

Michael Schneider
Die Chrysostomusliturgie
Eine theologische Hinführung

Im Folgenden soll es um jene liturgische Tradition in der Orthodoxie gehen, die das Konzil von Chalkedon angenommen hat und in der sich vier Liturgieformen unterscheiden lassen: Basilius-Liturgie, Chrysostomus-Liturgie, Jakobus-Liturgie und Liturgie der vorgeweihten Gaben.

Die *Chrysostomus-Liturgie* unterscheidet sich von der *Basilius-Liturgie* nur in einzelnen (meistens still verrichteten) Gebeten und besonders in der Anaphora; ansonsten haben beide denselben Aufbau. 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. Erste literarische Hinweise auf die Existenz der Basilius-Liturgie reichen bis ins 6. Jahrhundert; ihr Grundtext, nämlich das Hochgebet, wird in einem Euchologion aus dem 8./9. Jahrhundert angeführt.¹ Die Basilius-Liturgie, die heute zehnmal im Jahr gefeiert wird, war über lange Zeit die offizielle und einzige Liturgie der Stadt Konstantinopel.² Mit dem 9. Jahrhundert erhielt die Chrysostomus-Liturgie auch außerhalb der Stadt eine immer größere Bedeutung und verdrängte schließlich die Basilius-Liturgie.

Die *Jakobus-Liturgie* wird selten gefeiert, heute noch in Jerusalem vor allem 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. Die Schriftgelehrten stürzten ihn von der Tempelzinne und steinigten ihn danach zu Tode; er starb wahrscheinlich am 10. April 62, an einem Passahfest. Einige seiner Reliquien befinden sich heute in der Kirche zu den 12 Aposteln in Rom. In der römischen Kirche ist sein Fest am 11. Mai; die Orthodoxie feiert ihn am 23. Oktober.

Bei der *Liturgie der vorgeweihten Gaben* (»Gregorius-Liturgie«) handelt es sich um keine Liturgie im eigentlichen Sinn, sondern um eine Vesper mit Kommunionausteilung (der schon verwandelten und dann aufbewahrten eucharistischen Gaben). Die Liturgie, welche auch »Präsanktifikatenmesse« genannt wird, wird Gregorios Dialogos (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 nach 100. Die Liturgie der vorgeweihten Gaben wird im byzantinischen Gottesdienst am Mittwoch und Freitag in den ersten sechs Wochen der Großen Fastenzeit, am Donnerstag der vierten Woche und an den ersten drei Tagen der Karwoche, der »Großen Woche« gefeiert.

1. Der theologische Ansatz

Die Dogma stellen in der Ostkirche - wie für die frühe Kirche - die Grenzen (»horoi - termini«) der Erfahrung dar, denn die Wahrheit des Glaubens lässt sich nicht in der Sprache der Begriffe und Sachmitteilungen zum Ausdruck bringen. Gott ist größer als alles, was je von ihm erkannt und erfahren werden kann. Damit ist ein Proprium der östlichen Theologie genannt, nämlich ihr apophatischer Ansatz.

1

Die älteste erhaltene Handschrift der byzantinischen Liturgie ist der Codex Barberini gr. 336. Der Codex enthält Gebete der Chrysostomus-Liturgie nur als Anhang zur Basilius-Liturgie; erst im 11. und 12. Jahrhundert wird sie ganz angeführt. Die heutige Liturgie ist seit dem 12. Jahrhundert in Konstantinopel, im folgenden Jahrhundert dann auch für Jerusalem bezeugt.

2

»Die erweiterte Fassung, die nach Konstantinopel gelangte (noch durch Gregor den Theologen?), mag sie von Basilius selbst oder aus dem Kreis um ihn stammen, kann dann eigentlich in Caesarea noch nicht die alte, auch von Basilius gebrauchte Form verdrängt haben.« (G. Kretschmar, Art. »Abendmahlsfeier«, in: TRE Bd. I [1977] 263).

Die *Apophatik* ist jene Grundhaltung, die dem letzten (Nicht-) Erkennen Gottes entspricht. So ist selbst in den Dogmen der Kirche zunächst ihr »negativer«, also ihr apophatischer Sinn hervorzuheben. Sogar die höchste Theophanie, Gottes vollkommene Offenbarung in der Welt durch die Inkarnation des Wortes, hat apophatischen Charakter. In der Anaphora der Basilius-Liturgie heißt es:

Gebieter 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.

Am Anfang des Hochgebetes spricht der Priester in der Chrysostomus-Liturgie:

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

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 in den eucharistischen Gaben.

Die einzige *kataphatische*, also bejahende Aussage über Gott ist, daß er sich uns als der eine und dreifaltige Gott geoffenbart hat. 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.

