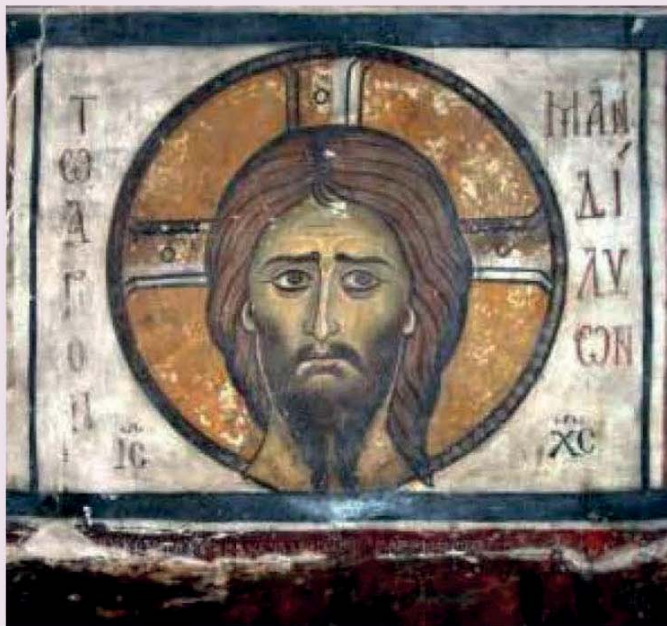


Konstantin Nikolakopoulos

Gesammelte orthodoxe theologische Studien



Cuvillier Verlag Göttingen
Internationaler wissenschaftlicher Fachverlag



Konstantin Nikolakopoulos
Gesammelte orthodoxe theologische Studien





Konstantin Nikolakopoulos

Gesammelte orthodoxe theologische Studien



Cuvillier Verlag Göttingen
Internationaler wissenschaftlicher Fachverlag



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

1. Aufl. - Göttingen: Cuvillier, 2015

Deckblatt: Die Wandikone „Das heilige Tuch“ von der Kirche des Hl. Erzengels Michael in Kato Lefkara bei Larnaka in Zypern (12. Jh. n. Chr.)

© CUVILLIER VERLAG, Göttingen 2015

Nonnenstieg 8, 37075 Göttingen

Telefon: 0551-54724-0

Telefax: 0551-54724-21

www.cuvillier.de

Alle Rechte vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Buch oder Teile daraus auf fotomechanischem Weg (Fotokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen.

1. Auflage, 2015

Gedruckt auf umweltfreundlichem, säurefreiem Papier aus nachhaltiger Forstwirtschaft.

ISBN 978-3-7369-9036-4

eISBN 978-3-7369-8036-5



Gewidmet

dem Institut für Orthodoxe Theologie an der Universität München

zu seinem 30jährigen Gründungsjubiläum

sowie der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie

an der Universität München

zu ihrem 20jährigen Bestehen





Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
Die orthodoxe Hermeneutik in ihrem Selbstverständnis gegenüber der historisch-kritischen Methode	11
Johannes Chrysostomos als pastoraler Schriftausleger	27
Orthodoxe hermeneutische Prinzipien am Beispiel des Magnifikats (Lk 1,46-55)	39
Paulus' Rühmen „in den Schwächen“. Exegetische Erwägungen zu 2 Kor 12,6-10.....	51
Statement zur orthodoxen Auslegung von 1 Tim 2,1-7.....	65
Die vier Evangelien der Einen Frohbotschaft Jesu Christi. Ostkirchliche Rezeption	71
Neutestamentliche Zeugnisse über die Stellung der Frau in der apostolischen Kirche	81
Christusbilder: Neutestamentliche Grundlagen der patristischen Ikonentheologie	99
Die Apokalypse des Johannes und die orthodoxe Liturgie. Anknüpfungspunkte zwischen Apokalypse und orthodoxem Kultus	117
Gebet und Hymnus im neutestamentlichen und altchristlichen bzw. orthodoxen Liturgiekontext.....	135
Zur Entstehung und Entwicklung der orthodoxen Hymnographie	153



Die Septuaginta als Quelle der orthodoxen Hymnographie am Beispiel des byzantinischen Kanons.....	167
Profil und liturgische Funktion der byzantinischen Musik	177
Die orthodoxe Liturgie: Merkmale, Symbolik und Kritikpunkte	187
An Orthodox Critique of Some Modern Extreme New Testament Interpretations in historical-critical approaches	201
Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Deutschland und in der Perspektive der Errichtung eines neuen Europas.....	217
Europa und Byzanz: Die Rolle der Orthodoxie in Europa gestern und heute ..	235
Orthodoxe Kritik der modernen deutschen Übersetzung der Heiligen Schrift „Bibel in gerechter Sprache“	245
Offenbarung und Vernunft. Der orthodoxe Glaube als Gegenstand der akademischen Forschung und Lehre	257



Vorwort

Nicht nur die Orthodoxe Kirche als die drittgrößte christliche Kirchengemeinschaft, sondern auch die Orthodoxe Theologie hat sich in den letzten 30 Jahren in der Bundesrepublik Deutschland und darüber hinaus im Zentrum Europas als eine akademische Disziplin etabliert. Die universitäre Vertretung des orthodoxen Studiums – neben der Katholischen und Evangelischen Theologie – an der Ludwig-Maximilians-Universität zu München hat sich zu einer Selbstverständlichkeit in allen christlichen Kreisen entwickelt und ist von der akademischen, christlichen, ökumenischen und interreligiösen Landschaft der bayerischen Landeshauptstadt nicht mehr weg zu denken.

Der vorliegende Band präsentiert eine Sammlung ausgewählter Aufsätze, in denen sich konkrete Ergebnisse meiner langjährigen Forschung aus dem Bereich der Orthodoxen Theologie widerspiegeln. Die konkrete Textauslese präsentiert Aufsätze und Forschungen, welche hauptsächlich im letzten Jahrzehnt verfasst wurden. Es handelt sich dabei in erster Linie um Studien aus dem Fachbereich der Biblischen Theologie, dem ich am Münchener Institut diene. Dabei handelt es sich primär um Texte, die sich im Bereich der ostkirchlichen Exegese bewegen und das Profil der altkirchlichen patristischen sowie orthodoxen Schriftinterpretation widerspiegeln. Dies geschieht entweder durch die theoretische Behandlung der patristisch-östlichen Auslegung und ihres Verhältnisses zur historisch-kritischen Methode, die als das Hauptwerkzeug der westlichen Exegese gilt, oder durch die praktische Anwendung der orthodoxen Interpretation an ausgewählten Stellen des Neuen Testaments.

Darüber hinaus betreffen allerdings manche Aufsätze benachbarte Gebiete, wie Patristik, Hymnologie und Kunst der Alten und Orthodoxen Kirche, sowie Aspekte der orthodoxen Liturgie. Es versteht sich dennoch von selbst, dass in manchen Beiträgen auch der Bereich der Ökumene stark berücksichtigt wird, da ich mich, genau wie alle orthodoxen Kollegen in Deutschland, seit Jahrzehnten für den Dia-



log und die unermüdliche Aufgabe der erstrebten ökumenischen Verständigung zwischen den christlichen Kirchen sehr engagiere.

Obwohl die meisten der in diesem Sammelband enthaltenen Studien bereits in anderen deutschsprachigen Publikationsorganen veröffentlicht waren, sollte dieses Buch allen diesen diversen Texten ein gemeinsames Dach bieten, so dass sich ein konzentriertes Bild der orthodoxen biblischen Forschungen an der Universität München ergeben kann. Hierbei sollte betont werden, dass die Reihenfolge der abgedruckten Aufsätze sich nicht an der Publikationszeit orientiert (manche Beiträge waren sowieso noch unpubliziert), sondern konkrete kompatible Themeneinheiten (wie z.B. Exegese, theologische Aspekte des Neuen Testaments, Liturgie, Musik, Hymnographie, Ökumene) ausmacht. Da es sich selbstverständlich um autonome Beiträge handelt, die aus verschiedenen Anlässen abgefasst wurden, sind konkrete Wiederholungen unausweichlich, wofür ich um Verständnis bitte.

Zum Schluss möchte ich dem Cuvillier Verlag für die Aufnahme meines Buches in sein Publikationsprogramm meinen Dank ausdrücken. Zu großem Dank bin ich Herrn Rechtsanwalt Georgios D. Vlachopoulos (München) verpflichtet, der als großer Kenner der Orthodoxen Theologie und der griechischen Bildung sich mit Begeisterung bereit erklärt hat, die Veröffentlichung dieses Buches finanziell zu ermöglichen. Schließlich möchte ich meinen aufrichtigen Dank auch an meine Familie, meine Frau, Maria Lianou, und meine Töchter, Nemi und Xenia, für ihre Geduld und Unterstützung ausrichten.

Prof. Dr. Konstantin Nikolakopoulos

Germering bei München, 29. Juni 2015

(Gedächtnistag der Apostel Petrus und Paulus)



Die orthodoxe Hermeneutik in ihrem Selbstverständnis gegenüber der historisch-kritischen Methode

1. Einleitung

Wir alle sind uns sicher der Wichtigkeit und der ungemein großen Bedeutung der christlichen Schriftauslegung für das Christentum überhaupt bewusst, nichtsdestoweniger weil das Bemühen um das Verständnis des Alten und Neuen Testaments ein ernstzunehmendes Anliegen der Alten Kirche bereits seit der urchristlichen Zeit gewesen ist.

Die Christen sehen in der Bibel die Grundlage ihres Glaubens. Selbstverständlich gilt sie, wie schon bekannt, bei manchen westlichen Christen als die ausschließliche Quelle des Christentums schlechthin, bei uns Orthodoxen dagegen als eine der wichtigsten Quellen.¹ Trotzdem nimmt die Bibel im Osten und Westen einen hervorragenden Platz im Glaubensprozess durch die Jahrhunderte hindurch ein.² Sie ist Ausgangspunkt und Richtschnur für den einzelnen Gläubigen, für die Glaubensverkündigung der Kirche wie für das Bemühen der Theologie. In den vielgestaltigen Schriften des Alten und Neuen Testaments offenbart sich Gott im Wort, das von Menschen niedergeschrieben worden ist. In der geschriebenen Bibel begegnet das Göttliche dem Menschlichen. Unter den Bedingungen von Raum und Zeit entstanden, bedarf die Heilige Schrift immer neu der Auslegung im Lichte des sich wandelnden Welt- und Menschenverständnisses, damit sie die jeweils

¹ *Georg Galitis – Georg Mantzaridis – Paul Wiertz*, *Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie*, 3. Auflage, München 1994, S. 79 ff.

² Vgl. in diesem Zusammenhang die sehr interessante Studie von *Anatolij A. Alekseev*, *Die geistige Erneuerung und die biblischen Forschungen in Rußland im 19. und 20. Jahrhundert*, in: *Ostkirchliche Studien* 62 (2013) 63-90, wo an einem konkreten Beispiel Rußlands die Anknüpfung des biblischen Studiums an der kulturellen Entwicklung des Landes so eindrucksvoll hervorgehoben wird.



nachwachsende Generation erreichen und dauernd der modernen Welt entsprechen kann.

In den ersten christlichen Jahrhunderten, insbesondere bei den Kirchenvätern, war die allegorische Auslegung der Heiligen Schrift vorherrschend. Zu Beginn der Neuzeit wurde – vor allem durch die Reformatoren – das Interesse am Wortsinn und am Urtext geweckt. Seit der Aufklärung entwickelte sich mit der Ausbildung des modernen historischen Bewusstseins die im Laufe unseres 20. Jahrhunderts herauskristallisierten historisch-kritische Methode, die den nun mehr deutlich notwendigen Versuch unternimmt, die biblischen Texte im Zusammenhang ihrer Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte zu erschließen.

Es ist keineswegs abwegig, sondern vielmehr angebracht, anlässlich gelegentlicher Begegnungen der verschiedenen christlichen Konfessionen, sei es auf kirchenamtlicher, liturgischer oder akademischer Ebene, sich auf die im Jahre 1054 offiziell vollzogene Trennung zwischen der West- und der Ostkirche zu besinnen. Tatsächlich sind seit dem Schisma, dem in den letzten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts die ökumenischen Bemühungen zur vertrauensvollen Annäherung entgegengesetzt werden, unsere Kirchen ihre eigenen Wege gegangen. Dieses Auseinandergehen prägt bis heute noch alle Gebiete des kirchlichen Lebens und der theologischen Wissenschaft stark, unter anderen auch die Biblische Theologie.

Somit haben sich im Bereich der Auslegung der Heiligen Schrift zwei voneinander abweichende Wissenschaftsverständnisse entwickelt, wie oben bereits angedeutet. In der westlichen Kirche hat sich die strenge geschichtliche Betrachtung mit passendem exegetischem Handwerkzeug, der historisch-kritischen Methode, durchgesetzt. Im Osten wird hingegen dem Handeln Gottes in der Geschichte ein weiter Raum gegeben, so dass die traditionelle patristische Hermeneutik der Orthodoxie das Mysterium von der rationalen Erforschung nicht gern getrennt sieht.

Es handelt sich um zwei verschiedene Betrachtungs- und Forschungsweisen. *Stellen aber diese exegetischen Richtungen vielleicht zwei Größen dar, die nicht mehr vereinbar sind?* Ich glaube, dass die Konvergenz der westlichen und östlichen Exegese nicht nur doch möglich, sondern für ein globaleres Verständnis der Heiligen Schriften sogar unentbehrlich ist, zumal heutzutage „Ökumene ohne Heilige



Schrift als Basis undenkbar ist“³. Der Westen sollte etwas „traditioneller“, der Osten „moderner“ werden. Nur auf diese Weise kann eine ökumenische Annäherung auch auf akademischer Ebene erfolgen.

Heutzutage sind auch für die orthodoxe Hermeneutik die Verdienste der historisch-kritischen Exegese um die Aufschlüsselung der biblischen Texte unbestreitbar. Doch wird immer häufiger der Vorwurf laut, die historisch-kritische Schriftauslegung allein, mit ihren Hypothesen und akribischen Methoden, führe den Leser zur Verunsicherung darüber, was von den Aussagen der Bibel letztlich noch als zu glaubende Wahrheit, die der göttlichen Offenbarung zuzuordnen wäre, übrig bleibe. Zudem drohe dabei die vielfach in Bildern und Symbolen gefasste Botschaft der Bibel aus dem Blick zu geraten. Vor diesem Hintergrund werden vermehrt wieder traditionelle Wege der Bibelauslegung wie auch neue Zugänge ins Spiel gebracht.⁴

2. Der unterschiedliche Wissenschaftsbegriff im Zusammenhang der Theologie

Es ist wahr, dass sich die westliche und östliche Theologie im Laufe der Jahrhunderte nie völlig miteinander verbunden haben. Der Hauptgrund dafür ist der im Westen und Osten unterschiedlich entwickelte Wissenschaftsbegriff, der seinerseits durch das zwieträchtige Paar „Geschichte“ – „Offenbarung“ geprägt wurde. Im Westen hat die wissenschaftliche Theologie das Gewicht mehr auf die Ergründung der Geschichtlichkeit des Christentums⁵ gelegt, während der Osten den Aspekt des heiligen Mysteriums von der rationalen Erforschung nicht hat trennen

³ Wie in der trefflichen Formulierung von *F. G. Untergassmair*, Ökumene und Kirche. Bibelauslegung als Promotor der Ökumene, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 114 (2005) 188.

⁴ Ein aktuelles Bild über den Zustand und die Tendenzen im Westen und Osten kann sich der Interessierte im folgenden Band machen: *Auslegung der Bibel: in orthodoxer und westlicher Perspektive: Akten des west-östlichen Neutestamentler/innen-Symposiums von Neamt vom 4.-11. September 1998*, hrsg. von *James D. G. Dunn u.a.*, (WUNT 130), Tübingen 2000.

⁵ Charakteristisch dafür ist folgende Bemerkung von *W. G. Kümmel*, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme* (Sammlung Orbis), Freiburg-München²1970, S. 266: „[...] feststeht, dass auch das Christentum als geschichtliche Erscheinung nach derselben Methode wie alle andere Geschichte zu erforschen, dass insbesondere auch schon sein Anfang als eine gesetzmässige Entwicklung aus den mannigfachen Faktoren des religiösen und sittlichen Völkerlebens jener Zeit zu verstehen sei.“



lassen. Es handelt sich dabei um zwei voneinander abweichende Wissenschaftsverständnisse, die jeweils starke und schwache Punkte aufweisen und konsequenterweise keinen Anspruch auf Verfügung über eine absolute Wahrheit erheben können, weil diese zwei Seiten (historisch-menschliche und übernatürlich-göttliche) besitzt.

Während das Verharren der östlichen Theologie auf den Offenbarungsfaktor konkrete historische Begebenheiten ignorieren oder übersehen kann, besteht im Westen die Gefahr, dass die ausschließliche Gewichtung auf die Historizität den Horizont einer notwendigen Vergegenwärtigung der damals Geschehenen verschwinden lassen kann⁶.

Alle wichtigen Faktoren, welche die Entfaltung der wissenschaftlichen Theologie im Westen beeinflusst haben, wie z.B. die verschiedenen geistesgeschichtlichen Strömungen der Neuzeit (Humanismus, Renaissance, Reformation, Aufklärung) und das Aufkommen der philologischen, historischen oder archäologischen Wissenschaft, haben zur Bildung jenes Wissenschaftsbegriffs beigetragen, der den menschlichen Errungenschaften die Oberhand gibt und dem Eingang des Göttlichen in die reale Geschichte wenig Raum lässt. Demgegenüber wird die theologische Wissenschaft im orthodoxen Bereich anders beurteilt und ausgeübt. Dabei wird das Übernatürliche, das Wunder, vom täglichen Leben nicht ausgeschlossen. Der Grund dafür liegt darin, dass die orthodoxe Theologie der Heilsgeschichte einen Einmaligkeits- und Unwiederholbarkeitscharakter innerhalb der Geschichte zuerkennt⁷. Das Handeln Gottes in der Geschichte in seinen Energien (Wirkungen) stellt allerdings eine feste Überzeugung des orthodoxen Glaubens dar. Somit

⁶ Etwas ähnlich formuliert *K. Papapetrou*, Πρὸς μίαν νέαν Ἑρμηνευτικὴν πέραν τοῦ Ἱστορισμοῦ καὶ τοῦ Ὑπαρξισμοῦ, in: *Ders.*, Προσβάσεις. Ζητήματα Απολογητικῆς Θεολογίας καὶ φιλοσοφικῆς κριτικῆς τοῦ καιροῦ μας, Athen 1979, S. 150, Anm. 5: „Ἡ ιστορικοφιλολογικὴ μέθοδος, περιοριζομένη καὶ ἐξαντλουμένη εἰς τὴν γνῶσιν τοῦ παλαιοῦ, ἀποκλείει οὕτω κατ’ ἀρχὴν – τοῦλάχιστον εἰς τὴν περιοχὴν τῆς ἐφαρμογῆς της – τὴν δημιουργίαν τοῦ νέου.“ Über die Anwendung der historisch-kritischen Methode im postmodernen Westen siehe *John J. Collins*, *The Bible After Babel: Historical-Criticism in a Postmodern Age*, Grand Rapids 2005.

⁷ Vgl. zu diesem Punkt die Ausführungen von *G. Galitis*, Ἑρμηνευτικά τῆς Καινῆς Διαθήκης, Thessaloniki ⁶1984, S. 149 f.



ist im Osten eine unterschiedliche theologische Tradition entstanden, deren Uneinigkeit mit der des Westens bis heute deutlich spürbar ist.

Will man schließlich den unterschiedlichen Wissenschaftsbegriff im Westen und Osten grob kennzeichnen, kann dies folgendermaßen tun: Die westliche historisch-kritische Forschung arbeitet im Großen und Ganzen *analytisch*, während die östliche Schriftauslegung mehr einen *synthetischen* Charakter besitzt.

3. Der exegetische Beitrag der Kirchenväter

Die ununterbrochene Tradition, so wie sie uns von den Kirchenvätern überliefert wurde, stellt gleichfalls ein sehr wichtiges Prinzip und eine Voraussetzung der orthodoxen Hermeneutik dar. Die Bibelwissenschaft innerhalb der Orthodoxie weist deshalb von der Alten Kirche her bis zur heutigen kirchlichen Erfahrung und Universitätstheologie⁸ eine lückenlose Kontinuität auf. Die orthodoxe Bibelauslegung gewinnt daher ihren **traditionellen** Charakter dadurch, dass sie die gelebte Tradition, als Überlieferung des kirchlichen Lebens, in enger Verbindung mit der Heiligen Schrift für einen unentbehrlichen hermeneutischen Faktor hält. Gerade an dieser Stelle muss man die enorm wichtige Rolle der Kirchenväter, „die als lebendige Zeugen der apostolischen Überlieferung gelten“⁹, betonen.

Ein erster Punkt, der die Bedeutung und Wichtigkeit der patristischen Schriftauslegung verdeutlicht, ist, dass sich die Kirchenväter selbst als Fortsetzer, als Teile der überlieferten kirchlichen Tradition ansahen. Eben davon zeugen ihre hermeneutische Intention und das allgemeine „Bewusstsein“ ihrer Werke, aus denen die Bewahrung, Erklärung und Weitertradierung des Textmaterials der Heiligen Schrift hervorgehen.¹⁰ Die Kirchenväter haben „nie gedacht, dass ihre Schriften die Evangelien und die Briefe des Neuen Testaments ersetzen könnten! Für sie war die Schrift stets nicht nur das Kriterium ihrer Ansichten, sondern auch eine

⁸ Mehr dazu in: *Joh. Panagopoulos*, Ἡ ἐν Ἑλλάδι βιβλικὴ ἐπιστήμη χθὲς καὶ σήμερον, in: *Gregorios Palamas* 57 (1974) 22-41.

⁹ *E. Antoniadis*, Die orthodoxen hermeneutischen Grundprinzipien und Methoden der Auslegung des Neuen Testaments und ihre theologischen Voraussetzungen, in: *Procès-Verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe*, Athen 1939, S. 171.

¹⁰ Siehe dazu *Joh. Panagopoulos*, Ἡ ἐν Ἑλλάδι βιβλικὴ ἐπιστήμη χθὲς καὶ σήμερον, in: *Gregorios Palamas* 57 (1974) 28.



unausgeschöpfte Schatzkammer für Inspiration und geistiges Leben“¹¹, wie der griechische Neutestamentler Savvas Agouridis so klar und deutlich betont.

Die Kirchenväter als Exegeten der Schrift haben bei der Behandlung der heiligen Texte dauernd die Förderung des echten und unverfälschten Glaubens der Kirche vor Augen. Aus der Tatsache, dass die Heilige Schrift nicht *über* der Kirche, sondern „der authentische Ausdruck des Glaubens und des Lebens der Kirche ist, der in organischer Beziehung zum Glauben und Leben der gesamten Kirche durch die Jahrhunderte steht“¹², erweisen sich die patristischen Werke als das lebendige Band zwischen Schrift und Tradition und als Träger des christlichen Glaubens und Lebens¹³.

Die Rezeption der patristischen Schriftauslegung erfährt bis heute von der orthodoxen Hermeneutik eine respektvolle Beachtung. Dabei sollte man eigentlich nicht an eine Art Kopie oder trockene nachahmende Wiederholung der Texte der Kirchenväter denken. Es geht dabei nicht um die Übereinstimmung der heutigen Theologen mit der Meinung eines Kirchenvaters in einer grammatischen oder geschichtlichen Auseinandersetzung mit dem biblischen Text. Vielmehr ist damit die Übereinstimmung des überlieferten Glaubens mit den patristischen Texten gemeint. Georgios Galitis führt diesbezüglich an: „Diese Texte soll die Exegese nicht als Zaun, auch nicht als verpflichtende Sätze, die das selbständige Denken ersetzen, verstehen, sondern als Prüfstein, damit sie daran erkennt, ob und inwieweit sie sich innerhalb des Geistes der Kirche befindet.“¹⁴ Die Achtung vor dem Beitrag der Kirchenväter sollte uns nicht zu der extremen Schlussfolgerung führen, dass sich mit diesen patristischen Texten die orthodoxe Schriftauslegung erschöpft hat! Die moderne orthodoxe Auslegung bemüht sich darum, nicht so sehr die isolierten Auslegungsvorschläge konkreter biblischer Stellen, sondern allge-

¹¹ S. Agouridis, Ἑρμηνευτικὴ τῶν ἱερῶν κειμένων, Athen 1982, S. 52.

¹² Ebd.

¹³ Über diese einheitliche Thematik und ihre Bedeutung für den christlichen Glauben vgl. auch K. Backhaus – F. G. Untergaßmair (Hgg.), Schrift und Tradition. Festschrift für Josef Ernst zum 70. Geburtstag, Paderborn 1996.

¹⁴ G. Galitis, Historisch-kritische Bibelwissenschaft und orthodoxe Theologie, *Études théologiques de Chambésy* 4 (1984) 116.



mein den genuinen hermeneutischen Geist der Kirchenväter zu verstehen und sich zu eigen zu machen.

Diese großen altkirchlichen Ausleger der Heiligen Schrift zeichnen sich in erster Linie nicht durch ihre philologischen Interpretationen „dem Buchstaben nach“, sondern durch ihr ständiges Bemühen aus, den richtigen Glauben von der Häresie abzugrenzen. Den Schwerpunkt ihrer Hermeneutik bildet immer die Wahrheit der Schrift, die unverfälschte Wahrheit des christlichen Glaubens.

Für die Kirchenväter und allgemein für die orthodoxe Hermeneutik stellt die Heilige Schrift kein philologisches Buch dar, das uns in erster Linie historische Informationen übermittelt. Die Heilige Schrift ist eine Sammlung religiöser Schriften, die Zeugnis über die glaubende frühchristliche Gemeinde ablegt. Speziell das Neue Testament bildet die schriftliche Botschaft des Christentums, das Kerygma des christlichen Glaubens. Es ist das Wort Gottes, das die Erlösung der Menschen bezweckt. In dieser Hinsicht wird von den Kirchenvätern nicht nur eine „Wort-für-Wort“-Auslegung, sondern auch die allegorisch-typologische oder anagogische Auslegung betrieben.

Zweifellos sind die Kirchenväter darum bemüht, Antworten auf die hermeneutischen Fragen ihrer Zeit zu geben. Selbstverständlich besitzen wir heute bessere und zuverlässigere historische und philologische Informationen über die urchristliche Abfassungszeit der neutestamentlichen Schriften. Viele patristische „mystische“ oder allegorische Auslegungen von konkreten Stellen scheinen heute undenkbar, zumal die verschiedenen philologischen, historischen, archäologischen oder religionsgeschichtlichen Kenntnisse der modernen Bibelwissenschaft enorm zugenommen haben. Aber die Kirchenväter behaupteten nie, die eine oder andere Auslegung von Ihnen sei die endgültige und verbindliche für die christliche Exegese; was seitens des Westens manchmal als Vorwurf gegen den Osten erklingt. Gregor von Nyssa (* 335, † 394) sagt sehr deutlich dazu: „Wir machen das Gesagte nicht zum Dogma, damit wir den Verleumdern keinen Anlass geben; wir geben dennoch zu, daß wir durch die vorliegenden Gedanken nur unseren ei-



genen Geist einüben, ohne eine exegetische Lehre den zukünftigen (Exegeten) hinterlassen zu wollen.“¹⁵

4. Gegenüberstellung der westlichen und östlichen Methodik

Es ist für den Vergleich beider Auslegungsrichtungen sehr bezeichnend, dass sich im Westen die moderne Kritik direkt mit dem Text der Hl. Schrift analytisch auseinandersetzt, ohne sich vorher ein Bild bezüglich des darin zum Ausdruck kommenden „Mysteriums“ zu machen. Die östliche Exegese dagegen beginnt und geht vom „Mysterium“ aus, das durch die heiligen Texte bezeugt wird. Beide Positionen können nur zum Teil gelungene Auslegungsergebnisse haben, denn beiden drohen einschlägige Gefahren. Die westliche analytische Kritik lenkt manchmal ihre Aufmerksamkeit ausschließlich auf die philologischen und historischen Elemente des Textes und bleibt dabei stehen. Die analytische Erforschung der vielen Textformen kann aber nur auf die konkreten Abschnitte eingeschränkte Ergebnisse haben, die jedoch der Vervollständigung des gesamten Textsinnes nicht dienen. Das Bemühen der orthodoxen-patristischen Auslegung schöpft sich dagegen im Mysteriumsverständnis der Texte aus. Somit werden aber bedeutsame philologische und historische Gegebenheiten zugunsten der pneumatischen Ebene vernachlässigt.

Die biblischen Texte sind zwar historische Produkte (westlicher Schwerpunkt), die aber zugleich das Geheimnis der göttlichen Wahrheit ausdrücken wollen (östlicher Schwerpunkt). Diese Texte unterliegen durchaus den Prinzipien der Geschichtsschreibung, wurden aber nicht dazu verfasst, die geschichtliche Wirklichkeit einer konkreten Zeit zu beschreiben, sondern dienen dazu, dieser Wirklichkeit einen anderen, tieferen Sinn zu verleihen. Die Vertrautheit mit diesem tieferen, soteriologischen Sinn könnte von den Christen aller Zeiten ohne die vollständige Bewertung der historischen Abhängigkeiten erreicht werden. Für die orthodoxe Theologie gilt daher die eucharistische Gemeinschaft als die Gewährleis-

¹⁵ *Gregor von Nyssa, Ad Petrum fratrem de hexaemeron 6, in: BEP 65, 528-529: „οὐ γὰρ δόγμα τὸν λόγον ποιούμεθα, ὥστε ἀφορμὴν δοῦναι τοῖς διαβάλλουσιν· ἀλλὰ ὁμολογοῦμεν ἐγγυμνάζειν μόνον ἑαυτῶν τὴν διάνοιαν τοῖς προκειμένοις νοήμασιν, οὐ διδασκαλίαν ἐξηγητικὴν τοῖς ἐφεξῆς ἀποτίθεσθαι.“*



tung der lebendigen Fortsetzung der Vergangenheit. Das bedeutet aber keine Garantie gegen einen eventuellen philologischen oder historischen Irrtum. Daher wird die historisch-kritische Methode für eine wichtige zusätzliche methodische Hilfe zur patristisch-geistlichen Auslegung gehalten. Das Christentum, so wichtig seine Mysteriumsbotschaft sein mag, darf seines weltlichen, kirchlichen und biblisch-historischen Charakters nicht entblößt werden. Genau an diesem Punkt knüpft die Bedeutung der modernen historischen Kritik an, die den Buchstaben und die Geschichte ernstnimmt.

Die historisch-kritische Methode wird von der orthodoxen Bibelwissenschaft zwar berücksichtigt, aber nicht als das allein geltende Kriterium der Bibelauslegung angesehen. Dabei bemüht man sich, die aus den modernen Auslegungsmethoden gewonnenen Ergebnisse in den Dienst der östlich-patristischen Exegese zu stellen.

Sowohl die Kirchenväter als auch die allgemeine orthodoxe Schriftauslegung haben niemals den Wert einer wissenschaftlichen Untersuchung der Heiligen Schrift in Zweifel gezogen. Auf die Frage, inwieweit die orthodoxe Hermeneutik wissenschaftlichen Charakter besitzt, gibt Nikos Nissiotis folgende Antwort: „Die Ostkirche hat die theologische Kritik praktisch seit Beginn des christlichen Zeitalters in allen Bereichen der biblischen Wissenschaft und kirchlichen Tradition akzeptiert. Viele Fragen, die die kritische Bibelwissenschaft im Westen aufgeworfen hat, sind schon von den Kirchenvätern des Ostens erörtert worden. Der Unterschied jedoch liegt deutlich in der Art und Weise, wie die kritische Theologie im Osten und Westen – zumindest in manchen Kreisen – angewandt wird, und den Gründen, die dazu geführt haben.“¹⁶

„Die Anwendung der sogenannten historisch-kritischen Methode bei der Auslegung der Heiligen Schriften im Westen, insbesondere der religionswis-

¹⁶ Nikos A. Nissiotis, Die Theologie der Ostkirche im Ökumenischen Dialog. Kirche und Welt in orthodoxer Sicht, Stuttgart 1968, S. 237. Siehe auch die interessanten Ausführungen im Aufsatz *Ders.*, Die Einheit von Schrift und Tradition – von einem östlich-orthodoxen Standpunkt aus, in: *Ökumenische Rundschau* 14 (1965) 291: „Es ist wohl bekannt, daß die (sc. die kritische biblische Theologie) im Osten schon seit dem 2. Jahrhundert bestand und daß besonders die griechischsprachigen Väter diejenigen waren, die den biblischen Text in vielen Fällen zu kritisch betrachteten und die verschiedensten Exegesen vorschlugen.“



senschaftlichen, der formgeschichtlichen und der philologischen, hat zu mehreren positiven Ergebnissen geführt, die das Verständnis der heiligen Texte mit Sicherheit weiter vorangebracht haben.“¹⁷ Trotzdem wird diese Methode in den Augen der orthodoxen Theologen nicht als völlig ausreichend betrachtet, weil sie im Grunde genommen die zugespitzte Tendenz der analytischen Untersuchung von Detailfragen der Texte aufzeigt, so dass der Exeget dauernd Gefahr läuft, sich in einzelnen Textproblemen zu verlieren und die gesamte Botschaft der Texteinheit zu verfehlen¹⁸. Zu diesem Irrweg der modernen Auslegungsmethoden tragen verschiedene, diesen Methoden manchmal zugrundeliegende Voraussetzungen bei, wie z. B. ganz persönliche Überzeugung des Exegeten, ideologische, soziologische, psychologische oder philosophische Gegebenheiten, die als moderne Kriterien der Interpretationsmethoden eingesetzt werden. Solche Voraussetzungen, die in der westlichen Hermeneutik des Öfteren eine primäre Rolle einnehmen, könnten wahrscheinlich zu einseitigen und somit nicht hundertprozentig richtigen Deutungen führen. Nikos Nissiotis führt diesbezüglich folgendes an: „Die Orthodoxen vermerken in der heutigen wissenschaftlichen biblischen Theologie eine weitgehende Einseitigkeit, die entweder einen biblizistischen Historismus oder einen individualistischen Existentialismus betont.“¹⁹ Diese Feststellung, die im Jahre 1965 veröffentlicht wurde, ist relativ im Blick auf die heutigen Verhältnisse im Westen. Sie stellt keine allgemein gültige Bewertung der heutigen westlichen Exegese dar.

Wenn man die tausenden exegetischen Seiten der kirchenväterlichen Texte sorgfältig studiert, kann man feststellen, wie traditionell und gleichzeitig wie „modern“ diese Persönlichkeiten der Alten Kirche gewesen sind. Es ist hierbei bezeichnend, dass „die größten Väter Hermeneuten waren“²⁰. Was man an ihnen vor

¹⁷ Joh. Panagopoulos, 'Η ἐν Ἑλλάδι βιβλικὴ ἐπιστήμη χθὲς καὶ σήμερον, in: *Gregorios Palamas* 57 (1974) 31.

¹⁸ Dabei sollte der **Grundsatz** der christlichen Hermeneutik erwähnt werden: „[...] aus dem Einzelnen den Geist des Ganzen zu finden und durch das Ganze das Einzelne zu begreifen“. So bei E. Antoniadis, Die orthodoxen hermeneutischen Grundprinzipien und Methoden der Auslegung des Neuen Testaments und ihre theologischen Voraussetzungen, in: Procès-Verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe, Athen 1939, S. 169.

¹⁹ Nikos A. Nissiotis, Die Einheit von Schrift und Tradition – von einem östlich-orthodoxen Standpunkt aus, in: *Ökumenische Rundschau* 14 (1965) 291.

²⁰ Vgl. G. Galitis, Historisch-kritische Bibelwissenschaft und orthodoxe Theologie, *Études*



allem anerkennen sollte, ist, dass sie sich einerseits mit den grammatischen Details, andererseits aber auch mit dem tiefgreifenden Sinn der Schrifttexte befasst haben. Ihnen gelang es, die „analytische“ Methode der modernen Wissenschaft mit der traditionellen „synthetischen“ Methode erfolgreich zu kombinieren.²¹ Ohne die analytische biblische Kritik zu übersehen, sind sie bei ihrer Schriftauslegung vom Sinn des Schrifttextes selbst ausgegangen; sie haben also die theologischen Dimensionen des eigenen biblischen Textes in Betracht gezogen.²²

Die Meinung, die Kirchenväter hätten mit den wissenschaftlichen Methoden bei der Interpretation der Heiligen Schrift nichts zu tun gehabt, ist demnach unbegründbar und unzulässig. Im Gegenteil: Sie haben die biblischen Texte eingehend und vielfältig untersucht und kommentiert und alle in ihrer Zeit zur Verfügung stehenden wissenschaftlichen Mittel, Informationen und Arbeitsmethoden verwendet. Es sei sogar angemerkt, dass fast jede inhaltliche Auslegung, welche die zeitgenössischen Interpreten vorschlagen, bei den Kirchenvätern mittelbar oder unmittelbar bereits ansatzweise vorhanden ist²³. Daher handelt es sich bei der patristischen Hermeneutik um keine veraltete Bibelwissenschaft, die dem heutigen Menschen nichts zu sagen hätte. Das, was den Hauptunterschied zwischen der patristischen und der modernen westlichen Exegese ausmacht, ist, dass die Kirchenväter den verabsolutierten, streng „wissenschaftlichen“ und „akademischen“ Charakter der Bibelwissenschaft, der sie eine mehr eschatologisch-soteriologische Rolle zuschreiben, nicht bejahen. Die rein akademische Bibelwissenschaft ist für die Väter der Kirche eine „*contradictio in adjecto*“²⁴ im Rahmen der Theologie als Ganzer.

theologiques de Chambésy 4 (1984) 117.

²¹ Vgl. diesbezüglich S. Agouridis, Ἑρμηνευτικὴ τῶν ἱερῶν κειμένων, Athen 1982, S. 55.

²² Vgl. dazu P. Andriopoulos, Τὸ κείμενο τῆς Καινῆς Διαθήκης ὡς ἐρμηνευτικὴ ἀρχὴ στὸ ἐξηγητικὸ ἔργο Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, Sonderdruck aus: *Theologia* Bd. 60, Athen 1989, S. 74: „Μιὰ ἐρμηνευτικὴ πρὸς ἔχει ὡς ἀρχὴ τὸ ἴδιο τὸ κείμενο τῆς Κ.Δ., [...] ὄχι μόνο ἐπιτρέπει, ἀλλὰ καὶ ἀπαιτεῖ τὴν ἱστορικοκριτικὴ μέθοδο, ἢ ὅποια συνοδεύοντας τὴ θεολογικὴ ἐρμηνεία καθιστᾷ διαφανὲς τὸ κείμενο [...]“

²³ Vgl. zu diesem Punkt G. Galitis, Historisch-kritische Bibelwissenschaft und orthodoxe Theologie, *Études théologiques de Chambésy* 4 (1984) 117.

²⁴ Siehe Joh. Panagopoulos, Ἡ ἐν Ἑλλάδι βιβλικὴ ἐπιστήμη χθὲς καὶ σήμερον, in: Gregorios Palamas 57 (1974) 34.



Obwohl die Kirchenväter die Schrifttexte anders als die moderne Bibelwissenschaft auslegen, steht ihre Exegese in keinem unüberbrückbaren Widerspruch zur zeitgenössischen Hermeneutik. Ein typisches Beispiel für die Nähe, aber auch für die unterschiedliche Art und Weise des Denkens von patristischer und moderner Schriftinterpretation zeigt sich bei der Auslegung der sogenannten „mythischen Sprache“ der Bibel (gemäß der Terminologie von Rudolf Bultmann und der Religionspsychologie). Es handelt sich um solche Ausdrücke und Wörter, wie „Thron Gottes“²⁵, „sitzen“²⁶ oder „Gott sehen“, deren wörtliches und buchstäbliches Verstehen der Gottesvorstellung sicherlich mythische Elemente beifügt.

Was in unserem Jahrhundert Rudolf Bultmann gestört und ihn zur Forderung der „Entmythologisierung“ bewogen hat, war bereits in der Zeit der Kirchenväter aktuell und ernster Gegenstand ihrer theologisch-exegetischen Überlegungen. Letztere unterschieden sich jedoch von den modernen Exegeten, indem sie bei ihrer Interpretation der Texte manche in der orthodoxen Theologie fest tradierte Denkkategorien berücksichtigten, unter denen die grundlegenden Merkmale des „Apophatismus“ bzw. der apophatischen Theologie und die Unterscheidung zwischen Wesen und Energien Gottes hervorzuheben sind. Es war also für die Kirchenväter von Anfang an ein theologisches Axiom, dass den Menschen jede Aussage über das Wesen Gottes, also über Gott selbst unmöglich ist. Die Väter-Exegeten der Alten Kirchen reden nicht von einer mythischen Sprache der Bibel, sondern verweisen auf die anthropomorphischen und anthropopathischen Ausdrücke des endlichen Menschen, der dies nur aus Mangel an anderen zufriedenstellenden Mitteln tun muss.

Im Rahmen der oben erwähnten Ausdrücke und in bezug auf den neutestamentlichen Ausdruck „ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ“²⁷ (zur Rechten Gottes) schreibt Klemens von Alexandrien († vor 215): „Eine Gestalt aber und eine Bewegung oder einen Standplatz oder Thron oder Ort oder rechts oder links ist überhaupt nicht vorzustellen über den Vater von allem, obwohl auch dies (in der Schrift)

²⁵ Vgl. beispielsweise Mt 5,34; Hebr 4,16; Offb 1,4; 3,21; 4,2; 12,5 etc.

²⁶ Vgl. beispielsweise Mt 22,44; 23,22; Mk 14,62; Lk 22,69 etc.

²⁷ Mk 16,19; Apg 2,33; 7,55; Röm 8,34 etc.



geschrieben ist.²⁸ „Das 'zur Rechten des Vaters' ist nach Bultmann eine unannehmbare Vorstellung für den Menschen mit dem heutigen Weltbild, sie ist Mythos. Wir sehen aber, dass sie auch für den Menschen des 2. und 3. Jahrhunderts unannehmbar war, trotz ihres mythischen Weltbildes, und das aus rein theologischen Gründen.“²⁹ Indem Klemens auf die anthropomorphischen Ausdrücke und Vorstellungen der Heiligen Schrift hinweist, betont er schlussfolgernd: „Also ist der erste Grund nicht an einem Ort, sondern über jedem Ort und jeder Zeit und jedem Namen und jedem Begreifen.“³⁰

Der Apophatismus der Kirchenväter, der die theologische Methode der Aphärese (ἀφαίρεσις), d.h. der Abstraktion anwendet, unterstreicht bei der Auslegung solcher anthropomorphischen Ausdrücke ständig die Unzugänglichkeit Gottes. Damit ist ein aus der altkirchlichen Zeit überlieferter und in der Alten und darüber hinaus in der Orthodoxen Kirche herkömmlicher theologischer Topos gemeint, der zwischen dem Wesen und den Energien Gottes unterscheidet. Diese Unterscheidung, die auch als *δόγμα θεολογίας* und *μυστήριον οἰκονομίας*³¹ bekannt ist, betont die Unzugänglichkeit des Wesens Gottes dem menschlichen Verstand gegenüber einerseits und das erfahrbare Handeln Gottes in der menschlichen Geschichte andererseits.

5. Die beiden Hermeneutiken in einer synthetischen Perspektive

Aus dem bisher Gesagten und den bereits angegebenen Textbeispielen lässt sich zweifellos schlussfolgern, dass die Kirchenväter der Alten ungetrennten Kirche für die moderne Hermeneutik keine überholten Schriftexegeten sein sollten. Sie stimmen mit den hermeneutischen Ansichten vieler heutiger Theologen überein,

²⁸ Klemens von Alexandrien, Stromatum 5, in: PG 9,109 A.

²⁹ G. Galitis, Historisch-kritische Bibelwissenschaft und orthodoxe Theologie, *Études théologiques de Chambésy* 4 (1984) 120.

³⁰ Klemens von Alexandrien, Stromatum 5, in: PG 9,121 AB.

³¹ Vgl. die klare Unterscheidung zwischen „Theologia“ und „Oikonomia“ bei *Theodoros Studites*, Epistula II, 158, in: PG 99, 1493 Df.: „Κατὰ μὲν τὸ τῆς θεολογίας δόγμα πιστεύειν εἰς Πατέρα, καὶ Υἱόν, καὶ ἅγιον Πνεῦμα [...] κατὰ δὲ τὸ τῆς οἰκονομίας, πάλιν πιστεύειν, ὅτι ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο· ἦγουν ὁ εἷς τῆς ἁγίας Τριάδος ἐγεννήθη ἐκ τῆς παναχράντου παρθένου Μαρίας.“ Darüber hinaus vgl. weitere patristische Belege: *Gregor der Theologe*, Oratio 38,8, in: BEP 60, 67; *Basileios der Große*, Adversus Eunomium 2,3, in: BEP 52, 188.



obwohl man in der Art und Weise der Schriftinterpretation beider Gruppen Unterschiede feststellen kann. Auch wenn die patristische Tradition und die (moderne) historisch-kritische Wissenschaft zwei unterschiedliche Bilder von den Schrifttexten entwerfen, sollte die akademische Theologie die Fähigkeit besitzen, die unter diesen beiden Bildern verborgene Einheit aufzuspüren.³²

Im Auslegungsverständnis der Orthodoxie und in Anbetracht des ernstzunehmenden inneren Sinnes der biblischen Texte sind die Kirchenväter heute noch ganz aktuell. Ihre hermeneutischen Prinzipien³³ also, die dem Geist der Alten ungeteilten „katholischen“ Kirche entsprechen, könnten von den westlichen Exegeten, aber auch allgemein von allen Theologen der anderen Konfessionen mehr in Betracht gezogen und ernster genommen werden. Für die orthodoxe Theologie stellt dies eine unverzichtbare Voraussetzung für den weiteren Erfolg der ökumenischen Annäherungsversuche auf der theologischen Ebene dar. Aber auch umgekehrt ist das Festhalten der orthodoxen Hermeneutik an der im Westen sich entwickelnden historisch-kritischen Methode in Hinsicht auf den interkonfessionellen Dialog³⁴ sehr notwendig. Die Bibelauslegung kann in der gesamtchristlichen Ökumene tatsächlich eine Vorreiterrolle spielen.³⁵

Die synthetische Exegese der Kirchenväter, so wie sie bis heute in der orthodoxen Theologie anerkannt und praktiziert wird, kann und darf die moderne analytische

³² Vgl. die weiteren entsprechenden Ausführungen von *S. Agouridis*, *Οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ὡς ἐρμηνευταὶ τῶν Ἁγίων Γραφῶν*, in: *Εἰσηγήσεις Ἀ' Ὁρθοδόξου Ἐρμηνευτικοῦ Συνεδρίου*, Athen 1973, S. 94 f.

³³ Über die patristische Hermeneutik und ihre Prinzipien vgl. *S. Agouridis*, *Ἐρμηνευτικὴ τῶν ἱερῶν κειμένων*, Athen 1982, S. 113 f. und 328 ff. und darüber hinaus *M. Basarab*, *Der heilige Basilius als Ausleger der Schrift*, in: *Orthodoxes Forum* 1 (1987) 19-32, wie auch *G. Galitis*, *Schrift und Tradition beim hl. Basilius*, in: *Basilius, Heiliger der Einen Kirche*, hrsg. von *A. Rauch* und *P. Imhof*, München 1981, S. 147 f. Vgl. zusätzlich *Th. Nikolaou*, *Die Bedeutung der patristischen Tradition für die Theologie heute*, in: *Orthodoxes Forum* 1 (1987) 14 f. (und erweitert in: *Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 52, 18.12.1991, S. 9 ff.).

³⁴ Diesen Zusammenhang betont zutreffend *P. Vassiliadis*, *Ερμηνεία τῶν Εὐαγγελίων (Θεολογικές και ιστορικο-φιλολογικές προϋποθέσεις καθώς και ερμηνευτικές προσεγγίσεις στα τέσσερα Εὐαγγέλια)*, Thessaloniki 1990, S. 81.

³⁵ Vgl. die interessanten Ausführungen von *F. G. Untergassmair*, *Ökumene und Kirche. Bibelauslegung als Promotor der Ökumene*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 114 (2005) 188-201, die sich jedoch hauptsächlich auf die katholisch-protestantische Ökumene beziehen.



historisch-kritische Methode nicht ausschließen.³⁶ Für die Orthodoxen muss die Präferenz der sich auf den inneren Sinn der Texte beziehenden patristischen Auslegungsweise nicht die Verwerfung der neuen wissenschaftlichen Methode der Westkirche heißen. Die Orthodoxie ist also dazu aufgerufen, vom Westen eine konkrete Auslegungslehre erteilt zu bekommen. Und die westliche Christenheit sollte sich neben den im Laufe der sturmvollem Jahrhunderte bewährten wissenschaftlichen exegetischen Methoden auch die bedeutsamen Aspekte und Prinzipien der östlichen Hermeneutik zueigen machen. Somit könnte der Zirkel wechselseitigen Verstehens und Lernens in beiden Richtungen vorangetrieben werden.³⁷

Durch die harmonische Synthese beider Hermeneutiken könnten Übertreibungen und extreme exegetische Positionen vermieden und überwunden werden.³⁸ Solche schwache Punkte sind östlicherseits die bekannten Übertreibungen der allegorischen oder der sogenannten „mystischen“ Auslegung und die nicht ausreichende Berücksichtigung der philologischen und historischen Gegebenheiten, und es ist westlicherseits der manchmal durch die analytische Isolierung der behandelten Textformen verursachte Verlust des Überblicks über das Gesamtbild der Texte. Nur mittels einer konvergierenden Anwendung beider Hermeneutiken können sich die vertikale Linie des mystischen Offenbarungscharakters und die horizontale Linie der Geschichte und des Buchstabens harmonisch kreuzen und somit kann der Ausgleich beider Größen bewahrt werden.

³⁶ Weitreichende Informationen über die patristische Exegese finden sich untern anderen auch in: *Charles Kannengiesser*, *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, 2 Bde., Leiden/Boston 2004.

³⁷ Vgl. dazu die eindrucksvolle Stellungnahme von *K. Papapetrou*, 'Η „Ανατολή“, ή „Δύσις“ και τὸ μέλλον τῆς Ὁρθοδοξίας, in: *Ders.*, *Προσβάσεις. Ζητήματα Ἀπολογητικῆς Θεολογίας και φιλοσοφικῆς κριτικῆς τοῦ καιροῦ μας*, Athen 1979, S. 122: „Ἡ Ὁρθοδοξία καλεῖται ὄχι μόνον νὰ διδαχθῆ ἐκ τῆς Δύσεως, ἀλλὰ και νὰ τὴν διδάξῃ.“ (=Die Orthodoxie ist aufgerufen, sich nicht nur vom Westen belehren zu lassen, sondern auch ihn zu belehren).

³⁸ In diesem Zusammenhang möchte ich auf folgendes aufschlussreiches Buch verweisen: *Gerd Theissen*, *Polyphones Verstehen: Entwürfe zur Bibelhermeneutik*, (Beiträge zum Verstehen der Bibel Bd. 23), Berlin-Münster u.a. 2014.





Johannes Chrysostomos als pastoraler Schriftausleger

1. Einführendes

Dass Johannes Chrysostomos eine vielseitige und faltenreiche Persönlichkeit ist, die ihre unverteilgbare Prägung in der gesamten Kirchengeschichte hinterlassen hat, steht außerhalb jedes Zweifels. Diese unverkennbare Tatsache wird außerdem im gesamten Spektrum der einschlägigen patristisch-theologischen Literatur aller Jahrhunderte bestätigt.¹ Wollten wir seine Persönlichkeit und seinen Lebenswandel kurz skizzieren, sollten wir seinen Lebenslauf in zwei Abschnitte teilen: *Die erste Phase* (349/350 bis ca. 398) zeichnet sich durch die Freude aus. Johannes hat anfänglich ein glückliches Leben gehabt: Er hat eine sehr gute Bildung genossen, unvergessliche monastische Erlebnisse gehabt, sich einen großen Ruf als goldener Rhetor und Goldmund zugezogen. Würdigerweise wurde er als Diakon und Presbyter vom gläubigen Volk geehrt. *Der zweiten Phase* (398 bis 407) gehörten der Kummer und das Bedrängnis an. Seine Prüfungen waren zahlreiche und fast ununterbrochen. Er wurde polemisiert, hat große Ungerechtigkeit erfahren, wurde strapaziert und ins Exil geschickt durch die „Mächtigen und Großen“ dieser Welt.

¹ Vgl. Die charakteristischen einführenden Gedanken von folgendem Florilegium über den hl. Johannes Chrysostomos: *Matthaios Lagis – Bischof von Oinoi (Hg.), Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, Ἐκλογαὶ καὶ Ἀπανθίσματα*, 2. Auflage, Athen 1992, S. 9: „Πολλοὶ διήλθον ἐκ τοῦ ματαίου τούτου κόσμου· αἱ γενεαὶ διαδέχονται ἀλλήλας μὲ τὴν συχνότητα τῶν ἐπὶ τὴν ἀκτὴν ἐφορμώντων κυμάτων, ἀλλὰ καὶ ἀπορροφοῦνται τάχιστα ὑπὸ τῆς παμφάγου λήθης, ὡς αἱ σταγόνες τῆς βροχῆς ὑπὸ ἀποξηρανθείσης γῆς. Ἐλάχιστοι, ἐκ τοῦ ἀπροσμετρήτου πλήθους, ἐπέζησαν εἰς τὴν μνήμην τῶν λαῶν καὶ ἐλαχιστότεροι τῶν ἐλαχίστων ἐξακολουθοῦν εἰσέτι νὰ κατευθύνουν, διὰ τῶν συγγραμμάτων των, τὴν σκέψιν τῶν ἀνθρώπων, ἀλλὰ καὶ νὰ διδάσκουν αὐτοὺς διὰ τῆς ἀγίας καὶ ἐναρέτου ζωῆς των. Ἐνας ἐξ ἐκείνων ποὺ ὁ χρόνος ἐσεβάσθη καὶ ἡ λήθη μετὰ δέους τὸν ἀπέφυγε εἶναι καὶ ὁ ἀπὸ Ἀντιοχείας κράτιστος τῶν ἐκκλησιαστικῶν ῥητόρων ἸΩΑΝΝΗΣ, ὁ διὰ τοῦτο ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ ἀποκληθεῖς ...“



Johannes hat also ein Leben voll mit Charmolyte (= Freudestiftender Trauer) gelebt, in dem er seinen gediegenen und goldigen Charakter auf Dauer unter Beweis stellte. Während der ersten Phase seines Lebens hat seine homiletische und kerygmatische Gabe in so einem Maße entwickelt, dass er sich als „goldener Sprecher“ (Χρυσορρήμων) und „goldenes Wort“ (Χρυσολόγος)² erwiesen hat, und ihm seit dem 6. Jahrhundert der ausschließliche Beiname „Goldmund“ (Χρυσόστομος) zuerkannt wurde³. Aber auch während der Verfolgungs- und Prüfungsphase hat er sich als „goldenes Herz“ erwiesen und wird bis heute in den Hymnen entsprechend gelobt.⁴

Ganz unmöglich zu sein scheint im Rahmen dieses Aufsatzes die Behandlung der vielseitigen und faltenreichen Persönlichkeit eines Johannes Chrysostomos, des geistlichen Vaters, des pastoralen Führers, des kirchlichen Leuchtturmes, des unvergleichbaren Autors, des trefflichen Theologen, des leuchtenden Apologeten, des geschickten Rhetors, des glanzvollen Predigers. Ich werde mich auf seine reiche schriftstellerische Produktivität beschränken, fokussierend auf seine Beschäftigung mit der Heiligen Schrift und seine interessanten hermeneutischen Prinzipien. Von allen seinen schriftinterpretatorischen Werken will ich letzten Endes den zentralen pastoralen Aspekt hervorheben.

2. Die schriftstellerische Produktivität von Johannes Chrysostomos

Alle Chrysostomos-Forscher sind sich darüber einig, dass es sich dabei um einen der hervorragenden und auffälligsten Kirchenväter handelt, unter anderem weil er zu den berühmtesten Männern der Weltliteratur gezählt wird. „Es ist ein Glück, dass der größte Teil seiner schriftstellerischen Produktivität erhalten ist.“⁵ Dies ist nicht nur auf die große Quantität (sein Gesamtwerk könnte quantitativ nur dem

² Apostolike Diakonia tes Ekklesias tes Hellados (Hg.), Μηνιαῖον τοῦ Νοεμβρίου, Athen 1993, S. 223.

³ B. Altaner – A. Stüber, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg i. Br. 1993, S. 322.

⁴ Apostolike Diakonia tes Ekklesias tes Hellados (Hg.), Μηνιαῖον τοῦ Νοεμβρίου, Athen 1993, S. 238: „Χρυσολόγος, καρδίας διαθέσει“.

⁵ P. Chr. Andriopoulos, Τὸ κείμενο τῆς Καινῆς Διαθήκης ὡς ἐρμηνευτικὴ ἀρχὴ στὸ ἐξηγητικὸ ἔργο Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, Sonderdruck aus: *Theologia* 60 (1989) 5.



des hl. Augustinus gegenübergestellt werden⁶), sondern auch auf die vorzügliche Qualität seiner Schriften wie auch auf den Scharm seiner Persönlichkeit zurückzuführen.⁷ Die bis heute erhaltenen Handschriften, die zumindest eine Schrift des Chrysostomos beinhalten, werden zwischen dem 8. und 16. Jh. Datiert und betragen 1917.⁸

Wollten wir nur ganz kurz seine Persönlichkeit definieren, würden m.E. zwei Wörter völlig genügen: Johannes war im Großen und Ganzen **Prediger** auf der einen und **Hirte** auf der anderen Seite.⁹ Wenn man dem Lauf seiner Lebensführung und dem Profil seiner Schriften die notwendige Beachtung schenkt, stellt man drei charakteristische Merkmale fest, derer Kombination seiner kerygmatischen und pastoralen Persönlichkeit von Anfang an diente: a) Er verfügte über eine ausgezeichnete rhetorische Ausbildung.¹⁰ b) Die dauerhaft ersehnte Jüngerschaft und die Ähnlichkeit und Nachahmung Jesu Christi stellten sein höchstes Lebensideal dar.¹¹ c) Ein wichtiges Anliegen war ihm die praktische Anwendung seines pastoralen Dienstes in der Welt.¹²

⁶ Vgl. dazu auch *F. R. Gahbauer*, Prediger aus Leidenschaft. Vor 1600 Jahren starb Johannes Chrysostomos, *Der christliche Osten* 62 (2007) 348: „Chrysostomos hat als Kirchenvater des Ostens das umfangreichste Werk hinterlassen ... Damit kann in der alten Kirche des Westens nur Augustinus verglichen werden.“

⁷ Vgl. diesbezüglich *B. Altaner – A. Stuiber*, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg i. Br. 1993, S. 323. Darüber hinaus s. auch *P. K. Christou*, Πατέρες και Θεολόγοι τοῦ Χριστιανισμοῦ, Thessaloniki 1971, S. 212.

⁸ *Matthaios Lagis – Bischof von Oinoi (Hg.)*, Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, Ἐκλογαὶ καὶ Ἀπανθίσματα, 2. Auflage, Athen 1992, S. 13.

⁹ Vgl. zu diesem Zusammenhang *K. S. Frank*, Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche, 2. Auflage, Paderborn 1997.

¹⁰ S. diesbezüglich *K. Nikolakopoulos*, Τό χιοῦμορ ὡς παιδαγωγικό μέσον στοὺς τρεῖς Ἱεράρχες, in: *Ders.*, Ἑρμηνευτικά μελετήματα ἀπὸ ρητορικῆς καὶ ὑμνολογικῆς ἐπόψεως, Thessaloniki 2005, S. 236.

¹¹ Sehr charakteristisch ist die diesbezügliche Bemerkung von *F. R. Gahbauer*, Prediger aus Leidenschaft. Vor 1600 Jahren starb Johannes Chrysostomos, *Der christliche Osten* 62 (2007) 348: „Man hat den Kirchenvater gelegentlich als Moralisten hingestellt. Aber damit wird die Absicht seiner Predigten allzu verengt dargestellt. Es geht ihm um nichts Geringeres als um die Ermahnung der Hörer, nach Vollkommenheit in der Nachahmung Christi zu streben.“

¹² Chrysostomos sah sich auf den Spuren des Apostels Paulus und bezeichnete den Hirten als Diener Jesu Christi und Verwalter der göttlichen Mysterien (1 Kor 4,1-2), darüber hinaus als Diener seiner Herde. Siehe dazu *Johannes Chrysostomos*, *Salutate Priscillam et Aquilam sermones* 2: PG 51,203 ff.



Mit diesen drei gerade erwähnten Merkmalen als Voraussetzung für seinen kerygmatischen und pastoralen Dienst hinterlässt uns Johannes Chrysostomos eine Vielzahl von Schriften, die meisten von denen Reden oder exegetische Homilien sind. Aus diesem Grund wird Chrysostomos gerechterweise als der wichtigste kerygmatische Theologe der Orthodoxen Kirche des Ostens bezeichnet.¹³ Seine Schriften könnte man folgendermaßen gliedern: **1) Abhandlungen** ethisch-pädagogischen oder apologetischen Charakters; **2) Episteln** sozialen oder dogmatischen Inhalts; **3) Reden** aus verschiedenen Anlässen und **4) exegetische Homilien** zu den Büchern des Alten und Neuen Testaments.

3. Das exegetische Verdienst von Johannes Chrysostomos

Sowohl in der Vergangenheit als auch in der Moderne wird das unverkennbare exegetische Verdienst von Chrysostomos für die biblischen Studien hervorgehoben.¹⁴ In diesem Zusammenhang sollte jedoch die für ihn fundamentale Tatsache betont werden, dass der Kirchenvater seine, für jene Zeit doch wissenschaftliche Hermeneutik als keinen Selbstzweck betreibt.¹⁵ Als er in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts die gottinspirierten biblischen Texte auslegte, hatte er nie im Sinne, irgendwann in der Zukunft als ein namhafter Schriftausleger sich zu erweisen. Im Gegenteil: Johannes verwendete seine kerygmatische Exegese als Werkzeug, um sein Hauptziel, nämlich die geistige Erbauung der Gläubigen zwecks der Rettung der menschlichen Seele¹⁶ und darüber hinaus die Verherrlichung Gottes zu erreichen. Aus diesem Grund orientierte er seine exegetischen Homilien an die praktische Ausführung des christlichen Lebens. Dies genau bildete seine geistige Seh-

¹³ Vgl. B. Altaner – A. Stuiber, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg i. Br. 1993, S. 323.

¹⁴ Siehe weitere Ausführungen bei K. Belezos, Χρυσόστομος καί Απόστολος Παῦλος. Ἡ χρονολογική ταξινόμηση τῶν παύλειων ἐπιστολῶν, 2. Aufl., Athen 2005, S. 21 mit Anm. 1, so wie bei St. G. Papadopoulos, Ἅγιος Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος, Bd. 2: Ἡ σκέψη του, ἡ προσφορά του, ἡ μεγαλωσύνη του, Athen 1999, S. 66-113.

¹⁵ Vgl. die zentrale Bemerkung von F. R. Gahbauer, Prediger aus Leidenschaft. Vor 1600 Jahren starb Johannes Chrysostomos, *Der christliche Osten* 62 (2007) 344: „Alle wissenschaftliche Exegese dient aber zuletzt der Predigt.“

¹⁶ Sehr oft unterstreicht er den unvorstellbaren Wert der menschlichen Seele, die, wie er sagte, noch wertvoller als die ganze Welt sei. Siehe *Johannes Chrysostomos*, I. Epistolam ad Corinthios, Hom. 3: PG 61,29: „Οὐκ ἔστι ψυχῆς οὐδὲν ἀντάξιον, οὐδὲ ὁ κόσμος ἅπας.“



sucht, die dazu beitrug, als ein honigsüßer Prediger und höchster Hirte der Kirche Christi sich zu erweisen. Er selbst war allerdings nie müde, den schöpferischen Wert des Kerygmas und die Freude und geistige und seelische Ruhe zu unterstreichen, die er durch seine geliebte Beschäftigung bekam. Als er einst seine, nach einem Erdbeben aufgeregte Herde trösten wollte, fing er seine Rede mit folgenden persönlichen Worten: „... Aber die Verkündigung des Wortes verwandelte meine Krankheit in Gesundheit [...] Deshalb weder band ich trotz meiner Krankheit die Zunge mit Schweigen, noch hieltet ihr euch trotz eurer Müdigkeit vom Zuhören fern. Sobald ich den Mund auftue, ist aller Kummer weg. Sobald ich mit der Lehre anfangen, ist alle Müdigkeit verflogen. [...] Genauso wie ihr danach hungert, mich zu hören, so hungere ich danach zu predigen.“¹⁷ Die lebenswichtige Rolle, welche die Predigt in seinem Leben spielte, kommt also in diesem Abschnitt eindeutig zum Ausdruck.

Durch seine zahlreichen Reden und die ca. 700 erhaltenen exegetischen Homilien zur Heiligen Schrift konnte er seine Zuhörer faszinieren. Der alten Überlieferung zufolge dauerten seine Homilien manchmal bis zu zwei Stunden, ohne das gläubige Volk in Langeweile und Müdigkeit zu versetzen, denn seine Reden verfügten über eine klare rhetorische Struktur und somit Ausdruckseffektivität. Erfüllt mit Vergleichsfiguren, Bildern und gleichnisartigen Formulierungen¹⁸ wirkten seine Homilien sehr lebendig. Dank ihrer trefflichen diachronischen Bezugnahmen und der steten aktuellen Vergleiche rissen sie alle Zuhörer mit sich.

Als ein unermüdlicher Hirte mit einem gigantischen Werk verbindet Chrysostomos in höchster Deutlichkeit den seelischen und geistlichen Nutzen seiner Gläubigen mit dem persönlichen Studium der heiligen Schrift. Zweifellos ist er selbst als erster das gute Vorbild, zumal alle seinen Homilien stets vom biblischen Text

¹⁷ *Johannes Chrysostomos*, Hom. Post terrae motum: PG 50,713f.: „... ἀλλ’ ἢ τοῦ λόγου διδασκαλία καὶ τὴν ἀρρώστιαν τὴν ἡμετέραν εἰς ὑγίαν μετέβαλε [...] Διὰ δὴ τοῦτο οὔτε αὐτὸς ἀρρώστῶν τῇ σιωπῇ τὴν γλῶτταν κατέδησα, οὔτε ὑμεῖς κεκοπωμένοι τῆς ἀκροάσεως ἀπέστητε· ἀλλ’ ὁμοῦ τε ὁ λόγος ἐφάνη, καὶ ὁ πόνος ἀνεχώρησεν, ὁμοῦ τε ἡ διδασκαλία ἐφάνη, καὶ ὁ κόπος ἐδραπέτευσεν [...] Ὡσπερ γὰρ ὑμῖν λιμὸς τὸ μὴ ἀκούειν, οὕτω καὶ ἐμοὶ λιμὸς τὸ μὴ λέγειν.“ Vgl. dazu *Karl Suso Frank*, Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche, Paderborn 1997, S. 413.

¹⁸ Vgl. die weiteren interessanten Ausführungen von *B. Altaner – A. Stuiber*, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg i. Br. 1993, S. 324.



inspiriert und durch ihn durchdrungen werden. Diesbezüglich sollte erwähnt werden, dass Johannes Chrysostomos in all seinen erhaltenen Texten ca. 18.000 wörtliche Zitate aus der heiligen Schrift benutzt, von denen 7.000 aus dem Alten und 11.000 aus dem Neuen Testament herkommen.¹⁹ Bei seiner Lehr- und Predigtstätigkeit nicht nur griff er die Bibel zu, sondern war sie der Anfang, die Mitte und der Abschluss seiner Reden. Es wäre keine Übertreibung die Feststellung, dass sein ganzes Leben eine ständige *Communio* mit dem unerschöpflichen Reichtum der Schrift darstellte.²⁰ Sehr oft und auf vielfältige Weise spornt er seine Gläubigen zum privaten Studium der heiligen Schriften an, indem er den daraus gewonnenen Nutzen unterstreicht: „Überhaupt, was die körperliche Speise für die Erhaltung unserer Kraft ist, das ist für die Seele die Vorlesung der Hl. Schrift. Sie ist die geistliche Speise und stärkt den Gedanken. Sie macht die Seele stärker, standhafter und erfüllt sie mehr mit philosophischer Weisheit.“²¹

Eine seiner wichtigsten Sorgen lag darin, dem tiefgehenden biblischen Wort sich selbst zu nähern und es dann den Gläubigen nahe zu bringen. An einer Stelle einer Homilien wendet er sich an seine Zuhörer folgendermaßen: „Darauf zielen unsere ganze Wachsamkeit und unsere ganze Sorgfalt, dass ihr alle miteinander vollkommen und vollendet dastehet, und dass euch nichts von dem entgehe, was in den göttlichen Schriften steht.“²² Dieser große Kirchenvater verfügte allerdings über das Bewusstsein, dass sich die meisten Christen seiner Zeit mit dem Verständnis des biblischen Wortes schwer taten, entweder weil sie die notwendigen historisch-philologischen Grundlagen für die Schriftauslegung nicht besaßen oder

¹⁹ Vgl. diesbezüglich auch *Fontes Christiani*, Johannes Chrysostomus, Taufkatechesen I, S. 21.

²⁰ Siehe dazu *K. Belezos*, Χρυσόστομος καί Απόστολος Παῦλος. Ἡ χρονολογική ταξινόμηση τῶν παύλειων ἐπιστολῶν, 2. Aufl., Athen 2005, S. 21 ff.: „Κάθε φορά πού ὁ ἴδιος δίδασκε, δέν κατέφευγε ἀπλῶς σ' αὐτό, ἀλλ' ἐκκινούσε καί κυριολεκτικά ἐπληροῦτο ἀπό αὐτό ... Δέν ἀποτελεῖ, τέλος, ὑπερβολή νά λεχθεῖ ὅτι ὀλόκληρη ἡ ζωή του ὑπῆρξε συνεχῆς ἀναστροφή μέ τόν ἀνεξάντλητο πλοῦτο τῆς Γραφῆς καί θεοκίνητη ἐνασχόληση μαζί της.“ Vgl. auch die interessanten Ausführungen von *S. Sakkos*, Ὁ ἱερός Χρυσόστομος ὡς ἐρμηνευτής, in: Πρακτικά ἸΣΤ' Θεολογικοῦ Συνεδρίου, Thessaloniki 1996, S. 271.

²¹ *Johannes Chrysostomus*, In *Genesim*, Homiliae 29: *PG* 53,262. Siehe dazu: *Prinz Max*, *Herzog zu Sachsen* (Hg.), Des hl. Johannes Chrysostomus Homilien über die Genesis oder das erste Buch Mosis, Band 1, Paderborn 1913, S. 407. Vgl. darüber hinaus folgende Worte des Johannes Chrysostomus: „Ich kann keinen Tag vorübergehen lassen, ohne euch aus den Schätzen der Heiligen Schrift zu ernähren“ (In *Genesim*, Homiliae 28,1: *PG* 53,252).

²² *Johannes Chrysostomus*, In *Genesim*, Homiliae 28: *PG* 53,252. Siehe dazu: *Prinz Max*, *Herzog zu Sachsen* (Hg.), a.a.O., S. 389.



weil sie mehr oder weniger der geeigneten geistigen Voraussetzungen für ein solches Unterfangen entbehrten. Konsequenterweise hat Johannes, als ein wachsamer Hirt, den größten Teil seines Lebens seiner Herde gewidmet. Ihr näherte er sich hauptsächlich mittels seiner Homilien, seiner Predigten, die im Großen und Ganzen aus Interpretationen der Bibel, seinem lebenslangen Begleiter, bestanden. Seine Exegese wird als „ausführliche und tiefgehende Analyse des biblischen Buchstabens“²³ charakterisiert und zeigt eine schier vielfältige Methodologie.

4. Exegetische Methode und methodologische Prinzipien

Ohne Zweifel münden die wichtigsten exegetischen Wege des Chrysostomos in das entsprechende Profil der exegetischen Schule von Antiochien, von dessen geographischen Raum er stammte. In den meisten Fällen ist, mit anderen Worten, die Anwendung der historischen und philologischen Methode der Schriftinterpretation ganz eindeutig, im Gegensatz zu der philosophisch fundierten allegorischen Methode der ebenfalls bekannten Schule von Alexandrien. Chrysostomos gibt tatsächlich dem Buchstaben der Bibel Nachdruck, indem er die geschichtliche Dimension und Bedeutung der Texte unterstreicht²⁴. Er bemüht sich um eine sprachliche und philologische Annäherung des biblischen Textes. Er versucht, die Geschehnisse mithilfe eines gegebenen geschichtlichen Hintergrundes zu erklären. Er ist gewillt, den verborgenen Sinn von dichterischen Sprachbildern an die Oberfläche herauszubringen. Seine intensive Beschäftigung mit dem Buchstaben bedeutet für ihn keine trockene Auslegung des isolierten Buchstabens, sondern vielmehr Interpretation des ganzen Textes im pastoralen Rahmen, zumal dabei immer der moralische Nutzen der Zuhörer gefragt wird²⁵. Letzterer sei laut Chrysostomos die Hauptaufgabe jedes Hermeneuten.²⁶ Während der Hauptcorpus der biblischen Texte auf menschlicher und materieller Weise begriffen wird, kommt

²³ Vgl. dazu *K. Belezos, Χρυσόστομος καί Ἀπόστολος Παῦλος. Ἡ χρονολογική ταξινόμηση τῶν παύλειων ἐπιστολῶν*, 2. Auflage, Athen 2005, S. 22.

²⁴ Vgl. *B. Altaner – A. Stuiber, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg i. Br. 1993, S. 324.

²⁵ Siehe weitere diesbezügliche Ausführungen bei *K. Nikolakopoulos, Die „unbekannten“ Hymnen des Neuen Testaments. Die orthodoxe Hermeneutik und die historisch-kritische Methode*, (VIOTh 7), Aachen 2000, S. 23.

²⁶ Vgl. auch *D. S. Balanos, Πατρολογία*, Athen 1930, S. 365.

den geschichtlichen Ereignissen der Heiligen Schrift zugleich eine deutliche moralische Auslegung zu.

Die Beachtung, die Chrysostomos dem Buchstaben der Bibel schenkt, erklärt sich aus seiner festen Überzeugung von der Inspiration der ganzen Heiligen Schrift.²⁷ Bei zahlreichen Gelegenheiten betont er die Heiligkeit der „Geschriebenen“ und dementsprechend fordert er vom Leser und Ausleger Respekt für jedes Wort und jede Silbe. Nichts sei überflüssig, kein Buchstabe stehe zufällig in der Heiligen Schrift: „Vielleicht haben wir schon zum Teile bewiesen, dass in der heiligen Schrift kein Jota, kein einziges Pünktchen vergeblich stehe.“²⁸ Er lenkte immer die Aufmerksamkeit zu der Notwendigkeit der ernsten Beschäftigung mit den einzelnen Wörtern, so dass wir nicht zu lächerlichen und falschen Interpretationen geführt werden, wie bei den Auslegungen der Häretiker der Fall sei.²⁹

Die Sorge des Kirchenvaters für die ausführliche Analyse und tiefgehende Auslegung jedes biblischen Wortes ist eindrucksvoll. Daher überrascht uns auch die Tatsache nicht, dass er sich manchmal nicht zögert, sich dem hebräischen Original zuzuwenden, obschon er der hebräischen Sprache nicht mächtig war.³⁰ Nichtsdestotrotz zog er sich manche Übersetzungen des Hebräischen zu Rat, damit es ihm eine möglichst nah zum genuinen Sinn des Textes liegende Annäherung gelingen kann. Bei seiner Auslegung des Ausdrucks von Apostel Paulus über den „Boten Satans“ in 2 Kor 12,7 macht Chrysostomos folgenden zwischen Altem und Neuem Testament liegenden Kommentar: „Satan heißt in der Sprache

²⁷ Bezüglich dieser interessanten Thematik vgl. *D. K. Kranz*, Abriss zur patristischen Inspirationslehre der Heiligen Schrift (II), *Alpha Omega* 10 (2007) 357-360.

²⁸ *Johannes Chrysostomos*, In illud, Saulus adnuc spirans: PG 51,119. Siehe auch: *H. M. Johann Cremer (Hg.)*, Des heiligen Kirchenlehrers Johannes Chrysostomus, Erzbischofs und Patriarchen zu Konstantinopel, Predigten und kleine Schriften aus dem Griechischen übersetzt, 6. Band, Augsburg-Innsbruck 1772, S. 15.

²⁹ *Johannes Chrysostomos*, In epist. ad Galatas comment., 1: PG 61,617: „Durch diese Stelle werden die Ketzler leicht gefangen.“ Siehe auch *Ders.*, In epist. ad Romanos, hom. 16: PG 60,551: „Ihm etwas zuzumuten, bringen nur Würmer, die im Staube kriechen, zustande.“ Darüber hinaus vgl. *Ders.*, In Matth., hom. 7: PG 57,74: „ἀναισχυνούντες“ ([behaupten] keckerweise).

³⁰ *P. K. Christou*, Εἰσαγωγή, in: Ἰωάννου Χρυσοστόμου ἅπαντα τὰ ἔργα, Bd. 1, Πατερικαὶ ἐκδόσεις „Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς“, Thessaloniki 1984, S. 34. Des Weiteren siehe *K. Nikolakopoulos*, Die „unbekannten“ Hymnen des Neuen Testaments. Die orthodoxe Hermeneutik und die historisch-kritische Methode, (VIOTH 7), Aachen 2000, S. 23.



der Hebräer der Widersacher; und im dritten Buche der Könige nennt die Schrift so die Widersacher.³¹ Charakteristisch ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass man in den exegetischen Homilien von Johannes Interpretationsfälle von semitischen Wörtern des Neuen Testaments vorfindet, in denen Chrysostomos auf die „Sprache der Syrer“ Bezug nimmt. Ganz repräsentatives Beispiel dafür bildet die Verstummung mancher zeitgenössischer Exegeten, welche die in Mt 2,6 vorkommende Weissagung von Malachia über Bethlehem auf Zorobabel bezogen. Unser Kirchenvater argumentiert folgendermaßen: „Er wurde ja gar nicht in Judäa, sondern in Babylon geboren. Deshalb wurde er auch Zorobabel genannt, weil er eben in Babel auf die Welt kam. Diejenigen, die Syrisch kennen, verstehen den Ausdruck.“³²

Johannes Chrysostomos verliert das pastorale Endziel der kerygmatischen Auslegung des biblischen Wortes nie aus den Augen: Das heißt nämlich: geistlicher Nutz der Christen, was er selbst als „vollkommenen Bau“³³ bezeichnet. Im Laufe seines gigantischen Werkes folgt er also konkreten hermeneutischen und methodologischen Prinzipien, so dass er dem heiligen und erlösenden Zweck seines Amtes als geistlicher Vater und Hirt mit Erfolg begegnen kann.

5. Die Selbstinterpretation der Heiligen Schrift

An mehreren Stellen seiner exegetischen Werke wird die Überzeugung des Kirchenvaters ersichtlich, dass die gottinspirierte Heilige Schrift von einer hermeneutischen Autarkie durchdrungen wird. Dementsprechend werden mehrere beim ersten Blick „beschattete“ oder „rätselhafte“ Stellen des Neuen Testaments innerhalb des biblischen Textes selbst entweder mithilfe des Kontextes oder direkt im

³¹ *Johannes Chrysostomos*, In epist. II. ad Cor., hom. 26: PG 61,577 f.: „Σατᾶν ὁ ἀντικείμενος λέγεται τῇ τῶν Ἑβραίων φωνῇ· καὶ ἐν τῇ τρίτῃ τῶν Βασιλειῶν τοὺς ἀντικειμένους οὕτως ἐκάλεσεν ἡ Γραφή.“

³² *Johannes Chrysostomos*, In Matth., hom. 7: PG 57,74. Siehe auch dazu: *Joh. Chrysostomus Baur (Übers.)*, Des heiligen Kirchenlehrers Johannes Chrysostomus Erzbischofs von Konstantinopel. Kommentar zum Evangelium des hl. Matthäus, 1. Band, (BKV 23), Kempten-München 1915, S. 119.

³³ *Johannes Chrysostomos*, De sacerdotio, hom. 4: *P. Christou (Bearb.)*, Ἰωάννου Χρυσοστόμου ἅπαντα τὰ ἔργα, τόμ. 28: Ποιμαντικὰ καὶ Ἀσκητικὰ Α΄, Πατερικαὶ ἐκδόσεις „Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς“, Thessaloniki 1978, S. 234.



Anschluss an die unklare Formulierung verdeutlicht bzw. erklärt. Hierbei handelt es sich um das bekannte Prinzip der Selbstinterpretation, dass nämlich das Neue Testament sich selbst auslegt (*scriptura scripturae interpres*). Dieses Prinzip wird von Chrysostomos bei vielen Stellen angewandt, dort wo entweder Jesus selbst oder andere Erzähler eine rätselhafte Sprache mit Gleichnissen, Sprüchen oder Vergleichen, die von der täglich gewöhnlichen Sprachform abweichen, benutzen. Beispielsweise behauptet Chrysostomos in seinem Kommentar zu Joh 10,6 („Dies Gleichnis sagte Jesus zu ihnen; sie verstanden aber nicht, was er ihnen damit sagte“), dass der Herr beim Gleichnis der Tür, des guten Hirten und des Diebes der Schaffe absichtlich eine unklare Sprache verwendet, damit der Aufmerksamkeitsgrad der Zuhörer steige: „Als er diesen Zweck (sc. die Jünger aufmerksamer zu machen) erreicht hatte, hob er die Dunkelheit auf...“³⁴ Damit bezieht sich Chrysostomos auf die sich anschließende Erläuterung des Gleichnisses durch Jesus Christus (Joh 10,7 ff.).

Selbstverständlich nimmt der Antiochener Chrysostomos den Sinn des Buchstaben wahr, parallel dazu erweist er sich jedoch als ein offener Geist, der die allegorische Methode nicht radikal ablehnt. Zum Beispiel versteht er die Gleichnisse Jesu im Matthäusevangelium als Allegorien, die aber ihrerseits entweder vom Herrn selbst oder im Kontext des biblischen Textes erklärt bzw. ausgelegt werden.³⁵ Auf diese Weise will er proklamieren, dass dort, wo die Schrift eine allegorische Sprache aufweist, sie selbst die Enthüllung dieser Allegorien anbietet.³⁶

6. Nachwort

Schlussfolgernd sollte betont werden, dass Johannes Chrysostomos kein professioneller Schriftinterpret im heutigen strikt wissenschaftlichen Sinne war. Selbstverständlich erwies er sich ganz offen der wissenschaftlichen Forschung der

³⁴ *Johannes Chrysostomos*, In Joh., hom. 59: PG 59,325: „Ἐπεὶ οὖν τοῦτο κατεσκεύασε, λύει λοιπὸν τὴν ἀσάφειαν.“ Siehe dazu *Fr. Knors (Übers.)*, Die Homilien des heiligen Johannes Chrysostomos über das Evangelium des heiligen Johannes, Paderborn 1862, S. 494.

³⁵ Solche Beispiele dieses chrysostomischen Verständnisses: *Johannes Chrysostomos*, In Matth., hom. 45: PG 58,473 f. *Ders.*, a.a.O., hom. 47: PG 58,484.

