin; bestimmte Worte werden hinzugefügt. Evtl. handelt es sich um eine Formalisierung einer älteren Tradition.[111]

Hanssens beobachtet vor allem, dass in den alexandrinischen Anaphoren und bei der Anaphora Serapions eine Wandlungsbitte vorliegt, während die Anaphora der *Traditio Apostolica* keine solche hat. Der Einsetzungsbericht ist sehr eng mit der Präfation verbunden, er ist sogar ein Teil davon. Die Trennung zwischen Präfation und Einsetzungsbericht ist erst in der weiteren Entwicklung eingetreten, im römischen Kanon sind noch verschiedene Gebete dazwischengerutscht.[112]

Pro vobis confrigetur - Zeile 25

Diese Zeile stellt den Bezug zum Paschalamm in Ex 12,46 her, dessen Knochen nicht zerbrochen wurden.[113] Der Ausdruck ist dem römischen Kanon (vor der Liturgiereform des 2. Vatikanischen Konzils) fremd, aber er taucht in allen östlichen Hochgebeten auf: Serapion, Dèr Balizeh, die Markus- und Cyrillusanaphora verwenden diese Formulierung.[114]

Giraudo macht darauf aufmerksam, "che l'antica versione latina evidenzia per il pane la connotazione participiale futura (*quod ... confringetur*), mentre per il calice si esprime al presente (*qui ... effunditur*)."[115] Die Verwendung des Futurs beim Brotwort (*confringetur*) hat sich noch bis Ambrosius erhalten.[116]

Hic est sanguis meus - Zeile 27

Dieses Wort ist ein direkter Ausdruck der Konsekration, das exakt parallel zum Brotwort steht. Es steht im Kontrast zum römischen Kanon, der allein wegen dieser Beson-

109 Mazza, Omelie pasquali, 447.
110 Cfr. Dix, Shape, 159ff.
111 Cfr. Ratcliff, Sanctus, 32.
112 Cfr. Hanssens, Liturgie, 429.
113 Cfr. Küppers, 22.
114 Cfr. Hanssens, Liturgie, 440.
115 Giraudo, Eucaristia, 412.
116 Cfr. Cuming, 46.

derheit nicht von der Anaphora der *Traditio Apostolica* abhängen kann, denn alle ägyptischen und alexandrinischen Anaphoren haben die Parallelität der Einsetzungsworte und diese Ausdrucksweise.[117]

Quando hoc facitis, meam commemorationem facitis - Zeile 28

Connolly deutet das *facitis*. Er hält es für ein missdeutetes ποιειτε (1Kor 11,24.25; Lk 22,19b). E hat den Imperativ der biblischen Vorlage übernommen. Sonst ist nicht auszumachen, auf welchem biblischen Text der Einsetzungsbericht beruht. Er ist kein Zitat, sondern ein Gemisch verschiedener Stellen.[118]

4.2 Die Anamnese - Zeile 29-32

Die Anamnesis ist in der Anaphora der *Traditio Apostolica* "extrem linear"[119] formuliert. Sie ist einzigartig unter den Anaphoren, und taucht unabhängig von der TA nicht auf.[120] Wir finden sie relativ getreu in der Anaphora der CA VIII,12.38 wieder, abgesehen von ein paar Hinzufügungen.[121] Ein Vergleich der Anamnesen verschiedener Anaphoren führt Cuming zu folgendem Ergebnis:

> The basic words 'Remembering therefore his death and resurrection, we offer to you this bread and this cup', are found in all anaphoras of the Antiochene type. St. Mark, however, and other Egyptian anaphoras use the word 'proclaiming', from 1 Corinthians 11.26, which they have quoted at the end of the institution narrative.[122]

Mit diesem Ergebnis steht die Anaphora der *Traditio Apostolica* der syrischen Tradition näher als der ägyptischen. Die Einfachheit der Anamnesis spricht für ein hohes Alter. Im 4. Jahrhundert fügen die Anaphoren die Himmelfahrt und die Parusie in die Anamnesis ein.[123]

Das Wort 'Anamnesis' wird von Dix mit "Do this *in remembrance* of Me"[124] ins Englische übertragen. Dix bemerkt dazu, dass dieses Wort "is more common in Roman writers in connection with the eucharist than elsewhere in pre-Nicene times."[125] Der Ausdruck bedeutet das Zurückrufen oder Repräsentieren eines vergangenen Ereignisses vor Gott. Dieses Ereignis wird dadurch hier und jetzt in seiner Wirkung effektiv. So wirkt die Eucharistie in der Gegenwart die Erlösung: die Unsterblichkeit, das ewige Leben, die Sündenvergebung, Erlösung von den Mächten des Bösen; dies alles, weil die

117 Cfr. Hanssens, 440.
118 Cfr. Connolly, Eucharistic Prayer, 363.
119 Giraudo, Eucaristia, 412.
120 Cfr. Hanssens, Liturgie, 430.
121 Cfr. Connolly, Eucharistic Prayer, 363.
122 Cuming, 47.
123 Cfr. Cuming, 47.
124 Dix, Shape, 161.
125 Dix, Shape, 161.

erlösende Tat Christi ganz präsent ist. "One has only to examine their unfamiliar language closely to recognise how completely they identify the offering of the eucharist by the church with the offering of Himself by our Lord, not by way of a repetition, but as a 're-presentation' (*anamnesis*) of *the same* offfering by the church 'which is His Body.' As S.Cyprian puts it tersely but decisively in the third century. 'The passion is the Lord's sacrifice, which we offer.'"[126]

Offerimus tibi panem et calicem - Zeile 30

Das Darbringungsgebet der Anaphora der *Traditio Apostolica* eröffnet uns einen dreifachen Zugang zum *offerre* oder προσφερειν in Bezug auf die Eucharistie.
Zum Ersten bringen die Gläubigen Brot und Wein als Gaben von zu Hause mit um die Eucharistie feiern zu können.[127] Diese Gaben werden durch die Handauflegung des Bischofs und der Presbyter zur Oblatio der ganzen Kirche.
Zum Zweiten ist das *offerre* das Herbeibringen der Gaben durch die Diakone vor dem Eucharistiegebet. Das Bereiten der Gaben ist ureigene Aufgabe der Diakone in der TA.[128]
Zum Dritten ist es vornehmliche Aufgabe des Bischofs, die Gaben vor Gott darzubringen.[129]
"Es sind also drei verschiedene Bedeutungen, in denen *offerre* von den Gläubigen, den Diakonen und dem Bischof ausgesagt wird, aber sie stehen in einem engen Zusammenhang miteinander. Das *offerre* der Gläubigen ist ja die Voraussetzung für das *offerre* der Diakone und beide sind wiederum die Voraussetzung für das *offerre* des Bischofs. Es sind eigentlich nur drei Stufen einer einzigen Handlung."[130] Die Gläubigen bringen die Gaben zur Segnung, der Bischof segnet sie durch sein Dankgebet, das sind die zwei verschiedenen Bedeutungen von *offerre* in diesem Zusammenhang. Durch dieses Segensgebet werden uns diese Gaben zum *antitypus corporis Christi*[131].

Quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare - Zeile 32

Diesen Abschnitt kann man als die zweite Danksagung der Birkat ha-mazon identifizieren, die für das Hier, Heute und Jetzt des Heils Dank sagt. Das *ministrare* wird sehr verschieden verstanden und ausgelegt. Botte fasst es als die gemeinsame Danksagung des neugeweihten Bischofs und der Gläubigen kraft des allgemeinen Priestertums auf (cfr. unten). Mazza dagegen interpretiert den Bezug nur auf das allgemeine Priestertum. Er begründet dies mit dem Plural von *nos*, der sich im Text durchzieht: *offerimus,*

126 Dix, Shape, 162. Dabei zitiert Dix Cyprian, Ep. 63,17.
127 Cfr. dazu die Beschreibung bei der Taufe in der Osternacht, wo die Täuflinge nichts mitbringen sollen ausser dem für die Eucharistiefeier Notwendigen. Cfr. Botte, TA Reconstitution, 44.
128 Cfr. das Diakonenweihegebet, Botte, TA Reconstitution, 26.
129 Cfr. das Bischofsweihegebet, Botte, TA Reconstitution, 8.
130 Aldenhoven, 105.
131 Cfr. Botte, TA Reconstitution, 54.

memores, gratias agentes. Eine Bestätigung davon sieht er in der syrischen Anaphora von Johannes Chrysostomus, die die gleiche Formulierung hat und sie im Sinne des allgemeinen Priestertums auslegt.[132]

Den Ausdruck *adstare coram te et tibi ministrare* führt Cuming auf Dan 7,10 zurück, wo "Tausendmal Tausende ihm dienten, zehntausenmal Zehntausende vor ihm standen". Sonst steht dies vor dem Sanctus, was Ratcliff zu der oben dargestellten These führte, dass bei der Anaphora der *Traditio Apostolica* ursprünglich hier das Sanctus befand und den Schluss des ganzen Gebetes bildete. Cuming hält es aber für normal, dass es einfach dem Dienst des neugeweihten Bischofs entspricht, das Gebet vorzutragen und dafür dankzusagen.[133]

Das Verb *ministrare* muss nach Connolly wie in den CA und dem TD mit ιερατευειν übersetzt werden. Damit ist aber nicht speziell die Ausübung des bischöflichen Amtes gemeint, der Eucharistie vorzustehen.[134] Hippolyt benutzt nämlich im Proemium der *Philosophumena* für die Tätigkeit des Vorstehens des Bischofs das Wort αρχιερατευειν. Dieses Verb ist auch beim Weihegebet der TA für den Bischof, durch CA VIII und die Epitome für die Tätigkeit des Bischofs belegt. Für das *ministremus* im Priesterweihegebet sieht Connolly λειτουργειν als richtige Übersetzung an.[135]

Nach dem sofort verworfenen Vorschlag von διακονειν sieht Botte aus dem Vergleich mit E (kahana-exercer le sacerdoce) und CA das Verb ιερατευειν als die richtige Rückübersetzung des *ministrare* an, um damit tiefer in das Verständnis des Textes einzudringen. Das Objekt des Verbs ist die Danksagung für das eucharistische Opfer und den priesterlichen Akt. Das eucharistische Gebet steht im Zusammenhang mit einer Bischofsweihemesse. Der neugeweihte Bischof sagt Dank für seine eigene Weihe und dafür, dass er jetzt Eucharistie feiern darf. Trotzdem ist es nicht das persönliche Gebet des Bischofs, da, wie Connolly schon angemerkt hat, Hippolyt für den bischöflichen Akt αρχιερατευειν als Verb nimmt, während mit dem ιερατευειν hier nach Botte ein Akt des ganzen Priesterkollegiums gemeint ist. Der kollegiale Akt des ganzen Priesterkollegiums ist nötig, um den Gaben des Volkes den wahren Opferwert zu verleihen und um den Zusammenhang zwischen der sakramentalen Eucharistie und dem Kreuzesopfer Christi aufzuweisen. Die christliche Gemeinschaft muss zuerst eine eucharistische Gemeinschaft sein, um eine Gemeinschaft der Liebe, des Dienstes am Nächsten und des Apostolats zu werden, weil sie das ganze Leben aus dem einzigen Opfer Christi bezieht. Die Hl. Messe nicht mehr feiern heisst, nicht mehr eine authentische Kirche Christi zu sein, nicht mehr aus der Quelle des Glaubens zu trinken.[136] Dieser Gedankengang führt Botte dazu, das ministerielle und allgemeine Priestertum zusammenzufassen und zu

132 Cfr. Mazza, Omelie pasquali, 460, Anm. 207.
133 Cfr. Cuming, 47f.
134 Zu dieser Zeit stand für gewöhnlich der "Bischof" = "Episkopus" der Eucharistiefeier der Gemeinde vor.
135 Cfr. Connolly, Eucharistic Prayer, 363.
136 Cfr. Botte, Adstare, 224f und Botte, Wendung, 103f.

übersetzen: "...en te rendant gráces de ce que tu nous as jugés dignes de nous tenir devant toi et de te servir comme prêtres."[137]

4.3 Die Epiklese - Zeile 33-40

Bei der Epiklese der Anaphora der *Traditio Apostolica* geht es in der Diskussion der Forscher vor allem um zwei Problemkreise: Das Verständnis des Textes und die Authentizität dieses Abschnittes.

