

## Aus: Textarchiv H. G. Petzold et al. Jahrgang 1965

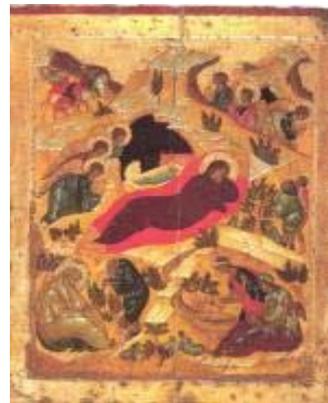
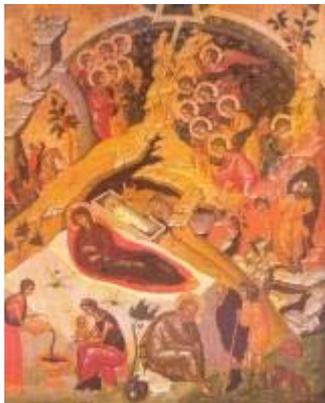
<http://www.fpi-publikationen.de/textarchiv-hg-petzold>

© FPI-Publikationen, Verlag Petzold + Sieper Düsseldorf/Hückeswagen.

### Zum Fest der Christgeburt und seiner Ikonographie\*

*Hilarion G. Petzold, Düsseldorf\*\**

(1965 II)



Wieder hat uns das Kirchenjahr, oder wie die Väter sagen, der „Jahreskreis“ (anni circulus), zum Fest der Christgeburt geführt, und wie bei allen Festtagen, bei den Kultbildern (Ikonen) und Mysterien (Sakramenten) der Kirche, handelt es sich hier nicht um ein bloßes Nachvollziehen des historischen Geschehens, sondern um die Gegenwärtigsetzung der Heilsökonomie Gottes. Der „Kreis“ des Kirchenjahres, der in Officium und Ikonographie der Feste seinen sinnfälligen Ausdruck findet, birgt in sich die Fülle (pléroma) des Christumysteriums, das seinen Anfang nimmt mit dem Eintritt, der Epiphanie, des Logos in unsere Welt und seine Vollendung erfährt in Opfertod und Auferstehung des Gottmenschen.

Wenn also im Kirchenjahr Officium und Ikonographie die geschichtlichen Ereignisse darstellen und feiern, so geschieht dies nicht um ihrer selbst willen, sondern „um des verborgenen Ewigkeitsgehaltes“<sup>1)</sup> willen, der sich in der Geschichte manifestiert hat. In einem alten Vätertext wird das folgendermaßen ausgedrückt: „Die Ankunft (epiphaneia) unseres Herrn und Heilandes ... feiert die allgemeine Kirche in der ganzen Welt, und durch ihre jährliche Rückkehr wird sie hocheifrig. Was nämlich die gläubige Welt einmal zur

---

\* Aus: Kyrios, *Zeitschrift für osteuropäische Kirchen- und Geistesgeschichte* 1965, S. 193-203. Der Text hat die Sigle 1965 II

\*\* Aus der „**Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit**“, staatlich anerkannte Einrichtung der beruflichen Weiterbildung (Leitung: Univ.-Prof. Dr. mult. Hilarion G. Petzold, Prof. Dr. phil. Johanna Sieper, Düsseldorf, Hückeswagen <mailto:forschung.eag@t-online.de>, oder: [EAG.FPI@t-online.de](mailto:EAG.FPI@t-online.de), Information: <http://www.IntegrativeTherapie.de>) und aus dem „**Department für Psychosoziale Medizin und Psychotherapie**“ (Leitung: Prof. Dr. med. Anton Leitner, Krems, <mailto:anton.leitner@donau-uni.ac.at>). Der Text hat die Sigle 200?x.

Erlösung ihres Heiles empfangen, das hat sie der Nachwelt zur Feier für alle Generationen geweiht ... *Jetzt* also wird das Wunder der Vergangenheit uns vor die Augen gegenwärtig hingestellt (,gegenwärtiggesetzt'), da die göttlichen Lesungen uns die Ereignisse der Geschichte Jahr für Jahr vorführen und diese in jährlicher Wiederkehr fromm gefeiert werden.“<sup>2)</sup>

So ist es auch Absicht der Weihnachtsikone und -liturgie, uns sowohl „die Ereignisse der Geschichte vorzuführen“ als auch „das Wunder der Vergangenheit vor unseren Augen gegenwärtigzusetzen“. Das Wort der Engel: Euch ist *heute* der Heiland geboren, welcher ist Christus der Herr in der Stadt Davids ... (Luk 2, 11), hat den gleichen präsentischen Sinn wie vor zweitausend Jahren in der Heiligen Nacht.<sup>3)</sup> Dieses Bewusstsein der Realität [S. 194] des Geschehens findet sowohl in der Malweise der Ikonen als auch in den dazugehörigen liturgischen Texten lebendigen Ausdruck. So heißt es im Kontakion von Weihnachten: „Die Jungfrau gebiert *heute* den, der vor allem Sein war, und die Erde bietet eine Höhle dar dem Unnahbaren. Die Engel lobpreisen mit den Hirten, die Magier wandern dem Stern nach, denn für uns ist geboren als junges Kindlein, der vor Ewigkeiten Gott“.



