

Der geistliche Weg nach ostkirchlicher Theologie

(Radio Horeb, 13. Juli 2015)

Allgemein von der Ostkirche zu sprechen, ist kaum möglich, denn *die* Ostkirche gibt es nicht. Wir haben es vielmehr mit verschiedenen Kirchenkörpern zu tun, und zwar mit drei mehr oder weniger großen Konfessionen, nämlich den Assyrern, den Altorientalen und den Orthodoxen.¹ Die Ostkirche versteht sich als die Kirche der sieben ökumenischen Konzilien und der Heiligen Väter. Während die Westkirche 21 Konzilien kennt, feiert die Ostkirche sieben Konzilien. Für die Ostkirche hört mit den ersten sieben ökumenischen Konzilien eine theologische Entwicklung auf, denn das Heilsgeschehen in Christus und damit alles, was zum Heil notwendig ist, hat bis dahin seine letzte Formulierung erhalten; alles Weitere gilt als Entfaltung des ersten Jahrtausends.

Zu den Vätern zählt die Ostkirche die Kirchenväter, welche nicht nur große Theologen waren, sondern in gleicher Weise Lehrmeister geistlichen Lebens (beispielsweise Athanasius mit seiner Lebensbeschreibung des Antonios d.Gr.), wie auch die Mönchsväter, die sich durch ihre Unterweisung im geistlichen Leben ausgezeichnet haben. Hierzu gehören vor allem die sog. Makarius-Homilien, die im Westen bis in den Pietismus eine große Bedeutung erhielten; weiter der heilige Klimakos (gest. 679) und seine »Leiter« (»Klimax oder die Himmelsleiter«) wie auch die Werke des Theodor von Studion (9. Jh.). Die Väter der Orthodoxie lebten im ersten Jahrtausend und verfaßten Texte, die auch in die Liturgie aufgenommen wurden.

Das konkrete Leben im Glauben gestaltet sich in der östlichen Theologie und Spiritualität anders als im Westen. Das Ziel geistlichen Lebens ist die Vereinigung mit Gott und die Teilnahme am Leben der Trinität, doch der Weg, der dahin führt, geht nicht über die »Nachfolge« Christi. Die Mystik der Nachfolge Christi (als Leben *mit* Christus), die für das Abendland immer bestimmender wird, ist der orientalischen Spiritualität fremd, sie läßt sich eher als *Leben in Christus* definieren. Das Leben in der Einheit des Leibes Christi verleiht dem Menschen alle notwendigen Voraussetzungen, um die Gnade des Heiligen Geistes zu erwerben, d.h. um in das Leben der Heiligsten Dreifaltigkeit aufgenommen zu werden.²

Die Voraussetzung für dieses gottgemäße Leben ist die Auferstehung. Um die Erinnerung an das österliche Heilsgeschehen lebendig zu halten und stets gegenwärtig zu haben, feierten bereits die ersten Christen wöchentlich den ersten Tag der Woche als Herrentag. Die orthodoxe Kirche faßt jeweils acht Sonntage mit ihren Wochen zu einer Einheit zusammen und läßt diese in ständiger Wiederkehr, beginnend mit dem Sonntag nach Ostern, während der übrigen Zeit des Jahres feiern. Die Zahl »Acht« (Sieben und Eins) versinnbildet die Zeit der Vollkommenheit in der Neuen Schöpfung. Jeder Sonntag und seine Woche ist durch einen der acht Töne der kirchlichen Gesangsweisen gekennzeichnet, nach denen die liturgischen Hymnen gesungen werden. Dieser Acht-Ton-Zyklus (Oktoichos) soll die Osterfreude lebendig halten, bis dann wiederum die neue Vorbereitungszeit auf

¹ Im Folgenden ist fast ausschließlich von der sogenannten »byzantinischen« Liturgietradition in der Ostkirche die Rede.

² Vgl. V. Lossky, Weg der Einigung, in: EuA (1960), 438.

Ostern beginnt. So steht im Mittelpunkt orthodoxen Denkens und Feierns nicht die Lehre von Gott, sondern das Geheimnis der Erlösung. Bei Gregor von Nazianz heißt es: »Diese Gedanken über Gott sollen jetzt genügen; denn zu weiteren Erörterungen ist nicht Zeit, da nicht die Lehre von Gott (Theologia) uns beschäftigt, sondern die von seinem Heilswerk (Oikonomia).«³

Sions Freude ist die Freude der Auferstehung, die nun durch die Kirche weiterklingt. Östlicher Spiritualität sind die Zustände der Trockenheit und der »mystischen Nacht« eher fremd, zumindest haben sie in der Spiritualität der Ostkirche nicht den gleichen Sinn und Stellenwert wie im Abendland. Die Erfahrung der Dunkelheit erklärt sich für den östlichen Menschen dadurch, daß der Einzelne durch irgendeine Sünde verdunkelt ist oder daß Gott ihn prüft, auf jeden Fall muß mit allen Kräften dieser Zustand der Finsternis überwunden werden, damit er nicht von langer Dauer ist. Im ganzen wird die Erfahrung der Nacht »niemals als notwendige und normale Etappe auf dem Weg der Einigung betrachtet, sondern eher als ein häufiger, aber immer gefährlicher Unfall auf diesem Weg«⁴. Für den östlichen Gläubigen bleibt die Gnade als Licht immer erfahrbar.

Gottes Gnade bleibt aber nur konkret erfahrbar unter der Voraussetzung, daß sich der Mensch im Zustand geistlicher Gesundheit befindet.⁵ Jeder Mensch ist mit der Taufe dazu berufen, zu einem Ort der Einwohnung Christi zu werden. Dazu bedarf es der bewußten und aktiven Teilnahme des Gläubigen am Leben der Kirche, besonders ihrer Sakramente. Die östliche Mystik ist im vollen Sinn des Wortes »liturgisch« und »eucharistisch«, denn die Eucharistie ist der Ursprung und die Quelle der Gesundung und Heil(ig)ung des durch Christus vergöttlichten Menschen.

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 Durchgöttlichung des Menschen. Gott schuf den Menschen theandrisch, so daß Gott im Menschen und der Mensch in Gott erschaut wird.

So bleibt der Mensch nicht bloß moralisch durch Gebot und Gesetz auf Gott hin ausgerichtet, sondern seinshaft aus Gnade: »Wie in einem Mikrokosmos wirst du in dir selbst das Siegel von Gottes Weisheit schauen.«⁶ Geschaffen nach Gottes Bild und Gleichnis (kat'eikona), ist der Mensch schon im voraus dazu bestimmt, sich für immer mit Gott zu vereinigen und zur Vergöttlichung zu finden.

Über den Zustand der Sündhaftigkeit, in dem sich der Mensch befindet, lassen sich in der östlichen Anthropologie und Soteriologie nur sehr wenige dogmatische Äußerungen ausfindig machen. Der pelagianische Streit ist westlicher Herkunft. Während die Synode von Orange (529) und das Konzil von Trient (1546/47) die Lehre des heiligen Augustinus bestätigen, gehört für den Osten die Interpretation der Ursünde in den Bereich der Theologumena und bleibt damit ohne kirchlich verbindlichen Charakter.⁷

Jede theologische Anthropologie wird einseitig, sobald sie das Wesen des Menschen allein von

³ Gregor von Nazianz, Auf die Erscheinung und Geburt Christi, 38. Predigt, 8 (PG 36,320).

⁴ V. Lossky, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, 287.

⁵ Vgl. ebd. 286.

⁶ Basilios, Homilia in illud, attende tibi ipsi (PG 31,213D-214A).

⁷ Hieraus erklärt sich auch, warum das Dogma der Unbefleckten Empfängnis für die Orthodoxie weniger falsch als unnötig ist.

seiner Sündhaftigkeit her betrachtet, denn dies könnte implizieren, daß der Mensch in seiner eigenen Unfähigkeit eingeschlossen bleibt.

