

Michael Schneider

Reichtum und Bedeutung des Rituals in der Ostkirche

(Vortrag in St. Augustin am 16.1.2009)

Das vorgenommene Thema unserer Überlegungen ist nicht ohne Brisanz. Haben wir doch in den letzten Jahrzehnten eine Liturgiereform durchgemacht, die ihresgleichen in so kurzer Zeit kaum noch einmal in der Geschichte des christlichen Gottesdienstes gehabt hat. Inzwischen unterscheiden wir im römischen Ritus eine »gewöhnliche« und »außergewöhnliche Form«, wodurch der alte überkommene Ritus der römischen Kirche wieder einen alltäglichen Sitz im Leben der Kirche erhalten hat. Doch bleibt nach der letzten Liturgiereform bei nicht wenigen der Eindruck zurück, daß Ritus wie auch Ritual eher »zeitbedingt« und deshalb je neu zu reformieren seien. Gibt es also neben dem Axiom »ecclesia semper reformanda« nun auch das von der »liturgia semper reformanda«?

Am Ende der Konzilsdebatten um die Liturgieerneuerung griff Papst Johannes XXIII. mit den markanten Worten ein: »Es darf nicht wie beim Seesturm sein, wo der Kapitän aufforderte, alles Überflüssige über Bord zu werfen, und der Bauer seine Frau und der Pfarrer sein Brevier ins Meer warf.« Was Papst Johannes XXIII. hier kurz anspricht, blieb die je neue Anfrage der letzten Jahrzehnte: Was ist an der jetzigen Form der Liturgie und ihren Riten bzw. Ritualen letztlich überflüssig bzw. nur noch lästig, so daß sich die Kirche dessen endlich entledigen muß?

I. LITURGIE ALS GEFEIERTES DOGMA

Für die Kirche des Ostens ist mit solchen Fragen ein Lebensnerv berührt. In Einheit mit der frühen Kirche sieht die orthodoxe Kirche die einzigartige Bedeutung der Liturgie darin, daß sie zu jener mündlichen Überlieferung der Offenbarung gehört, die im kirchlichen Leben und Brauchtum zu bewahren ist und auf diese Weise weitergegeben werden muß. Dazu heißt es bei Basilius von Caesarea in seinem Werk »Vom Heiligen Geist«: »Wer hat uns schriftlich gelehrt, daß die auf den Namen unseres Herrn Jesus Christus Hoffenden sich mit dem Zeichen des Kreuzes bezeichnen? Welcher Buchstabe hat uns angewiesen, uns beim Gebet nach Osten zu richten? Die Worte der Epiklese beim Weihen des eucharistischen Brotes und des Kelches der Segnung - wer von den Heiligen hat sie uns schriftlich hinterlassen? Wir begnügen uns ja nicht mit dem, was der Apostel oder das Evangelium anführen, sondern sprechen vorher und nachher noch anderes aus der ungeschriebenen Lehre, was von großer Bedeutung für das Mysterium ist. Wir segnen auch das Wasser der Taufe und das Öl der Salbung und außerdem den Täufling selbst. Auf welche schriftlichen Zeugnisse stützen wir uns da? Lassen wir uns dabei nicht von der

verschwiegenen und geheimnisvollen Überlieferung leiten?«¹ Nach Basilius geht es in der Feier der Liturgie nicht bloß um eine Frage des Ritus und der Zelebrationsweise. Vielmehr gilt: Liturgie ist gefeiertes Dogma.

Die Offenbarung wie auch ihre Annahme im Glauben des Menschen und in der Tradition der Kirche gehören zusammen. Basilius bezeichnet die ungeschriebene Tradition als »Dogma«; die geschriebene hingegen, welche er als »Kerygma« definiert, ist in der Heiligen Schrift und in den Werken der Kirchenväter überliefert. Dem Dogma kommt es zu, das Kerygma auszulegen und zu vertiefen, nicht mit Worten und Begriffen, sondern im Vollzug der Sakramente wie auch im Leben der Kirche und im Alltag des Christen.² Beide, Kerygma *und* Dogma, bilden die apostolische Tradition. Darin wird deutlich, daß es nach Basilius in der Feier der Liturgie nicht bloß um austauschbare Ritualien geht. Liturgie als gefeiertes Dogma gehört zur unaufgebbaren Überlieferung des christlichen Glaubens.

Die Glaubensregel blieb lange nicht aufgeschrieben, sie war mehr oder weniger mit dem konkreten Leben der glaubenden Kirche identisch. Seit die Autorität der sprechenden Kirche wie auch der apostolischen Nachfolge jedoch in die Heilige Schrift eingeschrieben ist, kann sie von ihr nicht mehr getrennt werden. Aber die Offenbarung und die »viva vox« der apostolischen Nachfolge liegen der Heiligen Schrift voraus und sind mit ihr nicht identisch. Denn die Offenbarung ist größer und umfassender als das in der Heiligen Schrift Enthaltene: sie selbst ist Zeugnis von Offenbarung, aber nicht die Offenbarung selbst. Das evangelische Prinzip »Sola scriptura« erweist sich insofern als unzureichend, als es die Kirche mit ihrer Überlieferung und Liturgie in ihrer konstitutiven Bedeutung für das Leben aus dem Glauben außer acht läßt.

Der unmittelbare Zusammenhang von Offenbarung, Schrift und Kirche wird auf dem II. Vatikanum immer wieder betont. Offenbarung meint das gesamte Sprechen und Tun Gottes an den Menschen, also jene Wirklichkeit, von der die Heilige Schrift Zeugnis ablegt, welche aber die Heilige Schrift nicht allein ist. In DV 9 heißt es: »So ergibt sich, daß die Kirche ihre Gewißheit über alles Geoffenbarte nicht aus der Heiligen Schrift allein schöpft.« Überlieferung, Heilige Schrift und Lehramt der Kirche sind derart »unmittelbar miteinander verknüpft und einander zugesellt, daß keines ohne die anderen besteht und daß alle zusammen, jedes auf seine Art, durch das Tun des einen Heiligen Geistes wirksam dem Heil der Seelen dienen« (DV 10). Die Kirche ist eben keine rein gesetzliche Institution, sondern eine lebendige Überlieferung, in der das Christusgeheimnisses im Leben der Kirche gegenwärtig bleibt, nicht zuletzt in den einzelnen liturgischen Riten und Ritualen.

¹ Zit. nach Basilius von Cäsarea, Über den Heiligen Geist. Eingel. und übers. von Manfred Blum, Freiburg 1967, 98f.

² Das Kerygma wird verkündet, das Dogma bleibt »verschwiegen«, wie Basilius sagt, denn nur im Schweigen läßt sich die Würde der Geheimnisse bewahren und vor aller Gewohnheit und Gewöhnlichkeit schützen.

Zunächst ein Wort zu dem, was die Ostkirche unter einem *Ritus* versteht. Als einen »Ritus« bezeichnen wir »die Gesamtheit der gottesdienstlichen Gebräuche einer bestimmten Kirche; es meint dabei nicht nur den Zeremonienapparat, sondern die ganze Lebensordnung und Verfassung einer christlichen Gemeinde in ihrer Eigenart, die ja gerade in den gottesdienstlichen Bräuchen zutage tritt«³. Bei einem Ritus geht es nicht um Theorien und Gedankengeflechte über Gott, sondern um die rechte Weise der Anbetung: »'Ritus' ist für den Christen eine konkrete, Zeiten und Räume übergreifende gemeinschaftliche Gestaltung des durch den Glauben geschenkten Grundtypus von Anbetung, die ihrerseits [...] immer die ganze Praxis des Lebens einbezieht. Ritus hat also seinen primären Ort in der Liturgie, aber nicht nur in ihr. Er drückt sich auch aus in einer bestimmten Weise, Theologie zu treiben, in der Form des geistlichen Lebens und in den rechtlichen Ordnungsformen des kirchlichen Lebens.«⁴ Der Ritus ist nicht etwas, über das die Kirche - in freier Anpassung - verfügt, erhebt doch die Feier der Liturgie, weil sie das unverwechselbare Mysterium des Glaubens feiert, den Anspruch auf eine gewisse Verbindlichkeit.

