

Ciprian Streza

## Symbol und Ikone in der Liturgie

### Abstract

In diesem Aufsatz wird die Bedeutung des Symbols und der Ikone für die orthodoxe Liturgie untersucht. Der Mensch versucht durch Analogie und Symbol das Unsagbare, das Göttliche bzw. Unendliche zu kennen und auszudrücken. Das Symbol hat einen epiphanischen Charakter, weil es eine spirituelle Wirklichkeit enthüllt. Norm und Modellfall für dieses perichoretisch-kommunikative Symbolverständnis ist die Menschennatur Christi und damit auch die Kirche als Leib unseres Herrn. Das Symbol und die Ikone verkündigen und vergegenwärtigen in der Liturgie den Herrn Jesus Christus.



Assoc. Prof. Dr. Ciprian Ioan Streza, Assoc. Prof. of Liturgics at "Andrei Saguna" Theological Faculty of the "Lucian Blaga" University Sibiu, Romania

### Keywords

Symbolon, Ikone, Liturgie,  
Perichorese, Analogie

## 1 Symbolon als Begriff

Das *Symbolon* war in der griechischen Antike ein Erkennungs- oder Kennzeichen das aus einer in zwei Hälften zerbrochenen Marke bestand, von der eine Hälfte einem Gast- oder Geschäftsfreund mitgegeben wurde zum Zweck des späteren Wiedererkennens.<sup>1</sup> Als Erkennungszeichen erschien im frühen Christentum das Symbol des Fisches, durch dessen Vorzeigen man sich als zum Christentum gehörig auswies. Schließlich wurde der Begriff vom Erkennungs- zu einem Bekenntniszeichen in seiner Anwendung auf die christlichen Bekenntnisschriften.

Das Symbol ist *ganz allgemein seiner Form* nach den Zeichen zuzuordnen, da es ein Etwas bezeichnet, mithin nicht für sich allein steht, sondern durch sich auf etwas anderes verweist. Der Verweisungscharakter des Symbols verbindet die Ebenen der sinnlichen Darstellung und der geistigen Bedeutung miteinander. Da beide Ebenen aber nicht vollständig zur Deckung gebracht werden können, entsteht ein *charakteristisches Spannungsmoment*. Das Symbol fordert daher zu seinem Verständnis den ganzen Menschen mit Intellekt und

---

<sup>1</sup> Vgl. M. Lurker (Hg.), *Bibliographie zur Symbolik, Ikonographie und Mythologie*, (Baden-Baden: Koerner 1968); F. Hermann (Hg.), *Symbolik der Religionen*, Bd. 1, (Stuttgart, 1958); M. Eliade, *Methodologische Anmerkungen zur Erforschung der Symbols in den Religionen*, in: J. M. Kitagawa (Hg.), *Grundfragen der Religionswissenschaft*, (Salzburg: Otto Müller Verlag, 1959); H. Biezais (Hg), *Religious Symbols and their Functions: based on papers read at the Symposium on Religious Symbols and Their Functions, held at Åbo on the 28th - 30th of August 1978*, (Scripta Instituti Donneriani Aboensis, 10, Stockholm: Almqvist & Wiksell 1979); S. v. Below u. a., *Symbollexikon*, (Gütersloh: Güterloher Verlagshaus, 1986).

Gefühl, weil es im stärkeren Maße als die Allegorie, die mehr dem Rationalen verhaftet ist, dem Ausdrucksaspekt unterliegt.<sup>2</sup> Das Symbol umfasst zwei Wirklichkeiten: eine empirische, die "gesehene" und eine spirituelle, die "ungesehene". Die beiden Ebenen sind vereint nicht in logischer Weise (dieses heißt dieses), nicht durch Ähnlichkeit (dieses stellt dieses vor), auch nicht durch Ursache-Folge Logik (dieses ist Ursache dessen), sondern epiphanisch, (vom griechischen *επιφάνω* = enthüllen). Eine Wirklichkeit enthüllt eine andere, aber sie enthüllt nur in dem Maße in der das Symbol selbst an der spirituellen Wirklichkeit teilnimmt und imstande ist sie zu verkörpern.<sup>3</sup> Mit anderen Worten, im Symbol enthüllt alles die spirituelle Wirklichkeit und in ihm ist alles notwendig für derer Enthüllung, aber nicht die ganze spirituelle Wirklichkeit ist im Symbol enthüllt und verkörpert. Das Symbol stellt immer nur ein Teil dar, einerseits enthüllt es, andererseits verhüllt es, "weil wir nur zum Teil kennen"(I Cor 13,9), und somit wird durch das Symbol die Sehnsucht des Menschen nach der kommenden Welt gesteigert.<sup>4</sup>

Der Mensch versucht durch Analogie und Symbol das Unsagbare, das Göttliche oder Unendliche zu kennen und auszudrücken. Der Heilige Johannes von Damaskus zeigt, dass in der Heiligen Schrift sehr vieles in einer körperlichen und symbolischen Art und Weise über Gott gesagt wird, weil der Mensch einen Körper hat und Gottes hohes und spirituelles

---

<sup>2</sup> S. Parousel, *Symbol*, in: H. Waldenfels, F. König (Hgg.), *Lexikon der Religionen. Phänomene - Geschichte - Ideen*, (Freiburg, Basel, Wien: Herder 1987), S. 625.

<sup>3</sup> D. Stăniloae, *Simbolul, anticipare și temeii al posibilității icoanei*, Studii Teologice IX (1957), nr. 7, S. 431.

<sup>4</sup> Al. Schmemmann, *Euharistia, Taina Impărăției*, 1984, übersetzt von Boris Răducanu, (București: Ed. Anastasia, 1992), S. 45.

Wirken nur durch Ikonen, Typen und Symbole verstehen und ausdrücken kann.<sup>5</sup>

Aber, Gott, "der in unzugänglichem Lichte wohnt, den nie ein Mensch gesehen hat noch flehen kann" (1 Tim 6,16), hat sich im Fleische offenbart; Der Logos, der Sohn ist Mensch geworden und hat am Kreuze die ganze Liebe des Vaters in einer dem Menschen unbegreiflichen Art gezeigt.<sup>6</sup> Er ist das persönliche Mysterium, weil er die unschaubare Gottheit im Fleische offenbart – und in Ihm wurde die Dichotomie zwischen dem Unsichtbaren und dem Sichtbaren, zwischen Gott und Materie, zwischen dem Spirituellen und dem Empirischen überwunden. Er ist der Grund aller Symbolisierung und, in derselben Zeit, Er ist auch das Ziel jeden Symbols. Alles Sichtbare, der ganze Kosmos, das Beschaffene, verweist auf Ihn.

