

Die erste und grundlegende Inkulturation des Christentums

von Theodor Nikolaou, München

Beim Begriff »Inkulturation« handelt es sich um einen zunächst in der Kulturanthropologie und den Missionswissenschaften der letzten Jahrzehnte aufgekommenen Neologismus¹. Religionswissenschaftlich bezeichnet dieser Terminus sowohl die Beziehung und den Dialog zwischen den Inhalten und Vorstellungen einer Religion mit einer konkreten Kultur in Raum und Zeit als auch das Ergebnis dieses Dialogs, d. h. die eventuelle Anpassung und Umgestaltung der Religion.

Im Hinblick auf die Inkulturation einer Religion muss man allerdings generell unterscheiden zwischen einer ersten und maßgeblichen Inkulturation einer Religion, die nach ihrem Erscheinen und während ihrer ersten Ausbreitung stattfindet, und den vielen darauf folgenden späteren Inkulturationen unter den verschiedenen Völkern der Erde. Verständlicherweise sind diese späteren Inkulturationen auf die erste Inkulturation angewiesen und müssen stets Bezug auf sie nehmen bzw. auf sie zurückgreifen. Vor allem ist dies der Fall, wenn es darum geht, die ursprünglichen und echten Inhalte der betreffenden Religion wiederzugeben. Diese Unterscheidung zwischen der ersten und den späteren Inkulturationen, die in der mir bekannten Literatur nicht vorkommt, betrifft die großen Religionen. Auf alle Fälle ist sie aus meiner Sicht zumindest für die Inkulturation des Christentums unumgänglich.

Die Notwendigkeit einer solchen Unterscheidung ergibt sich aus dem anfänglichen Prozess der Ausbreitung einer Religion. Zu diesem Prozess gehört in der Regel der Umstand, dass die Lehre einer Religion zunächst mündlich verbreitet wird. Mit der Zeit aber erfolgt auch die schriftliche Fixierung des mündlich Tradierten, d. h. der Lehre und der Vorstellungen der betreffenden Religion. Die schriftliche Fixierung der Botschaft einer Religion führt zur Entstehung von »Heiligen Schriften«, in denen eine mehr oder minder verbindliche Darstellung ihrer Botschaft festgehalten ist (Vgl. z. B. der Weda des Hinduismus, die Thora des Judentums, das Neue Testament des Christentums oder den Koran des Islams). Der Prozess, der zu dieser Fixierung führt, nimmt in der Regel einige Zeit in Anspruch.

In Bezug auf das Christentum hat diese Fixierung, d. h. die Bildung des Kanons und die damit verbundene erste und entscheidende Phase seiner Inkulturation, bis in die Mitte des 4. Jh.s angedauert. Dieser ersten Phase folgte eine zweite: Sie umfasst die Zeit vom 4. bis zum 8. Jh. und betrifft den Prozess der weiterführenden theologischen Vertiefung der christlichen Offenbarung, die in den konkreten Entscheidungen der sieben ökumenischen Konzile fassbar wird.

Die Hauptfaktoren, welche diesen Inkulturationsprozess begleitet und tief greifend bestimmt haben, lassen sich in Anlehnung an die Person und das Werk des Apostels Paulus kon-

¹ Vgl. hierzu (mit Literaturhinweisen) G. Collet u. a., *Inkulturation*, LThK, Bd. 5, Freiburg ³1996, Sp. 504–510. Chr. Grundmann u. a., *Inkulturation*, RGG, Bd. 4, Tübingen ⁴2001, Sp. 143–149. Siehe auch einige der verschiedenen etwas älteren Deutschen Wörterbücher und Fachlexika, in denen der Begriff gar nicht vorkommt: z. B. RGG, Bd. 3, Tübingen ³1959; LThK, Bd. 5, Freiburg ²1960; Meyers Enzyklopädisches Lexikon, Bd. 12, Mannheim u. a. 1974; Meyers Enzyklopädisches Lexikon, Bd. 31 (Deutsches Wörterbuch G–N), Mannheim u. a. 1980; Duden Bd. 1. Die deutsche Rechtschreibung Mannheim u. a. ²⁴2006.

klet benennen und verdeutlichen: **Paulus war ein griechisch geschulter römischer Bürger jüdischer Abstammung.** Alle diese drei Komponenten, die Paulus in seiner Person vereint und die unter den Stichwörtern Judentum, Hellenismus und Römisches Reich bekannt sind, leisten einen einmaligen, aber gleichzeitig einzigartigen und gewichtigen Beitrag zur ersten Inkulturation des Christentums. Unter diesen drei Faktoren sticht allerdings die geistig-kulturelle Grundlage des Hellenismus hervor, die zum Zeitpunkt der Ankunft Jesu Christi vorherrschte. In Bezug auf die erste Inkulturation des Christentums ist sie die Komponente an und für sich.

In einem ersten Teil des vorliegenden Aufsatzes werden diese drei Komponenten kurz dargestellt. Anschließend, in einem zweiten Teil, werden drei weitere Beispiele aufgegriffen, welche das grundlegende Ergebnis der ersten Inkulturation des Christentums verdeutlichen.

1. Die drei Komponenten der ersten Inkulturation des Christentums

a. Judentum

Auch wenn der Begriff des Judentums die Gemeinschaft der Juden sowohl in ethnischer als auch in religiöser Hinsicht bezeichnet, ist er im Hinblick auf seinen Beitrag zum Christentum hauptsächlich in seiner religiösen Bedeutung von Interesse. Hierbei geht es nicht nur um die Abstammung Jesu Christi vom jüdischen Volk »dem Fleische nach« oder die Zugehörigkeit der Apostel und der meisten der ersten Christen zum selben Volk, sondern vielmehr um die religiösen Inhalte, welche die Israeliten, die »Brüder und Verwandten« von Paulus, vertraten: Hierzu zählen »die Annahme an Kindes Statt und die Herrlichkeit und der Bund und das Gesetz und der Gottesdienst und die Verheißungen« (Röm 9, 3–5). Mit Paulus angefangen haben die Christen über diese wichtigen religiösen Inhalte einen intensiven Dialog geführt. Sie haben sie weitgehend bejaht und zum Teil modifiziert übernommen. In diesem Sinne liefert das Judentum den festen religiösen Boden, auf dem das Christentum fußt. Es ist daher eine Tatsache, dass das Christentum ohne das Judentum nicht denkbar ist. Die Christen allgemein und besonders, wer das Christentum studieren will, muss sich ernst mit dem Judentum befassen. Die Kontinuität des Christentums zum Judentum drückt der Verfasser des Hebräerbriefes folgendermaßen aus: »Nachdem Gott vielfach und auf vielerlei Weise einst durch die Propheten zu den Vätern gesprochen hat, hat er in diesen letzten Tagen zu uns gesprochen durch den Sohn, den er zum Erben des Alls eingesetzt und durch den er auch die Welt erschaffen hat« (Hebr 1, 1–2). Derselbe Gott, der durch die Propheten geredet hat und den Israeliten viele Wahrheiten mitgeteilt hat, hat sich auch in Jesus Christus geoffenbart. Die Offenbarung in Christus setzt somit die Offenbarung Gottes im Alten Testament fort, aber gleichzeitig führt sie darüber hinaus; sie ist gewissermaßen ihre Vollendung.

Bezeichnend für diese eigenartige Kontinuität ist die messianische Erwartung des Volkes Israel. Diese Erwartung erfüllte sich in der Person Jesu Christi zur rechten Zeit. Nach Paulus entsandte (ἐξαπέστειλεν) Gott seinen Sohn, Jesus Christus, dann, als »die Fülle der Zeit kam« (Gal 4, 4: ὅτε ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου)². In diesem Zusammenhang wird nicht nur die Erfüllung der messianischen Erwartung Israels angesprochen, sondern ist auch die politische und nicht zuletzt die geistes- und kulturgeschichtliche »Fülle der Zeit« zu erblicken.

