

3. Die Gleichzeitigkeit von Lesern und Gelesenem: Wie das Lesebuch zum Lebensbuch wird – Wie die Bibel präsent werden kann

Christos Karakolis

Nach den Ausführungen im vorangegangenen Kapitel kann das theologische Prinzip *sola scriptura* im orthodoxen Kontext *mutatis mutandis* auch auf die Verschmelzung örtlicher und zeitlicher Horizonte nach Hans-Georg Gadamer angewandt werden,¹ die vorwiegend im liturgischen Leben orthodoxer Gottesdienste zu beobachten ist. „Verschmelzung von örtlichen und zeitlichen Horizonten“ nennen wir hier den Sachverhalt, nach dem die Gläubigen in erster Linie durch das liturgische Leben zu der Glaubenserfahrung kommen, dass im jeweiligen Ort und in der jeweiligen Gegenwart alles im Verlauf der Heilsgeschichte vom ersten Moment der Schöpfung bis hin zur Endzeit Geschehene zusammengefasst und realisiert wird. Ferner sind alle diese Ereignisse nicht ausschließlich kollektiver Natur, sondern betreffen auch die persönliche Heilsgeschichte jedes und jeder einzelnen Gläubigen. Diese heilsgeschichtlichen Ereignisse, einschließlich derjenigen, die erst für die Zukunft erwartet werden, wurden primär in biblischen Texten verschriftlicht. Es ist kein Zufall, dass jede Form kirchlichen Ausdrucks wie etwa die Theologie, die Liturgie, die Hymnologie, die Ikonographie, die Spiritualität und die ethische Praxis einen wesentlichen biblischen Bezug und eine unzweifelhafte biblische Orientierung hat.

1 H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1990, 307–312. P. DRAGUTINOVIĆ, *Interpretation of Scripture in the Orthodox Church: Engaging Contextual Hermeneutics in Orthodox Biblical Studies*, Belgrad 2018, 35, hat als erster diese Theorie auf die Rezeption der Bibel im orthodoxen Gottesdienst angewandt.

In diesem Kapitel werden wir also versuchen, die oben genannte Verschmelzung der örtlichen und zeitlichen Horizonte im kirchlichen Leben mit Nachdruck auf ihre biblischen Bezüge und Voraussetzungen exemplarisch zu präsentieren.

1. Die Bedeutung der Synchronie

In den letzten Jahrzehnten hat sich in der Bibelforschung ein bedeutender Paradigmenwechsel ereignet. Während früher bei der sogenannten historisch-kritischen Methode das entwicklungs-geschichtliche Forschungsmodell dominierte, hat sich inzwischen der Schwerpunkt des internationalen wissenschaftlichen Interesses zum großen Teil verschoben. Es geht heutzutage auch um philologisch, textwissenschaftlich und rezeptionsästhetisch begründete Zugänge, die die Zeichengewebe der Texte ganzheitlich analysieren und interpretieren möchten und nicht mehr vom Interesse angetrieben werden, Texte in einzelne Quellen und redaktionelle Schichten zu trennen oder sie sogar zu durchbohren, um über hypothetisch vermutete „ursprünglichere“ mündliche Überlieferungen und die vermeintlich authentischen Stimmen der darin beschriebenen historischen Personen zu spekulieren. Im Gegensatz dazu betrachten textwissenschaftlich informierte Ansätze den Text nachdrücklich als inhaltliche, philologische, rhetorische bzw. narrative und ästhetische Einheit.²

Der textorientierte Zugang bringt auf diese Weise den Text seinen Lesern und Leserinnen sehr nahe und kann auch besser dazu verhelfen, sich nicht ausschließlich intellektuell, sondern auch emotional mit den Texten auseinanderzusetzen. Im Denkhorizont rezeptionsästhetischer Einsichten können Leserinnen und Leser

2 Vgl. die balancierten Methodenlehren von etwa W. EGGER, *Methodenlehre zum Neuen Testament: Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden*, Freiburg 1989; P. GOODER, *Searching for Meaning: An Introduction to Interpreting the New Testament*, London 2008; M. EBNER/B. HEININGER, *Exegese des Neuen Testaments: Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis*, Paderborn³ 2015, die diachrone und synchrone methodische Annäherungen kombinieren.

mit dem Text synchron interagieren, so dass ihre eigene persönliche oder kollektive Geschichte, ihre psychologischen Befindlichkeiten, ihre Lebenserfahrungen, ihre Wahrnehmungsfähigkeiten, ihre Lebensinteressen usw. zusammen mit dem Text reflektiert werden können bzw. dass der Text auf sie selbst, ihre Gemeinde und ihre Welt ein neues Licht aus einer erhellenden Perspektive wirft.³ Daher haben die Leserinnen und Leser durch diesen Zugang die Möglichkeit, sich selbst im Text zu finden, ihre innere Welt in die Erzählung oder Argumentation des Textes zu integrieren, den zu imitierenden Vorbildern des Textes zu folgen und seine zu vermeidenden negativen Vorbilder zu hinterfragen, im Beschriebenen emotional zu investieren und sich im eigenen Leben von dessen Sinngehalten leiten zu lassen.⁴

