

Aus: Textarchiv H. G. Petzold et al. Jahrgang 1972

<http://www.fpi-publikationen.de/textarchiv-hg-petzold>

© FPI-Publikationen, Verlag Petzold + Sieper Hückeswagen.

Hilarion G. Petzold (1972IIa/2017):

**Die eschatologische Dimension der Liturgie in
Schöpfung, Inkarnation und Mysterium pascale –
Kommentar: Theologien als Suchbewegungen (2017) ***

**Erschien als: *Petzold H. G. (1972IIa): Die eschatologische Dimension
der Liturgie in Schöpfung, Inkarnation und Mysterium pascale.*
Kyrios 1/2, 67-95.**

In diesem Internet-Archiv werden wichtige Texte von Hilarion G. Petzold und MitarbeiterInnen in chronologischer Folge nach Jahrgängen und in der Folge der Jahrgangssiglen geordnet zur Verfügung gestellt. Es werden hier auch ältere Texte eingestellt, um ihre Zugänglichkeit zu verbessern. Zitiert wird diese Quelle dann wie folgt:

Textarchiv H. G. Petzold et al.

<http://www.fpi-publikationen.de/textarchiv-hg-petzold>

* Aus der „Europäischen Akademie für biopsychosoziale Gesundheit“ (EAG), staatlich anerkannte Einrichtung der beruflichen Weiterbildung, Hückeswagen (Leitung: Univ.-Prof. Dr. mult. Hilarion G. Petzold, Prof. Dr. phil. Johanna Sieper. Mail: forschung@integrativ.eag-fpi.de, oder: info@eag-fpi.de, Information: <http://www.eag-fpi.com>) .

Zusammenfassung: Die eschatologische Dimension der Liturgie in Schöpfung, Inkarnation und Mysterium pascale (1972IIa/2017) – Kommentar: Theologien als Suchbewegungen nach ... (2017)

Die Arbeit stellt den Versuch dar, eine theologische Sicht der ostkirchlich-orthodoxen Theologie auf Gott, den Menschen und die Welt, ihr liturgisches Kosmodrama zu umreißen – ein Gedankengebäude und Glaubenssystem in Jahrhunderten gewachsen. Der Text fasst die Vorlesungen von *Hilarion G. Petzold* am Ökumenischen Institut des Weltkirchenrates, Universität Genf, Château de Bossey 1970-72 zusammen und kommentiert aus heutiger Sicht: Theologien sind Suchbewegungen nach ...

Schlüsselwörter: Orthodoxe Theologie, Liturgie als Kosmodrama, Eschatologie, Religion, Sinn

Summary: The eschatological Dimension of Liturgy in Creation, Incarnation and mysterium pascale (1972IIa/2017). Comment: Theologies are quests for ...

This article presents the attempt to outline a theological view of oriental orthodox theology on God, the human being and the world, its liturgical cosmodrama – a monument of thought and system of belief developed over centuries. The text is summarizing lectures given by *Hilarion G. Petzold* at the Ecumenical Institute of the World Council of Churches, University of Geneva, Chateau de Bossey 1970-1972. He is commenting from an actual position: Theologies are quests for ...

Keywords: Orthodox Theology, liturgy as cosmodrame, eschatology, religion, meaning

Kommentar – Theologien als Suchbewegungen nach ...

Die großen **theologischen „Gedankengebäude“**, wie sie die Religionen der Menschheit – nicht zuletzt die Großreligionen hervorgebracht haben, können aus einer säkularen Perspektive als **Gesamtkunstwerke** kollektiven Denkens, Fühlens, Wollens, Handelns gesehen werden. Sie sind das Ergebnis von **Suchbewegungen** von Menschen nach ... sich selbst, danach die Welt zu verstehen, nach „letzten Wahrheiten“, „einer“ ultimativen Wahrheit, nach „Gott“ ... ? Theologien sind Unternehmungen der Suche durch hohe und *höchste transversale, kognitive und metakognitive Anstrengungen* des Menscheingeistes, des geistigen Strebens von abertausenden **Suchern** nach Welt- und Lebenserklärungen, nach etwas, das vielleicht „über alles hinaus geht“. Und selbst wenn in diesen Suchbewegungen die Offenbarung einer transzendenten Wesenheit verkündet wird, ist das eine Sache des *persönlichen Glaubens*, nicht Botschaft menschlicher Wissenschaft. Das Offenbarte ist dabei immer durch menschliches Denken und Sprechen gegangen, ist Verkündigung, personales Kerygma (κήρυγμα) durch Menschenmund und Menschenschrift geworden. Religionen sind deshalb immer, auch da, wo sie beanspruchen, „Gottes Wort“ zu sein, was geglaubt werden muss und nicht bewiesen werden kann, auch „Menschenwort“. Sie sprechen Worte des Glaubens und in solchem Glauben liegt immense Kraft (for better and worse) ... Religionen also sind immer auch Frucht von lebenslangem Nachsinnen und Meditieren von WeltergründerInnen und Gottesgelehrten, die mit ihrem Denken in Höhen, Tiefen, Weiten ausgegriffen haben, deren Dimensionen, Gedankenwege mit Verästelungen in Feinstrukturen und Labyrinthen von keinem einzelnen Experten – Theologen,

Philosophen, Religionswissenschaftler – mehr zu erfassen sind in ihrer überbordenden Fülle.

„**Religiöse Glaubenswelten**“ sind in dieser Sicht nicht nur **kognitive** sondern auch **emotionale** Großleistungen „gemeinsamer Gefühlsarbeit“, eines „Fühlenden“ (Petzold, Orth, Sieper 2014a) durch die Jahrhunderte und Jahrtausende, an denen *Myriaden* von Glaubenden, Hoffenden, Liebenden, **aber auch** Zweifelnden, Fürchtenden und Hassenden – immer wieder auch jenseits jeglicher Toleranz – mitgebaut und gestaltet haben bis in die Konkretionen grandioser Architektur religiöser Bauwerke, Tempel, Kathedralen, Dome, Klöster, Denkmäler, Mausoleen, Schreine und bis in Materialisierung der sakralen Kunst von Plastik, Bild, Geschmeide, Gemälde, Kirchenfenstern ... liturgischer Gesang, Sakralmusik und Sakraltanz, Hymnologie, Zeremonie seien nicht vergessen ... All das sind sichtbar und hörbar gemachte Zeugnisse des Glauben, der Ergriffenheit, der theologischen Gedankentiefe, der institutionellen Macht und ihres Reichtums. Vieles kommt da zusammen und spielt zusammen und entfaltet Gesamtkunstwerke höchster Ästhetik, an die selbst die Meisterwerke der säkularen Philosophie nicht heranreichen können, fehlt ihnen doch zumeist die ästhetische Konkretisierung. Das alles bedeutet aber noch keinen Erweis eines Wahrheitsgehalts der jeweils erarbeiteten Lehren, Glaubenssätze, Weisheiten über Leben (ewiges gar) und über Leiden, Sterben, Tod (endgültiger gar). Es bedeutet keine „Gewissheiten im Wissen“ über Unendlichkeit, Ewigkeit, Transzendenz, Nirwana, Gott, sondern da sind „Gegenstände des Glaubens“. – „Das Geheimnis des Anfangs aller Dinge ist für uns unlösbar; und ich für meinen Teil muss mich bescheiden, ein Agnostiker zu bleiben“ (Charles Darwin, Autobiographie 1876-1881, 1982, 112).

Einem Wissenschaftler bleibt, wenn er klarsichtig ist, nur *vorübergehende Gewissheiten* für die Ebene des naturwissenschaftlichen, erklärenden Wissens und was Fragen der Transzendenz anbelangt, bleibt ihm nur eine *agnostische* Haltung außer er bewegt sich im Bereich seines persönlichen Glaubens. Zu dieser Position ist auch der Theologe Darwin (das einzige Studium, das der große Naturwissenschaftler abgeschlossen hat) gekommen. Er beschreibt in seiner zitierten Autobiographie beeindruckend, wie er in seinem naturwissenschaftlichen Erkunden der Welt allmählich den Glauben verloren hat: Er sei ihm „verblasst“ (Darwin 1982). Er wurde mit seiner agnostischen Position keineswegs zu einem offensiven Atheisten, das zeigt seine Besonnenheit. Jeder muss *seine* Positionen in diesen Fragen finden. Ich habe die meinen in dem Kapitel 5: „**Religionen, Theologien, Naturwissenschaften – komplexe Kulturleistungen und letzte Dinge**“ dargelegt (Petzold 2002h/2011i). Ein Fazit: „Über die Anfänge, einen ultimativen Anfang gar, können wir in der Tat nichts sagen – nach der Lektüre der Arbeiten von Stephen Hawking, David Deutsch und Brian Greene noch viel weniger als zuvor. Über ein ultimatives Ende? ... Wir kennen das Schicksal unserer so schönen Erde, wissen um ihren Tod, den Zusammenbruch unseres Sonnensystems. Ist das das Ende?“ (ibid. 139, 143).

Auf der Ebene persönlichen Glaubens als emotionaler und geistiger *Erfahrung* und *Entscheidung* ist es natürlich im Freiheitsaum moderner demokratischer Gesellschaften (und nur dort) jedem gestattet, seiner Überzeugung und Glaubenswahl mit ihren Positionen zu Anfang und Ende, Gott und Teufel zu folgen. Und es ist nur zu hoffen, dass eine solche Wahl nicht einem atavistischen oder mittelalterlichen oder neopaganen Fundamentalismus folgt (Petzold 2015l, 2016q; Petzold 2014v), sondern einer Sicht, die vom Licht der Aufklärung (*des lumières*) erhellt worden ist.

Sich mit traditionellen Religionen, Volksreligionen, Säkularreligionen (Voegelin) auseinanderzusetzen, ist meines Erachtens von zentraler Wichtigkeit, will man den Menschen – und das heißt immer auch „sich selbst“ – besser verstehen lernen. Religionen zeigen uns, wie Menschen durch die Epochen und Kulturen über Leben und Tod und über letzte Dinge gedacht haben und machen uns die Lösungen deutlich, die zu diesen Themen gefunden wurden (Animismus, Seelenwanderung, Wiedergeburt, Weiterleben in den Ahnen, Paradies-Vorstellungen, Eins-Sein mit Gott, Nirwana, Absolutes Nichts

usw.). Sie eröffnen uns auch Perspektiven auf Ethiken, Werte und Normen. Sie erschließen uns weiterhin Ästhetiken von großer Faszination und Schönheit und lassen uns auch Irrtümer, Irrwege und extreme Grausamkeiten miterleben oder an ihnen mitwirken – sind wir zur „falschen Zeit sozialisiert“ und am „falschen Ort“ verstrickt (Verfolgungen, Pogrome, Massenopferungen). Wenn man die „Dramaturgie“ einer Religion und ihre Metaerzählungen **kognitiv-reflexiv** und **metareflexiv** durchdringt und erfasst, taucht man jeweils tief in menschliche Kultur, ihre Kulturgeschichte und Kulturarbeit oder Kulturzerstörung ein. Und wenn man sich auch auf die **emotionalen** „Wege“ religiöser Erfahrung begibt, sich auf Gottesdienste, Rituale, Gebete einlässt, sich meditativer Übung und mystischem Erleben hingibt, dann wird man reicher – natürlich auch an Zweifeln und Relativierungen.

Ich habe mich mit der altkirchlichen und ostkirchlichen christlichen Theologie, den Kirchenvätern und ihren Gedankenströmungen, mit der Ikonographie und Hymnologie etc. intensiv auseinander gesetzt und gleichfalls vertieft mit Themen der Altorientalistik (1979III), dem Islam und dem Sufismus, ebenso mit den Hauptströmungen des Buddhismus und Daoismus und mit den Meditationsformen dieser religions- und geistesgeschichtlichen Metaerzählungen (sensu *Lyotard*) – einige habe ich langjährig praktiziert und zeitgleich mich mit der Psychophysiologie von *Alexander Lurija* und *Pjotr Anokhin* befasst, dem Überforderungserleben von Gastarbeitern und Auslandsschülern, ihrem *psychophysiologischen* Stress und ihren Heimwehraktionen als *psychischer* Belastung auseinandergesetzt (*Petzold* 1968b, c), zugleich mit Atheismus (*Marx, Politzer, Lukács, Vygotskij*) und Religion (*Berdajew, Florenskij, Marcel*). Wie geht das zusammen? Durch *Annäherungen* von Differentem, ohne es zu vermischen, ohne Kategorienfehler zu begehen, die so verbreitet sind. Ich sah und sehe den biologischen Organismus und das Gehirn als Grundlage aller Lebens- und Bewusstseinsprozesse, aber ich sagte nie, dass Organismus und Leben, das gleiche seien oder dass ein Gehirn und seine Gedanken, Zerebrum und Subjekt das gleiche seien. Das aktiv arbeitende, lebendige Gehirn und die emergierenden Gedanken über Gott sind nicht das gleiche und die Physiologie der Volition sind nicht mit der Willensentscheidungen identisch (*Petzold, Sieper* 2008a, 2012a; *Petzold* 2009c), was immer philosophisch unbedarfte Neurobiologen wie *Roth* und *Singer* dazu an „abenteuerlicher Metaphysik“ und „frechen Behauptungen“ – so *Bieri* (2005) ganz richtig, vgl. auch *Schuch* 2008) – von sich geben.