² Die Tendenz einzelner zeitgenössischer Exegeten, das griechische ἐξαποστέλλειν im Zuge einer Leugnung der Präexistenz Christi als »schaffen und senden« zu deuten (weil dies angeblich dem hebräischen Denken entspricht), unterschätzt nicht nur die Griechischkenntnisse des Paulus, sondern widerspricht auch seinem gesamten Denken.

Die messianische Erwartung drückt sich besonders im bekannten Schema von Verheißung und Erfüllung aus. Was Israel, dem auserwählten Volk Gottes, im Alten Bund eröffnet und verheißen wurde, wird im Neuen Bund in und durch die Person Christi ergänzt und erfüllt. Nach den eigenen Worten ist Jesus Christus nicht gekommen, um die Offenbarung des Alten Testaments und das Gesetz abzuschaffen, sondern um es zu erfüllen (Mt 5, 17: »Οὐκ ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον, ἀλλὰ πληρῶσαι«). Das griechische Original *πληρῶσαι* bedeutet, wie bereits Klemens von Alexandrien³ richtig bemerkt, nicht bloß »ergänzen« – was ebenfalls geschehen ist –, sondern auch und vor allem »vollenden« und »erfüllen« (*ἐπιτελεῖς γενέσθαι*). Aus diesem Grund versteht es sich von selbst, dass die Bücher des Alten Testaments auch zur Heiligen Schrift der Christen gehören. Dabei darf man allerdings im Hinblick auf das Thema der Inkulturation die Besonderheit nicht außer Acht lassen, dass die Christen zum einen diese Bücher hauptsächlich in der griechischen Übersetzung der Septuaginta kannten und daraus zitierten, und zum anderen, dass die christliche Bibel auch Bücher zum Alten Testament zählt, die direkt auf Griechisch verfasst wurden und nicht zum jüdischen Kanon gehören.

Trotz der oben angesprochenen beachtenswerten Kontinuität besteht zwischen Judentum und Christentum auch eine erhebliche Diskontinuität. Sie betrifft den aus religiöser Sicht entscheidenden Gesichtspunkt der **Heilslehre**. Aus christlicher Sicht haben die Offenbarung Gottes im Volk Israel und das Leben nach dem Gesetz einen vorbereitenden Heilscharakter auf Christus hin. Das Gesetz hat, wie Paulus betont, »auf Christus hin erzogen« (*παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν*, Gal 3, 24). Selbstverständlich hat das Gesetz auch **gerecht gemacht**. Aber diese Gerechtigkeit ist hinsichtlich ihrer eschatologischen Geltung eingeschränkt. Denn nach der Ankunft und dem Erlösungswerk Christi steht sie unter einem anderen Licht und muss neu bewertet werden. An der oben zitierten Stelle, an der Paulus von der Annahme der Israeliten »an Kindes Statt« und von der Abstammung Jesu Christi als Menschen von den gemeinsamen Vätern spricht, fügt er hinzu, dass dieser Jesus Christus »Gott ist, der über alles herrscht« (Röm 9, 4–5: »ὁ ὢν ἐπὶ πάντων Θεός«). Jesus Christus ist der erwartete Messias und er ist Gott. Er ist »unser Friede«, der beide, Juden und Heiden, in sich vereinigt hat. Er hat sie eines gemacht und durch seinen Tod am Kreuz beide mit Gott versöhnt (Eph 2, 14–16). In diesem Sinne ist der Alte durch den Neuen Bund abgelöst, die Zeit des Gesetzes in die Zeit der Gnade übergeführt.

Diese weitgehende Ablösung erfolgt im Zuge eines intensiven christlich-jüdischen Dialogs, der mit der Person und dem Werk Jesu Christi selbst beginnt und von seinen Jüngern und den ersten Christen fortgeführt wird. Es ist deshalb kein Zufall, dass Jesus und die Apostel bei der Verkündigung des Evangeliums meistens in der Synagoge ansetzen und sich stets auf das Alte Testament beziehen. Vor allem ist Paulus der eifrige Verkünder des Evangeliums und derjenige, der wegen seines überragenden missionarischen Beitrags als »der Apostel der Völker« in die Kirchengeschichte eingegangen ist. Seine Briefe legen ein beredtes Zeugnis des christlich-jüdischen Dialogs ab. Für denselben Dialog haben sich auch die übrigen Autoren der neutestamentlichen Schriften, aber auch verschiedene christliche Schriftsteller und Kirchenväter, insbesondere die Apologeten, eingesetzt. Unter diesen ragt aus der frühchristlichen Zeit der Philosoph und Märtyrer Justin (+ um 165 n. Chr.) hervor, der in seinem Werk, besonders in seinem »Dialog mit dem Juden Tryphon«, als erster im Bereich der Kirche eine tiefere Deutung des Alten Testaments versucht. Die Anbetung Jesu Christi, schreibt er, widerspricht nicht der Anbetung des einen Gottes (dem Monotheismus),

³ Stromata 3, 6: BEP 8, 27 (PG 8, 1149 B).

weil Christus der von den Propheten verheißene Messias und der präexistente Sohn Gottes sei (Kap. 48–108). Den erweiterten Rahmen für diese Sicht Justins liefert sein Grundsatz, dass das Christentum »die einzige sichere und nützliche Philosophie«⁴ sei und alles, was gut und richtig bei den anderen anzutreffen sei, auch den Christen gehöre⁵. Deshalb sind diejenigen, die nach der Vernunft und nach dem Gesetz gelebt haben und leben, »Christen«. Infolgedessen zählt er dazu konkret nicht nur griechische Philosophen, wie z. B. Heraklit und Sokrates, sondern auch Abraham, Hananias, Elias etc.⁶

Auch wenn diese christologische Deutung des Judentums an der vorübergehenden Geltung des Gesetzes bzw. an der heilsmäßigen Ausschließlichkeit des Christentums festhält – was aus christlicher Sicht durchaus verständlich ist –, so ist sie doch aus verschiedenen Gründen positiv zu werten. Beispielsweise wurde sie in einer Zeit des starken zeitgenössischen Antijudaismus eines Markion und der Gnostiker vertreten. Zweitens ist sie ein Plädoyer nicht nur für den interreligiösen, sondern auch konkret für den christlich-jüdischen Dialog, zumal sie eine auch heute beachtlich feste Basis dieses Dialogs bietet. Drittens macht sie deutlich, dass es in einem solchen Dialog nicht so sehr um eine inhaltliche jüdisch-christliche Einigung als vielmehr um eine Versöhnung geht, wie sie uns am Schluss der Schrift »Dialog mit dem Juden Tryphon« nahe gelegt wird. Eine solche Versöhnung ist umso nötiger, wenn man bedenkt, dass das Christentum eine viel engere und bleibende Verwandtschaft zum Judentum als zu irgendeiner anderen Religion aufweist. Es ist allerdings in diesem Zusammenhang nicht zu leugnen, dass im Laufe der Zeit ein gewisser Antijudaismus auch in Gebete und Hymnen sowohl der West- als auch der Ostkirche Eingang gefunden hat. Die anzustrebende Versöhnung mahnt zur Überprüfung und gegebenenfalls neuen Formulierung solcher Texte.

b. Römisches Reich

Als das Christentum in Erscheinung trat und sich in die Länder um das Mittelmeer ausbreitete, standen diese Länder unter der Herrschaft der Römer. Rom, das ursprünglich kleine Latium, übernahm im Laufe der Zeit die Herrschaft über ganz Italien und Sizilien; es zerstörte Karthago und unterwarf ganz Nordafrika, dann Spanien, Griechenland, Palästina und Syrien. Im Jahr 63 v. Chr. eroberte Pompejus die Stadt Jerusalem. Palästina kam somit unter römische Oberhoheit. In der Seeschlacht bei Aktion im Jahr 31 v. Chr. besiegte Kaiser Gaius Octavianus endgültig die Flotte Cleopatras und dehnte dadurch die römische Herrschaft auch über Ägypten aus. Der Senat, der vorher für demokratische Verhältnisse sorgte und ihm im Jahr 27 v. Chr. den Ehrentitel Augustus (= hochheilig, erhaben) verlieh, wurde allmählich zum Instrument des Kaisers, der alle politischen und religiösen Rechte im Staat hatte und die Einheit des Reiches darstellte. Kaiser Augustus herrschte über das mächtige Römische Reich von 31 v. Chr. bis 14 n. Chr. Zu dieser Zeit gehörte zum Reich das gesamte Territorium von Spanien bis Mesopotamien, von Britannien und dem Rhein und der Donau bis zu den Grenzen Äthiopiens.