Im Gegensatz zu einer Theologie, die das Hauptaugenmerk auf die Sündhaftigkeit des Menschen richtet, wird im Osten die Neuschaffung des Menschen durch Christus hervorgehoben. Für die Orthodoxie ist die Neuschöpfung (*»kainè ktisis«*), also das durch Christus ermöglichte gottgemäße Leben, das Ziel seiner »Rechtfertigung«. Durch die Kraft des Geistes entdeckt der Mensch in seinem Herzen erneut, was er in Christus ist. In ihm, dem einzig wahren Menschen (*»vere homo«*), findet der Mensch seine *imago* und läßt ihn für immer in der Gemeinschaft mit seinem Schöpfer und allen Menschen leben.

Alles ist durch Christus in der Kraft des Heiligen Geistes erneuert, und zwar nicht nur erlöst, sondern bleibend geheiligt. Das Heilsgeschehen ist ein Werk aller drei göttlichen Personen: Der Vater, die Quelle und das Ziel des Heils, und der Sohn erschließen im Heiligen Geist den Menschen den Zugang zum innergöttlichen Leben. Was Christus äußerlich gewirkt hat, setzt der Heilige Geist in das Innerste des menschlichen Herzens. Was äußerlich gewirkt, kommt innerlich zur Vollendung, und was innerlich zum Lebensgesetz wird, muß äußerlich eine Form finden. Gegenüber der westlichen Soteriologie dürfte es gerade die Stärke der östlichen Erlösungslehre sein, die trinitarische Dimension des göttlichen Heilswirkens hervorgehoben und nie verloren zu haben.⁸

Gewiß, die Satisfaktionslehre ist nur eine Seite der abendländischen Erlösungsauffassung, neben ihr gibt es auch im Westen die physisch-mythische Erlösungstheorie (z.B. Bonaventura). Ein wichtiger Unterschied im Ansatz der Soteriologie liegt darin, daß im Abendland die Theologie und Mystik des Kreuzes immer mehr in den Vordergrund rückt, während in der östlichen Soteriologie die Menschwerdung in die Mitte theologischer Reflexion tritt. Die große Theophanie der Inkarnation gilt als die seinshafte Verschmelzung der beiden Welten, des Himmels mit der Erde. Das gesamte Leben Jesu erscheint als eine einzige große Inkarnation, eine immer tiefer gehende Verwirklichung der Menschwerdung. Jesu Sterben bedeutet die Kulmination der Inkarnation, denn der Tod des Herrn ist die reinste Erniedrigung und sein Aufstieg zum Vater der große Durchbruch des Göttlichen in der Menschheit. Somit bleibt die inkarnatorische Sicht der östlichen Theologie auf die österliche bzw. endzeitliche Herrlichkeit ausgerichtet.

Eine irgendwie juristische Fassung der Erlösungslehre ist dem Osten fremd. Die Genugtuungslehre hat keine Geschichte im Morgenland, außer bei Nikolaos Kabasilas, Philaret und dem griechischen Theologen Palamas. So verhält es sich auch bei den frühen lateinischen Kirchenvätern, nicht zuletzt bei Augustinus: Sie sehen die Menschheit Jesu derart personal mit der Gottheit geeint, daß bei ihnen noch nichts von einer juristischen Außenbetrachtung der späteren Soteriologie anzutreffen ist. Der Menschgewordene offenbart sich als das Haupt der gesamten Menschheit und der ganzen Welt, indem er alle an sich zieht und sie in die personhafte Einheit mit dem Logos hineinnimmt: »Der Erlöser und wir sind eins wie das Haupt und die Glieder am Leibe. Wo Identität ist, gibt es keine Stellvertretung.«⁹

⁸ Vgl. hierzu aber auch C. von Schönborn, Immanente und ökonomische Trinität. Zur Frage des Funktionsverlustes der Trinitätslehre in der östlichen und westlichen Theologie, in: FZPhTh 27 (1980) 247-264; J. Moltmann, Trinität und Reich Gottes. München 1980; H.U. von Balthasar, Theodramatik. Bd. III, Einsiedeln 1980; F. Courth, Das trinitarische Gottesbekenntnis als die Wesensaussage des christlichen Glaubens, in: MThZ 29 (1978) 1-19 (Lit.).

⁹ M. Mellet, Die Erlösung, in: Die katholische Glaubenswelt. Bd. III, Freiburg 1961, 143.

Während sich die westliche Theologie vor allem mit der Aussage beschäftigt, daß der Mensch »simul iustus et peccator« ist, wird nach orthodoxer Lehre der Mensch nicht durch das bestimmt, was er ist, sondern durch das, was er werden kann; indem er seinem Urbild, dem »Eikon« seiner imago, das Christus ist, näherkommt, darf er von sich bekennen: »Nun lebe nicht ich, sondern Christus lebt in mir« (Gal 2,20).

Bei der theologischen Ausdeutung der Erlösung unterscheidet die Orthodoxie nicht unmittelbar zwischen Rechtfertigung und Heiligung. Hierüber heißt es in 1 Kor 6,11: »Ihr wurdet gewaschen, ihr wurdet *geheiligt*, ihr wurdet im Namen des Herrn Jesus Christus und im Geiste unseres Gottes *gerechtfertigt*.« Das Zueinander von Heiligung und Rechtfertigung wird in der orthodoxen Soteriologie als ein fortschreitender Prozeß verstanden, wobei *Rechtfertigung* mehr die negative Formulierung der Freiheit von Sünden, Tod und Teufel enthält, während *Heiligung* eine positive Aussage über die Erlösung und das geistliche Wachsen in das neue Leben in Christus darstellt.

An dieser Stelle wird deutlich, warum der Osten das Konzept einer »Rechtfertigung« des Sünders nicht übernehmen wird, denn dieses könnte schließlich den Eindruck erwecken, als ob der Sünder gleichsam nur »von außen her« in die ursprünglichen Stand der Freundschaft mit Gott zurückgeführt werde.

1. Verklärung

Der orthodoxe Gläubige erwartet voller Sehnsucht die letzte Verklärung von Kosmos und Mensch. Die neue Welt ist schon jetzt im Kommen. Diese Erfahrung macht der östliche Christ vor allem in der Feier der Liturgie.¹⁰ Im Gebet zur Konsumption der eucharistischen Gaben heißt es am Ende der Basilius-Liturgie in dem Gebet des Liturgen:

Siehe, soweit es in unserer Macht steht, Christus, unser Gott, ist jetzt erfüllt und vollbracht das Geheimnis Deines göttlichen Plans. Wir haben das Gedächtnis Deines Leidens gefeiert, wir haben das Abbild Deiner Auferstehung gesehen, wir wurden erfüllt mit Deinem endlosen Leben, wir haben Deine unerschöpflichen Wonnen gekostet; wir bitten Dich, uns ihrer auch in der künftigen Welt zu würdigen durch die Gnade Deines ewigen Vaters und Deines heiligen, gütigen und lebenspendenden Geistes jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

Das Verständnis des Lebens im Glauben als eines fortschreitenden Prozesses hat seine Konsequenzen bis in die Eschatologie hinein.¹¹ Weil der Verstorbene in den Lebensüberstrom Gottes eintritt,

¹⁰ Aber hier bedarf der nötigen Vorsicht. Es wird dem Beter nicht nur verboten, die Ekstase oder einen Zustand der Verzückung anzustreben, er soll sich auch davor hüten, sich beim Beten irgendein Bild von der Gottheit zu machen. »Wenn du das Antlitz deines himmlischen Vaters schauen willst«, sagt der heilige Nilus der Sinaite »dann bemühe dich nicht, während des Gebetes irgendein Bild oder eine Gestalt zu sehen ... Fliehe das Verlangen, die Engel, die himmlischen Mächte oder Christus in sichtbarer Gestalt zu sehen, sonst läufst du Gefahr, den Verstand zu verlieren oder den Wolf für den Hirten zu halten und die Dämonen an Stelle Gottes anzubeten ... Der Beginn des Irrtums liegt im Willen des Geistes, der die Gottheit in einem Bild oder in einer Gestalt zu fassen sucht« (Nilus, De oratione, cap. 114-116 [PG 79,1192f.]).