³⁶ Vgl. dazu auch *M. Friedrowicz*, Prinzipien der Schriftauslegung in der Alten Kirche, Bern 1998, S. 103.



bibischen Texten gegenüber, indem er zum Beispiel alle damals zur Verfügung stehenden historischen Kenntnisse³⁷ und methodologischen Interpretationstechniken anwendete. Solche Kenntnisse waren im 4. Jahrhundert sowieso sehr begrenzt.³⁸ Am Rande eines hermeneutischen Kommentars zum Buch „Apostelgeschichte“ nimmt Johannes folgende schier positive Stellung zur Notwendigkeit der Erforschung von einführenden Fragen jedes biblischen Textes: „Denn es muss erforscht werden, wer der Autor ist, wann und über was er geschrieben hat und aus welchem Anlass das Vorlesen (sc. des Textes) bei diesem Fest festgelegt wurde.“³⁹

Weil trotzdem Chrysostomos ein hauptsächlich empirischer Exeget, pastoraler Prediger und prinzipiell Hirt gewesen ist, sind seine exegetischen Homilien an der Spiritualität und der Praxis des Lebens in Christo orientiert. Die aufbauende Vermittlung des göttlichen Wortes an die Gläubigen stellt für ihn eine große Verantwortung dar, da das biblische Wort eine enorme Lebendigkeit beibehält. Mittels seiner predigtartigen und exegetischen Homilien übte dieser Kirchenvater eine ausgerechnet „vorsichtige und sorgsame Pastoral“⁴⁰ aus, indem er seiner Herde die wichtigen Aspekte des Glaubens und der Liebe beibrachte, so wie sie sich im Rahmen der *imitatio Christi* und der kirchlichen und kultischen Gemeinschaft ergaben.

Die pastoralen Dimensionen der chrysostomischen exegetischen Homilien zeigen sich in seinem riesigen Werk ganz eindeutig. Ein enorm lebenswichtiges Anliegen war für ihn die best mögliche Ausnutzung der Heiligen Schrift zur konstruk-

³⁷ Vgl. diesbezüglich K. Belezos, *Χρυσόστομος καί Απόστολος Παῦλος. Ἡ χρονολογική ταξινόμηση τῶν παύλειων ἐπιστολῶν*, 2. Aufl., Athen 2005, S. 25.

³⁸ Vgl. dazu den Kommentar von P. Chr. Andriopoulos, *Τὸ κείμενο τῆς Καινῆς Διαθήκης ὡς ἐρμηνευτική ἀρχὴ στὸ ἐξηγητικὸ ἔργο Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου*, Sonderdruck aus: *Theologia* 60 (1989) 15: „Ὁ Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος [...] ἀγνοοῦσε ὅσα ἐμεῖς σήμερα γνωρίζουμε γιὰ τὴ γένεση καὶ διαμόρφωση τῆς εὐαγγελικῆς καὶ τῆς λοιπῆς ἀποστολικῆς παράδοσης“. Siehe darüber hinaus K. Nikolakopoulos, *Die „unbekannten“ Hymnen des Neuen Testaments. Die orthodoxe Hermeneutik und die historisch-kritische Methode*, (VIOTh 7), Aachen 2000, S. 22.

³⁹ *Johannes Chrysostomos*, In Scriptionem Altaris et in Principium Actorum 1: PG 51,71.

⁴⁰ Vgl. N. Kansisoglou, *Προϋποθέσεις ἀποδοχῆς τοῦ Θείου Λόγου κατὰ τὸν ἰ. Χρυσόστομο*, *Ephemerios* 56, Heft 6 (2007) 14.



tiven und aufbauenden Belehrung des Volkes Gottes.⁴¹ In der Breite und Tiefe seines Werkes lässt sich seine Überzeugung feststellen, dass es eine große Herausforderung und Pflicht für den geistlichen Führer ist, die geeigneten Worte für die Übermittlung der geistigen Erfahrungen, Situationen und Wahrheiten zu finden.⁴² Und genau auf diesen Punkt hat Johannes Chrysostomos das Gewicht seiner lehrreichen und pastoralen Tätigkeit gelegt.

⁴¹ S. diesbezüglich *P. Chrysostomus Baur*, *Der Heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, Bd. 1: Antiochien, München 1929, S. 266 f.

⁴² S. weitere Ausführungen bei *N. Kansisoglou*, Προϋποθέσεις ἀποδοχῆς τοῦ Θείου Λόγου κατὰ τὸν ἱ. Χρυσόστομο, *Ephemerios* 56, Heft 6 (2007) 14.



Orthodoxe hermeneutische Prinzipien am Beispiel des Magnifikats (Lk 1,46-55)

1. Einführendes

Bekanntlich nimmt die Heilige Schrift, in der schriftlich die Offenbarungswahrheiten des dreieinigen Gottes niedergelegt sind, in allen christlichen Kirchen einen mehr oder weniger wichtigen und unentbehrlichen Platz ein. Allerdings wird im gesamten Christentum kein einheitlicher Auslegungsweg begangen. Die verschiedenen hermeneutischen Methoden, die in der christlichen Bibelwissenschaft angewandt werden, führen manchmal mehr zur Verwirrung als zur gegenseitigen Verständigung, was wohl auch die ökumenische Annäherung der christlichen Welt zusätzlich erschwert und belastet¹.

Somit, allgemein gesprochen, haben sich im Bereich der Auslegung der Heiligen Schrift zwei voneinander abweichende wissenschaftliche Sichtweisen entwickelt.² In der westlichen Kirche hat sich die strenge geschichtliche Betrachtung mit passendem exegetischem Handwerkszeug, der historisch-kritischen Methode, durchgesetzt. Im Osten wird hingegen dem Handeln Gottes in der Geschichte ein weiter Raum eingeräumt, sodass die traditionelle patristische Hermeneutik der Orthodoxie das Mysterium, nämlich den Eingriff Gottes in die menschliche Geschichte, von der rationalen Erforschung nicht gern getrennt sieht.

¹ Siehe zur ökumenischen Thematik der Bibelauslegung den Beitrag von *F. G. Untergassmair*, Ökumene und Kirche. Bibelauslegung als Promotor der Ökumene, in: *Trier Theologische Zeitschrift* 114 (2005) 188-201.

² *K. Nikolakopoulos*, Die „unbekannten“ Hymnen des Neuen Testaments. Die orthodoxe Hermeneutik und die historisch-kritische Methode, Aachen 2000, S. 41 ff.



2. Merkmale der orthodoxen Hermeneutik

Die orthodoxe Bibelwissenschaft (ist) keine abgekapselte, konservative, erstarrte oder sture Wissenschaft, die mit veralteten Methoden arbeitet, und jeden Fortschritt auf dem Gebiet der biblischen Forschung ignoriert, wie manche westliche Vorstellungen über die orthodoxe Hermeneutik der Bibel zumindest bis in die letzten Jahrzehnten lauteten. Es ist zwar unbezweifelbar, dass sich die östliche Bibelwissenschaft mit der westlichen, von den protestantischen Theologen veranlassten Entwicklung der „sola scriptura“³ nicht identifiziert hat. Demzufolge wurden im Rahmen der sogenannten historisch-kritischen Methode im Westen konkrete Forschungsmethoden der Bibel, wie z. B. die Formgeschichte oder die Redaktionsgeschichte, festgelegt, die von der orthodoxen Seite zwar berücksichtigt, aber nicht als die allein geltenden Kriterien der Bibelauslegung angesehen werden.

Als grundlegende Prinzipien und Voraussetzungen der orthodoxen Hermeneutik könnten folgende Aspekte genannt werden: a) der ekklesiale Bezug der Hermeneutik, b) die liturgische Dimension der Exegese, c) die pneumatische Besonderheit der Hl. Schrift, d) die persönliche Einstellung des Exegeten und e) die ununterbrochene patristische Tradition.

Ein erster wichtiger Aspekt der orthodoxen Hermeneutik betrifft den Rahmen, innerhalb dessen die Auslegung des Wortes Gottes vorgenommen wird. Die Bibelinterpretation als Versuch, in die Tiefe des Textsinnes einzudringen, um ihn vollkommener zu erfassen, ist also nach orthodoxem Verständnis **eine Funktion, ein Dienst und eine Gabe in der Kirche**. Als eine gottmenschliche Institution stellt die Kirche den geistigen Schoß dar, aus dem alle Entfaltungen des christlichen Lebens, d.h. auch die Bibel, hervorgegangen sind. Das Zeugnis der Kirche von der Schrift manifestiert sich in der Tradition. Die Heilige Schrift stellt einen Teil oder eine Erscheinungsform der Tradition dar, in der das geoffenbarte Wort Gottes schriftlich erhalten ist. Also nicht die Bibel, sondern das fortdauernde Le-

³ Eine ausführliche orthodoxe Stellungnahme bezüglich dieser Thematik siehe bei E. Antoniadis, Die orthodoxen hermeneutischen Grundprinzipien und Methoden der Auslegung des Neuen Testaments und ihre theologischen Voraussetzungen, in: Procès-Verbaux du premier Congrès de Théologie orthodoxe, Athen 1939, S. 148.



ben der Kirche, die Kirche selbst trägt, bewahrt, interpretiert, bezeugt und überliefert sowohl die Offenbarung als auch ihre Niederschrift, die Bibel.

Schrift und Tradition sind nach orthodoxem Verständnis keine Quellen des Glaubens, sondern zwei Erscheinungsformen des Lebens der Kirche. Es gibt nämlich nur eine Quelle unseres Glaubens: das Leben der Kirche, das auf den wahren Gott und wahren Menschen Jesus Christus zurückgeführt wird. Die bestehende Einheit zwischen Schrift und Tradition kann man also nur innerhalb des Lebens der Kirche spüren und erleben. Wenn man in der Orthodoxie über die Bibel spricht, betrachtet man sie stets als einen untrennbaren Teil der Tradition. Auf der anderen Seite setzt der Begriff „Bibel“ die Einheit der Hl. Schrift in der Zweiheit ihrer beiden Hauptteile voraus. Eine *interpretatio christiana* des ATs wird in der Orthodoxie nicht angezweifelt. Diese Frage wird eigentlich durch das Neue Testament selbst und seine Einstellung zum AT, somit durch das entsprechende „Verheißung-Erfüllung“-Modell der christlichen Exegese, beantwortet.

Da, nach orthodoxem Verständnis, die Heilige Schrift ihren originalen und echten Platz innerhalb der glaubenden Gemeinschaft der Kirche hat, wird ihr automatisch eine wichtige liturgische Funktion zugeschrieben. Die Kirche als gottmenschlicher Organismus findet ihre wahre Verwirklichung in der liturgischen Praxis. Die Liturgie stellt mit anderen Worten die feierliche Manifestation des orthodoxen Glaubens dar, wofür die ganze biblische, also alttestamentliche und neutestamentliche, Tradition zum vollen Einsatz kommt. Die Hervorhebung der biblischen Tradition in den verschiedenen orthodoxen Gottesdiensten macht zugleich **die liturgische Auslegung** der verwendeten Texte aus.

„Wenn durch die verschiedenen Gottesdienste die christliche Botschaft und, noch konkreter, die durch die Menschwerdung Christi erfolgte Offenbarung Gottes zum Ausdruck gebracht werden, nimmt das Neue Testament, das die Grundlage des christlichen Glaubens bildet, im liturgischen Leben einen hervorragenden Platz ein. Ist das Alte Testament ein nennenswerter Vorläufer und eine Vorbedingung für das neu eingetretene christliche Reich, so stellt das Neue Testament die endgültige Erfüllung der göttlichen Offenbarung und die Quintessenz der christli-



chen Botschaft dar.“⁴ Deshalb spricht man vom vorherrschenden biblisch-neutestamentlichen Hintergrund des orthodoxen Kultus.⁵

Es gibt in diesem Zusammenhang einen weiteren Aspekt, der auf den hohen Stellenwert der Bibel bzw. des Neuen Testaments in der Orthodoxen Kirche und Theologie hinweist. Ein bedeutender Teil des Neuen Testaments, die Evangelien, die sein Herz bilden, wird ständig auf dem Altartisch jedes orthodoxen Gotteshauses aufbewahrt. Von dort nimmt der zelebrierende Priester den Text, der in seinem liturgischen Gebrauch als ein gesamtes Buch „Hl. Evangelium“⁶ heißt, um ihn in der liturgischen Zusammenkunft der Gläubigen vorzulesen, und dorthin legt er wieder das Evangelium nach der Verlesung ab. Dies zeigt die besondere Stellung, die das Wort Gottes in der Orthodoxen Kirche besitzt, wie auch das enge Verhältnis zwischen der Heiligen Schrift und der Kirche. Die Kirche nicht nur bewahrt die Hl. Schrift auf und verliest sie ihren Gläubigen, sondern legt sie auch verantwortungsvoll durch die Jahrhunderte aus.⁷ Damit wird die Hl. Schrift nur innerhalb der Kirche, innerhalb der kultischen Gemeinde echt, wahr und lebendig aufbewahrt.⁸

Die inspirierte Bibel, welche die geheimnisvolle Weisheit Gottes zum Ausdruck bringt, darf kein Gegenstand einer subjektiven und nur spekulativ-theoretischen Auslegung sein. Aufgrund ihrer *pneumatischen Besonderheit* zeigt hierbei die Orthodoxe Kirche ihre besondere Sorgfalt, die Einheit zwischen Schrift und Tradition zu bewahren. Authentische Hermeneutik bedeutet keine bloße Beschäftigung des Theologen mit dem einzelnen (trockenen) Buchstaben des jeweiligen Textes, die als solche nicht verurteilt wird, jedoch nur als Teil und Mittel zum eigentlichen Anliegen der Exegese verstanden wird.

⁴ K. Nikolakopoulos, Die „unbekannten“ Hymnen des Neuen Testaments. Die orthodoxe Hermeneutik und die historisch-kritische Methode, Aachen 2000, S. 127.

⁵ Vgl. dazu P. N. Simotas, Τὸ πρόβλημα τῆς ἐνότητος βιβλικῆς καὶ δογματικῆς Θεολογίας ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου, in: *Theologia* 65 (1994) 249.

⁶ Siehe mehr zu diesem Thema der Terminologie bei I. Karavidopoulos, The Origin and History of the Terms „Evangelistarion“ and „Evangeliarion“, in: *Orthodoxes Forum* 7 (1993) 177 ff.

⁷ I. Karavidopoulos, Η Ερμηνεία της Καινῆς Διαθήκης στην Ορθόδοξη Εκκλησία, in: *Ders., Βιβλικές Μελέτες*, Bd. 2, Thessaloniki 2000, S. 11.

⁸ Vgl. dazu E. Mageiras, Καινή Διαθήκη καὶ Ἐκκλησία, in: *Synaxi* Heft 120 (2011) 90.



Nach orthodoxem Verständnis bedeutet „Exegese“ keine trockene, rein philologische oder historische Analyse des Textes, sondern mehr ein persönliches Erlebnis des Exegeten im Leben der Kirche. Der berühmte alexandrinische Theologe und Bischof, Athanasios der Große (* 295, † 373), beschreibt die nötige *persönliche Einstellung des Exegeten* zum Heiligen mit folgenden Worten: „Aber zum Studium und wahren Verständnis der Schriften bedarf es noch eines guten Lebenswandels, eines reinen Herzens und der Tugend in Christo, damit der Geist auf diesem Weg erlangen und erfassen kann, wonach er strebt, soweit überhaupt der Menschennatur ein Wissen über Gott den Logos erreichbar ist. Denn ohne reinen Sinn und Nachahmung des Lebens der Heiligen kann wohl niemand die Sprache der Heiligen verstehen.“ Hierin können wir also eine weitere Dimension der orthodoxen Hermeneutik, nämlich ihre „Asketik“⁹ entdecken.

Die ununterbrochene Tradition, so wie sie uns von den *Kirchenvätern* überliefert wurde, stellt gleichfalls ein sehr wichtiges Prinzip und eine Voraussetzung der orthodoxen Hermeneutik dar. Die Rezeption der Kirchenväter, die als lebendige Zeugen der apostolischen Überlieferung gelten, erfährt bis heute von der orthodoxen Hermeneutik eine respektvolle Beachtung. Dabei sollte man eigentlich nicht an eine Art Kopie oder trockene, nachahmende Wiederholung der Texte der Kirchenväter denken. Es geht dabei nicht um die Übereinstimmung der heutigen Theologen mit der Meinung eines Kirchenvaters in einer grammatischen oder geschichtlichen Auseinandersetzung mit dem biblischen Text. Vielmehr ist damit die Übereinstimmung des überlieferten Glaubens mit den patristischen Texten gemeint. Die Kirchenväter als Exegeten der Schrift haben bei der Behandlung der heiligen Texte ständig die Förderung des echten und unverfälschten Glaubens der Kirche vor Augen und dies stellt ihr Vermächtnis an die orthodoxe Exegese bis heute dar.

⁹ Vgl. K. Nikolakopoulos, Das Neue Testament in der Orthodoxen Kirche. Grundlegende Fragen einer Einführung in das Neue Testament, (Lehr- und Studienbücher Orthodoxe Theologie, Bd. 1), Berlin u.a. 2011, S. 307.



3. Hermeneutische Notizen zum Magnifikat (Lk 1,46-55)

Für die Anwendung der oben erwähnten ekklesialen, pneumatischen, patristischen oder liturgischen Prinzipien der orthodoxen Hermeneutik stellt die Perikope aus dem Lukas-Evangelium 1,46-55, das sogenannte „*Magnifikat*“, eines der exzellentesten Beispiele dar. Dabei handelt es sich um einen der wenigen poetischen „hymnischen“ Texte des Neuen Testaments, der von den ersten Jahrhunderten an für den urchristlichen Gottesdienst wortwörtlich und vollständig übernommen wurde und von alters her bis heute in seiner originalen Sprache einen festen Bestandteil jedes orthodoxen „Orthros“, nämlich Morgengottesdienstes, ausmacht.

Das Magnifikat ist in der orthodoxen Frömmigkeitstradition als „*Megalynarion*“¹⁰ (vom ersten griechischen Wort *μεγαλύνει*) oder *Lobgesang* der Gottesmutter bekannt. In der Tat setzt die orthodoxe Hymnographie jene altchristliche Tradition fort, nach der der Lobgesang Marias samt dem im Lukas-Evangelium sich anschließenden Lobgesang von Zacharias (Lk 1,68-79) als letzte biblische „*Ode*“¹¹ den Kreis der sog. *neun biblischen Oden* abschließt. Die restlichen acht biblischen Oden werden durch ausgewählte poetische Texte des Alten Testaments¹² gewonnen, die tatsächlich besondere Denkmäler hebräischer Dichtung¹³ darstellen. Selbstverständlich befinden sich alle neun biblischen Oden auch im aktuellen liturgischen Gebrauch des orthodoxen Kultus; trotzdem nimmt das Magnifikat, das in jedem Morgengottesdienst sowieso vollständig rezitiert wird, in der Hymnographie eine Sonderstelle ein, da diese lukanische Perikope die Bildung neuer Hymnen und insbesondere den letzten Teil jedes orthodoxen liturgischen Kanons, genannt 9. Ode, entscheidend beeinflusst und geprägt hat.

¹⁰ Zu diesem hymnologischen Terminus s. *K. Nikolakopoulos*, *Orthodoxe Hymnographie. Lexikon der orthodoxen hymnologisch-musikalischen Terminologie*, Schliern b. Köniz 1999, S. 54 f.

¹¹ Zum liturgischen Begriff „Ode“ siehe auch *K. Nikolakopoulos*, *Orthodoxe Hymnographie*, S. 79 f.

¹² 1. biblische Ode (Ex 15,1-18); 2. biblische Ode (Dtn 32,1-43); 3. biblische Ode (1 Kön 2,1-10); 4. biblische Ode (Hab 3,1-19); 5. biblische Ode (Jes 26,1-21); 6. biblische Ode (Jona 2,3-10); 7. biblische Ode (Dan 3,26-45); 8. biblische Ode (Dan 3,51-90).

¹³ Vgl. auch *P. N. Trempeles*, *Ἐκλογή Ἑλληνικῆς Ὁρθοδόξου Ὑμνογραφίας*, Athen 1978, S. 125.



Die liturgische Stellung dieses Abschnittes aus dem gottinspirierten dritten synoptischen Evangelium bildet zugleich den Wegweiser für seine orthodoxe Auslegung, bei der in erster Linie nicht die einzelnen philologisch-historische Fragen, sondern die daraus resultierende theologische Botschaft kommt. Die Theologie des Magnifikats ist also den Kirchenvätern und dementsprechend der orthodoxen Schriftauslegung ein primäres und zentrales Anliegen. Die historisch-kritische Untersuchung wird zwar nicht in Zweifel gezogen; sie gilt dennoch nur als Hilfe und sekundäres Mittel zur Erreichung und Aneignung der hinter dem Buchstaben verborgenen Theologie. Selbstverständlich wird auch von den Kirchenvätern der ersten Jahrhunderte über die philologische Gattung der Perikope in Lk 1,46-55 gesprochen – wobei man eine eindeutige literarische Abhängigkeit des Magnifikats von den alttestamentlichen Psalmen und der Ode von Hanna (1 Kön 2,1-10) feststellt¹⁴. Diese literarische Bemerkung mündet allerdings in der theologischen Bezeichnung und Bewertung des Textes als einer „Prophetie“ Marias, die sich in göttlicher Ekstase und Inspiration befindet¹⁵ und genau wie die Elisabeth in den vorherigen Versen einen prophetisch gefärbten Text ausspricht.

In den ersten christlichen Jahrhunderten, insbesondere bei den Kirchenvätern, war neben der philologisch-historischen die allegorische Auslegung der Heiligen Schrift vorherrschend. Daraus entwickelten sich zwei exegetische Richtungen, nämlich die Antiochenische Schule mit der philologischen Methode „dem Buchstaben nach“ und die Alexandrinische Schule mit der allegorischen Methode, die sich mit dem tieferen Sinn und dem „Geist“ des Geschriebenen auseinandersetzt.¹⁶ Die altkirchlichen Väter und Schriftsteller der Ostkirche, die sich stets um die Abgrenzung des richtigen Glaubens von der Häresie bemühen, zeichnen sich durch die kombinierte Anwendung beider Methoden in folgender Reihenfolge aus: Zuerst nehmen sie die philologische Analyse des Buchstabens vor, sie bleiben jedoch nicht dabei stehen, sondern sie suchen weiter nach dem hinter dem Buchstaben verborgenen Sinn des Textes. Maximus der Bekenner kommentiert

¹⁴ Siehe dazu die Bemerkungen von G. Gratzes, Ὁδαί. (Ἁγία Γραφή), in: *Threskeutike kai Ethike Engyklopädia*, Bd. 12, Athen 1968, Sp. 555.

¹⁵ Vgl. P. N. Trempeles, Ὑπόμνημα εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν Εὐαγγέλιον, 3. Aufl., Athen 1983, S. 63.

¹⁶ Siehe auch K. Nikolakopoulos, Die „unbekannten“ Hymnen des Neuen Testaments. Die orthodoxe Hermeneutik und die historisch-kritische Methode, Aachen 2000, S. 19f.



diesbezüglich: „Wenn der Buchstabe nicht geistig verstanden wird, vermittelt er den Eindruck, dass er (bloß) das Gesagte beschreibt; er bringt so die Aussagekraft des Geschriebenen nicht hervor, zum Geist überzugehen.“¹⁷ Genau dies macht die sog. „patristische Hermeneutik“ aus, die der orthodoxen Auslegung vererbt wurde und ihre Quintessenz bildet.

Auch im Fall des *Magnifikats* lässt sich sowohl bei den altchristlichen Auslegern als auch in der orthodoxen Hermeneutik dieselbe Prozedur beobachten. Bei der Auslegung dieser Perikope befassen sich auch die Kirchenväter anfangs mit philologisch-historischen Fragen dieses Textabschnittes, genauso wie es die westliche Exegese macht. Beispielsweise wird bereits im 2./3. Jh. durch Irenäus von Lyon oder Origenes¹⁸ darauf hingewiesen, dass in manchen lateinischen Handschriften im Vers 46 anstatt „Mariam“ der Name „Elisabeth“ steht. Das ist tatsächlich in drei Handschriftenvariationen der lateinischen Übersetzung *Itala* der Fall. Darüber hinaus versucht Theophylaktos von Bulgarien (ca. 1050/60 - ca. 1109), ein großer Exeget der Ostkirche, die unterschiedliche Bedeutung der in den Versen 46/47 vorkommenden Begriffe „ψυχῆ“ und „πνεῦμα“ klarzustellen.¹⁹

Im philologisch-kritischen Bereich betrachten wir ähnliche hermeneutische Prozesse sowohl in der patristisch geprägten orthodoxen als auch in der westlichen Schriftinterpretation. Orthodoxerseits spielt innerhalb der anfänglichen philologisch-inhaltlichen Analyse beispielsweise auch die strukturelle Gliederung des Lobgesangs der Maria eine wichtige Rolle. Demgemäß könnten wir diesen poetischen Abschnitt folgendermaßen gliedern:

¹⁷ *Maximos der Bekenner*, Kapitel über die Theologie, Hundert Sprüche 6, 76: Philokalia, Bd. 2, 162.

¹⁸ *PG* 13, 1817.

¹⁹ *Theophylaktos von Bulgarien*, Enarratio in Evangelium Lucae: *PG* 123, 712: „ψυχικὸν μὲν γὰρ ἄνθρωπον λέγει τὸν κατὰ φύσιν ζῶντα, καὶ ἀνθρωπίνους λογισμοῖς διοικούμενον ... πνευματικὸν δέ, τὸν ὑπερναβάντα τοὺς τῆς φύσεως νόμους, καὶ μηδὲν ἀνθρώπινον φρονοῦντα· καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ διαφορὰ ψυχῆς καὶ πνεύματος ἐν τῇ Γραφῇ· τάχα δὲ ἰατροὶ ἄλλως ταῦτα διακρίνουσιν· ἀλλ’ ἡμῖν τῆς Γραφῆς μέλει· ἰατροὶ δὲ φθειρέτωσαν.“



Lk 1,46-48: Persönliche Dimension der Magd des Herrn²⁰

⁴⁶ Da sagte Maria: *Meine Seele* preist die Größe des Herrn, /
⁴⁷ und *mein Geist* jubelt über Gott, meinen Retter. ⁴⁸ Denn auf die Niedrigkeit seiner *Magd* hat er geschaut. / Siehe, von nun an *preisen mich selig alle Geschlechter*.

Lk 1,49-53: Lobgesang Gottes und seiner Macht

⁴⁹ Denn der Mächtige hat Großes an mir getan / und sein Name ist heilig.
⁵⁰ Er erbarmt sich von Geschlecht zu Geschlecht /
über alle, die ihn fürchten.
⁵¹ Er vollbringt mit *seinem Arm* machtvolle Taten: /
Er zerstreut, die im Herzen *voll Hochmut* sind;
⁵² er stürzt *die Mächtigen* vom Thron / und erhöht *die Niedrigen*.
⁵³ *Die Hungernden* beschenkt er mit seinen Gaben /
und lässt *die Reichen* leer ausgehen.

Lk 1,54-55: Das Erbarmen Gottes im Bund mit Israel

⁵⁴ Er nimmt sich *seines Knechtes Israel* an / und denkt an sein Erbarmen,
⁵⁵ das er unsern Vätern verheißen hat, /
Abraham und seinen Nachkommen auf ewig.

Im ersten Teil (1,46-48) spricht in einem schier persönlichen Ton eine demütige „Magd“, die sich durch die Kraft und Heiligkeit Gottes durchströmt fühlt. Im zweiten Teil (1,49-53) kommt eher eine „Israelitin“ zu Wort. Ihre Aussagen zeugen von ausgezeichneten Kenntnissen der prophetischen, psalmischen und restlichen Texte des Judentums. Der dritte Teil (1,54-55) trägt klare theologische Züge und setzt die Lehre des Alten Testaments über den Messias voraus.²¹

Selbstverständlich befasst sich auch die orthodoxe Bibelwissenschaft mit weiteren Fragen sprachlich-grammatischer bzw. philologisch-literarischer Natur, wie z.B.

²⁰ Für die Wiedergabe des deutschen Textes verwende ich die Einheitsübersetzung.

²¹ G. Gratseas, Ὁδοί. (Ἁγία Γραφή), in: *Threskeutike kai Ethike Engyklopädia*, Bd. 12, Athen 1968, Sp. 556 f.



die Bedeutung und die parallele Verwendung konkreter Wörter im masoretischen Text oder in der Septuaginta-Übersetzung der Bibel, syntaktische Eigentümlichkeiten der Strophen, eventueller Einfluss feststehender Formulierungen oder Redewendungen seitens des Alten Testaments, Berücksichtigung unterschiedlicher Lesarten desselben Textes u.v.ä. Allerdings sollte man hier betonen, dass solche Fragen, die Gegenstand der orthodoxen Theologen und Bibelwissenschaftler sind, die einfachen orthodoxen Gläubigen überhaupt nicht interessieren. Dem frommen Volk werden zwar solch sprachlich-philologische Anmerkungen durch Homilien, Predigten, Vorträge oder Bibelabende vermittelt; allerdings geschieht der Zugang der Gläubigen zum tiefen theologischen Verständnis des Magnifikats nur anhand seines liturgischen Gebrauchs.

Der patristischen und neueren orthodoxen Exegese geht es prinzipiell um die theologische Bewertung dieser schönen lukanischen Perikope. Während sich die rationale historisch-kritische Methode damit nicht abfinden kann, lässt die orthodoxe Exegese die Dimension des Eingriffes der himmlischen Realität in das irdische Geschehen zu. Somit sprechen die Kirchenväter, die prinzipiell den historischen Jesus vom Christus des Glaubens nicht so gern trennen, von einer Prophetie Marias. Die Beschäftigung mit philologisch-historischen Momenten des Textes stellt nur eine sekundäre wissenschaftliche Beschäftigung der orthodoxen Hermeneutik dar, deren Hauptziel die Hervorhebung der theologischen Momente des Magnifikats ist.

Zur Verdeutlichung des orthodoxen hermeneutischen Profils möchte ich schließlich folgende interpretatorische Beispiele aus der ostkirchlichen Literatur, die zur theologischen Erläuterung des Magnifikats beitragen, erwähnen. In der Ostkirche verstand man von Anfang an den Text von Luk 1,46-55 als den Lobgesang oder die 9. biblische Ode Marias, die aber zugleich deutliche theologisch-prophetische Züge zu zeigen hat. Obwohl man darin sicherlich soziale Elemente der damaligen Zeit zu erkennen vermag, sah die patristische Exegese z.B. für die Ausdrücke „mit seinem Arm“ (1,51: ἐν βραχίονι αὐτοῦ), „Hochmütige“ (1,51: ὑπερηφάνους), „Mächtige“ (1,52: δυνάστας) neben ihrer eigentlich etymologischen auch eine tiefe theologische Bedeutung. Dabei bediente man sich der allegorischen Methode.



Theophylaktos von Bulgarien († 1107) legt die Formulierung „mit seinem Arm“ (Lk 1,51) folgendermaßen aus: „Der Arm des Vaters ist der Sohn. Gott und Vater hat nämlich machtvolle Taten wider die Natur in seinem Sohne vollbracht. Denn durch die Inkarnation des Sohnes wurde die Natur bezwungen, indem eine Jungfrau gebar, Gott Mensch wurde wie auch der Mensch vergöttlicht wurde.“²² In seinem Kommentar zum Lukas-Evangelium argumentiert Kyrill von Alexandrien († 444) zur Bedeutung der „Hochmütigen“ und „Mächtigen“ (Lk 1,51-52) allegorisch: „Hochmütige nennt sie die bösen Dämonen samt ihrem Anführer, die wegen ihrer Aufgeblasenheit gefallen sind ... Denn die zerstreuten Dämonen und der Teufel selbst von sich selbst rühmen.“²³ Im gleichen Zusammenhang erklärt Theophylaktos von Bulgarien Folgendes: „Und der Herr hat die hochmütigen Dämonen zerstreut, indem Er sie aus den menschlichen Seelen ausgetrieben hatte. Und manche hat Er in den Hades, manche in die Schweine geschickt ... Er hat auch die Mächtigen vom Thron gestürzt, ich meine die Dämonen, welche die Menschen versklavt und die menschlichen Seelen zu ihren Thronen gemacht hatten.“²⁴

Aus dem bisher Gesagten und den bereits angegebenen Textbeispielen lässt sich zweifellos schlussfolgern, dass die Kirchenväter der Alten ungetrennten Kirche für die moderne Hermeneutik keine altmodischen Exegeten sind. Sie stimmen mit den hermeneutischen Ansichten vieler heutiger Theologen überein, obwohl man in der Art und Weise der Schriftinterpretation beider Gruppen manchmal Unterschiede feststellen kann. Auch wenn die patristische Tradition und die (moderne) historisch-kritische Wissenschaft zwei unterschiedliche Bilder über die Schrifttex-

²² *Theophylaktos von Bulgarien*, Enarratio in Evangelium Lucae: PG 123, 712: „Βραχίων τοῦ Πατρὸς, ὁ Υἱός. Ἐποίησεν οὖν κράτος καὶ δύναμιν κατὰ τῆς φύσεως ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ ἐν τῷ Υἱῷ αὐτοῦ. Σαρκωθέντος γὰρ τοῦ Υἱοῦ, ἐνίκηθη ἡ φύσις, παρθένου τεκούσης, Θεοῦ ἀνθρωπισθέντος, ἀνθρώπου θεωθέντος.“

²³ *Kyrill von Alexandrien*, Explanatio in Lucae Evangelium: PG 72, 477 f.: „Ἵπερηφάνους δὲ λέγει τοὺς πονηροὺς δαίμονας μετὰ τοῦ ἄρχοντος αὐτῶν πεσόντας δι’ ἔπαρσιν ... Μεγάλα ἐφρόνουν οἱ σκορπισθέντες δαίμονές τε καὶ διάβολος.“

²⁴ *Theophylaktos von Bulgarien*, Enarratio in Evangelium Lucae: PG 123, 712: „καὶ διεσκόρπισεν ὁ Κύριος τοὺς ὑπερηφάνους δαίμονας, ἐκβαλὼν αὐτοὺς ἀπὸ τῶν ἀνθρωπίνων ψυχῶν· καὶ οὗς μὲν εἰς τὴν ἄβυσσον πέμψας, οὗς δὲ εἰς τοὺς χοίρους ... καθεῖλε δὲ καὶ δυνάστας ἀπὸ θρόνων, τοὺς δαίμονας λέγω, οἱ κατεδυνάστευον τῶν ἀνθρώπων, καὶ θρόνους εἶχον τὰς ἀνθρωπίνας ψυχάς.“



te entwerfen, sollte die akademische Theologie die Fähigkeit besitzen, die unter diesen beiden Bildern verborgene Einheit aufzuspüren.

4. Schlussfolgerung

Die Auslegung hört keineswegs auf, eine intellektuelle Verarbeitung, eine systematische und verantwortungsvolle Erforschung und Bewertung der biblischen Texte und ihres Kontextes zu sein. Soweit sich die Auslegung ernsthaft bemüht, den tieferen Textsinn offenzulegen, gilt die Wissenschaft mit allen ihren Methoden und Formen (philologischer, rhetorischer, historischer, archäologischer, komparativer, sozialwissenschaftlicher, philosophischer Natur etc.) als Gehilfe und Mittel zu diesem Zweck.

Die orthodoxe Theologie bezweifelt nicht den Wert der wissenschaftlichen Forschungsmethoden der Schrift. Die hermeneutische Tradition, so wie sie in der sogenannten „*liturgischen Auslegung*“ entfaltet wird, schließt keineswegs die wissenschaftliche Forschung aus, sondern setzt sie voraus. Im Auslegungsverständnis der Orthodoxie und in Anbetracht des ernstzunehmenden Sinngehaltes der biblischen Texte sind die Kirchenväter noch heute ganz aktuell. Ihre hermeneutischen Prinzipien also, die dem Geist der Alten ungeteilten Kirche entsprechen, könnten von den westlichen Exegeten, aber auch allgemein von allen Theologen der anderen Konfessionen in Betracht gezogen und ernster genommen werden.

Durch die harmonische Synthese beider Hermeneutiken könnten Übertreibungen und extreme exegetische Positionen vermieden und überwunden werden. Nur mittels einer konvergierenden Anwendung beider Hermeneutiken können sich die vertikale Linie des mystischen Offenbarungscharakters und die horizontale Linie der Geschichte und des Buchstabens harmonisch kreuzen und kann somit der Ausgleich beider Größen gewahrt werden.



Paulus' Rühmen „in den Schwächen“

Exegetische Erwägungen zu 2 Kor 12,6-10

1. Einleitung

Die zu behandelnde Perikope **2 Kor 12,6-10** stellt einen zentralen Teil der Thematik in 2 Kor 12,1-13 dar, die als einer der kompaktesten Abschnitte dieses Briefes bezeichnet werden kann. Obwohl sich in 2 Kor keine durchgehend konsequente Textstruktur aufzeigt¹, gehört die oben erwähnte Perikope zum letzten und ziemlich einheitlichen Teil des Briefes, in dem Paulus auf einer apologetischen Weise sein apostolisches Amt verteidigt.

Für die große Bedeutung dieser 13 Verse im 2 Kor scheint es zwei wesentliche Gründe zu geben: *Zum einen* ist es der Rahmen, in den der Text gestellt ist. Der Abschnitt 2 Kor 12, 1-13 gehört zum breiteren Teil der Kapitel 10-13, der sowohl für sich genommen als auch im Zusammenhang des ganzen Briefes einen markanten und interessanten Teil im Briefwechsel des Apostels Paulus mit den Korinthern darstellt.

Der zweite Grund liegt im Inhalt des 2 Kor 12,1-13. Konkrete Fragen z.B. zu den Visionen und Offenbarungen oder zum Entrücken in den dritten Himmel und zur Bedeutung des Wortes ἀσθένεια haben die Exegeten und die Leser seit jeher herausgefordert. Für sowohl altkirchliche Kommentatoren² wie auch moderne Exegeten³ war der ganze Abschnitt stets ein äußerst interessanter Text.

¹ Joh. Karavidopoulos, *Εἰσαγωγή στήν Καινή Διαθήκη*, Thessaloniki 1998, S. 309.

² Wie z.B. *Origenes* (Commentarii in evangelium Ioannis, 10.6: GCS 10, 230,2-34) oder *Johannes Chrysostomos*, der sich mit dem Abschnitt 2 Kor 12,1-13 in seinen Homilien unter den Nummern 26 und 27 (PG 61, 575-590) befasst.

³ Siehe beispielsweise *P. N.Trempelas*, Ὑπόμνημα εἰς τὰς ἐπιστολάς τῆς Καινῆς Διαθήκης, Band 1, Athen 1956. *C. K. Barrett*, *A Commentary on the 2nd Epistle to the Corinthians*, New



Der Abschnitt 2 Kor 12,1-13 kann auf vielfache Weise unterteilt werden. Die letzten drei Verse (2 Kor 12,11-13) können sogar als besondere Einheit herausgehoben werden, weshalb sie in vielen Kommentaren mit den nachfolgenden Versen in Verbindung gebracht werden, nämlich mit 2 Kor 12,14-18. Als Hintergrund zu den weiteren Überlegungen betrachte ich folgende Unterteilung:

a) 2 Kor 12,1-5; b) 2 Kor 12,6-10 und c) 2 Kor 12,11-13.

Die Perikope **2 Kor 12,6-10**, deren Betrachtung uns im Weiteren beschäftigen wird, stellt den zentralen Teil der Thematik 2 Kor 12,1-13 dar und lautet folgendermaßen:

„⁶Wenn ich mich dennoch rühmen wollte, wäre ich zwar kein Narr, sondern würde die Wahrheit sagen. Aber ich verzichte darauf; denn jeder soll mich nur nach dem beurteilen, was er an mir sieht oder aus meinem Mund hört. ⁷Damit ich mich wegen der einzigartigen Offenbarungen nicht überhebe, wurde mir ein Stachel ins Fleisch gestoßen; ein Bote Satans, der mich mit Fäusten schlagen soll, damit ich mich nicht überhebe. ⁸Dreimal habe ich den Herrn angefleht, dass dieser Bote Satans von mir ablasse. ⁹Er aber antwortete mir: Meine Gnade genügt dir; denn die Kraft wird in der Schwachheit vollkommen/verwirklicht. Viel lieber also will ich mich meiner Schwachheit rühmen, damit die Kraft Christi auf mich herabkommt. ¹⁰Deswegen fühle ich mich wohl in Schwächen, in Schmähungen, in Nöten, in Verfolgungen und Ängsten, die ich für Christus ertrage; denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark.“

Im Rahmen der nachfolgenden exegetischen Gedanken will ich versuchen, eine überschaubare Analyse und einige fundamentale hermeneutische Bemerkungen, die zum Verständnis des Textes in 2 Kor 12,6-10 beitragen könnten, vorzutragen. Dazu wäre die Auseinandersetzung mit wesentlichen Fragen sehr hilfreich. Was bedeutet das Verb *καυχῶμαι* in diesem Text? Was war der *σκόλοψ τῆ σαρκί* und *ἄγγελος σατανᾶ*? Trägt vielleicht der Abschnitt 2 Kor 12,6-10 zum Verständnis der Gegner von Paulus bei und auf welche Weise? Es wäre auch interessant zu zeigen, wie aus diesem Abschnitt die Idee der „*Kraft in der Schwachheit*“ her-

York 1973. H.-J. Klauck, 2. Korintherbrief, Würzburg 1986. E. Best, Second Corinthians, Atlanta 1987.



vorgeht, welche schließlich die echte apostolische Urheberschaft und das apostolische Amt bestimmt.

2. Der Abschnitt 2 Kor 12, 6-10

Der letzte Teil des 2 Kor (Kap. 10-13) zeichnet sich durch die leidenschaftliche Selbstverteidigung des Paulus gegenüber seiner judaisierenden Rivalen aus, die höchstwahrscheinlich identisch mit denen im Galaterbrief sind⁴. In einem gefühlvollen Stil bedient sich Paulus einer wellenartigen Sprache, die durch gezielte rhetorische und stilistische Antithesen geprägt ist. Aufgrund seiner Unterdrückung durch die Gegner sieht sich Paulus trotz offenkundigem Widerwillen – in 2 Kor 10,1 nennt er sich „unterwürfig“ (ταπεινός) – genötigt, sich zu rühmen (2 Kor 10,8). Trotz alledem, selbst wenn er sich als jemand gibt, der sich selbst lobt (2 Kor 11,21-23), beeilt er sich, die Mühen, die Anstrengungen, die Wunden, die Gefahren, die furchtbaren Versuchungen aufzuzählen, die mit seinem apostolischen Amt verbunden sind. Im Anschluss schreibt er: „Wenn ich mich denn rühmen soll, will ich mich meiner Schwachheit rühmen“ (2 Kor 11,30) und erwähnt das eher demütige Ereignis seiner Flucht aus Damaskus (2 Kor 11,32-33).

Im Falle des Abschnittes 2 Kor 12,1-13 geht Paulus aber doch einen gewagten Schritt weiter. Im Rahmen des Streits mit seinen Gegnern⁵ beschließt er, sich selbst auf die gleiche Weise zu loben, wie es seine Opponenten taten. Wie anzunehmen ist, tut er dies, weil er die Bewunderung der Korinther für ekstatische Phänomene kennt, derer sich seine Gegner rühmen. Sein Widerwille dagegen wird jedoch sofort wieder deutlich in seinem Ausruf: „Ich muss mich zwar rühmen, aber es nützt auch nichts“ (2 Kor 12,1)⁶. Nachdem er aber seine Einstellung bekundet hat, kündigt er den Inhalt seiner Ruhmrede an, nämlich Visionen und

⁴ Vgl. *Joh. Karavidopoulos*, *Εἰσαγωγή στὴν Καινὴ Διαθήκη*, Thessaloniki 1998, S. 309.

⁵ Siehe dazu *J. Frey*, „Himmels-Botschaft“. Kerygma und Metaphorizität der neutestamentlichen Rede vom „Himmel“, in: *JBTh* 20 (2005) 199.

⁶ Interessanterweise verwendet Paulus hier den Begriff „συμφέρει“ (oder „συμφέρον“, wie in manchen Handschriften auch steht); einen Begriff, der nach *C. K. Barrett*, *A Commentary on the 2nd Epistle to the Corinthians*, New York 1973, S. 307, sich nicht auf das Wohl einer Einzelperson bezieht, sondern auf das der christlichen Gemeinde.



Offenbarungen des Herrn und erzählt von seinem Entrücken in den dritten Himmel, den er Paradies nennt.⁷

An dieser Stelle sollte jedoch betont werden, dass Paulus, sobald er die Möglichkeit dazu hat, zu seinem ursprünglichen Gedanken der Bescheidenheit zurückkehrt (2 Kor 12,5), dass nämlich das wahre Sich-Rühmen im Herrn etwas diametral Entgegengesetztes ist zu dem, was seine Gegner machen.

Im Abschnitt 2 Kor 12,6-10, wo Paulus die Besonderheit der von ihm gesehenen *Offenbarungen* und *Visionen* als bekannt voraussetzt, geht er zu einer schmerzhaften Seite seines Lebens über, um seine Apostolizität realistisch zur Geltung zu bringen. Das Bild, das die Korinther von Paulus haben sollen, soll das in seiner Person Wahrgenommene und durch seine Worte Vermittelte sein: ein Bild der unmittelbaren, bewahrheiteten apostolischen Aktivität, die Ausdruck fand in der handfesten, täglichen Diakonie, und nicht das Bild eines Menschen mit außergewöhnlichen Erfahrungen, Visionen und Offenbarungen⁸. Gleichzeitig aber macht er seine Überzeugung zum Thema der *Kraft* deutlich: es handelt sich um eine Kraft, die sich „in der Schwachheit als mächtig erweist“.

Nachdem er im Vers 5 seine standhafte Überzeugung über das Prahlen geäußert hat, beeilt er sich im Vers 6 zu erläutern: „Wenn ich mich dennoch rühmen wollte, wäre ich zwar kein Narr, sondern würde die Wahrheit sagen“ (2 Kor 12,6). Dieser Satz spielt deutlich auf seine Gegner an: Sie haben keine solide Basis für ihr Prahlen wie er, und sie, als Lügenapostel und unehrliche Arbeiter, sprechen nicht die Wahrheit (vgl. 2 Kor 11,13-15). Gleichzeitig erklärt Paulus, dass wenn er nicht von seinen Offenbarungen spricht, dann nur deshalb nicht, um übertriebene Eindrücke zu vermeiden. Letztlich weigert sich der Apostel zum Mittel-

⁷ Vgl. A. T. Lincoln, Paul the Visionary: The Setting and Significance of the Rapture to Paradise in 2 Cor 12, 1-10, in: *NTS* 25 (1979) 204-220. H.-J. Klauck, Die Himmelfahrt des Paulus (2 Kor 12,2-4) in der koptischen Paulus-Apokalypse aus Nag-Hammadi, in: *SNTU/A* 10 (1985) 150-190. W. Baird, Visions, Revelations and Ministry: Reflections on 2 Cor 12, 1-5 and Gal 1, 11-17, in: *JBL* 104 (1985) 651-662. B. Heining, Paulus als Visionär, (HBS 9), Freiburg/Basel/Wien 1996.

⁸ Es muss hier betont werden, dass sich Paulus bewusst weigert, sein apostolisches Amt durch persönliche ekstatische Religionserfahrungen zu untermauern, obwohl er höchstwahrscheinlich über solche verfügte (vgl. auch W. Baird, Visions, Revelations and Ministry: Reflections on 2 Cor 12, 1-5 and Gal 1, 11-17, in: *JBL* 104, 1985, 661).



punkt, zum Kern der Aufmerksamkeit und der Bewunderung zu werden. Christus und sein Evangelium sind die einzigen und alleinigen Zentren⁹.

Eine für diesen Zusammenhang grundlegende interpretative Frage bezieht sich auf den ersten Teil des 7. Verses „wegen der einzigartigen Offenbarungen...“. Aus syntaktischer Sicht stellt sich die Frage, ob dieser Anfang zum bereits Vorausgegangenem oder zum darauffolgenden Ausdruck gehört.¹⁰ Die ganze Formulierung des Paulus erscheint verständlicher, wenn wir den Satz „damit ich mich wegen der einzigartigen Offenbarungen nicht überhebe...“ verbinden mit dem, was folgt, und wenn man gleichzeitig das Wort „διὸ“ entfernt, wie manche Codices es so wollen¹¹. Im Wesentlichen bezieht sich Paulus auf einen besonderen Zustand, der in Verbindung mit den einmaligen *Visionen* und *Offenbarungen* steht, die er von Gott erhält. Wegen der Größe und Wichtigkeit der Offenbarungen bestand die Gefahr, dass der Apostel einem unkontrollierbaren und übermäßigen Hochmut unterläge (ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι)¹². Aus diesem Grund war ihm „ein Stachel ins Fleisch gestoßen: ein Bote Satans“, als Kontrollfaktor und Abwehr der Gefahr („der mich mit Fäusten schlagen soll, damit ich mich nicht überhebe“).

Die zweifache Wiederholung des Verbs ὑπεραίρωμαι im selben Vers zeigt offensichtlich das Verständnis, das Paulus über Sinn und Zweck „des Stachels im Fleisch“ hatte, egal was dieser Satz auch bedeuten mag¹³. Indirekt aber betont das doppelte „ὑπεραίρωμαι“ auch die immense Wichtigkeit der erfahrenen Offenbarungen, die er hatte. Diese Offenbarungen waren von solcher Größe und so einer Art, dass der Mensch mit Sicherheit der Versuchung unterlegen wäre, in höchstem Maße dünkelhaft und hochmütig zu werden. Dem Apostel gelingt in diesem

⁹ Es wird nicht nur im 2 Kor, sondern im gesamten corpus paulinum glasklar, dass Paulus nur auf Grund seines apostolischen Dienstes gesehen werden möchte. Siehe dazu auch E. Käsemann, Die Legitimität des Apostels. Eine Untersuchung zu Korinther II 10-13, in: *ZNW* 41 (1942) 69-70.

¹⁰ Siehe den interessanten Abschnitt des Werkes von J. Zmijewski, Der Stil der paulinischen „Narrenrede“, Köln 1979, S. 322-361, wo diese Frage detailliert diskutiert wird.

¹¹ Das kausale Verbindungswort „διὸ“ steht nicht in den Codices p46, D, Ψ 1881 u.a.

¹² Vgl. Johannes Chrysostomos, Homiliae XXI de statuis, 1: PG 49, 24: „Τί τοῦτου σαφέστερον; Ἴνα μὴ ὑπεραίρωμαι, φησί...“

¹³ „Σκόλοψ“ kann Stachel, Dorn, Splitter, Pfahl bedeuten. In erweitertem und metaphorischem Sinn kann es auch für das Kreuz, für etwaige Verfolgung oder jede andere harte Schwierigkeit im Leben stehen.



Punkt ein weiterer Schlag gegen seine Gegner, indem er zeigt, dass seine Visionen und Offenbarungen etwas absolut Einzigartiges waren.

Im selben Augenblick aber gibt er seiner gezielten Leserschaft bekannt, dass ihm aller Wahrscheinlichkeit nach unter von Gott zugelassen¹⁴ als Gegengewicht zu den wunderbaren *Offenbarungen* und *Visionen* etwas sehr Schmerzhaftes gegeben worden war. Was genau waren der „Stachel im Fleische und der Bote des Engels“¹⁵? Es gibt zahlreiche diesbezügliche Theorien und Spekulationen, die alle denkbaren Richtungen abzudecken scheinen. Die Aufzählung der Ansichten zur Lösung und zum Durchscheinen des Geheimnisses, das sich hinter den Formulierungen „Stachel im Fleisch und Bote Satans“ verbirgt, ist umfangreich. Zum einen gibt es die Ansicht, es handle sich um ein ernsthaftes gesundheitliches Problem (hartnäckige Kopfschmerzen¹⁶, dermatologische Krankheiten, Augenleiden uva.). Weiterhin gibt es Theorien, die von psychologischen oder neurologischen Störungen sprechen (Stress, Epilepsie, Trübsal), von einer persönlichen Art von Qual (die Ungläubigkeit der Juden, verschiedene Versuchungen) und über die Gegenwart „eines bösen Engels, der gerade wegen des Hochmuts des Paulus zu seiner Strafe entsandt wurde“. Diese Aufzählung verschiedener Hypothesen wird durch die Meinungen abgerundet, dass der „Stachel im Fleisch“ und der „Bote Satans“ mannigfaltige Formen des Widerstands, des Kampfes oder der Verfolgung¹⁷ waren; Umstände, die Paulus im Laufe seines apostolischen Wirkens durchlebt hat.

¹⁴ Paulus sagt nicht wortwörtlich, dass Gott ihm den Stachel gegeben habe; das Verb ἐδόθη, passive Form, bestätigt diese Meinung. Vgl. *Johannes Chrysostomos*, Homiliae XXI de statuis, 1: PG 49, 24: „... διὰ τοῦτο συνεχώρησεν ὁ Θεὸς τοὺς ἀγγέλους τοῦ σατανᾶ ...“. Siehe auch *J. Zmijewski*, Der Stil der paulinischen „Narrenrede“, Köln 1979, S. 368.

¹⁵ Bemerkenswert ist hier die Behauptung von *H.-J. Klauck*, 2 Korintherbrief, Würzburg 1986, S. 94, der schmerzliche Zustand des Paulus beschrieben in 2 Kor 12,7 hätte eine doppelte Herkunft: göttliche und satanische; vergleichbar mit Hiob (Hiob 2ff.).

¹⁶ *Johannes Chrysostomos*, In Secundam ad Corinthios Ep., Homilie 26: PG 61,577, führt zwar die Möglichkeit ständiger Kopfschmerzen an, aber er verwirft sie kategorisch: „Einige nahmen an, Paulus wollte damit eine Art Kopfschmerz bezeichnen, den ihm der Teufel verursachte; doch das sei ferne! Es war nicht der Leib des Paulus dem Teufel preisgegeben, während umgekehrt der Teufel dem Paulus selbst auf ein bloßes Wort sich fügte“.

¹⁷ Da ist die Meinung von *Johannes Chrysostomos*, In Secundam ad Corinthios Ep., Homilie 26: PG 61,578 sehr eindeutig und konkret: „Engel des Satans nennt also Paulus Alexander, den Goldschmied, die Anhänger des Hymenäon und des Phileton und alle, die der Predigt entgegen



Einige der vorgelegten Meinungen erwecken den Eindruck, plausible Argumente zu enthalten. Unter den heutigen Exegeten haben die Annahmen physischer Krankheit oder neuropsychischer Störungen besondere Aufmerksamkeit geweckt. Aber die metaphorische Bedeutung des Begriffes, nämlich eventuelle Widerstände und Verfolgungen scheint die wahrscheinlichste zu sein¹⁸. Einige Studien der letzten Jahre tendieren eher dazu, diese Ansicht zu unterstützen. In diesem Fall bedeutet der Ausdruck „Stachel im Fleisch“ ganz einfach einen feindlichen menschlichen Faktor, der in irgendeiner Weise den Apostel belästigte oder quälte. Der Ausdruck „Engel des Satans“ sollte so interpretiert werden, dass er stellvertretend für eine feindliche Kraft steht, die nicht unbedingt persönlich oder isoliert stehen sollte und einen negativen Einfluss bei der Verkündigung des Evangeliums auszuüben vorhatte. Johannes Chrysostomos wendet bei der Interpretation dieser Stelle die philologische Methode an und wird dabei ziemlich konkret und eindeutig:

„Καὶ οἶδα μὲν ὅτι τινὲς ἀσθένειαν εἶναι νομίζουσι σωματικὴν. Οὐκ ἔστι δὲ τοῦτο, οὐκ ἔστιν. Ἄλλ' ἄγγελον Σατᾶν τοὺς ἀντικειμένους ἀνθρώπους καλεῖ. Τὸ γὰρ Σατᾶν τοῦτο ἑβραϊκὴ λέξις ἐστὶ. Σατᾶν δὲ ὁ ἀντικείμενος λέγεται.“¹⁹

Auf jedem Fall stellt dieser „Stachel im Fleisch“ für Paulus eine störende Wirklichkeit dar, die gleichzeitig quälend und schmerzlich ist²⁰. Diese störende Realität bringt der Apostel indirekt mit der Größe der Offenbarung in Verbindung, als einen neutralisierenden Faktor der Gefahr des Hochmuts (ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι).

arbeiteten, die wider den Apostel stritten und kämpften, die ihn ins Gefängnis warfen, ihn schlugen, ihn vor die Stadt schleppten; denn sie taten die Werke des Satans.“ Vgl. *Theodoret*, *Interpretatio Secundae Epistulae ad Corinthios*, 12: *PG* 82,449: „Er bezeichnete als Satansboten die Schmähungen, die Misshandlungen und die Aufruhr des Volkes.“

¹⁸ *M. L. Barré*, *Qumran and the weakness of Paul*, in: *CBQ* 42 (1980) 225, scheint absolut recht zu haben, wenn er meint, dass der „σκόλωσ τῆ σαρκί“ und „ὁ ἄγγελος σατᾶν“ Anspielungen sein müssen auf die Gegner des Paulus und nicht auf irgendeine Krankheit bzw. eine der zahllosen vorgeschlagenen Interpretationen dieser beiden Ausdrücke.

¹⁹ *Johannes Chrysostomos*, *Laudatio sancti patris nostri Eustathii*: *PG* 50,603. Vgl. auch *Ders.*, *Homiliae XXI de statutis*, 1: *PG* 49, 24.

²⁰ Das Verb *κολαφίζειν*, das in Vers 7 verwendet wird, ist auch in Mt 26,67 und in Mk 14,65 auf Christi Leiden bezogen anzutreffen. Obwohl metaphorisch auf die Schwierigkeiten und Verfolgungen interpretierbar bedeutet dies in erster Linie das Leiden des Fleisches (τῆ σαρκί). *Johannes Chrysostomos*, *Laudatio sancti patris nostri Eustathii*: *PG* 50,603: „Ὅτι ἡ σὰρξ ἐμαστίζετο, ἡ δὲ ψυχὴ ἐκουφίζετο τῆ ἐλπίδι τῶν μελλόντων ἐπαιρομένη.“



Im Vers 8 offenbart Paulus etwas Neues, und zwar dass er den Herrn gebeten hatte, ihn von diesem Stachel zu befreien. Im Übrigen betont der Apostel, dass er den Herrn *dreimal* darum gebeten hatte. Die Zahl drei, die in Vers 8 verwendet wird, bedeutet *viele Male*²¹, wie korrekterweise sowohl von der älteren exegetischen Tradition als auch den heutigen Interpreten verfochten wird. Offensichtlich war diese Versuchung sehr stark und das Verlangen, davon erlöst zu werden, sehr groß und drängend.

Im folgenden Vers 2 Kor 12,9 erfahren wir in direkter Rede die Antwort, die Paulus vom Herrn auf seine Bitte erhalten hatte: „Er aber antwortete mir: Meine Gnade genügt dir; denn meine Kraft wird in der Schwachheit vervollkommenet“²². Der Herr weigert sich, die Bitte Paulus' zu erfüllen²³. Es genügt, dass Paulus die Gnade²⁴ des Herrn empfangen hat.

Wenn wir das Procedere im ganzen dritten Teil des 2 Kor genau beobachten, stellen wir tatsächlich eine stufenweise, feine und geistreiche wesentliche Veränderung des Apostels fest. Paulus begann mit einem bis dahin unmissverständlichen Widerwillen, „prahlend“ von den besonderen *Visionen* und *Offenbarungen* zu sprechen, die er vom Herrn erhalten hatte. Er tat dies, obwohl er sich dessen bewusst war, dass es unsinnig ist und dass er etwas tut, das keinen geistigen Gewinn

²¹ Vgl. beispielsweise *Johannes Chrysostomos*, Homiliae in Genesim, Homilia 30: PG 53,280: „Τὸ δὲ Τρίτον, πολλάκις παρεκάλεισε, καὶ οὐκ ἐπέτυχεν.“ Siehe auch *Ders.*, Laudatio sancti patris nostri Eustathii: PG 50,603. Die Zahl τρις in 2 Kor 12,8 wird dem dreifachen Gebet Jesu Christi im Garten Gethsemane (Mk 14,32-42) entgegengehalten.

²² In diesem Zusammenhang lohnt es sich, die detaillierte Analyse und Interpretation der Stelle 2 Kor 12,9 von *J. Kremer*, Worte des Herrn und Worte des Paulus als Wort Gottes. Exegetische, hermenetische und bibeltheologische Erwägungen zu 2 Kor 12,9-10, in: *J. Figl und E. Waldschütz* (Hgg.), Ganzheitliches Denken, Festgabe für *Augustinus K. Wucherer-Huldenfeld* zum 60. Geburtstag, Wien 1989, S. 69-87, zu studieren.

²³ *Johannes Chrysostomos* umschreibt Vers 9 (In Secundam ad Corinthios Ep., Homilie 26: PG 61,578) folgendermaßen: „Es genügt dir, dass du die Toten erweckst, dass du Blinde heilst, dass du Aussätzige reinigst, dass du sonstige Wunder wirkst; verlange nicht auch noch, es ohne Gefahr und Furcht zu tun und ohne Hindernisse, das Evangelium zu verkünden ... Denn meine Macht, heißt es, vollendet sich in der Schwachheit; nämlich wenn ihr als Verfolgte über die Verfolger obliegt, wenn ihr als Bedrängte die Dränger überwindet, wenn ihr als Gebundene die Bindenden verjagt.“

²⁴ Der Begriff χάρις in diesem Fall, in Bezug auf seinen Gebrauch im 2. Korintherbrief und seiner Position in der entsprechenden Perikope, kann sowohl die spezifische Gnade Gottes zu Paulus, dass er Sein Apostel ist, bedeuten, als auch die allgemeine Gnade Gottes, die jedem Christen gegeben wird, weil er Christ ist.



einbringt. Trotzdem fährt er fort und offenbart wunderbare und einmalige Ereignisse, die vor 14 Jahren stattfanden, indem er zeigt, dass er ein besonders privilegierter Empfänger höchster göttlicher Offenbarungen gewesen ist.

Im Rahmen dieser Erzählung macht Paulus eine absichtliche Differenzierung zwischen seiner Person als Erzähler in der 1. Person zum einen und zum anderen seiner Person als Offenbarungsempfänger und Entrückter ins Paradies in der 3. Person. All dies zeigt seinen ständigen Unwillen und weiterhin sein unverändertes Sträuben, damit zu prahlen. Unmittelbar nach der knappen apokalyptischen Beschreibung beeilte er sich, das Problem mit *dem Stachel* einzubringen, so dass wir zur Schlussfolgerung kommen, dass die Offenbarungen, über die er sich zu rühmen gezwungen sah, ihm sehr viel zugemutet hatten, eben weil sie vom „*Stachel*“ begleitet wurden; einem Faktor schmerzhafter Kontrolle und Qual. Somit gelangt er an den Punkt zu bitten, davon befreit zu werden; er fleht Gott an, einzugreifen. Gott aber belässt die Lage, wie sie ist; er nimmt die Schwachheit nicht weg, weil, wie er dem Apostel versichert: „die Kraft wird in der Schwachheit vollkommen/verwirklicht“ (τελειοῦται/τελεῖται). Mit diesem eindrucksvollen antithetischen Oxymoron (δύναμις – ἀσθένεια)²⁵ akzeptiert Paulus praktisch die Fortsetzung seiner Versuchung weiterhin.

Folgende Bemerkung wäre in diesem Zusammenhang erwähnenswert: Das, was als „Prahlerie“ begann, wendet sich ins Gegenteil. Die Kraft Gottes offenbart sich nicht so in den *Offenbarungen* und den *Visionen*, sondern vielmehr in der antithetischen Situation, nämlich dem Kummer des Paulus, der auf die Offenbarung folgt. Es ist dem Apostel gelungen, die Bedeutung seiner höchsten und privilegierten geistigen Erfahrungen vollkommen umzudrehen und zu zeigen, dass die die Offenbarungen begleitenden schmerzlichen negativen Elemente im wesentlichen jene Faktoren sind, mittels welcher sich die Herrlichkeit Gottes zeigt und strahlt. Die Faktoren der schmerzlichen, negativen Elemente werden hier „Schwäche“ genannt.

²⁵ Vgl. weitere Analysen zur Antithese bei J. Kremer, *Worte des Herrn und Worte des Paulus als Wort Gottes. Exegetische, hermenetische und bibeltheologische Erwägungen zu 2 Kor 12,9-10*, in: J. Figl und E. Waldschütz (Hgg.), *Ganzheitliches Denken, Festgabe für Augustinus K. Wucherer-Huldenfeld zum 60. Geburtstag*, Wien 1989, S. 76f.



Die *Schwachheit* kann körperlicher, physischer Art sein (wie wahrscheinlich in Gal 4,13: ἀσθένεια τῆς σαρκός). Bei Paulus aber bedeutet sie in den meisten Fällen entweder Schwachheit im rhetorischen Gegensatz zur δύναμις (1 Kor 15,43) oder menschliche Zerbrechlichkeit und Schwäche, die manchmal zur Unfähigkeit für das Geistliche und somit zur Sünde führen und charakteristisch für den Menschen dieser Welt sind (Röm 6,19; 2 Kor 11,30 usw.). In unserer Stelle verwendet Paulus den Begriff ἀσθένεια, um die Umstände von Kummer und Versuchungen anzudeuten, von denen er hoffte, erlöst zu werden. Gleichzeitig aber bedeutet ἀσθένεια für ihn den Zustand, der sich als wesentlicher Beitrag zur Offenbarung der vollkommenen Kraft Christi erweist.

Das direkte Zitat „aus dem Mund Gottes“ in Vers 9a hat als Schlussfolgerung den zweiten Teil dieses Verses, dass nämlich nur im Sich-Rühmen in seinen Schwächen die Kraft Christi auf ihn herabkommen kann²⁶. Nachdem er also seine Gegner mit ihren eigenen selbstlobenden Waffen geschlagen hat, kehrt er zu seinen eigenen Ansichtspunkten zurück. Seine eigene Lebenshaltung hat zwar mit einem Prahlen, aber mit einer anderen Art des Prahlens zu tun: das Sich-Rühmen *in der Schwachheit*, etwas, was er mit größter Freude (ἡδίστα) tut.

Das Verb „ἐπισκηῶ“ gehört zu den einmaligen Diktionen des Neuen Testaments (ἄπαξ λεγόμενον) – man begegnet diesem Verb nur an dieser Stelle. In Joh 1,14 und in Offb 7,15; 12,12 usw. stoßen wir auf die einfache Form des Verbs „σκηῶ“. In 2 Kor 12,9 ist das Präfix „ἐπι“ nicht nur dem Verb hinzugefügt worden, sondern auch dem Personalpronomen „ἐμὲ“ (ἐπ’ ἐμέ), um mit diesem rhetorischen Pleonasmus in gewisser Weise eine Bewegung der Kraft anzudeuten, die von oben herab kommt und Paulus bedeckt. Hinzu kommt, dass das Verb „ἐπισκηῶ“ im eigentlichen Sinn *wohnen* bzw. *verweilen* bedeutet, d.h. es suggeriert Beständigkeit und Kontinuität und nicht eine flüchtige und kurzzeitige Erscheinung.

²⁶ Johannes Chrysostomos, Homiliae XXI de statuis, Hom. 16: PG 49, 16, kommentiert die Stelle 2 Kor 12,9 folgendermaßen: „Somit rühmt sich Paulus überall für seinen Kummer und brüstet sich ungemein damit. Und dies tut er mit Recht. Denn wahrlich hier zeigt sich die wirkliche Kraft Christi. Dadurch wurden die Apostel stark bei Fesseln und Kummer und Schlägen und den schlimmsten Übeln.“



In Vers 2 Kor 12,10 macht uns Paulus nun auf den eigentlichen Wesen seiner Schwächen aufmerksam; auf den banalen Inhalt seines Rühmens. Er liefert somit das letzte Urteil seiner kompletten Argumentation. Paulus erklärt, dass er die negativen Zustände auf sich nimmt²⁷ und sich glücklich dabei fühlt (εὐδοκῶ) in Schwachheit, in Schmähungen²⁸, in Nöten, in Verfolgungen, in Ängsten, wenn alles um Christi willen passiert. Mit der Formulierung „fühle ich mich wohl in Schwächen“ liefert er uns noch ein inhaltsreiches rhetorisches Oxymoron.

In diesem letzten Vers unseres Abschnittes bietet sich eine gebündelte Auflistung von unangenehmen Umständen, über die Paulus im Rahmen seiner breiteren apologetischen Rede dieser Thematik ausführlich in 2 Kor 11,23-29 gesprochen hat²⁹. In diesem Fall stellt sich die interessante Frage nach der eigentlichen und genauen Bedeutung des Wortes „ἀσθένεια“ und seinem Verhältnis zu den sich anschließenden Umständen. Entweder bedeutet dieses Wort eine natürliche Krankheit, die neben den Verfolgungen und anderen Nöten zu sehen wäre, oder stellt es einen allgemeinen Begriff dar, der gleichzeitig die vier erwähnten Definitionen enthält und sogar darüber hinaus geht. Die letzte Version scheint die wahrscheinlichste zu sein, wie es auch z.B. Johannes Chrysostomos sieht:

„Deshalb freue ich mich in den vielen Schwachheiten. In welchen? Sage mir! In Schmähungen, in Verfolgungen, in Nöten, in Bedrängnissen ... Denn indem er die Art der Schwachheit angibt, nennt er nicht etwa Fieber oder irgendein häufig wiederkehrendes Übel oder ein sonstige leibliche Krankheit, sondern Schmähungen, Verfolgungen, Bedrängnisse“.³⁰

Das Wort „ἀσθένεια“ spielt für Paulus in der ganzen Thematik zweifellos eine Schlüsselrolle, und es ist nicht zufällig, dass er durch seine doppelte Verwendung im vorangegangenen Vers 9 und nun im Vers 10 eine Einheit zu schaffen beabsichtigt. Er wendet also dieses Schlüsselwort in seiner letzten Zusammenfassung an und wahrscheinlich aus Gründen eines besseren Verständnisses oder einer

²⁷ Siehe auch *Johannes Chrysostomos*, Ennaratio in Epistolam ad Hebraeos, 28: PG 63,195.

²⁸ Das Wort ὕβρις kommt nur an dieser Stelle vor, und das vielleicht weil sich Paulus der Verleumdungen seiner Gegner erinnert.

²⁹ Vgl. auch 1 Kor 4,11-13.

³⁰ Der heilige *Johannes Chrysostomos* (In Secundam ad Corinthios Ep., Homilie 26; PG 61,579) zieht diese letzte Version vor. Siehe auch *Ders.*, Hom. 29: PG 61,598.



Verdeutlichung fügt er die anderen vier Substantive hinzu. Es kann aber auch nicht zufällig sein, dass der zusammenfassende Vers 10 mit demselben Begriff abschließt, und zwar nicht mehr in der substantivischen Form „ἀσθένεια“, sondern in der verbalen: „ἀσθενῶ“. In diesem letzten Satz der Perikope wird der metaphorische und ganz allgemeine Charakter der Wörter „ἀσθένεια“ und „ἀσθενῶ“ ziemlich offensichtlich.

3. Abschließende Gedanken

Zweifelsohne zeichnet sich der ganze dritte Teil des 2 Kor (Kap. 10-13) durch eine faltenreiche methodische Argumentation des Heidenapostels aus, die voll mit rhetorischen, antithetisch geprägten spiralartigen Höhen und Tiefen ist. Auch in anderen seinen Briefen hatte Paulus die Apologie und die Selbstverteidigung vor konkrete Gegnern nötig (siehe z.B. Gal 1,10 ff.). Nur in diesem 2 Kor beobachten wir dennoch diese besonders leidenschaftlich zugespitzte und rhetorisch eindrucksvoll geschmückte Verteidigung seines apostolischen Amtes. Und diese Tatsache deutet ebenfalls auf die besondere Bedeutung seiner Opponenten in Korinth und ihrer eigenen Argumente.

Besonders der Abschnitt 2 Kor 12,1-13, der als der Höhepunkt dieser Thematik bezeichnet werden könnte, zeigt uns, wie wichtig für Paulus seine Gegenüberstellung zu den Verleumdern ist. Paulus beweist, dass er nicht nur bloß alles gleichwertig, sondern in überlegenem Maße das besitzt, wessen seine Gegner sich rühmen und womit sie die Korinther so beeindruckt hatten. Dieses zeigte er, indem er sich mit großer rhetorischer Flexibilität und Feinheit folgende zwei an sich widersprechende Punkte behandelt: Von Vers 1 zu Vers 10 geht er in kluger Weise unmerklich vom Prahlen über die *Offenbarungen* auf das Prahlen über die *Schwächen* über. Als Konsequenz kündigt er dann voller Überzeugung, dass genau diese *Schwächen* im wesentlichen *Kraft* bedeuten, weil sie den allerersten und notwendigen Faktor in der Erscheinung und Ausdrucksmöglichkeit der „Kraft Christi“ darstellt.

Der vorgestellte Abschnitt 2 Kor 12,6-10, als der zentrale Teil der betreffenden Thematik in 2 Kor 12,1-13, ist von besonderer Bedeutung innerhalb der korinthischen Korrespondenz des Apostels Paulus. Es handelt sich um einen Text, in dem



Paulus' Rühmen „in den Schwächen“

Paulus seine grundsätzliche Idee über das „Rühmen in der Schwachheit“ unzweideutig proklamiert. Darin macht er seinen unerschütterlichen Glauben kund, die „Schwachheit“ sei mit der „Kraft Christi“ verbunden, und die „Schwachheit“ um Christi willen und für Christus bringe die Gnade Gottes (2 Kor 12,7-10). Schließlich lässt Paulus keinen Zweifel daran, dass die *Schwachheit*, so wie er sie versteht und im 2 Kor 12,7-10 vorführt, ein wesentliches und notwendiges Merkmal der apostolischen Identität, Eigenschaft und Diakonie ist.





Statement zur orthodoxen Auslegung von 1 Tim 2,1-7

1. Einführendes zur orthodoxen Hermeneutik

Ein bedeutender Teil des Neuen Testaments, die Evangelien, die dessen Herz bilden, wird fortwährend auf dem Altartisch jedes orthodoxen Gotteshauses aufbewahrt. Von da nimmt der Zelebrant den Text, der in seinem liturgischen Gebrauch als gesamtes Buch „Hl. Evangelium“ heißt, um ihn in der liturgischen Zusammenkunft der Gläubigen vorzulesen, und dorthin legt er das Evangelium nach der Verlesung auch wieder ab. Dies zeigt die besondere Stellung, die das Wort Gottes in der Orthodoxen Kirche besitzt, wie auch das enge Verhältnis zwischen der Heiligen Schrift und der kirchlichen Gemeinschaft. Die Kirche bewahrt nicht nur die Hl. Schrift auf und trägt sie ihren Gläubigen vor, sondern legt sie auch durch die Jahrhunderte verantwortungsvoll aus.

Die orthodoxe Bibelwissenschaft (ist) keine zurückgezogene, erstarrte 'quasi'-Wissenschaft, die mit veralteten Methoden arbeitet, und jeden Fortschritt auf dem Gebiet der biblischen Forschung ignoriert, wie manche westliche Vorstellungen über die orthodoxe Hermeneutik der Bibel zumindest bis zu den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts lauteten. Als grundlegende Prinzipien und Voraussetzungen der orthodoxen Hermeneutik können folgende Aspekte genannt werden: *der ekklesiale Bezug der Hermeneutik, die pneumatische Besonderheit der Hl. Schrift, die persönliche Einstellung des Exegeten und die liturgische Dimension der Exegese*. Diese Prinzipien möchte ich nun im Folgenden darlegen:

Die Bibelinterpretation als Versuch, in die Tiefe des Textsinnes einzudringen, um ihn vollkommener zu erfassen, ist also nach orthodoxem Verständnis eine Funktion, ein Dienst und eine Gabe in der Kirche. Als eine gottmenschliche Institution stellt die Kirche den geistigen Schoß dar, aus dem das gesamte christliche Leben, d.h. auch die Bibel, hervorgegangen ist. Die Kirche legt in der Tradition von der



Schrift Zeugnis ab. Die Heilige Schrift stellt einen Teil oder eine Erscheinungsform der Tradition dar, in der das geoffenbarte Wort Gottes schriftlich erhalten ist. Also nicht die Bibel, sondern das fortdauernde Leben der Kirche, die Kirche selbst trägt, bewahrt, interpretiert, bezeugt und überliefert sowohl die Offenbarung als auch die Bibel.

Schrift und Tradition sind nach orthodoxem Verständnis keine Quellen des Glaubens, sondern zwei Erscheinungsformen des Lebens der Kirche. Es gibt nämlich nur eine Quelle unseres Glaubens: das Leben der Kirche, das auf den wahren Gott und wahren Menschen Jesus Christus zurückgeführt wird. Wenn man in der Orthodoxie über die Bibel spricht, betrachtet man sie stets als einen untrennbaren Teil der Tradition. Auf der anderen Seite setzt der Begriff „Bibel“ die Einheit der Hl. Schrift in der Zweiheit ihrer beiden Hauptteile voraus. Die *interpretatio christiana* des ATs wird in der Orthodoxie nicht angezweifelt. Diese Frage wird eigentlich selbst durch das Neue Testament, seine Einstellung zum AT und somit durch das entsprechende „Verheißung-Erfüllung“-Modell der christlichen Exegese gelöst.

Exegese bedeutet keine einfache philologische oder historische Analyse des Textes, sondern mehr ein persönliches Erlebnis des Exegeten im Leben der Kirche. Der berühmte alexandrinische Theologe und Bischof, Athanasios der Große (* 295, † 373), beschreibt die nötige Einstellung des Exegeten zum Heiligen: „Aber zum Studium und wahren Verständnis der Schriften bedarf es noch eines guten Lebenswandels, eines reinen Herzens und der Tugend in Christo, damit der Geist auf diesem Weg erlangen und erfassen kann, wonach er strebt, soweit überhaupt der Menschennatur ein Wissen über Gott, den Logos möglich ist. Denn ohne reinen Sinn und Nachahmung des Lebens der Heiligen kann wohl niemand die Sprache der Heiligen verstehen.“

Die ununterbrochene Tradition, so wie sie uns von den Kirchenvätern überliefert wurde, stellt gleichfalls ein sehr wichtiges Prinzip und eine Voraussetzung der orthodoxen Hermeneutik dar. Die Rezeption der Kirchenväter, die als lebendige Zeugen der apostolischen Überlieferung gelten, erfährt bis heute von der orthodoxen Hermeneutik eine respektvolle Beachtung. Dabei sollte man nicht an eine Art Kopie oder trockene, nachahmende Wiederholung der Texte der Kirchenväter



denken. Es geht dabei nicht um die Übereinstimmung der heutigen Theologen mit der Meinung eines Kirchenvaters in einer grammatischen oder geschichtlichen Auseinandersetzung mit dem biblischen Text. Vielmehr ist damit die Übereinstimmung des überlieferten Glaubens mit den patristischen Texten gemeint.

Die Kirchenväter als Exegeten der Schrift hatten bei der Behandlung der heiligen Texte dauernd die Förderung des echten und unverfälschten Glaubens der Kirche vor Augen und dies stellt ihr Vermächtnis an die orthodoxe Exegese bis heute dar. Sowohl die Kirchenväter als auch die allgemeine orthodoxe Schriftauslegung haben niemals den Wert der wissenschaftlich-kritischen Untersuchung der Heiligen Schrift in Zweifel gezogen.

2. Orthodoxe Interpretation von 1 Tim 2,1-7

Zuerst soll betont werden, dass in der Orthodoxie allen drei kanonischen sog. „Pastoralbriefen“ mit Respekt begegnet wird. Das heißt, dass auch 1 Tim nicht abwertend als „deutero-paulinisch“ bezeichnet wird. Die orthodoxen Neutestamentler sind der Meinung, dass 1 Tim seinem Inhalt nach dem paulinischen Geist und der paulinischen Autorität zuzuschreiben ist, auch wenn er nicht direkt von Paulus, sondern eventuell mit der Hilfe eines Sekretärs verfasst worden ist.

Schon sehr früh hatte man in der Alten Kirche erkannt, dass sich der 1. Timotheusbrief durch seine überwiegend praktisch-kultischen Themen auszeichnet. Die Kirchenväter betonten dennoch, dass der Apostel Paulus aufgrund seiner Besorgnisse über die damaligen Häretiker seine praktischen Hinweise durch grundlegende theologische Thesen untermauert hat. Der zu untersuchende Abschnitt *1 Tim 2,1-7* hat folgenden Wortlaut:

¹Vor allem fordere ich zu Bitten und Gebeten, zu Fürbitte und Danksagung auf, und zwar für alle Menschen,

²für die Herrscher und für alle, die Macht ausüben, damit wir in aller Frömmigkeit und Rechtschaffenheit ungestört und ruhig leben können.

³Das ist recht und gefällt Gott, unserem Retter;

⁴er will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen.



⁵Denn: Einer ist Gott, / Einer auch Mittler zwischen Gott und den Menschen:
/ der Mensch Christus Jesus,
⁶der sich als Lösegeld hingegeben hat für alle, ein Zeugnis zur vorherbestimmten Zeit,
⁷als dessen Verkünder und Apostel ich eingesetzt wurde – ich sage die Wahrheit und lüge nicht – , als Lehrer der Heiden im Glauben und in der Wahrheit.

Bei der Auslegung der Perikope in **1 Tim 2,1-7** werden orthodoxerseits sowohl das Geschriebene, wie *der philologisch-historische Faktor*, als auch der Geist der Buchstaben, mit anderen Worten: *die pastoral-liturgische und somit die theologische Dimension* des Textes mit berücksichtigt. Der vorliegende Abschnitt 1 Tim 2,1-7 erweist folgende Struktur:

2,1-2: Anordnungen zum Gebet der Gemeinde

2,3-4: Soteriologischer Hintergrund des Kultus

2,5-6: Theologische Begründung der Ermahnungen

2,7: Paulinische Autorität des Gesagten

Von besonderer Bedeutung für die orthodoxe Exegese sind die altkirchlichen Kommentare des 1. Timotheus-Briefes, abgefasst durch Johannes Chrysostomos († 407), Theodoret von Cyrillus († 466), Johannes Damaskenos († vor 754) oder Theophylakt von Bulgarien († 1107). Auch die moderne orthodoxe Auslegung, in Eintracht mit den alten Kommentatoren, beschäftigt sich mit zwei wichtigen Aspekten dieses Abschnittes:

Im **philologisch-textuellen Bereich** setzen sich die alten und neueren orthodoxen Exegeten z.B. mit den in Vers 1 angeführten vier Alternativbegriffen für das Gebet auseinander: „Bitten, Gebete, Fürbitten, Danksagungen“. Dabei unterscheidet man die verschiedenen Gebetsarten voreinander, welche im Grunde den Reichtum des urchristlichen Kultus widerspiegeln. Von sprachlicher Bedeutung wären auch die in Vers 2 verwendeten Termini „Herrscher, Könige und alle, die Macht ausüben“, wobei die Kirchenväter in dieser Formulierung als Gegenstand des christlichen Gebetes nicht nur die Mitglieder der Kirche, sondern „alle Menschen“, also



auch die Ungläubigen ansehen. Hierbei geht es nicht darum, dass sich die Christen der staatlichen Gewalt in absolutem Gehorsam unterordnen, sondern dass die Gläubigen für die jeweiligen Herrscher und ihre Rettung beten sollten.

Die Christen legen auf ein ruhiges, friedvolles Leben „in Frömmigkeit und Anstand“ (1 Tim 2,2: ἐν εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι) großen Wert. Deshalb sollen sie für das Wohl ihrer Herrscher beten, damit ihnen die Könige ein ungestörtes und ruhiges Leben ermöglichen.

Abgesehen von sprachlichen und grammatikalischen Fragen interessiert die orthodoxe Exegese umso mehr **die theologische Dimension** des Gesagten. Nach den praktischen Hinweisen zum Gebet wird in den Versen 3-4 der soteriologische Hintergrund ins Gespräch gebracht. Das Gebetsverhalten der Christen sollte auf den Willen Gottes abzielen, nämlich dass „alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der (christlichen) Wahrheit gelangen“. Der Heilswille Gottes umfasst nicht nur die Juden, sondern alle Menschen, auch die Heiden, was in V. 7 als Grund der paulinischen Mission aufgezeigt wird. Paulus wurde zum Lehrer der Heiden bestellt (ἐτέθην ... διδάσκαλος ἐθνῶν). Genau an diesen gewichtigen Punkt knüpft die theologische Begründung an, die durch eine, höchstwahrscheinlich urchristliche Glaubensformel zum Ausdruck gebracht wird.