Die geschaffene Welt insgesamt ist ein brennender Dornbusch, der vom göttlichen Licht durchdrungen ist. Sie ist ein "Symbolon", weil sie für ihren Schöpfer, der sie durchdringt, transparent ist ohne ihr die kreatürlichen Identität zu rauben; sie hat teil an Gott, aber gerade nicht im Sinne der (neu)platonischen Teilhabe, sondern der Perichorese. Sie macht es möglich, dass das Sichtbare das Unsichtbare symbolisiert und in einer "allumfassenden Eucharistie" die

---

<sup>5</sup> Joannes Damascenus, *Expositio fidei* 11, 1, bei: S. B. Kotter (Hg.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 2 (*Patristische Texte und Studien* 12. Berlin: De Gruyter, 1973), S. 33: "Ἐπεὶ δὲ πλεῖστα περὶ θεοῦ σωματικώτερον ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ συμβολικῶς εἰρημένα εὐρίσκομεν, εἰδέναι χρὴ, ὡς ἀνθρώπους ὄντας ἡμᾶς καὶ τὸ παχὺ τοῦτο σαρκίον περικειμένους τὰς θείας καὶ ὑψηλὰς καὶ ἀύλους τῆς θεότητος ἐνεργείας νοεῖν ἢ λέγειν ἀδύνατον, εἰ μὴ εἰκόσι καὶ τύποις καὶ συμβόλοις τοῖς καθ' ἡμᾶς χρησαίμεθα. Ὅσα τοίνυν περὶ θεοῦ σωματικώτερον εἴρηται, συμβολικῶς ἐστὶ λελεγμένα, ἔχει δὲ τινα ὑψηλοτέραν διάνοιαν· ἀπλοῦν γὰρ τὸ θεῖον καὶ ἀσχημάτιστον."

<sup>6</sup> Odo Casel, *Das christliche Kultmysterium*, (Regensburg: Pustet, 1932), S. 18.

göttliche Herrlichkeit widerspiegelt. Die Welt wird nicht in Gott aufgelöst, sondern zum Ort Gottes, zum Tempel des Heiligen Geistes, zum Dazwischen der Kommunikation von Gott und Mensch. Die Materie wird als Medium der Offenbarung und der Gegenwart Christi in der Kirche nach seiner Himmelfahrt. "Das am Herren Sichtbare ist in die Mysterien der Kirche übergegangen" behauptet Leo der Große<sup>7</sup>, und Heilige Ambrosius sagt: "Ich finde dich in deinen Mysterien"<sup>8</sup>. In den Sakramenten ist die Materie nicht nur ein bloßes Symbol, sondern sie ist voll mit Gottes Gnade, da das christliche Symbol Anteil hat an der symbolisierten Realität.<sup>9</sup>

Norm und Modellfall für dieses *perichoretisch-kommunikative Symbolverständnis* ist die Menschennatur Christi und damit auch die Kirche als Leib unseres Herrn. Der geschichtliche wie auch der mystische Leib Christi bleiben Weltwirklichkeiten in ihrem kreatürlichen Selbststand, in denen aber die Fülle der Gottheit wohnt und durch die, einer Quelle gleich, Gott mit den Menschen in Beziehung tritt. Es gilt, die ganze Schöpfung in diese durch und in Christus eröffnete Kommunikation einzubeziehen, in eine "allumfassende Eucharistie", die in der Endzeit in die himmlische Liturgie einmündet.

Von dem menschengewordenen Gottessohn allein her bezieht jede Symbolik ihren "Wirklichkeitsgehalt", der denjenigen aller anderen Symbolverständnisse übertrifft und damit einschließt. Das Symbol ist die Sache selbst in ihrer Transparenz für den

---

<sup>7</sup> Siehe Odo Casel, *Das christliche Kultmysterium*, S. 19.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, (București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1978), S. 21.

dreifaltigen Gott, es ist der Ort des Lebensaustausches zwischen Gott und Mensch.<sup>10</sup>

## 2 Das Wesen der Ikone

Auf eine andere Stufe, und in einer anderen Form drückt die Ikone die Beziehung zwischen der empirischen, der "gesehenen" und der spirituellen, der "ungesehenen" Wirklichkeit aus.

Die heiligen Ikonen sind „Fenster des Ewigen“, nicht als sichtbare Abbilder einer unsichtbaren Wirklichkeit im Sinne der Platonischen Teilhabelehre, sondern als Ernstfall des Dazwischen, das jeder Kommunikation zwischen Personen zugrunde liegt.<sup>11</sup> Über das materielle Medium des Bildes kommunizieren der Abgebildete und der Betrachter miteinander, weil ihnen die Ikone die Gegenwart füreinander ermöglicht. Nach Johannes von Damaskus stehen die Ikonen damit in einer Linie mit der materiellen Menschennatur des menschengewordenen Gottessohnes: „Ich sah das Bild Gottes in Menschengestalt, und meine Seele ward gerettet.“<sup>12</sup> Dem entspricht die Vorschrift der Ikonenmalerei, dass all das - aber auch nur das - bildhaft dargestellt werden darf, was im Fleische erschienen ist. Diese Realität wird besonders ausdrücklich von dem Heiligen Theodor von Studion betont: „Die Ikone zeigt in sich Christus“ (PG 99, 425 A), - „Wer die Ikone anschaut, schaut

---

<sup>10</sup> O. Clément, *La beauté comme révélation*, La Vie Spirituelle 637, (1980), S. 256.

<sup>11</sup> M. Kunzler, *Die Liturgie der Kirche*, (Lehrbücher zur katholischen Theologie X, Paderborn, 1995, S. 224.

<sup>12</sup> Siehe S. B. Kotter (Hg.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, S. 111.

in ihr Christus" (429 A), - „Nichts anderes ist die Ikone Christi als Christus, außer des Unterschiedes in der Wesenheit" (ebd. 425 D), - „Wir nennen die Ikone Christi Christus" (ebd. 337 C). Die Ikone führt bei gläubiger Betrachtung vom sinnlichen Anblick zur geistigen Schau und zur mystischen Begegnung mit den dargestellten heiligen Personen und Heilstaten. Demjenigen, der sich noch auf dem Wege zum Glauben befindet, kann sie als Vorstufe der sakramentalen Initiation die erste Einweihung ins Mysterium vermitteln und so mit Taufe und Eucharistie verglichen werden. Das setzt voraus, dass die gnadenhafte Begegnung mit dem Dargestellten nicht durch das subjektive Betrachten, sondern durch die objektive Gegenwart des Dargestellten im Bilde verursacht wird. Deshalb gebührt der Ikone Verehrung, jedoch nicht in gleichem Maße wie dem Urbild, da dieses nicht unmittelbar, sondern im Abbild gegenwärtig ist. So kommt Christus selbst die Anbetung (λατρεία), seinem Bilde aber nur die Verehrung (προσκύνησις). Näherhin bestimmt das 7. Konzil für die heiligen Bilder jene Art der Verehrung, die auch dem lebenspendenden Kreuz und den heiligen Evangelien zuteil wird.