Sich mit theologischen Gedankengebäuden zu beschäftigen, bedeutet nicht, einen persönlichen Glauben zu haben und wie viele Menschen mit persönlichem Glauben haben sich je mit solchen Gedankengebäuden befasst? Das eine bedingt das andere nicht, *es schließt sich aber nicht immer aus*. Hier sind Trennschärfe einerseits und Verständigung, über das, was gemeint ist, andererseits notwendig, sofern man sich verständigen will. Man müsste es immer wieder, denn Positionen sind im Fluss:

»**Positionen** sind Standorte „auf Zeit“, um bei theoretischen und praxeologischen Aufgaben und Themen eine hinlänglich sichere Basis für interventives Handeln zu gewährleisten, Themen, die noch aufgrund von Theoriearbeit, Forschung und klinischer Erprobung in Entwicklungsprozessen stehen (*Derrida* 1986). **Positionen** müssen aber verlassen werden, wenn durch Fortschritt und **Innovationen** neue „**Überschreitungen/Transgressionen**“ möglich oder notwendig werden (*Petzold, Orth, Sieper* 2000) – sei es im Sinne einer **Vertiefung** von Bestehendem oder einer **Verbreiterung** der Basis und des Handlungsfeldes oder durch Paradigmenwechsel, Gesetzesänderungen, Fortschritte der Forschung und des wissenschaftlichen und praxeologischen Erkenntnisgewinns, denn damit wird jeweils Neuland eröffnet. In ihm müssen dann neue „**Positionen** auf Zeit“ gefunden werden, weil der *herakliteische* Strom weiter fließt.« (*Petzold* 2000e)

Ich hatte durch die Auseinandersetzung mit der Theologie großen Gewinn u.a. den, dass ich Glauben und Wissen besser differenzieren lernte, mir „Wissbares“ und „Nicht-Wissbares, aber Glaubwürdiges“, als Differenz klarer wurde, mit der Folge, dass ich (natur)wissenschaftlich gegründete Psychotherapie und theologisch fundierte Seelsorge nicht vermenge (Petzold, Orth, Sieper 2009), dass ich andererseits Meditation wertschätze, die in Hirnphysiologie verankert ist, aber deren Prozesse der Kontemplation nicht Hirnphysiologie sind (wenngleich nicht ohne sie möglich). Wir konnten auf diesem Boden einen eigenen Weg, den der „Green Meditation“ für Persönlichkeitsentwicklung und für ein Gesunden an „Körper, Seele und Geist“ entwickeln (Petzold 2015b). Ich erkannte den *SINN*, ja die Notwendigkeit der „*Suche nach Erkenntnis*“ und die Bedeutung eines „*geistigen Lebens*“ (Petzold, Orth 2004b, 2005a) – auch eines *säkularen* geistigen Lebens (wir verzichteten auf den übernutzten Term der „Spiritualität“, Metzinger 2013 sucht ihn ja irgendwie zu retten). Der Begriff „geistiges Leben“ umfasst Fragen des **Sinnes**, der **Werte**, der **Ethik**, der **Menschliebe**, des praktischen Altruismus (Petzold, Orth, Sieper 2010a, 2013a, Petzold, Orth 2013a), der **Ökophilie**, der Liebe zum Lebendigen, des Engagements für das Leben (Petzold 2015i, Petzold, Orth-Petzold, Orth 2013). Er umfasst auch die Hinwendung zum Schönen, seiner heilenden Kraft (idem 1992m, 1999q) und immer wieder die Fragen nach Wahrheiten. Mehr als „**Positionen auf Zeit**“ (Derrida 1986; Petzold 2008g, 11; Petzold, Orth, Sieper 2016/2017) sind da aber nicht zu gewinnen. Und sie sind immer wieder auch in **Zweifel** zu ziehen – diese kostbare Möglichkeit des Zweifelns (Petzold 2014e, f) hilft uns, nicht in Dogmatik, falsche Sicherheiten, Fundamentalismen, Fanatismus und dysfunktionale, gefährliche **Mythen** zu geraten (Petzold, Orth, Sieper 2014a). **Revidierbare Positionen** sind wesentlich, um Wertschätzung von Andersheit (Levinas 1983; Petzold 1996j), eine Pluralität von Würde (Bieri 2013; Petzold, Orth 2011) zu respektieren und unseren *Willen* (auch wenn er nur „bedingt frei“ ist, Bieri 2001, 2005; Petzold, Sieper 2008a) einzusetzen, um Gutes und Lebenserhaltendes zu fördern (Petzold, Orth, Sieper 2013a).

Meine frühen Arbeiten der *A u s e i n a n d e r s e t z u n g* (und das ist nicht nur Spiel „höherer Kognitionen“, das ist auch Seelenarbeit!) mit den menschen- und naturliebenden Seiten von Religionen und auch mit ihren Antinomien (1967IIe), Synthesen, Menschenbildern, Werken der Kunst (idem 1966IIb) usw., nicht zuletzt mit ihren dunklen Seiten (idem 2016q, Petzold, Orth, Sieper 2014a), war mir ein Gewinn, manchmal eine Warnung. Das alles hat mein Denken geschult und dazu beigetragen, die mir in meinem Elternhaus vermittelte, *transversale Weite des Denkens* („*broad mindedness*“, idem **2002h, p**) zwischen Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft, d.h. als **transversale Kulturwissenschaft** und als konkret **engagierte Kulturarbeit**, weiter auszubauen und mit meinen MitdenkerInnen und Mitarbeiterinnen in Modellen des Differenzierens und Integrierens (idem 2003a, Bd. I; Sieper 2006) als „**Integrative Humantherapie**“ (Petzold 1965, 2; Petzold, Sieper, Orth 2010, Petzold, Sieper 2011) und „**Integrative Kultur- und Bildungsarbeit**“ (Petzold, Sieper 1970; Petzold, Orth, Sieper 2014a; Sieper 1971, 1985, 2000) zu entwickeln und zu praktizieren.

Das Einstellen einiger *exemplarischer* früher Arbeiten aus den späten 1960er und beginnenden 1970er Jahre, soll etwas vom Suchen nach Übersicht, von Explorationen in „ganz anderes“, von Neugierde und von der Freude am Wissen vermitteln, die mich angetrieben hat und die mich immer noch begleitet.

Literatur:

Die Texte von Petzold und MitarbeiterInnen finden sich in *Polyloge* 1/2014a, 1/2016a.

Bieri, P. (2001): Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens. München: Hanser.

- Bieri, P. (2005): Unser Wille ist frei, *Der Spiegel*, 10. Januar 2005.
- Bieri, P. (2013): Eine Art zu leben - Über die Vielfalt menschlicher Würde, München: Hanser.
- Darwin, R. C. (1982). Erinnerungen an die Entwicklung meines Geistes und Charakters (Autobiographie). Köln: Aulis.
- Derrida, J. (1986): Positionen. Graz Böhlau,.
- Petzold, H. G., Orth, I., Sieper, J. (2009): Psychotherapie und „spirituelle Interventionen“? – Differentielle Antworten aus integrativer Sicht für eine moderne psychotherapeutische Praxeologie auf „zivilgesellschaftlichem“ und „emergent-materialistisch monistischem“ Boden *Integrative Therapie* 1, 87-122. <http://www.fpi-publikation.de/polyloge/alle-ausgaben/24-2010-petzold-h-g-sieper-j-orth-i-psychotherapie-und-spirituelle-interventionen.html>.
- Metzinger, T. (2013): Spiritualität und intellektuelle Redlichkeit. Universität Mainz. http://www.philosophie.uni-mainz.de/2477_DEU_HTML.php
- Schuch, H. W. (2008): Kann das Gehirn denken? Einige kritische Anmerkungen und Fragen zum Geltungsanspruch der Neurobiologie aus der Sicht der Integrativen Psychotherapie. Bei [www. FPI-Publikationen.de/materialien.htm](http://www.fpi-publikationen.de/materialien.htm). POLYLOGE: Materialien aus der Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit <http://www.fpi-publikation.de/polyloge/alle-ausgaben/31-2008-schuch-w-einige-kritische-anmerkungen-und-fragen-zum-geltungsanspruch-der-neurobiologie.html>.
- Sieper, J. (1971): Kreativitätstraining in der Erwachsenenbildung – „art therapy“ und „action methods“, *Volkshochschule im Westen* 2, 220-221. Textarchiv 1971 - <http://www.fpi-publikation.de/artikel/textarchiv-h-g-petzold-et-al-/index.php>.
- Sieper, J. (1985): Integrative Agogik: Bildung als Therapie und Kulturarbeit. Bildungspolitische Hintergrunddimensionen für integrativ-agogische Arbeit an FPI und EAG 1985/2015 *POLYLOGE* Ausgabe 14/2015 <http://www.fpi-publikation.de/polyloge/alle-ausgaben/14-2015-sieper-j-integrative-agogik-bildung-als-therapie-und-kulturarbeit.html>.
- Sieper, J. (2000): Ein neuer „POLYLOG“ und eine „Dritte Welle“ im „heraklitischen Fluß“ der INTEGRATIVEN THERAPIE - Transgressionen III. *Polyloge* 03/2000. <http://www.fpi-publikation.de/polyloge/alle-ausgaben/03-2000-sieper-j-ein-neuer-polylog-und-eine-dritte-welle-im-heraklitischen-fluss.html>.
- Sieper, J. (2006): „Transversale Integration“: Ein Kernkonzept der Integrativen Therapie - Einladung zu ko-respondierendem Diskurs. *Integrative Therapie*, 3-4, 393-467 und erg. in: Sieper, J., Orth, I., Schuch, H.W. (2007) (Hrsg.): *Neue Wege Integrativer Therapie*. Klinische Wissenschaft, Humantherapie, Kulturarbeit. Bielefeld: Edition Sirius, Aisthesis Verlag, S. 393-467. -. In: *POLYLOGE* 14/2010. <http://www.fpi-publikation.de/polyloge/alle-ausgaben/14-2010-sieper-johanna-transversale-integration-ein-kernkonzept-der-integrativen-therapie.html>.
- Sieper, J. (2006): „Transversale Integration“: Ein Kernkonzept der Integrativen Therapie - Einladung zu ko-respondierendem Diskurs. *Integrative Therapie*, 3-4, 393-467 und erg. in: Sieper, J., Orth, I., Schuch, H.W. (2007) (Hrsg.): *Neue Wege Integrativer Therapie*. Klinische Wissenschaft, Humantherapie, Kulturarbeit. Bielefeld: Edition Sirius, Aisthesis Verlag, S. 393-467. -. In: *POLYLOGE* 14/2010. <http://www.fpi-publikation.de/polyloge/alle-ausgaben/14-2010-sieper-johanna-transversale-integration-ein-kernkonzept-der-integrativen-therapie.html>.

Die eschatologische Dimension der Liturgie in Schöpfung, Inkarnation und *Mysterium pascale*

Die Erfahrung der Vorläufigkeit in unserem an umwälzenden Ereignissen so reichen Jahrhundert, das Bewußtwerden der ständig wachsenden Dynamisierung der Geschichte, die Erkenntnis, daß sich die Transzendenz in irgendeiner Form historisch konkretisieren müsse, damit sie für das Leben der Menschen Bedeutung gewinne, diese und andere Impulse — so die neue Wertung und Wertschätzung der urchristlichen Naherwartung — haben in unserer Zeit dazu geführt, daß die Eschatologie in Theologie und Philosophie außerordentliche Bedeutung gewinnen konnte, ja oftmals zum zentralen Ansatzpunkt jeglicher Fragestellung wurde.

Überschaut man die Ergebnisse der philosophischen und theologischen Eschatologie, wie sie etwa in den Werken *Ernst Blochs*, *Gabriel Marcel*s, *Nikolaj Berdjajev* vorgetragen werden, oder im theologischen Bereich bei *Hans Urs von Balthasar*, *F.X. Burwell*, *Teilhard de Chardin* und auf evangelischer Seite bei *Karl Barth*, *Rudolf Bultmann* und *Jürgen Moltmann* zum Ausdruck kommen — um nur jeweils einige bedeutende Autoren zu benennen — so stellt man fest, daß sich die Aussagen zur Eschatologie in den Begriffen: Geschichte, Zukunft, Verheißung, Hoffnung, Kerygma, Tod, Kreuz und Auferstehung zentrieren. Aus der Sicht orthodoxer Theologie und aus der Sicht ostkirchlicher Religionsphilosophie, die dem Problem der Eschatologie besonders zugewandt war¹ — wir denken hier an die Arbeiten

¹ Cf. hierzu V. Zenkovskij, *L'eschatologie dans la pensée russe*, in: *La Table ronde* 110 (1957); P. Evdokimov, *Les courants apocalyptiques dans la pensée religieuse russe*, in: *Foi et Vie* 4 (1954).

Nikolaj Fedorovs,² Vladimir Solovevs,³ Pavel Florenskijs⁴ und insbesondere Evgenij Trubeckoj⁵ und Sergej Bulgakovs⁶ — möchten wir dieser Reihe von Begriffen einen weiteren hinzufügen, den der *Liturgie*⁷

Die eschatologische Dimension der Liturgie aufzuzeigen, erfordert zunächst, die Begriffe Eschatologie und Liturgie in ihrer Sinnfülle zu umreißen und in ihrem Verhältnis zueinander darzustellen.

1. Vom Wesen und Ort christlicher Eschatologie

Die eschatologischen Kategorien sind außerordentlich komplex und entziehen sich, im Grenzbereich von Transzendenz und Immanenz liegend, absoluten Fixierungen; denn es geht um das Zukünftige, noch Unverfügbare, um Realitäten, die noch im Prozeß des Werdens stehen oder im übergeordneten Bereich des Seins ihren Ort haben, um Realitäten also, die „ganz über unseren Gesichtskreis hinausliegen“, wie Kant in seiner Schrift über

² Die Philosophie des gemeinsamen Werkes, Aufsätze, Gedanken und Briefe N.F. Fedorovs, (russ.) Moskau 1913 (1906¹); cf. A. Ostromirov, Nikolaj Fedorovic Fedorov und die Gegenwart, (russ.) Charbin 1928; Berdjaev, *The Russian Idea*, London 1947, New York 1948; N.O. Losskij, *Histoire de la Philosophie russe*, Paris 1954; V. Zenkovskij, *A History of Russian Philosophy*, London—New York 1953 Bd. 2 p. 588sq.; B. Schultze, *Russische Denker*, Wien 1950 p. 201sq.; G. Florovskij, *Wege der russ. Theologie*, 1937.

³ Rußland und die Universale Kirche (1889), Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew, Bd. 3 Freiburg 1954; *Geschichte und Zukunft der Theokratie (1885—1887)*, Werke Bd. 2 (1957).

⁴ Cf. das uns erhaltene Hauptwerk „Säule und Grundfeste der Wahrheit, (russ.) Moskau 1914 (in Auswahl bei N. v. Bubnoff, H. Ehrenberg, *Östliches Christentum*, Dokumente Bd. 2 p. 288sq., München 1925), das allerdings nur „ein Teil eines umfangreicheren Ganzen — der ‚Philosophie der Diskontinuität‘ ist, die mit der Mathematik beginnt und mit der Eschatologie endet“ (Ehrenberg, op. cit. Bd. 2 p. 410). Cf. auch die schöne bei B. Schultze (op. cit. p. 329sq.) publizierte Ostermontagspredigt. Zu Florenskij cf. Florovskij op. cit. (Paris 1937) p. 493sq.; N. Losskij, op. cit. p. 179sq.; V. Zenkovskij, op. cit. Bd. 2 p. 875sq.

⁵ *Der Sinn des Lebens*, (russ.) Moskau 1918, Berlin 1922²; eine Auswahl bei N. v. Bubnoff, *Russische Religionsphilosophen*, Heidelberg 1956 p. 149sq. Cf. B. Schultze, op. cit. p. 309sq.; N. Losskij, op. cit. p. 152sq.; V. Zenkovskij, op. cit. Bd. 2 p. 803sq.

⁶ *Die Braut des Lammes*, (russ.) Paris 1945; *Die Apokalypse des Johannes* (russ.) Paris 1948; *L'Orthodoxie*, Paris 1958² p. 247sq. Cf. zu Bulgakov; L.A. Zander, *Gott und Welt. Vater Sergej Bulgakovs Weltanschauung*, 2. Bd. (russ.), Paris 1948; cf. auch Bulgakovs Studie „Das Problem der bedingten Unsterblichkeit. Eine Einführung in die Eschatologie“ (russ.) in: Put 52 (1936/37), 53(1937). B. Schultze, op. cit. p. 335sq.; N. Losskij, op. cit. p. 196sq.; V. Zenkovskij, op. cit. Bd. 2 p. 890sq.

⁷ Cf. z.B. die zentrale Rolle, die die Liturgie in der Eschatologie Fedorovs einnimmt op. cit. (1906) p. 260, 295, 112 etc.; Ostromirov, op. cit. (note 12) p. 34sq.

„Das Ende aller Dinge“ (1794) feststellt, und die deshalb den unterschiedlichsten Interpretationen Raum geben.

