

Michael Schneider

Der geistliche Weg nach ostkirchlicher Lehre II

(Radio Horeb, 22. Januar 2019)

Zunächst ein Wort zum Selbstverständnis der Orthodoxie. Am Ende des Konzils wurde unter feierlicher Akklamation der Konzilsväter die Bannbulle Roms gegen Konstantinopel annulliert. Bald darauf, nämlich am 25. Juli 1967, schrieb Papst Paul VI. an den ökumenischen Patriarchen Athenagoras: »Lange Jahrhunderte hindurch haben wir als Schwesternkirchen gelebt und auf den ökumenischen Konzilien gemeinsam den überlieferten Glauben gegen jede Verfälschung verteidigt. Nach einer langen Zeit des Auseinanderlebens und gegenseitigen Mißverstehens läßt uns der Herr nun trotz aller Hindernisse, die in der Zeit der Trennung zwischen uns erwachsen, wiederentdecken, daß wir Schwesternkirchen sind. Im Licht Christi erkennen wir, wie dringlich es ist, diese Hindernisse zu übersteigen, damit es uns gelingt, unsere jetzt schon so reiche Gemeinschaft zur vollkommenen Fülle zu führen.«¹ Über die Bedeutung der Ostkirche für die Schwesternkirche des Westens heißt es nun im Ökumenismusdekret des II. Vatikanum unter Artikel 17: Das ganze geistliche und liturgische Erbe der östlichen Kirchen gehört zur »vollen Katholizität und Apostolizität der Kirche«. Die »authentischen theologischen Traditionen« der Orientalen zeichnet aus, »daß sie auf ganz besondere Weise in der Heiligen Schrift verwurzelt sind, daß sie durch das liturgische Leben gefördert und zur Darstellung gebracht werden, daß sie genährt sind von der lebendigen apostolischen Tradition und den Schriften der Väter und geistlichen Schriftsteller des Orients und daß sie zur rechten Gestaltung des Lebens, überhaupt zur vollständigen Betrachtung der christlichen Wahrheit hinführen«.

Im Folgenden soll es um jene liturgische Tradition in der Orthodoxie gehen, die man vereinfacht und nicht sehr präzise meist als die byzantinische Liturgie bezeichnet. Diese Tradition bekennt sich zum Konzil von Chalkedon und hat im Laufe der Geschichte vier Liturgieformen angenommen: Basilius-Liturgie, Chrysostomus-Liturgie, Jakobus-Liturgie und Liturgie der vorgeweihten Gaben.

Bei der *Liturgie der vorgeweihten Gaben* handelt es sich um keine Liturgie im eigentlichen Sinn, sondern um eine Vesper mit Kommunionausteilung (der schon verwandelten und dann aufbewahrten eucharistischen Gaben).

Die *Jakobus-Liturgie* wird selten gefeiert, heute noch in Jerusalem vor allem am Fest des Apostels Jakobus und am Sonntag vor Weihnachten.

Die *Chrysostomus-Liturgie* unterscheidet sich von der *Basilius-Liturgie* nur in einzelnen (still verrichteten) Gebeten und in der Anaphora; ansonsten haben beide denselben Aufbau.²

Die Feier der Liturgie nimmt in dieser Tradition eine derart zentrale Bedeutung an, daß man sagen kann, sie bestimmt wesentlich den geistlichen Weg des Gläubigen. Die Liturgie beinhaltet für die Orthodoxen in der Tat alles, was der Gläubige in seinem geistlichen Leben leben und bezeugen will. Es handelt sich hier also wesentlich um eine wahrhaft liturgische Spiritualität.

¹ Zit. nach Handbuch der Ostkirchenkunde. Hrsg. von E. v. Ivánka u.a., Düsseldorf 1971, 649f.

² Ein Unterschied besteht in der Rezitierung der Einsetzungsworte: In der Chrysostomus-Liturgie werden nur die Herrenworte selbst laut ausgesprochen, in der Basilius-Liturgie hingegen auch die hinführenden Worte »Gab es seinen heiligen Jüngern und Aposteln und sprach...«; nicht anders verhält es sich beim Kelchwort.

1. Zur liturgischen Tradition der Ostkirche

Die Feier der Liturgie nimmt in der Kirche des Ostens eine so zentrale Stellung ein, daß alles im Leben des Glaubens seinen Ursprung in der Liturgie hat. Dabei fällt zugleich auf, daß es in der Orthodoxie keine oberste Autorität zur einheitlichen Ordnung der Liturgie gibt: »Es gilt aber in der orthodoxen Kirche als gesicherte Tatsache, daß eine Norm, die von allen orthodoxen Kirchen rezipiert ist, der also das Pleroma der Kirche das Siegel seiner Zustimmung aufgedrückt hat, volle Verbindlichkeit besitzt. Eine solche Zustimmung gibt es für die bestehende Gottesdienstordnung seit urvordenklicher Zeit. Eine solche Zustimmung gibt es auch für die Überzeugung, daß keine einzelne orthodoxe Kirche die Gottesdienstordnung ändern darf, weil sie sonst die Einheit aller orthodoxen Kirchen in Gefahr brächte.«³ Die liturgischen Traditionen haben sich nicht »von oben« her entfaltet, sondern sind gewachsene Größen, sei es von großen Wallfahrtsorten aus (z.B. Jerusalem) oder auch berühmten Klöstern und Städten (Antiochien, Konstantinopel ect.).