¹¹ »Der Mitteilung des Geistes erfreuen sich zuerst die anwesenden lebenden Gläubigen, dann aber auch alle anderen lebenden und verstorbenen Gläubigen, insbesondere diejenigen, die von den Anwesenden namentlich erwähnt worden sind. Ein Gebet nach der Verwandlung erfleht: 'Gedenke, o Herr, dieser Stadt (oder dieses Dorfes), in der wir leben, und aller Städte und Dörfer und aller, die im Glauben in ihnen wandeln. Gedenke, o Herr, der Reisenden auf dem Wasser, auf dem Festland und in der Luft, der Kranken, der Leidenden, der Versklavten und befreie sie. Gedenke, o Herr, der Gabenbringenden und der Wohltäter in deiner

sieht der Osten das ewige Leben der Seligen vielfach nicht als eine ruhende Vollendung, sondern als einen ewigen Fortschritt und ein ständiges Wachstum: »Irenaios läßt mitten in der Schau Gottes den Glauben fort dauern, weil Gott immer neue Offenbarungen seiner Herrlichkeit bereit hat. Gregorios von Nyssa verlegt geradezu das Wesen der Seligkeit in die bewegte und doch selige Sehnsucht nach dem stets unerreichbaren und entfliehenden Gott.«¹²

Liegt darin ein Gegensatz zur abendländischen Lehre von der Unmöglichkeit eines Wachstums der ewigen Seligkeit? Zunächst sei erinnert, daß die Lehre von der Fortschrittslosigkeit des ewigen Lebens kein Dogma ist. Wohl lehren die meisten westlichen Theologen, daß die Seligen Gott in einem einzigen, intuitiven Blick schauen, aber sie haben die gegenteilige Auffassung nicht als Irrtum bezeichnet.

In der östlichen Theologie und Liturgie wird die Zeit nicht als ein ehernes Gesetz im dauernden Fluß und Nacheinander angesehen. Die Zeiten schieben sich in perspektivischer Verkürzung wesentlich ineinander. Nicht nur der Himmel ist schon unter uns, sondern auch die Hölle, also die Verdammnis in der Gottabwendung des verworfenen Menschen. Der Verbrecher trägt, weil in seinem Dasein alles geistliche Leben erloschen ist, schon jetzt die Hölle in sich, kann er doch nicht mehr lieben. Die Unfähigkeit zur Liebe ist die furchtbarste und grauenvollste Verlorenheit, also die Hölle, wie Dostojewskij sagt.

In seiner fünften Homilie über »Das Gebet des Herrn« sagt Gregor von Nyssa, daß wir bei der Bitte um Vergebung: »Vergib uns unsere Schuld« nicht nur unsere eigenen Sünden, sondern auch die Sünde Adams im Sinn haben sollen. An seiner Schuld hat die ganze menschliche Natur Anteil, denn »wir sterben alle in Adam« (1 Kor 15,22).¹³ Markos Eremites fügt hinzu: »Die Heiligen sollen bereuen, nicht nur für sich selbst, sondern auch für ihre Nachbarn; denn ohne aktive Liebe können sie nicht vollkommen werden ... Auf diese Weise wird das gesamte Universum als Einheit zusammengehalten, und durch Gottes Vorsorge wird dem einen durch den anderen geholfen werden.«¹⁴ Dies heißt zugleich, daß alle an der Erlösung und am neuen Leben in Jesus Christus Anteil erhalten. In diesem Sinn hebt der russische Georgij Florovskij hervor: »Wir verehren in den Heiligen die 'Vergöttlichung' der menschlichen Natur, die göttliche Liebe ihnen gegenüber und in ihnen.«¹⁵

heiligen Kirche und sende auf uns dein reiches Erbarmen.' Ein anderer Text betet für 'das Heil und die Vergebung der von den Knechten Gottes (es folgen die Namen) begangenen Sünden', dann 'für die Vergebung der Sünden und die Seelenruhe der Knechte Gottes (wieder folgen die Namen) am Ort des Lichtes [...] wo Dein Antlitz leuchtet'. Hans-Joachim Schulz sagt dazu: 'Die gesamte Kirche eben hat als ein Leib teil an jenem Geschehen'. Oder: 'Hier wird noch deutlicher die eucharistische Ekklesiologie greifbar.'« (D. Staniloae, Die Eucharistie als Quelle des geistlichen Lebens, 7f.).

¹² H.U. von Balthasar, Origenes. Geist und Feuer. Salzburg-Leipzig 1933, 48.

¹³ Vgl. Gregor von Nyssa, Das Gebet des Herrn 5; Markos Eremites, Über die Reue 10 (PG 65,980AB).

¹⁴ Markos Eremites, Über die Reue 12 (PG 65,981C); zit. nach K. Ware, Mensch werden - an Gott teilhaben. Wie versteht die orthodoxe Tradition die Erlösung? Bern 1997, 24.

¹⁵ G. Florovsky, On the Prize of High Calling, in: The Journal of the Fellowship of St. Alban and S. Sergius 11 (1931) 31-37, hier 36. Die Apokatastasislehre ist im Osten christologisch rückgebunden. Die griechischen Väter verstehen schon den ersten Menschen nicht so sehr individuell als universell, da er in sich das Bild der Menschheit verkörpert, und die Individualität der Menschheit Jesu ist, wie die Kappadokier sagen, derart mit dem Logos geeint, daß sich aus dem Urbild das große, alles umschließende Bild Gottes vom Menschen formt und gestaltet: Die ganze Menschheit ist in Jesus aufgenommen und in ihm bereits potentiell geheiligt. Vgl. M. Schneider, Apokatastasis. Zur neueren dogmatischen Diskussion um die Lehre von der Allversöhnung, Köln 2003.

2. Mitwirkung

Es könnte so aussehen, daß mit einem solchen Verständnis der zuvorkommenden Gnade Gottes 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 Marias freies Ja 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 Allerreinsten, 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.«¹⁶ 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 draußen an der Tür ... Auf, eile hin, tu auf.«¹⁷

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.«¹⁸ 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. Der Kirchenvater Ambrosius faßt dies in die Worte: »Maria est ecclesiae typus.«¹⁹

Die Kirche zeugt nicht das göttliche Leben, doch durch Verkündigung und Feier der Liturgie nimmt Christus sakramental in den Menschen Gestalt an. Das sakramentale Geschehen der Kirche ist in Maria typologisch und personhaft Wirklichkeit geworden, darin wird Maria aber auch zum Urtypus christlichen Lebens, ja sogar der Liturgie.²⁰

Das Heilswirken Gottes durch Christus und an den Heiligen ist nicht nur Vorbild und Quelle göttlicher Gnade, sondern es wird im Heute für die feiernden Gläubigen Wirklichkeit, so daß die Teilnahme an der Liturgie Vermittlung des Heiles ist und zugleich zur Mitwirkung des Menschen an ihm wird: »Die Verwandlung des Brotes zum Leib und des Weines zum Blut des Herrn ist nicht mit der Umwandlung zu vergleichen, die in der Natur vorgeht; sie ist eine Wirkung des Heiligen Geistes, die wie alle Handlungen des Geistes eine Verklärung und eine Vergöttlichung der den Menschen umgebenden Natur erreicht und dies durch die Ausstrahlung der zuerst in dem menschlichen

¹⁶ Zit. nach P. Evdokimov, *Die Frau und das Heil der Welt*. München 1960, 233.

¹⁷ Bernhard von Clairvaux, *Super missus est* 4,6 (PL 183,83f.).

¹⁸ Kyrillos von Alexandria, *Hom.dir.* 4 (zit. nach O. Bardenhewer, *Marienpredigten aus der Väterzeit*. München 1934, 80ff.).

¹⁹ Kyrillos von Alexandria, *Expos. in Lucam II 7* (BKV [1915] Bd.21, 53).