Das oben Genannte hilft uns besser zu verstehen, dass der Text der Bibel wie in der Vergangenheit so auch heute ein lebendiger und einflussreicher Text bleibt, insbesondere innerhalb der Gemeinschaft von Menschen, die grundlegend von seiner Wahrheit überzeugt sind. Es geht also um einen offenen, über seine Entstehungssituation hinausreichenden Text, dessen Intentionen sich mit den Bedürfnissen und den Erwartungen jedes einzelnen sich ihm mit echtem Interesse und Respekt annähernden Rezipienten

3 Vgl. ähnliche Gedanken im Beitrag IV.2 von Tobias NICKLAS. Über den rezeptions- bzw. wirkungsästhetischen Zugang s. etwa S. SCHULTE, Gleichnisse erleben: Entwurf einer wirkungsästhetischen Hermeneutik und Didaktik, Stuttgart 2008, 43–126.

4 S. meine exegetischen Vorgehensweisen und Schlussfolgerungen bei C. KARAKOLIS, A Mystery Hidden to Be Revealed? Philological and Theological Correlations between Eph 3 and 1, in: M. WOLTER (Hg.), Ethik als angewandte Ekklesiologie: Der Brief an die Epheser, SMBen.BE 17, Roma 2005, 107–108; DERS., The Logos-Concept and Dramatic Irony in the Johannine Prologue and Narrative, in: J.G. VAN DER WATT/R.A. CULPEPPER/U. SCHNELLE (Hg.), The Prologue of the Gospel of John: Its Literary, Theological, and Philosophical Contexts. Papers read at the Colloquium Ioanneum 2013, WUNT 359, Tübingen 2016, bes. 152–156; DERS., Recurring Characters in John 1:19–2:11: A Narrative-Critical and Reader-Oriented Approach, in: R.A. CULPEPPER/J. FREY (Hg.), The Opening of John's Narrative (John 1:19–2:22): Historical, Literary, and Theological Readings from the Colloquium Ioanneum 2015 in Ephesus, WUNT 385, Tübingen 2017, bes. 36–37.

verschmelzen können. Auf diese rezeptionsästhetisch beschreibbare Weise vermag die Lektüre biblischer Texte in der jeweiligen Gegenwart die im Text gesetzte oder vorausgesetzte heilsgeschichtliche Vergangenheit und Zukunft zu vermitteln sowie auch die verschiedenen heilsgeschichtlichen Orte – einschließlich des Himmelsreichs – zusammenzubringen.

2. Das Zeugnis der Bibel

Aber nicht nur in der Rezeption der Bibel, sondern auch in der Bibel selbst ist ein solcher Ansatz der Verschmelzung von örtlichen und zeitlichen Horizonten zu entdecken. Sowohl im Alten als auch im Neuen Testament werden z.B. ekstatische bzw. mystische Erfahrungen beschrieben, bei denen das Orts- und Zeitgefühl zum Teil oder gänzlich verloren geht. In diesen ekstatischen Phänomenen wird das menschliche Subjekt auf besondere und direkte Weise zum Empfänger der Offenbarung Gottes in irgendeiner Form von Epiphanie.⁵ Der Fall des Apostels Paulus ist typisch, der seinen Empfängern und Empfängerinnen im 2. Korintherbrief mitteilt, dass er vor vierzehn Jahren bis in den dritten Himmel entrückt war (2 Kor 12,2) und Dinge hörte, die er nicht in einer menschlichen Sprache vermitteln kann (12,4). Er weiß nicht einmal, ob er das alles in seinem Leib oder außerhalb seines Leibs erlebt hat (12,3).⁶ Auch der Apokalyptiker Johannes zeichnet in seinem Buch eine Reihe von Visionen auf, in denen er Dinge sieht, die an verschiedenen Orten geschehen sind, die gegenwärtig stattfinden und in der Zukunft realisiert werden.⁷ Die oben genannten Beispiele sind jedoch

5 S. im Alten Testament etwa Jes 6; Ez 1; Dan 7.

6 S. J.B. WALLACE, *Snatched into Paradise* (2 Cor 12:1–10): Paul's Heavenly Journey in the Context of Early Christian Experience, BZNW 179, Berlin/New York 2011.