Die Authentizität der Epiklese

Die Epiklese enthält zwei Bitten. Die erste erbittet die Herabsendung des Heiligen Geistes auf die Opfergaben der Kirche, die zweite erbittet die Gabe des Geistes für die versammelte Gemeinde. Mit dieser Zweigliedrigkeit der Epiklese kann man von Versammlungs- und Konsekrations- oder Wandlungsepiklese reden.
Die Versammlungsepiklese ist älter als die Konsekrationsepiklese, die zum erstenmal in den mystagogischen Katechesen von Cyrill von Jerusalem auftaucht. Eine Interpolation der Epiklese im 4. Jahrhundert hätte sicherlich eine Wandlungsbitte in die Epiklese aufgenommen, wie etwa die apostolischen Konstitutionen. Das Fehlen dieser Wandlungsbitte ist typisch für die *Traditio Apostolica* und spricht für die Echtheit der Epiklese bei in der vorliegenden Anaphora.[138]
Zur Zeit der Verfassung der TA gab es noch keine Theologie des Heiligen Geistes. Dix macht darauf aufmerksam, dass bei Justin der Ausdruck 'Heiliger Geist' Logos heisst. Irenäus und Ambrosius folgen diesem Wortgebrauch, Serapion bittet sogar um die Herabsendung des Logos auf die Gaben.[139] Hippolyt kann die Epiklese ohne die strenge Scheidung zwischen Heiligem Geist und Logos geschrieben haben, da diese erst im 4. Jahrhundert theologisch ausformuliert wird. Die vorliegende Form der Epiklese kann gut aus dem 3. Jahrhundert sein.[140]
Dix ist gegenteiliger Meinung. Die Anaphora der *Traditio Apostolica* orientiert sich mit grosser Treue am jüdischen Gebetstyp der Berakah. Darin wird Gott gepriesen oder gelobt durch oder für etwas, aber darin ist kein Ort für eine Bitte für dieses etwas. Auch die Segensgebete der TA über Öl, Käse und Oliven enthalten keine Epiklese. Vor 375 gibt es ausserhalb von Syrien keine Epiklese. In Syrien ist sie erst ab frühestens 330 nachweisbar. Vor Nizäa ist in der Theologie kein Hinweis für eine Rolle des hl. Geistes in der Konsekration sichtbar. Aus Überlegungen zur Überlieferungsgeschichte der ver-

137 Botte, TA Reconstitution, 17.
138 Cfr. Cuming, 49.
139 Cfr. Dix/Chadwick, 78f.
140 Cfr. Cuming, 50.

schiedenen Textzeugen schliesst Dix dann, dass in L und E die Epiklese eine spätere Interpolation des 4. Jahrhunderts ist.[141]

Chadwick stellt sich in gewisser Weise gegen Dix, wenn er es als "extremely hazardous"[142] bezeichnet, einen Text ohne die Anrufung des Heiligen Geistes zugrundezulegen. Er schliesst sich der Meinung Connollys an und kommt zum Schluss, dass in der Überlieferung der Anaphora von L und E nichts steht, was nicht von Hippolyt sein könnte.[143]

Die These Bottes zur Epiklese zieht die Gesamtanaphora in betracht. Nach dem Dank an den Vater und den Sohn in Danksagung, Einsetzungsbericht und Anamnese folgt die Epiklese zur Vervollständigung des trinitarischen Schemas der Anaphora.[144] Zu überlegen ist, ob zu Anfang des 3. Jahrhunderts die Trinitätstheologie schon auf dem entsprechende Stand gewesen ist, um eine solche Aussage zu rechtfertigen. Botte geht von der Echtheit der Epiklese aus und begründet dies mit der Übereinstimmung aller Zeugen. Alle stellen den gleichen Archetypus dar, es gibt keinen Grund, das TD vorzuziehen, das keine Epiklese hat. Die unabhängige Übereinstimmung von L und E genügt, um die Authentizität der Epiklese in der Anaphora zu zeigen.[145]

Die Argumente von Cuming und Botte sind so stark, dass von einer Authenitzität der Epiklese in der Anaphora der *Traditio Apostolica* ausgegangen werden muss. In der neueren Forschung[146] setzt sich die Überzeugung von der Echtheit der Epiklese immer mehr durch. Wir finden in der TA den Urtyp der Epiklese, von hier aus hat die Entwicklung der Hochgebetsepiklese ihren Anfang genommen.

Das Verständnis der Epiklese

Herausgestellt wurde schon die Zweiteiligkeit der Epiklese. Ohne die tatsächliche Bedeutung vorwegnehmen zu wollen, können wir von einer Epiklese über die Gaben und von einer über die Versammlung sprechen. Eine der diskutierten Fragen ist der konsekratorische Charakter der Epiklese.

Connolly beschäftigt sich in seinem Aufsatz über das Hochgebet der TA auch mit der Epiklese. Er hält es für schwierig, eine konsekratorische Epiklese im heutigen Sinn im Text zu finden und bemerkt dazu:

> Reading the 'Epiclesis' of our prayer in the light of contemporary ideas, I am unable to find in it a petition for any action of the Holy Spirit on the oblation itself. The only action of the Holy Spirit which it speaks of, or implies, has for its object the minds and hearts of the faithful communicants, while the constituent elements of the oblation,

141 Cfr. Dix/Chadwick, 79.
142 Chadwick in Dix/Chadwick, k.
143 Cfr. Chadwick in Dix/Chadwik, k.l.
144 Cfr. Botte, L'Esprit, 227.
145 Cfr. Botte, L'Esprit, 227 und L'Epiclèse, 251.
146 Cfr. die Meinungen von Botte, Cuming und Chadwick.

> as already unified, suggest what that action should be - to bring God's people together 'into one'.[147]

H. Lietzmann geht von dieser Feststellung aus und fügt eine Erklärung hinzu.

> Zwischen dem Opfer der Gemeinde und der Stiftungserzählung besteht kein inhaltlicher Zusammmenhang. Dann müßte etwa ausgesprochen sein, dass die Gemeinde nun nach des Herrn Gebot essen und trinken wolle; oder - wie es in späteren Liturgien heißt - daß Gott nun Brot und Wein in Leib und Blut Christi verwandlen möge, damit die Gemeinde die verheißene Christusspeise genießen könne. Oder aber es müßte vorher ausgeführt sein, daß der Herr in seiner Passion ein Opfer gebracht habe und daß die Gemeinde nun auch ein analoges Opfer bringen wolle. Nichts von alledem! Vor allem hüte man sich, in die Epiklese eine unausgesprochene Wandlungsbitte hineinzuinterpretieren. Es steht ganz klar und logisch da, der hl. Geist möge auf die Elemente kommen und durch deren Genuß in den Kommunikanten eingehn; da hat eine Wandlung gar keinen Sinn. Wir haben vielmehr eine gut antike Vorstellung von Opfer und damit verbundenem Opfermahl vor uns.[148]

Die Kraft Gottes wohnt im Opferfleisch und geht durch den Verzehr desselben in den ein, der es isst. So stehen hinter der Epiklese keine Theologie, die aus dem Einsetzungsbericht erwachsen ist, sondern die antiken Opfervorstellungen.[149]

Der lateinische Text der Epiklese ermangelt der Klarheit. Vor allem der Bezug des *in unum congregans* ist unklar. Dix versucht in seiner Argumentation im TD eine Hilfe zum Verständnis des Textes der TA zu finden. Das TD, das von der TA abhängt, hat keine Anrufung des Heiligen Geistes. Der besondere Wert des TD besteht darin, dass sein Redaktor der *Traditio Apostolica* sehr treu folgt. Der Redaktor ist Syrer und Syrien ist der Ursprung der Konsekrationsepiklese. Auf diesem Hintergrund rekonstruiert Dix den Text folgendermassen:

> And we pray Thee that thou woudest send Thy Holy Spirit upon the oblation of thy holy church Thou woudest grant to all *Thy Saints* who partake to be united [*to Thee*] that they may be fulfilled with the Holy Spirit for the confirmation of {*their*} faith in truth.[150]

Dies ist aber keine Epiklese mehr. Zu verstehen ist diese Rekonstruktion auf dem Hintergrund der These von Dix, die Epiklese sei ein syrisches Phänomen, erstmals um 330 in Syrien bezeugt und nicht vor 375 an anderen Orten nachzuweisen. So betrachtet Dix die Anrufung des Heiligen Geistes als Werk eines Interpolators des 4. oder 5. Jahrhunderts. Er schliesst das *des* direkt an das *petimus ut* an. Das *congregans* ist der Infinitiv Passiv zu *des*.[151]

Richardson kritisiert an diesem Vorschlag von Dix vor allem fünf Punkte:

> (1) It does not explain how the phrase "in unum congregans" ever got misplaced before "des".

147 Connolly, Eucharistic Prayer, 367.
148 Lietzmann, 177.
149 Cfr. Lietzmann, 178.
150 Dix/Chadwick, 9.
151 Cfr. Dix/Chadwick, 78f.

> (2) It does not explain how "congregans" ever became an active participle instead of a passive infinitive.
>
> (3) It does not explain why such a literal translator as "L" should render "ενουσθαι" by three words, "in unum congregans". Why does he not use "adunari"? The Latin seems rather to presuppose εις εν συ ναγων (cf. John 11.52; Didache 9.4).
>
> (4) It does not explain what has happened to the "σοι" which the Testamentum Domini apparently read on this theory.
>
> (5) It does not explain why a fourth century interpolator, enamoured of the Epiclesis, should have inserted such a poor one, which failed to pray for the transformation of the elements.[152]

Im Vergleich mit dem TD versucht Richardson die Bedeutung und Sprache der Epiklese zu erhellen. Aber trotz der Streichung des Satzes "mittas ... ecclesiae" im TD bleibt das Latein dunkel und unverständlich. Die Lesart des TD löst keine der grammatikalischen Probleme der TA. Das TD folgt der Ur-TA im Normalfall sehr eng, manchmal sogar besser als L. Es gibt aber auch Fälle, wo das TD die TA ändert. Bei der Anaphora der *Traditio Apostolica* folgt das TD dem Text von Hippolyt eng, es gibt aber wichtige Abweichungen. Harte griechische Sätze werden durch besser verständliche ersetzt. Richardson folgert aus diesen Beobachtungen, dass dem TD nicht getraut werden darf, da es nach Belieben und grundlos den Text der Vorlage ändert. Im eucharistischen Gebet lässt das TD Teile aus, fügt ganze Absätze ein, bricht Sätze auf und fügt darin seine Gedanken ein. "What, I think, the compiler has done is to substitute something entirely different, viz. a Thanksgiving, and an offering in kind, to the Trinity. ... What characterizes his Anphora is that there is no "moment" of consecration at all. He is just as careless about the Words of Institution as he is about all hallowing by the Spirit. Consecration, for him, is an action of offering the bread and cup of the Resurrection, and of giving thanks to the Trinity."[153] Richardson postuliert eine zweite Quelle neben der *Traditio Apostolica*, aus der der Redaktor das TD zusammengestellt hat. Diese zweite Quelle muss ein sehr früher Text gewesen sein. Auffällig ist weiterhin, dass in dem ganzen TD Bezüge zum heiligenden Geist fehlen, obwohl im 4. und 5. Jahrhundert die Trinitätstheologie geblüht hat und zu solchen Aussagen fähig war. Aus welchen Gründen auch immer, der Kompilator der Anaphora des TD muss bei der Epiklese absichtlich Hippolyts Vorlage verlassen und sich an seine andere Vorlage gehalten haben. Mit diesen Überlegungen schliesst Richardson, dass im TD eine Epiklese fehlen kann, ohne dass diejenige in der Anaphora der *Traditio Apostolica* eine spätere Interpolation sein muss.[154] Richardson versucht nach der Diskussion mit Botte (s.u.) eine Rekonstruktion in griechisch und erkennt als Verb δος (=des) mit einem ινα-Satz. Damit erhält er folgendes Ergebnis:

---

152 Richardson, So-Called, 101-2.
153 Richardson, So-Called, 104.
154 Cfr. Richardson, So-Called, 101-105.

> And we beseech Thee to send thy Holy Spirit on the oblation of thy Holy Church. Gathering (us) into one, grant to all (us) saints (who communicate with a view to being filled with Holy Spirit and having our faith confirmed in the truth), that we may praise and glorify Thee...[155]

Zweifellos ist der Aussagepunkt der Epiklese die Vorstellung, dass der Heilige Geist die Elemente mit "hallowing power (or Spirit)"[156] erfüllt, und dass dies der Inhalt der Eucharistie ist. Diese Aussage finden wir später bei Autoren wie Ephraem.[157] Die Bitte um die Einheit der Kirche ist schon in Didachè 9,4 vorhanden, und ist in der Folge immer wieder aufgegriffen und ausgebaut worden. Alle frühen Anaphoren enthalten "some prayer"[158] zur Heiligung der Gaben, je unterschiedlich ausgeprägt. Diese Bitte ist auch nicht immer von einem 'konsekratorischen' Gedanken der Verwandlung der Gaben in Leib und Blut Christi bestimmt. Es gab in den frühen Liturgien viele Momente der Konsekration, sie war nicht auf bestimmte Worte oder einen Zeitpunkt festgelegt. Das Gebet Hippolyts spiegelt die Konzeption wider, die besonders in Syrien verbreitet ist. Es ist keine Bitte um die Verwandlung der Gaben, sondern eine Bitte um die Verleihung der heiligenden Kraft für die Kommunikanten.[159]

Botte hat seine These nach der von Dix und Richardson vorgelegt. Zunächst ist Botte bemüht, das hohe Alter von epikletischen Gebeten überhaupt nachzuweisen.[160] So führt er ein Zeugnis aus Basilius, *De Spiritu Sancto*[161] an. Das Hauptinteresse Basilius' galt dem Einsetzungsbericht. Er spricht dabei von Epiklesis, wobei aber unklar bleibt, ob damit die ganze Anaphora gemeint ist, oder nur eine bestimmte Anrufung. Botte zeigt weiterhin auf, dass es in Ägypten schon früh Epiklesen gab, schon bei Origenes. Die späteren ägyptischen Schriftsteller haben darüber geschwiegen. Im 4. Jahrhundert war die Epiklese dann im ganzen Orient verbreitet. Im TD gibt es eine Anrufung des Heiligen Geistes: *Domine Spiritus sancte adfer potum hunc et escam hanc sanctitatis tuae*.[162] Dix hatte sich durch diese unklare Übersetzung Rahmanis täuschen lassen. Durch eine Rückübersetzung ins Griechische[163] erschliesst Botte eine Epiklese auch im TD.[164] Nach weiteren Überlegungen folgert Botte zum Schluss: "Des deux manières il y a bien une épiclèse dans le *Testament* et ce recueil confirme le témoingnage du texte latin et de l'éthiopien, dont la valeur était déjà en elle-même suffisamment probante."[165] Mit diesem

155 Richardson, Epiclesis, 359. Die hier dargestellte Rekonstruktion ist eine durch die Beobachtungen Bottes korrigierte Version. Richardson schliesst sich jedoch nicht in allen Punkten Botte an.
156 Richardson, Epiclesis, 359.
157 Cfr. Richardson, Epiclesis, 359.
158 Richardson, So-Called, 108.
159 Cfr. Richardson, So-Called, 107-108.
160 Cfr. Botte, L'Epiclèse, 244 und L'Esprit, 228.
161 PG 32,188.
162 Übersetzung nach Rahmani, 43.
163 "πνευμα αγιον ερχου επι τουτον τον ποτον." Botte, L'Epiclèse, 247.
164 Cfr. Botte, L'Epiclèse, 244ff.
165 Botte, L'Epiclèse, 247.

positiven Ergebnis geht Botte an die Rekonstruktion des Textes. Der lateinische Text lautet:

> Et petimus ut mittas Sp(iritu)m tuum s(an)c(tu)m in oblationem sanctae ecclesiae: in unum congregans des omnibus qui percipiunt sanctis in repletionem sp(iritu)s s(an)c(t)i ad confirmationem fidei in veritate, ut te laudemus et glorificemus...[166]

Der lateinische Text des Palimpsests von Verona ermangelt der Klarheit, weshalb sehr kritisch mit dem Text umgegangen werden muss. Zunächst lassen sich drei Teile in der Epiklese feststellen: 1) Bitte um die Sendung des Heiligen Geistes, 2) eine Partizipialproposition (*in unum congregans*), deren Bezug unklar ist und 3) Gebet um die Früchte der Kommunion. Das Problem beim Verständnis ist schon angedeutet: Worauf bezieht sich das *in unum congregans*? Bezieht es sich auf den Text vorher oder nachher? Ohne Konjunktion steht der dritte Teil der Epiklese unverbunden da.[167]