Der Weg, 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 Christusmysteriums 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, wohlan, so wollen wir euch genau darüber unterrichten, damit ihr die Bedeutung dessen erkennt, was euch in jener Taufnacht geschehen ist.«³

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

2. Kelch der Synthese

Jede Aussage von Gott, die auf den Menschensohn bezogen bleibt, ist durch ihn 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 zu deuten verstehen. 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...

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

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

Darauf betet der Priester in der Anaphora:

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

a. Inkarnation

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 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.

b. Auferstehung

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. Dieser Dualismus von Heraustreten aus der Zeit und Heiligung der Zeit ist für das frühchristliche Selbstverständnis essentiell; deshalb mußte die junge Kirche einen eigenen Rhythmus der Heiligung der Zeit entfalten, wie es in der Stundenliturgie und im Wochen- und Jahreszyklus geschehen ist.

Hier zeigt sich ein weiteres Konstitutivum östlicher Liturgie: Während die Liturgie selbst recht einheitlich und gleichsam unwandelbar erscheint, ist die Ausgestaltung der Stundenliturgie recht offen für den jeweiligen Tag und seinen Festinhalt. 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.

c. Wiederkunft

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 Konsumption 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.⁴

Denn 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. Die Zukunft ist die Quelle, »aus der Zeit und Welt hervorgehen und sich erneuern. Die Zeit entrollt sich von der Zukunft in die Gegenwart«⁵. Das bedeutet eine letzte »Relativierung« der Zeit: »Die Zukunft ist die Ursprungsdimension der Kontingenz jedes neuen Ereignisses, aber auch die Sphäre, von der wir das Ganzwerden des im Prozeß der Zeit Unabgeschlossenen und Unvollendeten erhoffen.«⁶ Der Sinn des letzten Buches der Heiligen Schrift, nämlich der Apokalypse als »Offenbarung« des ganzen Heilsmysteriums Christi, liegt darin, uns, die wir in den letzten Zeiten leben, das verborgene, nämlich eschatologische Antlitz der Geschichte zu eröffnen.

Die Gläubigen »gedenken« 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«⁷.

Christus, der eine und vollkommene Priester, hat seine Liturgie auf Erden, besonders auf Golgotha vollzogen und lebt nun verherrlicht zur Rechten des Vaters, um dort die von ihm auf Erden begonnene Liturgie fortzusetzen und alle auf Erden Pilgernden in sie hineinzunehmen. Diese Hineinnahme zeigt sich in den irdischen Riten, unter deren Hülle die himmlische Liturgie Christi offenbar wird, denn sie bilden ab, was Christus im Himmel tut: »In der Göttlichen Liturgie der Orthodoxen Kirche wird die gottesdienstliche Gemeinschaft mit der himmlischen Kirche aber mehrfach wiederholt und dann auf jeweils unterschiedliche Weise thematisiert: Bereits in der Proskomidie geschieht das in der Ordnung der symbolischen Partikel: die Heiligen werden zusammen mit anderen Lebenden und Entschlafenen symbolisch um das 'Lamm' geschart. Zum Kleinen Einzug bittet der Priester, 'daß mit unserem Einzug auch der Einzug der heiligen Engel geschehe, die mit uns die Liturgie vollziehen und mit uns deine Güte preisen'. Das Gebet zum Trishagion spricht von der Verherrlichung Gottes durch die Cherubim. Der Cherubim-Hymnus singt davon, daß die Gläubigen im Gottesdienst 'die Cherubim geheimnisvoll abbilden', während der 'König des Alls [...] unsichtbar von den himmlischen Heerscharen im Triumph geleitet wird', und so - östlichem Bildverständnis entsprechend - in Gemeinschaft mit den Abgebildeten treten. In der Präfation kommt der Gedanke an den Gottesdienst der 'sechsflügeligen, vieläugigen, schwebenden und fliegenden Cherubim und Seraphim' und die gottesdienstliche Gemeinschaft 'mit

4

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.

5

Chr. Link, »Im Anfang ...«. Aufgabe und Ansatz einer Schöpfungslehre heute, in: W. Grab (Hg.), Urknall oder Schöpfung? Zum Dialog von Naturwissenschaft und Theologie, Gütersloh 1995, 153-175, hier 165.

6

W. Pannenberg, Das Wirken Gottes und die Dynamik des Naturgeschehens, in: W. Grab (Hg.), Urknall oder Schöpfung?, 139-152, hier 152.

7

J. Zizioulas, Apostolic Continuity and Orthodox Theology, in: SVTQ 2 (1975) 75-108, hier 93, Anm. 70 (übersetzt von K.C. Felmy).

diesen seligen Kräften' viel machtvoller zum Ausdruck als in den westlichen Präfationen. Und die eucharistische Intercessio betet wie die Proskomidie für Heilige, Entschlafene und Lebende.«⁸ 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 vorausskostend 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.