²⁰ 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.«

Wesen vorgenommenen Verklärung bewirkt. Und das geschieht, in dem die Liebe Gottes zuerst zum Menschen und wegen dieses Menschen und durch diesen auf alle ihm angehörigen Dinge sich ausbreitet. Darum beten wir in der Epiklesis, daß der Heilige Geist zuerst über uns, das heißt auf den Priester und die anwesende Gemeinde und dann auf die dargebrachten Gaben herabsteigen möge, weil ja diese von der Gemeinde dargebrachten Gaben die Gemeinde vertreten und von ihr als Nahrung angenommen werden.«²¹

Das Bild kehrt zum Urbild zurück. Gregor von Nazianz führt aus: »Gestern wurde ich mit Christus gekreuzigt, heute werde ich mit ihm verherrlicht. Gestern war ich mit ihm tot, heute empfangen wir mit ihm das Leben. Auf, laßt uns Gaben dem darbringen, der unseretwegen gelitten hat und auf-erstanden ist ... Bringen wir als Gaben uns selbst, die für Gott ehrenvollste und seine ureigenste Schöpfung. Geben wir dem Bilde das, was zum Bilde gehört! Erkennen wir unsere Würde! Ehren wir das Urbild! Erkennen wir die Wirkkraft dieses Mysteriums und das, weshalb Christus starb! Werden wir wie Christus, da Christus ward wie wir.«²²

Das Leben in Christus zielt nicht nur auf die Übernahme eines Vor- und Leitbildes, sondern Wiederherstellung des Gottesbildes im Menschen, das durch die Sünde befleckt wurde. Diese Wiederherstellung erfolgt durch Angleichung an das Urbild Christus und die Vereinigung mit ihm im Heilsmysterium der liturgischen Feier. So gibt es kein heilsgeschichtliches Gestern und Morgen, beide werden vielmehr eingeholt im Heute. Das gilt auch für die Marienfeiern, die in ihrem Wesen Hymnen des Dankes sind für die gegenwärtig erfahrbare Güte Gottes.

Die Liturgie will nicht etwa das Geheimnis denkerisch ergründen. Es geht nicht um die Wahrheit an sich, sondern um die Eröffnung des Heiles im Hier und Heute. Darum ist jede Theologie in sich immer auch Verkündigung. Weil die Theologie von ihrem Wesen her Kerygma ist, hat sie die gleiche Ausrichtung wie die Liturgie, nämlich Gotteslob zu sein. Diesen Gedanken einer kerygmatischen Theologie im Heilsvollzug spricht Dionysius bei der Erklärung der Mysterien wie folgt an: »Nicht alle Geheimnisse können wir feiern, noch sie verstehen und anderen erklären. Jedoch die Geheimnisse, die von dem gotterfüllten Hierarchen im Anschluß an die heiligen Schriften gepriesen und liturgisch in den Mysterien vollzogen werden, wollen wir, soweit es uns möglich ist, besprechen, nachdem wir zuerst gebetet haben, damit das Geistwehen der heiligen Heilsordnung uns erfülle.«²³

Die Sakramentenlehre des Abendlandes blickt seit dem Hochmittelalter vor allem auf den »effectus«, auf die Wirksamkeit der Sakramente. Die Kirchenväter hingegen fragen vor allem nach dem Zeichen und der Zeichenhaftigkeit. Was das Neue Testament mit *Semeion* bezeichnet, nennen sie »Symbolon« als die Ganzheit von Zeichen und Wirkung, von Bild und Gegenwärtigkeit. Das Symbol vergegenwärtigt jene Wirklichkeit, die unter Formen zeichenhaft verhüllt und dennoch geheimnisvoll offenbar ist, ja es schenkt Teilhabe am Original. In diesem Sinn setzt das Sakrament die Wirklichkeit der göttlichen Heilstat unter zeichenhaften Bildern und Riten gegenwärtig.²⁴ Das große liturgi

²¹ D. Staniloae, Die Eucharistie als Quelle des geistlichen Lebens, 5f.

²² Gregor von Nazianz, Zum heiligen Osterfest, 1. Predigt 4,5 (PG 35,397B-400A).

²³ Dionysios-Areopagita, Kirchliche Hierarchie 3,11.

²⁴ Angelus Häußling stellt die Bedeutung der Symbolik für den heutigen Menschen eher in Frage: »Der Mensch ist jetzt der, der Gott als den Fernen, Unbekannten, ja Bezweifelten erfährt; er wird dann Gott entsprechend antworten, er wird auch die Gottesferne [...] als ein 'auserwähltes Zeichen' verstehen, weil sie ihn in die Situation des Herrn am Kreuz bringt, und darin seinen Gottesdienst finden. Dieser Gottesdienst trägt dann nicht mehr aufwendige Formen. Er wird sehr einfach sein müssen. Viel Schönes, Ehrwürdiges, Erhabenes wird zurückbleiben. Die Leere wird zu einem gewichtigen Sakralzeichen« (A. Häußling,

sche Symbol im Herrenjahr ist die Osterzeit.

Der Glaube beruht auf keiner systematischen Zusammenstellung von Lehren und Ansichten und daraus entwickelten Prinzipien der Frömmigkeit, sondern führt in das staunende Nachvollziehen jener Mysterien, die Gott der Welt eröffnet. So schreibt Paul Evdokimov: »Der verborgene Sinn der Dogmen, ihre 'belebende' Aufschließung fordert den Übergang von den Formeln und Symbolen zu ihrer Inkarnation, ihren Aufbruch zum Leben. Mehr denn je ist der Mensch aufgerufen, zu wählen zwischen der 'Beerdigung der Toten durch die Toten' und den schöpferischen Kräften der Auferstehung. Das Leben wählen heißt, zuerst in die persönliche Erfahrung des Kyrios und des Pneuma, des Herrn und des Geistes eintreten - lebendige Gottespersonen - und somit teilhaben an den schauererregenden, lebenspendenden Mysterien des Lebens. Und das heißt dann, aus dem Dogma die Liturgie erstehen lassen.«²⁵

Staniloae schreibt über die »Wandlung« bzw. »Verklärung« der Gläubigen in der Feier der Liturgie: »Der Heilige Geist hat zuerst den Leib Christi durch die Auferstehung verklärt, und darum wird diese Verklärung nicht über Brot und Wein als solchen vollzogen, sondern insofern sie die Gaben jener Gemeinde sind, die an Christus glaubt, damit Christus sich durch die verwandelten Gaben an die an ihn Glaubenden noch mehr hingibt. Durch den Glauben der Gemeinde an den auferstandenen Christus werden ihre Gaben in eine innere Verbindung zu Christus gebracht. Die menschliche Natur wurde zuerst in Christus verklärt. Also besteht der Grund der Verklärung, die in der Auferstehung zur Vollendung kommt, in der Menschwerdung des Gottessohnes. Wenn die Menschwerdung des Gottessohnes vom Heiligen Geist deswegen vollzogen wurde, damit der Sohn durch den Heiligen Geist mit dem Menschen in Verbindung trete, und wenn in der Auferstehung die menschliche Natur Christi vom Heiligen Geist erfüllt wurde, dann gelangt in der Auferstehung die Ausstrahlung des Geistes Christi in den glaubenden Menschen und in allen Dingen, die ihm gehören, zur höchsten Fülle. Das hat zur Folge, daß der von Christus während der Wandlung ausstrahlende Geist nicht nur die Gaben selbst durch deren Verwandlung berührt, sondern auch die ganze glaubende Gemeinde, die an der Liturgie teilnimmt, selbst wenn nicht alle ihre Mitglieder zur Kommunion kommen. Alle lebenden und verstorbenen Mitglieder der Kirche erfreuen sich durch die Eucharistie einer Mitteilung des Geistes des auferstandenen Christus und durch den Heiligen Geist wird eine stärkere Einheit unter ihnen selbst und zwischen ihnen und Christus geschaffen. Das wird in allen Liturgiegebeten nach der Wandlung bezeugt.«²⁶ So erscheint die Feier der Liturgie als die Zusammenfassung der Heilsgeschichte und der Grundgeheimnisse des Glaubens.²⁷

Die Liturgie der monastischen Kirche, in: Liturgie und Mönchtum/Laacher Hefte 43, Maria Laach 1968, 77-86, hier 84).

²⁵ P. Evdokimov, Die Frau und das Heil der Welt, 250.

²⁶ D. Staniloae, Die Eucharistie als Quelle des geistlichen Lebens, 6f.