Der Horos dieses Konzils stellt die neue Entscheidung bezüglich der Bilder in die lange Kette der altkirchlichen Entscheidungen um die Menschwerdung Gottes in Christus und definiert die Prinzipien der Bilderverehrung, wie sie in der orthodoxen Kirche noch heute gelten:

“Wir bestimmen mit aller Sorgfalt und Genauigkeit, dass ebenso wie das Bild des ehrwürdigen und lebenspendenden Kreuzes auch die erhabenen und heiligen Bilder aufgestellt werden sollen. Dabei ist es gleichgültig, ob sie aus Farben, Mosaiksteinen oder aus einem anderen geeigneten Material bestehen (...) ob es sich um Bilder unseres Herrn und Gottes, des Erlösers Jesus Christus, unserer unbefleckten Herrin, der heiligen Gottesgebälerin, der ehrwürdigen Engel oder aller Heiligen und Seligen handelt. (...) Und diesen soll Kuss und

Verehrung (προσκύνησις) zuteil werden, nicht aber die unserem Glauben gemäße Anbetung (λατρεία), die allein der göttlichen Natur zukommt (...). Denn die dem Abbild gewährte Ehre geht auf das Urbild über, und wer das Bild verehrt, verehrt die auf ihm dargestellte Hypostase.”<sup>13</sup>

Sehr wichtig sind der Vergleich und die Nebeneinanderstellung der Ikonen mit den Evangelien und mit der Liturgie welche in der Patristik von verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet wurde.<sup>14</sup> Das Christusmysterium wird Gegenwart in der Kirche durch die Heilige Schrift, durch die Sakramente, durch die Ikonen und durch die symbolischen Riten.

Wie das Evangelium, wie die Liturgie so sind auch die Bilder durch kirchliche Tradition überliefert und in ihrem göttlichen Ursprung verbürgt. Was die Bilder durch die Schau, das verkünden die Evangelien durch das Gehör, und das vergegenwärtigt die Liturgie.

Johannes von Jerusalem, der Synkellos des Patriarchen Teodor von Antiochien, unterstreicht ausdrucksvoll diese Idee in seiner Schrift gegen den ikonoklastischen Kaiser Konstantinos V Kaballinos (741-775).

Sowohl die Bilder als auch das Evangelium gehören zur Liturgie. In jeder Christusikone, wie auch in der Heiligen Schrift vermag man wirklich die Oikonomia unseres Herrn im Fleische zu “schauen”. In der Liturgie aber wird das Heilswerk Christi nicht nur repräsentiert, sondern auch vergegenwärtigt. Alles im Kult ist durch den Heiligen Geist in einer völligen Harmonie: das Wort, der Gesang, die Architektur, die Riten: Christus wird verkündigt und vergegenwärtigt auf verschiedene Art und

---

<sup>13</sup> Definition des 7. Ökumenischen Konzils, bei H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, (Freiburg: Herder, 1955), S. 302.

<sup>14</sup> D. Stăniloae, *Simbolul, anticipare și temeii al posibilității icoanei*, Studii Teologice IX (1957), nr. 7, S. 54.

Weise, so dass der Mensch mit all seinem Wesen an der spirituellen Realität teilnimmt.

### 3 Die Beziehung zwischen Symbol und Ikone in der Geschichte der Liturgieauslegung

In den wichtigsten Kommentaren der Orthodoxen Kirche zur Liturgie wird es deutlich wie das Symbol und die Ikone eine und dieselbe Gegenwart Christi verkündigen und vergegenwärtigen.<sup>15</sup>

Die Liturgie kannte in ihren wichtigsten Teilen eine stufenweise Entwicklung. Sie ist eine "cosa cipollata" wie sie Robert Taft nennt.<sup>16</sup> Im ersten Jahrhundert wurde die Liturgie improvisiert gemäß eines bestimmten Gebetsschemas, welche ihren Ursprung in die apostolische Gebetspraxis hatte. Vom Schlichten und Einfachen entwickelten sich langsam neue Riten und desto komplizierter sie wurden, desto mehr bedurften sie der Erklärung.

Die Entwicklung des theologischen Denkens hat die Geschichte der Liturgie beeinflusst aber auch die Interpretierung der einzelnen liturgischen Handlungen. Die neu eingefügten Riten der Eucharistiefeier erschienen im Glanze des eigentlichen Mysteriengeschehens erstmals als ehrfurchtgebietend und „schauervoll“, ohne dass ihnen jedoch zunächst eine selbständige heilsgeschichtliche oder himmlisch -

---

<sup>15</sup> Vgl. H. J. Schulz, *Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt*, (Freiburg im Breisgau: Lambertus Verlag, 1964); vgl. Rene Bornert, *Les commentaires byzantins de la divine Liturgie du VII au XV siècle*, (Archives de l'Orient chrétien, 9, Paris: Institut francais d'Études byzantines, 1966).

<sup>16</sup> Robert Taft, *Reconstructing the History of the Byzantine Communion Ritual: Principles, Methods, Results*, Ecclesia Orans 11 (1994), S. 355.

eshatologische Symbolik, analog zum sakramentalen Geschehen der Eucharistiefeyer, zugeschrieben wurde. Auf einer weiteren Stufe der Entwicklung aber wurden diese Handlungen zu eigenen Symbolen, die bildhaft aufs Neue darstellen, was die Eucharistiefeyer sakramental bewirkte.

Diese Entwicklung lässt sich bei den Vätern des 4-5. Jahrhunderts, besonders bei den antiochenischen Vätern, gut verfolgen. Erwähnenswert ist die Tatsache, dass sich sehr früh in der Patristik zwei große Interpretiertendenzen der Liturgie kristallisiert haben: die eine, spezifisch der alexandrinischen Schule, sah in der Liturgie das Bild einer himmlischen Realität, die andere, arteigen der antiochenischer Schule bezog alle liturgischen Handlungen auf die Ereignisse des Lebens Jesu. In beiden Fällen wurde das Symbol benützt, im ersten Fall diente es der Anagogie, im zweiten Fall der historisch-typologischen Deutung der Riten.<sup>17</sup>

Als symbolisches Mysteriengeschehen erscheint die Liturgie bei Johannes Chrysostomos. Die ganze Feier ist ihm sowohl Anamnese des Heilswerkes als auch Offenbarung himmlischer Wirklichkeit: "Glaubet, so fordert Chrysostomos seine Zuhörer auf, dass auch jetzt jenes Mahl (Jesu Abschiedsmahl) ist, an dem Er selber teilnahm. Denn in nichts unterscheidet sich jenes von diesem. Denn keineswegs bereitet dieses nur ein Mensch, jenes aber er selber, vielmehr bereitet dieses wie jenes nur Er. Wenn du also siehst, wie der Priester dir die Kommunion reicht, dann meine nicht, der Priester sei es, der dies tut, sondern Christi Hand ist es, die sich dir entgegenstreckt."<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> R. Bornert, *Les commentaires byzantins de la divine Liturgie du VII au XV siècle*, S. 49.

