

Die Liturgie des christlichen Ostens – die ewige und immer dauerhafte Einladung des Menschen zur Teilnahme an der vollkommenen Liebe der Heiligen Dreifaltigkeit

von Ciprian Streza, Sibiu (Rumänien)

Die der Orthodoxie eigene Ausdruckskraft ihres Gottesdienstes zeigt sich in allen liturgischen Handlungen, in der *Architektur und Bildausstattung des Kultraumes*, in der *Schönheit des Gesangs*, in der *Tiefe des Symbols* und in der *spirituellen Erfahrung der Gegenwart Christi im liturgischen Tun der Kirche*. Das Zentrum der orthodoxen Frömmigkeit ist die Göttliche Liturgie. Wörtlich übersetzt heißt Λειτουργία *Werk des Volkes* oder *Werk für das Volk* und im östlichen Christentum wurde dieser Begriff für alle gottesdienstlichen Feiern verwendet, analog zu dem bei den lateinischen Vätern gebrauchten Begriff *sacramentum*¹. In der Orthodoxen Kirche wurde *Liturgie* als Oberbegriff für alle gottesdienstlichen Feiern verwendet und erst später engte sich sein Sprachgebrauch auf die Feier der Eucharistie ein.² Für das östliche Christentum ist die Liturgie nicht der *Dienst des Menschen an Gott*, sondern das Werk Gottes, der durch Christus im Heiligen Geist in der Welt das Heil wirkt³.

Das Wesen der Liturgie

Für die griechische Patristik ist die innertrinitarische Liebe Gottes *die ewige himmlische Liturgie*, an der auch die Schöpfung durch die sichtbaren Riten der Eucharistiefeier teilnehmen kann. Nur die *Dreipersonalität Gottes* macht die Teilhabe der Schöpfung an seiner innertrinitarischen Beziehung, an dem urewigen Fest der himmlischen Liturgie, möglich. Die Liebe Gottes regt die Liebe der Schöpfung an und somit ist die Liturgie ihrem Wesen nach der *Dialog der Liebe zwischen Gott und Mensch*. Da dieser Dialog durch die Sünde Adams geschwächt worden war, trat Gott zu seinen Geschöpfen in der Fleischwerdung seines Sohnes heraus, um die menschliche Natur mit seiner göttlichen Liebe zu erfüllen. Der Heilige Geist bringt diese Liebe des menschengewordenen Sohnes Gottes in die Herzen der Menschen, um sie innerlich zu bewegen und mit dem Vater zu vereinigen⁴.

Die ganze Schöpfung befindet sich zusammen mit dem Menschen auf dem Weg zur vollkommenen Liebe und diese Bewegung wird in der Orthodoxie als Liturgie bezeichnet. Sie ist, als eine ewige und immer dauerhafte Einladung zur Teilnahme am göttlichen Leben, das Werk des dreifaltigen Gottes, und als Annahme dieser Einladung das Werk der Kirche. Die Eucharistie ist dafür nicht eines der sieben Sakramente, sondern das Sakrament schlechthin, indem sich die vergöttlichende Beziehung zwischen Schöpfer und Schöpfung ereignet und sich auf die

¹ A. Jungmann, Liturgie und „pia exercitia“, *Liturgisches Jahrbuch* 9 (1959) 83.

² Dieser Sprachgebrauch wird auch in diesem Aufsatz benutzt. „Liturgie“ bezeichnet hier nur die „Göttliche Liturgie“ so wie sie heute in der Orthodoxen Kirche zelebriert wird und nicht alle Gottesdienste oder „Akolouthiai“.

³ M. Kunzler, Die Liturgie der Kirche, (AMATECA Band X), Paderborn 1995, S. 36.

⁴ D. Stăniloae, Orthodoxe Dogmatik, Bd. I, (Ökumenische Theologie 12), Zürich, Einsiedeln, Köln, Gütersloh 1985, S. 255.

gesamte Schau der Welt auswirkt⁵. Die Feier der Eucharistie ist nicht nur *die Realpräsenz Gottes zwischen den Menschen*, sondern auch die reale Vergegenwärtigung der göttlichen Handlungen durch menschliche Abbildhandlungen in einem bestimmten kirchlichen Raum durch bestimmte geweihte Personen zu bestimmten liturgischen Zeiten. Die raumzeitliche Parousie Gottes in der Kultgemeinde ermöglicht und erschließt die wirkliche Teilhabe der Christen am Heilswerke Jesu Christi und es ist nicht der Mensch, der diese Gegenwart Gottes und sein Heilshandeln herstellt, sondern Gott ist derjenige, der durch die Akte des Kultes handelt, um den Menschen und die ganze Kreatur zur Heiligung zu bringen.

In der Liturgie nimmt die Kultgemeinde an der eschatologischen Welt teil. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind im Kult in der ewigen Gegenwart der Liebe Gottes zusammen geschmolzen.