²⁷ Gleiches gilt auch von der byzantinischen Stundenliturgie, wie sich beispielsweise an der Vesper aufzeigen läßt. Erzbischof Veniamin (gest. 1811) deutet, so legt Felmy dar, »den Hesperinos zwar nicht einheitlich, aber doch an entscheidenden Stellen als eine Abbildung der alttestamentlichen Heilsgeschichte und Erwartung. Dazu hätte ihn auch bereits der feste Platz alttestamentlicher Lesungen in diesem Gottesdienst, die er in seiner Erklärung jedoch nicht behandelt, führen können. Aber auch die Tatsache, daß der Hesperinos, seit dem 8./9. Jh. nachweisbar, mit dem 104. Psalm eingeleitet wird, bietet Ansätze für eine solche Deutung. Die Rezitation dieses Psalms stellt so die Schöpfung, die Beräucherung während des Psalm-Vortrags das Wehen des Geistes Gottes über den Wassern (Gen 1,2), die Schließung des Altarraums nach dem Ende des Psalms die Schließung der Paradiesespforten nach der Vertreibung des gefallenen Protoplasten aus dem Paradies und das Sprechen der Sieben Leuchtergebete außerhalb des Altarraums die vor dem verschlossenen Paradies erfolgte Fürsprache Christi dar. Erzbischof Veniamin hält sich aber insofern an die Deutung Symeons, als er im Zelebranten Christus dargestellt sieht. So durchbricht dann auch in seiner Auslegung die christologische Auslegung des 1. Psalmenkathisma 'Selig der Mann' die in der Antiphon 'Kyrie ekekraxa'

3. Lobpreisung

Die höchste Mitwirkung des Menschen am Heil, das ihm Christus durch seine Auferstehung eröffnet hat, geschieht im Lobpreis der Liturgie. 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.²⁸ 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. Hierzu heißt es bei Kunzler: »Ebensowenig, wie Gott das Bittgebet 'benötigt', es aber als Darbringung, als Ausdruck des In-Beziehung-Tretens des freien Menschen mit ihm 'braucht', verhält es sich auch mit der Doxologie, dem Lobgebet. Gott braucht nicht das Lob des Menschen zu seiner Ehre, aber der Mensch lobt ihn, wenn er in der Beziehung zu Gott zu sich selbst findet. Die Doxologie ist die Konsequenz der Epiklese, weshalb Evdokimov geradezu von einer 'doxologischen Anthropologie' spricht.«²⁹ Denn die Lobpreisung ist der Grundvollzug menschlicher Existenz.

Der rechte Glaube findet im Lobpreis seinen ihm gemäßen Ausdruck. Die Liturgie übertrifft jede Art geistliche Frömmigkeitsübung, wie sie auch nicht die vornehmste aller geistlichen Übungen ist. Vielmehr ereignet sich in der Liturgie die Erfüllung des göttlichen Heilsplanes im Menschensohn als unüberbietbarer Synthese des Kosmos. Die Feier der Liturgie ist nicht einmal nur Gottesdienst, sondern Einübung in das neue Leben mit Gott, das ganz vom Wirken des Heiligen Geistes getragen ist. Er ist das Angeld der neuen Schöpfung³⁰, 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 hinträgt. Dieser Neuanfang wird in der Anaphora der Basilius-Liturgie wie folgt beschrieben:

Christus hat in der Welt gelebt und uns seine heilbringenden Gebote gegeben. Er hat uns von den Irrtümern des Götzendienstes bekehrt. Er hat uns dazu gebracht, Dich, den wahren Gott und Vater, zu erkennen. Er hat uns für sich selbst erworben als sein auserwähltes Volk, als ein königliches Priestertum, als heiliges Geschlecht. Er hat uns rein gemacht im Wasser und heilig durch den Heiligen Geist, Er hat sich selbst als Lösegeld dem Tod ausgeliefert, in dem wir zurückgehalten wurden, verkauft unter die Sünde.

Da der Mensch durch den Sündenfall aus dem Lobpreis auf Gott herausgefallen ist und aufhörte, Priester der Welt zu sein, erstattet Christus, stellvertretend für die Menschen, dem Vater all das zu-

wieder aufgenommene Deutung auf die Urgeschichte. In dieser Antiphon werden nach Veniamins Auslegung die Gebete des aus dem Paradies getriebenen Menschen dargestellt. Der Vesper-Einzug stellt dann in Anknüpfung an die Deutung Symeons Christi Ankunft in die Welt dar; die Kenosis Christi setzt sich in der Lite, dem Bittgang in den Vorraum der Kirche, fort« (K.C. Felmy, Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der russischen Theologie. Wege und Wandlungen russischer Liturgie-Auslegung, 198f.).

²⁸ Den Anspruch auf Rechtgläubigkeit erhebt eigentlich jede Kirche, denn andernfalls würde sie zugeben, daß sie sich in der Häresie befindet, von der sich die frühe Kirche abgrenzte, indem sie sich selbst orthodox nannte. Die Bezeichnung war auch im Westen geläufig, wie der römische Meßkanon zeigt, in dem »pro omnibus orthodoxis« (für alle Rechtgläubigen) gebetet wird, wie auch die Grabinschrift Karls des Großen, die ihn als »orthodoxus Imperator« bezeichnet.

²⁹ M. Kunzler, Archieratikon, 109; vgl. P. Evdokimov, L'Orthodoxie, 95-97.

³⁰ Vgl. M. Schneider, Schöpfung in Christus. Skizzen zur Schöpfungstheologie in Ost und West, St. Ottilien 1999.

rück, was dieser dem Menschen gegeben hat.³¹ Sein Leben entspricht ganz dem Plan Gottes und bringt das fragmentarische Leben der Welt zur Ganzheit. In der Feier der Liturgie tritt der Mensch erneut 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 liturgischen Feier, was er in der Tiefe seines eigenen Herzens ersehnt. Im Lobpreis gibt der durch Christus an Leib und Seele gesundete und geheilte Mensch die von Gott empfangene, erlöste und geheiligte Welt seinem Schöpfer zurück und bringt im Lobpreis das Empfangene durch sein ganzes Wesen und mit der ganzen Welt dar. Mit diesem Lobgesang 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.

4. Göttlicher Bereich

Im Laufe der westlichen Theologiegeschichte kam es zu einer Konzentration auf das Thema der Heilsgeschichte unter weitestgehender Ausblendung des Schöpfungsgedankens, ja zu einer fast dualistischen Unterscheidung von Gott und Schöpfung, die derart radikal war, daß sie in die Nähe eines Deismus rückte oder in das Konzept einer gottlosen Welt zu führen schien. In der Schöpfungstheologie blieb es letztlich nur bei dem Satz, daß alles in Gott seine erste Ursache hat. Schließlich traten Schöpfung und Kosmos so sehr an den Rand theologischen Mühens und allgemeiner Frömmigkeit, daß der Glaube in die Falle der bloßen Innerlichkeit und Subjektivität zu geraten drohte. Auch kam es, gerade in der Auseinandersetzung mit der Evolutionstheorie, zur Verengung der christlichen Protologie auf die Schöpfung im Anfang (»creatio originalis«) und auf den Aspekt des göttlichen »Schaffens«.³² Die Lehre vom göttlichen »Machen« bzw. die Lehre von der fortgehenden Schöpfung (»creatio nova«) wurden kaum thematisiert. Vielmehr wurde die »Schöpfung im Anfang« verstanden als eine fertige und vollkommene Schöpfung, die keiner weiteren Entfaltung und Evolution bedarf, wie auch das Wort »Schöpfung« mit seiner Endsilbe eher einen abgeschlossenen Prozeß des Schaffens als einen Vorgang am Anfang insinuiert. Vom Menschen schien dasselbe zu gelten: Als einmal geschaffenes und damit fertiges Wesen ist er keiner weiteren Evolution unterworfen. Kurz gesagt, in der Schultheologie blieb es nicht aus, daß das Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung zeitweilig zu einseitig auf die Frage der Kausalität beschränkt wurde. Dieser Prozeß, der mit der Neuzeit beginnt, führt zu einer zunehmenden »Verweltlichung«. Über deren Folgen und theologische Konsequenzen schreibt Kurt Cardinal Koch: »Eng verknüpft mit dieser Profanierung und Säkularisierung der Schöpfung zur bloßen Welt als Material für den materialistischen Menschen von heute ist eine weitere Hypothek der traditionellen Schöpfungstheologie. Diese liegt in ihrer vorschnellen und teilweise eingleisigen Konzentration auf den Menschen als die 'Krone der Schöpfung'. Denn die theologische Behauptung, daß die Welt nicht göttlich, sondern das 'Gegenüber' Gottes sei, wurde mit dem zweiten schöpfungstheologischen Spitzensatz verbun-

³¹ 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.

