

Michael Schneider

Mysterium der Anbetung

(Radio Horeb am 12. August 2014)

Am Ende des letzten Konzils wurde unter feierlicher Akklamation der Konzilsväter die Bannbulle Roms gegen Konstantinopel annulliert. Bald darauf, nämlich am 25. Juli 1967, schrieb Papst Paul VI. an den ökumenischen Patriarchen Athenagoras: »Lange Jahrhunderte hindurch haben wir als Schwesterkirchen gelebt und auf den ökumenischen Konzilien gemeinsam den überlieferten Glauben gegen jede Verfälschung verteidigt. Nach einer langen Zeit des Auseinanderlebens und gegenseitigen Mißverstehens läßt uns der Herr nun trotz aller Hindernisse, die in der Zeit der Trennung zwischen uns erwachsen, wiederentdecken, daß wir Schwesterkirchen sind. Im Licht Christi erkennen wir, wie dringlich es ist, diese Hindernisse zu übersteigen, damit es uns gelingt, unsere jetzt schon so reiche Gemeinschaft zur vollkommenen Fülle zu führen.«¹

Über die Bedeutung der Ostkirche für die Schwesterkirche des Westens heißt es im Ökumenismusdekret des II. Vatikanum unter Artikel 17: Das ganze geistliche und liturgische Erbe der östlichen Kirchen gehört zur »vollen Katholizität und Apostolizität der Kirche«. Die »authentischen theologischen Traditionen« der Orientalen zeichnet aus, »daß sie auf ganz besondere Weise in der Heiligen Schrift verwurzelt sind, daß sie durch das liturgische Leben gefördert und zur Darstellung gebracht werden, daß sie genährt sind von der lebendigen apostolischen Tradition und den Schriften der Väter und geistlichen Schriftsteller des Orients und daß sie zur rechten Gestaltung des Lebens, überhaupt zur vollständigen Betrachtung der christlichen Wahrheit hinführen«.

Allgemein von der Ostkirche zu sprechen, ist kaum möglich, denn *die* Ostkirche gibt es nicht. Wir haben es vielmehr mit verschiedenen kirchlichen Gebilden zu tun, und zwar mit drei mehr oder weniger großen Konfessionen, den Assyrern, den Altorientalen und den Orthodoxen.² Die orthodoxe Ostkirche selbst versteht sich als die Kirche der sieben ökumenischen Konzilien und der Heiligen Väter. Während die Westkirche 21 Konzilien kennt, beruft sich die Ostkirche auf sieben Konzilien. Für die Ostkirche fällt in die Zeit der ersten sieben ökumenischen Konzilien die wesentliche Ausformulierung des Glaubens, insofern auf ihnen das Heilsgeschehen in Christus und damit alles, was zum Heil notwendig ist, seine entscheidende Formulierung erhalten hat; alles Weitere gilt mehr oder weniger als Entfaltung und Vertiefung der theologischen Grundaussagen des ersten christlichen Jahrtausends.

Zu den *Vätern* zählt die Ostkirche die Kirchenväter, welche nicht nur große Theologen waren, sondern auch Lehrmeister geistlichen Lebens (beispielsweise Athanasius mit seiner Lebensbeschreibung des Antonius), aber auch die Mönchsväter, die sich durch ihre Unterweisung im geistlichen Leben ausgezeichnet haben. Hierzu gehören vor allem die sog. Makarius-Homilien, die auch im Westen bis in den Pietismus hinein eine große Bedeutung erhalten haben; weiter der heilige Johannes vom Sinai (gest. 679) und seine »Leiter« (»Klimax oder die Himmelsleiter«) wie auch

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

² Im Folgenden ist fast ausschließlich von der Orthodoxie der byzantinischen Tradition die Rede.

Theodor von Studion (9. Jh.). Die »Väter« der Orthodoxie stammen aus dem ersten Jahrtausend und verfaßten zentrale theologische und geistliche Traktate, aber auch Texte für die Liturgie.

1. Theologischer Ansatz

Im Laufe der Jahrhunderte bildete sich immer markanter jenes Verständnis von Glaube und Theologie heraus, das den Orientalen bis heute eigen ist. Dies läßt sich an einem kleinen Kennzeichen ihrer Tradition zeigen. In der orthodoxen Kirche werden nämlich nur der Evangelist Johannes, Gregor von Nazianz (329/30-390/91) und Symeon (949-1022) als »Theologen« bezeichnet. Dieser wird auch als der »Neue Theologe« bezeichnet, weil er es versteht, seine mystische Erfahrung in eine theologische Sprache zu bringen. Es ist kein Zufall, daß die Tradition der Ostkirche den Beinamen »der Theologe« nur diesen drei heiligen Schriftstellern vorbehält, von denen der erste, nämlich der Evangelist Johannes, als der »Mystiker« unter den Evangelisten gilt, Gregor von Nazianz betrachtende Gedichte verfaßt und Symeon, bezeichnet als der »neue Theologe«, zum Sänger der Gottvereinigung wird. Dies besagt, daß in der Ostkirche die Mystik als Vollendung der Theologie gilt, als die Theologie »par excellence«.

Die Wahrheit des Glaubens findet nach Lehre der Orthodoxie ihren höchsten Ausdruck in der mystischen Erfahrung. Nicht anders erwächst auch die Theologie unmittelbar der konkreten Erfahrung im Glauben und erreicht ihr Ziel in der »Gottesschau«. Das Ethos wird als eine Konkretisierung des Dogmas aufgefaßt. Die einzelnen asketischen Schriften der orthodoxen Mönchsväter gelten keineswegs als ein erbauliches Beiwerk zur systematischen Theologie, sondern sind ihr integraler Bestandteil. Nur wenn der Mensch gewandelt und eine Neuschöpfung wird, ist es ihm möglich, theologisch weiterzukommen bzw. ein Dogma in seinem Sinngehalt zu verstehen.

Die ostkirchliche Tradition hat niemals scharf zwischen Mystik und Theologie, zwischen persönlicher Erfahrung der göttlichen Mysterien und dem von der Kirche verkündeten Dogma unterschieden. Der große orthodoxe Theologe und Metropolit Philaret von Moskau sagt hierzu: »Kein einziges der Mysterien der geheimsten Weisheit Gottes darf uns fremd oder völlig transzendent erscheinen, sondern wir sollen in aller Demut unseren Geist an die Kontemplation der göttlichen Dinge gewöhnen.«³ Mit anderen Worten: Der Mensch darf die Aussagen der geoffenbarten Wahrheit, da sie ihm wie ein unerforschliches Mysterium erscheinen, nicht seiner Erkenntnisweise anpassen, sondern muß selbst eine tiefgreifende Umgestaltung und innere Umwandlung des Geistes durchmachen, um zur mystischen Erfahrung zu gelangen.