3. Kosmische Liturgie

Die Sprechweise der Orthodoxie von Gott 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.⁹ Aber die Apophatik führt nicht in das Verstummen, sondern in ein neues Bemühen um den *Lobpreis* auf den dreieinen Gott, wie Kyrill von Jerusalem darlegt: »Man wird einwenden: Wenn das Wesen Gottes unfassbar ist, warum redest du davon? Soll ich vielleicht, da ich nicht den ganzen Fluß auszutrinken vermag, nicht so viel zu mir nehmen, als mir guttut? Soll ich, da meine Augen nicht die ganze Sonne zu fassen vermögen, sie auch nicht so weit ansehen, als für mich notwendig ist? Oder wenn ich einen großen Garten betrete und daselbst nicht den ganzen Bestand an Früchten essen kann, willst du, daß ich ganz hungrig wieder fortgehe? Ich lobe und verherrliche unseren Schöpfer; denn ein göttlicher Befehl lautet: 'Jeder Geist lobe den Herrn!' (Ps 150, 6). Ich versuche jetzt, den Herrn zu verherrlichen, nicht ihn zu erklären. Zwar weiß ich, daß ich seine Majestät nicht genügend verherrlichen werde, doch halte ich es für religiöse Pflicht, dies irgendwie zu versuchen. In meiner Schwachheit tröstet mich das Wort des Herrn Jesus: 'Niemand hat Gott je gesehen' (Joh 1,18).«¹⁰

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 der Sakramente 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 Dionysios 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.«¹¹

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

8

K.C. Felmy, Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der russischen Theologie. Wege und Wandlungen russischer Liturgie-Auslegung, Berlin-New York 1984, 9f.

9

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

10

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

11

Dionysios-Areopagita, Kirchliche Hierarchie 3,11.

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.¹²

a. Priester der Welt

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.*

Da der Mensch durch den Sündenfall aus der Danksagung (Eucharistia) heraustrat, hörte er auf, Priester der Welt zu sein, und wurde ihr Sklave. 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. Dieser Neuanfang wird in der Anaphora der Basilien-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
ausgewähltes 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.*

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.«

b. Lobpreis der Erde

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 'ausgewähltes Zeichen' verstehen, weil sie ihn in die Situation des Herrn am Kreuz bringt, und darin seinen Gottesdienst finden. Dieser Gottesdienst verträgt 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, Die Liturgie der monastischen Kirche, in: Liturgie und Mönchtum/Laacher Hefte 43, Maria Laach 1968, 77-86, hier 84).

Weil »Gott alles, was er wirkt, tut, um sich selbst offenbar zu machen«¹³, darf die Schöpfung sakramental gedeutet und verstanden werden. Für eine solche eucharistische 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.¹⁴

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.«¹⁵

Nicht anders heißt es bei Irenäus von Lyon: »Wir bringen in den heiligen Gaben die ganze sichtbare Natur dar, damit sie zur Eucharistie werde.«¹⁶ 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.¹⁷

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 kommt zu keiner Verschmelzung, denn die »Dinge« werden verwandelt, nicht ausgetauscht. Das ist wichtig, weil es im Mysterium nicht um die Auflösung der Kreatur, 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.¹⁸

Die ganze Schöpfung ist dazu bestimmt, zu einer *allumfassenden Eucharistie* zu werden und in die endzeitliche Liturgie überzugehen. In diesem Sinne existiert die ganze Welt auf die Eucharistie hin,

13

Bonaventura, In II sent. 16,1,1.

14

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.

15

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

16

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

17

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

18

K.C. Felmy, Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der russischen Theologie. Wege und Wandlungen russischer Liturgie-Auslegung, 399f.; vgl. Irenäus, Adv. haer. IV 18,5. Dies heißt aber, daß für Bulgakov die Sakramentalität des Kosmos nicht nur schöpfungstheologisch, sondern heilsgeschichtlich begründet ist, denn der Kosmos ist der Leib der von Christus in der Inkarnation angenommenen Menschheit.

gibt es doch, wie Zizioulas hervorhebt, »einzig und allein die Wirklichkeit der Natur und der gesamten Schöpfung in der Einheit von himmlischer und irdischer Realität ... Bei einer solchen Schau der Welt im Lichte der Eucharistie ist es keineswegs möglich, zwischen Natur und Übernatur zu trennen, so wie etwa die abendländische Theologie den Menschen vor das Dilemma gestellt hat, zwischen beiden zu wählen«¹⁹. Nach Evdokimov ist alles Geschaffene Instrument der »leiblichen« Gegenwart Gottes in der Welt und damit ein Sakrament der göttlichen Gegenwart.