Für die Kirche des Ostens folgt aus einer solchen Auffassung, daß die liturgische Überlieferung, die sich in einem Ritus kristallisiert, »heilig« ist und als solche keiner vorschnellen »Reform« bedarf. Vielmehr gilt: Das Dogma, das eine geoffenbarte Wahrheit ausdrückt, die wie ein unerforschliches Mysterium erscheint, muß sich jeder im Glauben durch einen seelischen Prozeß, nicht zuletzt gerade in der Mitfeier der Liturgie, so aneignen, daß er das Mysterium nicht seiner Erkenntnisweise anpaßt, sondern selbst eine tiefgreifende Umgestaltung, eine innere Umwandlung seines Geistes erfährt, um schließlich zu der mystischen Erfahrung dessen fähig zu werden, was das Dogma ausdrückt.

Die Feier der Liturgie nimmt in der Kirche des Ostens eine zentrale Stellung ein. Alles im Leben des orthodoxen Glaubens hat seinen Ursprung in der Liturgie.⁵ In der Ostkirche gibt es zwar keine oberste Autorität zur einheitlichen Ordnung der Liturgie, doch gilt es »in der orthodoxen Kirche als gesicherte Tatsache, daß eine Norm, die von allen orthodoxen Kirchen rezipiert ist, der demnach das Pleroma der Kirche das Siegel seiner Zustimmung aufgedrückt hat, volle Verbindlichkeit besitzt. Eine solche Zustimmung gibt es für die bestehende Gottesdienstordnung seit urvordenklicher Zeit. Eine solche Zustimmung gibt es auch für die Überzeugung, daß keine einzelne orthodoxe Kirche die Gottesdienstordnung ändern darf, weil sie sonst die Einheit aller orthodoxen Kirchen in Gefahr brächte«⁶.

Die liturgischen Traditionen entfalten sich nicht »von oben«, sondern sind gewachsene

³ A. Adam und R. Berger, *Pastoralliturgisches Handlexikon*. Freiburg-Basel-Wien 1980, 456.

⁴ J. Ratzinger, *Der Geist der Liturgie*. Eine Einführung, Freiburg 2000, 138.

⁵ Im folgenden ist speziell von der sogenannten »byzantinischen« Liturgietradition in der Ostkirche die Rede.

⁶ E.C. Suttner, *Gottesdienst und Recht in der orthodoxen Kirche*, in: LJ 33 (1983) 30-42, hier 34.

Größen: »Gewisse Zentren religiösen Lebens, Klöster oder Bischöfe, ordneten die Liturgie, welche in dem Maße Verbindlichkeit erlangte, als diese Ordnung übernommen und beobachtet wurde. Von enormem Einfluß waren das Wallfahrtszentrum der Christenheit schlechthin und das dortige Kloster des heiligen Sabas; in der Reichshauptstadt war es das Studiou-Kloster, dessen Abt Theodoros Studites berühmt wurde als Verteidiger der Bilderverehrung, aber auch als Zusammensteller liturgischer Bücher. 'Von oben' initiierte Liturgiereformen konnten sich dagegen nie recht durchsetzen«⁷.

Das dem Osten eigene Verständnis der Theologie, welches mit dem dargelegten des heiligen Basilius übereinstimmt, findet sich schließlich in der orthodoxen Auffassung von »Dogmatik« und dogmatischen Formulierungen wieder. Im Leben des Glaubens braucht es eine andere Sprache als die der Begriffe und Sachmitteilungen. Nach Yannaras kann selbst die Schönheit der byzantinischen Ikone von dogmatischem Rang sein und die zentralen Glaubensinhalte ausdrücken, insofern sie Anteil gibt an der Erfahrung der Wahrheit im Glauben. Das verborgene mystische Leben im Glauben gibt das Thema der Theologie an, welches sie annehmen und immer wieder bedenken muß. Insofern kann Dogmatik nie nur begrifflich und philosophisch sein, sondern hat sich dem Dogma von Chalkedon und des VI. Ökumenischen Konzils immer neu zu stellen, um den Christen zu einer Existenz gemäß des göttlichen Lebens zu eröffnen: *Primum vivere, deinde theologitari*. Insofern muß Liturgie, die sich in einem konkreten Ritus ausdrückt, als »Dogma« angesehen werden, als ein Stück gelebte und gefeierte Dogmatik.

II. DIE ÖSTLICHEN LITURGIEGEBIETE

Im Bereich der sogenannten Ostkirche unterschieden wir verschiedene Riten, die sich kurz wie folgt vorstellen lassen:

1. Alexandrinischer Ritus in koptischer und äthiopischer Ausprägung (Ägypten und Äthiopien).
2. Antiochenischer oder Westsyrischer Ritus in jakobitischer, maronitischer und malankarischer Form (Vorderer Orient und Indien).
3. Ostsyrischer Ritus in nestorianischer, chaldäischer und malabarischer Form (Irak und Indien).
4. Armenischer Ritus (vor allem Armenien, aber auch in anderen Ländern wie Türkei und Libanon).
5. Der byzantinische Ritus fand die weiteste Verbreitung und lebt heute noch in seiner

⁷ M. Kunzler, *Archieratikon. Einführung in Geist und Gestalt der bischöflichen Liturgie im byzantinischen Ritus der griechisch-katholischen Kirche der Ukraine*, Paderborn 1998, 82; er fügt hinzu: »So hat der zelebrierende Bischof sich zwar an die Anweisungen des Archieratikon zu halten, ihm steht es aber schon frei, Anpassungen an die Situation der jeweils mitfeiernden Gemeinde dort vorzunehmen, wo die Identität des gottesdienstlichen Vollzuges nicht berührt wird« (ebd., 83).

griechischen Ausprägung fort. Mit der Missionierung der slawischen Völker (Bulgaren, Russen, Serben u.a.) im 9. bis 10. Jahrhundert jedoch kamen weitere Völker hinzu, so es zu einem Gottesdienst des byzantinischen Ritus auch in einer slawischen Ausprägung kommt. Heute stellt die byzantinische Liturgie nur ein Segment in dem großen Gebilde orthodoxer Liturgie und Riten dar.

Um die byzantinische Liturgie recht zu vollziehen, bedarf es nicht weniger als 27 umfangreicher liturgischer Bücher. Die verschiedenen Liturgieformulare des byzantinischen Ritus stimmen heute in Inhalt und Aufbau weitgehend überein und unterscheiden sich zuweilen nur durch die priesterlichen Gebete voneinander. In der byzantinischen Liturgie sind vier verschiedene Liturgieformen in Gebrauch:

1) Die *Liturgie des heiligen Basilius*⁸ ist früher bezeugt und damit in ihrer theologischen Aussage ursprünglicher als jene Liturgie, die dem Kirchenvater Johannes Chrysostomus zugeschrieben wird. In der früh- und mittelbyzantinischen Zeit war die Basilius-Liturgie die Hauptliturgie, sie wurde jedoch schließlich - nicht zuletzt aufgrund ihrer Länge - durch die Chrysostomus-Liturgie verdrängt. Die Basilius-Liturgie wird heute 10mal jährlich gefeiert (Vortage von Weihnachten und Theophanie, 1. Januar - Fest des Basilius, die fünf ersten Sonntage der großen Fastenzeit, der Große Donnerstag und der Große Samstag).