³² Vgl. zum Folgenden auch J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*. München 1985, 281-298.

den, die Schöpfung habe ihren Grund in der Freiheit Gottes und sie sei unterfangen von seiner Liebe. Diese an sich richtige Kernaussage wurde jedoch sehr schnell auf den Menschen in dem Sinne kurzgeschlossen, der Mensch und er allein sei das eigentliche 'Gegenüber' Gottes, womit die ganze Schöpfungstheologie anthropozentrisch eingeführt wurde. Und diese Entwicklung hat schließlich zu einer weitgehenden 'Schöpfungsvergessenheit von Theologie und Kirche' beigetragen.«³³

Die neuzeitliche Theologie, in der katholischen wie auch in der reformatorischen Variation, konzentrierte sich »ganz auf das Thema der Heilsgeschichte unter weitestgehender Ausblendung des Schöpfungsgedankens«. Der letzte Grund hierfür liegt im Bestreben, die »Differenz zwischen Gott und Welt, zwischen Transzendenz und Immanenz, zwischen Schöpfer und Schöpfung« forciert hervorzuheben: »Denn seit der beginnenden Neuzeit ging die christliche Schöpfungslehre immer weniger von der Gegenwart Gottes in der Welt und dementsprechend vom Gegenwärtigsein der Schöpfung in Gott, sondern umgekehrt von einer fundamentalen und teilweise sogar dualistischen Unterschiedenheit von Gott und Schöpfung, von Himmel und Erde aus. ... Hier liegt es begründet, warum eine Schöpfungstheologie, die allein von der absoluten Welttranszendenz Gottes ausgeht, im Deismus oder in letzter Konsequenz in der Konzeption einer Gottlosen Welt wie eines Weltlosen Gottes landen wird.«³⁴

Ganz anders die ursprüngliche Sicht der Schöpfung, die dem Osten eigen ist. Für die Heilige Schrift ist nicht der kausale Begründungszusammenhang der Schöpfung entscheidend, sondern die *Einwohnung Gottes*, wie sie durch Sein Ausruhen in der Schöpfung zum Ausdruck kommt (Gen 2,2f.). Der siebte Tag des vollendeten Schöpfungswerkes ist der Tag der Offenbarung der Herrlichkeit Gottes am Sinai (Ex 24,16): »Erst vom Sinai her wird [...] erkennbar, was mit Gottes Schöpfungshandeln 'am Anfang' intendiert war und d.h.: wozu Gott die Welt erschaffen hat: nämlich dazu, Gemeinschaft mit dem Menschen/Israel zu haben«³⁵. Schließlich kennt die Priesterschrift »eine dynamische, sich selbst übersteigende und auf ein ungeahntes Eschaton hinsteuernde Geschichte«³⁶, deren Ziel das »Wohnen« des Schöpfergottes inmitten seines Volkes ist. Wie ist diese universale Gegenwart Gottes in seiner Schöpfung bis zum Ende der Zeiten genauer zu verstehen?³⁷ Die anthropozentrisch ausgerichtete Weltanschauung, nach der Himmel und Erde nur um des Men-

³³ K. Koch: Schöpfung als Sakrament. Christliche Schöpfungstheologie jenseits von Gottlosigkeit und Vergötterung der Welt, in: R. Ligenstorfer (Hg.): Schöpfung und Geschichte (FS P. Mäder), Romanshorn 1991, 31-53, hier 33-35.

³⁴ Ebd.

³⁵ Ebd.

³⁶ B. Janowski, Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterlichen Heiligtumskonzeption, in: JBTh 5 (1990) 37-69, hier 66.

³⁷ Die Einwohnung Gottes inmitten der Schöpfung und unter den Menschen ist das innere Geheimnis der Schöpfung. Dies lässt sich aus der Theologie des Sabbats näher erklären. Alle Dinge hat Gott im Dual geschaffen, betont eine alte jüdische Weisheit: Tag und Nacht, Himmel und Erde, Licht und Finsternis, Mann und Frau und anderes mehr, nur der Sabbat steht einsam da. Am Sabbat wird kein Lebewesen, sondern eine Zeit gesegnet: der siebte Tag. Er ist ein ungerader Tag, weil er auf das ganze »Sechstageswerk« bezogen ist. Die Segnung dieses siebten Tages macht ihn zum Segen aller Schöpfungstage. Aber der Sabbatsegen kommt aus keinem Tun Gottes, sondern seinem Da-Sein. Die Segnung des Sabbats unterscheidet sich von der Segnung der geschaffenen Lebewesen dadurch, daß Gott ihn durch seine Ruhe, nicht durch eine Tätigkeit segnet. »Die Schöpfung kann als Gottes Werkoffenbarung angesehen werden, doch erst der Sabbat ist Gottes Selbstoffenbarung ... Der Sabbat ist kein Schöpfungstag, sondern der 'Tag des Herrn'.« Alle Geschöpfe kommen in der Ruhe Gottes zu ihrer Ruhe, denn sie finden in der ruhenden und darin unmittelbaren Präsenz Gottes ihren tragenden Grund und ihren Segen. Diesen Segen Gottes, der der ganzen Schöpfung gilt und allen Dingen in ihr Bestand gibt, erfährt Israel durch die Feier des »siebten Tages« (C. Westermann, Genesis. Biblischer Kommentar Altes Testament, Neukirchen 1974, 230ff.).

schen willen geschaffen sind und der Mensch »die Krone der Schöpfung« ist, wird von ihren Vertretern wie von ihren Kritikern als »biblische Tradition« ausgegeben. Sie ist aber - im dargelegten Sinn - unbiblisch, denn nach der jüdischen und christlichen Tradition hat Gott die Welt um seiner Herrlichkeit willen geschaffen.

Theologisch gesprochen, liegt in Gott selbst der Sinn des Menschen und aller Dinge. Der Mensch nimmt in der Schöpfungsordnung zwar eine Sonderstellung ein, doch steht er zusammen mit allen irdischen und himmlischen Geschöpfen in dem gemeinsamen Lobpreis auf die göttliche Herrlichkeit. Der gesamte Kosmos ist nach Gregor von Nyssa »ein großartig aufgebauter Hymnus«³⁸, mit dem die Himmel des Ewigen Ehre rühmen. Für diesen Lobgesang der Schöpfung, der den ewigen, unerschöpflichen Gott preist und darin seinen Segen erfährt, wurde der Mensch geschaffen. Der bleibende Sinn menschlichen Daseins liegt in der Teilnahme am Lobgesang der Schöpfung auf die Herrlichkeit und Ehre des Schöpfergottes.