Der Heilswille Gottes ist in seiner Einzigartigkeit begründet, was zugleich den Inhalt der zuvor erwähnten Wahrheit ausmacht. Es gibt nur den einen wahren Gott und nur den einen wahren Christus Jesus (V. 5). Die altkirchliche und orthodoxe Exegese schreibt der Bezeichnung Jesu Christi als „Mittler“ große theologische Bedeutung zu, wobei Johannes Chrysostomos diesen Begriff von seinem damit belegten gott-menschlichen Charakter ableitet. Dieser theologische Gedankengang wird durch einen zentralen christologischen Aspekt vervollständigt, der für die gesamte paulinische Theologie und Soteriologie typisch ist: Die Erlösung wird den Menschen einzig durch die Sühnetat Jesu Christi zuteil. Hier meldet sich Paulus selbst zu Wort und wiederholt eine für ihn typische Formulierung: Jesus Christus hat sich als Lösegeld hingegeben und ausnahmslos für alle Menschen und ihre Sünden den Tod auf sich genommen (Gal 1,4; 2,20; Eph 5,2.25). Damit erweist er sich als tatsächliche Brücke, die allen Menschen die Verbindung zu Gott ermöglicht.





6

Die vier Evangelien der Einen Frohbotschaft Jesu Christi. Ostkirchliche Rezeption

1. Einführendes

Dass in der Urkirche und durch die verschiedenen Schriften des neutestamentlichen Kanons ausschließlich *eine* frohe Botschaft (Evangelium) des göttlichen Heilsplans für die Rettung der Menschen unterbreitet wurde, gilt als eine unumstrittene Tatsache, welche bereits in der Alten Kirche vielfach diskutiert worden ist. Bezüglich der vier ersten Schriften des Neuen Testaments, die diese symbolträchtige Bezeichnung der „Evangelien“ tragen, hat es zwar keinen Zweifel gegeben, dass alle vier dem „Evangelium Gottes“¹ dienen; von Anfang an hat es jedoch (und etwas später ausgegangen von den eindrucksvollen Gemeinsamkeiten aber auch Unterschieden der drei synoptischen Evangelien) folgende Fragestellungen in Bezug auf alle vier (oder auch auf drei sehr ähnliche) Evangelien gegeben: a) Warum sollte es überhaupt vier Evangelien geben? b) Worauf sind ihre Übereinstimmungen und Differenzen zurückzuführen und wie lassen sie sich erklären?

2. Unterwegs zur Niederschrift der Tradition

Bevor wir uns aber mit der Frage nach der Existenzberechtigung mehrerer, oder noch konkreter: der vier urchristlichen Evangelien auseinandersetzen, empfiehlt es sich, einen Blick auf den Prozess zu werfen, der zu der schriftlichen Fassung der Evangelien geführt hat:

¹ Es geht genau um das Evangelium, das der Apostel Paulus im Eingang des Römerbriefes 1,1 anspricht: „Paulus, Knecht Christi Jesu, berufen zum Apostel, auserwählt, das Evangelium Gottes zu Verkündigen.“



Die urchristlichen Gemeinden der ersten Generation nach dem Tod und der Auferstehung Jesu Christi lebten in der Regel mit einer Fülle mündlicher Überlieferungen, die vom Munde zu Munde weitertradiert wurden. Es handelte sich um Logien Jesu, also Herrenworte über die Nähe der Gottesherrschaft, über das moralische und soziale Verhalten der Menschen, über das Reich Gottes und die angestrebte Erlösung, aber darüber hinaus um Erzählungen über seine Heilungswunder als Zeichen des in die Gegenwart schon hineinwirkenden Heils der Endzeit, auch um Berichte über sein Leiden, Sterben und Auferstehen als Grund der Erlösung und Erneuerung der Gläubigen. Dieses ganze Überlieferungsgut kam in den gottesdienstlichen Versammlungen, im katechetischen Unterricht für die Taufbewerber und in den Verkündigungspredigten der Missionare vielfach und vielfältig immer wieder zur Sprache. So prägte sich dieser Reichtum an Überlieferungstoffen dem Gedächtnis ein und wurde zur Mitte des Lebens der Gemeinden.

Weil aber das mündlich überlieferte Traditionsgut als keine feste Grundlage für die nächsten Generationen galt, spürte man die dringende Notwendigkeit für verbindlichere Sammlungen von Herrenworten. Dabei spielten, nach den Anfangsworten des Lukasevangeliums², „die Augenzeuge und Diener des Wortes“ die wichtigste Rolle, denn es kam bei einem solchen Prozess auf Gedächtnishilfen an. Die in der Bibelwissenschaft vermutete Logienquelle (Q)³ war eine Zusammenfassung solcher Sammlungen für den Unterricht und die Befestigung der frohen Botschaft. Ihre schriftliche Gestalt diente wahrscheinlich dem Austausch zwischen den Lehrern der verschiedenen Gemeinden. Gleiches gilt für die erweiterte Spruchquelle, die Lukas benutzt hat, und für die eigene Sammelquelle, aus der Matthäus sein Sondergut schöpfte.

Auf jeden Fall sieht es so aus, dass es vor 65 n. Chr. bereits einen ersten zusammenhängenden Bericht über Jesu letzten Weg vom Norden Galiläas nach Jerusalem und über die dortigen Geschehnisse gegeben hat, den Markus in schriftlicher Gestalt vorgefunden und in sein Buch aufgenommen hat (65-70 n. Chr.). Derselbe

² Vgl. dazu Lk 1,2.

³ Mehr zu diesem Thema siehe bei *P. Vassiliadis*, *Ἡ περὶ τῆς πηγῆς τῶν Λογίων θεωρία. Κριτικὴ θεώρησις τῶν συγχρόνων φιλολογικῶν καὶ θεολογικῶν προβλημάτων τῆς πηγῆς τῶν λογίων*, Athen 1977.



Bericht wurde dann auch von Matthäus und Lukas für die Abfassung ihrer Evangelien in Anspruch genommen. Im Gesamtbild der Evangelien und der paulinischen Briefe ergibt es sich jedenfalls, dass es eine oder mehrere durchgestaltete Erzählungen der Leidens- und Auferstehungsgeschichte gegeben haben, die in der eucharistischen Mahlerfeier in kürzerer Fassung und möglicherweise in jährlichen Gedenkfeiern der Pessachwoche rezitiert wurden. Sollten diese Berichte schriftliche Form haben, so hatte auch dies zunächst den pragmatischen Zweck der Weitergabe an neue Gemeinden.

Die uns bekannten Evangelien stellen gerade die traditionstreue Konsequenz des sich ergebenden Bedürfnisses dar, das mündliche Überlieferungsgut und die verstreuten Sammlungen von Worten und weiteren Erzählungen über Jesus Christus in einer systematischen schriftlichen Gestalt festzuhalten. Evangelienbücher als endgültig gestaltete, literarische Werke sind erst nach 65 n. Chr. in großen Zentren der Diaspora entstanden: das Markusevangelium vermutlich in Rom (65-70 n. Chr.), das Matthäusevangelium in Antiochia (nach 70 n. Chr.), das Lukasevangelium wohl ebenfalls dort (nach 70 n. Chr.), seine Fortsetzung, die Apostelgeschichte, in Rom (die endgültige Form nach 70 n. Chr.) und etwas später das Johannesevangelium in Ephesus (gegen Ende des 1. Jh.s). Die Benutzung des Markusevangeliums durch Matthäus und Lukas und der Spruchquelle (Q) in verschiedenen Gestalten durch diese beiden Evangelien zeigt, dass von Anfang an eine Nähe zwischen diesen ersten Schriftwerken bestanden hat, die sich durch die Annahme plausibel erklären lässt, dass es in solchen Zentral-Gemeinden mit ihrem großen Umfeld >Kollegien< von Lehrern gegeben hat, die nicht nur das vielfältige Überlieferungsgut sammelten, sondern im Zusammenhang damit auch die neu entstandenen Bücher aufbewahrt und miteinander benutzt haben.

3. Die Rezeption der vier Evangelien

In diesem Zusammenhang wären folgende Ausführungen bezüglich der Rezeption der Evangelien durch die apostolischen und weiteren altkirchlichen Väter vom Belang: Die ältesten Informationen über die vier Evangelien sind uns durch Papias, den Bischof von Hierapolis in Phrygien (ca. 60-140?) (über den Kirchenhistoriker Eusebios von Kaisareia) und später durch Irenäus von Lyon, der um



180 geschrieben hat, überliefert worden. Sowohl Papias als auch Irenäus begründen die Existenz der verschiedenen Evangelien aufgrund der Evangelisations- und Missionsnöte, aufgrund der verschiedenartigen Umstände der betriebenen Katechese und auch aufgrund der unterschiedlichen mündlichen Traditionen und Zeugnisse der Augenzeugen Jesu und seiner Jünger.

Die Überlieferung und Existenz der vier verschiedenen Formen der kanonischen Evangeliumstexte sind in der Alten Kirche nie Anlass für Bedenken oder Bezweifelung ihrer Echtheit gewesen. In der Geschichte der Zusammenordnung der Evangelien überwogen der Gesichtspunkt der alten mündlichen Überlieferung und der vom Glauben her begründete Bedarf, alles von Jesus Tradierte zusammenzustellen, über den Gesichtspunkt der literarischen Zusammengehörigkeit. Die Kirchenväter und kirchlichen Autoren bezeichneten die Existenz der vier Evangelien als den höchsten Beweis der göttlichen Wahrheit. Sie argumentieren auf folgende einheitliche Weise: Die neutestamentlichen Autoren sind weder zusammengekommen, um sich über den Inhalt ihrer Texte zu einigen, noch haben sie zur selben Zeit und im selben Ort ihre Evangelien abgefasst. Zur Niederschrift und Tradierung der christlichen Tradition, so wie sie in den vier Evangelien bis heute erhalten ist, hat die Evangelisten der Heilige Geist erleuchtet und geführt (Gottes Inspiration).

Selbstverständlich handelt es sich bei den vier Evangelien um keine identischen Werke. Es geht eindeutig darum, dass sich alle vier gegenseitig ergänzen. Dies lässt sich anhand des Vergleichs der drei synoptischen und des Johannesevangeliums zweifellos und argumentativ zeigen. Die Konzeption des später entstandenen vierten Evangeliums nach Johannes fügt sich in diesen Zusammenhang ein. Dem Verfasser lagen zumindest zwei der synoptischen Evangelien vor. Nunmehr ist es unbestreitbar, dass es auch in Ephesus eine Bibliothek von Schriften gegeben hat. Auch bei seinen Lesern konnte Johannes eine sehr genaue Kenntnis dieser Evangelien voraussetzen. Johannes hatte sich zu seinem Ziel gesetzt, ihnen ein theologisch vertieftes Verständnis zu vermitteln. Dabei ist klar, dass er von den Stoffen



seiner Vorgänger absichtlich nur einen Teil in seinem Buch verarbeitet hat.⁴ Er wollte die anderen Evangelien also durch das seine nicht verdrängen, wohl aber dieses als nötige Interpretation zu jenen hinzufügen. Damit hat er nur eine Tendenz der Evangeliensammlung in den Zentralgemeinden der Kirche des 2. Jahrhunderts verstärkt: Die verschiedenen Versionen der Botschaft über Jesus Christus sollten sich gegenseitig ergänzen.

Trotz der vier verschiedenen Formen haben also alle vier Evangelien etwas Zentrales gemeinsam: Sie sind sich einig in der Berichterstattung des Wesentlichen. Alle vier verkündigen die eine Person Jesu Christi und dieselben lebenswichtigen Ereignisse des göttlichen Heilsplans, so wie sie im irdischen Leben des menschgewordenen Logos Gottes zustande gebracht wurden. Die Differenzen der Evangelien betreffen sekundäre Fragen, die sich auf den jeweiligen schriftstellerischen Stil der Autoren beziehen, wie z.B. Ortschaften, Zeitangaben oder Personen. Zusammenfassend könnte man die Stellung der Alten Kirche zum Problem der verschiedenen Evangelien folgendermaßen interpretieren: Die vier Evangelien dienen der göttlichen Offenbarung gemeinsam, indem sie sich ergänzen.

Eine erwähnenswerte Stelle aus dem gigantischen exegetischen Werk des großen Kirchenvaters *Johannes Chrysostomos* († 407), die das gegenseitige Verhältnis der vier Evangelien pastoral zu erläutern versucht, lautet folgendermaßen: „Nachdem es nun aber doch so viele Jünger gab, warum schrieben da von den Aposteln nur zwei, und auch nur zwei von eben deren Schülern? Denn von den Jüngern, die mit Johannes und Matthäus die Evangelien schrieben, war einer ein Schüler des Paulus, der andere ein solcher des Petrus. Der Grund liegt darin, dass sie nichts taten, um ihren Ehrgeiz zu befriedigen, sondern nur um uns nützlich zu sein.

Indes, hätte es da nicht genügt, wenn ein Evangelist allein alles aufgezeichnet hätte? Gewiss! Allein, wenn es auch vier waren, die Evangelien schrieben, so schrieben sie doch nicht zu gleicher Zeit, nicht am selben Ort und nicht nach Übereinkunft und gegenseitiger Verabredung. Wenn sie also trotzdem alles wie aus einem

⁴ Siehe z.B. Joh 20, 30: „Noch viele andere Zeichen, die in diesem Buch nicht aufgeschrieben sind, hat Jesus vor seinen Jüngern getan“ – Joh 21,25: „Es gibt aber noch vieles andere, was Jesus getan hat. Wenn man alles aufschreiben wollte, so könnte, wie ich meine, die ganze Welt die Bücher nicht fassen, die man schreiben müsste.“



Munde berichten, so ist gerade das der deutliche Erweis der Wahrheit. Doch, wirft mir da jemand ein, gerade das Gegenteil ist ja der Fall; denn man bemerkt bei ihnen vielfache Verschiedenheiten.

Nun, auch das beweist klar, dass sie die Wahrheit schrieben. Wenn sie nämlich in allem bis aufs kleinste übereinstimmten, in Zeit und Ort und den einzelnen Worten, so würde keiner von den Gegnern glauben, dass sie nicht nach Übereinkunft und menschlicher Verabredung ihre Schriften verfasst haben; denn eine so weitgehende Übereinstimmung könne doch kein Zufall sein. So aber benimmt ihnen die scheinbare Verschiedenheit in untergeordneten Dingen jedes Misstrauen, und ist auch zugleich die beste Bürgschaft für die Aufrichtigkeit der Verfasser. Wenn sie aber zuweilen über Zeit und Ort verschieden berichten, so tut dies der Wahrheit der Gesagten keinerlei Eintrag [...] Euch aber bitten wir, außer dem schon Gesagten besonders das festzuhalten, dass in den wesentlichen Dingen, von denen unser Leben abhängt und die das eigentliche Evangelium ausmachen, niemals einer auch nur im geringsten mit den anderen in Widerspruch erfunden wird.

Was ist nun aber dieses Wesentliche? Das ist z.B. die Tatsache, dass Gott Mensch geworden ist, dass er Wunder gewirkt hat, dass er gekreuzigt und begraben wurde, dass er auferstanden und zum Himmel aufgefahren ist, dass er zum Gerichte kommen wird, dass er heilbringende Gebote gab, dass er nicht ein neues Gesetz einführte, das im Widerspruch stünde mit dem Alten Testament, dass er der Sohn ist, der Eingeborene, der Wahre, gleichen Wesens mit dem Vater und Ähnliches mehr. In diesen Dingen werden wir bei ihnen volle Übereinstimmung finden. Wenn aber von den Wundern nicht jeder alle erwähnte, sondern der eine diese, der andere jene, so darf dich das nicht verwirren; denn entweder hätte einer alles erzählt, und dann wären die anderen überflüssig gewesen, oder jeder hätte etwas ganz Neues geschrieben, was die anderen nicht hatten, und dann wäre das Wahrheitsargument verloren gegangen, das sich aus ihrer Übereinstimmung ergibt. Aus diesem Grunde haben sie vieles gemeinsam berichtet, und doch auch jeder von ihnen wieder etwas Eigenes, damit keiner etwa überflüssig erscheine, gleichsam



als zwecklose Zugabe, sondern er so einen unwiderstehlichen Beweis für die Wahrheit des Inhaltes abgebe.“⁵

Ein weiteres interessantes einschlägiges Zitat stammt aus der Feder des *Origenes* († 253/54), der die vier überlieferten Evangelien als „die einzigen unbezweifelbaren“ (μόνα ἀναντίρρητα) charakterisiert. Darüber hinaus stellt er auch die Reihe der vier Texte fest, indem er das Evangelium nach Matthäus an erster Stelle, des Markus an zweiter Stelle, das lukanische Evangelium an dritter und das Evangelium nach Johannes an vierter Stelle ansetzt. Sein Text lautet folgendermaßen: „Aufgrund der Überlieferung habe ich bezüglich der vier Evangelien erfahren, welche allein ohne Widerspruch in der Kirche Gottes unter dem Himmel angenommen werden: Zuerst wurde das Evangelium nach Matthäus, dem früheren Zöllner und späteren Apostel Jesu Christi, für die Gläubigen aus dem Judentum in hebräischer Sprache geschrieben, als zweites das Evangelium nach Markus, den Petrus hierfür unterwiesen hatte und den er in seinem katholischen Brief als seinen Sohn bezeichnet mit den Worten: 'Es grüßt euch die auserlesene Gemeinde in Babylon und Markus, mein Sohn' (1 Petr 5,13). Als drittes wurde geschrieben das Evangelium nach Lukas, der es nach Approbation durch Paulus an die Gläubigen aus der Heidenwelt richtete, zuletzt das Evangelium nach Johannes.“⁶

4. Zum Begriff „Evangelion“

Die Urkirche ist sich seit den ersten Jahrhunderten der Bedeutung des Wortes „Evangelium“ bewusst. Sogar das Neue Testament behielt den ursprünglichen Sinn des Wortes bei, also Evangelium als die Verkündigung der guten Taten und Konsequenzen des irdischen Lebens des Herrn. Dementsprechend wird der Begriff *Εὐαγγέλιον* in erster Linie als das Kerygma über die Person und das Werk Jesu Christi aufgefasst (auf das Reich Gottes abzielend – vgl. Mk 1,15 par.) und in einer zweiten Phase als die apostolische Botschaft über den Herrn (vgl. 1 Kor 15,1).

⁵ *Johannes Chrysostomos*, Matthäus-Kommentar, 1. Homilie: Bibliothek der Kirchenväter 23. Bd, Kempten und München 1915, S. 15-16.

⁶ Siehe die Informationen bei *Eusebios von Cäsarea*, Kirchengeschichte VI 25, 4-5.



Das Evangelium in seiner oben erwähnten Bedeutung hat einen konkreten und ständigen Inhalt, den wir der Überlieferung über den Herrn und die Apostel verdanken. Das Evangelium, die frohe Botschaft, die nur sie selbst rettet, ist eine einzige. Es gibt keine andere Alternative, kein anderes Evangelium (vgl. Gal 1,6 f.), das dem christlichen Glauben dienen kann.

Im 2. Jh. gebrauchen die apostolischen Väter und Schriftsteller den Begriff „Evangelium“ nicht nur in seinem wesentlichen Sinn (das Kerygma und die Tätigkeit des Herrn), sondern auch mit seiner technischen Bedeutung, also als das Buch, das die Lehre und das irdische Werk Jesu Christi beschreibt. So steht z.B. im Buch der Didache 15,3: „ἐλέγχετε δὲ ἀλλήλους μὴ ἐν ὀργῇ, ἀλλ’ ἐν εἰρήνῃ, ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ“ (Weist einander zurecht, nicht im Zorn, sondern im Frieden, wie ihr es *im Evangelium* habt!). Ignatios benutzt in seinem Brief an die Smyrner 7,2 wieder diese Bedeutung: „πρέπον οὖν ἐστὶν ... προσέχειν δὲ τοῖς προφήταις, ἐξαιρέτως δὲ τῷ εὐαγγελίῳ, ἐν ᾧ τὸ πάθος ἡμῶν δεδήλωται καὶ ἡ ἀνάστασις τετελείωται“ (So ist es geziemend, ... auf die Propheten zu hören, vorzüglich jedoch auf das Evangelium, in dem uns das Leiden kundgetan worden und die Auferstehung in Erfüllung gegangen ist).

Bereits seit dem 2. Jh. unterstreicht die Alte Kirche die Einheit des „Evangeliums“. Es herrscht die Überzeugung, dass das Evangelium seine Einzigkeit besitzt, obschon es in vier Gestalten überliefert worden ist. In diesem Sinne spricht Irenäos von Lyon in seinem Werk *Adversus Haereses* III, 11,8 vom „viergestaltigen Evangelium, das vom Einen Geist zusammengefügt wird“ (τετράμορφον εὐαγγέλιον, ἐνὶ δὲ Πνεύματι συνεχόμενον). Es ist außerdem nicht zufällig, dass schon in dieser Zeit und anlässlich der vielen verfälschten und apokryphen Evangelien die Kirche die Bezeichnung der vier Evangelien prägte: „Das Evangelium nach Matthäus“, „Das Evangelium nach Markus“, „Das Evangelium nach Lukas“, „Das Evangelium nach Johannes“. Es handelt sich nämlich um das „Eine Evangelium“ Jesu Christi, das auf vielfältige Weise Matthäus, Markus, Lukas und Johannes niedergeschrieben haben. Somit haben wir seit der zweiten Hälfte des 2. Jh.s in den verschiedenen Handschriften des Neuen Testaments die Herauskristallisierung der vier Titel der bekannten Evangelien.



Gleichzeitig hat die Alte Kirche jeden Versuch der Enharmonisierung oder der Kompilation der vier Evangelien in Einem abgelehnt. So nicht positiv eingestellt war die Kirche z.B. gegenüber der von Tatian (* 120) um das Jahr 170 n. Chr. überlieferten Form des Evangeliums, bekannt als „Diatessaron“, wie auch gegenüber dem so genannten „Evangelium“ vom Häretiker Markion (85-160), das im Grunde genommen ausschließlich den lukanischen Text mit manchen Veränderungen und Verfälschungen enthielt.

Dagegen hielt die Alte Kirche an der Vier-Zahl der Evangelisten fest. Irenäos von Lyon sieht im Tetramorphon (viergestaltigen) Evangelium die Parallele mit den vier Säulen, die, auf der ganzen Welt zerstreut, die Kirche stützen. Außerdem ist Irenäos der erste, der die Symbolisierung der vier Evangelisten mit den vier bekannten Lebewesen vorschlägt. Somit werden aufgrund ihres Inhaltes und ihres Charakters Matthäus als Mensch, Markus als Löwe, Lukas als Rind und Johannes als Adler wiedergegeben (Adversus haereses III 11,8). Diese symbolische Überlieferung von Irenäus hat sich auch in der Ikonenmalerei der Orthodoxen Kirche etabliert. Dementsprechend werden die vier Evangelisten mit ihren Symbolen auf den Kapitellen der vier Säulen abgebildet, welche die Kuppel tragen.

5. Schlussfolgerung

Zusammenfassend könnte man also schlussfolgern, dass der Begriff „Evangelium“ nicht nur jedes einzelne von den vier bekannten bezeichnet, sondern gleichsam die Ansammlung aller vier Evangeliumsformen⁷, wie auch die Gesamtheit aller neutestamentlichen Schriften⁸. In bezug auf die vier Evangelien kann man hier betonen, dass der Gesichtspunkt der alten Überlieferung immer lebendig-wirksam war: Es gibt im Grunde nur *das eine Evangelium*, das von den Urzeiten der Apostel her in der Kirche überliefert worden ist und auch nur als dieses *eine* weiter überliefert werden kann und muss.

Die verschiedenen *Evangelienbücher* sind nichts anderes als Zeugnisse dieses *einen Evangeliums*, das in der Person des auferstandenen Jesus Christus selbst ge-

⁷ So z.B. bei *Eusebios von Kaisareia*, Eccl. Hist. V 24,6.

⁸ Vgl. dazu *Irenäus von Lyon*, Adversus haereses II 27,2.



geben ist. Wie der eine Herr bereits von Anfang an von verschiedenen Aposteln verkündigt worden ist, deren vielfältige Verkündigung aber als das eine Evangelium übereinstimmt (vgl. 1 Kor 15,1-11), so wird auch in den Gemeinden der nachapostolischen Kirche überall eben dieses eine Evangelium des einen Herrn verkündigt und gehört; und dies unabhängig davon, aus welchem der verschiedenen Evangelienbücher die eine oder andere Perikope vorgelesen wurden.



Neutestamentliche Zeugnisse über die Stellung der Frau in der apostolischen Kirche

1. Einführendes

Selbstverständlich ist eine bekannte Tatsache, dass die Problematik rund um die Stellung der Frau im Christentum keinen minderwertigen oder gar neulichen Beschäftigungsgegenstand aller christlichen Konfessionen darstellt. In der sogenannten modernen Zeit – seit der Aufklärungs- und industriellen Revolution her –, in der die gesellschaftlichen Strukturen sich rasch entfalten und die Emanzipation des weiblichen Geschlechts einen deutlichen Platz im sozialen Feld einnimmt, finden verschiedene Debatten über die Stellung und Mitwirkung der Frau in der Familie, der Gesellschaft, der Produktion, der Politik etc. ununterbrochen statt.

Konsequenterweise herrschen also auch im Bereich der christlichen Kirchen und weiteren kirchlichen Gruppierungen verschiedenartige Thesen und Antithesen, Stellungnahmen und Duelle über den theologischen Wert des weiblichen Geschlechts. Somit sind von großem Interesse ebenfalls die Diskussionen über die Möglichkeit des Engagements und Dienstes der Frau im kirchlichen Leben, wobei als Höhepunkt die schon bekannte Fragestellung bezüglich der Frauenordination bzw. der Weihe der Frau in liturgischen Ämtern gilt.

Im Rahmen solcher wichtiger Problemstellungen könnte ein Rückblick auf die ersten schriftlichen Quellen unseres Glaubens und des gesamten Christentums schlechthin effektiv und aufschlussreich auf die Behandlung weiterer Gesichtspunkte der Frauenfrage wirken. Noch konkreter, es wird eine Auslese grundlegender Zeugnisse des Neuen Testaments bezüglich unseres Themas unternommen, nachdem es zuerst auf die soziokulturellen Gegebenheiten dieser Zeit, und im Hinblick auf den alttestamentlichen Hintergrund, Bezug genommen worden ist. In einem weiteren Schritt wird die Frauenfrage im engen Verhältnis zu Lehre



und gesellschaftlichem Benehmen Jesu behandelt, während im anschließenden Kapitel werde ich mich mit den interessanten und vieldiskutierten Zeugnissen und Stellungnahmen der apostolischen Kirche über die Frau befassen, so wie sie in den dem Apostel Paulus zugeschriebenen Briefen niedergeschrieben sind. Ein Nachwort mit Schlussfolgerungen wird diesen Aufsatz abrunden.

2. Das Neue Testament im Verhältnis zum Alten Testament

Zweifelsohne wird die Stellung der Frau während der biblischen Zeitepoche vollständig in die damals geltenden soziokulturellen Regeln und Gegebenheiten eingeordnet. Beispielsweise können wir anhand der historischen Bücher des Neuen Testaments, die rechtens in der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts n. Chr. datiert werden, automatisch feststellen, dass sowohl die vier Evangelien einheitlich als auch die Apostelgeschichte zahlreiche „Logien“ und andere Erzählungen beinhalten, in denen Frauen nicht nur in den Fluß der Ereignisse eingeflochten werden, sondern manchmal sogar eine erste und entscheidende Rolle spielen. Solche Texte offenbaren uns aber gleichzeitig eine innere antithetische Dynamik, die aufgrund der Gegenüberstellung zwischen einer neuen anthropologischen Sicht des Christentums und der bislang geltenden moralisch-sozialen Anhaltspunkte der damaligen jüdisch-hellenistischen Welt verursacht wird.

Die grundsätzliche Sicht im Alten Testament bezüglich der Stellung und der Rolle der Frau konzentriert sich hauptsächlich auf die Bezeichnungen „Ehefrau“ und „Mutter“. Es handelt sich nämlich um jene Werte, die der Frau im Rahmen des familiären Bereichs zuerkannt wurden.¹ Allerdings sind uns solche Texte, die entweder romantische Liebeselemente enthalten (Hohes Lied) oder Heldentaten von Frauen in kritischen Zeiten des israelitischen Volkes beschreiben (Esther, Judith), in der alttestamentlichen Literatur auch nicht unbekannt. Im Hintergrund dieser alttestamentlichen Problematik taucht jedoch eine gewichtige zentrale Frage auf, die den Bibelforschern nicht ohne Grund den Kopf zerbricht: Wird denn im Alten Testament die Frau an sich gelobt oder werden vielleicht ihre Mächtigkeiten in Anbetracht des sich ergebenden Nutzes für ihren Ehemann hochge-

¹ Zu diesem Punkt siehe mehr bei *Pan. Trempelas*, *Ἡ γυνὴ ἐν τῇ βίβλῳ*, Athen 1940.



schätzt? Mit anderen Worten wird eine gewisse Fragestellung angesetzt, nämlich ob vielleicht letzten Endes das Kriterium für das Lob der Frau ihre Akzeptanz seitens ihres Mannes bildet²: in wie weit sie ihm passt, ihm gefällt oder sie ihm gebührend dient. Und es gibt eine allgemein unterstützte Behauptung, dass, wo im Alten Testament eine Frau hochgelobt wird, dies mit Kriterium ihren Wert und ihre Würde für ihren Ehemann geschieht.³

Im Gegenteil erscheint in den neuen Dimensionen, die im Rahmen der Verkündigung und Verbreitung des Evangeliums hervorsprossen, eine unterschiedliche Annäherung. Dies ergibt sich glasklar im Verhalten des Gottmenschen Jesus selbst, der der Frau ihren individuellen Wert nicht abspricht. Höhepunkt dieser Ansicht ist die Tatsache, dass Jesus Christus im eschatologischen Zusammenhang seiner Lehre keine Unterscheidungen benutzt und vor dem Jüngsten Gericht Mann und Frau auf dieselbe Stufe setzt.

Deutlich konnten also die ethisch-sozialen (sprich: anthropologischen) Gesichtspunkte des Christentums mit denen seiner Entstehungszeit, in der eine unterschiedlich ethische und soziale Weltanschauung und -ordnung herrschten, nicht in Einklang gebracht werden. In den neutestamentlichen Texten des 1. nachchristlichen Jahrhunderts sehen wir demzufolge, dass die urchristlichen Gemeinden – zumindest in einigen Punkten des Zusammenlebens- zu gewissen Kompromissen gezwungen waren. In mehreren Briefen des Neuen Testaments werden beispielsweise konkrete Formen des Zusammenlebens mit den staatlichen Behörden wie ebenfalls innerhalb der familiären oder freundlichen Umwelt und auch in Gemeinschaft mit den Knechten vorgeschlagen. Insbesondere in Anbetracht der Beziehungen in der Familie werden in neutestamentlichen Büchern die sogenannten „Haustafel“ sowie gewisse Verhaltensempfehlungen zwischen den Eheleuten, den Eltern und Kindern oder den Knechten und deren Herren (Kol 3,18-22; Eph 6,1-9) angegeben.

² Siehe dazu *S. Agouridis*, Die Frau und kirchliche Dienste – ein exegetischer Beitrag zum Neuen Testament, IKZ 28 (1998) 83.

³ Mehrere interessante Informationen befinden sich im Werk *Joach. Jeremias*, Jerusalem zur Zeit Jesu. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte, Göttingen ³1963, S. 395-410.



Der „schweigende“ dynamische Zweikampf zwischen der christlichen Weltanschauung und der damals sozial etablierten Ordnung wird auf einer interessanten Weise in unseren neutestamentlichen Texten niedergeschrieben. Die gläubigen Christen suchen in einer großen Spannung nach einer zufriedenstellenden Lösung, um innerhalb der damaligen – manchmal christlichfeindlichen – Struktur der Gesellschaft mit Respekt des Willens Gottes zu leben. Die neutestamentlichen Autoren waren sich ihrer göttlichen Aufgabe absolut bewusst, daher äußern sie sich nicht als soziale Reformatoren oder gesellschaftliche Revolutionäre, sondern als theologische Bestreiter der Wahrheiten, die ihre Werke enthalten. Genau diese Wahrheiten wurden in die Formen des konkreten Ortes und der konkreten Zeit eingegossen, so dass das Evangelium mit den soziokulturellen Strukturen jener Epoche gemischt wurde. An diesem Punkt wird allerdings die biblische Exegese aufgerufen, die genuin erlösenden Wahrheiten des Christentums von den damals relativen Gegebenheiten, die sich hie und da bekanntlich und beliebig ändern, auseinander zuhalten.

3. Jesus und die Frau in der Urkirche

Wir können ohne Bedenken behaupten, dass Jesus „originell“ gewesen ist, und zwar nicht nur in seinem sozialen Benehmen, sondern auf einer besonderen Weise in seiner theologischen Argumentation betreffs der Frau. Außer der unerschütterlichen Tatsache, dass Jesus Christus mit seiner Stellungnahme für die Frau mehrere soziokulturelle Anordnungen seiner Zeit missachtete, muss auch unterstrichen werden, dass seine Worte eine neue Färbung in bezug auf die bisherige Stellung und den damaligen Wert der Frau aufzeichnen. Im Rahmen der eschatologischen Bewertung des Glaubens in der neuen Welt, die gegründet wird, setzt Jesus Männer und Frauen gewiss auf die gleiche Stufe, indem er die Institution der Familie relativiert. Ein charakteristisches Beispiel bildet Mk 3,31-35, wo Jesus u.a. auch die Anwesenheit seiner Mutter unterlässt und den greifbaren Glauben als das hauptsächliche Kriterium proklamiert: „Wer den Willen Gottes erfüllt, der ist mein Bruder, meine Schwester und Mutter.“ In dieselbe Richtung bewegt sich auch seine Erwiderung in Lk 11,27-28, als eine unbekannte Frauenstimme seine Mutter, die ihn geboren und gestillt hat, preislobt: „Selig sind jene, die das Wort Gottes hören und es befolgen.“ Genau die gleiche Relativierung der sozialen



Strukturen in Anbetracht des kommenden Reiches Gottes predigt kurzum auch Paulus in der bekannten Taufformel in Gal 3,28: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid 'einer' in Christus Jesus.“

Jesus kommt in Kontakt mit Frauen seiner Zeit, inspiriert sie und unterhält sich mit ihnen manchmal in einer für die anderen – seine Jünger eingeschlossen – skandalösen Art und Weise. Der Herr über das Leben und den Tod bringt der Samariterin ewige Worte bei, wie „Gott ist Geist und die ihn anbeten, die müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten“ (Joh 4,24), während seine Jünger „wunderten sich, dass er mit einer Frau redete“ (Joh 4,27). Er fordert ebenfalls die Syrophönizierin aus Tyrus mittels seiner besonderen Beredsamkeit heraus, den universellen Charakter seiner messianischen Predigt auch den anderen Anwesenden offen zu legen: „Herr, auch die Hunde unter dem Tisch fressen von den Brotsamen der Kinder“ (Mk 7,28). Er bringt weiter soziale Gegebenheiten auf den Kopf, indem er den Wert der Frau, die von der damaligen Macht der Männer unter Druck stand, in Schutz nimmt. In diesen Zusammenhang stellen sich das bekannte Logion Jesu aus der Bergpredigt hinein: „Ich aber sage euch: Wer eine Frau ansieht, sie zu begehren, der hat in seinem Herzen schon Ehebruch mit ihr begangen“ (Mt 5,28), wie auch die ganze synoptische Tradition über Möglichkeiten der Ehescheidung⁴.

Jesus setzt sich außerdem für die Rehabilitierung von Frauen ein, die unter sozialen Ungerechtigkeiten gelitten haben (z.B. Witwen oder Frauen mit Geldschulden), und ebenfalls für die Unterstützung von Frauen, die Opfer von sexueller Ausnutzung gewesen sind (wie Dirnen unter Bezahlung). Somit zeigt er den Mut, sich bei der beinahe Steinigung einer Ehebrecherin einzumischen mit seiner zum Verstummen führenden Herausforderung: „Wer von euch ohne Sünde ist, werfe als erster einen Stein auf sie“ (Joh 8,7). Es ist charakteristisch, dass seine Unterstützung von sozialen Minderheiten hat nicht einfach irgendeine sozioreligiöse, sondern hauptsächlich eine tief theologische Bedeutung: die göttlich Liebe erscheint und setzt sich direkt am Schlund der Mühseligkeit und Verderbtheit einer

⁴ Vgl. dazu Mk 10,2-12; Mt 19,3-9; Lk 16,18.



unterdrückten Gesellschaftsklasse wie dieser der Frauen. Genau darauf zielen die rhetorischen Fragen Jesu Christi an die angeklagte Frau ab: „Frau, wo sind sie geblieben? Hat dich keiner verurteilt? Sie aber antwortete: Keiner, Herr. Dann sagte Jesus zu ihr: Auch ich verurteile dich nicht. Geh und sündige von jetzt an nicht mehr“ (Joh 8,10-11). Zum selben Zusammenhang gehört auch die Erzählung über jene Sünderin, welche die Wohnung des Pharisäers Simon betrat und „weinend anfang, seine Füße mit Tränen zu benetzen, ... und sie küsste und mit Salböl zu salben“ (Lk 7,38). Christus überraschte alle und erregte Anstoß, als er, anstatt sich bei ihr zu bedanken, dieser Frau die Sünden verzieh, „denn sie hat viel Liebe gezeigt“ (Lk 7,47).

Der beste Beweis für die neue radikale Art und Weise der Begegnung und Bewertung des weiblichen Geschlechts seitens Jesu liegt bei der Frage der Frauenjüngerschaft bei ihm. Selbstverständlich setzte sich der enge Kreis der Zwölf ausschliesslich aus Männern zusammen, was für die jüdischen Gewohnheiten etwas Natürliches war.⁵ Dennoch setzt sich Jesus gegen die damaligen gesellschaftlichen Gepflogenheiten und provoziert absichtlich die Sitten seiner Zeit, indem er in den Rahmen eines breiteren Jüngerkreises auch Frauen aufnimmt, denen die traditionelle Rolle der Hausfrauen, die sich ausschliesslich mit dem Hausherd beschäftigten, zugeschrieben wurde. Der Begriff „Jüngerin“, der sich im Neuen Testament neben dem bekannten und vielbenutzten Termin „Jünger“ findet⁶, deutet genau auf die Bildung von Hilfskreisen von Frauen um Jesus Christus und seinen Aposteln hin.⁷ In diesem Zusammenhang ist folgendes Zeugnis des apostolischen Apologeten Justin außerordentlich interessant: „Und es gibt mehrere Männer und Frauen, sechzig- und siebzigjährige, die seit ihrer Jugend Jünger bei Christus gewesen sind“⁸.

⁵ Siehe auch S. Agouridis, Die Frau und kirchliche Dienste – ein exegetischer Beitrag zum Neuen Testament, *IKZ* 28 (1998) 84.

⁶ Die beste Stelle Apg 9,36.

⁷ Siehe mehr bei L. Ch. Filis, Τὸ πρόβλημα τῶν Ἑβδομήκοντα Ἀποστόλων τοῦ Κυρίου, Athen 2¹⁹⁷⁶, S. 51.

⁸ Justin, Apologia 1,15: *PG* 6,349 B: „Καὶ πολλοὶ τινες καὶ πολλαί, ἐξηκοντοῦται καὶ ἑβδομηκοντοῦται, οἱ ἐκ παίδων ἐμαθήτευσαν τῷ Χριστῷ.“



Die Zeugnisse des Neuen Testaments über die Tatsache aber auch die Bewertung der Frauenjüngerschaft sind unzweideutig. Das Glaubensbekenntnis von Martha bei der Auferweckung ihres Bruders Lazarus „du bist der Christus, der Sohn Gottes, der in die Welt kommen soll“ (Joh 11,27) kann mit dem des Petrus „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes“ (Mt 16,16) als absolut gleichwertig bezeichnet werden. Ein exzellentes lehrreiches Beispiel für die Frauenjüngerschaft überliefert uns ebenso der Evangelist Lukas in seiner Perikope über den Besuch des Meisters beim Haus der beiden Schwestern Martha und Mariam (Lk 10,38-42). Die Jüngerin Mariam setzte sich von Anfang an zu den Füßen des Messias, seine erlösungsbringenden Worte beherzigend, genau wie die jüdischen Schüler bei ihren Lehrern weilten. In dem Moment, als sich Martha sogar bei Christus für die Untätigkeit Mariams bei der Bedienung der Gäste beschwerte, bekam sie die bestätigende Antwort über den Wert der Jüngerschaft: „Aber nur eines ist notwendig. Maria hat das gute Teil erwählt, das von ihr nicht genommen werden soll“ (Lk 10,42). Zu einem weiteren Mal betont also Jesus Christus seine Botschaft: Die Jüngerschaft einer Frau besitzt einen viel höheren Wert als ihre Arbeit und ihr Verdienst in der Hausküche.

Erwähnenswert ist die Tatsache, dass es einen gewissen Frauenkern gegeben hat, der Jesus beim größten Teil seiner Tätigkeit, sogar bis zu seinem Tod und seiner Auferstehung treu gefolgt ist. Diese Informationen sind mit Variationen in allen Evangelien enthalten, die trotz ihrer Abfassung nach einigen Jahrzehnten nach dem Tod Jesu diese wichtige Frauentradition offensichtlich bewahrt haben, um auch den nachkommenden christlichen Gemeinden zu nutzen. Diesbezüglich trägt das Lukasevangelium aufgrund seiner Erzählungsbilder über die Missionstätigkeit Jesu und seiner Zwölfer durch Dörfer und Städte einen besonders lohnenswerten Charakter. Die redaktionelle Überarbeitung dieses Evangeliums, das sich auf dem Markusevangelium, der sogenannten Logienquelle Q und seinem Sondergut gestützt hat,⁹ führte zu einer für unsere Thematik sehr interessanten Perikope (Lk 8,1-3), die sich einem differenzierten Zusammenhang als die parallele beider anderen Synoptiker zuordnen lässt. Das Wunderbare dieser Erzählung liegt nicht

⁹ Bezüglich der lukanischen Methode siehe *E. Adamtziloglou*, Die Frauen in der Jüngerschaft Jesu nach der Redaktionsarbeit von Lukas, *OFo* 13 (1999) 151-161.



darin, dass ihn die Zwölf begleiteten, sondern „dazu einige Frauen, die von bösen Geistern und Krankheiten geheilt waren: Maria, genannt Magdalena, von der sieben Dämonen ausgefahren waren, und Johanna, die Frau des Chuzas, eines Beamten des Herodes, und Susanna und viele andere“ (Lk 8,3). Ist die Jüngerschaft von Frauen bei einem Mann eine erstaunliche Tatsache – etwas Udenkbares für die Menschen in Palästina jener Zeit¹⁰ –, um so überraschender und verwunderlicher ist die Information von Lukas, dass diese Frauen „ihnen dienten mit ihrer Habe“ (Lk 8,3).

Dass Frauen die Missionsnöte von Männern finanziell unterstützten, bildet wohl noch den Gipfel der Extremität und des Udenkbaren dieser Epoche, wenn wir doch wissen, dass die zyniker Philosophen oder die Wanderprediger ihre Unkosten durchs Betteln abdeckten. An dieser Stelle sei eine entsprechende Information aus der apostolischen Urkirche anzuführen, so wie sie von Lukas in seiner Apostelgeschichte überliefert wird. Ein typisches Beispiel von Frau, die ihre Habe der Verkündigung des Evangeliums zur Verfügung stellte, bildet Maria, die Mutter des Markus. Ihr Haus in Jerusalem diente als ein geheimer Versammlungsort für liturgische oder andere Begegnungen der Christen. Dies geschah beispielsweise mit dem entkommenden und verfolgten Petrus, der Versteck gefunden hat im „Haus Marias, der Mutter des Johannes mit dem Beinamen Markus, wo viele versammelt waren und beteten“ (Apg 12,12).

Wenn wir auf die einschlägige Perikope des Evangelisten Lukas zurückkommen, müssen wir des Weiteren die einheitliche Inhaltsstruktur in bezug auf die Frauen hervorheben. Dieselbe Frauengruppe, die die Wanderungen Jesu und seiner zwölf Jünger finanziert und ihnen von Galiläa bis Judäa folgt, befindet sich auch in den letzten Leidensstunden in seiner Nähe. „Und es waren viele Frauen dort, die von ferne zusahen; sie waren Jesus aus Galiläa nachgefolgt und hatten ihm gedient“, erfahren wir im ersten Evangelium des neutestamentlichen Kanons (Mt 27,55). Diese ihm folgenden Frauen (αἱ συνακολουθοῦσαι αὐτῷ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας) waren auch bei der Kreuzigung anwesend „und sahen das alles“ (Lk 23,49). Dennoch unterbricht Lukas sein global beabsichtigtes Bild über die weiblichen Be-

¹⁰ S. auch *S. Agouridis*, Die Frau und kirchliche Dienste – ein exegetischer Beitrag zum Neuen Testament, *IKZ* 28 (1998) 85.



gleiter Jesu nicht an diesem Punkt. Nach dem Tod, der Kreuzesabnahme und der Bestattung Jesu bleiben die Frauen bei den Geschehnissen dabei. „Es folgten aber die Frauen nach, die mit ihm gekommen waren aus Galiläa, und beschauten das Grab und wie sein Leib hineingelegt wurde. Sie kehrten aber um und bereiteten wohlriechende Öle und Salben zu“ (Lk 23,55-56). Diese Frauen sind sogar die ersten Zeugen und Verkünder der Auferstehung des Herrn: „Und sie kehrten vom Grab zurück und erkündigten das alles den Elf und den anderen allen“ (Lk 24,9)¹¹. Auf diese Weise schreiben die Evangelien den Frauen eine wichtige und entscheidende Rolle zur Gestaltung der christlichen Tradition bezüglich der Auferstehung des Herrn zu.

An dieser Stelle könnte kurz angeführt werden, dass Paulus im Gegensatz zu den Erzählungen der Evangelien keine deutlichen Informationen über Frauen als Zeugen der Auferstehung im wesentlichen Abschnitt in 1Kor 15,5-8 überliefert. Somit passt er sich den damals geltenden soziokulturellen Gegebenheiten einer von Männern beherrschten Gesellschaft an und als bewusster und glaubwürdiger Autor beabsichtigt er die „Legitimierung“ der Geschehnisse ausschließlich durch männliche Zeugnisse.¹² In deutlichem Abstand davon werden die in den Evangelien beschriebenen Taten und Gesten Jesu zu jenen sozialen Verhältnissen und Sitten deutlich entgegengesetzt. Der Heiland wendet sich gleichmässig an Mann und Frau seiner Zeit (und jeder Zeit) und öffnet ihnen genau gleich das göttliche Reich. Seine Kirche schliesst die Gemeinschaft aller Personen mit ein, unabhängig von Geschlecht, so wie Lukas die urchristliche Kirche beschreibt: „Diese alle waren stets beieinander einmütig im Gebet samt der Frauen und Maria, der Mutter Jesu, und seinen Brüdern“ (Apg 1,14).

4. Berichte über Frauen in den paulinischen Briefen

Nicht nur um Jesus Christus herum, sondern auch innerhalb der Mitarbeiterkreise des Apostels Paulus wirkten mehrere Frauen, die ihm beistehen und ohne Zweifel in den ersten christlichen Gemeinden eine wichtige Rolle spielten. Die fromme

¹¹ S. auch Mt 28,10; Mk 16,7.10; Joh 20,1.

¹² Vgl. dazu die interessanten Ausführungen C. P. Thiede, in: Carsten Peter Thiede [versus] Gerd Lüdemann, *Die Auferstehung Jesu – Fiktion oder Wirklichkeit?*, Basel 2001, S. 19.



Lydia, eine Purpurhändlerin aus der Stadt Thyatira, nachdem sie die Predigt des Paulus an eine Frauengruppe in Philippi zugehört hatte, wurde samt ihrer Familie getauft und stellte ihr Haus dem Paulus und seinen Begleitern zur Verfügung (Apg 16,13-15). Einige wesentliche Elemente aus der Wirkung des Paulus in Philippi könnten wir ergänzend daraus schöpfen, wenn wir den Philipperbrief noch dazu studieren. In ihm herrscht die Bemühung des Autors, die dortigen Christen in Einmütigkeit zu führen. Charakteristischerweise wendet er sich im letzten Abschiedskapitel des Briefes, in dem merkwürdigerweise ganz wenige Männer genannt werden, an zwei offensichtlich führende weibliche Persönlichkeiten, Evodia und Syntyche. Beide Frauen, die zur Verbreitung des christlichen Glaubens ganz entscheidend beitrugen (ἐν τῷ εὐαγγελίῳ συνήθλησάν μοι), werden von ihm gebeten, „einmütig zu sein im Herrn“ (Phil 4,2-3). Trotz der angespielten Spannung zwischen beiden Frauen und vielleicht auch innerhalb der Gemeinde in Philippi sollten hier die wichtige Anteilnahme und Wirkung der Frauen¹³ bei der Verkündigung und Stabilisierung der christlichen Botschaft in Philippi hervorgehoben werden.

Eine Vielzahl erwähnenswerter Zeugnisse über die Mitarbeiterinnen des Paulus befindet sich in einem eindrucksvoll kompakten Abschnitt des 16. Kapitels seines Römerbriefes. Dort wird den Empfängern eine Frau im diakonischen Dienst, namens Phöbe, „unsere Schwester, die Diakonissin der Gemeinde in Kenchreä“ (Röm 16,1-2) wärmstens empfohlen. Phöbe wird höchstwahrscheinlich auch den Brief von Korinth aus nach Rom übermittelt haben. Im selben Kontext des Römerbriefes werden weitere weibliche Gestalten der römischen Kirche begrüßt, wie z.B. Priska, die wortwörtlich „Mitarbeiter(in)“ des Paulus genannt wird (Röm 16,3), wie auch eine gewisse Maria, „die für euch viel Mühe auf sich genommen hat“ (Röm 16,6). Einige Zeilen danach führt der Autor aus: „Grüsst Tryphäna und Tryphosa, die in dem Herrn arbeiten. Grüsst die liebe Persis, die sich viel gemüht hat im Dienst des Herrn“ (Röm 16,12). Paulus zögert sogar nicht, gegen Ende seines Grussteils eine anonyme Frau als seine Mutter zu bezeichnen: „Grüsst

¹³ Siehe dazu auch S. Agouridis, Die Frau und kirchliche Dienste – ein exegetischer Beitrag zum Neuen Testament, *IKZ* 28 (1998) 88.



Rufus, den Auserwählten im Herrn, und seine Mutter, die auch für mich Mutter ist“ (Röm 16,13).

Zweifellos können also eine intensive Tätigkeit und eine lebendige Teilnahme von Frauen am Missionswerk des Apostels Paulus in der apostolischen Kirche festgestellt werden; etwas, was sich, wie vorher bereits angeführt, nicht nur aus den paulinischen Briefen ergibt. Diese Synergie der Frauen bei der Verkündigung des christlichen Glaubens durch Paulus wird in einer besonderen Weise auch in der Apostelgeschichte des Lukas hervorgehoben, „der dieselbe Erzählungstaktik für alle Stationen des Paulus im griechischen Raum anwendet“¹⁴. Nach Philippi, wo die fromme Lydia (σεβομένη τὸν θεόν) im Vordergrund steht (Apg 16,14), stehen in der nächsten Station des Paulus in Thessalonich wieder Frauen im Zentrum der Erzählung innerhalb der ersten Christen der Stadt: „Einige von ihnen liessen sich überzeugen und schlossen sich Paulus und Silas an, auch eine grosse Menge von gottesfürchtigen Griechen, dazu nicht wenige von den angesehensten Frauen“ (Apg 17,4). Auch unter den wenigen Athenern, die sein Evangelium angenommen haben, wird eine Frau namens Damaris erwähnt (Apg 17,34), während ihm in Korinth Priszilla oder Priska, die Ehefrau von Aquila, vielfältig beistand; sie ist bereits in Rom eine enge Mitarbeiterin des Paulus gewesen, sie wurde jedoch während der Judenchristenverfolgung durch Klaudius zum Verlassen der ewigen Stadt erzwungen.

Außer dieser deutlichen Tatsachen ergibt sich dennoch in den paulinischen Briefen manchmal ein kompliziertes Bild bezüglich der Stellung und des Dienstes der Frauen in den urchristlichen Gemeinden; ein Bild, das in manchen Fällen sogar zu augenfälligen Widersprüchen führt. Man spürt nämlich eine klare Spannung zwischen dem Kerygma und der Paränese des Völkerapostels, wie beispielsweise aus folgenden zwei Stellen, von ihren Kontexten isoliert, zu entnehmen ist: „Es gibt nicht Mann und Frau“ (Gal 3,28); und andererseits: „der Mann aber ist das Haupt der Frau“ (1 Kor 11,3). An dieser Stelle möchte ich vorwegschickend die Bemerkung machen, dass diese Spannung zwischen der theologischen Lehre und der

¹⁴ Ausführlicher dazu: *Joh. Galanis*, Oi „ἐλληνίδες γυναῖκες...“ τῆς Βέροιας, in: *Hl. Metrologie von Veroia, Naousa und Kampania* (Hg.), Akten des Internationalen Kongresses: Ὁ Ἀπόστολος Παῦλος καὶ ἡ Βέροια (27.-28. Juni 1995), Veroia 1995, S. 76.



pastoralen Beratung des Paulus¹⁵ von den Forschern und Exegeten mit den termini technici „kerygmatischer Indikativ“ und „ethischer Imperativ“ beschildert werden.

Der erste Fall des paulinischen Indikativs an die Galater hat eine intensive apokalyptische Färbung mit deutlich theologischem Hintergrund und zweifellos eschatologischen Anhaltspunkten. Im Gegenteil tragen die paulinischen Warnungen und Mahnungen im Imperativ einen wahrnehmbaren Charakter, denn sie beziehen sich nicht auf die Zukunft, sondern offenbaren die Bemühung zur Anpassung den soziokulturellen Gegebenheiten der Zeit. Zu dieser zweiten Gruppe von paulinischen Stellen gehören manche Formulierung, wie z.B. „der Mann ist das Haupt der Frau“ (Eph 5,23) oder „die Frauen sollen in den Gemeindeversammlungen schweigen“ (1 Kor 14,34) etc. Solche Stellen ergeben tatsächlich den oberflächlichen Eindruck eines Menschen, der die Unterordnung der angeblich minderwertigen Frauen predigt. In Wirklichkeit geht es hier um die Anstrengung des Paulus um Erledigung konkreter pastoraler und liturgischer Problemfälle in den Gemeinden, die er selbst gegründet hat. Darum stellt er grundlegende Wahrheiten des Evangeliums jedoch unter Berücksichtigung der damals geltenden Gewohnheiten und jüdischen Anordnungen voran. Mit anderen Worten: Bei solchen Stellen sprechen wir von der Inkulturation des Evangeliums. Es folgen nun manch andere Beispiele:

In 1 Kor werden zwei charakteristische Abschnitte geortet (1 Kor 11,2-16; 14,26-40), die sich mit der Beilegung von liturgischen Umständen befassen und höchst interessante Mahnungen an Frauen enthalten. In der ersten Perikope erkennt Paulus zwar der Frau das mit dem Mann gleichwertige Recht zur aktiven Mitwirkung und prophetischen Rede bei den liturgischen Versammlungen zu, stellt er aber doch eine Differenzierung voran: „Eine Frau aber, die betet oder prophetisch redet mit unbedecktem Haupt, die schändet ihr Haupt“ (1 Kor 11,5); dies wird aber für den betenden Mann nicht vorausgesetzt. Gleichzeitig bringt Paulus diese eindeutig mit der damaligen kulturellen Umwelt zusammenhängenden Ausführungen mit einem wichtigen theologischen Hintergrund hierarchischer Ordnung in Ver-

¹⁵ Siehe weiter *H. Räisänen*, *Jesus, Paul and Torah. Collected Essays*, Sheffield 1992.



bindung: „Ich lasse euch aber wissen, dass Christus das Haupt eines jeden Mannes ist; der Mann aber ist das Haupt der Frau; Gott aber ist das Haupt Christi“ (1 Kor 11,3). Sehr hilfreich in dieser Fragestellung könnte sicherlich der trinitarische Parallelismus sein, in den folgende hierarchische Ordnung eingeordnet wird: *Gott – Christus – (ich würde hier auch „Heiliger Geist“ hinzufügen) – Mann – Frau*. In den innertrinitarischen Beziehungen schlussfolgert die Tatsache, dass die erste Person das Haupt, also der Anfang und die Ursache der zweiten ist, nicht automatisch die qualitative Subordination des Sohnes. Dementsprechend sollte also die ähnliche paulinische Formulierung nicht als eine Bejahung der angeblichen Unterordnung der Frau verstanden werden. Hierbei handelt es sich offensichtlich um die Bestätigung einer Hierarchie zwischen gleichwertigen Gliedern einer Familie, wie Paulus außerdem anschliessend andeutet: „Doch im Herrn gibt es weder die Frau ohne den Mann noch den Mann ohne die Frau; denn wie die Frau von dem Mann, so kommt auch der Mann durch die Frau; aber alles von Gott“ (1 Kor 11,11-12). Das trinitarische Muster wurde von den Schriftstellern und Vätern der Alten Kirche bezüglich des entsprechenden Verhaltens zwischen Mann und Frau auch auf einer anderen Weise aufschlussreich: nämlich durch die Entsprechung der Wesensgleichheit beider Paare. Wie der Vater mit dem Sohn, so ist auch die Frau wesensgleich mit dem Mann, was automatisch jedwede theoretische Spekulation über eine angebliche Subordination ausschließt¹⁶. Außerdem ist die Differenzierung beider Geschlechter nicht ontologisch zu verstehen, denn das Abbild Gottes ist das gleiche bei allen Menschen. Sehr treffend betont der hl. Athanasios: „weil wir Menschen gleich sind und eine Identität haben, sind wir miteinander wesensgleich“¹⁷.

Wie der Abschnitt vom 11. Kapitel befasst sich auch die Perikope im 14. Kapitel mit der Erledigung praktischer Probleme des liturgischen Lebens in den korinthischen Gemeinden. In diesem zweiten Fall hören wir ein hochradikales Wort des Paulus, der sich aufgrund konkreter Ungebührlichkeiten sogar empört zeigt, so dass er in autoritativem Geist anspricht: „Doch alles soll in Anstand und Ordnung

¹⁶ Vgl. noch *G. Larentzakis*, Die Überwindung des Nationalismus in der orthodoxen Tradition. Die Beziehungen des Ökumenischen Patriarchats zu den anderen Konfessionen in Europa heute, *Orthodoxes Forum* 15 (2001) 190.

¹⁷ *Athanasios der Grosse*, Ad Serapionem II, 3: PG 26,612B.



geschehen“ (1 Kor 14,40). Diese Mahnung wird sogar durch folgenden Ausdruck begründet: „Denn Gott ist nicht ein Gott der Unordnung, sondern des Friedens“ (1 Kor 14,33). Überraschend in diesem Kontext klingt jedoch seine extreme Behauptung über die Stellung der Frauen im Kultus. Diese Stellungnahme, die den übrigen einschlägigen Gedanken des Paulus auf dem ersten Blick widerspricht, hat manche Exegeten dazu geführt, die genuin paulinische Abstammung dieses Briefteils zu bezweifeln¹⁸: „Die Frauen sollen in den Gemeindenversammlungen schweigen; denn es ist ihnen nicht gestattet zu reden, sondern sie sollen sich unterordnen, wie auch das Gesetz sagt“ (1 Kor 14,34). Weil diese Stelle unmittelbar mit rein praktischen Problemen von liturgischer Unordnung zu tun hat, sollte sie nicht als ein allgemeines Verbot interpretiert werden, sondern vielmehr als einen konkreten Befehl oder eine Ermahnung, die sich an die konkrete Gemeinde von Korinth richtet, wo die unordentliche Mitwirkung mancher Frauen mit verschiedenen Gaben (Gesang, Prophetie, Lehre, Zungenreden etc.) offensichtlich zu störender Unordnung und Undiszipliniertheit bei den Gottesdiensten geführt hatte. Obwohl Paulus hier das theologische Dogma¹⁹ über die Gleichwertigkeit zwischen Mann und Frau nicht in Frage stellt, sieht er sich wegen konkreter Umstände der Ortsgemeinden gezwungen, mit den sozialen und kulturellen Gegebenheiten seiner Zeit Kompromisse zu machen und sich derer je nach den Nöten der Gemeinden zu bedienen.

Dieselbe soziologische Auslegung könnte zum Verständnis einer weiteren, für unsere Thematik grundlegenden Perikope in 1 Tim 2,9-15 vorgeschlagen werden. Es handelt sich hier um einen Text, der, wenn er nicht zwei oder Generationen nach dem Tod des Paulus geschrieben worden ist – wie die westliche Exegese aus Überzeugung behauptet –, auf jeden Fall praktische Problemstellungen eines zumindest weiter entwickelten christlichen Lebens und Kultus widerspiegelt. Brennende Punkte der liturgischen Ordnung ansprechend, rügt der Autor mit deutlichen Worten eine Gruppe von Frauen, die sowohl durch ihre schwere Ausschmü-

¹⁸ Vgl. auch *E. Behr-Siegel*, *Le ministère de la femme dans l' Eglise*, Paris 1987, S. 75.

¹⁹ Vgl. *S. Agouridis*, *Die Frau und kirchliche Dienste – ein exegetischer Beitrag zum Neuen Testament*, IKZ 28 (1998) 93: „Das apokalyptische Dogma des Paulus wird den verschiedenen lokalen Situationen der Kirchen je nach ihren bestehenden Nöten und Möglichkeiten angepasst.“



ckung mit luxuriösen Kleidern und goldenen oder perlenreichen Juwelen als auch durch umfrommes Geschwätz den Vollzug der Gottesdienste störten. Auch in diesem Fall benutzt Paulus den verstummenden Imperativ: „Eine Frau soll sich still und in aller Unterordnung belehren lassen. Einer Frau gestatte ich nicht, dass sie lehre, auch nicht, dass sie über den Mann Herr sei, sondern sie sei still“ (1 Tim 2,11-12).

Auch in späteren patristischen Texten finden sich klare Zeugnisse über Störung der Gottesdienste durch unschickliches Benehmen von Frauen.²⁰ Dies zwingt Paulus, sich mit jüdisch-hellenistischen Sitten und Gewohnheiten, nach denen den Frauen nicht nur das Lehren in den Versammlungen, sondern in manchen harten Fällen auch das Gut der Bildung verboten waren, zu assoziieren. Die angeordnete Unterordnung der Frauen kann und darf nicht verallgemeinert werden; sie sollte bloss bei problematischen, durch freche und lästige Frauen verursachten Umständen angewandt werden. Auf der anderen Seite gab es aber in jener Zeit auch konträre, leuchtende Beispiele von Frauen, wie es z.B. Hieronymus bezeugt. Er schreibt, dass es damals auch Frauen gegeben hat, die besser als ihre Männer waren, und in einem ironischen Ton überlässt er dem freien Urteil des Lesers zu entscheiden, „ob diese Frauen über ihre Männer herrschen oder sich ihren Ehemännern unterordnen sollen“²¹.

Wir können nicht behaupten, dass dies alles der theologischen Lehre des Paulus über die Gleichwertigkeit beider Geschlechter widerspricht. Umso deutlicher wird diese Feststellung auch anhand der höchsttheologischen Perikope in Eph 5,21-33, die als liturgische Apostellesung für das orthodoxe Sakrament der Eheschliessung gilt. Auch dieser Text, der als die goldene Regel der christlichen Familie bezeichnet werden kann, bedient sich einer theologisch begründeten hierarchischen Ordnung: „*Christus – Kirche*“ und „*Mann – Frau*“. Den Höhepunkt bildet aber auch hier das grundlegende Prinzip der Gleichwertigkeit und des Respekts miteinander: „Ordnet euch einander unter in der Ehrfurcht Christi“ (Eph 5,21). Das theologi-

²⁰ Wie z.B. *Johannes Chrysostomos*, Homilia 9,1: PG 62,543 f.: „νυνὶ δὲ παρ' αὐταῖς πολὺς ὁ θόρυβος, πολλὴ ἡ κραυγὴ, πολλὴ ἡ διάλεξις, οὐδαμοῦ ἀλλαχοῦ τοσαύτη, ὅση ἐνταῦθα. πάσας διαλεγόμενας ἴδοι τις ἄν, ὅσα οὔτε ἐν ἀγορᾷ, οὔτε ἐν βαλανείοις.“

²¹ *Hieronymus*: PL 26,536f.



sche Modell der Beziehung „Christus-Kirche“ schliesst m.E. auch in der Beziehung „Mann-Frau“ jeden Verdacht auf Diskriminierung irgendeines Geschlechts oder auf einen angeblich antifeministischen Charakter aus. Und dieser letzte Verdacht könnte in manchen Stellen, wie „denn der Mann ist das Haupt der Frau“ (Eph 5,23) oder „Wie aber die Kirche sich Christus unterordnet, so sollen sich auch die Frauen ihren Männern unterordnen in allen Dingen“ (Eph 5,24) wie auch „die Frau aber ehre (ἵνα φοβῆται) den Mann“ (Eph 5,34), zu Unrecht erhoben werden.

5. Nachwort

Die schriftstellerische Intention der neutestamentlichen Bücher gibt uns das Bild einer intensiven Mitwirkung der Frauen sowohl während der irdischen Tätigkeit Jesu als auch in den nächsten apostolischen Generationen wieder. Es wird von Frauen berichtet, die Jesus Christus und die Zwölf umgeben; von Frauen, die den Messias vom Norden bis zum Süden begleiten; von Frauen, die grosse Teile oder ihre ganze Habe (Geld, nützliches Material, Lebensmittel, Häuser etc.) für die Verbreitung des Evangeliums zur Verfügung stellen. Es sind zahlreiche Zeugnisse im Neuen Testament über die lebendige Tätigkeit von Frauen nicht nur im missionarischen, sondern auch im kultischen Bereich der apostolischen Kirche überliefert worden. Mehrere Frauen nahmen aufgrund ihrer unterschiedlichen Gaben am Vollzug der urchristlichen Gottesdienste teil: beim Singen, beim Gebet, bei der Lehre und der Katechese; eine Frau wird sogar „Diakonissin“ genannt (Röm 16,1). Allerdings muss hier erwähnt werden, dass, obwohl es in der apostolischen Zeit sogar auch Prophetinnen gegeben hat²², keiner Frau noch aus dem Kreis der Jüngerinnen Jesu der Titel „Apostel“²³ zuerkannt wurde. Diese Feststellung gilt

²² Vgl. beispielsweise die Prophetin Isebel in der Stadt Thyatira: Offb 2,20-23. Siehe weiter S. Agouridis, Die Frau und kirchliche Dienste – ein exegetischer Beitrag zum Neuen Testament, *IKZ* 28 (1998) 90-91.

²³ Der wahrscheinliche Fall einer „Apostelin“ in Röm 16,7 sollte m.E. nicht als geltend betrachtet werden, da die Schreibweise Ἰουνίαν oder Ἰουνιάν auf den Akkusativ eines männlichen Namens deutet. Ausserdem wird diese Person neben Andronikus als Mitgefangener (συναιχμάλωτος) des Paulus bezeichnet und zu den angesehenen Aposteln zugezählt, die sich schon vor Paulus zu Christus bekannt haben. Daher kann die Bemerkung des deutschen Textes der Luther-Revision von 1984, dass der Name ursprünglich (weiblich) Junia lautete, nicht



dennoch trotz der wichtigen Rolle, die viele Frauen für die Urkirche gespielt haben, und trotz der Tatsache, dass manche von ihnen die ersten und wahrhaften Zeugen der Auferstehung Jesu geworden sind.²⁴

In der tatsächlichen Dynamik der christlichen Lehre einerseits und des Versuchs ihrer Anwendung in einer kulturellen Atmosphäre mit verschiedenen (manchmal sich widersprechenden) Weltanschauungen andererseits zeigt sich in allen Texten des Neuen Testaments eine wesentlich zentrale theologische Linie: Theologisch-eschatologisch wird die Frau als eine mit dem Mann gleichwertige Person angesehen, während speziell Paulus ergänzend sich bemüht, eine Hierarchie zwischen den Geschlechtern zu signalisieren, die keineswegs als eine von ihm angeblich propagierte Unterordnung der Frau eingestuft werden darf.

Selbstverständlich mischt sich das Kerygma des Evangeliums auch in den neutestamentlichen Texten mit konkreten, zu jener Zeit geltenden sozialen und kulturellen Gegebenheiten. Bei diesem Punkt ist eine dauerhafte Wachsamkeit angesichts der lauenden Gefahr geboten, die göttliche Offenbarung an sich mit ihren unterschiedlichen, in den verschiedenen Epochen sich verändernden Ausdrucksweisen zu verwechseln. Das ist ein Grund mehr für die Bibelinterpretation (und wohl auch für die im Osten teilweise missverstandene historisch-kritische Methode), entscheidend beizutragen, so dass manche von den jeweiligen soziokulturellen Gegebenheiten jeder Epoche abhängende Formulierungen der biblischen Texte nicht als verbindliche, angeblich dogmatisch schwerwiegende Wahrheiten der Kirche verstanden werden.

stimmen (siehe *Nestle-Aland*, Das Neue Testament. Griechisch und Deutsch, Stuttgart ²⁷1998, S. 439).

²⁴ Vgl. noch *L. Filis*, Το πρόβλημα τῶν Ἑβδομήκοντα Ἀποστόλων τοῦ Κυρίου, Athen ²1976, S. 116 und 225.





Christusbilder:

Neutestamentliche Grundlagen der patristischen Ikonentheologie

1. Einführendes

Das In-Kraft-Treten des Heilsplanes durch die Menschwerdung unseres Heilandes und der „persönliche“ Charakter der Offenbarung Gottes machen jenes besondere Merkmal des Neuen Bundes aus, durch das sich das Christentum berechtigt sieht, das alttestamentliche Bilderverbot (Deut 5,6-9a) durch eine neue Perspektive zu interpretieren. Der christliche Glaube zeichnet sich durch die Offenbarung Gottes in der „Person“ Jesu Christi aus und besitzt ohne Zweifel zuallererst ein eindeutiges biblisches Fundament¹. Diese neutestamentliche Offenbarung des Göttlichen überragt die Erfahrung, die das israelitische Volk durch den Empfang des Gesetzes in der Wüste von Sinai einst gemacht hatte.

Die besondere Bedeutung des „Bildes“ gründet sich nach orthodoxem Verständnis in seinem direkten Bezug und Verhältnis zu der „Person“ Jesu Christi. Gerade dieser Bezug wurde durch das 7. Ökumenische Konzil zur theologischen Rechtfertigung jeder Ikone bestimmt. Im Rahmen dieser theologischen Diskussionen wurde allerdings die Fragestellung nach der Möglichkeit der Ikonen aus einem anderen Blickwinkel angegangen: „Ist es denn möglich, dass wir durch die Ikone die göttliche Seite Jesu abbilden?“ Welche wären die Berührungspunkte der Ikone zum Neuen Testament, das sich anscheinend auf diese Fragestellung nicht explizit bezieht? Die vorliegende lakonische Frage eröffnet uns allerdings die gesamte christologische Problemstellung, insbesondere den kontextuellen Zusammenhang zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur Jesu Christi.

¹ Über die enge Verbindung des dogmatisch proklamierten Glaubens mit seinem biblischen Fundament siehe den aufschlussreichen Aufsatz von *Georgios Martzelos*, Der biblische Hintergrund der orthodoxen Glaubenslehre, in: *Orthodoxes Forum* 11 (1997) 5-10.



Selbstverständlich gibt es im Neuen Testament keinen expliziten Bezug sowohl auf das Vorkommen bzw. den Gebrauch als auch auf das Verbot der kultischen Ikonen. Im Gegenteil: die orthodoxe Bibelexegese sowie die dogmatische und patristische Theologie der Ostkirche sehen in den Schriften des Neuen Bundes eine deutliche theologische Fundierung der Ikone, so wie sie in den nachfolgenden Jahrhunderten hauptsächlich im Bereich des oströmischen Reiches materiell und farblich entwickelt und verbreitet wurde. Im vorliegenden Referat wollen wir uns mit der Person Jesu Christi und seiner Darstellbarkeit auseinandersetzen. In einem ersten Teil werden manche wichtigen christologischen Aspekte des Neuen Testaments behandelt, die als gewichtige theologische Grundlagen der Christusikonographie angesehen werden können. Im zweiten Teil der Ausführungen werden zentrale patristische Kommentare der neutestamentlichen Aspekte vorgestellt, wobei ein Nachwort das Referat abschließen wird.

2. Christus als Bild Gottes: Neutestamentliche Grundlagen der Christusikonographie

Manche grundlegenden Stellen der neutestamentlichen Schriften in Bezug auf Jesus Christus stellen meines Erachtens das theoretische Fundament für die theologische Rechtfertigung der Ikonenlehre dar. Im Rahmen der neutestamentlichen Christologie erweisen sich in erster Linie zwei zentrale Bezeichnungen Christi als „Ebenbild Gottes“ (εἰκὼν τοῦ Θεοῦ = Kol 1,15) und „Abglanz der Herrlichkeit und Charakter des Wesens Gottes“ (ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ = Hebr 1,3) als die erste entscheidende Stufe einer vollständigen Ikonenlehre.

Der sich unmissverständlich auf Jesus Christus beziehende Terminus „εἰκὼν“, der bei Paulus nur in Kol 1,15 und in 2 Kor 4,4 vorkommt, drückt mit Gewissheit einen zentralen Aspekt seiner Christologie aus: die Offenbarung des unsichtbaren Gottes in der Person Jesu Christi.² Dieses Verständnis des Begriffes „εἰκὼν“ als des sichtbaren Bildes einer unsichtbaren Realität scheint zwar in der modernen

² Siehe dazu die ausführlichen Kommentare bei *Ioannis Karavidopoulos*, *Ἀποστόλου Παύλου ἐπιστολὲς πρὸς Ἐφεσίους, Φιλιππησίους, Κολοσσαεῖς, Φιλήμονα*, (Hermeneia Kaines Diathekes 10), Thessaloniki 2001, S. 433ff.



Ratio keinen Anhaltspunkt mehr zu haben, lässt es sich dennoch im Rahmen des philosophisch geprägten Hellenismus der damaligen Zeit erklären. Bei Platon werden nämlich die sichtbaren Dinge Bilder der „Unsichtbaren“ und „Geistigen“ (Dinge) genannt.³ Demgemäß sollte man daran festhalten, dass in diesem Kontext bereits seit der Antike die Beziehung zwischen Abbild und Urbild⁴ im Vordergrund der Disputationen stand. Insbesondere in der hellenistischen Zeit erfährt diese Beziehung zwischen Abbild und seinem Urbild eine intensiv ontologische Färbung, da die Überzeugung herrscht, dass das Urbild in seinem Abbild wesentlich gegenwärtig sei.⁵ Als ein eindrucksvolles Beispiel für die Anschauung, dass das Abbild praktisch das Wesen des Urbildes ans Licht bringt, gilt Philon, der große jüdische Philosoph von Alexandrien. An mehreren Stellen seiner Werke werden der Logos, die himmlische Weisheit oder die Ideen als „Bilder Gottes“ (εἰκόνας τοῦ Θεοῦ) bezeichnet, da sie den Menschen Gott selbst offenbaren.⁶

Dieses hellenistische Verständnis des Terminus „εἰκών“, nämlich im Sinne der „Vertretung“ bzw. der „Offenbarung“⁷ des Urbildes, scheint im Hintergrund auch des paulinischen Sinnes des Wortes zu stehen. Hinzu kommt die mehrmals betonte Tatsache, dass auch im Rahmen des jüdischen Hellenismus das Verständnis des Begriffes „εἰκών“ als Offenlegung des Urbildes begegnet. Eine charakteristische Stelle findet sich im Buch „Weisheit“, in dem besondere Merkmale dieser himmlischen Weisheit vorkommen: „Sie ist ein Hauch der Kraft Gottes / und reiner Ausfluss der Herrlichkeit des Allherrschers; / ... Sie ist der Widerschein des ewigen Lichts, / der ungetrübte Spiegel von Gottes Kraft, / das Bild seiner Vollkom-

³ Plato, Timäus 92c: „ὅδε ὁ κόσμος οὕτω, ζῶον ὁρατὸν τὰ ὁρατὰ περιέχον, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ αισθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελειώτατος γέγονεν εἰς οὐρανὸς ὅδε μονογενὴς ὢν.“

⁴ Vgl. dazu Georgios D. Martzelos, Die dogmatischen Grundlagen der Orthodoxen Ikonenlehre, in: *Wissenschaftliches Jahrbuch der Theologischen Fakultät* (Neue Reihe), Festschrift für Antonios-Aimilios Tachiaos, Thessaloniki 8 (1998), S. 268 f.

⁵ Ioannis Karavidopoulos, Ἀποστόλου Παύλου ἐπιστολὲς πρὸς Ἐφεσίους, Φιλιππησίους, Κολοσσαεῖς, Φιλήμονα, (Hermeneia Kaines Diathekes 10), Thessaloniki 2001, S. 434.

⁶ Philon, De fuga et inventione 101: „Λόγος θεῖος εἰκὼν ὑπάρχων θεοῦ“; vgl. weiterhin De somniis 2,45; Legum allegoriae I,43: „οὐράνιον σοφίαν εἶναι ἀρχὴν καὶ εἰκόνα καὶ ὄρασιν θεοῦ“.

⁷ Vgl. die aufschlussreichen Ausführungen bei Vassilios G. Tsakonas, Ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Κολοσσαεῖς ἐπιστολὴν τοῦ Ἀποστόλου Παύλου (Εἰσαγωγή-Κείμενον-Ἑρμηνεία), Athen 1975, S. 75.

menheit.“⁸ Demgemäß können wir schlussfolgern, dass die paulinische Christologie und konkret der Gebrauch des Begriffes „εἰκὼν θεοῦ“ für Christus sich im Verständnisspektrum des hellenistischen Judentums bewegt.⁹

Das paulinische Verständnis Jesu Christi als Bild des unsichtbaren Gottes lässt sich auch anhand der Stelle 2 Kor 4,4 und ihres Kontextes¹⁰ darstellen. Dabei handelt es sich um die Unfähigkeit mancher verblendeter Leute, „Christus, das Bild Gottes, gleichsam sein lebendiges ‚Standbild‘ in dieser Welt, wahrzunehmen“¹¹. In diesem Sinne deutet der Terminus „εἰκὼν“ auf Christus hin, der in seiner Person und durch sich selbst allen Menschen den unsichtbaren Gott vollkommen und wahrhaftig offenbart.¹² Zu diesem Verständnis trägt darüber hinaus der unweit liegende Vers 2 Kor 4,6 bei, nach dem Gott „in unseren Herzen aufgeleuchtet ist, damit wir erleuchtet werden zur Erkenntnis des göttlichen Glanzes auf dem Gesicht¹³ [Jesu] Christi“¹⁴. Damit wird deutlich, dass die Erkenntnis und Erfahrung der Herrlichkeit Gottes nur durch Jesus Christus, in dessen Antlitz sie widerspiegelt wird, möglich wird.

Weitere Aspekte dieser paulinischen Christologie finden sich ergänzend an weiteren Stellen der korinthischen Korrespondenz. Nach 2 Kor 3,18 werden sogar die Christen selbst in die Herrlichkeit Gottes impliziert und „werden so in sein eigenes Bild verwandelt, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch den Geist des

⁸ Weisheit 7,25-26: „ἀπόρροια τῆς τοῦ Παντοκράτορος δόξης εἰλικρινῆς: ... ἀπαύγασμα γάρ ἐστι φωτὸς ἀϊδίου καὶ ἔσπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ Θεοῦ ἐνεργείας καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ.“

⁹ Siehe die einschlägigen Resultate von *Ioannis Karavidopoulos*, *Ἀποστόλου Παύλου ἐπιστολὲς πρὸς Ἐφεσίους, Φιλιππησίους, Κολοσσαεῖς, Φιλήμονα*, (Hermeneia Kaines Diathekes 10), Thessaloniki 2001, S. 435.

¹⁰ 2 Kor 4,4: „ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσε τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων εἰς τὸ μὴ αὐγάζαι αὐτοῖς τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ, ὃς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ.“

¹¹ Vgl. *Norbert Baumert*, *Mit dem Rücken zur Wand. Übersetzung und Auslegung des zweiten Korintherbriefes*, Würzburg 2008, S. 76.

¹² Siehe darüber hinaus *Vassilios Karagiannis*, *Ἡ ἔννοια τῆς εἰκόνας στὴν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία*, Katerini 1987, S. 22.

¹³ Vgl. die Übersetzung und die Auslegung bei *Norbert Baumert*, *Mit dem Rücken zur Wand. Übersetzung und Auslegung des zweiten Korintherbriefes*, Würzburg 2008, S. 74 ff.

¹⁴ 2 Kor 4,6: „ὅτι ὁ Θεὸς ὁ εἰπὼν ἐκ σκότους φῶς λάμψαι, ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ.“



Herrn“¹⁵. Dieses Bild Gottes bedeutet nichts anderes als den Herrn der Herrlichkeit, wie uns Paulus in 1 Kor 2,8 erklärt¹⁶, und das Evangelium Gottes sei „das Evangelium seiner Herrlichkeit“¹⁷. Wenn wir also auch diese letzten christologischen Aspekte der paulinischen Theologie hinzunehmen, kommen wir zur Schlussfolgerung, dass nach Paulus „Christus der einzige zuverlässige Vertreter und Teilhaber des göttlichen Glanzes sei, der ein Merkmal Gottes ist“¹⁸. Wenn der Kolosserbrief uns jene tiefe theologische Formulierung über Christus überliefert, nach der „Gott mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen wollte“ (Kol 2,19)¹⁹, macht uns Paulus damit deutlich, dass der Begriff „εἰκῶν“ für Christus mit konkreten Eigenschaften und der göttlichen Herrlichkeit schlechthin verbunden wird. Indem Christus über die göttliche Vollkommenheit verfügt, kann er Gott in seiner ganzen Größe auf Erden vertreten und seine göttliche Majestät und Herrlichkeit auf sichtbare Weise offenbaren²⁰.

Das neutestamentliche Verständnis Jesu Christi als Bild Gottes des Vaters können wir darüber hinaus unter Berücksichtigung der bereits erwähnten Stelle aus dem Hebr 1,3 vertiefen, an welcher der Sohn Gottes „Abglanz der Herrlichkeit und Charakter des Wesens Gottes“ genannt wird. Beide hierin verwendeten Termini „ἀπαύγασμα“ und „χαρακτήρ“ stellen zwei Hapaxlegomena im Neuen Testament dar²¹ und stammen aus dem hellenistischen und zugleich jüdischen Wortschatz (vgl. Weish 7,26). Beide werden in der Antike und bei den christlichen Kirchenvätern jeweils als „Abglanz, Widerspiegelung“ und „Abbild, treuer Abdruck des Originals“ verstanden. Somit gilt auch hier Christus als derjenige, der allein die

¹⁵ 2 Kor 3,18: „ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν Κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπὸ Κυρίου Πνεύματος.“

¹⁶ 1 Kor 2,8: „οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκεν· εἰ γὰρ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν Κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν.“

¹⁷ Außer 2 Kor 4,4 vgl. auch 2 Kor 8,23; Kol 3,4; 2 Thess 2,14.