7 Johannes „präsentiert“ in seinem Aufschreiben das ihm Begegnende „ganz Andere“ und sucht es räumlich wie zeitlich wahrhaft zu machen, s. hierzu S. ALKIER/T. NICKLAS, Wenn sich Welten berühren: Beobachtungen zu zeitlichen und räumlichen Strukturen in der Apokalypse des Johannes, in: S. ALKIER/T. HIEKE/T. NICKLAS (Hg.), *Poetik und Intertextualität der Johannesapokalypse*, WUNT 346, Tübingen 2015, 205–226.

Sonderfälle und können sicherlich nicht verallgemeinert werden, obwohl es in der zweitausendjährigen Geschichte der Kirche eine große Anzahl von Zeugnissen entsprechender ekstatischer bzw. mystischer Erfahrungen gegeben hat.⁸

In unserem Zusammenhang ist allerdings das von besonderer Bedeutung, was ausnahmslos alle Gläubigen und nicht nur einzelne Ekstatiker bzw. Mystiker betrifft. Jesus Christus drückt dies im Johannesevangelium während seines Gesprächs mit der Samaritanerin aus, indem er zu ihr sagt, dass weder der Jerusalemer Tempel noch der Berg Garizim der ausschließliche Ort der Anbetung Gottes sein wird (Joh 4,21), was auch impliziert, dass es keine besondere Zeit für die Anbetung Gottes geben muss. Im Gegenteil werden die wahren Anbeter Gott an jedem Ort und zu jeder Zeit „in Geist und Wahrheit“ anbeten (Joh 4,23). Demzufolge sind jeder Ort und jede Zeit für die wahre und geistliche Anbetung Gottes geeignet.

Außerdem kann Christus selbst nach der Darstellung zentraler biblischer Texte an jedem Ort und in jeder Zeit anwesend sein. So verspricht er am Ende der Erzählung des Matthäusevangeliums seinen Jüngern, dass er immer bei ihnen sein werde („siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt“, 28,20)⁹. Da dies das endgültige Treffen des Auferstandenen mit seinen Jüngern ist, stellt sich die Frage, wie das überhaupt möglich ist. Jesus selbst hatte am letzten Abendmahl seinen Jüngern die eucharistischen Gaben, nämlich seinen Leib und sein Blut in der Form von Brot und Wein, geschenkt (Mt 26,26–28). Wo und wann immer also die nachösterliche Gemeinde der Jünger Jesu die Eucharistie feiert, ist Jesus durch seinen Leib und Blut anwesend.¹⁰ Eine entsprechende Bedeutung für die Gläubigen schreibt der Apostel Paulus im Römerbrief der Taufe zu. Er erklärt nämlich, dass die Taufe auf Jesus Christus die Teilhabe an seinem Tod bedeutet (Röm 6,3–4). Mit anderen Worten:

8 S. B.G. BUCUR, *From Jewish Apocalypticism to Orthodox Mysticism*, in: A. CASIDAY (Hg.), *The Orthodox Christian World*, London 2012, 466–480.

9 Zum Schluss des Matthäusevangeliums s. auch die Überlegungen von Stefan ALKIER in VI.1.

10 S. mein Kapitel VI.1. S. auch H. HOPING, *Mein Leib für Euch gegeben: Geschichte und Theologie der Eucharistie*, Freiburg 2015.

Die Gläubigen, an welchem Ort und zu welcher Zeit auch sie im Namen Jesu Christi getauft werden, nehmen am Tod Christi teil, an einem Ereignis also, das an einem konkreten Zeitpunkt der Vergangenheit in Judäa stattgefunden hat.¹¹

Kann aber eine solche Erfahrung der Verschmelzung örtlicher und zeitlicher Horizonte auch durch einen Text vermittelt werden? Das Zeugnis des Johannesevangeliums kann in dieser Hinsicht aufschlussreich sein. Nachdem sich die gesamte johanneische Erzählung auf die Erfahrung der Jünger mit Jesus Christus, dem einziggeborenen Sohn und menschengewordenen Logos (Joh 1,14,18), bezieht, sagt der Evangelist in seinem Epilog, dass er das Evangelium geschrieben hat, damit seine Leser und Leserinnen bzw. Zuhörerinnen und Zuhörer glauben, dass Jesus der Christus und der Sohn Gottes ist und damit sie durch diesen Glauben das ewige Leben in seinem Namen bekommen (Joh 20,31). Das bedeutet, dass nach dem Zeugnis des vierten Evangelisten die Erfahrung der Präsenz Jesu Christi nun durch ihre Aufzeichnung von seinen Jüngern und anschließend von deren eigenen Jüngern ersetzt wird. Es ist also nicht länger notwendig, Jesus Christus zu sehen, wie es der Fall bei Thomas ist, um an ihn glauben zu können (Joh 20,28–29). Nun wird jeder glauben, der dem apostolischen Zeugnis des Neuen Testaments wie auch dem prophetischen Zeugnis des Alten Testaments Vertrauen schenkt. Auf diese Weise ersetzt also der Text im Wesentlichen die reale Gegenwart Jesu Christi und versetzt seine Leserinnen und Leser bzw. seine Hörerinnen und Hörer an die Stelle seiner Jünger, die seine Wirkung verfolgten, seine Verkündigung hörten, an ihn glaubten und ihm ihr gesamtes Leben widmeten. Der vierte Evangelist setzt also voraus, dass die Kluft zwischen der historischen Gegenwart Jesu Christi in Palästina ca. 30 n.Chr. und