2) Bei der *Liturgie des heiligen Johannes Chrysostomus* handelt es sich um eine antiochenische Liturgie. Johannes Chrysostomus war nämlich zuerst Erzbischof von Antiochien, bevor er nach Konstantinopel kam, und hatte sich viel mit Liturgie beschäftigt. Als antiochenische Liturgie stammt die Chrysostomus-Liturgie letztlich aus Jerusalem und von den Aposteln. Viele Elemente dieser Liturgie finden sich in den anderen orientalischen Riten, nämlich im syrischen, maronitischen und teilweise im koptischen Ritus, so daß sie wirklich die universale Liturgie der Apostel ist und nicht nur die Liturgie des heiligen Johannes Chrysostomus.⁹

Die Chrysostomus-Liturgie wurde bis ins 9. Jahrhundert weiter entfaltet¹⁰ und blieb seither mehr oder weniger so, wie sie heute noch in der byzantinischen Kirche gefeiert wird.¹¹ Auch wenn sie später als *byzantinische* Liturgie bezeichnet wird, hat sie eigent-

⁸ Vgl. zu den folgenden Ausführungen M. Schneider, *Die Göttliche Liturgie. Eine theologische Hinführung zur Liturgie unserer Väter unter den Heiligen Basilius und Johannes Chrysostomus*, Köln 2005; ders., *Die göttliche Liturgie des heiligen Apostels Jakobus des Herrenbruders und ersten Bischofs von Jerusalem. Kommentar und Hinführung*, Köln 2009; auch C. Serafimidis, *Die Feier der Göttlichen Liturgie in der orthodoxen Kirche. Eine geistliche Auslegung*, Köln 2006.

⁹ Vielleicht hat die Chrysostomus-Liturgie gerade deshalb eine so große Bedeutung erhalten, weil sie so eng mit der Liturgie Jerusalems verbunden ist.

¹⁰ Ab dem 8. Jahrhundert kam z.B. die Proskomidie hinzu.

¹¹ Eine differenzierte Darstellung dieser Entwicklung findet sich bei K.C. Felmy, *Vom urchristlichen Herrenmahl zur Göttlichen Liturgie (Oikonomia 39)*. Erlangen 2000.

lich recht wenig mit Byzanz zu tun, sondern mehr mit Jerusalem, Syrien, Palästina, Antiochien und Alexandrien; als sie jedoch über Jerusalem und Antiochien nach Konstantinopel (= Byzanz) kam, wurde sie dort mit vielen Elementen angereichert und dadurch ein Ausdruck der byzantinischen Kultur.¹²

3. Die heilige und göttliche Liturgie unseres heiligen *Vaters Jakobus*, Apostels und Herrenbruders, ersten Bischofs von Jerusalem. Sie fand von Palästina aus Eingang bei allen orthodoxen Kirchen, wird aber in der byzantinischen Kirche ab dem 6. Jahrhundert von den beiden genannten Formularen verdrängt und heute nur selten zelebriert, meist am Fest des Apostels Jakobus und am Sonntag vor Weihnachten. Diese Liturgieform wird dem heiligen Apostel und Herrenbruder Jakobus zugeschrieben, welcher der erste Bischof von Jerusalem war. Mit dem 12. Jahrhundert muß Jerusalem seine liturgische Eigenständigkeit aufgeben und geht in die byzantinische Liturgiefamilie und deren Chrysostomus-Liturgie auf; die Jakobus-Liturgie gerät endgültig in Vergessenheit. Neuerdings kommt der Jakobus-Liturgie in Jerusalem und Galiläa eine neue Bedeutung zu. Die Lima-Liturgie ist von ihr beeinflusst.¹³

4. In der Fastenzeit wurde an Wochentagen üblicherweise keine Liturgie gefeiert. Die Möglichkeit des Kommunionempfangs gab es nur in der *Liturgie der Vorgeweihten Gaben (Präsanktifikanten-Liturgie)*. Sie wird heute am Mittwoch und Freitag der ersten 6 Fastenwochen gefeiert sowie am Donnerstag der vierten Fastenwoche und am Montag, Dienstag und Mittwoch der »Heiligen Woche«. Bei der Liturgie der vorgeweihten Gaben handelt es sich um eine Vesper mit Kommunionausteilung (der schon verwandelten und dann aufbewahrten eucharistischen Gaben). Die Liturgie, welche auch »Präsanktifikantenmesse« genannt wird, wird Gregorios Dialogos (Papst Gregor dem Großen zugeschrieben, aber auch Epiphanius von Cypern und Basilius dem Großen. Ihre Entstehung reicht in die nachapostolische Zeit zurück, also in die Zeit des 2. Jahrhunderts. In unseren folgenden Überlegungen zum orthodoxen Ritus und Ritual beschränken wir uns auf die Liturgie des byzantinischen Ritus.

III. BEISPIELE AUS DER GOTTESDIENSTLICHEN PRAXIS

Unter einem »Ritual« sind der Text, die Anweisung wie auch die konkreten Vollzüge der einzelnen Sakramente und Sakramentalien zu verstehen, in denen sich das typische Ver-

¹² Das Wort »byzantinisch« kommt später auf; erst im 16. Jahrhundert spricht man von »Byzanz«.

¹³ So der Redaktor der Lima-Liturgie über die Epiklese: Max Thurian, in: *Ökumenische Perspektiven von Taufe, Eucharistie und Amt*. Hrsg. von M. Thurian, Frankfurt-Paderborn 1983, 217f.; auch H.-J. Schulz, in: *Gottesdienst* 18 (1984) 1-4.

ständnis eines Ritus kristallisiert. Aus der byzantinischen Liturgie seien hierzu einige Beispiele vorangestellt.

Der wichtigste Teil der Gabenbereitung (»Proskomidie«) am Anfang der Liturgie ist die Zurichtung der für das eucharistische Opfer bestimmten Elemente, die Prothesis. Sie zeigt wie auf Bildern das Mysterium Christi: daß er prophezeit wurde als Lamm, daß er in einem Stall geboren wurde und in einer Krippe lag. Auch die Schilderung seiner Leiden wird schon vorweggenommen.

Dafür werden spezielle liturgische Gegenstände verwendet; gemäß den Regeln der orthodoxen Kirche werden sie ausschließlich für den Gottesdienst verwendet, und es ist nicht erlaubt, sie zu anderen Zwecken zu benutzen. Die Gegenstände können in zwei Kategorien aufgeteilt werden:

a) Besondere Gegenstände, die für die Heilige Eucharistie benötigt werden:

- *Kommunionlöffel (Labida)*: Mit dem Löffel empfangen die Gläubigen die Heilige Kommunion. In früherer Zeit, als den Gläubigen Leib und Blut Christi getrennt gereicht wurden, verwendete man tatsächlich eine Zange (*labis*). Ihre Bedeutung weist auf die Berufung des Jesaja zu seinem prophetischen Amt, als ein von Gott gesandter Engel seine Lippen mit einer glühenden Kohle berührte, die er »mit einer Zange vom Altar genommen hatte« (Jes 6,6).

- *Eleton und Antimension*: Es handelt sich um rechteckige Tücher, die der Priester bei der Eucharistiefeier auf dem Altar ausbreitet, bevor er nach der Gabenprozession (Großer Einzug) die Gaben daraufstellt. Sie symbolisieren das Grab Christi bzw. das Leichentuch. Auf dem Antimension ist die Bestattung und Beweinung Christi dargestellt.

- *Velen*: Dies sind drei Tücher; zwei kleine zum Bedecken der Gaben im Kelch und auf dem Diskos und ein etwas größeres, das Aer heißt und beides bedeckt; es ist das Symbol des Himmels und der Zustimmung Gottes zum Opfer seines Sohnes.

- *Schwamm und Mousa*: Mit dem Schwamm werden der heiligen Kelch gereinigt und die Brotteilchen zusammengeschoben. Mit einem Schwamm gaben die Römer Christus am Kreuz Essig und Galle zu trinken.

b) Andere Heilige Gegenstände:

- *Weihrauchfaß*: Es hat drei Ketten mit 12 Glöckchen. Die drei Ketten symbolisieren die heilige Dreieinigkeit, die Glöckchen die Predigt der zwölf Apostel oder auch die himmlischen Heerscharen.

- *Öllampen (Kandili)*: Sie brennen vor den Ikonen zu Ehren der Heiligen. Das Öl erinnert an die Barmherzigkeit Gottes, das Licht an das Leben der Gläubigen, das erleuchtet sein soll.

c) Die *Prosphora (Opferbrot)*, gesäuertes (als Zeichen des Lebens) Weizenbrot, bringen die Gläubigen für die Eucharistiefeier mit. Sie ist rund und besteht als Symbol für die göttliche und menschliche Natur Christi aus zwei Teilen, die übereinander gesetzt sind.