Gott segnet die Schöpfung durch seine Ruhe und heiligt sie mit seiner bleibenden Gegenwart. So wird die Schöpfung zum »Ursakrament« gläubiger Existenz. Hier fällt zum ersten Mal in den biblischen Traditionen das Wort »heiligen«; es heißt so viel wie: »auserwählen, für sich ausgrenzen, zu seinem Eigentum und unantastbar erklären«. Bezeichnenderweise wird dieses Wort nicht auf ein Geschöpf und auch nicht auf einen Schöpfungsraum angewendet, sondern auf eine Zeit, den siebten Tag, der allen Geschöpfen zugute kommt und somit universal ist. Universal aber im endzeitlichen Sinn: »Der Sabbat öffnet die Schöpfung für ihre wahre Zukunft, am Sabbat wird die Erlösung der Welt vorweggefeiert. So versteht der Hebräerbrief die Sabbatruhe Gottes als Vorausbild für das »Kommen zu Seiner Ruhe«: »Es ist noch eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes, denn wer zu seiner Ruhe kommt, der ruht auch von seinen Werken gleichwie Gott von seinen« (Hebr 4,9-10). Der Sabbat ist die Gegenwart der Ewigkeit in der Zeit und ein Vorgeschmack der kommenden Welt.³⁹ Wenn am Ende der Zeiten »alle Lande seiner Ehre voll sind« (Jes 6,3) und Gott »alles in allem« ist (1 Kor 15,28), da er nun für immer seiner ganzen Schöpfung »einwohnt« (Apg 21,3), dann sind Schöpfung und Offenbarung tatsächlich eins. Gott wird fortan in seiner ganzen Schöpfung offenbar sein und in ihr seine Herrlichkeit aufleuchten lassen. Dies ist die vollendete Welt. Jede Woche beginnt mit der Vision der neuen Schöpfung und der Hoffnung auf das ewige Leben. Aus dieser Sicht entfaltet sich die dem Osten eigene Lehre vom Sündenfall und der »Rechtfertigung« des Menschen im Glauben.

5. Priester der Welt

Wie sieht die Teilnahme des Menschen am göttlichen Leben und an der Neuschöpfung in Christus aus und wie prägt sie das menschliche Leben? Schon die bloße Existenz des Menschen ist eine wesentliche, ja sogar die erstrangige Ausprägung göttlichen Lebens. Irenäus von Lyon sagt: »Gott bedarf nichts, doch der Mensch bedarf der Gemeinschaft mit Gott. Es ist der Ruhm des Menschen,

³⁸ Gregor von Nyssa, In psalmos III (PG 44,441B).

³⁹ J. Moltmann, In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie, München 1991, 279.

im Dienst Gottes zu bleiben und auszuharren.«⁴⁰ Die größte Ehre Gottes besteht nicht in einem Gott dargebrachten Gottesdienst, sondern darin, daß der Mensch unmittelbar in der Gemeinschaft mit Gott lebt: »Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch, das Leben des Menschen aber ist die Anschauung Gottes.«⁴¹

Gerade in der Feier der Liturgie wird deutlich, wie 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.«⁴² 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 Lebensfülle des dreieinen Gottes eintreten zu lassen.⁴³ »Dem christlichen Osten ist«, wie Kunzler betont, »jede theologische Vorstellung fremd, wonach stellvertretend für die Sünder, die eigentlich die ewige Strafe verdient hätten, dem erzürnten Vater ein schmerzhaftes und todbringendes Sühnopfer dargebracht werden muß, um ihn gegenüber den Menschen wieder gnädig zu stimmen ... Wahres Menschsein nimmt mit dem zum Himmel Aufgefahrenen Platz auf dem Thron der Heiligsten Dreifaltigkeit.«⁴⁴

Da der Mensch nach dem Bild Gottes geschaffen ist, bleibt er schon in die Gnade Gottes hineingenommen. Durch das Kommen des Gottessohnes wird der Mensch seines verlorenen Ursprungs teilhaft und erneuert sich in der »Erkenntnis nach dem Ebenbild dessen, der ihn geschaffen hat« (Kol 3,10). Da aber auch nach dem Sündenfall die Seinsverfassung des Menschen bestehen bleibt, ist es unmöglich, letztlich die Sünde zu verstehen und zu definieren, denn sie gehört nicht unmittelbar zum Wesen des Menschen. Der Mensch leidet nach dem Sündenfall an Willensschwäche, aber er ist nicht so grundsätzlich verdorben, wie es Luther und Calvin behaupten. Durch den Sündenfall ist das Abbild Gottes im Menschen »befleckt«, jedoch nicht »ausgelöscht«: Der Mensch verliert beim Sündenfall die Ähnlichkeit Gottes, aber ihm bleibt die »Ebenbildlichkeit« erhalten. Denn sie gehört, wie sich zeigte, zum Wesen des Menschen, die Sünde hingegen nicht. Wäre der Mensch hingegen durch seinen Fall der »imago« verlustig geworden, hätte er all das verloren, was sein Wesen ausmacht, vor allem seine Freiheit.

Der Sündenfall findet seine Erwidern in der Geschichte der Versuchung Christi, in der dem Menschen seine wahre Freiheit und die einzig mögliche Synergia vorgestellt wird: Der neue Adam, die einzigartige Bild des Vaters, widersteht aus freiem Willen der Versuchung, gegenüber Gott selbständig zu sein (Mt 4,1-12; Mk 1,13; Lk 14,2). Der Osten legt, wie schon dargelegt, großen Wert auf die »Synergie« von Gott und Mensch. Sie besagt, daß jedes gute Tun des Menschen immer schon von Gottes Gnade getragen ist. Dennoch, auch wenn keine der vollkommen guten Taten nur vom Menschen allein bewirkt ist, bleibt er gegenüber dem Gnadenhandeln Gottes frei.

⁴⁰ Irenäus, Adv.haer. IV 14,1.

⁴¹ Irenäus, Adv.haer. IV 20,8 (SC 100,648): »Gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei.«

⁴² G. Wainwright, Der Gottesdienst als »Locus Theologicus«, oder: Der Gottesdienst als Quelle und Thema der Liturgie, in: KuD 28 (1982) 248-258, hier 249.

⁴³ Vgl. P. Evdokimov, Die Frau und das Heil der Welt, 45f.

⁴⁴ M. Kunzler, Archieratikon, 33.

Der Begriff »Synergeia« ist für das östlich-orthodoxe theologische Denken insofern von besonderer Bedeutung, als die orthodoxe Theologie weniger an den Anfängen des Heilswegs, also an der Bekehrung und an der Rechtfertigung des Sünders orientiert ist, sondern vor allem die Vervollkommnung, Heiligung und Vergöttlichung des Menschen bedenkt. »Synergeia« meint mehr als die Mitwirkung des Menschen an der Rechtfertigung, es geht um seine Mitwirkung an dem umfassenden Prozeß der Erlösung, also an der Rechtfertigung, Heiligung und Vergöttlichung. Grundvoraussetzung dieses Heilsprozesses ist, daß der Mensch durch Christus zur Freiheit erlöst ist. Die Freiheitstaten des Menschen sind nicht seine Leistung und sein Werk, wohl aber Manifestationen der menschlichen Freiheit als des großen Geschenks göttlicher Gnade.

Die »imago Dei« muß im Menschen nach dem Sündenfall nicht neu geschaffen werden, vielmehr wird sie durch Christus geheilt und vollendet und dem Menschen durch den Heiligen Geist mitgeteilt, auf daß er fortan aus dem Geschenk der Vergöttlichung ein geistliches Leben führt, das er eigentlich nicht mehr verlieren kann.⁴⁵

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 neu seinem Herrn und Schöpfer »überliefern«, um ihm in allem zu dienen. Dies kommt in einem Gebetsabschluß zum Ausdruck, der für die Chrysostomus-Liturgie so wichtig ist, daß er öfters wiederholt wird:

Unserer allheiligen, allreinen, hochgelobten und ruhmreichen Herrin, der Gottesgebälerin und immerwährenden Jungfrau Maria, mit allen Heiligen gedenkend, wollen wir uns selbst und einander und unser ganzes Leben Christus, unserem Gott, überliefern.

Die Kirchenväter lehren, daß der Mensch als Letzter geschaffen ist, um im Kosmos »wie ein König und ein Pontifex« Gott zu dienen und sich in allem Gott zu überliefern.⁴⁶ Da die Welt »ein kosmischer Tempel« (Maximus Confessor) ist, in dem Gott alles zu einem Zeichen seiner Gegenwart und Liebe gemacht hat, besteht der einzig wahre Gottesdienst darin, daß der Mensch die Welt nicht mehr für sich beansprucht, sondern mit der Danksagung (»Eucharistia«) wieder in die »Kommunion« mit Gott eintritt, die er durch die Sünde verloren hatte.