Theologie und Mystik schließen einander nicht aus; im Gegenteil, sie stützen und ergänzen einander. Die eine kann ohne die andere nicht existieren. In der mystischen Erfahrung wird der Glaubensinhalt zum persönlichen »Erlebnis«. Die Theologie hat zum Nutzen und »Aufbau« aller auszudrücken, was jeder im Glauben, vor allem während der Liturgie, erfahren kann. So ist die Theologie von ihrem Wesen her »mystischer« Natur, da sie in das göttliche Mysterium und in die heilbringende Offenbarungswirklichkeit einführt, die der natürlichen Erkenntnis des Menschen unzugänglich bleiben. Das unaussprechliche Geheimnis des Glaubens übersteigt die Tätigkeit der Sinne und die Kräfte der Intelligenz; man kann es einzig im konkreten Leben des Glaubens erfahren und verwirk-

³ Predigten und Ansprachen von Bischof Philaret. Teil II, Moskau 1844 (in russischer Sprache), 87.

lichen.

Vladimir Lossky bezeichnet die theologische Grundhaltung der östlichen Kirchenväter als »eine existentielle Haltung, die den ganzen Menschen in Anspruch nimmt: sie lehrt, daß es keine Theologie außerhalb der Erfahrung gibt und daß man, will man zu dieser Erfahrung gelangen, ein neuer, gewandelter Mensch werden muß. Um Gott zu erkennen, muß man sich Ihm nahen: man ist kein Theologe, wenn man nicht den Weg beschreitet, der zur Vereinigung mit Gott führt«⁴. Ein und derselbe Weg führt zur Gotteserkenntnis und zur Gottvereinigung.

a. Apophatischer Zugang

Der Erfahrungsbereich des Glaubens unterscheidet sich wesentlich von allen anderen möglichen Erfahrungen, die der Mensch sonst in seinem Leben macht, denn Gott ist unendlich größer als alles, was von ihm erkannt und erfahren werden kann. Wer von sich behauptet, irgend etwas von Gott erkannt zu haben, bei dem ist davon auszugehen, daß »sein Sinn verkehrt« ist. Damit nennt er ein weiteres Proprium der östlichen Theologie: sie ist in allem eine »apophatischer« Natur.⁵ Dies meint, daß theologisch von Gott vor allem zu sagen ist, daß er der je größere und ganz andere ist. Gott ist größer als alles, was je der Mensch von ihm erkennen und sagen kann; keiner hat Gott je geschaut. Der Glaube übersteigt die gewohnten Wege menschlichen Denkens; über Gott und seine Mysterien lassen sich keine rationalen Begriffe bilden. Ja, selbst die höchste Theophanie, Gottes vollkommene Offenbarung in der Welt durch die Inkarnation des Wortes, hat apophatischen Charakter.

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

Um den Weg der Vereinigung mit Gott beschreiben zu können, bedient sich der Osten einer bestimmten Redeweise, die davor bewahrt, das Dogma dem Erkenntnisvermögen anzupassen. Der Mensch muß sich geistig von der Glaubenswirklichkeit ergreifen lassen, bis er zu jener unmittelbaren Schau gelangt, die ihn zu Gott erhebt und ihn mit ihm eins werden läßt. Die vielen Wendungen und Anläufe in den Gesängen sind Ausdruck der Unaussprechlichkeit Gottes. So heißt es beispielsweise in einem äthiopischen Hochgebet des heiligen Athanasius:

*Jesus Christus,
kein Maß gibt es für deine Größe und kein Ende für dein Reich,
keine Schranke für deine Herrschaft, keine Grenze für deine Macht.
Niemand weiß und niemand erforscht,
woher deine Gottheit kommt und wo dein Sein sich sammelt,
woher deine Gottheit strömt und wo dein Sein seine Ufer hat.*

⁴ V. Lossky, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche. Graz-Wien-Köln 1961, 51.

⁵ Um schon auf die weiteren Ausführungen vorzugreifen, läßt sich sagen: Es ist ein und derselbe Weg, denn Gott steigt in seinen »Energien«, die ihn kundtun, zu dem Menschen hernieder, dieser aber steigt auf dem Weg der Verneinung zu Gott empor.

*Des Menschen Gedanke gelangt nicht zu deinem Anfang,
und der Engel Flug erreicht nicht dein Ende!*

*Du bist verborgen vor jedermanns Augen,
aber vernehmbar von eines jeden Ohren.
Du bist entfernter und entrückter als alles,
aber nahe allen denen, die dich fürchten;
du ruhst bei ihnen und tust ihren Willen.*

*Was soll ich betrachten und bestaunen,
dein Sein mit dem Vater in Schweigen und Heiligkeit
oder dein Sein als Kind im Schoß der Mutter?
Was soll ich betrachten, was bestaunen,
das Lob, das dir wie die Wogen des Meeres
von den Seraphim dargebracht wird,
oder das Lob, das dir dargebracht wurde,
als du in Demut im Jordan standest?
Herr, wenn du droben im Himmel bist, wirst du drunten begrüßt,
und wenn du drunten auf Erden bist, wirst du droben dreifach gefeiert!
Du allein kennst dein Sein, und du allein ergründest deine Gottheit!⁶*

Ebenso läßt sich auch die Menschwerdung des Gottessohnes, das Grundgeheimnis des Glaubens, einzig in paradoxalen, gleichsam »widersprüchlichen« Aussagen erfassen, welche die Größe und Unfaßlichkeit des Geschehens erkennen lassen. Die Akzentverschiebungen, die sich mit den apophatischen und antinomischen Grundaussagen über die Inkarnation ergeben, sind kaum zu übersehen. Das große Glaubensgeheimnis der Menschwerdung des Gottessohnes besteht vor allem in der Tatsache, daß der unermeßliche Schöpfergott Mensch geworden ist: Er, der Grenzenlose, läßt sich vom Schoß seiner Mutter umschließen; Gott, der über der Natur und ihren Gesetzen steht, wird Mensch, außer der Sünde, um so allen das neue Leben zu eröffnen. Was aber »angenommen« ist, kann erlöst werden.

b. Theotokologische Konkretisierung

Durch die Herabkunft des Heiligen Geistes erhält jeder, der an Christus glaubt, die Fülle der Erkenntnis im Glauben und die Vereinigung mit Gott. Der Weg zu dieser Vereinigung ist dem Christen im Leben und Glauben der Gottesgebälerin vorgezeichnet. Die große Ehrfurcht des Orthodoxen vor der Mutter des Herrn zeigt sich darin, daß es ihm kaum einfallen würde, sie einfach als »Maria« zu bezeichnen; vielmehr wird sie aufgrund ihrer besonderen Auszeichnung, die ihre einzigartige Beziehung zum Sohn ist, als »Mutter Gottes« und »Gottesgebälerin« angerufen.

Trotz der zentralen Bedeutung der Gottesgebälerin in der Theologie und Liturgie wie auch im

⁶ S. Euringer, Die äthiopische Anaphora des hl. Athanasius, in: Oriens Christianus III/2. Leipzig 1927, 247-287.

ganzen Glaubensleben der Kirche kennt die Orthodoxie keinen eigenständigen Traktat einer »Mariologie«. Vielmehr ist von einer *Theotokologie* zu sprechen, die christologisch begründet und ausgerichtet bleibt. Die orthodoxen Schuldogmatiken und Katechismen verzichten auf ein solches mariologisches Kapitel⁷: Die theologischen Aussagen über die Jungfräulichkeit und Gottesmutterchaft sind der Orthodoxie wichtiger als beispielsweise jene über die ethische Vorbildlichkeit der Gottesgebälerin. So konzentriert sich die Ostkirche in ihren dogmatischen Aussagen über Maria besonders auf die theologische Durchdringung der Gottesmutterchaft und der Jungfräulichkeit.