<sup>18</sup> Joannes Chrysostomus, *In Matthaem (homiliae 50)*, in: J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, (Tomus LVIII Paris: Garnier Fratres, 1862), 507AB.

Auch Vergegenwärtigung der Inkarnation ist die Eucharistie: "Wenn wir mit gläubigem Herzen hinzutreten, so werden wir ohne Zweifel den Herrn schauen, in der Krippe liegend. Denn der Abendmahlstisch vertritt die Stelle der Krippe. Auch hier wird der Leib des Herrn liegen, nicht in Windeln eingewickelt wie damals, sondern von allen Seiten vom Heiligen Geiste umgeben."<sup>19</sup> Es ist offensichtlich, dass schon für Chrysostomos das Symbol eine zweifache Funktion erfüllt: die heiligen Riten verweisen sowohl auf die historische Realität des Lebens Jesu, weil alle Handlungen der Liturgie ein "Bild" des Heilswerks Christi darstellen, als auch auf die eschatologische-himmlische Wirklichkeit der reellen Gegenwart Christi in der Eucharistie. Mehr als Johannes Chrysostomos widmet Theodor von Mopsuestia in seinen Homiletischen Katechesen<sup>20</sup> der Eigenbedeutung der äußeren Liturgiegestalt seine Aufmerksamkeit. Auch nach Theodor handelt wirklich Christus in der Eucharistie, aber er handelt vermittelt des sichtbaren Priesters. Dessen Tun vermittelt und vergegenwärtigt Christi Tun. In diesem Sinne sagt Theodor: "Was unser Herr Christus wirklich vollbracht hat und noch vollbringen wird, das vollbringen nach unserem Glauben die von der göttlichen Gnade erwählten Priester des Neuen Bundes durch die Sakramente."<sup>21</sup> Wie der Priester Eikon Christi ist, so müssen auch die liturgischen Handlungen zu Bildern des geschichtlichen Erlösungswerkes, insbesondere auch der

---

<sup>19</sup> Idem, *Homilia de beato Philogono 6*, in: J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, (Tomus XLVIII Paris: Garnier Fratres, 1862), 753B.

<sup>20</sup> R. Tonneau, R. Devreesse, (Hg.), *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, (Studi a Testi 145, Città del Vaticano, 1949).

<sup>21</sup> Theodorus Mopsuestenus, *Homiliae 15, 19*, bei: R. Tonneau, R. Devreesse, *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, S. 495.

Auferstehung werden. Stärker als Chrysostomos betont also Theodor, dass die Liturgie Anamnese des geschichtlichen Heilswerkes einschließlich der Auferstehung ist, und dass die Verwirklichung dieser Anamnese kraft der liturgischen Handlungen geschieht, die näherhin als wirklichkeitsvermittelnde Bilder, Typen und Symbole bezeichnet und gedeutet werden.<sup>22</sup>

So wird es verständlich, wenn Theodor nun erstmals in der Geschichte der Liturgieerklärung den einzelnen Riten die Darstellung der verschiedenen Phasen des Erlösungswerkes Christi zuschreibt. Dabei werden die wichtigsten Abschnitte der Liturgie (Gabenübertragung - Anaphora mit Einsetzungsworten - Epiklese - Brechung und Mischung - Kommunion) mit den Stadien des Lebens Christi von seinem Gang zum Opfertod bis zur Auferstehung gleichsam synchronisiert.

Wichtig ist die Tatsache, dass bei Theodor genau wie bei Chrysostomos die heilsgeschichtliche Symbolik der Liturgie eng verbunden ist mit der himmlisch-eschatologischen Deutung: Theodor spricht von der wahren und eschatologischen Gegenwart Christi in der Liturgie und sieht die Gegenwart der Engel durch die Diakone bezeichnet, wobei nicht nur die liturgische Funktion, sondern sogar die äußere Gewandung der Diakone bedeutungsvoll ist.

Die Zeit eines Chrysostomos und Theodor von Mopsuestia sah Konstantinopel in engem theologischem wie liturgischem Austausch mit Antiochien und das ist sichtbar im symbolisch-typologischen Akzent der Liturgiedeutung. Im 5. und 6.

---

<sup>22</sup> H. J. Schulz, *Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt*, S. 40.

Jahrhundert aber, steigt die Rolle Alexandriens und wie H. J. Schulz behauptet.<sup>23</sup>

Das gilt auch für die liturgiedeutenden Kommentare dieser Epoche. Für Dionysios Areopagites<sup>24</sup> haben alle Handlungen der Liturgie einen streng geistigen Sinn und werden gedeutet als Symbole der himmlischen Realität durch welche die göttliche Erleuchtung über die einzelnen Stufen der Engelwelt und der priesterlichen Weiheordnung dem gläubigen Volk vermittelt wird um so zur Erkenntnis Gottes empor zu führen. Die Mitteilung dieser Erleuchtung, „die sich in der Sphäre der Engelwelt auf rein geistige Weise abspielt, wiederholt sich in der Kirche in Symbolen, Sakramenten und Bildern, in halb geistigen, halb sichtbaren Formen, die die geistigen Vorgänge der oberen Sphäre zugleich abbilden und verhüllen.“<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> A.a.O., S. 46: „Im Neuchalkedonismus des 6. Jahrhunderts wird sogar die Mehrzahl der Orthodoxen alexandrinisch denken und die Terminologie Kyrills innerhalb des chalkedonischen Systems so weit möglich zur Geltung bringen, ja man wird diesem Anliegen sogar die bis dahin für rechthgläubig gehaltenen Antiochener Theodoret und Theodor opfern. (...) Auch in der byzantinischen Liturgie spiegeln sich diese Wandlungen und Auseinandersetzungen wider: Das Aufkommen und die Verwendung des Trishagion in der byzantinischen Liturgie bezeichnet die Kampfstellung gegen den Monophysitismus; das für die byzantinische Liturgieauffassung hochbedeutsame Werk des Areopagiten am Ende des Jahrhunderts ist Zeichen einer beide Fronten verbindenden Geisteshaltung; und die neuen liturgischen Texte des 6. Jahrhunderts, vor allem der Hymnus Monogenes und der Cherubshymnus werden das Einschwenken der byzantinischen Theologie in eine orthodox-alexandrinische Richtung erkennen lassen.“

<sup>24</sup> M. de Gandillac, G. Heil, (Hg.), *La Hiérarchie céleste*, (Sources chrétiennes 58, Paris: Éditions du Cerf, 1958).