In die Oberfläche ist ein Stempel eingedrückt, in dessen Mitte sich ein Siegel befindet, das »Lamm« genannt wird. Die Inschrift lautet in einer Abkürzung »Jesus Christus siegt«. Weiterhin befindet sich ein Dreieck auf dem Stempel, das zum Gedenken an die Gottesmutter verwendet wird, sowie ein weiteres Quadrat, das neun kleine Dreiecke enthält, als Sinnbild der neun Chöre der Engel, das nach griechischem Brauch zum Gedenken an die Engel und die Heiligen (nach slavischem Brauch nur zum Gedenken an die Heiligen) verwendet wird.

IV. DIE THEOLOGISCHEN GRUNDAUSSAGEN DER ORTHODOXIE ZU RITUS UND RITUAL

In den liturgischen Riten wie auch bei den Ritualen geht es in der orthodoxen Kirche um keine rein zeremoniellen Vollzüge, sondern um ein theologisches Problem. Gott ist nämlich größer als alles, was je von ihm erkannt und erfahren werden kann, und deshalb ist keine Aussage wie auch keine Zeremonie ihm letztlich angemessen. Damit ist ein Proprium der östlichen Theologie genannt, nämlich ihr apophatischer Ansatz.

1. Der Ansatz bei der Inkarnation

Die *Apophatik* ist jene Grundhaltung, die dem letzten (Nicht-) Erkennen Gottes entspricht. Sogar die höchste Theophanie, Gottes vollkommene Offenbarung in der Welt durch die Inkarnation des Wortes, hat apophatischen Charakter. In der Anaphora der Basilien-Liturgie heißt es:

Gebierter des Alls, Herr des Himmels und der Erde, aller sichtbaren und unsichtbaren Schöpfung. Du sitzt auf dem Thron der Herrlichkeit und ergründest die Tiefen. Anfanglos bist Du, unsichtbar, unbegreiflich, unbeschreibbar, unveränderlich, der Vater unseres Herrn Jesus Christus, des großen Gottes und Erlösers, des Gegenstandes unserer Hoffnung.

Um den Weg der Vereinigung mit Gott beschreiben zu können, bedient sich die apophatische Theologie einer *antinomischen* Redeweise. Beispielsweise besteht nach östlicher Theologie das große Glaubensgeheimnis der Menschwerdung nicht allein in der jungfräulichen Empfängnis, sondern in der Tatsache, daß der unermeßliche Schöpfergott in einen Menschen eingetreten ist: Er, der Grenzenlose, läßt sich vom Schoß seiner Mutter umschließen; Gott, der über der Natur und ihren Gesetzen steht, wird Mensch, in allem uns gleich - außer der Sünde, um allen das neue Leben zu eröffnen; was aber »angenommen« ist, kann erlöst werden. So enthält die Liturgie in ihrer apophatischen Redeweise beide Aussagen, nämlich die der unnahbaren Größe des göttlichen Geheimnisses und die der unfaßbaren Gegenwart und Nähe des Menschgewordenen, der als »wahrer Gott und

wahrer Mensch« unter uns gelebt hat und in den eucharistischen Gaben unter uns gegenwärtig ist.

Die theologische Sprechweise der Orthodoxie ist nicht begrifflich dogmatisch, sondern heilsgeschichtlich und doxologisch. Gewiß, wer Gott begegnet, erfährt ihn als jenen, der größer ist als alles, was je von ihm erkannt werden kann.¹⁴ Aber die Apophatik führt nicht in das Verstummen, sondern in ein neues Bemühen um den *Lobpreis* auf den dreieinen Gott. Die einzige *kataphatische*, also bejahende Aussage über Gott ist, daß er sich uns als der eine und dreifaltige Gott geoffenbart hat, und zwar in seinem menschengewordenen Sohn. So wundert es nicht, daß jedes Gebet in der byzantinischen Liturgie - wie zur »Rettung« des bisher Gesprochenen und Erbetenen - mit einem Lobpreis auf den Gott endet, der sich uns als ein Dreifaltiger geoffenbart hat.

Aus diesen theologischen Grundprinzipien baut sich die byzantinische Liturgie auf, sie ist eine Darstellung des Lebens Jesu und zugleich der unentwegte Lobpreis auf den dreieinen Gott, der sich uns geoffenbart hat. *Damit ist ein erstes Grundgesetz der östlichen Rituale angesprochen: Sie sind ein Zeugnis der Inkarnation des Menschensohnes, in der sich uns der dreieine Gott unüberbietbar geoffenbart hat.*

Jede Aussage von Gott, die auf den Menschensohn bezogen bleibt, ist damit als eine authentische Glaubenserfahrung ausgewiesen. Dies findet in der Chrysostomus-Liturgie darin seinen Ausdruck, daß sie in ihrem Ablauf eine Darstellung des Lebens Jesu ist, beginnend mit der Geburt in Bethlehem (Proskomidie) bis zur Himmelfahrt (bei der Zurückbringung der Gaben nach der Kommunion). Die ganze menschliche Geschichte erhält ihr Sinnziel im Kommen des Menschensohnes, das die Kirchenväter als die Synthese der Heilsgeschichte deuten. In der Chrysostomus-Liturgie betet der Priester zu Beginn der Einsetzungsworte:

Er kam und indem er den ganzen Heilsplan um unsretwillen erfüllte, nahm er in der Nacht, in der er überliefert wurde oder vielmehr sich selbst überlieferte für das Leben der Welt, das Brot in seine heiligen, reinen und makellosen Hände, dankte, segnete, heiligte, brach und gab es seinen heiligen Jüngern und Aposteln und sprach...

Die heilsgeschichtliche Sicht findet sich in der Basilius-Liturgie z.B. im Gebet der Opferung:

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

Mit der Menschwerdung des Gottessohnes und in den Jahren seines verborgenen und öffentlichen Lebens, im Kreuzestod und in der Auferstehung des Menschensohnes ist Gott in die menschliche Geschichte eingegangen, so daß unsere Alltäglichkeit in die

¹⁴ Vgl. V. Lossky, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche. Graz-Wien-Köln 1961, 51.

ewige Geschichte des dreieinen Lebens aufgenommen ist.

Damit endet alle Geschichte; denn seit dem Kommen Christi kann es nichts mehr geben, was absolut neu ist. Selbst wenn am Ende der Zeiten der Schleier, der auf den sichtbaren Zeichen liegt, genommen ist, wird die Wirklichkeit dann keineswegs größer sein als jene, die jetzt schon, wenn auch verborgen, in der Feier der Liturgie gegenwärtig ist. So verkündet die Kirche in ihrer Liturgie die Gegenwart jenes Mysteriums, das in und mit Christus seine Verwirklichung und Vollendung gefunden hat.