Der Lobpreis auf die Gottesgebälerin Maria stellt in der Orthodoxie kein Sonderkapitel des Glaubens dar, alles steht vielmehr in unmittelbarem Zusammenhang mit den Grundaussagen über die göttliche Offenbarung des Menschensohnes.⁸ Die theologische und liturgische Eigenart der Marienverehrung im Osten zeigt sich weiterhin darin, daß die orthodoxe Kirche keine Marienfeste im eigentlichen Sinn kennt, sondern einzig Feste der Erlösung, die auf je unterschiedliche Weise die Bedeutung Marias im Erlösungsmysterium herausstellen.⁹ Dies besagt, daß die Verehrung der Gottesgebälerin Maria ihren Ursprung in der Heilswirklichkeit des Erlösungsgeheimnisses hat und von ihm her ihre Bedeutung erhält.

c. Heilsgeschichtliche Grundlegung

Die Sprechweise der Orthodoxie über Gott ist, wie wir gesehen haben, nicht so sehr begrifflich dogmatischer, sondern apophatischer Natur, das heißt: bildhaft doxologisch und damit letztlich heilsgeschichtlich. Gewiß, wer Gott begegnet, erfährt ihn als jenen, der größer ist als alles, was er von ihm erkennen kann¹⁰, so daß jede Erkenntnis in der Theologie und auf dem geistlichen Weg des Glaubens unabgeschlossen bleiben muß. Aber dies führt nicht in das Verstummen, sondern in ein neues Bemühen um den Lobpreis auf den dreieinen Gott, wie Kyrill von Jerusalem darlegt: »Aber - wird man einwenden - wenn das Wesen Gottes unfaßbar ist, warum redest du davon? Soll ich vielleicht, da ich nicht den ganzen Fluß auszutrinken vermag, nicht so viel zu mir nehmen, als mir gut tut? Soll ich, da meine Augen nicht die ganze Sonne zu fassen vermögen, sie auch nicht soweit ansehen, als für mich notwendig ist? Oder wenn ich einen großen Garten betrete und daselbst nicht den ganzen Bestand an Früchten essen kann, willst du, daß ich ganz hungrig wieder fortgehe? Ich lobe und verherrliche unseren Schöpfer; denn ein göttlicher Befehl lautet: 'Jeder Geist lobe den Herrn!' (Ps 150,6). Ich versuche jetzt, den Herrn zu verherrlichen, nicht ihn zu erklären. Zwar weiß ich, daß ich seine Majestät nicht genügend verherrlichen werde, doch halte ich es für religiöse Pflicht, dies irgendwie zu versuchen. In meiner Schwachheit tröstet mich das Wort des Herrn Jesus: 'Niemand hat Gott je gesehen' (Joh 1,18).«¹¹ Die Apophatik mündet unmittelbar, wie Kyrill von Jerusalem darlegt, also letztlich immer in den Lobpreis, denn Gott selbst hat sich aus dem Schweigen herausbegeben und in seinem Sohn geoffenbart.

Die Menschwerdung des Gottessohnes ist der Urgrund allen Redens von Gott. Das Kommen des

⁷ Die westliche Mariologie steht zuweilen in der Gefahr, rein begrifflich und dadurch teils unanschaulich zu werden, wie auch die Marienfrömmigkeit ihre theologischen Dimensionen zu verlieren droht.

⁸ Ähnlich auch SC 102-105.

⁹ Vgl. L. Heiser, Maria in der Christus-Verkündigung des orthodoxen Kirchenjahres, 245.

¹⁰ Vgl. V. Lossky, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, 51.

¹¹ Kyrill von Jerusalem, Cat. VI,5 (PG 33,545A; BKV 41,97).

Menschensohnes deuten die Kirchenväter als »Synthese«, als Zusammenfassung der Heilsgeschichte. Der Zusammenklang von altem und neuem Bund wird meist in Parallelen und Antithesen zum Ausdruck gebracht. So etwa, wenn hervorgehoben wird, daß der erste Adam aus jungfräulicher Erde und der zweite, neue Adam aus dem Schoß einer jungfräulichen Mutter hervorgegangen ist. Eine derartige Gegenüberstellung geschieht nicht, um das Alte zu verwerfen und für unbedeutend zu erklären. Vielmehr setzt Gott, wenn er im Kommen seines Sohnes das Heil der Welt und des Menschen wirkt, keinen absolut neuen Anfang, sondern er richtet den alten, todverfallenen, aber aus der göttlichen Liebe nie herausgefallenen Menschen wieder auf und führt ihn erneut in die ursprünglichen Lebensrechte ein. So ist es zu verstehen, daß der neue Adam von einem Menschen geboren wird, den es zu retten gilt. Durch das Handeln dieses einen Menschen wird die ganze Menschheit an ihren Anfang zurückgeführt und Gottes Heilsplan mit der Schöpfung erneuert. Maria als der neuen Eva kommt jene Aufgabe zu, die ihr von Anfang an seit Ewigkeit zugedacht ist, löst sie doch durch ihren Gehorsam den Ungehorsam der ersten Eva auf und wird so zur Ursache unserer Freude. In ihrer Offenheit gegenüber dem Wort Gottes erweist sich die neue Eva als die Pforte des Heils, durch die Gott dem einstmals vom Satan besiegten Menschen das ursprüngliche Bild wiederschenkt und ihn so aus der Macht des Todes erlöst. Die neue Eva wird zur Fürsprecherin der alten Eva.

Wichtig und entscheidend an diesen Aussagen ist, daß Gottes Heilshandeln in Entsprechung zu seinem Schöpfungshandeln gesehen wird. Über die Erneuerung Adams heißt es: »Die Entäußerung in Bethlehem bedeutet die Wiederherstellung von Eden; die Krippe ist die Sühne für das verlorene Paradies; die Christus anbetenden Magier überwinden den Götzendienst; das Sterben Christi ermöglicht die Aufrichtung des gefallenen Adam. Wie dem alten, sündigen Adam eine Frau zur Seite stand, so hält auch eine Frau unter dem Kreuz neben dem neuen, gerechten Adam aus und verteidigt so die alte Eva. In der Auffassung der orthodoxen Christen sind daher die Erstgeschaffenen auch die Ersterlösten.«¹² So wird, wie Gregor von Nazianz sagt,

jede unserer Taten durch eine entsprechende Tat dessen, der über uns steht, wiedergutmacht [...] Aus diesem Grund also die Geburt und die Jungfrau; deshalb die Krippe und Bethlehem: Die Geburt für die Erschaffung, die Jungfrau für die Frau, Bethlehem anstelle von Eden, die Krippe wegen des Paradieses, das Unbedeutende und Sichtbare anstelle des Großen und Verborgenen. Aus diesem Grunde also die Engel, die zunächst den Himmlischen, dann den Irdischen verherrlichen, und die Hirten, die die Herrlichkeit schauen auf dem Lamm und auf dem Hirten, und der Stern, der den Weg zeigt, und die Magier, die niederfallen und Geschenke bringen, damit die Götzenverehrung aufhöre.¹³

Welche konkrete Veränderung mit der Menschwerdung und Auferstehung des Menschensohnes eröffnet ist, zeigt markant der zentrale Bericht des Lukas-Evangeliums vom »barmherzigen Vater«. Vor ihm bekennt der »verlorene Sohn«: »Vater, ich habe mich gegen den Himmel und gegen dich versündigt. Ich bin nicht mehr wert, dein Sohn zu sein; mach mich zu einem deiner Tagelöhner« (Lk

¹² L. Heiser, Maria in der Christus-Verkündigung des orthodoxen Kirchenjahres, 151f.