<sup>25</sup> Vgl. Dionysius Areopagita, *Von den Namen zum Unnennbaren*, hg. von E. von Ivanka, (Sigillum 7, Einsiedeln: Johannes), S. 13; vgl. R. Roques, *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon Pseudo-Denys*, (Paris, Le Cerf, 1954), S. 171-174.

Bei Dionysios haben Bild und Symbol eine anagogische Funktion, denn die Bedeutung eines Ritus ergibt sich immer nur aus der "höheren" eschatologischen, niemals einer "anderen", abseitigen historischen Wirklichkeit. Die Perspektive auf das überzeitliche Heilshandeln Gottes und den Dienst der Engel am göttlichen Tun bleibt stets gewahrt. In der Konsequenz dieser Ausrichtung liegt freilich die Gefahr, dass das geschichtliche Erlösungswerk zu wenig berücksichtigt wird.

Eine Materialisierung dieser himmlisch-eschatologischen Perspektive der Deutung der Liturgie zeigt sich in der Schöpfung von Hagia Sophia. In der Großen Kirche der Göttlichen Weisheit zu Konstantinopel wird erstmals in der Kirchen- und Liturgiegeschichte einen Kult-Raum geschaffen, der in so vollendeter Weise die geistige Macht seiner Epoche zum Ausdruck bringt und durch seine Architektur so bildhaft die in ihm vollzogene Liturgie als himmlisches Geschehen in Erscheinung treten lässt.<sup>26</sup> In der Hagia Sophia wurden die Liturgie und deren Deutung mit dem theologischen Denken, und mit der Kunst in Harmonie gebracht.

Die justinianische Sophienkirche beeinflusste die Liturgieentwicklung, weil in ihr neue Riten erschienen. Der Große Einzug selbst wird zu einem Höhepunkt der Liturgie, und ein Ausdruck der Gabensymbolik ist auch der Gebrauch des Zeon, ein Ritus, der ebenso unverkennbar nur der byzantinischen Liturgie eigen ist.

Kultraum und Liturgie der justinianischen Epoche finden ihre umfassende Deutung in der Mystagogie Maximos des

---

<sup>26</sup> H. J. Schulz, *Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt*, S. 62.

Bekenners.<sup>27</sup> In der Art der symbolischen Deutung weicht Maximos erheblich von Dionysios ab, weil er im ersten Teil der Mystagogie das Verhältnis des Kirchenraums zu den bezeichneten Wirklichkeiten Weltall, Mensch, Heilige Schrift beschreibt und die Charakterisierung dieses Verhältnisses durch die Worte „Bild“, „Gleichnis“, „Ähnlichkeit“ zeigen, dass Maximos nicht wie Dionysios darum bemüht ist, einer stufenweise eindeutig aufsteigenden Symbolik sakramentaler oder quasisakramentaler Art von der kirchlichen zur himmlischen Wirklichkeit zu folgen. Seine Absicht erkennt man vielmehr aus der steten Betonung einer „himmlisch-irdischen“ Zweipoligkeit innerhalb der genannten Wirklichkeiten Kirche, Weltall, Mensch die sich (nur) insofern, und zwar wechselseitig versinnbildeln.<sup>28</sup>

Maximos sieht in der Kirche eine christologische Struktur, und der hypostatischen Union die Sinnmitte der Welt. Die Art und Weise in welcher in der Person Christi die menschliche und die göttliche Natur vereinigt sind ist die Axis Mundi, der Sinn und die Möglichkeit der Symbolisierung und der bildlichen Darstellung im Kult.

Im Zeitalter des Ikonoklasmus hat der Kampf um die heiligen Ikonen theologische Anstrengungen und dogmatische Auseinandersetzungen bewirkt die den ganzen Byzantinischen Ritus beeinflussten. Der repräsentative Kirchenbau der Friedenszeit, die von Photios eingeweihte „Neue Kirche“, die als Nea in der Kunstgeschichte bekannt ist, gilt als direkter Ausdruck der Bilderlehre und als erstes Beispiel des

---

<sup>27</sup> R. Cantarella, (Hg.), *S. Massimo Confessore. La mistagogia ed altri scritti*, (Testi Cristiani, Florence : Libreria Editrice Fiorentina, 1931), S. 122-214.

<sup>28</sup> H. J. Schulz, *Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt*, S. 83.

mittelbyzantinischen Ausschmückungssystems, das in seiner ausgeprägtesten Form die Kirchen des 11. und 12. Jahrhunderts kennzeichnet, aber auch die ganze spätere byzantinische Ikonographie weitgehend bestimmt. Ebenso nachhaltig wie auf die Ikonographie wirkten die gestaltenden Kräfte dieser Zeit auf die Liturgieentwicklung ein, indem sie zur Entfaltung brachten, was schon in justinianischer Zeit grundlegend war. So prägte sich der Bildcharakter der Liturgie durch neue ausdrucksstarke Handlungen an den Gaben weiter aus. Hatte die justinianische Zeit besonders intensiv die Übertragung der Gaben gestaltet, so ging es nun vor allem um deren Bereitung. So entstand die Proskomidie.

Das Prinzip der Auswahl der Ikonen in der Nea Kirche nach dem Maße ihrer Vergegenwärtigungsmöglichkeit (es wurden nur portraittgleiche Ikonen ausgewählt, und nicht historische Fakten dargestellt in Szenen) bedingte eine ebenso strenge hierarchische Anordnung der Bilder im Kirchenraum.

Ebenso wie der Kirchenraum in seiner Bildausstattung ist auch die Entwicklung und Deutung der Liturgie in dieser Zeit von der Bilderlehre her zu verstehen, denn auch so berufen sich die Apologeten der Bilderverehrung auf die Liturgie, und die Erklärer der Liturgie beschreiben diese wie einen Zyklus von Bildern.

Theodor von Studion nennt solche „Bilder“ des liturgischen Gebrauchs, deren Bedeutung er für unbestritten hält, um mit ihrer Anerkennung zugleich auch die Verehrung der Ikonen zu sichern: „Meinst du nicht, dass das göttliche Myron als Typos Christi anzusehen ist, der göttliche Tisch aber als sein lebenspendendes Grab, das Linnen als jenes, in das eingehüllt er bestattet wurde, die priesterliche Lanze als die, mit der seine Seite durchbohrt wurde, der Schwamm als der, durch den er mit Essig getränkt wurde? - Beseitige dies alles, wenn dann

noch etwas übrig bleibt, wodurch die göttlichen Geheimnisse vergegenwärtigt werden!“<sup>29</sup>

Dementsprechend bildet die Liturgie möglichst viele neue bildhafte Formen aus und weil innerhalb der bestehenden Ordnung der Liturgie dieses nur in beschränktem Maße möglich war, so zeigte sich die Entwicklung vor allem in der Proskomidie, die sich, nachdem sie auf den Anfang der Liturgie vorverlegt wurde, als eigener Vorbereitungsteil ungehemmt entfalten konnte.