11 Vgl. O. HOFIUS, *Glaube und Taufe nach dem Zeugnis des Neuen Testaments*, in: ZThK 91 (1994), 144–146; E. DINKLER, *Die Taufaussagen des Neuen Testaments neu untersucht im Hinblick auf Karl Barths Tauflehre*, in: F.C. VIERING (Hg.), *Zu Karl Barths Lehre von der Taufe*, Gütersloh 1971, 73–74.

dem Ort und der Zeit jedes Lesers oder Zuhörers bzw. jeder Leserin oder Zuhörerin des Evangeliums überbrückt werden kann.¹²

3. Die liturgische Erfahrung

Wie schon oben angedeutet, können die Gläubigen während des Gottesdienstes am Heilsgeschehen liturgisch partizipieren.¹³ Einige charakteristische Beispiele seien im Folgenden genannt.

Im „kleinen Einzug“ kommt der Priester aus dem Altarraum hinaus und geht durch das Volk, bevor er in den Altarraum zurückkehrt. Währenddessen hält er das Evangelium hoch, das auf seiner Decke Jesus Christus darstellt und ihn symbolisiert (aus diesem Grund ist seine permanente Stelle auf dem Altar). Der kleine Einzug symbolisiert das öffentliche Werk Jesu Christi während seiner irdischen Präsenz. Die Lesung aus dem Evangelium überträgt die Verkündigung Christi an die Gemeinde. Auf diese Weise werden die Gläubigen an die Stelle der historischen Zuhörer und Zuhörerinnen Jesu gestellt. Während des darauffolgenden „großen Einzugs“ trägt der Priester das Brot und den Wein, d.h. auf symbolischer Ebene Jesus Christus selbst, der so auf seinem Weg zur Passion und zum Kreuzestod präsentiert wird. Die Weihe der eucharistischen Gaben ist die Wiederholung des letzten Abendmahls, an dem die Gemeinde zur Teilnahme eingeladen wird. Gleichzeitig symbolisiert die getrennte Weihe von Brot und Wein den Kreuzestod Jesu Christi, da nach biblischer Auffassung die Trennung von Leib und Blut den Tod bedeutet. Wenn danach die Gläubigen die heiligen Gaben empfangen, werden in ihnen der Leib und das Blut Christi vereint, was seine Auferstehung in jeder und jedem einzelnen Gläubigen

12 Vgl. A. REINHARTZ, *John 20:30–31 and the Purpose of the Fourth Gospel*, Hamilton 1983; C. KARAKOLIS, *Is Jesus a Prophet according to the Witness of the Fourth Gospel? A Narrative-Critical Perspective*, in: P. DRAGUTINOVIĆ/T. NICKLAS/K.G. RODENBIKER/V. TATALOVIĆ (Hg.), *Christ of the Sacred Stories*, WUNT II.453, Tübingen 2017, bes. 138–139.

13 S. über die historische Entwicklung der orthodoxen Liturgie in Byzanz, sowie auch über ihre performative Funktion und Auswirkung A.W. WHITE, *Performing Orthodox Ritual in Byzantium*, Cambridge 2015, 47–85.

bedeutet. Der Rest der eucharistischen Gaben wird vom Altar auf den Rüsttisch zurückgetragen, was den Aufstieg Jesu Christi von der Welt zu seinem himmlischen Vater symbolisiert, nachdem der Priester das „jetzt und immerdar und in die Ewigkeit der Ewigkeit“ ausgerufen hat, das auf die Verheißung Jesu Christi am Ende des Matthäusevangeliums hinweist, immer bis zum Ende der Welt bei seinen Jüngern zu bleiben (Mt 28,20).¹⁴