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, wie sich nun zeigen wird, 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.

4. Doxologische Anthropologie

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.²⁰ 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. Dies läßt sich an einem weiteren Element des östlichen Liturgieverständnisses verdeutlichen; Der Lobpreis auf Gott ist nämlich aufs engste mit dem Gedenken an die Heiligen verbunden.

a. Vereinigung

Auffällig ist die Darbringung »für« die Heiligen und »alle im Glauben Vollendeten«, eine Formulierung, welche die Basilius-Liturgie vermeidet, mit der die Chrysostomus-Liturgie aber zum Ausdruck bringen möchte, daß die eucharistische Gegenwart des Herrn die ganze Kirche umschließt und allen Anteil am Heil schenkt. In der Chrysostomus-Liturgie vertraut sich die Gemeinde nicht nur der Fürbitte der Heiligen an, sondern sie betet auch ausdrücklich für sie:

Noch bringen wir diesen geistigen Gottesdienst dar für die im Glauben ruhenden Vorväter, Väter, Patriarchen, Propheten, Apostel, Prediger, Evangelisten, Martyrer, Bekenner, Asketen und für jeden Gerechten, der im Glauben sein Leben vollendet hat. Insbesondere für unsere allheilige, makellose, hochgelobte und ruhmreiche Herrin, die Gottesgebälerin und immerwährende Jungfrau Maria.

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

¹⁹

J. Zizioulas, Die Welt in eucharistischer Schau, in: US 25 (1970) 342-349, hier 345.

²⁰

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.

erwartet werden. Sie ist erreicht am letzten Tag, wenn alle Menschen, auch die noch zukünftig geborenen, welche zu Christus gehören, seinen geheimnisvollen Leib, der die Kirche ist, vollendet haben. Bis dahin sind alle Verstorbenen, sogar die Heiligen, noch nicht die 'im Glauben Ruhenden', sondern leben in einer erwartenden Spannung von 'schon' und 'noch nicht', über Christus verbunden mit der Kirche der auf Erden Lebenden und der Verstorbenen.«²¹ Die Fürbitte der Heiligen meint keinen »Instanzenweg«, sondern erklärt sich aus der universalen Heilsgemeinschaft.

Der Weg der Vereinigung mit Gott ist dem orthodoxen Gläubigen im Leben der Gottesgebälerin vorgezeichnet. Die große Ehrfurcht des Orthodoxen vor der Mutter des Herrn zeigt sich darin, daß es ihm nie einfallen würde, sie einfach als »Maria« zu bezeichnen oder gar als »Mutter der Kirche«, vielmehr erhält sie eine besondere Auszeichnung durch ihre einzigartige Beziehung zum Sohn: sie ist die »Gottesmutter« und »Gottesgebälerin«. Trotz der zentralen Bedeutung der Gottesgebälerin in der Theologie und Liturgie wie auch im Glaubensleben der Kirche kennt die Orthodoxie keine eigene Mariologie. Vielmehr ist von einer *Theotokologie* zu sprechen, die christologisch begründet und ausgerichtet bleibt. Die orthodoxen Schuldogmatiken und Katechismen verzichten auf ein eigenes mariologisches Kapitel, weil ihr Interesse eher theologischer Art ist: Die theologischen Aussagen über die Jungfräulichkeit und Gottesmutterschaft sind der Orthodoxie wichtiger als jene über die ethische Vorbildlichkeit der Gottesgebälerin.

Immer wieder neu wird in der Liturgie der Lobpreis auf die Gottesmutter angestimmt. Denn im Leben der »Panhagia« läßt sich die Grundform des Glaubens jeder christlichen Existenz erkennen. Wer glaubt, kann nicht anders leben und den Weg zu Gott gehen, als es im Leben der Gottesgebälerin vorgezeichnet ist: Wie durch Adam und Eva das Joch der Vergänglichkeit kam, ersteht mit der Geburt des Einen aus der Jungfrau Maria das neue Leben der Unvergänglichkeit.

b. Mystisches Leben²²

Liturgie vollzieht sich nicht in einem Sonderbereich des Alltags, sie ist Einübung in das Leben. Deshalb ist nun nach dem Zusammenhang von Gottesdienst und Leben, von Liturgie und Spiritualität zu fragen, wie er für die Ostkirche bestimmend ist. Um den östlichen Ansatz in der Entfaltung einer christlichen Spiritualität und der konkreten Ausgestaltung des geistlichen Lebens im Alltag zu verstehen, muß zunächst die Bedeutung von Pfingsten für den Glauben bedacht werden.