Im Wissen um die soteriologische Anlage der Geschichte und aus der Gewißheit, daß die Geschichte mit der Parusie ihren Abschluß erfährt, stellt sich Eschatologie als das ultimative Geschehen am Ende der Zeiten dar.⁸

Die geheimnisvolle Wirklichkeit des Eschatologischen aber steht an der Schwelle der Geschichte und enthüllt mit jedem Augenblick einen Aspekt ihrer unumgreifbaren Fülle. Im Zwischenraum des noch nicht Ergreifbaren und des schon manifest Gewordenen — das aber ist der Raum von Offenbarung⁹ und Kerygma¹⁰ — werden wir von der Eschatologie berührt.¹¹

In der Erwartung der Zukunft der Geschichte als Zukunft der Wahrheit und der Treue Gottes durch die verheißene Wiederkunft Christi erweist sich die Eschatologie in der Dimension der Hoffnung (*Moltmann*).

Im Erleben der ewigen Gegenwart Gottes durch den kultischen Vollzug der Sakramente¹² und im Bewußtsein der ständigen Präsenz Gottes über aller Geschichte¹³ offenbart sich die transzendente Anwesenheit, der „ewige Augenblick“ (*K. Barth*) der Eschatologie.

In der Erfahrung des Leidens und des Todes¹⁴ und im Erle-

⁸ O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, Zürich 1946; E. Lohse, *Lukas als Theologe der Heilsgeschichte*, in: *Ev. Theol.* 1954; H. Conzelmann, *Die Theologie der Heilsgeschichte*, in: *Ev. Theol.* 1954; H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, Tübingen 1954 p. 105.

⁹ Cf. G. Gloege, *RGG3 IV*, 1611: „Der Begriff der Offenbarung gehört der Eschatologie zu.“ Cf. schon R. Rothe, *Ethik*, 1867 § 570; A. Biedermann, *Christliche Dogmatik*, 1884 § 987; E. Troeltsch, *Glaubenslehre*, 1925 p. 49sq.

¹⁰ Zur Verbindung von Kerygma und Eschatologie bei R. Bultmann cf. J. Körner, *Der Begriff des Eschatologischen in der Theologie R. Bultmanns*, Diss. Bonn 1952; weiterhin H. Ott, *Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie R. Bultmanns*, 1955; G. Bornkamm, *Die Verzögerung der Parusie* (In memoriam E. Lohmeyer, Stuttgart 1951 p. 116sq.); ders., *Jesus von Nazareth*, 1956 p. 19.

¹¹ Cf. „Das Zugleich von ‚Schon‘ und ‚Noch Nicht‘“, W. Kreck, *Die Zukunft des Gekommenen*, München 1961 p. 82sq.

¹² Cf. Odo Casel, *Das Christliche Kultmysterium*, Regensburg 1960⁴; Durwell, op. cit. (note 5) p. 333sq. So schon J.A. Möhler, *Symbolik*, (1832) Regensburg 1921¹⁰ p. 314; P.N. Trembelas, *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique*, Chevetogne 1968 Bd. 3 p. 7sq.

¹³ So P. Althaus, *Die letzten Dinge*, 1922 p. 84.

¹⁴ Cf. H. Biedermann, *Ostkirchliche Studien* 4 (1969) 320. Eindrückliches Zeugnis bieten die ostkirchlichen Totenhymnen (Kirchhoff, *Münster* 1960² p. 215–263) und Totenklagen (H. Petzold, *Christliche Elemente im russischen Totenbrauchtum*, Kirche im Osten XIII, 1970); Joann Wendland, *Das Gebet für die Verstorbenen*, in: *Stimme der Orthodoxie* 1 (1962) 43–49; A. Sacharov, *Die Fürbitte für die Verstorbenen nach den Ordnungen der orthodoxen Kirche*, in: *Stimme der Orthodoxie* 2 (1962) 40–45.

ben von Zeugung und Geburt, im Grenzbereich der menschlichen Existenz also, in dem die Fragen nach der Finalität, der Sinngebung des Lebens, nach dem Heil oder nach der Verlorenheit sich unausweichlich stellen, begegnen wir der eschatologischen Wirklichkeit.¹⁵

In Kairos kerygmatischer Betroffenheit (*Bultmann*), im Angerufensein durch das Wort und durch das Kreuz wird Eschatologie erfahren.¹⁶

In der Nachfolge des gekreuzigten, auferstandenen und aufgefahrenen Christus, in der Gemeinschaft seiner Kirche,¹⁷ der synergetischen Mitgestaltung seines mystischen Leibes,¹⁸ in „liturgischem Handeln“ zur Teilnahme an seiner Herrlichkeit wird Eschatologie real vollzogen.

Die im Voranstehenden aufgewiesenen eschatologischen Konzeptionen scheinen nicht nur in ihren Aussagen unterschiedlich, sondern zuweilen von ausschließender Gegensätzlichkeit zu sein; dennoch ist ihnen die Überzeugung gemeinsam, die Karl Barth 1921 in der zweiten Auflage seines Römerbriefes gleichsam programmatisch für jede christliche Theologie formuliert hat: „Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun.“¹⁹ Diese Affirmation aber erfordert eine inhaltliche Erklärung dessen, was Eschatologie ist und wohin sie zielt. Im Hinblick auf die vielfältige Auslegung des Eschatologiebegriffes und die unterschiedlichen, aber, so scheint es uns, partikulär durchaus gültigen Interpretationen, insbesondere jedoch aus der Erkenntnis des pleromatischen Wesens der Eschatologie in dem Apophase und Kataphase gleichermaßen umgriffen sind, kann als allgemeingültige und nicht nur aspekthafte Aussage über das Wesen der Eschatologie einzig festgestellt werden, daß das Eschaton dem Bereich des Mysteriums angehört, der sich dem Zugriff verabsolutierender Definitionen entzieht. Damit kann ein Reden über die Eschata nur aus dem Bewußtsein der Bruchstückhaftigkeit und Unzulänglichkeit geschehen, denn „novissima ut sunt non valent enarrari“ wie Origines²⁰ formulierte — aber auch in der Gewißheit, daß der Teilaspekt, das Bruchstück uns an die

¹⁵ F. Gogarten, *Die Verkündigung Jesu Christi*, 1948 p. 224.

¹⁶ Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, 1958 p. 184sq.

¹⁷ Cf. *Dimension eschatologique de l'unité*, in: *Istina* 3/4 (1967), eine Studie, in der P. Evdokimov das Problem von Eschatologie und Kirche aus orthodoxer Sicht behandelt. Cf. K. Rahner, *Kirche und Parusie Christi*, *Catholica* 17 (Münster 1963) 113—128.

¹⁸ Cf. P.E. Persson, *Glaube und Werke in der Ostkirche*, in: *Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts*, 5 (1962 Bensberg) 81—87. Thimothy Ware, *L'Orthodoxie*, Bruges 1968 p. 328, 299.

¹⁹ Römerbrief, 1922² p. 298.

²⁰ In *Is. hom. IV*, 1.

Fülle heranführt. Die Konsequenz, die aus diesen Feststellungen zu ziehen ist, besteht darin, daß es unmöglich ist, irgendeine eschatologische Konzeption zu verabsolutieren, sondern daß es darum geht, sich in der Vielfalt der Aspekte dem Wesen der Eschatologie zu nähern.

Die Auffassung und Interpretation der eschatologischen Wirklichkeiten — und wir sprechen hier pluralisch, um den Pleromacharakter der Eschatologie nochmals zu betonen — sind weitgehend von ihrem Bezug bestimmt; denn es ist etwas anderes, ob man von der Eschatologie eines Volkes — wir denken an das Israel des alten Bundes — oder ob man von der Eschatologie einer Zeit spricht — etwa der eschatologisch-apokalyptisch bestimmten Epoche der Gotik. Es ist etwas anderes, wenn man von der Eschatologie spricht, in der jeder einzelne Mensch steht aufgrund seines „Daseins zum Tode“ (Heidegger), oder in christlicher Überformung ausgedrückt: aufgrund seines „Daseins zum Leben“ — denn nach altkirchlicher Auffassung ist der Todestag der natalis dies — oder ob man auf die Eschatologie einer Gemeinschaft abzielt, wie sie uns in der Kirche als auf den kommenden Christus ausgerichtetes und mit dem eucharistischen Christus beständig lebendes Gottesvolk entgegentritt.²¹ Es sind hier verschiedene Ebenen angesprochen, in denen sich das Eschaton manifestiert, und zwar je nach Bezug existentiell, das Individuum fordernd, oder in eine verheißene Zukunft verweisend und den Horizont der Geschichte eröffnend, oder das Mysterium der göttlichen Gegenwart aufzeigend. Und wie die einzelnen Bezugselemente Mensch, Kirche, Welt und Geschichte wiederum miteinander verzahnt sind, werden die partikulären und auch wohl nur in ihrer Bruchstückhaftigkeit erkennbaren Erweisungen des Eschatologischen vom Pleroma universeller Eschatologie zusammengefaßt.

Wenn über Eschatologie gehandelt wird, so geht es um die Wirklichkeit des göttlichen Bereichs „des milieu divin“ (*Teilhard de Chardin*), um Vollendung und Verklärung, Dimensionen, auf die der homo viator erst im Begriff ist, zuzuschreiten, und die er noch nicht an sich erfahren hat.²² Aus dieser unserer eigenen Vorläufigkeit heraus wird das Suchen nach der Begegnung mit dem Eschaton, das Leben auf das Kommende hin, das Streben nach der Erfahrung der eschatologischen Gegenwart des dreifachen Gottes, zu einer permanenten Aufgabe, die in unserem persönlichen Leben, unserem Leben in der Gemeinschaft

²¹ Cf. Evdokimov, op. cit. Note 17; N. Afanasieff, Das Hirtenamt der Kirche; „In der Liebe der Gemeinde vorstehen“, in: Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche, Zürich 1961 p. 26sq.; Bulgakov, op. cit. Note 16; Die Braut des Lammes; Y. Congar, Heilige Kirche, Stuttgart 1966 p. 45–53.

²² Cf. H. Petzold, Weltvollendung und Verklärung der Schöpfung, in: Ostkirchliche Studien 4 (1969) 308.

der Kirche, unserem Wirken in der Gesellschaft, in unserem Denken, Handeln, Arbeiten — kurz in jedem Bereich unserer Existenz konkreten Ausdruck finden muß; ja wir möchten programmatisch formulieren, daß eine Sinngebung menschlicher Existenz — und Existenz ohne Sinnerfüllung ist ein Absurdum — nur aus der Eschatologie erfolgen kann.

2. Eschatologie und menschliche Existenz

Das Leben eines jeden Menschen steht unter dem Schatten eines endgültigen Abbruches, der allen Strebungen und allem Bemühen ein Ende setzt. Diese ultimative Realität des Todes ist deshalb für den Menschen nicht nur etwas Beängstigendes, sondern etwas zutiefst Erniedrigendes²³, ein Geschehen, das ihn gewaltsam, gegen seinen Willen, seine Freiheit mißachtend, die Leistungen seiner Arbeit und seines Geistes geringschätzend und unberücksichtigt lassend, aus einem Leben nimmt, das er nach seinem Vermögen als Herr gestaltete und ihn einer dunklen Ungewißheit überantwortet. Dieses Skandalon²⁴ des Todes trifft den Menschen an seiner verletzlichsten Stelle, indem es seine Ohnmacht demonstriert und seine Herrschaftsansprüche in Frage stellt, indem es ihn an einen Bereich ausliefert, der für ihn verfügbar ist und der dem Menschen zutiefst die Angst eröffnet: denn Angst ist die Ohnmacht des Nicht-handeln-könnens, der Verlust der Herrschaft. Die Demütigung und die Angst, die der Tod mit sich bringt, führen zu der Auseinandersetzung des Menschen mit den Vorgängen um Leiden, Sterben und Tod, deren Ergebnis wir in der Stellung und Bewertung des Todes innerhalb der vielfältigen religiösen, philosophischen und ideologischen Systeme wiederfinden²⁵. Es begegnet uns einerseits eine fatalistische Resignation. Der Tod wird als unabwendbares Ereignis angenommen und gehaßt und gefürchtet, oder der Stolz des menschlichen Geistes ersann Konstruktionen, die die Macht des Todes verdecken sollten: das Fortleben in den Nachkommen, wodurch mit der Ahnenverehrung eine Herrschaft der Toten über die Lebenden aufgerichtet wurde; oder das Fortleben in

²³ Cf. auch Zenkovskij in: H. Petzold — V. Zenkovskij, *Das Bild des Menschen im Lichte der orthodoxen Anthropologie*, Ökumenischer Verlag R.F. Edel, Marburg 1970 s. 35.

²⁴ Eng verbunden mit dem Skandalon des Todes ist das Problem des „scandale du mal“. Cf. hierzu V. Zenkovskij, *Das Böse im Menschen*, in: *Kirche, Staat und Mensch. Russisch-Orthodoxe Studien*, Genf 1937, p. 349—393 und N. Berdjajev, op. cit. (note 3) 1946 p. 164sq.: „Le probleme du mal est un scandale pour toute philosophie moniste et pour la doctrine traditionnelle de la Providence divine.“

²⁵ Cf. hierzu das bemerkenswerte Kapitel 52 von Blochs „Prinzip Hoffnung: „Selbst und Grablampe oder Hoffnungsbilder gegen die Macht der stärksten Nicht-Utopie: den Tod““ (Bd. 2 p. 1297—1391).

der sich beständig entwickelnden Gesellschaft, was mit der Aufgabe der Einzelpersonlichkeit und ihres Wertes verbunden ist, — eine Auffassung, die das marxistisch-utopische Denken kennzeichnet.

Wir finden andererseits ein Ausweichen in die Transzendenz. Der Mensch sucht die im Tode an ihm vollzogene Demütigung zu entschärfen, indem er sein Leben in der Welt und seine Leistungen von vornherein gering erachtet, die Diesseitigkeit als Schein und die Jenseitigkeit als die wahre Wirklichkeit bezeichnet. All diese Versuche aber können letztlich über die Macht des Todes und seine uneingeschränkte Herrschaft über alles Lebende²⁶ nicht hinwegtäuschen und sie zerbrechen spätestens in dem Augenblick, da der Mensch in der Agonie vom Tode berührt wird²⁷. Der einzige rettende Anker — und wir möchten bei diesem Bild den altchristlichen Symbolgehalt mitgehört wissen²⁸ — der rettende Anker also im Angesicht des Todes ist die Hoffnung. Hoffnung aber kann sich nur als stark und hilfreich erweisen, wenn sie gerichtet ist und wenn sie die Gewißheit der Berechtigung und der Erfüllung in sich schließt²⁹. Die persönliche Apokalyptik, in die der Mensch durch die Realität der Macht des Todes gestellt ist, kann nur in der Hoffnung auf die Zerschlagung dieser Macht ertragen werden. Das aber zieht die Forderung nach der Herrschaft des Menschen über den Tod nach sich³⁰, die in einer neuen Zukunft Ausdruck finden muß. Hier erweist sich die menschliche Existenz aus der Eschatologie: in der Hoffnung auf die Überwindung des Todes und der Herr-

²⁶ Auch über den fleischgewordenen Sohn Gottes in seiner menschlichen Natur. Nicolas Kabasilas spricht unter Bezugnahme auf die „Tötung Christi am Kreuz“ und 1. Kor. 15, 26 von der „Tyrannei des Todes“, *De vita in Christo* III, PG 150, 572 CD.

²⁷ Cf. H. Schadewaldt, *Der Arzt an den Grenzen von Leben und Tod*, in: *Klinische Wochenschrift* Jg. 47 (1969) 557–568.