Das Präsens der Verben (die Magier wandern, usw.) betont die Gegenwartsnähe und Wirklichkeit des Geschehens noch mehr. Die gleiche Auffassung finden wir im römischen Ritus in den Responsorien der Weihnachtsmatutin, wo uns das „*hodie*“ immer wieder zugerufen wird.<sup>4)</sup>



Der Tag der Christgeburt, wie wir ihn heute begehen, ist erstmalig urkundlich in dem Chronographen für Rom aus dem Jahre 354 bezeugt<sup>5)</sup>: „VIII Kal. Ian. natus Christus in Bethlehem Iudææ.“<sup>6)</sup> Johannes Chrysostomos bezeugt das Christfest 388 für Antiochien und Gregor von Nyssa 389 für Konstantinopel.<sup>8)</sup> Die frühe Christenheit beging den Tag der Geburt Christi zusammen mit dem Taufstag, der Epiphanie, am 6. Januar, wie es noch lange nach der Einführung des Weihnachtsfestes der Fall war<sup>9)</sup> und heute noch bei den Armeniern üblich ist.<sup>10)</sup>

Man war sich bewußt, das genaue Datum der Christgeburt nicht zu kennen, und empfand dies durchaus nicht als Mangel, da nicht das Datum, sondern die Tatsache der Geburt von Bedeutung war. Zwar sind von verschiedenen Seiten immer wieder Berechnungen des Geburtsdatums angestellt worden,<sup>11)</sup> aber die Gesamtkirche verhielt sich solchen Spekulationen gegenüber zurückhaltend. [S. 195] Clemens von Alexandrien<sup>12)</sup> spottet sogar über diejenigen, die das Weihnachtsfest am 18. oder 19. April oder am 20. Mai<sup>13)</sup> begehen. Außerdem wurde gerade in jener Zeit von kirchlicher Seite gegen das Geburtstagsfest als heidnischer Brauch polemisiert.<sup>14)</sup>

Aus all diesem wird ersichtlich, dass man sich bei der Einführung eines besonderen, von der Epiphanie getrennten Geburtsfestes, bewusst war, nicht nur das historische Geschehen zu feiern und zu begehen, sondern vielmehr das „Mysterium in actu“. Durch die Intention der Kirche wird bei der Feier eines Festes das Heilsgeschehen Realität. „In den Mysterien begehen wir die Geburt Christi immer wieder“, heißt es in der Postcommunio der lateinischen Mitternachtsmesse von Weihnachten.<sup>15)</sup> „Die Geburt und der ganze Heilsplan wird also“, wie der hl. Paschasius Radbert (gest. 860) sagt, „ein großes Sakrament, weil im Geschehen an dem sichtbaren Menschen (Christus) die göttliche Macht im Geheimen und unsichtbar zu unserer Konsekration wirkte. Darum wird die Menschwerdung Gottes mit Recht Mysterion oder Sakrament genannt“<sup>16)</sup>.

Daß die Kirche bei der Einführung des Geburtsfestes die geistigen und weniger die historischen Aspekte<sup>17)</sup> betonte, wird verständlich, wenn man [S. 196] bedenkt, daß in diesem Fest gegenüber arianischen Häresien die Inkarnation Gottes klar zum Ausdruck kam. Nicht umsonst möchte Gregor von Nyssa zum Unterschied von „Epiphania“ für das Geburtsfest den Namen „Theophania“ = Gottesankunft einführen.<sup>18)</sup> Man wurde sich plötzlich der ganzen Größe des Geschehens in der Heiligen Nacht bewußt. Das Mysterium der Inkarnation war in dem Jubel über die Erlösung im Mysterium der Auferstehung am Paschafest in der ersten Zeit der Christenheit etwas in Vergessenheit geraten. Erst das 4. Jahrhundert hat seine ganze Tiefe wiederentdeckt. Leo der Große sagt mit Recht, daß „die Geburt Christi der Ursprung des christlichen Volkes ist, denn die Geburt des Hauptes ist auch der Geburtstag des Leibes“.<sup>19)</sup> Und Johannes Chrysostomos lehrt, „daß in der Christgeburt der Grund für das ganze Christumysterium, für Epiphania (Erscheinung),<sup>20)</sup> Pascha, Ascensio und Pentecost (Ostern, Auffahrt und Pfingsten) gelegt wurde“.<sup>21)</sup>

Alle diese Aspekte fanden ihren Niederschlag in der Ikonographie. Die Theologie der Weihnachtssikone beleuchtet daher auch alle Seiten des Heilsgeschehens und des Christumysteriums (Epiphania, Pascha usw.) und versucht, sie uns in einer reichen und tiefen Symbolik nahezubringen. Damit wird die Ikone *mehr* als ein historisches Bild oder ein sakraler Schmuck. Im Zusammenwirken mit Liturgie und Wortverkündigung<sup>22)</sup> wird sie wie diese Mysterium und Kerygma. „Durch eine sichtbare Schau sollen wir zu einer pneumatischen Erkenntnis geführt werden ...,<sup>23)</sup> denn das hl. Pneuma ist bei den Ikonen<sup>24)</sup> (Johannes Damascenus).



Den Prototyp der klassischen Ikonographie der Geburt Christi findet man auf den Ampullen<sup>25)</sup> des 5. und 6. Jahrhunderts, in denen die Pilger das Öl von den heiligen Orten Palästinas nach Hause brachten. Der zentrale Mittelpunkt der Geburtsikone <sup>26)</sup> ist der Christusknabe in der Höhle. Nach der ältesten Tradition geschah die Geburt nicht in einem Stall, sondern in einer Höhle, und diese Darstellungsweise findet sich auch in der westlichen [S. 197] Ikonographie bis ins 12. und 13. Jahrhundert,<sup>27)</sup> wo sie dem Stallmotiv weichen muss. Obgleich die Evangelien nichts von einer Grotte berichten, reichen die ältesten Zeugnisse bis ins 2. Jahrhundert hinauf.<sup>28)</sup>

So sagt der hl. Justin Philosophus im Anschluss an ein Matthäus-Zitat: „Da Joseph keine Unterkuftsstätte in diesem Flecken fand, ließ er sich in einer Höhle, nicht weit von Bethlehem, nieder“<sup>29)</sup>. Und das Protoevangelium des Jakobus<sup>30)</sup> berichtet uns: „... (Joseph und die Hebamme) ... traten an die Stätte der Höhle, und es erschien ein großes Licht, so dass unsere Augen es nicht ertragen konnten, und nach einer kleinen Weile verschwand das Licht, worauf dann das Kind sichtbar wurde“<sup>31)</sup>

Helle und Dunkelheit, das lichte Kind und die dunkle Höhle, haben eine vielfältige Symbolik.<sup>32)</sup> Die Grotte wird häufig so dargestellt, dass sie in vielen Höhlen und Spalten den ganzen Erdball „unterhöhlt“<sup>32)</sup>. Christus, „das Licht, das keinen Abend kennt“<sup>34)</sup>, lässt mit seinem Eintritt in die Welt alles „leer und hohl“ erscheinen.