Botte legt zur Klärung folgenden Rekonstruktionsversuch vor und übersetzt fol-gendermassen:

> Et nous te demandons d'envoyer ton Esprit-Saint sur l'oblation de la sainte Eglise. En les rassemblant, donne à tous ceux qui participent à tes saints (mystères) (d'y participer) pour être remplis de l'Esprit-Saint, pour l'affermissement de (leur) foi dans la vérité.[168]

Bei diesem Text handelt es sich um die älteste bekannte und zugleich morphologisch einfachste Epiklese. Im Orient, besonders in Antiochien gab es nach dem Konzil von Konstantinopel 381 eine starke Entwicklung der epikletischen Texte. Die Anaphoren von Jakob, die byzantinische von Basilius und die von Johannes Chrysostomus haben eine Theologie des heiligen Geistes und eine Bitte: Die Bitte um die Wandlung der Gaben von Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi. Eine Wandlungsbitte an den Heiligen Geist findet sich aber auch schon in der Anaphora von Addai und Mari und der alexandrinischen Basiliusanaphora. Daraus lässt sich eine Entwicklung ablesen, die von einer alten Tradition und dem Einfluss der Theologie des Heiligen Geistes abhängt. Neben der konsekratorischen Anrufung des Heiligen Geistes ist in der Epiklese auch die Anrufung des Geistes über die Versammlung vorhanden. Steht die Epiklese der Anaphora der *Traditio Apostolica* am Anfang dieser Entwicklung? Botte weist darauf hin, dass spätere Entwicklungen nicht zurückprojiziert werden dürfen. Ist die Epiklese der vorliegenden Anaphora konsekratorisch? Dient sie etwa nur zur Vervollständigung des trinitarischen Schemas in diesem eucharistischen Gebet? Klar ist die bittende Funktion des Textes für die Gemeinde: Einheit und Glauben sollen gestärkt werden; das steht auch im Kontext zu 1Kor 10,17 und 12,18. Botte schliesst aus seinen Überlegungen, dass der Autor der Anaphora seine Epiklese nicht als konsekratorisch angesehen hat. Dahingegen hat er ihre Funktion im Hinblick auf die Gemeinde sehr genau beschrieben.

166 Botte, Reconstituion, 16.
167 Cfr. Botte, L'Epiclèse, 242.
168 Botte, L'Esprit, 228 und Reconstitution, 17. Der griechische Text steht in L'Epiclèse, 248.

In der nachfolgenden Entwicklung ist diese Funktion der Epiklese für die Gemeinde nicht vernachlässigt worden, es kam die konsekratorische Bitte in ihrer ausgeprägten Form hinzu.[169]

Ratcliff legt eine eigenständige These zur Epiklese der TA vor, auch wenn er in wenigen Punkten auf Dix Bezug nimmt. Er stellt fest, dass die Anaphora der *Traditio Apostolica* von der Beschreibung Justins in der *Apologie* 67 abweicht. Dort werden Brot und Wein zur Eucharistie durch das eucharistische Gebet; sie werden "eucharisiertes" Brot und Wein, der Leib und das Blut Christi. Dagegen hat unsere Anaphora in ihrer Bitte über Brot und Wein keine Erwähnung von Leib und Blut Christi. Ratcliff bezeichnet diese Feststellung als "striking"[170]. Die Bitte um die Geistsendung auf die Gemeinde ist ausserhalb des Rahmens der Tradition Justins und steht auch in Dissonanz mit der restlichen Anaphora. Die Quelle für diesen Abschnitt kann nicht Justin sein, sondern muss woanders liegen. Am Anfang des Abschnitts ist die Grammatik schwierig. E hilft nicht; das syrische TD bringt einen kohärenten Abschnitt, der aber nicht direkt nach der Anamnese steht, da ein Dankessatz eingefügt ist. Ausserdem fehlt im TD ein Passus: *Ut mittas spiritum tuum sanctum in oblationem ecclesiae*. Ratcliff schliesst sich aus diesem Grund der These Dix' an und betrachtet die Bitte um die Sendung des Geistes als spätere Interpolation. Ratcliff geht über Dix noch hinaus, indem er die ganze Epiklese als sekundär ansieht. Daraus entwickelt Ratcliff seine These: Die Epiklese gab es ursprünglich als eigenständiges Gebet zur Vorbereitung auf die Kommunion, erst in einem weiteren Schritt wurde sie in den Text der Anaphora aufgenommen. Die Einführung in die Anaphora und die Umschreibung ist beim Wechsel zum 4. Jahrhundert geschehen, evtl. etwas früher, weshalb der Text von Hippolyt keine Parallele in anderen Texten aufweisen kann.[171]

Hanssens beobachtet in einer anderen Richtung. Die Epiklese der Anaphora der *Traditio Apostolica* bittet nicht um die Wandlung, sondern um die Sendung des Heiligen Geistes auf die Kommunikanten, um die Einheit, um die Erfüllung mit Heiligem Geist und um Glauben und Wahrheit. Dem römischen Kanon ist diese Bitte ganz fremd. Dagegen hat die Anaphora von Serapion eine Bitte um die Einwohnung des Logos. Die alexandrinischen Anaphoren führen die Wandlung auf den Heiligen Geist zurück. Hanssens kommt damit zum Schluss, dass die Anaphora der *Traditio Apostolica* vor allem ihren Einfluss auf die Anaphorentradition des Orients ausgeübt hat, während sie auf den römischen Kanon keinen Einfluss hatte.[172]

Die Epiklese zeigt nach Bouyer den Sinn des Memoriales auf.

---

169 Cfr. Botte, L'Esprit, 228-230. Hierbei beschänkt sich Botte auf eine philologische Untersuchung, keine theologische. Cfr. auch Botte, L'Epiclèse, 248-251.

170 Cfr. Ratcliff, Sanctus, 33.

171 Cfr. Ratcliff, Sanctus, 33ff.

172 Cfr. Hanssens, Liturgie, 431.

> In queste condizioni, il pensiero del memoriale non è interrotto dall'invocazione dello Spirito, anzi è come sotteso a tutta la conclusione del discorso.[173]

Bouyer zieht den Vergleich zur 'Epiklese' der Anaphora von Addai und Mari und findet eine Parallelität zwischen beiden Texten. Er schliesst aus seinen Beobachtungen:

> Senza sottomettere il testo a manipolazioni non necessarie, non ci sembra dunque possibile far sorgere qui una qualsiasi epiclesi. Bisogna concludere che l'autore del *Testamentum*, che non l'avrebbe certamente soppresa se l'avesse trovata in sant'Ippolito, non ve l'ha trovata. Il che significa che l'epiclesi, nella *Tradizione apostolica* come nell'eucaristia di Addai e Mari, non è verosimilmente primitiva.[174]

So ist die Erwähnung des Heiligen Geistes vor der Schlussdoxologie erst später hinzugefügt worden, um der Theologie, die sich in diese Richtung entwickelt hatte, Folge zu leisten.[175]

Cuming untersucht den Text der Epiklese und stellt dabei fest:

> The lack of any such petition for transformation is in line with the language AT [the Apostolic Tradition] uses to describe the bread and wine over which thanks have been given. It refers to them as the 'symbol' (*exemplum*), 'antitype', or 'likeness' of the body and blood of Christ, but never speaks of their actually beeing of having become such, even in the words of administration.[176]

Damit ist die TA einfacher und ursprünglicher als Justin, der in der *Apologie* 66, 2 auf die alte Lehrmeinung rekurriert, indem er die Gaben, über denen der Dank ausgesprochen wurde, als Leib und Blut Christi betrachtet. Auf der gleichen Linie liegt Irenäus in *Adv. Haeresis* 5.2.3. Dagegen nimmt Tertullian eine Stellung ähnlich der TA ein. In *Adv. Marcionem* 3,19. und 1.14 spricht er von *repraesentat*. Cyprian verwendet eine ähnliche Vorstellung in *Ep*. 63.2 und schreibt dort *ostenditur*. Dieser Sprachgebrauch kann bis ins 4. Jahrhundert verfolgt werden. So verwendet Serapion den Begriff *Ähnlichkeit*, Ambrosius *Bild* und in der Basiliusliturgie finden wir *Antityp*. Aufgezeigt ist damit, das es gut im Bereich des Möglichen liegt, dass es auch in der Anaphora der *Traditio Apostolica* eine nichtkonsekratorische Epiklese geben kann.[177]

Die Epiklese der Anaphora der *Traditio Apostolica* ist gekennzeichnet von der Bitte um die Einheit: *in unum congregans*. Der Bezug dieser Wendung ist unklar. In den Osterhomilien finden sich ähnliche Formulierungen. Diese führen zu einem theologischen Verständnis der Epiklese: Der Geist und die Opfergaben gehen eine Verbindung zur Einheit ein. Philologisch ist diese Interpretation nicht haltbar.[178]

Eine weitere Spur der Abhängigkeit könnte bei Irenäus sein. Bei Irenäus sind Kirche und Heiliger Geist untrennbar. Die Communio mit Christus kann nur stattfinden durch

---

173 Bouyer, Eucaristia, 161.
174 Bouyer, Eucaristia, 183.
175 Cfr. Bouyer, Eucaristia, 184f.
176 Cuming, 49f.
177 Cfr. Cuming, 49f.
178 Cfr. Mazza, Omelie pasqualli, 455, vgl. auch unten.

und im Heiligen Geist. Der Heilige Geist tritt in Funktion der Einheit auf, er ist das einheitsstiftende Element. Diese Einheit steht wiederum in Funktion des göttlichen Lobpreises. Damit kann man eine Analogie zur Epiklese in unserer Anaphora finden.

> Crediamo che non si possa affermare che l'epiclesi dell'anafora della *Tradizione apostolica* abbia una diretta dipendenza da Ireneo. Possiamo però sostenere che in Ireneo c'è tutto il materiale di cui il redattore ha bisogno per costruire la sua epiclesi.[179]

Diese Tatsache erklärt aber noch nicht, warum Hippolyt eine Epiklese in seinen Text mit aufgenommen hat. Mazza schliesst sich zur Beantwortung dieser Frage der These Bottes an: Die Epiklese in der Anaphora der *Traditio Apostolica* entsteht aus dem Gedanken, das trinitarische Schema des Textes zu vervollständigen. Die Epiklese in der Anaphora der *Traditio Apostolica* ist das Modell der antiochenischen Epiklese, die von da an in allen Texten auftaucht.
Die Epiklese ist vom lateinischen Text her der unverständlichste Teil der Anaphora der *Traditio Apostolica*. Grammatik und Bedeutung liegen im unklaren. Soviel kann zusammenfassend gesagt werden:
Der Text ist zum urspünglichen Bestand des Gebetes zu rechnen, an ihm haben sich die epikletischen Texte der Eucharistiegebete inspiriert.
Die Formulierungen sind durch diese Entwicklung flüssiger und klarer geworden.
Die Epiklese hat keine offensichtliche und explizite konsekratorische Bitte in unserem heutigen Sinn. Doch bringt sie die Gaben und den Heiligen Geist in eine Beziehung, was später in den Konsekrationsepiklesen im strengen Sinn sehr präzise formuliert wird.
Ausserdem wird in der Epiklese der Heilige Geist als das einheitsstiftende Element auf die versammelte Gemeinde herabgerufen. Dieser Teil der Epiklese ist sehr viel deutlicher formuliert als der erste.

Ut mittas - Zeile 34

Nur an dieser Stelle kommt bei Hippolyt die Sendung des Heiligen Geistes vor. Das gewöhnliche Wort für die Sendung des Logos oder Sohnes ist αποστελλειν.[180]

Spiritum tuum Sanctum in oblationem sanctae ecclesiae - Zeile 34-35

Bei Irenäus finden wir nicht viel, was das Verhältnis der Gaben der Kirche zum Heiligen Geist betrifft. Einiges lässt sich aber über das Verhältnis Kirche - Heiliger Geist finden. Wo die Kirche ist, dort ist auch der Heilige Geist. Und: Der Kirche ist der Heilige Geist gegeben, damit alle teilhabenden Glieder davon belebt werden (*Adv. Haer.* III, 24,1). Wegen dieser Teilhabe am Heiligen Geist ist die Kirche Communio mit Christus;

179 Mazza, Anafora, 165.
180 Connolly, Eucharistic Prayer, 363.

Kirche und Heiliger Geist sind untrennbar.[181] Weil die Kirche mit und durch den Heiligen Geist zur Einheit verbunden ist, kann sie auch das eine Opfer Christi in der Eucharistie feiern.

In unum congregans - Zeile 36

Dieser Ausdruck gibt viele Rätsel auf, steht er doch ohne Objekt da. Sein Bezug ist ambivalent und hat die verschiedensten Deutungen erfahren.
Cuming führt die Stelle auf Joh 11,52 und Did 9,4 zurück. Die Markusanaphora, die an dieser Stelle die Didachè zitiert, hat als Objekt die Kirche, die im vorausgehenden Satz erwähnt wird. Das entspricht dem Sinn von Joh 11,52. Cuming bezieht deshalb auch Zeile 36 auf die Kirche, um deren Einheit gebetet wird.[182]
Dieser Meinung ist auch Connolly. Das Objekt der Wendung *in unum congregans* muss *sanctis* sein, nicht *oblationem*. Evtl. kann *oblationem* ein Bild aller Versammelten sein, wie in Did 9,4 oder Joh 11,52. Connolly identifiziert die Quelle Hippolyts in Irenäus *Adv. Haer.* III, 10. Dort werden öfter eucharistische Bilder verwendet. Das eucharistische Brot ist Bild und Symbol für die Union der Gläubigen in Christus. In diesem Bild wird auch das Wirken des Heiligen Geistes in ihnen beschrieben. Bei Hippolyt wird nicht ausdrücklich gesagt (wie etwa bei Irenäus), dass das Einswerden der Gläubigen das Werk des Heiligen Geistes ist. Dieser Gedanke liegt aber der Formulierung Hippolyts zugrunde. Eine Parallele findet sich in TA 6. Dort wird Gott um die Heiligung von Milch und Käse gebeten. So wie die Gerinnung aus der Milch den einen Käse gemacht hat, so wird von Gott die Einheit der Menschen in der Liebe erbeten.[183]
Clerici hat in einer Studie die Fürbitte für die Kirche von Didachè 9,4 und 10,5 weiterverfolgt und kommt in diesem Zusammenhang auch auf die Bitte in Zeile 36 der Anaphora der *Traditio Apostolica* zu sprechen. Der Terminus *in unum congregans* ist mit εις εν συναγογον zu übersetzen[184] und kommt so in der Didachè, der Anaphora in CA VIII und in der Jerusalemer Jakobus-Anaphora vor. Dieser Ausdruck kann verschieden verstanden werden. In der TA fehlen eschatologische Bitten. Ihr ist eine endzeitliche Erwartung fremd. Mit Dix könnte man die Eucharistie als das Kommen des Reiches Gottes ausserhalb der Zeit verstehen.[185] Connolly schlägt den Symbolismus aus Didachè 9,4 als Interpretation vor. Die schon zusammengebrachten Gaben sind ein Bild der Vereinigung der Gläubigen.[186] Diese Vereinigung ist natürlich ein Werk des Heiligen

181 Cfr. Mazza, Omelie pasquali, 456f.
182 Cfr. Cuming, 48.
183 "Sanctifica lac hoc quod quoagulatum est, et nos conquaglans tuae caritati". TA 6, Botte, TA Reconstitution, 18. Zum ganzen Abschnitt cfr. Connolly, Eucharistic Prayer, 365-367.
184 Cfr. Connolly, Eucharistic Prayer, 364.
185 Cfr. Dix, Shape, 266.
186 Cfr. Connolly, Eucharistic Prayer, 264.