²⁸ Cf. *DACL* I, 1999–2031; F.J. Dölger, *ΙΧΘΥΣ* Münster 1922 und 1943, Bd. I p. 318sq., 399sq., Bd. V p. 700sq.

²⁹ Es liegt im Wesen der Hoffnung gegen den Tod zu hoffen und zwar nicht als illusionsschaffender Akt, der so oft das Wesen der Hoffnung verkehrt, sondern im Bewußtsein der Unmöglichkeit. Die Zuversicht hoffen zu dürfen, wo keine Hoffnung mehr scheint, (und das heißt subjektiv gesprochen: wo keine Hoffnung mehr ist) macht das Wesen der Hoffnung aus (cf. Marcel, op. cit. Note 2, *Homo Viator* p. 82sq.) und gibt ihr Berechtigung und Gewißheit, setzt jenen Akt des Bekenntnisses zu einer Hoffnung frei, den wir Glauben nennen und der sich in der Liebe verwirklicht, d.h. zur Erfüllung der Hoffnung und zum Garant der Hoffnungsgewißheit wird. Cf. Gregor Nyssen, *de hom. op.* PG 44, 128 B; „Die göttliche Kraft ist fähig, eine Hoffnung zu finden, da wo es keine Hoffnung mehr gibt und einen Weg im Unmöglichen.“

³⁰ Die Forderung ist mit kaum zu überbietender Schärfe von Fedorov in seiner Idee von der „Auferweckung der Vorfahren“ gestellt worden op. cit. (note 2) 1906 p. 85; Ostromirov, p. 32sq.

schaft in einer neuen Zukunft, wie es die Symbole formulieren: „Ich hoffe auf die Auferstehung der Toten und das Leben der kommenden Welt — Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben.“

Die Hoffnung auf die Überwindung des Todes und das neue Leben der Zukunft findet ihren Grund in Jesus Christus, seinem Schöpferum, (Joh. 1,3) seiner Menschwerdung, seinem Kreuzestod, seiner Niederfahrt in das Reich der Abgeschiedenen (1. Petr. 3,19) und seiner Auferstehung. Es ist charakteristisch für die ostkirchliche Interpretation dieser Hoffnung, daß sie — obgleich im Auferstehungsgeschehen kulminierend — die Menschwerdung betont, wird doch unser Heil durch die Überwindung des Todes durch einen Menschen gewonnen, den Menschen Jesus Christus, der damit „zu unserer Hoffnung“ (Kol. 1,27) wird, aus der wir leben.“ Der christliche Glaube lebt von der Auferweckung des gekreuzigten Christus und streckt sich aus nach den Verheißungen der universalen Zukunft Christi“ (Moltmann). Damit wird die eschatologische Hoffnung im Auferstandenen zum Angelpunkt menschlicher Existenz, als Existenz durch und in dem, der „den Tod durch den Tod überwunden und denen in den Gräbern das Leben brachte“, wie es das Osterparion der Ostkirche ausdrückt.

3. Eschatologie und Liturgie

Eschatologie und Auferstehung sind zutiefst miteinander verbunden, ja das Eschaton wird uns letztlich allein in der Auferstehung verständlich und zugänglich. Das Mysterium der Anastasis aber ist nur im Raum des Liturgischen erfahrbar und mitvollziehbar,³¹ denn Auferstehungsgeschehen ist wesentlich liturgisches Geschehen, in dem der eingeborene Sohn für den Vater und mit dem Hl. Geist an der Welt und an den Menschen als Liturge handelt. Dieses Miteinbeziehen von Kosmos und Menschheit in den liturgischen Raum, der damit den Gesamtbereich des erschaffenen Seins umfaßt, ist aus der Sicht eschatologischer Hoffnung auf die verheißene Herrlichkeit des auferstandenen und wiederkommenden Christus, die „an uns offenbart werden soll“ (Röm. 8,18) durchaus legitim, da auch die Schöpfung in ihrem „ängstlichen Harren“ an der Hoffnung Anteil hat und von der Verheißung mitbetroffen wird „zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes befreit zu werden“ (Röm. 8,21) Liturgie als Dienst an der Schöpfung beim Vollzug und zur Annahme des Eschatons muß damit über den konkreten Bereich des Kultischen hinausgehen, ohne ihn zu verlassen, sondern ihn zu bereichern durch die universale Dimension des Liturgischen.

³¹ Fedorov, op. cit. 1906 p. 260, 112, 295; Ostromirov, op. cit. p. 34.

Wenn wir den Inhalt eines universellen Liturgiebegriffes umgrenzen wollen, so müssen wir vom Wesen der Liturgie als „*Leistung zur Herrlichkeit und zum Heil*“ ausgehen.

Bekanntlich stellte die *λειτουργία* eine freiwillige Stiftung, eine Leistung für den Staat dar, zur Vergrößerung seiner Macht und Ehre und zum Wohl und Heil seiner Bürger.³² Dieser freie Beitrag eines Einzelnen für das Gesamt ist Dienst am Ganzen, geht aber über Funktion und Erweis des Dienstes hinaus, indem ihm das Wesen einer *Leistung*³³ zukommt, die ein zuvor nicht gehabtes Gut, ein novum in das Ganze einbringt.

Es werden hier zwei Größen ins Spiel gebracht, die liturgisches Geschehen mit einer ungeheuren Dynamik ausstatten: denn es geht nicht nur darum, eine Leistung für das Ganze zu erbringen (durch den Gebenden), sondern die Leistung muß *a n g e n o m m e n* werden (durch den Empfangenden), um als solche überhaupt Realitätscharakter und Relevanz zu erlangen. Ja, man kann sagen, daß die Annahme selbst konstitutiver Beitrag zum Zustandekommen einer Leistung ist. In diesem Zusammenhang von Gegenleistung zu sprechen, wäre verfehlt, da die Annahme integraler Teil der Leistung ist, indem sie in der „*acceptation libre*“ einen schöpferischen Akt setzt, der mit dem Akt des Liturgen konvergiert: und es ist dieser „*acte de synergie creatrice*“ durch den und in dem das Novum Gestalt gewinnt.³⁴

Geben und Annehmen können nicht als aktive und passive Verhaltensweisen klassifiziert werden: denn Annehmen ist genauso Handeln wie Ablehnen oder Verwehren. In der Liturgie entfließt Geben der Herrlichkeit und wirkt Heil — Annahme empfängt Heil und wirkt dadurch Herrlichkeit, d.h. aber, daß der Akt freier Annahme einen neuen Akt des Gebens setzt. — Im Spannungsfeld schöpferischer Interaktion (*συνεργία*) vollzieht sich Liturgie und zwar nicht als Beziehung zwischen Objekten oder zwischen Subjekt (creator) und Objekt (creatio), sondern das Element des Schöpferischen, der freien Leistung zum Novum, bedingt Personalität. Liturgische Interaktion kann sich deshalb nur in der *Intersubjektivität* (Gabriel Marcel) im personalen Miteinander-handeln vollziehen. *Λειτουργία* als „stifterisches Tun“, als „schöpferische Leistung zur Herrlichkeit und zum Heil“ verstanden, stellt sich damit als ein Geschehen dar, an dem Gott und Mensch ganz eigentlich beteiligt sind und das sich in diesem Bezug von der Schöpfung über die Inkarnation, das *mysterium pascale*: Kreuz, Hadesfahrt, Auferstehung, die

³² Cf. Fr. Oertel, *Die Liturgie*, 1917; A.G. Martimort (Hrsg.) *L'Eglise en prière. Introduction à la liturgie*, Paris 1961 p. 3sq.

³³ Liturgie als Leistung cf. Eisenhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik*, 1932 Bd. 1 p. 11–21; so auch B. Fischer *LThK* 6 (1961) 1085. *Λειτουργία* als *λῆιτον* bzw. *λεῖτον ἔργον* von *λεῶς* = *λαὸς* und *ἔργον*.

³⁴ Cf. hier Berdjajevs Konzeption vom „*acte créateur* (dans lequel naît le nouveau)“ op. cit. 1946 p. 183.

Auffahrt und das Leben der Kirche bis zur Parusie und zur Vollendung des Seins erstreckt, also den gesamten Bereich der göttlichen Ökonomie umfaßt. Liturgie ist deshalb gültigerweise zu verstehen als *der Vollzug der οικονομία, ist der Prozeß der Verwirklichung des göttlichen Planes von Heil und Herrlichkeit.*

4. Die Liturgie der Schöpfung

„Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde“. Dieser erste Vers der Genesis birgt in seiner lapidaren Formulierung das Geheimnis des Seins von Himmel und Erde, die durch den Deus creator ex nihilo“ ins Dasein gerufen“ (Chrysostomus-Liturgie), in ihrem Wesen durch ihr Geschaffensein bestimmt sind. Sie besitzen keine in sich gründende Eigenwesenheit, sondern ein „geschenktes Sein“, das seinen Ursprung in dem Entschluß des göttlichen Willens, „stifterisch zu handeln“ findet. Und die Grenze, die damit zwischen dem unerschaffenen, absoluten und ewigen Sein des Schöpfers und dem erschaffenen, relativen Sein des Geschöpfes aufgerichtet ist, findet ihren konkreten Ausdruck in der Begrenzung „Im Anfang“. Es geht uns hier nicht um den philologisch-exegetischen Befund dieses ἐν ἀρχῇ (bereſit) im alttestamentlichen Kontext, sondern um seine theologisch-philosophische Einordnung — und sie postuliert ein τέλος.³⁵ Der Schöpfung ist damit im Augenblick ihrer Setzung eine Zukunft mitgegeben, ja die Richtung in die Zukunft gehört zu ihrem Wesen³⁶ wie ihr Geschaffensein und stellt sich dar als ein Zugehen der Schöpfung auf ihren Schöpfer.³⁷ Es muß hier nun die Frage nach dem Ziel dieser Zukunft, d.h. aber die Frage nach dem Sinn der Schöpfung aufgeworfen werden.

Wenn wir Schöpfungsgeschehen als liturgisches Geschehen auffassen, so ist sein Ausgangspunkt im „stifterischen Handeln“ Gottes zu sehen, der ein zuvor nicht existierendes Gut in das Dasein ruft, der ein Novum in die Ewigkeit stellt und damit

³⁵ Diese Auffassung mag schon dem Verfasser eigen gewesen sein, nämlich mit dem bereſit das Ende der Zeit עֲדָה לְכָל הַיּוֹם zu implizieren, wie O. Proksch, Die Genesis übersetzt und erklärt, 1924⁴ p. 441, annimmt.

³⁶ „Denn die Geschöpfe waren von ihrer Erschaffung an von Gott getrennt: die Vergöttlichung, die Vereinigung mit Gott war ihnen als Ziel, als ihre letzte, endgültige Vervollkommenung aufgegeben. Ihr Anfangsstadium, ihre erste Seeligkeit war demnach noch kein vergöttlichter Zustand, sondern nur eine gewisse Vollkommenheit des Geschöpfes, das auf sein letztes Ziel hingearbeitet ist und danach strebt.“ V. Lossky, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, Graz 1961 p. 125sq.

³⁷ Cf. Gregor von Nyssa, in Cant. hom. 6 PG 44, 885D–888A.

Anfang, Zeit, Geschichte, Zukunft und Telos setzt.³⁸

Wir müssen aber weiterhin gemäß dem Wesen des Liturgischen die doxologisch-soteriologische Bestimmtheit des Schöpfungsgeschehens aussagen als „Leistung zur Herrlichkeit und zum Heil“, die erst in der freien Annahme sich verwirklichen kann.

Das Schöpfungswerk, wie es uns in der feierlichen, geradezu kultischen Sprache der Priesterschaft mitgeteilt wird, stellt sich ganz eigentlich als Schöpfungsliturgie dar. Gott setzt in „schöpferischer Leistung“ Tag für Tag Neues „und siehe, alles war sehr gut“ (Gen. 1, 31) und zur Herrlichkeit Gottes bestimmt.

Wie uns ein alter Kommentar zur Genesis belehrt „Das Antlitz der Erde machst du neu . . . damit die Doxa des Herrn ewig bestehen bleibe und der Herr sich freue seiner Werke“ (Ps. 105, 30.31). Dieser doxologischen Leistung der Schöpfungsliturgie, mit der eine soteriologische, auf das Heil des Geschaffenen gerichtete Wirklichkeit verbunden ist, erfordert Annahme, die erst mit der Erschaffung des Menschen als Gottesebenbild verwirklicht werden konnte. Die creatio secundum imaginem et similitudinem dei schließt eine Verheißung mit ein, die uns — nachdem wir die Frage nach dem *Sinn* der Schöpfung aus der liturgischen Dimension von Herrlichkeit und Heil erhellt haben — über das *Ziel* in der Zukunft der Schöpfung Aufschluß gibt, von dem uns ein Weiser des Alten Bundes sagt: „Gott hat den Menschen geschaffen zum ewigen Leben und hat ihn gemacht zu seinem Bilde, auf daß er ihm ähnlich sein soll“. (Weisheit 2, 23).

Die Zukunft des Geschöpfes ist die Teilnahme am ewigen Leben in der Gottesähnlichkeit;³⁹ denn nur in der Gottähnlichkeit realisiert sich die Intersubjektivität, die personale Beziehung zwischen Gott und Mensch in aller Fülle und Tiefe als Beziehung „von Angesicht zu Angesicht“ (1. Kor. 13, 12). Nur in unserer Qualität als imago Dei können wir unser Geschaffen-

³⁸ Damit erweisen sich Schöpfung und Zeit, Kosmos und Zukunft als untrennbar miteinander verbunden, wie der Nyssener betont (contra Eunom. PG 44, 365C) Cf. auch seine Konzeption von der „beständigen Geburt“ de vita Moysis PG 44, 328A.

³⁹ Hier liegt der Ansatzpunkt, ja das Zentrum der Anthropologie und Soteriologie des hl. Irenäus. Advers. haer. V, 1–16. Cf. G. Wingren, Man and the incarnation. A study in the biblical theology of Irenaeus, 1959; E. Scharl, Recapitulatio mundi. Der Rekapitulationsbegriff des hl. Irenäus, 1941.

sein, unser „geschenktes Sein“⁴⁰ annehmen und im Akt der freien Annahme das Geschehen von Heil und Herrlichkeit als liturgisches Novum gottmenschlicher Wirklichkeit Gestalt gewinnen lassen. Es ist dies die Wirklichkeit, in der sich „in uns allen spiegelt des Herrn Klarheit mit aufgedecktem Angesicht und wir verklärt werden in dasselbe Bild von einer Klarheit zu der anderen, als vom Herren“ (2. Kor. 3, 18; cf. Joh. 1, 16).

In diese Teilnahme an der Herrlichkeit und Klarheit Gottes ist die Welt, der belebte und unbelebte Kosmos, mit einbegriffen, (Röm. 8, 21), stellt er doch den Aufgaben- und Herrschaftsbereich des Menschen dar, ja seinen eigentlichen Lebensraum und Ursprung; denn aus adama, der Materie der Welt geformt, nimmt er als „Mikrokosmos“⁴¹ wesenhaft an dieser Welt teil und gestaltet sie nach seinem Auftrag, sich den Kosmos untertan zu machen und über ihn zu herrschen. (Gen. 1, 28).