In diese Zeit der Alleinherrschaft des Kaisers Augustus fällt die Geburt Jesu Christi (Lk 2, 1). Nach dem Doxastikon aus der Vesper des Weihnachtsfestes⁷ hat die Alleinherrschaft

⁴ Dialogus 8, 1: BEP 3, 216 (PG 6, 492 D).

⁵ Apologia II, 13, 4: BEP 3, 207 (PG 6, 465 C).

⁶ Apologia I, 46, 2–5: BEP 3, 185–186 (PG 6, 397 C).

⁷ Der volle Text des Doxastikons: »Als Augustus auf Erden die Alleinherrschaft antrat, wurde die Vielherrschaft (πολυαρχία) der Menschen beendet; als Du (sc. Christus) von der Reinen Mensch wurdest, wurde die Vielgötterei der Götzen abgeschafft. Die Städte wurden einem weltlichen

von Augustus auf Erden der Vielherrschaft (πολυαρχία) der Menschen ein Ende gesetzt, während die Geburt Jesu Christi die Abschaffung der Vielgötterei der Götzen bedeutete. Auch wenn solche Vergleiche von beschränkter Tragweite sind und einer strengen Kritik nicht Stand halten, unterstreicht der zitierte Vergleich zum einen die Überzeugung des Dichters und der Christen allgemein, dass die christliche Gottesvorstellung dem heidnischen Götzendienst weitaus überlegen ist und dass das Christentum die wahre Heilsbotschaft verkündet. Zum anderen hebt er die Tatsache hervor, dass die politische Herrschaft der Römer über die damalige bekannte Welt der Mobilität und dadurch der Mission und Ausbreitung des Christentums – trotz der Verfolgungen der jungen Religion durch den römischen Staat – einen großen Dienst erwiesen hat.

Kaiser Augustus, gestützt auf die Fundamente, die sein Onkel Julius Cäsar gelegt hatte, konnte nach den Wirren des Bürgerkrieges den Frieden im Römischen Reich, die **Pax Romana**, stiften. Es handelt sich um die Rechtsordnung, welche die Sicherheit des Einzelnen im Reich garantierte und welche mit Unterbrechungen etwa zwei Jahrhunderte andauerte. Zur Einheit des riesigen Römischen Reiches trug darüber hinaus erheblich seine perfekte Organisation bei. Mit den Steuereinnahmen wurden Straßen und große öffentliche Werke zum Wohl der Menschen errichtet; überdies wurde damit das Verwaltungssystem verbessert, welches mit Hilfe des Militärs die Ordnung sicherte. Dies wiederum ermöglichte die Mobilität der Menschen und die Entwicklung des Handels. Die Meere wurden von Piraten befreit und dadurch kam der Handel zum Blühen und ein gewisser Wohlstand kehrte ein.

Nicht weniger wichtig für die Einheit des Reiches erwies sich die große Vermischung der verschiedenen Völker, die im Großen und Ganzen auf freiwilliger Basis geschah. Gerade diese Vermengung verringerte die völkischen Gegensätze und förderte die Kultur. Die römischen Provinzen, die Privilegien erhielten, erwiesen sich als Förderer der Einheit des Reiches und der römischen Herrschaft. Eine ähnliche Vermischung erfolgte auch auf dem Bereich der Religionen (**Synkretismus**). Die Vermischung der verschiedenen Religionen (östlicher, griechischer, römischer etc. Provenienz) war das Ergebnis ihrer starken Ausbreitung im Römischen Reich und insbesondere der starken Religiosität der Menschen jener Zeit. Der einzelne Mensch fühlte sich in der weltumspannenden Weite des Römischen Reiches als – wie die Philosophen der Stoa es nannten – Kosmopolit, aber zugleich auch allzu leicht verloren, und in seiner Verlassenheit suchte er die Verbindung mit Gott⁸.

Zu der Einheit des Römischen Reiches trugen schließlich der griechische Geist und die griechische Sprache⁹ und Kultur entscheidend bei. In der Zeit des Augustus herrschten

Königreich untergeordnet und die Völker haben an eine Herrschaft der Gottheit geglaubt. Die Völker wurden auf Gebot des Kaisers geschätzt; wir, Gläubige, wurden in Deinem Namen, im Namen unseres menschengewordenen Gottes, registriert. Groß ist Dein Erbarmen! Ehre sei Dir.«

⁸ W. Kranz, Die griechische Philosophie. Zugleich eine Einführung in die Philosophie überhaupt, Bremen ⁵1965, S. 317.

⁹ Dies gilt insbesondere für das Christentum, das sich in den ersten Jahrhunderten fast ausschließlich der griechischen Sprache bedient hat. Die griechische Sprache dieser Zeit ist die so genannte Κοινή (Gemeinsprache). Es handelt sich um die griechische Sprache, die nach dem 4. Jh. die verschiedenen Dialekte allmählich verdrängt hat und zur Sprache der damaligen bekannten Welt wurde (wie etwa die englische Sprache heute). Grundlage dieser griechischen Sprache ist der attische Dialekt mit starken ionischen und einigen schwächeren Einschlägen anderer Dialekte, sowie mit zahlreichen Vereinfachungen. Die Koine ist die Sprache des Volkes bzw. der Völker jener Zeit, d. h. die Sprache vieler Menschen in Griechenland, Kleinasien, um das Schwarze Meer, im Mittleren Osten (Palästina, Syrien, Mesopotamien etc.), Ägypten, Nordafrika, Italien (besonders Süditalien und Rom) und noch weiter

die griechische Sprache und Kultur im gesamten Imperium Romanum, insbesondere aber im östlichen Mittelmeer, wo das Römische Reich das Erbe des von Alexander dem Großen errichteten Staates antrat. Diese Begegnung des Hellenismus mit dem Römischen Kaiserreich und seine kulturelle Durchsetzungskraft beschreibt Horaz¹⁰ (65–8 v. Chr.), einer der bedeutendsten römischen Dichter, lakonisch mit dem bekannten und bezeichnenden Satz: »Nachdem Griechenland erobert worden war, hat es seinerseits den rohen Sieger erobert und die Künste ins bauerliche Latium eingeführt«. Dieselbe Durchsetzungskraft beweist auch der Umstand, dass die geistigen Zentren im Imperium Romanum die des Hellenismus blieben, wobei die Bedeutung Alexandriens hervorrangt. Durch diese geistes- und kulturgeschichtliche Entwicklung entstand die so genannte »**griechisch-römische**« **Kultur**, die für die erste Inkulturation des Christentums von außerordentlicher Bedeutung ist. Diese Bedeutung unterstreicht der Apostel Paulus, wenn er von der »Fülle der Zeit« spricht. Neben der messianischen Erwartung des Volkes Israel und der politischen Vereinheitlichung der damaligen bekannten Welt im mächtigen Römischen Reich bzw. in seinem Nachfolgestaat, dem »christlich gewordenen Römischen Reich griechischer Nation« (A. Heisenberg), d. h. dem Oströmischen (Byzantinischen) Reich, gehört zu dieser »Fülle der Zeit« die geistes- und kulturgeschichtliche Fülle des Hellenismus. Als die »Fülle der Zeit« kam, vollzog sich eine innere Begegnung und enge Verbindung der hellenistischen Geistes- und Kulturwerte mit der Botschaft Christi.