Geistes.[187] Dass dieser Ausdruck aus der Anaphora nicht ganz eindeutig zu verstehen war, zeigt die weitere Rezeptionsgeschichte.[188] Der ursprüngliche Gedanke Hippolyts geht von der Einheit der Gemeinde aus, in die sie dank des Geistes, der in der Eucharistie erbeten wird, geführt wird. Das ist die Sammlung des Gottesvolkes zur Einheit.[189]

Botte weist auf die verschiedenen Interpretationen und Rückübersetzungsmöglichkeiten hin. Im Griechischen ist es eine durchaus normale Satzkonstruktion, dass das Komplement fehlt, v.a. Pronomen. In unserem Fall ist das Komplement, wie in den anderen Fällen, das Nächststehende, also die Kirche oder die Heiligen; der Sinn ändert sich dadurch nicht. Die Partizipialkonstruktion ist auf das Vorhergehende oder auf das Nachfolgende beziehbar.

> Un seul point important reste douteux, comme je l'ai déjà indiquè: faut-il rattacher la proposition participiale (*in unum congregans*) à ce qui précède ou à ce qui suit? Si on la rattachait à se qui précède, on pourrait lui donner une valeur finale. Le grec classique employait régulièrement le participe futur dans ce sens. Mais cette forme est tombée en désuétude et il semble bien que la koïné emploie le participe prèsente dans le même sens. On pourrait traduire alors: «Envoie l'Esprit-Saint sur l'oblation de la sainte Eglise pour rassembler celle-ci dans l'unitè». Mais on peut tout aussi bien rattacher cette proposition à ce qui suit, comme l'a fait Connolly et comme je l'ai fait moi-même dans ma traduction: «Et nous vous demandons d'envoyer votre Esprit-Saint dans l'offrande de la sainte Eglise. Accordez, en les rassemblant, à tous les saints qui la reçoivent qu'ils soient remplis de l'Esprit-Saint pour affermir leur foi ...»[190]

Dieser letzteren Meinung schliesst sich auch Ratcliff an, wenn er schreibt, dass der Ausdruck *in unum congregans* "suggests rather the unity of the communicants with each other."[191]

Der Beitrag der Osterhomilien kann einiges Licht auf das Verständnis der Epiklese werfen. In einer Johannes Chrysostomus zugeschriebenen Homilie, deren Urheber aber Apollinarius von Laodicea ist, werden das eucharistische Opfer, die Gabe des Heiligen Geistes und die Versammlung der Kirche zusammengebracht.

> Infatti attraverso il sangue (=calice eucaristico) versato per noi, riceviamo lo Spirito Santo, dato che il sangue e lo Spirito si sono riuniti in un solo essere (εις εν ηλθε) affinché con il sangue che ci è connaturale possiamo ricevere lo Spirito Santo che non ci è connaturale.[192]

Dies ist keine Epiklesis, aber das εις εν ηλθε entspricht dem *in unum congregans*. Der Heilige Geist verbindet sich mit dem Blut Christi im Kelch, das so zum Träger des Geistes wird. Die Kommunion vermittelt den Geist. Eine Parallele finden wir bei Ps.-Hip-

187 Darauf weist Irenäus hin: *Adv. Haer.* III 18,1 und V 1,2.

188 E hatte für *in unum congregans* als Übersetzung *coniungens* ohne Objekt. Später wurde in Äthiopien eine Vereinigung von der Hostie mit dem Blut (Bestreichen) daraus gemacht. Cfr. Clerici, 120.

189 Cfr. Clerici, 114-121, hier 121.

190 Botte, Epiclèse, 250f.

191 Ratcliff, Sanctus, 34.

192 Zitiert nach Mazza, Omelie pasquali, 451.

polyt: "... il calice che dà gloria - quel sangue vivo e infuocato che ha ricevuto l'impronta dello Spirto celeste..."[193] Aus diesen Beobachtungen schliesst Mazza: "Usando termini odierni dovremmo dire che qui lo Spirito ha funzione consacratoria espressa molto bene da εις εν ηλθε."[194] Durch das göttliche Pneuma soll die Realpräsenz ausgedrückt werden. Daraus lässt sich eine Theologie der Konsekration ableiten: Die Einheit zwischen dem Pneuma und den Elementen hat konsekratorische Wirkung. Das Brot ist zwar bisher noch nicht erwähnt worden, doch spricht Ps.-Hippolyt auch vom 'entflammten' Brot. Das biblische Bild vom Geist als Feuer wird hier benutzt. Wie ist nun die Brücke zwischen der Herabrufung des Heiligen Geistes auf die Gaben und die Gemeinde zu denken? Was meint die Bitte um die Einheit? Geht es um die Einheit der Gaben mit dem Geist oder um die Einheit der Gemeinde, was ist das Objekt der Einheit? Aufgrund des Befundes der Osterhomilien ist die Einheit der Gaben mit dem Geist eine mögliche Interpretation. Die Einheit der Gemeinde ist die Interpretation, die Botte aufgrund seines philologischen textinhärenten Befundes bringt. Mazza versucht eine theologische Analyse, die über den Text hinausgreift und der philologischen Analyse widerspricht.

> «In unum congregans» si riferisce o alla *chiesa* o ai *santi* che partecipano all'eucaristia. Se, filologicamente, non si può riferire a *Spiritus* e a *oblatio*, ecco che diventa insostenibile la mia ipotesi basata sul testo delle omelie pasquali. Di conseguenza, rinuncio all'ipotesi sopra formulata ed accetto l'interpretazione di dom Botte."[195]

Mazza beugt sich dem philologischen Argument und nimmt die Bottesche Interpretation an.[196] Bei seiner philologischen Untersuchung hat aber Botte die Möglichkeit der Einheit der Gaben mit dem Heiligen Geist gar nicht in Betracht gezogen, auch nicht explizit ausgeschlossen. Zumindest als eine weitere Denkmöglichkeit sollte dieser Interpretationsvorschlag dennoch beibehalten werden. Mazza schliesst sich aber ganz Bottes Argumentation an und nimmt den Bezug von *in unum congregans* auf *ecclesia* und *sanctis* an. Damit zieht er seine Hypothese zurück und schliesst den Einfluss der Osterhomilien auf diesen Teil der Anaphora aus.[197]

Mazzas Überlegungen gehen weiter mit einem Vergleich der Anaphora der *Traditio Apostolica* mit der Didachè, wo im Kapitel 10 auch das Thema der Einheit vorkommt. Zuerst ist festzuhalten, dass in den späteren, entwickelteren Anaphoren das Gebet für die Kirche zwei Abschnitte hat. Einer ist Fürbitte für die universale Kirche, der andere für die lokale Kirche. Die Didachè betet nur für die universale Kirche und ist eschatologisch bestimmt. Unsere Anaphora hingegen betet nur für die lokale Kirche, ja nur für die aktuelle Versammlung und bringt keine eschatologischen Gedanken ins Spiel. Das Thema der Einheit ist also in beiden Texten ganz unterschiedlich entwickelt. In der

193 Zitiert nach Mazza, Omelie pasquali, 451.
194 Mazza, Omelie pasquali, 452.
195 Mazza, Anafora, 162.
196 Cfr. Mazza, Omelie pasquali, 451-455.
197 Cfr. Mazza, Omelie pasquali, 455.

Theologie Hippolyts und der *Traditio Apostolica* ist die Kirche (und damit die Versammlung) schon heilig, der Heiligung bedürfen noch die Gläubigen. Dies steht im Gegensatz zur Aussage der Didachè. Der Terminus *in unum congregans* wird auch durch diese Überlegung nicht klarer, das Objekt bleibt offen, es können die Kirche, die Versammlung und diejenigen, die an den Heiligen (Mysterien) teilhaben, sein.[198]
Lanne legt einige Gedanken zur Einheit der Kirche vor. Es dreht sich bei der kirchlichen Dispersion nicht um eine geographische, sondern um die durch die Sünde zerstörte Einheit der Kirche. Die Frucht der Kommunion ist die Geist-Gabe: Allein sie erlaubt die Glaubensstärke und die Doxologie. Die eschatologische Perspektive ist nicht so deutlich wie in der Didachè; die Verbindung, das Werk des Heiligen Geistes, findet schon in der Kommunion am Leib und Blut Christi statt. Die Lokalkirche ist versammelt. Ihr Glaube hat sie zusammengeführt.[199]
Die Wendung *in unum congregans* behält auch nach der näheren Betrachtung dieser vielen Meinungen ihre Unklarheit. Besonders interessant ist der theologische Ansatz Mazzas: Den Heiligen Geist und die Opfergabe in eine Einheit zu bringen, um die Gaben zu konsekrieren. Ein Gedanke, der gar nicht so weit von der Vorstellung Lietzmanns entfernt ist, der diesem Passus die antike Opfervorstellung zugrunde legt. Die völlige Aufgabe dieses Verstehensansatzes durch Mazza scheint mir nicht ganz gerechtfertigt zu sein. Sicher mag Botte die philologisch präzisere Analyse vorgenommen haben, aber das obige Zitat aus seinem Aufsatz zeigt, dass auch er für die andere Deutung offen ist. Zweifellos geht die Mehrheit der Forscher davon aus, dass der Bezug von *in unum congregans* sich auf die Kirche und nicht auf die Opfergabe bezieht. Hat Hippolyt vielleicht ganz bewusst unscharf formuliert um beide Aussagen in einem Text zu belassen?

Qui percipiunt sanctis - Zeile 37

Dieser Ausdruck lässt zwei verschiedene Verstehenweisen offen: Das heilige Volk, das teilnimmt, oder: diejenigen, die an den heiligen Dingen, den Mysterien teilnehmen.[200] Die gebräuchliche Interpretation ist die letztere.[201]

In repletionem spiritus sancti - Zeile 38

Diese Zeile ist in auf Weish 1,7 bezogen: "Der Geist des Herrn erfüllt den Erdkreis..." Die Stelle wird in Bezug auf das Wort und den göttlichen Geist zitiert.[202]

198 Cfr. Mazza, Omelie pasquali, 474-476.
199 Cfr. Lanne, 330f.
200 Cfr. Cuming, 48.
201 Cfr. Mazza, Omelie pasquali, 475, Anm. 252.
202 Cfr. Mazza, Omelie pasquali, 458.

Zusammen mit der folgenden Zeile *ad confirmationem fidei* könnte diese Wendung in den Dêr-Balizeh Papyrus aufgenommen worden sein.[203]

Ad confirmationem fidei in veritate ut te laudemus et glorificemus - Zeile 39-40

Die oben schon zitierte Stelle von Irenäus *Adv. Haer.* III,24,1 ist auch hier vom Text der Anaphora nicht weit entfernt. Die Kirche hat den Heiligen Geist, der die Wahrheit des Glaubens garantiert.[204]
Dieser Abschnitt steht parallel zu denen in den Epiklesen der alexandrinischen Anaphoren von Markus, von Cyrillus und vom Dêr-Balizeh Papyrus.[205]

4.4 Die Doxologie - Zeile 41-45

Die Doxologie ist, so stellt Cuming fest, alexandrinischen Typs, der seit Origenes in Gebrauch ist. Sie ist ganz anders als diejenige im römischen Kanon. In der *Traditio Apostolica* gibt es sieben Doxologien, die bis auf kleine Abweichungen alle gleich sind.[206] In der lateinischen Version der TA sind sie an den Vater und den Sohn mit dem Heiligen Geist gerichtet. Das *per puerum tuum* wird bei einer Doxologie, und zwar gerade der des eucharistischen Gebetes, hinzugefügt. E überliefert diese Wendung nicht. Es fehlt ausserdem dort die *potestas* und *gloria* (vgl. Offb 1,6f), die aber in den Weihegebeten auftauchen. Die engste Parallele finden wir bei Serapion.[207]
In einem Artikel hat Jungmann die Doxologien der TA untersucht. Die sieben Doxologien der TA sind nicht exakt gleich und zudem unsicher überliefert. Die kleinen Unterschiede der Doxologien zeigen sich gerade darin, wie die göttlichen Personen in die Doxologie eingeflochten sind.

> Hippolyt kennt und gebraucht die alte, im Grunde schon von Paulus vertretene (u.a. Röm 16,27) Mittlerdoxologie: *per quem tibi gloria*. Er wirbt aber für eine mindestens dem feierlichen Gebet zukommende Erweiterung: *Tibi gloria Patri et Filio cum Sancto Spiritu in sancta Ecclesia*. Im Falle eines Gebetes ohne christologischen Ausklang fügt er sie einfach an dieses an. Im anderen, regelmäßigeren Falle des christologisch ausklingenden Gebetes verbindet er sie mit der Mittlerformel.[208]

Die Doxologie Hippolyts, die als sein eigenes Werk betrachtet werden muss, hat sich nicht lange durchgehalten, obwohl er sich mit der Wendung *in sancta Ecclesia* auf Eph 3,21 berufen konnte.[209]

---

203 Cfr. Connolly, Eucharistic Prayer, 367.
204 Cfr. Mazza, Omelie pasquali, 456.
205 Cfr. Hanssens, Liturgie, 440.
206 Cfr. auch Connolly, Eucharistic Prayer, 367.
207 Cfr. Cuming, 50f.
208 Jungmann, Doxologien TA, 326.
209 Cfr. Jungmann, Doxologien TA, 326, MS I, 40 und Doxologie, 320.