2. Einführung in die Erfahrung des Glaubens

Der Weg nun, den die östliche Liturgie zur tieferen Erkenntnis des göttlichen Geheimnisses einschlägt, das die menschliche Fassungskraft in allem übersteigt, verläuft anders als im Westen. Hier ist man gewohnt, vor der Taufe, Erstkommunion und Firmung einen Einführungskurs anzubieten, um das Sakrament zu erklären, auf daß der Empfänger den sakramentalen Vollzug besser verstehen und mitvollziehen kann. Der Osten geht mit der frühen Kirche einen anderen Weg des Erkennens und Erfahrens im Glauben. Die sakramentale Verwirklichung des Christumysteriums wird erst nachträglich als mystagogische Vertiefung des erfahrenen Taufgeschehens in der Osternacht vermittelt. Im einleitenden Satz der I. Mystagogischen Katechese Kyrills von Jerusalem für die Neugetauften kommt dies zum Ausdruck:

Schon lange wollte ich zu euch [...] von den geistlichen und himmlischen Mysterien sprechen. Doch da ich wohl wußte, daß Schauen mehr als Hören zum Glauben führt, habe ich den gegenwärtigen Augenblick abgewartet: ihr solltet durch die Erfahrung leichter auf das hinführbar werden, was zu sagen ist, damit meine Hand euch dann gut zu der herrlicher leuchtenden, duftenden Au des Paradieses geleiten könne. Seid ihr doch des göttlichen und lebenspendenden Bades gewürdigt worden und so auch noch göttlicherer Mysterien fähig. Da euch also der Tisch der vollkommeneren Lehren bereitet werden muß, wohl an, so wollen wir euch genau darüber unterrichten, damit ihr die Bedeutung dessen erkennt, was euch in jener Taufnacht geschehen ist.¹⁵

Das heißt: Erst die Erfahrung im Glauben führt zur Erkenntnis und zum tieferen Verstehen der Einsicht. *Hieraus folgt ein zweites Grundgesetz der östlichen Rituale: Sie sind keine austauschbaren äußeren Zeremonien, sondern letztlich mystischen Ursprungs, sie führen die Gläubigen, die an der Liturgie teilnehmen, in die Erfahrung und das Auskosten des Glaubens ein.*

¹⁵ L.A. Winterswyl (Hg.), Cyrill von Jerusalem. Einweihung in die Mysterien des Christentums. Freiburg 1954, 23.

3. Himmlisches Verkosten

Das Christentum hat ein ihm eigenes Verständnis von der Zeit. Geschichte wird als Liturgie verstanden. Ein solches Verständnis von Zeit und Geschichte führte zu einem neuen Konzept des gottesdienstlichen Lebens, das es so in keiner anderen Religion gab und geben wird. Jahres-, Wochen- und Tageskreis sind dazu bestimmt, die Zeit zu heiligen, während die Liturgie aus der alten Zeit heraustreten und in die neue Zeit eintreten läßt. Gegenüber der Unveränderlichkeit der Göttlichen Liturgie kommt im Wandel des Herrenjahres und der Stundenliturgie gerade die Heiligung der Zeit zum Ausdruck. Beide Dimensionen gehören im christlichen Zeitverständnis zusammen, denn die Verkündigung der eschatologischen Endzeit, wie sie in der Liturgie geschieht, steht in enger Verbindung mit der Vergegenwärtigung des Neuen Äon in der Zeit.

Nicht nur der Zeitbegriff, auch die Welterfahrung ändert sich in und mit dem Glauben. Der orthodoxe Gläubige erwartet voller Sehnsucht die 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. Im Gebet zur Konsumtion der eucharistischen Gaben heißt es am Ende der Basilius-Liturgie in dem schon angeführten 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 liturgische Gedächtnis der Zukunft sprengt die klassisch-scholastische Problematik hinsichtlich der Bedeutung der Eucharistie als eines Memoriale. Denn die Feier der Eucharistie als Anamnese weist nicht allein in die Vergangenheit - in das Paschageheimnis Christi -, sondern bleibt auf die Zukunft hin ausgerichtet: Was in der Auferstehung erfüllt ist, wird im kommenden Reich zur letzten Vollendung geführt. In der Liturgie fügen sich die historischen wie auch eschatologischen Dimensionen der göttlichen Ökonomie zu einem unteilbaren Ganzen.¹⁶

Von dieser himmlischen Liturgie spricht das ganze Buch der Apokalypse. Es werden kultische Gegenstände und Riten genannt, die sowohl im jüdischen wie im christlichen Gottesdienst beheimatet waren (siebenarmiger Leuchter, Bundeslade, Rauchopferaltar), wie auch Elemente der irdischen Liturgie auf die himmlische übertragen werden (weiße

¹⁶ Vgl. J. Zizioulas, Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie, in: Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl. Viertes Theologisches Gespräch zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 6. bis 9. Oktober 1975 in der Evangelischen Sozialakademie Friedewald, Frankfurt 1977, 163-179, 176.

Gewänder, Gesänge, Doxologien): »Der Seher erwähnt nicht umsonst, daß er seine Schauungen an einem 'Herrentag' hat (1,10), also zur Zeit, wo die christliche Gemeinde sich zum Gottesdienst versammelt. So sieht er das ganze endzeitliche Drama im Rahmen des urchristlichen Gottesdienstes« (O. Cullmann). Der Liturge, der am Abend das Rauchopfer im Tempel zu Jerusalem darbringt, wie auch der neutestamentlich Priester, der dies beim Abendgottesdienst in der Kirche vollzieht, sind ein Abbild des Urbildes im Himmel, nämlich des Engels mit dem goldenen Rauchfaß (Apk 8,4). Selbst das Gotteshaus ist ein Abbild des himmlischen Tempels wie auch die Gegenwärtigkeit des »neuen Himmels« und der »neuen Erde« (Apk 21,1), des »neuen Jerusalem« (Apk 21,2). Die himmlische Welt durchdringt in *apokalyptischer* Weise die irdische Zeit. Ja, die apokalyptische Dimension der Zeit bestimmt den ganzen Verlauf der Geschichte und des menschlichen Lebens. So »gedenken« die Gläubigen in der Liturgie der vergangenen Heilstat am Kreuz und der Auferstehung des Herrn, aber auch der Zukunft und der Wiederkunft des zum Vater Heimgekehrten. Dies drückt sich in dem für die Chrysostomus-Liturgie eigenen Verständnis des Wortgottesdienstes aus. Die Lesungen werden durch das vorher gesungene Trishagion in den Kontext der Doxologie gestellt, was besagt, »daß das Wort Gottes zur Kirche nicht einfach aus der Vergangenheit als Buch und fixierter Kanon kommt, sondern hauptsächlich als eschatologische Realität des Reiches, vom Thron Gottes, der zu diesem Zeitpunkt der Liturgie vom Bischof eingenommen wird«¹⁷.

4. Kosmische Liturgie

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 dessen Zeichenhaftigkeit. Was das Neue Testament mit *Se-meion* 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

¹⁷ J. Zizioulas, *Apostolic Continuity and Orthodox Theology*, in: SVTQ 2 (1975) 75-108, hier 93, Anm. 70 (übersetzt von K.C. Felmy). - Der Gedanke von der *Einheit der irdischen und himmlischen Liturgie* ist auch für den lateinischen Ritus zentral und wird in ihm immer wieder thematisiert. Im Artikel 8 der Liturgiekonstitution heißt es hierzu zusammenfassend: »In der irdischen Liturgie nehmen wir voraussetzend an jener himmlischen Liturgie teil, die in der heiligen Stadt Jerusalem gefeiert wird, zu der wir pilgernd unterwegs sind, wo Christus sitzt zur Rechten Gottes, der Diener des Heiligtums und des wahren Zeltens. In der irdischen Liturgie singen wir dem Herrn mit der ganzen Schar des himmlischen Heeres den Lobgesang der Herrlichkeit. In ihr verehren wir das Gedächtnis der Heiligen und erhoffen Anteil und Gemeinschaft mit ihnen. In ihr erwarten wir den Erlöser, unseren Herrn Jesus Christus, bis er erscheint als unser Leben und wir mit ihm erscheinen in Herrlichkeit.« Beide Liturgien enthalten eine und dieselbe Realität und unterscheiden sich nur der Sichtbarkeit und der Fülle nach, ähnlich wie Symbol und Wirklichkeit.

Heilstat unter zeichenhaften Bildern und Riten gegenwärtig, die der gläubigen Sicht der Schöpfung entstammen.

Im Laufe der Theologiegeschichte kam es, wie schon angeführt, zu einer Konzentration auf das Thema der Heilsgeschichte unter weitestgehender Ausblendung des Schöpfungsgedankens, ja zu einer fast dualistischen Unterscheidung von Gott und Schöpfung, die so radikal war, daß sie auf die Wege des Deismus oder zum Konzept einer gottlosen Welt zu führen schien. Im Rahmen der Schöpfungstheologie blieb es letztlich nur bei dem Satz, daß alles seine erste Ursache in Gott hat. Schöpfung und Kosmos traten 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«.¹⁸ 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 schon das Wort »Schöpfung« mit seiner Endsilbe eher einen abgeschlossenen Prozeß des Schaffens und 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.