Die frühe Kirche, wie sie in der östlichen Tradition bis heute weiterlebt, sieht die einzigartige Bedeutung der Liturgie darin, daß sie Offenbarungscharakter hat, und zwar als mündliche Überlieferung, die uns im liturgischen Leben und Brauchtum weitergegeben wird. Dazu heißt es bei Basilius von Caesarea in seinem Werk »Vom Heiligen Geist«: »Wer hat uns schriftlich gelehrt, daß die auf den Namen unseres Herrn Jesus Christus Hoffenden sich mit dem Zeichen des Kreuzes bezeichnen? Welcher Buchstabe hat uns angewiesen, uns beim Gebet nach Osten zu richten? Die Worte der Epiklese beim Weihen des eucharistischen Brotes und des Kelches der Segnung - wer von den Heiligen hat sie uns schriftlich hinterlassen? Wir begnügen uns ja nicht mit dem, was der Apostel oder das Evangelium anführen, sondern sprechen vorher und nachher noch anderes aus der ungeschriebenen Lehre, was von großer Bedeutung für das Mysterium ist. Wir segnen auch das Wasser der Taufe und das Öl der Salbung und außerdem den Täufling selbst. Auf welche schriftlichen Zeugnisse stützen wir uns da? Lassen wir uns dabei nicht von der verschwiegenen und geheimnisvollen Überlieferung leiten?«⁴

Basilius bezeichnet die ungeschriebene Tradition als »Dogma«; die geschriebene hingegen, welche er als »Kerygma« definiert, ist in der Heiligen Schrift und in den Werken der Kirchenväter überliefert. Dem »Dogma« kommt es zu, das Kerygma auszulegen und zu vertiefen, nicht mit Worten und Begriffen, sondern im Vollzug der Sakramente wie auch im Leben der Kirche und im Alltag des Christen. Das Kerygma wird verkündet, das Dogma bleibt »verschwiegen«, wie Basilius sagt, denn nur im Schweigen läßt sich die Würde der Geheimnisse bewahren und vor aller Gewohnheit und Gewöhnlichkeit schützen. Beide, Kerygma und Dogma, bilden die apostolische Tradition. Darin wird deutlich, daß es nach Basilius in der Feier der Liturgie nicht bloß um eine Frage des Ritus und der Zelebrationsweise geht. Kurz gesagt: Liturgie ist gefeiertes Dogma.

Weil die Liturgie eine »geheimnisvolle Überlieferung« darstellt, warnte Patriarch Athenagoras von Konstantinopel den römischen Papst vor einer vorschnellen Liturgiereform. Jede wesentliche Veränderung in der Liturgie kommt an der Frage nach dem Verbindlichkeitscharakter der christlichen Offenbarung und kirchlichen Tradition nicht vorbei. Die Liturgie ist nicht etwas, über das die Kirche

³ E.C. Suttner, Gottesdienst und Recht in der orthodoxen Kirche, in: LJ 33 (1983) 30-42, hier 34.

⁴ Zit. nach Basilius von Cäsarea, Über den Heiligen Geist. Eingel. und übers. von Manfred Blum, Freiburg 1967, 98f.

- in freier Anpassung - verfügt. Vielmehr erhebt die Feier der Liturgie, weil sie das unverwechselbare Mysterium des Glaubens feiert, den Anspruch auf eine Verbindlichkeit für das Leben der Kirche, mit gleichzeitiger Offenheit für eine je neue Vertiefung und Erneuerung in der jeweiligen Zeit und Kultur.

Papst Johannes Paul II. betont, daß jede Reform der Liturgie eine Reform der Kirche nach sich zieht: »Es besteht in der Tat eine sehr enge und organische Verbindung zwischen der Erneuerung der Liturgie und der Erneuerung des ganzen Lebens der Kirche.«⁵ Jede Erneuerung der Liturgie bedingt eine Reform der Kirche, und jede Erneuerung der Kirche findet ihren Niederschlag in einer erneuerten Liturgie.

2. Liturgie an der Grenze des Erkennens

Für Ostkirche - wie für die frühe Kirche - sind die Dogmen »Horoi - termini«, also »Grenzen« der Erfahrung der Kirche, welche die gelebte Wahrheit von der Verfälschung durch Häresie trennen. Im Leben des Glaubens braucht es eine andere Sprache als die der Begriffe und Sachmitteilungen. So kann selbst die Schönheit der byzantinischen Ikone von dogmatischem Rang sein und die zentralen Glaubensinhalte ausdrücken, gibt sie doch Anteil an der Erfahrung der Wahrheit.

Der Mensch darf die Aussagen der geoffenbarten Wahrheit, da sie ihm wie ein unerforschliches Mysterium erscheinen, nicht seiner Erkenntnisweise anpassen, sondern muß selbst eine tiefgreifende Umgestaltung und innere Umwandlung des Geistes durchmachen, um zur mystischen Erfahrung zu gelangen. Vladimir Lossky bezeichnet die theologische Grundhaltung der östlichen Kirchenväter als »eine existentielle Haltung, die den ganzen Menschen in Anspruch nimmt: sie lehrt, daß es keine Theologie außerhalb der Erfahrung gibt und daß man, will man zu dieser Erfahrung gelangen, ein neuer und gewandelter Mensch werden muß. Um Gott zu erkennen, muß man sich Ihm nahen: man ist kein Theologe, wenn man nicht den Weg beschreitet, der zur Vereinigung mit Gott führt«⁶. Ein und derselbe Weg führt zur Gotteserkenntnis und zur Gottvereinigung. Dieses Theologieverständnis bestimmt grundlegend die östliche Liturgie.