¹³ Gregor von Nazianz, Verteidigungsrede wegen seiner Flucht, 2. Predigt (PG 35, 429C-433B); zit. nach L. Heiser, Maria in der Christus-Verkündigung des orthodoxen Kirchenjahres, 152f.

15,18f.). Er steht da, vom eigenen Gewissen verurteilt, und er kann sich nicht selber vergeben: »Vater, ich habe mich versündigt.« Doch der Vater läßt nicht zu, daß er auf seine Sohnschaft verzichtet, als wollte er zu ihm sagen: »Durch deine Heimkehr hast du mir mein Leben wiedergegeben. Als du mich töten wolltest, hast du dich selber getötet, und jetzt, da ich noch für dich am Leben bin, bist du selber ins Leben zurückgekehrt.« So wendet sich der Vater an seine Knechte und ruft: »Holt schnell sein erstes Kleid heraus, und zieht es ihm an, steckt ihm einen Ring an, und zieht ihm Schuhe an die Füße!«

Zuweilen heißt es in Übersetzungen von dem Gewand, das dem Verlorenen Sohn umgelegt wird, es sei »das beste Kleid« (Lk 15,22; EÜ), aber der griechische Text spricht vom »ersten Kleid« (πρώτη στολή). Der Vater sagt zu seinen Knechten nicht, sie sollten das Kleid nehmen, das sein Sohn an dem Tag trug, da er das Haus verließ; müßte dieser hingegen das »beste« Kleid im Hause anziehen, wäre er eher in Verlegenheit gekommen, so herausgeputzt zu werden. Vielleicht hat der Vater jenes Kleid holen lassen, das er aufgehoben hatte - wie Israel den Rock Josephs aufbewahrte, den seine Brüder dem Vater zurückgebracht hatten, den bunten Rock mit den Blutspritzern des Sohnes, der den Tod gefunden haben mußte. In einem ähnlichen Sinn trägt der verlorene Sohn das Gewand, das er daheim zu tragen gewohnt und für ihn das beste war, als er noch daheim war, und in diesem Gewand erkennt der Vater ihn als seinen geliebten Sohn; er, den man für immer verloren glaubte, er ist ins Leben zurückgekehrt. In diesem Sinn erhält er auch einen Ring; wer einen solchen im Orient überreicht bekommt, erhält in einer Vertragssituation mit ihm besiegelt, daß der andere zu seinem Treuwort steht. - Nicht anders verhält es sich bei den Jüngern, als sie den Herrn verraten hatten. Jesus schickt sie zurück nach Galiläa, damit sie dort sich einfinden, wo sie den Herrn kennengelernt haben und ihm im täglichen Leben begegnet sind; dort aber werden sie den Auftrag erhalten, in die ganze Welt zu gehen und sein Evangelium zu verkünden.

Das »erste« und »beste« Kleid«, das dem Menschen bei seiner Heimkehr zum Vater geschenkt wird, ist das neue Gewand, das ihm in Christus geschenkt wird, ja, letztlich ist es Christus selbst (vgl. Eph 4,24; Röm 13,14). Der verlorene und heimgekehrte Mensch erkennt bei seiner Rückkehr, daß und wie er immer schon »nach dem Bild Gottes« auf Christus hin geschaffen ist und nun mit dem Geschenk der Auferstehung ein neues Leben gemäß diesem »ersten« Bild Gottes in ihm führen darf.

Das neue Dasein, das Paulus als ein Leben der Auferstehung in sich erfährt, gründet nicht mehr im eigenen Selbst, sondern erhält in Christus seine Mitte und seinen letzten Maßstab. In Gal 2,19f. heißt es: »Ich bin mit Christus gekreuzigt worden; nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir.« Gnade ist hier nicht bloß eine Kraft und Macht, die von Gott ausgeht, sondern die neue Relation zu Gott selbst - in Christus; er ist die lebendige Gnade: »Der Christ lebt in der Gnade« meint also: »Der Christ lebt in Christus«. Der zweite Korintherbrief fragt deshalb, ob die Angeredeten »nicht [an sich selbst] erkennen, daß Christus Jesus [in ihnen] sei« (2 Kor 13,5): »Christus, der sein Leben geschichtlich einmal gelebt und abgeschlossen hat, lebt in jedem Menschen noch einmal. Er ist das Thema des christlichen Existierens, das sich in jedem Menschen nach dessen Art neu vollzieht und abwandelt.«¹⁴ Bernhard Hegge verweist hier auf eine

¹⁴ R. Guardini, Das Christusbild der paulinischen und johanneischen Schriften. Mainz-Paderborn 1987, 99.

Präzisierung bei Michael Schmaus, der zwischen einer seinshafte[n] und einer wirkhaften Gegenwart unterscheidet: »Paulus lehrt [...] nicht etwa eine durch den Glauben hervorgebrachte seinshafte, sondern eine wirkhafte Gegenwart, eine Wirkgegenwart im Getauften.«¹⁵ Christus ist *der* Mensch, und wer in Christus lebt, wird durch dessen Wirkmächtigkeit zu dem, der er nach Gottes »erstem« Heilsratschluß immer schon als Geschöpf ist.

Leben in Christus ist keine vorösterliche Kategorie, selbst in dem Sinne nicht, als ob alles Kennen Christi nach Ostern abgelöst wäre durch eine Verehrung des auferstandenen und erhöhten Herrn. Vielmehr ist der Auferstandene zum Urbild menschlicher Existenz geworden, ja, in ihm beginnt sie überhaupt erst. Der erhöhte Herr ist nun die »Essenz« menschlichen Existierens, in jedem Menschen nach dessen Art neu und einmalig; er hat keine bestimmte Daseinsgestalt mehr, sondern begibt sich in eine jede, in jedes Leben und in jeden Augenblick. Was fortan ein Christ lebt und tut und wie er im Glauben wächst, gehört bleibend in Gottes eigene Geschichte im Menschen. In Taufe und Eucharistie wird ihm jenes neue Leben, das ihm mit der Heimkehr des Auferstandenen zum Vater und im Geschenk des Heiligen Geistes eröffnet ist und durch das er wieder zu dem wurde, wie Gott ihn geschaffen und gemeint hat. Es ist kein wiederhergestelltes Leben, sondern wirklich neues Leben: In Christus, auf dessen Bild hin er geschaffen wurde, vermag er fortan auf bisher ungeahnte und einzigartige Weise ein wirklich neues Leben in »erster« und allerbesten Qualität zu führen, das stärker ist als der Tod und ihm im Heiligen Geist freien Zugang zu Gott gewährt. Mit Recht dürfen wir sagen: Die christliche Existenz ist die wahrhaft menschliche Existenz.

d. Geheimnis der Menschwerdung

Mit der Geburt des Gottessohnes aus der Jungfrau Maria wendet sich das Schicksal der Erde und der ganzen Menschheit zum Guten: Gott wird Mensch, auf daß der Mensch Gott wird, wie Athanasius¹⁶ bekräftigt.