Patri et Filio cum Sancto Spirito - Zeile 43

Bei diesem Element handelt es sich um das distinktive Element der Doxologie der Anaphora. Hippolyt schreibt in *c. Noet.* 14 über die Trinität. Der Theologie seiner Zeit entsprechend bezeichnet Hippolyt Vater und Sohn als Personen, den Heiligen Geist hingegen nicht. Er wird als der 'Dritte der Ökonomie' oder nur als der 'Dritte' bezeichnet. Zu einer vollständigen Doxologie sind aber alle drei notwendig: Vater, Sohn mit Heiligem Geist. Soweit ist die Trinitätslehre des Hippolytschon entwickelt; er kann nicht auf den heiligen Geist verzichten, auch wenn er ihn nicht als eigene göttliche Person bezeichnet. Ausser dem Palimpsest von Verona und der *Didaskalia* gibt es kein Dokument, das in der Doxologie Vater und Sohn, nicht aber den Heiligen Geist erwähnt. Connolly mutmasst, dass die Doxologie der Didaskalia zuerst nur an den Vater gerichtet war. Erst später kam das *Filio* unter Einfluss der Doxologien der griechischen TA hinzu.[210]
Botte geht in seiner kritischen Ausgabe etwas radikaler vor. Er klammert das *Patri et Filio* ein, behält aber *cum Spiritu Sancto* bei. Seine Begründung beruht auf dem Vergleich zu den anderen Doxologien der TA, die diese Worte nicht haben, wenn die Doxologie mit *per quem* beginnt.[211] Jungmann und Connolly[212] sind mit diesem Vorgehen nicht einverstanden, wie wir oben gesehen haben.

In sancta ecclesia tua - Zeile 44

Diese Wendung nimmt das Motiv der Kirche wieder auf. In der Epiklese wurde für die Einheit der Versammlung gebetet, d.h. für die lokale Gemeinde. Hier rückt jedoch wieder die universale Kirche in den Blickpunkt, die, im Heiligen Geist vereint, das Lob Gottes darbringt. Es handelt sich wahrscheinlich um eine unter dem Einfluss von Eph 3,21 oder des Taufsymbols entstandene Formulierung.[213] Der Text ist von L und E bezeugt, darüberhinaus gibt es bei Hippolyt, *c. Noet.*, am Schluss eine Doxologie die das vorliegende Motiv aufgreift: εν τε αγια εκκλεσια. Connolly schliesst: "And so we have yet another striking testimony to the Hippolytean authorship of the eucharistic prayer, and of the treatise to which it belongs."[214] Ob diese Wortvergleiche ausreichen?

4.5 Zusammenfassung der Ergebnisse in einer Übersetzung des Textes

Das Ergebnis dieser Untersuchung der Anaphora der *Traditio Apostolica* könnte man in Übersetzung so zusammenfassen:

1 Dank sagen wir dir Gott,

210 Cfr. Connolly, Eucharistic Prayer, 367-369.
211 Cfr. Botte, TA Reconstitution, 17, zur Begründung 19, Anm. 7.
212 Cfr. Connolly, Eucharistic Prayer, 369.
213 Cfr. Cuming, 51; Botte, L'Esprit, 225.
214 Connolly, Eucharistic Prayer, 369.

durch und wegen deinem geliebten Knecht Jesus Christus
den du uns in diesen letzten Zeiten gesandt hast
als Retter und Erlöser und Boten deines Willens.
Er ist dein von dir untrennbares Wort,
durch das du alles gemacht hast
und es war dir zum Wohlgefallen,
so hast du ihn vom Himmel gesandt in den Schoss einer Jungfrau;
auch im Leib getragen hat er Fleisch angenommen
und hat sich als dein Sohn offenbart,
geboren aus dem Heiligen Geist und der Jungfrau.
Er erfüllte deinen Willen
und erwarb dir ein heiliges Volk
indem er die Arme ausbreitete als er litt,
um die vom Leiden zu befreien, die an dich geglaubt haben.
Als er sich freiwillig dem Leiden hingab,
um den Tod aufzuheben
und die Fesseln des Teufels zu zerreissen,
und die Unterwelt niederzutreten,
und die Gerechten zu erleuchten,
und der bösen Unterwelt eine Grenze zu setzen
und die Auferstehung kundzutun
nahm er das Brot, sagte dir Dank und sprach:
Nehmet, esset,
dies ist mein Leib, der für euch zerbrochen werden wird.
Ebenso auch den Kelch und sagte:
Dies ist mein Blut, das für euch vergossen werden wird.
Wenn ihr dies tut, tut ihr es zu meinem Gedächtnis.

Eingedenk also seines Todes und seiner Auferstehung
bringen wir dir das Brot und den Kelch dar
und sagen dir Dank
weil du uns gewürdigt hast, vor dir zu stehen und dir als Priester zu dienen.

Und wir bitten dich,
deinen heiligen Geist zu senden
auf die Gabe der heiligen Kirche:
Versammle sie zur Einheit
und gib allen, die das Heilige empfangen
Erfüllung mit heiligem Geist
zur Stärkung des Glaubens und in der Wahrheit,
damit wir dich loben und verherrlichen

durch deinen Knecht Jesus Christus,
durch den dir Herrlichkeit und Ehre ist,
dem Vater und dem Sohn mit dem heiligen Geist
in deiner heiligen Kirche
jetzt und in die Ewigkeit der Ewigkeiten. Amen.

Dieser zusammengefasste Übersetzungsversuch kann nicht die einzelnen Ergebnisse wiederspiegeln. Er kann aber bei der folgenden Betrachtung helfen, bei der die gesamte Anaphora in die geschichtliche Entwicklung gestellt werden soll.

5. Die Anaphora der *Traditio Apostolica* im Kontext ihrer Überlieferung

5.1 Die Anaphora im Gesamtkontext der *Traditio Apostolica*

Die Anaphora wird uns im Rahmen einer liturgischen Feier zur Bischofsweihe überliefert. Darin wird eine sonntägliche Versammlung beschrieben, bei der der von allen gewählte Bischof durch Handauflegung und Gebet in sein neues Amt eingeführt wird (die TA spricht von *ordinatio*). Seine erste Amtshandlung ist es, mit der versammelten Gemeinde die Eucharistie, die Danksagung, zu feiern. Das Eucharistiegebet schliesst sich fast unmittelbar an das Bischofsweihegebet an. Nur der Friedenskuss und das Herbeibringen der Gaben trennen diese beiden Gebete. Die These von Küppers ist also durchaus bedenkenswert, wenn wir das fast vollständige Fehlen von alttestamentlichen Elementen bemerken: Sie wurden bereits im Bischofsweihegebet ausgesprochen und sind noch in aller Ohren. In der Beschreibung dieser Feier fehlen einige um diese Zeit schon sicher bezeugte Elemente: Ein Wortgottesdienst oder eine Predigt wird nicht erwähnt. Sind sie bei der Zusammenstellung der TA unberücksichtigt beblieben oder sind sie wegen der besonderen Art der Feier (Bischofsweihe!) weggefallen? Wäre auch das Sanctus in die "normale" Sonntagmorgeneucharistie mitaufgenommen worden und fehlt es hier womöglich wegen der ungewöhnlichen Konstellation von zwei dicht aufeinanderfolgenden Gebeten?

5.1.1 Die Gestalt des Gottesdienstes

In Kapitel 39 der TA heisst es, dass sich die Diakone und Priester jeden Tag an dem vom Bischof bezeichneten Ort versammeln sollen. Dort haben sie die in der Kirche Versammelten zu unterweisen.[1] Erst danach soll jeder zu seiner Arbeit gehen. Auch in Kapitel 41 wird die Unterweisung und Erklärung des Wortes Gottes für die Gläubigen möglichst täglich gefordert. Wir können also davon ausgehen, dass auch am Sonntag eine Unterweisung stattgefunden hat. Bei dieser Unterweisung werden uns *instructio* und *verbum dei* sowie *oratio* als Bestandteile überliefert.[2] Ob diese mit dem Eucharistischen Mahl gekoppelt waren, ist nicht ersichtlich. Als Zeitpunkt für diese Unterweisung wird am Morgen (*cum surrexerint mane e somno*)[3] angegeben, für die Feier der Eucharistie (bei der Bischofsweihe) wird nur vom Sonntag berichtet.[4] Bei der Taufspendung wird das Gebet zur Wasserweihe beim Hahnenschrei (morgens) angesetzt, die Taufe

1 Cfr. Botte, TA Reconstitution, 86.
2 Cfr. Botte, TA Reconstitution, 86.88, (Kapitel 39;41).
3 Cfr. Botte, TA Reconstitution, 88, (Kapitel 41).
4 Cfr. Botte, TA Reconstitution, 4, (Kapitel 2).

selber findet zum "festgesetzten Zeitpunkt" (keine nähere Angabe) statt. Nach dieser Taufe kommen die Neugetauften zum "heiligen Opfer" der Gemeinde und nehmen daran teil.[5] Auch hier ist keine Rede von einem Wortgottesdienst bzw. einer Unterweisung. Aus diesem Wenigen lässt sich mit Sicherheit nur sagen, dass es eine Unterweisung (Lesung der Hl. Schrift und ihre Auslegung) und eine Eucharistie gegeben hat. Es gibt Hinweise, dass beides morgens stattgefunden hat. Ob Unterweisung und Eucharistie verbunden waren, ist nicht erkenntlich. Die Unterweisung könnte von einer anderen Feier verdrängt worden sein, so z.B. bei der Bischofsweihe, oder sie könnte parallel zur Taufe, während einer zeitgleichen Versammlung der Gemeinde, erfolgt sein.

5.1.2 Das Sanctus

Die Anaphora der *Traditio Apostolica* ist eines der wenigen Hochgebete für die kein Sanctus überliefert ist. Eher unwahrscheinlich ist es, dass das Sanctus während der Überlieferungsgeschichte einmal weggefallen ist. Ohne Sanctus sind weitere Anaphoren überliefert: Die Anaphora des TD und die beiden syrischen Anaphoren von Epiphanius und in der 17. Predigt von Narsai. Ausserdem berichtet Ambrosius in *De Sacramentis* nichts von einem Sanctus.[6] Die Anaphora im TD hängt direkt von der Anaphora der *Traditio Apostolica* ab, sodass sie nicht als unabhängige Bezeugung einer Anaphora ohne Sanctus gelten kann. Aber die beiden Anaphoren von Epiphanius und Narsai bezeugen unabhängig voneinander den Typ der Anaphora ohne Sanctus. Die Struktur ist in allen drei Anaphoren die gleiche: Der Text beginnt mit einem Lob Christi und der Beschreibung des durch ihn gewirkten Heiles. Diese Beschreibung geht ohne Zäsur in den Einsetzungsbericht über. Wir haben also drei Anaphoren mit ganz ähnlicher Struktur und ohne das Sanctus. Wie kam es, dass ab dem 4. Jahrhundert alle Anaphoren ein Sanctus haben? Wo sind die Verbindungslinien zur Anaphora der *Traditio Apostolica*?

In den frühen Anaphoren, wie z.B. Addai und Mari oder Sharar, die ein Sanctus enthalten, wurde dieses lange Zeit von verschiedenen Forschern als spätere Interpolation betrachtet. Vergleicht man aber eine Interpolation des Sanctus in der Anaphora der *Traditio Apostolica*, wie sie die äthiopische Kirche vorgenommen hat, um dieses Hochgebet zu benutzen, fällt auf, dass diese Interpolation deutlich sichtbar ist. Das Sanctus passt nicht an den Ort, wo es steht. In der Anaphora von Addai und Mari und in der Sharar-Anaphora ist jedoch in allen Manuskripten das Sanctus bezeugt. Der Kontext des Sanctus ist keineswegs unpassend, es steht im Zusammenhang mit der Schöpfung und dem himmlischen Lobpreis. Es muss also davon ausgegangen werden, dass es im dritten

5 Cfr. Botte, TA Reconstitution, 44.46, (Kapitel 21).
6 Cfr. Smith, 427f.

Jahrhundert Hochgebete mit einem Sanctus gegeben hat.[7] Dies können wir für die syro-byzantinische und ostsyrische Tradition sagen.
Für Antiochia ist Sicheres erst für das 4. Jahrhundert durch Johannes Chrysostomus und Theodor von Mopsuestia bezeugt. In den Anaphoren der CA VIII, von Johannes Chrysostomus, evtl. der Apostelanaphora und der Anaphora von Theodor von Mopsuestia finden wir ein Sanctus. Zeitlich sind diese Bezeugungen vor 392 anzusetzen.[8] Im griechischen Text der Anaphora von Johannes Chrysostomus ist das Sanctus eingebettet in den eröffnenden Lobpreis. Es gilt als das Lobopfer, das im Himmel dargebracht wird. Nach der Danksagung für die Schöpfung und Erlösung wird der Dank ausgesprochen für diesen Dienst (für die Liturgie, die gerade gefeiert werden darf), und Gott wird gebeten, die eucharistische Danksagung auch als Lob des himmlischen Gastgebers anzunehmen.[9]
Die Anaphora in den apostolischen Konstitutionen VIII ist ca. 360 in Antiochien entstanden. Sie stellt eine Erweiterung der Anaphora der *Traditio Apostolica* dar. Der Autor dieser Anaphora hat die Struktur vollständig übernommen und dazu noch ein Sanctus eingebaut. Der antiochenische Anaphoratyp hat Mitte des 4. Jahrhunderts ein Sanctus, wobei die Danksagung zu diesem hinführt. Von da aus hat das Sanctus auch in den Texten von Jerusalem und Kappadozien Eingang gefunden.[10]
Das Sanctus ist zunächst nicht in der dreiteiligen Birkat ha-mazon vorhanden. Alle Gebete, die sich von diesem jüdischen Gebet ableiten, haben zunächst kein Sanctus besessen. Andere Gebete, die z.B. einen zweigliedrigen oder anderen Vorlagetext haben, der aus der jüdischen Synagogenliturgie[11] kommt, können das Sanctus mitgebracht haben, das sich dann auf die anderen Gebetstypen ausgedehnt hat.[12]
Die Frage, ob die Anaphora der *Traditio Apostolica* ein Sanctus gehabt hat, oder ob eine Eucharistiefeier bzw. das eucharistische Gebet ohne die Spendung der Bischofsweihe dieses Gebet beinhaltet hat bzw. hätte, muss offen bleiben. Bouyer stellt die Anaphora von Addai und Mari und die Anaphora der *Traditio Apostolica* in ein und diesselbe Tradition. Sollte dieses stimmen, könnte ein Sanctus in unserer Anaphora enthalten gewesen sein. Zeitlich ist das den Ausführungen von Spinks zufolge durchaus möglich.