Zwischen Inkarnation, Erlösung und Auferstehung einerseits und Pfingsten andererseits besteht ein unendlicher Unterschied, der den drei Hypostasen der Dreieinigkeit wie auch ihrem Einssein entspricht. Es gibt den Aspekt der *Erfüllung* und den der *Vollendung*, und beide sind zu unterscheiden: Was die Inkarnation erfüllt, wird an Pfingsten vollendet, und was dort ein für allemal geschehen ist, nimmt jetzt persönlich Gestalt an und wird in der Zeit aktuell für jeden Christen. Die Gemeinschaft zwischen Haupt und Leib, die an Pfingsten ihre Vollendung findet, ist das Werk des Heiligen Geistes. Um seine Kraft bittet der Beter zu Beginn jeder Liturgie und Hore:

Himmlicher König, Tröster und Geist der Wahrheit, der Du überall bist und alles erfüllst, Schatzkammer der Güter und Spender des Lebens. Komm und nimm Wohnung in uns, reinige uns von jedem Makel und rette uns, denn Du bist gut.

In gewisser Hinsicht könnte man das Offenbarungsgeschehen in Christus als das einzig wirklich historische Geschehen bezeichnen, da mit ihm das ganze menschliche Dasein seine letztmögliche Sinndeutung und Erfüllung erhalten hat. Aufgrund der einzigartigen Bedeutung des Christuserignisses versteht und deutet der Glaubende seine eigene Existenz in unmittelbarer Beziehung zur Abfolge dieser historischen Ereignisse. Eine rein christologische Anthropologie reicht aber nicht aus, um die Fülle der göttlichen Ökonomie auszusagen. Der Himmelfahrt Christi folgt

²¹

M. Kunzler, Archieratikon. Einführung in Geist und Gestalt der bischöflichen Liturgie im byzantinischen Ritus der griechisch-katholischen Kirche der Ukraine, Paderborn 1998, 341f.

²²

Eine gute Hinführung zur östlichen Soteriologie mit weiteren Angaben zu den folgenden Ausführungen gibt K. Ware, Mensch werden - an Gott teilhaben. Wie versteht die orthodoxe Tradition die Erlösung? Bern 1997.

die Herabkunft des Heiligen Geistes, auf bestimmte historische Personen zu einem historischen Zeitpunkt und an einem konkreten Ort. Für die gesamte mystische Tradition der orientalischen Christenheit bedeutet *Pfingsten* das Hauptziel der Erlösung des Menschen, weil sich an Pfingsten etwas Neues vollzieht, das so noch nicht da war und durch nichts anderes übertroffen werden kann. Das Kommen des Heiligen Geistes an Pfingsten schafft ein »Mehr« gegenüber dem Wirken Christi. Mit der Bedeutung von Pfingsten aufs engste verbunden ist das Verständnis der Epiklese und ihrer Bedeutung in der Liturgie. Bei den Vätern wie auch in der östlichen Liturgie gibt es keine Fixierung auf den Augenblick der Epiklese, man spricht vielmehr vom »Eucharistieren« der Gaben.²³ Für Basilius ist die ganze Anaphora eine Epiklese²⁴, denn durch das Wirken des Geistes wird das Heilswerk Christi in der Gemeinde gegenwärtig. Dennoch gibt es in der Basilius- und Chrysostomus-Liturgie eine ausdrückliche Bitte um die Herabkunft des Heiligen Geistes über die eucharistischen Gaben. Es heißt in der Anaphora des Basilius:

Durch Ihn ist der Heilige Geist erschienen, der Geist der Wahrheit.

Dies meint nicht nur eine zeitliche Sendung des Heiligen Geistes (Pfingsten), sondern eine überzeitliche (Aorist: *exepháne*), also ein ewiges Sich-Widerspiegeln des Sohnes im Geist.²⁵

Der Priester betet sodann in der Epiklese der Chrysostomus-Liturgie:

Nochmals bringen wir diesen geistigen und unblutigen Gottesdienst dar. Wir rufen dich an, bitten und flehen zu dir: Sende deinen Heiligen Geist auf uns und diese vorliegenden Gaben herab.

Die Herabrufung des Heiligen Geistes ist nicht nur ein wichtiger Vollzug in der Feier der Liturgie und bei der Wandlung der eucharistischen Gaben, sondern ist das Konstitutivum östlichen Betens überhaupt: »Die Epiklese ist 'immer erhörtes', amtliches Gebet der Kirche, durch das sie die lebensschaffende und wandelnde Kommunikation des dreifaltigen Gottes mit seiner Schöpfung in einer konkreten Situation eines Menschen oder einer Gemeinschaft aktualisierend herabrufte. In der Eucharistiefeier, in allen sakramentalen Handlungen, ja auch im Gebet ist es der Heilige Geist, der der Schöpfung das göttliche Leben übergibt und in ihr zur Vollendung bringt.«²⁶

Ein weiteres Merkmal des östlichen Verständnisses der Epiklese, wie sie soeben aus der Chrysostomus-Liturgie angeführt wurde, besteht darin, daß die Epiklese über die Gaben, aber in gleicher Weise auch über die versammelte Gemeinde ausgesprochen wird, denn nicht nur die Gaben werden verwandelt, sondern die Beter selbst sind in das Geschehen der Verwandlung hingenommen.