Aus den oben genannten Beispielen geht hervor, dass sowohl die Struktur als auch der Inhalt der Liturgie sich symbolisch auf das Christusgeschehen beziehen. Daher werden die teilnehmenden Gläubigen eingeladen, das zu erfahren, was auch die Jünger Christi während seiner irdischen Gegenwart vom Anbeginn seines öffentlichen Handelns bis hin zu seiner Himmelfahrt (Lk 24,51; Apg 1,9) und zur Ausgießung des Geistes (Joh 20,22; Apg 2,4) erlebt haben. Es geht aber in der Liturgie nicht einfach um buchstäbliche Nachahmungshandlungen, sondern um eine insgesamt doxologische Atmosphäre aus der nachösterlichen Perspektive der Kirche, die mit Christus zusammen zur Endzeit wandelt.¹⁵

14 Zu der Symbolik des orthodoxen Gottesdienstes s. u.a. A. KALLIS, *Liturgie: Die Göttliche Liturgie der Orthodoxen Kirche*, Mainz 1989, xviii–xxi.

15 Über die vielfältige Wirkung der Schrift auf den orthodoxen Gottesdienst und dadurch auf die Teilnehmerinnen und Teilnehmer s. u.a. T.G. STYLIANOPOULOS, *The New Testament: An Orthodox Perspective*. Band 1: *Scripture, Tradition, Hermeneutics*, Brookline, MA 1997, 62–64; K. NIKOLAKOPOULOS, *Die Apokalypse des Johannes und die orthodoxe Liturgie: Anknüpfungspunkte zwischen Apokalypse und orthodoxem Kultus*, in: *Gesammelte orthodoxe theologische Studien*, Göttingen 2015, 117–134; M. BASARAB, *Die Schriftauslegung in der Liturgie*, in: *L'Ancien Testament dans l'église*, ETC 8, Chambésy – Genève 1988, 187–197; A.E. LASH, *Biblical Interpretation in Worship*, in: E. HOWELLS/M.A. MCINTOSH (Hg.), *The Oxford Handbook of Mystical Theology*, Oxford 2020, 35–48; A. SCHMEMANN, *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy*, Crestwood, NY 1998, 23–46; C.M. GSCHWANDTNER, *Welcoming Finitude: Toward a Phenomenon of Orthodox Liturgy*, New York, NY 2019; B.A. BUTCHER, *Liturgical Theology after Schmemmann: An Orthodox Reading of Paul Ricoeur*, New York, NY 2018, 150–170; K.-C. FELMY, *Die Deutung der göttlichen Liturgie in der russischen Theologie: Wege und Wandlungen russischer Liturgie-Auslegung*, AKG 54, Berlin/New York 1984.

Vielleicht gibt es keinen angemesseneren Wortlaut für die Übersicht, die Konvergenz und letztlich die liturgische Verschmelzung der unterschiedlichen Zeitpunkte des Christuserignisses als das Gebet des Priesters unmittelbar vor der Weihe der eucharistischen Gaben, also genau am Höhepunkt des „unblutigen Opfers“:

Eingedenk also dieses heilbringenden Gebotes und all dessen, was für uns geschehen ist, des Kreuzes, des Grabes, der Auferstehung am dritten Tage, der Auffahrt in die Himmel, des Sitzens zur Rechten und der zweiten und herrlichen Wiederkunft ...¹⁶

Es ist eindrücklich, dass die „Erinnerung“ („eingedenk“) hier nicht nur die vergangenen Heilsereignisse, sondern auch die endzeitliche Parusie Christi umfasst. Diese Einzelheit zeigt deutlich, dass sowohl die vergangenen als auch die zukünftigen Heilsereignisse in der Gegenwart zusammenkommen. Das Konzept der Erinnerung bezieht sich nicht einfach auf die menschliche Gedächtnisfunktion, sondern vielmehr auf die empirische Teilnahme am erinnerten Ereignis. In der Liturgie erleben also die Gläubigen die vergangenen Ereignisse der Heilsgeschichte erneut, als ob sie bei ihnen gegenwärtig wären. Gleichzeitig aber erleben sie im Glauben auch die kommenden Ereignisse der eschatologischen Errettung und Erlösung.¹⁷

Die Bibel besitzt eine zentrale Stelle im Gottesdienst. Wie wir gesehen haben, basiert die Liturgie auf der narrativen Struktur der Evangelienerzählung. Indem man biblische Lesungen vorliest und vom biblischen Text inspirierte Gebete rezitiert, wird die gesamte Evangelienerzählung im Laufe des liturgischen Handelns lebendig gemacht.¹⁸ Kurz gesagt ist die Liturgie in der Tat eine theologische und zugleich auch erfahrungsmäßige Interpretation des

16 KALLIS, Liturgie, 130.

17 S. die tief sinnige Analyse von J.D. ZIZIOULAS, *The Eucharistic Communion and the World*, hg. von L.B. Tallon, London 2011, 58–67. S. auch J. BRECK, *The Power of the Word in the Worshipping Church*, Crestwood, NY 1986, 129–130.