Nach dem Sündenfall faßte der Mensch »nach wie vor die Schöpfung in sich zusammen - der Mensch ist und bleibt ja Ebenbild trotz aller Gottferne -, aber diese Zusammenfassung war nicht mehr eine solche im Hinblick auf die lebensschaffende Beziehung zu Gott, sondern eine Zusammenfassung zum Tod, indem die Schöpfung mit hineingerissen wurde in den eigenen Untergang«; der für das Leben mit Gott verschlossene und in der kommunikationslosen Selbstliebe verhaftete Mensch verfiel der totalen Entsakralisierung, er leugnete das Angelegtsein alles Geschaffenen auf

⁴⁵ Wilhelm Nyssen schreibt hierzu: »Der Osten hat die frühchristliche Überzeugung bewahrt, daß die Christen bei der Taufe und bei der Firmung den Heiligen Geist als Gabe empfangen, ihn selbst in seinen ungeschaffenen Energien. Dadurch nimmt der Heilige Geist selbst Besitz vom einzelnen Christen und wird in ihm zum unablässigen Beter. In der Versuchung und in der Gefahr des Abfalls kann dem Christen jederzeit bewußt werden, daß der Heilige Geist in ihm seit seiner Taufe einen Ort aufgeschlagen hat und daß er auch in der größten Not des Herzens zu diesem Ort fliehen kann. In der westlichen Lehre sieht der Osten die große Gefahr, den Heiligen Geist zu einer geschaffenen Gnade zu erklären, zu einer göttlich eingerichteten, aber für uns faßbar gemachten Kraft, gleichsam als Bestärkung der christlichen Existenz. So sagt der Osten, daß in dem Augenblick, wo in der Kirche des Westens das Wissen um die personhafte Einwohnung des Heiligen Geistes im einzelnen Menschen verlorengeht, im letzten alles verloren ist, d.h. ein ferner trinitarischer Gott und ein irdischer Mensch übrigbleiben, dem von diesem Gott zwar geholfen wird, der aber so agiert, als sei er in sich ein reiner Selbststand« (W. Nyssen, Die Spiritualität der orthodoxen Kirche, in: Pastoralblatt... 34 (1982) 258-264, hier 259).

⁴⁶ Die königliche und priesterliche Stellung des Menschen bringt einen ekklesiologischen Aspekt in die biblische Kosmologie.

die Beziehung zu Gott und vollzog die endgültige Profanisierung der Schöpfung.⁴⁷

Origenes und Gregor von Nyssa legen Wert darauf, daß der Ungehorsam gegenüber Gott nicht die Anfangstat Adams und Evas war und auch kein Einzelereignis bedeutet, sondern eher einen Prozeß darstellt. So heißt es bei Athanasius von Alexandrien in seinem Werk »Über die Inkarnation des Wortes«: Die Menschen »bewegten sich langsam, aber sicher vorwärts« in eine zunehmende Gleichgültigkeit gegenüber Gott und in eine wachsende Korruption: »Der vernunftbegabte Mensch, der nach dem Abbild geschaffen wurde, wurde unkenntlich gemacht, und das von Gott geschaffene Werk wurde zerstört«. Es heißt hier nicht »ist ... geworden«, sondern: »wurde«, demnach nahm die Abweichung zu.⁴⁸ So behielt die menschliche Natur, wie Theodoretos von Kyros sagt, »eine Neigung zum Stolpern«⁴⁹.

Da der Mensch durch den Sündenfall aus der Danksagung (Eucharistia) heraustrat, hörte er auf, Priester der Welt zu sein, und wurde ihr Sklave.⁵⁰ Erst mit dem Kommen Christi wandelt sich diese Situation von Grund auf, er bleibt während seines ganzen Lebens offen für den Vater und seinen göttlichen Heilswillen.

So erweist sich Christus während seines ganzen Lebens als der vollkommen eucharistische Mensch, ja, er selbst ist die Eucharistie der Welt. Nicht anders der Mensch, der Christus nachfolgt, auch er beansprucht sein Leben und die Welt nicht für sich, sondern hält sie im Lobpreis offen für Gott und gibt sie - wie Christus - Gott lobend und preisend an ihn zurück. In der Feier der Liturgie findet der Mensch all das wieder, was er seiner göttlichen Bestimmung nach immer schon sein sollte, nämlich Priester dieser Welt zu sein und als »Liturge« des Kosmos dem Schöpfergott den im gebührenden Lobpreis zurückzuerstatten.

Der Grundvollzug der Liturgie besteht darin, als Priester der Welt vor Gott zu stehen, und die vielen Worte und Gesänge der Liturgie wollen nicht dazu anleiten, »viel zu plappern wie die Heiden, die meinen, sie werden erhört, wenn sie viele Worte machen« (Mt 6,7), vielmehr sind sie Teil der Einübung in die Haltung des »Stehens vor Gott« als Urakt menschlicher Existenz, in den wir uns im Glauben Tag für Tag - immer neu - einüben. Darum heißt es im zweiten Hochgebet der römischen Liturgie: »Wir danken dir, daß du uns berufen hast, vor dir zu stehen und dir zu dienen.«

⁴⁷ Vgl. M. Kunzler, Die Liturgie der Kirche (Amateca X). Paderborn 1995, 55f.

⁴⁸ Athanasius, Über die Inkarnation des Wortes, 5-6; ders., Contra gentes 8-10.

⁴⁹ Theodoretos, Psalm 1,7 (PG 80,1244C). - Dennoch findet sich der Gedanke einer ererbten Sündhaftigkeit bei Gregor von Nyssa und dem heiligen Markos Eremiten.

⁵⁰ Symeon der Neue Theologe führt hierzu aus: Als der Mensch im Paradies sündigte, wollten alle Geschöpfe nicht mehr ihm unterstehen: »weder die Sonne noch der Mond noch die Sterne wollten ihn weiterhin anerkennen; die Quellen weigerten sich, Wasser zu spenden; die Flüsse versiegten; die Lüfte wollten nicht mehr wehen, damit der Sünder Adam nicht mehr aus voller Lunge atmen könne; die wilden Tiere und alle anderen Lebewesen auf der Erde fingen an, den Menschen zu verachten, als sie ihn aus seiner ursprünglichen Herrlichkeit herabgestürzt sahen; alle lauerten, ihn anzugreifen; der Himmel braute sich zusammen, um über seinem Haupt alle Kraft zu entladen, und die Erde wollte ihn nicht mehr tragen. Aber Gott, der alle Dinge und den Menschen selbst erschaffen hatte - was tat er? Er hielt alle diese seine Geschöpfe mit eigener Kraft zurück [...] und verordnete, daß die Schöpfung in des Menschen Abhängigkeit bleibe. Sie solle [...] und dies solange, bis der erneuerte Mensch wieder wahrhaft spirituell werde, unverweslich und ewig, und alle Kreaturen, durch Gott dem sich mühenden Menschen unterstellt, sich ebenfalls freimachen und mit ihm erneuern und mit ihm zusammen wieder unverderblich und vergeistigt werden« (Symeon der Neue Theologe, Traités théologiques et éthiques [SC 122,191]).

BIBLIOGRAPHIE

FELMY, K.C., Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der russischen Theologie. Wege und Wandlungen russischer Liturgie-Auslegung, Berlin-New York 1984,

- **Vom urchristlichen Herrenmahl zur Göttlichen Liturgie (Oikonomia 39). Erlangen 2000.**

KUNZLER, M., Archieratikon. Einführung in Geist und Gestalt der bischöflichen Liturgie im byzantinischen Ritus der griechisch-katholischen Kirche der Ukraine, Paderborn 1998

ERZBISCHOF LUTFI LAHAM (heute SS. Patriarch Gregorios III.), Die Chrysostomus-Liturgie. Eine Hinführung und Erklärung, Köln 2002.

ONASCH, K., Lexikon Liturgie und Kunst der Ostkirche unter Berücksichtigung der Alten Kirche. Berlin-München 1993.

SCHULZ, H.-J., Die byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis und Symbolgestalt, Trier 1980 (2. überarbeitete und erweiterte Auflage)