c. Hellenismus

Der Begriff **Hellenismus**¹¹ wird in diesem Zusammenhang nicht in seiner antiken Bedeutung der richtigen Verwendung der griechischen Schriftsprache gebraucht, sondern im

westlich (vor allem in großen Städten), die sich in der Zeit der Epigonen und später im Römischen Reich mit Hilfe dieser Sprache verständigen konnten. Griechisch wurde vor allem unter den Gebildeten gesprochen. Auch die meisten Autoren dieser Zeit haben Griechisch gesprochen und geschrieben. Bis etwa 180 n. Chr. ist Griechisch fast ausschließlich die Sprache der Christen und der christlichen Autoren, wobei sie selbstverständlich nicht von allen und überall im gleichen Maße beherrscht und verwendet wurde. Dass die meisten Autoren dieser Zeit Griechisch gesprochen und geschrieben haben, gilt auch für das zeitgenössische Judentum. Schließlich »ist nicht völlig von der Hand zu weisen«, dass auch Jesus selbst »sich des Griechischen bediente«, wie *Joachim Gnilka* schreibt (Jesus von Nazaret – Eine Skizze, *Ofo* 6, 1992, 13). Von Interesse für diese Frage ist eine Nachricht im Reisebericht von Egeria: *Itinerarium oder Peregrinatio ad loca sancta*, 47, 3. Danach war ein Teil der Bevölkerung von Jerusalem und Umgebung im 4. Jahrhundert zweisprachig; sie sprach Griechisch und Syrisch. Ein anderer Teil sprach nur Griechisch und »ein kleiner Teil« sprach nur Syrisch.

Berthold Altaner und *Alfred Stuiber* (Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg-Basel-Wien⁸1978, S. 7) fassen diesen Sachverhalt folgendermaßen zusammen: »Die Sprache der Christen war zunächst die griechische, die im ganzen Osten, aber auch in Rom und in den großen Städten des Westens wenigstens von den Gebildeten verstanden wurde; da in der Frühzeit die im Abendland lebenden Bekenner des christlichen Glaubens in der Hauptsache aus dem Osten eingewanderte, griechisch sprechende Gläubige waren, war das Griechische natürlich die Sprache der westlichen Kirchen, insbesondere auch der römischen, in Predigt, Katechese und Liturgie. Die griechische Sprache war wegen ihrer hohen Entwicklung, ihres Wort- und Begriffsreichtums das geeignete Organ für die Ideenfülle des Christentums, vorbereitet durch die griechische Übersetzung des AT, die sich das Diasporajudentum geschaffen hatte.«

¹⁰ Epistulae II, 1, 155 – 156: »Graecia capta ferum victorem cepit, et artes intulit agresti Latio«.

¹¹ Vgl. mehr dazu *Th. Nikolaou*, Der Hellenismus in seiner Bedeutung für das Christentum und den Europa-Gedanken, *Ofo* 10 (1996) 77–92; ins Griechische übers. von *G. Panagopoulos*:

Sinne einer bestimmten kulturellen Entwicklung der Menschheit, in der das Griechische als das Edelste des menschlichen Geistes jener Zeit sich behaupten konnte. Diese Entwicklung, die mit Alexander dem Großen (+ 323) einsetzte, umfasst in ihrer Wirkung nicht nur das Imperium Romanum, sondern die gesamte europäische Kultur. Mit Recht betont F. C. Grant¹² zusammenfassend: »In Wirklichkeit ging der Hellenismus nie zu Ende. Sein Einfluß drang tief in die ganze römische Welt ein, im Westen wie im Osten, und bestimmte weithin den Gang der Geschichte von Byzanz, des Mittelalters und der Renaissance. Seine Hauptzüge waren die Verschmelzung und gegenseitige Durchdringung der verschiedenen Kulturen in Berührung mit griechischem Leben und Denken, wobei dieses die Führung innehatte.«

Führung des griechischen Lebens und Denkens bedeutet in diesem Fall, dass die vielfältigen Kulturen der Antike nicht verschwanden, sondern **bereichert** wurden. Zugleich wurden sie **wesentlich vereinheitlicht**, weil sie sich die griechischen Geistesschöpfungen und Kulturwerte weitgehend zu Eigen machten. Der Hellenismus ist in diesem Sinne weder eine nationale und monokulturelle Erscheinung, noch eine kulturelle Verschmelzung des Griechischen mit orientalischen Elementen, wie J. G. Droysen¹³ meinte, der im Jahre 1836 den Begriff in die historische Wissenschaft einführte; er bedeutet auch nicht die griechische Zivilisation schlechthin (A. J. Toynbee)¹⁴. Hellenismus bedeutet vielmehr eine multinationale und multikulturelle Entwicklung, welche aber durch die Errungenschaften des griechischen Geistes beherrscht und bestimmt wird. Während der **Humanismus** also die Würdigung der griechischen Antike als eines wahren Bildungsideals ausdrückt, bezeichnet der Hellenismus eine Kulturepoche, die für Europa und die Menschheit schlechthin fort dauert. Der Hellenismus kennzeichnet die faktische geschichtlich-kulturelle Entwicklung der Völker unter dem Einfluss des Griechischen; das heißt konkreter die Übernahme der griechischen Kulturwerte, aber auch des griechischen Denkens und der griechischen Bildung durch Nichtgriechen.

Auf dieser Grundlage vertritt Isokrates (+ 338 v. Chr.)¹⁵ die Ansicht, dass zu den Griechen nicht nur jene Menschen zählten, die zum griechischen Volk gehörten, sondern auch diejenigen, die der griechischen Bildung und Kultur teilhaftig wurden. Sie waren Griechen nicht der völkischen Identität, sondern der Bildung und der Kultur nach; sie waren Griechen im Gegensatz zu den übrigen Menschen, die mangels Bildung als Barbaren galten. So erfolgte im Hellenismus eine erste »Globalisierung« nicht von irgendwelchen Technologieprodukten, sondern von Werten und Ideen, deren Einfluss auf die erste Inkulturation des Christentums unlegbar ist. So entstand eine enge Verbindung und gegenseitige Durchdringung zwischen Hellenismus und Christentum. In Bezug auf diese Bedeutung des Hellenismus für das Christentum spricht der bekannte orthodoxe Theologe Georg Florovsky¹⁶, der übrigens die Bedeutung der griechischen Patristik sowohl den Protestanten als auch den Slawophilen gegenüber ein Leben lang herausgestellt hat, davon, dass der Hellenismus »tatsächlich

Ἑλληνισμός – ἐνότης τῆς Ἐκκλησίας – Εὐρώπη, in: *Τερά Μονή Κουτλουμουσιού* (Hg.), Ὁρθοδοξία Ἑλληνισμός. Πορεία στὴν τρίτη χιλιετία, Heiliger Berg Athos 1996, S. 153–163.

¹² F. C. Grant, Hellenismus: RGG, Bd. 3, Tübingen 1986, Sp. 209 f.

¹³ Vgl. J. G. Droysen, Geschichte des Hellenismus, I, Tübingen 1836.

¹⁴ Vgl. A. J. Toynbee, Hellenism. The History of a Civilization, 1959.

¹⁵ Panegyricus 50: »... τὸ τῶν Ἑλλήνων ὄνομα πεποίηκεν μηκέτι τοῦ γένους, ἀλλὰ τῆς διανοίας δοκεῖν εἶναι, καὶ μᾶλλον Ἑλλήνας καλεῖσθαι τοὺς τῆς παιδείας τῆς ἡμετέρας ἢ τοὺς τῆς κοινῆς φύσεως μετέχοντας«.