¹⁸ Vgl. dazu *Vassilios G. Tsakonias*, Ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Κολοσσαεῖς ἐπιστολὴν τοῦ Ἀποστόλου Παύλου (Εἰσαγωγή-Κείμενον-Ἑρμηνεία), Athen 1975, S. 76.

¹⁹ Kol 1,19: „ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι.“

²⁰ Vgl. auch 2 Kor 5,19: „ὡς ὅτι Θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ, μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν, καὶ θέμενος ἐν ἡμῖν τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς.“

²¹ Vgl. darüber *Christos Sp. Voulgaris*, Ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολὴν, Athen 2001, S. 111.



repräsentativen Charakterzüge des göttlichen Wesens besitzt.²² In diesem Sinne bekommt auch diese Hebräer-Stelle eine klare paulinische Schattierung, da beide Begriffe „Abglanz“ und „Charakter“ im Grunde genommen jene zwei wesentlichen Merkmale des Urbildes aufzeigen, aus denen heraus seine Identität bezeugt und garantiert wird²³.

Dem ersten Teil des Verses Hebr 1,3, der in seiner Vollständigkeit durchaus als ein Hymnus an den verherrlichten Christus²⁴ durchaus gelten kann, kommt angesichts des Kontextes eine besondere Bedeutung zu. In den ersten zwei Versen des Briefes wird auf die durch das irdische Erscheinen Christi aufgetretene eschatologische Hoffnung Bezug genommen, wobei jedoch hier der Sohn als der Welterbe und Schöpfungsvermittler zum Objekt göttlichen Tuns wird: „Gott ... hat an diesem Zeilenende zu uns durch (den) Sohn geredet. Ihn hat er zum Erben des Weltalls eingesetzt, durch ihn hat er auch die Welten erschaffen“ (Hebr 1,1-2). Durch wichtige christologische Prädikate wird ein eindrucksvoller Übergang zum nächsten, dritten Vers des Briefes, in dem Christus jetzt nunmehr selbst zum Subjekt wird²⁵, vollzogen. Diesen theologisch tiefgreifenden Übergang kommentiert der Kirchenvater Johannes Chrysostomos († 407) folgendermaßen: „Sieh’ aber, wie er ihn vorerst auf eine niedrigere Stufe hinstellt, indem er sagt: ‘Den er zum Erben des Alls gesetzt hat.’ Denn die Worte: ‘Zum Erben hat er gesetzt’ haben einen gewöhnlichen Sinn. In dem Zusatz: ‘Durch den er auch die Welt gemacht hat’ stellt er ihn auf eine höhere Stufe; dann stellt er ihn auf die höchste, über welche hinaus keine mehr ist, mit den Worten: ‘Welcher, da er der Abglanz seiner Herr-

²² Siehe darüber hinaus *Vassilios Karagiannis*, *Ἡ ἔννοια τῆς εἰκόνας στήν Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία*, Katerini 1987, S. 22.

²³ Siehe die diesbezüglich interessanten Ausführungen bei *Christos Sp. Voulgaris*, *Ἑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολήν*, Athen ²2001, S. 111.

²⁴ *Georgios Gratseas*, *Ἡ πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολή*, (Hermeneia Kaines Diathekes 13), Thessaloniki 1999, S. 358: „... ὁ στίχος αὐτός εἶναι ἓνας Ὑμνος στό δοξασμένο Χριστό. Πρόκειται γιά Ὑμνο, τόν ὁποῖο συγκροτοῦν πέντε στίχοι. Κάθε ἓνας ἀπό τούς στίχους αὐτούς ἀναφέρεται σέ ἓνα ξεχωριστό γιά τό Χριστό γνώρισμα.“

²⁵ Siehe die aufschlussreichen Bemerkungen von *Erich Gräßer*, *An die Hebräer*. 1. Teilband Hebr 1-6, (EKK XVII/1), Zürich & Neukirchen-Vluyn 1990, S. 60.



lichkeit und das Ebenbild seines Wesens ist...` Wahrhaftig, er hat ihn zum unzugänglichen Lichte, zum Abglanz selbst hingeführt.²⁶

Der in Hebr 1,3a enthaltene parallelismus membrorum²⁷ ist für das christologische Verständnis von hoher Bedeutung, da beide Prädikate, nämlich „ἀπαύγασμα τῆς δόξης“ und „χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως“ in ihrer sich gegenseitig steigernden Ergänzung das direkte Verhältnis des Sohnes zum inneren Wesen des Vaters betreffen. Der Begriff ἀπαύγασμα deutet sowohl in seiner aktivischen Bedeutung (= Ausstrahlung) als auch in seinem passivischen Sinne (= Reflex, Abglanz) auf das geheimnisvolle Verhältnis des Sohnes zum wahren Wesen Gottes hin. „Als Sohn ist er ganz vom Vater abhängig und ihm zugehörig, aber doch in sich selbst Heils-träger.“²⁸ Das zweite Prädikat χαρακτήρ ergänzt bzw. konkretisiert das erste. Wie die ursprüngliche Bedeutung vom χαρακτήρ, nämlich der durch das Gepräge am Stempel gewonnene treue Abdruck des Originals, gilt laut Hebr auch Jesus Christus als der präzise und unveränderliche Abdruck der Hypostase seines Vaters.²⁹

Die ergänzenden Termini zu „Abglanz“ und „Abdruck“, nämlich „δόξα“ und „ὑπόστασις“, bedeuten besondere Qualitäten Gottes, da sie wie keine anderen besser die Tiefe der Gottheit des Vaters in Steigerung umschreiben. Beide Qualitäten sind zugleich im Sohn vergegenwärtigt, nämlich die δόξα als machtvolle Herrlichkeit und die ὑπόστασις als „die unzweifelhafte (vgl. Hebr 11,1) Realität seiner jenseitigen Wirklichkeit, wie die Parallelen bei Philo sicherstellen“³⁰. Daraus ergibt sich, dass im Rahmen der neutestamentlichen Christologie die Begriffe „ἀπαύγασμα“ und „χαρακτήρ“ die Bezeichnung Jesu Christi als Bild des unsicht-

²⁶ Johannes Chrysostomos, Homilien über den Brief an die Hebräer I: *BKV* 77, (Kempten 1884), S. 9-17.

²⁷ Vgl. Erich Gräber, *An die Hebräer*. 1. Teilband Hebr 1-6, (EKK XVII/1), Zürich & Neukirchen-Vluyn 1990, S. 60.

²⁸ Siehe dazu die Ausführungen von Erich Gräber, *An die Hebräer*. 1. Teilband Hebr 1-6, (EKK XVII/1), Zürich & Neukirchen-Vluyn 1990, S. 61.

²⁹ Vgl. auch *Christos Sp. Voulgaris*, Ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολήν, Athen 2001, S. 111 f.

³⁰ So bei Erich Gräber, *An die Hebräer*. 1. Teilband Hebr 1-6, (EKK XVII/1), Zürich & Neukirchen-Vluyn 1990, S. 61 f. Vgl. auch Helmut Köster, Ὑπόστασις, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* VIII, S. 582 ff.



baren Gottes (Kol 1,15) beleuchten und verdeutlichen³¹, wobei man hier anmerken sollte, dass das Wort „χαρακτήρ“ im Vergleich zum Begriff „εικόν“ eher „eine größere, absolute Präzision zum Ausdruck bringt“³².

Gemäß der altkirchlichen Auslegung gilt Jesus Christus als derjenige, der die Herrlichkeit des Vaters widerspiegelt und über die kennzeichnenden Merkmale des göttlichen väterlichen Wesens verfügt.³³ Die altkirchliche und konsequenterweise orthodoxe theologische Deutung der Bezeichnung Jesu Christi als „εικόν“ Gottes lassen sich in den paulinischen Schriften und dem Hebräerbrieff auf eine harmonische Weise untermauern. Nicht nur in den bereits behandelten Stellen, sondern auch im breiteren Kontext dieser neutestamentlichen Texte ergibt sich das Verständnis Jesu Christi als desjenigen, welcher Gott den Vater und seinen Willen den Menschen in sich selbst offenbart³⁴. Von der vollkommenen Vertretung Gottes durch seinen Sohn berichten sogar die Stellen Kol 1,19 und 2,9, in denen Christus als „die Fülle der Gottheit“³⁵ bezeichnet wird. Darüber hinaus findet sich die vollständige Deutung der Formulierungen „Abglanz“ und „Charakter“ des Hebräerbrieffes in der Fortsetzung des Verses 1,3b, in dem Christus „das All durch sein machtvolles Wort trägt“³⁶. Dies deutet im altkirchlichen Verständnis auf die Mitwirkung des Sohnes beim Schöpfungswerk hin.³⁷ Diese innige Verbundenheit zwischen Vater und Sohn wird im Abschiedsgebet Jesu Christi im Johannesevangelium (17,10) durch die Worte Jesu bestätigt: „Alles, was mein ist, ist dein, und was dein ist, ist mein“³⁸.

³¹ Vgl. auch *Vassilios G. Tsakonas*, Ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Κολοσσαεῖς ἐπιστολὴν τοῦ Ἀποστόλου Παύλου (Εἰσαγωγή-Κείμενον-Ἑρμηνεία), Athen 1975, S. 76: „Συνεπῶς ἡ εἰκὼν δηλοῖ παρὰ Παύλῳ θείας ιδιότητος καὶ δόξαν, ἅτινα ὁ ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων Χριστὸς ἐφάνερωσε καθ’ ὅλην Αὐτοῦ τὴν ἐπίγειον ζωὴν...“

³² Vgl. dazu *Christos Sp. Voulgaris*, Ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολὴν, Athen 2001, S. 111.

³³ Siehe dazu *Vassilios Karagiannis*, Ἡ ἔννοια τῆς εἰκόνας στὴν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία, Katerini 1987, S. 22.

³⁴ Vgl. auch *Vassilios G. Tsakonas*, Ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Κολοσσαεῖς ἐπιστολὴν τοῦ Ἀποστόλου Παύλου (Εἰσαγωγή-Κείμενον-Ἑρμηνεία), Athen 1975, S. 78.

³⁵ Kol 1,19; 2,9: „ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς.“

³⁶ Hebr 1,3b: „φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.“

³⁷ Vgl. die Kommentare bei *Christos Sp. Voulgaris*, Ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολὴν, Athen 2001, S. 114.

³⁸ Joh 17,10: „καὶ τὰ ἐμὰ πάντα σὰ ἐστὶν καὶ τὰ σὰ ἐμὰ.“



Seit den ersten christlichen Jahrhunderten etablierte sich die tief theologisch verstandene Bezeichnung Jesu Christi als Bild des unsichtbaren Gottes, so dass Johannes Damaskenos († 749) die Verwendung des Begriffes „Bild“ bezüglich der Einheit zwischen Vater und Sohn als ein „altes Gut kirchlicher Überlieferung“³⁹ charakterisiert. In diesem Zusammenhang kristallisierte sich die innige Wesensverbindung des Vaters und des Sohnes durch die kombinierte Anwendung der wichtigsten neutestamentlichen Begriffe, wie „χαρακτήρ“, „ἀπαύγασμα“ oder „δόξα“ heraus. So bezeichnet Origenes († 254) in seinem Kommentar zum Propheten Jeremias (9) den Heiland als „Abglanz der Herrlichkeit Gottes“⁴⁰, und die orthodoxe Hymnographie bietet uns diesbezüglich eine interessante liturgische Interpretation des Kontextes, indem Christus in einem Hymnus des Verklärungsfestes (6. August) als „der wahre Abglanz des väterlichen Wesens“⁴¹ gelobpreist wird.

Es steht ohne Zweifel fest, dass die bisher vorgestellten biblischen Stellen uns die feste neutestamentliche Grundlage für die einige Zeit später entfaltete Ikonenlehre der Alten Kirche und konsequenterweise der Ostkirche bieten. Zum tieferen Verständnis des zentralen Aspektes dieser Ikonenlehre, nämlich der darin enthaltenen Christologie, tragen unverkennbar die weiteren Christusvorstellungen des Neuen Testaments bei, die letzten Endes den messianisch-christologischen Glauben der Urkirche⁴² verdeutlichen. Zu berücksichtigen wären hier die bekannten Hoheitstitel und Merkmalsbezeichnungen Jesu Christi, wie „Herr“ (Κύριος), „Christus“ (Χριστός), „Menschensohn“ (Υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου), „Davidssohn“, (Υἱὸς Δαυΐδ),

³⁹ Johannes Damaskenos, De imaginibus oratio 2, 20: PG 94,1305 B.

⁴⁰ Vgl. dazu Georgios Gratseas, Ἡ πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολή, (Hermeneia Kaines Diathekes 13), Thessaloniki 1999, S. 359.

⁴¹ Dritter Idiomelon-Hymnus der Liti: „ὅτι αὐτός ἐστι τὸ ἀληθινὸν τῆς πατρικῆς οὐσίας ἀπαύγασμα“ (Apostoliki Diakonia tes Ekklesias tes Hellados, Hg., Monatsbuch von August, Athen 1993, S. 86).

⁴² Vgl. dazu Vasilios G. Tsakonas, Ἡ Χριστολογία τοῦ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγελίου καὶ τῶν Ἐπιστολῶν, (Σπουδαὶ εἰς τὴν Θεολογίαν τοῦ Ἰωάννου, Bd. 2), Athen 1994, S. 85: „[...] ἡ πρώτη Ἐκκλησία εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς εἶδεν ἐν τῷ προσώπῳ τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ τὸν ἀναμενόμενον Μεσσίαν καὶ ἀπέδωκεν εἰς αὐτόν [...] τὸν τίτλον Ἐκκλησίας τοῦ Κυρίου...“



„Messias“ (Μεσσίας), „Gottessohn“ (Υἱὸς τοῦ Θεοῦ), „Logos“ bzw. „Wort Gottes“ (Λόγος τοῦ Θεοῦ) oder „Erlöser“ (Σωτήρ).⁴³

Die verschiedenen im Neuen Testament enthaltenen Bilder bzw. Vorstellungen Jesu Christi führen – um auf die Ikonenterminologie zurückzukehren – auf die theologisch schwerwiegende Beziehung zwischen Abbild und Urbild zurück. Alle oben genannten, durch die Hoheitstitel im N.T. vermittelten Christusvorstellungen, stammen sowohl aus dem hellenistisch-jüdischen als auch heidenchristlichen Umfeld und geben das Bild einer schrittweise und systematisch sich entwickelnden urchristlichen Christologie⁴⁴ wieder. Die ursprünglich neutestamentliche Christologie scheint sich in der Urgemeinde hauptsächlich durch die Identifizierung Christi mit den Titeln „*Herr*“, „*Sohn*“ und schließlich „*Gott*“ herauskristallisiert zu haben. Alle drei Begriffe offenbaren die in der Urkirche allmählich zum Bewusstsein gekommene tiefe Beziehung Jesu Christi zu Gott dem Vater.

Charakteristisch für sein Verständnis ist die Verwendung des Terminus „*Herr*“ sowohl im Johannesevangelium im Sinne der Gottheit Jesu⁴⁵ als auch bei Paulus, der mit dem Begriff in seiner transzendenten Bedeutung Jesus Christus alle im Alten Testament Gott zugeschriebenen Eigenschaften als Herrscher des auserwählten Volkes und der Geschichte zukommen lässt.⁴⁶ Der Terminus „*Sohn*“ weist auf die Bindung Jesu Christi an den Vater und darüber hinaus auf die besondere Vollmacht hin, die der Sohn vom Vater verliehen bekommen hat. „Die Nachwirkung zeigt sich vereinzelt auch sonst im Neuen Testament und mündet schließlich in die triadische Formel von Mt 28,20 f. wo der Gedanke der Sohn-

⁴³ Siehe dazu die aufschlussreiche Studie von *Ferdinand Hahn*, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, 5. erweiterte Auflage, Göttingen 1995. Desweiteren vgl. *Georgios A. Galitis*, *Ἡ χρῆσις τοῦ ὀρου ΑΡΧΗΓΟΣ ἐν τῇ Καινῇ Διαθήκῃ. Συμβολὴ εἰς τὸ πρόβλημα τῆς ἐπιδράσεως τοῦ Ἑλληνισμοῦ καὶ τοῦ Ἰουδαϊσμοῦ ἐπὶ τὴν Κ. Διαθήκην*, Athen 1960.

⁴⁴ Siehe auch *Vasilios Ch. Ioannidis*, *Ἡ Χριστολογία τοῦ Εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου. Ὁ Χριστὸς ζωὴ καὶ φῶς τοῦ κόσμου*, in: *Wissenschaftliches Jahrbuch der Theologischen Fakultät*, Athen 12 (1958) 143-213.

⁴⁵ Vgl. Joh 20,28; 21,17.

⁴⁶ Der Begriff „*Herr*“ kommt in der paulinischen Literatur 236 Mal vor. Vgl. dazu *Vasilios G. Tsakonas*, *Ἡ Χριστολογία τοῦ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγελίου καὶ τῶν Ἐπιστολῶν*, (Σπουδαὶ εἰς τὴν Θεολογίαν τοῦ Ἰωάννου, Bd. 2), Athen 1994, S. 116 f. *Ders.*, *Τὸ Φιλολογικὸν καὶ Θεολογικὸν πρόβλημα τῆς Θεότητος τοῦ Χριστοῦ εἰς τὸν Ἀπόστολον Παῦλον*, Athen 1966.



schaft Jesu in einen ganz neuen Zusammenhang hineingestellt ist.⁴⁷ Den Höhepunkt dieser urchristlichen Christologie, die bereits „aus der Aufnahme und Interpretation seines Wirkens heraus zu verstehen und nicht erst als nachösterliche Interpretationskategorien aufzufassen“⁴⁸ wäre, bildet die seltene, dennoch besondere Anwendung des Begriffes „**Gott**“ für Jesus Christus bei Paulus⁴⁹, im Hebräerbrieff⁵⁰ und im Johannesevangelium⁵¹. Insbesondere das vierte Evangelium lässt die urchristliche Christologie⁵² in einem Licht erscheinen durch die sonst alttestamentliche, Gott dem Vater zukommende⁵³ Bezeichnung Christi als „Herrn und Gott“ (Joh 20,28)⁵⁴.

Aus dem bisher Dargestellten ergibt sich, dass alle neutestamentlichen Christusbilder und Christusvorstellungen die enge Wesensbindung Jesu Christi an Gott den Vater andeuten, wobei die besondere Bezeichnung Christi als Bild des unsichtbaren Gottes in den Augen der Kirchenväter eine frühe Trinitätstheologie bedingt, die mit der Christologie und der Anthropologie in besonderer Weise verbunden ist⁵⁵. *Trinitätstheologisch* sind mehrere neutestamentliche Texte von Belang, insofern sie frühe triadische Formen überliefern⁵⁶, wobei die ältesten Bei-

⁴⁷ *Ferdinand Hahn*, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum, 5. erweiterte Auflage, Göttingen 1995, S. 333.

⁴⁸ *Jens Schrötter*, Jesus und die Anfänge der Christologie. Methodologische und exegetische Studien zu den Ursprüngen des christlichen Glaubens, (Biblisch-Theologische Studien 47), Neukirchen-Vluyn 2001, S. 223.

⁴⁹ Röm 9,5; Eph 5,5; 2 Thess 1,12; 1 Tim 3,16; Tit 2,13.

⁵⁰ Hebr 1,8-9.

⁵¹ Joh 1,1.18; 20,28.

⁵² Vgl. zur johanneischen Christologie darüber hinaus *William Loader*, The Christology of the Fourth Gospel. Structure and Issues, (Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie, Bd. 23), Frankfurt a.M. u.a. 1989.

⁵³ Siehe 2 Kön 7,28; 3 Kön 18,39; Jer 38,17; Sach 13,9. Vgl. auch Offb 4,11.

⁵⁴ In diesem Zusammenhang vgl. *Vasilios G. Tsakonas*, Ἡ Χριστολογία τοῦ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγελίου καὶ τῶν Ἐπιστολῶν, (Σπουδαὶ εἰς τὴν Θεολογίαν τοῦ Ἰωάννου, Bd. 2), Athen 1994, S. 116-119: Kapitel: „Οἱ τίτλοι ‘Κύριος’ καὶ ‘Θεός’ ἀποδιδόμενοι εἰς τὸν Ἰησοῦν Χριστόν.“

⁵⁵ Über die diesbezüglichen Anhaltspunkte siehe die Ausführungen von *Georgios D. Martzelos*, Die dogmatischen Grundlagen der Orthodoxen Ikonenlehre, in: *Wissenschaftliches Jahrbuch der Theologischen Fakultät* (Neue Reihe), Festschrift für *Antonios-Aimilios Tachiaos*, Thessaloniki 8 (1998), S. 265-281.

⁵⁶ Siehe dazu die ausführlichen Kommentare bei *Konstantinos Nikolakopoulos*, Βασικὲς ἑτριαδικὲς ἐκφράσεις τῆς Καινῆς Διαθήκης ὡς πρῶτες προϋποθέσεις τοῦ Συμβόλου τῆς Πίστεως, in: *Theologia* 84 (2013), S. 51-63. Vgl. auch *Christos S. Voulgaris*, The Biblical and Patristic Doctrine of the Trinity, in: *Wissenschaftliches Jahrbuch der Theologischen Fakultät Athen* 2003, S. 205-238.



spiele solcher Formulierungen in den paulinischen Briefen vorkommen⁵⁷. Nach den ostkirchlichen Kirchenvätern trägt der Begriff „εἰκόν“ zur noch trüb formulierten Trinitätslehre des Neuen Testaments entschieden bei, insofern in Kol 1,15 und in 2 Kor 4,4 Christus als Bild Gottes und in Röm 8,29 der Hl. Geist als Bild des Sohnes⁵⁸ bezeichnet werden. In diesem altkirchlichen Geist vervollständigt der neutestamentliche Befund Christi als Bild Gottes die ostkirchliche Ikonentheologie, indem er neben seinen rein christologischen Komponenten auch der anthropologischen Voraussetzung zugrunde liegt, nach der der Mensch selbst nach dem Bilde Gottes⁵⁹ geschaffen wurde. „Genau aus diesem Grund ist die Abbildung der Heiligen in der Kirche im Wesentlichen eine Abbildung des Ebenbildes Gottes, d.h. des Menschen, den Christus, als natürliches Bild Gott-Vaters und als innertrinitarisches Urbild des Menschen, erneuert und vergöttlicht hat.“⁶⁰

3. Patristische Kommentare zur neutestamentlichen Christus-Ikonologie

Sowohl die in Kol 1,15 und in 2 Kor 4,4 vorkommende Bezeichnung Christi als „Bild Gottes“, als auch seine in Hebr 1,3 formulierte Charakterisierung als „Abglanz der Herrlichkeit und Charakter des Wesens Gottes“ haben eine enorme Nachwirkung in der patristischen Theologie der nachfolgenden Jahrhunderte gezeigt. Bereits Origenes setzt sich mit dem Begriff „εἰκόν“ auseinander und betont in seiner Schrift „De principiis“, dass durch das Bild die Einheit und das gemein-

⁵⁷ Vgl. beispielsweise 1 Kor 12,4-6; 2 Kor 13,13; Eph 1,3-14. Vgl. dazu *Wesley Hill*, *Paul and the Trinity. Persons, Relations and the Pauline Letters*, Grand Rapids 2015.

⁵⁸ Röm 8,29: „οὓς προέγνω, καὶ προώρισε συμμόρφους τῆς εἰκόνας τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς“. Vgl. den einschlägigen Kommentar von *Athanasios dem Großen*, *Epistola ad Serapionem* I,24: PG 26,588 B: „Der Geist heißt und ist Bild des Sohnes; denn `die er vorher erwählt hat, hat er auch zur Gleichheit mit dem Bilde seines Sohnes vorausbestimmt` (Röm 8,29). Da nun nach jenem Eingeständnis der Sohn kein Geschöpf ist, so wird wohl auch dessen Bild kein Geschöpf sein. Denn wie das Bild, so muss auch der sein, dessen Bild er ist.“

⁵⁹ Siehe in diesem Zusammenhang die Studie von *Ioannis Karavidopoulos*, «Εἰκὼν Θεοῦ» καὶ «κατ' εἰκόνα Θεοῦ» παρὰ τῷ Ἀποστόλῳ Παύλῳ, Thessaloniki 1964.

⁶⁰ *Georgios D. Martzelos*, Die dogmatischen Grundlagen der Orthodoxen Ikonenlehre, in: *Wissenschaftliches Jahrbuch der Theologischen Fakultät* (Neue Reihe), Festschrift für *Antonios-Aimilios Tachiaos*, Thessaloniki 8 (1998), S. 279. Vgl. auch *Konstantinos D. Kalokyris*, Ἡ ζωγραφικὴ τῆς Ὁρθοδοξίας. Ἱστορικὴ, αἰσθητικὴ καὶ δογματικὴ ἐρμηνεία τῆς βυζαντινῆς ζωγραφικῆς, Thessaloniki 1972, S. 128.



same Wesen des Vaters und des Sohnes bekräftigt würden⁶¹. Denn, wenn alles, was der Vater tut, auch der Sohn in der gleichen Weise vollzieht (Joh 5,17), dann folgt daraus, dass das Bild des Vaters im Sohn existiert.⁶² Desweiteren erklärt Origenes den Terminus „Bild“ an einer anderen Stelle dadurch, dass das Abbild deswegen die ethisch-moralischen Eigenschaften des Urbildes teilt⁶³.

Mit dem Terminus „Bild“ verweisen manche Kirchenväter weiterhin auf die unbegrenzte Macht, die Weisheit und die Essenz der göttlichen Wirklichkeit. Demgemäß unterstreicht Basilios der Große († 379), dass „der einziggeborene Sohn das Bild Gottes sei, nicht das Bild der materiellen Gestalt, sondern der Gottheit selbst, das Bild der Macht, das Bild der Weisheit...“⁶⁴ Nach weiteren Vätern der Kirche wird der Begriff „Bild“ mit der Deutung einer Stellvertretung bei der Wirkung und dem Willen Gottes in Verbindung gebracht. So formuliert Gregor von Nyssa: „Der Sohn ist das Bild, nämlich der Abdruck der Energie des Allherrschers.“⁶⁵

Bei der Deutung der paulinischen Bezeichnung Christi als Bild des unsichtbaren Gottes stimmen die Kirchenväter darin überein, dass damit die in der Person des menschgewordenen Sohnes vollständige und wahrhafte Offenbarung des Vaters gemeint sei.⁶⁶ Charakteristischerweise führt Johannes Chrysostomos aus: „Das Bild deutet das Unveränderliche Gottes an“⁶⁷, wobei Theodoret von Cyrillus († 460) einträchtig bemerkt: „Das Bild weist auf die Wesensgleichheit hin [...] Aber

⁶¹ *Origenes*, De principiis I: PG 11,152.

⁶² Vgl. in diesem Zusammenhang *Vassilios G. Tsakonas*, Ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Κολοσσαεῖς ἐπιστολὴν τοῦ Ἀποστόλου Παύλου (Εἰσαγωγή-Κείμενον-Ἑρμηνεία), Athen 1975, S. 76.

⁶³ *Origenes*, Commentaria in Evangelium Joannis VI: PG 14,300 B: „Ὁ μὲν γὰρ Πατὴρ ἀγαθός· ὁ δὲ Σωτὴρ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ.“

⁶⁴ *Basilios der Große*, Epistola 236: PG 32,877 A: „εἰκόνα εἶναι τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου τὸν Μονογενῆ, εἰκόνα δὲ οὐ χαρακτῆρος σωματικοῦ, ἀλλ’ αὐτῆς τῆς θεότητος, καὶ τῶν ἐπινοουμένων τῆ οὐσία τοῦ Θεοῦ μεγαλείων, εἰκόνα δυνάμεως, εἰκόνα σοφίας...“ Vgl. darüber hinaus *Epiphanius v. Salamis*, Adversus Haereses III: PG 42,399 C.

⁶⁵ *Gregor von Nyssa*, Contra Eunomium II: PG 45,540 A: „Υἱὸς γὰρ ἐστὶν εἰκὼν σφραγὶς τῆς τοῦ παντοκράτορος ἐνεργείας.“ Siehe auch *Basilios der Große*, Contra Eunomium 2,21: PG 29,620 A: „Τὸ θεῖον βούλημα διὰ τῆς οἰκείας εἰκόνας τοῦ Λόγου πρόεισιν εἰς ἐνέργειαν.“

⁶⁶ Vgl. *Ioannis Karavidopoulos*, Ἀποστόλου Παύλου ἐπιστολὲς πρὸς Ἐφεσίους, Φιλιππησίους, Κολοσσαεῖς, Φιλήμονα, (Hermeneia Kaines Diathekes 10), Thessaloniki 2001, S. 435.

⁶⁷ *Johannes Chrysostomos*, In Epistolam ad Colossenses, Homilia 3: PG 62,317-318: „Θεοῦ δὲ εἰκὼν τὸ ἀπαράλλακτον δείκνυσι [...] Τὴν γὰρ εἰκόνα, καθὼ ἐστὶν εἰκὼν, καὶ παρ’ ἡμῖν ἀπαράλλακτον δεῖ εἶναι, οἷον τῶν χαρακτῆρων καὶ τῆς ὁμοιώσεως.“



das lebendige Bild, das ebenfalls unveränderlich ist, hat dieselbe Natur mit dem Urbild⁶⁸. Diese schwerwiegende Wesensidentität zwischen dem Vater und dem Sohn betonen mehrere Autoren der Alten Kirche, indem sie sich auf ein Logion Jesu berufen, das er an Philippus gerichtet hatte: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen.“⁶⁹ Im selben Geist der Interpretation legt Theophylaktos von Bulgarien († 1107) den Begriff „εἰκόν“ als Merkmal der unsichtbaren Gottheit Christi und seiner Wesensgleichheit mit Gott-Vater aus, wobei er zwischen dem natürlichen Bild, nämlich Christus, und den artifiziellen Bildern, nämlich den Geschöpfen, unterscheidet: „Die artifiziellen Bilder sind zwar nicht wesensgleich, aber die natürlichen doch wohl wesensgleich“⁷⁰.

Es versteht sich von selbst, dass die theologischen Glaubensgrundzüge, welche aus der patristischen Interpretation des biblischen Prädikats Jesu Christi als „Bild des unsichtbaren Gottes“ entsprangen, beim dogmatischen Kampf der Alten Kirche gegen die christologischen Häresien und hauptsächlich gegen den Arianismus am effektivsten angewandt wurden. Als dogmatisch monumental könnten beispielsweise die Reden von Athanasios dem Großen († 373) „Gegen die Arianer“, in denen der Kirchenvater die paulinische Aussage über Christus als Bild Gottes als Waffe im Überdruß verwendet, angesehen werden. Indem Athanasios den Terminus „εἰκόν“ „*Bezeichnung ähnlicher Wesenheit*“ nennt, fordert er seine arianischen Gegner mit Anspielung auf das Johannesevangelium folgendermaßen heraus: „Wohlan also, wir wollen die Eigenschaften des Vaters betrachten, um auch vom Bilde zu erkennen, ob er (sc. der Sohn) das seinige ist. Ewig ist der Vater, unsterblich, mächtig, Licht, König, Allmächtiger, Gott, Herr, Schöpfer und Bildner. Dies muss im Bilde sein, damit der, welcher den Sohn gesehen, in Wahrheit den Vater gesehen habe.“⁷¹ Athanasios verstummt diesbezüglich seine Opponenten, indem er im nachfolgenden Kontext dieser polemischen Rede mit Bezug auch auf den Hebräerbrief selber seine theologische Stellungnahme preis gibt:

⁶⁸ *Theodoret von Cyrrus*, Interpretatio Epistolae ad Collosenses: PG 82,597 C: „Ἔστιν τοίνυν εἰκὼν δηλοῦσα τὸ ὁμοούσιον...“

⁶⁹ Joh 14,9: „ὁ ἑώρακὼς ἐμὲ ἑώρακε τὸν πατέρα.“ Siehe dazu *Theodoret von Cyrrus*, Interpretatio Epistolae ad Collosenses: PG 82,597 B.

⁷⁰ *Theophylaktos von Bulgarien*, Expositio in Epistolam ad Colossenses: PG 124,1220 C: „Αἱ μὲν οὖν τεχνικαὶ εἰκόνες οὐχ ὁμοούσιοι, αἱ δὲ φυσικαὶ πάντως ὁμοούσιοι.“

⁷¹ *Athanasios der Große*, Orationes adversus Arianos I,21: PG 26,56 A.



„Denn gerade darin zeigt sich noch mehr, dass er Abdruck (χαρακτήρ) und Bild (εἰκόν) des Vaters ist und bleibt, was er ist, und sich nicht ändert, sondern vom Vater die Identität [seines Wesens] hat.“⁷²

Die theologische Verbindung und den inhaltlichen Übergang von der paulinischen Terminologie zum Hebräerbrief schafft ohne Zweifel Basilios der Große, der in seiner apologetisch-dogmatischen Schrift „Contra Sabellianos“ klar stellt: „Wenn du das Wort ‚Bild‘ hörst, solltest du es mit ‚Abglanz der Herrlichkeit‘ deuten“⁷³. Darüber hinaus stellt auch Athanasios der Große eine weitere Verbindung zwischen Kol und Hebr in seinem Dialog über die Heilige Trinität her: „Den Charakter der Hypostase deute ich als nichts anderes, sondern als das Bild der Hypostase“⁷⁴.

Dass die gesamte patristische Exegese und Theologie der Ostkirche letzten Endes darin übereinstimmte, dass die neutestamentlichen Termini „εἰκόν“, „ἀπαύγασμα τῆς δόξης“ und „χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως“ einträchtig auf die Wesenseinheit zwischen Vater und Sohn Bezug nehmen, lässt sich an zahlreichen weiteren Texten einwandfrei feststellen. Zwei letzte Belege dürften die patristischen Kommentare abrunden. Zuerst kommentiert Theodoret von Cyrrus den Ausdruck des Hebr und konkret den Terminus „δόξα“ mit den Worten: „Herrlichkeit hat er die göttliche Natur genannt, so im Brief an die Hebräer.“⁷⁵ Schließlich fasst Johannes Chrysostomos in seinem Kommentar zum Hebräerbrief die gesamte patristische Tradition in den Worten zusammen: „Durch den Ausdruck ‚Abglanz‘ aber zeigt er die Gleichheit der Wesenheit mit dem Vater und sein nahes Verhältnis zu

⁷² Athanasios der Große, Orationes a.a.O. I,22: PG 26,57 A: „καὶ ἐν τούτῳ γὰρ μᾶλλον χαρακτήρ ὢν καὶ εἰκὼν τοῦ Πατρὸς δείκνυται, μένων ὃ ἐστὶν καὶ οὐκ ἀλλασσόμενος, ἀλλ’ ἔχων ἐκ τοῦ Πατρὸς τὴν ταυτότητα“

⁷³ Basilios der Große, Contra Sabellianos 4: BEPES 54,220: „ὅταν ἀκούσης εἰκόνα, ἀπαύγασμα νόει τῆς δόξης.“

⁷⁴ Athanasios der Große, Dialogus de Sancta Trinitate 1,5: PG 28, 1124 B: „Τὸν χαρακτήρα τῆς ὑποστάσεως οὐδὲν ἄλλο νοῶ ἢ εἰκόνα εἶναι τῆς ὑποστάσεως.“

⁷⁵ Theodoret von Cyrrus, Interpretatio Epistolae ad Ephesios I: PG 516 A: „Δόξαν γὰρ τὴν θεῖαν φύσιν ὠνόμασεν. Οὕτω καὶ ἐν τῇ πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῇ.“



ihm⁷⁶. Gerade diese biblisch belegte dogmatische Theologie hat auch die gesamte Ikonenlehre der Ostkirche geprägt.

4. Christus als Bild Gottes und kultische Ikonen: Ein Nachwort

Die bisher, nur anhand weniger neutestamentlicher Stellen dargelegte Theologie überwindet die lückenhafte Erkenntnis und die unvollkommene Offenbarung Gottes im mosaischen Gesetz, das nur mittels des schriftlichen Wortes von Gott Zeugnis ablegt. Bereits im Alten Testament wurde die durch die materiellen Augen vollzogene Schau des Logos Gottes zwar nicht verwirklicht, dennoch prophezeit. Nach der synoptischen Tradition sind die Worte Jesu, die er diesbezüglich an seine Jünger richtet, sehr charakteristisch: „Selig sind die, deren Augen sehen, was ihr seht. Ich sage euch: Viele Propheten und Könige wollten sehen, was ihr seht, und haben es nicht gesehen und wollten hören, was ihr hört, und haben es nicht gehört.“⁷⁷ Der Neue Bund stellt nunmehr die „gesichtshafte“ Offenbarung des präexistierenden und ewigen Logos Gottes dar. „Das Evangelium der Erlösung wird nicht nur durch das Wort, die Lehre Gottes, sondern auch durch das Bild Gottes verkündet.“⁷⁸ Nur in der irdisch-geschichtlichen Person Jesu Christi „ist die wahre Ikone des Vaters offenbart worden“⁷⁹. Die neutestamentliche Theologie über Jesus Christus als Bild des Vaters begründet zugleich die neutestamentliche Ikonentheologie, welche auf der einen Seite die alttestamentliche Anschauung über die Kunst gänzlich überwindet und auf der anderen Seite die dynami-

⁷⁶ *Johannes Chrysostomos*, In Epistolam ad Hebraeos 2: PG 63,22: „Διὰ δὲ τοῦ ἀπαυγάσματος τὸ ἴσον ἐσήμανε τῆς οὐσίας, καὶ τὴν πρὸς τὸν Πατέρα ἐγγύτητα.“

⁷⁷ Lk 10,23-24: „Μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ οἱ βλέποντες ἃ βλέπετε. λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι πολλοὶ προφήται καὶ βασιλεῖς ἠθέλησαν ἰδεῖν ἃ ὑμεῖς βλέπετε, καὶ οὐκ εἶδον, καὶ ἀκοῦσαι ἃ ἀκούετε, καὶ οὐκ ἤκουσαν.“ Siehe auch Mt 13,16-17.

⁷⁸ *Torstein Theodor Tollefsen*, Ἀγιογραφώντας τὴν εἰκόνα τοῦ Θεοῦ. Ἅγιος Θεόδωρος ὁ Στουδίτης καὶ ἡ υπεράσπιση τῶν εἰκόνων κατὰ τὴν εἰκονομαχικὴ ἔριδα, in: *Synaxi* 134 (April-Juni 2015) 72.

⁷⁹ Vgl. weiterhin *Johannes Panagopoulos*, Der Mensch als liturgisches Wesen, in: *Kloster des Hl. Hiob von Počajev* (Hg.), Begegnung mit der Orthodoxie. In memoriam Johannes Panagopoulos, München 2003, S. 40.



sche alt- und ostkirchliche Erwiderung gegen die Bilderfeinde aufs deutlichste formuliert.⁸⁰

Als eindeutige Konsequenz der neutestamentlichen ikonologischen Christologie sollte allerdings die allgemeine biblische ikonologische Anthropologie betrachtet werden. „Der Mensch ist nach allgemeiner Lehre geschaffen nach dem Bilde und dem Gleichnis Gottes. [...] Der Mensch als Bild Gottes heißt Bild des Bildes, Ikone der Ikone Jesu Christi.“⁸¹ Darin gründet sich eben die bildliche Darstellbarkeit der heiligen Männer und Frauen, die ihre, von ihrer Erschaffung herrührende Berufung, Gott ähnlich zu werden, d.h. die zwei Naturen Christi in sich zu offenbaren, verwirklicht haben. Somit werden zusätzlich zu den trinitätstheologischen und christologischen auch die anthropologischen Dimensionen der orthodoxen Ikone⁸² ersichtlich. Aus der christlichen Anthropologie ergibt sich nicht nur die Möglichkeit der Abbildung der Heiligenbilder, sondern auch ihre Verehrung, die „schließlich auf Christus und weiter auf die Heilige Dreifaltigkeit übergeht“⁸³. Darüber hinaus sollte auch folgendes für die Ikonenlehre grundlegendes Postulat nicht verkannt werden, dass nämlich die Ikonen der seelisch-leiblichen Einheit der menschlichen Person entsprechen. Darüber äußert sich einer der namhaftesten Ikonentheologen, der Patriarch von Konstantinopel Germanos (634-740), folgendermaßen: „Wir sind nämlich aus Fleisch und Blut verflochten und haben es dringend notwendig, die unsere Seele betreffenden Informationen durch Schauen zu sichern.“⁸⁴

⁸⁰ Vassilios Karagiannis, *Ἡ ἔννοια τῆς εἰκόνας στήν Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία*, Katerini 1987, S. 23.

⁸¹ Johannes Panagopoulos, *Der Mensch als liturgisches Wesen*, in: *Kloster des Hl. Hiob von Počaev (Hg.)*, Begegnung mit der Orthodoxie. In memoriam Johannes Panagopoulos, München 2003, S. 40.

⁸² Siehe die tiefgehenden Ausführungen bei Dimitrios I. Tselengidis, *Ἡ θεολογία τῆς εἰκόνας καί ἡ ἀνθρωπολογική σημασία τῆς*, Thessaloniki 1984, bes. S. 121 ff.: „Ἀνθρωπολογική διάσταση τῆς εἰκόνας“.

⁸³ Vgl. Georgios D. Martzelos, *Die dogmatischen Grundlagen der Orthodoxen Ikonenlehre*, in: *Wissenschaftliches Jahrbuch der Theologischen Fakultät (Neue Reihe)*, Festschrift für Antonios-Aimilios Tachiaos, Thessaloniki 8 (1998), S. 279.

⁸⁴ Germanos von Konstantinopel, *Epistolae Dogmaticae 2, Ad Joannem Episcopum Synadensem: PG 98,160 B*: „Καὶ γὰρ σαρκὶ καὶ αἵματι συμπελεγμένοι, καὶ δι’ ὀράσεως τὰ τῆς κατὰ ψυχὴν ἡμῶν πληροφορίας βεβαιοῦν ἐπειγόμεθα.“

Jede religiöse Lehre sucht nach Äußerungsmöglichkeiten ihrer Dynamik, so wie sie dem Glauben an Gott entspringt. Insbesondere die christliche Lehre zeichnet sich durch diese Dynamik aus, welche dafür konkrete Ausdrucksmittel gebraucht, wie *das Wort* in seiner mündlichen und schriftlichen Form bei der Prosa oder bei der Dichtung, aber auch *die Kunst* in all ihren Erscheinungsformen (Musik, Architektur, Skulptur, Malerei). In einer besonderen Weise trägt die Ikonenmalerei, welche mit der Architektur des Gotteshauses eng verbunden wird⁸⁵, nicht nur einfach zum Ausdruck der menschlichen Religiosität, sondern auch zur pädagogischen und theologischen Erziehung der Gläubigen bei. Aufgrund der Tatsache, dass die Ikonen die Menschwerdung Gottes und somit das Heil in Jesus Christus bezeugen, stellen sie dauerhafte Lehrmittel dar. „Die Ikonen lehren somit auf eine der Hl. Schrift analoge Weise. Sie regen nach den Worten des siebten Ökumenischen Konzils ‚zum Andenken und zur Nachahmung‘ an.“⁸⁶ Dabei handelt es sich zweifellos um einen therapeutischen Prozess⁸⁷, der nichtsdestotrotz über klare soteriologische Dimensionen⁸⁸ verfügt und letzten Endes auf die neutestamentlich fundierte, christologische Rückbindung des Bildes zurückzuführen ist.

⁸⁵ Für weiterführende Analysen siehe dazu *Konstantinos Kalokyris*, *Ἡ Ναοδομία καί ἡ Σύγχρονη Τέχνη. Ἀρχιτεκτονική-Ζωγραφική*, Thessaloniki 1978.

⁸⁶ Vgl. *Theodor Nikolaou*, Die Entscheidungen des siebten Ökumenischen Konzils und die Stellung der orthodoxen Kirche zu den Bildern, in: *Orthodoxes Forum* 1 (1987) 214.

⁸⁷ Siehe dazu die aufschlussreichen Ausführungen von *Martin Illert*, Bildbetrachtung als Therapie. Beobachtungen aus evangelischer Sicht zur Erzählung vom Bild Christi, in: *Orthodoxie Aktuell* XIX/5 (Mai 2015) 2-7.

⁸⁸ Vgl. *Vassilios Karagiannis*, *Ἡ ἔννοια τῆς εἰκόνας στήν Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία*, Katerini 1987, S. 21. Siehe auch die lyrischen Ausführungen vom *Mönch Moisis Hagioreitis*, *Ἀγρυπνία στό Ἅγιον Ὄρος*, 4. Aufl., Athen 2004, S. 88, über die soteriologischen Dimensionen der heiligen Ikonen, die der berühmte Ikonenmaler Theophanes (ca. 1340-1410) gemalt hat: „... μᾶς ἔκανε σαφές πῶς οἱ ἅγιοι εἶναι φίλοι μας καί εἶναι αὐτοί πού βρῆκαν τόν δρόμο καί μέ σιγουριά μᾶς προσκαλοῦν ἐκεῖ. Δίχως διχασμούς, ἀμφιβολίες κι ἀβεβαιότητες, μέ λίγες πινελιές, φωτίζει τά πρόσωπα τῶν ἁγίων παίρνοντας φῶς ἀπό τόν Χριστό καί μᾶς δίνει κι ἐμᾶς.“



Die Apokalypse des Johannes und die orthodoxe Liturgie

Anknüpfungspunkte zwischen Apokalypse und orthodoxem Kultus

1. Einführende Gedanken

Es ist inzwischen durchaus bekannt, welche substantielle Rolle der Kultus im Rahmen des orthodoxen Verständnisses, Selbstbewusstseins und liturgischen Lebens spielt. Mit den Worten von Georg Florovsky kann man sagen: „Das Christentum ist eine liturgische Religion. Die Kirche ist vor allem eine betende Gemeinde. An erster Stelle kommt der Kultus und dann folgen die dogmatische Lehre und die kirchliche Ordnung.“¹ Einer der wesentlichen Bestandteile der Kirche, als eines gottmenschlichen Organismus, ist ihr Kultus, der als die Äußerung des liturgischen Lebens gilt. Nach orthodoxem Verständnis findet die Kirche ihre wahre und echte Verwirklichung in der Liturgie.

Die orthodoxe Liturgie schließt alle grundlegenden Elemente des Wesens des Christentums (Spiritualität, prophetische Züge, Inspiration, transzendentaler Charakter, ethische Elemente, dogmatische Formulierung, katechetische Form etc.) mit ein² und lässt sie bei ihrem Vollzug lebendig hervortreten. Allerdings sollte dabei der theologisch wesentliche doppelte Charakter der Kirche und somit auch ihrer Liturgie hervorgehoben werden: *die geschichtliche Wirklichkeit* einerseits und *die eschatologische und himmlische Dimension* andererseits. Von diesem doppelten Charakter, der im Grunde genommen das Wesen der orthodoxen Ekklesiologie und zugleich die Substanz unserer Liturgie ausmacht, wurde manchmal im Verlauf der christlichen Geschichte einseitig der eine oder andere Aspekt in-

¹ G. Florovsky, Ὁρθόδοξος Λατρεία. Θέματα Ὁρθοδόξου Θεολογίας, Athen 1973, S. 159.

² Vgl. Die interessanten Ausführungen von D. I. Konstantelos, The Holy Scriptures in Greek Orthodox Worship, in: *GOTR* 12.1 (1966) 8: „The Worship and the liturgical books of the Church abound in Scriptural Elements. This is clear from the evidence found in the hymnology and the prayers, the ethical, the doctrinal, and liturgical life of the Church.“



tensiver hervorgehoben. Im ostkirchlichen Bereich besteht oft die Tendenz zur einseitigen Betonung der eschatologisch-geistlichen Seite der Geschehnisse, was gelegentlich zum Missverständnis der breiten liturgischen Dimension des Kultus führt. „Der liturgische Kultus verlor seine *liturgische* Dimension; er beschränkte sich nur auf kultische Kategorien“, wie Alexander Schmemmann, ein herausragender orthodoxer Theologe des 20. Jahrhunderts, geschrieben hat.³

Eine solche Abweichung des christlichen Kultus – vielerorts auch in orthodoxen Kreisen – von seiner ursprünglichen Bestimmung und seine Verwandlung in formelle kultische und rituelle Standards sind in der modernen orthodoxen Theologie sehr früh erkannt und kritisiert worden. Der im Februar 2009 verstorbene Neutestamentler Savvas Agouridis schrieb diesbezüglich: „Die Liturgie stellt keinen Seelentrost dar, sondern ist die richtige Auslegung dessen, was in unserem Leben wirklich passiert. Sie ist Kraft, Wegweisung und Erleuchtung dafür, wie der Kampf des Lebens zu führen ist. Wenn die Liturgie nicht genau das ist, dann ist sie keine christliche Liturgie. Sie wäre dann ein unter platonischem Einfluss vollzogenes götzendienstliches Ritual, sie wäre alles andere, aber nicht die Liturgie, so wie wir sie in der Johannesapokalypse und im Neuen Testament haben.“⁴

Zu erinnern ist an die Tatsache, dass *die biblische Offenbarung*⁵ eines der wesentlichsten Elemente und den lebenswichtigen Hintergrund des liturgischen Kultus im Rahmen seines doppelten Charakters bildet. Diese Offenbarung stellt für viele ostkirchliche Väter und Autoren die „Enthüllung der verborgenen Geheimnisse Gottes“⁶ dar, die ihrerseits dennoch die Himmlischen und die Irdischen verbinden. Deshalb sollte die Liturgie stets in ihrer doppelten Natur gesehen werden. Die gelegentlich festgestellte Minderschätzung ihrer geschichtlichen Realität (und

³ So A. Schmemmann, *Θεολογία καί Λειτουργία*. Ἡ ἀποστολή τῆς Ὁρθοδοξίας στό σύγχρονο κόσμο, Athen 1983, S. 169.

⁴ S. Agouridis, *Ἡ Ἀποκάλυψη*. Ἱστορική καί συγχρονιστική ἐρμηνευτική προσπάθεια, Athen 1980, S. 88.

⁵ Vgl. dazu die ausführlichen Gedanken bei K. Nikolakopoulos, *Die „unbekannten“ Hymnen des Neuen Testaments. Die orthodoxe Hermeneutik und die historisch-kritische Exegese*, Aachen 2000, S. 127 f.

⁶ Siehe im Bezug auf die Apokalypse des Johannes die Studie vom Archimandriten Antipas (*Abt des Johannes-Klosters auf Patmos*), *Τό βιβλίό τῆς Ἀποκαλύψεως*, Athen 2007, S. 47.



somit auch des altchristlichen prophetischen Elements)⁷ und die überzogene Betonung der himmlischen Dimension der Liturgie könnten zu einer Verfälschung des kultischen Wesens der Kirche führen.

Da jedoch in der biblischen Literatur die „Apokalypse des Johannes“ in besonderer Weise die in einem prophetischen „Gewand“ ausgedrückte konkrete geschichtliche Wirklichkeit mit der himmlisch-eschatologischen Dimension⁸ verbindet, sollte in diesem Zusammenhang auf unsere Thematik ein besonderes Augenmerk gerichtet werden. Die zahlreichen kultischen Elemente der Apokalypse können trotz ihrer erzählerischen Einbettung in die poetisch gestaltete Visionsatmosphäre nicht verkennen lassen, dass sie unmittelbare Widerspiegelung alttestamentlich-jüdischer Motive⁹ und geschichtlich-sozialer Gegebenheiten des 1. nachchristlichen Jahrhunderts sind.¹⁰ Zweifellos „ist die himmlische Liturgie als Fortsetzung und Krönung des irdischen Gottesdienstes zu betrachten,“ während umgekehrt „die irdische Kirche gegenwärtig am himmlischen Gottesdienst teilnimmt“¹¹.

Auf die besondere prophetische Gattung und den speziellen Charakter der Johannes-Apokalypse ist die abenteuerliche Geschichte der Kanonisierung dieses neutestamentlichen Buches zwischen dem 2. und 10. Jahrhundert zurückzuführen. In dieser Zeit waren die deutlichsten Vorbehalte gegen eine eventuelle Kanonisierung dieses Buches im Bereich der Ostkirche anzutreffen. Charakteristisches Beispiel für die uneindeutige Situation im Osten ist der von Amphilochios von

⁷ Vgl. die weiterführenden diesbezüglichen Gedanken von *P. Vassiliadis*, *Λειτουργία και Αποκάλυψη*, in: *Die Johannesapokalypse. Philologische, historische, hermeneutische, theologische Fragen. Akten des 6. Kongresses der orthodoxen Bibelwissenschaftler*, Nikosia 1993, S. 254 f.

⁸ Alle diese Elemente verbindend, spricht *G. P. Patronos*, *Ἡ Ἀποκάλυψη τοῦ Ἰωάννη. Μιά ἐκσυγχρονιστική ἐρμηνευτική προσέγγιση*, Athen 2009, S. 27, von „functional – liturgical eschatology καθαρά σωτηριολογικοῦ χαρακτήρα“.

⁹ Siehe dazu bei *K. S. Vlachos*, *Σχολιασμός παλαιοδιαθηκικῶν τινῶν μαρτυριῶν στό κείμενο τῆς Ἀποκαλύψεως τοῦ Ἰωάννου*, in: *Die Johannesapokalypse. Philologische, historische, hermeneutische, theologische Fragen. Akten des 6. Kongresses der orthodoxen Bibelwissenschaftler*, Nikosia 1993, S. 135 f.

¹⁰ Für eine weiterführende Betrachtung dieser Thematik vgl. das interessante kommentarähnliche Werk von *S. S. Despotis*, *Ἡ ἐπουράνιος λατρεία στα κεφάλαια 4-5 τῆς Ἀποκαλύψεως του Ἰωάννη*, Wiesbaden 2000.

¹¹ So die Formulierungen bei *S. S. Despotis*, a.a.O., S. 241.



Ikonion († 395) an Seleukon gerichtete iambische Text mit dem Titel „Welche Bücher aus dem Alten und Neuen Testament dürfen gelesen werden“. Der entsprechende Abschnitt des Textes, der einen zusammenfassenden Überblick über die damalige Situation gibt, lautet folgendermaßen: „Die Apokalypse des Johannes wiederum: Manche billigen sie zwar, aber die meisten bezeichnen sie als unecht.“¹² Dem Prozess ihrer Kanonisierung, der im Osten besonders turbulent verlaufen ist, gab der berühmte Alexandriner Theologe Athanasios der Große († 373) mit seinem 39. Osterfestbrief aus dem Jahre 367 ein relatives, aber doch autoritatives Ende. Athanasios bemüht sich hier, seinen Gemeinden Klarheit über die bedenkenlos in den Gottesdiensten zu verlesenden Schriften der Hl. Schrift zu schaffen. Nach ihm gehört die Johannes-Apokalypse doch zu den kanonischen Büchern, die er als „Quellen des Heils“ (= Ταῦτα πηγὰὶ τοῦ σωτηρίου) bezeichnet¹³. Allerdings handelt es sich bei dem Bücherkatalog des Athanasios auch nur um einen zwar ziemlich breit anerkannten, aber noch lange nicht endgültigen Kanonabschluss, wenn man bedenkt, dass der Streit um die Apokalypse in der Ostkirche auch noch in den folgenden Jahrhunderten bis zum 10. Jh. andauerte.

Im Laufe der ostkirchlichen Liturgiegeschichte haben sich mehrere Missverständnisse bzw. einseitige oder engstirnige Verständnisse und unbegründete Befürchtungen gegenüber der Johannes-Apokalypse ergeben, sodass dieses neutestamentliche Buch von der liturgischen Praxis der Ostkirche ausgeschlossen wurde. Allerdings stellt dieser Ausschluss keine verbindliche Entscheidung irgendeines Ökumenischen oder eines anderen Lokalkonzils, sondern eine pastorale Vorbeugungsmaßnahme der Kirche dar. Laut dieser bis heute geltenden Tradition findet sich unter den für alle Tage des orthodoxen Kirchenjahres im „Apostel-Buch“ vorgesehenen Perikopen kein einziger Abschnitt aus der Apokalypse, der im Gotteshaus öffentlich zum Vorlesen bestimmt wäre.

Damit dennoch hinreichend deutlich wird, dass der prophetisch-eschatologische Charakter der Apokalypse mit dem geschichtlich-himmlischen Verständnis der

¹² So der Text in: *H. Alivizatos*, *Οἱ ἱεροὶ Κανόνες*, Athen ³1997, S. 549: „Τὴν δ' Ἀποκάλυψιν τοῦ Ἰωάννου πάλιν, τινὲς μὲν ἐγκρίνουσιν. Οἱ πλείους δὲ γε νόθον λέγουσιν.“

¹³ *Athanasios der Grosse*, *Ex tricesima nona epistola festali: PG 26, 1177C*: „ἐν τούτοις μόνοις τὸ τῆς εὐσεβείας διδασκαλεῖον εὐαγγελίζεται.“



orthodoxen Liturgie völlig kompatibel ist, befasse ich mich im Folgenden mit dem liturgischen Charakter der Apokalypse. In einem ersten Teil wende ich mich ausschließlich der Apokalypse und ihrem liturgischen Profil zu, indem ich mich mit dem Wesen und Charakter des in ihr enthaltenen Kultus befasse. In einem zweiten Teil behandle ich die gemeinsamen kultisch-liturgischen Elemente, indem die „Liturgie“ der Apokalypse¹⁴ der orthodoxen Liturgie gegenübergestellt wird. Die Ausführungen werden schließlich mit einigen abschließenden Gedanken abgerundet.

2. Wesen und Charakter des Kultus in der Apokalypse

Wenn wir den kultisch-liturgischen Zusammenhang der Apokalypse betrachten und nach ihren wesentlichen Merkmalen fragen, müssen wir uns grundsätzlich auf die Spiritualität beziehen, die diese reflektieren. Diese Spiritualität ist einerseits als eucharistische, doxologische und liebevolle Haltung des Menschen gegenüber Gott verstanden; andererseits beinhaltet sie die in Christus begründete brüderliche Bezogenheit auf die Mitmenschen und bringt so zugleich ein großes Interesse an der gesamten Schöpfung zum Ausdruck.

Zum weiteren Zusammenhang der so verstandenen Spiritualität gehört ein erstes, bemerkenswertes Element, nämlich der universelle Charakter des Kultus in der Apokalypse. Alles Geschaffene, entweder in Gruppen oder im Kollektiv, bringt dem auf dem Thron sitzenden Gottvater und dem auf demselben Thron sitzenden Lamm abwechselnd Lob und Ehre dar. Der Chor der Presbyter, der Chor der Geretteten und der (universelle) Chor aller Geschöpfe folgen den pausenlos singenden Chören der Engel nach, bzw. singen mit ihnen zusammen. Alle diese Gruppen bilden eine Einheit miteinander und in ihrem gemeinsamen Bezug zu Gott. Die von ihnen gesungenen Hymnen bringen das kollektive und nicht das individuelle Element, das universell-katholische Bewusstsein und nicht die isolierte persönliche Meinung zum Ausdruck. Hier kommt kein Selbstlob seitens der Lobpreisenden, sondern Lobpreis und Danksagung an den dreieinigen Gott zur Spra-

¹⁴ An dieser Stelle möchte ich auf eine empfehlenswerte Studie dieser Thematik vorweg hinweisen: *J. Skiadaresis, Λειτουργικές σκηνές και ύμνοι στην Αποκάλυψη του Ιωάννη*, Thessaloniki 1999.



che. Dieses Verhalten der Gerechten steht im starken Kontrast zu der Verfehlung, die darin bestehen konnte, dass die noch im Ort des Reichs des Tieres Verbleibenden Gott den ihm gebührenden Lobpreis verweigern.

Ein weiteres grundsätzliches Element des kultischen Zusammenhangs der Apokalypse ist die periodische Vereinigung der himmlischen mit der irdischen Ebene, wie wir sie im Laufe des Textes feststellen können. In dieser Weise entspricht dem himmlischen Kultus der irdische, nämlich der Kultus der Gemeinden der Gläubigen. Dabei wird in den Begegnungen des Himmlischen mit dem Irdischen deutlich, dass der entsprechende irdische Kultus – den die Gemeinde im Zusammenhang mit dem Himmel feiert – intensiver, leidvoller und länger wird. Hier besteht tatsächlich ein sehr interessantes Verhältnis zwischen dem himmlischen und dem irdischen Element, wie sich beispielsweise in Kapitel 7 und 14 erkennen lässt.¹⁵

Dem aufmerksamen Studium des letzten neutestamentlichen Buches entspringt eine weitere beachtenswerte Feststellung, die sich auf das Verhältnis zwischen Kultus und Spiritualität bezieht. Der Kultus ist in der Apokalypse nicht das Ergebnis bzw. die Krönung der Spiritualität der Menschen, sondern ihre Grundlage und zugleich der Ort ihrer Verwirklichung und Erscheinung. Hier geht es nicht um eine Handlung, die nach einem spirituellen Weg als unvermeidliche Folge desselben vollzogen würde oder die nur in den Pausen des kosmischen Geschehens stattfände. Der Kultus erscheint im Buch der Apokalypse vielmehr als unablässiges, dauerhaftes und universales Geschehen. Durch ihn wird ein Doppeltes verwirklicht und zum Ausdruck gebracht: die ständig in der ganzen Welt wirksame Herrschaft Gottes und die permanente Beziehung der Geschöpfe zu Gott und untereinander.

In diesem Sinne könnten wir also von einer sich entwickelnden Spiritualität sprechen. Ihre zentralen Merkmale sind die lebenspendende kontinuierliche Abhängigkeit der Geschöpfe von Gott und die eucharistische Bezugnahme auf ihn in

¹⁵ Siehe weitere interessante Elemente bezüglich der kultischen Abwechslung zwischen Himmel und Erde im Kommentar von *S. S. Despotis*, *Η Αποκάλυψη του Ιωάννη: Το βιβλίο της προφητείας. Λειτουργική και Συγχρονιστική Ερμηνευτική Προσέγγιση*, Bd. 2., Athen 2007, S. 178-189.



Liebe und in Einheit. Charakteristisch und aufschlussreich für das Verständnis dieser zwei Merkmale ist das sorgfältige Studium von Apk 4,8b „Sie ruhen nicht, bei Tag und Nacht“¹⁶. Ein weiteres Element, das dieses Verständnis stützt, ist die gegenseitige Entsprechung zwischen den Hymnen, wie sie von den verschiedenen Chören gesungen werden. Daraus geht deutlich hervor, dass der Kultus der Apokalypse kein mechanisches Ritual ist, sondern eine Beziehung und Haltung der Geschöpfe Gott gegenüber und untereinander. Als Kultus können wir also die Verwirklichung der lebendigen Gemeinschaft der Menschen und der Geschöpfe mit Gott bezeichnen. Ein solches ontologisches und existenzielles Verständnis führt uns zu einer zusätzlichen Feststellung: dieser Kultus ist kein momentanes Handeln Gottes, sondern eine ständige Offenbarung seiner Herrschaft und eine permanente Liebesbewegung des Schöpfers auf seine Geschöpfe zu. Auf diese göttliche Bewegung soll der Mensch mit Lobpreis antworten. Parallel dazu soll man – als selbstverständliche Folge – wahres Interesse für den Bruder und die ganze Schöpfung zeigen und stetig an diesen beiden orientiert sein. Der Kultus der Offenbarung erscheint insofern als eine vielfältige Verbindung lebenswichtiger Elemente.

Wenn wir jetzt eine theologisch realistischere Sprache gebrauchen wollen, können wir den Kultus als eine Tat bezeichnen, bei der natürlich Gott anwesend ist, aber zugleich der Mensch mit seiner Körperlichkeit und mit all seinen irdischen Lebenssituationen ebenso einbezogen ist wie auch die anderen Geschöpfe in ihrer Materialität. Da dieser als Beziehung und Haltung verstandene Kultus die Spiritualität als menschliche Antwort einbezieht, ist diese Spiritualität ebenfalls nicht als eine theoretische, sondern eher als eine praxisbezogene Haltung¹⁷ anzusehen.

Dies wird auch von den in der Apokalypse gesungenen Hymnen unterstrichen. Diese zeigen ein klares Verhältnis zur Geschichte und zu den Eschata. Sie werden erstens als Orte verstanden, an denen das Wirken Gottes innerhalb der Geschichte und in der Ewigkeit zugunsten seines Volkes geschieht und vergegenwärtigt wird,

¹⁶ Vgl. *E. Lohse*, Die Offenbarung des Johannes, (NTD 11), Göttingen 1966, S. 38.

¹⁷ Vgl. die diesbezügliche Bemerkung von *J. Sickenberger*, Erklärung der Johannesapokalypse, Bonn ²1942, S. 170: „Beide werden eingeleitet durch den in den Psalmen oft vorkommenden Jubelruf hallélû-jâh = Preiset Gott, der damals wahrscheinlich auch schon in der christlichen Liturgie üblich war...“



sowie zweitens als Orte, wo dieses Volk die Eschata gegenwärtig erlebt und gleichzeitig auf ihre Vollendung wartet. In diese Richtung deutet z.B. der Inhalt des wunderschönen Prosaliedes in Apk 7,14-17, das die Liebe und die Zuversicht für den Bruder zu seinem Gegenstand gemacht hat. In gleicher Weise aufschlussreich ist auch der Siegeshymnus nach der Vertreibung des Drachen aus dem Himmel und seinem Fall auf die Erde, der praktisch seinen Kampf gegen die Brüder und zugleich blutige Siege über sie mit sich bringt (Apk 12,10-12). So wird der realistische Charakter der Offenbarung auch in ihren geistlicheren Szenen deutlich. Übrigens haben solche Hinweise auf das Interesse der Apokalypse an der Brüderlichkeit und der eschatologischen Gerechtigkeit dazu beigetragen, dass dieses Werk der „Best Seller“ unter den Trostbüchern und die bevorzugte Lektüre der einfachen Leute während der Türkenherrschaft¹⁸ und in anderen schwierigen Zeiten war.

Zwei weitere zentrale Elemente der Apokalypse sind noch zu betonen, die, höchst christologisch aufgeladen und geprägt, die ganze Struktur und Ausrichtung des Werks bestimmen. Das geschlachtete Lamm bildet im Kultus der Apokalypse das Zentrum. Es weist sowohl auf Christus als Osterlamm, als auch auf ihn als neuen Mose, der sein Volk versammelt und aus der Sklaverei führt. Trotz des anfänglichen Widerstandes ist er der Lenker der Geschichte und ihr letzter Sieger, der, am Ende unbestritten, den Sieg mit den Seinen teilt. Hier haben wir einen der wichtigsten Anknüpfungspunkte zwischen der theologischen Botschaft der Apokalypse und der christozentrischen Struktur der orthodoxen Liturgie.

Von der Mitte des geschlachteten Christus-Lammes ausgehend, bildet der Kultus in der Johannes-Apokalypse die andere Seite der Christologie und der aus ihr entwickelten Soteriologie. Das Buch der Offenbarung vergewissert seine Leser, dass die Person Christi aufgrund seiner Verdienste alle Voraussetzungen erfüllt, Empfänger einer dem Gottvater gleichwertigen Anbetung seitens der Geschöpfe

¹⁸ Für Interessierte sei auf folgende Arbeiten verwiesen: *St. Argyriou, Les Exégèses grecques de l' Apocalypse à l' époque turque (1453-1821), Thessaloniki 1982. Ders., 'Η χρήση τῆς ιστορικῆς μεθόδου ὡς κατεξοχὴν μεθόδου ἐρμηνείας τῆς Ἀποκάλυψης κατὰ τοὺς χρόνους τῆς τουρκοκρατίας, in: Die Johannesapokalypse. Philologische, historische, hermeneutische, theologische Fragen. Akten des 6. Kongresses der orthodoxen Bibelwissenschaftler, Nikosia 1993, S. 65-77.*



zu sein. Daraus erklärt sich, warum die Apokalypse an Christus die erwähnten und noch viele weitere Lobpreisungen und Lieder richtet sowie für ihn Prädikate gebraucht, die im Alten Testament ausschließlich dem Gottvater zukommen. So wird auch im Allgemeinen sichtbar, wie Theologie und Spiritualität miteinander ungebrochen verbunden sind, und wie die eine die andere voraussetzt. In gleicher Weise haben wir auch im theologischen Verständnis der orthodoxen Liturgie eine starke christologische Komponente, natürlich immer im Rahmen der Trinitätslehre, wie sie schon in den ersten christlichen Jahrhunderten entwickelt wurde.

3. Die „Liturgie“ der Apokalypse in Gegenüberstellung zur orthodoxen Liturgie

Die Spiritualität und die kultischen Elemente der Johannes-Apokalypse sind unauflöslich mit dem Kultus der Orthodoxen Kirche verbunden und insbesondere mit der Eucharistie, in der die Lobpreisung der Heiligen Dreifaltigkeit eine herausragende Rolle einnimmt. Die Apokalypse ist das neutestamentliche Buch, in dem die Anbetung (λατρεία) und das Lobsingen (δοξολογία) Gottes mit besonderen Farben beschrieben werden. Darin äußert sich das tiefe Verwandtschaftsverhältnis zwischen beiden. Dieses Verhältnis lässt sich vielfältig aufzeigen: Ein erstes Indiz sind die zahlreichen liturgischen Szenen, die an strategischen Stellen des Buches eingefügt sind und verschiedenartige Hymnen beinhalten. Außerdem ist auf die allgemein kultische Atmosphäre der apokalyptischen Texte hinzuweisen. Diese bringen viele interessante Elemente zutage, wie z.B. die in mehreren Szenen begegnenden Anspielungen auf kultische Veranstaltungen bzw. Feste Israels im Salomonischen Tempel, die häufige Erwähnung von liturgischen Objekten und Bewegungen, wie z. B. die Prozessionen und Litaneien der Engel und der glaubenden Menschen mit Kleidung, Kränzen, Palmenzweigen, Schalen u.v.a.¹⁹

Ein aufmerksames Studium der johanneischen apokalyptischen Texte könnte noch viele andere Elemente enthüllen, die in der Präsentation des apokalyptischen Dramas samt seinen liturgischen Szenen begegnen und die auf den zeitgenössi-

¹⁹ Für weitere diesbezügliche Elemente siehe die beispielhafte Kommentierung der Apokalypse durch S. S. Despotis, *Η Αποκάλυψη του Ιωάννη: Το βιβλίο της προφητείας. Λειτουργική και Συγχρονιστική Ερμηνευτική Προσέγγιση*, Bd. 2., Athen 2007, S. 21 f.



schen Kultus verweisen, wie er traditionell in orthodoxen Kirchen stattfindet. Dramatische Elemente solcher Art sind z.B. der eindeutige Gebrauch der Instrumentalmusik parallel zur Vokalmusik, die ständige, manchmal tanzähnliche Bewegung der Handelnden, die verschiedenen Chöre, die rund um den Thron Gottes und des Lammes singen, anbeten oder eine rituelle Handlung ausführen, sowie die antiphonische Gesangsweise der aufeinander folgenden Lobgesänge und Oden und zuletzt die Abwechslung zwischen Wort (prosaischem oder dichterischem) und Handlung.

An dieser Stelle muss noch etwas für den Kultus der Apokalypse Grundlegendes betont werden: Neben den Elementen, deren kultischer Bezug und Gebrauch überall bekannt sind, bezeugt die Apokalypse noch etwas Wesentlicheres in Bezug auf den Kultus: ein tiefgehendes Verhältnis zum Zentrum des liturgischen Lebens, nämlich der Heiligen Eucharistie. Hier müssen wir besonders von der Mitteilung ihres Verfassers (Apk 1,10) Kenntnis nehmen, dass ihr Inhalt „im Geiste“ am Tag des Herrn (ἐν τῇ κυριακῇ)²⁰ zustande gebracht wurde. Die konkrete Benennung dieses Tages, die ein „hapax legomenon“ im ganzen Neuen Testament und ein erstes wichtiges Zeugnis für diesen Terminus in der altchristlichen Zeit darstellt²¹, gibt offensichtlich weder den zeitlichen Anfangspunkt noch bloß den Kultusrahmen an, sondern vielmehr das eucharistische Signum des ganzen Buches. Es ist außerdem grundlegend, dass die Empfänger des Buches durch Johannes als „versammelte Gemeinde“ (ἐκκλησία²²) verstanden werden.

Wollten wir auf die Johannes-Apokalypse eine sakramentale Terminologie anwenden, sollten wir nicht verkennen, dass im Hintergrund des ganzen Buches zwei Grundsakramente vorausgesetzt werden: das Sakrament der Taufe und das Sakrament der Eucharistie. Nur unter dieser Voraussetzung können grundsätzliche theologische Elemente des Buches verstanden werden: einerseits das Versprechen Christi, dass er seinen Auserwählten einen neuen Namen und weiße

²⁰ Vgl. S. S. Despotis, a.a.O., S. 109.

²¹ Die nächstgelegene Verwendung des Terminus findet sich nun im Buch *Didache* 14,1: „κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες.“ Siehe dazu W. Foerster, κυριακός, in: G. Kittel (Hg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. 3, Stuttgart-Berlin-Köln 1990, S. 1095 f.

²² Vgl. Apk 1,20.



Gewänder gewähren wird, die rein bleiben sollen;²³ andererseits die Berichte des Buches vom Blut Christi, durch welches die Glaubenden aus dem Reich des Todes und der Sünde freigekauft wurden und darüber hinaus die Ehre hatten, Teilhaber seiner Kirche zu werden. In dieselbe Richtung bewegen sich noch die häufigen Versprechen Christi über die Teilhabe der Gläubigen an einer Speise, die er Ihnen selber geben wird, bzw. über ein gemeinsames Essen und Abendmahl mit ihm.

Trotz ihrer eschatologischen Färbung hören alle diese Elemente nicht auf, mehr oder weniger offensichtlich baptismatische und eucharistische Widerspiegelungen des kultischen Lebens der ersten Kirche bzw. noch konkreter der Gemeinden des westlichen Kleinasiens zu sein. Auf der anderen Seite muss man betonen, dass die Ekklesiologie als jene Realität dargestellt wird, die innerhalb der verehrenden Kirche erlebt und zugleich erwartet wird, als eine Wirklichkeit, die sich nur in der Eucharistie manifestiert. Bemerkenswert sind schließlich einige Hauptthemen der Apokalypse, die sich, wie z.B. die Exodusthematik, auf den israelitischen Kultus beziehen.

Diese oben erwähnten festen Elemente der Johannes-Apokalypse, als eines Konstrukts mit einer leicht sichtbaren und im Grunde nachvollziehbaren Struktur, führen zur Schlussfolgerung, dass dieser Text nichts anderes als eine Sammlung prophetischer Visionen ist, die sich in einem bereits gegebenen liturgischen Rahmen der Urkirche konstituiert. Zugespitzt könnten wir behaupten, dass alle schon erwähnten Elemente der Apokalypse eine frühchristliche Liturgie darstellen sowie kommentieren – und zwar eine österliche. Der ganze Rahmen dieses prophetischen Buches des Neuen Testaments ist zweifellos vom Kultus und konkreter von der Eucharistie geprägt.

²³ So ähnlich klingt auch die Formulierung bezüglich der Gewänder der Heiligen (Apk 7,14), die durch das Blut des Lammes gereinigt wurden und weiß geworden sind. Über die Verwendung solch paradoxer rhetorischer Figuren vgl. *K. Nikolakopoulos, Αξιόλογα ρητορικά σχήματα στην άπλή γλώσσα της Αποκαλύψεως*, in: *Die Johannesapokalypse. Philologische, historische, hermeneutische, theologische Fragen. Akten des 6. Kongresses der orthodoxen Bibelwissenschaftler, Nikosia 1993, S. 233.*



Eine wichtige Rolle für diese kultische Deutung der Apokalypse spielt auch die Tatsache, dass die himmlische Ebene, auf der der beschriebene Kultus stattfindet, von Johannes „himmlischer Tempel, das Zelt des Zeugnisses im Himmel“ (15,5) oder bloß „Tempel“ (11,19; 14,17; 15,8) genannt wird. Die Struktur dieses apokalyptischen Tempels und seine gesamte Ausstattung (Altare, Thron, Räucherwerke, Schalen, Posaunen, Sechsfügel, Bundeslade, usw.) lassen sich zwar vom Salomonischen Tempel oder vom Zelt des Zeugnisses inspirieren, bilden aber zugleich untrennbare Elemente des christlichen Gotteshauses und des in ihm stattfindenden Kultus²⁴. Sowohl der Ort des christlichen Kultus, wie wir ihn gemeinsam im Osten und Westen kennen, mit seinen bildlichen Darstellungen, mit den gemalten Szenen aus dem biblischen Leben und mit seiner reichen Ausschmückung, als auch alles, was in ihm stattfindet, scheinen in tiefer Abhängigkeit von dem zu stehen, was die Apokalypse als Kultusort, aber auch als Kultgeschehen selbst darstellt.

In diesem Zusammenhang lohnt es sich zu betonen, dass die Apokalypse das einzige Buch des Neuen Testaments und das chronologisch erste innerhalb der gesamten christlichen Literatur ist, das den von ihm dargestellten Kultus in der Praxis mit den oben genannten Formelementen verbindet. Diese Elemente wurden dem Kultus der antiken Christenheit und der Ostkirche vor allem durch das Buch der Apokalypse vererbt, und seitdem sind sie mehr oder weniger bis heute in Geltung. Ein unverkennbares Beispiel dieses Erbes stammt u. a. aus der sprachlich-lyrischen Ebene mit konkreten hymnischen Texten der Johannes-Apokalypse, die entweder wortwörtlich oder umgeschrieben in die orthodoxe Hymnographie aufgenommen wurden. Auch in diesem Fall lässt es sich deutlich erkennen, dass die inhaltsreichen ostkirchlichen Hymnen sehr stark biblisch geprägt sind. Wer sich in der liturgischen Hymnographie der Orthodoxie auskennt, spürt den unmittelba-

²⁴ In diesem Zusammenhang siehe auch *S. S. Despotis, Η Αποκάλυψη του Ιωάννη: Το βιβλίο της προφητείας. Λειτουργική και Συγχρονιστική Ερμηνευτική Προσέγγιση*, Bd. 2., Athen 2007, S. 226.



ren Einfluss der neutestamentlichen Schriften im täglichen kirchlichen Leben der Orthodoxie.²⁵

Die wörtliche Übernahme bzw. die Metaphorik der Johannes-Apokalypse ist in konkreten orthodoxen Hymnen unverkennbar. Einer der zentralen hymnischen Texte der Apokalypse, der die ostkirchliche Hymnographie vielerlei geprägt hat, ist der himmlische Lobgesang der vier Lebewesen: „ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος“ (Apok 4,8b). Diesem Trishagion, in dem die Heiligkeit, die Allmacht und die Ewigkeit Gottes des Herrn gepriesen werden, entspringt das bekannte, seit dem 4. Jh. n. Chr. belegte und trinitarisch ausgelegte „Trishagion“ der Ostkirche „Ἄγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς.“²⁶ Eine etwas direktere Aufnahme des Lobgesangs der vier Lebewesen mit eindeutigen apokalyptischen Zügen stellen wir dennoch im „Siegesgesang“ der Engeln während des Anaphora-Teils der orthodoxen Göttlichen Liturgie fest: „Ἄγιος, ἅγιος, ἅγιος, Κύριος σαβαώθ, πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης σου...“²⁷ Die Wirkung des apokalyptischen Trishagion hört aber nicht hier auf. Es taucht darüber hinaus im letzten Akklamationsvers eines besonders mystagogischen Hymnus der Orthodoxen Kirche wieder auf, der das Bild Christi als eines Bräutigams beschreibt (Mt 25,1-13) und während der Karwoche in allen Gotteshäusern klingt: „Ἴδου ὁ νυμφίος ἔρχεται ἐν τῷ μέσῳ τῆς νυκτός... ψυχὴ μου... ἀνάνησον κράζουσα: Ἄγιος, Ἄγιος, Ἄγιος εἶ ὁ Θεὸς ἡμῶν...“²⁸ Schließlich sei hier erwähnt, dass das himmlische Bild Gottes als des Allmächtigen (παντοκράτωρ) im Lobgesang der vier Lebewesen das feste ikonographische Programm jedes orthodoxen Gotteshauses beeinflusst hat. Danach wird im Zentrum jeder orthodoxen Kuppel, die das himmlische Reich

²⁵ Vgl. K. Nikolakopoulos, Das Neue Testament als hymnologische Quelle in der Orthodoxen Kirche, in: *Theologia* 61 (1990) 168 f.

²⁶ A. Kallis (Hg.), Die Göttlichen Liturgien unserer Väter unter den Heiligen Basileios des Grossen und Johannes Chrysostomos, Griechisch-Deutsch, Doxologie VIII, Münster 2003, S. 20.

²⁷ A. Kallis (Hg.), a.a.O., S. 66-69.

²⁸ Apostolike Diakonia tes Ekklesias tes Hellados (Hg.), Τριῶδιον Κατανυκτικόν, Athen 1994, S. 828.



Gottes versinnbildlicht und Himmel und Erde eint²⁹, Jesus Christus als Παντοκράτωρ abgebildet.

Nicht nur direkte, sondern auch umschriebene Texte der Johannes-Apokalypse haben der orthodoxen Hymnographie in ihrer Metaphorik ihren Stempel gegeben. Ein repräsentatives Beispiel kommt aus der Gruppe der sogenannten eschatologischen Hymnen, das sich auf die Abrechnung Christi mit seinen Feinden in der Endzeit bezieht und einen eindrucksvollen Doxastikon-Hymnus vom Gründonnerstag bildet: „Ἐξέδυσάν με τὰ ἱμάτιά μου καὶ ἐνέδυσάν με χλαμύδα κοκκίνην... ἵνα συντρίψω αὐτοὺς ὡς σκεύη κεραμέως“.³⁰ Inhaltlicher Urheber dieses Hymnus ist der bekannte alttestamentliche Psalmvers, der in Apk 2,27 seinen eschatologischen Niederschlag gefunden hat.

Die eindrucksvolle Tatsache, dass der Verfasser der Apokalypse das ganze Universum für einen gigantischen Tempel mit lobpreisenden Geschöpfen hält, faszinierte insbesondere die Alte Kirche und veranlasste sie, dieses prophetische Buch als Kultusvorbild zu adoptieren. Der Verfasser der Apokalypse ist auch der erste, der diesen Tempel systematisiert und als Mikrographie des Universums organisiert. Folglich ist er der erste, der durch seine dichterische Prosa den Tempel und die darin Tätigen in Zonen beschreibt. In seinen erstaunlichen Bildern bezieht er sich offensichtlich auf die Analogie der konzentrischen Chorkreise, die den auf dem Thron sitzenden Gott und das geschlachtete Lamm anbeten und lobpreisen.

Von besonderer Bedeutung für das liturgische Verhältnis der Apokalypse zum orthodoxen Kultus ist hier die Beschreibung der kosmisch-universellen Liturgie in der geschlossenen Einheit der Kap. 4 und 5, wo die sich ständig erweiternden Kreise im Lobgesang und in der Anbetung des Gottvaters und des Lammes, d. h. Christi, abwechseln. Viele Formelemente, die im ostkirchlichen Kultus seit der Abfassung der Apokalypse und zum größten Teil bis heute begegnen, wurden si-

²⁹ Vgl. auch G. Galitis, G. Mantzaridis, P. Wiertz, *Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie*, München ³1994, S. 124: „Die gewissermaßen schwebend erscheinende Kuppel symbolisiert den Himmel und den Einbruch des göttlichen Lichts. Die Kuppeln der byzantinischen Kirchen tragen als inneren Schmuck das Bild des Pantokrators.“

³⁰ *Apostolike Diakonia tes Ekklesias tes Hellados* (Hg.), Τριῶδιον Κατανυκτικόν, Athen 1994, S. 916.



cherlich nicht von ihrem Verfasser erfunden; die Mehrheit von ihnen existierte wenigstens schon im Alten Testament³¹. Einige andere sind auch parallel in anderen kulturellen Äußerungen der antiken Welt zu treffen, wie z. B. in der antiken Theaterwelt. Da wir über keine anderen Zeugen verfügen, wird ganz deutlich, dass die Apokalypse des Johannes in vielen Fällen als Brücke für den Transfer dieser Elemente aus anderen, mehr oder weniger alten Orten und Zeiten in den christlichen Rahmen diene. Dies entwertet sicherlich die Bedeutung nicht, die sie in anderen kulturellen Zusammenhängen besaßen.