Er „unterhöhlt“ die falsche irdische Wirklichkeit, indem er der Welt „das Licht der Erkenntnis“<sup>35)</sup> bringt. In einer Gregor von Nyssa zugeschriebenen Predigt wird die Geburt als Aufleuchten des geistigen Lichtes in der tödlichen Finsternis (Höhle) der in Sünden liegenden Menschheit betrachtet. Im täglichen Sprachgebrauch sprechen wir von der Geburt

als dem „Tor des Lebens“<sup>36</sup>). Diese Auffassung ist aber keines- [S. 198] wegs richtig, denn mit der Geburt ist auch unser Tod schon sicher bestimmt.<sup>37</sup>) Wir treten nicht ins Leben, sondern in die Herrschaftssphäre des Todes ein. Der Todestag aber ist der Eingang zum eigentlichen Leben.<sup>38</sup>) So stellt die Höhle als „Tor des Todes“<sup>39</sup>) eine Präfiguration und einen Ausblick auf die Schädelhöhle von Golgatha,<sup>40</sup>) die Grabeshöhle und den Abstieg zur Unterwelt dar (Pascha-Aspekt, s. Anm. 21). Die gleiche Symbolik liegt den Windeln und der Krippe zugrunde. Das Kind ist in die Windeln wie in Leinentücher gewickelt und gleicht fast einer Mumie, wie wir sie auf den Ikonen von der Erweckung des Lazarus und der Grablegung finden. Auch die Krippe drückt die Vorahnung des Todes und den Opfergedanken aus. Oft wird sie als ein offener Sarkophag dargestellt<sup>41</sup>) oder, wie häufig in den frühesten Abbildungen der Geburt auf abendländischen Sarkophagen des 4. und 5. Jahrhunderts, als Tisch oder besser als Altar.<sup>42</sup>) Höhle, Krippe und Windeln sind Zeichen der Kenose der Gottheit in ihrer Erniedrigung. Dennoch zeigt die Ikone in ihrer ganzen, auf das Christuskind gerichteten Komposition, der Anbetung der Weisen, dem Jubel der Engel und Hirten, dem strahlenden Stern, dass „der Sohn Gottes, der eingeborene des ewigen, ungezeugten Vaters, Knechtsgestalt annahm, ohne seiner Majestät Abbruch zu tun“ (Leo der Große)<sup>43</sup>).



Unmittelbar neben der Krippe finden wir Ochs und Esel dargestellt, von denen die Evangelien nichts berichten, die wir aber schon in den frühesten ikonographischen Darstellungen finden.<sup>44</sup>) Das geht auf den Bericht des 14. Kapitels der neutestamentlichen Apokryphe des Pseudo-Matthäus und [S. 199] seiner Vorlagen zurück. Danach beten Ochs und Esel das Kind in der Krippe an, die Weisungen des Jesaias und des Habakuk erfüllend: „Cognovit bos possessorem ... ein Ochse kennt seinen Herrn und ein Esel die Krippe seines Besitzers; aber Israel kennt es nicht, und mein Volk vernimmt es nicht“ (Jes. 1,3) und bei Habakuk 3, 2 „in medio duorum animalium innotesceris ... in der Mitte der beiden Tiere wirst du an den Tag kommen“. Symbolisch stellen Ochs und Esel das jüdische und das heidnische Volk dar.<sup>45</sup>) Gregor von Nyssa erklärt in einer Weihnachtspredigt: „Unter dem Ochsen verstehe jenen, der unter dem Joch des Gesetzes ist. Unter dem Esel ein Tier, das geboren ist, Lasten zu tragen, jenen, der mit dem Frevel des Götzendienstes (crimen simulacrorum) beladen ist.<sup>46</sup>) In der Mitte zwischen beiden liegt Christus, der Juden und Heiden zu neuen Menschen gestaltet, indem er „von dem einen das schwere Joch des Gesetzes nimmt und den anderen von der Last des Götzenbilderkultes befreit“.<sup>47</sup>)

In der Mitte, unterhalb des Kindes, ist die Gottesmutter dargestellt, deren Bedeutung dadurch besonders hervorgehoben wird. Im allgemeinen wird sie auch etwas größer als die anderen Figuren gemalt. Hier finden wir einen deutlichen Ausdruck der großen Marienverehrung der orthodoxen Kirchen, die aber – wie auch die Heiligenverehrung – vollkommen *christozentrisch* ausgerichtet ist. Maria liegt meistens auf einem Lager außerhalb der Höhle, das sich oft auf einem isolierten, „thronartigen“ Felsen befindet. Das rührt von liturgischen Akklamationen her, in denen Maria als „Berg des Geistes und der Heiligkeit“, als „Berg gleich den Himmeln“, als „unbehauener Felsstein“ usw. bezeichnet wird.<sup>48</sup>)

Auch die Deutung als Thron findet man häufig: Maria, der Thron Salomons, der Thron der Weisheit (1 Kön 10,18).49). So heißt es zum Beispiel im Irmos 9 vom Weihnachtsfest: „Ein fremdartiges und unglaubliches Mysterium sehe ich. Als Himmel die Höhle, als ‚Thron‘ die Jungfrau, die Krippe als Raum, in welchem der raumlose Christos, der Gott, den wir lobsingend erheben.“

Die Haltung der Gottesmutter drückt meistens die große Erschöpfung<sup>50</sup>) nach der Geburt aus, was an die wahre menschliche Natur Christi erinnern [S. 200] soll, „damit die Menschwerdung Gottes nicht als eine nur scheinbare verdächtigt werde“, wie Nikolaus Mesarites sagt.<sup>51</sup>)