18 S. die Analyse der liturgischen Integration des Endes des Markusevangeliums in der orthodoxen Osternacht bei E. TSALAMPOUNI, *Intratextual Strategies in the Gospel of Mark: The Resurrection Narrative and the Healing of the Possessed Boy Narratives (Mark 9:14–29)*, in: E.J. PENTIUC/J. FOTOPOULOS/B.N. BECK

Christusgeschehens. Sie ist ein Medium, das das biblische Wort vermittelt und aktualisiert.¹⁹

4. Die Hymnologie

Das, was in der Liturgie zu beobachten ist, nämlich die Verschmelzung von örtlichen und zeitlichen Horizonten der Heilsgeschichte, ergibt sich auch aus der Hymnologie. Ziemlich oft wird in den Hymnen der Orthodoxen Kirche das Wort „heute“ verwendet, während zugleich die Gläubigen selbst an den von den Hymnen beschriebenen Ereignissen teilzunehmen scheinen. So wird etwa am Weihnachtstag der folgende Hymnus gesungen:

Kommt, ihr Gläubigen, lasset uns sehen, wo Christus geboren ward. Lasset uns weiter mit den Magiern, den Königen des Ostens, dorthin folgen, wohin der Stern zieht. Engel lobpreisen dort unaufhörlich in Hymnen. Die Hirten weilen auf dem Felde und singen das würdige Lied: Ehre in den Höhen dem, der heute in der Höhle geboren wurde von der Jungfrau und Gottesgebärierin zu Bethlehem in Judäa.²⁰

In diesem Hymnus sind alle Gläubigen in der 1. Person Plural eingeladen, den Ort zu besuchen, an dem Christus geboren wurde, und zugleich dem Stern zu folgen, der die Magier aus dem Osten führt. Am Geburtsort Christi angekommen, sehen die Gläubigen Engel und Hirten, die das göttliche Kind preisen, das „heute“ von der Jungfrau und Gottesgebärierin (*Theotokos*) in Bethlehem geboren wurde. Im Gottesdienst sehen also die Gläubigen das Geheimnis der Geburt

(Hg.), *Studies in Orthodox Hermeneutics: A Festschrift in Honor of Theodore G. Stylianopoulos*, Brookline, MA 2016, 285–287.

19 S. Leitthese Nr. 7. S. auch C. PRICOP, *Sola Scriptura? Eine rumänisch-orthodoxe Perspektive*, in: S. ALKIER (Hg.), *Sola Scriptura 1517–2017: Rekonstruktionen – Kritiken – Transformationen – Performanzen*, *Colloquia historica et theologica* 7, Tübingen 2019, 376.

20 Es geht um das 1. Kathisma des Orthros (des Morgengebets) am 25. Dezember. Die Übersetzung des Hymnus kommt von der Internet-Seite http://www.andreas-bote.de/download/Christi_Geburt_5_Orthros.pdf (letzter Aufruf am 26.06.2020).

Christi vor sich, sie werden eins mit den Magiern und vereinen ihre Stimme im gemeinsamen Lob mit den Engeln und den Hirten. Die örtlichen und zeitlichen Abstände werden aufgehoben, da die Gläubigen „heute“ bei der Geburt Christi in Bethlehem anwesend sind. Der Hymnus ist hauptsächlich eine zusammenfassende Komposition aus den beiden Geburtserzählungen von Matthäus (2,1–11) und Lukas (2,4–18). Die erwähnten Ereignisse gehören selbstverständlich der historischen Vergangenheit an, sind aber zugleich aus liturgischer Sicht für die Gläubigen auch gegenwärtig. In diesem Licht sind solche orthodoxen Hymnen nicht einfach eine Nacherzählung, sondern auch eine Einweihung in den biblischen Text, da sie die Gläubigen in die biblischen Erzählungen transponieren.

Ein weiteres typisches Beispiel aus der orthodoxen Hymnologie ist der folgende Karfreitagshymnus:

Heute hängt am Kreuz der auf Wassern schweben lässt die Erde. Mit einem Kranz aus Dornen wird er umwunden der König der Engel. Zum Spott wird mit einem Purpur umhüllt der den Himmel umhüllt mit Wolken. Schläge erhält der im Jordan den Adam befreit. Mit Nägeln ward angeheftet der Kirche Bräutigam. Mit einer Lanze ward durchbohrt der Sohn der Jungfrau. Wir verehren, o Christus, Deine Leiden. Zeige uns auch Deine herrliche Auferstehung.²¹

In diesem Hymnus werden sowohl die Schöpfungs- als auch die Heilsgeschichte in die Gegenwart übertragen. Auch dieser Hymnus wird mit dem Wort „heute“ eingeführt und verwendet das Präsens, um die Passionsereignisse als eine gegenwärtige Realität zu präsentieren. Der Leidende ist derjenige, der die Welt erschaffen hat, der himmlische König der Engel, derjenige, der die Wolken regiert, der im Jordan getauft wurde und so seine öffentliche Tätigkeit eingeleitet hat, um Adam und seine Nachkommen zu erretten (ein indirekter Hinweis auf die Ursünde), der Sohn der Jungfrau. Am Ende des Hymnus preisen die Gläubigen die Leiden Christi in der ersten Person Plural und bitten ihn, ihnen seine Auferstehung zu zeigen.