Der Erfahrungsgehalt des Glaubens unterscheidet sich wesentlich von allen Erfahrungen, die der Mensch sonst in seinem Leben macht, denn Gott ist größer als alles, was je von ihm erkannt und erfahren werden kann. Wer von sich behauptet, irgend etwas von Gott erkannt zu haben, bei dem ist davon auszugehen, daß »sein Sinn verkehrt« ist, sagt Gregor von Nazianz.⁷ Damit nennt er ein Proprium der östlichen Theologie, sie ist nämlich in allem apophatisch.⁸

⁵ Johannes Paul II., *Vicesimus Quintus Annus*, Nr. 2 u. 4.

⁶ V. Lossky, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*. Graz-Wien-Köln 1961, 51.

⁷ Gregor von Nazianz, *Carmina moralia X* (PG 37,748).

⁸ Die positive Kehrseite des apophatischen Ansatzes in der Theologie ergibt sich mit ihrer existentiellen Bedeutung im Glaubensvollzug. Dietrich Bonhoeffer spricht gegen eine rein akademische Theologie, deren Funktionslosigkeit er heraushebt: »Die größte Not kommt für den Pfarrer aus seiner Theologie. Er weiß alles, was der Mensch über Sünde und Vergebung wissen kann. Er weiß, was rechter Glaube ist, und sagt es sich so lange, bis er nicht mehr im Glauben, sondern im Denken über den Glauben existiert. Er weiß sogar, daß sein Nichtglauben die rechte Form des Glaubens ist: 'Ich glaube, lieber Herr, hilf meinem Unglauben' (Mk 9,24). Das Wissen enthüllt seine Dämonie. Es treibt immer mehr in den faktischen Unglauben hinein. Wir haben dann keine Erfahrung des Glaubens. Unsere einzige Erfahrung ist die Reflexion über den Glauben ... Theologie ist hier die Wissenschaft, in der man es gelernt hat, alles zu entschuldigen und alles zu rechtfertigen ... Natürlich sei ein guter Theologe! Aber als solcher

Die Apophatik ist jene Grundhaltung, die dem letzten (Nicht-)Erkennen Gottes entspricht. Gott ist größer als alles, was der Mensch von ihm erkennen und sagen kann; keiner hat Gott je geschaut. Die Theologie der Verneinung lehrt, selbst in den Dogmen der Kirche zunächst ihren »negativen«, d.h. apophatischen Sinn hervorzuheben, denn der Glaube übersteigt die gewohnten Wege menschlichen Denkens; über Gott und seine Mysterien lassen sich keine rationalen Begriffe bilden, die von der Erfahrung der geistlichen Wirklichkeiten gelöst werden können. So heißt es in der Anaphora der Basilius-Liturgie: »Gebietet des Alls, Herr des Himmels und der Erde, aller sichtbaren und unsichtbaren Schöpfung. Du sitztest auf dem Thron der Herrlichkeit und ergründest die Tiefen. Anfangslos bist Du, unsichtbar, unbegreiflich, unbeschreibbar, unveränderlich, der Vater unseres Herrn Jesus Christus, des großen Gottes und Erlösers, des Gegenstandes unserer Hoffnung.« Aufgrund seines apophatischen Ansatzes, den er gerade in seinen Reden gegen Eunomius und seine Anhänger durchführt, bezeichnet Basilius viele Vorstellungen von Gott in der Heiligen Schrift als anthropopathisch und anthropomorph. Die einzig mögliche Erkenntnis vom Wesen Gottes ist die Anerkennung seiner Unbegreiflichkeit.⁹

Am Anfang des Hochgebetes spricht der Priester in der Chrysostomus-Liturgie: »Würdig ist es und recht, dich zu besingen, dich zu preisen, dich zu loben, dir zu danken, dich anzubeten an jedem Ort deiner Herrschaft. Denn du bist der unaussprechliche, unergründliche, unsichtbare, unbegreifliche Gott, ewig und gleichbleibend, du und dein einziggeborener Sohn und dein Heiliger Geist. Du hast uns aus dem Nichtsein ins Dasein gerufen, hast uns nach unserem Fall wieder aufgerichtet; du hörst nicht auf, alles zu tun, um uns in den Himmel zu erheben und dein künftiges Reich zu schenken.«

Apophatismus heißt nicht Agnostizismus, also Verzicht auf Gotteserkenntnis, sondern besagt, daß wahre Gotteserkenntnis auf einen Weg führt, dessen letztes Ziel nicht die Erkenntnis, sondern die Vereinigung mit Gott ist. In ihr wird der Mensch vergöttlicht. Die Vergöttlichung, die dem Menschen in der Vereinigung mit Gott zuteil wird, läßt sich rein begrifflich nicht einholen; nur auf den Wegen der »kontemplativen Theologie« gelangt der Mensch zu jenen Wirklichkeiten, die das Erkennen übersteigen.