Um die zentralen Figuren des Kindes und seiner Mutter gruppiert die Ikone alle vom Heilsgeschehen betroffenen Bereiche der Schöpfung: Die Engelwelt, die Menschen, die Tiere, die Pflanzen, das Felsgestein. So drückt sie aus, daß das Mysterium der Inkarnation der Beginn einer „pankosmischen“ Erlösung ist. „Das Fest der Geburt ist nicht das Fest der Schöpfung“, wie der heilige Gregor, der Theologe, sagt, „sondern das Fest der Neuschaffung.“<sup>52</sup>) „Hier tat uns Gott das Mysterium seines Willens kund: In der Fülle der Zeiten alles, was im Himmel und auf Erden ist, in Christo unter ein Haupt zu bringen“ (Eph 1,9f). Die ganze Schöpfung erfährt ihre Vollendung und erhält ihren eigentlichen Sinn, denn „alles ist in Ihm und *auf Ihn hin* geschaffen“ (Kol 1,16).<sup>53</sup>) In dieser universalen Heilstat Gottes ist alles miteinbezogen. Darum zeichnet auch die Ikone mit liebevoller Sorgfalt Tiere und Pflanzen und Landschaft, weil „die ganze Schöpfung die Offenbarung der Kinder Gottes herbeisehnt“ (Röm 8,19), denn „auch die Kreatur soll befreit werden von der Knechtschaft der Sterblichkeit zur Freiheit der Kinder Gottes“ (Röm 8,21). Mit dem Kommen Christi wurde das ganze Weltall geheiligt: „Veniens mundum consecrare“, wie es das Martyrologium Romanum ausdrückt. Die Teilnahme der gesamten Schöpfung am Mysterium der Geburt bringt auch das Sticheron der Weihnachtsvesper zum Ausdruck: „Was werden wir Dir darbringen, Christos, der Du wegen uns als Mensch auf Erden geboren bist. Jedes der durch Dich entstandenen Geschöpfe entbietet Dir die Gabe seines Dankes: Die Engel ihren Gesang, die Himmel den Stern, die Weisen ihre Gaben, die Hirten ihr Staunen, die Erde die Höhle, die Wüste die Krippe, wir (das Menschengeschlecht) aber eine jungfräuliche Mutter.“<sup>54</sup>) [S. 201] Im Vordergrund der Weihnachtsikone werden verschiedene Szenen abgebildet. Oft findet man den Propheten, oder besser den „Protoevangelisten“ Jesaias. Er legt eine Hand auf die Schrifttafeln (Jes 8,1) und deutet durch die „Wurzel Jesse“ auf das Kind, dem seine Weissagungen gegolten haben und die jetzt ihre Erfüllung finden.



Daneben wird der Jesusknabe von der Hebamme Salome<sup>55)</sup> und der gläubigen Zelina gebadet. Diese Szene geht gleichfalls auf die Berichte des Proto-Evangelium Jakobi und des Pseudo-Matthäus-Evangeliums zurück und hat folgende Bedeutung: Einerseits soll hier wiederum die menschliche Natur Christi betont werden, der wie jedes andere Kleinkind gebadet werden muß,<sup>56)</sup> zum anderen stellt das Bad eine Präfiguration der Taufe dar (Epiphanie-Aspekt, siehe Anm. 21). Abseits von der Handlung, meistens sogar mit dem Rücken zu Mutter und Kind, sitzt Joseph. Nach dem Bericht der neutestamentarischen Apokryphen war er ein alter Witwer mit einigen Söhnen.<sup>57)</sup> Er ist nicht der Vater Jesu und hat also mit der Geburt nichts zu tun. Vor ihm steht in Gestalt eines alten Hirten der Teufel. Er versucht Joseph, der das Wunder der jungfräulichen Geburt nicht versteht,<sup>58)</sup> denn „mit dem Kommen Christi ist die natürliche Ordnung besiegt“.<sup>59)</sup> Meistens blickt die Gottesmutter voll Mitleid auf den in trauriger Haltung dasitzenden Joseph. Auf anderen Ikonen schaut sie auf das Kind vor sich oder in die Welt hinaus. In weiblicher Gebärde hat sie ihre Hand auf die Brust gelegt, „in ihrem Herzen alle Worte bewegend“ (Luk 2,18). Von links ziehen die Magier,<sup>60)</sup> die Erstlinge der „Kirche der Heiden“ heran. Sie schauen nach dem Stern, den sie „als neues Licht“ grüßen können: *chaire neon phos!*<sup>61)</sup> Schon früh sah man in den drei Magiern die Repräsentanten der drei menschlichen Lebensalter und der drei (damals bekannten) Erdteile. So z.B. Beda Venerabilis (675-735).<sup>62)</sup> Die Altersstufung wird [S. 202] in der Ikonographie durch das Fehlen oder die Länge des Bartes dargestellt.<sup>63)</sup> Die Rassenunterscheidung findet man seltener und besonders in der Ikonographie des westlichen Mittelalters.<sup>64)</sup> Die Identifizierung der Magier mit Königen findet sich zuerst in einem Cäsarius von Arles zugeschriebenen Sermon<sup>65)</sup> und legt wohl das Jesajawort „super quem continebunt reges os suum“ (der Macht werden sich selbst die Könige beugen) (Jes 52,15) zugrunde. Die Namen der Könige Kaspar, Melchior und Balthasar entstammen einer Fälschung des 11. Jahrhunderts.