21 15. Antiphon des Orthros (des Morgengebets) am Karfreitag. Die Übersetzung von E. CHR. SUTTNER, Die Feier von Tod und Auferstehung Christi im byzantinischen Ritus, in: OS 22 (1973), 16.

Sie sind also eindeutig am Ort und am Tag der Passion und des Todes Christi platziert. Obwohl sie von vornherein wissen, dass er auferstehen wird, erleben sie die Passion so intensiv, dass sie trotzdem um die Offenbarung der Auferstehung flehen. Offensichtlich bezieht dieser Hymnus sein Material aus dem Alten und dem Neuen Testament. Dieses Material führt er zusammen und aktualisiert auf eine solche Weise, dass es mit der Gegenwart der am Gottesdienst teilnehmenden Gläubigen verschmolzen wird.

5. Die Ikonographie

Zu der oben präsentierten Zusammenwirkung von Liturgie und Hymnologie kommt auch die kirchliche Ikonographie hinzu.²² Die traditionelle byzantinisch-orthodoxe Ikonographie verbindet im orthodoxen Gotteshaus die irdische und die himmlische Kirche (*ecclesia militans et triumphans*) untrennbar miteinander.²³ Christus Pantokrator dominiert in der Kuppel, so wie er im Neuen Testament nach seinem Aufstieg zur Rechten des Vaters dargestellt wird (s. etwa Apg 2,33; 7,55). In der Nische des Altarraums, am höchsten und zentralsten Punkt des Tempels nach der Kuppel, befindet sich die Gottesgebälerin als die „Breitere der Himmel“ (*Platytera*), da sie den Sohn Gottes selbst in sich getragen hat. Die Engel umgeben den Pantokrator. Darunter sind die Propheten zu finden, die Christus verheißen haben. Ein reicher ikonografischer Zyklus, der sich auf evangelische und apokryphe Berichte über das Leben Jesu Christi und seiner Mutter bezieht, gehört auch dazu. Ergänzt wird er durch Darstellungen aus alttestamentlichen Bildern und Erzählungen, die für die christliche Theologie von besonderer Bedeutung sind, so wie etwa die Gastfreundschaft Abrahams (Gen 18,1–19), der brennende Busch (Ex 3,1–4,17), die drei Männer im Ofen (Dan 3)

22 Über die theologische Bedeutung der Ikonen in der Orthodoxie s. P. EVDOKIMOV, *The Art of the Icon: A Theology of Beauty*, übers. von S. Bigham, Redondo Beach, CA 1990; L. OUSPENSKY/V. LOSSKY, *The Meaning of Icons*, übers. von G.E.H. Palmer und E. Kadloubovsky, Crestwood, NY 1999.

23 S. etwa KALLIS, *Liturgie*, xiv–xviii.

oder die Geschichte Jonas (Jon).²⁴ Im Altarraum, unter der *Platytera*, empfangen die Apostel die Eucharistie von Jesus Christus und darunter zelebrieren wichtige Kirchenväter und Hierarchen mit. Im Narthex einiger orthodoxer Kirchen werden eschatologische Bilder aus der Johannesapokalypse dargestellt.²⁵ Auf der untersten Ebene, direkt unter oder sogar oft neben den abgebildeten Heiligen, befinden sich die Gläubigen selbst, die als Mitglieder der irdischen Kirche am Gottesdienst teilnehmen. Diese ikonographische Anordnung stellt die untrennbare Einheit zwischen Himmel und Erde sowie zwischen Vergangenheit und Zukunft dar. Alles konvergiert in der Gegenwart, einschließlich der Gläubigen, die am himmlischen und irdischen Kult sowie auch an den vergangenen, den gegenwärtigen und den zukünftigen Heilsereignissen mit den abgebildeten Heiligen und den Engeln zusammen teilnehmen.