Um den Weg der Vereinigung mit Gott beschreiben zu können, bedient sich die apophatische Theologie einer antinomischen Redeweise. Diese bewahrt davor, das Dogma letztlich dem menschlichen Erkenntnisvermögen anzupassen. Vielmehr muß sich der Mensch geistig von der Glaubenswirklichkeit ergreifen lassen, bis er zu jener unmittelbaren Schau gelangt, die ihn zu Gott erhebt und ihn mit ihm eins werden läßt.

Der Gipfelpunkt der Offenbarung, das Dogma der Heiligen Dreifaltigkeit, ist antinomisch »par excellence«. Diese Urwirklichkeit des Glaubens wird der Mensch in ihrer Fülle schauen, sobald er das Ziel seines geistlichen Weges, nämlich die Vergöttlichung, erreicht hat.

Selbst die höchste Theophanie, Gottes vollkommene Offenbarung in der Welt durch die Inkarnation des Wortes, hat apophatischen Charakter. Wer also zum Altar tritt und die heilige Kommunion empfängt, naht sich dem göttlichen Feuer. Zeichen dieses Verständnisses der Kommunion ist auch, daß die Eucharistie mit einem Löffel gereicht wird, und zwar unter Verweis auf jene Zange, mit der

halte dir dein Wissen drei Schritt vom Leibe! Sonst wird es dir lebensgefährlich; du gerätst in einen Sumpf, in dem der Glaube erstickt« (D. Bonhoeffer, Ursprung und Wesen der christlichen Seelsorge. München 1985, 404f.).

⁹ Basilius, PG 32, 869A-C; PG 29,521.577-580.648

Jesajas die glühenden Kohlen vom Altar des Herrn holte (Jes 6,6f.).

Die Akzentverschiebungen, die sich mit den apophatischen und antinomischen Grundaussagen ergeben, sind kaum zu übersehen. Das große Glaubensgeheimnis der Menschwerdung des Gottessohnes besteht nach östlicher Theologie zunächst nicht so sehr in der jungfräulichen Empfängnis, sondern in der Tatsache, daß der unermessliche Schöpfergott in einen Menschen eingetreten ist: Er, der Grenzenlose, läßt sich vom Schoß seiner Mutter umschließen, Gott, der über der Natur und ihren Gesetzen steht, wird Mensch, außer der Sünde, um so allen das neue Leben zu eröffnen; was aber »angenommen« ist, kann erlöst werden. So enthält die Liturgie in ihrer apophatischen Rede-weise beide Aussagen, nämlich die der unnahbaren Größe des göttlichen Geheimnisses und die der unfaßbaren Gegenwart und Nähe des Menschgewordenen in den eucharistischen Gaben.

3. Symbolhafte Zusammenschau des Heils

Wir sind gewohnt, vor der Taufe, Erstkommunion und Firmung einen Einführungskurs anzubieten, um das Sakrament zu erklären, auf daß der Täufling bzw. das Erstkommunionkind es besser verstehen und mitvollziehen kann. Doch der Osten geht mit der frühen Kirche hier einen anderen Weg des Erkennens und Erfahrens im Glauben.

Im Schauen auf das Christusmysterium wird dem Glaubenden die Verheißung des Glaubens in ihrer Tiefe zuteil. Die sakramentale Verwirklichung des Christusmysteriums in der Kirche gehörte nie zur Katechumenenunterweisung, sondern wurde erst nachträglich als mystagogische Vertiefung des unmittelbar erfahrenen Taufgeschehens in der Osternacht vermittelt. Im einleitenden Satz der I. Mystagogischen Katechese Kyrills von Jerusalem für die Neugetauften kommt dies zum Ausdruck: »Schon lange wollte ich zu euch [...] von den geistlichen und himmlischen Mysterien sprechen. Doch da ich wohl wußte, daß Schauen mehr als Hören zum Glauben führt, habe ich den gegenwärtigen Augenblick abgewartet: ihr solltet durch die Erfahrung leichter auf das hin führbar werden, was zu sagen ist, damit meine Hand euch dann gut zu der herrlicher leuchtenden, duftenden Au des Paradieses geleiten könne. Seid ihr doch des göttlichen und lebensspendenden Bades gewürdigt worden und so auch noch göttlicherer Mysterien fähig. Da euch also der Tisch der vollkommeneren Lehren bereitet werden muß, wohlan, so wollen wir euch genau darüber unterrichten, damit ihr die Bedeutung dessen erkennt, was euch in jener Taufnacht geschehen ist.«¹⁰

Ähnlich verhält es sich in einem Vergleich zwischen der westlichen und östlichen Stundenliturgie. An einer Psalmenzitation mag dies deutlich gemacht werden. Im heutigen Stundengebet wird Psalm 104 (103) in der Lesehore des Sonntags gesprochen, wie zum Auftakt des neuen Tages. Ganz anders in der östlichen Stundenliturgie, in ihr wird der Psalm in jeder Vesper gebetet, denn er sammelt die Erfahrungen des Tages mit der Schöpfung und führt sie zurück in das Lob auf den Schöpfer. Das heißt: Erst die Erfahrung im Glauben führt zur Erkenntnis und zum tieferen Verstehen der Einsicht.

Das Mysterium des Glaubens wird nur in Gleichnissen erfahrbar. Der Unterschied zwischen denen, »die draußen sind und nicht sehen«, und denen, die das »Geheimnis erkennen«, liegt in der Art des

¹⁰ L.A. Winterswyl (Hg.), Cyrill von Jerusalem. Einweihung in die Mysterien des Christentums. Freiburg 1954, 23.