Der Menschensohn, »das Bild des unsichtbaren Gottes« (Kol 1,15), nimmt keine ungewöhnliche oder den Engeln gleichende Gestalt an, sondern die menschliche. Diese ist ihm nicht etwas Fremdes, denn der Mensch wurde, wie die Heilige Schrift und die Väter betonen, auf den urbildlichen Christus hin geschaffen. Der Menschensohn nimmt bei der Inkarnation die ihm am meisten entsprechende Form an: die Gestalt und das Antlitz des Menschen, das ein Spiegel Gottes ist, wie das VII. Ökumenische Konzil erklärt. Der Menschensohn, »das Gepräge des Vaters« und »der wahre Mensch«, vereinigt in sich das Bild Gottes und das Bild des Menschen: »Der Mensch gleicht Gott«, aber auch: »Gott gleicht dem Menschen«.¹⁷

In Christus zu einer »neuen Schöpfung« geworden (2 Kor 5,17; vgl. Gal 6,15), läßt der Mensch - sich und sein Leben von der Wirklichkeit des neuen Lebens in Jesus Christus prägen. In Liturgie, Frömmigkeit und geistlichem Leben naht er sich aus der Gesamtgestalt seines kreatürlichen Wesens dem unerforschlichen und unbegreiflichen Gott, nicht aus irgendeinem Trieb, einmal fromm zu sein, sondern um sich mit seiner ganzen Existenz dem Mysterium Gottes hinzugeben, das seinem Leben urbildhaft eingepreßt ist. So hat der Mensch, alles faktisch Gegebene übersteigend, schon jetzt, durch Glaube und Taufe, Anteil am göttlichen Leben und an allem, was der ganzen Schöp-

¹⁵ B. Hegge, Christliche Existenz bei Romano Guardini, 216; vgl. M. Schmaus, Katholische Dogmatik. Bd. III/2, München 1951, 35-42.

¹⁶ Vgl. Athanasius, De incarnatione Verbi (PG 25,192).

¹⁷ Vgl. hierzu Klemens von Alexandrien, Stromatum IV,9 (PG 9,293B).

fung verheißen ist.

2. Soteriologische Ausrichtung

Der christliche Osten deutet die Menschwerdung vor allem in ihren kosmologischen Dimensionen. Alles im Leben des Glaubens hat kosmische Ausmaße und Folgen, wie Paulus betont: »Denn die ganze Schöpfung wartet sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes. Die Schöpfung ist der Vergänglichkeit unterworfen, nicht aus eigenem Willen, sondern durch den, der sie unterworfen hat; zugleich gab er ihr Hoffnung: Auch die Schöpfung soll von der Sklaverei und Verlorenheit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes« (Röm 8,19-21). In Maria ist der Anfang gesetzt, mit dem die neue Schöpfung anhebt: Wie durch Adam und Eva das Joch der Vergänglichkeit kam, wird durch die Geburt des Einen aus der Jungfrau Maria das neue Leben der Unvergänglichkeit. Der Mensch ist in allen Dimensionen seines Daseins von der Menschwerdung des Gottessohnes und seiner Erlösungstat her bestimmt. Auf Gott hin geschaffen, durch ihn erlöst und geheiligt, ist der Mensch dazu berufen, in seinen Lebensvollzügen am Geheimnis Gottes teilzunehmen und es in seinem Leben darzustellen. Ein solches Verständnis von der Erlösung hat weitreichende Konsequenzen für das Verständnis und die Ausgestaltung des christlichen Glaubensweges und seine theologische Durchdringung, wie nun zu zeigen ist.

a. Vergöttlichung

Die Menschwerdung bedeutet die heilsgeschichtliche Zusammenfassung aller Theophanien, sie heiligt die Kreatur und führt zur Vermählung Gottes mit der Menschheit und zur Erneuerung des ganzen Kosmos.¹⁸

Die Einigung von Gott und Mensch wird in der frühen Kirche gerne mit Psalm 45,2f.10-16 beschrieben, einem Hochzeitspsalm, der auf den König der Schöpfung gewendet wird, den es nach der Schönheit seiner Braut verlangt. Die Braut ist die erneuerte Menschheit, vorgebildet in der Jungfrau Maria:

*Mein Herz fließt über von froher Kunde,
ich weihe mein Lied dem König. [...]
Du bist der Schönste von allen Menschen,
Anmut ist ausgegossen über deine Lippen;
darum hat Gott dich für immer gesegnet. [...]
Königstöchter gehen dir entgegen,
die Braut steht dir zur Rechten
im Schmuck von Ofirgold.
Höre, Tochter, sieh her und neige dein Ohr, [...]
Der König verlangt nach deiner Schönheit;
er ist ja dein Herr, verneig dich vor ihm!
Die Töchter von Tyrus kommen mit Gaben,*

¹⁸ Auch die Auferstehung ist, wie noch deutlich wird, von kosmischer Bedeutung: in ihr und durch sie geschieht die Verwandlung der Schöpfung.

*deine Gunst begehren die Edlen des Volkes.
Die Königstochter ist herrlich geschmückt,
ihr Gewand ist durchwirkt mit Gold und Perlen.
Man begleitet sie in buntgestickten Kleidern zum König,
Jungfrauen sind ihr Gefolge,
ihre Freundinnen führt man zu dir.
Man begleitet sie mit Freude und Jubel,
sie ziehen ein in den Palast des Königs.*

Wie kaum ein anderer Theologe hat Irenäus von Lyon die Größe der Erwählung des Menschen bedacht, die durch das Kommen des Menschensohnes geschenkt ist: »Solltet ihr aber auf die Idee kommen zu fragen: Was hat der Herr denn dadurch Neues gebracht, daß er kam?, so nehmt zur Kenntnis, daß er nur Neues brachte, indem er, der Angekündigte, sich selbst brachte. Gerade das wurde nämlich angesagt, daß Neues kommen würde, um den Menschen zu erneuern und zu beleben.«¹⁹ Diese Neuheit ist zugleich das Älteste, das es schon am Ursprung der Schöpfung des Menschen und der Welt gibt: Im Neuen, das Christus bringt, enthüllt sich das Geheimnis des Alten. Mit diesem Gedanken greift Irenäus auf Grundaussagen des Neuen Testaments zurück: »Denn in ihm [Christus] hat er uns erwählt vor der Erschaffung der Welt, damit wir heilig und untadelig leben vor Gott; er hat uns aus Liebe im voraus dazu bestimmt, seine Söhne zu werden durch Jesus Christus« (Eph 1,4f.). Gott hat in seinem Ratschluß alle Menschen »im voraus dazu bestimmt, an Wesen und Gestalt seines Sohnes teilzuhaben« (vgl. Röm 8,29): »Ihr wißt, daß ihr aus eurer sinnlosen, von den Vätern ererbten Lebensweise nicht um einen vergänglichen Preis losgekauft wurdet, nicht um Silber oder Gold, sondern mit dem kostbaren Blut Christi, des Lammes ohne Fehl und Makel. Er war schon vor der Erschaffung der Welt dazu ausersehen, und euret wegen ist er am Ende der Zeiten erschienen« (1 Petr 1,18-20).