Die gesamte liturgische Entwicklung des Zeitalters wie auch ihr Zusammenhang mit der kirchlichen Bildauffassung spiegelt sich im Liturgiekommentar von Patriarch Germanos (+733),<sup>30</sup> der zu Beginn des Ikonoklasmus (730) wegen seines offenen Eintretens für die Bilder abgesetzt wurde. In dieser Liturgiedeutung wird wieder das historisch-typologische Symbol benutzt, da die liturgischen Formen und Symbole auf Grund rein äußerer Ähnlichkeit zu Bildern heilsgeschichtlicher und himmlischer Wirklichkeiten umgedeutet werden. Die Parallele zur gleichzeitigen Entwicklung der Ikonographie, besonders des Christusbildes, ist dabei unverkennbar. An die Stelle symbolhafter Darstellung tritt das portraitartige Bild, in dem die höhere Wirklichkeit der direkten Schau zugänglich wird.

Somit gibt Germanos weit mehr als Maximus und Dionysios der Leben-Jesu-Symbolik Raum, und er geht darin auch über

---

<sup>29</sup> Theodor von Studion, Kephalaia, in: J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, (Tomus XCIX, Paris: Garnier Fratres, 1863), 489B.

<sup>30</sup> Patriarcha Germanus Constantinopolitanus, Ἱστορία ἐκκλησιαστικὴ καὶ μυστικὴ θεωρία, in: J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, (Tomus XCVIII, Paris: Garnier Fratres, 1863), S. 383-454; vgl. P. Meyendorff (ap. N. Borgia), *St. Germanus of Constantinople on the Divine Liturgy* (Translation, Introduction and Commentary, Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1984), S. 56-106.

Theodor von Mopsuestia hinaus, indem er eine Fülle liturgischer Einzelheiten auf äußerlich ähnliche Gegebenheiten des Lebens Jesu bezieht, ohne damit jedoch ein einheitliches Deutungsprinzip konsequent zur Anwendung zu bringen, wie Theodor von Mopsuestia dies tut.<sup>31</sup> Im 11. Jahrhundert wird aber Theodor von Andida mit Erfolg versuchen die vielfältigen Deutungsmotive des Germanos in eine Ordnung zu bringen, indem er die ganze Liturgie von der Proskomidie bis zur Kommunion mit dem Leben Jesu gleichsam synchronisiert.

Nach dem Triumph der heiligen Bilder und ihrer Theologie erscheint die Liturgie immer mehr als Nachbildung des gesamten Erlösungswerkes, in der Richtung der Deutung der antiochenischer Schule. Durch den Zyklus der Mysterienbilder, der sich im 11. Jahrhundert voll entfaltet, kommt dies auch im kirchlichen Bildprogramm zum Ausdruck.

Während die Proskomidie bisher nur den Tod des Herrn und die Öffnung seiner lebenspendenden Seite direkt versinnbildlicht hatte, wird nun durch eine neue Symbolhandlung die Setzung des Asteriskos über die Gaben zum Gedächtnis der Geburt und des Sterns von Bethlehem der Liturgiebeginn zum Sinnbild der Menschwerdung und Geburt und damit für alle übrigen Teile der Liturgie eine Deutung auf die späteren Phasen des Lebens Jesu angeregt. Was Theodor von Mopsuestia einst begonnen hatte entfaltet Theodor von Andida weiter indem er in seinem Liturgiekommentar davon ausgeht, dass jede Phase des Lebens Jesu von der Inkarnation bis zur Himmelfahrt in der Eucharistiefeyer dargestellt sein müsse. Den Bildschmuck der Kirche versteht Theodor dabei als

---

<sup>31</sup> H. J. Schulz, *Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt*, S. 130.

ausdrückliche Bestätigung durch die Wiedereinführung der szenischen Ikonen.

Theodor von Andida wollte in seinem Kommentar<sup>32</sup> nicht eine theologisch differenzierte Wertung der einzelnen liturgischen Worte und Handlungen je nach dem Maß ihrer Wirkursächlichkeit geben, sondern versteht die ganze Liturgie nach Art einer Ikone bzw. eines Bilderzyklus des Lebens Christi. Die für ihn augenscheinliche Ähnlichkeit des liturgischen Geschehens mit dem urbildlichen Geschehen des Lebens Christi, oder besser seine Transparenz auf dieses hin, schließt von selbst jede Unvollständigkeit der Darstellung aus. Hatten schon die Väter der Synode in Trullo in jeder Christusikone eine Anamnese des ganzen Erlösungswerkes gesehen, um wieviel mehr musste solches für die Liturgie gelten, die keine gewöhnliche Ikone ist, sondern die Wirklichkeit Christi selbst enthält.<sup>33</sup>

Aus diesem Grund, so fasst Theodor zusammen, „muss jeder Gläubige wissen, dass die gesamte Feier der Göttlichen Liturgie jene ganze Oikonomia des heilbringenden Herniedersteigens unseres wahren Gottes und Erlösers Jesus Christus durch die in ihr vollzogenen Mysterien symbolisch offenbart.“<sup>34</sup>

Im 13. und 14. Jahrhundert wurden die Hauptriten der Liturgie von Patriarch Philotei Kokinos schriftlich fixiert. War die liturgische Entwicklung selbst im Wesentlichen abgeschlossen, so konnten nun die Liturgiekommentare um so größere

---

<sup>32</sup> Theodorus Andidensis, *Προθεωρία κεφαλαιώδης περί τῶν ἐν τῇ θείᾳ λειτουργίᾳ γινομένων συμβόλων καὶ μυστηρίων*, in: J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, (Tomus CXL, Paris: Garnier Fratres, 1887), S. 417-468.

<sup>33</sup> H. J. Schulz, *Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt*, S. 151.

<sup>34</sup> Theodorus Andidensis, *Προθεωρία κεφαλαιώδης περί τῶν ἐν τῇ θείᾳ λειτουργίᾳ γινομένων συμβόλων καὶ μυστηρίων*, S. 421AB.

Autorität beanspruchen. Tatsächlich erlangen die liturgischen Schriften des Lientheologen und Mystikers Nikolaos Kabasilas (1363) und des Metropoliten Symeon von Thessaloniki (1429), die in dieser Zeit erscheinen, ein Ansehen, das innerhalb der Orthodoxie bis heute unübertroffen ist.