Ganz anders die ursprüngliche Sicht der Schöpfung. 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 2,3). Die Einwohnung Gottes inmitten der Schöpfung und unter den Menschen ist das innere Geheimnis der Schöpfung. Der Sabbatsegens 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. Diesen Segen Gottes, der der ganzen Schöpfung gilt und allen Dingen in ihr Bestand gibt, erfährt Israel durch die Feier des »siebten Tages«.

Weil Gott die Schöpfung durch seine Ruhe segnet und sie mit seiner bleibenden Gegenwart heiligt, ist die Schöpfung das »Ursakrament« gläubiger Existenz. Hier fällt zum ersten Mal in den biblischen Traditionen das Wort »heiligen«; es heißt so viel wie: »auswählen, 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 (vgl. Hebr 4,9-10). Der Sabbat ist die Gegenwart der Ewigkeit in der Zeit und ein Vorgeschmack

¹⁸ Vgl. zum folgenden auch J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, München 1985, 281-298.

der kommenden Welt. 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« (Apk 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.

Diese Endzeit ist mit der Menschwerdung und Auferstehung Christi angebrochen, so daß jetzt schon etwas von dem ewigen »Sabbatfest« des Kosmos sichtbar wird. Dies bringt die altkirchliche Bezeichnung des christlichen Auferstehungsfestes als des »achten Tages« zum Ausdruck. Der christliche Sonntag verweist auf den Sabbat Israels, öffnet jedoch zugleich den Ausblick auf jenen - jede Zählung übersteigenden - Tag der neuen Schöpfung, der nach christlicher Auffassung mit der Auferweckung Christi von den Toten beginnt. Läßt der Sabbat Israels auf die Schöpfungswerke Gottes und die eigene Wochenarbeit der Menschen zurückschauen, blickt das christliche Fest der Auferstehung nach vorn in die Zukunft der neuen Schöpfung; und während Israel in der Feier des Sabbats Anteil erhält an der Ruhe Gottes, läßt das christliche Auferstehungsfest an der Neuschöpfung der Welt teilnehmen. Deshalb zählt die Kirche den achten Tag des christlichen Auferstehungsfestes zugleich als den »ersten Tag« der Woche. Jede Woche beginnt mit der Vision der neuen Schöpfung und der Hoffnung auf das ewige Leben. 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 ihm 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. Nicht anders heißt es im zweiten Hochgebet der römischen Liturgie: »Wir danken dir, daß du uns berufen hast, vor dir zu stehen und dir zu dienen.«

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 Gottesgebä-
rerin und immerwährenden Jungfrau Maria, mit allen Heiligen gedenkend, wollen wir
uns selbst und einander und unser ganzes Leben Christus, unserem Gott, überliefern.*

Weil »Gott alles, was er wirkt, tut, um sich selbst offenbar zu machen«¹⁹, darf die Schöpfung sakramental gedeutet und verstanden werden. Für eine solche eucharistische

¹⁹ Bonaventura, In II sent. 16,1,1.

Deutung der Schöpfung ist das Geschehen auf dem Tabor von besonderer Bedeutung. Wenn von der Verklärung gesagt wird, daß sich nicht Christus wandelt, sondern daß die Augen der Jünger für einen Augenblick schauen dürfen, was ihnen sonst verborgen war, so läßt sich von der Feier der Eucharistie sagen: Sie wird mit den Gaben der Schöpfung gefeiert, ohne diese zu zerstören; vielmehr ist alles in Christus umgewandelt und erneuert - in unmittelbarer Vorausschau auf die endzeitliche Vollendung des ganzen Kosmos.²⁰

Diese Hineinnahme ereignet sich vornehmlich in der Liturgie, die mit den Gaben der Schöpfung gefeiert wird. Karl Rahner schreibt hierzu: »Der Gottesdienst der christlichen Kirche ist nicht 'eine seltsame ausgesparte neue Sonderregion im profanen Leben' und damit nicht nur 'göttliche Liturgie in der Welt', sondern 'göttliche Liturgie der Welt' und damit Erscheinung der göttlichen Liturgie, die mit der Heilsgeschichte identisch ist.«²¹ Nicht anders heißt es bei Irenäus von Lyon: »Wir bringen in den heiligen Gaben die ganze sichtbare Natur dar, damit sie zur Eucharistie werde.«²² Es sind die Gaben der gebrochenen, gefallenen und von Gott entfremdeten Schöpfung, die in den Leib und das Blut des Herrn verwandelt werden, wie er auch in seinem Kreuzestod selber ein Opfer dieser sündhaften und gottfernen Welt wurde. Da er aber die der Sünde und dem Tod verfallene Schöpfung erlöst, verwandelt und erneuert hat, werden die Gaben der Schöpfung in der Eucharistie, wie die Liturgie des heiligen Basilius sagt, zu den »Antitypa« der Neuschöpfung.²³

In den Wandlungsworten der Epiklese in der Chrysostomus-Liturgie: »indem Du es verwandelst durch Deinen Heiligen Geist« wird das Verb »metabállein« verwendet. Die Verwandlung der Gaben durch das Wirken des Heiligen Geistes bedeutet nicht, daß sie im physikalischen Sinn aufhören zu sein, was sie sind: nämlich Brot und Wein, sondern daß sie in der Feier der Liturgie der neuen Schöpfung in Christus zugeführt werden, ohne daß es zu einer Verschmelzung und Verwischung der Unterschiede kommt. Es gibt hier eine »Diskontinuität« in Kontinuität, also ohne Verneinung, »weil der Heilige Geist 'alle Dinge neu' und nicht 'neue Dinge' macht«.²⁴

Es kommt dabei zu keiner Verschmelzung, denn die »Dinge« werden verwandelt, nicht ausgetauscht. Das ist wichtig, weil es im Mysterium nicht um die Auflösung der Kreatur,

²⁰ Am Beginn der eucharistischen Anaphora erfolgt die Aufforderung: »Laßt uns geziemend ('schön') und mit Ehrfurcht stehen!« Die byzantinische Erklärung bezieht dies zuweilen auf die Aussage des Petrus in der Verklärungsgeschichte (Mt 17,4) und deutet sie als Aufforderung zum Stehen in der Verklärung. Diese Aufforderung finden wir auch am Beginn des Vaterunsers. Vgl. P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, 247: »Ce n'est pas le Christ qui change, mais ce sont les yeux des apôtres qui s'ouvrent pour un instant.« Evdokimov unterstreicht auf besondere Weise diese Analogie zwischen der Verklärung des Herrn und der Liturgie.

²¹ K. Rahner, *Zur Theologie des Gottesdienstes*, in: ders., *Schriften zur Theologie*. Bd. XIV, Einsiedeln-Zürich-Köln 1980, 227-237, hier 237.

²² Irenäus von Lyon, *Adv. haer.* V 18,5 (BKV² IV, 58).

²³ Daß Brot und Wein als »Antitypen des heiligen Leibes und Blutes Christi« bezeichnet werden, führte im Bilderstreit zu einer heftigen Kontroverse.

²⁴ A. Schmemmann, *Worship in a Secular Age*, in: *SVTQ* (1972) 7; vgl. Apk. 21,5.

sondern um deren kosmisch-eschatologische Verklärung geht. In der Eucharistie geschieht - und hier wird Bulgakov zu einem der ersten Vertreter der kosmisch-eschatologischen Liturgieerklärung - ansatzweise, antizipatorisch die Verklärung, die metamorphosis der Welt.«²⁵

Ein Spezifikum der östlichen Schöpfungslehre zeigt sich in ihrer Bestimmung der Sakramente und Sakramentalien. Im Osten sind trotz und mit der Anerkennung der Siebenzahl der Sakramente diese doch kaum von den Sakramentalien getrennt. Die gesegneten Gegenstände sind Zeichen jener neuen Welt, die bloß der äußeren Ordnung nach als »Materie« erscheint, aber längst schon in die neue Schöpfung hineingenommen ist: Die Kirche nimmt in ihren Sakramentalien die kommende Verherrlichung der Kreatur voraus und gibt den Dingen jene wahre, echte Gestalt, die sie nach dem Willen Gottes haben sollen. Dieses Geheimnis enthüllt sich in der Endzeit, und zwar so, daß alles »göttlicher Bereich« ist. Im neuen Äon wird alles eine universale Eucharistie sein, denn alles, was schon hier mit uns in Verbindung steht, wird in höchstem Maße in Christus verklärt sein.