Die Hirten als „Erstlinge der Kirche der Juden“ werden im allgemeinen höher als die übrigen menschlichen Figuren dargestellt,<sup>65)</sup> denn „das Heil kommt von den Juden“ (Joh 4,22). Den Hirten wird auch das Wunder zuerst kundgetan – und nicht den Weisen und Großen. In einer Predigt, die unter den Werken des hl. Ambrosius abgedruckt ist, wird das folgendermaßen erklärt: Die Hirten als einfache Menschen ohne Vorurteile waren in der Einfalt ihres Herzens am ehesten fähig, die Frohe Botschaft zu empfangen. Sie waren „*homines bonae voluntatis*“ (Menschen guten Willens), und sie stimmen voll Freude in das Lob der Engel ein (mit Instrumenten). „... non enim angeli nuntiaverunt regibus, non iudicibus, sed hominibus

rusticanis ... Ergo in nativitate Domini angeli pariter cum pastoribus sunt laetati, excelsam Deo dicentes gloriam non vicinis quodammodo et junctis choris Die gloriam praedicaverunt“<sup>66</sup>). Hirten und Weise (Könige) zeigen auch, dass alle Menschen, gelehrte und einfache, arme und reiche, zum Heil berufen sind. Leonid Uspensky drückt das folgendermaßen aus. „Einerseits die Hirten, einfache, ungebildete Leute, mit denen die höhere Welt unmittelbar in ihrem täglichen Arbeitsleben in Verbindung tritt, andererseits die Weisen, Leute der Wissenschaft, welche einen langen Weg von der Kenntnis des Relativen zur Kenntnis des Absoluten durchmachen müssen durch den Gegenstand ihrer Forschung.<sup>67</sup>) Wenden wir uns jetzt dem Stern zu, dem „Stern Jakobs“, der über der Höhle aufgegangen ist. Seine Strahlen verbinden die Höhle mit einer Sphäre, die auf den meisten Festikonen als Halbkreis, manchmal auch als Dreieck dargestellt wird und den himmlischen Bereich versinnbildlicht. Der Himmel ragt in den irdischen Bereich der Ikonen, heiligt und vergeistigt das Geschehen und verleiht ihnen so eine transzendente Weite. Das himmlische Licht des Sternes bündelt sich in drei Strahlen, das Geheimnis der Trinität andeutend (Pentecostaspekt, s. Anm. 21). [S. 203] Im Lichtkreis des Sterns findet man verschiedentlich die Abbildung eines kleinen Engels.<sup>68</sup>) Das geht von der Annahme aus, ein Engel habe die Magier in Gestalt eines Sterns geleitet. Diese Auffassung findet sich schon in bestimmter Weise im „Evangelium infantiae Salvatoris c. 7“<sup>69</sup>). So wird der Stern mehr als eine kosmische Erscheinung, er wird zum Boten der göttlichen Welt, wie es im Weihnachtstropar klar zum Ausdruck kommt: „Deine Geburt, Christos, unser Gott, ließ aufgehen der Welt das Licht der Erkenntnis. In ihr wurden nämlich die Diener der Sterne durch einen Stern belehrt, Dich anzubeten als die Sonne der Gerechtigkeit und den Aufgang aus der Höhe. Herr – Dir Herrlichkeit!“

Zuletzt wollen wir die Engel betrachten, die wir in der Ikonographie bei allem wichtigen Heilsgeschehen finden (Verkündigung, Geburt, Taufe, Gethsemane, Auferstehung, Auffahrt). In den Engeln zeigt uns die Ikone noch einmal die ganze Fülle des Mysteriums der Weihnacht: Christus kam in die Welt, um den Vater zu verherrlichen (latreutischer Aspekt) und uns so das Heil zu sichern (soteriologischer Aspekt). Der ganze latreutisch-soteriologische Doppelsinn der göttlichen Heilsökonomie kommt in Haltung und Hymnus der Engel zum Ausdruck, wenn die einen zum Himmel gewandt rufen: „Ehre<sup>70</sup>) sei Gott in den Höhen“ und die anderen sich zur Erde herabbeugend sprechen: „und Frieden den Menschen auf Erden, die die guten Willens sind!“

## Anmerkungen

Aus: Kyrios 1965, S. 193-203.

1) Odo Casel, *Das christliche Kultmysterium*, p. 90.

2) Unter den Werken Leos des Großen, aber wahrscheinlich vom hl. Proklos von Konstantinopel stammen. Migne PL 54, 508.

3) Vergleiche dazu O.Casel, *Mysterium der Ekklesia*, p. 279: „...Der christlich katholische Gottesdienst ist nicht bloßes Denken an Gott und seine Taten, frommes Denken für das geschichtlich vergangene Heilswirken ... Es ist mehr: Es ist Gottes und seines Gesandten Gegenwart, und tätige Gegenwart, Epiphanie im vollsten und tiefsten Sinne des Wortes, da der Herr durch ihn unter uns weilt und sich offenbart, um uns das Heil zu sichern“.

4) *Breviarum Romano-Seraphicum Romae*, MCML p. 401: I. Hodie nobis caelorum Rex de Virgine nasci dignatus est ... II. Hodie nobis de caelo pax vera descendit: Hodie per totum mundum melleflui facti sunt caeli. III. Hodie illuxit nobis dies redemptionis novae ...

5) Siehe bei H.Usener, *Das Weihnachtsfest*, 1911.

6) *Deposito martyrum*.