Im Osten bedenkt man weniger die Frage einer *participatio actuosa* der Gläubigen, sind sie doch immer schon aktiv in das Geschehen der Eucharistie mit einbezogen, wie Nikolaj Afanas'ev ausführt: »Das Volk konzelebriert dem Priester, und nur diejenige eucharistische Darbringung eröffnet völlig die ganze Tiefe des kirchlichen Gebets, die Ausdruck der 'katholischen' Fülle ist und die nicht verborgen vor den Betenden, nicht kaum wahrnehmbar und stumm, sondern 'mit einem Munde und einem Herzen' vollzogen wird. Der Priester stellt sich nicht dem Volk gegenüber, sondern besteht im Gegenteil auf diesem einmütigen Vollzug mit dem Volk. Die Kirche ist nicht allein im Klerus beschlossen, sondern im ganzen Pleroma des Kirchenvolks, des Hüters der Gottesfurcht.«²⁷ Afanas'ev belegt die Beteiligung des Volkes damit, daß die alten Eucharistiegebete

23

Vgl. Justin, I. Apol. 65.67.

24

Vgl. Basilius, Über den Heiligen Geist, 27,66 (PG 32,188B); auch J. Betz, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter. Bd. I/1, Freiburg 1955, 330; H.-J. Schulz, Liturgie, Die ältesten liturgischen Überlieferungen des Ostens, in: W. Nyssen u.a. (Hgg.), Handbuch der Ostkirchenkunde. Bd. II, Düsseldorf 1989, 3-29, bes. 17.

25

Vgl. hierzu H.-J. Schulz, Liturgie, Die ältesten liturgischen Überlieferungen des Ostens, bes. 18f.

26

M. Kunzler, Archieratikon, 54.

27

N. Afanas'ev, Trapeza Gospodnja. Paris 1952, 56; zitiert nach Felmy. Dieser überlegt: »Von daher ist zu fragen, ob der

in der 1. Person pluralis geschrieben sind, daß nach Justin die Gläubigen mit »Amen« antworteten, daß der Heilige Geist auf das ganze Volk herabkomme und daß es in der Chrysostomus-Anaphora heiße:

Wir danken dir auch für diese Liturgie, die du aus unseren Händen anzunehmen geruhst, obgleich vor dir Tausende von Erzengeln und Zehntausende von Engeln stehen,

und daß die Kommunion der wichtigste Akt der Konzelebration der Laien und darum der unverzichtbare Bestandteil der Göttlichen Liturgie sei.²⁸

Die eucharistische Ekklesiologie der Basilius-Anaphora zeigt sich deutlich in der Kommunioneplikese:

Uns alle aber, die an dem einen Brot und dem einen Kelch teilhaben, vereinige untereinander zur einen Gemeinschaft des Heiligen Geistes.

Christus bezieht die Gläubigen in seine Hingabe ein; sie werden in ihm selbst zu Opfern. Alle in der Kirche sind »Priester und Opfer zugleich, alle sind Lehrer und Anführer zum Heil für sich selbst, für andere ihnen nahestehende Gläubige, überhaupt für andere Menschen, ohne damit aber eine formelle Verantwortung für die Gemeinde zu tragen«²⁹.

Eine solche Sicht hat Konsequenzen für das Verständnis des priesterlichen Amtes. Nach Zizioulas verleiht die Weihe dem Priester keine Vollmacht, die losgelöst von einer kirchlichen Gemeinschaft existiert und ausgeübt wird. Der Priester lebt in der jeweiligen Ortskirche das allein heilsrelevante Priestertum Jesu Christi.³⁰ Kunzler führt hierzu aus: »Die Gnadengabe des Priesters ist deshalb keine besondere Begabung zur Leitung einer Gemeinschaft - wie sie jede Gemeinschaft von Menschen braucht -, sondern das priesterliche Charisma ist die Verleiblichung des in Beziehung tretenden und zur vergöttlichenden Gemeinschaft mit sich einladenden dreifaltigen Gottes. Deshalb ist das priesterliche Amt zutiefst eine beziehungshafte Wirklichkeit, d. h. 'ein Mysterium der Liebe, das hier und jetzt das Leben des Dreifaltigen Gottes selber widerspiegelt'.«³¹ Der Priester handelt als Abbild Christi bzw. als »Antitypos«, als eine menschliche Ikone, die den unsichtbar gegenwärtigen Herrn für die Liturgie sichtbar macht. Deshalb übt der Priester auch nicht das Amt eines »Stellvertreters« aus, denn Christus handelt unmittelbar an seiner Gemeinde; er ist gegenwärtig, nicht abwesend, und er bedarf deshalb keines Menschen, der in seinem Namen auftritt.