„Die Verheißung, der göttlichen Natur teilhaftig zu werden“, *γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως* (2. Petr. 1, 4), bedeutet für das Geschöpf selbst eine Verwandlung seiner Natur von der Begrenztheit seines Geschaffenseins zur Fähigkeit, am ewigen, unbegrenzten Sein Gottes teilzunehmen. Der Vorgang dieser Verwandlung stellt sich der Schöpfung als Aufgabe,⁴² ja sie ist aus ihrer wesensmäßigen Begrenztheit und Unvollkommenheit — dies ist natürlich nur im Hinblick auf die absolute Vollkommenheit Gottes aussagbar — geradezu geschaffen, vervollkommen zu werden; denn „es gibt eine unerschaffene und schöpferische Wirklichkeit . . . und es gibt andererseits eine Wirklichkeit, die durch die Schöpfung ins Dasein gerufen wurde. Wenn diese sich nun immerdar ihrem ersten Ursprung zuwendet, wird sie stets nur durch Teilnahme an dem über sie Hinausragenden im Guten

⁴⁰ Cf. zu diesem Begriff die Ausführungen des Iustinus über die Seele (Dial. 5, 4–6, 2): „Alles, was geringer als Gott ist und je sein wird, hat kein unvergängliches Wesen: es verschwindet wieder und ist nicht mehr. Unentstanden und unvergänglich ist nämlich Gott allein. Deshalb sterben auch die Seelen und werden von Gott bestraft . . . Die Seele *ist* entweder Leben oder *hat* Leben. Wenn sie nun Leben wäre, würde sie etwas anderem Leben verleihen, nicht (nur) sich selbst . . . Daß die Seele lebt, dürfte niemand bestreiten. Wenn sie aber lebt, dann nicht, weil sie Leben wäre, sondern weil sie am Leben teilhat. Die Seele aber hat teil am Leben, da Gott will, daß sie lebt, denn das Leben ist ihr nicht so eigen wie Gott.“

⁴¹ Clemens Alexandrinus, *Protrept.* 1: „Aber diese Welt und dazu noch die kleine Welt *μικρόκοσμος*, den Menschen, seine Seele und seinen Leib durch den Geist harmonisierend lobsingt er (der Logos) Gott . . .“ Maximus Confessor, *Mystagogie* 7 PG 91, 684–5: „Der Mensch ist der Kosmos und der Kosmos ist der Mensch“. Cf. zum Menschen Mikrokosmos weiterhin: Gregor Nyssenus, *de hom. opific.* 16 PG 44, 180 AB, 177 D; Meletius Monachus, *de natura hominis* PG 64, 1436.

⁴² O. Clément, *Transfigurer le Temps*, Paris 1959 p. 100: „La nature, aussi bien en l'homme qu'autour de lui, avait été créé comme une transparence, une ouverture, un élan vers l'éternité.“

bewahrt,⁴³ wird sie auf eine gewisse Art immer dann neu geschaffen, verändert sie sich zum Höheren durch Zuwachs an Gutem dergestalt, daß auch in ihr keine Begrenzung ersichtlich ist und ihr Wachstum zum Besseren durch keinen Begriff umschrieben werden kann.⁴⁴ Gregor von Nyssa kennzeichnet hier das Wesen der schöpferischen Interaktion. In der Zuwendung zum Ursprung, und das ist nichts anderes als in der „Annahme“, wird der Prozeß des Geschaffenwerdens und des Schaffens fortgeführt, geschieht beständiges Wachstum als Ausdruck des unumschreibbaren Mysteriums gottmenschlicher Synergie. „Le monde est cree non seulement par Dieu, mais aussi par l'homme; il est oeuvre theandrique“ (Berdjaev).⁴⁵ In der Annahme der Schöpfungstat durch den Menschen gewinnt die Schöpfung Sinn, Realität und Novum („Wachstum im Guten“), ja wird sie mitgeschaffen und weitergeschaffen auf das Ziel perichoretischer Vereinigung⁴⁶ von göttlicher und geschöpflicher Wirklichkeit. Die göttliche und menschliche „puissance creatrice porte en elle un element eschatologique“, formuliert Berdjaev. „Elle est la fin de ce monde, le commencement d'un monde nouveau.“⁴⁵

Wir gewinnen damit zwei Feststellungen von außerordentlicher Bedeutung: daß einerseits die Liturgie der Schöpfung wegen der Möglichkeit zur Vervollkommnung des geschaffenen Seins noch nicht beendet ist, solange die Verheißung der Teilhabe des Geschöpfes an der Ewigkeit und an der göttlichen Natur noch aussteht, und daß weiterhin mit der zeitlichen Setzung die Schöpfung sich nach dem verheißenen und zu schaffenden Telos in die Zukunft der Geschichte ausstreckt. Dieses Ziel erweist sich als der Christus, „durch den alles und auf den hin alles erschaffen wurde“ (Kol. 1, 16), der „alles zu sich ziehen wird“ (Joh. 12, 32), „auf daß alle Dinge zusammengefaßt (*ανακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα*) würden in Christo, beides, das im Himmel und auf Erden durch ihn“ (Eph. 1, 10). Es ist dies der „totus Christus“⁴⁷ der mystische Leib, der unter Christi Leitung aufbaut werden wird (Eph. 4, 12) unter einem Haupt, und der also wächst zur göttlichen Größe“ (Kol. 2, 19). Die re-capi-tulatio „*ανακεφαλαιώσις*“ der geschaffenen Wirklichkeit erfolgt in der Mitwirkung des Geschöpfes. Durch „das Werk des

⁴³ Mit dem lateinischen Übersetzer lese ich *υπερέχοντος* statt *περιέχοντος* (cf. col. 885D).

⁴⁴ In cant. hom. 6 PG 44, 885sqq.

⁴⁵ Op. cit. (1946) p. 200

⁴⁶ Im Sinne trinitarischer Theologie soll dieser Ausdruck auch hier Einheit bei Wahrung der personalen Eigenwertigkeit und Vielheit kennzeichnen.

⁴⁷ Augustinus, In Joh. hom. PL 35, 1622: „Totus Christus caput et corpus.“

Dienstes (ἔργον διακονίας) wird der Leib Christi auferbaut“ (Eph. 4, 12) und erfährt seine in der Schöpfung angelegte Vollendung „im vollen Maße des Wuchses Christi“ (Eph. 4, 13).

Damit wird das Wort, durch das alles geschaffen (Joh. 1.3) wurde (— „und Gott sprach, es werde... Gen. 1, 3 —) auch zum Ziel der Schöpfung, wird Christus „der Erste und der Letzte, das Alpha und das Omega“ (Apc. 22, 13; 1, 11), erweist sich die Eschatologie der Schöpfung als Ausrichtung auf den „totus Christus“, in dem die Gemeinschaft von göttlicher und geschöpflicher Wirklichkeit aufgerichtet wird und ihre Erfüllung erfährt.

Der universalliturgische Introitus fordert die Koinonia mit dem Schöpfer in und durch Jesus Christus. So beginnt für die Schöpfung in der ἀρχή ihrer Setzung ex nihilo durch das Wort die Eschatologie im universalliturgischen Vollzug von Herrlichkeit und Heil.

5. Doxa und Soteria

Die eschatologische Ausrichtung auf ihre Hinwendung und qualitative Wandlung zum Göttlichen erfordert ein Fähigwerden zur Teilhabe; denn nur in der Partizipation ist es dem begrenzten und zeitverhafteten Sein möglich, in die Ewigkeit Gottes einzutreten.⁴⁸ Zur Doxa Gottes geschaffen, ist es weiterhin Aufgabe des Geschöpfes, den Anspruch der Ehre Gottes anzunehmen, der Ehre Jahwes, die die Texte des Alten Testaments nicht müde werden zu verkünden und die die Psalmen als ihr zentrales Thema besingen: „Die Himmel rühmen die Ehre Gottes“ (Ps. 19, 2), „ja seine Ehre geht, soweit der Himmel ist“ (Ps. 113, 4), „alle Lande müssen seiner Ehre voll werden“ (Ps. 103, 22). Im Vollzug der Ehrerweisung, in der Verherrlichung Gottes durch die Annahme der Schöpfungstat wird das Geschöpf zum Konzelebranten in der universellen Liturgie und wird in seinem Handeln an der Doxa Gottes befähigt und gewürdigt, ihren Glanz zu ertragen und immer weiter von ihrem Feuer — das aber ist das verwandelnde Feuer der Liebe des Dreifaltigen Gottes — durchdrungen zu werden.⁴⁹

Die Dialektik von Herrlichkeit und Heil, von Schaffen und Geschaffensein, von Geben und Annehmen, findet ihre Erklärung und Lösung im Mysterion der Liebe; denn der Akt des freien Schenkens (Joh. 3, 16; 1. Joh. 4, 10) und freien Annehmens (1. Joh. 4, 19) — aus dem dann wieder ein Akt des Gebens

⁴⁸ Cf. Maximus Confessor, Cent. IV, 11: „Gott allein wird nur teilgenommen, das Geschöpf hingegen nimmt teil und gibt wiederum teil. Es nimmt teil am Sein und am Gutsein, es gibt aber lediglich am Gutsein teil.“

⁴⁹ Cf. Maximus, Ambig. PG 91, 1148C.

erwächst (1. Joh. 4, 11) — kann sich nur in der Liebe verwirklichen, als der Dimension, aus der allein Schaffen sich vollzieht und in der allein Geschaffenes Bestand hat (1. Joh. 4, 16). Wenn wir im Vorstehenden die Frage nach dem *Sinn* der Schöpfung vom liturgischen Vollzug von Heil und Herrlichkeit und die Frage nach dem *Ziel* der Schöpfung von der eschatologischen Verwirklichung der Teilhabe an der Herrlichkeit des Vaters in und durch Christus zu beantworten versucht haben, so steht dahinter die Frage nach dem *Grund* der Schöpfung, aus der sich allein eine Begründung des Ziels ergibt. Als dieser Grund — und ein anderer kann nicht gelegt werden (1. Kor. 3, 11) — erweist sich „die Liebe Gottes, die uns erschienen ist, indem Gott seinen eingeborenen Sohn in die Welt gesandt hat“ (1. Joh. 4, 9). Die Liebe, die Gottes eigentliche Wesenheit ausdrückt, ὅτι ὁ θεὸς ἀγαπᾷ ἑστίς (1. Joh. 4, 8) und die uns allein einen Zugang zu dem paradoxalen Geheimnis der „in Liebe zur Monas verbundenen Trias“ eröffnet, stellt sich als Grund der Schöpfung — Ausdehnung der innertrinitarischen Liebe — und als Begründung des Telos — Teilhabe an der Liebe der Dreifaltigkeit — dar.⁵⁰

Die Herrlichkeit Gottes enthüllt sich damit als seine Liebe. Der Anspruch auf seine Herrlichkeit zeigt sich als der Anspruch seiner Liebe, genau wie der der Doxa entfließende Anspruch auf unser Heil sich als Forderung der Liebe Gottes erweist. Damit gewinnt *Liturgie* als in synergetischem Handeln von Gott und Mensch gewirkte Leistung zur Herrlichkeit und zum Heil eine neue Tiefe, indem wir sie als *Handeln in der Liebe* erkennen und erfahren.

6. Die Liturgie der Inkarnation

Die Aufgabe der heilwirkenden Verherrlichung Gottes, die zu vollbringen der Mensch als Gottes Ebenbild imstande gewesen wäre, ist nicht „geleistet“ worden.⁵¹ Adam ist der Rolle des Sylliturgen nicht gerecht geworden⁵² und in den Vollzug der universellen Liturgie ist jene störende Dimension von Sünde und

⁵⁰ Cf. Maximus Confessor, Ambig. PG 91, 1133C–36A.

⁵¹ V. Lossky, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, Graz 1961 p. 168: „Adam hat seine Berufung nicht erfüllt. Er konnte die Vereinigung mit Gott und die Vergöttlichung der geschaffenen Welt nicht vollziehen.“

⁵² Indem Adam, der Mensch, das ihm geschenkte Sein nicht angenommen hat und in seiner Ablehnung dem Anspruch der Ehre Gottes nicht gerecht wurde, schuf er sich und der Welt den Tod (cf. Maxim. Conf. Quaest. ad Thal. PG 90, 632C, 633C); denn in der Annahme als sylliturgischem Beitrag zur schöpferischen Leistung wird das lebensspendende Novum gesetzt, das die im Beharren ruhenden Todeskräfte überwindet und die Schöpfung auf ihr Ziel hinleitet. So wird dem Menschen in der Ablehnung das Sein ein „Sein zum Tode“.

Schuld getreten, deren Herkommen so dunkel und deren Wesen so unerklärlich ist, und die man nur als dem göttlichen Licht entgegenstehende „finstere Geistigkeit“ (*Zenkovskij*) ansprechen kann. (Eph. 6, 12). Auch das Böse entzieht sich, fragt man nach seiner Natur und seinen Wurzeln, jeder rationalistischen oder absoluten Erklärung⁵³ und sei sie noch so theologisch. Wir können es — wie eigentlich jede geistige Kraft — nur in seinen Erweisungen fassen, und hier müssen wir sagen, daß das Böse wesensmäßig durch ein Entgegengerichtetsein gekennzeichnet ist.⁵⁴ Es wirkt gegen den göttlichen Herrlichkeitsanspruch und verwirkt damit das der Doxa entfließende Heil; es steht dem „stifterischen Tun“ liturgischen Handelns entgegen, indem es anstelle des Novums eine schlechte Selbigkeit beharren läßt und anstelle der beitragenden Leistung abtragender Destruktion Raum gibt; es verdeckt die in die Zukunft gerichtete eschatologische Verheißung, indem es der Hoffnung das Ziel verdunkelt, aus dem sie allein leben kann und sie in richtungslose Verzweiflung verkehrt. Das Böse schließlich zielt in all diesen Erweisungen auf die Zerstörung der Gottesebenenbildlichkeit ab, da es das „urbildliche Licht“ selbst nicht zu treffen vermag,⁵⁵ indem es den Menschen aus der Verherrlichung und damit aus Herrlichkeit und Heil treten läßt. An die Stelle der Teilhabe (*μετουσία*) am göttlichen Leben tritt die Teilhabe an Sünde, Schuld und Tod. Das Skandalon des Todes wird damit ganz eigentlich zum Skandalon der Entehrung des Gottesbildes und die Schuld des Menschen liegt zutiefst darin, daß er seiner Würde als Gottesebenbild und Sylliturge nicht gerecht geworden ist.⁵⁶

Das Ebenbild Gottes im Menschen aber ist trotz aller Angriffe der finsternen Geistigkeit des Bösen nicht seines Glanzes gänzlich beraubt worden. Es wurde verdunkelt, tiefgreifend geschädigt,

⁵³ Die paradoxe Formel, das Böse habe seine Existenz in der Nicht-Existenz, die Gregor von Nyssa (PG 45, 60A) bietet, kommt dem Wesen des Bösen vielleicht noch am nächsten. Cf. zum Bösen auch PG 44, 197–200 und 1161D–1164A.