5. Übermaß des Schönen

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.²⁶ 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. Authentischer Ausdruck des Wissens um den wahren Lobpreis Gottes ist die Schönheit der Liturgie. In der Chrysostomus-Liturgie heißt eine Bitte in der Ektenie unmittelbar vor der Kommunion:

Alles was schön ist und heilsam für unsere Seele und den Frieden der Welt, laßt uns vom Herrn erbitten.

Der Priester betet beim Anlegen der Gewänder:

Meine Seele freue sich im Herrn, denn er hat mich mit dem Gewand des Heils bekleidet und mich mit dem Kleid der Freude bedeckt. Wie einen Bräutigam hat Er meine Stirn mit einer Krone umgeben, und wie eine Braut hat Er mich mit Schönheit geziert.

Ein Schreiben des Papstes Johannes Paulus II. aus dem Jahr 1998 trägt den Titel »Gottes Geist in der Welt«. Der Heilige Geist ist der »Geist der Schönheit« und bestimmt als

²⁵ K.C. Felmy, Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der russischen Theologie. Wege und Wandlungen russischer Liturgie-Auslegung, Berlin - New York 1984, 399f.; vgl. Irenäus, Adv. haer. IV 18,5.

²⁶ 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.

solcher die liturgische Feier, so daß die Feste des Herrenjahres zu einem Ausdruck der Schönheit Gottes und unseres Glaubens werden. Schönheit ist die einzig richtige Bestimmung dessen, was der Christ ist, der einzige Maßstab, mit dem das Leben im Glauben zu messen ist.

Die Schönheit des Irdischen ist ein Vorausbild der Schönheit des Kommenden (Apk 21)²⁷, sie liegt jenseits alles technisch Herstellbaren, Beherrschbaren und Planbaren. Das Schöne ist im letzten nicht machbar, auch nicht durch Kunst und Kunstfertigkeit: »Die irdenen Gefäße können schön sein, obwohl der Schatz, den sie tragen, immer das Schöneren ist.«²⁸ Die göttliche Schönheit ist grenzenlos, deshalb kann sie nur mit dem Übermaß des Unentgeltlichen beantwortet werden. Dieses Maß, das jenseits alles Meßbaren liegt, gilt in gleicher Weise für den Menschen und sein Leben, insbesondere für die konkrete Ausgestaltung des geistlichen Lebens und der evangelischen Räte.²⁹ Nicht anders die Zeichen des Gebets und des Gottesdienstes, sie wollen nicht bloß einer äußeren, Gott gebührenden Pflicht (»cultus debitus«) entsprechen, sondern Ausdruck dessen sein, daß der Mensch in der Liturgie und in seinem alltäglichen Leben die Überfülle der göttlichen Schönheit, an der er selbst Anteil erhielt, »im unentgeltlichen Übermaß« darstellen darf.

6. Neuschöpfung im Geist

Die alles belebende und erneuernde Kraft, die unentwegt die ganze Schöpfung ihrer verklärten Vollgestalt entgegenführt, ist der Heilige Geist. Nicht anders verhält es sich auch in der Liturgie. In der Basilius-Liturgie heißt es im zweiten Gebet für die Gläubigen:

Stärke uns zu diesem Dienst durch die Kraft Deines Heiligen Geistes. Lege in unseren Mund, sobald wir ihn öffnen, ein Wort, um die Gnade des Heiligen Geistes auf die Gaben herabzurufen, die wir Dir jetzt darbringen.

Der Heilige Geist läßt uns den tiefen Sinn der Offenbarung des Menschensohnes begreifen, denn sein heiligendes Wirken, die Voraussetzung für jedes Werk, läßt alles zu einer Christophanie, zur Erscheinung Christi werden. Er »brütete« über dem Abgrund, um daraus die Erde erstehen zu lassen, den Ort der Inkarnation. Das ganze Alte Testament ist ein Vor-Pentekoste, denn es weist auf den verheißenen Messias hin. Der Geist steigt auf Maria herab, bildet aus ihr die Theotokos und offenbart Jesus als den Christus, den Gesalbten. Aus den Feuerzungen des Heiligen Geistes wird die Kirche geboren, der Leib Christi. Durch das Geschenk des Heiligen Geistes wird der Getaufte zu einem Glied

²⁷ Hierzu H.R. Schlette, Der Christ und die Erfahrung des Schönen, in: J.B. Metz, Weltverständnis im Glauben. Mainz 1965, 80-101.

²⁸ Ebd., 97.

²⁹ Vgl. hierzu M. Schneider, Leben aus der Fülle des Heiligen Geistes. Standortbestimmung Spiritualität heute, St. Ottilien 1997, 26-33.

Christi. So erneuert der Heilige Geist als der göttliche Ikonograph das Angesicht der Erde. Der Heilige Geist baut die Schöpfung zu einem »Tempel« auf, der von der Schönheit Gottes Zeugnis ablegt, wie sie in der Theologie des Bildes und der Ikone zum Ausdruck gebracht wird.

Auch wenn der Heilige Geist die ganze Schöpfung und das Leben des Glaubenden trägt und mit sich erfüllt, ist er nicht offenkundig, vielmehr verbirgt er im Gegensatz zu Vater und Sohn sein persönliches Antlitz: »Er ist in uns, ohne unsere Stelle einzunehmen; er glaubt, betet, hofft und liebt in uns so, daß er es uns 'vormacht' und 'vorsagt', es uns überhaupt erst ermöglicht; aber zugleich sind wir es, die glauben, beten, hoffen und lieben.«³⁰ Der Heilige Geist führt unmittelbar in das göttliche Leben in Christus ein, und alles in der Neuschöpfung trägt die »Handschrift« der dritten Person, aber er selbst bleibt hinter seiner Gabe verborgen und kann mit ihr verwechselt werden. Die Offenbarung seines Antlitzes erfolgt erst am Ende der Zeiten, wenn das Werk des Heiligen Geistes vollendet ist, nämlich die Schöpfung in Christus zur Lebensfülle Gottes zu führen.³¹

Der neue Gottesdienst ist die Gegenwart Gottes in Seinem Geist, der unter den Menschen wirkt und sie um das Opferlamm versammelt. Im Augenblick der Liturgie durchdringt die himmlische Welt die Zeit in einer apokalyptischen Weise. Der empfangende Mensch ist aufgefordert, das Empfangene durch sein ganzes Wesen und mit der ganzen Welt darzubringen. Dieses Darbringen zeigt sich in der kirchlichen Symbolik. Die Symbolik ist die Sprache der Kirche zwischen Kreuz, Auferstehung und Parusie; sie versucht, die Herrlichkeit im voraus abzubilden, die bereits in der Zeit schon erschienen und unter uns gegenwärtig ist.

Dieses Verständnis wendet sich gegen das säkulare Natur- und Weltverständnis, das Dinge - selbst geheiligte - nur zu einem Zweck braucht und, wenn dieser erfüllt ist, wegwirft. Schon vor dem stärkeren Einsetzen der Diskussion um das Verhalten des modernen Menschen zur Umwelt und bevor Theologen im Westen die ökologische Problematik deutlich wurde, haben orthodoxe Theologen von ihrer Pneumatologie³² und von ihrer »eucharistischen Schau der Welt« her auf das Unnatürliche im Verhalten des modernen, von der westlichen Zivilisation bestimmten Menschen zur Umwelt gewiesen und demgegenüber die »kosmisch-eschatologische Dimension« der Eucharistie hervorgehoben, wie sie auch in der Theologie der Ikone und nicht zuletzt im Lobpreis der Musik sichtbar wird, denn diese ist selbst eine klingende Ikone.