Alles im Menschen findet von Christus her seinen Sinn und seine letzte Erklärung, wie Julius Tyciak darlegt: »Die griechischen Väter verstehen das letzte Schöpfungswort: 'Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bilde und Gleichnisse' (Gen 1,26) im christlichen Sinne. Gregor von Nyssa variiert hier einmal tiefsinnig den Gedanken, daß nur bei der Erschaffung des Menschen Gott so behutsam, so feierlich zu Wege gegangen sei; nur bei ihm sei er mit sich selbst zu Rate gegangen. Nur nach einer feierlichen Aufforderung habe er den Menschen ins Dasein gerufen. Dieses alles aber, weil der Mensch nicht nur ein Bild, sondern in der Gnade ein Gleichnis der Gottheit sei, weil er geschaffen wurde im Hinblick auf Christus, den neuen Adam.«²⁰

Die Vergöttlichung des Menschen ist, wie die Kirchenväter hervorheben, eine Wirkung seiner Ebenbildlichkeit, die er von Gott empfangen hat: Der Mensch ist das menschliche Antlitz Gottes, denn er ist von »Gottes Geschlecht«. Der Mensch »hat, dazu bestimmt, die göttlichen Güter zu genießen, in seiner Natur eine Verwandtschaft mit dem erhalten müssen, an dem er einmal Anteil bekommen soll«²¹. Gottes Geburt als Mensch (Weihnachten) führt zur Geburt des Menschen als Gott (Himmelfahrt). Makarius der Große bringt dies kurz in die Worte, daß nämlich zwischen Gott

¹⁹ Irenäus, Adv.haer. IV,34,1 (FC VIII/4, 278f.).

²⁰ J. Tyciak, Zwischen Morgenland und Abendland. Ein Beitrag zu einem west-östlichen Gespräch, Düsseldorf 1949, 96.

²¹ Gregor von Nyssa, Or.cat. 5 (PG 45,21CD).

und Mensch die größte Verwandtschaft existiert.²² Hier gilt nicht eins nach dem anderen, sondern das eine *und* das andere. Das Troparion des byzantinischen Totenoffiziums läßt den Menschen im letzten Bekenntnis seines Lebens sprechen: »Das Bild deiner unaussprechlichen Herrlichkeit bin ich, obgleich der Sünden Wunden ich trage.«²³ In seiner Ähnlichkeit mit dem Menschensohn liegt die Würde des Menschen begründet, nämlich »das Bild (die 'Ikone') des unsichtbaren Gottes« zu sein (Kol 1,15; 2 Kor 4,4). In der sichtbaren Menschheit des Gottessohnes erscheint die »Ikone« der unsichtbaren Gottheit, »das Sichtbare des Unsichtbaren«²⁴, aber auch: Die Ikone des Gott-Menschen offenbart das »Bild« des Menschen.²⁵

Seit Gott sich im Menschen inkarnierte, ist dieser für immer die lebendige Ikone und das menschliche Antlitz Gottes. Die Deutung, daß die Menschwerdung einzig durch den Sündenfall des Menschen bedingt wäre, wird der Theologie der Bildwerdung nicht gerecht. Gott formte den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis, und zwar mit Blick auf die Inkarnation und die dadurch ermöglichte Vergöttlichung des Menschen. Gott schuf den Menschen theandrisch, so daß fortan Gott im Menschen und der Mensch in Gott erschaut wird. Im Augenblick der Menschwerdung betrachten sich Gott und Mensch und erkennen sich gegenseitig, wie die Väter sagen, wie in einem Spiegel.

b. Ebenbildlichkeit

Das Kondakion des Festes der Orthodoxie führt aus: »Indem das WORT das verunstaltete Bild in seiner Urgestalt wiederherstellte, durchdrang es dieses mit göttlicher Schönheit.« Die bewegendste Ikone Gottes ist der in das »Bild« Gottes verwandelte Mensch. So liegt die höchste Ehre wie auch Bestimmung des Menschen in seiner Vergöttlichung: »Der Mensch hat den Auftrag erhalten, Gott gemäß der Gnade zu werden«²⁶, und sein Leben wird nur insofern wahr und wirklich, als es das Himmlische zurückstrahlt.

Dies bedeutet für den Menschen eine leidvolle Erfahrung, denn er ist »ein Abbild des unaussprechlichsten trinitarischen Geheimnisses, bis in jene Tiefen hinein, in denen der Mensch für sich selbst ein Rätsel wird«²⁷. Der göttlichen Apophatik entspricht eine menschliche Apophatik; ist es doch »leichter, den Himmel zu erkennen als uns selbst«²⁸. Der Mensch ist größer als alles, was er unmittelbar von sich erkennt. Zur vollen Erkenntnis über sich gelangt er in dem Augenblick, wo er sich in all seinen Vollzügen von Gott her versteht und sein Leben gestaltet. Des menschliche Herz erscheint so wie ein großes Schmuckkästchen, groß genug, um Gott selbst zu fassen. Wie das Auge für das Licht geschaffen ist und das Ohr für die Töne, so ist der Mensch dazu bestimmt, nur

²² Vgl. Makarios, Homilia XLV,6.

²³ Eulogitaria der Pannychida, zit. nach Mysterium der Anbetung, Bd. III. Hrsg. von Sergius Heitz, Köln 1988, 359.

²⁴ Der Ausdruck stammt von Pseudo-Dionysios und wird von Johannes von Damaskus (Traktat über die Ikonen XI) überliefert.

²⁵ So ist der Ikonoklasmus nicht nur eine einzelne Häresie, die bloß einen Aspekt der Lehre berührt, sondern nach der Erklärung des VII. Ökumenischen Konzils bedeutet er die Summe der Häresien, welche die ganze Heilsökonomie untergräbt; unbewußt doketisch (vgl. PG 98,173B), bekämpft der Ikonoklasmus die Wirklichkeit der Inkarnation und die *Göttlichkeit* des Menschgewordenen. Andererseits bezieht der Ikonoklasmus in nominalistischer Weise die menschliche Seite der Inkarnation mit ein und leugnet den Realismus der Heiligkeit, in der die Natur verklärt wird. Darum beruft Papst Gregor III. in Rom ein Konzil gegen die Ikonoklasten ein und ordnet das Fest Allerheiligen an. Gregor IV. legt es auf den 1. November fest.

²⁶ Gregor von Nazianz, zitiert im Lob auf Basilius den Gr. (PG 36,360A).

²⁷ P. Evdokimov, *Le Saint Esprit dans la tradition orthodoxe*. Paris 1966, 80.