4. Apokalypse und orthodoxer Kultus – abschließende Gedanken

Das Buch der Apokalypse des Johannes war in der Geschichte der Orthodoxen Kirche nie Bestandteil des liturgischen Lektionars, d.h. des Buches mit den für das Kirchenjahr bestimmten Lesungen aus dem Alten und Neuen Testament. Trotz der manchmal starken Vorbehalte großer Persönlichkeiten des Ostens gegen die Kanonizität des Buches, die bis zum 10. Jahrhundert bestanden, geriet die Apokalypse zu keinem einzigen Moment aus dem geistig durstigen Blick der Intellektuellen, Autoren und Väter des Ostens.³² Aber auch nach ihrer offiziellen Aufnahme in den neutestamentlichen Kanon wurde keine Perikope aus diesem prophetischen Buch als ständiger Teil eines der vielen orthodoxen Gottesdienste vorgesehen. Der Grund dafür lag in der Bezeichnung „prophetisch“, da für diesen konkreten Text die Gefahr bestand und weiterhin besteht, dass er theologisch in vielerlei Hinsicht falsch interpretiert wird.

Obwohl die Apokalypse des Johannes nicht in den orthodoxen Gottesdiensten zu hören ist, ist sie trotzdem in unsichtbarer Weise, nämlich theologisch-strukturell, in der orthodoxen Liturgie anwesend. Abgesehen von grundsätzlichen theologischen Prinzipien der Apokalypse, die in den orthodoxen Kultus übergegangen sind (z. B. Kultus als ewige Bewegung und Begegnung zwischen Gott und den Gläubigen, usw.), kann die Erinnerung an einige Merkmale dieses Kultus auch im

³¹ Vgl. dazu *U. Vanni*, *Il simbolismo nell' Apocalisse*, *Greg* 61 (1980) 461-506. Siehe darüber hinaus *S. S. Despotis*, *Η Αποκάλυψη του Ιωάννη: Το βιβλίο της προφητείας. Λειτουργική και Συγχρονιστική Ερμηνευτική Προσέγγιση*, Bd. 2., Athen 2007, S. 12.

³² Vgl. auch *Antipas (Abt des Johannes-Klosters auf Patmos)*, *Τό βιβλίο της Αποκαλύψεως*, Athen 2007, S. 26.



praktischen Bereich helfen, denn sie kann uns von Missverständnissen unseres zeitgenössischen Kultus abbringen. Ein grundlegendes Beispiel dafür ist das angeblich individualistische bzw. mystizistische Erleben des orthodoxen Kultus. Insbesondere die mystizistische Interpretation unternimmt eine maßlose Suche nach Symbolismen, die oft zu trüben Mystizismen und zu einer falschen geistigen Beruhigung führen, die dem Realismus der orthodoxen Liturgie nicht entsprechen.

Die aufmerksame Annäherung an die Besonderheiten der Johannesapokalypse bewahrt sowohl vor intellektualistischen als auch vor magischen Verständnissen des zeitgenössischen Kultus. Solche falschen Auffassungen transformieren unseren Kultus in ein Instrument zur Abwendung des Bösen oder Verursachung des Guten, oder sie stufen schließlich das kultische Geschehen zu einem bloßen Ritus herab. Sicherlich sieht es oft in der Geschichte unserer Kirchen so aus, als ob ein Kultus, der sich auf der Ebene des Intellektualismus oder des Mystizismus oder auf der Ebene eines rein theatralischen Rituals bewegt, mehr erreichen könne. Wir Menschen finden es oft schwierig, die Eucharistie als Handlung der Kirche in ihrer globalen Totalität und als Ausdruck ihres geistigen Kampfes in der Mitte des Leids und des Martyriums zu erleben. Die hier zusammengetragenen Beobachtungen wollen auf keinen Fall die Vernunft oder das Mysterium oder gar den Ritus unterschätzen; zweifelsohne sind dies wertvolle und respektable Dimensionen des Ganzen. Sie bringen aber die Sorge um eine innerlichere und gleichzeitig realistischere Wahrnehmung der Rede vom Kultus zum Ausdruck. Es handelt sich nämlich um die Beziehung und das Handeln aller Geschöpfe auf Gott hin und untereinander. Dazu trägt der vorgestellte kultische Rahmen der Johannesapokalypse bei; dies ist die Botschaft dieses prophetischen Buches: Kultus bedeutet die allgemeine, in Liebe und Eucharistie vollzogene Bezugnahme auf Gott und die leidvolle Adaption und Adoption seiner Liebe und seiner Handlungen, in denen er Interesse für die geschaffene Welt bewies und weiterhin beweist.

Kurz und knapp zusammengefasst lässt sich das orthodoxe Verständnis der Johannes-Apokalypse so beschreiben: Diese besondere neutestamentliche Schrift zeichnet sich durch zwei grundlegende Merkmale aus: *die prophetische Inspiration* einerseits und *den geschichtlichen Realismus* andererseits. „Die Apokalypse ist Geschichte in prophetischer Form, sie enthält dennoch auch rein prophetische



Teile.³³ Johannes bietet reichhaltiges „prophetisches“ Material, das zugleich eine ekklesiale und pastorale Funktion hat, insofern den realen Sackgassen eine neue konstruktive Perspektive gegenübergestellt wird. Prophetische Inspiration und geschichtliche Realität stellen in diesem Buch keine widersprüchlichen Größen dar. Derselben geschichtlichen Wirklichkeit, so wie sie im vierten Evangelium³⁴ oder den drei Johannes-Briefen vorausgesetzt wird, wird nun in der Apokalypse durch eine mehr dichterische, allegorische und symbolische Sprache begegnet. „Wir würden sogar zu sagen wagen, dass die *Apokalypse* des Johannes trotz ihrer poetischen und symbolischen Form letzten Endes das realistischste pastorale Werk des Neuen Testaments sei.“³⁵

In unserer Zeit, in der eine gewisse „mystische“ Atmosphäre Mode geworden ist, kann man nicht verkennen, dass auch im orthodoxen Raum das Interesse an der Apokalypse des Johannes allmählich steigt. Dieses „unwegsame“ und rätselhafte Buch hat mehrere Bereiche der griechischen Kunst inspiriert. Große Gelehrte und Nobelpreisträger, wie Georgios Seferis, Odysseas Elytis, Petros Spentzis, Alexandros Papaderos oder der frühere Metropolit von Patras Nikodimos, haben sich in der Form einer Übersetzung, einer poetischen freien Wiedergabe oder einer musikalischen Vertonung mit den Texten der Apokalypse auseinandergesetzt. Außer in mehreren theologisch-wissenschaftlichen Publikationen³⁶ wurde der Text der Apokalypse im Rahmen seines 1995 auf der Insel Patmos stattgefunde-

³³ S. Agouridis, *Ἡ Ἀποκάλυψη. Ἱστορική καί συγχρονιστική ἐρμηνευτική προσπάθεια*, Athen 1980, S. 27.

³⁴ Zum Verhältnis der Apokalypse zum Johannes-Evangelium siehe V. Stroganov, *The Revelation and the Fourth Gospel*, in: *Die Johannesapokalypse. Philologische, historische, hermeneutische, theologische Fragen*. Akten des 6. Kongresses der orthodoxen Bibelwissenschaftler, Nikosia 1993, S. 111-118.

³⁵ G. P. Patronos, *Ἡ Ἀποκάλυψη τοῦ Ἰωάννη. Μία ἐκσυγχρονιστική ἐρμηνευτική προσέγγιση*, Athen 2009, S. 58.

³⁶ Außer der in diesem Aufsatz bereits angeführten Arbeiten siehe auch: K. Belezos, *Ἡ «Ἑρμηνεία» τοῦ Οἰκουμένου τοῦ Σχολαστικοῦ στήν Ἀποκάλυψη τοῦ Ἰωάννη*, Athen 1990. Z. Gerganos, *Ἐξήγησις εἰς τήν τοῦ Ἰωάννου τοῦ Ὑψηλοτάτου Θεολόγου Ἀποκάλυψιν*, Athen 1991. P. I. Bratsiotis, *Ἡ Ἀποκάλυψις τοῦ Ἰωάννου*, Athen 1992. P. Boumis, *Ὁ ἐπίλογος μιᾶς πορείας. Ἐκκλησιαστική ἐρμηνεία τῶν ἑπτὰ ἐπιστολῶν τῆς Ἀποκάλυψης*, Athen 1993. S. Agouridis, *Ἡ Ἀποκάλυψη τοῦ Ἰωάννη*, Thessaloniki 1994. D. Kyrtatas, *Ἡ Ἀποκάλυψη τοῦ Ἰωάννη καί οἱ ἑπτὰ Ἐκκλησίες τῆς Ἀσίας*, Athen 1994. I. G. Skiadaresis, *Ἡ Ἀποκάλυψη τοῦ Ἰωάννη. Ἑρμηνευτικά καί Θεολογικά Μελετήματα Α΄*, Thessaloniki 2005.



nen 1900jährigen Abfassungsjubiläums³⁷ in den Mittelpunkt des öffentlichen Interesses gebracht. Erwähnenswert sind schließlich Publikationen³⁸, die sich auf den Einfluss der Johannesapokalypse auf die orthodoxe Ikonenmalerei³⁹ beziehen.

Abschließen möchte ich diesen Beitrag mit den charakteristisch fragenden Worten des Thessalonicher Neutestamentlers Protopresbyters Ioannis G. Skiadaresis: „Stellen alle zuletzt erwähnten Sachverhalte unter anderem vielleicht auch hoffnungsvolle Vorzeichen für eine wahrscheinliche Wiedereinreihung der Apokalypse in die zu lesenden Bücher beim orthodoxen Gottesdienst dar? Und bilden diese alle vielleicht auch Anzeichen einer allgemeinen Wende der Einstellung der Gläubigen gegenüber diesem Buch zum Positiveren?“⁴⁰

³⁷ Die Festschrift trug den Titel: «1900ετηρίς τῆς Ἀποκαλύψεως τοῦ Ἰωάννου». Πρακτικὰ διεθνοῦς διεπιστημονικοῦ συμποσίου Ἀθῆναι-Πάτμος, 17-26 Σεπτεμβρίου 1995, Athen 1999.

³⁸ *M. Enef*, Ἡ Ἀποκάλυψη τοῦ Ἰωάννη. Τοιχογραφίες σὲ Μοναστήρια τῆς Ὁρθοδοξίας, Thessaloniki 1992.

³⁹ An dieser Stelle sollte folgendes Paradox betont werden: Obwohl sich die Apokalypse durch ihre zahlreichen Bilder und Symbole auszeichnet, hat es einige Jahrhunderte gedauert, bis ihre Themen und Szenen in orthodoxen Gotteshäusern abgebildet wurden. Die ersten orthodoxen Ikonen mit Themen der Apokalypse tauchen erst Ende des 15. Jh.s auf. Die berühmtesten orthodoxen Apokalypse-Ikonen und –Wandmalereien finden sich in mehreren Athos-Klöstern sowie in Russland, Serbien, Rumänien und Bulgarien.

⁴⁰ *I. G. Skiadaresis*, Ἡ Ἀποκάλυψη τοῦ Ἰωάννη. Ἑρμηνευτικὰ καὶ Θεολογικὰ Μελετήματα Α', Thessaloniki 2005, S. 200.



Gebet und Hymnus im neutestamentlichen und altchristlichen bzw. orthodoxen Liturgiekontext

1. Zur Einführung: Neues Testament und altchristlicher Kultus

Bereits in der Alten Kirche waren die Gottesdienste, d.h. alle kirchlichen Kultversammlungen stark biblisch – und besonders neutestamentlich – geprägt. In einer ersten Phase dienten die verschiedenen Schriften des Neuen Testaments als Hauptlesematerial für die Acoluthien der Gemeinden, während in einer zweiten Phase viele seiner Abschnitte als Muster und literarische Quellen für die Abfassung neuer Hymnen fungierten. Somit lässt sich von Anfang an die Tendenz der altkirchlichen und konsequenterweise der orthodoxen Gottesdienste, biblische Grundtexte, Perikopen, Zitate oder bestimmte Ausdrücke zu verwenden, ganz eindeutig feststellen.¹

Es sind uns mehrere Zeugnisse für die Benutzung des Neuen Testaments in der Alten Kirche erhalten. Eine der zuverlässigsten Quellen ist der Kirchenhistoriker Eusebios von Caesarea. Aus seinem wertvollen Werk ergibt sich, dass das Neue Testament, aber auch Schriften der apostolischen Väter², die vom literarischen Zusammenhang des Neuen Testaments nicht zu trennen sind, einen zentralen liturgischen Platz in der Frühkirche gehabt haben. Die Texte der Schrift waren grundlegende Bestandteile nicht nur der psalmodischen Gottesdienste in den

¹ Bruce Beck, „When Shall I Come and See the Face of God?“ The Exegetical and Historical Genesis of the Trisagion Hymn, *Greek Orthodox Theological Review* 56 (2011) 347: „Given the proclivity in Orthodox liturgy to use biblical phrases and quotations...“.

² An dieser Stelle sei beispielsweise die wichtige Information angeführt, dass der Korintherbrief des Klemens von Rom (92-101) eine weite Verbreitung und sogar einen regen Gebrauch in der URLiturgie auch zu Lebzeiten vom hl. Polykarp († 156) hatte, bei: *Evangelos Theodorou, Μνήμη Αγίου Κλήμεντος ἐπισκόπου Ρώμης*, *Ephemerios* 40 (1991) 337. Siehe dazu *Eusebios von Caesarea*, *Historia Ecclesiastica* IV, 23,11 und III, 16.



Stadtgemeinden³, sondern auch in den Klöstern und Einsiedeleien⁴. Mit anderen Worten: Das Neue Testament lieferte schon damals unersetzliches liturgisches Material für das kultische Leben des gesamten Christentums.

Jeder, der an die Wurzeln des altchristlichen bzw. orthodoxen Kultus näher kommen will, sollte sich unbedingt ein Bild über die biblische bzw. neutestamentliche Hymnodik machen. Die diesbezügliche Literatur ist selbstverständlich schon umfangreich.⁵ Der prinzipielle Gedanke bezieht sich zweifellos auf den unbestrittenen Zusammenhang zwischen dem biblischen Wort und den liturgischen Formulierungen. Allerdings lässt sich dieser Zusammenhang nicht nur in der äußeren Form, der Formulierungs- oder Ausdrucksweise des liturgischen Textes, sondern wesentlich in seiner Substanz und seinem theologischen Inhalt feststellen. Dieser Zusammenhang zeigt sich in manchen Fällen so eng und eindrucksvoll, „dass er vom Feld der Anspielungen und symbolischen Anagogen (Übertragungen) darüber hinaus geht und die eigentliche wortwörtliche Zitation des biblischen Wortes oder die Anführung von leicht veränderten Verb- oder anderen Wortformen der biblischen Texte erreicht“⁶.

Damit ein globales Bild bezüglich der allgemeinen liturgisch-hymnologischen Stellung des Neuen Testaments und seines kultischen Wertes in den frühchristlichen Jahrhunderten gegeben werden kann, sollten zumindest zwei zentrale Relationsaspekte zwischen dem Neuen Testament und dem Kultus der Alten und konsequenterweise auch der Orthodoxen Kirche berücksichtigt werden: *Erstens* wäre der liturgische Gebrauch des Neuen Testaments als einer besonderen Schriften-

³ Siehe die diesbezügliche Information des Basileios des Großen über den Gebrauch von biblischen Texten im gesungenen Gottesdienst; etwas, was er durch den Ausdruck „μελέτη λογίων“ andeutet, bei: *Stylios Papadopoulos*, *Πατρολογία*, Bd. II: Ὁ τέταρτος αἰώνας (Ἀνατολή καὶ Δύση), Athen 1990, S. 169.

⁴ Sehr interessant sind die Bemerkungen für den ägyptischen Mönch Antonios († 356 im Alter von 105 Jahren) und über den liturgischen Gebrauch der Schrift zu seiner Zeit, bei: *Konstantinos Papadopoulos*, *Σχέσεις κλήρου καὶ λαοῦ στὴ λατρεία*, in: *Synaxi* 1994, Heft 50, S. 100, Anm. 14. Vgl. weiterhin *Basileios der Große*, *Vita Antonii* 1, 2, 3, 16, 55 (*Bibliothek Griechischer Kirchenväter*, Bd. 33, S. 12-13, 20, 39).

⁵ Für einen gesamten Einblick siehe die Arbeit von *Konstantin Nikolakopoulos*, *Die „unbekannten“ Hymnen des Neuen Testaments. Die orthodoxe Hermeneutik und die historisch-kritische Methode*, Aachen 2000, und die darin verwendete Literatur.

⁶ *Konstantinos Karaisaridis*, *Εἰσαγωγή στὴ συνάφεια θεολογίας καὶ λειτουργικοῦ λόγου* (Βίβλος, Δόγμα, Ἔθος), in: *Ekklesia* 89 (2012) 399-416, hier S. 399.



gruppe von Bedeutung, indem automatisch sein liturgisch-hymnologischer Wert aufgezeigt wird. *Zweitens* sollte jeglicher Einfluss des neutestamentlichen Inhalts auf die liturgischen Texte hervorgehoben werden, so dass man den erwähnten Zusammenhang zwischen dem biblischen und liturgischen Wort besser nachvollziehen kann. Im Hauptteil dieser Ausführungen wird nur auf einen wichtigen Moment dieses Zusammenhangs Bezug genommen, nämlich auf den neutestamentlichen Einfluss im Bereich der reichhaltigen hymnologischen Terminologie, in deren Rahmen ich wieder nur auf zwei wichtige Begriffe fokussieren werde: auf den „Hymnus“ und das „Gebet“.

2. Der liturgische Gebrauch des Neuen Testaments in der Alten Kirche

In der frühchristlichen Zeit, d.h. Ende des 1. und Anfang des 2. Jahrhunderts beginnt das Neue Testament, als eine Sammlung für das Leben der Kirche hoch angesehener Schriften allmählich im Bewusstsein der Frühkirche zu etablieren. Die Not, das Wort Gottes so intensiv gegenwärtig wie möglich im Leben der Christen zu machen, hat bereits in dieser Zeit dazu geführt, dass während der vielen Gottesdienste eine Vielfalt von neutestamentlichen Texten verwendet wurden. Die unentbehrlichen Lesungen des Neuen Testaments in der alten Liturgie⁷ trugen also unmittelbar zur Festlegung der kanonischen Schriften bei, die mit der Zeit einen festen liturgischen Platz eingenommen haben. Eine daraus konsequente Entwicklung war die Etablierung der turnusmäßigen abwechselnden Lesung (*lectio continua*) aller vier Evangelienformulare⁸ (was auch bis heute in der Ortho-

⁷ Vgl. in diesem Zusammenhang die verschiedenartigen Zeugnisse im Beitrag von *K. Chr. Felmy*, Die kirchenslawischen biblischen Lesungen und die Benutzung des Lektionars in der evangelisch-lutherischen Tradition, in: *M. Kohlbacher – M. Lesinski (Hgg.)*, Horizonte der Christenheit, Festschrift für *Friedrich Heyer* zu seinem 85. Geburtstag, Erlangen 1994, S. 389-395.

⁸ Siehe die diesbezüglichen Ausführungen von *R. Elender*, Der biblische Sprechgesang und seine mündliche Überlieferung in Synagoge und griechischer Kirche, Wilhelmshaven 1988, S. 82: „Es hat im zweiten und dritten Jahrhundert nach Christus eine Fülle von Evangelienliteratur gegeben, von der vier Versionen für den kirchlich-liturgischen Gebrauch kanonisiert worden sind ... Seit dem 5. Jahrhundert nach Christus finden wir dann schon den Brauch etabliert, die vier Evangelien in einem Jahreszyklus im Gottesdienst zu lesen.“



doxen Kirche treu eingehalten wird), für die (und auch für die übrigen neutestamentlichen Schriften) die verschiedenen liturgischen Kodizes entstanden sind⁹.

Selbstverständlich kann man anhand zahlreicher entsprechender Zitate¹⁰ schon auf die liturgische Funktion des Neuen Testaments in der Alten Kirche hinweisen. Für diese Zeit könnte man zwar nicht direkt davon sprechen, dass die Sammlung der 27 neutestamentlichen Schriften zu einem liturgischen Buch geworden ist, sondern dass sich aber aufgrund des stets sich wiederholenden Gebrauchs vieler Perikopen aus dem Neuen Testament in den Gottesdiensten manche wichtige liturgische Bücher (wie z. B. das „Evangeliar“ bzw. „Evangelistar“ oder der „Apostel“) dadurch ausgestaltet haben. In dieser zeitlichen Ebene werden neutestamentliche Abschnitte zu festen liturgischen Bestandteile der ur- und altkirchlichen liturgischen Versammlungen. Darüber hinaus fungiert das Neue Testament als Inspirations- und literarische Quelle für die Abfassung der späteren Hymnographie.

3. Der liturgische Hintergrund des neutestamentlichen Inhalts

Es ist schon ein fester Topos in der Bibelwissenschaft, dass die neutestamentlichen Schriften, in der urchristlichen Periode abgefasst, den gültigen Glauben der Frühkirche wiedergeben, indem sie – außer dem persönlichen Beitrag des jeweiligen Autors – mehrere andere, weit verbreitete mündliche bzw. schriftliche Überlieferungen integriert haben. Solche wichtige „vor-neutestamentliche“ Überlieferungen sind in der Gestalt von hymnologischen Texten oder Aussagen zweifellos auch aus dem liturgischen Leben entsprungen. Sehr trefflich bezieht sich Joachim Gnilka auf die verschiedenen stofflichen Ebenen des Neuen Testaments: „Man erkannte, daß die Evangelisten zahlreiche und vielgestaltige Einzelüberlieferun-

⁹ Vgl. *Konstantinos Papadopoulos*, Σχέσεις κλήρου καὶ λαοῦ στὴ λατρεία, in: *Synaxi* 1994, Heft 50, S. 100, Anm. 14. Siehe auch dazu *Eusebios von Caesarea*, Vita Constantini IV 36 (*Bibliothek Griechischer Kirchenväter*, Bd. 24, S. 187,1 f.).

¹⁰ Von großer Bedeutung wären beispielsweise konkrete Ausführungen vom Apostolischen Vater *Justin*, Apologia I, 65; 67: *Bibliothek Griechischer Kirchenväter* 3, 197 f. und PG 6, 430. Siehe darüber hinaus *Mircea Basarab*, Die Liturgie als Ort der Erfahrung Christi, in: *Orthodoxes Forum* 6 (1992) 234: „Beim Brotbrechen lasen die Christen der ersten Jahrhunderte Perikopen aus dem Alten und Neuen Testament, sangen Psalmen und später christliche Hymnen.“



gen eingesammelt und geprägt hatten, die zuvor in den Gemeinden mündlich weitergegeben und für verschiedene Zwecke verwendet worden waren (Katechese, Predigt, Apologetik, Liturgie usw.)...“¹¹

Zweifelsohne ist der urchristliche Kultus eine der dynamischsten Inspirationsquellen der neutestamentlichen Schriften schlechthin. Die paulinischen Stellen in Eph 5,19 und Kol 3,16, die in einer eindrucksvoll einheitlichen Formulierung von „Psalmen, Hymnen und geistigen Oden“¹² sprechen, deuten am klarsten auf die „vornewestamentliche“ Existenz einer frühen Hymnologie, wenn nicht auf ein festes Gesangbuch¹³ der ersten Gemeinden. Diese beiden Zeugnisse könnten die besten erklärenden Hinweise auf solch lyrische und doxologische Texte im Neuen Testament sein, die als neue christliche Kultschöpfungen der apostolischen Zeit „verdächtig“ sind.¹⁴

Aus der gesamten geschichtlichen Entwicklung der Relation zwischen Bibel und Kultus hat sich die ununterbrochene Verbindungslinie zwischen ihnen widerspruchslos ergeben. Savvas Agouridis, einer der namhaften orthodoxen Bibelwissenschaftler, hebt diese Beziehung besonders eindrucksvoll hervor: „Die Liturgie und die Bibel können (dürfen) sich voneinander nicht trennen. Die Bibel ohne die liturgische Tradition verleitet sich (und wird) zu einer Ideologie, und die Liturgie ohne die Bibel ist ein Leib ohne Seele.“¹⁵ Die organische Einheit der Bibel (und

¹¹ Joachim Gnllka, Jesusforschung, in: Einsichten. Forschung an der Ludwig-Maximilians-Universität München 1994, Heft 1, S. 6. Demgegenüber vgl. G. Dellling, Der Gottesdienst im Neuen Testament, Göttingen 1952, S. 12, Anm. 2: „In den letzten Jahrzehnten und besonders Jahren sind zahlreiche Vermutungen über bestimmte liturgische und bekenntnisartige Bestandteile in den neutestamentlichen Schriften geäußert worden... Nicht jede feierliche Formulierung, die im Neuen Testament begegnet, muß auf einen festgewordenen Gebrauch zurückgehen.“

¹² Alle drei hymnologischen Begriffe entstammen ausschließlich dem liturgischen Gesangs- bzw. Liederbereich; siehe dazu Joannis Calvini, In omnes Novi Testamenti epistolas commentarii, hg. von A. Tholuck, Bd. II, Halle 21834, S. 159: „Porro sub his tribus nominibus complexus est omne genus canticorum, quae ita vulgo distinguunt...“.

¹³ Vgl. die interessante Bemerkung von D. C. F. G. Heinrichi, Der litterarische Charakter der neutestamentlichen Schriften, Leipzig 1908, S. 86, der speziell auf die Gesangso den der Offenbarung von Johannes Bezug nimmt: „Es ließe sich aus diesen Liedern, die vielfach Anleihen bei den gottesdienstlichen Psalmen machen, ein liturgisches Gesangbuch der Urgemeinde herstellen.“

¹⁴ Vgl. den einschlägigen Hinweis von Panagiots N. Trempe las, Έκλογή Έλληνικης Όρθοδόξου Ύμνογραφίας, 2. Aufl., Athen 1978, S. 126.

¹⁵ Savvas Agouridis, Οράματα και Πράγματα, Athen 1991, S. 206.



hierbei besonders des Neuen Testaments) mit dem kultischen Leben der Christen ist also von Anfang an gegeben und unbestreitbar.

Dass sich mehrere Texteinheiten des Neuen Testaments auf ältere liturgische Überlieferungen stützen, lässt sich nicht nur aufgrund der oben gerade erwähnten Ausführungen über die unausweichliche Relation zwischen N.T. und kultischem Leben, sondern auch anhand anderer literarischer Veränderungen der neutestamentlichen Texte beweisen. Wie der orthodoxe Neutestamentler Markos A. Siotis¹⁶ diesbezüglich beachtenswerter Weise vermerkt, bilden die hie und da auf Einfluss liturgischer Texte, insbesondere von Hymnen und Gebeten, erfolgten Korrekturen konkreter neutestamentlicher Texte einen entscheidenden Faktor für die verschiedenen Textversionen des Neuen Testamentes.

Die Tatsache des kultdichterischen Schaffens der ersten Christen, so wie es sich anhand mehrerer neutestamentlicher Stellen zeigt, ist unzweideutig. Daher bekommt das Neue Testament automatisch einen liturgischen Charakter, der sich aus seinem entsprechend vielfältigen, darauf hinweisenden Inhalt ergibt. Nicht nur die von fast allen Bibelwissenschaftlern als hymnische Abschnitte bezeichneten Texte, sondern auch weitere Informationen und einschlägige Aspekte des Neuen Testaments sind in dieser Richtung als enorm aufschlussreich zu verstehen.

4. Die Begriffe Hymnus (ὕμνος) und Gebet (εὐχή)

Folgende Ausführungen, welche sich auf die Relation zwischen den Begriffen „Hymnus“ und „Gebet“ beziehen, bewegen sich im Rahmen des begrifflichen Zusammenhangs zwischen dem biblischen und liturgischen Wort, insofern die neutestamentliche Hymnodik die altkirchliche und orthodoxe Hymnologie enorm beeinflusst hat. Konkreter handelt es sich um die Differenzierung zweier allgemein zu fassender Begriffe aus dem liturgischen Leben, die eben im Neuen Testament auch vorhanden sind. Diese zwei unterschiedlichen, aber doch gleichwer-

¹⁶ Vgl. den interessanten Beitrag von Markos A. Siotis, Περὶ τῶν δογματικῶν παραλλαγῶν τοῦ κειμένου τῆς Καινῆς Διαθήκης, in: *Wissenschaftliches Jahrbuch der Theologischen Fakultät*, Athen 1959, S. 361-362.



tigen Oberbegriffe vertreten jeweils wichtige Bereiche der kultischen Praxis: das Singen von Kirchenliedern (Hymnen) und das Vortragen von Gebetstexten (Gebete).

Im Rahmen meiner Ausführungen will ich mich bemühen, diese zwei zentralen Bestandteile des orthodoxen Kultus in ihrer neutestamentlichen Prägung näher zu beleuchten. Ein solches Unterfangen könnte in der Tat zu der Deutung und dem Gebrauch dieser beiden liturgischen Begriffe in den frühchristlichen Gemeinden und entsprechend in der orthodoxen Tradition beitragen. Daher versteht sich diese Analyse als eine Brücke, die das Neue Testament mit der orthodoxen Hymnographie zu verbinden vermag.

In diesem Zusammenhang muss von Anfang an explizit klargemacht werden, dass die Bezeichnung „ῥυμος“ nicht im spezifischen Sinne der differenzierten Nuancierung im Vergleich zu „ψαλμός“ und „ὠδή“¹⁷ anzusehen ist. Der Name Hymnus schließt hier jeden, bei den Gottesdiensten gesungenen, gedichteten Text mit ein. Er stellt mit anderen Worten eine allgemeine Charakterisierung, den Oberbegriff für alle kultischen Lieder dar, denn laut seinem formalen Kriterium „ist Hymnus ein metrisches, singbares Gebilde“¹⁸.

Auf der anderen Seite ist mit dem Namen „εὐχή“ jener – auch – liturgische Text gemeint, der hauptsächlich in prosaischer Form verfasst war und insbesondere vom Versammlungsvorsteher vorgetragen wurde. Es ist hierbei also evident, dass es sich bei der „εὐχή“ nur um gottesdienstliche Teile handelt, die samt den angestimmten Liedern die strukturelle „Wirbelsäule“ der liturgischen Handlungen ausmachten.

Das Wort „εὐχή“, so wie es in unserem liturgischen Kontext gebraucht wird, ist zwar mit „Gebet“ wiederzugeben; diese Bedeutung sollte jedoch keineswegs auf

¹⁷ Eine detaillierte Analyse der formellen Unterschiede zwischen den drei paulinischen Termini „Psalmen“, „Hymnen“ und „geistigen Oden“ siehe bei *Konstantin Nikolakopoulos*, Die „unbekannten“ Hymnen des Neuen Testaments. Die orthodoxe Hermeneutik und die historisch-kritische Methode, Aachen 2000, S. 62-86. Darüber hinaus vgl. *Konstantin Nikolakopoulos*, Studii de Teologie Biblică, Cluj-Napoca 2008, S. 142-193.

¹⁸ So *Joh. Kroll*, Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandria, Königsberg 1921, S. 8.



das private Gebet des Gläubigen verweisen, das selbstentworfen und improvisiert sein und in jedem Moment auch außerhalb der öffentlichen Gottesdienste ausgesprochen werden kann. Letztere Bedeutung des Begriffes, welche (besonders mit der Bedeutung des persönlichen Gebets, des Gelübdes) im Neuen Testament an zwei Stellen¹⁹ auftaucht, wird ausnahmsweise angewandt, wobei es für das Wort „εὐχή“ in der handschriftlichen Tradition des neutestamentlichen Textes weitere Lesarten der beiden Stellen gibt.

Interessanterweise können die zwei verschiedenen Bedeutungen des in der öffentlichen Liturgie ausgesprochenen Gebets und des privaten Gebets der Gläubigen auch mittels zweier voneinander abweichender griechischer Wörter ausgedrückt werden: das offizielle liturgische Gebet als Bestandteil der Gottesdienste trägt den Namen „εὐχή“, während das freie private Gebet des Gläubigen als die intime Kommunikation zwischen ihm und Gott „προσευχή“ genannt wird. Letzterer Begriff findet sich sogar 36mal in den neutestamentlichen Texten mit der ausschließlichen, transparenten Bedeutung der persönlichen Hinwendung des Christen zu Gott.

In der späteren patristischen Tradition wird der „εὐχή“ ein Danksagungs- und der „προσευχή“ ein Bitt- und Flehenscharakter zugeschrieben. In der allgemeinen liturgischen Volksfrömmigkeit bekommt das Wort „προσευχή“ darüber hinaus die Deutungsfärbung einer kirchlichen Akoluthie als allgemeine Charakterisierung dieses Gottesdienstes, auf keinen Fall kann es sich aber auf einzelne liturgische Gebete beziehen.

Es besteht kein Zweifel daran, dass bereits bei den Gottesdiensten der Alten Kirche die Hymnen und die Gebete feste Bestandteile der liturgischen Ordnung waren. Die ersten wichtigen Anzeichen dafür finden wir bereits im Rahmen der Apostolischen Literatur. Justin „schildert uns (Apol. I 61. 65-67) den sonntäglichen Gottesdienst der Gemeinde als eine zusammenhängende Feier, in welcher die Eucharistie unmittelbar auf den aus Bibellesung, Predigt und Gebet bestehen-

¹⁹ So nur in Apg 18,18; 21,23.



den Gottesdienst folgt²⁰. Weiteren alten Quellen kann man also entnehmen, dass neben der Lesung von biblischen (alt- und neutestamentlichen) Perikopen und der Predigt sowohl die lyrischen („ὕμνοι“) als auch die prosaischen metrischen Texte („εὐχαί“) einen beachtenswerten Platz im kultischen Leben einnahmen. Darüber hinaus könnte man in einem allgemeinen Sinne die in rhythmischer und dichterischer Sprache abgefassten „Gebete“ bedenkenlos den liturgischen Texten schlechthin zuordnen.²¹

Gerade wegen der unauflösbaren Verbindung beider Termini kann man nicht mit Sicherheit die „Richtung“ des Einflusses bei ihrer Entstehung im Rahmen des christlichen Kultus feststellen, d. h. welcher der beiden Begriffe die Entstehungsursache des anderen bildet. Wahrscheinlich sollten die Hymnen den Gebeten, deren theologisch wichtigste Teile durch lyrische und metrische Bearbeitung eine hymnische Gestaltung angenommen haben, ihre Abstammung verdanken.²² So wie jedoch die Sache sein mag, ist es wohl unverkennbar, dass beide Gattungen, Doxologie-, Bitt- und Danksagungselemente beinhaltend, die liturgische Struktur der altkirchlichen Versammlungen entschieden ausgestaltet haben: die „εὐχαί“ als freie, prosaische, prophetisch-inspirierte Texte²³ und die „ὕμνοι“ als gleichbedeu-

²⁰ Vgl. die Ausführungen von *H. Lietzmann*, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, Bonn 1926, S. 258, in Anbetracht der alten Liturgiebeschreibung von Justin, wobei der Autor dazu betont, dass, „daß dieser (sc. der urchristliche Gottesdienst) einfach aus der Synagoge übernommen ist, als feststehend angenommen werden“ (darf).

²¹ Vgl. dazu die interessanten Ausführungen von *Pantelis V. Paschos*, *Τὰ Ὑμνολογικὰ τοῦ Κωνσταντίνου Οἰκονόμου τοῦ ἐξ Οἰκονόμων*, in: *Theologia* 67 (1996) 298: „Μὲ τὴν εὐρύτερην ἔννοια, καὶ οἱ λειτουργικὲς εὐχὲς καὶ δεήσεις, γραμμένες σὲ μία εὐρυθμὴ ἢ ἔρρυθμὴ καὶ ποιητικὴ γλῶσσα, ἀποτελοῦν λειτουργικὰ κείμενα, πρὸ ἐλάχιστα ἐνίστε ἀπέχουν ἀπὸ τὴν ὕμνογραφικὴ δομὴ καὶ μετρικὴ τῶν *ἰδιομέλων*.“

²² Vgl. die entsprechende Argumentation von *Panagiotis K. Christou*, *Θεολογικὰ μελετήματα*, Bd. 4: *Ὑμνογραφικά*, Thessaloniki 1981, S. 56: „Ἡ σύνθεσις χριστιανικῶν ὕμνων ἀνεπτύχθη ἐν στενῷ συνδέσμῳ μὲ τὰς εὐχὰς τῆς θείας εὐχαριστίας· εἶναι δυνατόν νὰ λεχθῆ ὅτι προῆλθον ἀπὸ αὐτὰς καὶ κατὰ τὸ πλεῖστον ἀποδίδουν τὴν διδασκαλίαν αὐτῶν.“

²³ Siehe die Bemerkung von *Oscar Cullmann*, *Urchristentum und Gottesdienst*, 2. Aufl., Zürich 1950, S. 16: „Die Gebete sind wohl teils frei, den Umständen angepaßt, und werden dann nicht ausschliesslich, aber hauptsächlich als Sache der Propheten angesehen worden sein nach *Didache* 10,6.“ An dieser Stelle erlaube ich mir, eine kleine Korrektur anzubringen: In unserem Zusammenhang handelt es sich um die Stelle *Didache* 10,7 „τοῖς δὲ προφήταις ἐπιτρέπετε εὐχαριστεῖν ὅσα θέλουσιν“, wo den frühchristlichen Propheten nicht die hauptsächliche Übernahme der Gebete zugeschrieben, sondern die freie Formulierung von Dankgebeten innerhalb des Gottesdienstes gestattet wird.



tende poetische Kultdichtungen mit den neuen soteriologischen Anknüpfungspunkten des Christentums.²⁴

Hymnen und Gebete beherrschen das liturgische Umfeld bereits in den ersten Jahren der urchristlichen Gemeinden. Sie bestehen als zwei unterschiedliche Ausdrucksweisen der betenden Kirche nebeneinander, wie dies Justin in einer konkreten Stelle seiner Apologie mit unmissverständlicher Klarheit durch die Worte „εὐχή“ und „αἰνοῦντες“ zum Ausdruck bringt. Dieser Apostolische Vater beschreibt die fromme Haltung der Gemeinde Gott, dem Demiurgen, gegenüber und betont, dass „wir, die Christen, ihn (sc. Gott) ... durch Gebet und Danksagung, soviel wir können, lobpreisen ...“ Interessanterweise geht er noch einen Schritt weiter und löst alle Deutungsbedenken auf, indem er im unmittelbar nächsten Vers dieses Textes von Bittgängen, Bittgebeten (πομπάς) und zusätzlich von Hymnen (ὕμνους) redet.²⁵

Trotz ihrer unterschiedlichen Existenzweise in der Liturgie der Alten Kirche besteht zwischen Gebeten und Hymnen eine hauptsächlich inhaltliche Verbindung, welche die Differenzierung beider relativiert. Dieser Relativierung gibt Oscar Cullmann folgendermaßen Ausdruck: „... Psalmen, Hymnen und Lieder, die ja auch Gebete sind ...“²⁶ Die Tatsache der engen Beziehung der Hymnen zu den Gebeten kann und darf nicht übersehen werden. Die Hymnen stellen auch eine Art Gebete dar, die eigentlich eine lyrischere und rhythmischere Gestalt als die normalen Gebete haben.²⁷

²⁴ Bezüglich der neuen kultdichterischen Produktion der ersten Christen vgl. *Ioannis D. Karavidopoulos*, „Εἰκὼν Θεοῦ“ καὶ „κατ’εἰκόνα Θεοῦ“ παρὰ τῷ Ἀποστόλῳ Παύλῳ, *Thessaloniki* 1964, S. 50 f.: „... es ist bekannt, dass die erste christliche Gemeinde für ihre liturgischen Versammlungen Hymnen (ὕμνους) und Gebete (προσευχάς) frei verfasste.“

²⁵ Der originale Text von *Justin(s)*, *Apologia* I, 13,1-2: *Bibliothek Griechischer Kirchenväter*, Bd. 3, 167, lautet: „... λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας ἐφ’ οἷς προσφερόμεθα πᾶσιν, ὅση δύναμις, αἰνοῦντες, μόνην ἀξίαν αὐτοῦ τιμῆν ταύτην παραλαβόντες ... ἐκεῖνῳ δὲ εὐχαρίστους ὄντας διὰ λόγου πομπὰς καὶ ὕμνους πέμπειν ὑπὲρ τε τοῦ γεγονέναι καὶ τῶν εἰς εὐρωστίαν πόρων πάντων...“. Vgl. auch *Justin*, *Dialogus* 117,2 und 117,5: *Bibliothek Griechischer Kirchenväter* 3, 316-317.

²⁶ *Oscar Cullmann*, *Das Gebet im Neuen Testament. Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilen den Antwort auf heutige Fragen*, Tübingen 1994, S. 95.

²⁷ Siehe die charakteristische Ausführung von *M. Voutsinou-Kikilia*, *Sequentiae. Συμβολή στη Λατινική Μεσαιωνική Λογοτεχνία*, Athen 1994, S. 15.



Innerhalb der frühchristlichen Literatur gibt es nicht wenige Texte, welche sich nicht deutlich²⁸ in die eine oder andere Kategorie einordnen lassen, weil sie sich Charakterzüge beider Textformen zu eigen gemacht haben. Die Verbindung zwischen Gebeten und Hymnen tritt bei vielen Texten hauptsächlich in der urchristlichen Zeit auf. Als typische Beispiele dafür seien hier konkrete Danksagungshymnen in den Apokryphen Texten *Thomasakten* und *Akten von Johannes* genannt.²⁹ Beachtenswert in diesem Zusammenhang ist die Meinung von Panagiotis Christou, wonach man innerhalb des Abschnittes Offb 11,17 ff. den deutlichen Übergang vom Gebet zum Hymnus beobachten kann.³⁰ Dieselbe Gegebenheit drückt Oscar Cullmann folgendermaßen aus: „Eine besondere Form erhält das liturgische Gebet in den ‘geistigen’ Hymnen, die aufs Judentum, auf die alttestamentlichen Psalmen zurückgehen, aber auch christliche Neuschöpfungen umfassen, von denen einige in die Johannesoffenbarung aufgenommen sind.“³¹

Ein sehr charakteristisches Beispiel, das die Forscher in Uneinigkeit und Verlegenheit versetzt hat, bildet das „schöne und innige sog. allgemeine Gebet“ des Apostolischen Vaters und Bischofs von Rom, Klemens.³² Es handelt sich um das Gebet im 1. Klemensbrief 59,1-61,3, welches „liturgiegeschichtliche Bedeutung

²⁸ Vgl. Panagiotis K. Christou, *Θεολογικά μελετήματα*, Bd. 4: *Ὑμνογραφικά*, Thessaloniki 1981, S. 57.

²⁹ Vgl. dazu Basileios D. Fanourgakis, *Αἱ Ὁδοὶ Σολομῶντος. Συμβολὴ εἰς τὴν ἔρευναν τῆς Ὑμνογραφίας τῆς Ἀρχαϊκῆς Ἐκκλησίας*, Thessaloniki 1979, S. 29.

³⁰ Vgl. Panagiotis K. Christou, *Θεολογικά μελετήματα*, Bd. 4: *Ὑμνογραφικά*, Thessaloniki 1981, S. 57. Vgl. weiter S. 83 f.: „Practically all ancient Christian hymns include material from the prayers ... A certain text of the *Apocalypse* shows the transition. It starts off as a prayer:

Ἐὐχαριστοῦμεν σοι,
Κύριε ὁ Θεὸς ὁ Παντοκράτωρ,
ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος...’

but ist sequence indicates that it is a rhythmic poem.“ Im selben Kontext dieser Arbeit wird noch auf andere Beispiele hingewiesen.

³¹ Oscar Cullmann, *Das Gebet im Neuen Testament. Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilen den Antwort auf heutige Fragen*, Tübingen 1994, S. 94.

³² Der griechische Text in 1 Klem 59,1-61,3 lautet auszugsweise folgendermaßen: „Ἐὰν δέ τινες ἀπειθήσωσιν τοῖς ὑπ’ αὐτοῦ δι’ ἡμῶν εἰρημένοις ... ἡμεῖς ... αἰτησόμεθα ἐκτενῆ τὴν δέησιν καὶ ἰκεσίαν ποιούμενοι ... εἰς τὸ γινώσκειν σε τὸν μόνον ὕψιστον ἐν ὑψίστοις, ἅγιον ἐν ἁγίοις ἀναπαύομενον ... σοὶ ἐξομολογούμεθα διὰ τοῦ ἀρχιερέως καὶ προστάτου τῶν ψυχῶν ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι’ οὗ σοὶ ἡ δόξα καὶ ἡ μεγαλωσύνη καὶ νῦν καὶ εἰς γενεὰν γενεῶν καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.“ (Der Text bei: J. A. Fischer (Hg.), *Die apostolischen Väter. Griechisch und Deutsch*, 8. Aufl., München 1981, S. 98-104.)



besitzt... Dieses und sonstige liturgische oder liturgienahе Partien ... gewähren neben einigen ntl. Stellen bescheidene Einblicke in die Anfänge kirchlicher Liturgie...³³, lassen sich jedoch nicht deutlich als Gebete oder Hymnen bezeichnen. Eine solche schlüssige Unterscheidung ist auch bei vielen liturgischen Texten dieser ersten Zeit ziemlich schwierig und mühevoll, zumal uns keine klaren Belege vorliegen, ob diese Texte gesungen oder einfach vorgetragen wurden. Daher kommt ab und zu in der Forschung – manchmal mit berechtigten Argumenten – die Identifizierung von Gebeten und Hymnen vor.

Obschon die Differenzierung der Termini in der altchristlichen Literatur nicht immer einwandfrei nachvollziehbar ist, können sich beide Gattungen als voneinander unabhängige Liturgieteile souverän behaupten. Dies lässt sich anhand vieler hymnologischer, liturgiegeschichtlicher, historischer und anderer patristischer Texte belegen. Bezeichnend für die klare Unterscheidung der Gebete und der Hymnen ist folgende hymnische Stelle von Symeon dem Neuen Theologen († 1022 oder 1037), die im Original in 15-silbigem Maß abgefasst ist:

„... denn mein Mund spricht Worte, die ich gelernt habe, und ich singe **Hymnen** und **Gebete**, welche die Vorherigen, indem sie den Heiligen Geist erhalten haben, niedergeschrieben haben ...“³⁴

Dabei handelt es sich sicherlich um einen viel späteren Beleg, der auch liturgischen Charakter hat und eben auf die klare, in den vorigen Jahrhunderten herauskristallisierte Unterschiedlichkeit beider Termini hinweist.

Hymnen und Gebete, die seit jeher im christlichen Kultus nebeneinander existieren und unterschiedliche Funktionen haben,³⁵ zeichnen sich jeweils durch folgen-

³³ J. A. Fischer (Hg.), Die apostolischen Väter. Griechisch und Deutsch, 8. Aufl., München 1981, S. 15.

³⁴ Symeon der Neue Theologe, Hymnen XXVI, 11-13: *Sources Chretiennes* IIA (II), S. 268-270:

„... καὶ γὰρ λαλεῖ τὸ στόμα μου λόγους, οὓς ἐδιδάχθην,
καὶ ὕμνους ᾄδω καὶ εὐχάς, ἃς ἐγγράφως οἱ πάλαι
τὸ Πνεῦμα σου τὸ Ἅγιον ἐξέθεντο λαβόντες...“

³⁵ Beachtenswerter weise unterstreicht Panagiotis K. Christou, *Θεολογικὰ μελετήματα*, Bd. 4: Ὑμνογραφικά, Thessaloniki 1981, S. 84, diesbezüglichen Punkt: „Hymns chiefly offer praise, while prayers mainly contain the element of thanksgiving and supplication, though they are not entirely devoid of praise.“



de Merkmale aus: durch ihre *textuelle Struktur* und durch ihre *Anwendungsweise* im Rahmen des liturgischen Vollzugs, d. h. ob sie gesungen oder vorgetragen werden. Hieran könnte auch ein dritter Unterschiedlichkeitsfaktor, der eigentlich höchstwahrscheinlich nur für die ersten zwei Jahrhunderte Gültigkeit hat und mit der Zeit sehr relativ geworden ist, erwähnt werden: der *inhaltliche Charakter* des jeweiligen Textes. Die Hymnen waren ursprünglich rein doxologischen Inhalts, während die Gebete hauptsächlich Danksagungs- und Bittenelemente beinhalteten,³⁶ wie die altkirchliche liturgische Praxis dies in der Regel deutlich zeigt³⁷. Allerdings sind bereits seit dem 3. Jh. Hymnen entstanden, die zusätzliche Charakterzüge gegenüber ihren Vorgängern aufweisen. Schon seit dem 5. und 6. Jh. gibt es eine solche vielfältige Vermischung, dass jetzt alle drei Elemente (Lobpreis, Dank und Bitte) sowohl durch Gebete als auch durch Hymnen bestens zum Ausdruck gebracht werden können.

Was ihre *textuelle Struktur* angeht, scheint es notwendig zu unterstreichen, dass zuerst einmal die Gebete einen genuin prosaischen Charakter aufweisen. Es handelt sich im Grunde um ungebundene Reden, welche aber manchmal auch rhetorische und andere metrische Elemente beinhalten. Trotz konkreter Ausnahmen von Gebeten mit rein hymnischer Struktur – es sei z. B. auf zwei schöne Gebete zur Vorbereitung auf und Danksagung nach der hl. Kommunion verwiesen³⁸ – zeigen die Gebete, im Vergleich zu den Hymnen, ein ziemlich schlichtes Ethos. Die (nicht beim privaten Beten, sondern in der liturgischen Praxis verwendeten) Gebete werden hauptsächlich vom Zelebranten entweder leise gelesen oder auch

³⁶ Zur Beziehung zwischen Hymnen und Bitt- bzw. Dankgebeten in der Antike und urchristlichen Zeit siehe *W. Fenske*, „Und wenn ihr betet...“ (Mt. 6,5). Gebete in der zwischenmenschlichen Kommunikation der Antike als Ausdruck der Frömmigkeit, Göttingen 1997, S. 39 f.

³⁷ Die Unterschiedlichkeit von Hymnus und Gebet im Rahmen der kirchlichen Praxis wird im Beitrag von *B. Fragkeskou*, Ὁ Ὑμνος Ἐσπερινὸς σὲ λειτουργικὰ καὶ γρηγοριανὰ χειρόγραφα, in: *Kleronomia* 24 (1992) 259, mit Nachdruck betont.

³⁸ Siehe in diesem Zusammenhang die einschlägigen Ausführungen von *Ioannis M. Fountoulis*, Τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου „Ὑμνος Ἐσπερινός“ – ἡ λειτουργικὴ χρῆσις του, in: *Kleronomia* 22 (1990) 30, (Thessaloniki 1993), der auf dieses wichtige Merkmal der Gebete eingeht. Siehe die zwei rhythmischen Kommuniongebete des hl. Symeon des Neuen Theologen (zur Vorbereitung auf die hl. Kommunion) und Symeon des Metaphrastes (nach der hl. Kommunion) im liturgischen Stundenbuch: Ὁρολόγιον τὸ Μέγα, hrsg. von *Apostoliki Diakonia*, 8. Aufl., Athen 1983, S. 514 ff. („Ἀπὸ ῥυπαρῶν χειλέων...“) und S. 520 („Ὁ δοὺς τροφήν μοι σάρκα σὴν ἐκουσίως...“).



laut und feierlich vorgetragen.³⁹ Dagegen sind Hymnen absichtlich poetische Dichtungen mit einem gewissen Rhythmus und Silbenmaß. Ein Hymnus wird dafür verfasst, um die Güte und Menschenfreundlichkeit (φιλανθρωπία) Gottes in metrischem Stil zu loben, was seine Etymologie (ὕμνέω = lobpreisen) andeutet. „Der Hymnus ist also eine Lobpreisung Gottes in gehobener – metrischer oder stilisierter prosaischer – Diktion.“⁴⁰ Solche Texte wurden seit jeher selbstverständlich melodisch gesungen, zumal sich ihre Struktur von vornherein an die Musik anzupassen hatte.⁴¹

An dieser Stelle kommt also auch die *Anwendungsweise* als ein weiteres wichtiges Merkmal der Gebete und Hymnen hinzu. Außer der bereits angesprochenen Rezitation der Gebete spielt nichtdestotrotz auch die Vertonung der liturgischen rhythmischen Texte in der Alten (und der Orthodoxen) Kirche eine enorm wichtige Rolle. Es ist kein Zufall, dass sich die ostkirchlichen Liturgien unter anderem durch die melodische Wiedergabe ihrer Texte auszeichnen. Immer gab das hymnische Element den gottesdienstlichen Handlungen eine eigenartige Pracht, so dass man für die Liturgie den Ausdruck „gesungene Theologie“⁴² des Öfteren benutzt. Man kann und darf aber auch die Tatsache nicht übersehen, dass es keinen einzigen orthodoxen Gottesdienst ohne hymnische Teile gibt. „Zumindest in der Form des schlichten Rezitativs wird auch der bescheidenste orthodoxe Kasualgottesdienst musikalisch gestaltet, wobei eine anspruchsvollere Klanggestalt stets angestrebtes Desiderat ist.“⁴³

³⁹ Zu dieser in der liturgischen Diskussion sehr wichtigen Thematik zur Rezitationsweise der priesterlichen Gebete siehe die Arbeiten von *Georgios N. Filias*, Ὁ τρόπος ἀναγνώσεως τῶν εὐχῶν στή λατρεία τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, Athen 1997 und *Ders.*, Ἡ συνάρφεια πρωτοτύπου, μεταφράσεως καί τρόπου ἀναγνώσεως τῶν εὐχῶν στή Θ. Λειτουργία, in: *Ekllessia* 89 (2012) 423-426.

⁴⁰ *Joh. Kroll*, Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandria, Königsberg 1921, S. 11.

⁴¹ Vgl. dazu *Nikolaos B. Tomadakis*, Ἡ Βυζαντινὴ Ὑμνογραφία καὶ Ποίησις, 3. Aufl., Thessaloniki 1993, S. 48.

⁴² Siehe z. B. die entsprechenden Ausführungen bei *Konstantin Nikolakopoulos*, Das Wesen und die Funktion der byzantinischen Musik, in: *Hermeneia* 8 (1992) 149.

⁴³ *Nikolaus Thon*, Klingendes Bekenntnis des Glaubens. Die Musik der Russischen Orthodoxen Kirche, in: *Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 13 (19.03.1996) 5.



Unter solchen Umständen ist eben das Phänomen gänzlich verständlich, dass man im Kultus zum Singen neigt. Daher ist mit der Zeit – abgesehen von ihren typischen Merkmalen – die oben angesprochene Charaktervermischung zwischen Gebeten und Hymnen entstanden. Als eindrucksvolle Beispiele gelten konkrete gebetsartige prosaische Texte, die von Zeit zu Zeit und von Ort zu Ort von der betenden Gemeinde auch vertont und angestimmt wurden – und noch bis heute werden. Hierbei möchte ich mich auf zwei in der ganzen Christenheit bekannte Texte beziehen, die manchmal als eine Art Hymnen rezitiert werden. Es handelt sich zuerst um das „Gebet des Herrn“, das während der Gottesdienste mehrmals gehört wird und im Rahmen der Göttlichen Liturgie eine zentrale Stelle und Bedeutung besitzt. Nicht zu übersehen ist hier die neutestamentliche Begrifflichkeit, die zur Festlegung des terminus technicus hymnologicus eindeutig beiträgt. Im Rahmen der matthäischen Bergpredigt wird dieser Text mit dem Verb „προσεύχεσθε“ (= betet) eingeführt (Mt 6,9), was zweifellos zeigt, dass wir hier prinzipiell mit einem Gebet in Gegenüberstellung zum Hymnus zu tun haben. In der Regel sollte also dieses Gebet gemäß der technischen Begrifflichkeit schlicht rezitiert werden. Trotzdem tritt dennoch nicht selten der Fall in manchen Orthodoxen Kirchen auf, in dem das „Vaterunser“ nicht bloß vorgetragen, sondern sogar melodisch rezitiert oder Vers für Vers angestimmt wird.⁴⁴

Ein zweiter Fall von gesungenem bzw. rezitiertem gebetsartigem Liturgietext wäre das das ganze Christentum verbindende Glaubensbekenntnis von Nikaia-Konstantinopel (325/381 n. Chr.). Obwohl wir es dabei nicht mit einem Gebet, geschweige denn Hymnus, im eigentlichen Sinne⁴⁵, sondern mit einem „Symbol“ der Alten ungetrennten Kirche zu tun haben, das den gemeinsamen Glauben zum Ausdruck bringt, gehört das Credo mit seiner eher prosaischen Textstruktur liturgietechnisch mehr zu den Gebeten, die ausnahmsweise nicht vom Zelebranten, sondern vom Volk vorgetragen werden. Dabei kommt es bei vielen Gottes-

⁴⁴ Über seine liturgische Stellung vgl. *G. Bühring (Hg.), Vaterunser Polyglott. Das Gebet des Herrn in 42 Sprachen mit 75 Textfassungen* Hamburg 1984. Eine bzw. zwei melodische Rezitativversionen des Gebets siehe in: *Peter Plank – Katarina Sponsel (Bearb.), Chorbuch zur Göttlichen Liturgie*, Würzburg 1992, S. 81-82.

⁴⁵ Vgl. dazu *Evangelos Galanis, Ἡ ψαλμωδιακὴ ἀπόδοση τοῦ Συμβόλου τῆς Πίστεως*, in: *Ökumenisches Patriarchat (Hg.), Μνήμη Συνόδου Ἁγίας Β΄ Οἰκουμενικῆς*, Thessaloniki 1983, S. 179-190, bes. S. 181.



diensten zu gesungenem rezitativem Vortragen, wobei dies keine Neuheit darstellt. Eindrucksvoll zeigt sich in diesem Zusammenhang ein Beleg von Pseudo Dionysios Areopagites⁴⁶, in dem die Vielfalt der Bezeichnungen des Credo (d.h. „universelle Hymnologie“, „Hymnus“, „das Symbol der Religion“, „Bekenntnis“, „Danksagung“) angedeutet wird. Laut den obigen Ausführungen wurde der Bekenntnis-Text in den Anfängen des 6. Jh.s vom ganzen Pleroma der Kirchengemeinde mit einer Stimme gesungen.⁴⁷

5. Schlussfolgerungen

Die vielfältige liturgische Verwendung der Hl. Schrift – und in unserem Fall des Neuen Testaments – bereits in der Urgemeinde hat effektiv dazu beigetragen, das Wort Gottes so intensiv gegenwärtig wie möglich im Leben der Christen zu machen. Entsprechend zur Funktion des biblischen Wortes fokussiert auch das liturgische Gebetswort auf das gezielte soteriologische Aufbauen der Gläubigen,⁴⁸ indem die biblische Färbung das Profil des christlichen Kultus stark prägt. Die enge Verflechtung des biblischen Wortes mit der altchristlichen Liturgie ist also eindrucksvoll. Nicht nur die für die vielen Gottesdienste bestimmten biblischen Lesungen, sondern auch der intensive Einfluss des neutestamentlichen Wortes auf den Inhalt, die Struktur oder die technische Begrifflichkeit der altkirchlichen und orthodoxen Hymnologie zeugen von dieser engen Verflechtung.⁴⁹

In diese letzte Kategorie des biblischen Einflusses auf die alt- und ostkirchliche Hymnologie lässt sich die Analyse der technischen Begriffe „Gebet“ und „Hymnus“ in dieser Studie einordnen. Sowohl die Gebete, als auch die Hymnen bilden von jeher wichtige Bestandteile der christlichen Gottesdienste. Selbstverständlich gab es immer die Unterscheidungskriterien zwischen den beiden Kategorien,

⁴⁶ Vgl. den interessanten originellen Text von *Pseudo-Dionysios Areopagites*, *De Ecclesiastica Hierarchia* 3,7: PG 3, 436 C.

⁴⁷ Vgl. dazu *Konstantinos Kallinikos*, *Ὁ χριστιανικὸς ναὸς καὶ τὰ τελούμενα ἐν αὐτῷ*, 2. Aufl., Athen 1958, S. 366.

⁴⁸ Zum aufbauenden Zweck des Kultus vgl. *Konstantinos Karaisaridis*, *Εἰσαγωγή στή συνάφεια θεολογίας καὶ λειτουργικοῦ λόγου* (Βίβλος, Δόγμα, Ἔθος), in: *Ekklesia* 89 (2012) 399.

⁴⁹ Vgl. *Konstantin Nikolakopoulos*, *Das Neue Testament als hymnologische Quelle in der Orthodoxen Kirche*, in: *Theologia* 61 (1990) 161 f.



manchmal aber waren ihre Bestimmungsgrenzen ziemlich relativ. Dementsprechend sollte auch der heutige Forscher der neutestamentlichen Texte sehr vorsichtig und bei seinen Methoden behutsam sein, wenn er die hymnischen Stücke des „Neuen Bundes“ zu lokalisieren hat.⁵⁰ Außer seinen „klassischen“ Hymnen enthält das Neue Testament noch mehrere Stellen, die ich als seine ‚unbekannten‘ Hymnen“ zu bezeichnen pflege.⁵¹ Zur Erforschung solcher Stellen kann bestenfalls die orthodoxe Hymnographie, welche ein ausgezeichnetes biblisches bzw. neutestamentliches Fundament besitzt, beitragen.

In der altkirchlichen und orthodoxen Hymnographie ist das biblische neutestamentliche Wort sehr breit und weit entfaltet. Die vom biblischen Wort inspirierten Hymnographen haben solch tiefe theologische Hymnen verfasst, welche praktisch als hermeneutische Kommentare der neutestamentlichen Perikopen fungieren.⁵² Genau hier könnte also der über die Hymnographie angewandte interpretatorische Weg zur Annäherung an das biblische Wort beitragen. Unter Berücksichtigung der Hymnen können nämlich viele Stellen des Neuen Testaments aus einem anderen exegetischen und theologischen Blickwinkel gesehen werden. Dies wäre mit anderen Worten die von der orthodoxen Seite proklamierte „*liturgische Exegese*“.

Aufgrund der Tatsache, dass die altchristliche und orthodoxe Hymnographie auf die Urzeit des Neuen Testaments zurückzuführen sind, beteiligen sie sich automatisch am Ausdruck des göttlichen Mysteriums. Zweifellos könnte also die im liturgischen Leben angewandte Hymnographie zur Verdeutlichung des biblischen

⁵⁰ In diesem Zusammenhang vgl. die diesbezüglichen Anmerkungen von *Julius Tyciak*, *Theologie in Hymnen. Theologische Perspektiven der byzantinischen Liturgie*, (Sophia 10), 2. Aufl., Trier 1979, S. 100, der von hymnischen Stücken des NTs spricht, die eventuell mit den „Propheten“ jener ersten Zeit in Verbindung zu bringen sind: „Auch das Neue Testament kennt mancherlei Texte hymnischer Gestalt, die vielleicht in der ursprünglichen Liturgie gebraucht, vielleicht in ihr entstanden sind und durch neutestamentliche ‚Propheten‘ vorgetragen oder schöpferisch gebildet wurden.“

⁵¹ Vgl. die gleichnamige Habilitationsschrift von *Konstantin Nikolakopoulos*, *Die „unbekannten“ Hymnen des Neuen Testaments. Die orthodoxe Hermeneutik und die historisch-kritische Methode*, Aachen 2000, und darüber hinaus *Konstantin Nikolakopoulos*, *Das Neue Testament als hymnologische Quelle in der Orthodoxen Kirche*, in: *Theologia* 61 (1990) 161-186.

⁵² Siehe dazu auch *Konstantinos Karaisaridis*, *Εἰσαγωγή στή συνάφεια θεολογίας καί λειτουργικοῦ λόγου* (Βίβλος, Δόγμα, Ἔθος), in: *Ekklesia* 89 (2012) 402 f.



Wortes, zumal die Heilige Schrift eines der vielen wichtigen Mittel zur Offenbarung Gottes in den Menschen ist. „Gott steigt zu uns herab nicht nur im sakramentalen Heilsmysterium seines erlösenden Tuns, sondern auch im Offenbarungsmysterium seines erlösenden Wortes, der Heiligen Schrift, die Hauptbestandteil der liturgischen Lesungen und Formulierungen, der Gebete und Hymnen ist.“⁵³

⁵³ So *Evangelos Theodorou*, Theologie und Liturgie, in: *Theologia* 55 (1984) 173.



Zur Entstehung und Entwicklung der orthodoxen Hymnographie

1. Einführendes

Jeder, der sich mit der orthodoxen Hymnographie beschäftigen will, muss die unbestrittene Tatsache immer vor Augen führen, dass es sich hier nicht um eine eigenständige Kunstform im Rahmen des liturgischen Lebens handelt, sondern dass die Hymnographie nur mit und in den verschiedenen Gottesdiensten lebt und dort ihre theologische und katechetische Wirkung entfaltet.¹

In einer ganz besonderen Weise verbindet sich die Hymnographie mit der Kirchenmusik der Ostkirche. Die Wirkung des Wortes wird durch die Melodieführung der menschlichen Stimme, die seinen Sinngehalt betont und erst recht lebendig macht, unterstützt. Dieses Zusammenwirken von menschlichem Geist und menschlicher Stimme zum Lobe Gottes hat ein orthodoxer Theologe mit den folgenden Worten beschrieben: „Das Herz des orthodoxen Gottesdienstes bildet die Hymnographie, die Hymnen unserer Kirche, die auch als dichterische Texte, als die auserlesenste Schöpfung der byzantinischen Zeit anerkannt werden. Die Hymnographie wird mit den Möglichkeiten, die sie als dichterisches Wort besitzt, das mit dem Gewand der einzigartigen «byzantinischen» Musik umkleidet ist, für die Kirche das geeignetste Mittel zur ständigen Eucharistie ihres Pleromas“.² Die orthodoxe Hymnographie stellt jedoch keine reine Poesie dar. So wie die gesamte patristische Literatur, die den geistigen Aufbau der Gläubigen zu ihrem Ziel hat, trägt auch sie, wie alle anderen Künste (Musik, Ikonenmalerei, Architektur, Holzschnitzerei etc.) mittels des Wortes zum Verständnis des auf Erden stattfindenden Mysteriums der Heilsgeschichte bei.

¹ Vgl. dazu *K. Nikolakopoulos*, Das Wesen und die Funktion der byzantinischen Musik, in: *Hermeneia* 8 (1992) 152.

² *G. D. Metallinos*, Leben im Leibe Christi, Athen 1990, S. 244 f.



Insbesondere sind die Ziele der Hymnographie und der Kirchenmusik, die beide innerhalb des liturgischen Lebens „geboren“ sind, auf einer speziellen Weise verbunden. „Die Hymnographie, welche die christliche Lehre dichterisch formuliert, ist 'lyrische Theologie', während die Musik, die diese Lehre ausdrückt und zugleich zu ihrer Einprägung ins Herz des Gläubigen beiträgt, 'gesungene Theologie' ist.“³

Bezüglich der Entwicklung der orthodoxen Hymnographie muss auf die jahrhundertelange Dauer dieser Entfaltung und Herauskristallisierung hingewiesen werden⁴. Viele historisch-literarische Phasen der zahlreichen hymnographischen Gattungen und noch mehrere Hymnographen mit ihren Errungenschaften haben diese Jahrhunderte entschieden geprägt.

2. Die Anfänge der christlichen Hymnographie

Zweifellos kann man auch von der frühchristlichen Hymnographie als einer zu berücksichtigenden Größe reden. Wer sich vor Augen hält, dass der fromme Mensch nie aufhörte, seinen Schöpfer und Gott zu lobpreisen und ihn kultisch zu verehren und anzubeten, stellt sofort fest, dass der urchristliche Kultus etwas Selbstverständliches gewesen ist. Der alte Bund zwischen Gott und den Israeliten, obwohl in der christlichen Zeit ergänzt und umgedeutet, verlor in der christlichen Zeit seine Aktualität nicht.

Die Existenz vieler alttestamentlicher Kultlieder, die keinen bloßen literarischen, sondern hauptsächlich einen wichtigen liturgischen Platz in den jüdischen Synagogen einnahmen, verhalf zur Inspirierung und Entstehung neuer christlicher Gesänge. Außer dem Gott-Vater des monotheistischen Judentums werden jetzt auch der Gott-Sohn und darüber hinaus die ganze Heilige Trinität/Dreieinigkeit wie

³ K. Nikolakopoulos, Die byzantinische Musik als Grundbestandteil des orthodoxen Kultus, in: *Orthodoxes Forum* 3 (1989) 52.

⁴ Mehr darüber siehe bei K. Mitsakis, Βυζαντινή Ὑμνογραφία. Ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τῆς Καινῆς Διαθήκης ὡς τὴν εἰκονομαχία, Athen 1986; J. B. Pitra, Hymnographie de l' église grecque, Rom 1867; E. Wellesz, A History of Byzantine Music and Hymnography, Oxford ²1961; K. Nikolakopoulos, Das Neue Testament als hymnologische Quelle in der Orthodoxen Kirche, in: *Theologia* 61 (1990) 161-186.



auch im allgemeinen das erlösende Eingreifen Gottes in die Weltgeschichte durch die Inkarnation seines Logos zum Gegenstand der christlichen Hymnen.

Mit Sicherheit dienten in den ersten christlichen Gemeinden ganze Psalmen oder auch Auszüge davon und andere alttestamentliche Lieder als Quellen für die neuen Psalmen und Hymnen. Gleichzeitig wurden aber auch alttestamentliche Psalmen oder Psalmverse, die nun im Rahmen einer neuen (christologischen) Umdeutung anders gesehen wurden, mit neuen christlichen Hymnen eng verbunden und verflochten⁵. Außerdem wurden auch parallel dazu ganz unabhängige christliche Verse und Gesänge in den Gottesdiensten benutzt, die im nachhinein ihre Spuren an manchen Stellen des Neuen Testaments hinterlassen haben.

In diese letzte Richtung bewegen sich ganz eindeutig die zwei bekannten paulinischen Stellen in Kol 3,16 und Eph 5,19, wo die Rede von „Psalmen, Hymnen und geistlichen Oden“ ist. Dass bereits sehr früh neue christliche Gesänge zur Bereicherung des Kultus auftraten, wird aber auch aus anderen (und eben nicht christlichen) Quellen deutlich. Eines der ältesten Zeugnisse über den Gebrauch christlicher Hymnen in den Versammlungen der Gläubigen findet sich in einem Brief von Plinius dem Jüngeren, Prokurator der Präfektur Bithynien, der ihn im Jahre 112 n. Chr. dem Imperator Trajan schicken ließ. Dabei schreibt er über antiphonische Hymnen, welche die Christen seiner Präfektur bei morgendlichen Versammlungen zu Ehren von Christus sangen: „quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem“⁶.

Das Vorhandensein von antiphonischen Hymnen (Wechselgesang zwischen dem Sänger und dem Volk oder zwischen den Chören) in der Frühkirche wird außerdem in verschiedenen Schriften dieser Zeit bezeugt. Sehr interessant in diesem Zusammenhang ist die Information, die u. a. am klarsten vom Kirchenhistoriker Sokrates († nach 439) vertreten wird, dass der Ortsbischof Ignatios († 110) den

⁵ Vgl. repräsentative Beispiele im Werk von *Th. E. Detorakis*, Βυζαντινή Φιλολογία. Τά πρόσωπα καί τά κείμενα, Bd. I: Προβυζαντινοί καί πρωτοβυζαντινοί χρόνοι (περ. 150-527 μ.Χ.), Herakleio/Kreta 1995, S. 121 f.

⁶ *Plinii Secundi*, Epist. X, 96,7. Siehe den Originaltext in: Pline le Jeune, tome IV, Lettres Livre X, Panégyrique de Trajan, texte établi et traduit par *M. Durry*, Paris ⁴1972, S. 74. Vgl. dazu auch die einschlägigen Verweise, die Kommentare und den ganzen Kontext auf Deutsch bei *A. M. Ritter*, Alte Kirche, Bd. I, Neukirchen-Vluyn ⁵1991, S. 14-15.



antiphonischen Gesang im syrischen Antiochien eingeführt hat. Das Zeugnis von Sokrates lautet folgendermaßen: „Es muss gesagt werden, dass die Gewohnheit der antiphonischen Hymnen auf diese Weise ihren Anfang in der Kirche hatte: Ignatios von Antiochien in Syrien, der dritte Bischof seit dem Apostel Petrus, der auch mit den Aposteln selbst Umgang hatte, sah in einer Vision Engel, welche die Heilige Dreifaltigkeit mit antiphonischen Hymnen lobpriesen; diese Art und Weise der Vision übergab er der Kirche in Antiochien. Daher wurde in allen Kirchen diese Tradition verbreitet.“⁷ Das Antiphonon, als Ausdruck der antiphonischen Gesangsweise wie auch als selbständiger Typos von hymnographischen Liedern der Ostkirche, weist auch in Verbindung mit daran anschließenden alttestamentlichen Psalmen (ὑποψάλματα)⁸ auf die Schaffung von neuen christlichen Hymnen sogar in der frühen Periode des Christentums hin.

Man könnte also ohne Hemmung behaupten, dass die ganze literarische Produktion von Byzanz ihre Wurzeln auf die neutestamentliche Zeit zurückführt. Auch wenn man die Hymnographie als einen selbständigen wissenschaftlichen Bereich in der breiten Forschung des Christentums überhaupt betrachtet, muss man ihr unausweichlich die zwei bekannten Quellen zuerkennen: die Heilige Schrift (Altes + Neues Testament) und das bereits bestehende hagiographische Material (monastische Sprüche, geistliche Belehrungen, Heiligenviten und -erzählungen etc.). Selbstverständlich gehören auch die zahlreichen lyrisch-rhythmischen Reden und poetischen Predigten der Kirchenväter, die im Großen und Ganzen wieder auf der Heiligen Schrift und insbesondere dem Neuen Testament basieren, zum weiteren Spektrum der hagiographisch-patristischen Hymnographiequellen.

⁷ Sokrates, *Historia Ecclesiastica* VI 8: PG 67, 689 C – 692 A: „Λεκτέον δὲ καὶ ὅθεν τὴν ἀρχὴν ἔλαβεν ἢ κατὰ τοὺς ἀντιφώνους ὕμνους ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ συνήθεια. Ἰγνάτιος Ἀντιοχείας τῆς Συρίας, τρίτος ἀπὸ τοῦ ἀποστόλου Πέτρου ἐπίσκοπος, ὃς καὶ τοῖς ἀποστόλοις αὐτοῖς συνδιέτριψεν, ὅπτασίαν εἶδεν ἀγγέλων, διὰ τῶν ἀντιφώνων ὕμνων τὴν ἁγίαν Τριάδα ὑμνοῦντων, καὶ τὸν τρόπον τοῦ ὁράματος τῇ ἐν Ἀντιοχείᾳ ἐκκλησίᾳ παρέδωκεν. Ὅθεν καὶ ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις αὕτη ἢ παράδοσις διεδόθη.“

⁸ Weitere ausführliche Informationen über den hymnographischen Begriff „Antiphonon“ und seine Entstehung sowie über die alttestamentlichen „Iropsalmata“ siehe in K. Nikolakopoulos, *Hymnologisch-musikalische Terminologie der Orthodoxie: Ein Lexikon*, *Orthodoxes Forum* 9 (1995) 191 f. und 215.



3. Entfaltungsphasen der Hymnographie

Die endgültige Gestaltung der orthodoxen Hymnographie, so wie sie bis heute im liturgischen Gebrauch ist, benötigte, wie bereits gesagt, eine Entwicklung von Jahrhunderten. Es ist inzwischen außerdem unzweifelhaft, dass die Hymnographie nicht im 4. Jh. (Hymnen von Ephraem dem Syrer) oder im 6. Jh. (Dichtung von Romanos dem Meloden) ihren Anfang hat, wie die Philologen und Byzantinisten bis einschließlich des 19. Jahrhunderts zu behaupten pflegten. Man kann ohne Bedenken jedoch von einer Kontinuität der ostkirchlichen Hymnographie sprechen, deren Wurzeln wohl bis zu den neutestamentlichen Texten reichen⁹.

3.1. Die vorbyzantinische Periode

Was die Entstehung und zeitliche Entwicklung der Hymnographie im östlichen Teil des christlich geprägten, römischen Reiches angeht, sollte man eine chronologische Einteilung anwenden, die von jener der byzantinischen (Kirchen-)Geschichte¹⁰ hier und da abweicht. Die drei ersten christlichen Jahrhunderte können als die erste (vorbyzantinische) Periode der christlichen Hymnographie angesehen werden, bei der die Kirche ihre schwierigen Anfänge in den Verfolgungen und den Katakomben erlebte. Die Hymnographie dieser Zeit hat im Gegensatz zu

⁹ Vgl. die entsprechenden Ausführungen und jeweiligen bibliographischen Angaben bei K. Nikolakopoulos, Τά ύμνολογικά τμήματα τοῦ κατὰ Ματθαῖον. Νοηματικές προεκτάσεις βάσει τῆς ρητορικῆς δομῆς τους, *Deltio Biblikon Meleton* Bd. 13 (Juli-Dezember 1994), Jg. 23, S. 35: „Τό ὅτι οἱ ρίζες τῆς χριστιανικῆς ύμνογραφίας φθάνουν μέχρι τά καινοδιαθηκικά κείμενα, εἶναι ἓνα γεγονός πού σήμερα πιά δέν ἐπιτρέπει καμμία ἀμφιβολία.“ Weitere interessante Bemerkungen über die Verbindung der kirchlichen Hymnographie mit der apostolischen Zeit finden sich bei Th. E. Detorakis, Βυζαντινή Φιλολογία. Τά πρόσωπα καί τά κείμενα, Bd. I: Προβυζαντινοί καί πρωτοβυζαντινοί χρόνοι (περ. 150-527 μ.Χ.), Herakleio/Kreta 1995, S. 113: „Ἡ ἐκκλησιαστική ποίηση καί ἡ ύμνογραφία ἀνάγουν τήν ἀρχή τους στούς ἀποστολικούς χρόνους. Μολονότι πολλοί νεότεροι ἐρευνητές δέχονται ὅτι οἱ πρῶτοι γνήσιοι ύμνοι ἀρχίζουν νά ἐμφανίζονται ἀπό τόν 4ον αἰῶνα, πρέπει ἐντούτοις νά παρατηρήσουμε ὅτι ἔχουμε σαφεῖς καί ἀδιαφιλονίκητες μαρτυρίες γιά τήν ὕπαρξη ύμνων λειτουργικῶν ἀπό τούς πρώτους χρόνους τοῦ χριστιανισμοῦ.“

¹⁰ In diesem Punkt können die im Großen und Ganzen von der Mehrheit der Wissenschaftler anerkannten Phasen des byzantinischen Reiches angegeben werden [vgl. z. B. Th. E. Detorakis, Βυζαντινή Φιλολογία. Τά πρόσωπα καί τά κείμενα, Bd. I: Προβυζαντινοί καί πρωτοβυζαντινοί χρόνοι (περ. 150-527 μ.Χ.), Herakleio/Kreta 1995, S. 30 f.]: **a.** Vorbyzantinische Periode (bis 330); **b.** frühbyzantinische Periode (330-527); **c.** mittelbyzantinische Periode (527-1204); **d.** spätbyzantinische Periode (1204-1453).



den späteren Jahrhunderten, wo viele Hymnendichter zum „Begriff“ für die liturgische Dichtung geworden sind, fast keine offiziellen Namen von Hymnographen aufzuweisen¹¹. Sie ist sowohl der jüdisch-synagogalen Dichtung als auch der neutestamentlichen Schriftradition stark verbunden. In der Frühkirche zeigt sich eine hymnographische Tätigkeit, bei deren neuen christlichen Hymnen das Neue Testament ausschlaggebend gewesen ist. Diese erste christliche Produktion, die gewisse Spuren im Neuen Testament hinterlassen hat, zeichnete sich – sowohl in den christologischen Liedern der apostolischen Zeit als auch in den Märtyrerhymnen der nachfolgenden Jahre – durch ihre doxologische Struktur und melodische Schlichtheit aus¹². Eine der wichtigsten hymnographischen Gattungen, die sich u.a. bereits in dieser ersten Phase herauskristallisiert hat, ist das „Troparion“.

3.1.1. Das Troparion¹³

Aus dieser vorbyzantinischen Periode sind uns nur einige Bruchstücke erhalten, die auch noch in liturgischem Gebrauch sind. Die wichtigsten Hymnen dieser Zeit waren gleichzeitige und ungleichzeitige Verse oder Strophen, τροπάρια genannt, die beim Stundengebet, den Ὡραί, zwischen die Lesungen und an deren Ende eingeschoben wurden.

Den gleichzeitigen Liedern war kein langes Leben beschieden. Sie bestanden aus wenigen Strophen, die jeweils die gleiche Anzahl von Zeilen hatten. Musikalisch gesehen war das offenbar keine besondere Herausforderung, da die Musik nur für eine Strophe geschrieben werden musste und sie dann auf alle anderen Strophen

¹¹ Vgl. P. Th. Papatheodorou, Χριστιανική Ὑμνογραφία: Λόγος ἀμετάφραστος, *Ephemerios* 45 (1996) 277: „Στοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνες δὲν ἔχουμε ἐπίσημους ποιητές, γνωστοὺς ὕμνογράφους.“ Darüber hinaus zählt in seiner Statistik M. Tsikritsis, Ὁρθοσκευτική ποίηση καὶ βυζαντινὴ ὕμνογραφία ἀπὸ τὸν 1ον ἕως καὶ τὸν 5ον αἰῶνα, *Theologia* 67 (1996) 503-517, für die ersten drei Jahrhunderte 24 Namen von Hymnographen und Kirchendichtern auf (S. 506), für deren Benennung aber keine einheitlichen Kriterien gelten können. Für die einen gibt es zweifelbare oder schwache Belege, für die anderen ist ihre Zugehörigkeit zum Gnostizismus oder zu den häretischen Sekten ganz entscheidend. Deswegen kann man in dieser christlichen Frühzeit von keinen exklusiv großen Namen von Hymnographen oder Meloden sprechen.

¹² Vgl. dazu auch G. K. Papachronis, Τα πρώτα μαθήματα βυζαντινῆς μουσικῆς, Heft A': Διατονικοί ἦχοι (Εἰρμολογικά μέλη), Katerini 1990, S. 9: „Ἡ ἐκκλησιαστικὴ μουσικὴ κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνες συμπεραίνεται ὅτι ἦταν ἀπλή καὶ ἀπέριττη.“

¹³ Ausführlicher dazu siehe bei K. Nikolakopoulos, Orthodoxe Hymnographie. Lexikon der orthodoxen hymnologisch-musikalischen Terminologie, (Liturgische Texte und Studien, Bd. 2), Schliern b. Köniz 1999, S. 70 f.



angewandt wurde. Daher verschwanden diese Lieder ziemlich schnell. Von den ungleichzeiligen, akzentuierend gebauten Liedern sind uns aber einige überliefert, wie z.B. der bekannte „Epilychnios Hymnus“ der Vesper „Heiteres Licht...“, das bereits von Basileios dem Grossen († 379) als eine „alte Stimme“ bezeichnet wird¹⁴.

Das Troparion, als hymnologische Gattung, hatte sich schon in den ersten christlichen Jahrhunderten herauskristallisiert und eine wichtige Rolle bei der Entstehung der weiteren hymnographischen Formen gespielt. Die Troparia bildeten die ersten und wahrscheinlich älteren Liederheiten für die spätere Formierung des Kanons. Daher heißen alle Einzelhymnen der neun Oden eines Kanons generell Troparia.