¹⁶ G. Florovsky, Patristics and Modern Theology in: *Ham. Alivisatos* (Hg.), Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe, Athen 1939, S. 241–242: »This 'hellenism' is really so-to-say canonised. It is a new, Christian Hellenism.«

sozusagen kanonisiert (ist). Er ist ein neuer, christlicher Hellenismus.« Das bedeutet nicht Hellenisierung des Christentums im Sinne seiner Verfälschung (wie einige hauptsächlich protestantische Kreise behauptet haben), sondern Bereicherung und Stärkung der christlichen Botschaft, so dass sie ihre Universalität erlangen konnte. Der Hellenismus erweist sich dadurch als der konkrete, passende geistig-kulturelle Rahmen. Wesentlicher Bestandteil dieses Rahmens ist die griechische Sprache und Kultur. Dies nicht nur weil, wie bereits erwähnt, die ersten Christen das Alte Testament in der griechischen Übersetzung der Septuaginta kannten und daraus zitierten oder einige alttestamentlichen Bücher direkt auf Griechisch verfasst wurden, sondern auch und vor allem weil das Neue Testament, viele gewichtige Werke der christlichen Schriftsteller und Kirchenväter sowie die Entscheidungen der alten ökumenischen Konzile in griechischer Sprache und mit Hilfe der griechischen Geistesgeschichte verfasst wurden. Aus diesem Grund ist das Christentum ohne den Hellenismus undenkbar und jeder Christ unabhängig von Zeit und Ort steht in Beziehung zum Hellenismus. Jeder Christ, der sich in die Anfänge und in den Geist des Evangeliums vertiefen will, ist darum gezwungen, sich nicht nur mit der jüdischen Wurzel des Christentums, sondern auch mit dem Hellenismus, vor allem der griechischen Sprache und Denkgeschichte, zu befassen.

2. Einige konkrete Aspekte der ersten Inkulturation des Christentums

Die Inkulturation des Christentums beginnt im Grunde mit dem einmaligen Ereignis der Menschwerdung des Logos und Sohnes Gottes selbst und weist viele Aspekte auf, von denen folgende drei in einem anderen Zusammenhang ausgearbeitet wurden: a. Orientierung des griechischen Geistes und des Evangeliums am Menschen, b. Universalität des Christentums, c. Ökumenizität des altkirchlichen Dogmas und Einheit der Kirche.¹⁷ Im vorliegenden Aufsatz sollen drei weitere Gesichtspunkte kurz behandelt werden, die nicht nur als Beispiele konkreter Inkulturation dienen, sondern auch den Umstand ansprechen, dass das Christentum, insofern es Begriffe und Vorstellungen, sei es aus dem Judentum oder dem Hellenismus, übernahm, diese umgestaltet und seiner Heilsbotschaft angepasst hat.

a. Fleischwerdung des Logos als Kernaussage der Inkulturation

Eins der Schlüsselworte, wenn nicht das Schlüsselwort schlechthin für unser Thema, ist der Begriff *λόγος* (hergeleitet von *λέγειν* = sprechen), der mehrere Bedeutungen aufweist. Unter diesen sind die des »**Wortes**« und der »**Vernunft**« besonderes hervorzuheben, wobei die Verwendung des griechischen Originals »Logos«, die ohnehin üblich ist und hier bevorzugt wird, viele Vorteile hat.

Der Begriff Logos als Bezeichnung des Sohnes Gottes taucht im Neuen Testament nur im Proömium des Johannesevangeliums auf und ansonsten gar nicht. Diesem Prolog entnehmen wir, dass der Logos Gottes im Anfang war und bei Gott war und Gott war (Joh 1, 1) und dass derselbe Logos Fleisch wurde und unter uns wohnte und wir seine Herrlichkeit sahen (Joh 1, 14). Johannes greift in diesem Fall offensichtlich eine vorhandene Überlieferung auf. Dafür spricht die Tatsache, dass er den Begriff bei den Lesern als bekannt voraussetzt. Gleichzeitig baut er aber diese Überlieferung theologisch weiter auf, so dass sie inhaltlich in einem entscheidenden Punkt von den Vorstellungen der Stoa, Philons und der Gnosis abweicht: »Das Wort wurde Fleisch« (Joh 1, 14: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*). Der ewige Sohn und

¹⁷ Th. Nikolaou, Der Hellenismus in seiner Bedeutung für das Christentum und den Europa-Gedanken, *Ofo* 10 (1996) 85–89.

wahre Gott wird Mensch, lebt unter Menschen und spricht zu diesen. Der transzendente und unaussprechliche Logos, der »Gott gleich war, hielt nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern er entäußerte sich (ἐαυτὸν ἐκένωσεν), indem er Knechtsgestalt annahm und den Menschen gleich wurde« (Phil 2, 6–7). Durch diese Kenose vereinte der Logos Gottes in Jesus Christus Gott mit dem Menschen. Diesem Akt der Inkarnation des präexistenten Logos in Jesus Christus entsprang die Notwendigkeit, über diesen Gottmenschen in menschlichen Kategorien und im Rahmen der konkreten Kulturlandschaft um den Mittelmeerraum zu sprechen. So wie der Logos Gottes Fleisch wurde und unter den Menschen wohnte, musste nunmehr auch die Frohbotschaft konkrete Gestalt in menschlichen Worten und kulturellen Vorstellungen annehmen. Inkarnation und Inkulturation sind deshalb eng miteinander verbunden. Die Zeit der Inkarnation ist somit die Zeit der allerersten Anfänge des Dialogs der christlichen Botschaft mit der damaligen Kultur. In diesem Sinne ist die ursprüngliche Verkündigung des Evangeliums, sei es im Munde Jesu Christi oder der Apostel oder in den konkreten Ausführungen der neutestamentlichen Schriften und der Kirchenväter, nicht eine Transformation und Übersetzung von irgendwelchen fertigen Texten und Lehrsätzen, sondern die »Inkarnation« des Evangeliums in der Geschichte, d. h. das geschichtliche Werden bzw. die erste, originale und grundlegende Inkulturation der Heilsbotschaft.

Unabhängig davon, woher der Begriff Logos im Prolog des Johannesevangeliums stammt¹⁸, für das Thema der Inkulturation des Christentums erwies er sich zumindest im Hinblick auf folgende zwei Gesichtspunkte als sehr hilf- und aufschlussreich:

Erstens, in Bezug auf die christliche Gotteslehre. Weil der Logos, nach den Worten des Evangelisten »bei Gott war und Gott war« (Joh 1, 1), galt es deshalb von Anfang an unter den Christen, ihre Gottesvorstellung sowohl gegenüber dem jüdischen Monotheismus als auch dem griechischen Polytheismus abzugrenzen. Dies umso dringender, da sie, weil sie beim Kaiserkult nicht mitmachten, als Gottesleugner und Staatsfeinde galten. Gerade mit Hilfe des Begriffs Logos konnte die christliche Theologie ihre Trinitätslehre leichter darstellen und vertreten. Den Juden gegenüber vertrat man, wie bereits angeführt, die Ansicht, dass Christus der präexistente Sohn Gottes ist. Er ist vom Vater »unteilbar und untrennbar« (ἄτμητος καὶ ἀχώριστος) und er wird »Logos« genannt »weil er die Worte des Vaters den Menschen bringt«¹⁹. Er ist nicht ein anderer Gott, sondern der von den Propheten verheißene Messias. Seine Anbetung widerspricht deshalb nicht der Anbetung des einen Gottes.²⁰ Derselbe Logos, durch den alles geworden ist (Joh 1, 3) und der Fleisch wurde, wird ein zweites Mal in Herrlichkeit kommen²¹. Die Menschheits- und Weltgeschichte hat somit einen Anfang, einen Höhepunkt und ein Ende. Den Griechen (den Heiden) gegenüber, denen das Wort vom Gekreuzigten ohnehin als »Torheit« galt (1 Kor 1, 23), benutzte

¹⁸ Über die Abstammung des Begriffs gibt es verschiedene Theorien. Die wichtigsten dieser Theorien: a. Aus dem AT und dem Judentum, b. Aus der griechischen Philosophie und speziell unter dem Einfluss der Lehre Philons und der Stoa. c. Von Jesus selbst bzw. von der Auswertung dessen, was Jesus gesagt hat (ähnlich wie andere Selbstbezeichnungen: ἄρτος, ζῶή, φῶς, ἀλήθεια, ὁδός etc. d. Aus der vorangegangenen christlichen Literatur (vgl. Kol 1. Hebr 1 und 4. Offb 19, 13).

¹⁹ Justin, Dialogus 128, 2–3: BEP 3, 327 (PG 6, 776 A).