Die Liturgie ist der *Dialog der Liebe zwischen Gott und Mensch*, in welchem der göttliche Herabstieg den menschlichen Aufstieg durch Lobpreis, Bitte, Symbol und Feier ermöglicht. Beide Aspekte, Katabasis-Herabstieg und Anabasis-Aufstieg sind die zwei Sichtweisen ein und derselben Wirklichkeit: die Mitteilung der göttlichen Liebe an den Menschen und dessen Einbeziehung in die göttlichen Lebensfülle durch den Kult. Die Orthodoxie sieht ihren Gottesdienst als eine theozentrische und eine theandrische Handlung der Kirche, d.h. dass dieser Dialog der Liebe von Gott eröffnet wird und dessen Herabstieg den Aufstieg und Lobpreis des Menschens durch Synergia (Zusammenarbeit) ermöglicht.

Das östliche Christentum sieht in der irdischen die himmlische Liturgie verborgen, weil der Heilsbringer Christus selbst der Ersthandelnde allen liturgischen Tuns ist und somit stellen alle sichtbaren Handlungen des Priesters eine den Sinnen zugängliche Entsprechung der unsichtbaren himmlischen Wirklichkeit dar. Besonders in der griechischen Patristik wird diese Einheit vertreten: Chrysostomos⁶ lehrt diese Entsprechung ebenso wie Pseudo-Dionysios⁷ und Maximos der Bekenner⁸. Die irdische Liturgie ist ein Abbild der himmlischen Liturgie; die irdische Feier gehört als Wesensbild der himmlischen, dem göttlichen Bereich an und sie ist Einübung in die himmlische, eschatologische Realität des Reiches Gottes.

Die Gegenwart der himmlischen Liturgie in der irdischen macht diese immer schon zum Fest, weil die Freude der drei göttlichen Personen aneinander ereignishaft in Raum und Zeit auf die Schöpfung ausgeweitet wird und diese je neu ihre außergewöhnliche, d.h. festliche

⁵ J. D. Zizioulas, *Die Welt in eucharistischer Schau und der Mensch von heute*, *Una Sancta* 25 (1970) 342-349.

⁶ In Mt. Hom. 50, 3: PG 58, 507; Hom. de beato Philogono 6: PG 48, 753; Vgl. H. J. Schulz, *Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt*, (Sophia 5), Freiburg i. Br. 1964, S. 36-39 (ab hier zitiert: H. J. Schulz, *Die byzantinische Liturgie*).

⁷ M. de Gandillac, *G. Heil (Hgg.)*, *La Hiérarchie céleste*, (Sources chrétiennes 58), Paris 1958; Vgl. R. Roques, *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon Pseudo-Denys*, Paris 1954; Vgl. H. J. Schulz, *Die byzantinische Liturgie*, S. 51-55.

⁸ *Mystagogia*: PG 91, 657-718; Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, Einsiedeln 1961, S. 366-407; M.-L. Charpin-Ploix, *Maxime le Confesseur, La Mystagogie*, Introduction, traduction, notes glossaires et index de Marie-Lucie Charpin-Ploix, Paris 2005; Christian Boudignon, *La Mystagogie, ou traité sur les symboles de la Liturgie de Maxime le Confesseur*, Edition, traduction, commentaire, Paris 2000; Ch. Sotiropoulos, *La Mystagogie de Saint Maxime le Confesseur*, Introduction, texte critique, traduction française et grecque par Charalambos Sotiropoulos, Athens 2001; R. Cantarella (ed.), *S. Massimo Confessore. La mistagogia ed altri scritti*, Testi Cristiani, Florence 1931, S. 122-214.

Daseinsbestätigung erfährt. Der Dreifaltige tritt mit seiner Schöpfung in Beziehung, mit ihr feiert er das Fest, das er in sich selbst stets feiert, um sie vergöttlichend in das vorewige Fest der himmlischen Liturgie hineinzunehmen. Er tut es in jener heilsökonomischen Ordnung, mit der besonders die vornikaenische Theologie das Wirken der Dreifaltigkeit in der Welt betrachtete: *aus dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist*. Durch Christus gelangt die himmlische Liturgie auf die Erde. Nur Christus ist der hohepriesterliche Mittler, durch den das sichtbare Tun der Kirche auf Erden mit der unsichtbaren Wirklichkeit des Himmels verbunden wird. In diesem Sinn besteht die Einheit zwischen himmlischer und irdischer Liturgie in der Identität des Liturgen, der „unter der Hülle von Symbolen die himmlische Liturgie, die er beim Vater vollzieht, auch unter uns zelebriert“⁹.