Nicht eindeutig bleibt die etymologische Herkunft des Begriffes. Außer dem Bezug auf die musikalische Art und Weise der acht Kirchentöne, die sich auch Τρόποι nennen, gibt es noch zwei weitere Erklärungen. Der Terminus rühre angeblich vom Verb τρέπω her in Anlehnung an den Begriffen der Στροφῶν und Ἀντιστροφῶν (von στρέφω) der Chorgruppen bei der Aufführung der altgriechischen Tragödien. Gemeint ist in diesem Zusammenhang die Ähnlichkeit und das ständige sich Drehen der Troparia einer Ode um den Anfangshymnus, den Heirmos. Eine andere etymologische Vermutung will das Wort abhängig vom Siegeszeichen oder der Trophäe (τρόπαιον) sehen, die ein Heiliger oder Märtyrer verdient, wovon meist die Troparia sprechen.

3.2. Die frühbyzantinische Periode

Nach dieser neutestamentlich orientierten, hymnographischen Periode zeigt sich als die nächste zu erwähnende Station für die Geschichte der Hymnographie die Zeit zwischen dem 4. und 6. Jh. Tatsächlich können wir in diesen Jahrhunderten eine ziemlich wichtige Entwicklung der Hymnographie feststellen, die auch als ein entscheidender Wegweiser für deren weitere Gestaltung fungierte.¹⁵ Es ist so-

¹⁴ Mehr dazu bei K. Nikolakopoulos, a.a.O., S. 39 f.

¹⁵ So auch die einschlägige Bemerkung von K. Mitsakis, The Hymnography of the Greek Church in the Early Christian Centuries, in: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 20



gar in diesem Zusammenhang zu betonen, dass sich die „rege hymnographische Tätigkeit“¹⁶ dieser Phase u.a. einer hervorragenden Errungenschaft rühmen darf: der Gattung „Kontakion“, die mit dem Namen des berühmten Hymnographen Romanos des Meloden († 560) eng verbunden und im Grunde genommen noch bis zu unseren Tagen in der aktuellen orthodoxen Hymnographie vorhanden ist.

3.2.1. Das Kontakion¹⁷

Obwohl wir keine konkreten Belege für die allmähliche Entstehung des Kontakion besitzen, wird sie im einst als christlicher Kulturkreis geltenden syrischen Bereich vermutet. Das griechische Wort Kontakion bezeichnet eigentlich den Stab, um den das mit einem (liturgischen) Text beschriebene Pergament (in Form eines eiletáron, einer Rolle) gerollt wurde. In der Bedeutung dieser spezifischen Hymnenform begegnet das Wort Kontakion wohl erst, als die Byzantiner in der Praxis bereits von der Rollen- zur Buchform, dem Codex (κώδιξ) übergegangen waren. Daher bezeichneten sie dann auch den Codex bzw. das Buch, in dem sie Kontakia sammelten, als Kontakáron¹⁸.

Die Struktur des Kontakion „bildet das erste umfassende Ordnungssystem für das reiche Strophenmaterial der Ostkirche“¹⁹. Das Kontakion ist eine Aneinanderreihung von durchschnittlich 18 bis 24 ungleichzeiliger Strophen oder οἴκοι d.h. Häuser, wie sie auch häufig genannt werden.

(1971) 31: „Indeed the most significant and decisive developments in Byzantine hymnography take place from the beginning of the fourth till the beginning of the sixth century.“

¹⁶ Vgl. dazu die interessanten Ausführungen über diese Periode von *Chr. Hannick*, Hymnen: II. Orthodoxe Kirche, in: *TRE* Bd. 15, Berlin u.a. 1986, S. 762: „Nachdem bereits in der Frühkirche Hymnen neben Psalmen als Bestandteil des Gottesdienstes verfaßt und gesungen wurden, entwickelte sich in der griechischen Kirche ab dem 4.-5. Jh. bis in die Gegenwart eine rege hymnographische Tätigkeit, die der orthodoxen Liturgie einen ihr eigenen unverkennbaren Charakter verlieh.“

¹⁷ Über die hymnographische Gattung „Kontakion“ und ihre Stellung in dieser wichtigen Phase der byzantinischen Hymnographie siehe *K. Mitsakis*, Βυζαντινὴ Ὑμνογραφία. Ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τῆς Καινῆς Διαθήκης ὡς τὴν εἰκονομαχία, Athen 1986, S. 171 ff. Vgl. auch *K. Nikolakopoulos*, Orthodoxe Hymnographie. Lexikon der orthodoxen hymnologisch-musikalischen Terminologie, (Liturgische Texte und Studien, Bd. 2), Schliern b. Köniz 1999, S. 49 ff.

¹⁸ Vgl. *J. Koder*, Mit der Seele Augen sah er deines Lichtes Zeichen Herr: Romanos der Melode, Hymnen des orthodoxen Kirchenjahres, Wien 1997, S. 10.

¹⁹ *K. Onasch*, Kunst und Liturgie der Ostkirche in Stichworten unter Berücksichtigung der Alten Kirche, Wien u.a. 1981, S. 222.



Die erste dieser Folge von Strophen wird κουκούλιον, d.h. Kappe oder Kapuze, oder προοίμιον (d.h. Einführung zu einer Rede) genannt und ist allometrisch, d.h. sie stimmt metrisch und melodisch mit den Folgestrophen nicht überein. Sowohl zum κουκούλιον wie zu den dazugehörenden οἶκοι gibt es stets einen und den gleichen Refrain, das ἐφύμνιον oder Responsorium, auch ὑπόψαλμα genannt, weil oft auch Schlußsätze der Psalmen wiederholt wurden.

Beliebte Strophen eines Kontakion werden als Vorbild für andere Kontakia verwendet. Die so abhängigen Strophen werden προσόμοια, also Strophen, die πρὸς ὅμοιος (also nach der gleichen, angegebenen Melodie) zu singen sind, genannt. Die Musterstrophen werden als αὐτόμελα bezeichnet, also als Strophen mit einer eigenen Melodie. Obwohl der Ausdruck ιδιόμελα das gleiche aussagt, wird er aber für Troparia benutzt, die in ihrer Melodieführung einzigartig sind und nicht als Musterhymnen genutzt werden. Mit den Angaben von Kirchenton und Musterstrophe war und ist es jedem gut ausgebildeten Psaltisten möglich, ein auch unbekanntes Kontakion zu singen.

Die Anfangsbuchstaben der Strophen eines Kontakion bilden immer eine ἀκροστιχίς, d.h. die Buchstaben fügen sich zu einem Wort oder zu Worten zusammen, die z.B. einen Hinweis auf den Namen des Dichters ergeben oder das griechische Alphabet bilden. Das Kontakion wird dann ein ἀλφάβητον genannt.

Dem Inhalt nach sind Kontakia Predigten in Versen, die mit allen Mitteln einer hochstehenden Rhetorik dramatisiert werden. Ein besonders glänzendes Beispiel ist dafür das Weihnachtskontakion von Romanos dem Meloden, das zwar ganz erhalten ist, von dem aber nur noch zwei Strophen in liturgischem Gebrauch sind. Eines der bis zu unseren Tagen vollkommen gebliebenen Kontakia der Alten Kirche ist der „Akathistos Hymnos“ zu Ehren der Gottesmutter, der aus 24 dem griechischen Alphabet entsprechenden Strophen besteht.

3.3. Die mittelbyzantinische Periode

Auch die nächste Phase der hymnographischen Entwicklung ist bemerkenswert. In der Zeit zwischen dem 6. und 9. Jh. gelangen ihr wichtige und bedeutende

Fortschritte im dichterischen Schaffen. Obwohl in der Byzantinistik diese Periode gewöhnlich als die „dunklen Jahrhunderte“²⁰ der kulturellen Tätigkeit bezeichnet wird, gilt dies nicht für den Bereich der Hymnographie, die im 8./9. Jh. mit der Entstehung und Vervollkommnung der Gattung „Kanon“, einer Hochform der byzantinischen Kirchendichtung, ihren Höhepunkt erreicht hat. Diese Periode haben namhafte Hymnographen und Kanondichter mit ihren zeitlosen Werken geprägt, wie Andreas von Kreta, Johannes Damaskenos, Kosmas von Majum, die Nonne Kassia, Theophanes Graptos u.a.²¹

3.3.1. Der Kanon²²

Ab dem 8. Jh. wird das Kontakion zunehmend von der neuen Dichtungsform des κανὼν verdrängt. Ursprung und Vorbild hat der Kanon in den neun biblischen Gesängen²³, lateinisch cantica oder griechisch ᾠδαὶ genannt, zwischen die er eingeschoben wurde. Schon die jüdischen Gemeinden verwandten die Oden des Alten Testaments in ihren Gottesdiensten.

Entsprechend den biblischen Cantica oder ᾠδαὶ gab es auch neun eingeschobene Teile, die ebenfalls Oden genannt wurden. Jedes Canticum wurde „mit Kurzhymnen (Troparien), d.h. mit nichtbiblischen Hymnentexten, ausgestattet; diesen wurde eine Leitstrophe, ein Heirmos, vorangestellt. Ode 1 erweist beispielsweise folgenden Aufbau:

²⁰ Vgl. dazu *M. V. Levchenko*, Ἱστορία τῆς βυζαντινῆς αὐτοκρατορίας (ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τῆς ὡς τὸ 1453), übers. von *G. N. Vistakis*, Athen o.J., S. 191 ff. und weiter *K. Nikolakopoulos*, Σύντομη σκιαγράφηση τῆς Ὁρθοδοξίας στὸ Βυζάντιο πρὶν καὶ μετὰ τὴν πτώση, in: ΚΑΙΡΟΣ. Festschrift für *D. A. Doikos*, Teil II, (*EETHStH*, Neue Serie, Bd. 5), Thessaloniki 1995, S. 213.

²¹ Mehr über diese Epoche und ihre Hauptdarsteller siehe in *N. B. Tomadakis*, Ἡ Βυζαντινὴ Ὑμνογραφία καὶ ποίησις ἤτοι Εἰσαγωγή εἰς τὴν Βυζαντινὴν Φιλολογίαν, 2. Bd, Thessaloniki³ 1993, S. 182-216.

²² Ausführlicher dazu siehe bei *K. Nikolakopoulos*, Orthodoxe Hymnographie. Lexikon der orthodoxen hymnologisch-musikalischen Terminologie, (Liturgische Texte und Studien, Bd. 2), Schliern b. Köniz 1999, S. 46 f.

²³ Die neun biblischen cantica sind folgende:

Erste Ode: Das Siegeslied von Moses (Ex 15,1-19). Zweite Ode: Das Todeslied von Moses (Dtn 32, 1-43). Dritte Ode: Loblied der Prophetin Anna (1 Kön 2, 1-10). Vierte Ode: Das Gebet des Propheten Habakuk (Hab 3, 2-19). Fünfte Ode: Das Gebet des Propheten Jesaja (Jes 26, 1-21). Sechste Ode: Das Gebet des Propheten Jona (Jona 2, 3-10). Siebte Ode: Das Loblied der drei in den Feuerofen geworfenen Jungen, besonders von Asarja (Dan 3, 26-45). Achte Ode: Der Lobgesang der drei jungen Männer (Dan 3, 51-90). Neunte Ode: Das Loblied Mariens bei Elisabeth (Luk 1, 47-55) und das Loblied von Zacharias (Luk 1, 68-79).



Hirmos

2. Mose 15,1

Troparion

2. Mose 15,2

Troparion usw.²⁴

Allmählich sind diese eingeschobenen Teile, also die Troparia, aber so groß geworden, dass sie schließlich die biblischen cantica verdrängten. Die Grundstimmung der biblischen Oden mit Freude, Trauer, Dank oder Jubel blieb aber in jeder Ode erhalten, deren erster Vers sich direkt auf das biblische Canticum bezieht. Die Reste der cantica sind nunmehr in den ἐφύμνια zu finden.

Die Oden eines Kanons besitzen einen Leitvers, den εἰρμός, und weitere τροπάρια. Jede Ode ist selbständig, hat daher einen eigenen εἰρμός, d.h. eine eigene Melodie, die einem der acht Töne der byzantinischen Musik folgt. Neun Oden bilden einen vollen Kanon, obwohl die Zahl neun für einen byzantinischen Kanon nicht immer gegeben ist. Das zweite canticum ist das Klagelied des Moses über den Glaubensabfall Israels. Da dieses nur in der Großen Fastenzeit verlesen wurde und wird, fehlt auch regelmäßig die zweite Ode in den Kanones, die nicht in der Großen Fastenzeit gesungen werden, auch wenn diese zweite Ode bei der Zählung berücksichtigt wird. Es gibt viele Kanones mit acht Oden, aber auch mit zwei, drei und vier Oden. Der liturgische Name der Großen Fastenzeit leitet sich sogar von den Kanones mit drei Oden ab, nämlich die Zeit des τριώδιον. Kanones mit drei Oden werden an den Werktagen, Kanones mit vier Oden an den Samstagen der Großen Fastenzeit und ein Kanon mit zwei Oden am Dienstag der Großen und Heiligen Woche gesungen. Bei den τετραώδια sind fast stets die letzten vier Oden (d.h. die εἰρμοὶ bringen die Thematik der biblischen Oden 6-9) zu finden, bei den τριώδια die Oden 8 und 9 und eine weitere aus den übriggebliebenen Oden.

²⁴ K. Onasch, Kunst und Liturgie der Ostkirche in Stichworten unter Berücksichtigung der Alten Kirche, Wien u.a. 1981, S. 290.



Man findet im aktuellen Gebrauch eines Kanons eine Reihe von Ausdrücken wieder, die schon für das vorausgegangene Kontakion gebraucht wurden, den εἰρμός, das κοντάκιον, das τροπάριον und den οἶκος.

Nach der 6. Ode findet man die Reste des alten Kontakion mit einem οἶκος und meistens drei κουκούλια wieder. Am Ende jeder Ode wird der εἰρμός als καταβασία wiederholt. Der Ausdruck Katabasia erklärt sich durch das Heruntersteigen der beiden Chöre von ihren Chorstühlen in die Mitte der Kirche, wo sie dann die Wiederholung des εἰρμός feierlich singen. Manchmal werden allerdings die καταβασίαι zusammengezogen und gemeinsam nach der letzten Ode gesungen.

Kanones finden sich in vielen Gottesdiensten, für viele große Feste und Heilige, so dass fast jeder Tag des Kirchenjahres mit einem oder mehreren Kanones belegt ist. Ein Kanon wird jeweils im täglichen Morgengottesdienst (=Orthros) gesungen. Die wichtigsten Vertreter der Kanondichtung sind Andreas von Kreta (660-740) mit seinem besten Exemplar, dem Großen Bußkanon, Johannes Damaskenos (ca. 650-754) und sein Ziehbruder Kosmas von Majum (675-757), Theodoros Studites, Joseph von Thessalonike, die Nonne Kassia, Theophanes Graptos, Johannes Mauropus und Metrophanes von Smyrna. Diese Hymnographen, die auch als Heilige verehrt werden, sind auch berühmte Meloden, denn „die Musik der Frühkirche hat sich in enger Parallelität mit der Hymnographie entwickelt“²⁵.

3.4. Die spätbyzantinische Periode

Nach diesen bahnbrechenden Stationen wird doch die hymnographische Produktion in den nächsten Jahrhunderten, mit der Eroberung von Konstantinopel durch die Ottomanen als zeitlichem Grenzpfahl, kontinuierlich fortgesetzt. Im Verlauf dieser Jahrhunderte entstanden mehrere hymnographische Texte für den kultischen Gebrauch (z. B. Stichira, Aposticha, Idiomela, Doxastika, Exaposteilaria etc.), welche als bleibender Inhalt in die liturgischen Bücher der Orthodoxen Kirche aufgenommen wurden.

²⁵K. Nikolakopoulos, Das Wesen und die Funktion der byzantinischen Musik, in: *Hermeneia* 8 (1992) 142.



Von entscheidender Bedeutung ist allerdings das 10./11. Jh., in welchem sowohl der gewaltigste Teil der heutigen orthodoxen Hymnographie, als auch die schriftliche Neumennotation der byzantinischen Musik im großen und ganzen abgeschlossen wurden. Die Notwendigkeit, die zu überliefernden Melodien aufgeschrieben weiterzutradieren, war von Anfang an gegeben. Somit hatte sich neben der ostkirchlichen Hymnographie auch die byzantinische Musikparasemantik in diesen Jahren weiterentfaltet.

Bereits in dieser Phase wurde der Inhalt der liturgischen Bücher festgelegt, wobei schon im 15./16. Jh. die meisten von ihnen (wie z. B. das Horologion, der Psalter, die Monatsbücher/Menäen, die Oktoechos, das Fasten-Triodion, das Pentekostarion oder anders: Blumen-Triodion, das Euchologion oder das Typikon) in Venedig gedruckt wurden.

3.5. Die neuere Periode

Obwohl der größte Teil der aktuellen orthodoxen Hymnographie und die hymnischen Normen der byzantinischen Dichtung in diesen ersten Perioden ihre bleibend gültige Gestalt angenommen haben, wurden trotzdem nach dem Fall von Konstantinopel während der vier Jahrhunderte der Türkenherrschaft und auch nach der Befreiung der Balkanländer immer weiter neue Hymnen für die orthodoxen Gottesdienste abgefaßt. Maßgebend bleibt bis heute jedoch stets die „alte“ byzantinische Kirchendichtung, die unter den orthodoxen Gläubigen verschiedener Nationalitäten zu allen Zeiten eine enorme Popularität gefunden hat²⁶.

²⁶ Über die Bedeutung der orthodoxen Hymnographie und ihre gleichzeitige Übernahme durch alle orthodoxen Kirchen vgl. *N. B. Tomadakis*, Ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἡμῶν ποίησις καὶ ἡ συμφωνία αὐτῆς πρὸς τὸ δόγμα καὶ πρὸς τὰ κείμενα τῶν Γραφῶν, in: *Athens* 53 (1949) 94: „Ἐνῶ δὲ ἡ δημῶδης ποίησις εἶναι περιορισμένη τόπῳ καὶ χρόνῳ, ἡ ἐκκλησιαστικὴ περιβάλλει τὴν Ἀνατολὴν ἐπὶ μίαν τοῦλάχιστον καὶ ἡμίσειαν χιλιετηρίδα, κατὰ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ μετὰ τὸν αὐτὸν ζῆλον ἀκούεται εἰς τὴν Ἀμερικὴν καὶ εἰς τὴν Ἀλεξάνδρειαν, εἰς τὰς ἐλευθέρους Ἀθήνας καὶ εἰς τὴν μὴ ἐλευθέρουσαν εἰσέτι Κύπρον, συγκινοῦσα καὶ κατανύγουσα τοὺς εὐσεβεῖς Χριστιανοὺς τῶν Ἑλληνικῶν καὶ ἄλλων Ἐκκλησιῶν.“



4. Schlußwort

Es steht zweifellos fest, dass die Kirche des ersten Jahrtausends hymnologisch sehr aktiv gewesen ist. Man kann die Entwicklung der Hymnographie als eine Kette sehen, die vom Neuen Testament und Teilen des Alten Testaments über die Texte der Apostolischen Väter und die Predigten der Kirchenväter zu den poetischen Texten der großen Kirchenschriftsteller und -väter und zu den Hymnographen führt.

In Byzanz wurden rund 1500 Jahre lang sowohl in Friedenszeiten wie auch in schrecklichen Notsituationen der geschriebene und der gesungene Lobpreis Gottes weiterentwickelt. Heute sind nur ca. 10% des Hymnenbestandes in aktuellem liturgischem Gebrauch.

Mit der Christianisierung der slawischen Balkanländer und Russlands breiteten sich auch die byzantinische Hymnographie (übersetzt in ihren Sprachen) und ihre Musik auf diese Länder aus. Einige dieser Länder haben noch die Eigenart dieser (Vokal-)Musik bewahrt, andere, wie Russland, haben sie erheblich modifiziert (Mehrstimmigkeit, aber trotzdem ohne Instrumente), auch wenn der geistliche Inhalt, in Übersetzung, der gleiche geblieben ist.

Die byzantinische ostkirchliche Hymnographie stellt ein gemeinsames kultisches Erbe aller orthodoxen Ortskirchen dar. Weil sie die orthodoxe Theologie und Glaubenskultur gebührend zum Ausdruck bringt, muss sie von allen Orthodoxen sorgfältig und respektvoll aufbewahrt und den jüngeren Generationen weitergegeben werden.



Die Septuaginta als Quelle der orthodoxen Hymnographie am Beispiel des byzantinischen Kanons

1. Allgemein: Der biblische Charakter der orthodoxen Hymnographie

Die Feier der vielfältigen und zahlreichen Gottesdienste spiegelt das Wesen des orthodoxen Glaubens in seinem stärksten Ausdruck wieder. Diese Gottesdienste, welche unmittelbar aus dem authentischen Erbe der urchristlichen und frühpatristischen Zeit erfließen,¹ stellen das theologisch-theoretische, aber auch das liturgisch-praktische Zentrum des liturgischen Lebens der Orthodoxie dar. Bei der Entstehung und Entfaltung der verschiedenen liturgischen Formulare haben bereits in der Alten Kirche zwei Faktoren eine entscheidende Rolle gespielt: die Hymnographie und die Musik.

Als biblischem Theologen, aber auch als Hymnographie- und Musikforscher und dazu intensiv tätigem Kirchenkantor lag mir die Auseinandersetzung mit diesen beiden Größen, also dem poetisch-theologischen Wort und seiner musikalischen Bekleidung, stets am Herzen. In diesem Aufsatz will ich mich mit dem „Wort“, also der ursprünglich auf Griechisch verfassten Hymnographie der Ostkirche befassen und den alttestamentlichen Hintergrund einer der zahlreichen poetischen Formen und lyrischen Errungenschaften dieser Kultdichtung², nämlich des „Kanon“ zu beleuchten versuchen.

¹ Vgl. *H.-J. Schulz*, Die byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis und Symbolgestalt, Trier 2000, S. 5 ff.

² Zu den vielen dichterischen Formen und Normen der griechisch-orthodoxen Hymnographie s. *K. Mitsakis*, The Hymnography of the Greek Church in the Early Christian Centuries, in: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 20 (1971) 31 ff. *N. Tomadakis*, Ἡ Βυζαντινὴ Ὑμνογραφία καὶ ποίησις ἤτοι Εἰσαγωγή εἰς τὴν Βυζαντινὴν Φιλολογίαν, Bd. 2, 3. Auflage,



Im Gegensatz zu manchen Byzantinisten, die sogar bis zu den Anfängen des 20. Jahrhunderts behaupteten, die byzantinische Hymnographie fing angeblich mit Romanos dem Meloden an, bin ich immer von der eindeutigen biblischen Verwurzelung der ur-, altkirchlichen und konsequenterweise auch der orthodoxen Hymnographie ausgegangen.³ Trotz der schwerwiegenden Bedeutung eines Romanos Melode oder eines Johannes Damaskenos oder eines Andreas von Kreta führen die Anfänge der liturgischen Texte zweifellos auf die apostolische Zeit zurück und zeigen einen eindeutigen biblischen Hintergrund auf. „So sehr auch andere Faktoren Einfluss auf die Entfaltung des christlichen Kultus ausgeübt haben mögen, hat die Bibel, Altes und Neues Testament, wohl den Kult gestaltet und ihn mit ihren Inhalten und ihrer Sprache durchtränkt.“⁴ Insbesondere lässt sich die bemerkenswerte Verbindung zwischen den christlichen Hymnen und dem Alten Testament dadurch veranschaulichen, wenn man einen ersten fundamentalen Faktor des jüdischen Charakterzuges bedenkt, dass nämlich die Israeliten ein Volk des dauerhaften Gebetes und der ununterbrochenen Zuwendung zu Gott gewesen sind. Deswegen begegnet uns im Alten Testament das interessante Phänomen, dass der Semit von der Prosa sehr glatt zum poetischen Still umgeleitet wird.⁵ Ebenso erschienen dem Urchristen, der über das griechisch übersetzte Alte Testament (Septuaginta) als seine ausschließliche Bibel verfügte, oder auch dem frommen Menschen der ersten christlichen Jahrhunderte das unaufhörliche Lobpreisen und Verehren seines Gottes und Schöpfers als eine Selbstverständlichkeit.

Im Rahmen der Entstehung der Hymnographie und der Etablierung des gottesdienstlichen Lebens in der Ostkirche verlor der Alte Bund zwischen Gott und dem israelitischen Volk, obwohl jetzt nun ergänzt und umgedeutet, auch in der christlichen Zeit seine Aktualität nicht. Sogar die Septuaginta-Version des Alten Tes-

Thessaloniki 1993. K. Nikolakopoulos, *Orthodoxe Hymnographie. Lexikon der orthodoxen hymnologisch-musikalischen Terminologie*, (Liturgische Texte und Studien 2), Schliern b. Kölniz 1999. Th. Xydis, *Βυζαντινή Ύμνογραφία*, Athen 1978.

³ Mehr dazu s. bei K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, München ²1897. K. Nikolakopoulos, *Das Neue Testament als hymnologische Quelle in der Orthodoxen Kirche*, in: *Theologia* 61 (1990) 161 f.

⁴ S. Chr. Agouridis, *Ἡ ἐρμηνεία τῶν Ἁγίων Γραφῶν καί ἡ νεοελληνική θεολογική πραγματικότητα*, in: *Theologia* 56 (1985) 510.

⁵ Mehr zu den kultischen Gewohnheiten der Israeliten vgl. bei G. Gratseas, *ᾠδαί*, in: *Threskeutike kai Ethike Engyklopädia*, (ThEE), Bd. 12, Athen 1968, Sp. 539.



taments gewann nicht nur in den Kreisen Jesu und seiner Jünger, sondern darüber hinaus in der Urkirche und seit den ersten Jahrhunderten auch unter den Kirchenvätern stets an steigender Inspirationswürde und hohem Ansehen.⁶ Viele alttestamentliche Kultlieder, unter denen die davidischen Psalmen als Vorreiter dienen, wurden in die christlichen kultischen Formulare unverändert aufgenommen. Andere poetisch strukturierte Texte des Alten Bundes, die keinen bloßen literarischen, sondern einst hauptsächlich einen gewichtigen liturgischen Platz in den jüdischen Synagogen einnahmen, verhalfen zur Inspirierung und Entstehung neuer christlicher Hymnen. Die Lieder des ins Griechische übersetzten Alten Testaments fungierten als direkte Inspirationsquellen und Muster für die neuen christlichen Gesänge.⁷ „Mit Sicherheit dienten in den ersten christlichen Gemeinden ganze Psalmen oder auch Auszüge davon und andere alttestamentliche Lieder als Quellen für die neuen Psalmen und Hymnen.“⁸

2. Die Septuaginta als inhaltliche Quelle des hymnographischen „Kanon“⁹

Beim „Kanon“ handelt es sich um eine der wichtigsten und bis heute noch gültigen Hochformen der byzantinischen Kirchendichtungen. Der Kanon (Κανών¹⁰), der ab dem 8. Jh. n. Chr. das „Kontakion“, eine ältere, ebenso hochentwickelte liturgische Kirchendichtung radikal zu verdrängen begann, besteht aus einer

⁶ Zum vieldiskutierten Thema, inwieweit die Septuaginta in der Alten Kirche für inspiriert gehalten wurde, vgl. *D. K. Kranz*, Ist die griechische Übersetzung der Heiligen Schrift der LXX inspiriert? Eine Antwort nach den Zeugnissen der Kirchenväter (2.-4. Jh.) vor dem Aufkommen der Diskussion um die „hebraica veritas“, Rom 2005 und *Ders.*, Die theologischen Argumente der Kirchenväter (2.-4. Jh.) zugunsten der Inspiration der griechischen Übersetzung der Septuaginta (LXX), in: *Alpha Omega VIII* (2005) 231-262.

⁷ Vgl. dazu mehr bei *St. Papadopoulos*, *Πατρολογία*, Bd. II, ὁ τέταρτος αἰώνας (Ἀνατολή καὶ Δύση), Athen 1990, S. 169.

⁸ *K. Nikolakopoulos*, Die „unbekannten“ Hymnen des Neuen Testaments. Die orthodoxe Hermeneutik und die historisch-kritische Methode, Aachen 2000, S. 115.

⁹ Die Aufzählung der verschiedenen Teile des byzantinischen Kanons, die Oden heißen, wird in diesem Aufsatz mit arabischen Ziffern wiedergegeben, während die Nummerierung ihrer Vorbilder, nämlich der biblischen Oden des Septuaginta-Textes in ausgeschriebenen Wörtern erfolgt.

¹⁰ Grundlegende Informationen dazu s. in: *K. Nikolakopoulos*, *Orthodoxe Hymnographie. Lexikon der orthodoxen hymnologisch-musikalischen Terminologie*, (Liturgische Texte und Studien 2), Schliern b. Köniz 1999, S. 46 f.



Hymnenreihe, die in 9 Gruppen, die sogenannten „Oden“, eingeteilt ist.¹¹ Jede dieser im orthodoxen Kultus fest etablierten Oden besteht in der Regel aus 3 bis 8 Einzelhymnen, die in jeder Ode die gleiche Silbenzahl, Betonung und Melodie aufzeigen. Innerhalb jeder Ode nannten die Hymnographen den ersten Lobgesang „Heirmos“, also Leitstrophe, und die übrigen (2 bis 8) Hymnen Troparia. Der Heirmos, als Motivgesang der Oden, gibt jeweils eine „heilsgeschichtliche oder theologische Sinnrichtung an, unter welcher die Kanones und Oden vorgetragen werden“¹². Am Rande sei angemerkt, dass die 2. hymnographische Ode wegen des thematisch traurigen Charakters der zweiten biblischen Ode nur in den Kanones der Großen Fastenzeit zu finden ist.¹³

Der byzantinische Kanon erweist einen eindeutigen biblischen Hintergrund, weil sein Konstrukt mit den 9 Hymnengruppen die neun biblischen Oden des liturgischen Psalters als Vorbild hat. Hierbei sollte man die Tatsache hervorheben, dass diese neun biblischen Oden oder Cantica genannt im liturgischen Gebrauch in Verbindung mit konkreten alttestamentlichen Psalmen gesungen wurden und selbst eine Art „Kanon“ bildeten.¹⁴ Da die Meloden der Kanones, deren wichtigste Vertreter Andreas von Kreta, Johannes Damaskenus oder Kosmas von Majum sind, die Kontinuität zwischen Altem und Neuem Testament sichern wollten, ließen sie hauptsächlich die Thematik der neun biblischen Oden in den neuen christlichen Kirchenliedern fortbestehen. Da bemerkenswerterweise die ersten acht von den insgesamt neun biblischen Oden dem Alten Testament zu entnehmen sind,¹⁵ ließen sich die großen Hymnendichter von Byzanz bei der Verfassung ihrer berühmten Festkanones für die Oden 1-8 von der Septuaginta-Version dieser Cantica inspirieren. Konsequenterweise machen sich in den ursprünglich auf

¹¹ Hinsichtlich der Geschichte und der philologischen Struktur dieser byzantinischen Kultgattung vgl. *P. K. Christou*, *Ἑλληνική Πατρολογία*, Bd. 5: Γραμματεία τῆς πρωτοβυζαντινῆς περιόδου. ΣΤ΄-Θ΄ αἰῶνες, Thessaloniki 1992, S. 591 ff.

¹² Vgl. *J. Tyciak*, *Theologie in Hymnen. Theologische Perspektiven der byzantinischen Liturgie*, Trier 1972, S. 67.

¹³ Zu dieser Ausnahmeregelung vgl. weitere Informationen bei *N. Tomadakis*, *Ἡ Βυζαντινὴ Ὑμνογραφία καὶ ποίησις ἤτοι Εἰσαγωγή εἰς τὴν Βυζαντινὴν Φιλολογίαν*, Bd. 2, Thessaloniki ³1993, S. 60 und *Nikodemos Hagiorites*, *Ἑορτοδρόμιον*, Venedig 1836, S. κα΄.

¹⁴ Vgl. dazu *N. Tomadakis*, *Ἡ Βυζαντινὴ Ὑμνογραφία καὶ ποίησις ἤτοι Εἰσαγωγή εἰς τὴν Βυζαντινὴν Φιλολογίαν*, Bd. 2, Thessaloniki ³1993, S. 64.

¹⁵ Die neunte biblische Ode kommt im Neuen Testament vor. Es handelt sich dabei um das Loblied Marias bei Elisabeth (Lk 1,46b-55) und das Loblied von Zacharias (Lk 1,68-79).



Griechisch verfassten Hymnen direkte Zitate bzw. identische oder annähernde Formulierungen aus den biblischen Oden sehr oft bemerkbar.

In diesem Zusammenhang könnte man zweifellos von einer besonderen Wirkungsgeschichte des Septuaginta-Textes sprechen, der in den jeweiligen Anfangsstrophen der christlichen Kanones inhaltlich omnipräsent ist und dabei auf poetische Weise theologisch-christlich-messianisch aus- und dargelegt wird.¹⁶

Im Folgenden wird anhand der einschlägigen ersten Strophen verschiedener byzantinischer Festkanones die inhaltliche Verbindung dieser Kulthymnen mit den acht aus dem Alten Testament herrührenden biblischen Cantica aufgezeigt. Dabei werden als Beispiele hymnologische Heirmoi-Texte aus den Oden 1-8 ausgewählter Kanones des orthodoxen Kirchenjahres herangezogen.

Erste biblische Ode: *Das Siegeslied von Moses* (Ex 15,1-18). Dieser Text gehört zu den schönsten poetischen Texten der jüdischen Literatur und besingt Jahwe als mächtigsten Sieger und Bestrafer des Pharaos. Er wurde sehr früh in die christliche Literatur übernommen und von zahlreichen christlichen Dichtern als Inspirationsquelle benutzt. Wie sich dieses Siegeslied im byzantinischen Kanon widerspiegelt, können wir beispielsweise am Heirmos (Leitstrophe) der 1. Ode des berühmten „Großen Buß-Kanons“ von Andreas von Kreta († um 740)¹⁷ feststellen. Dabei übernimmt Andreas eindrucksvoll den Vers des Liedes Ex 15,2 aus der Septuaginta wortwörtlich, im Gegensatz zu anderen Hymnographen, welche den Originaltext so umformen, dass er inhaltlich mit dem Thema des jeweiligen Festes verbunden wird. Der 1. Heirmos des „Großen Kanons“ lautet folgendermaßen: *„Helfer und Schutz ist er mir geworden zur Rettung. Dieser ist mein Gott, und ich will ihn preisen, der Gott meines Vaters, und ich will ihn erhöhen. Denn herrlich ward er verherrlicht!“*¹⁸

¹⁶ Mehr zur „liturgischen Auslegung“ der biblischen Texte aus orthodoxer Sicht siehe bei K. Nikolakopoulos, Die „unbekannten“ Hymnen des Neuen Testaments. Die orthodoxe Hermeneutik und die historisch-kritische Methode, Aachen 2000, S. 16 f.

¹⁷ Vgl. auch P. Christou, Ὁ μέγας Κανὼν Ἀνδρέου τοῦ Κρήτης, Thessaloniki 1952.

¹⁸ Alexios von Maltzew, Die ostkirchlichen liturgischen Texte, Bd. III: Andachtsbuch, Berlin 1895 (ND Aschaffenburg 2005), S. 176.



Zweite biblische Ode: *Das Todeslied von Moses* (Dtn 32,1-43). Dabei handelt es sich um den sog. „Schwanengesang“ von Moses, der wegen der in ihm enthaltenen Bitterkeit für das inkonsequente israelitische Volk stilistisch den Klagepsalmen ähnelt.¹⁹ Aufgrund ihres traurigen Charakters wird dieses biblische Canticum niemals in den orthodoxen Gottesdiensten gelesen außer in der vorösterlichen Großen Fastenzeit an jedem Dienstag.²⁰ Konsequenterweise findet sich in den Festkanones der Ostkirche keine 2. Ode, außer in manchen Kanones an den Wochentagen der Großen Fastenzeit. Zumindest der Anfangsvers des Septuaginta-Textes wird beispielsweise in der 2. Ode des Triodion²¹ von Andreas von Kreta, das beim Komplet (Ἀπόδειπνον) des Heiligen und Großen (Kar-)Montags gesungen wird, fast identisch wiedergegeben: „*Höre, Himmel, und ich will reden und besingen Christus, welcher aus der Jungfrau im Fleische gekommen ist!*“²²

Dritte biblische Ode: *Das Loblied der Prophetin Anna* (1 Kön 2,1-10). Der gnadenhafte Lobpreis von Anna, der Mutter des letzten Richters von Israel, Samuel, zeichnet sich durch die poetischen Antithesen des wunderbaren Eingriffes Gottes an sie (Kinderlosigkeit-Kindesempfängnis) und den eindeutigen geistlichen und zugleich sozialen Charakter des Inhaltes aus. Da der Text in der christlichen Auslegung klare messianische Züge aufweist, wird diese biblische Ode in vielen ostkirchlichen Hymnen heilsgeschichtlich umschrieben bzw. angepasst. Charakteristisch dafür ist die Leitstrophe (Heirmos) der 3. Ode vom zweiten (jambischen) Kanon zum Pfingstfest, der dem fast unbekanntem Hymnographen Mönch Ioannes Arklas (Erste Hälfte 9. Jh.) zugeschrieben wird: „*Es sprengte die Fesseln des Schoßes, der kinderlos war, den zügellosen Übermut jener, die reich war an Kin-*

¹⁹ Vgl. G. Gratseas, Ὠδαί, in: *Threskeutike kai Ethike Engyklopädia*, (ThEE), Bd. 12, Athen 1968, Sp. 543 f.

²⁰ Vgl. Dorothea Schütz (Übers.), *Psalter*, München 1999, S. 308.

²¹ Obwohl die meisten Kanones im liturgischen Kirchenkalender – wegen des Fehlens der zweiten Ode – nur über acht Oden verfügen, gibt es ausnahmsweise weitere Kanones, die entweder nur zwei (Diodia) oder drei (Triodia) oder sogar nur vier Oden (Tetraodia) besitzen. Mehr dazu siehe bei G. Bekatoros, Κανών, in: *Threskeutike kai Ethike Engyklopädia*, Bd. 7, Athen 1965, Sp. 317-320 und K. Onasch, *Kunst und Liturgie der Ostkirche in Stichworten unter Berücksichtigung der Alten Kirche*, Wien u.a. 1981.

²² Apostolike Diakonia tes Ekklesias tes Hellados (Hg.), Τριώδιον, Athen 1994, S. 841.



*dern, einst ein einziges Flehen der Seherin Anna, da sie mit zerknirschem Geiste zum Herrn ging, zu der Erkenntnisse Gott.*²³

Vierte biblische Ode: *Das Gebet des Propheten Habakuk* (Hab 3,1-19). In einem ekstatischen Zustand wendet sich Habakuk in einem besonders persönlichen Ton an Gott und preist ihn für seinen Schutz. Die in diesem prophetischen Gebet enthaltenen eindeutigen messianischen und eschatologischen Charakterzüge haben viele byzantinische Hymnographen tief inspiriert. Ein wunderbares Beispiel typologischer Interpretation des prophetischen Septuaginta-Textes stellt die Musterstrophe (Heirmos) der 4. Ode vom zweiten jambischen Kanon zum Fest der Geburt unseres Herrn dar, der dem berühmten Johannes Damaskenos († vor 754) zugeschrieben wird: *„Des menschlichen Geschlechtes Wiederherstellung besang weissagend Habakuk einst, der Prophet, dem vorbildlich das hohe Wunder ward gezeigt! Denn aus der Jungfrau Berge ging ein Kind hervor zu der gesamten Menschheit Neuschöpfung – das Wort!*²⁴

Fünfte biblische Ode: *Das Gebet des Propheten Jesaja* (Jes 26,1-21). Dieser Text, der sich durch seinen poetischen Duktus und seine intensive prophetische Färbung auszeichnet, zeigt durch die lebendige Abwechslung der Bilder seinen deutlichen messianischen Charakter wie wenige andere alttestamentliche Perikopen auf.²⁵ Genau dieses letzte Element hat diese biblische Ode zu einer beliebten Inspirationsquelle für die ostkirchlichen Hymnographen erhoben. Im nächsten Kirchenlied offenbaren sich die starke Inspirationskraft des im Vers Jes 26,19 vorkommenden Bildes über die Auferstehung der Toten und dessen typologische Ausdeutung beim Anfangshymnus (Heirmos) der 5. Ode des Kanons vom Karfreitag. Alle wunderschönen Leitstrophen dieses Kanons werden der byzantinischen Schriftstellerin und Kirchendichterin Kassia († um 865) zugeschrieben: *„Deiner für uns aus Mitleid geschehenen Gotteserscheinung abendloses Licht schauend, rief Jesaja, aus der Nacht erwachend: Auferstehen werden die Toten*

²³ Apostolike Diakonia tes Ekklesias tes Hellados (Hg.), Πεντηκοστάριον Χαρμύσυνον, Athen 1994, S. 497.

²⁴ Apostolike Diakonia tes Ekklesias tes Hellados (Hg.), Μηνᾶιον τοῦ Δεκεμβρίου, Athen 1994, S. 509.

²⁵ G. Gratseas, Ὠδαί, in: *Threskeutike kai Ethike Engyklopädia*, (ThEE), Bd. 12, Athen 1968, Sp. 549.



*und erweckt werden, die in den Gräbern, und alle Erdgeborenen werden sich freuen!*²⁶

Sechste biblische Ode: *Das Gebet des Propheten Jona* (Jona 2,3-10). Es handelt sich im Grunde um ein Psalmgebet im Rahmen einer retrospektiv erzählten Szene, die in ein insgesamt hervorragendes poetisches Kunstwerk narrativer Theologie eingebettet ist. Bei der Jona-Erzählung macht sich die wirkmächtige und langanhaltende Konsequenz der bereits mit der Septuaginta einsetzenden Tendenz bemerkbar, die poetischen Erzählungen der Bibel im historischen Sinn als Tatsachenberichte zu verstehen. Darüber hinaus stellt die Jona-Geschichte einen derjenigen Septuaginta-Texte dar, die in der orthodoxen Hymnographie typologisch auf den dreitägigen Abstieg Christi in den Hades und seine Auferstehung hingedeutet wurden. In überraschender Weise wird par Exempel in der Leitstrophe (Heirmos) der 6. Ode des oben erwähnten Kanons vom Karsamstag sogar die Methode der typologischen Exegese veranschaulicht: *„Umfangen, aber nicht festgehalten ward Jona in dem Innern des Seeungetüms; denn deinen Typos darstellend (sc.: dich vorbildend), den Leidenden und dem Begräbnis Übergebenen, sprang er wie aus einem Gemache aus dem Tier hervor und rief der Wache zu: Die ihr bewahret Nichtiges und Falsches, die Gnade selbst habt ihr fahren lassen!*“²⁷

Siebte biblische Ode: *Das Loblied der drei in den Feuerofen geworfenen Jungen, besonders von Asarja* (Dan 3,26-45). Diese Perikope, wie auch die achte biblische Ode, entstammt dem nur auf Griechisch überlieferten Fragment des Buches Daniel. Sowohl die Danksagung Asarjas als auch der Lobpreis der Großherzigkeit und majestätischen Gerechtigkeit Gottes an das israelitische Volk werden in den ostkirchlichen Kultdichtungen typologisch bzw. allegorisch projiziert. Ein typisches Beispiel dafür wäre die Musterstrophe (Heirmos) der 7. Ode vom Kanon zum Fest der Kreuzerhöhung (14. September), der dem Meloden Kosmas von Majum († um 750) zugeschrieben wird: *„Der unsinnige Befehl des gottlosen Tyrannen, der Drohungen und grobe Flüche ausstieß, bezwang die Völker, aber die*

²⁶ Alexios von Maltzew, Die ostkirchlichen liturgischen Texte, Bd. VII: Fasten- und Blumentriodion, Berlin 1899 (ND Aschaffenburg 2005), S. 620.

²⁷ Alexios von Maltzew, Die ostkirchlichen liturgischen Texte, Bd. VII: Fasten- und Blumentriodion, Berlin 1899 (ND Aschaffenburg 2005), S. 621 f.



*drei Jünglinge schreckte weder die bestialische Wut noch das verschlingende Feuer, sondern durch den taubringenden Wind sangen sie im Feuer: Unser und unserer Väter vielbesungener Gott, sei gepriesen!*²⁸

Achte biblische Ode: *Der Lobgesang der drei Jungen Männer* (Dan 3,51-90). Dieser hymnische Abschnitt gehört zur selben thematischen Einheit mit dem siebten biblischen Canticum. Dieser Lobgesang weist allerdings die Besonderheit auf, dass sich jedem lobpreisenden Vers derselbe Refrain (Ἐφύμνιον) anschließt: „Preiset und erhebet ihn (den Herrn) hoch in die Äonen!“ Wie sich das Theologische (typologische Auslegung) in Verbindung mit dem Doxologischen dieses Lobgesangs in den byzantinischen Hymnen am deutlichsten niederschlägt, lässt sich beispielsweise in der Leitstrophe (Heirmos) der 8. Ode vom ersten Kanon zum Fest der Geburt unseres Herrn zeigen, der wiederum dem Meloden Kosmas von Majum zugeschrieben wird: *„Typos (= Vorbild) des übernatürlichen Wunders ward der Flammenofen. Denn nicht verbrannte er die Jünglinge, welche er empfing: so auch nicht das Feuer der Gottheit der Jungfrau Schoß, in den es einging. Deshalb wollen wir lobpreisend singen: Es lobe die ganze Schöpfung den Herrn und erhebe Ihn in alle Ewigkeit!*²⁹

Die Dichtung des Kanons deckt einen ziemlich breiten Bereich der orthodoxen Hymnographie ab. Es gibt Tausende von Kanones, von denen nur ein Teil in die liturgischen Bücher aufgenommen wurde. Allen Tagen des Kirchenjahres, an denen das Gedächtnis eines oder mehrerer Heiligen begangen wird, wird im einschlägigen orthodoxen Morgengottesdienst (Orthros) zumindest ein byzantinischer Kanon zugewiesen. Konsequenterweise ist somit an jedem Tag des liturgischen Jahres die Septuaginta mit ihren wichtigsten Themeneinheiten auch präsent.

²⁸ Apostolike Diakonia tes Ekklesias tes Hellados (Hg.), *Μηναῖον τοῦ Σεπτεμβρίου*, Athen 1993, S. 241.

²⁹ Apostolike Diakonia tes Ekklesias tes Hellados (Hg.), *Μηναῖον τοῦ Δεκεμβρίου*, Athen 1994, S. 514.





Profil und liturgische Funktion der byzantinischen Musik

1. Einführendes

Die byzantinische Musik ist nichts anderes, als die seit den frühchristlichen Jahrhunderten überlieferte musikalische Tradition des Griechentums, oder anders gesagt: des von der griechischen Kultur geprägten Christentums schlechthin. Diese Musik wurde innerhalb des liturgischen Lebens im oströmischen Reich „geboren“ und hat ihre Urgestalt in den ersten christlichen Jahren angenommen. Im Rahmen des Kultus fingen die Christen zuerst an, die Davidpsalmen zu singen, und im Nachhinein wurden viele weitere gottesdienstliche Hymnentexte vertont. Allmählich deckte aber dieses musikalische System auch den Bereich der Volksmusik ab. Bis Ende des 19. Jh.s gebrauchte das Griechentum ausschließlich die byzantinische Melodik einerseits für den kirchlichen Gesang und andererseits für die profane Volksmusik. Heutzutage wird sie besonders mit dem liturgischen Leben der Orthodoxen Kirche, in dessen Rahmen sie intensiv und traditionsgemäß gepflegt wird, in enge Verbindung gebracht.

Hauptsächlich als liturgischer Gesang, oder, wie man es am besten ausdrückt, als „**Psalmodie**“, ist die byzantinische Musik nicht nur ein gemeinsames Gut aller Kirchen griechischer Sprache, nämlich der Patriarchate von Konstantinopel, Alexandrien, Jerusalem und der Kirchen von Griechenland und Zypern, sondern auch aller Orthodoxen von Syrien und Palästina, die dem Patriarchat von Antiochien angehören und sich der arabischen Sprache bedienen. Schließlich ist die byzantinische Musik ebenfalls eine gemeinsame Tradition aller orthodoxen Balkanvölker, und insbesondere der Bulgaren und Rumänen und zum großen Teil auch der Serben. Bei der russischen und finnischen Kirchenmusik sind große Abweichungen festzustellen, wobei aber auch noch Spuren des früheren Einflusses seitens der byzantinischen Musik zu finden sind. Weil die russische Musik seit dem 16. Jh. starke Einflüsse der polnischen, italienischen und deutschen Musik aufweist,



ist sie hier im Westeuropa vertrauter und bekannter als die musikalische Tradition von Byzanz.

Dieser Aufsatz weist folgende Struktur auf: Am Anfang will ich mich auf die Entstehung und Entwicklung der ostkirchlichen Musik beziehen, während im sich anschließenden Teil die zentralen Merkmale der byzantinischen Musik vorgestellt werden. Grundlegende Informationen über die praktische Ausführung dieser Musik auch aufgrund ihres Charakters samt einem Nachwort werden meine Ausführungen abrunden.

2. Entstehung und Entwicklung der Musik

Die Musik der Frühkirche hat sich in enger Parallelität mit der Hymnographie entwickelt. Nach orthodoxem Verständnis trägt der liturgische Gesang einen genuin geistigen Charakter, indem er sich für die persönliche Kommunikation des Gläubigen mit dem Göttlichen einsetzt. All dies wird durch die Tatsache deutlich gemacht, daß die alten Meloden, wie z.B. Johannes Damaskenos (8. Jh.), der als einer der ältesten Väter der byzantinischen Musik gilt, gleichzeitig berühmte Hymnographen und Heilige der Kirche sind. Die byzantinische musikalische Tradition wird bis heute gekennzeichnet durch ihre sorgfältige Überlieferung und ihre echte und traditionstreue Bewahrung von Generation zu Generation.

Die erste Phase des kirchlichen Gesangs zeichnet sich durch die zwischen den Zeilen eines Textes hinzugefügten Neumen aus. Bereits aber im 9. Jh. waren die wichtigsten musikalischen Zeichen oder, wie sie am besten genannt werden, „Charaktere“ der kirchlichen Musik festgelegt und im 10. Jh. gab es ein vollständiges schriftliches System der byzantinischen Musik, die sog. Notation oder Parasemantik. Bemerkenswert ist die Tatsache, dass selbst auf dem Heiligen Berg Athos ziemlich viele musikalische Handschriften in den Jahren 950 bis 1100 n. Chr. verfasst wurden, wobei die erste datierte Handschrift, die von einem gewissen *Anthimos* geschrieben wurde, das Datum 31. Mai 1106 trägt.

Die Entwicklungsgeschichte dieser Kirchenmusik teilt sich in Anbetracht der Entstehung, Entfaltung und zuletzt Festlegung der heute gültigen Parasemantik in drei große Zeitabschnitte:



- a) Die frühbyzantinische Notation (9. - 12. Jh.)
- b) Die mittel- und spätbyzantinische Periode mit der alten synoptischen Notation (12. Jh. - 1814)
- c) Die Zeit der neuen analytischen Notation (1814 - heute).

Die mehr als 5500 bekannten Handschriften aus aller Welt zeigen sehr charakteristisch die ununterbrochene, aber sicherlich lebendige und vielfältige Entwicklung des byzantinischen Musiksystems. Alle bisher bekannten Meloden, über 500, bewegen sich innerhalb ein und derselben musikalischen Kirchentradition. Man kann wohl mit Sicherheit behaupten, daß sowohl Kosmas von Majum (8. Jh.), als auch Johannes Kladas (15. Jh.) oder Konstantinos Pringos (20. Jh.) sich derselben byzantinischen Musik bedienen, deren gemeinsamer Anknüpfungspunkt innerhalb dieser großen zeitlichen Distanz hauptsächlich die mündliche Überlieferung ist. Daher wird bis heute berechtigterweise die Bezeichnung „Byzantinische Musik“ verwendet.

3. Merkmale der byzantinischen Musik

Die liturgische Musik war und ist schon immer reine **Vokalmusik**. Die Abwesenheit von Musikinstrumenten bzw. Kirchenorgeln ist kein Mangel, sondern eine theologisch und anthropologisch begründete Selbstverständlichkeit. In der orthodoxen Tradition gilt die von Gott geschenkte menschliche Stimme als das natürlichste und perfektteste Instrument zum Ausdruck des „Wortes“ und darüber hinaus der Musik, welche den geschriebenen Text musikalisch wiedergibt. Die reichhaltige Hymnographie der Kirche bezweckt das unmittelbare Gespräch der Gläubigen mit Gott und setzt die unmittelbare Beziehung zwischen beiden voraus. Zugunsten dieser persönlichen Beziehung setzt also der Mensch seine natürliche Stimme im Rahmen der Gottesdienste ein, denn allein sie ist in der Lage, sich direkt an Gott zu wenden und zu bitten und darüber hinaus die geistige Atmosphäre der Gemeinde gebührend auszudrücken. In diesem Zusammenhang wird die menschliche Stimme hochgeschätzt, indem allein sie Musik und Sprache kombinieren und hervorbringen kann.

Es gab und es gibt zwar noch heute konkrete „byzantinische“ Instrumente; sie wurden und werden aber immer noch nur außerhalb des kirchlichen Raumes ver-



wendet, entweder als Hilfe und Begleiter zum Erlernen der byzantinischen Musik, oder als profane Instrumente im Rahmen der Volksmusik. In allen alten Handschriften bedient sich auch die Volksmusik sowieso der byzantinischen Notation.

In der Regel ist die hier im Westen vorherrschende Kirchenorgel im liturgischen Bereich der Orthodoxie unbekannt, wobei das Abendland die Orgel, allerdings als profanes Instrument, im frühen Mittelalter von Byzanz übernahm. Im Jahre 757 nämlich schenkte der byzantinische Kaiser Konstantinos V. dem Franken Pipin eine Orgel und diese wurde dann in der lateinischen Kirche zum Kircheninstrument schlechthin.

Die Abwesenheit der Musikinstrumente in der orthodoxen Kirche und logischerweise die Festlegung der Kirchenmusik als reine Vokalmusik stützen sich ebenfalls auf eine ununterbrochene patristische Tradition und folgen anhaltend und treu der Entwicklung der byzantinischen Musiktradition. Wie es sich aus diesbezüglichen Reden vieler Kirchenväter ergibt, z.B. von Eusebios von Kaisareia, oder von Gregor dem Theologen, oder auch von Isidor von Pelusion, wurden *alle Instrumente*, die von der Kirche nicht als solche verurteilt werden, von dem Gottesdienst ausgeschlossen, damit der Unterschied sowohl zwischen christlichem und jüdischem Kultus, der manchmal Instrumente einsetzte, als auch zwischen „Orthodoxie“ und häretischen Sekten, die zum Gewinn naiver Gläubigen profane Instrumente verwendeten, verdeutlicht und offenbart werde.

Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass viele alttestamentliche Verse, die die wichtigsten Musikinstrumente dieser Zeit und dazu auch den Tanz in Verbindung mit dem Lobpreisen Gottes bringen, in den liturgischen Texten der Orthodoxie zwar vorhanden sind, nicht aber wortwörtlich, sondern im Geist und Licht des Neuen Testaments verstanden und erläutert werden. Den obengenannten Versen kommen, entsprechend dem spirituellen Charakter des orthodoxen Kultus, ebenso mehr eine symbolische Bedeutung und ein geistiger Sinn zu.

Neben diesen theologischen Überlegungen darf hierbei noch eine Tatsache erwähnt werden, die dem musikwissenschaftlichen Bereich ihre Gültigkeit entnimmt und den Ausschluss aller Instrumente unterstützen mag: Es wurde nämlich



bereits erwähnt, dass in der byzantinischen Musik eine verschiedenartige Unterteilung des Tonabstandes in größere und kleinere Intervalle möglich ist, so dass dieser Intervallreichtum der byzantinischen Gammen mit den profanen Instrumenten, die nur über die Hauptintervalle (Ton und Halbton) der europäischen Musik verfügen, nicht authentisch wiedergegeben werden kann. Jeder der acht Kirchentöne der byzantinischen Musik, der durch seine eigenen Zwischentöne und Verschleifungen bestimmt ist, würde etwa durch seine angebliche Anwendung im europäischen Musiksystem nicht authentisch wiedergegeben. Die byzantinische Musik besitzt eine eigene musikalische Farbe und einen konkreten Charakter, welche für die Mitwirkung der Psalmodie bei den verschiedenen Gottesdiensten eine grundlegende Rolle spielen.

Ein weiteres, sehr bedeutendes Merkmal der liturgischen Musik in der orthodoxen Kirche bildet ihre seit den ersten Jahrhunderten belegte **Einstimmigkeit**. Das monophonische Melos, d.h. die kirchliche Psalmodie, die keine Polyphonie westlicher Art kennt, wird ausschließlich von einem Grundton, dem sog. „Isokratema“ unterstützt bzw. getragen, wodurch ein falscher Eindruck der Mehrstimmigkeit entsteht. In Wirklichkeit bildet aber dieser Grundton, der einfach die Basis des jeweiligen zu singenden Kirchentones ist, keine eigenständige Melodie, sondern eine Begleitung der Melodie, wie es auch die alten Texte mit dem Wort „ὀπήγησις“ andeuten.

4. Praktische Ausführung der byzantinischen Musik

Nachdem die Liedkompositionen eine enorme Entfaltung und Ausdehnung erfahren hatte, war es notwendig, dass der Gesang der meisten Hymnen nicht mehr vom ganzen Volk, sondern von ausgebildeten Psalten/Kantoren und Chören übernommen wurde. Beim Vollzug der orthodoxen Gottesdienste wirken im musikalischen Bereich also sowohl Kantoren als auch Lektoren.

Die ersten singen abwechselnd die Mehrheit der Hymnen oder leiten einen am Gottesdienst beteiligten Chor. Dabei könnte der zentrale Kirchensänger nur dirigieren und als Mitglied der Chores die einstimmige Melodie mitsingen oder aber auch konkrete, vorherbestimmte Hymnenabschnitte, die eine besondere Ausführungsweise mit Verschleifungen erfordern, nur mit Isokratema-Begleitung solo



singen. Traditionsgemäß sind fast alle Kirchensänger Männer, das heißt aber nicht, dass der Gesang den Frauen verboten wird. Es gibt erwähnenswerte Ausnahmen von weiblichen Kantoren und nicht zuletzt in den Frauenklöstern übernehmen das Singen ausschließlich Nonnen.

Die Lektoren übernehmen in der Regel das Vortragen oder Rezitieren von gewissen Psalmen und Gebeten. In den Klöstern und in manchen Stadtgemeinden führen sie aber auch das sogenannte „*Kanonarchema*“ aus. Dabei handelt es sich um das schrittweise Rezitieren der Texteinheiten eines Hymnus, als ob er vom Kanonarches dem Kantor diktiert wird, um dann von den Sängern oder Chören melodisch gesungen zu werden. Durch dieses rezitative Vortragen der Texte, das sich musikalisch auf der Basisnote des jeweils zu singenden Kirchentones bewegen muß, kann das gläubige Volk die Einzelwörter und den gesamten Inhalt des Hymnus deutlich und somit verständlich hören.

5. Der Charakter oder das Ethos der byzantinischen Musik

Die byzantinische Musik wirkt mehr oder weniger innerhalb eines sehr stark von Gefühlen geprägten Bereiches. Allerdings ist es unbezweifelbar, dass Musik schlechthin als Ausdruck der tiefsten Leidenschaften und der edelsten Gefühle und Sehnsüchte der Menschheit gilt. Aus einem anderen Blickwinkel wird der Musik aber zugleich der Charakter der Ruhe und der Leidenschaftslosigkeit zugeschrieben, wobei sie auch zur seelischen bzw. körperlichen Heilung des Menschen beizutragen weiß. Diese bekannten Vorstellungen der Antike, welche mehr oder minder bis heute vertreten werden, bilden keine Neuheit im Rahmen der byzantinischen Musik. Es ist für die Kirchenmusik der Orthodoxie nämlich charakteristisch, dass sie alle obengenannten Elemente beinhaltet und sie entschieden zum Ausdruck bringt.

Durch die Musik kann man einerseits die christliche Lehre und die theologischen und erlösenden Wahrheiten im Gedächtnis und im Herzen festhalten und andererseits seinen Glauben samt seinen persönlichen Gefühlen ausdrücken. Der Psalter, aber auch jeder Mensch, der tief in den Sinn der Musik eingeweiht ist, kann durch das Singen eine Vielfalt von Gefühlen empfinden und zugleich ausdrücken. Man könnte, grob eingeteilt, zwei Grundelemente im orthodoxen Kultus anführen: *das*



des Gebetes und das des Lobes. Auf diese Weise ist die byzantinische Musik aufgefördert, auf der einen Seite das Leid und die Trübsal des Sünders und seine Furcht vor dem Jüngsten Gericht und auf der anderen Seite den Jubel, die Fröhlichkeit und die Freude über die Auferstehung bzw. die Erlösung zum Ausdruck zu bringen. Diese zwei Elemente, welche sich zu der in der östlichen Theologie bekannten „freudestiftenden Trauer“ (χαρμολόπη) zusammensetzen, bilden den Kern des orthodoxen Kultus.

Der byzantinische Gesang ist durch seinen technischen Aufbau dazu befähigt, die gebührende liturgische Atmosphäre vollkommen wiederzugeben. Diese wahre und wirkliche Kunst beinhaltet nämlich die Verschiedenheit der acht Kirchentöne, von denen jeder einen einzigartigen Charakter aufzeigt und mit denen sie eine Vielfalt von Gefühlen ausdrückt. Es ist erwähnenswert in diesem Zusammenhang, dass alle Theoretiker und Väter der byzantinischen Musik das Wort *Ethos* benutzen, wenn sie vom Charakter jedes Tones reden; ein Wort, das sicherlich viel tiefer und viel ausdrucksvoller ist als die Bezeichnung „Charakter“.

Die byzantinische Musik wird mit Recht als die „Bekleidung des Wortes“ bezeichnet, weil sie dazu dient, dass der Sinn der Texte, der hinter den Buchstaben verborgen ist, lebhaft und entschieden zum Ausdruck gebracht wird. Es ist eines der wichtigsten Prinzipien des byzantinischen Melos, jedes Wort eines Hymnus treffend zu betonen und seinen eigentlichen Sinn absolut ernst zu nehmen. Je nach dem inhaltlichen Stil des jeweiligen Hymnus wird derjenige Kirchenton angewandt, der den beabsichtigten Ausdruck und die zu äußernden Gefühle am besten wiedergeben kann. Es ist z.B. kein Zufall, dass fast alle Hymnen, die das Thema Buße bzw. Reue behandeln, innerhalb des diatonischen Genres und vorzugsweise im Achten, dem Nebenton des vierten Kirchentones gesungen werden; ein Ton, der beim Singen am eindrucksvollsten Demut und Rührung auszudrücken weiß.

Zu erwähnen ist hier ebenso die Tatsache, dass die Genres innerhalb des byzantinischen Musiksystems und je nach angezielter Bedeutung des Textes sehr häufig kombiniert werden. Ein Hymnus, der das christliche Leben eines Heiligen beschreibt und preist, wird z.B. wegen des fröhlichen Charakters im diatonischen Genre gesungen. Angenommen aber, dass im Verlauf des Textes die Formulierung vorkommt: „er hat den Weg der Sünder nicht bestritten“, dann ist es möglich



und wahrscheinlich, dass das Wort „Sünder“ durch eine außerordentliche Zeichenänderung nicht mehr im diatonischen, sondern im chromatischen Genre gesungen wird. Dieses Tun des Meloden wird dadurch erklärt, dass ausschließlich das chromatische Genre dazu befähigt ist, die Leidenschaft und die Trauer musikalisch hervorragend zustande zu bringen.

Ein zweites Beispiel könnte die durch die Musik geschaffene Emphasis des Textes vielleicht noch deutlicher zeigen. Ein Doxastikon, das den Menschen zu Gerechtigkeit, Almosen und Demut aufruft, endet mit der Phrase des Hymnographen, „auf diese Weise wird Gott uns die himmlischen anstelle der irdischen Güter gewähren“. Um die unterschiedliche Bedeutung der beiden Dimensionen aber am besten zu veranschaulichen, vertont der Melode das Wort „himmlisch“ mit höheren Tönen der oberen Oktaphonie und lässt das Wort „irdisch“ durch charakteristische Töne der unteren Gamme eindrucksvoll tief klingen. Dadurch wird der Text ausdrucksvoll, und die einzelnen theologischen Wahrheiten werden für das gläubige Volk deskriptiv ausgedrückt. Im Allgemeinen kann man sagen, dass die byzantinische Musik als Begleiterin und Interpretin der Hymnographie dem kultischen Leben der Kirche wirklich einen unschätzbaren Dienst erweist.

6. Nachwort

Es ist eine Tatsache, dass die byzantinische Musik innerhalb des liturgischen Lebens der Orthodoxie „geboren“ und im Rahmen des ostkirchlichen Kultus entsprechend gestaltet wurde. Das, was gemäß dem orthodoxen Verständnis von Gewicht ist, ist die Verwirklichung der angestrebten Beziehung des Menschen zu Gott. Und die verschiedensten Charaktere aller acht Kirchentöne tragen gewiss dazu bei, dass der Mensch, der sich vor Gott stumm und unwürdig fühlt, Ihn zu preisen, die Möglichkeit hat, auch durch die Musik seine Gefühle zu äußern und darzubringen.

Die Musik ist ein von Anfang der christlichen Kirche her in Anspruch genommenes Mittel im Kultus, gleich wie die Hymnendichtung, die Ikonen, der Weihrauch, die priesterlichen Gewänder und ähnliches. In der Orthodoxie nahm die byzantinische Musik seit jeher einen zentralen Platz ein, zumal es absolut keinen



orthodoxen Gottesdienst ohne psalmodische Begleitung gibt. Zugleich hat diese Musik ebenfalls den profanen weltlichen Bereich des oströmischen Reiches geprägt, indem sie als Volksmusik alle wichtigen Situationen des Lebens, wie Geburt, Liebe, Freude, Hochzeit, Emigration, Freundschaft oder Tod begleitet und musikalisch zum Ausdruck brachte. Es handelt sich also tatsächlich um eine der erwähnenswertesten Errungenschaften in der byzantinischen Ära.





Die orthodoxe Liturgie: Merkmale, Symbolik und Kritikpunkte

1. Einführende Gedanken

Man könnte ohne Zweifel den liturgischen Kultus oder, noch konkreter die Göttliche Liturgie als das Kennzeichen, das die Orthodoxe Kirche nach außen projiziert und prägt, bezeichnen. Die Liturgie ist eine Art Selbstaussdruck, Proklamierung ihrer Identität und zugleich unüberhörbare Manifestation ihres Charakters als Leib Jesu Christi.¹ Im vorliegenden Aufsatz befaße ich mich nicht nur mit der Präsenz und Funktion der Göttlichen Liturgie im orthodoxen liturgischen Leben wie auch mit ihren wichtigsten theologischen Merkmalen. Ich setze den Schwerpunkt meiner Ausführungen eher auf die praktische (nicht inhaltliche) Gestaltung der heutigen Göttlichen Liturgie, die sich sowieso nicht an einem Tag, sondern im Laufe der Jahrhunderte entwickelte, und somit kein kirchliches Dogma ausmacht. Aufgrund meiner langjährigen Mitwirkung als Kirchensänger und Theologe habe ich mir erlaubt, manche „schwachen“ Punkte der heutigen praktischen Ausführung der Liturgie kritisch unter die Lupe zu nehmen und entsprechende „subjektive“ Vorschläge zu unterbreiten.

Die Menschwerdung des Logos Gottes und Seine Niederkunft unter die Menschen prägen das Verhältnis zwischen Gott und Mensch, sowie zwischen Kirche und erschaffener Realität (Materie) entscheidend. Die Kirche, als kultische Gemeinschaft (communio)² ihrer Glieder mit Christus und untereinander³, nimmt

¹ *Alkiviadis C. Calivas*, *Essays in Theology and Liturgy*, Vol. 3: *Aspects of Orthodox Worship*, Brookline, Massachusetts 2003, S. 2: „The liturgy is, without exaggeration, the face and the voice of the Church, the very expression of her inner self, her essence and conscience, the manifestation of her being the mystical body of Christ.“

² So z.B. in 1 Kor 1,9 f.; 2 Petr 1,4.



alle Elemente dieser geschaffenen Realität (Raum, Zeit, Materie etc.) auf und wandelt sie zu Trägern der Gnade und der Heiligung um. Die Fundamente des gesamten Lebens der Kirche finden wir bereits in der urchristlichen apostolischen Gemeinschaft, wobei die kultischen Ereignisse die innere Einheit und den genuinen Lebensausdruck der Kirche widerspiegeln.

Um die Struktur des ostkirchlichen Kultgedächtnisses zu verstehen, müssen wir sowohl auf die alttestamentliche Kulterfahrung als auch auf die römische Praxis der frühchristlichen Jahrhunderte zurückblicken. Auf der einen Seite begann die spätjüdische Gemeinde nach dem Exil vermutlich ihre jährliche Feier der Heilstaten Gottes am Neumondstage des 7. Monats (Tischri). Es war ein Tag der Freude, an dem man des Heils gedachte, das Gott im Laufe der heiligen Geschichte an Israel gewirkt hatte. Auf der anderen Seite wissen wir, dass durch den Einfluss der römischen Indictio (d.h. der Steuereinnahme) der Anfang sowohl des politischen wie auch des kirchlichen Kalenders schon seit dem 4. Jh. n. Chr. in den Monat September gesetzt wurde.

„Jahreskranz der Güte Gottes“ nennt die Orthodoxe Kirche deshalb das liturgische Gedächtnis, die heiligen Feiern, welche die in der Geschichte gewirkten Taten im Kirchenjahr gegenwärtig stellen. Die Gläubigen nehmen am Christusleben teil, indem sie die Sonntage und Feste des Kirchenjahres mitfeiern. Das Kirchenjahr heiligt die Zeit und entfaltet im Kranz der Sonntage und Feste das Mysterium des in der Person Jesu Christi erschienenen Erbarmens Gottes. Ostern ist der Höhepunkt der beweglichen Feste des orthodoxen Kirchenjahres und zugleich der Kern aller Wochen des Jahres, die durch den sog. Sonntagszyklus bestimmt sind. Der Kranz der liturgischen Jahresfeiern gliedert sich in einem *dreifachen Kreis*:

A) Zunächst umgibt der *Kranz der Sonntage und Wochengeheimnisse* das Osterfest und enthält die von diesem Fest datumsmäßig abhängigen Feste, die als beweglich bezeichnet werden.

³ Vgl. *Georgios D. Metallinos*, *Ἡ θεολογικὴ μαρτυρία τῆς ἐκκλησιαστικῆς λατρείας*, 2. Aufl., Athen 1996, S. 92 ff.



B) Der andere Kreis, der zwar auch die überragende Mitte der Anastasis betont und *die Monate und die unbeweglichen Feste* anbelangt, enthält die Sonn- und Wochentage, die sich kalendarisch unabhängig von der Osterzeit im großen und kleinen Octoechos (nämlich dem liturgischen Buch der acht Kirchentöne) und den zwölf liturgischen Monatsbüchern finden.

Die beiden gerade erwähnten parallelen Kreise bilden einen Doppelzyklus, der als Zentrum das Auferstehungsfest hat und somit die österliche Fülle ausspielt.

C) Der dritte engere Kreis betrifft den *alltäglichen liturgischen Ablauf* im Leben der Kirche, der sich vom Abend eines Tages bis zum Abend des nächsten Tages erstreckt.

Dieser dritte tägliche Kreis ist eigentlich an den täglichen Stunden der jüdischen Tradition (Ex 29,39 f.) orientiert. Deshalb beginnt ein Tag schon am Abend des vorangegangenen Tages mit der Vesper. Dieser Tageszyklus enthält folgende Gottesdienste, die wohl ausschließlich in den Klöstern täglich und vollständig durchgehend vollzogen werden:

- 1) Stundengebete (1., 3., 6., 9. Stunde)
- 2) Vesper oder Abendgottesdienst
- 3) Apodipnon (Komplet)
- 4) Mesonyktikon (Nokturn oder Mitternachtsgottesdienst)
- 5) Orthros (Matutin oder Morgenamt)
- 6) Göttliche Liturgie

2. Der zentrale Gottesdienst oder die Göttliche Liturgie der Orthodoxie

Der orthodoxe Glaube findet seinen stärksten Ausdruck in der Feier des Gottesdienstes. Sehr verbreitet und bekannt ist außerdem – nicht nur unter den Orthodoxen – die Bezeichnung der Orthodoxie als die besondere kultische Äußerung in-



nerhalb der übrigen christlichen Konfessionen.⁴ Die eigentliche Mitte, der Mittelpunkt aller oben aufgezählten Gottesdienste ist die Feier der Göttlichen Liturgie, d.h. nach orthodoxem Sprachgebrauch, der in diesem Fall enger ist als der westliche, die Feier der heiligen Eucharistie.

Der orthodoxe „Gottesdienst“, oder besser gesagt, die orthodoxe „Liturgie“ ist das theologisch-theoretische, aber auch liturgisch-praktische Zentrum der ganzen Orthodoxie. Die orthodoxe Liturgie bringt das Heilsgeschehen in seiner ganzen Tiefe und Breite zum Ausdruck. Sie ist zuerst einmal ein Bekenntnis des Glaubens der betenden Gemeinde; darüber hinaus ist sie Danksagung für die ihr geschenkte Erlösung und eine Gabe der Gläubigen an Gott selbst. In ihr findet die vorgegebene Einheit, die hier und jetzt durch die Gnade Gottes in Jesus Christus und in der Kraft des Heiligen Geistes lebendig ist, für alle Zeiten und alle Orte ihren intensivsten Ausdruck. Gleichzeitig ist sie aber auch Ausdruck einer lebendigen Hoffnung auf das Sichtbarwerden dieser Einheit, auf die Fülle des Heils.

Nach orthodoxem Verständnis stellt die Göttliche Liturgie die „Vergegenwärtigung göttlichen Wirkens“⁵ dar, wobei sie auch als das Entgegenkommen, nämlich als die Anteilhabe des Menschen an der dargebotenen Gnade des dreieinigen Gottes empfunden wird. Diese Gnade, die zur geistlichen Verlebendigung des Gläubigen beiträgt, ist ein direktes Geschenk der Heiligen Trinität: „Ἐκ Πατρὸς ἀφορμᾶται καὶ δι’ Υἱοῦ πρόεισι καὶ ἐν τῷ Πνεύματι τῷ Ἁγίῳ τελειοῦται“, wie Gregor von Nyssa⁶ zutreffend betont. Im Rahmen dieser trinitarischen Wirkung sollte hier die besondere Rolle des Heiligen Geistes, der als Paraklet und Beistand vom auferstandenen Herrn an die Apostel und mithin an die Kirche gesandt wird⁷, ausdrücklich hervorgehoben werden. Beim Vollzug jeder Göttlichen Liturgie ha-

⁴ Siehe dazu *Erich Seeberg*, Die orthodoxen Kirchen auf dem Balkan, in: *Ders.*, Menschwerdung und Geschichte (Aufsätze), Stuttgart 1937, S. 251-252. *Georgios D. Metallinos*, Ἡ θεολογικὴ μαρτυρία τῆς ἐκκλησιαστικῆς λατρείας, 2. Aufl., Athen 1996, S. 92.

⁵ Siehe dazu die weiterführenden Bemerkungen von *Anastasios Kallis (Hg.)*, Liturgie. Die Göttliche Liturgie der Orthodoxen Kirche. Deutsch – Griechisch – Kirchenslawisch, Mainz 1989, S. XI.

⁶ *PG* 45, 125 C.

⁷ Joh 15,26. Diese „geschichtliche“ Sendung des Parakleten durch Jesus Christus ist vom zeitlosen Ausgang des Heiligen Geistes strikt zu unterscheiden. Dieser letzte Ausgang geschieht ausschließlich vom Vater (kein filioque).



ben wir ein wiederholtes Pfingstereignis, bei dem die durch die Epiklese herabkommende Gnade des Heiligen Geistes das eucharistische Mysterium heiligt und somit die Gläubigen überströmt und „überflutet“⁸. Diese tatsächliche liturgische Erfahrung wird in der patristischen Tradition verschiedenartig angedeutet. In diesem Sinne nennt Kyrill von Jerusalem in seinen Katechesen den Heiligen Geist „wahren Lichtführer, Erleuchter“ (ἀληθινὸς φωταγωγός).⁹

Die Eucharistie, d.h. die Danksagung der Geschöpfe an den Schöpfer und das Empfangen des heilbringenden Leibes und Blutes Jesu Christi gelten im orthodoxen Verständnis als der allerwichtigste Höhepunkt innerhalb des orthodoxen Lebens schlechthin. Von der einzelnen unbekanntenen Gemeinde bis hin zu den berühmten Klöstern und den großen Patriarchalkirchen wird genau die gleiche Liturgie gefeiert. Jeder orthodoxe Christ, unabhängig von seiner Nationalität und von dem Ort, an dem er gerade an der Hl. Liturgie teilnimmt, hat an dem gleichen liturgischen Erlebnis, an dem gleichen Kelch wie alle seine Mitbrüder Anteil. Für ihn ist die Teilnahme am sakramentalen Leben der Kirche eine Selbstverständlichkeit. Nicht nur der Besuch der vielen Gottesdienste, sondern auch die persönliche und aktive Mitwirkung bei dem „Pleroma“, d.h. bei dem täglichen Verlauf des kirchlichen Lebens, ist so lebenswichtig, wie z.B. die materielle Ernährung.

3. Die Liturgie-Formulare der Orthodoxie

Im liturgischen Leben der Orthodoxen haben sich durch die Jahrhunderte hindurch einige konkrete Liturgie-Formulare herauskristallisiert. Jedes von ihnen führt seinen Ursprung auf große apostolische oder patristische Persönlichkeiten der Alten Kirche zurück.

Die in der ganzen orthodoxen Welt am häufigsten gefeierte Liturgieform ist die sogenannte Chrysostomos-Liturgie. Sie geht gemäß der durch neueste Untersuchungen bestätigten Überlieferung auf den großen Kirchenvater der Ost- und

⁸ So die interessanten Formulierungen von *Grigorios (Hieromonachos)*, *Ἡ Θεία Λειτουργία. Σχόλια*, 3. Aufl., Athen 1987, S. 111.

⁹ *Kyrill von Jerusalem*, Catech. 16,16. Später fügt er noch hinzu: „Wie das Licht mit seinem Strahl alles beleuchtet, so erleuchtet auch der heilige Geist diejenigen, die Augen haben“ (Catech. 16,22).



Westkirche, den heiligen Johannes Chrysostomos († 407) zurück. Dieser berühmteste Prediger und Hermeneut der Alten Kirche war zuerst in Antiochien tätig und wurde später zum Patriarchen von Konstantinopel berufen.

Neben der Chrysostomos-Liturgie wird die Basileios-Liturgie gefeiert, die mit dem theologischen Werk und dem liturgischen Dienst des heiligen Basileios des Großen († 379) in Verbindung steht. Sie wird zehnmal im Laufe des Kirchenjahres zelebriert, und zwar am Fest dieses Heiligen (1.1.), an den Vorabenden des Festes der Geburt Christi (25.12.) und des Epiphaniestes (6.1.), an den fünf Sonntagen der Großen Fastenzeit vor Ostern, am Gründonnerstag und am Karfreitag.

Außer der oben genannten Chrysostomos-Liturgie und der Basileios-Liturgie spielt die „Liturgie der Vorgeweihten Gaben“, die den gleichen Ursprung wie die Karfreitagliturgie der Römisch-katholischen Kirche hat, eine wichtige Rolle. In dieser Liturgie empfangen die Gläubigen die eucharistischen Gaben, die am Sonntag vorher geheiligt und für diesen Gottesdienst aufbewahrt werden. Die Liturgie der Vorgeweihten Gaben ist mit der Vesper verbunden. Sie wird an den Wochentagen der Großen Fastenzeit, außer den Samstagen, gefeiert. In der Großen Fastenzeit wird die Göttliche Liturgie, welche die Feier der Auferstehung Christi ist, nur an den Samstagen, Sonntagen und Festtagen vollzogen. Um aber den Gläubigen die heilige Kommunion auch während der Woche zu ermöglichen, wird in dieser Zeit die Liturgie der Vorgeweihten Gaben gefeiert.

In der liturgischen Tradition der Orthodoxie gibt es zwei weitere Liturgieformen, die einen direkten apostolischen Charakter aufweisen. Es handelt sich einerseits um die sogenannte Jakobus-Liturgie und die Markus-Liturgie. Die erstere, die unter den Orthodoxen mehr bekannt und weiter verbreitet ist als die Markus-Liturgie, wird dem Herrenbruder Jakobus zugeschrieben und hauptsächlich in den Gemeinden des Patriarchats von Jerusalem am Patroziniumstag des hl. Jakobus (23.10.) und noch an wenigen anderen Tagen des Jahres vollzogen. Die Markus-Liturgie, deren ältere Form sehr beliebt in den altorientalischen Kirchen ist, stammt der Überlieferung nach vom Paulus-Begleiter Markus und wird hauptsächlich in dem vom selben Apostel gegründeten Patriarchat von Alexandrien zelebriert.



4. Manche wichtige Merkmale der Göttlichen Liturgie

Die Struktur und Symbolik der byzantinischen Liturgie ist ebenso wie in den übrigen Liturgien des christlichen Ostens reich entfaltet. Die außergewöhnlich feierliche Form, in der die orthodoxe Kirche ihre Liturgie zelebriert, macht es dem westlichen Besucher meist schwer, ihm vertraute Elemente der römisch-katholischen Eucharistiefeyer bzw. der evangelischen Abendmahlsfeier zu erkennen. Die orthodoxe Göttliche Liturgie besteht aus zwei Hauptteilen:

1. *der Liturgie der Katechumenen* oder Liturgie des Wortes, in deren Mittelpunkt die Lesungen der Epistel und des Evangeliums stehen, und
2. *der Liturgie der Gläubigen* oder dem genuin eucharistischen Gottesdienst, dessen Höhepunkt die Wandlung der Gaben von Brot und Wein und die darauf folgende Kommunion bildet. Dieser Teil der Eucharistiefeyer hat einen deutlichen Bezug zur Passion Jesu.

Beide Teile sind in den christlichen Kirchen seit ihrer Frühzeit miteinander verbunden und bestimmen auch den Aufbau der westlichen Eucharistie- bzw. Abendmahlsfeier.

Der erste Teil der orthodoxen Göttlichen Liturgie hebt die Bedeutung der heiligen Schrift und zugleich der menschlichen Sprache hervor. Die Kirche ist der Leib des menschengewordenen Wortes Gottes. Zugleich antwortet sie als Gemeinschaft der Heiligen auf das göttliche Heil mit Danksagung und Anbetung, mit Bitten und Flehen. Diese theologische Funktion des Wortes im Vollzug der Göttlichen Liturgie lässt erkennen, welche Stellung das Wort im Gottesdienst hat.

Der zweite Teil der Göttlichen Liturgie, nämlich die Liturgie der Gläubigen, die auf die Liturgie des Wortes folgt, ist auf die Kommunion der verwandelten Gaben ausgerichtet.¹⁰ Den Höhepunkt der Göttlichen Liturgie bildet der Vollzug der Heiligen Anaphora, des großen zentralen eucharistischen Gebetes über die vorbereiteten Gaben. Die Kommunion wird zuerst von den zelebrierenden und anderen anwesenden Geistlichen empfangen. Sie nehmen erst das heilige Brot und dann

¹⁰ Siehe die weiterführenden Gedanken dazu im Buch von *Dimitrios G. Tsamis*, *Λειτουργική*, Thessaloniki 1993, S. 87 ff.



den heiligen Kelch mit entsprechenden Gebeten in Empfang. Mit dem Ruf: „Nahet euch mit Gottesfurcht, Glauben und Liebe!“ eröffnet der Priester die Kommunion der Gläubigen. Die Gläubigen empfangen die Kommunion vor der Mitteltür der Ikonostase (= Ikonenwand) in Form der vermischten Gestalten: Teile des in den heiligen Kelch getauchten heiligen Brotes, die ihnen vom Priester mit einem kleinen Löffel in den Mund gelegt werden. Somit erreicht man den Höhepunkt und zugleich den krönenden Abschluss jedes orthodoxen Gottesdienstes.