Auf diese Weise fungiert die Ikonographie im orthodoxen Kirchenraum als ein Mittel zur Aktualisierung der Bibel. Die Ikonen und Wandmalereien gelten zwar als die Bibel der Analphabeten,²⁶ aber es geht um viel mehr als das. Sie schaffen nämlich innerhalb des Tempels eine biblische Raumzeit, in die die Gläubigen vollständig integriert werden. Auf diese Weise treten also die Gläubigen durch die ikonographischen Bilder in die Bibel selbst ein und werden zu Augenzeugen der in ihr beschriebenen Heilsereignisse.

6. Das Jesusgebet

Mutatis mutandis gilt das alles auch für jedes private Gebet. Der orthodoxe Gottesdienst im Tempelbereich bildet die Gläubigen aus, so dass sie mit viel weniger Mitteln die Erfahrung des Kirchenraums

24 S. über die ikonographische Rezeption des Alten Testaments in der Orthodoxie, E.J. PENTIUC, *The Old Testament in Eastern Orthodox Tradition*, Oxford 2014, 263–320.

25 Für weitere Beispiele, sowie auch für das Zusammenspiel von Ikonen und Hymnen s. BRECK, *Power*, 215–237; FELMY, *Deutung*, 37–77.

26 So JOHANNES VON DAMASKUS, *Orationes de imaginibus tres*, 1,17, in: P.B. KOTTER (Hg.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, Band 3, PTS 17, Berlin 1975, 93. S. auch PENTIUC, *Old Testament*, 276.

teilweise auf ihren privaten Raum übertragen können. In diesem Zusammenhang kann die Praxis des für die orthodoxe Spiritualität als fundamental geltenden Jesusgebets („Herr Jesus Christus, erbarme dich unser!“) besonders hervorgehoben werden.²⁷ Dieses ist eigentlich ein kurzer Kommentar zur Heilsgeschichte, der auf dem biblischen Zeugnis beruht. Indem die Gläubigen den Herrn Jesus Christus anrufen, erkennen sie seine göttliche Herrschaft (Herr), seine Inkarnation (Jesus) und das Heil (Christus-Messias), das seiner Person und seinem Werk entspringt. Im zweiten Teil des Gebets, in dem auch biblische Sprache verwendet wird, ersuchen die Gläubigen um die Barmherzigkeit Christi, nämlich seine Hilfe, seine Gnade und schließlich die endgültige Erlösung. Selbst also innerhalb dieses kurzen Gebets können wir die Verschmelzung von örtlichen und zeitlichen Horizonten der Heilsgeschichte auf der Grundlage biblischer Terminologie und Vorstellungswelt beobachten.

7. Fazit

Aus den oben genannten Beispielen aus einem orthodox-theologischen Blickwinkel sollte es klar sein, dass die in der Bibel erzählten heilsgeschichtlichen Ereignisse unabhängig davon, wo und wann sie geschehen sind bzw. werden, in der liturgischen Erfahrung der Kirche gegenwärtig und für die Gläubigen auf persönlicher und kollektiver Ebene absolut relevant sind. Die Grundprämissen einer solchen „Verschmelzung der örtlichen und zeitlichen heilsgeschichtlichen Horizonte“ kann man schon in der Bibel selbst sowie auch in der liturgischen Praxis der Großkirche des ersten Jahrtausends finden. Sie gehören also zu der gemeinsamen christlichen Tradition und können daher die biblische Rezeption in allen christlichen Konfessionen bereichern und in gewisser Weise auch vereinheitlichen. Es bleibt natürlich eine Herausforderung,

27 S. über das Jesusgebet u.a. BISHOP KALLISTOS OF DIOKLEIA, *The Power of the Name: The Jesus Prayer in Orthodox Spirituality*, Oxford 1986; A.L. GILLET, *The Jesus Prayer: A Monk of the Eastern Church*, Crestwood, NY 1987.

wie all die oben genannten kirchlichen Medien in der Tat von den heutigen Gläubigen zu eigen gemacht werden können. Das ist aber kein neues Problem. Es geht ja einfach um Hilfs- und Anleitungsmittel, die sowohl Gläubige als auch einfach Interessierte zu einem tieferen Verständnis und einer vollständigeren Erfahrung des biblischen Zeugnisses verhelfen sollen. Damit sie aber wirklich die biblische gute Nachricht in neuer Weise für die heutigen Menschen vergegenwärtigen können, müssen sie theologisch entschlüsselt und auch durch weitere, zeitgemäße Medien und Kommunikationsformen ergänzt werden.²⁸

28 S. etwa C.A. TSAKIRIDOU, *Icons in Time, Persons in Eternity: Orthodox Theology and the Aesthetics of the Christian Image*, Surrey 2013, die einen Vergleich der orthodoxen Ikonographie mit der Zen-Ästhetik versucht, um orthodoxe Bildlichkeit in der heutigen Welt erneut zu definieren.