³⁰ M. Kunzler, *Die Liturgie der Kirche* (Amateca X). Paderborn 1995, 87.

³¹ Vgl. hierzu W. Nyssen, *Die Spiritualität der orthodoxen Kirche*, in: *Pastoralblatt...* 34 (1982) 258-264.

³² C. Yannaras, *Der Heilige Geist als befreiende Kraft* (Vortrag auf Kreta am 18.-25. Oktober 1979; zit. K.C. Felmy, *Orthodoxe Theologie. Eine Einführung*, Darmstadt 1990, 137ff.).

7. Liturgie als Dogma im Lobpreis der Musik

Die byzantinische Spiritualität ist eine Spiritualität der Ikone und eine Spiritualität des Hymnus. Nicht nur die christliche Architektur, auch der Gesang ist an der Synagoge ausgerichtet. Von der Synagoge wird das hymnodische Singen übernommen. In der Synagoge werden von Anfang bis heute ausgewählte Psalmverse und gelegentlich mal kurze, ganze Psalmen verwendet, wenn sie zu einem Fest passen; sonst besteht der synagogale Gottesdienst aus Lesungen der Hl. Schrift, aus Gebeten und Hymnen. Das Christentum übernimmt diese Ordnung, entfaltet aber als frühe Frucht christlichen Geistes die syrische Hymnodie, der sich bald die koptische, die kleinasiatisch griechische und die römisch lateinische Hymnodie anschließen. Am Beginn steht der Hymnus. Der Psalter findet erst im vierten Jahrhundert durch das Mönchtum Eingang in den christlichen Gottesdienst; die Heimstätte des Psalters ist Ägypten. Die Syrer schenken dem Christentum die Hymnodie, die Ägypter die Psalmodie, und aus beiden leben wir heute. Das Ursprüngliche ist aber der Hymnus. Warum wurde im vierten Jahrhundert der Psalter eingeführt, wenn schon ein hymnisches Repertoire vorlag? Die Antwort findet sich in den Auseinandersetzungen zwischen Christentum und Gnostizismus. Gegenüber der Gnosis, die es auch im Christentum - beispielsweise bei Paulus - gibt, vernachlässigt der Gnostizismus die Praxis der Liebe. In den Auseinandersetzungen schien es so, daß die Gnostiker die reichere künstlerische und dichterische Potenz hätten. Der Kampf wurde also auf der Ebene der Liturgie, der Dichtung und der Musik geführt, nicht auf der Ebene der theologischen Traktate, die es so noch nicht gab. Theologischer Traktat, Dichtung und Liturgie waren vielmehr ein und dasselbe: Die großen Dichter waren große Musiker und große Theologen. Wie sehr die Gnostiker die Dimension des Geschichtlichen ganz außer acht lassen und sich nur dem ewigen Sein zuwenden, zeigt sich darin, daß viele gnostische Hymnen gar nicht Tod und Auferstehung Jesu erwähnen und als unbedeutend weggelassen werden. Da man mit Recht befürchtete, daß über die Hymnen gnostisches Gedankengut in das Christentum eindringt, entschloß man sich zu einem Verbot der Hymnen. Dieses Verbot ist zu einem nicht feststellbaren Datum ausgesprochen worden, das wir aber nicht kennen, da keine Akten und Unterlagen vorliegen. Es muß anfänglich schon um die Zeit zwischen 200 und 250 gewesen sein, daß das Verbot ausgesprochen worden ist.

Der Hymnus ist nicht bloß ein feierlicher Gesang, vielmehr kommt in ihm die ganze christliche Existenz zum Ausdruck, wie es der Apostel in Eph 5,19-20 selber sagt: »Sprecht einander in Psalmen, Hymnen und geisterfüllten Liedern zu, singt und preist dem Herrn in euren Herzen, sagt Gott und dem Vater allezeit Dank für alles im Namen unseres Herrn Jesus Christus.« Heinrich Schlier schreibt zu Eph 1,3-14: »Die Eulogie ist Antwort auf die Offenbarung des Mysteriums, in der Gottes rettende Taten präsent werden und erscheinen. Das Mysterium erweckt selbst als die Epiphanie Gottes seinen

Lobpreis.«³³ Emmanuel Jungclaussen definiert die byzantinische Hymnodie als jene Form des Gesangs, »die mit allen Elementen des Dichterischen als *kündende Preisung* und *erweckende Predigt* im Kult dem Mitfeiernden die lebendige Erfahrung des Mysteriums ermöglichen will«³⁴. Ja, im Hymnos wird das Heil vergegenwärtigt in der gläubig versammelten singenden Gemeinde.

Über die Bedeutung der Musik für den ostkirchlichen Glaubensweg findet sich ein wichtiges Zeugnis bei Basilius. Ihm geht es um die Zuordnung von Logos und Melos, die in der Ostkirche bis heute darin ihren Ausdruck findet, daß es keinen gesprochenen Gottesdienst gibt; der Gottesdienst ist bis heute rein vokal, Instrumentalmusik wird abgelehnt. Die Musik selber gilt aber nicht bloß als ancilla verbi, sondern als soror et coporator verbi, auxiliatrix et independens. Basilius schreibt:

Weil der Heilige Geist wußte, daß es so schwer ist, die Menschen zur Tugend zu führen und wir bei unserer Neigung zum Vergnügen den richtigen weg vernachlässigen, was macht er? Er mischt zum Worte die Süße der Melodie, damit wir zusammen mit dem für das Gehörangenehmen Wohlklang unmerklich auch das empfangen, was im Worte der Nutzen ist. Eben für diesen Zweck sind für uns die Gesänge der Kirche erfunden worden.

Zwei Hinweise sind an diesem Text von besonderer Bedeutung: die Präponderanz des Wortes über die Musik und die Süße der Musik. »Süße« meint, daß dieser Überbringung nicht abstrakt geschieht, sondern durch die Sinne. Nihil est in intellectu quod non fuerat in sensu, heißt ostkirchlich und patristisch: intellectus non descendit in cor nisi per sensum. Die Musik gilt als Vehikulum des sinntragenden Wortes, ohne aber selbst den Sinn zu enthalten, sondern überbringt sie ihn durch das Gehör des Menschen, wo es zur Empfängnis des Wortes kommt, ähnlich wie Maria durch das Ohr den Logos empfangen hat.

In der Rückschau läßt sich über die Bedeutung und den Reichtums der orthodoxen Rituale festhalten, daß sie letztlich alle eine Auslegung des gläubigen Verständnisses der Schöpfung sind. Diese ist nie nur »Welt«, sondern »Kosmos«, von Gott geliebt und geschaffen, in seinem Sohn erneuert und geheiligt. Die neue Schöpfung in Christus erhält in den Ritualien eine authentische Auslegung, besonders in der Feier der Liturgie, aber auch in zahlreichen alltäglichen Vollzügen, von denen kaum die Rede sein konnte, obwohl ihnen konkreten Leben der Orthodoxen eine zentrale Bedeutung zukommt. In den Ritualen der Sakramente und Sakramentalien nimmt die Kirche die kommende Verherrlichung der Kreatur voraus und gibt den Dingen jene wahre, echte Gestalt, die sie nach dem Willen Gottes haben sollen. Dieses Geheimnis enthüllt sich in der Endzeit, und zwar so, daß alles »göttlicher Bereich« ist. Im neuen Äon wird alles eine universale Eucharistie

³³ H. Schlier, Der Brief an die Epheser. Düsseldorf 1958, 42.

³⁴ E. Jungclaussen, Marienverehrung im östlichen Christentum, in: W. Beinert (Hg.), Maria heute ehren. Freiburg-Basel-Wien 1979, 53f.

sein, denn alles, was schon hier mit uns in Verbindung steht und unser Leben ausmacht, wird in Christus verklärt und vollendet sein.