5. Subjektive Vorschläge zur Liturgiegestaltung von heute

Die Göttliche Liturgie der Orthodoxie zeichnet sich durch ihren tiefen theologischen Inhalt und ihre breiten geistlichen Dimensionen aus. Der während der Liturgie sich ergebenden metaphysischen Atmosphäre dienen alle Äußerungen und jedwede Benutzung der Materie, wie z.B. die Architektur des orthodoxen Gotteshauses und die konkreten Richtlinien folgende Wandmalerei (z.B. die Kuppel mit dem Bild Christi als Allherrscher als Symbol der himmlischen Gegenwart bei der Liturgie), die Ikonen von Christus, der Gottesmutter Maria, der Engel und der Heiligen, sowie die Gesänge und die liturgischen Gewänder, Tücher und Geräte, die das einmalige Opfer Christi vergegenwärtigen. Aus diesen Gründen können sich eventuelle Verbesserungsvorschläge für eine „attraktivere“ Liturgie nicht an den tiefreichenden und somit erlösenden, soteriologischen Inhalt der Göttlichen Liturgie orientieren. Daher haben die vier unten stehenden, von mir aufgestellten Kriterien für eine geistig, seelisch und geistlich konstruktivere Liturgie ausschließlich praktischen Charakter:

Die Liturgie des Wortes, der erste grundlegende Teil der orthodoxen Göttlichen Liturgie, hebt die Elemente der Sprache und der Verkündigung besonders hervor. Die Sprache oder das Wort ist eines der Hauptelemente des christlichen Gottesdienstes. Dieser lebt aus der Offenbarung Gottes in Christus, der selbst „Wort Gottes“ ist, und durch die Menschwerdung und durch das Wort der Heiligen Schrift, beides vermittelt durch die Kirche, den Menschen zugänglich wird und ihnen das göttliche Heil zukommen lässt. Da sich in den verschiedenen orthodoxen Kirchen der altgriechischen und altslawischen Tradition von Zeit zu Zeit die Frage nach einer besser nachvollziehbaren und verständlicheren Sprache der



Hymnen und Gebete stellt, sollte hier *das Kriterium der liturgischen Sprache* hervorgehoben werden.

In den griechischsprachigen orthodoxen Gemeinden werden bezüglich der sprachlichen Gestaltung der Liturgie von manchen Gläubigen die Übersetzung und Übertragung der liturgischen Texte ins Neugriechische verlangt.¹¹ Hauptargument der mutmaßlichen Vereinfacher der Texte ist die „offensichtliche“ Verständnisschwierigkeit eines großen Teiles der orthodoxen Gläubigen. Für die Lösung eines solch angeblich ernststen Problems sollten wir uns dennoch in die ganz andere Richtung bewegen und entsprechend fragen: Warum haben wir eigentlich dieses niedrige Niveau an Bildung erreicht, sodass wir das einfache Griechisch der hellenistischen und byzantinischen Zeit nicht verstehen können? Warum werden manche Menschen von Panik heimgesucht, wenn sie ein Wort der Reinsprache (Καθαρεύουσα) oder der altgriechischen Sprache hören oder lesen? Geht vielleicht die Kontinuität der griechischen Sprache verloren und wird das sogenannte Altgriechische sogar für die Griechen zur Fremdsprache?

Im Bereich der Kirche, die keine Sammlung philosophischer Kenntnisse beinhaltet, die wir zuerst logisch „verdauen“ müssen, herrscht das Erlebnis vor. Da wir Griechen das Glück haben, dass viele großartige Texte der Kirche vorerst in unserer Sprache geschrieben wurden, sind wir danach geistig verpflichtet, diese würdig zu handhaben und in ihrer ersten authentischen Schriftweise zu „achten“. Für das private Studium der liturgischen Texte stehen sicherlich mehrere Übersetzungen ins neuere Griechisch zur Verfügung¹². In Fällen des schwierigen Verständnisses einiger Stellen der liturgischen Texte stehen in den Regalen die Lexika und in der Kirche sind die entsprechenden Predigten und Reden zu finden. Wenn wir aber die vollständige Übersetzung dieser philologischen Denkmäler verlangen, so beleidigen wir uns sicherlich selbst. Hier ist nicht nur die staatliche Ausbildung, sondern auch die Kirche aufgerufen, den Gläubigen die hohe Bedeutung und den

¹¹ Für die Frage nach der Sprache der Liturgie siehe auch die Ausführungen von *Dimitrios G. Tsamis*, a.a.O., S. 90.

¹² Im Zusammenhang mit den immer wieder vorgeschlagenen Übersetzungen der Hl. Schrift in der Liturgie vgl. z.B. *E. Kakoulidi*, *Γιά την μετάφραση τῆς Καινῆς Διαθήκης. Ἱστορία-Κριτική-Ἀπόψεις*. Βιβλιογραφία, Thessaloniki 1976. *G. Metallinos*, *Τό ζήτημα τῆς μεταφράσεως τῆς Ἁγίας Γραφῆς εἰς τήν νεοελληνικὴν κατὰ τὸν 10' αἰ.*, Athen 1977.



großen Wert der konkreten liturgischen Texte durch ihre theologischen Inhalte näher zu bringen.¹³

Obwohl im orthodoxen Bewusstsein die Predigt kein primäres Erlösungsmittel im Rahmen der Gottesdienste darstellt, sollte weiterhin für die erwünschte qualitative Liturgiegestaltung *das Kriterium einer aufschlussreichen und ansprechenden Predigt* erwogen werden. Wurde in den vergangenen Jahrzehnten die Predigt vernachlässigt, so erleben wir in der letzten Zeit eine eindeutig aufkommende Blüte, im Sinne des sehr regelmäßigen oder sogar steten Vorkommens der Predigt innerhalb der orthodoxen Liturgie.

Die Predigt, die hauptsächlich der Seelsorge aller Gläubigen dienen soll, sollte im orthodoxen Bereich intensiviert werden. Die gegenwärtige Situation kann aufgrund der mangelhaften Vorbereitung der Prediger als nicht zufriedenstellend bezeichnet werden.¹⁴ Viele Prediger in den orthodoxen Gemeinden zeichnen sich durch keine klare Strukturierung der Themen und durch eine verschwommene Ideologisierung von theologischen Inhalten aus, die keine klare seelsorgerliche Linie beinhalten. Das in der Orthodoxie richtigerweise proklamierte Mysterium der Offenbarung Gottes sollte aber auch mit der täglichen Realität und den menschlichen sozialen Gegebenheiten verbunden werden. Die geforderte Aktualisierung der orthodoxen Predigt bedeutet auf keinen Fall ihre Entblößung vom notwendigen biblischen, christozentrischen oder mystagogischen Charakter.¹⁵ Nur auf diese Weise wird die Kirche auch durch die Predigt den Gläubigen helfen, ihnen praktisch beistehen und in konkreten geistlichen und sozialen Schwierigkeiten erbauenden Ratschlag geben können.

Ein weiterer praktischer Verbesserungsvorschlag bezüglich der Gestaltung der orthodoxen Gottesdienste wäre das Überdenken ihrer zeitlichen Rahmen. Genau weil die Orthodoxie für ihre sehr langen Gottesdienste bekannt ist, sollte hier auch

¹³ Siehe diesbezüglich manche Gedanken über die Übersetzung der kirchlichen Texte in: *Konstantin Nikolakopoulos*, Die Originalsprache des Neuen Testaments und ihre Rezeption durch das moderne Griechentum, in: *Orthodoxes Forum* 14 (2000) 168-170.

¹⁴ Weitere Kritik siehe in: *Konstantin Nikolakopoulos*, Ζητήματα λογικῆς λατρείας καὶ λειτουργικῆς ἀγωγῆς, Thessaloniki 2001, S. 108 ff.

¹⁵ In diesem wichtigen Zusammenhang vgl. das Werk von *Evangelos D. Theodorou*, Μαθήματα ἐκκλησιαστικῆς ρητορικῆς ἢ ὁμιλητικῆς, Athen 1976, S. 150 ff.



das Kriterium der angemessenen Dauer derjenigen Gottesdienste, die am meisten besucht werden, erwähnt werden.

Selbstverständlich erhält die Zeit im Rahmen des theologischen Hintergrundes der orthodoxen Liturgie ganz andere Dimensionen.¹⁶ In jeder Liturgie empfinden oder erleben die Gläubigen die Zeit als „Kairos“, nämlich als Zeit erfüllt mit Gnade und Erlösung.¹⁷ In diesem Sinne singen wir beim Vollzug des Großen Einzugs den Cherubimhymnus, der an einer Stelle so lautet: „... lasset uns jede irdische Sorge ablegen ...“ Trotz dieses geheimnisvollen Charakters sollte die zeitliche Dauer der Liturgie in den Stadtgemeinden überdacht werden. Man sollte dabei die heute herrschenden Umstände einer Gesellschaft mit hart und lang beschäftigten Menschen berücksichtigen, die keinesfalls mit den Einsiedlern und den Mönchen, denen ein Tag und die Ewigkeit gleich sind, verglichen werden dürfen. Es ist tatsächlich übertrieben, wenn man die für die Klöster abgefassten monastischen Typika¹⁸, also Ordnungen für die Gottesdienste, auch für die Stadtgemeinden als völlig geeignet ansieht.

Ein letzter Kritikpunkt beim Vollzug der Liturgie in der Orthodoxen Kirche betrifft m. E. die fast pathetische und tatenlose Teilnahme der betenden Gläubigen, so wie sie sich in den letzten Jahrhunderten entwickelt hat. Daher sollte hierbei *das Kriterium der lebendigen Teilnahme aller Gläubigen* mit Nachdruck betont werden.

Da sich die Orthodoxie berechtigterweise der Kontinuität ihrer Tradition mit der der Alten Kirche rühmt, sollte sie sich den damals herrschenden Gewohnheiten anschließen.¹⁹ Seit den ersten Jahrhunderten ist die rege und regelmäßige Teilnahme aller anwesenden Gläubigen beim Vollzug der Gottesdienste sehr bezeichnend. Selbstverständlich hat es auch sehr früh die Gruppen der Lektoren und Kantoren gegeben, welche die zentralsten Teile der Liturgie antiphonisch, also ab-

¹⁶ Siehe dazu *Dimitrios G. Tsamis*, *Λειτουργική*, Thessaloniki 1993, S. 89.

¹⁷ *Alkiviadis C. Calivas*, *Essays in Theology and Liturgy*, Vol. 3: *Aspects of Orthodox Worship*, Brookline, Massachusetts 2003, S. 37 f.

¹⁸ Siehe dazu *Ioannis Fontoulis*, *Μοναχικός Όρθρος*, 2. Aufl., Thessaloniki 1978.

¹⁹ Vgl. *Konstantin Nikolakopoulos*, *Ζητήματα λογικῆς λατρείας καί λειτουργικῆς ἀγωγῆς*, Thessaloniki 2001, S. 128 ff.



wechselnd rezitierten. Dies hat aber die lebendige Teilnahme aller Gläubigen keineswegs gemindert. In einem solchen Rahmen zeigte also die Liturgie keinen stark individualistischen, sondern einen eindeutigen Gruppencharakter auf.

Die heutige Praxis beim Vollzug der Göttlichen Liturgie sieht ziemlich enttäuschend aus. Die Mehrheit der anwesenden Gläubigen erweckt den äußeren Eindruck, sie seien nur Zuschauer eines Prozesses, der dennoch ohne sie stattfindet. Hier sollten sich alle kirchlichen Verantwortlichen entsprechende Gedanken machen, wie es möglich sein könnte, alle Gläubigen in den Lauf und die Tragik der Göttlichen Liturgie einzubeziehen. Die Liturgie stellt keine theatralische Wiederholung von vergangenen Ereignissen dar, sondern sie ist die lebendige und liebende Wirkung Gottes²⁰, an der alle teilhaben dürfen. Ein wichtiger Punkt zur Intensivierung ihrer Teilnahme wäre dann das praktizierte Mitsingen bei mehreren bekannten Hymnen der Liturgie, so wie auch Apostel Paulus die Christen seiner Zeit dazu anspricht (Röm 15,6).²¹ Durch das gruppenweise Singen in der Gemeinde werden die Einheit und die Eintracht der Gläubigen unzweideutig sichtbar. Damit können wir einer andauernd angedrohten Entfremdung der Christen vom gottesdienstlichen Geist gewiss entgegengehen.

6. Theologisches Schlusswort

Alles, was man in der Bibel liest und als Lehre der Kirche glaubt, bleibt für den Christen trockene Theorie, solange dies nicht im Gottesdienst der Gemeinde erlebt wird. Das Ziel, das durch die verschiedenen kultischen Handlungen der Kirche mit dem Höhepunkt der Heiligen Kommunion zu erreichen ist, heißt für die Orthodoxe Theologie „Vergöttlichung des Menschen“, „Teilhabe an dem Leib Christi und an der Gnade Gottes“, letzten Endes „Rettung der menschlichen Seele“.

²⁰ Siehe dazu *Georgios D. Metallinos*, *Ἡ θεολογικὴ μαρτυρία τῆς ἐκκλησιαστικῆς λατρείας*, 2. Aufl., Athen 1996, S. 241.

²¹ Mehr zu diesem lebenswichtigen Thema über die orthodoxe Liturgik siehe im Aufsatz von *Konstantin Nikolakopoulos*, *Ἡ συμψαλμωδία τῶν πιστῶν κατὰ τίς μαρτυρίες του Ἀποστόλου Παύλου*, in: *Akten des Internationalen Kongresses*, Berröa 2002, S. 171-183.



Die Lesungen aus der Bibel, die Predigt, die Gesänge, die Gebete etc. sind *nur Mittel*²² und kein Selbstzweck. All dies bezweckt nur die geistige Vorbereitung für den Höhepunkt der Liturgie: die Teilnahme am Leib und Blut des Heilandes Jesus Christus. Deshalb wird die Eucharistie nach dem orthodoxen Verständnis so hoch in der Theologie angesetzt. Sie bedeutet unsere Vereinigung mit dem fleischgewordenen Herrn Jesus Christus, und aufgrund dessen ist sie das angestrebte Ziel jedes orthodoxen Christen und nicht irgendein Mittel z.B. zur etwaigen Verbesserung unseres ethischen Zustandes.

In der orthodoxen Liturgie ist mehr als in den Gottesdiensten des Westens die Hervorhebung des metaphysischen Elementes des Christentums bewahrt, ebenso auch die Gemeinschaft mit dem transzendenten Gott. Mittelpunkt der orthodoxen Göttlichen Liturgie ist das Geheimnis, das Mysterium. So strebt der Liturg danach, über die Erde erhöht zu werden und vor dem himmlischen Opferaltar niederzufallen. Zugleich wird auf der anderen Seite auch für die Gläubigen eine überirdische Atmosphäre geschaffen, wobei das Sich-Lösen von den Lebenssorgen, und die Erhebung in eine andere, überirdische Ordnung in Gegenwart des ewigen und unsichtbaren Gottes für die Gottesdienstteilnehmer wahrnehmbar wird.

²² Vgl. *Dimitrios G. Tsamis*, *Λειτουργική*, Thessaloniki 1993, S. 90.





An Orthodox Critique of Some Modern Extreme New Testament Interpretations in historical-critical approaches

Introduction

It is indisputable that the Holy Bible forms the basis and foundation of faith for all Christian churches and confessions. At the same time we cannot overlook the fact that with the passing of the centuries this foundation has continually suffered from various alterations, misinterpretations and adulterations. This has direct and significant consequences in the interpretation and understanding of biblical texts. On the basis that these factors are closely related to each other, it is unavoidable that false interpretations of the holy texts create corresponding complications and further abnormalities in the dogmatic presence, the liturgical life, and generally in the behavior of some Christian churches, confessions, communities and even sects.

Of course the whole subject is enormous and presents too many significant issues to be exhaustively analyzed in this paper. However, I would like to present some specific aspects of the problematic biblical issues of our time related to hermeneutical methods and results in East and West.

We will first look at the position held by the Holy Bible, focusing especially on the New Testament and how it is interpreted respectively by the orthodox East and non-orthodox West. We will then look at examples of inept interpretations and falsifications of the New Testament by selected theologians of the two official Christian Churches in Germany. We are dealing here with misinterpretations of content, which result as a natural consequence of the European Enlightenment and the arid rationalistic view of the books of the New Testament in the West.



Part I

The New Testament in Orthodoxy and in the West

It is well known that from the very first apostolic years, the Orthodox East embraced and further preserved the delivered interpretation of the Fathers, who always respected the revealing and holy spiritual character of the Scriptures. That is we can call God-centric interpretation. Prevailing since the Middle-Ages in Western Christianity, on the other hand, has been an interpretative spirit of rationalistic research of the texts which gives priority to historical facts¹ and banishes forever from the interpretative procedure the supernatural-revealing intervention of the divine. That is we can call human-centric interpretation.

Whereas Orthodox theology and interpretation of the New Testament remains to this day faithful to the interpretative principles of the Fathers of the first centuries, without of course ignoring the historical research of modern times, the West has experienced in the last five centuries huge fluctuations in its perspective on the holy texts. West has been swept by various spiritual streams (such as the Renaissance, Humanism, the Reformation and Counter Reformation, the Enlightenment, Rationalism etc.²), which have resulted in the exclusively accepted „historic-critical method” of interpretation of the Holy Bible.³

1. *Orthodox interpretative principles*

I would like here to sum up briefly the interpretative principles and the whole perspective on the New Testament⁴ in the Orthodox East. In this way, newer and rad-

¹ For more analytic elements see *W.G. Kümmel*, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, (Sammlung Orbis), Freiburg-München 1970, p. 266.

² About these influences see *S. Agouridis*, *Ἑρμηνευτική τῶν ἱερῶν κειμένων*, Athens 1982, p. 152.

³ From the orthodox side is interesting the critical presentation of the western interpretative science of *J. Karavidopoulos*, *Ἡ ἐπιστημονικὴ ἔρευνα τῆς Καινῆς Διαθήκης ἐν τῷ Προτεσταντισμῷ καὶ τῷ Ρωμαιο-καθολικισμῷ κατὰ τὴν τελευταίαν πενητηκονταετίαν*, in: *Epistemonike Epeteris tes Theologikes Scholes Thessalonikes* 11 (1966) 475-500.

⁴ For an analytic view of the orthodox interpretation see *E. Antoniadis*, *Die orthodoxen hermeneutischen Grundprinzipien und Methoden der Auslegung des Neuen Testaments und ihre theologischen Voraussetzungen*, in: *Procès-Verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe*, Athens 1939, p. 143-174; *V. Vellas*, *Die Heilige Schrift in der griechisch-orthodoxen Kirche*, in: *P. Bratsiotis (ed.)*, *Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, vol. 1, Stuttgart 1959, pp. 121-



ically modern divergences in interpretation by Western Churches will become clearer.

The New Testament is not viewed by Orthodoxy as an assortment of texts which includes explicit philological, literary and also historical works, but rather as a God-given written impression of the revelation and the God's plan for saving humanity. Scientific research in the East is based not only on logic, but also allows for the presence of the supernatural and miraculous in daily life. This fact is based on Orthodox theology's confidence that the revealing intervention of the Divine in earthly and human history has the character of singularity⁵ and is not repeatable.

The interpretation of the Fathers, which is still valid and binding for Orthodoxy, strongly emphasizes the *ecclesiastical character* of biblical interpretation which is regarded as a gift, a service, a function which takes place among the ecclesiastical flock⁶. The interpreter is not cut off from the ecclesiastical tradition, thereby avoiding an arid, individual interpretation which runs the risk of arbitrariness, but rather he must understand himself to be part of the understanding process of the divine revelation which leads to salvation.⁷ In the New Testament we are warned of the uselessness of autonomous interpretation outside the required spiritually ecclesiastical frameworks. The passage in the second Epistle of Peter is clear: „no prophecy of scripture is a matter of one's own interpretation”⁸.

Because the texts of the New Testament, as the Apostle Paul emphasizes, expose „a secret and hidden wisdom of God, which God decreed before the ages for our

140.66; G. Galitis, Offenbarung, Inspiration und Schriftauslegung nach orthodoxem Verständnis, in: *Una Sancta* 2 (1980) 122-128; S. Agouridis, Ἑρμηνευτικὴ τῶν ἱερῶν κειμένων, Athens 1982.

⁵ In connection with this, see for more G. Galitis, Ἑρμηνευτικὰ τῆς Καινῆς Διαθήκης, Thessaloniki ⁶1984, pp. 149.

⁶ Cf. also in: G. Galitis, Historisch-kritische Bibelwissenschaft und orthodoxe Theologie, in: *Etudes théologiques de Chambésy* 4 (1984) 114-115.

⁷ In this connection for interesting reflections see: M. Basarab, Die Kirche als Verkünderin und Auslegerin der Heiligen Schrift, in: *Orthodoxes Forum* 2 (1988) 43-49.

⁸ 2 Petr 1,20: „πᾶσα προφητεία γραφῆς ἰδίας ἐπιλύσεως οὐ γίνεται“. Cf. also 2 Petr 3,16-17.



glorification”⁹, their understanding demands communication, and, if possible, identification with the „mind” (νοῦς) of Christ, which exists within the texts and animates them. In other words, understanding demands the willing participation of the interpreter in the tradition and the ethos of the Church. We must especially emphasize the *liturgical character* of Orthodox interpretation where the initiation of the interpreter has been performed only in the mystical life of the Church, in whose frame of worship the revelation of the divine truths¹⁰ is celebrated and interpreted.

The decisive factor for the interpretation of the Fathers, who are rightfully regarded as „living witnesses of the apostolic tradition”¹¹, is defending and emphasizing the authentic and unadulterated faith of the one, holy, catholic and apostolic Church. For this reason the interpretation of the Fathers enjoys to this day such great acceptance. Certainly in this respect we must emphasize that by acceptance we do not mean a superficial and arid copying or a hasty repetition of the interpreted texts of the Fathers. It is not vitally necessary for the modern interpreter to align his personal opinion with the view of one or other of the Fathers or ecclesiastical authors in grammatical, philological or historical matters arising in the New Testament. No! It is about something more: The Fathers, who enjoy the Grace of God, do not want to replace our autonomous thought and judgment, but they act as road markers, so that during the interpretation of the holy texts we move in the spirit of the Church¹². The interpretative texts of the Fathers must not be slavishly copied in the Orthodox interpretation, but rather operate as guiding patterns for subsequent interpreters.

⁹ 1 Cor 2, 7: „ἀποκεκρυμμένη ἐν μυστηρίῳ σοφία τοῦ Θεοῦ, ἣν προώρησεν ὁ Θεός πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν”.

¹⁰ Cf. also *J. Panagopoulos*, Τὸ Θεολογικὸν πρόβλημα τῆς Ὁρθοδόξου Ἑρμηνευτικῆς (reprint from: Εἰσηγήσεις Ἀ΄ Ὁρθοδόξου Ἑρμηνευτικοῦ Συνεδρίου, Athens 1973, pp. 9. There the phrase „liturgical interpretation“ is mentioned.

¹¹ Cf. also *E. Antoniadis*, Die orthodoxen hermeneutischen Grundprinzipien und Methoden der Auslegung des Neuen Testaments und ihre theologischen Voraussetzungen, in: Procès-Verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe, Athens 1939, p. 171.

¹² Cf. also in: *G. Galitis*, Historisch-kritische Bibelwissenschaft und orthodoxe Theologie, in: *Etudes théologiques de Chambésy* 4 (1984) 116.



In closing the presentation of Orthodox interpretation I think it is important to define briefly its method and limits. The interpretative understanding of the New Testament for Orthodoxy is not just a matter of using human logical capabilities, on which scientific research is exclusively based in other areas of knowledge.¹³ The interpretation presupposes first and foremost the correct understanding of the Church, which is the ecclesiological base upon which we will perform the interpretation of the texts, fulfilled with ecclesiastical ethos and infused by the liturgical Grace of the Sacraments. In the Orthodox interpretation it is not the method which is mostly important, but rather the faithful life of the interpreter¹⁴.

It is certainly obvious for Orthodox interpretation, that the approach based on spiritual criteria to the holy texts does not exclude scientific academic research, and in fact presupposes it. We cannot reject scientific interpretation as an intellectual elaboration of the text based on philological, historical, sociological, archaeological, philosophical, psychological or other criteria. From all we have said it does not entail that the Orthodox interpreter is sinking thoughtlessly into a mystical atmosphere, where the real and the historic cease to exist. We must not forget that the incarnation of the Logos took place in concrete historical terms and is therefore subject to historical research methods. We could assert that intellectual research comes first, and after this purely scientific work is exhausted, the spiritual values and strengths of the Christian interpretation come into force.¹⁵ Living in a state of holy spiritual grace, and acquiring the ecclesiastical experience which has the sweet smell of incense, the interpreter has at all times the awareness that he is continuing the interpretative work in the flowing river named Church Tradition. In this way he has the guarantee of unadulterated interpretation, avoiding

¹³ About this matter see the analytic references in: *K. Nikolakopoulos*, Grundprinzipien der orthodoxen patristischen Hermeneutik. Dissonanz oder Ergänzung zur historisch-kritischen Methode?, in: *Orthodoxes Forum* 14 (2000) 171-185.

¹⁴ Cf. *Isidoros of Pelousion*, Epistle 3, 292: PG 78, 695 D: „Τὸν λαμπρᾶς ἀπτόμενον ὑποθέσεως, καὶ τὸν νοῦν τῶν Γραφῶν ἐρμηνεύσαι πειρώμενον, χρὴ τὴν μὲν γλῶτταν ἔχειν σεμνὴν τε καὶ τρανήν, τὴν δὲ γνώμην εὐσεβῆ τε καὶ εὐαγῆ, ἀκολουθεῖν τε αὐταῖς, καὶ μὴ ἡγεῖσθαι, μηδὲ πρὸς τὸ οἰκεῖον βούλημα, τὸν ἐκείνων νοῦν ἐκβιάζεσθαι. Τοῖς γὰρ παραποιεῖν καὶ παρερμηνεύειν τολμῶσι, κίνδυνος ἐπήρηται μέγιστος εἰς αὐτὴν τὴν ψυχὴν βλέπων.“

¹⁵ It is clear the reference of *Isidoros of Pelousion*, Epistle 2: PG 78, 197. „Ἐπιστημονικῶς τὴν Θεῖαν Γραφὴν ἀνελίσσειν ὀφείλεις, καὶ τὰς αὐτῆς δυνάμεις νουνεχῶς ἀνιχνεύειν, καὶ μὴ κατατολμᾶν ἀπλῶς τῶν ἀψάστων καὶ ἀνεφίκτων μυστηρίων, ἀναξίους ταῦτα χερσὶν ἐπιτρέπων.“



dangerously subjective arbitrariness and falsifications in the meaning of the holy texts.

2. *The historic-critical interpretation of the West*

Whereas interpretation during the Middle Ages presents a dormant picture without autonomous interpreting texts or commentaries, interest in the Bible and its interpretation reawakes¹⁶ with the outbreak of the Reformation in the 16th century. In Protestant circles the subject of interpreting becomes an autonomous topic of Western theology to such an exaggerated degree that at the same time the principle of self-sufficiency of the Bible (*sola scriptura*) is shaped. This is also a radical reaction to the Roman Catholic position on the Holy Tradition and the interpreting arbitrariness of the Pope and his long-standing claim to the right to teach (*Lehramt*) the whole Church.

In the framework of the Lutheran Reformation and in combination with other rationalistic streams of the European thinking at that time (Enlightenment, Deism, Encyclopedism etc.), biblical interpretation obtained a clearly historical focus, which over time rejected and removed the divine and revealing character of the holy texts. While Roman Catholicism in the Middle Ages, based on platonic and neoplatonic philosophical principles, emphasized to an extreme the mystic-spiritual character of the Bible¹⁷, protestant interpretation came to proclaim as absolute the philological and historical character of the texts, annihilating every thought of supernatural and spiritual dimensions.

As a result, Protestant interpretation since the end of the 18th century presents an obsessive analysis of the New Testament as a clearly historical book, which supposedly requires exclusively scientific research with pure theoretical methods, which were in any case rapidly being developed during the 19th century. In this way, the so-called „historic-critical method” of interpretation of the New Testa-

¹⁶ Cf. also in: *H.J. Genthe*, *Kleine Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft*, Göttingen 1977, pp. 13.

¹⁷ For some important references see *M. Basarab*, *Die kulturelle Dimension der Bibelhermeneutik und ihre Bedeutung für den Ost-West Dialog. Einige Bemerkungen*, in: *Orthodoxes Forum* 14 (2000) 171-180.



ment was made official at first in Protestant circles and also, after earlier fierce resistance, since the middle of the 20th century almost without a fight in the Roman Catholic Church. This method analyzes the holy texts with clearly intellectual scientific methods and its highest goal is the research and, if possible, the „uncovering” of the „historical Jesus”, who for Western biblical science has very little in common with the „risen Christ”¹⁸ as idealistic described in the New Testament.

The historic-critical method, which includes many sub-methods (religious-historical, form-historical, history of syntax, demystification etc.), certainly offered and continues to offer positive services to the science of New Testament interpretation. However, it cannot be characterized as a particularly ideal method of New Testament research, as much of the results are disputed – even in eminent western circles¹⁹. The results achieved by modern methods, relate to essential spiritual and historical situations and events of the distant past.

With the systematic exclusive implementation of the historic-critical method in Western Christianity, principally in the 20th century, certain base principles have been established. While on the one hand these obtained an indisputable „holiness” and became unchallengeable „taboos” for Protestant and Roman Catholic scientists, they nevertheless created an unbridgeable distance from the Orthodox interpretation, which could not accept extreme conclusions which deviate from Orthodox faith and life. The following interpretative principles dominate in the West and are presented by western scientists as self-evident New Testament interpretations:

In the interpretation of the Gospels an austere separation takes place between on the one hand the so-called „pre-resurrection” traditions, the texts which are supposedly close to the historical Jesus, and those „post-resurrection” texts on the

¹⁸ For the western positions see *G. Theissen / A. Merz, Der umstrittene historische Jesus. Oder: Wie historisch ist der historische Jesus?*, in: *S. Daeske / P.R. Salm (ed.), Jesus von Nazareth und das Christentum. Braucht die pluralistische Gesellschaft ein neues Jesusbild?*, Neukirchen-Vluyn 2000, pp. 171 f.

¹⁹ Cf. also *J. Ratzinger, Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute*, in: *J. Ratzinger (ed.), Schriftauslegung im Widerstreit*, Freiburg 1989, pp. 24 ff.



other hand, which are supposed to be testimonies of faith included in the Gospels by later Christians. The form-historical method (Formgeschichte) and the history of syntax (Redaktionsgeschichte), which both use primarily the philosophical and historical approach, have led in this way to the cutting to pieces mainly of the synoptic Gospels. The Orthodox interpretation avoids using such arbitrary separations basically for pure theological reasons, where it is extremely difficult to come to solid conclusions. I will give a short example of this Western interpretation principle: with the isolation – in their opinion – of the original words of the historical Jesus (12-15% of all his words) from the rest of the „pietist” texts of the Gospels, the Western interpretation leads to the – for them valid – conclusion that Jesus never characterized himself as the „Son of God”, never had consciousness of his Divinity, and never wanted to convince his fellow man of this truth. I think that the danger of adulterated, I would say, heretical teaching about the person of Christ becomes immediately obvious. This teaching touches the realms of Docetism or even of atheism. It is unnecessary to say that in western theological – and even academic – circles the divinity of the second person of the Holy Trinity is already in dispute.

A second principle of interpretation, developed by Protestants and adopted afterwards by Roman Catholics, concerns the authenticity of the Letters of Paul. It is somewhat obvious for them to speak of authentic texts of the Apostle Paul meaning only the Epistle to the Romans, the 1th and 2nd Epistle to the Corinthians, the Epistle to the Galatians, the 1th Epistle to Thessalonians and the Epistle to Philemon.²⁰ As westerners ascribe great interpretative importance and theological significance to the authenticity of these Paul’s letters, one can imagine their indignant reaction if they heard in an Orthodox service the phrase: „A Reading from Paul’s Epistle to the Kolossians” („Πρός Κολοσσαεῖς ἐπιστολῆς Παύλου τό ἀνάγνωσμα”).

Finally, a third principle which is taken seriously in the western mind is the division of the holy text into different stratum of meaning. The differentiation be-

²⁰ Cf. *H.-W. Kuhn*, Qumran und Paulus. Unter traditionsgeschichtlichem Aspekt ausgewählte Parallelen, in: *U. Mell – U.B. Müller (ed.)*, Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte, Festschrift für Jürgen Becker, Berlin-NY 1999, p. 227, note 1.



tween the initial intention and original purpose of the NT author on the one hand, and his subsequent acceptance, understanding and elaboration by the Ancient Church on the other hand seems to be very important. It is an interpreting principle which claims that the NT includes very little original and therefore authentic information²¹, which in any case was supposedly altered in subsequent elaboration in the post-apostolic years.

Part II

The abortive consequences of Western absolute interpretation

Examples

It has already been mentioned that we cannot close our eyes totally to the really remarkable conclusions and results of the historic-critical method, which the Orthodox interpretation takes seriously in philological and historical research. Its use in the West without exception and with no spiritual prerequisites has unfortunately led also to „theological” views, which from our point of view can only be characterized as theological abortions. The more the science of Western theologians, based on the historic-critical method, is being made absolute, the more new „pearls” of alleged scientifically substantiated deduction are uncovered. They comprise rather dangerous experimentation using newer sciences (for example, psychology, pathopsychology, deep psychology etc.) to analyze fundamental matters which are too serious to be subjected to such irresponsible treatment. We are talking essentially about the alteration of a traditional faith, centuries old, which demonstrates its established authority through a tremendous philological literature and which has left its indelible stamp on the whole human history (secular and ecclesiastic).

In order to form a picture of the newer deductions of the historic-critical method in the West, one should bear in mind that they also dispute primary issues of faith,

²¹ I refer the characteristic contention of the evangelical theologian *G. Lüdemann*, *Fakten und Fantasien in der neuen Jesus-Literatur und im Neuen Testament*, in: *S. Daeske /P.R. Sahm (ed.)*, *Jesus von Nazareth und das Christentum. Braucht die pluralistische Gesellschaft ein neues Jesusbild?*, Neukirchen-Vluyn 2000, p. 149: „From the biblical narrations about Jesus are according to my opinion almost 15% real“.



such as the Trinity, the conception and birth from the Virgin Mary and also the rising from the dead of Jesus Christ. Unfortunately such deductions are emanating not only from Protestant circles, but also from Roman Catholic academic theologians²². I will selectively mention the personal „official” views in matters of interpretation and faith of two well-known German theologians, one Protestant and one Roman Catholic.

The first characteristic example is from the Protestant ex-professor of New Testament at the University of Göttingen, **Gerd Lüdemann**, who with his unacceptable heretical views on the most essential matters of Christian faith has managed to place in dispute the whole Christian symbol of the faith (credo) and to upset not only academic theology but also the wider ecclesiastical flock. He was finally forbidden in 1996 by the local bishop from taking part in the examination of future Protestant priests and subsequently the academic chair of the NT was taken from him. He himself has distanced himself officially since the beginning of 1998 from the Christian dogma and today teaches „History and philosophy of early Christianity” at the University of Göttingen²³.

I would also mention here, as an example, the results of his so-called „historic” research on the birth of Jesus Christ from the Virgin Mary, who is vulgarly humiliated in one of his books²⁴. Lüdemann maintains that he can find no historical fact which proves and justifies the conception of Jesus from the Holy Spirit and his birth by the Virgin Mary.²⁵ According to his historic-philological views, the characterization of Jesus in the Gospel according to Mark as „the son of Mary”²⁶ relates to other expressions and customs of the Old Testament (like Judg 11, 1), according to which only illegitimate children are mentioned in relation to their mother’s name. For Lüdemann, therefore, the characterization in the Gospel ac-

²² In this connection I refer the opinion of a modern roman-catholic source: *U. R.*, Lehramt. Warnung vor religiösem Relativismus, in: *Herder Korrespondenz* 54 (2000) 494.

²³ Cf. *Rheinischer Merkur*, Number 13 (2000), p. 26.

²⁴ Cf. *G. Lüdemann*, Jungfrauengeburt? Die wirkliche Geschichte von Maria und ihrem Sohn Jesus, 1997.

²⁵ Cf. *G. Lüdemann*, Fakten und Fantasien in der neuen Jesus-Literatur und im Neuen Testament, in: *S. Daeske /P.R. Sahm (ed.)*, Jesus von Nazareth und das Christentum. Braucht die pluralistische Gesellschaft ein neues Jesusbild?, Neukirchen-Vluyn 2000, p. 137.

²⁶ Mk 6,3: „ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας“.



ording to Mark expressed as a polemic taunt from the perspective of the mob that was present, which had the aim of „branding” the alleged extramarital conception and infamous birth of Jesus.²⁷ Certainly the „scientific” fantasy of the German academic has no limits and so in his willingness to justify in a „physical” way the „unjustifiable”, he adds the extreme possibility, in his opinion, of the rape of Mary²⁸, who thereafter does not dare to name a father for the newborn. I think that such teachings are worth neither discussion nor contradiction.

The rationalistic methods of the newer science dominate also in the effusive mind of a most prolific Roman Catholic writer theologian, *Eugen Drewermann*, who succeeded with his scientific „doings” of bringing his Church into turmoil. He is a characteristic example of Western theology, which created the so-called phenomenon of „Drewermann” – criticized also by some serious western theologians²⁹. We are dealing here with an academic theologian who wanted to overturn every dogma of the undivided Church (but also subsequent innovations in his own Church)³⁰, but was finally barred from educating seminarians and other theologians and from preaching in churches in his archdiocese. This academic from the German University of Paderborn, wanting to insist on the facts of psychology and deep psychology, substantially and systematically demolishes the articles of the symbol of faith (credo), which forms the foundation of Christianity. A key element of Drewermann's theological viewpoint is the denial of the concept of the birth of Jesus Christ from the Virgin, where he characteristically emphasizes the physical impossibility of Mary's virginity³¹ – and this point in his teaching was certainly only the very unpleasant beginning of a series of delusions that were to follow.

The blind use of the historic-critical method and also the resolute implementation of the „demythologization” of a supposed collection of purely philological texts,

²⁷ *G. Lüdemann*, op. cit., p. 140.

²⁸ *G. Lüdemann*, op. cit., p. 141.

²⁹ Cf. par example the book of *J. Frey*, *Eugen Drewermann und die biblische Exegese. Eine methodisch-kritische Analyse*, (WUNT II/71), Tübingen 1995.

³⁰ Cf. the advise article of father *C. Myron*, „Ένας κληρικός αναστατώνει την Καθολική Έκκλησία: Eugen Drewermann”, in: *Όρθόδοξη Παρουσία* 63 (1997) 61-65.

³¹ Cf. the famous interview of E. Drewermann in the magazine *Der Spiegel*, Number 52 (1992) 61-74.



as the NT is usually characterized in Western science, also had unfortunately consequences for one of the most central dogmas of Christianity: the rise of the Logos of God. The storm of reaction and protest – even in Western circles – has not yet abated, because a book³² by the above mentioned Gerd Lüdemann contained interpretations of the facts and the history of the rising of the Lord. In this book, rationalism attains new heights and tangible „logical” results are presented. I quote a translation of a key sentence from the author: „We cannot any more comprehend the rising from the dead of Jesus in the strict sense ... Because from the historical perspective we don't know anything about the empty grave (Was it empty? Are we sure it was an individual grave?), and also nothing about the preservation of the body of Jesus: Did it decompose? Anyway, I consider this result as inevitable”³³. And in another study he writes: „In any case Jesus was not raised, he disintegrated, even if all early Christian testimonies report differently”.³⁴

Lüdemann's way of reasoning is obvious. From his writings it becomes clear in which channels of logic this kind of thought process moves. Limited and substantially isolated and imprisoned in the bygone mind of rational man, he cannot and does not show even the obvious inclination of a Christian theologian to accept the admission of the divine factor in this created life. It seems that he has forgotten the founding truth of the „divine evacuation” (κένωσις) of Jesus Christ. For this reason he is led unavoidable to an acceptance of the fact of a psychological fantasy. He mentions typically: „The rising of Jesus did not take place at the grave in Jerusalem, but in the hearts of the disciples.” In reply to a question put to him in an interview, whether Jesus is among us in the same way as Goethe or Ghandi, Lüdemann answered: „Yes, only in this way. The meeting with Jesus takes place only in the texts, or it does not take place at all”³⁵. So according to the „new” facts, we must conclude, based on Lüdemann's intellectual techniques, that the

³² G. Lüdemann, *Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie*, Tübingen, newer ed. Stuttgart 1994.

³³ G. Lüdemann, *op. cit.*, p. 216.

³⁴ G. Lüdemann, *Fakten und Fantasien in der neuen Jesus-Literatur und im Neuen Testament*, in: S. Daeske /P.R. Sahn (ed.), *Jesus von Nazareth und das Christentum. Braucht die pluralistische Gesellschaft ein neues Jesusbild?*, Neukirchen-Vluyn 2000, p. 149.

³⁵ Interview in the magazine *Der Spiegel*, Number 13 (1993), p. 139.



two disciples, who according to the narrations of the Gospels (Luke 24,13-35; Mark 16,12-13) met the risen Christ on the way to a field in the village of Emmaus, in reality did not meet him. Why then did both of them narrate the same details in the passage of Luke? Either because they had planned and agreed among themselves what to say, or because they had experienced exactly the same dream!

The Roman Catholic E. Drewermann also moves in the same historic-critical way. The controversy of Jesus' rising, which he tries to demythologize³⁶, is included in the framework of his novel teachings. According to him, one of the most efficient interpretative methods is psychology, which is able through its archetypes to help the NT reader to understand in a useful way the mythical formulated realities of the religious image of the world at that time.

* *

From the theological perspective and liturgical experience of the Orthodox Church, such viewpoints are unacceptable and unfounded, because they are significantly short-sighted. They do not have the ability to compromise and combine the logic-physical with the supralogic-superphysical element of the divine revelation, the obvious human factor with the divine intervention in the world. But exactly there can we speak of the „Mystery of Economy“. This theological thesis is also manifested in the hymnology, which is also regarded widely as a valuable and valid philological source for the birth and evolution of Christianity. As an example, in a troparion we find this interesting expression „The rules of nature have been defeated“³⁷.

The two German intellectuals approach and interpret the texts of the NT by isolating them from the broader context of the divine revelation and by using, in addition to the helpful historic-critical method of interpretation, the extremely specialized newer psychology approaches, as determined from clinical and other theoret-

³⁶ Cf. characteristic *E. Drewermann – E. Biser, Welches Credo?*, ed. by *M. Albus*, Freiburg-Basel-Wien 1993, p. 224.

³⁷ Heirmos of the ninth ode of the first canon of the assumption of the Godmother (15th August): „νενίκηνται τῆς φύσεως οἱ ὄροι“.



ical research by psycho-pathologist doctors. They conclude as the result, that the reported appearances of the risen Jesus do not have any tangible meaning, because they could not have taken place. The disciples and the other Apostles and followers (the twelve, the seventy or the five hundred, whom the Apostle Paul³⁸ mentions) did not see their Messiah but rather fantasized his appearance, maintains Lüdemann. This happens, he continues, to all those who are emotionally distressed and sorely grieved upon losing a loved one. Certainly what remains unanswered is the matter of the simultaneous common influence of this sensation on scores or even hundreds of people.

It is not possible to subject incidents of this nature which relate to salvation to the arid judgment of modern ad-postum scientific research and experiment. Orthodoxy, as a system of beliefs of faith and principally as a way of life, does not need analyses and deep psychology research which appears to be scientific. That which composes the kernel of Christianity is the final salvation of every human being and this is completely tangible. Correspondingly, facts that guarantee our salvation must also be real and tangible. The Apostle Paul also attempts to underline this truth, when he characteristically writes: „If Christ has not been raised, your faith is futile and you are still in your sins. Then those also who have fallen asleep in Christ have perished”³⁹.

For Orthodox soteriology the eschatological salvation of mankind cannot be ensured if a stable foundation does not exist. This means: the guarantee of the Rising of the Son of God. Orthodox thought does not tolerate compromises. Not only the subjective, but also the objective fact of Jesus' Rising provides security and guarantee for the salvation of mankind. Just as during his incarnation he really took the complete human nature as a real guarantee for the possibility of its theosis through divine grace, so also during his historical Rising the complete human nature was raised as a tangible verification of the triumph over death. If

³⁸ 1 Cor 15,6.

³⁹ 1 Cor 15,17-18: „εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, ματαία ἡ πίστις ὑμῶν, ἔτι ἐστὲ ἐν ταῖς ἀμαρτίαις ὑμῶν, ἄρα καὶ οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ ἀπόλωντο”. Note also the corresponding reflections of Carsten Peter Thiede in the publication: *Carsten Peter Thiede, Die Auferstehung Jesu – Fiktion oder Wirklichkeit? Ein Streitgespräch.* Carsten Peter Thiede [versus] Gerd Lüdemann, Basel 2001, p. 44-45.



we want to be consistent in our logic – and not doubting Thomases, even if we touch the wounds – and insist on the absolute priority of the rationalistic fact, then in addition to expressing doubts about the Rising, we must also question and doubt the incarnation of Jesus Christ. But in this case we substantially dissolve Christianity. We automatically take away the „Christian” name plate – and this would be the most honest approach – as happened with at least one of the above mentioned scientists, Lüdemann. His assessment as it relates to Christianity is stated clearly in one of his later studies, where he writes: „The reconstruction of that which Jesus really said and did, allows us indeed to develop a portrait of a great man of Antiquity. But that which remains is too little, upon which to build a Christianity.”⁴⁰

⁴⁰ G. Lüdemann, *Fakten und Fantasien in der neuen Jesus-Literatur und im Neuen Testament*, in: S. Daeske /P.R. Sahm (ed.), *Jesus von Nazareth und das Christentum. Braucht die pluralistische Gesellschaft ein neues Jesusbild?*, Neukirchen-Vluyn 2000, p. 151.





Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Deutschland und in der Perspektive der Errichtung eines neuen Europas

1. Einführende Gedanken

Die Auseinandersetzung mit der sehr interessanten Thematik über die Beziehungen zwischen Kirche und Staat bedingt automatisch zwei grundlegende Fragestellungen: a) nach dem allgemeinen Prinzip der Menschenrechte und b) nach dem speziellen Prinzip der Religionsfreiheit. Beide Faktoren haben bei der Entwicklung und Etablierung des Verhältnisses von Kirche und Staat im Europäischen Raum eine zentrale Rolle gespielt. Im Laufe der europäischen Geschichte haben sich neben weiteren Variationen hauptsächlich drei Systeme (Typen) für die Koexistenz von Kirche und Staat¹ erprobt und durchgesetzt:

1. *Absolute Trennung zwischen Kirche und Staat.* In diesem System verhält sich der Staat allen Kirchen, sowie Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften gegenüber gleichwertig neutral, wie z.B. heute in Frankreich. Somit kann man hier von einer allgemeinen Einhaltung der grundlegenden Rechte, insbesondere der Religionsfreiheit reden.

2. *Unabhängiges Verhältnis mit Kooperationsmöglichkeiten und speziellen Vereinbarungen.* Hier handelt es sich mit anderen Worten um schwache Formen der Trennung, die unter weitgehender Wahrung der weltanschaulichen Neutralität des Staates auch eine punktuelle Partnerschaft erlauben, wie z.B. in Deutschland.

3. *Institution der Staatskirche oder der vorherrschenden Religion.* In diesem Fall beobachten wir eine enge Verbindung zwischen dem Staat und einer gewissen

¹ Ioannis Petrou, Ανθρώπινα δικαιώματα, θρησκευτική ελευθερία και σχέσεις κράτους-εκκλησίας, in: *Wissenschaftliches Jahrbuch der Theologischen Fakultät*, Neue Reihe: Theologische Abteilung, Jg. 17, Thessaloniki 2007-2008, S. 279 f.



Kirche oder Religionsgemeinschaft, die auf bestimmte historische Erfahrungen zurück zu führen ist. Als Beispiel für den Typus einer Staatskirche könnten wir England und für den Typus der vorherrschenden Religion Griechenland anführen.

Seit den Anfängen, aber insbesondere seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts ist die Orthodoxe Kirche nicht mehr nur Bestandteil ausschließlich der bislang traditionellen orthodoxen Länder im südost- und osteuropäischen Raum. Dank starker Emigranten- und Gasterbeiterströme ist nun die Orthodoxie auch in allen westeuropäischen Staaten präsent und setzt sich mit den jeweils geltenden staatskirchenrechtlichen Gegebenheiten auseinander. Auch in Deutschland hat sich die Orthodoxie – sowohl im staatskirchenrechtlichen, als auch im liturgisch-kultischen sowie im akademisch-theologischen Bereich – fest etabliert. Die offizielle Anerkennung konkreter orthodoxer Diözesen, mit der Griechisch-Orthodoxen Metropole an erster Stelle der kanonischen Orthodoxen Kirchen, als Körperschaften des öffentlichen Rechtes zeugt davon, dass auch die Orthodoxie, als die dritte große und historisch wichtige Säule des Christentums, von der in Deutschland geltenden staatskirchenrechtlichen Regelung profitiert.

Da im Zentralfokus dieses Textes die Orthodoxie liegt, werde ich mich im Rahmen meiner Ausführungen, und vor den deutschen Gegebenheiten, zuerst dem gesamteuropäischen Bild und der orthodoxen Rolle in ihm zuwenden. In einem weiteren Schritt werde ich ganz kurz und gerafft das Verhältnis von Kirche und Staat in Deutschland nur deshalb skizzieren, da ich dies als Grundvoraussetzung für meinen Hauptpunkt im dritten Teil der Ausführungen betrachte: nämlich, die Orthodoxe Kirche und insbesondere die Griechisch-Orthodoxe Metropole in Deutschland. Meine Gedanken werde ich schließlich mit einigen Schlussüberlegungen abrunden.

2. Die Orthodoxie in Europa

Den Ausgangspunkt dieses Kapitels bildet meines Erachtens die Grundfrage nach dem christlichen Charakter Europas überhaupt. Wenn diese Frage positiv beantwortet würde, dann sollten wir uns mit der Fragestellung auseinandersetzen: „Wie christlich ist Europa noch!“ Es erübrigt sich zu erwähnen, dass die ganze europäische Zivilisation das Ergebnis eines jahrtausendelangen Zusammenwirkens aller



europäischen Völker darstellt. Sie ist konkreter das Ergebnis der griechisch-römischen Kultur, die durch ihre christliche Fundierung, und zwar sowohl der westlichen als auch der östlichen Prägung in einer gegenseitigen Bereicherung, durchdrungen worden war.² Aus christlicher Sicht gilt Paulus, der Apostel der Heiden, als der geistige Erzeuger und Vater von Europa. Er ist der christliche Pädagoge schlechthin, wie er sich in seinem ersten Korintherbrief selbst nennt (1 Kor 4,14-15).³

Nach orthodoxem Verständnis ist Europa eine konkrete politische, geistliche und kulturelle Größe, die im ersten Jahrtausend nach der Zeitenwende vom Christentum der bis dahin ungetrennten Kirche Christi und weiterhin vom christlichen Glauben in seiner westlichen und östlichen Entfaltung geprägt wurde.⁴ Beseitigt werden müssen daher unbedingt manche falschen Ansichten, Missverständnisse oder auch beabsichtigte Ausgrenzungen von Teilen Europas⁵ mit der naiven Begründung, dort, an den slowenischen oder kroatischen Grenzen, höre Europa eben auf, dort beginne der Orient, dort hätten sich die Grenzen des alten Byzanz befunden.⁶ Ausgerechnet Byzanz, das oströmische christliche Reich dient als ein zentrales Beispiel für die gespaltene Einstellung vieler abendländischer Menschen der Aufklärung gegenüber dem griechisch (kulturell) und orthodox (religiös) geprägten Osten. Einerseits bewunderte man Altgriechenland und seine klassische Zivi-

² Siehe dazu auch *Anastasios Yannoulatos*, Ἡ διαχρονική μετοχή τῆς χριστιανικῆς πίστεως στὴν οἰκοδόμησι τῆς Εὐρώπης, in: *Wissenschaftliches Jahrbuch der Theologischen Fakultät von Thessaloniki*, Neue Reihe: Theologische Abteilung, Jg. 12, Thessaloniki 2002, S. 35.

³ Bezeichnenderweise wurden die paulinisch-christlichen Ursprünge Europas in der offiziellen Proklamation der Kirche Griechenlands zum Verfassungsvertrag der Europäischen Union folgendermaßen angesprochen: „While the history of Europe often testifies to deviations from the genuine message of the Gospel, still the people of Europe did not cease to consider as the highest criterion of human deeds the values which derive from the Holy Spirit of Christ. This holds true even when they deny or ignore the origins of these values, ascribing them to an irreligious humanism.“ (*Ekklesia* 80/2003, S. 491-494).

⁴ Bezüglich dieser enorm wichtigen Thematik siehe den aufschlussreichen Beitrag von *Theodor Nikolaou*, Der Hellenismus in seiner Bedeutung für das Christentum und den Europa-Gedanken, in: *Orthodoxes Forum* 10 (1996) 77-92.

⁵ Siehe dazu die aufschlussreichen Ausführungen von *Grigorios Larentzakis*, Die orthodoxe Kirche und die neue religiöse Dynamik in Europa, in: *Johannes Papalekas* (Hg.), Neue religiöse Dynamik? Die katholische, die orthodoxe und die islamische Perspektive nach der Wende in Osteuropa, Köln-Wien 1994, S. 62.

⁶ Sehr aufschlussreich für diese Thematik erweist sich die Studie von *Rudolf Schieffer*, Rom, Byzanz und das Europa von morgen, in: *Orthodoxes Forum* 19 (2005) 33-38.



lisation, Kunst und Kultur, während im Rahmen eines verkannten und negativ gemeinten Byzantinismus ein deutlich dunkles Bild über Byzanz vorherrschend war. In den letzten Jahrzehnten erkennt man dennoch eine klare Wende bei der Meinungsgestaltung über Byzanz. Allmählich wird auch der westlichen Geschichtsschreibung bewusst, dass das insgesamt 1129 Jahre (324-1453 n. Chr.) vorherrschende, zeitweise westlich vom Atlantik bis weit östlich zum Kaukasus reichende Byzantinische Reich eines der historisch, kulturell und sozial wichtigsten Reiche der Weltgeschichte überhaupt war.

Innerhalb dieser unentbehrlichen Bereicherung Europas durch das Christentum spielt die orthodoxe Seite ohne Zweifel eine entscheidende Rolle. Es steht außer Zweifel, dass die Orthodoxie kein „Outsider“ und keine „Anomalie“ unter den westlichen Organisationen Europas darstellt, wie einst Samuel Huntington Griechenland, das damals einzige orthodoxe Mitglied der EU, charakterisiert hatte.⁷ Indem die Ostkirche die Schranke der historischen Vergangenheit mit ihren negativen Erlebnissen und Erinnerungen überwindet, will sie kein einfacher Zuschauer europäischer Umwälzungen sein, sondern zum Vereinigungsprozess konstruktiv beitragen. Außerdem könnte eigentlich der ursprünglich, wortwörtlich zu verstehende ökumenische, die damals bekannte Welt umfassende Charakter der byzantinischen Kirche vorbildlich für die heutigen Umwälzungen werden. Die Orthodoxe Kirche wurde in der byzantinischen Ära eine tatsächlich ökumenische Größe im eigentlichen (und nicht im innerchristlichen) Sinn des Wortes, und dies ist auf die Struktur und Existenzweise des byzantinischen Reiches zurückzuführen. Das christlich gewordene oströmische Reich hatte einen deutlichen multinationalen und multikulturellen Charakter; eine historische Tatsache, die allgemein wenig bekannt ist und in den Schulbüchern viel zu kurz kommt.⁸ Im Rahmen eines solch ökumenischen und multinationalen Umfeldes stellt die enge Verbindung des orthodoxen Glaubens mit dem Griechentum keinen Zufall dar. Diese herauskristalisierte Verbindung wurde nicht durch Propaganda oder Gewalt aufgezwungen. Sie ist das Ergebnis einer effektiven Dynamik des griechischen Geistes, der sich

⁷ *Samuel Huntington*, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 199, S. 162.

⁸ *Giannis Tarnanidis*, *Εκκλησιαστική τάξη, οικουμενικότητα και εθνικότητα*, in: *Eleftherotypia* (10.05.2004), S. 50-51.



im ganzen byzantinischen Reich durchgesetzt hatte. Im Hintergrund behält die Orthodoxie jedoch ihre authentische Ökumenizität bei.

Die zeitgenössische Orthodoxie will jeden Versuch zur Bewahrung der Multiformität und europäischen Vielfalt und zur Beseitigung des Rassismus, der Ausländerfeindlichkeit und jeglicher Gewalt unterstützen.⁹ Zum geistigen und kulturellen Profil des neuen Europas kann sie durch ihre Spiritualität, ihren mystischen Kultus, ihre genuin altchristliche Lehre der Kirchenväter, ihr asketisches Ethos, ihre soziale Einstellung, ihren Respekt vor der Schöpfung, ihre Einstellung zum Tod und ihre Hoffnung auf die Auferstehung enorm beitragen. Die Orthodoxe Kirche kann damit eine grundlegende Brückenfunktion haben, wobei sich daraus die große Chance ergibt, dass diese reichhaltige orthodoxe Spiritualität in das gemeinsame Europa einfließt.

In welchem Maße die Orthodoxie um die momentane Entwicklung und die zukünftige Entfaltung unseres alten Kontinentes und seiner Werte besorgt ist, zeigt sich in den vielen Beratungen, Begegnungen und Konferenzen, die auf orthodoxem Boden organisiert werden und sich zugleich an die Adresse unserer westlichen Partner richten. Alle Christen Europas sind aufgefordert, sich der fortschreitenden Säkularisierung, der geistlichen Veränderung und der einseitigen Rationalisierung des täglichen Lebens zu widersetzen. Die Einigung Europas darf nicht nur als ein ökonomisches, wirtschaftliches oder politisches Anliegen behandelt werden. Europa hat auch (noch) eine eindeutige geistige und geistliche Dimension, eine christliche Seele mit einem westlichen und einem östlichen Flügel, nach einer sehr treffenden Metapher des russischen Dichters Vjatscheslav Ivanov¹⁰. Leider wurde das geistlich/kulturelle Antlitz Europas bei zahlreichen gemeinsamen politischen, wirtschaftlichen oder sonstigen Initiativen mehrfach verdunkelt. Vor allem für Westeuropa sind die Krise der Tradierung des christlichen Glaubens und ein weitgehender Autoritätsverlust kirchlicher Kompetenz empirisch

⁹ Siehe mehr dazu bei *Hilarion Alfeyev*, Die Orthodoxie zwischen der kommunistische Unterdrückung und den Perspektiven eines vereinigten Europa. Erfahrungen und Erwartungen, in: *Orthodoxes Forum* 19 (2005) 87-93.

¹⁰ *Konstantin Nikolakopoulos*, Joseph Ratzinger als Papst Benedikt XVI.: Orthodoxe Erwartungen und Perspektiven, in: *Ders., (Hg.), Benedikt XVI. und die Orthodoxe Kirche. Bestandsaufnahmen, Erwartungen, Perspektiven*, St. Ottilien 2008, S. 40.



festzustellen. Die christlichen Kirchen dürfen die heutigen Menschen Europas und die zukünftigen Generationen nicht ohne geistige/geistliche Orientierung im Stich lassen.

Die unüberhörbaren Schreie der Menschen, auch vieler junger Menschen im Osten, aber auch im Westen, nach Lebenssinn, spiritueller und existentieller Ausgeglichenheit und ihre Sehnsucht nach Gott rufen die Kirchen dazu auf, Antriebskraft und Mut zur Mitgestaltung Europas zu zeigen. Die Orthodoxie ihrerseits, die einen sehr großen Teil sowohl der erweiterten Europäischen Union als auch unseres Kontinents schlechthin repräsentiert, kann zur geistigen/geistlichen Profilierung Europas zweifelsohne beitragen. Insbesondere innerhalb des neuen größeren Europas ist die Orthodoxie, als der östliche Teil der europäischen religiösen Identität, in der Lage, neue Impulse zur notwendigen Orientierung der EU zu geben.¹¹ Sie sollte nicht als exotische oder außerirdische Größe im europäischen Bewusstsein angesehen werden.

3. Das Verhältnis von Kirche und Staat in Deutschland

Die Orthodoxie bildet, wie oben bereits angemerkt, einen realen Bestandteil Europas, in den letzten Jahrzehnten auch Westeuropas. Leben und Wirken von orthodoxen Gläubigen in westeuropäischen Gesellschaften haben auf mehreren Ebenen bedeutsame Ergebnisse hervorgebracht. Charakteristische Beispiele bilden die verschiedenen orthodoxen Metropolen bzw. Diözesen in Westeuropa, die effektive Zusammenarbeit von orthodoxen Theologen in verschiedenen ökumenischen Gremien, die einwandfreie Integration von orthodoxen Gläubigen in die westlichen Länder oder auch die akademische Vertretung der Orthodoxen Theologie an westeuropäischen Universitäten¹². Zur letzten Kategorie gehört bei-

¹¹ Siehe auch: *Hilarion Alfeyev*, Die Orthodoxie zwischen der kommunistische Unterdrückung und den Perspektiven eines vereinigten Europa. Erfahrungen und Erwartungen, in: *Orthodoxes Forum* 19 (2005) 91: „Es scheint wichtig, dass bereits jetzt, während die Identität des neuen Europa noch im Stadium der Ausformung ist, während die gesetzlichen Grundlagen geschaffen werden, die das Antlitz der Europäischen Union formen sollen, die Orthodoxen aktiven Anteil nehmen am Dialog mit den europäischen politischen Strukturen.“

¹² Verfassungsmäßige und kirchenrechtliche Aspekte dieser Thematik siehe bei *Anargyros Anapliotis*, Orthodoxe Theologie an deutschen Universitäten. Grundrechte und pluralistische Struktur des Gemeinwesens, in: *Orthodoxes Forum* 19 (2005) 233-241.



spielsweise die Orthodoxe Theologie an der Münchener Ludwig-Maximilians-Universität, die als die einzige universitäre Ausbildungsstätte dieser Art im traditionell protestantischen und römisch-katholischen Westeuropa in konstruktiver Begegnung mit den beiden theologischen Fakultäten der Universität München, der Landeshauptstadt München und ganz Bayern ein besonderes Profil verleiht. Das angebotene Studium bringt auf der einen Seite den authentischen multinationalen und zugleich multikulturellen Charakter der Orthodoxie ans Licht und auf der anderen Seite verhilft es zur Integration der orthodoxen Gläubigen in die moderne westeuropäische Gesellschaft.¹³

Damit kommen wir zum konkreten europäischen Fall „Deutschland“, dessen heutzutage geltende staatskirchenrechtliche Bestimmungen der Religionsfreiheit einen breiten Ausübungsraum begünstigen und den Respekt der Menschenrechte ermöglichen. Das voneinander unabhängige Verhältnis von Kirche und Staat in Deutschland, das nicht streng laizistisch, wie beispielsweise in Frankreich, sondern in vielen Bereichen auf Kooperation angelegt ist, blickt auf eine sehr reichhaltige Geschichte zurück. „Für die Entwicklung des Verhältnisses von Staat und Kirche in Deutschland in der Folgezeit ist der Augsburger Religionsfriede vom 25. September 1555 grundlegend“, denn „in seinen praktischen Auswirkungen ist er bis zu den großen Bevölkerungsverschiebungen nach 1945 spürbar geblieben“.¹⁴

Das heute in Deutschland geltende Staatskirchenrecht gründet auf dem im 20. Jahrhundert sich durchsetzenden *Kollegialsystem*, das seinerseits an das prägende rationale Naturrecht der Aufklärung anknüpft. Demgemäß wird „die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates“¹⁵, die in seine „partnerschaftliche“ Trennung mit den Kirchen mündet, an erster Stelle genannt. Dabei wird „die

¹³ Weiterführende Informationen zur Orthodoxen Theologie in München siehe im Sammelband: Ost- und Westerweiterung in Theologie – 20 Jahre Orthodoxe Theologie in München, hrsg. von Theodor Nikolaou in Zusammenarbeit mit Konstantin Nikolakopoulos und Anargyros Anapliotis, (Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie, Band 9), St. Ottilien 2005.

¹⁴ Axel Freiherr von Campenhausen – Heinrich de Wall, Staatskirchenrecht. Eine systematische Darstellung des Religionsverfassungsrechts in Deutschland und Europa, München⁴2006, S. 11.

¹⁵ Siehe dazu Joseph Listl – Dietrich Pirson (Hgg.), Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, Bd. 1, Berlin²1994, S. 682.



sichtbare Kirche als eine freie und gleiche Gesellschaft (*collegium*) von Menschen verstanden, die sich zu gemeinsamer Religionsausübung zusammengeschlossen haben“¹⁶.

Die moderne Realität in Deutschland im Rahmen des Verhältnisses von Kirche und Staat sieht so aus, dass jeder Kirche, Religion oder Weltanschauung jegliche Ausübungsfreiheit gewährt wird. Die offizielle, in der Verfassung verankerte Krönung dieses Verhältnisses (Art. 140 GG in Verbindung mit Art. 137 Abs. 5 Weimarer-Reichs-Verfassung von 1920) stellt jedoch die Verleihung des staatskirchenrechtlichen Status einer „Körperschaft des öffentlichen Rechts“ dar. Durch die Verleihung eines solchen Status, der das privilegierte Verhältnis der betroffenen Kirchen zum Staat zum Ausdruck bringt, räumt die staatliche Seite den Kirchen herausgehobene Wirkungsmöglichkeiten im öffentlichen Raum ein. An den Körperschaftsstatus knüpfen besondere Rechte der Kirchen an, wie die Ausstattung mit bestimmter öffentlicher Gewalt eigener Art oder die Verleihung von konkreten Rechtsvergünstigungen. Unmittelbar mit dem Körperschaftsstatus verbunden sind die Dienstherrenfähigkeit, die Organisationsgewalt, die Rechtsetzungsgewalt, das Parochialrecht, das öffentliche Sachenrecht, das Besteuerungsrecht wie auch die Insolvenzunfähigkeit.¹⁷

Trotz der in letzter Zeit zunehmenden Forderungen von Politik und Gesellschaft, eine umfassende und strikte Durchsetzung der weltanschaulichen Neutralität des Staates vorzunehmen, bleibt Deutschland weiterhin ein Staat, der seinen geschichtlich-traditionellen Wurzeln gerecht wird und den Kirchen, Religionsgemeinschaften und Weltanschauungen den gebührenden Respekt zollt. Die christliche Identität der Bundesrepublik bleibt weiterhin unangefochten. Neben einer Reihe von kleineren christlichen samt der jüdischen Religionsgemeinschaft, denen der öffentlich-rechtliche Status verliehen wurde, prägen das Profil Deutschlands die zwei großen christlichen Kirchen, die mit seiner Geschichte unauflöslich verbunden sind: die Römisch-katholische Kirche und die 22 in der Evangelischen

¹⁶ *Axel Freiherr von Campenhausen – Heinrich de Wall*, Staatskirchenrecht. Eine systematische Darstellung des Religionsverfassungsrechts in Deutschland und Europa, München ⁴2006, S. 18.

¹⁷ Ausführlich dazu siehe *Joseph Listl – Dietrich Pirson (Hgg.)*, Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, Bd. 1, Berlin ²1994, S. 670 ff.



Kirche in Deutschland (EKD) zusammengefasst, „weithin selbständigen“¹⁸ lutherischen, reformierten und unierten Landeskirchen. Dem nicht tiefer eingeweihten Beobachter fallen heutzutage zwei, nicht immer unumstrittene Erscheinungsauswirkungen der öffentlichen Körperschaft dieser zwei großen Kirchen auf: a) die Erhebung der Kirchensteuer und b) die zwischen der Römisch-katholischen Kirchen bzw. den Evangelischen Kirchen und dem Staat bestehenden Konkordate oder Konventionen bzw. Kirchenverträge zum Beispiel im Bereich der religiösen Ausbildung. Die ältesten Konkordate bzw. Kirchenverträge mit einem Bundesland sind jene, die bis heute in Bayern gelten und auf das Jahr 1924 zurückzuführen sind.

4. Die Orthodoxe Kirche in Deutschland

Seit mehr als dreihundert Jahren leben in Deutschland orthodoxe Christen verschiedener Nationalitäten. Ein systematisch organisiertes Gemeindeleben gibt es ab dem 19. Jahrhundert hauptsächlich in Leipzig, München und Berlin. Erst nach dem zweiten Weltkrieg und vor allem in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts wuchs die Zahl der Orthodoxen beträchtlich, da genau in dieser Zeit eine intensive und massive Migration „ausländischer Arbeitnehmer“ aus mehreren orthodoxen Ländern Süd- und Südosteuropas zu verzeichnen ist. Heute leben in der Bundesrepublik Deutschland ca. 1.500.000 orthodoxer Christen unterschiedlicher Herkunft, Nationalität, Sprache und Kultur. Sie kommen aus Albanien, Bulgarien, Georgien, Griechenland, Polen, Rumänien, Russland, Serbien, der Ukraine, Zypern u.a. Nicht wenige Deutsche gehören inzwischen der Orthodoxen Kirche an.¹⁹

Da in der Bundesrepublik Deutschland die beiden wichtigsten Prämissen, nämlich die Menschenrechte und konsequenterweise die Religionsfreiheit, seit jeher per Gesetz gewährleistet werden, dürfen dadurch auch alle orthodoxen kanonischen Kirchen auf deutschem Boden durch eigene Diözesen vertreten sein. Institutionell etabliert konnte man bis zum Februar 2010 die enge Verbundenheit und Zusam-

¹⁸ <http://www.ekd.de/kirche/kirchen.html>

¹⁹ Weiterinteressierte können folgendem Buch ausführliche Informationen über die Orthodoxe Kirche in Deutschland entnehmen: *Athanasios Basdekis*, Die Orthodoxe Kirche. Eine Handreichung für nicht-orthodoxe und orthodoxe Christen und Kirchen, Frankfurt a.M. 2002.



menarbeit der sieben (7) in Deutschland ansässigen Orthodoxen Autokephalen Kirchen im Rahmen des am 1. Mai 1994 konstituierten Verbandes ihrer elf (11) Diözesen mit dem Namen: „Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland“ (KOKiD) beobachten. Die einmütigen und sehr produktiven Vorarbeiten dieses Verbandes, der das genuine Profil der Orthodoxie und den echten Kernpunkt ihres Glaubenslebens der deutschen Gesellschaft näher gebracht hat, mündeten in die am 27. Februar 2010 gegründete „Orthodoxe Bischofskonferenz in Deutschland“ (kurz: OBKD).

Die Gründung einer solchen Orthodoxen Bischofskonferenz, die von allen Seiten als ein historischer Schritt auf dem gemeinsamen Weg der einzelnen orthodoxen Diözesen in die Zukunft bezeichnet wurde, geht auf die im Juni 2009 getroffene Entscheidung der IV. Präkonziliaren Panorthodoxen Konferenz in Chambésy zurück. Demgemäß wurde seitens der Konferenz empfohlen, in allen Regionen der Erde „Bischofskonferenzen zu schaffen, denen alle als kanonisch anerkannten Bischöfe der jeweiligen Region angehören“.²⁰ Laut Satzung ist Vorsitzender der neu gegründeten Bischofskonferenz in Deutschland, der zehn Diözesan- und sechs Weihbischöfe angehören, „ex officio der Erste unter den Bischöfen des Ökumenischen Patriarchats“, also der Griechisch-Orthodoxe Metropolit von Deutschland und Exarch von Zentraleuropa Dr. h.c. Augoustinos (Labardakis). Kennzeichnend für die Bedeutung und die Funktionen der orthodoxen Bischofskonferenz, die als ein Zeichen der gelungenen Integration der Orthodoxen Kirche in Deutschland gewertet wird,²¹ ist folgende Stellungnahme ihres Vorsitzenden: „Ihr gehören alle kanonischen, d.h. rechtmäßigen Bischöfe an; wir tagen gemeinsam, wir beraten gemeinsam, wir beschließen gemeinsam über alle jene Fragen, die für uns wichtig sind, etwa den Religionsunterricht, unsere Beziehungen zum deutschen Staat und zu den anderen Kirchen usw. ... Alle Bischöfe behalten selbstverständlich ihre Verantwortung für ihre Diözesen, gleichzeitig geschieht alles, was gemeinsam getan werden kann und muss, in gemeinsamer Verantwor-

²⁰ Siehe die vollständigen Beschlüsse der IV. Präkonziliaren Panorthodoxen Konferenz von Chambésy (6.-13. Juni 2009) über „Die orthodoxe Diaspora“ in: *Orthodoxes Forum* 23 (2009) 209-214.

²¹ <http://www.obkd.de/Presseinformationen/Pressemitteilung%203-3-2010.pdf>.



tung. Anders gesagt: Wir sprechen mit einer Stimme, weil wir eine Kirche sind.²²

Die in Deutschland vertretenen und der Orthodoxen Bischofskonferenz angehörenden kanonischen Autokephalen Kirchen mit ihren Bistümern sind der historischen Ehrenreihfolge nach folgende²³:

1. **Ökumenisches Patriarchat von Konstantinopel** (Griechisch-Orthodoxe Metropole von Deutschland und Exarchat von Zentraleuropa * Exarchat der orthodoxen Gemeinden russischer Tradition in Westeuropa * Ukrainische Orthodoxe Eparchie von Westeuropa)
2. **Griechisch-Orthodoxe Kirche von Antiochien** (Metropole für West- und Mitteleuropa)
3. **Russische Orthodoxe Kirche** (Ständige Vertretung der Russischen Orthodoxen Kirche in Deutschland * Berliner Diözese der Russischen Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats * Russische Orthodoxe Kirche im Ausland)
4. **Serbische Orthodoxe Kirche** (Diözese für Mitteleuropa)
5. **Rumänische Orthodoxe Kirche** (Rumänische Orthodoxe Metropole von Deutschland, Zentral- und Nordeuropa)
6. **Bulgarische Orthodoxe Kirche** (Bulgarische Diözese von West- und Mitteleuropa)
7. **Georgische Orthodoxe Kirche** (Westeuropäische Diözese der Georgischen Orthodoxen Kirche)

Vom in besonderer Weise gestalteten Verhältnis von Kirche und Staat in Deutschland und von ihren daraus abgeleiteten Körperschaftsrechten haben bis heute zwei von den historisch ältesten und zwei von den jüngeren orthodoxen Diözesen Deutschlands profitiert²⁴. Den öffentlich-rechtlichen Status besitzen demgemäß **die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland** (seit 1936 im damaligen

²² Orthodoxer liturgischer Kalender, hrsg. von der *Gesellschaft Orthodoxe Medien e.V.*, Dortmund 2010, S. I.

²³ Siehe dazu auch Anhang I. am Ende des Aufsatzes.

²⁴ Vgl. dazu auch *Joseph Listl – Dietrich Pirson (Hgg.)*, Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, Bd. 1, Berlin²1994, S. 678 f.



Deutschen Reich), *die Griechisch-Orthodoxe Metropole von Deutschland* (seit 1974 erstmals, inzwischen in allen westlichen Bundesländern), *die Russische Orthodoxe Kirche des Moskauer Patriarchats* (seit 1992 nur in Berlin und Brandenburg) und *die Rumänische Orthodoxe Metropole von Deutschland* (seit 2006 nur in Bayern und Baden-Württemberg).²⁵

Im Rahmen der multinationalen Präsenz der Orthodoxie in Deutschland vertritt das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel, dem „Neuen Rom“, dem aus historischen Gründen²⁶ als dem ersten der alten Patriarchate der Ehrenprimat in der Auflistung aller Orthodoxen Ortskirchen zuerkannt wird,²⁷ momentan die arithmetische Mehrheit der orthodoxen Gläubigen auf deutschem Boden. Auf dem verfassungsrechtlichen Konzept einer fördernden Neutralität des deutschen Staates den Kirchen gegenüber aufbauend, gründete das Ökumenische Patriarchat am 5. Februar 1963 die „Griechisch-Orthodoxe Metropole von Deutschland“ mit Sitz in Bonn. Die in der Verfassung von 1972 hinzugekommene zweite Bezeichnung „Exarchat von Zentraleuropa“²⁸ bedeutet, dass das jeweilige Oberhaupt der Metropole als Exarch, nämlich Gesandter des Ökumenischen Patriarchen im Bereich von Zentraleuropa anzusehen ist. Die Metropole wurde am 29. Oktober 1974 als Körperschaft des öffentlichen Rechts, wie oben schon angemerkt, zuerst durch das Landesgesetz von Nordrhein-Westfalen und später in allen alten Bundesländern anerkannt und bildet seitdem die drittgrößte Kirche in Deutschland. Pfingsten 1978 wurde in Bonn-Beuel eine Kathedrale mit einem Haus der Metropole eingeweiht. Im Oktober 1993 wurde die Metropole vom Ökumenischen Patriarchen Bartholomäos I. von Konstantinopel besucht, der auf Einladung

²⁵ Siehe die ausführliche Auflistung im Anhang II am Ende des Aufsatzes.

²⁶ Maßgebend für die erstrangige Positionierung der Kirche von Konstantinopel waren konkrete Entscheidungen von Ökumenischen Konzilien, nämlich der 3. Kanon des II. Ökumenischen Konzils von Konstantinopel und der 28. Kanon des IV. Ökumenischen Konzils von Chalkedon (siehe die Texte in: *G. A. Rallis – M. Potlis, Σύνοταγμα τῶν Θείων καὶ ἱερῶν Κανόνων*, Athen 1852 (ND: 2002, jeweils S. 173 und 280 f.).

²⁷ Vgl. *Konstantin Nikolakopoulos*, Die Orthodoxen Kirchen in Selbstverständnis und Glaubenspraxis heute, in: *Der Glaube der Christen*, Bd. I: Ein Ökumenisches Handbuch, hrsg. von *Eugen Biser, Ferdinand Hahn, Michael Langer*, München-Stuttgart 1999, S. 902 f.

²⁸ Vgl. dazu die „Verfassung der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland, Exarchat von Zentraleuropa“, Bonn 1972.



der beiden Großkirchen, der Evangelischen und der Römisch-katholischen, nach Deutschland kam.

Die Griechisch-Orthodoxe Metropole von Deutschland hat von Anfang an – insbesondere aber unter ihrem jetzigen Oberhaupt – absolute Priorität und größtes Gewicht auf die pastorale Arbeit und geistliche Betreuung der ca. 400.000 ihr angehörenden Gläubigen gelegt. Dass die Metropole ihre so wichtige pastorale Arbeit in 65 Regelpfarreien und 101 zusätzlichen Filialgemeinden, also in insgesamt 166 Gottesdienststätten in ganz Deutschland vollziehen kann, ist zweifellos ein großer Segen Gottes.

In diesem Zusammenhang sollten zwei diesbezügliche „Errungenschaften“, die der Metropole und ihrem Oberhaupt gelungen sind, angeführt werden: Die eine betrifft **die respektable Zahl und die Qualität der Geistlichen** der Griechisch-Orthodoxen Metropole, von denen mehrere jungen Alters und somit Hoffnungsträger der Metropole sind. Außer dem Metropoliten an der Spitze werden die 65 oben erwähnten Gemeinden von drei Vikarbischofen in Stuttgart, Aachen und Bonn, 70 Priestern und einem Diakon betreut. Die zweite Errungenschaft bezieht sich auf den **Besitzstatus der orthodoxen Pfarreien und Gemeindezentren**, von denen 40 bereits Eigentum der Griechisch-Orthodoxen Metropole sind und weitere 25 ihr zu fristlosem oder jahrelangem Gebrauch zur Verfügung gestellt worden sind. Diese Tatsachen, die der Metropolitan Augoustinos in persönlichen Gesprächen bekanntlich als „Wunder“ bezeichnet, weisen auf die bereits ausgeschlagenen festen Wurzeln, die gelungene Integration und die optimistischen Perspektiven der Orthodoxen Kirche in Deutschland hin.

5. Nachwort

Im orthodoxen Verständnis stellt jede Kirchengemeinde eine lebenswichtige gesunde Zelle dar, die zur sozialen, religiösen und kulturellen Vielfalt und somit Bereicherung der Gesellschaft beiträgt. Eine umso wichtigere und konstruktive Rolle kann, neben den anderen christlichen Kirchen, auch jede orthodoxe Kirchengemeinde und allgemein die Orthodoxe Kirche schlechthin mit ihrer Spiritualität innerhalb einer größtenteils säkularisierten westeuropäischen Gesellschaft

spielen. Der geforderte Beitrag der Orthodoxie zum Profil von ganz Europa ist nunmehr unumstritten.

Die bisherigen politischen Willensanzeichen seitens der Europäischen Union für eine besondere Hervorhebung der christlichen Prägung Europas sind eher enttäuschend. Hierbei möchte ich drei Beispiele kurz skizzieren: Ein erster schwerwiegender Fall war der seit Jahren entworfene Text einer gemeinsamen Verfassung der Europäischen Union, die im Jahre 2005 aufgrund der einschlägigen Referenden in Frankreich und den Niederlanden schließlich abgelehnt wurde. Im zur Annahme vorgelegten Entwurf der Verfassung fehlte jedoch ein Gottesbezug wie auch die Erwähnung der griechischen Kultur wie auch des römischen Rechtsdenkens als Grundlagen Europas.²⁹ Besonders die explizite Nichtaufnahme ihrer *christlichen Wurzeln* in die Präambel der Verfassung einer verstärkten EU stellte bereits damals einen Rückschlag bei der beabsichtigten Richtung dar.

Der zweite Fall betrifft den Ersatz der gescheiterten Verfassung, nämlich den sogenannten „Vertrag von Lissabon“, der wesentliche Inhalte des EU-Verfassungsvertrages übernahm, 2007 unterschrieben wurde und nach manchen Verzögerungen 2009 in Kraft trat. Interessant ist in unserem Zusammenhang der Wortlaut seiner Präambel, welche die blasse, „ungefährliche“ und völlig lauwarm-neutrale Formulierung der einstigen EU-Verfassung übernommen hat. Hierin ist die Rede vom „...*kulturellen, religiösen und humanistischen Erbe Europas, aus dem sich die unverletzlichen und unveräußerlichen Rechte des Menschen sowie Freiheit, Demokratie, Gleichheit und Rechtsstaatlichkeit als universelle Werte entwickelt haben*“³⁰. Vergebens sucht man auch in diesem Text nach spezifisch christlichen Formulierungen. Der Gottesbezug wird einfach mit Humanismus ersetzt.

Das dritte Beispiel betrifft keine offiziellen Verträge, Verfassungen oder Konventionen, sondern einen einfachen Kalender für Schüler. Die Europäische Union hat für das Jahr 2011 in einer Auflage von 3,2 Millionen einen interreligiösen Kalender zur Verteilung an Schulen im europäischen Raum herausgegeben. Hier wur-

²⁹ Grundlegende orthodoxe Kritikpunkte vgl. in den einschlägigen Berichten in: *Ecclesia Report* (12.10.2003) und *Christianiki* 667/09.10.2003, S. 8.