Sehens und Hörens, die Glauben und Unglauben voneinander trennt. Wer »draußen« ist, dem bleibt das Gleichnis des Glaubens eine »Parabolé« des »Diábolos«; wer jedoch »von innen« hört und glaubt, dem wird das Gleichnis (die Parabolé) schließlich zu einem »*Symbolon*«, einem wahrhaft »Zusammengefügt«.

Den Prozeß der Tiefenschau beschreibt das Johannesevangelium, wenn es das Kreuzesmysterium der Erhöhung und Verherrlichung Jesu und das Erlösungsmysterium des wahren Paschalammes theologisch in Symbolbildern ausdeutet. Dem Abschnitt des 12. Kapitels vom Einzug nach Jerusalem folgen Worte Jesu über seine Erhöhung und Verherrlichung, die in einer eigentümlichen Spannung stehen (12-19.20-36). Scheinbar überraschend und kaum passend berichten die drei ersten Verse vom Verlangen der Hellenen: »Wir möchten Jesus sehen«, auf welches Jesus nicht eingeht; und wie ein Resümee all dessen, was er an »Zeichen vor den Augen (der Juden) getan hatte« (37), wirkt die Feststellung: »Trotzdem glaubten sie nicht an ihn.« Dazwischen aber steht ein Wort, das die Forderung des »Sehens« und das »Verlangen nach Zeichen« übersteigt und doch einholt: »Ich aber werde, wenn ich von der Erde erhöht bin, alles an mich ziehen.« Das sagte er, um anzudeuten, welchen Todes er sterben würde (Joh 12,32f.).

Die »Sichtbarkeit« des Gottessohnes am Kreuz ist nicht äußerlich erkennbar: Der Hauptmann unter dem Kreuz sieht, was alle sehen, und dennoch erkennt er in dem Gekreuzigten das sichtbare Zeichen des unsichtbaren Gottes. Im Sichtbaren offenbart sich dem Hauptmann das Zeichen des Unsichtbaren, das im Sichtbaren die Gestalt des Kreuzes trägt.

Das Schauen des am Kreuz Erhöhten setzt ein Sehvermögen des Glaubens voraus, das im Hingerichteten den Sohn Gottes erkennt. Um im Gekreuzigten den Erlöser der Menschen zu erkennen, bedarf es des inneren Schauens, das zum »Zeugnis« wird: »Der dies gesehen, legt Zeugnis dafür ab, und sein Zeugnis ist wahr, und er weiß, daß er die Wahrheit spricht, damit auch ihr glaubt« (Joh 19,35).

4. Gemeinschaft der Glaubenden

Auffällig ist die Darbringung »für« die Heiligen und »alle im Glauben Vollendeten«, eine Formulierung, welche die Basilius-Liturgie vermeidet, mit der die Chrysostomus-Liturgie aber zum Ausdruck bringen möchte, daß die eucharistische Gegenwart des Herrn die ganze Kirche umschließt und allen Anteil am Heil schenkt. In der Chrysostomus-Liturgie vertraut sich die Gemeinde nicht nur der Fürbitte der Heiligen an, sondern sie betet auch ausdrücklich *für* sie: »Noch bringen wir diesen geistigen Gottesdienst dar *für* die im Glauben ruhenden Vorväter, Väter, Patriarchen, Propheten, Apostel, Prediger, Evangelisten, Martyrer, Bekenner, Asketen und für jeden Gerechten, der im Glauben sein Leben vollendet hat. Insbesondere *für* unsere allheilige, makellose, hochgelobte und ruhmreiche Herrin, die Gottesgebälerin und immerwährende Jungfrau Maria.«

Das eucharistische Opfer wird ausdrücklich für die Heiligen dargebracht. Michael Kunzler führt hierzu aus: »Damit unterscheidet sie sich in einer eigenen Theologie der Vollendung der Heiligen im Himmel vom Abendland, für die im strengen Sinn Fürbitte zu leisten schon Augustinus als 'iniuria' bezeichnet hatte. So sagt die byzantinische Theologie, daß auch die Heiligen des Himmels durch diesen Ausdruck der Gemeinschaft einen geistlichen Gewinn haben. Sie weiß sie zwar schon in der Herrlichkeit des Himmels, aber die Fülle des Reiches Gottes muß auch von ihnen noch erwartet

werden. Sie ist erreicht am letzten Tag, wenn alle Menschen, auch die noch zukünftig geborenen, welche zu Christus gehören, seinen geheimnisvollen Leib, der die Kirche ist, vollendet haben. Bis dahin sind alle Verstorbenen, sogar die Heiligen, noch nicht die 'im Glauben Ruhenden', sondern leben in einer erwartenden Spannung von 'schon' und 'noch nicht', über Christus verbunden mit der Kirche der auf Erden Lebenden und der Verstorbenen. Die Seligkeit aller im Glauben durch den Tod Vorgegangenen wächst in dem Maß, wie die mit ihnen verbundenen, noch auf Erden lebenden Menschen im sicheren Hafen des himmlischen Heils ankommen, und damit ist das Höchstmaß ihrer Seligkeit erst erreicht, wenn die Fülle der Erlösten bei Gott sein wird. So gesehen, gilt das Gebet 'für' die Heiligen mehr der Kirche auf Erden als diesen selbst. Über Christus mit ihnen verbunden, richtet sich die Gemeinde aus auf die einstige Gemeinschaft mit ihnen, wenn die Fülle des Reiches Gottes anbricht.«¹¹ Die Fürbitte der Heiligen besagt keinen »Instanzenweg«, sondern beinhaltet die universale Heilsgemeinschaft im Glauben.