⁵⁴ Cf. zum Bösen die interessanten Ausführungen bei Maximus Confessor, in Div. nom. 4 PG 4, 296A; 289D, wo er die Auffassung des Areopagiten vom „Nichtsein des Bösen“ (*ὑποστασιον οὐκ ἔχει*) kommentiert. Cf. weiterhin Ambigua PG 91, 1164C und Diadochos von Photike PG 65, 1168: „... das Gute existiert, während das Böse nicht existiert, es existiert nur in dem Augenblick, da es getan wird.“

⁵⁵ V. Lossky, op. cit. (note 51) p. 167 formuliert in Zusammenfassung patristischer Lehren zum Bösen: „Ein neuer, dem Abbild Gottes entgegengesetzter Pol bildete sich in der Welt: wesenlos in sich, aber real durch den Willen ... eine Art ‚Anti-Gnade‘.“

⁵⁶ Gregor von Nazianz gibt diesen Gedanken Ausdruck, wenn er schreibt: „Opfern wir uns selbst, den Gott teuersten und eigensten Besitz! Geben wir dem Bilde (Gott) das, was nach dem Bilde geschaffen ist (den Menschen). Laßt uns deshalb unsere Würde erkennen und dem Urbild die Ehre geben.“ Or. I, 4.

aber nicht zerstört⁵⁷ weil das aus der Herrlichkeit Gottes überströmende Heil von keiner Kraft des Widerspruchs und des Unheils vernichtet werden kann; weil die in der Schöpfungsliturgie gesetzte Leistung die Leistung des allmächtigen Gottes ist; weil schließlich, wie der Psalmist bekräftigt, „die Ehre des Herrn ewig währt“ (Ps. 104, 31) und der Anspruch Gottes auf seine Ehre absolut ist. Da es um die Ehre Gottes geht und sich diese Ehre ganz wesentlich in der Schöpfung und in Sonderheit im Bilde Gottes erweist, wird die Verletzung dieses Bildes zu Gottes eigener Sache und der Anspruch auf seine Ehre zutiefst der Anspruch auf unser Heil.

Die liturgische Fortführung des Heilswillens Gottes fand ihren Ausdruck darin, daß die im Gottesbild angelegte und durch seinen Fall verdunkelte Verheißung auf die zukünftige, überweltliche Koinonia mit Gott zunächst durch die Verheißung des adventus des Messias in der Geschichte der Hoffnung neuen Raum gibt. Die eschatologische Wirklichkeit der Zukunft Gottes wird in die Geschichte hineingenommen als Hoffnungswissen und Hoffnungsgewißheit, daß die Welt nicht in verzweifelter Verlorenheit dem Skandalon des irreversiblen Todes anheimfällt, sondern daß Gott „sein Heil unter den Völkern aufrichten wird“ und seinen Heilswillen an dieser Welt erweisen will. In diesem Wissen um den Heilswillen Gottes vollzog sich die Geschichte des Volkes Israel als „Zwischen Verheißung und Erfüllung hingepanntes Geschehen“ (Moltmann), ist das Wesen der Geschichte eschatologisch bestimmt und auf den kommenden Heiland Gottes gerichtet.⁵⁸

⁵⁷ Die orthodoxe Theologie sieht diese Lehre insbesondere durch das „fiat“ der Gottesgebärerin gestützt, das bei einer vollen Zerstörung der Ebenbildlichkeit nicht hätte gesprochen werden können.

⁵⁸ P. Evdokimov, op. cit. p. 265 unterscheidet eine „epoque messianique“ vor dem Kommen Christi, wohingegen die Zeiten nach dem Kommen Christi „époques eschatologiques“ sind. Sicherlich ist auch die Zeit der Messiaserwartung in die universale Eschatologie gestellt; dennoch erscheint diese Unterscheidung sehr wichtig, weist sie doch auf eine bestimmte Unterschiedlichkeit alttestamentlicher und neutestamentlicher Eschatologie hin: einerseits als für die Zeit verheißene und in der Geschichte geschehene *Ankunft* (ἐπιφάνεια) des Messias (Rex Iudaeorum) und andererseits die für den neuen Äon verheißene und sich am Ende vollziehende neue Gegenwart, die *Wiederkunft* (παρουσία) des Kyrios und Pantokrators. Damit läßt sich das alttestamentliche messianisch-eschatologische Prinzip von Verheißung—Hoffnung—Erfüllung (cf. Moltmann, nicht mehr ausschließlich zur Interpretation der neutestamentlichen Eschatologie, in deren Wirkkreis die Kirche bis heute und in die Zukunft gestellt ist, zur Geltung bringen, wie es in der neueren protestantischen Theologie zuweilen geschieht, handelt es sich doch um die „Wiederkunft des Gekommenen“ (cf. Kreck) und die Zukunft des in den Sakramenten, im Kerygma und in den „Heiligen“ Anwesenden (cf. Maximus Confessor, Cent. gnost.). Schon terminologisch besagt ἐπιφάνεια das noch Erscheinende, die glanzvolle Ankunft des Erwarteten, wohingegen die παρουσία die Wiederkunft des schon Anwesenden, die Gegenwart (παρουσῆν ἔχειν = παρῆναι) des noch Kommenden aussagt.

Die Erfüllung der Heilsverheißung ist unlösbar an die Erfüllung des Herrlichkeitsanspruches Gottes gebunden. Die Realisierung dieser beiden Aufgaben kann sich daher nur in der soteriologisch-latreutischen Doppeldimension des Liturgischen vollziehen. Inkarnation als „Offenbarung der Herrlichkeit des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit“ (Joh. 1, 14), der als „Licht der Menschen“ (Joh. 1, 4) „um unseretwillen und zu unserem Heil“ (Symbolon) in die Welt getreten ist, muß daher als in seinem Wesen liturgisches Geschehen verstanden werden, als „Leistung Gottes zu seiner Herrlichkeit, der unser Heil entfließt“, wie es in dem weihnachtlichen Hymnos der Engel gleichsam als formelhafte Zusammenfassung des Inkarnationsmysteriums zum Ausdruck kommt: „Herrlichkeit Gott in den Höhen und Frieden den Menschen auf Erden, die in der Huld Gottes stehen“ (Luk. 2, 14).⁵⁹

Das mit der Schöpfungsliturgie eingeleitete Geschehen konnte durch die Schuld des Menschen nicht sein Ende erfahren, denn Telos und eschatologische Ausrichtung auf die Teilhabe an Heil und Herrlichkeit des göttlichen Pleromas waren im Wesen der Schöpfung und im Wesen des Menschen ganz unabhängig von Sünde und Schuld angelegt.⁶⁰ Im anderen Falle wäre das Handeln Gottes einer Notwendigkeit unterworfen,⁶¹ dergestalt, daß die menschliche Schuld Sinn und Richtung der *οικονομία* verändert hätte. Da aber Gottes Heilsplan auf die Konsolidierung der Schöpfungsdyade, der Zusammenführung von göttlicher und geschöpflicher Wirklichkeit gerichtet ist, erhalten Sünde und Schuld einen Ort innerhalb der *οικονομία*, ohne für sie kausal zu werden, ja ohne die *κέρωσις* zu bedingen; denn die Vollendung des Seins erfordert die Entäußerung Gottes im Sinne einer Annahme der geschaffenen Natur,⁶² die mit einer fortschreitenden Offenbarung der Dreifaltigkeit einhergeht. Die Kenose erweist sich damit als im Heilsplan originär angelegt und

⁵⁹ Cf. H. Petzold, in: Kyrios Jg. V Heft 4 (1965) 203; idem, Die heilige Höhle, in: Erbe und Auftrag 6 (1968) 457sq; idem, Die Christgeburt in der Sicht der orthodoxen Theologie, in: Kirche in der Zeit 12 (1967) 561sq.

⁶⁰ Dies ist die einhellige Auffassung der griechischen Väter. Cf. V. Lossky, op. cit. (Note 92) p. 138; Maximus Confessor, Quaest ad Thal. 60 PG 90, 621AB; Ambig. PG 91, 1308.

⁶¹ V. Lossky, op. cit. p. 174: „Dennoch gibt es bei der Menschwerdung und der Passion keine Notwendigkeit. „Es ist kein Werk der Natur, sondern der ökonomischen (heilswirkenden) Herablassung“, sagt Johannes Damascenus (PG 94, 1464A).“

⁶² Der Vater hat eine derartige Annahme schon im Schöpfungsgeschehen intendiert . . . „indem Er sich selbst ganz in der Natur des Geschaffenen abbildet, indem er dem Sohn alles zeigt, was ihm eigen ist und von Natur aus zukommt, so daß der Sohn an seinem eigenen Wesen alles das erkennt, was sein Erzeuger ist“ (Cyrillus Alexan. in Joannem II, PG 73, 361D.)

im Vollzug von Herrlichkeit und Heil verwurzelt.⁶³

In-carnatio, Annahme der *οὐσία* des Geschaffenen durch den Logos, der Fleisch wurde (Joh. 1, 14), um am Fleische die Herrlichkeit Gottes zu offenbaren (1. Tim. 3, 16; cf. Joh. 14, 9) und es damit an der Doxa teilnehmen zu lassen, bedeutet das *Wesen* der Kenose, das durch Sünde und Schuld nicht bedingt oder verändert wurde. Es erhielt vielmehr wegen des Heilswillens Gottes eine spezifische *Form*: die des Kreuzes, des Grabes und der Auferstehung. Es ist dies die Form des Theanthropos, Jesus Christus, der als „Neuer Adam“ die zum Tode führende Ablehnung des Protoplasten überwindet, indem er den Tod ein für alle Male und „für alles und jeden“ (Anaphora, byzantinischer Ritus) auf sich nimmt in einem Akt freier und deshalb lebendigmachender Annahme.⁶⁵

Eben dadurch, daß die Kenose nicht als Notwendigkeit, bedingt durch die menschliche Schuld, geschieht, daß sie „freie Leistung“ Gottes ist, wird sie in ihrer ganzen Tiefe als die heilwirkende Herrlichkeit der Liebe Gottes erkennbar.⁶⁶ „Mensch geworden aus Menschenliebe“⁶⁷ geht es bei der Inkarnation primär um die Vollendung des Seins zur Herrlichkeit Gottes und zum Heil des Gottesebenbildes, das an der Liebe und der Doxa Gottes teilzunehmen berufen war.⁶⁸

Dieses Geschehen erfordert die „Wiederaufrichtung des gefallen Ebenbildes“.⁶⁹ Die Restitution aber vollzieht sich im

⁶³ Cf. zur Theologie der Kenose: Cyrill von Alexandrien PG 75, 1308, 1322; 76, 340sq., 417, 440sq., 773, 1257sq. und passim. Die Begründung der griechischen Väter für die für die Inkarnation wird daher von den Vätern nicht von der Schuld sondern von der *θέωσις* her gegeben. Cf. Irenäus, adv. Haer. V, PG 7, 1120: „... Verbum Dei, Jesum Christum Dominum nostrum: qui propter immensam suam dilectionem factus est quod sumus, uti nos perficeret esse quod est ipse.“ Weiterhin: Athanasius, De incan. Verbi, c. 54 PG 25, 192 B; Gregor von Nazianz, Poem. dogm. PG 37, 465; Gregor von Nyssa, Oratio catechetica 25 PG 45, 65D.

⁶⁴ Diese Ablehnung war von Gott von Ewigkeit her vorausgesehen, nach „dem Reichtum seiner Vorsehung“ (Gregorius-Liturgie, Heitz, op. cit. I, 332, 340) und die Heilstat im Kreuz von Ewigkeit beschlossen als „*οἰκονομία* des Mysteriums, das seit ewigen Zeiten bei Gott verborgen war“ (Eph. 3, 9).

⁶⁵ „Als der Sündlose für uns Sünder den freiwilligen und lebendigmachenden Tod am Kreuze annehmen wollte, nahm er in der Nacht ...“ Jakobus-Liturgie, Anaphora, Heitz op. cit. I, 314.

⁶⁶ Siehe z.B. die Gebete zum Isodos der Jakobus-Liturgie (Heitz, I, 299): „Unser Herr und Gott, Jesus Christus wurde aus übergroßer Güte und unüberwindlicher Liebe gekreuzigt ... Der Herr segne und würdige uns, wie die Seraphim Gaben darzubringen und dazu den Hymnus voller Herrlichkeit des dreifachen Heilig dem anzustimmen, der nichts bedarf und überströmt von heiliger Vollendung, jetzt und immerdar und in die Äonen der Äonen“.

⁶⁷ Troparion der Paramonie (2. Ton Heitz, I, 399).

⁶⁸ Cf. die Theologie der Anaphora der Basilisliturgie (Heitz, I, 276sq.; Daniel, IV, 426sq.).

⁶⁹ Troparion der Paramonie (2. Ton ibid., I, 399).

Geschehen von Kreuz und Grab⁷⁰ und heilt die gefallene Natur, so daß sie fähig wird, das in der Menschwerdung begonnene und in Anastasis vollendete Novum gottmenschlicher Wirklichkeit zu erfahren und nachzuvollziehen.

In dieser auf die Vollendung des Seins gerichteten universellen Liturgie stellt die Menschwerdung Gottes einen Höhepunkt dar, der dem der Schöpfung durchaus an die Seite zu stellen ist. Die Väter geben diesem Wissen Ausdruck, indem sie das Fest der Γενεσις als das Fest der „Neuschöpfung“ bezeichnen⁷¹. Gott handelt als Liturge, denn er gab aus Liebe zu seiner Schöpfung seinen eingeborenen Sohn (Joh. 3, 16), „doch nicht, daß er den Kosmos richte, sondern daß der Kosmos durch ihn selig werde“ (V. 17).

Diese Absicht Gottes, zum Heil der Welt zu handeln, erforderte die Annahme durch die Welt, den kooperativen Beitrag des Gottesebenbildes,⁷² damit das liturgische Novum erwachsen könne: aus dem Willen Gottes und der Annahme des Menschen eine gottmenschliche Wirklichkeit, Jesus Christus. Das „fiat“ der Gottesgebälerin gibt dieser Annahme als Beitrag des Menschengeschlechtes zur liturgischen Synergie den adäquatesten Ausdruck; denn es ist dieses γένοιτο „qui permit enfin à Dieu de devenir homme et d'unir le créé à l'incrélé“.⁷³ — So wird in der Synergie von Gott und Mensch die Fleischwerdung des Wortes vollzogen,⁷⁴ ist die Theotokos auch Anthropotokos,⁷⁵ ist der „neue Knabe“ wahrer Gott und wahrer Mensch, wird ein Geschehen eingeleitet, das im Ostermysterion kulminieren sollte und in der Parusie seinen Abschluß erfährt.

⁷⁰ Ibid. I, 278: „Um mit sich selbst alles zu erfüllen, stieg er vom Kreuz hinab in das Totenreich und löste die Schmerzen des Todes. Am dritten Tage stand er auf von den Toten und *bahnte allem Fleisch den Weg zur Auferstehung von den Toten*, da es nicht möglich war, daß der Urheber des Lebens von der Verwesung überwältigt werden konnte.“

⁷¹ Gregor von Nazianz, Orat. in nat. PG 36, 316 B.

⁷² P. Evdokimov, L'Orthodoxie, Neuchâtel 1965 p. 151: „Au ‚fiat‘ du Créateur répond le ‚fiat‘ de la créature.“

⁷³ O. Clement, op. cit. p. 76.