Der neuen Blüte der Liturgiedeutung entspricht eine neue liturgische Ikonographie. Das mittelbyzantinische Ausschmückungssystem hatte mit der Ausbildung des Festbildzyklus seine höchste Vollendung erreicht. Die Mysterienbilder des Lebens Christi waren Ausdruck der liturgischen Anamnesis, und die Darstellung des von Engeln umgebenen Pantokrators in der Kuppel offenbarte die Liturgie als himmlisches Geschehen. Als ikonographische Vergegenwärtigung des Dargestellten waren diese Bilder selbst Teil der Liturgie, und mit der Kanonisierung der liturgischen Ordnung war auch die Vollständigkeit dieses Bildprogramms erreicht. Ähnlich wie die liturgieschöpferischen Kräfte sich nicht mehr ungehemmt in der liturgischen Gestaltung, sondern eher in der Deutung der Liturgie entfalten konnten, so erhalten nun auch die neuen liturgischen Themen der Ikonographie *einen reflektierenden Zug*. Außer dem Inhalt der Liturgie, dem Christusmysterium, beziehen sie nun auch die liturgische Form der kirchlichen Riten in ihre Darstellung mit ein. Ihre geistige Perspektive ist somit nicht mehr die der ursprünglichen Texte, sondern die der Liturgiekommentare und gewisser liturgischer Hymnen wie des Cherubikon Hymnus.<sup>35</sup>

Jetzt begann man in den Kirchen drei neue Szenen zu malen: die Apostelkommunion, die Liturgie der Kirchenväter und die

---

<sup>35</sup> H. J. Schulz, *Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt*, S. 166.

himmlische Liturgie die diesen reflektierenden Zug der Ikone im Vordergrund brachten.

Eine neue synthetische Perspektive zeigt sich auch in den Liturgiekomentaren der Zeit. Der Heilige Symeon von Thessaloniki folgt in seiner Deutung<sup>36</sup> in Grundzügen der Mystagogie des Maximos, in die er jedoch die sehr konkreten Deutungsmotive des Germanos mit einfügt.

Symeon versuchte in seinem Kommentar die Deutungstendenzen Alexandriens und Antiochiens zu vereinigen indem er sowohl ein historisch-typologisches als auch ein himmlisch-eschatologisches Symbol benutzt hat.

Ähnlich wie in der Deutung des Großen Einzugs bei Maximos versucht Symeon das geschichtliche Heilswerk aus himmlischer Perspektive in seiner überzeitlichen ewigen Seinsweise zu betrachten. Indem er aber in das äußere Deutungsschema des Maximos die ganze bildhaft konkrete Liturgiesymbolik des Germanos und des Theodor von Andida hineinbezieht, sprengt er es und behält schließlich doch nur Germanos und Theodor übrig, deren Gleichsetzung von Symbol und Wirklichkeit nur noch krasser in Erscheinung tritt und für den ganzen Ablauf der Liturgie nun auch die himmlische Wirklichkeit miteinschließt.<sup>37</sup>

Die Deutung Symeons ist das erste vollkommene literarische Gegenstück zur Ikonographie der Himmlischen Liturgie. Auch die Gleichzeitigkeit des Erscheinens beider ist eine nahezu exakte.

Die Fülle der Deutungsmotive bei Symeon und die Verschiedenheit und Vielzahl seiner Quellen zeigt, dass der

---

<sup>36</sup> Symeon Thessalonicensis, *Περὶ τῆς ἱερᾶς λειτουργίας*, in: J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, (Tomus CLV, Paris: Garnier Fratres, 1866), S. 253-304.

<sup>37</sup> H. J. Schulz, *Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt*, S. 194.

Verfasser tatsächlich in äußerster Treue zur ihm bekannten Tradition alles gesammelt hat, was zur Erklärung der Liturgie dienen konnte.

Eine Sonderstellung unter den byzantinischen Liturgiekomentaren nimmt die "Erklärung der Göttlichen Liturgie"<sup>38</sup> des Nikolaos Kabasilas ein. Sie ist ein geistig selbständiges, wohldurchdachtes Werk, das den Sinn der vielfältigen liturgischen Symbolik immer wieder auf das eigentlich sakramentale Geschehen der Eucharistiefeier zurückführt, das auch dogmatisch umfassend behandelt wird.

Nikolaos Kabasilas versucht eine theologische Darlegung der Beziehung zwischen Symbol und Ikone in der Liturgie als korellative Ausdrucksarten desselben Christusmysterium zu machen:

„Die Wirkung der heiligen Mysterienfeier ist die Verwandlung (μεταβολή) der Gaben in den göttlichen Leib und das Blut. Das Ziel aber ist die Heiligung der Gläubigen, die Vergebung der Sünden und die Erbschaft des Himmelreiches. Vorbereitung und Beitrag zu dieser Wirkung und diesem Ziel sind die Gebete, Gesänge, Schriftlesungen und alles, was vor und nach der Heiligung der Gaben in heiliger Weise geschieht und gesprochen wird. Obgleich nämlich Gott alle heiligen Gaben umsonst gibt und wir im voraus ihm nichts dazu beisteuern können, sondern es wirkliche Gnaden sind, so fordert er doch notwendigerweise von uns, dass wir bereit sind, sie zu empfangen und zu bewahren.“<sup>39</sup>

Das aber geschieht auf zweifache Weise:

„..erstens, insofern uns die Gebete, Psalmen, Schriftlesungen und Handlungen der Liturgie zu Gott

---

<sup>38</sup> Nicolaus Cabasilas, Ἑρμηνεία τῆς θεῆας λειτουργίας, in: J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, (Tomus CL, Paris: Garnier Fratres, 1865), S. 368-492.

<sup>39</sup> A.a.O., 368D-369A.

emporrichten; zweitens aber werden wir durch sie geheiligt, insofern wir durch sie Christus dargestellt sehen und das, was er für uns getan und gelitten hat. Denn in den Psalmen und Lesungen und allem, was von den Priestern die ganze Liturgie hindurch getan wird, wird das Heilswerk unseres Erlösers bezeichnet, und zwar, was in diesem zuerst geschah, auch durch das, was in der Liturgie zuerst offenbar wird, was an zweiter Stelle geschah, durch das Folgende (in der Liturgie) und was zuletzt geschah, durch das Ende. Und wer sieht, was jetzt geschieht, dem ist es möglich, auch jenes alles vor Augen zu haben. Denn die Heiligung der Gaben, das Opfer selbst, verkündet seinen Tod, die Auferstehung und die Himmelfahrt, weil diese ehrwürdigen Gaben in den Herrenleib verwandelt werden, der dies alles auf sich genommen hat: dass er gekreuzigt worden, auferstanden und in den Himmel aufgefahren ist. Was aber vor dem Opfer geschieht, verkündet das, was vor dem Tode war: seine Ankunft, sein Erscheinen und seine endgültige Offenbarung, was aber nach dem Opfer geschieht, verkündet: die Verheißung des Vaters, wie er selbst sagte, nämlich die Herabkunft des Heiligen Geistes auf die Apostel und die durch die Apostel gewirkte Bekehrung und Gottesgemeinschaft der Heiden. So ist die ganze Feier der Geheimnisse wie eine Ikone des Öffentlichen Lebens des Erlösers."<sup>40</sup>