²⁰ Trotzdem blieb der Widerspruch zwischen Judentum und Christentum in einem entscheidenden Punkt bestehen: Die Juden erwarteten einen eigenen, weltlichen Messias, der nur sie (die Juden) politisch befreien würde. Die Christen dagegen verstanden sich als das neue Volk Israel und erblickten in der Person Christi den Heiland aller Menschen.

²¹ Justin, Dialogus 14, 8: BEP 3, 221 (PG 6, 505 CD).

man mit dem Begriff Logos einen sehr vertrauten und fruchtbaren Topos der griechischen Philosophen. Der Begriff Logos bezeichnete für sie nicht nur das vornehmste im Menschen, seine geistige Potenz und das rationale Denken schlechthin, sondern für eine Reihe von ihnen galt er als Prinzip kosmischen Werdens: von Heraklit bis zu den Stoikern, Philon von Alexandrien und den Neuplatonikern.

Zweitens, in Bezug darauf, dass der Logos eine dem mosaischen Gesetz ähnliche, dem Heil des Menschen dienende Funktion aufweist. Diese Funktion hat in erster Linie damit zu tun, dass alle Menschen an dem göttlichen Logos teilhaben. Während »dem gesamten Menschengeschlecht Keime des Logos eingepflanzt wurden«²², ist in Christus der göttliche Logos in seiner ganzen Fülle Mensch geworden. Gerade auf der Grundlage des jedem Menschen angeborenen Keimes des Logos konnten Justin und auch andere kirchliche Schriftsteller und Kirchenväter die Ansicht vertreten, dass das Leben »gemäß der Vernunft« (μετὰ λόγου) bereits vor der Fleischwerdung des Logos das Heil in Christus förderte. In dieser Funktion ist sogar der Logos dem Gesetz überlegen, weil – im Gegensatz zu der Rolle des Gesetzes, die nach der Ankunft Christi aufgehört hat –, der erzieherische Wert und die Nützlichkeit des Logos und der Philosophie im Hinblick auf die christliche Lehre und das christliche Leben fort dauert. Vor der Ankunft Christi war sie für die Griechen »notwendig« (ἀναγκαία), danach ist sie den Christen »nützlich für die Frömmigkeit« (χρησιμή πρὸς θεοσέβειαν)²³.

b. Eucharistie als »logisches und unblutiges« Opfer

Die Bezeichnung der Eucharistiefeyer als »logisches und unblutiges« Opfer, die in der griechischen Patristik fußt und in die Chrysostomos Liturgie²⁴ Aufnahme fand, spiegelt die Inkulturation des Christentums in seiner Anlehnung einerseits an das Judentum, andererseits an den Hellenismus deutlich wider. Gleichzeitig ist sie aufschlussreich darüber, dass die christlichen Schriftsteller und Kirchenväter für die Formulierung ihres christlichen Selbstverständnisses und ihrer Lehre zwar Begriffe und Vorstellungen aus ihrer Umwelt übernommen haben, diese aber nach Bedarf umgestaltet und angepasst haben.

Die Idee und Praxis der Darbringung von Opfern ist in verschiedenen Religionen der Antike sehr verbreitet. Aber speziell der christliche Opfergedanke wurzelt unmittelbar in der Blutopferpraxis des Judentums und erfuhr von Anfang an eine wesentliche Anpassung an

²² Justin, Apologia II, 8, 1: BEP 3, 204 (PG 6, 457 A): »ἐμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου«. II, 13: BEP 3, 207 (PG 6, 465 BC): »ἐκαστος (sc. τῶν Στωϊκῶν καὶ ποιητῶν καὶ συγγραφέων) ... ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικῆς θείου λόγου ... ἐφθέγγατο«.

²³ Klemens von Alexandrien, Stromata 1, 5: BEP 7, 245 (PG 8, 717 CD f). Paedagogus 1, 9: BEP 7, 121 (PG 8, 356 B): »ἐπὶ τοὺς ἀνθρώπους καταβέβηκεν (ἡ δικαιοσύνη) ... τῷ λόγῳ καὶ τῷ νόμῳ, εἰς μετάνοιαν τὴν ἀνθρωπότητι βιαζομένη σωτήριον«. Stromata 1, 10: BEP 7, 254 (PG 8, 744 B): »ἡ δικαιοσύνη γοῦν οὐ χωρὶς λόγου συνίσταται«. 6, 6: BEP 8, 195 (PG 9, 269 B): »ὁρθῶς δὲ βεβιωκότες οἱ πρὸ νόμου εἰς πίστιν ἐλογίσθησαν καὶ δίκαιοι εἶναι ἐκρίθησαν«. Vgl. auch Justin, Apologia I, 46, 3–4: BEP 3, 186 (PG 6, 397 C). II, 13, 2–4: BEP 3, 207 (PG 6, 465 BC). Klemens von Alexandrien, Gregor von Nyssa, De vita Moysis: BEP 65 A, 118 (PG 44, 336 D ff). Es gibt auch außerhalb des Christentums einiges, das »zur Betätigung der Tugend« (εἰς τεκνογονίαν ἀρετῆς) beiträgt. Johannes Chrysostomos, In epist. ad Eph. hom. 10,1: PG 62, 75: »... Πάλιν καὶ οἱ πρὸ τῆς τοῦ Χριστοῦ παρουσίας εὐηρεσθηκότες ἐν σώμα εἰσι«. Eindrucksvoll und ausführlicher bejaht Basileios der Große die Nützlichkeit der griechischen Literatur im Hinblick auf das sittliche Leben in seiner Schrift »Mahnworte an die Jugend, wie sie aus der griechischen Literatur Nutzen ziehen würde«: BEP 54, 199–211 (PG 31, 563–590).

²⁴ Vgl. z. B. das Gebet der Epiklese.

die neuen christlichen Gegebenheiten. Während nämlich das Blutopfer im Alten Testament auf die Wiederherstellung der Beziehung des Menschen zu Gott abzielt und ihn mit ihm versöhnt, hat es im Neuen Testament diesen Sinn eingebüßt. Das Opfer Christi hat die vielen Opfer des Alten Testaments überflüssig gemacht und steht in der Mitte der neuen Religion als das Opfer schlechthin: »denn als unser Paschalamm ist Christus geopfert worden« (τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός (1 Kor 5, 7; vgl. Röm 3, 25: Christus als »Sühne«)). Christus selber sagt in Anlehnung an Hos 6, 6, dass er »Barmherzigkeit will und nicht Opfer« (Mt 9, 13; 12, 7). Er stellt damit fest, dass der wahre christliche Gottesdienst nicht in Schlachtopfern, Zeremonien und Äußerlichkeiten, sondern in der Umsetzung des neuen Gebots der Liebe besteht. An die Stelle der jüdischen Blutopfer tritt nunmehr das »einmalige« (ἐφάπαξ, Hebr 7, 27) Opfer Christi am Kreuz (Hebr 9, 11 ff; vgl. Eph 5, 2) »als eines unschuldigen und unbefleckten Lammes« (1 Petr 1, 19). Dieses Opfer wurde von Jesus selbst als ein Erlösung bringendes Opfer interpretiert (Mk 10, 45: Lösegeld für viele). Sein Opfer am Kreuz stellt somit nicht bloß eine »Genugtuung« der Gerechtigkeit Gottes dar (Anselm von Canterbury), sondern es bedeutet vielmehr den Sieg und den Triumph des Sohnes und Logos Gottes gegen den Widersacher und seine Mächte. Es ist das Opfer des fleischgewordenen Logos Gottes, welches er für die Errettung aller Menschen vollbracht hat. Dieses Opfer, das er im letzten Abendmahl rituell vorwegnahm, wird als ein »Opfer des Lobes« bzw. ein »geistiges« Opfer (θυσία αἰνέσεως bzw. πνευματική, Hebr 13, 15; 1 Petr 2, 5) in der Eucharistieversammlung der Kirche wiederholt, vergegenwärtigt und aktualisiert. In der Terminologie der Kirchenväter wird es auch u. a. als »reines« (θυσία καθάρα), »unblutiges« (ἀναιμακτος), »mystisches« (μυστική), »furchtbares« (φρικτή bzw. φοβερά), »lebendiges« (ζῶσα), »göttliches« (θεία), »heilbringendes« (σωτήριος), und »logisches« (λογική) Opfer²⁵ bezeichnet. Es ist ein »logisches Opfer« nicht nur im Sinne, dass es an das einmalige Opfer des menschgewordenen Logos erinnert, sondern auch, weil der Logos selber in der Eucharistie der »Darbringende und Dargebrachte« ist.

c. Die Verwendung der Bilder in der Kirche²⁶

Ist der christliche Opfergedanke vom Judentum her stark beeinflusst worden, so verdankt die Verwendung von Bildern in der Kirche ihren Ursprung äußerlich dem Einfluss der heidnischen, hellenistischen Umwelt und intern bzw. theologisch der Fleischwerdung

²⁵ Vgl. Belege hierfür bei G. W. H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1982, s. v. θυσία 6, S. 659.