c. Leben in Christus

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 Voraus-

Vollzug des Gottesdienstes 'versus populum' (der gegenläufigen Tendenz seiner Befürworter zuwider) nicht doch vielmehr Ausdruck eines 'klerikalen Amts- und Gottesdienstverständnisses ist als die gemeinsame Ausrichtung des Zelebranten mit dem Volk« (K.C. Felmy, Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der russischen Theologie. Wege und Wandlungen russischer Liturgie-Auslegung, 374, Anm. 78).

28

Vgl. ebd., 410.

29

D. Staniloae, Orthodoxe Dogmatik. Bd. III. Zürich-Einsiedeln-Köln 1990, 181-184.

30

Vgl. J. Zizioulas: Priesteramt und Priesterweihe im Licht der Östlich-orthodoxen Theologie, in: H. Vorgrimler (Hg.): Der priesterliche Dienst. Bd. V: Amt und Ordination in Ökumenischer Sicht (QD 50), Freiburg-Basel-Wien 1973, 74.

31

M. Kunzler, Archieratikon, 50.

setzungen, um die Gnade des Heiligen Geistes zu erwerben, d.h. um in das Leben der Heiligsten Dreifaltigkeit aufgenommen zu werden.

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 Ostern beginnt. So steht im Mittelpunkt orthodoxen Denkens und Feierns nicht die Lehre von Gott, sondern das Geheimnis der Erlösung.

d. Wahres Menschsein

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.

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.³²

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, was er in Christus ist. Er, der einzig *wahre Mensch* (»vere homo«), ist die Quelle jenes Lebens, das in Gemeinschaft mit Gott und allen Menschen leben läßt.

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.³³

e. Übermaß des Schönen

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:

32

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

33

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.).

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 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.

Gott ist schön, und diese seine Schönheit teilt er seiner Schöpfung mit. So heißt es im Hexaëmeron, daß Gott jedes seiner Werke »schön« geschaffen hat. Das Verb »schaffen« ist nach dem Modus der Vergangenheit konjugiert: die Welt ist geschaffen worden, sie ist geschaffen und wird bis zu ihrer Vollendung geschaffen sein; von dem so Geschaffenen sagt der griechische Text, daß es *ó* (»schön«) ist, nicht *ótios* (»gut«), während der hebräische Ausdruck beides in einem bedeutet.³⁴ Da die Schöpfung in allen ihren Dimensionen an der Schönheit Gottes teil hat, sagt Dionysius, der Pseudo-Areopagite, daß auch der Mensch »nach dem ewigen Modell, dem Archetyp der Schönheit geschaffen ist«³⁵, um an Gottes eigener Schönheit Anteil zu empfangen. Was immer der Mensch in der Schöpfung vorfindet oder was er selber denkt und vollzieht, findet seinen Sinn darin, daß es die göttliche Schönheit darstellt. Auf welche Weise findet die Schönheit Gottes ihren Ausdruck im menschlichen Leben?

Gott offenbart sich mit seiner *Schönheit* im Leben Jesu. Er ist der »gute Hirt« (Joh 10,11), wiederum wörtlich übersetzt der »schöne Hirt«, der sein Leben hingibt für die Seinen. Nicht anders soll es auch bei denen sein, die ihm nachfolgen und dienen. Deshalb weist der Apostel darauf hin: »Ein schöner Diakon Christi Jesu wirst du sein, dich nährend mit den Worten des Glaubens und der schönen Lehre, der du nachgefolgt bist« (1 Tim 4,6); ebenfalls heißt es 1 Petr 4,10: »Dient als schöne Haushalter der bunten Gnade Gottes.« Ein Text aus der byzantinischen Liturgie lautet: »So salbt die Frau den Bräutigam ihres Herzens und bekennt darin: Du, mein Geliebter, bist ganz schön.«

Aufgrund seiner Schönheit empfängt der Herr ein Pfund Nardenöl, dessen Duft das ganze Haus erfüllt (Joh 12,3). Gegenüber dem Vorwand der Not der Armen antwortet Jesus: »Laß sie gewähren!« (Joh 12,7). »Was in den Augen der Menschen als Verschwendung erscheinen mag, ist für den in seinem innersten Herzen von der Schönheit und der Güte des Herrn angezogenen Menschen eine klare Antwort der Liebe und eine überschwengliche Dankbarkeit dafür, auf ganz besondere Weise zum Kennenlernen des Sohnes und zur Teilhabe an seiner göttlichen Sendung in der Welt zugelassen worden zu sein.«³⁶