Auch Nikolaos Kabasilas versucht eine Synthese der Motive und Themen der wichtigsten Liturgiekommentare zu machen. Die Symbolik des Lebens Jesu der einzelnen Teile der Liturgie, wie sie seit Theodor von Mopsuestia üblich ist, wird freilich auch von ihm beibehalten. Nikolaos legt dabei Wert auf die gleiche Abfolge der Ereignisse im Leben Jesu und in der Liturgie. Dies verbindet ihn mit Theodor von Mopsuestia, der sich jedoch noch mit der Darstellung des Jesuslebens vom Gang zur Passion bis zu den Erscheinungen des Auferstandenen begnügte, vor

---

<sup>40</sup> A.a.O., 369D-372B.

allem aber mit Theodor von Andida. Dagegen machten Maximos und Germanos die Leben-Jesu-Symbolik nur für einzelne Abschnitte der Liturgie geltend, während Symeon die zeitliche Abfolge weniger genau nimmt. An Theodor von Andida erinnert auch die Bezeichnung der Liturgie als Ikone des öffentlichen Lebens des Herrn. Andererseits zeigt sich gerade beim Vergleich mit Theodor von Andida die Eigenständigkeit des Kabasilas. Die Deutung beschränkt sich bewußt auf das Erlösungswerk. Eine Symbolisierung der Wunder wird im Gegensatz zu Theodor ausdrücklich ausgeschlossen.<sup>41</sup>

Die Symbolik des Lebens Jesu gipfelt bei Nikolaos eindeutig in der sakramentalen Anamnese des Todes Christi bei der Konsekration. Fülle des Symbols zeigt sich für Kabasilas das Kommen des Herren in der Eucharistie nach der Konsekration.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> H. J. Schulz, *Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt*, S. 204.

<sup>42</sup> Nicolaus Cabasilas, Ἐρμηνεία τῆς θεϊᾶς λειτουργίας, 425BD: "Sodann fällt er (der Priester) nieder und betet und fleht, dass, nachdem er jene göttlichen Worte des eingeborenen Sohnes, unseres Erlösers, auch auf die vor ihm liegenden Gaben angewandt hat, diese durch die Aufnahme des allheiligen und allvermögenden Geistes verwandelt werden: das Brot in Christi heiligen und ehrwürdigen Leib, der Wein aber in sein makellostes heiliges Blut. Wenn er dieses gesprochen hat, ist das Ganze der Heiligen Handlung bewirkt und vollbracht; die Gaben sind geheiligt und das Opfer vollendet, und die große heilige Opfergabe, die für das Leben der Welt dargebracht wurde, sieht man auf dem Altar. Denn das Brot ist nun nicht länger Typos und nicht Gabe, die ein Bild der wahren Opfergabe oder eine Aufzeichnung des erlösenden Leidens wie eine Tafel trägt, sondern die wahre Opfergabe, der Leib des Herrn, der all dies wahrhaft auf sich genommen hat (...), der gekreuzigt und getötet wurde, der vor Pontius Pilatus Zeugnis abgelegt hat, der geschlagen, geschmäht und angespien wurde und Essig gekostet hat. Desgleichen ist auch der Wein eben dieses Blut, das dem hingeopferten Leib entströmte, eben dieser Leib und dieses Blut: aus dem Heiligen Geiste gebildet, aus der heiligen Jungfrau geboren,

Erwähnungswert ist auch die Tatsache, dass nach der Intensität der Symbolisierung Nikolaos eindeutig die vor- und nachanaphorische Symbolik unterscheidet. Die eigentliche sakramentale Vergegenwärtigung des Todes auf dem Kreuze durch die Realpräsenz des Leibes Christi ist für Kabasilas nicht mehr Bild und Aufzeichnung wie auf einer Tafel, sondern reine Wirklichkeit.

Die liturgische Symbolik ist hauptsächlich bei Kabasilas weniger Verbildlichung als vielmehr Versinnbildung. Damit findet Nikolaos zurück zu einem ursprünglicheren Symbolverständnis, wie es zuletzt bei Maximos und Dionysios anzutreffen war. Dies zeigt sich besonders in der Deutung der Einzüge, deren Symbolcharakter nicht so sehr in einer äußeren Ähnlichkeit mit dem Erscheinen Christi liegt, als vielmehr in der bedeutungsmäßigen Ähnlichkeit, die zwischen der Eröffnung des Wort- bzw. Opfergottesdienstes und dem Beginn der Öffentlichen Lehrtätigkeit bzw. des Leidensweges besteht.<sup>43</sup>

Auf diese Weise kann Nikolaos den Ablauf der Liturgie mit den Phasen des geschichtlichen Heilswerkes koordinieren, ohne die formale Struktur der liturgischen Feier außer Acht zu lassen.

## Schlussfolgerungen

1. Die göttliche Liturgie ist in ihrem Wesen ein Gegebenes, welches unverändert geblieben ist im Laufe der Zeit, aber sie ist auch ein Gewordenes, weil ihre Ausdrucksformen eine ununterbrochene Entwicklung kannten.

---

begraben, auferstanden am dritten Tage, aufgefahren in den Himmel, sitzend zur Rechten des Vaters."

<sup>43</sup> H. J. Schulz, *Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt*, S. 210.

2. Die Ikone und das Symbol sind im Kult zwei korrelative Ausdrucksformen desselben Christumysteriums. Beide gehören zueinander, keine folgt ihren eigenen Weg in der Liturgie, beide werden durch den Heiligen Geist Medien der Offenbarung Christi, des Treffens zwischen Gott und Mensch. Beide verweisen sowohl auf das Heilswerk Christi als auch auf seine pneumatische Gegenwart durch die Mysterien im Kult.

3. Die Riten sind "Ikonen" der Oikonomia unseres Herrn, aber sie sind auch "Ikonen" der kommenden Welt, des Reich Gottes. So wie bei den Ikonen die Hauptfunktion der Riten mit deren Symbolismus ist nicht "Regungen" zu erzeugen, sondern die Ankunft und die Gegenwart Gottes zu bezeugen. Beide vermitteln die gnadenhafte Begegnung mit dem Dargestellten nicht durch das subjektive Betrachten, sondern durch die objektive Gegenwart Gottes.