²⁸ Gregor von Nyssa, *In verba faciamus hominem etc. orat. I* (PG 44,257C).

in Gott seine letzte Vollendung zu finden. Christi Auferstehung führt zur Neuwerdung des Menschen: »Wenn also jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung; das Alte ist vergangen, Neues ist geworden« (2 Kor 5,17). Der Menschensohn faßt alles in sich zusammen, indem er die Menschen an seinem eigenen Bildsein teilnehmen läßt. Irenäus von Lyon führt aus:

Damals aber wurde diese Wahrheit offenkundig, als das Wort Gottes Mensch wurde, indem es sich selbst dem Menschen und den Menschen sich selbst ähnlich machte, damit der Mensch durch die Ähnlichkeit mit dem Sohn wertvoll würde für den Vater. In den vergangenen Zeiten sagte man nämlich, der Mensch sei nach dem Bild Gottees gemacht, aber gezeigt wurde das nicht: Denn das Wort war bis dahin unsichtbar, nach dessen Bild der Mensch gemacht worden war; deswegen hat er auch so leicht die Ähnlichkeit verloren. Als aber das Wort Gottes Fleisch geworden war (vgl. Joh 1,14), bestätigte es beides: Es zeigte nämlich das wahre Bild, indem es selbst das wurde, was sein Bild war, und es stellte die Ähnlichkeit sicher, indem es den Menschen dem unsichtbaren Vater durch das sichtbare Wort ähnlich machte.²⁹

In Übereinstimmung mit dem Erlösungswillen seines Vaters formt der Menschensohn, kraft Verwandtschaft mit den Menschen, in ihnen sein eigenes Bild und Gleichnis aus. Deshalb erfährt sich der Mensch nicht nur unmittelbar in das innergöttliche Leben hineingenommen; er erachtet es auch als seine Aufgabe, diese Heilswirklichkeit in seinem Leben Gestalt werden zu lassen. Jeder Mensch ist mit der Taufe berufen, zu einem Ort der Einwohnung Christi zu werden. Dazu bedarf es der Teilnahme des Gläubigen am Leben der Kirche, besonders ihrer Sakramente. Die östliche Mystik ist, wie nun dargelegt werden soll, »liturgisch« und »eucharistisch«.

c. Mitwirkung

Es könnte nun so aussehen, daß mit einem solchen Verständnis der göttlichen Heilsinitiative die menschliche Entscheidungsfreiheit geradezu aufgehoben ist. Doch der Osten betont die Freiheit des Menschen, selbst gegenüber seiner Erwählung. Nikolaus Kabasilas weist darauf hin, wie sehr es auf das Ja der Gottesmutter ankommt, damit Gott seinen Heilsratschluß durchführen kann: »Die Inkarnation war nicht allein das Werk des göttlichen Vaters, seiner Kraft und seines Geistes, sondern auch Werk und Wille des Glaubens der Maria. Ohne das Einverständnis der Aller reinsten, ohne die Mitwirkung ihres Glaubens wäre der Beschluß ebensowenig zu verwirklichen gewesen wie ohne die Mitwirkung der Drei Heiligen Personen selbst. Das war erst möglich, nachdem Gott ihr erklärt und sie überzeugt hatte, daß er sie zur Mutter nehmen würde und ihr Fleisch annehmen, das sie ihm schenken solle. Ebenso sehr wie Gott sich zu verleiblichen wünschte, ebenso sehr wünschte er auch, daß seine Mutter ihn freien Willens in voller Zustimmung gebären solle.«³⁰ Nicht anders sagt Bernhard von Clairvaux: »Es erwartet deine Antwort der Engel, es erwarten sie auch wir ... Sobald du zustimmst, sind wir frei ... Die ganze Welt, vor dir auf die Knie geworfen, wartet ...; von deinem Wort hängt ab das Heil des ganzen Geschlechtes ... Siehe, der, auf den alle Völker harren, klopft

²⁹ Irenäus, Adv.haer. V 16,2 (FC VIII/5,134-137).

³⁰ Zit. nach P. Evdokimov, Die Frau und das Heil der Welt. München 1960, 233.

draußen an der Tür. [...] Auf, eile hin, tu auf.«³¹

Maria spricht ihr Ja nicht als Einzelperson, sondern in ihr erfüllt sich, was Kirche ist, sie selber ist »Kirche im Ursprung«. Kyrillos von Alexandria spricht bei seiner Rede in der Marienkirche von Ephesos von Maria als der personalen Zusammenfassung der Kirche: »Die allezeit jungfräuliche Mutter zu preisen - das ist die heilige Kirche.«³² Die Gaben göttlichen Lebens, die in Maria personal verwirklicht sind, bleiben in der Kirche sakramental gegenwärtig, und in diesem Sinn darf man sagen, daß die Kirche »Jungfrau« und »Mutter« zugleich ist. Maria ist »Typos« der Kirche, wie Kyrill sagt.³³ Wie Maria Typos der Kirche ist und mit ihrem Ja in Glaube und Gehorsam die Menschwerdung aktiv mitgetragen hat, so bringt die Kirche in ihren Gliedern stets neu das göttliche Leben in die Welt. Die Kirche zeugt nicht das göttliche Leben, sie läßt Christus in den Menschen sakramental Gestalt werden. Das sakramentale Geschehen der Kirche ist in Maria typologisch und personhaft Wirklichkeit.³⁴

d. Lobpreisung

Die liturgische Feier der Kirche ist für die Orthodoxie der genuine Ort jeder Glaubenserfahrung. Alles im Glauben bleibt auf die Kirche und damit auf den Gottesdienst bezogen. Keiner kann im Glauben mehr erfahren, als er in der Liturgie feiert. Im Vollzug des Glaubens geht es um keine systematische Zusammenstellung von Lehren und Ansichten und daraus entwickelten Prinzipien der Frömmigkeit, sondern um staunendes Nachvollziehen jener Mysterien, die Gott der Welt eröffnet. Das griechische Wort »orthodox« setzt sich zusammen aus dem Adverb »orthos« (= richtig) und dem Verb »dokeo« (= meinen, glauben, sich bekennen). Orthodox ist also, wer den wahren Glauben besitzt.³⁵ Es gibt aber auch eine Verbindung des Begriffs »orthodox« zum Verb »doxazo« (= preisen). Orthodoxie ist nicht abstrakte rechte Lehre, sondern rechte Lobpreisung Gottes, die sich im rechten Glauben, Kult und Leben der Kirche verwirklicht. Der rechte Glaube findet im Lobpreis seinen ihm gemäßen Ausdruck. Die Liturgie übertrifft jede Art geistlicher Frömmigkeitsübung; sie ist auch nicht die vornehmste aller geistlichen Übungen. Die Liturgie feiert die Erfüllung des göttlichen Heilsplanes im Menschensohn als unüberbietbare Synthese des Kosmos.

Die Feier der Liturgie ist keine äußere Frömmigkeitsübung, nicht einmal nur Gottesdienst, sondern Einübung in das neue Leben mit Gott, das ganz vom Wirken des Heiligen Geistes getragen ist. Dieser ist das Angeld der neuen Schöpfung³⁶, die mit dem neuen Adam, mit Christus beginnt. Gott schuf den ersten Adam zum menschlichen Logos hin, nämlich als Abbild des ewigen Sohnes, damit er die Welt als Priester vor Gott hintrage. Da der Mensch durch den Sündenfall aus der »Eucha-

³¹ Bernhard von Clairvaux, *Super missus est* 4,6 (PL 183,83D).