- 7) *Hom. in dies natalia*, PG 49, 353.
- 8) *Orat. funebr. in Bas.*, PG 46, 789.
- 9) Maximus von Turin, erste Hälfte des 5. Jahrh., sagt in einer Epiphaniepredigt: „Sive hodie natus est Dominus Jesus sive baptizatus est; diversa quippe opinio fertur in mundo.“ (*Serm. 6*, PL 57, 545). Interessanterweise findet sich im Epiphaniekontakion noch heute die alte Auffassung: „Du erschienest *heute* der Welt, und Dein Licht war auf uns gezeichnet, die wir in der Erkenntnis Dir lobsingeln. Du kamst, Du erschienst ... das unnahbare Licht!“ (Siehe die Parallelen der Termini mit dem Kontakion und dem Tropar der Christgeburt).
- 10) *Rituale Armenorum*, ed. Conybeare, 1905, p. 181, 517f.
- 11) Die Schrift „De pascha computus“ aus dem Jahre 243 berechnet das Geburtsdatum vom Tage der Weltschöpfung ausgehend (Tag und Nachtgleiche des Frühlings, 25. März) für den 28. März. Clemens von Alexandrien gibt den (18 ?) 8. November an. Die Klementinen (*hom. I, 6, 14, 32*) bezeichnen das Frühjahrsäquinoktium als den Tag der Empfängnis, und davon ausgehend, bestimmt Sextus Africanus (Chronographie aus dem Jahre 221) genau 9 Monate später zum ersten Mal den 25. Dezember als Geburtstag Jesu (Langarde, p. 317). Siehe auch Weihnachtspredigt des Johannes Chrysostomus PG 49, 358. Wie Pieper sehr gut feststellt (8p. 46f.) war wohl das Frühjahrsäquinoktium, das als Tag der Weltschöpfung betrachtet wurde, für die Bestimmung des Weihnachtsdatums ausschlaggebend. Als Datum wurden der 25. und 21. März (3. Jahrh. Alexandrien) genannt. Vom letzteren Datum ausgehend, wurde der 25.3. als 4. Schöpfungstag (Erschaffung der Sonne, s. dazu Anm. 17) gleichzeitig auch als Tag der Empfängnis betrachtet und daher die Geburt 9 Monate später auf den 25. Dez. gelegt. Lit. Pieper, *Evangelischer Kalender*, 1856, (p. 46f.); Bilfinger, *Das germanische Julfest*, 1901 (p. 54ff.); Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris 1925; H.Usener, *Das Weihnachtsfest*, 1911, P.Langarde, *Über das Weihnachtsfest in Mt.*, Bd. 4, (p. 241ff.); F.Dölger, *Sol salutis*, 1925.
- 12) *Strom. I 145/146*, PG 8, 885.
- 13) Am 20. Mai feiert noch heute die ägyptische Kirche den Einzug des Kindes Jesu in Ägypten, Langarde, p. 265, *op. cit.*
- 14) Zur Polemik gegen das Geburtsfest siehe bei: Origenes, in *Levit. hom. 8, 3*, PG 12, 495; *Comment. in ev. Mth. (14/16)*, PG 13, 893f.; Hieronymus, in *Mth. (14, 16) II, c. 14*, PL 26, 97; Arnobius, *adv. gent. 7, 32*, PG 5, 1264..
- 15) „... qui nativitatem Domini nostri Jesu Christi mysteriis nos frequentare gaudemus“. *Missale Romanum*, Ratisbonae 1939, p. 16.
- 16) *Liber de Corpore et Sanguine Domini*, Kap. 3, PL 120, 1275f.
- 17) Natürlich waren auch pastorale und pädagogische Gründe von Bedeutung. Die Wahl des 25. Dezember für die Christgeburt konnte neben allem anderen auch die Absicht gehabt haben, ein Gegengewicht, oder besser eine Umgestaltung des „dies invicti solis“ zu bilden. Diesem Tag der Sonnenwende, an dem die Sonne wieder an Kraft gewinnt und die Nacht überwindet, (Polydorus Vergilius, *de rerum inventoribus*, Lugdun 1558) konnten die Gedanken des christlichen Weihnachtsfestes durchaus unterlegt werden. So wird denn auch des öfteren das Kommen Christi als das „Licht der Welt“ (Joh 1,9) mit dem „dies invicti solis“ verglichen. *Pseudo Ambros. Serm. 6*, PL 17, 614; Augustin, *Serm. in nat. Dom. und in nat. Joh. Bapt.*, PL 38, 100771302; Gregor v. Nyssa, *Prudentius*, PG 58, 889; Maximus von Turin, *serm. 3 et 4 de nat. Dom.*, PL 57, 535-537.
- 18) *Orat. 38*, PG 36, 312f.
- 19) *Sermo 26,2*.
- 20) Die Transfiguration wird noch nicht erwähnt.
- 21) Christgeburt ist die Mutterstätte aller Feste. Epiphanie= Erscheinung, Pascha= Ostern, Ascensio= Auffahrt, Pentecost= Pfingsten, *De beato Philogenio*. PG 48, 752-53.
- 22) Siehe bei Petzold, *Geist und Wesen der Ikonen*, in: Wort und Antwort, Heft 6, 1965.
- 23) Johannes Damascenus, *Or. II, 26*.