⁷⁴ Nikolas Kabasilas: „Die Menschwerdung war nicht nur das Werk des Vaters, seiner Macht und seines Geistes, sondern auch das Werk des Willens und des Glaubens der Jungfrau. Ohne Einwilligung der Unbefleckten, ohne die *Mitwirkung* ihres Glaubens wäre dieser Heilsplan ebenso undurchführbar gewesen wie ohne die Wirkung der drei göttlichen Personen selbst. Erst nachdem Gott sie belehrt und überzeugt hat, nimmt er sie zur Mutter und entlehnt von ihr das Fleisch, das sie bereit ist, ihm zu leihen. Wie er freiwillig Mensch wurde, so wollte er, daß auch seine Mutter ihn freiwillig und mit voller Zustimmung gebäre,“ M. Jugie, Homelies mariales byzantines, PO 19 fasc. 3 Paris 1925) 463.

⁷⁵ Zur orthodoxen Mariologie cf. Mgr. Jean E. Kovalevskij, Mariologie, Paris 1966; P. Evdokimov, La femme et le Salut du Monde, Tournai-Paris 1958.

„Wie Gesetz und Propheten der fleischlichen Ankunft des Logos vorausging, so ist der Fleischgewordene der Vorläufer seiner eigenen, geistigen, göttlichen Parusie, die er immerdar im Übergang vom Fleisch zum Pneuma in den Mündigen vollzieht, und die er am Ende für alle offenbar vollziehen wird“⁷⁶ (Maximus Confessor). Damit stellt sich die *Epiphanie* des Menschewordenen im eschatologischen Vollzug als Antizipation der Parusie und der ihr vorausgehenden geschichtlichen und metageschichtlichen Wirklichkeiten von Verklärung, Kreuz, Grab, Auferstehung, Auffahrt, kirchlichem Leben aus dem Geist dar. Die Väter sehen deshalb in der Christgeburt die Vorwegnahme dieser Heilsveranstaltungen, ja das zentrale Weltgeheimnis überhaupt: „Das Mysterium der Menschwerdung des Logos besitzt die *δυναμις* aller Gleichnisse und Sinnbilder der Schrift in sich, sowie den Sinn aller phänomenalen und numenalen Geschöpfe. Wer aber das Geheimnis von Kreuz und Grab versteht, der hat auch die Sinngehalte des Vorgenannten begriffen; wer endlich in die unsäglich *δφραμις* der Auferstehung eingeweiht wurde, der kennt auch das Ziel, auf das hin Gott ursprünglich alles geschaffen hat“⁷⁷ (Maximus Confessor). Dieses Ziel ist „der liebende Lauf“ auf „die vorausbestehenden Ideen in Gott, oder besser: auf Gott selbst hin“⁷⁸ d.h. auf den Christus-Omega (Teilhard de Chardin), der alles unter seinem Haupt zusammenführen wird und der im Mysterium seiner Menschwerdung diese Einheit der Natur begründet“⁷⁹ indem er das Erschaffene für das Uner-schaffene bereitet durch den Sieg über Tod und Schuld mit der Wiederaufrichtung der gefallen *imago dei* im Menschen durch den „letzten Menschen“, dessen Werk lebendig macht (1. Kor. 15, 45).

„Christus wird geboren, um wiederaufzurichten das gefallene Ebenbild Gottes“⁸⁰. In diesem liturgischen Werk wird dem Herrlichkeitsanspruch Gottes Genüge getan und dem Menschen das Heil erwirkt durch eine Leistung zur Doxa⁸¹ des Vaters und zur Soteria⁸² von Mensch und Schöpfung. Es wird damit zugleich das heilsträchtige, liturgische Novum der gottmenschlichen Wirklichkeit in die universelle Liturgie eingebracht, auf

⁷⁶ Cent. Gnost. II, 29 ed. H.U. v. Balthasar, Kosmische Liturgie, 1961² p. 552; der Gedanke, der Christus als seinen eigenen Prodomos sieht, findet sich bei Maximus verschiedentlich, z.B. PG 91 1259sq., 1256 BC.

⁷⁷ Cent. Gnost. I, 66, Balthasar, op. cit. p. 628.

⁷⁸ Maximus Confessor, Amb. PG 91, 1084 B.‘

⁷⁹ V. Lossky, op. cit. p. 223.

⁸⁰ Troparion der Paramonie (24, Dez. 4. Ton, Heitz I, 399).

⁸¹ Den *doxologischen* Aspekt der Inkarnation illustriert z.B. das Troparion der Paramonie (2. Ton, Heitz, I, 400).

⁸² Den *soteriologischen* Aspekt der Inkarnation finden wir z.B. im Troparion des 2. Tons der Paramonie (Heitz, I, 399).

der sich die eschatologische „Zukunft zur Vollendung“ allein realisieren kann, ja die das ultimative Geschehen im Sinne des eschatologischen *εφ'απαξ* (Hebr. 9, 12) vorwegnimmt und die Zeit der Inkarnation als die Zeit des Eschatons ausweist, wie Gregor von Nyssa es darstellt: „In der letzten Zeit wurde das Wort Fleisch aus *Menschenliebe*, nahm die Niedrigkeit unserer Natur an, und, nachdem es sich mit dem Menschen vereinigt hat, nahm es mit ihm unsere ganze Natur an, damit durch ihre Verbindung mit dem Göttlichen die menschliche Natur mit Ihm vergöttlicht werde.“⁸³

Die Menschwerdung Gottes stellt damit ein Angeld der *pro-missio dei* auf die in der Gottesebenbildlichkeit gegebene Verheißung der Teilhabe an der göttlichen Natur dar, denn im Geheimnis der hypostatischen Union vollzieht sich die paradoxe Verschweißung von göttlicher und menschlich-geschöpflicher Wirklichkeit⁸⁴ mit der kenotischen Annahme der Natur des Geschaffenen durch den Sohn in der Liebe; denn die Liebe ist nichts anderes als der universalliturgische Vollzug des göttlichen Heilswillens und der göttlichen Herrlichkeit.⁸⁵

7. Das Mysterium pascale

Das Fest der Christgeburt ist ein österliches Fest; denn das Mysterium der Menschwerdung leitet das *mysterium pascale* ein, ja zieht es notwendig nach sich: „Christus mori missus, nasci quoque necessario habuit, ut mori posset“ (*Tertullian*, de carne Christi, 6). Die Geburt fordert das Kreuz, „zieht doch die Geburt den Tod als notwendige Folge nach sich; denn hatte Er (Christus) einmal beschlossen, die Menschheit anzunehmen, so mußte er sich allem unterziehen, was zu ihrem Wesen gehört. Hätte er nun, nachdem unser Leben zwischen zwei Grenzpunkten verläuft, den einen durchschritten, den anderen aber nicht berührt, so wäre die *Oikonomia* bloß zur Hälfte ausgeführt worden, weil er in diesem Fall eine Eigentümlichkeit unserer Natur nicht an sich erfahren hätte. Wer aber das Mysterium gründlich erwogen hat, dürfte mit größerem Recht sagen, daß der Tod nicht wegen der Geburt eintrat, sondern daß umgekehrt die Geburt wegen des Todes angenommen wurde“ (*Gregor Nyssenus*, Orat, cat. 32, 1). Ist aber Gott Mensch geworden, so ist der Mensch auch auferstanden. Die eine Aussage ist ohne die andere nicht denkbar.

Das ostkirchliche Verständnis des Ostergeschehens umfaßt Kreuz, Grab und Auferstehung gleichermaßen. Karfreitag, *πάσχα σταυρώσιμον*, Hadesfahrt, und das Pascha der Anastasis stellen verschiedene Aspekte der *οικονομία* im *mysterium pascale* dar, in denen die zeitumfassende, in die Zukunft verwei-

⁸³ Adv. Appolin. PG 45, 1152 C.

⁸⁴ O. Clément, op. cit. p. 119: „Tout est donc accompli, l'union

sende, die Vergangenheit umgreifende und die Gegenwart erfüllende Dimension des Eschatologischen klar zum Ausdruck kommt.

Der Kyrios begab sich mit seiner Geburt im Fleische in den Herrschaftsbereich des Todes, um dem Tod den Kampf anzusagen, um seine Macht zu brechen, um das Skandalon der Verweslichkeit vom Gottesbild zu nehmen⁸⁶ und die Schöpfung zusammenzuführen. Dieser Kampf wurde am Kreuz ausgetragen, indem das ganze Drama der menschlichen Freiheit und Erniedrigung seine Wiederholung erfährt,⁸⁷ in verschärfter und vertiefter Form. Durchbrach der erste Adam aus seiner letztlich nicht überschaubaren Wunschvorstellung (Gen. 3, 6) den Gehorsam gegen Gott am paradiesischen Lebensbaum, so nimmt der neue Adam den Gehorsam bis zum Tode am Kreuze aus klarer Erkenntnis und deshalb in völliger Freiheit auf sich: „Mein Vater ist's möglich, so gehe dieser Kelch an mir vorüber, doch nicht wie ich will, sondern wie du willst“ (Mtth. 26, 39) und läßt damit das Kreuz zum neuen Lebensbaum werden. Das Kreuz als Ort der tiefsten Verlassenheit und Todesmächtigkeit umfaßt die ganze Summe aller vollzogenen und noch zu begehenden Schuld, alles Gelittenen und noch zu leidenden und jedes Todeswirkens. Der Tod, der uns aus der Ablehnung der göttlichen Schöpfungstat erwuchs, der Tod, den jeder Adam, jeder Mensch, seitdem gestorben ist und sterben wird (Röm. 5, 12 sqq.) findet im Kreuz seinen schärfsten und umfassendsten Ausdruck, als dem Ort, wo Tod und Leben unausweichlich konfrontiert werden, wo Gehorsam und Freiheit konvergieren.

Das Problem von Schuld und Tod ist das Problem von Gehorsam und Freiheit, unter dessen Tragik die gesamte Geschichte und jede menschliche Existenz steht. Die Freiheit, das „geschenkte Sein“ anzunehmen oder abzulehnen, die Freiheit, sich in die Ordnungen Gottes zu stellen (Gehorsam), oder sie zu verwerfen, bestimmt über Tod und Leben; denn die Ordnung und das Sein Gottes sind Leben, und der Gehorsam gegen diese Ordnung ist ein „Gehorsam zur Freiheit“. Die subjektive und von Bedingtheiten eingegrenzte Freiheit des Menschen findet unter dem Kreuz ihre endgültige Befreiung durch die über alle Determination hinausreichende Entscheidung Christi, die menschliche Natur, die *conditiones humanae*, mit aller Konsequenz und in ihrer ganzen Totalität anzunehmen: Schmerz, Ver-

hypostatique réalise la fin pour laquelle l'univers a été créé.“

⁸⁵ Cf. die Troparien in Anm. 81 und 82.

⁸⁶ „Ich weine und wehklage, wenn ich an den Tod denke, und sehe die in den Gräbern liegende und nach dem Bilde Gottes geschaffene Schönheit nun häßlich und gestaltlos.“ A. v. Malzew, *Oiktochos*, Berlin 1904 vol. II, 1130.

⁸⁷ Das österliche Mysterium stellt sich damit als Wiederholung und Überhöhung des Schöpfungsmysteriums dar; denn Gott „prend pour la renovation la totalite des temps qu'il avait pris pour la creation.“ Homelies Pascales III, *Sources chretiennes* 48 p. 136.

achtung, Tod und Grab. Die Annahme der Gesetze der geschöpflichen Natur, der kosmischen Ordnung von Werden und Vergehen durch ihren Urheber, den ewigen Logos und die Annahme der Ordnungen Gottes durch den letzten Adam (ἁδὰμ ἑσχατος, 1. Kor. 15, 47) am Kreuz in einem Akt vollkommener Freiheit, das ist aber vollkommenen Gehorsams, in der Unterwerfung an den Tod, das ist aber Gewinn des Lebens, mit dem Eintauchen in die Zeitlichkeit — (sie findet im Tod ihren deutlichsten Ausdruck) — das ist aber Eintritt in die Ewigkeit, werden neue Ordnungen gesetzt, die des „neuen Himmels, der neuen Erde“ (2. Petr. 3, 13), des „neuen Menschen“ (Eph. 4, 24). Das Kreuz, Juden und Heiden eine Torheit und ein Ärgernis (1. Kor. 1, 23) ist aber nicht nur Skandalon als Ausdruck einer schmachlichen Todesart, sondern auch durch die radikale Infragestellung der sozialen und ethischen Normen des jüdischen Gesetzes, ja jeder menschlichen Moral schlechthin. Er ist Skandalon dadurch, daß es jede menschliche Weisheit ad absurdum führt, weil es das Leben aus dem Tod, die Freiheit aus dem Gehorsam, den Triumph aus der Schmach gewinnt. Am Kreuz wird die ganze Paradoxie der christlichen Existenz offenbar, die nur aus der Realität christlicher Glaubenstorheit, aus der Zuversicht, die hofft, wo keine Hoffnung mehr ist, angenommen werden kann und in dieser Annahme Neues wirkt. Der Schrei tiefster Verlassenheit am Kreuz (Mtth. 27, 46) findet seine Lösung in der Annahme des Todes aus der Hoffnungsgewißheit auf die Macht des Vaters (Lk. 23, 46), die größer ist als jede Todesmächtigkeit. Die totale Annahme des Todes durch den Menschen Jesus läßt sein Leiden alle Summe des Leidens und Sterbens umgreifen (κοσμικός ἄγιωδι),⁸⁸ läßt aber auch seine Hoffnung zu einer universalen Hoffnung werden, zur Hoffnung eines jeden Einzelnen (1. Tim. 1, 1) und des ganzen Kosmos (Röm. 8, 19–25) werden. Diese Hoffnung findet ihren Grund aber nicht nur in der Konvergenz von göttlicher Ordnung und menschlicher Freiheit, von göttlichem und menschlichem Willen im Kreuzesopfer Christi, sondern aus dem Zusammentreffen und -wirken der Fülle göttlicher Liebe und vollkommener menschlicher Liebe im Geschehen des Kreuzes, indem sie sich durchdringen, umgreifen und Geschaffenes und Unerschaffenes in Christus verbinden. Das Zeichen des Kreuzes wird damit zu einem, ja zu dem eschatologischen Zeichen, das an der Todesgrenze aufragt und sie überragt,⁸⁹ das „die Gespaltenheit des Menschen unter der Hand des Todes“ (*Melito von Sardes*)⁹⁰.

⁸⁸ Hippolyt, PG 59, 744.

⁸⁹ In der „Apostolischen Überlieferung“ des Hippolyt lesen wir im Anschluß an die Konsekrationsworte von der *Grenze*, die durch Kreuz und Auferstehung dem Tod gesetzt wird. Hennecke, Ntl. Apokryphen (1924) 575.