³⁰ <http://dejure.org/gesetze/EU/Praeambel.html>.



den die Feiertage der Juden, Muslime, Buddhisten und Hindus aufgeführt, aber interessanterweise nicht die christlichen Feiertage, was zweifellos kein oberflächliches Versehen zu sein scheint. Die große Verwunderung ergibt sich dadurch, dass die christlichen Feiertage auf einem Kalender des christlichen (!?) Europas fehlen, und speziell auf einem Kalender, der sich sogar dem interreligiösen Dialog verpflichtet fühlt.

Selbstverständlich haben die christlichen Kirchen sofort reagiert, so dass eine Reihe von Protestschreiben in die Brüsseler Zentrale eingegangen ist, unter den ersten auch ein Mahnbrief der HI. Synode der Griechischen Orthodoxen Kirche an den damaligen Kommissionspräsident José Manuel Barroso vom 21.01.2011³¹. Zur offensichtlichen Schadensbegrenzung wurde seitens der Europäischen Kommission inzwischen zugesichert, dass zusätzliche Einlegeblätter für den Kalender verteilt werden. An dieser Stelle erübrigt sich jeglicher Kommentar, da die in den politischen Kreisen der Europäischen Union herrschende Tendenz der Herabsetzung des christlichen Profils von Europa eindeutig ist.

In der heutigen historischen Situation, in der die Europäische Union der 27 Staaten bereits wichtige traditionell orthodoxe Länder aufgenommen hat und sich zugleich zu weiteren – nicht immer harmlosen – Erweiterungen anschickt, steht die Orthodoxie vor einer ihrer größten Aufgaben und zugleich Herausforderungen. Alle orthodoxen Kirchen müssen zu den letzten fieberhaften Diskussionen in führenden europäischen Kreisen über die Bedeutung und Funktionalität der Begriffe „Religion“ und „Kultur“ Stellung nehmen. Aber auch der geistig-geistliche Beitrag aller christlichen Kirchen zur Gestaltung Europas muss intensiviert werden. Dann könnten die gemeinsamen christlichen Wurzeln und Hintergründe Europas noch deutlicher in Erscheinung treten; andernfalls werden alle Kirchen der Geschichte und Gott gegenüber Rechenschaft ablegen müssen.

³¹ <http://www.ecclesia.gr/greeknews/default.asp>.



ANHANG I.

Die in Deutschland vertretenen kanonischen orthodoxen Kirchen

(insgesamt ca. 1,5 Mio. Kirchenmitglieder)

1. *Ökumenisches Patriarchat von Konstantinopel*

- Griechisch-Orthodoxe Metropole von Deutschland und Exarchat von Zentraleuropa (**KdöR**)
- Exarchat der orthodoxen Gemeinden russischer Tradition in Westeuropa
- Ukrainische Orthodoxe Eparchie von Westeuropa

2. *Griechisch-Orthodoxe Kirche von Antiochien*

- Metropole für West- und Mitteleuropa

3. *Russische Orthodoxe Kirche*

- Ständige Vertretung der Russischen Orthodoxen Kirche in Deutschland
- Berliner Diözese der Russischen Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats (**KdöR**)
- Russische Orthodoxe Kirche im Ausland (**KdöR**)

4. *Serbische Orthodoxe Kirche*

- Diözese für Mitteleuropa

5. *Rumänische Orthodoxe Kirche*

- Rumänische Orthodoxe Metropole von Deutschland, Zentral- und Nordeuropa (**KdöR**)

6. *Bulgarische Orthodoxe Kirche*

- Bulgarische Diözese von West- und Mitteleuropa

7. *Georgische Orthodoxe Kirche*

- Westeuropäische Diözese der Georgischen Orthodoxen Kirche



ANHANG II.

Orthodoxe Kirchen als Körperschaft des öffentlichen Rechts

- 1) Die Verleihung der Rechte einer Körperschaft des öffentlichen Rechts an die **Russische Orthodoxe Kirche im Ausland** erfolgte:
 - im **Deutschen Reich** durch das nationalsozialistische Regime vom 14.03.1936 (Anm.: durch die Wiedervereinigung 1990 galt das moderne „westdeutsche Recht“ wieder in **ganz Deutschland**)
- 2) Die Verleihung der Rechte einer Körperschaft des öffentlichen Rechts an die **Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland** erfolgte:
 - in **Nordrhein-Westfalen** durch das Gesetz 222 vom 29. Oktober 1974
 - in **Bayern** mit Urkunde vom 26. September 1975 des Bayerischen Staatsministeriums für Unterricht und Kultus
 - in **Berlin** durch Beschluss des Senats vom 18. Mai 1976
 - in **Niedersachsen** durch Beschluss der Landesregierung vom 10. August 1976
 - in **Hessen** durch Beschluss der Landesregierung vom 8. Februar 1977
 - in **Schleswig-Holstein** durch Beschluss des Kultusministers vom 26. Juli 1977
 - in **Hamburg** durch Rechtsverordnung des Senats vom 2. August 1977
 - in **Rheinland-Pfalz** durch Beschluss des Ministerrates vom 29. Oktober 1977
 - in **Baden-Württemberg** am 10. März 1978 aufgrund eines Beschlusses der Landesregierung
 - in **Saarland** am 20. März 1979 aufgrund des Beschlusses der Landesregierung vom 14. März 1979
 - in **Bremen** durch das Gesetz vom 18. Mai 1981



- 3) Die Verleihung der Rechte einer Körperschaft des öffentlichen Rechts an die **Russische Orthodoxe Kirche (Moskauer Patriarchat)** erfolgte:
- in **Berlin** durch Beschluss des Senats vom 23.06.1992
 - in **Brandenburg** durch Beschluss der Landesregierung vom 09.12.2004
- 4) Die Verleihung der Rechte einer Körperschaft des öffentlichen Rechts an die **Rumänische Orthodoxe Metropole** erfolgte:
- in **Bayern** mit Urkunde vom 24. April 2006 des Bayerischen Staatsministeriums für Unterricht und Kultus
 - in **Baden-Württemberg** am 01. Oktober 2007 aufgrund des Beschlusses der Landesregierung



Europa und Byzanz: Die Rolle der Orthodoxie in Europa gestern und heute

1. Einführendes – Beschreibung der Problematik

Im Rahmen der Thematik über das christliche Europa ergibt sich eine primäre Fragestellung: „Wie christlich ist Europa?“ Dabei geht es letzten Endes um die Hauptsubstanz der Thematik, nämlich um den christlichen Charakter Europas überhaupt. Auf der anderen Seite – und falls die erste Frage mit „Ja“ beantwortet würde – entgeht keiner der Versuchung, diese Frage zu erweitern, um sich dann zu fragen: „Wie christlich ist Europa *noch*?“ Unmissverständlich betrifft nun diese neue Dimension den aktuellen christlichen Stand Europas. Auf diese beiden Fragestellungen und die entsprechenden Sichtweisen will ich mich in den folgenden Ausführungen beziehen.

Es erübrigt sich zu erwähnen, dass die ganze europäische Zivilisation das Ergebnis eines jahrtausendealten Zusammenwirkens aller europäischen Völker darstellt. Sie ist konkreter das Ergebnis der griechisch-römischen Kultur, die durch ihre christliche Fundierung, und zwar sowohl der westlichen als auch der östlichen Prägung in einer gegenseitigen Bereicherung, durchdrungen worden war. Der orthodoxe Erzbischof von Albanien, Prof. Anastasios Yannoulatos, bezieht sich auf alle diese drei Elemente, die eine harmonische Synthese hervorgebracht haben. „Die altgriechische Denkwelt trug zu den Ideen der Demokratie, der Freiheit und der Schönheit bei; die römische Tradition hingegen zu den Prinzipien der Organisation, der Verwaltung und des Rechts und das Christentum brachte die Kraft des Glaubens, der Verzeihung und der Liebe hervor.“¹

¹ *Anastasios Yannoulatos*, 'Η διαχρονική μετοχή τῆς χριστιανικῆς πίστεως στήν οἰκοδόμησι τῆς Εὐρώπης, in: *Wissenschaftliches Jahrbuch der Theologischen Fakultät von Thessaloniki*, Theologische Abteilung, Bd. 12, Thessaloniki 2002, S. 35.



Diese effektive Koexistenz beider Teile Europas scheint in manchen Kreisen allerdings in Vergessenheit geraten zu sein. Der Begriff „Europa“ umfasst nicht nur bloß West- bzw. Zentraleuropa. Europa reicht von Norwegen und Finnland im Norden bis Malta, Kreta und Zypern im Süden; von Portugal im Westen bis zum Ural im Osten.² Dieses ganze Europa trägt also unübersehbare christliche Charakterzüge.

2. Das Profil Europas und die Rolle des Christentums

Das Christentum fasste bereits im 1. Jahrhundert n. Chr. auf europäischem Boden Fuß. Die in der Apostelgeschichte überlieferte Erzählung ist eindeutig: Der Apostel Paulus und seine Begleitung befanden sich auf asiatischem Territorium in Phrygien, Galatien und Mysien und wollten das Evangelium in Bithynien weiter verkünden. Lukas aber bemerkt, dass der Heilige Geist sie an der weiteren Missionierung in Kleinasien hinderte (Apg 16,6-7). Ab dieser Stelle und mit der sich anschließenden Vision eines Mazedoniers, der den in Troja weilenden Apostel bat „Komm herüber nach Makedonien und hilf uns!“ (Apg 16,9), eröffnet sich eine neue Wirklichkeit für Europa. Das Wirken des Paulus auf europäischem Boden vor ca. 1950 Jahren zeichnete die schwerwiegende Bedeutung des christlichen Glaubens für ganz Europa und seine Kultur vor. Aus christlicher Sicht gilt Paulus, der Völkerapostel, als der geistige Erzeuger und Vater von Europa. Er ist der christliche Pädagoge schlechthin, wie er sich in seinem ersten Korintherbrief selbst nennt: „... ich ermahne euch als meine lieben Kinder. Denn wenn ihr auch zehntausend Erzieher hättet in Christus, so habt ihr doch nicht viele Väter; denn ich habe euch gezeugt in Christus Jesus durch das Evangelium.“ (1 Kor 4,14-15)

Europa stellt eine konkrete politische, geistliche und kulturelle Größe dar, die im ersten Jahrtausend nach der Zeitwende vom Christentum der bis dahin ungetrennten Kirche Christi und weiterhin vom christlichen Glauben in seiner westlichen und östlichen Entfaltung geprägt wurde. Beseitigt werden müssen unbedingt daher manche falschen Meinungen, Missverständnisse oder auch beabsichtigte Aus-

² Vgl. *Grigorios Larentzakis*, Die orthodoxe Kirche und die neue religiöse Dynamik in Europa, in: *Johannes Papalekas (Hrsg.)*, Neue religiöse Dynamik? Die katholische, die orthodoxe und die islamische Perspektive nach der Wende in Osteuropa, Köln-Wien 1994, S. 62.



grenzungen von Teilen Europas mit der naiven Begründung, dort an den slowenischen oder kroatischen Grenzen höre eben Europa auf, dort beginne der Orient, dort hätten sich die Grenzen des alten Byzanz befunden. Ausgerechnet Byzanz, das oströmische christliche Reich dient als ein zentrales Beispiel für die gespaltene Einstellung vieler abendländischer Menschen der Aufklärung gegenüber dem griechisch und orthodox geprägten Osten.

Einerseits bewunderte man Altgriechenland und seine klassische Zivilisation, Kunst und Kultur, während im Rahmen eines verkannten und negativ gemeinten Byzantinismus ein deutlich dunkles Bild über Byzanz vorherrschend war. In den letzten Jahrzehnten erkennt man dennoch eine klare Wende bei der Meinungsgestaltung über Byzanz. Allmählich wird auch der westlichen Geschichtsschreibung bewusst, dass das insgesamt 1129 Jahre (324 n. Chr. - 1453 n. Chr.) herrschende, zeitweise westlich vom Atlantik bis weitöstlich zum Kaukasus reichende Byzantinische Reich eines der historisch, kulturell, sozial wichtigsten Reiche der Weltgeschichte überhaupt darstellt. Während des gesamten Mittelalters bildete Byzanz die Brücke zwischen Orient und Abendland, es war Inbegriff hochentwickelter Zivilisation. Griechische Bildung, römische Staatskunst und christlicher Glaube verschmolzen zu einer einzigartigen Kultur, die Europa nachhaltig prägte.

Es muss mit Nachdruck betont werden, dass das Christentum eines der wichtigsten Bestandteile der europäischen Identität ausmacht. Ein Europäer lässt sich weder anhand seines Volksstammes, seiner Sprache noch seiner Nationalität bestimmen und abgrenzen, denn auf dem Boden Europas existieren mehrere Sprachen, Nationen und Kulturen.³ Vielmehr ist Europäer derjenige, der einem Volk angehört, welches das *römische Recht*, die *griechische humanistische Bildung* und die *christliche Lehre* sich zu Eigen gemacht hat. Diese ist die dreifache Fundierung des europäischen Geistes, für dessen Ausgestaltung das Christentum eine zusammenfügende Rolle zwischen dem lateinischen Westen und dem griechischen Osten gespielt hat. Dementsprechend hat die Römisch-katholische Kirche zu Recht den lateinischen heiligen Benedikt von Nursia und 1980 auch die grie-

³ In diesem Zusammenhang siehe den interessanten Beitrag: *Alois Hahn*, Identität und Nation in Europa, in: *Ilona Riedel-Spangenberg – Albert Franz (Hgg.)*, Fundamente Europas. Christentum und europäische Identität, Trier 1994, S. 55- 80.



chischen Slawenapostel Kyrill und Methodios zu Schutzpatronen Europas proklamiert.

Der Fall des eisernen Vorhangs hat neue Perspektiven für den europäischen Kontinent eröffnet. Auf dem gemeinsam begangenen Weg der west- und osteuropäischen Staaten darf die große historische Bedeutung von Byzanz für die Entstehung und Entfaltung der gesamteuropäischen Kulturwelt nicht übersehen werden. Bei der nun modern gestellten Frage, wie weit eigentlich ein geeintes Europa reichen und welche Länder es schließlich umfassen kann, würde sich eine kulturhistorische Rückschau auf die byzantinische Welt, die u.a. auch als Wegbereiter abendländischer Kultur fungierte, als eine aufschlussreiche Orientierungshilfe erweisen.

3. Die zeitgenössischen Herausforderungen für die Orthodoxie heute

Die heutige Situation in Europa besitzt eine eigene Dynamik, die sich hauptsächlich durch die raschen Entwicklungen im Vereinigungsprozess der europäischen Völker auszeichnet. Die Sehnsucht nach einem vereinigten europäischen Gebilde findet sich im Mittelalter sowohl im byzantinischen Reich als auch im Abendland. Allerdings durchlebt das heutige Europa eine Übergangszeit, in der u.a. auch ernste Symptome einer tiefen Krise in der Einheit seiner Völker angedeutet werden. Die Europäische Union der 28 Mitgliedsstaaten muss noch beweisen, dass sie mehr ist als eine politisch-ökonomische Organisation auf diesem alten Kontinent. Das Christentum könnte als ein gleichwertig entscheidender Faktor einer europäischen Vereinigung dienen, insofern es seine gemeinsamen Potenzen im Zuge der Einigung entfalten dürfte.

Momentan gibt es seitens der Europäischen Union entmutigende Zeichen bezüglich der Gestaltung eines historisch, religiös und kulturell bedingten Gesichts Europas. Ein schwerwiegendes Zeichen, welches unserer Kritik unterliegen sollte, ist das Fehlen sowohl des Gottesbezugs, als auch der Erwähnung der griechischen Kultur wie auch des römischen Rechtsdenkens in der vielerwähnten europäischen



Verfassung.⁴ Besonders die explizite Nichtaufnahme ihrer *christlichen Wurzeln* in die Präambel der Verfassung einer verstärkten EU stellt einen Rückschlag in dieser Richtung dar. Interessanterweise gibt es nur den blassen, „ungefährlichen“ und völlig lauwarm-neutralen Verweis auf das „*kulturelle, religiöse und humanistische Erbe Europas*“⁵.

Zum ersten Mal nach der Trennung zwischen der West- und Ostkirche haben alle christlichen Kirchen Europas ihre Proteste einheitlich⁶ – aber leider ohne Erfolg – erhoben, damit im Text der Verfassung der präzise Bezug auf das Christentum hervorgehoben wird. In seiner am 12. Juni 2003 an der Universität von Iasi gehaltenen Festrede anlässlich seiner Ernennung zum Ehrendoktor der Medizinischen Fakultät hatte der damalige Erzbischof von Griechenland, Christodoulos, die Forderung nach Aufnahme des christlichen Gottesbezugs in die EU-Verfassung wiederholt und mit aller Deutlichkeit betont: „Wir fordern nicht, dass alle Europäer Christen sein. Die religiöse Freiheit und Toleranz stammt als Forderung nicht nur von den Nicht-Christen, sondern auch von uns ... Das, was wir fordern, ist, dass wir das Gesicht Europas nicht weglöschen sollen. Wir sollten Europa nicht verarmen und veröden lassen, indem wir seine Zivilisation, seine Sprachen und seine Traditionen als nutzlos wegschmeißen.“⁷

Solange man sich scheut, ein klares christliches Gesicht von Europa zu skizzieren (was allerdings keine neue Erfindung, sondern das natürliche Ergebnis seiner Vergangenheit), wird es bei den Erweiterungsdiskussionen der Zukunft immer wieder zu problematischen Situationen kommen. Die bevorstehende Entscheidung Europas über die Aufnahme der Türkei in die europäische Gemeinschaft bildet eines der charakteristischsten Beispiele dafür. Uns allen sind die Mei-

⁴ Vgl. die einschlägigen Berichte in: *Ecclesia Report* (12.10.2003) und *Christianiki* 667/09.10.2003, S. 8.

⁵ Vgl. beispielsweise den Beitrag der *Süddeutschen Zeitung* vom 3./4.07.2004, S. 37, mit dem Titel „Humanismus an stelle von Gottesbezug“.

⁶ Über das Thema der Beziehungen der Orthodoxie zu den anderen christlichen Kirchen, ihre „Inkulturation“ in das westliche Umfeld und das „einheitliche“ Bild des europäischen Christentums sei der Interessierte auf folgende Studien hingewiesen: *Anastasios Kallis*, Westliche Orthodoxie östlicher Identität, in: Materialdienst der Ökumenischen Centrale, Frankfurt, Juni 1986, Nr. 10. *Ders. (Hg.)*, Dienst am Volk Gottes. Leben und Wirken der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland, Exarchat von Zentraleuropa, Herten 1992.

⁷ Siehe den vollen Textlaut der Rede in: *Anaplasia* 406/2003, S. 99-104.



nungsverschiedenheiten über oder gegen eine eventuelle Gehörigkeit der Türkei zum Europa bekannt. Weil also Europa kein klares christliches Gesicht zu zeigen wagt, kann jeder Türke behaupten: „Die Türkei ist ein Teil von Europa. Sie gehört auf jeden Fall in die EU ... Natürlich hat die Türkei einen anderen religiösen Hintergrund. Der Islam ist die Hauptreligion. Aber so lange die EU nicht christlich ausgerichtet ist, was ja derzeit bei der Erarbeitung der EU-Verfassung diskutiert wird, darf das kein Hindernis sein. Man sollte die Religion aus der EU herauslassen.“⁸

Auch folgende weitere Reaktionen aus dem Gesamtchristentum seien in diesem Zusammenhang bemerkenswert: Friedrich Kardinal Wetter, der frühere römisch-katholische Erzbischof von München, kritisierte den fehlenden Gottesbezug in der EU-Verfassung. „Es sei kein gutes Zeichen für die Zukunft des Kontinents, dass sich die politischen Führer nicht darauf verständigen könnten, Gott in der Verfassung auch nur zu nennen“, sagte der Erzbischof am 31. Mai 2004 (Pfingstmontag) im Münchner Liebfrauentempel. Der Kardinal rief die Christen dazu auf, „Europa nicht in Gottvergessenheit geraten zu lassen, sondern sich dem Geist Gottes zu öffnen, der diesen Kontinent wesentlich geprägt hat.“⁹

Die europäische Verfassung in ihrer vorliegenden, nicht von allen Ländern verabschiedeten Formulierungsversion legt Zeugnis von einem kulturellen Verfall Europas ab, der seine Einheit zersplittert und es zum Opfer einer erdrückenden Globalisierung macht. Insbesondere angesichts der Überhand nehmenden globalen politischen Ungerechtigkeit ist diese Einheit aber unabdingbar, um die menschliche Persönlichkeit zu verteidigen, den Frieden zu erhalten und die Opfer von Ungerechtigkeit zu unterstützen.

Die wirtschaftliche und politische Vereinigung können nicht von selbst die wirkliche europäische Einheit bewirken. Im orthodoxen Verständnis sollte sich das gemeinsame europäische Haus nicht nur auf zwischenstaatliche Verträge ökonomischer, politischer oder militärischer Natur stützen, sondern darüber hinaus die

⁸ *Süddeutsche Zeitung* (28.05.2004), S. R 2.

⁹ Siehe den Bericht in der Zeitung *Die Welt* (01.06.2004), S. 4.



geistige Größe des Christentums, als eines seiner wichtigsten Fundamente¹⁰ mit einbeziehen. Zu diesem Zweck sollte daher der Schutz und die Aufbewahrung der geistigen Identität und der Respekt der Eigenexistenz jedes europäischen Volkes beachtet werden. In einer Rede vom 09. März 1992 hatte Jacques Delors, der damalige Präsident der Europäischen Kommission, mit Recht betont: „Wenn wir die Eigenartigkeit der Völker zunichte machen müssen, um die Union entstehen zu lassen, dann wird diese Union aufhören, europäisch zu sein.“¹¹

4. Der orthodoxe Beitrag

Innerhalb dieser unentbehrlichen Bereicherung Europas durch das Christentum soll und darf auch die Orthodoxie eine mitentscheidende Rolle spielen. Indem die Ostkirche die Schranke der historischen Vergangenheit mit ihren negativen Erlebnissen und Erinnerungen überwindet, will sie kein einfacher Zuschauer europäischer Umwälzungen sein, sondern zum Vereinigungsprozess konstruktiv beitragen.

Außerdem könnte der ursprünglich ökumenische Charakter der byzantinischen Kirche vorbildlich für die heutigen Umwälzungen werden. Die Orthodoxe Kirche wurde in der byzantinischen Ära eine tatsächlich ökumenische Größe, und dies ist auf die Struktur und Existenzweise des byzantinischen Reiches zurückzuführen. Das christlich gewordene oströmische Reich hatte einen deutlichen multinationalen und multikulturellen Charakter; eine historische Tatsache, die allgemein wenig bekannt ist und in den Schulbüchern viel zu kurz vorkommt.¹² Im Rahmen eines solch ökumenischen und multinationalen Umfeldes stellt die enge Verbindung des orthodoxen Glaubens mit dem Griechentum keinen Zufall dar. Diese herauskristallisierte Verbindung wurde nicht durch Propaganda oder Gewalt aufgezwungen. Sie ist das Ergebnis einer effektiven Dynamik des griechischen Geis-

¹⁰ Siehe zu diesem wichtigen Thema folgenden Sammelband: *Ilona Riedel-Spangenberg – Albert Franz (Hgg.)*, Fundamente Europas. Christentum und europäische Identität, Trier 1995.

¹¹ *Christodoulos (Erzbischof von Athen)*, Λόγος και ρόλος της Ορθοδοξίας στην Ενωμένη Ευρώπη, in: <http://www.ecclesia.gr/greek/Archbishop/europe/ortheurpnyka.html>.

¹² *Giannis Tarnanidis*, Εκκλησιαστική τάξη, οικουμενικότητα και εθνικότητα, in: *Eleftherotypia* (10.05.2004), S. 50-51.



tes, der sich im ganzen byzantinischen Reich durchgesetzt hatte. Im Hintergrund behält die Orthodoxie jedoch ihre authentische Ökumenizität bei.

Die zeitgenössische Orthodoxie will jeden Versuch zur Bewahrung der Multiformität und europäischen Vielfalt und zur Beseitigung des Rassismus, der Ausländerfeindlichkeit und jeglicher Gewalt unterstützen. Zum geistigen und kulturellen Profil des neuen Europas kann sie durch ihre Spiritualität, ihren mystischen Kultus, ihre genuin altchristliche Lehre der Kirchenväter, ihr asketisches Ethos, ihre soziale Einstellung, ihren Respekt zur Schöpfung, ihre Einstellung zum Tod und ihre Hoffnung auf die Auferstehung enorm beitragen.

In welchem Maße die Orthodoxie für die momentane Entwicklung und die zukünftige Entfaltung unseres alten Kontinentes und seiner Werte besorgt ist, zeigt sich in den vielen Beratungen, Begegnungen, Konferenzen und zahlreichen Meldungen, die sich an die Adresse unserer westlichen Partner richten. Ein charakteristisches Beispiel einer solchen europäischen Konferenz sei hier erwähnt: Vom 6. bis zum 8. Mai 2003 fand in Athen eine europäische Tagung mit dem Thema „Prinzipien und Werte für den Aufbau Europas“ statt. Diese Tagung wurde von der Kirche Griechenlands unter Mithilfe ihrer Vertretung in Brüssel und einer Sonderkommission für die Betreuung europäischer Angelegenheiten veranstaltet. Anwesend waren neben zahlreichen anderen Persönlichkeiten mehrere Oberhäupter und Vertreter verschiedener Kirchen, Vertreter des Ökumenischen Rates der Kirchen, Vertreter der Europäischen Kommission und des Europäischen Parlaments, viele Bischöfe der Kirche Griechenlands, Europaabgeordnete und Universitätsprofessoren. Über sehr interessante Themen referierten der Ökumenische Patriarch Bartholomaios I., der damalige Erzbischof von Athen und ganz Griechenland Christodoulos, der Erzbischof von Albanien Anastasios (Yannoulatos) und der damalige Vizepräsident des Europaparlaments G. Dimitrakopoulos. Unter anderem wurde insbesondere die Rolle der Kirchen für den Aufbau Europas betont, da letztendlich alle Prinzipien und Werte der Völker, wie Freiheit, Gerechtigkeit oder auch Solidarität, aus einer und derselben Quelle stammen, nämlich dem Evangelium.¹³

¹³ Vgl. die entsprechenden Berichte in der Zeitschrift: *Anaplasia* 406/2003, S. 120-121.



Alle Christen Europas sind aufgefordert, sich der fortschreitenden Säkularisierung, der geistlichen Veränderung und der einseitigen Rationalisierung des täglichen Lebens zu widersetzen. Die Einigung Europas darf nicht nur als ein ökonomisches, wirtschaftliches oder politisches Anliegen behandelt werden. Europa hat auch (noch) eine eindeutige geistige und geistliche Dimension, eine christliche Seele mit einem westlichen und einem östlichen Flügel, wenn dies auch hie und da verdeckt wurde. Leider wurde das geistlich/kulturelle Antlitz Europas bei zahlreichen gemeinsamen politischen, wirtschaftlichen oder sonstigen Initiativen mehrfach verdunkelt. „Vor allem für Westeuropa ist die Krise der Tradierung des christlichen Glaubens und ein weitgehender Autoritätsverlust kirchlicher Kompetenz empirisch festzustellen.“¹⁴ Die christlichen Kirchen dürfen die heutigen Menschen Europas und die zukünftigen Generationen ohne geistige/geistliche Orientierung nicht im Stich lassen.

Die Orthodoxie ihrerseits, die einen sehr großen Teil sowohl der erweiterten Europäischen Union als auch unseres Kontinents schlechthin repräsentiert, kann zur geistigen/geistlichen Profilierung Europas zweifelsohne beitragen. Insbesondere innerhalb des neuen größeren Europas ist die Orthodoxie, als der östliche Teil der europäischen religiösen Identität, in der Lage, neue Impulse zur notwendigen Orientierung der EU zu geben. Sie sollte nicht als exotische oder außerirdische Größe im europäischen Bewusstsein angesehen werden.

5. Nachwort

Die Orthodoxie bildet einen realen Bestandteil Europas, in den letzten Jahrzehnten auch Westeuropas. Das Leben und Wirken von orthodoxen Gläubigen in westeuropäischen Gesellschaften haben auf mehreren Ebenen bedeutsame Ergebnisse hervorgebracht. Charakteristische Beispiele bilden die verschiedenen orthodoxen Metropolen und Diözesen in Westeuropa, die effektive Zusammenarbeit von Orthodoxen Theologen in vielfachen ökumenischen Gremien, die einwandfreie Integration von orthodoxen Gläubigen in die westlichen Länder oder auch

¹⁴ *Ilona Riedel-Spangenberg*, Die Kompetenz kirchlicher Autorität in Europa, in: *Ilona Riedel-Spangenberg – Albert Franz (Hgg.)*, Fundamente Europas. Christentum und europäische Identität, Trier 1995, S. 187 f.



die akademische Vertretung der Orthodoxen Theologie an westeuropäischen Universitäten. Zur letzten Kategorie gehört die Orthodoxe Theologie an der LMU, die als die einzige universitäre Ausbildungsstätte dieser Art im traditionell römisch-katholischen und protestantischen Westeuropa in konstruktiver Begegnung mit den beiden Theologischen Fakultäten der Münchener Universität, der Stadt München und ganz Bayern ein besonderes Profil verleiht. Das angebotene Studium bringt auf der einen Seite den authentischen multinationalen und zugleich multi-kulturellen Charakter der Orthodoxie ans Licht und auf der anderen Seite verhilft es zur Integration der orthodoxen Gläubigen in die moderne westeuropäische Gesellschaft.

Im heutigen historischen Moment, in dem sich die Europäische Union anschiekt und teilweise bereits angefangen hat, immer mehr traditionell orthodoxe Länder aufzunehmen, steht die Orthodoxie vor einer ihrer größten Aufgaben und zugleich Herausforderungen. Alle orthodoxen Kirchen müssen zu den letzten fieberhaften Diskussionen in europäischen führenden Kreisen über die Bedeutung und Funktionalität der Begriffe „Religion“ und „Kultur“ Stellung nehmen.¹⁵ Aber auch der geistig/geistliche Beitrag aller christlichen Kirchen zur Gestaltung Europas muss intensiviert werden. Somit können die gemeinsamen christlichen Wurzeln und Hintergründe Europas noch deutlicher in Erscheinung treten; sonst werden alle Kirchen vor der Geschichte und vor Gott Rechenschaft ablegen müssen.

¹⁵ Mehr zu diesem Thema aus orthodoxer Sicht siehe im Buch: *Konstantinos B. Zorbas, Εὐρώπη – Θρησκεία – Πολιτισμός*, Athen 2003.



Orthodoxe Kritik der modernen deutschen Übersetzung der Heiligen Schrift „Bibel in gerechter Sprache“

1. Einführende Gedanken

Zweifelsohne stellen die Heilige Schrift selbst und ihre durch die Jahrhunderte hindurch unternommene Auslegung den Kern und die Mitte der Biblischen Theologie und das Beschäftigungszentrum aller Bibelwissenschaftler dar. Der vorliegende Beitrag widmet sich einem wichtigen Aspekt der Biblischen Theologie und konkreter der Schriftinterpretation¹, nämlich ihrer Übersetzung bzw. Übertragung in eine andere Sprache (in unserem Fall: in die deutsche Sprache).

Eigentlich sollte uns jede Nachricht über eine neue Übersetzung der Bibel in Freude versetzen. Denn jede Übersetzung des Wortes Gottes hat oder sollte zumindest den geheiligten Zweck haben, zum tieferen Verständnis der niedergeschriebenen göttlichen Offenbarung beizutragen. Das Vermittlungsorgan dieser Wahrheiten ist die Sprache selbst, die u.a. einen wesentlichen Bestandteil der kritischen Bibelwissenschaft ausmacht und seit der Antike bei den zahlreichen Übersetzungen der Bibel mit Respekt behandelt wurde. Die Alte Kirche und dementsprechend die ganze Orthodoxie waren gegenüber den Übertragungen der Heiligen Schrift in andere Sprachen von Anfang an immer offen und aufgeschlossen, was man auch in der Zunahme der vielen Übersetzungen (z.B. die der hll. Kyrillos und Methodios unter den slawischen Stämmen) sehen kann, die parallel mit der Verbreitung der christlichen Botschaft unter den neuen Völkern entstanden sind. Konsequenterweise sollte uns nun die Tatsache nicht überraschen, dass

¹ Zu diesem Aspekt vgl. den Beitrag von *A. Schmitt*, Übersetzung als Interpretation. Die Henochüberlieferung der Septuaginta (Gen 5,21-24) im Licht der hellenistischen Epoche, in: *J. Krašovec (Hg.)*, Interpretation of the Bible, International Symposium on the Interpretation of the Bible, Ljubljana 17.-20.09.1996, Ljubljana 1998, S. 181-200.



heutzutage z.B. das Neue Testament in ca. 1.300 Weltsprachen vollständig und in weiteren 918 Sprachen und Dialekten auszugsweise übersetzt vorliegt.²

Die Zeiten der sprachlichen Übersetzungen, d.h. der sorgfältigen Übertragung des alt- und neutestamentlichen Textes in fremde Sprachen, scheinen seit langem vorbei zu sein. Die „sprachliche“ Übersetzung wird nun durch die „interpretatorische“ Übersetzung abgelöst. Letztere kann zwar für das Verständnis des Textes hilfreich und für die biblische Exegese ein nützliches Werkzeug sein, sie birgt jedoch zahlreiche Gefahren bezüglich der in jeder Sekunde gefährdeten Treue zum ursprünglichen Sinn. Man sollte also nicht vergessen: „Das entscheidende Qualitätskriterium jeder Übersetzung müsse jedoch – zusammen mit der Verstehbarkeit für die Leserinnen und Leser – die Treue zum Ausgangstext sein.“³ Dazu sollte man auch die von Umberto Eco formulierte Bezeichnung jeder Übersetzung als „Verhandlung“ berücksichtigen: „Übersetzen ist immer ein Verhandlungsprozess zwischen verschiedenen Parteien. Unter ihnen sind der Ausgangstext in der Originalsprache und der Ankunftstext in der Zielsprache, zwischen denen eben das Übersetzen stattfindet, nicht die einzigen, aber vermutlich die wichtigsten.“⁴

2. „Bibel in gerechter Sprache“ – Eine moderne Übersetzung mit Gefahren

Eines der besten Beispiele und der Höhepunkt solch „gefährlicher“ Übersetzungen der Bibel bietet sich in Form einer neuen, im Oktober 2006 vorgelegten Übersetzung mit dem merkwürdigen Titel „Bibel in gerechter Sprache“ (Bigs) an. Es handelt sich um ein aufwendiges Projekt – allein die Produktionskosten werden mit 400.000 Euro beziffert –, das von insgesamt 52 Übersetzern, 42 Frauen

² Vgl. *KNA-ÖKI* 8 (16.02.1999) und *K. Nikolakopoulos*, Die Originalsprache des Neuen Testaments und ihre Rezeption durch das moderne Griechentum, in: *Orthodoxes Forum* 14 (2000) 159.

³ *Herder Korrespondenz* 61 (2007) 237: „Bibel in gerechter Sprache“: Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland spricht sich gegen liturgische Verwendung aus.

⁴ Siehe *W. Stegemann – E. Stegemann*, Nicht schlecht verhandelt! Anmerkungen zur Bibel in gerechter Sprache, in: *Kirche und Israel* 22 (2007) 3 (verwiesen wird auf: *Umberto Eco*, Quasi dasselbe mit anderen Worten. Über das Übersetzen, München-Wien 2006).



und 10 Männern, mitgetragen wird. Obwohl 10 der Übersetzer der Römisch-katholischen Kirche angehören, ist die ganze Arbeit vom primär in der protestantischen Welt sich entwickelnden Feminismus geprägt. Die Mitverantwortlichen „sind in der Mehrzahl Sympathisanten des Feminismus, sozusagen Träger eines feministischen Netzwerkes“⁵. Erwähnenswert ist, dass dieses Projekt eine ziemlich lange Vorbereitungszeit hatte; es geht praktisch aus den Bibelarbeiten mehrerer evangelischer Kirchentage hervor – schließlich wurde es vor einigen Jahren auf einem Evangelischen Kirchentag entscheidend initiiert und im Herbst des Jahres 2006 im Gütersloher Verlagshaus (ISBN 3-579-05500-3) der breiten Öffentlichkeit präsentiert. Das Projekt wurde die ganze Zeit durch eine 2001 errichtete Projektstelle mit dem ehrgeizigen Namen „Bibel für das neue Jahrtausend – die Testamente in gerechter Sprache“ koordiniert.

Das Profil dieser Neuübersetzung ist Folgendes: Die Bigs-Übersetzung wird herausgegeben von Ulrike Bail, Frank Crüsemann, Marlene Crüsemann, Erhard Domay, Jürgen Ebach, Claudia Janssen, Hanne Köhler, Helga Kuhlmann, Martin Leutzsch und Luise Schottroff. Auf Dünndruckpapier gedruckt, ist sie 2400 Seiten stark, 1628 Gramm schwer und 24,95 Euro teuer. Dem Übersetzungstext sind außerdem 797 kurze Anmerkungen und 50 Seiten „Glossar“ mit Erklärungen zu brennenden Übersetzungsfragen beigegeben. Die eindrucksvoll zahlreichen Sponsoren werden auf 17 Seiten erwähnt. Auf der Internetseite des Projekts (www.bibel-in-gerechter-sprache.de) erfahren wir, dass es inzwischen eine 70minütige CD mit einer Auswahl der schönsten Texte, gelesen von Helge Heynold, zum Preis von 14,95 Euro und eine CD-Rom mit den Texten der Übersetzung für 29,95 Euro im Handel gibt.

Sowohl im Vorwort des Vorsitzenden des „Beirats zur Förderung, Unterstützung und Begleitung des Projektes Bibel in gerechter Sprache“, des Kirchenpräsidenten der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Dr. Dr. h.c. Peter Steinacker (S. 5), als auch in der Einleitung der Ausgabe selbst (S. 10 f.) erfahren wir von einem dreifachen Leitinteresse, das dieser besonderen Übersetzung zugrunde liegt: a) „geschlechtergerechtes“ Interesse, b) Interesse am gegenwärtigen christlich-

⁵ E. Schwerdtfeger, Die Bibel in gerechter Sprache. Ideologiekritische Anmerkung zur Bibelübersetzung, in: *Religion Heute* 69 (2007) 25.



jüdischen Dialog und c) Interesse an der Bedeutung der biblischen Texte für die gesellschaftliche Lebenswirklichkeit. Außerdem beinhaltet das ganze Bigs-Projekt ein einziges Titel- und Schlüsselwort, das sein Profil mitprägt, nämlich „gerechte Sprache“. Wenn man nun diese explizite Forderung „nach Gerechtigkeit“ mit dem oben erwähnten dreifachen Leitinteresse kombiniert, erfolgt folgende, von der Koordinationsstelle zwischen 2001 und 2006 wiederholt proklamierte, ideelle Zielsetzung der Bigs: „Gerecht heißt frauengerecht; gerecht heißt sprachlich korrekt mit Rücksicht auf den jüdisch-christlichen Dialog; gerecht heißt sozial (,befreiungstheologisch’) gerecht.“⁶

3. Die Fraglichkeit der Ziele der Bigs

„Die Bibel in gerechter Sprache ist das Buch der Bücher für das neue Jahrtausend auf der Höhe der derzeitigen Forschung, so verständlich wie möglich“: So steht es als Selbstvorstellung des Projekts auf der eigenen Internetseite. Hier stellt sich dennoch die Frage nach der so laut proklamierten „Gerechtigkeit“, die das Buch zum „Buch der Bücher“ und es somit gut verständlich mache. Der erhobene Anspruch dieser Bigs, nicht weniger als gerecht zu sein, ist zu hoch – als ob die tausende von Bibelübersetzungen, die in den ersten Jahrhunderten bis heute erfolgt sind, ungerecht wären! Und der Anspruch beginnt, auch unverständlich, unelegant und geschmacklos zu werden, wenn man damit die in Wirklichkeit zwei – und nicht drei – verfolgten Ziele der Übersetzung verbindet: Auf der einen Seite durch entsprechende Veränderungen der Worte die Gleichberechtigung von Mann und Frau im Text zu verwirklichen, und auf der anderen Seite durch mildere Ausdrücke der jüdisch-christlichen Verständigung zu dienen. Das erste Ziel verfolgend, liest man dann beispielsweise nicht mehr bei Lk 8,22, dass Jesus *mit seinen Jüngern* in ein Boot stieg, sondern: „stieg er mit seinen Jüngern *und Jüngerinnen* in ein Schiff, als ob sich der eindeutig männlich konnotierte Jünger (von Junge) ebenso verweiblichen ließe wie der Schuft zur Schuffin“⁷. Dies ist einfach ein geschichtlicher Unfug. Die feministischen Tendenzen der Bigs gipfeln sogar in der

⁶ Siehe dazu auch E. Schwerdtfeger, a.a.O.

⁷ Siehe den ganzen Kontext bei R. Leicht, Kein Wort sie wollen lassen stahn, in: *Die Zeit – Feuilleton* Nr. 15, 06. April 2006.



Erfindung von „Pharisäerinnen“, was historisch unakzeptabel und lächerlich ist. Damit man zusätzlich seinen jüdischen Brüdern näher kommen kann, liest man nun das in der Bergpredigt dem Tötungsverbot (Mt 5,21-22) sich anschließende verschärfte Wort „Ich aber sage euch: Wer mit seinem Bruder zürnt, der ist des Gerichts schuldig“ nicht mehr. Stattdessen bietet uns die neue Übersetzung folgende „versöhnende“ Variation: „Ich lege auch das heute so aus ...“, als habe Jesus sein eigenes Wort relativieren und es neben die jüdische Schriftweisheit stellen wollen, indem er interpretieren würde: „Man kann das auch so sehen, aber auch anders“.

Allein diese zwei gerade erwähnten Übersetzungsbeispiele weisen sehr deutlich auf den zentralen Ausgangspunkt der Bigs hin, dass nämlich das Christentum über Jahrhunderte Frauen und Juden schlecht behandelt habe und deswegen nun voll von Schuldgefühlen sei. Solche Gedanken, die sicherlich große Wahrheits Spuren in sich tragen, haben jedoch in der Regel mit ad posthum-Situationen zu tun, die eher in der westlichen Christenheit am deutlichsten ihren diachronen Ausdruck gefunden haben. Aber selbst wenn dieses doppelte Ziel gerechtfertigt wäre, ist es durch die willkürliche Strapazierung der biblischen Sprache und somit die Veränderung, ja manchmal Verfälschung ihres theologischen Sinnes nicht zu erreichen.⁸ Auch wenn man mit dem Ausgangspunkt der Bigs einverstanden wäre, „dass sich das hergebrachte Christentum gegenüber den verfolgten Juden und den zurückgesetzten Frauen bußfertig zeigen muss“⁹, bedeutet das nicht, dass man durch eine gezielte Übersetzung den biblischen Text „vergewaltigen“ und ihn dem Zeitgeist ausliefern darf¹⁰. Die Bibel, die über ihr eigenes Profil verfügt, darf nicht als Instrument oder als Mittel zur Wiedergabe von frauen- oder judenfreundlichen Tendenzen missbraucht werden. Die Patriarchen und Propheten des israelitischen Volkes als biblische Figuren sind – ob wir das wollen oder nicht – männlichen Geschlechts gewesen. Fast alle Autoren der alt- und neutestamentlichen

⁸ Vgl. die interessanten Ausführungen des römisch-katholischen Exegeten *Th. Söding*, Wort Gottes in gerechter Sprache? Eine neu Bibel auf dem Prüfstand, in: *Christ in der Gegenwart* 59, 2007 (unter: www.christ-in-der-gegenwart.de).

⁹ *R. Leicht*, Kein Wort sie wollen lassen stahn, in: *Die Zeit – Feuilleton* Nr. 15, 06. April 2006.

¹⁰ Siehe die Beurteilung vom Tübinger Alttestamentler, Bernd Janowski, bei *E. Schwerdtfeger*, Die Bibel in gerechter Sprache. Ideologiekritische Anmerkung zur Bibelübersetzung, in: *Religion Heute* 69 (2007) 26.



Schriften (die Bücher Rut, Judit und Ester ausgenommen) sind Männer. Dies lässt sich nicht beliebig verändern, damit die Bibel „feministischer“ klingen kann. Auf der anderen Seite werden besonders im Neuen Testament manchmal sehr harte Töne gegen die konkreten Juden der Zeit Jesu angeschlagen. Er selbst, obwohl ein Jude, übt eine eindeutig scharfe und ziemlich radikale Gesetzes- und Tempelkritik. Die berühmten Antithesen bei der Bergpredigt (Mt 5) lassen sich nicht so einfach aus dem Weg räumen. Berechtigterweise spricht man also von einseitigen Prinzipien, die der nochmaligen Überprüfung bedürfen¹¹, und von Mängeln der Bigs, die beseitigt werden sollten¹².

4. Inhaltlich und theologisch riskantes Übersetzungsvorhaben

Abgesehen von den einzelnen Variationen der wiederzugebenden Wörter und Ausdrücke sollte man hier mit Nachdruck betonen, dass die eigentliche Gefahr der neuen Bibelübersetzung in der sich dadurch ergebenden Kategorienverwechslung besteht. Die 42 Frauen und 10 Männer, die bei diesem Übersetzungsprojekt Hand angelegt haben, scheinen tatsächlich bei ihrem Vorhaben zwischen Übersetzung und Übertragung eine klare Verwechslung vorgenommen zu haben. Die Aufgabe einer Übersetzung ist eine ganz andere als die einer exegetischen Übertragung. Die Übersetzung ist auf den Text selbst fokussiert, dessen Übertragung hat jedoch mit seiner Auslegung und Deutung zu tun. Die Übersetzer der Bigs wollten aber nicht nur bloß den Text übertragen, sondern bei dieser Übertragung den Ton der Schrift weiblicher und jüdischer als bei allen bisherigen westlichen Übersetzungen klingen lassen. Selbstverständlich wahrt jede Übersetzung einen gewissen Interpretationscharakter. Jedes solche Unterfangen sollte jedoch, soweit es eine Übersetzung bleiben will, das wesentliche Merkmal der Texttreue besitzen. Die biblischen Regeln, dass man dem Text der heiligen Schrift „nichts hinzufügen und nichts davon wegnehmen“ darf (Dtn 4,2; 13,1; Offb 2,18 f.) und dass der kleinste Buchstabe und jedes Häkchen oder Iota des Gesetzes wertvoll sind

¹¹ Vgl. *Christen heute* 2007, 146.

¹² Siehe dazu den Beitrag von H. Barth – Chr. Kähler, Übersetzen heißt dienen, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 06. Juni 2007.



(Mt 5,18; Lk 16,17), sind in der neuen Übersetzung, die allerdings diese Stellen unverändert überträgt, nicht völlig befolgt worden.

Die vorliegende Übersetzung der Bibel „in gerechter Sprache“ legt zwar das Gewicht auf die Sprache, verursacht damit aber zugleich zahlreiche Problemstellungen im linguistischen und hermeneutischen Bereich. Darüber hinaus ergeben sich „tief greifende Probleme, die diese Übersetzung für jedwede kirchliche Praxis in Gottesdienst, Unterricht und im Umgang einzelner Christen mit der Heiligen Schrift aufwirft, vor allem was ihre Verständlichkeit angeht“¹³. Von enormer theologischer Bedeutung sind allerdings insbesondere die schwerwiegenden dogmatisch-theologischen Folgen, die sich durch die bewusst manipulierte Übersetzung konkreter Stellen ergeben, für den Glauben der Kirche und die Beständigkeit der Gläubigen. Wenn wir uns dessen bewusst werden, dass schlechte Sprache der Abglanz verworrener Theologie ist, sollten wir uns zusammen mit Ulrich Wilckens tatsächlich für die angerichteten Schäden an den „beiden Grundbekenntnissen aller christlichen Kirchen“, dem Glauben an den trinitarischen Gott (Triadologie) und dem Glauben an die Gottessohnschaft Jesu Christi (Christologie), Sorgen machen.

Auch wenn die Übersetzer der erwünschten Gerechtigkeit im Verhältnis der Geschlechter und der Christen zu den Juden manch Wichtiges geopfert haben, stößt man auf Staunen und Unverständnis, wenn man anstatt „Und das Wort ist Fleisch geworden“ (Joh 1,14) die neue Erfindung „Und die Weisheit wurde Materie“(!) liest. Was soll das heißen? Ist dies ein Zeichen freundlichen Entgegenkommens gegenüber den Juden oder eine Infragestellung des Geschlechts Jesu? Wo ist nun die wunderschöne johanneische Theologie im Prolog des vierten Evangeliums geblieben, wenn der Präexistierende als Weisheit zur einfachen Materie herabgestuft wird? Wozu kann diese willkürliche Verbindung des griechischen Wortes „Sarx“ mit der „Materie“ theologisch und soteriologisch führen? So gefährlich und irreführend können solche willkürlichen Übersetzungen sein.

¹³ Vgl. das ausführliche und sehr interessante Gutachten der Bigs vom Bischof i. R. Prof. Dr. Ulrich Wilckens, „Verfälschung der Grundbekenntnisse aller Kirchen“. Theologisches Gutachten zur „Bibel in gerechter Sprache“, in: *KNA-Dokumentation* Nr. 4, 14/15 (03. April 2007).



Den Bereich der Triadologie und zugleich der Christologie berühren weitere „schlaue“ Übersetzungen von Stellen des Neuen Testaments wie z.B. Ausdrücke, die sich auf Gottes Namen oder sein Verhältnis zu Jesus beziehen. Augenfällig ist in diesem Zusammenhang die konsequente Allergie¹⁴ der Übersetzer gegen die seitens Jesu proklamierte Verkündigung Gottes als Vater. So soll Jesus in der Bigs „Gott ist größer als ich“ anstatt „Der Vater ist größer als ich“ (Joh 14,28) gesagt haben. Wenn diese Veränderung des Namens Gottes nicht mit feministischen Komplexen zu tun hat, steht sie mit einer Reihe von ähnlichen Übersetzungen im Einklang, deren zentrale Denklinie ist, dass Jesus ein einfacher Mensch, der von Gott (nicht von seinem Vater) erwählt und mit der Verkündigung des Evangeliums beauftragt worden ist. „Mit der Vermeidung des biblischen ‚Vaternamens‘ Gottes wird das Wesen des biblischen Gottes und seine fundamentale Bedeutung für alle Christen mutwillig verändert.“¹⁵ Ebenfalls eine Verfälschung des ursprünglichen Textes stellt die willkürliche Übersetzung des Gottesnamens „Vater“ als „Vater und Mutter“ dar. Dies ist besonders der Fall, wenn Jesus von „meinem Vater“ spricht (z.B. Mt 7,21; 10,32-33; 12,50; 15,13; 16,17; 20,23; 25,34 etc.). Dass die neue Übersetzung der „Bibel in gerechter Sprache“ sich nicht zu den durch die Jahrhunderte fest etablierten Glaubenswahrheiten verpflichtet fühlt und für die Leser keine verbindliche Übertragung des Urtextes anstrebt, ergibt sich aus den Freiheiten und Möglichkeiten, die den Bigs-Lesern zum Mitübersetzen und Mitdiskutieren angeboten werden. Dementsprechend werden am linken oberen Rand der Bigs verschiedene alternative Namen und Bezeichnungen Gottes angegeben, „die der Leser dann in den Text eintragen kann an Stelle der vorgeschlagenen (grau unterlegten) Gottesnamen“¹⁶. Zur freien Wahl

¹⁴ So die Formulierung von *Th. Söding*, Wort Gottes in gerechter Sprache? Eine neu Bibel auf dem Prüfstand, in: *Christ in der Gegenwart* 59, 2007 (unter: www.christ-in-der-gegenwart.de).

¹⁵ Siehe dazu weitere Beispiele im Beitrag von *Ulrich Wilckens*, „Verfälschung der Grundkenntnisse aller Kirchen“. Theologisches Gutachten zur „Bibel in gerechter Sprache“, in: *KNA-Dokumentation* Nr. 4, 14/15 (03. April 2007) 3.

¹⁶ *E. Schwerdtfeger*, Die Bibel in gerechter Sprache. Ideologiekritische Anmerkung zur Bibelübersetzung, in: *Religion Heute* 69 (2007) 25.



werden z.B. folgende Bezeichnungen angeboten: der Ewige, die Lebendige, der Heilige, die Heilige, der Eine, die Eine, Er, Sie, Du etc.¹⁷

5. Schlusswort

Es ist nicht zufällig und von ungefähr, dass an der „Bibel in gerechter Sprache“ harte und scharfe Kritik gemischt mit Spott und Hohn aus allen (konfessionellen) Richtungen geübt wird.¹⁸ Von „Wortsalat im Garten Eden“ war die Rede im „Spiegel“. „Diese Bibel ist Symptom einer Krise“, beteuerte der römisch-katholische Neutestamentler Thomas Söding. Als „Verfälschung der Grundbekenntnisse aller Kirchen“ bezeichnete Bischof Ulrich Wilckens das Bigs-Projekt. Aber auch leitende Theologen aus der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) haben neulich zur Überprüfung der umstrittenen Übersetzung aufgefordert.¹⁹ Der evangelische Theologe Ingo U. Dalferth sprach in einer Rezension in der „Neuen Zürcher Zeitung“ (18.11.2006) von „theologischer Bankrotterklärung“. „Der Teufel bleibt männlich“, spottete der Leipziger Neutestamentler Jens Schröter.²⁰ Ende März 2007 nahm sogar der Rat der EKD zur neuen vieldiskutierten Übersetzung Stellung und sprach sich gegen eine eventuelle liturgische Verwendung des Textes aus.²¹

Wenn schon so bedeutende Theologen der beiden großen Kirchen in Deutschland, die größtenteils eher historisch-kritisch geprägt und orientiert sind, sich bezüglich der umstrittenen Übersetzung auf diese bedenkliche Art und Weise äußern, haben wir Orthodoxen einen Grund mehr, die Bigs in Frage zu stellen und als einen sehr problematischen Text anzusehen. Für die Orthodoxe Kirche gibt es keine einfache

¹⁷ Als eine weitere feministische Verteidigung der Bigs hinsichtlich der Gott-Vater-Problematik siehe das Werk der Autorinnen *Chr. Gerber, Ben. Joswig, S. Petersen (Hgg.)*, Gott heißt nicht nur Vater. Zur Rede über Gott in den Übersetzungen der „Bibel in gerechter Sprache“, Göttingen 2008.

¹⁸ Siehe verschiedene Meinungen und Rezensionen zum Bigs-Übersetzungsprojekt unter: [/www.bigs-gutachten.de/rezensionen.php](http://www.bigs-gutachten.de/rezensionen.php).

¹⁹ Christen heute 2007, 146.

²⁰ Siehe auch seinen Beitrag: *J. Schröter*, Ideologie und Freiheit: die „Bibel in gerechter Sprache“ und die Grundlagen der Bibelübersetzung, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 104 (2007) 142-171.

²¹ *Herder Korrespondenz* 61 (2007) 237: „Bibel in gerechter Sprache“: Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland spricht sich gegen liturgische Verwendung aus.



Bibel, die im Rahmen des Rationalismus als eine schöne literarische, menschliche Errungenschaft empfunden wird. Die Bibel heißt für die Orthodoxie „Heilige Schrift“ und stellt im Rahmen des liturgischen Lebens das Fundament des christlichen Glaubens dar. Ein solches missbräuchliches Interpretieren durch die Bigs spiegelt nun gewiss eine zeitgenössische Krise wider. Die Krise besteht „im mangelnden Sinn für Zusammenhänge, in der Abwendung von zwei Jahrtausenden christlicher Interpretationsgeschichte“²², in der Herabwürdigung des ununterbrochen tradierten Lebens der Kirche, in der Verwirrung grundlegender Glaubenswahrheiten, in der Gleichgültigkeit gegenüber verbindlicher soteriologischer Inhalte.

Wenn selbst der Vorsitzende des „Bigs-Beirates“, Kirchenpräsident Peter Steinacker, öffentlich erklärt, er wolle „im Gottesdienst weiterhin die Lutherbibel benutzen“²³, kann ich mich als Orthodoxer den evangelischen Stimmen einfach anschließen und mit dem evangelischen Bischof Ulrich Wilkens folgendermaßen urteilen: „Die ‚Bibel in gerechter Sprache‘ ist nicht nur für den Gebrauch in der Praxis der Kirche nicht zu empfehlen, weder für den Gottesdienst, noch auch für den kirchlichen Unterricht und nicht einmal für die persönliche Lektüre. Sie ist vielmehr für jeglichen Gebrauch in der Kirche abzulehnen. Denn diese ‚Übersetzung‘ unterwirft den Text der Bibel – jedenfalls des Neuen Testaments – sachfremden Interessen ideologischer Art und verfälscht so in entscheidenden Grundaspekten ihren Sinn.“²⁴ Das geschwisterliche Miteinander der drei großen Kirchen (der Römisch-katholischen, der Evangelischen und der Orthodoxen) in Deutschland erfordert allmählich einen gemeinsamen deutschsprachigen biblischen Text, der sich auf dem griechischen Urtext stützen sollte. Die alte „Einheitsüberset-

²² Vgl. die der Orthodoxie sehr nahe kommenden Ansichten von *Th. Söding*, Wort Gottes in gerechter Sprache? Eine neu Bibel auf dem Prüfstand, in: *Christ in der Gegenwart* 59, 2007 (unter: www.christ-in-der-gegenwart.de).

²³ Die Meinung mancher zeitgenössischer Protestanten, die gottesdienstliche Verwendung der umstrittenen „Bibel in gerechter Sprache“ bedeute eine Öffnung der Kirche in die Moderne, kann ich leider nicht teilen. Vgl. die m.E. unglückliche Formulierung der Lübecker Bischöfin *Bärbel Wartenberg-Potter* diesbezüglich: „Es wäre kurzsichtig, wenn wir in der evangelischen Kirche uns nicht auch in der Liturgie öffnen würden, sondern in erstarrten Sprachformen verharren“, in: *Katholische Nachrichtenagentur – ÖKI* 39 (25.09.2007) 3.

²⁴ *Ulrich Wilckens*, „Verfälschung der Grundbekenntnisse aller Kirchen“. Theologisches Gutachten zur „Bibel in gerechter Sprache“, in: *KNA-Dokumentation* Nr. 4, 14/15 (03. April 2007) 16.



zung“ könnte uns ein erstes Verständigungsforum anbieten. Nach dem Ausstieg der Evangelischen Kirche aus dem Projekt zur Aktualisierung der Einheitsübersetzung befindet sich die Ökumene wieder in einer Sackgasse, aus der man mit der „Bibel in gerechter Sprache“ auf gar keinen Fall heraus kommen kann. Die einzige Lösung kann nur eine neue Version der Einheitsübersetzung sein, auf die sich Katholiken, Protestanten und Orthodoxen verständigen könnten.





Offenbarung und Vernunft. Der orthodoxe Glaube als Gegenstand der akademischen Forschung und Lehre

1. Grundsätzliche Gedanken

Anfangs möchte ich mich kurz mit manchen Verdeutlichungselementen des ersten Begriffes meines Themas befassen, nämlich des Begriffes „Glaube“. Einer der wichtigsten Bestandteile der Orthodoxen Kirche ist tatsächlich der Glaube, der sich automatisch und selbstverständlich auf seinen wesentlichen Inhalt bezieht, mit anderen Worten: auf die durch Jesus Christus den Menschen geoffenbarte Wahrheit Gottes. Genau diese göttliche Offenbarung (hauptsächlich durch die historische Menschwerdung der zweiten Person der Hl. Trinität) versucht der endliche, irdische Mensch zu erfassen und zwecks seiner Erlösung sich eigens zu machen. Bei diesem schwierigen Werk des Verständnisses der Offenbarung Gottes steht aber auch der Hl. Geist als kräftige Erleuchtungsquelle und Tröster auch nach dem Pfingstereignis weiter den gläubigen Christen bei. Der frühere Erzbischof von Karelia und ganz Finnland Paul schrieb dazu: „Die verheißene Gabe ‚der ganzen Wahrheit‘ kam auf die Kirche herab bei der Ausgießung des Heiligen Geistes, aber es dauerte Jahrhunderte, das ganze Zeitalter der Kirchenväter hindurch, um dieses Ereignis mit den begrenzten Mitteln des menschlichen Verstandes zu definieren.“¹

Die durch die Kirche ermöglichte, bewusste Befassung des Menschen mit der göttlichen Offenbarung, etwas, was auch mit dem Begriff „Theologie“ in seiner breiten Bedeutung korrekterweise wiedergegeben werden kann, hat eine zweifache Substanz: der Zugang zum Göttlichen kommt einerseits durch *das Erlebnis des Glaubens* und zweitens durch *das Studium der theologischen Texte* zustan-

¹ Paul (Erzbischof von Finnland), Unser Glaube, Köln 1983, S. 17.



de. Die beiden Zugangsweisen dürfen weder als voneinander völlig unabhängig und jeweils autark und an sich ausreichend noch als sich widersprechend, sondern als miteinander vollständig ergänzend angesehen werden. Man könnte die Theologie als die Summe dieser zwei Faktoren, des Erlebnisses (Glaube) und des Studiums (Wissenschaft) betrachten. Ein glaubenloses Studium des Christentums oder der Kirche kann keine Theologie, sondern eine Religionswissenschaft sein. Bei der Theologie haben wir die Zusammensetzung (und nicht die Identifizierung) von Glaube und Studium.

Die erste Art und Weise der „Berührung“ des Göttlichen, die uns in diesem Vortrag prinzipiell nicht beschäftigen wird, erfolgt, wie gesagt, durch das Erlebnis des Christen in der Kirche und im liturgischen Leben der Kirche. Dieses Erlebnis darf sich aber nicht nur auf den Vollzug der verschiedenen Gottesdienste und ihre Dauer beschränken. Die Orthodoxie hat einen breiteren Erfahrungscharakter, der, wie wir im Leben der Heiligen und in der Lehre der Kirchenväter sehen, sich auf das ganze Leben des Gläubigen erstreckt. Orthodoxes Erlebnis bedeutet, dass man jeden Moment seines täglichen Lebens christlich verbringt.

Für uns wäre nun die zweite Dimension der Annäherung an das Göttliche von Interesse, nämlich das Studium der glaubensbezogenen Texte. An diesem Punkt ist selbstverständlich die systematische Auseinandersetzung mit den Texten, anders gesagt: die wissenschaftliche Erforschung des durch die Jahrhunderte hindurch überlieferten Glaubens gemeint. Es ist auf der anderen Seite gewiss bekannt, dass unter den heutigen modernen Gegebenheiten im Rahmen der vielen Wissenschaften die menschliche Vernunft als das entscheidende Werkzeug jedes Studiums gilt. Charakteristisch ist sowieso in den letzten Jahrhunderten bei der Entstehung der Wissenschaften der historische Übergang vom „Mythos“ zur „Vernunft“ (λόγος). Im Bereich der Wissenschaften ist also das mythische Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit aufgegeben worden.² Daher ist charakteristisch angemerkt worden: „Mythisches Denken ist der Gegenbegriff zum wissenschaftlichen Denken.“³

² Vgl. K. Papapetrou, *Εἶναι ἡ Θεολογία ἐπιστήμη*, Athen 1970, S. 9.

³ R. Bultmann, Zum Problem der Entmythologisierung, *Kerygma und Mythos II* (1952) 180.



Weil sich nun die Wissenschaft ausschließlich der menschlichen Vernunft bedient, und weil auch die göttliche Offenbarung als Inhalt unseres Glaubens eine andere weitere Dimension als diese unseres endlichen Verstandes erschließt, stellt sich automatisch die Frage des Verhältnisses zwischen der Theologie und der Wissenschaft, zwischen dem Glauben und der Vernunft. In wie weit können wir von der Theologie als Wissenschaft reden?

Der bisher entworfenen Konzeption folgend, werde ich mich im nächsten Teil dieses Aufsatzes dem Verhältnis zwischen Glaube und Vernunft und anschließend der sich ergebenden Problematik der Theologie als menschliche Wissenschaft zuwenden. In einem weiteren Schritt will ich mich mit dem Charakter der heutigen akademischen Theologie befassen und dazu das m. E. passende Bild einer orthodoxen theologischen Forschung skizzieren. Ich werde dann meinen Beitrag mit manchen abschließenden Überlegungen abrunden.

2. Glaube und Vernunft

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Glauben und Vernunft oder Intellekt gehört zu den Wurzeln der Geschichte des europäischen Geistes und hat mehrere Entwicklungsphasen durchlaufen. Das Wort für die Vernunft „Λόγος“ stammt ursprünglich aus dem Altgriechischen, während für unseren Zusammenhang das Wort Glaube „Πίστις“ wohl im jüdisch-christlichen Bereich zu finden ist. Auf der anderen Seite war aber weder der vernünftige Altgriecher ungläubig noch projizierte das Alte Testament einen Glauben ohne Vernunft und Erkenntnis.⁴ Auf dem Weg des Menschen zum Selbstbewusstsein geht der Glaube der vernünftigen Kenntnis voran. Der Glaube fungiert in dieser Phase als das erste Gefühl wesentlichen Vertrauens zur Realität, ohne sie durch die Logik ausführlich zu ergründen. Der Glaube hat Priorität gegenüber der Vernunft, die dennoch auf dem Glauben aufbaut. Der Glaube begleitet den Menschen bei jedem seiner Akte und Fortschritte und wird jedoch durch die Fortschritte der Menschheit nicht aufgehoben.

⁴ Vgl. mehr bei *M. Farantos*, Ἡ ἐπιστήμη. Προβλήματα καί προοπτικά αὐτῆς, *Koinonia* 26 (1983) 9 f.



Daher handelt es sich bei diesen beiden Dimensionen nicht um zwei widersprüchliche Größen.

Der christliche Glaube bildet keinen Gegensatz zum realen, geschichtlichen Lauf der Menschheit. Dass „das Wort Fleisch ward und unter uns wohnte“ (Joh 1,14), zeigt genau den konkreten geschichtlichen Charakter des göttlichen Eingriffes an einem konkreten Moment der menschlichen Geschichte. Einerseits haben wir also bei der Offenbarung Gottes die göttliche Dimension, andererseits bei der Niederschrift in den Texten der menschlichen Geschichte erscheint der menschliche Faktor, der auch ernst zu nehmen ist. Aber das Göttliche und das Menschliche bilden weder in der Offenbarung Gottes noch in der von den Menschen betriebenen Theologie Gegensätze, sondern eine Einheit von zwei Teilen, die man weder trennen noch vermischen darf.⁵

Vom bisher Gesagten ergibt sich also, dass die Heranziehung der Vernunft im Rahmen des menschlichen Verständnisses der göttlichen Offenbarung begründbar und gerechtfertigt ist. Man könnte sogar behaupten, dass aufgrund ihres Charakters (erklären) und ihres Zieles (interpretieren) die Theologie zu einer hermeneutischen Wissenschaft wird. Die Theologie, als das ständige Bemühen des Menschen zum Verständnis der göttlichen Wahrheiten, ist grundsätzlich ἐρμηνεία (Auslegung). Daher wurde sehr treffend gesagt, dass die Hermeneutik im Grunde genommen das Wesen der Theologie ist⁶.

3. Die Theologie als Wissenschaft

Von allen anderen Akten des Menschen wird die Wissenschaft durch ihre eigene Methode gekennzeichnet. Wie auch der alte Philosoph Platon bemerkt hatte⁷, könnte die Wissenschaft als die Forschung eines konkreten Gegenstandes mittels einer konkreten Methode bestimmt werden. Deshalb bezieht sich die Frage einer Wissenschaft letzten Endes auf die Frage ihrer Methode, die sich im Rahmen der

⁵ Vgl. dazu *K. Papapetrou*, *Ἡ οὐσία τῆς Θεολογίας*, Athen o.J., S. 7.

⁶ Siehe bei *H. Ott*, *Sprache und Verstehen. Ein Grundproblem gegenwärtiger Theologie*, *Ke-rygma und Mythos* VI, 2 (1964) 21.

⁷ *Platon*, *Politeia* IV 438 c: „...ἐπιστήμη δέ τις καὶ ποιὰ τις ποιῶν τινος καὶ τινός.“



Entwicklung und Veränderung der Situation des menschlichen Geistes entsprechend entwickelt und verändert.

Es ist erwähnenswert, dass Aristoteles von drei Arten oder „Genres“ der Wissenschaften spricht, nämlich von der physischen (natürlichen), der mathematischen und der theologischen Wissenschaft, wobei er die letzte zu den besten zählt.⁸ Es handelt sich um eine sehr beachtenswerte Bemerkung, die genau die seit der alten Zeit besondere Stellung der Theologie aufzeigt. Abgesehen davon gliedern sich aber in der heutigen akademischen Landschaft die Wissenschaften in „Natur-“ und „Geisteswissenschaften“ mit entsprechend einschlägigen Arbeitsmethoden. Während die Naturwissenschaften die gegebene Wirklichkeit zu erklären versuchen, setzen die Geisteswissenschaften als ihr Ziel, diese Wirklichkeit mental und intellektuell zu verstehen.

Aufgrund einer solchen Differenzierung wird die Theologie in allen Universitäten der Welt zu den Geisteswissenschaften gezählt. Aus orthodoxer Sicht sollte man jedoch erneut die Frage stellen: Kann (oder darf) die Theologie eine akademische Disziplin im Sinne des profanen Verständnisses von Wissenschaft sein? Und die Antwort der Orthodoxie sollte lauten: Ja, aber nicht nur!

Folgende Überlegungen wollen die Unklarheit der oberen relativen Bejahung verdeutlichen: Wenn die Wissenschaften die gegebene weltliche Realität zu erklären oder zu verstehen versuchen, dann, wenn die Theologie als eine solche Wissenschaft betrachtet wird, bezieht sie sich auf die weltliche Realität. Und umgekehrt: Wenn die Theologie sich mit einer anderen „Realität“ jenseits dieser Welt befasst, dann kann sie keine Wissenschaft im akademischen Sinne sein. Selbstverständlich bedeutet der Terminus Theologie (Θεο-λογία) etymologisch das Wort über Gott. Der Hl. Augustinus charakterisiert entsprechend dieser Etymologie die Theologie als „de divinitate rationem sive sermonem“⁹. Wenn also Gott eine weltliche Realität darstellen würde, könnte er wohl der Gegenstand einer

⁸ *Aristoteles*, *Metaph.* K 7, 1064 b: „δῆλον τοίνυν ὅτι τρία γένη τῶν θεωρητικῶν ἐπιστημῶν ἔστι, φυσική, μαθηματική, θεολογική. βέλτιστον μὲν οὖν τὸ τῶν θεωρητικῶν γένος, τούτων δ' αὐτῶν ἡ τελευταία λεχθεῖσα. περὶ τὸ τιμιώτατον γὰρ ἔστι τῶν ὄντων, βελτίων δὲ καὶ χείρων ἐκάστη λέγεται κατὰ τὸ οἰκεῖον ἐπιστητόν.“

⁹ *Augustinus*, *De civ. Dei* VIII, 1 : *PL* 41,225.



Geisteswissenschaft sein. Wir alle wissen aber, dass Gott an sich per definitionem keine durch die menschlichen Sinnen zu beobachtende weltliche Realität ist, daher kann er durch keine Natur- oder Geisteswissenschaft erforscht werden.

Die Frage, ob die Theologie eine akademische Wissenschaft ist, hat dementsprechend mit der grundsätzlichen Frage „Was ist Gott?“ zu tun. Dazu hat uns die patristische Theologie einen sehr trefflichen theologischen Topos überliefert, nämlich den Apophatismus, der ständig die Unzugänglichkeit Gottes hervorhebt.¹⁰ Es geht dabei um die berühmte Differenzierung zwischen dem Wesen und den Energien (Wirkungen) Gottes. Diese Unterscheidung betont die Unzugänglichkeit des Wesens Gottes dem menschlichen Verstand gegenüber –und entsprechend jeder akademischer Wissenschaft- einerseits und das erfahrbare Handeln Gottes in der menschlichen Geschichte andererseits. Genau diese zweite Dimension der Heilsgeschichte kann der Gegenstand einer theologischen Forschung sein. Die Wissenschaft kann Gott selbst nicht erforschen, da Gott keine weltliche Gegebenheit darstellt. Gegenstand der theologischen Forschung ist also nicht das Wesen Gottes, sondern die äußeren Ausdrucksweisen seiner Offenbarung in den alten Texten, im Laufe der Kirchengeschichte, in der Tradition der Kirche und in den übrigen Zeugnissen der christlichen Kirche.

4. Die universitäre Theologie

Aufgrund der oben angeführten Verdeutlichungen über den tatsächlichen Gegenstand der akademischen Theologie und unter Berücksichtigung der vor kurzem erwähnten Voraussetzungen über die Bedeutung der Theologie können wir Orthodoxen die Erforschung des christlichen Glaubens an den Universitäten ohne Bedenken bejahen. Auf der anderen Seite dürfen wir uns aber mit der heutigen Entwicklung der Theologischen Wissenschaft in hauptsächlich nicht-orthodoxen Fakultäten nicht zufrieden geben. Die heutzutage weltweit verbreitete „theologische Wissenschaft“ entwickelt sich unter dem Einfluss der akademischen Geisteswissenschaften, in denen die Vernunft des aufgeklärten Menschen die aus-

¹⁰ Siehe dazu auch *K. Nikolakopoulos*, Die „unbekannten“ Hymnen des Neuen Testaments. Die orthodoxe Hermeneutik und die historisch-kritische Methode, (VIOTh 7), Aachen 2000, S. 44 f.



schließliche Rolle spielt. Die moderne und zeitgenössische universitas benutzt und erkennt die manchmal einseitige historisch-philologische und nicht immer treffende historisch-kritische Forschungsmethode an, damit sie ihre wissenschaftlichen Ergebnisse begründen kann.

Die moderne akademische Theologie weltweit hat sich zu einer Interpretationswissenschaft entwickelt, die ausschließlich aufgrund des sogenannten „Historismus“¹¹ arbeitet. Damit ist die Theologie zu einer rein intellektuellen Forschung (hauptsächlich über manche Texte der Vergangenheit) geworden. Man stellt beispielsweise in den neueren Doktor- und anderen Forschungsarbeiten fest, dass alle, als nicht streng „vernünftig“ gehaltenen Sachen als fremd zu der Wissenschaft abgestempelt werden. Wie extravagant die Unterscheidung des heutigen wissenschaftlichen Verständnisses zum ursprünglichen Geist und Buchstabe der Alten Kirche ist, ergibt sich aus folgender spekulativer Überlegung: Falls sich der Apostel Paulus in unserer modernen Zeit mit irgendeinem seiner allerdings hoch theologischen Briefe um den Dokortitel (nicht honoris causa) bewerben würde, hätte er höchstwahrscheinlich bei allen Theologischen Fakultäten der Welt kein Glück. Aber auch wenn er zufälligerweise aufgrund seiner anerkannten Autorität die Doktorprüfungen bestehen würde, würde jeder Brief von ihm, der unter dem Namen eines anderen Autors als Doktorarbeit vorgelegt würde, als wertlos zurückgestellt.¹²

5. Die orthodoxe theologische Forschung

Die Orthodoxie versteht selbstverständlich die wissenschaftliche Forschung des Glaubens, seiner Quellen und seiner Entfaltungen im Rahmen der modernen Methodenlehre und der historischen und philologischen Methode aber sie bleibt da nicht stehen. Der Theologe als Wissenschaftler muss zwar ganz klar auch ausgezeichnete philologische Arbeit bei seiner Beschäftigung mit wichtigen Texten des Christentums leisten. Er ist aber kein einfacher Philologe, weil er mit diesen Texten nicht nur streng philologisch, also trocken „wissenschaftlich“ umgeht, sondern

¹¹ Vgl. K. Papapetrou, *Εἶναι ἡ Θεολογία ἐπιστήμη*, Athen 1970, S. 32 f.

¹² Vgl. K. Papapetrou, a.a.O., S. 33.



weit mehr darüber hinaus. Der Theologe macht sich seinen Namen als Theologe bewährt, weil er bei seiner Forschung außerdem als eine Ganze Persönlichkeit an der Offenbarung Gottes, die in den von ihm behandelten Texten gezeugt wird, lebendig teilnimmt.

Diese für die Orthodoxie unentbehrliche Teilnahme an der erlösungsbringenden Offenbarung Gottes sollte in allen bekannten Disziplinen der theologischen akademischen Wissenschaft geschehen. Im Bereich der Biblischen Theologie sollte der orthodoxe Exeget sein gottgefälliges Leben mit seiner Schriftauslegung in Verbindung bringen in der Absicht, sich mit dem in den Texten geoffenbarten Gott zu treffen und sich zu heiligen. Auf der selben Weise sollten auch die orthodoxen Theologen aus jeweils der Historischen, Systematischen und Praktischen theologischen Disziplin¹³ durch ihre Forschungen nicht nur rein mentale Ergebnisse vorbringen, sondern sich um das Verständnis und der persönlichen Teilhabe an der göttlichen Offenbarung bemühen.

Unter den selben Ansätzen sollten die orthodoxen Professoren die Theologie als Wissenschaft (aber nicht nur) ihren Studierenden nahe bringen. Nicht nur die trockene philologische und streng historische Arbeitsweise, sondern auch die Eröffnung der weiten spirituellen Dimensionen der Orthodoxie sollten ihre universitäre Tätigkeit kennzeichnen. Nicht nur die korrekte Bearbeitung des Textes und der notwendigen Fußnoten, sondern auch die lebenswichtige Teilnahme am liturgischen und sakramentalen Leben unserer Kirche sollte den Studierenden als Wegweiser mitgegeben werden. Die trockene Wissenschaft der Theologie, so wie sie heutzutage meist im Westen verstanden wird, führt zur oberflächlichen Berührung des Christentums und im besten Fall zur reinen Religiosität. Im orthodoxen Verständnis sollte jedoch eine solch eventuelle Religiosität durch die tiefe Kirchlichkeit der Person ersetzt werden.¹⁴ Dies wäre ein wesentliches Element der ortho-

¹³ Weiteres über die heute international anerkannten vier theologischen Disziplinen der universitären Theologie siehe bei *K. Nikolakopoulos*, Das Studium der Orthodoxen Theologie an der Universität München. Die Schritte eines gewichtigen Unterfanges, in: *K. Nikolakopoulos – A. Vletsis – Vl. Ivanov (Hgg.)*, Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West. Festschrift für *Theodor Nikolaou*, Frankfurt a.M. 2002, S. 707-716.

¹⁴ Zu diesem Thema vgl. *M. Bezos*, Ἀλέξανδρος Παπαδιαμάντης καὶ Ἀπόστολος Μακράκης, in: Akten des 1. Internationalen Symposiums von Sifnos, Bd. II, Athen 2001, S. 439-448.



doxen Ausbildung in einer schwierigen Zeit der andauernden Säkularisierung unseres Lebens¹⁵.

6. Abschließende Überlegungen

Die Erforschung des Glaubens und darüber hinaus das Studium der Orthodoxen Theologie müssen nicht nur als Ausübung eines Berufes oder als eine Vorbereitung darauf verstanden werden. Vielmehr und in erhöhtem Maße zielt das Theologiestudium auf weitere Aspekte des persönlichen Lebens ab, wie z.B. die spirituelle Erleuchtung des Christen oder den gottgefälligen Dienst in der Kirche als Geistlicher oder als Laientheologe. Die Kirche als eine gottmenschliche Institution setzt das Heilswerk des fleischgewordenen Logos Gottes fort. Die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Theologie und das Theologiestudium, als Vorbereitung auf den Dienst dieses Heilswerkes, sind keine genuin intellektuelle Angelegenheit, sondern ganz deutlich mit dem Gebet und generell mit dem liturgischen Leben der Kirche verbunden.

Nach orthodoxem Verständnis haben die theologische Wissenschaft und Forschung die Aufgabe, den überlieferten Glauben der Alten Kirche zu reflektieren und nach Möglichkeit durch Erläuterung den Gläubigen deutlich zu machen. Zugleich aber stehen Wissenschaft und Forschung im Dienst dieses Glaubens, wobei wir hier die orthodoxe Antwort auf das bereits angesprochene, seit der Antike bekannte Problem des Verhältnisses zwischen Glauben und Forschung bzw. menschlicher Erkenntnis haben. „Bereits in der Alten Kirche hat man über diesen Sachverhalt intensiv nachgedacht und es wurden drei Alternativen aufgestellt: a) „glaube und forsche nicht“ (πίστευε καὶ μὴ ἐρεύνα); b) „forsche und glaube“ (ἐρεύνα καὶ πίστευε); c) „glaube und forsche“ (πίστευε καὶ ἐρεύνα). Während die erste für einen blinden und unreflektierten Glauben plädiert und die zweite den Glauben praktisch ausschaltet, stellt die dritte Alternative den goldenen Weg der Theologie dar. Denn sie unterstreicht den Primat des Glaubens und gleichzeitig betont sie den unerlässlichen Nutzen der Erkenntnis. In diesem Sinne dürfen die

¹⁵ Siehe auch K. Zorbas, Σύγχρονοι προβληματισμοί, πὸ ἐπιβάλλουν τὴν ἐπανεξέταση τῆς λειτουργίας τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐκπαίδευσης, in: *Theologia* 73 (2002) 157 ff.



theologische Wissenschaft und Forschung die wesentlichen Inhalte des Glaubens (z.B. den Inhalt des Glaubensbekenntnisses) nicht in Frage stellen oder durch pseudowissenschaftliche Erkenntnis verändern bzw. erweitern oder gar ersetzen.¹⁶

Gemäß dem akademischen Verständnis muss der Bezug des Wissenschaftlers als solcher zu der realen Wirklichkeit rein wissenschaftlich, also rein intellektuell sein. Der Bezug aber des wahren Theologen zu Gott kann nicht die trockene „wissenschaftliche“ mentale Forschung, sondern eine existenzielle Beziehung zum Göttlichen sein. Es geht hierbei nicht nur um richtige „wissenschaftliche“ Ergebnisse, die die menschlichen Kenntnisse voranbringen, sondern auch um eine persönliche Beziehung zu Gott, um Glaube oder Unglaube, um Rettung oder geistliches Verderben, um Rechtfertigung oder Bestrafung. Wahrer Theologe ist nach orthodoxem Verständnis derjenige, der letzten Endes sich nach der Erlösung sehnt. Daher besteht die wahre Theologie nicht einfach in den „wissenschaftlichen“ Kenntnissen, sondern in der Rückkoppelung der Forschung mit dem kirchlichen Leben, mit dem Gebet, mit der Liturgie. Diese enge Verflechtung von Theologie und Gebet drückt Evagrius Pontikos in folgenden Worten aus: „Wenn du Theologe bist, wirst du wahrhaftig beten und wenn du wahrhaftig betest, bist du Theologe.“¹⁷ In dieselbe Richtung bewegt sich auch der große Kirchenhistoriker des 4. Jahrhunderts Eusebios von Kaisareia, wenn er schreibt, dass „die Theologen das prophetische Rauchopfer darbringen, indem sie Gott durch die zu ihm emporsteigenden Gebete die wohlriechende Frucht der vollkommenen Theologie darbieten“¹⁸.

Die besondere Spiritualität, die mit Recht als generelles Kennzeichen der Orthodoxie gilt, sollte auch die akademische orthodoxe Theologie ständig begleiten. In unseren ökumenischen Zeiten werden wir Orthodoxen dazu aufgerufen, den anderen Christen unsere echte Identität zu zeigen, welche die Annäherungsversuche der christlichen Kirchen sicherlich bereichern könnte. Lasst uns also leuchtende

¹⁶ Theodor Nikolaou, Das Studium der orthodoxen Theologie im Dienst der Kirche, *Orthodoxes Forum* 11 (1997) 114.

¹⁷ Evagrius Pontikos, De oratione 60: PG 79,1180 B.

¹⁸ Eusebios von Kaisareia, Dem. Evangelicae 10,1: BEP 27,53.



Öllampen in unserer ökumenischen Umgebung sein, so dass wir, wenn wir von Christen anderen Bekenntnisses nach dem Profil unserer Orthodoxie gefragt werden, mutig antworten zu können: „Komme und siehe!“ (Joh 1,46).