5.2 Die Anaphora der *Traditio Apostolica* im Vergleich mit den antiochenischen Anaphoren

Als richtig ist die Verbindung der Anaphora der *Traditio Apostolica* mit der antiochenischen Anaphorentradition anzusehen. Unsere Anaphora hat die Entwicklung gerade dieser Tradition entscheidend geprägt. Ihre strukturelle und thematische Grundordnung

7 Cfr. Spinks, 57f.
8 Cfr. Spinks, 73.
9 Cfr. dazu die Anaphora von Addai und Mari, und Spinks, 75.
10 Cfr. Spinks, 76ff; Giraudo, Eucaristia, 423f.
11 Bouyer erkennt diese Texte als die Berakot. Cfr. Bouyer, Eucaristia, 61ff.
12 Cfr. Giraudo, Eucaristia, 424.

taucht in den Anaphoren dieser Tradition wieder auf und ist im Laufe der Entwicklung verfeinert worden.

In der Anaphora der *Traditio Apostolica* finden wir folgende Struktur und Thematik: Anfangsdialog, Danksagung an Gott für die Heilsgeschichte in Christus - darin eingebettet an der chronologisch passenden Stelle der Einsetzungsbericht -, Anamnese mit Erwähnung des Todes und der Auferstehung Christi mit einem Dank für den gegenwärtigen Zeitpunkt und unsere Teilnahme daran, Epiklese über die Gaben und die Gemeinde mit der Bitte um die Geistsendung und Glauben und Wahrheit, Doxologie. Die Anaphora in den apostolischen Konstitutionen baut dieses Muster sehr grosszügig aus. Zwischen den Anfangsdialog und die Danksagung für die Heilsgeschichte in Christus wird das theologische Lob Gottes eingebaut. Gott wird für die Schöpfung ausführlich gepriesen. Danach folgt das Sanctus und erst danach folgt die Danksagung für die Heilsgeschichte in Christus. Die Auferstehung vom Tod und die Himmelfahrt wird schon vor dem Einsetzungsbericht angesprochen. Die Anamnese erinnert an Passion, Tod und Auferstehung von den Toten, sowie an die Himmelfahrt und die Erwartung der zweiten Wiederkunft mit dem Gericht. Nach der Epiklese schliessen sich Interzessionen an; die Doxologie schliesst das Hochgebet ab. Werfen wir noch einen Blick auf das byzantinische Hochgebet von Basilius.[13] Der Anfangsdialog wird fortgesetzt in einem Lob Gottes für seine Mirabilia, für die Schöpfung und für Christus. Dieses irdische Lob verbindet sich im Sanctus mit dem Lob der Himmelschöre. Danach wird ausführlich nochmals die Schöpfung aufgegriffen, zunächst die alttestamentliche Heilsgeschichte geschildert, dann die neutestamentliche in Christus. Das Wirken Christi wird sehr ausführlich dargestellt. Leiden, Tod und Auferstehung, Himmelfahrt und die Parusie werden erwähnt. Die Erwähnung des Auftrages Christi, das Abendmahl zu feiern, stellt die Überleitung zum Einsetzungsbericht her. Die Anamnese erwähnt das Leiden, das Kreuz, die dreitägige Zeit im Grab, die Auferstehung von den Toten, die Himmelfahrt, das Setzen zur Rechten des Vaters und die Wiederkunft. Die Epiklese ist ausgebaut und zu einer Konsekrationsepiklese im strengen Sinn geworden; die Kommunionepiklese ist ebenso vorhanden. Interzessionen folgen im Ablauf des Gebetes, eine Doxologie bildet den Abschluss.

Die Entwicklung des eucharistischen Gebetes kann anhand dieser drei Gebete in Etappen nachverfolgt werden. Die Anaphora der *Traditio Apostolica* beschreibt in der Theologie und Diktion ihrer Zeit das Christusereignis. Das Lob Gottes für die alttestamentliche Heilsgeschichte ist schon im Bischofsweihegebet vorausgegangen. Auf ganz natürliche Weise ordnet sich in der Danksagung und ausführlichen Beschreibung des Christusereignisses der Einsetzungsbericht und die Anamnese mit Tod und Auferstehung ein. Der Dank für den gegenwärtigen Zeitpunkt und die Bitte um den Geist schliessen sich an. Diese sehr kohärente Struktur wird in der weiteren Entwicklung immer mehr auf-

13 Cfr. Hänggi-Pahl, PE, 230ff.

gebrochen. In den CA schiebt sich vor die Heilsgeschichte in Christus ein Lob Gottes für die Schöpfung und das Sanctus. Das Christusereignis wird in seinem ganzen Umfang erzählt, der Einsetzungsbericht entwickelt sich zu einer eigenen Grösse, ebenso wie die Anamnese, die vorher schon Gesagtes wieder aufgreift. Interzessionen führen den Grundgedanken der Epiklese als fürbittendes Gebet weiter. Die Basiliusanaphora entwickelt dieses Schema noch geringfügig weiter. Sie ist insgesamt etwas straffer und sprachlich runder als das Gebet der CA. Im ersten Teil zwischen Anfangsdialog und Sanctus wird vor allem Gott in seiner Grösse gelobt. Nach dem Sanctus ist das Lob für die ganze Schöpfung und die alt- und neutestamentliche Heilsgeschichte plaziert. Hier wird das ganze Christusereignis geschildert und gepriesen. Einsetzungsbericht und Anamnese bilden eigene, abgeschlossene Abschnitte. Die Epiklese ist sehr stark auf die Konsekration hin ausgerichtet, die Kommunionepiklese ist nicht mehr so ausführlich und geht in die langen Interzessionen mit den Diptycha über. Die Doxologie beschliesst dieses Hochgebet.

Aus diesen Beobachtungen ist deutlich geworden, dass die Anaphora der *Traditio Apostolica* am Anfang der antiochenischen Hochgebetsfamilie steht. Ihre Struktur und ihr Inhalt ist von einer sehr archaischen, geradlinigen Art, was ihren leicht verständlichen und durchsichtigen Charakter ausmacht. Im Text wird das Christusereignis in seiner ganzen Breite erzählt. Der Einsetzungsbericht ist organisch eingefügt in die Beschreibung der Heilsgeschichte in Christus; er stellt einen Teil davon dar. Der erste Teil der Anamnesis führt diese weiter: Tod und Auferstehung werden erwähnt; sie stehen chronologisch nach dem letzten Abendmahl. Die Erinnerung an das, was wir jetzt tun, und der Dank dafür unterbricht die logische Abfolge nicht. Wird doch Anamnesis be-

gangen, die das eben Erzählte sakramental gegenwärtig setzt. Alle, die versammelt sind, haben Teil an dem Erzählten. Folgerichtig kommt jetzt die Epiklese. Der Geist wurde über uns nach der Himmelfahrt an Pfingsten (was beides nicht erwähnt wird) ausgegossen. Folglich steht nicht so sehr die Bitte um die Konsekration, sondern die Bitte um eine fruchtbare Kommunion im Zentrum der Epiklese. Aus diesem empfangenen Geist kann der grosse Lobpreis der Doxologie entspringen und Gott das Lob für seine grossen Taten zurückgegeben werden.
Dieses durchgängige heilsgeschichtliche Schema ist in der weiteren Entwicklung verlassen worden, als sich die einzelnen Teile zu stärker ausgebildeten und eigenständig strukturierten Blöcken im Hochgebet entwickelten. Weitere Elemente kamen zum Gefüge des Eucharistiegebetes hinzu.[14]

5.3 Die Stellung der Anaphora der *Traditio Apostolica* in der Entwicklungsgeschichte der Eucharistiegebete

Die Entwicklungsgeschichte der eucharistischen Hochgebete ist äusserst komplex und vielschichtig. Die Forschung ist weit von einem Konsens entfernt. Doch lassen sich einige Linien aufzeigen. Verschiedene Autoren vertreten mit ihren Thesen ganz unterschiedliche Ansätze zur Erhellung der Urgeschichte der christlichen Anaphora.
In den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts wurden die ersten namhaften Arbeiten zur Urgeschichte unserer eucharistischen Anaphora veröffentlicht. Schon damals stellte H. Lietzmann in seinem Buch *Messe und Herrenmahl* die These vom jüdischen Ursprung auf. Die Arbeiten von Elbogen und Gavin lieferten die nötigen Grundlagen dazu.[15] In den verschiedenen Arbeiten über diese Thematik wurde diese These vertieft und erhärtet.[16] Heute ist die These über die jüdischen Wurzeln des christlichen Betens gemeinhin anerkannt.[17] Jesus war Jude, kannte die jüdischen Gebetskultur und lebte in ihr. Nach dieser "Entdeckung" wurden die jüdische Gebetsvorlagen untersucht, die Vorläuferfunktion zur christlichen Eucharistie, und später zum eucharistischen Hochgebet haben konnten. J.-P. Audet untersuchte das weite literarische Genre der Berakah als einer der ersten und brachte es in Bezug zum christlichen Beten.[18] Darin unterscheidet Audet

14 Zum ganzen Abschnitt cfr. Wegman, Genealogie 1991, besonders 207f.

15 I. Elbogen, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, Frankfurt/Main, 1931. F. Gavin, The Jewish Antecedents of the Christian Sacraments, London, 1928.

16 Cfr. z.B. die Arbeiten von Dix, Bouyer, Audet, u.a.

17 O. Casel hatte mit seiner Mysterientheologie, die er in vielen Aufsätzen und Schriften vertreten hat, eine ganz andere Richtung eingeschlagen. Seine Ergebnisse sind nicht rundherum abzulehnen, aber sie führen doch nicht zu den unmittelbaren Wurzeln der christlichen Anaphora. Casel erhellt vielmehr den allgemeinen Hintergrund zum Phänomen 'Kult' überhaupt, woraus auch das Christliche entspringt.

18 Sein grundlegender Artikel: Audet, J.-P., Literary Forms and Contents of a Normal Eucharistia in the First Century, Studia Evangelica. Paper presented to the International Congress on "The Four Gospels" held at Christ Church, Oxford 1957, Texte und Untersuchungen 73 (Berlin 1959) 643-662.

zwei Formen der Berakah: Eine kurze und eine lange Form. Dieser Ansatz von Audet war noch zu grob, seine Betrachtung zu undifferenziert.[19] Besonders die präzise Unterscheidung zwischen Benediktion und Danksagung war Audet noch nicht geglückt. Erst die genauere Betrachtung der Birkat ha-mazon, des jüdischen Tischgebetes, führte ein Stück weiter. Von diesem jüdischen Gebet kann man eine erste Brücke zum christlichen Beten in der Didachè schlagen.[20] Das jüdische Tischgebet ist eine Wurzel der christlichen Anaphora.[21]

Giraudo führt diese Wurzel noch etwas weiter zurück. Er versucht in seiner grundlegenden Arbeit[22] nachzuweisen, dass die Wurzel des christlichen Betens nicht das dreiteilige jüdische Tischgebet ist, sondern wesentlich weiter zurückreicht auf die zweiteilige alttestamentliche Todah. In dieser Gebetsform sieht er ein literarisches Genre, in das er auch das jüdische Tischgebet bis hin zu den christlichen Anaphoren einordnen kann. Die zweiteilige Struktur des genus literarium der Todah besteht aus einem ersten, anamnetischen Teil mit dem Lob Gottes. Der zweite Teil ist epikletisch geprägt und trägt fürbittenden Charakter. Verbunden sind diese beiden Teile oft mit einem "mot-crochet" (Binde- oder Anhängewort), das oft *et nunc* oder και νυν ist. Auch wenn die Arbeit von Giraudo durch ihre präzise Logik und Gedankenführung besticht, ist doch zu fragen, ob die zweiteilige Struktur klar dreistrophigen Texten, wie z.B. der Birkat ha-mazon gerecht werden kann. Liegt hier nicht eine Vergewaltigung wegen einer übergeordneten Form vor, in die der Text hineingepresst wird?

Didachè 10 ist die christliche Transposition der jüdischen Birkat ha-mazon. Die dreigliedrige Struktur ist erhalten geblieben. Trotzdem ist es ein thematisch durch und durch christlicher Text.[23]

Vom jüdischen Tischgebet, der Birkat ha-mazon, lässt sich bis zur christlichen Birkat ha-mazon in Didachè 10 ein Bogen schlagen. Die weitere Entwicklung ist nicht klar ersichtlich und nicht einhellig geklärt.

Wegman sieht aus dem urchristlichen Beten der Didachè drei Gebetstraditionen entspringen. Die alexandrinische Tradition lässt sich im Papyrus Strassbuorg gr. 254 und der Markus-Anaphora greifen. In die ostsyrische Tradition gehört die Anaphora von Addai und Mari, sowie die maronitische Petrus-Anaphora. Die westsyrische Tradition kann mit Texten aus den mystagogischen Katechesen von Cyrill von Jerusalem, der Anaphora von Joh. Chrysostomus, der XXII-Apostel-Anaphora, der Anaphora des TD und der Basilius Anaphora aufwarten.[24] Wegman stellt im Gegensatz zu seinem Artikel von 1980 in einer neuen Studie von 1991 die Anaphora der *Traditio Apostolica* als Stamm des griechischen Eucharistiegebetstyps vor, "das in seiner ältesten Form in der

19 Zur Kritik an Audet: Talley, From Berakah to Eucharistia, 117f.
20 Cfr. Ligier, Les origines; Dix, Shape; Bouyer, L'Eucaristia; Mazza, L'anafora.
21 Cfr. Wegman, Genealogie 1991, 203.
22 Cfr. Giraudo, Struttura.
23 Cfr. Mazza, Preghiere, 41 und Ligier, 194.
24 Cfr. Wegman, Généalogie, 270ff.