- 24) Ibid., *de imag.* 6, c. 24.
- 25) Auf diesen Gefäßen sind die Ereignisse dargestellt, die am Orte ihrer Erzeugung geschahen. Nach Eusebius ließ der Kaiser Konstantin über der Geburtsstätte eine Kirche bauen, deren Krypta die Höhle war. Nach Annahme der Archäologen war diese Krypta die Geburtshöhle, welche die Darstellungen auf den Ampullen wiedergeben.
- 26) Eine Weihnachtsikone, abgebildet bei T. Talbot Rice, *Ikonen*, Abb. 51, London 1962, des ausgehenden 15. Jahrhunderts, Nowgoroder Schule, Sammlung Korin, Moskau, wurde als Erklärungsbeispiel verwandt.
- 27) Z.B. Mosaik der Matorankirche in Palermo, 12. Jahrh., Miniatur des Exsultet n. 3, Troia Cathedrale, 12. Jahrh.
- 28) Siehe Anm. 30.
- 29) Gespräch mit Tryphon, geschr. zwischen 155 u. 160, c. 78, 5 zit. nach Uspenky – Lossky, *Der Sinn der Ikonen*, Bern 1952.
- 30) Diese Schrift scheint schon Justin der Märtyrer gekannt zu haben, vergleiche: D. Tryph. 78 = Prot. e. Jacobi 18, 1/D. Tryph. 100 = Prot. ev. 11, 2/Apol. I 33 = Prot. ev. 11, 3. Auch Clemens von Alexandrien wird sie gekannt haben. Danach wäre das Protoevangelium Jacobi um 130, 135 n. Chr. zu datieren.
- 31) Prot. ev. Jacobi 19, 2 nach Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, Leipzig 1904.
- 32) Der Ansicht Onaschs's in: *Ikonen*, p. 358, der in der Höhle einen Hinweis auf den jungfräulichen Leib Marias sieht, kann ich nicht beipflichten. Diese These, die Onasch besonders in „Das Weihnachtsfest im orth. Kirchenjahr“ vertritt (Berlin 1958, p. 175ff.), leitet von der Typologie Berg = Maria, zu einer Beziehung Höhle = Gebärmutter, über. Diese Beziehung lässt sich aber bei genauer Untersuchung der liturgischen, patristischen und apokryphen Texte und der dort entfalteteten „Theologie der Höhle“ nicht aufrechterhalten. Auch der ikonographische Befund ergibt, dass gerade auf den ältesten, aber auch auf den klassisch-byzantinischen Weihnachtsdarstellungen sich die Gottesmutter durchaus nicht nur sehr selten außerhalb der Höhle befindet“ (p. 175). Vgl. B. Sotiriou, *Ikones du mont Sinai*, Athen 1956, Abb. 39, 43, 57, 77, 99, 207, 208. Felicetti-Liebenfels, *Geschichte der byzantinischen Ikonmalerei*, 1956, pl. 13, 36, 129 A.
- 33) Siehe Fresko der Geburt, im Patriarchat Peć, in: *Kunstdenkmäler in Jugoslawien*, Abb. 36 bei R. Lubinković, *Die Apostelkirche im Patriarchat von Peć*.
- 34) Griechische Liturgie.
- 35) Tropar von Weihnachten.
- 36) vgl. dazu H. Petzold, *Sinnbilder und Symbole der Bibel*, in „Orthodoxie Heute“, Nr. 6, 1963.
- 37) Vgl. dazu Heidegger: „Existenz ist Dasein zu den Möglichkeiten. Alle Möglichkeiten sind unbestimmt. Nur die Möglichkeit des Todes ist bestimmt. Folglich ist Existenz Dasein zum Tode“.
- 38) Aus dieser Erkenntnis wendet sich auch Origenes gegen die Feier von Geburtstagen der Heiligen und Märtyrer, weil deren Todestag ja ihr eigentlicher „natales dies“ ist. In *Levit. hom.* 8, 3 und *Comment. in ev. Mth.* 14, 16/PG 12, 495 u. 13, 893f.
- 39) Vgl. in griechischen, römischen und asiatischen Mythologien, wo eine Höhle das Tor zum Hades ist (von Theseus über Vergil bis Dante). Diese Darstellungsweise findet sich auch in der Ikonographie der Höllenfahrt Christi (z.B. Königskirche von Studenica, Fresko der Höllenfahrt, Abb. 57 bei M. Rajković, *Kunstdenkmäler in Jugoslawien*).
- 40) In der Ikonographie der Kreuzigung wird unter dem Kreuz eine Höhle mit dem adamitischen Schädel dargestellt.
- 41) Zum Beispiel siehe Illumination des späten 10. Jahrhunderts. *MS. Vat. gr. 1613*, p. 271, wo wir an Stelle der Krippe geradezu ein gemauertes Grab finden. Siehe Abb. K. Künstle, *Ikonographie*, 1928, p. 347.

- 42) Adefia Sarkophag in Syrakus 4./5. Jahrh. Die Deutung der Krippe als Altar oder auch als Kirche findet sich häufig in Miniaturen lateinischer Handschriften des 9.-12. Jahrhunderts in der Pariser Nationalbibliothek. Abb. bei J. Wilpert, II, S. 757. Weiterhin Elfenbeinbuchdeckel von 850 der Metzger Schule, Abb. bei Goldschmidt, I, Nr. 75; Altarvorsatz derr Kathedrale von Salerno, Ende des 11. Jahrh., bei Wilpert, II, p. 757 etc.
- 43) *Sermo XXVIII*, PL 54,222.
- 44) Erstmals an einem römischen Sarkophagfragment von 343. Abb. bei Kraus, I, p. 17; Fig. 132. Vergleiche dazu Neue Kirchl. Zeitung XXXII, p. 669.
- 45) Symbolismus des 4. Jahrh., s. dazu Cabroll, p. 2048, 2503.
- 46) PG 46, 1142.
- 47) PG 46, 1143.
- 48) Lit. bei M. Vasić, *L'Hésychasme dans l'église et l'art des Serbes*, in: *L'art byz. chez les Slaves*, p. 119.
- 49) Petrus Damiani, PL CXLIV, 736 f. Siehe auch bei W. Molsdorf, *Christliche Symbolik in der mittelalterlichen Kunst*, 1926, p. 138.
- 50) Manchmal wird sie leicht aufrechtsitzend dargestellt (z.B. Geburtszene in der Königskirche von Studenica. Abb. 30 bei Rajković, *op. cit.*), was die Abwesenheit der mit einer natürlichen Geburt verbundenen Schmerzen hervorheben und damit ihre Stellung als Theotokos, als Gebälerin Gottes, gegenüber den nestorianischen Irrlehren rechtfertigen soll. Die Ikone betont also den jeweiligen dogmatischen Forderungen der Zeit entsprechend einmal mehr die göttliche, einmal mehr die menschliche Natur Christi. (Siehe bei Uspensky-Lossky, p. 160, *op. cit.*).
- 51) Nach A. Heisenberg, *Grabeskirche und Apostelkirche*, Leipzig 1908, Bd. II, p. 49.
- 52) *Orat. in nat.*, PG, col. 316 B, Gregor der Theologe.
- 53) Warum Vollendung der Schöpfung? In Christus wurde die Synthese von zwei Gegensätzen geschaffen, die für das rationale Denken unvorstellbar ist: Es verbinden sich göttliche und irdische Welt zu einer Einheit. So ist Christus im Mysterium der hypostatischen Union der Vollender und die Vollendung der Schöpfung, indem er sie vergottet.
- 54) In der alttestamentarischen Wüste fiel das Manna vom Himmel zur Rettung der Israeliten. Die Einöde von Bethlehem (= Stadt des Brotes) bietet dem „lebendigen Brot vom Himmel“ eine Freistätte, eine Krippe, denn „als Er in sein Eigentum kam, nahmen ihn die Seinen nicht auf“ (Joh 1,11). (Vergleiche dazu bei Uspensky-Lossky, p. 159, *op. cit.*). Illustriert wird der angeführte liturgische Text von der Ikone der synaxis der Gottesgebälerin (26. Dez.), wo Erde und Wüste als allegorische Frauengestalten dargestellt werden. Die Erde weist auf die Höhle, die Wüste hält eine Krippe in den Händen. vgl. die Abb. 64 bei Onasch, *Ikonen*, *op. cit.*, deren starke rot-grün Kontrastierung eher aus der Farbensymbolik, als aus dem Einfluß der „Strigol'niki-Sekte“ zu erklären ist: Die Farbe Rot ist Symbol des Feuers der Liebe. Grün ist Symbol des Lebens und der Fülle der Kräfte (cf. Dionysios Areopagita, PG 3, 336 C.). Die im Vordergrund mit drohend geballter Faust fliehende Figur will Onasch gleichfalls mit einem Angehörigen der Sekte erklären (p. 375). Das alte Christentum, auf antiken Vorstellungen fußend, betrachtete Wüsten als Wohnung der Dämonen (Mt 4,1-11; Viten der Wüstenväter, etc.) Damit ist die Figur als allegorische Darstellung des Geistes der Einöde von Bethlehem zu erklären.
- 55) Der Salome verdorrte die Hand wegen ihres Zweifels an der Inkarnation Gottes. Achtlos nimmt sie das Kind, wie jedes andere. Die verdorrte Hand wird z.B. auf der Freske der Geburt im Kloster Dečani dargestellt. Abb. 29 bei P. Milović, in: *Kunstdenkmäler in Jugoslawien*, Dečani.
- 56) Auf dem Isenheimer Altar des Matthias Grünewald wird die menschliche Natur z.B. durch die Darstellung eines Nachtgeschirrs hervorgehoben.