5. Heilsgeschichtliche Doxologie

Die Sprechweise der Orthodoxie von Gott ist nicht begrifflich dogmatisch, sondern apophatisch, bildhaft heilsgeschichtlich und doxologisch. Gewiß, wer Gott begegnet, erfährt ihn als jenen, der größer ist als alles, was je von ihm erkannt werden kann¹²: Jede Erkenntnis in der Theologie und auf dem geistlichen Weg des Glaubens muß unabgeschlossen bleiben. Aber die Apophatik führt nicht in das Verstummen, sondern in ein neues Bemühen um den Lobpreis auf den dreieinen Gott, wie Kyrill von Jerusalem darlegt: »Man wird einwenden - wenn das Wesen Gottes unfaßbar ist, warum redest du davon? Soll ich vielleicht, da ich nicht den ganzen Fluß auszutrinken vermag, nicht so viel zu mir nehmen, als mir guttut? Soll ich, da meine Augen nicht die ganze Sonne zu fassen vermögen, sie auch nicht soweit ansehen, als für mich notwendig ist? Oder wenn ich einen großen Garten betrete und daselbst nicht den ganzen Bestand an Früchten essen kann, willst du, daß ich ganz hungrig wieder fortgehe? Ich lobe und verherrliche unseren Schöpfer; denn ein göttlicher Befehl lautet: 'Jeder Geist lobe den Herrn!' (Ps 150,6). Ich versuche jetzt, den Herrn zu verherrlichen, nicht ihn zu erklären. Zwar weiß ich, daß ich seine Majestät nicht genügend verherrlichen werde, doch halte ich es für religiöse Pflicht, dies irgendwie zu versuchen. In meiner Schwachheit tröstet mich das Wort des Herrn Jesus: 'Niemand hat Gott je gesehen' (Joh 1,18).«¹³ Die Apophatik mündet in den Lobpreis, denn Gott selbst hat sich aus dem Schweigen herausgegeben und in seinem Sohn geoffenbart, so daß der Mensch ihn sehen und betasten kann. Die Anaphora der Basilius-Liturgie sagt deshalb über Christus, er sei »der große Gott und Erlöser, der Gegenstand unserer Hoffnung, das Bild Deiner Güte, das Siegel Deines getreuen Abbildes. Er offenbart Dich, den Vater, in seiner eigenen Person. Er, das lebendige Wort, der wahre Gott, die Weisheit vor allen Äonen, das Leben, die Heiligung, die Macht, das wahre Licht.« Jede Aussage von Gott, die auf den Menschensohn bezogen bleibt, ist durch ihn als eine authen-

¹¹ M. Kunzler, Archieratikon, 341f.

¹² Vgl. V. Lossky, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, 51.

¹³ Kyrill von Jerusalem, Cat. VI 5 (PG 33,545A).

tische Glaubenserfahrung ausgewiesen. Sein Kommen deuten die Kirchenväter als die Synthese der Heilsgeschichte. So heißt es in der Chrysostomus-Liturgie zu Beginn der Einsetzungsworte: »Er kam und indem er den ganzen Heilsplan um unsretwillen erfüllte, nahm er in der Nacht, in der er überliefert wurde oder vielmehr sich selbst überlieferte für das Leben der Welt, das Brot in seine heiligen, reinen und makellosen Hände, dankte, segnete, heiligte, brach und gab es seinen heiligen Jüngern und Aposteln und sprach...

Dieselbe heilsgeschichtliche Sicht findet sich auch in ganz zentralen Gebeten der Basilius-Liturgie. Hier heißt es im Gebet der Opferung:

Blicke auf uns herab, o Gott. Schau auf unsere Anbetung und nimm sie an, wie Du angenommen hast die Gabe Abels, die Opfer Noes, die Sühneopfer Abrahams, die priesterlichen Dienste Moses' und Aarons, die Friedensopfer Samuels. Wie Du denselben wahrhaften Dienst von Deinen Aposteln angenommen hast, so, Herr, nimm in Deiner Güte diese Opfergaben aus unseren sündhaften Händen an.

Darauf betet der Priester in der Anaphora:

Du hast Dich von Deinem Geschöpf, das Du gebildet hast, gütiger Gott, nicht für immer abgekehrt, auch hast Du das Werk Deiner Hände nicht vergessen, sondern hast es in der Liebe Deines Herzens auf verschiedene Weise besucht: Du hast die Propheten geschickt. Du hast mächtige Wunder gewirkt durch Deine Heiligen, die Dir - von Geschlecht zu Geschlecht - wohlgefällig waren. Du hast zu uns durch den Mund Deiner Diener, der Propheten, gesprochen, die uns das künftige Heil verkündeten. Du hast uns die Hilfe des Gesetzes gegeben. Zu unserem Schutz hast Du Engel aufgestellt.