²⁶ Für weitere Informationen und nähere Quellenangaben hierzu vgl. Th. Nikolaou, Die Ikonenverehrung nach Johannes von Damaskos als Beispiel orthodoxer Theologie und Frömmigkeit, *Ostkirchliche Studien* 25 (1976) 138–165; Bild und Glaube. Nikaia 787 – Ringvorlesung der Universität München SS 1987, *Ofo* 1 (1987) 150 S.; Bildersturm, *Marienlexikon*, Bd. 1, St. Ottilien 1988, S. 478–481; Die Entscheidungen des VII. Ökumenischen Konzils in ihrer Bedeutung für den didaktischen Wert der Bilder, in: H. – J. Schulz – J. Speigl (Hgg.), Bild und Symbol, Würzburg: Echter 1988, S. 64–73; Die Entscheidungen des siebten Ökumenischen Konzils und die Stellung der Orthodoxen Kirche zu den Bildern, *Ofo* 1 (1987) 209–223. [und: J. Wohlmuth (Hg.), Streit um das Bild. Das Zweite Konzil von Nizäa (787) in ökumenischer Perspektive, (*Studium Universale*, 9), Bonn 1989, S. 43–56. 119–121]; Ikonen, *Marienlexikon*, Bd. 3, St. Ottilien 1991, S. 281–284; Ἡ Σημασία τῆς εἰκόνας στὸ μυστήριον τῆς οἰκονομίας. Πατερικὲς μαρτυρίες [= Die Bedeutung der Ikone im Mysterium der Heilsökonomie], ins Griechische übers. von K. Nikolakopoulos, Thessaloniki 1992, 186 S.; Die Ikonentheologie als Ausdruck einer konsequenten Christologie bei Theodoros Studites, *Ofo* 7 (1993) 23–53; »Du sollst dir kein Gottesbild machen«. Die Undarstellbarkeit Gottes bzw. der Heiligen Trinität, in: Kl. Krämer und A. Paus (Hgg.), Die Weite des Mysteriums. Christliche Identität im Dialog. Für Horst Bürkle, Freiburg i. Br. 2000, S. 65–77 [und neu bearbeitet: *Ofo* 15 (2000) 5–15].

Jesu Christi. An die Stelle der heidnischen Götterbilder mit ihrem massiven Kult traten die heiligen Ikonen²⁷, welche an die Wirklichkeit des Heils in Christus erinnern und zur Nachahmung des Lebenswandels der Abgebildeten anspornen. Diese Entwicklung hat sich in der Kirche langsam vollzogen. Da das Thema der Bilder sehr umfangreich ist, will ich an dieser Stelle nur wenige Gesichtspunkte anführen.

In der Kirchengeschichte lassen es sich zwei Haupttendenzen erkennen: Auf der einen Seite führen zunächst einfache Christen gegen Ende des 2. oder Anfang des 3. Jahrhunderts unter dem Einfluss ihrer Umwelt Bilder in ihr kultisches Leben ein, während kirchliche Schriftsteller und Kirchenväter zumindest bis Anfang des 4. Jahrhunderts Bedenken haben und sich auch gelegentlich gegen die Bilder aussprechen. Diese Bedenken gründen zum einen in der Tatsache, dass das alttestamentliche Bilderverbot (Ex 20, 4) auch für die christliche Theologie seine Bedeutung behalten hat, und zum anderen, weil die Verwendung von Bildern in der Kirche eine der christlichen Lehre entsprechende Erklärung erforderlich machte. Diese Erklärung ist im Zuge der Bekämpfung von Irrlehren, aber auch im Zuge der voranschreitenden Inkulturation des Christentums bereits von den großen Theologen des 4. Jahrhunderts weitgehend ausgearbeitet worden. Sie waren gezwungen, einige Klärungen und theologische Unterscheidungen vorzunehmen, welche die Verwendung der Bilder nicht bloß zulassen, sondern geradezu erforderlich machen. So z. B. die Unterscheidung zwischen »Dogma der Theologie« (δόγμα θεολογίας) und »Mysterium des Heilsplanes« (μυστήριον οικονομίας). Nach dieser Unterscheidung befasst sich die christliche Theologie hauptsächlich mit dem Mysterium des Heilsplanes, während das Dogma der Theologie dem menschlichen Verstand und erst recht den menschlichen Ausdrucksmitteln (Wort und Bild) unzugänglich bleibt.

Gegenstand der Ikonen kann somit nur das »Mysterium des Heilsplanes« sein. Dies bedeutet, dass Gott der Vater bzw. die Heilige Trinität weder vor noch nach der Inkarnation Christi abgebildet werden. Denn die göttliche Natur ist nicht darstellbar. Nach einem

²⁷ Der Begriff Ikone (εἰκών, von ἕοικα = gleichen, zutreffen) ist für die christliche Theologie und Kirche, besonders des Ostens, charakteristisch und bedeutet einfach Bild. Als Ikone werden nicht nur das tragbare, auf Holz gemalte Tafelbild, sondern auch Wandmalereien, Mosaiken u. ä. bezeichnet. Bei diesem Begriff handelt es sich im Grunde um eine Kategorie des Heils in Christus, deren umfassende theologische Bedeutung für die Heilsgeschichte in der griechischen Patristik vertieft wurde. Johannes von Damaskos spricht darum von sechs Arten von Ikonen. Davon betrifft die Ikonen im üblichen Sinne nur jene, die »zum Andenken vergangener Taten« angefertigt wird und die Gleichwertigkeit von Wort und Bild voraussetzt. Die Ikone wird bestimmt als »Ebenbild und Beispiel und Abprägung von irgendetwas, welches das Abgebildete in sich zeigt« und »sich doch von ihm unterscheidet«. Der sowohl vom Schöpfungsbericht als auch von der platonischen Philosophie (Homoiosislehre) her theologisch bedeutsame Begriff ὁμοίωμα (Ebenbild) erweist die Verbindung zwischen Urbild und Abbild als eine Beziehung der Ähnlichkeit. Die Ähnlichkeit betrifft aber nicht das Wesen und auch nicht die Wesenseigenschaften von Urbild und Abbild. Sie offenbart vielmehr das Urbild im Bild und stellt eine Beziehung zum Abgebildeten her. Die Theologie der Ikone ist somit eine Theologie der Beziehung zum Abgebildeten und letzten Endes zum Dreieinigem Gott. Das bemalte Holz oder die bemalte Wand haben keinen Wert für sich, wenn sie nicht dem geistigen Leben der Gläubigen dienen und eine Beziehung zu Gott herstellen. Diese Beziehung drückt sich in zweifacher Weise aus: in der Gotteserkenntnis und im Gebet. Erstere hängt speziell mit dem an die Heilsereignisse erinnernden Charakter der Ikone zusammen; im Gebet schafft die Ikone jene Brücke, die in der Theologie als Ikonenverehrung bekannt ist und einen der festen Grundpfeiler der ostkirchlichen Frömmigkeit darstellt.

klassischen Satz von Johannes von Damaskos können wir Bilder nur jener »Gestalten anfertigen, die wir gesehen haben«. Ikonen, wie z. B. das Gastmahl der drei Engel bei Abraham oder die Taufe Christi, geben das wieder, was gesehen wurde und bewegen sich im Raum des Symbolischen. Der Ikonentheologie liegt das zugrunde, was auch den Neuen Bund ausmacht: Die Fleischwerdung des Logos Gottes, und das daraus resultierende Heil des Menschen. Der der Gottheit nach unbeschreibbare (*ἀπερίγραπτος*) Logos Gottes wird in Jesus Christus beschreibbar (*περιγραπτός*), d. h. er wird »nach seiner menschlichen Gestalt« (*κατὰ τὸν ἀνθρώπινον χαρακτήρα*) abgebildet. Würde man eine solche Darstellung ablehnen, käme dies – nach den Entscheidungen des siebten ökumenischen Konzils (787) – einer Leugnung seiner Menschwerdung und damit der Errettung des Menschen gleich.