⁹⁰ Melito, de pass. n. 6, Bonner, The Homily on the passion London/Philadelphia 1940 p. 123.

aufdeckt und sie eint, das das „in Auflösung stehende schöne Gefüge“ (ibid.) wieder zusammenfügt und einer neuen, alles umgreifenden Schönheit zuführt, weil der, der die „Himmel umschrieben hat“ (*Alexander Alexandrinus*)⁹¹ mit seinen am Kreuz ausgespannten Händen die gesamte Schöpfung umgreift⁹² und neu gestaltet. „O göttliches Wunder in allem und überall! O Kreuzigung, die sich über alles ausgebreitet hat! O Eingeborener in den Eingeborenen und Alles durch Alles“.⁹³ Am Kreuz wird im Mysterium der eschatologischen, d.h. die Grenzen der Existenz überwindenden, gottmenschlichen Liebe der Schöpfung das Sein gewonnen, indem „der Sohn Gottes der ganzen Welt die Form seines Kreuzes aufprägte, hierdurch das ganze Weltall mit diesem Zeichen siegelnd“ und ihm damit „die Teilhabe an seinem universalen Kreuz“, d.i. aber die Teilhabe an seiner universalen Liebe, gewährte, der Liebe des Menschen und des Gottes. Der Dienst des Kreuzes (*λειτουργία τοῦ σταυροῦ*), die Leistung des Kreuzes ist die Zusammenführung des Seins, die Zusammenführung von Theos, Anthropos und Kosmos: „Bis an der Erde Grenzen spannt er seinen hl. Leib/ Versammelt seine Sterblichen von allen Enden./ Verbindet sie zu *einem einzigen Menschen* / Und legt sie in der großen Gottheit Arme“ (*Gregor von Nazianz*).⁹⁴ Eine geeinte Schöpfung, das ist das liturgische Novum zur Herrlichkeit des Schöpfers und zum Heil des Geschaffenen; durch Liebe gewirkt. Die eschatologische Dimension des Kreuzes als eschatologische Dimension der alles umfassenden Liebe ist nicht punktuell oder temporär auf den historischen Augenblick von Golgatha begrenzt, sondern permanent, fortschreitend, die Durchdringung beständig ausdehnend, in steter Gegenwärtigkeit — die Gegenwärtigsetzung des Mysteriums in der kirchlichen Eucharistiefeier ist hierfür ein konkreter Ausdruck;⁹⁵ denn im eucharistischen Opfer wird die über der Zeit stehende eschatologische Liebe, die kosmische Element für die Ewigkeit verwandelt, greifbar.

Das Mysterion des *τεταμένος λόγος*, des „ausgespannten Logos“,⁹⁶ das alle Sinngehalte in sich begreift⁹⁷ und sich in alle Dimensionen erstreckt, wird von der patristischen Exegese von

⁹¹ Alex. Al., Ep. XII n. 5, PG 18, 598 C.

⁹² Siehe die typologische Exegese von Jes. 62, 5 bei den Vätern. Cf. J. Sieper, Das Mysterium des Kreuzes in der Typologie der alten Kirche, Teil I, Kyrios IX (1969) 1–30, Teil II, Kyrios IX (1969) 65–82.

⁹³ Hippolyt, Syr. Fragm. Achelis, Hippolytstudien, Leipzig 1897, 202–211 GCS Hippolyt I, 2 p. 268sq.

⁹⁴ Gregor Naz. Lib. I, Sect. II, Carm. 1 PG 37, 535.

⁹⁵ O. Casel, Das christliche Kultmysterium, Regensburg 1960.

⁹⁶ Cf. E. Stommel, *Σημεῖον εκπέδσεως* (Didache 16, 6), Röm. Quartalschr. 48 (1953) 21–42.

⁹⁷ Cf. Maximus Conf. Text zu Note 77.

Eph. 3, 18 als das Geheimnis der gottmenschlichen Liebe am Kreuz gedeutet:⁹⁸ „Christus wohne in euren Herzen durch den Glauben, so daß ihr, verwurzelt und gegründet in der L i e b e, , fähig seid, mit allen Heiligen zu begreifen die Breite und die Länge, die Tiefe und die Höhe und die L i e b e Christi zu erkennen, die alles Begreifen übersteigt, so daß ihr erfüllet werdet mit der ganzen Fülle Gottes“ (Eph. 3, 18). Gregor von Nyssa schreibt zu dieser Stelle: „Da es nämlich der Gottheit zukommt, alles zu durchdringen und sich, der Natur der Dinge entsprechend, in alle Teile derselben auszudehnen (denn nichts vermag im Sein zu verharren, wenn es nicht im Seienden bleibt; das selbständig und zuerst Seiende aber ist die göttliche Natur, von der wir, durch die Fortdauer der Dinge genötigt, annehmen müssen, daß sie in allem sei), so will uns das Kreuz durch seine Gestalt, die nach vier Seiten auseinandergeht, indem von seinem Mittelpunkt, durch den es zusammengehalten wird, deutlich vier Balken vorspringen, belehren, daß Er, der da im Augenblicke seines nach der göttlichen *οἰκονομία* erlittenen Todes daran ausgestreckt war, derjenige ist, welcher das *Universum in sich eint*, indem er die verschiedenartigsten Dinge in sich zusammenfaßt.“⁹⁹

Dieses Zusammenfassen aber ist nicht eine bloße Restauration, sondern in die Zukunft gerichtete, die Gegenwart erfüllende und die Vergangenheit einbeziehende Schöpfungstat des „neuen Reiches“, des „neuen Himmels und der neuen Erde“, über die der Kyrios mit dem Zepter des Kreuzes herrschen wird: „Regnavit Dominus a ligno“.¹⁰⁰ „O göttliche Ausbreitung *ὡς τῆς θείας ἐκτάσεως*, die in allem und überall ist, o Kreuzigung, die alles erfüllt. O du, der du als der einzige wahrhaft alles in allem bist! Deinen Geist mögen erhalten die Himmel, deine Seele das Paradies . . . , dein Blut aber die Erde. Verteilt wurde der Unteilbare, auf daß alle Dinge gerettet würden und daß selbst der untere Ort nicht mehr der göttlichen Ankunft entbehre“ (*Hippolyt*).¹⁰¹ Die Kreuzesherrschaft Christi, die in dem Paradoxon von Leiden und Herrlichkeit gründet und sich in der verwandelnden Liebe verwirklicht, umschließt die Himmel, die Erde und die Gesamtheit der Menschen, die zu „einem einzigen Menschen“ (*Gregor von Nazianz* loc.cit.supr.) im Leibe Christi ausgestaltet wird. Das Mysterium pascale erfaßt diese Dimension in der Hadesfahrt des Kyrios. „Der König der Himmel, der Herzog der Schöpfung, die Sonne des Aufgangs schien den Sterb-

⁹⁸ Cf. Sieper (op. cit. note 92) p. 81sq.

⁹⁹ Gregor Nyss., *Meg.Kat.* 32, 2 BKV 1927 p. 64.

¹⁰⁰ Zu diesem frühchristlichen Zusatz zu Ps. 95, 11 sowie zum Zepter und Tropaion des Kreuzes cf. Sieper, op. cit. 10sqq.

¹⁰¹ Hom. in s. Pascha, ed. P. Nautin, *Homelies pascales, Sources Chrétiennes* 48 27, Paris 1950. pp. 176–184.

lichen auf Erden und den Toten im Hades.“¹⁰² Der Abstieg des Logos bei der Menschwerdung erfährt hier seine äußerste Tiefe: den Abstieg in den Hades (καταβάσει εἰς ᾅδου).¹⁰³ Das mensch-, fleischgewordene Wort (λόγος ἑνσαρκος).¹⁰⁴ der Seele gewordene Logos (θεὸς λόγος ἐμψυχος)¹⁰⁵ nimmt „als Seele unter Seelen“ (ibid.) am Todesschicksal der Menschheit in letzter Konsequenz teil und vermag sie so zum Leben, zur Auferstehung zu führen. Dem kämpferischen Abstieg der Seele Christi, der mit dem „eisernen Zepter des Kreuzes“¹⁰⁷ die Tore und Riegel des Hades zerbricht, wie es die ostkirchliche Descensus-Anastasias-Ikonographie in Ausgestaltung deuterokanonischer Traditionen so plastisch darstellt, folgt der siegreiche Aufstieg (ψυχὴ καταβαίνουσα καὶ ἀναβαίνουσα) unter dem Zeichen des τὸ τῆς κατὰ τοῦ θανάτου νίκης τρόπαιον.¹⁰⁸ Die in der Schöpfung begonnene Liturgie der göttlichen Oikonomia erfährt im Mysterium pascale Abschluß und Anfang. Den Abschluß der geschöpflichen Ordnung, der von der creatio mundi et hominis bis zur Auffahrt des Menschensohnes sich erstreckt: „Dieser ist der, welcher den Himmel und die Erde erneuert hat, der im Anfang den Menschen gebildet hat, der durch Gesetz und Propheten Verkündete, der in der Jungfrau fleischgeworden, der am Holze aufgehängt, der in die Erde begraben, der von den Toten auferweckt, der hinaufgestiegen ist in die Höhen der Himmel.“¹⁰⁹ Und man kann diese frühe Vorformung eines Symbolons mit den Texten der Glaubensbekenntnisse abschließen, die ja auch die ganze Oikonomia von der Schöpfung bis zur Parusie vortragen: „Von dannen er kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Toten und seines Reiches wird kein Ende sein“. Auferstehung von den Toten, das ist der Anbruch des Reiches ohne Ende, das seinen Ausgang in der Schöpfungstat des Wortes, seine Rettung in der Menschwerdung des Wortes, und seine Zukunft im Ostermysterium: Kreuzestod, Hades und Auferstehung des Theanthropos findet. Auferstehung, das bedeutet die Teilhabe des Geschöpfes an der Ewigkeit, nachdem das Kreuz Teilhabe des Schöpfers an der Zeitlichkeit und Begrenztheit verwirklicht hat: „Das Unbegrenzte wird auf unaussprech-

¹⁰² Didascalia 39, 5, ed. Funk II, 133.

¹⁰³ Ps. Athanas. II, 18 PG 26, 1164.

¹⁰⁴ Hippolyt, Benedict. Mois. VII TU XXVI, 1a 56–57, Bonwetsch.

¹⁰⁵ Hippolyt, Syr. Fragm. 8c, GCS I, 2 p. 268 Achelis; griech. erhalten in einer Katene des Nicetas Diaconus (Achelis loc. cit.) PG 10, 701 B.

¹⁰⁶ Sibyl. lib. VII, 245, Hennecke-Schneemelcher, Ntl. Apokryphen, 1964 II p. 519.

¹⁰⁷ Origin., Selecta in Ps., Ps. 9, 18, PG 12, 1189 D.

¹⁰⁸ Cyrill von Jerusalem, Ep. ad Const. Imp. PG 33, 1165sq.

¹⁰⁹ Melito n. 104, § 17, 31–36. Bonner p. 165sq.

liche Weise begrenzt, während das Begrenzte sich bis zum Maß des Unbegrenzten ausweitet“ (Maximus)¹¹⁰ in einer gegenseitigen Durchdringung (περιχώρησις εἰς ἀλλήλας).¹¹¹

Der neue Anfang in der Auferstehung, in der „der Tod durch den Tod zertreten wurde“ (Ostertroparion), eröffnet die Möglichkeit zur ewigen Schöpfungstat im Zusammenwirken zwischen Gottheit und Menschheit, zu einer neuen Fülle, die nicht statisch, in sich geschlossen ist, sondern sich in die Unendlichkeit ausdehnt und immer Neues hervorbringt. Das Novum, daß aus der Leistung für Gott und die Schöpfung im Mysterium pascale in Geschichte und Ewigkeit gestellt wurde, ist das neue Leben aus dem Zusammenwirken von Gott und Mensch in der Zukunft. Eine Zukunft, die in der Osternacht begonnen hat, und die von jedem ergriffen werden muß. Die eschatologische Dimension des Auferstehungsgeheimnisses erweist sich eben darin, daß die Eschata gegenwärtig sind, die Erlösung ein für alle Male (Hebr. 9, 10-14) *geleistet* wurde und dennoch nicht Abschluß, Ende, Stillstand herrschen, sondern daß Zukunft und Hoffnung ohne Ende bereit und bereitet sind. In der Auferstehung offenbart sich das Eschaton, wird die göttliche *oikonomia* transparent,¹¹² zeigt sich die eschatologische Verbindung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, von geschaffener und unerschaffener Wirklichkeit in ihrer perichoretischen Verbindung, wie sie über dem gesamten Mysterium pascale steht:¹¹³ der *Gekreuzigte*, der im Tode für die Menschen und die Welt, die Menschen untereinander verbindet und zusammenführt, der das Gesetz der Vergeltung aufhebt und an seine Stelle das Gesetz universaler Liebe aufrichtet. Der *Niedergefahrene*, der sich mit dem äußersten Todesschicksal des Menschen gemein gemacht hat, der den Tod mit allen Toten an sich erfahren hat und in der freiwilligen Annahme des Todes das liturgische Novum der Auferstehung vom Tode setzt. Der *Auferstandene*, der die natürliche Ordnung besiegt hat, der die Geschichte in ihren individuellen Beendigungen (durch den persönlichen Tod der Menschen) von Enden und Grenzen befreit hat und ihr den Horizont unendlicher Zukunft eröffnete. Einer Zukunft, die

¹¹⁰ Maxim. Conf. Epist. XXI PG 91, 604 B.

¹¹¹ Maxim. Conf. Disp. c. Pyrrho, PG 91, 344, 345 D sqq.

¹¹² Maxim. Conf., De ambig. PG 91, 1392: „Wer über das Kreuz und das Grab vordringt und in das Mysterium der Auferstehung eingeweiht wird, erkennt das Ziel, um dessentwillen Gott alle Dinge geschaffen hat.“

¹¹³ Dies kommt in besonders schöner Weise im Bilde des Kreuzes zum Ausdruck, das in der Vergangenheit „blühte als der paradiesische Lebensbaum“ (Hymn. armen. Ritus an Kreuzesfesten), das als der „neue Baum des Lebens“ auf Golgatha aufgerichtet wurde, das als Panier Christi in seiner Hadesfahrt die Pforten der Hölle zerschlug, das das Siegeszeichen seiner Auferstehung und der Herold seiner Parusie ist. (Mtth. 24, 30) „Hoc signum crucis erit in coelo, cum Dominus ad iudicandum venerit“. Cf. zu all diesen Aspekten des Kreuzes J. Sieper, op. cit. Note 92.

nicht ohne Ziel und dennoch voll hoffnungsträchtiger Unendlichkeit ist.

Die eschatologische Dimension der universalen Liturgie, wie sie sich in Schöpfung, Menschwerdung und Ostermysterium vollzieht als die Zelebration der göttlichen *oikonomia*, wird von dem Zusammenwirken von Schöpfer und Geschöpf in der Liebe gewirkt und vorangetragen. Dieses Zusammenwirken, daß in der Menschwerdung, in Kreuz und Grab und Auferstehung Jesu Christi seinen vollendetsten Ausdruck erfuhr und im eucharistischen Opfer fortwährend erfährt, stellt sich dem Menschen als Aufgabe. Die Aufgabe, die Schöpfungstat anzunehmen, ist nicht geleistet worden, die Aufgabe, die Erlösungstat anzunehmen, bleibt zu leisten. Der Mensch als ein *Mensch der Aufgabe* aber steht nicht allein. Er steht in der Gemeinschaft der Kirche, in der das durch Christus gewirkte Heil und die durch Christus geleistete Herrlichkeit beständig gegenwärtiggesetzt wird; er steht in der Gemeinschaft Christi (Mtth. 28, 20) und den von ihm in seinem mystischen Leibe geeinten Gläubigen. Er steht in der Gemeinschaft der im Hl. Geist versammelten Heiligen. Er steht in der Gemeinschaft von Menschen, die aus Hoffnung auf die Zukunft leben, der ständig neuen Zukunft des auferstandenen Christus, dessen „Reiches kein Ende sein wird“.