"Traditio Apostolica" des Hippolyt zu finden ist"[25]. Die Besonderheit dieser Anaphora wird hervorgehoben: Es ist die zeitlich erste vollständige Anaphora, der, im Vergleich zu späteren Texten, nurmehr das Sanctus und die Interzessionen fehlen. "Die Struktur deises Gebetes ist strophisch, wenn auch hinsichtlich des jüdisch.christlichen Tischsegens zu zwei Strophen vereinfacht: die der Danksagung und die der Bitte."[26] Ausserdem zitiert es erstmals den Einsetzungsbericht als eigene 'Daseinsberechtigung'. Die Struktur der Anaphora geht nach Wegman auf den frühchristlichen Tischsegen zurück. Diese Struktur hat sich dann weiterentwickelt und entfaltet in den antiochenischen Hochgebeten. Als Beispiel führt Wegman die Anaphoren des Jakobus und Basilius an.[27]
Probst schlägt eine andere These vor. Christus sprach beim letzten Abendmahl eine Berakah über Brot und Wein. Daraus haben sich die eucharistischen Hochgebete entwickelt. Es gab aber keine für alle verbindliche Anaphora der Apostel. Erst im 2. Jahrhundert hat sich ein Strukturschema herausgebildet, die Struktur der Berakah: Lobpreis für die Heilstaten Gottes, Einsetzungsbericht, Anamnese, Epiklese, Schlussdoxologie. Die Anaphora der *Traditio Apostolica* ist der erste uns überlieferte Text, an dem dieses Schema verwirklicht ist.[28]
Ganz anders und sehr viel differenzierter sieht Mazza den Zusammenhang zwischen der Anaphora der *Traditio Apostolica* und der Entwicklung der eucharistischen Gebete. Er entdeckt vor allem sechs Punkte, die ihn dazu führen, die Anaphora direkt in den Entwicklungsstrom der Hochgebete einzubauen.
(1) Die Struktur hängt von der Entwicklung der christlichen Birkat ha-mazon ab.
(2) Der erste Teil der Anaphora ist inhaltlich von den Osterhomilien abhängig.
(3) Die Anamnese ist theologisch weiter entwickelt als die Danksagung und ist nicht mehr asiatisch.
(4) Der Einsetzungsbericht ist Teil der Danksagung.
(5) Die Struktur ist klar dreiteilig: Danksagung für das Heilswerk, Danksagung für den präsentischen Augenblick, Bitte um die Einheit der Versammlung.
(6) Wegen der besondern Formulierung der Bitte um die Einheit, kann der Text in der Reihe der Texte Didachè 9 (und 10) und CA VII, 25-26 stehen.[29]
Mazza weist noch weitere Abhängigkeiten auf. Die Jakobus-Anaphora und die byzantinische Basilius-Anaphora hängen von der alexandrinischen Basilius-Anaphora ab, die wiederum von der Anaphora der *Traditio Apostolica* abhängt. Grossen Einfluss hat unsere Anphora auf die Entwicklung der antiochenischen Anaphoren, z.B. die zwei Anaphoren von Basilius, die der CA, die Jakobus-Anaphora und die ägyptische von Gregor von Nazianz. Die Anaphora der *Traditio Apostolica* ist direkt in das TD einge-

25 Wegman, Genealogie 1991, 207.
26 Wegman, Genealogie 1991, 207.
27 Cfr. Wegman, Genealogie 1991, 208f.
28 Cfr. Probst, 289.
29 Cfr. Mazza, Preghiere, 53f.

fügt worden. Ein indirekter Einfluss ist auch auf die alexandrinischen Anaphoren feststellbar.[30] Mazza stellt die Anaphora der *Traditio Apostolica* an den Anfang der ganzen Entwicklungsgeschichte der Anaphoren. Sie bekommt damit ein starkes Gewicht und für die ganze Forschung eine entscheidende Bedeutung.

Eine Abhängikeit des römischen Kanons von der Anaphora der *Traditio Apostolica* ist nicht sichtbar. Struktur und Inhalt sind so unterschiedlich, dass nicht einmal leichte Beeinflussungen erkennbar sind. Schon im 4. Jahrhundert weist der römische Kanon seine eigenwillige Struktur auf, die ohne Parallele bei den anderen Anaphorentraditionen dasteht. Für die oft diskutierten Probleme des römischen Hochgebetes kann also unsere Anaphora keine Lösungshinweise bieten.[31]

Wenn man die Struktur und den Inhalt der Anaphora der *Traditio Apostolica* mit den antiochenischen Anaphoren vergleicht, kann man deutlich, wenn nicht eine literarische Abhängigkeit, so doch sehr starke strukturelle und thematische Übereinstimmungen entdecken.[32] Der Text ist von Anfang bis Ende durchkomponiert, seine dreiteilige Struktur ist jedoch deutlich erkennbar. Dies hat vor allem Mazza deutlich herausgestellt. Giraudo weist nach, dass ein Schriftzitat (ein Embolismus, wie er es nennt, oder der Einsetzungsbericht im Fall der Anaphora) in diesem genus literarium nichts Ungewöhnliches ist.[33]

Die Anaphora der *Traditio Apostolica* nimmt zwischen den Texten des Neuen Testaments, der Didachè und der jüdischen Überlieferung einerseits, und der christlichen Anaphoren, die sich ab Ende des 3. Jahrhunderts herausbilden, andererseits, eine wichtige Brückenposition ein. Sie ist die Grundlage und Inspiration für die ganze nachfolgende Entwicklung.

Der Einfluss auf die Entwicklung ist nicht nur auf die antiochenischen Anaphoren beschränkt. Bis heute sind in der alexandrinischen Tradition Hochgebete vorhanden, die direkt von der Anaphora der *Traditio Apostolica* abhängen.

Indirekt oder direkt beeinflusst die Anaphora der *Traditio Apostolica* die gesamte weitere Anaphorenentwicklung bis heute.[34] Im Messbuch, das 1970 nach der Liturgiereform des 2. Vatikanischen Konzils veröffentlicht wurde, sind neben dem traditionellen, bis dahin einzigen Hochgebet der römischen Liturgie, weitere drei Hochgebete

30 Cfr. Mazza, Omelie pasquali, 409f. Ders., Anafora, 112.

31 Cfr. Botte, TACR, 54-57; Hanssens, Liturgie, 441.

32 Wegmann hatte in seinem Artikel von 1980 die Anaphora der *Traditio Apostolica* in einen untergegangenen Zweig der Entwicklungsgeschichte eingeordnet. In seiner Ausführung von 1991 revidiert er seine Meinung und stellt sich in die Linie von Mazza. Cfr. auch die negative Beurteilung des Artikels von 1980 in Spinks, 108.

33 Giraudo bezeichnet die Schriftzitate als "locus theologicus scritturistico" und definiert ihn folgendermassen: "Passo scritturistico privilegiato che la comunità orante percepisce quale fondamento teologico della domanda intorno a cui costruisce il formulario orazionale." Giraudo, Struttura, 386. Der Einsetzungsbericht ist ein solcher locus theologicus scritturistico, wie viele andere Schriftzitate auch, die Giraudo in seinem Buch beschreibt. Diese sind z.T lange vor der Anaphora der *Traditio Apostolica* entstanden.

34 Cfr. Mazza, Omelie pasquali, 481.

veröffentlicht worden. Eines davon, das sog. Zweite Hochgebet, geht auf den Text der Anaphora der *Traditio Apostolica* zurück.

Die Struktur aller neuen Hochgebete im Missale Romanum von 1970 sollte so beschaffen sein, dass der römische Genus in diesen Texten erhalten bleibt.[35] Es wurden Richtlinien erarbeitet, die Aufbau, Inhalt und pastorale Zielsetzung der neuen Eucharistiegebete festlegten.[36] Die Überlegungen des Arbeitskreises führte zu folgendem Ergebnis für eine Struktur der neuen Hochgebete:[37] 1. Danksagung in der Präfation; 2. Sanctus; 3. Postsanctus, Überleitung; 4. konsekratorische Epiklese; 5. Einsetzungsbericht; 6. Anamnese; 7. Darbringungsgebet, Annahmebitte, Kommunionepiklese; 8. Heiligengedächtnis und Interzessionen; 9. Schlussdoxologie.[38]

Bei genauerer Untersuchung handelt es sich um die antiochenische Struktur[39] mit zwei Abweichungen: 1. Die Präfation ist austauschbar und festbezogen[40] und 2. Die Epiklese wurde geteilt: Die Konsekrationsepiklese steht vor dem Einsetzungsbericht, eine Epiklese über die Versammlung steht nach der Anamnese.

Um die Anaphora der *Traditio Apostolica* diesem Schema anzupassen wurde die christologische Danksagung zu einer Präfation umformuliert und den schon bestehenden römischen Präfationen stilistisch angepasst. Ein Sanctus wurde eingefügt, ebenso eine Konsekrationsepiklese vor dem Einsetzungsbericht. Dieser wurde einheitlich zu den anderen Hochgebeten gestaltet. Die Anamnese ist fast genau von der TA übernommen, die Kommunionepiklese in ihren Grundzügen. Sie wurde im Lateinischen klar formuliert. Interzessionen, Toten- und Heiligengedächtnis sind neu hinzugekommen, die Doxologie wurde direkt vom römischen Hochgebet übernommen.

Man muss von einer umfassenden Veränderung der ursprünglichen Anaphora reden. Das Zweite Hochgebet des MR 1970 ist nicht das Hochgebet aus der TA. Man kann höchstens sagen, dass sich die Verfasser des zweiten Hochgebets an der Anaphora der *Traditio Apostolica* inspiriert und Teile davon übernommen haben. Der ursprüngliche, oben aufgewiesene Charakter ist verloren gegangen.

---

35 Cfr. Bugnini, 482; SC 38.

36 Cfr. Bugnini, 481-489.

37 Diese Struktur wurde zum "römischen Stil" deklariert. Wir werden nachher sehen, dass sie eine leicht veränderte antiochenische Struktur ist. Die Struktur des römischen Kanons ist aber eine eigene. Am nächsten steht sie noch der alexandrinischen Tradition.

38 Cfr. IGMR 55. Cfr. auch Meyer, 345ff.

39 Cfr. Hänggi-Pahl, PE, 204.

40 Dies gilt nicht für das IV. Hochgebet, das mit der oben angegebenen Struktur eine Anpassung der Basiliusanaphora mit fixer Präfation darstellt.

6. Ertrag der Untersuchung der Anaphora der *Traditio Apostolica*

6.1 Bewertung

Bei der näheren Beschäftigung mit der Anaphora wurden keine entscheidenden neuen Hinweise auf die Eingangs aufgeworfenen Herkunfts und Verfasserfrage gefunden. Die *Traditio Apostolica* ist nicht mit Sicherheit als römisches Dokument zu verstehen, ihr Verfasser ist nicht mit Gewissheit festzustellen. Dennoch liegt ein Dokument vor, in dem das kirchliche Leben Anfang des dritten Jahrhunderts, vielleicht in Syrien, im antiochenischen Raum beschrieben wird. Die Anaphora wie die ganze *Traditio Apostolica* trägt die Spuren der Theologie Hippolyts, wie aus dem vergleich mit seinen Werken deutlich wird. Die *Traditio Apostolica* ist eine Kollation von verschiedenen Texten.

In der *Traditio Apostolica* finden wir die Beschreibung einer Bischofsweihe mit Eucharistiefeier. In diesem Rahmen wird uns ein Eucharistiegebet überliefert. Es ist der älteste Text seiner Art, der noch lange vor der allgemeinen Kodifikation der Liturgie entstanden ist. Er will Anregung und Hinweis für das freie Beten damals sein.

Durch unsere Betrachtung der einzelnen Zeilen und Abschnitte dieser Anaphora konnten zunächst Abhängigkeiten nachgewiesen werden. Dann wurden aber auch unklare Stellen zu erhellen versucht. Es wurde aufgezeigt, dass der ganze Text im Zusammenhang der damaligen zeitgenössischen Theologie steht.

Irenäus hatte mit seiner Theologie einen grossen Einfluss auf Hippolyt und seine Lehre.[1] Hippolyt kennt Irenäus gut und betrachtet sich als seinen Schüler, oft tauchen gleichartige oder ähnliche Formulierungen auf.[2] Die Osterhomilien haben ebenfalls einen grossen Einfluss auf die Theologie Hippolyts, zwar weniger über die abstrakte Theologie als vielmehr über die gefeierten Liturgie.[3] Irenäus steht in der Tradition der Osterhomilien, eine Abhängigkeit von einzelnen Autoren ist nicht nachweisbar, doch gehört er in das genus literarium hinein. Die Osterhomilien und Irenäus leben vom gleichen Material.[4]

Die Anaphora der *Traditio Apostolica* hängt besonders in ihrem ersten Teil vom Material der Osterpredigten ab. Für den Einsetzungsbericht kann dies nicht sicher gesagt werden. Der zweite Teil hängt in der Danksagung von der Birkat ha-mazon des Jubiläenbuches ab, diese wiederum vom Martyrium des Polykarp und Didachè 10.

Hippolyt hat die Eucharistie paschalisiert: Er hat die österliche Thematik in das Schema der Danksagung (Eucharistie) der Didachè aufgenommen. Als Ausgangspunkt diente

1 Cfr. Connolly, Eucharistic Prayer, 360.
2 Cfr. Mazza, Omelie pasquali, 448.
3 Cfr. Mazza, Omelie pasquali, 414f.
4 Cfr. Mazza, Omelie pasquali, 450.

Didachè 10, dazu wurde der erste Teil aus einer Osterhomilie genommen.[5] Das Eucharistiegebet ist in der TA ein zutiefst österliches Gebet geworden. Der Verfasser der Anaphora der *Traditio Apostolica* hat es verstanden, aus den Quellen der zeitgenössischen Theologie, vor allem der Osterhomilien, zu schöpfen und das zentrale Thema des christlichen Glaubens in das zentrale Gebet der Eucharistie aufzunehmen. Theologie und liturgischer Vollzug gehen eine gelungene Synthese ein. Ostern als zentrales Heilsereignis wird zum liturgischen Ereignis, auch in der Formulierung und Theologie der Gebete.

Das Hochgebet der *Traditio Apostolica* ist einer der Ausgangspunkte für die gesamte weitere Entwicklung der Hochgebete. Besonders auf die antiochenische Hochgebetsfamilie hat es starken Einfluss ausgeübt, auch in der alexandrinischen Tradition hat es seinen Niederschlag gefunden. Die Geschichte hat diese Synthese noch weiter verfeinert, das Paschamysterium ist Thema und zentraler Inhalt der Hochgebete geblieben.