³² Kyrillos von Alexandria, *Hom.dir.* 4 (zit. nach O. Bardenhewer, *Marienpredigten aus der Väterzeit*. München 1934, 80ff.).

³³ Kyrillos von Alexandria, *Expos. in Lucam II 7* (BKV [1915] Bd.21, 53).

³⁴ Über die Mutterschaft der Kirche heißt es im ersten Formular der Taufwasserweihe der römisch-katholischen Kirche: »Schau hin auf das Antlitz deiner Kirche und mache sie durch das Sakrament der Wiedergeburt zur Mutter vieler Kinder [...] Schenke diesem Wasser die Kraft des Heiligen Geistes, damit der Mensch [...] neue Schöpfung werde aus Wasser und Heiligem Geist.«

³⁵ Den Anspruch auf den Besitz der Orthodoxie im Sinne der Rechtgläubigkeit erhebt eigentlich nicht nur die Kirche, die nach dem allgemein geltenden Sprachgebrauch so bezeichnet wird, sondern de facto jede Kirche, denn andernfalls würde sie zugeben, daß sie sich in der Häresie befindet, von der sich die alte Kirche abgrenzte, indem sie sich selbst orthodox nannte. Die Bezeichnung war auch im Westen geläufig, wie bezeichnenderweise der römische Meßkanon zeigt, in dem pro omnibus orthodoxis (für alle Rechtgläubigen) gebetet wird, oder die Grabinschrift Karls des Großen, die ihn orthodoxus Imperator nennt.

³⁶ Vgl. M. Schneider, *Schöpfung in Christus. Skizzen zur Schöpfungstheologie in Ost und West*, St. Ottilien 1999.

ristie« herausfiel und aufhörte, Priester der Welt zu sein, erstattet Christus, stellvertretend für die Menschen, dem Vater all das zurück, was dieser dem Menschen gegeben hat.³⁷ Sein Leben entspricht ganz dem Plan Gottes und bringt das fragmentarische Leben der Welt zur Ganzheit, eben als Eucharistie. In ihr tritt der Mensch in die einzig mögliche Beziehung zu Gott und seiner Schöpfung ein, in ihr erhält er seine göttliche Bestimmung zurück. Stellt der Mensch seine eigene Existenz in die Abfolge des Lebens Jesu, findet er in der Feier der Liturgie, was er in der Tiefe seines eigenen Herzens ersehnt.

Im Lobpreis gibt der Mensch die von Gott empfangene Welt seinem Schöpfer zurück und bringt das Empfangene durch sein Wesen und mit der ganzen Welt dar. Mit dieser »Eucharistie« erfüllt er die Welt und verwandelt sein eigenes Leben, das er von der Welt empfängt, in ein Leben mit Gott, in Kommunion. So sind die zahlreichen Gebete nur verständlich und sinnvoll als Teil der Einübung in die Haltung des »Stehens vor Gott« als Urakt menschlicher Existenz.

e. Kosmische Ausweitung

Es zeigt die universale Bedeutung des Christuserignisses: Alles ist in Christus und auf Christus hin geschaffen. Athanasius läßt Christus sprechen: »Alles ist in mir und durch mich entstanden. Da aber die Weisheit den Dingen anerschaffen werden mußte, war ich wohl der Wesensnatur nach beim Vater, prägte aber in der Herabkunft zu den entstandenen Wesen meine Gestalt den Dingen entsprechend ein, auf daß auch die ganze Welt gleichsam wie in einem Leib in eins gefügt sei, ohne daß irgend ein Teil den Wohlklang dieses Zusammenspieles trübt.«³⁸ Nicht anders heißt es zur Vesper am Karsamstag: »Als du deinen Leib im Grabe willig einschließen ließest, du, der als Gott von Natur ohne Grenzen und Schranken beharrt, da hast du des Todes Kammern verriegelt und alle Reiche des Hades, Christus, beraubt. Da hast du auch diesen Sabbat deines göttlichen Ruhmes, deiner Herrlichkeit und deines Glanzes gewürdigt.«³⁹ Das Leben des Alls konnte den Tod nicht kosten, vermag er doch den Kosmos zu verklären. Das ist eine Grunderfahrung der Kirche: Durch Menschwerdung, Kreuz und Auferstehung des Gottessohnes geschah und geschieht - bis heute - unentwegt die Verklärung des Weltalls, welche die Ostkirche gerade in und durch die Feier der Göttlichen Liturgie dargestellt sieht.

Gerade in der Feier der Liturgie wird deutlich, daß Gott dem Menschen in all seinem Tun und Leben immer schon zuvorkommt: »In der christlichen Liturgie kommt an erster Stelle jener Dienst in Betracht, der uns von Gott her geleistet wird. Der Gottesdienst ist es, der unseren Gottesdienst erst erheischt und befähigt.«⁴⁰ Was in der Liturgie seinen unmittelbaren Ausdruck findet, ist im Verlauf der Heilsgeschichte vielfach bezeugt: Gott reagiert nicht bloß auf den Menschen in seiner Sündenverfallenheit, vielmehr verfolgt er von Anfang an ein Ziel, das er auch anstreben würde, hätte der Sündenfall nicht stattgefunden, nämlich die Vergöttlichung des Menschen, um ihn für immer in die

³⁷ Vgl. zum Folgenden auch K.C. Felmy, Die orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung, Darmstadt 1990, 188-218; J. Zizioulas, Die Welt in eucharistischer Schau und der Mensch von heute, in: US 25 (1970) 342-349.

³⁸ Athanasius, Adversus Arianos Oratio II,81: Πάντα μὲν ἐν ἐμοὶ καὶ δι' ἐμοῦ γέγονε · χρειᾶς δὲ οὐσης ἐγκτίζεσθαι σοφίαν τοῖς ἔργοις, τὴν μὲν οὐσίαν ἡμῖν σὺν τῷ Πατρὶ, τῇ δὲ πρὸς τὰ γενητὰ συνκατάβασει, ἡμῖν ἀρμόζουσα τὸν παρ' ἐμοὶ τύπον τοῖς ἔργοις, ὥστε καὶ ὡς ἐνὶ σῶμα πάντα τὸν κόσμον μὴ στασιάζειν, ἀλλ' ὁμονοεῖν πρὸς ἑαυτὸν (PG 26.317BC).

³⁹ Zit. nach: Die Ostkirche betet. Hymnen aus den Tagzeiten der byzantinischen Kirche. Die Heilige Woche, Leipzig 1937, 132.

⁴⁰ G. Wainwright, Der Gottesdienst als »Locus Theologicus«, oder: Der Gottesdienst als Quelle und Thema der Liturgie, in: KuD 28 (1982) 248-258, hier 249.

Lebensfülle des dreieinen Gottes eintreten zu lassen.⁴¹ Der Mensch kann das ihm von Gott geschenkte Leben nicht »wie einen Raub« für sich behalten, sondern wird sich und sein Leben, wie es in der Chrysostomus-Liturgie heißt, immer wieder seinem Herrn und Schöpfer »überliefern«, um ihm im Mysterium der Anbetung zu dienen.

⁴¹ Vgl. P. Evdokimov, *Die Frau und das Heil der Welt*, 45f.