Nach denselben Entscheidungen wird konsequenterweise zwischen der wahren Anbetung (*ἀληθινὴ λατρεία*) und der einfachen Verehrung (*τιμητικὴ προσκύνησις*) strikt unterschieden; gebührt Anbetung ausschließlich Gott, so wird Verehrung jenen gezollt, »die Freunde und Diener des von Natur aus anzubetenden Gottes sind«. So wie dem Kreuz, dem Evangelium und den übrigen gottgeweihten Dingen die einfache bzw. relative Verehrung dargebracht wird, genau so werden auch die Ikonen verehrt. Die Ikonenverehrung gilt den dargestellten Personen, die bei Gott Wohlgefallen fanden und denen darum göttliche Gnade zuteil wurde. An derselben Gnade haben auch ihre Ikonen teil. Die Gnade ist in den Ikonen nicht dem Wesen, sondern der göttlichen Wirkkraft nach gegenwärtig. In diese Gnade wird der Gläubige durch sein Gebet und die Verehrung der darauf Abgebildeten einbezogen. Hängt die Ikonenverehrung aufs engste mit der Verehrung der dargestellten Personen (»die Ehre der Ikone [d. h. die Ehre, die der Ikone gespendet wird] geht auf das Urbild über« [Basileios der Große]), so gilt sie letztendlich Gott; selbst »die Ehre, welche der Gottesmutter gezollt wird, wird auf den übertragen, der durch sie Fleisch wurde« (Johannes von Damaskos). So gesehen betrifft die Ikonenverehrung nicht bloß eine Frage des kirchlichen Gehorsams, sondern gehört unbedingt zum christlichen Glauben; sie drückt sich auch äußerlich aus, z. B. durch Knien, Sich-Bekreuzigen und Beten vor den Ikonen oder Küssen derselben. Solche und ähnliche Formen der Verehrung, von denen einzelne auch in der hellenistischen Umwelt bekannt waren, machen aber nicht den tieferen Sinn des Umgangs der Christen mit den Ikonen aus. Dieser besteht vielmehr darin, dass die Ikonen den Zuschauer »zum Andenken und zur Nachahmung der Urbilder« (*πρὸς τὴν τῶν πρωτοτύπων μνήμην τε καὶ ἐπιπόθησιν*) anregen. Der didaktische Wert der Ikonen hat seinen festen Platz im Leben der Kirche, nicht nur weil er in den Entscheidungen des siebten ökumenischen Konzils festgehalten wurde, sondern auch, weil er im Leben der Kirche stets gepflegt wurde und wird (vgl. Bildprogramme der orthodoxen Gotteshäuser, die Aufschriften der Ikonen, Ikonen als eine Art »optisches Evangelium« usw.).

Aufgrund der obigen Ausführungen lässt sich abschließend sagen: Die erste und grundlegende Inkulturation des Christentums beginnt mit dem einmaligen Ereignis der Fleischwerdung des Logos und Sohnes Gottes selbst. Sie setzt sich fort im Gespräch und in der Auseinandersetzung der Botschaft Christi mit den religiösen und geistigen Strömungen der damals bekannten Welt um den Mittelmeerraum, allen voran mit dem Hellenismus, mit dem es zu einer »geistesgeschichtlich unausweichlichen und gegenseitig nützlichen Begegnung«²⁸ kam. Es entstand dadurch die vom Hellenismus geprägte »christliche Ökumene«,

²⁸ *Th. Nikolaou*, Die Willensfreiheit bei Klemens von Alexandrien, *Φιλοσοφία* 7 (1977) 385 mit Anm. 4. Vgl. auch *Ders.*, Grundlegende Gedanken über die byzantinische Philosophie, *Βυζαντινά* 9 (1977) 170: »Mit Justin, aber hauptsächlich mit Klemens von Alexandrien beginnt die **Dialektik**

welche einen entscheidenden Faktor für die geistige und kulturelle Identität der Christen ausmacht. Konkreter gehören hierher einige verbindliche christliche Konstanten, die für den Gang des Christentums in der Geschichte wegweisend sind: Die wichtigsten davon sind a. die Niederschrift der Christusbotschaft in der damaligen Weltsprache, b. die Entstehung des christlichen Kanons und c. die Festlegung des trinitarischen und des christologischen Dogmas in den ökumenischen Konzilen. Diese drei Pfeiler der christlichen Botschaft verbinden alle Christen aller Zeiten und bieten eine solide Basis ihrer bestehenden Einheit bzw. ihrer Bemühungen um Wiedervereinigung der Einheit der Kirche.

Diese feste Basis des Christentums ist von unschätzbarem Wert nicht nur für die gesamte Christenheit, sondern auch für die großartige Vision eines vereinten Europas. Betrachtet man das im Entstehen begriffene wirtschaftlich-politische Europa, gewinnt man immer wieder den Eindruck, dass der Prozess der Einigung besonders durch folgende zwei Faktoren erschwert wird: Zum einen verfolgen fast alle Staaten irgendwelche nationale Interessen zu Lasten der gemeinsamen und handeln sich Sonderrechte aus. Zum anderen mangelt es an konkreten Vorstellungen und Perspektiven²⁹, vor allem an einer deutlichen und soliden **geistig-kulturellen Grundlage**.

Meiner Meinung nach ist im Falle Europas diese Grundlage »die christliche Religion so wie sie in ihrer Begegnung mit dem Hellenismus ‚eine universelle Form‘ angenommen hat. So wie in der ‚christlichen Ökumene‘ die Kulturen der einzelnen Völker nebeneinander existieren konnten, ist es auch heute für Europa erforderlich, die kulturelle Eigenart der verschiedenen Völker zu respektieren. Weil jedoch die christliche Religion die Menschen Europas mehrheitlich verbindet, gehört zum Europa-Gedanken, dass Europa auf der Basis dieser Religion multikulturell ausgerichtet sein kann und muss. Das Postulat kann nicht Vereinheitlichung der Kulturen heißen, sondern **kulturelle Toleranz im Geiste des Evangeliums und gegenseitige Bereicherung der Kulturen**. Wenn ich hier zu der Forderung nach kultureller Toleranz die Worte ‚im Geiste des Evangeliums‘ hinzufüge, so will ich damit die Tatsache unterstreichen, dass kulturelle Offenheit und Toleranz auch gegenüber Menschen, Gruppen von Menschen und ganzen Völkern, die nicht der christlichen, sondern einer anderen Religion angehören, selbstverständlich sind. Die gelegentlich zu beobachtenden fundamentalistischen Tendenzen in den christlichen Kirchen gegenüber Christen anderer Kirchen sowie Menschen anderer Religionen sind dem Geist des Evangeliums fremd.«³⁰

der treffenden Synthese der beiden Größen untereinander, welche im großen und ganzen die vorherrschende Tendenz der griechischen Kirchenväter und späteren Denker bleibt.«

²⁹ Sollen beispielsweise auch Staaten aufgenommen werden, die geographisch nicht zu Europa gehören? Wenn ja, wo hört dann die Europäische Union auf?

³⁰ Th. Nikolaou, Die Orthodoxe Kirche im Spannungsfeld von Kultur, Nation und Religion, (VIOTh, 8), St. Ottilien 2005, S. 216–217.