- 57) Man betrachte unter diesem Gesichtspunkt einmal die „Brüder“ Jesu. Insbesondere, da das hohe Alter der Quelle (s. Anm. 30) den Bericht nicht als ganz unwahrscheinlich erscheinen läßt.
- 58) Im Proto-Ev. Jacobi 13,1 bis 17,3 wird die Versuchung des Joseph in einer stilistisch seltsamen Art und Weise geschildert.
- 59) Stichir zum Lob der Gottesmutter.
- 60) Die Zahl der Magier, die uns das Evangelium nicht angibt, ist verschieden überliefert. In Syrien hatte man sogar 12 (?) (Assemani, *Bibliotheka orientalis* III 1, 316), aber die Allgemeinheit bezeugt die Dreizahl. Origenes, *hom. 10 in Gen.*, Leo d. Große, *Sermo 31 etc.*
- 61) Siehe dazu Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, c. 19.
- 62) PL XCII. 12 f. und XVIV, 541.
- 63) Z.B. Altarrelief des Nordportals der Westfassade von St. Marco in Venedig, Anfang des 6. Jahrh., palästinensische Ampulle aus der Zeit Gregors I. im Mozenser Domschatz. Abb. bei Kehrer, II, S. 49, Fig. 33.
- 64) Pisano, Kanzel von Siena bei Kehrer, II, p. 73, weiteres siehe bei Molsdorf, p. 31, *op. cit.* Die Rassenunterscheidung findet sich in der russisch-mittelalterlichen Ikonographie durch die unterschiedlichen Pferde der Magier angedeutet: Rappe, Schimmel, Falber (Fuchs). Vgl. Abb. 32 u. 55 bei Onasch, *Ikonen*, *op. cit.*
- 65) Inter opp. S. Augustini, *sermo 139*, 3.
- 66) *Sermo S. Ambrosio*, PL 17, 633-34.
- 67) Uspensky-Lossky, p. 160/163 *op. cit.*
- 68) Diese persönliche Auffassung des Sternes findet man auf Bildwerken erstmalig auf einem Sarkophag in S. Ambrosio zu Mailand, Abb. bei Kaufmann, p. 495. Später findet man sogar einen Engel, der einen Stern in den Händen trägt, z.B. russische Ikone des 17. Jahrhunderts. Abb. bei Uspensky, p. 162, *op. cit.* Das gleiche Motiv findet sich auch an den Altarschranken von Notre Dame, Paris.
- 69) *Evang. apocr.*, ed. Tischendorf, Ed. 2, 1876, p. 183.
- 70) Der Begriff Ehre erfaßt nicht annähernd den Inhalt des griech. „doxa“, das man besser mit Herrlichkeit wiedergeben sollte. Siehe zum Begriff der Weihnachtsherrlichkeit die in „Orthodoxie Heute“, Nr. 6, 1963, abgedruckte Predigt des Metropoliten Philaret von Moskau.

#### **Zusammenfassung: Zum Fest der Christgeburt und seiner Ikonographie**

Dieser frühe Text H. G. Petzolds befasst sich mit einem wichtigen ikonologischen Thema ostkirchlich-orthodoxer Ikonographie. Es handelt sich um eine als Seminararbeit verfasste Studie im Rahmen der Studien der byzantinischen Kunstgeschichte bei *André Grabar* (1896-1990) und der orthodoxen Theologie des Bildes und Ikonenmalerei bei *Leonid Ouspensky* (1902-1987) in Paris [1963- 1966], die in der renommierten Fachzeitschrift „Kyrios“ publiziert wurde. Sie stellt die theologische Tradition und symboltheoretische Sicht der Darstellung der Christgeburt in der byzantinischen Kunstgeschichte als „Hermeneutik des Bildes“ dar.

**Schlüsselwörter:** Christgeburt, Ikonographie, ostkirchliche Symboltheorie, Hermeneutik des Bildes, byzantinische Kunst

#### **Summary: On the Celebration of Christ's Birth and its Iconography**

This early text of H. G. Petzold is dealing with an important iconological topic of eastern orthodox iconography. It was a seminar paper in his studies of byzantine art with Prof. *André Grabar* (1896-1990) and orthodoxe theology of the icon and icon painting with Prof. *Leonid Ouspensky* (1902-1987) in Paris [1963-1966], which was published in the prestigious journal "Kyrios". The study is dealing with the theological tradition and symboltheoretical view in byzantine history of arts of the iconographic representation of Christ's birth as a "hermeneutic of the image".

**Keywords:** Christ's Birth, Iconography, eastern orthodox symbol theory, hermeneutics of the image, byzantine arts.