Über einen Seitenweg kam das Sanctus in diese Gebete. Ungeklärt blieb in dieser Arbeit die Frage nach dem Sanctus und nach der Herkunft der Epiklese in unserem Text. Einige Linien wurden aufgezeigt. Eine Antwort auf die Frage nach dem Sanctus und der schlüssiger Beweis dazu bleibt noch abzuwarten; zu komplex ist das bisher vorliegende Material. Die geschichtlichen Zusammenhänge und die überlieferten Texte sind zu lückenhaft, um schnell eine Antwort zu finden.

Charakteristisch für unser Eucharistiegebet ist der klare, einfache und leicht durchschaubare Aufbau und die gute Verständlichkeit. Der Aufbau orientiert sich an der neutestamentlichen Heilsgeschichte in Christus. Sie ist Rahmen für das ganze Gebet. In diesem Rahmen haben alle Elemente organisch ihren Platz: anamnetische Danksagung mit Einsetzungsbericht, Anamnesis, Epiklesis, Doxologie. Diese soteriologische Betrachtungsweise legt sich durch den Vergleich mit Gebeten aus der antiochenischen Familie nahe. Meines Wissens hat bisher noch keine These zum Hochgebet der *Traditio Apostolica* diesen hermeneutischen Schlüssel gewählt. Als Ergebnis hat sich damit gezeigt: Die ganze Heilsgeschichte wird anamnetisch gegenwärtig. Nicht nur der Opfertod Jesu, sondern sein ganzes Leben und Wirken sind heilsbedeutsam und heilswirksam. Alles ist Teil des Paschamysteriums Christi, dessen sakramentales Gedächtnis gefeiert wird. In dieser Anamnesis werden die feiernden Menschen des Heilshandelns Gottes teilhaftig; es wird an ihnen gegenwärtig und wirksam. In dieses Osterereignis sind wir Menschen hineingeschrieben. Wir feiern unser Ostern, unsere Erlösung. Nicht so sehr das Kreuzesopfer Christi steht im Mittelpunkt, sondern der Blick ist geweitet auf das viel umfassendere Heilshandeln Gottes durch das ganze Leben Christi. Aus diesem Grund tritt auch die eigenständige Bedeutung des Einsetzungsberichtes zurück. Die Epiklese hat deshalb ihren Schwerpunkt nicht in der Konsekration, sondern in der Bitte um die Geistsendung auf die Gemeinde und das Lob, das aus dieser Geistsendung

5 Cfr. Mazza, Omelie pasquali, 479f.

entspringt. Aus diesen Grundlinien der Anaphora der *Traditio Apostolica* ist der Vorschlag für die Neufassung eines Hochgebetes nach diesem alten Text entstanden.

6.2 Zur Neuformulierung eines Hochgebetes im Anschluss an die Anaphora der *Traditio Apostolica*

Nachdem das Herkommen und die Theologie der Anaphora der *Traditio Apostolica* dargestellt worden sind, soll der Versuch gewagt werden, einen Vorschlag für eine Neufassung eines Hochgebetes zu machen. Dabei müssen verschiedene Schwierigkeiten, die die Anaphora der *Traditio Apostolica* macht, berücksichtigt werden. Die Danksagung im ersten Teil der Anaphora kommt fast ganz ohne alttestamentliches Gedankengut aus. Die Anaphora ist uns ohne Sanctus und ohne Interzessionen überliefert. Diese Teile haben in den späteren Anaphoren ihren festen Platz. Das vorgeschlagene Gebet soll auf der Anaphora der *Traditio Apostolica* beruhen, ihre Grundkonzeption und Theologie übernehmen und die heutigen Erfordernisse berücksichtigen.
Die neu zu fassende Präfation könnte sich mit dem Lob Gottes und seiner alttestamentlichen Mirabilia befassen. Das Sanctus würde eingeleitet durch die Erwähnung der Schöpfung, zunächst der irdischen, aber auch der himmlischen, und der Himmelschöre. Nach dem Sanctus schliesst sich die von der TA übernommene christologische Danksagung an, die in ihrer Gesamtheit erhalten bliebe, möglichst mit Einsetzungsbericht. Falls nötig, könnte nach dem Einsetzungsbericht die Akklamation 'Geheimnis des Glaubens' eingefügt werden. Es folgen Anamnese und Epiklese, bei der der konsekratorische Teil deutlicher als in der TA formuliert werden müsste. Interzessionen könnten dann zwischen Zeile 39 und 40 oder 40 und 41 eingebaut werden, je nach Formulierung. Die Schlussdoxologie könnte in ihrer alten Form erhalten bleiben.
Dieser Vorschlag hat den Vorteil, die überlieferte Struktur und den eigentümlichen Charakter und die Theologie der Anaphora der *Traditio Apostolica* weitgehend zu bewahren. Dies ist für das Verständnis und die Aussage des Textes wichtig. Die spätere Entwicklung ist aufgenommen und für uns heute wichtige Elemente sind vorhanden. Die Konsekrationsepiklese kommt erst nach dem Einsetzungsbericht. Dies ist der einzige Punkt, wo die von der Liturgiereform vorgegebene Strukturforderung nicht erfüllt wird. Im Blick auf die sehr schwache Epiklese des römischen Kanons und die sonstigen Hochgebetsfamilien[6], die die Konsekrationsepiklese nach dem Einsetzungsbericht haben, scheint dies aber gerechtfertigt und möglich zu sein. Würden Einsetzungsbericht und Doxologie nicht den anderen Hochgebeten angepasst werden, ginge eine gewisse geforderte Einheitlichkeit der Hochgebete verloren. Andererseits käme es so zu einer

6 Auch die nicht-römischen westlichen Hochgebete! Vgl. die mozarabische Liturgie, die die Konsekrationsbitte im *Post Pridie* ausspricht. Cfr. Hänggi-Pahl, PE 495ff.

willkommenen Abwechslung, die die fundamentale Einheit der römischen Liturgie nicht zerstören würde.

Der Text des Eucharistiegebetes könnte folgende Gestalt haben:

Der Herr sei mit euch.- Und mit deinem Geiste.
Erhebet die Herzen.- Wir haben sie beim Herrn.
Lasset uns danken, dem Herrn, unserem Gott.- Das ist würdig und recht.

In Wahrheit ist es würdig und recht, dir allmächtiger ewiger Gott, immer und überall zu danken. Denn du allein bist der lebendige und wahre Gott, Du bist vor den Zeiten und lebst in Ewigkeit. Du hast alles erschaffen, denn du bist die Liebe und der Ursprung des Lebens. Du erfüllst Deine Geschöpfe mit Segen und erfreust sie alle mit dem Glanz deines Lichtes. Du hast Abraham in das Land geführt, in dem Milch und Honig fliessen. Du hast dein Volk aus der Knechtschaft Ägyptens befreit und es mit starkem Arm zurückgeführt in das Land der Verheissung. Durch die Propheten hast du deinem Volk immer wieder dein Wort mitgeteilt. Vor deiner Grösse und Herrlichkeit stehen die Scharen der Engel und können nicht aufhören, deine Grösse zu loben. Mit ihnen preisen auch wir deinen Namen, durch unserem Mund rühmen dich alle Geschöpfe und künden voll Freude das Lob deiner Herrlichkeit:

Heilig, Heilig, Heilig,...

Dank sagen wir dir Gott, durch deinem geliebten Knecht Jesus Christus den du uns in diesen letzten Zeiten gesandt hast als Retter und Erlöser und als Bote deines Willens. Er ist dein von dir untrennbares Wort, durch das du alles gemacht hast und es war dir zum Wohlgefallen, so hast du ihn vom Himmel gesandt in den Schoss einer Jungfrau; auch im Leib getragen hat er Fleisch angenommen und hat sich als dein Sohn offenbart, geboren aus dem Heiligen Geist und der Jungfrau.Er erfüllte deinen Willen und erwarb dir ein heiliges Volk indem er die Arme ausbreitete als er litt, um die vom Leiden zu befreien, die an dich geglaubt haben. Als er sich freiwillig dem Leiden hingab, um den Tod aufzuheben und die Fesseln des Teufels zu zerreissen, und die Unterwelt niederzutreten, und die Gerechten zu erleuchten, und der bösen Unterwelt eine Grenze zu setzen und die Auferstehung kundzutun nahm er das Brot, sagte dir Dank und sprach:
Nehmet und esset alle davon: das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird.
Ebenso auch den Kelch und sagte:
Nehmet und trinket alle daraus, das ist der Kelch des neuen und ewigen Bundes, mein Blut, das für euch und für alle vergossen wird zur Vergebung der Sünden. Tut dies zu meinem Gedächtnis.
Geheimnis des Glaubens: Deinen Tod,...
Eingedenk also seines Todes und seiner Auferstehung bringen wir dir das Brot und den Kelch dar und sagen dir Dank weil du uns gewürdigt hast, vor dir zu stehen und dir als priesterliches Volk zu dienen.
Und wir bitten dich: sende deinen heiligen Geist auf die Gabe der heiligen Kirche, damit uns dieses Brot und dieser Wein werden zu Leib und Blut deines Sohnes, unseres Herrn Jesus Christus. Versammle deine Kirche zur Einheit und erfülle alle, die das heilige Sakrament empfangen mit heiligem Geist zur Stärkung im Glauben und in der Wahrheit, damit wir dich loben und verherrlichen.
Gedenke deiner Kirche auf der ganzen Erde und vollende dein Volk in der Liebe, vereint mit unserem Papst N., unserem Bischof N. und allen Bischöfen, unseren Priestern und Diakonen und mit allen, die zum Dienst in der Kirche bestellt sind.
Gedenke unserer Brüder und Schwestern, die entschlafen sind in der Hoffnung, dass sie auferstehen. Nimm sie und alle, die in deiner Gnade aus dieser Welt geschieden sind in dein Reich auf, wo sie dich schauen von Angesicht zu Angesicht.
Vater erbarme dich über uns alle, damit uns das ewige Leben zuteil wird in der Gemeinschaft mit der seligen Jungfrau Maria, mit deinen Aposteln und mit allen, die bei dir Gnade gefunden haben von Anbeginn der Welt, dass wir dich loben und preisen

durch deinen Knecht Jesus Christus, durch den dir Herrlichkeit und Ehre ist, dem Vater und dem Sohn mit dem heiligen Geist in deiner heiligen Kirche jetzt und in die Ewigkeit der Ewigkeiten. Amen.

7. Schlusswort

Der erste und letzte Sinn eines Eucharistiegebetes ist damals wie heute, Gott zu loben, ihm zu danken und ihm so ein Opfer des Lobes darzubringen (Ps 50,14). Der Psalmist fasst dieses Anliegen in diese Worte: "Lobe den Herrn meine Seele, und vergiss nicht, was er Dir gutes getan hat" (Ps 103,2). Auch in der Anaphora der *Traditio Apostolica* ist dies das Fundament und Motiv für den ganzen Text und für all unser Tun. Was bleibt am Ende? Der Lobpreis Gottes für seine grossen Taten. Der Dank für seine Güte und Gnade. Am Ende bleibt Eucharistia, Danksagung. Das ist auch der Kern unseres Hochgebets: Der Kern ist die lobende Feststellung, dass wir als Christen in der Heilsgeschichte nicht nur einen Platz haben, sondern an ihr teilhaben. Wir sind Teil des Heilsplanes Gottes.

Beim Studium der Anaphora der *Traditio Apostolica* ist vor allem eines deutlich geworden: Christus und seine erlösende Tat sind nicht Teil der Vergangenheit. Ihre Wirkung geht bis heute weiter, sie wird in der Feier der Anamnese im Hier und Heute wirksam und präsent. *Quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare*. Mit diesem Satz stehen wir, der Vorbeter und die ganze Versammlung in der Heilsgeschichte, die sich um uns rankt. Um Gott loben und preisen zu können, erbitten wir Seinen verwandelnden Geist, der unsere Zungen löst und uns zu einem neuen Lied des Dankes und Lobes fähig macht.

Die Beschäftigung mit dem Eucharistiegebet der *Traditio Apostolica* hat uns tiefer hineingeführt in das Verständnis dieses einen Textes, aber auch christlichen Betens überhaupt. Oft wird gerade heute Beten von vielen Menschen als Not empfunden. Die Frage, "Herr lehre uns beten" (Lk 11,1) wird kaum noch gestellt. Als Frage kann man häufig nur noch das stumme, unartikulierte Suchen vieler Menschen in so viele Ausflüchte des Lebens vermuten. Sie gleichen Menschen, die durstig sind, aber nicht wissen, dass es Wasser gibt, diesen Durst zu stillen. Sie gleichen Menschen, die unterwegs sind und an Quellen vorbeikommen, aber nicht ahnen, dass man sich daran laben und stärken kann.

In dieser Arbeit haben wir aus den Quellen des altchristlichen Betens trinken dürfen. Der Weg zu diesen Quellen ist für uns Moderne oft nicht sehr leicht. Wir müssen uns die Mühe machen, den beschwerlichen Weg in eine Welt mit anderen Sprachen und Vorstellungen anzutreten. Aber wir werden dafür reichlich entlohnt. Die Quellen an unserem Weg sind trotz ihres hohen Alters nicht versiegt, im Gegenteil. Das klare, frische und keusche Wasser des Betens aus der Anfangszeit des Christentums sprudelt uns entgegen. Wir dürfen uns daran laben; Kraft strömt aus dieser Quelle in uns und stärkt uns für den weiteren Weg in dieser heutigen Zeit.

Am Ende bleibt das Staunen, die Anbetung der Grösse Gottes. Ich möchte dies in die Worte des Heiligen Franziskus von Assisi fassen:

> Der ganze Mensch erschauere, die ganze Welt erbebe, und der Himmel juble, wenn auf dem Altar in der Hand des Priesters "Christus, der Sohn des lebendigen Gottes" (Joh 11,27) ist! O wunderbare Hoheit und staunenswerte Herablassung! O erhabene Demut! O demütige Erhabenheit, daß der Herr des Alls, Gott und Gottes Sohn, sich so erniedrigt, daß er sich zu unserem Heil unter der anspruchslosen Gestalt des Brotes verbirgt![1]

T

[1] Franziskus, Brief an den Orden, 26f, p.92.