An die Stelle der »Zweckdienlichkeit« setzt Jesus das *Übermaß an Unentgeltlichkeit*³⁷. Gewiß, Gott will Barmherzigkeit, nicht Opfer, doch gilt auch hier der Primat des Logos vor dem Ethos, der »Ästhetik« vor der Ethik. Nicht Judas Iskariot, sondern jene Frau, die einfach im Übermaß schenkt und verschwendet, erweist sich als die wahre Jüngerin des Herrn, dem Gebot der Stunde gehorchend. In ihrer Verschwendung bezeugt sie, daß Gott »alleine groß und schön ist, unmöglich auszuloben«³⁸: Gott handelt nämlich gut, recht und billig, doch immer aus dem Übermaß seiner Liebe und Menschenfreundlichkeit. So vollzieht die Frau nach, was Gott den Menschen zuteil werden

34

Vgl. Maximus Confessor, Myst. 23 (PG 91,701).

35

Ps.-Dionysios, Kirchenordnung III,7.11.

36

Papst Johannes Paul II, Vita consecrata (25. März 1996), Art. 104.

37

Ebd.

38

Paul Gerhardt, Geistliche Lieder (Reclam 1741). Stuttgart 1991, 45.

läßt: Ohne zu rechnen, kommt er in seiner verschwenderischen Liebe und Schönheit der Welt zuvor.

Die Schönheit des Irdischen ist ein Vorausbild der Schönheit des Kommenden (Apk 21)³⁹, 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 Schönere ist.«⁴⁰ 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.⁴¹ 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.

f. 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:

Mach uns fähig zu diesem Dienst durch die Macht des Heiligen Geistes, damit wir ohne Tadel vor Deiner Herrlichkeit stehen und Dir das Lobopfer darbringen, denn Du wirkst alles in allem ...

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 Geist läßt uns den tiefen Sinn der Offenbarung des Menschensohnes begreifen, denn das heiligende Wirken des Geistes, die Voraussetzung für jedes Werk, läßt alles zu einer Christophanie, zur Erscheinung Christi werden. So »brütete« der Geist über dem Abgrund, um daraus die Erde entstehen 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 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.«⁴² 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

39

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

40

Ebd., 97.

41

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

42

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

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.⁴³

Der Osten wirft dem Westen vor, daß er viel zu wenig den Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater allein und seine Sendung in die Welt durch den Sohn vom Vater her unterscheidet. Der innertrinitarische Ausgang des Geistes vom Vater allein ist für den Osten deshalb so wichtig, weil er darin die uneingeschränkte Personalität des Heiligen Geistes garantiert sieht. 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. In dem Augenblick, wo in der Kirche und Theologie des Westens das Wissen um die personhafte Einwohnung des Heiligen Geistes im einzelnen Menschen verlorenggeht, ist nach Auffassung des christlichen Ostens letztlich alles verloren, d.h. es bleiben ein ferner trinitarischer Gott und ein von ihm weit entfernter Mensch übrig, dem zwar von Gott geholfen wird, der aber ansonsten selbständig agiert.

»Ihr werdet die Kraft empfangen, indem der Heilige Geist auf euch kommt, und ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria und bis an das Ende der Erde« (Apg 1,6-8). Dieses Wort legt der Osten so aus, daß am Pfingsttag zu den Aposteln und in der Taufe und Firmung zu allen Christen der Heilige Geist als die Kraft göttlicher Einwohnung kommt, nicht bloß eine eigens für das menschliche Verstehen zugewiesene Gnadengabe dieses Geistes. Seine ungeschaffenen Energien lassen den Menschen zu einem zeitlichen Ort seiner Einwohnung werden. Aus dem Wissen um die *innere Einwohnung des göttlichen Geistes* hat jeder Gläubige sein Leben mit Gott zu gestalten. Ein Mönch, der aus dem eigenen Glaubensvollzug den überlieferten Glauben verkündet und bezeugt, gilt im Osten heute noch mehr als ein wissenschaftlich geschulter Universitätsprofessor.

Liturgie ist für den christlichen Osten die Innewerdung der Kirche, zeitliches Gegenwärtigwerden des göttlichen Heilsplanes im Ablauf der Geschichte durch die vom Menschensohn mittels ihres Priestertums ermächtigte Kirche. So heißt es in der Basilius-Liturgie beim Gebet zur Gabenbereitung:

Herr, unser Gott, Du hast uns erschaffen und in dieses Leben geführt. Du hast uns die Wege des Heils gezeigt. Du hast uns gnädig die himmlischen Geheimnisse enthüllt. Du hast uns durch die Macht des Heiligen Geistes mit diesem Dienst betraut.