Nach der Wandlung der Gaben und vor dem Gedächtnis der Gottesgebärerin heißt es:

Uns alle, die an demselben Brot und an demselben Kelch teilhaben, laß untereinander eins sein in der Gemeinschaft des einen Heiligen Geistes. Laß niemanden von uns am heiligen Leib und Blut Deines Christus zum Gericht und zur Verurteilung teilhaben, sondern laß uns Erbarmen und Gnade finden mit allen Heiligen, an denen Du seit Anbeginn der Zeit Dein Wohlgefallen hast: mit den Vorvätern, Vätern, Patriarchen, Propheten, Aposteln, Predigern, Evangelisten, Martyrern, Bekennern, Lehrern und jeder gerechten Seele, die im Glauben dahingeschieden ist, vor allem mit unserer allheiligen, allreinen, hochgebenedeiten und ruhmreichen Herrin, der Gottesgebärerin und immerwährenden Jungfrau Maria.

Der Zusammenklang von altem und neuem Bund wird meist in Parallelen und Antithesen zum Ausdruck gebracht. So etwa, wenn hervorgehoben wird, daß der erste Adam aus jungfräulicher Erde und der zweite, neue Adam aus dem Schoß einer jungfräulichen Mutter hervorging. Eine derartige Gegenüberstellung geschieht nicht deshalb, um das Alte zu verwerfen und für unbedeutend zu erklären. Vielmehr setzt Gott, wenn er im Kommen seines Sohnes das Heil der Welt und des Menschen wirkt, keinen absolut neuen Anfang, sondern er richtet den alten, todverfallenen, aber aus der göttlichen Liebe nie herausgefallenen Menschen wieder so auf, daß er ihn erneut in die ursprünglichen Lebensrechte einsetzt. In der Anaphora der Basilius-Liturgie wird hierzu gesagt:

Wahrhaftig heilig bist Du und allheilig, und die unendliche Größe Deiner Heiligkeit ist unfaßbar. Du bist gerecht in all Deinen Werken, denn mit Gleichheit und gerechtem Urteil hast Du alles für uns gemacht. Du bildetest den Menschen aus dem Staub der Erde, ehrtest ihn mit Deinem Bild, o Gott, und setztest ihn in das Paradies der Wonne. Du versprachst ihm die Unsterblichkeit und den Genuß der ewigen Güter. Aber er hörte nicht auf Dich, seinen wah-

ren Gott, seinen Schöpfer. Von der List der Schlange verlockt, gab er sich den Tod durch seine eigenen Sünden. Da hast Du ihn, mein Gott, durch Dein gerechtes Urteil aus dem Paradies vertrieben, um ihn in die Welt zu setzen, und Du ließest ihn zu dieser Erde wieder zurückkehren, von der Du ihn genommen hattest. Aber Du hast für ihn das Heil der Wiedergeburt in Deinem Christus bereitet. Denn Du hast Dich von Deinem Geschöpf, das Du gebildet hast, gütiger Gott, nicht für immer abgekehrt, auch hast Du das Werk Deiner Hände nicht vergessen...

Wichtig und entscheidend an diesen Aussagen ist, daß Gottes Heilshandeln seinem Schöpfungs-handeln entspricht und darin der Erneuerung Adams dient: »Die Entäußerung in Bethlehem bedeutet die Wiederherstellung von Eden; die Krippe ist die Sühne für das verlorene Paradies; die Christus anbetenden Magier überwinden den Götzendienst; das Sterben Christi ermöglicht die Aufrichtung des gefallenen Adam. Wie dem alten, sündigen Adam eine Frau zur Seite stand, so hält auch eine Frau unter dem Kreuz neben dem neuen, gerechten Adam aus und verteidigt so die alte Eva. In der Auffassung der orthodoxen Christen sind daher die Erstgeschaffenen auch die Ersterlösten.«¹⁴ Das Geschichtsverständnis der Kirchenväter hat seinen Mittelpunkt im Geheimnis der Inkarnation, der »Synthese« der ganzen Heilsgeschichte; im Kommen des Menschensohnes und in seiner Auferstehung gipfelt das göttliche Heilswerk.

6. Doxologische Anthropologie

Der Menschensohn, »das Bild des unsichtbaren Gottes« (Kol 1, 15), nimmt keine ungewöhnliche oder den Engeln gleichende Gestalt an, sondern die menschliche. Diese ist ihm nicht etwas Fremdes, denn der Mensch ist, wie die Heilige Schrift und die Väter betonen, auf den urbildlichen Christus hin geschaffen. Der Menschensohn nimmt bei der Inkarnation die ihm am meisten entsprechende Form an: die Gestalt und das Antlitz des Menschen, das ein Spiegel Gottes ist, wie das VII. Ökumenische Konzil erklärt. Der Menschensohn, »das Gepräge des Vaters« und »der wahre Mensch«, vereinigt in sich das Bild Gottes und das Bild des Menschen. Damit gilt: »Der Mensch gleicht Gott«¹⁵, aber auch: »Gott gleicht dem Menschen«. Indem Gott sich vermenschlicht und den Menschen zu sich hochzieht, steht er vor seinem eigenen Bild im Menschen.¹⁶

In Liturgie, Frömmigkeit und geistlichem Leben naht sich der Mensch aus der Gesamtgestalt seines kreatürlichen Wesens dem unerforschlichen und unbegreiflichen Gott, nicht aus irgendeinem Trieb, einmal fromm zu sein, sondern um sich mit seiner ganzen Existenz dem Mysterium Gottes hinzugeben, das seinem Leben urbildhaft eingepreßt ist. So hat der Mensch, alles faktisch Gegebene übersteigend, schon jetzt, durch Glaube und Taufe, Anteil am göttlichen Leben und an allem, was der ganzen Schöpfung verheißen ist.

¹⁴ L. Heiser, Maria in der Christus-Verkündigung des orthodoxen Kirchenjahres (Sophia. Quellen östlicher Theologie 20). Trier 1981, 151f.

¹⁵ Klemens von Alexandrien, Stromatum VI,9 (PG 9,293B).

¹⁶ Gregor von Nyssa beschreibt, wie Satan sich dagegen wehrt, daß der Mensch nach Gottes Bild geschaffen worden ist. In der islamischen Literatur weist er sogar den Befehl Gottes zurück, sich vor Adam zu verneigen. Vgl. S.L. Mas-signon, La Passion d'Al Hallaj. Paris 1921.

Gregor von Nyssa zeigt, daß die Herrlichkeit der Dreieinigkeit allmählich und dynamisch die ganze Kreatur durchdringt und durchleuchtet.¹⁷ Hieraus erklärt sich, daß die Aussagen über das göttliche Heilswirken im Zentrum der östlichen Theologie stehen. Für die orthodoxe Theologie sind alle Glaubenslehren soteriologisch relevant und in diesem Sinne Teil der Erlösungslehre. Unter »Soteriologie« versteht die Orthodoxie, wie nun zu zeigen ist, die Zueignung des durch Christus erworbenen Heils, was diesen Traktat, den die orthodoxe Theologie als solchen gar nicht kennt, - im Unterschied zu der Trinitätslehre und Christologie - eher ungeschlossen und »offen« sein läßt.

7. Auferstehung

Die ganze Existenz des Christen wird umgeformt zur neuen Darstellung der Lebensform des Herrn. In diesem Sinn ist das Herrenjahr das je neu gelebte Leben Christi im Leben der Kirche und jedes Menschen. So wird die Himmelfahrt des Herrn für jeden Menschen zur Stunde der Enteignung des eigenen Lebens in die neue Form des Glaubens, nämlich in das Leben Christi. Der Mensch kann das Evangelium nicht mehr nur fromm betrachten und danach sein Leben einrichten; er wird vielmehr von innen her enteignet, indem das Leben des Menschensohnes zur Form seines eigenen Lebens wird, es ergreift und wandelt.

Die Gläubigen gedenken in der Liturgie nicht nur der vergangenen Heilstat am Kreuz und der Auferstehung des Herrn, sondern auch der Zukunft und der Wiederkunft des zum Vater Heimgekehrten. Dies drückt sich in dem für die Chrysostomus-Liturgie eigenen Verständnis des Wortgottesdienstes aus. Die Lesungen werden durch das vorher gesungene Trishagion in den Kontext der Doxologie gestellt, was besagt, »daß das Wort Gottes zur Kirche nicht einfach aus der Vergangenheit als Buch und fixierter Kanon kommt, sondern hauptsächlich als eschatologische Realität des Reiches, vom Thron Gottes, der zu diesem Zeitpunkt der Liturgie vom Bischof eingenommen wird«¹⁸.

Der Gedanke von der Einheit der irdischen und himmlischen Liturgie ist auch für den lateinischen Ritus zentral und wird in ihm immer wieder thematisiert. Im Artikel 8 der Liturgiekonstitution heißt es hierzu zusammenfassend: »In der irdischen Liturgie nehmen wir vorauskostend an jener himmlischen Liturgie teil, die in der heiligen Stadt Jerusalem gefeiert wird, zu der wir pilgernd unterwegs sind, wo Christus sitzt zur Rechten Gottes, der Diener des Heiligtums und des wahren Zeltens. In der irdischen Liturgie singen wir dem Herrn mit der ganzen Schar des himmlischen Heeres den Lobgesang der Herrlichkeit. In ihr verehren wir das Gedächtnis der Heiligen und erhoffen Anteil und Gemeinschaft mit ihnen. In ihr erwarten wir den Erlöser, unseren Herrn Jesus Christus, bis er erscheint als unser Leben und wir mit ihm erscheinen in Herrlichkeit.« Beide Liturgien enthalten eine und dieselbe Realität und unterscheiden sich nur der Sichtbarkeit und der Fülle nach, ähnlich wie Symbol und Wirklichkeit. Die tiefe Einheit von irdischer und himmlischer Realität gibt dem geistlichen Leben in den Vollzügen von Gebet und Liturgie erst seine wahre Bedeutung und Tragweite, denn in ihnen dürfen wir schon etwas von dem erfahren, was uns für immer als bleibende, vorerst

¹⁷ Vgl. Gregor von Nazianz, Oratio XXVII - Theologia I (PG 36,16).

¹⁸ J. Zizioulas, *Apostolic Continuity and Orthodox Theology*, 93, Anm. 70 (übersetzt von K.C. Felmy).

aber noch künftige Erfüllung und Vollendung verheißen ist. Insofern ist auch gerade die Feier der Liturgie für den ostkirchlichen Christen der Grundinhalt seines geistlichen Lebens, denn die Liturgie lehrt uns, den Erlöser, unseren Herrn Jesus Christus, zu erwarten, bis er erscheint als unser Leben und wir mit ihm erscheinen in Herrlichkeit.