Die geschichtliche Entwicklung der Liturgie

Ihrer Form nach ist die Eucharistiefeier nicht eine „*creatio ex nihilo*“, sondern sie ist das Resultat einer langen Entwicklung und Kristallisierung der kirchlichen Tradition. Ihre Geschichte ist tief mit dem Ursprung des Christentums verbunden und ihre Wurzeln kommen aus dem alttestamentlichen Kult. Unser Herr Jesus Christus hat in einer jüdischen Mahlzeit das wichtigste Sakrament der Kirche gegründet¹⁰. Schematisch kann man sagen, dass die beiden Teile der Liturgie viele Elemente aufbewahrt haben, die aus dem jüdischen Gottesdienst stammen¹¹. Die Liturgie kannte in ihren wichtigsten Teilen *eine stufenweise Entwicklung*. Sie ist eine „*cosa cipollata*“ wie sie Robert Taft nennt¹². Am Anfang des Christentums wurde die Liturgie gemäß einem bestimmten Gebetsschema, welches seinen Ursprung in der apostolischen Gebetspraxis hatte, improvisiert. Vom Schlichten und Einfachen entwickelten sich langsam neue Riten und je komplizierter sie wurden, desto mehr bedurften sie der Erklärung. Vier große Etappen lassen sich in der Entwicklung der Liturgie identifizieren:

1. Die Trennung der Eucharistie von den Agape-Mahlzeiten. In dieser Etappe wird der erste, der einleitende Teil der Liturgie eingefügt, der später *Liturgie des Wortes* genannt wird.

2. Das Erscheinen von Kirchenordnungen. Die zweite Etappe kennzeichnet sich durch die *Verschriftlichung der mündlichen Tradition*, durch das Aufhören der Improvisation im Kult und durch das Auftreten der schriftlichen liturgischen Texte. Es gab aber kein Urformular der Liturgie, sondern eine Vielfalt von eucharistischen Formularen abhängig von den verschiedenen geographischen Regionen, in welchen sich das Christentum verbreitet hat.

⁹ M. Kunzler, Die Liturgie der Kirche, (AMATECA Band X), Paderborn 1995, S. 45.

¹⁰ E. Braniște, Liturgica Specială, București 1980, S.167. Referitor la cadrele cultive iudaice in care a apărut anaforaua creștină, a se vedea: L. Bouyer, La premiere Eucharistie dans la dernière cene, *Maison Dieu* 18 (1949) 34-47; L. Ligier, De la Cene de Jesus a l'anaphore de l'Eglise, *Maison Dieu* 87 (1966) 7-51; F. Probst, Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte, Tübingen 1870.

¹¹ Vgl: H. Lietzmann, Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie, (Arbeiten zur Kirchengeschichte 8), Berlin 1955; Gr. Dix, The Shape of Liturgy, London 1970; L. Bouyer, Eucharistie. Théologie et spiritualité de la priere eucharistique, Tournai 1968; A. Bouley, From Freedom to Formula. The Evolution of the Eucharistic Prayer from Oral Improvisation to Written Texts, (The Catholic University of America Studies in Christian Antiquity 21), Washington 1981; L. Ligier, Les origines de la priere eucharistique: de la Cène du Seigneur a l'Eucharistie, *Questions liturgiques* 53 (1972) 181-202; H. J. Klauck, Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief, Münster 1981.

¹² R. Taft, Reconstructing the History of the Byzantine Communion Ritual: Principles, Methods, Results, *Ecclesia Orans* 11 (1994) 355.

3. Die Entwicklung des Kultes nach dem Mailänder Edikt von 313. Die dritte Etappe kennzeichnet sich durch einen gewaltigen Aufschwung des christlichen Kultes in der Zeit Kaisers Konstantin des Großen und dessen Nachfolgern. Durch eine zunehmende Präzision in der Theologie und durch eine Gruppierung der lokalen Kirchen in „Föderationen“ rings um die wichtigsten Metropolen stieg die Verantwortung der Bischöfe großer Städte für Eucharistiefiern sehr stark an, was auch die Standardisierung und Vereinheitlichung der liturgischen Praxis und der liturgischen Gebetsformulare zur Folge hatte.

4. In der letzten Etappe haben sich die liturgischen „Familien“ der wichtigsten Hauptstädte, die sogenannten Riten, weiterentwickelt und differenziert, so dass sie selbständig und sehr verschieden wurden. Nebenbei hat die Entwicklung des theologischen Denkens die Interpretation der einzelnen liturgischen Handlungen beeinflusst. Die neu eingefügten liturgischen Akte der Eucharistiefier erschienen im Glanze des eigentlichen Mysteriengeschehens erstmals als ehrfurchtgebietend und „schauervoll“, ohne dass ihnen jedoch zunächst eine selbständige heilsgeschichtliche oder himmlisch-eschatologische Symbolik, analog zum sakramentalen Geschehen der Eucharistiefier, zugeschrieben wurde. Auf einer weiteren Stufe der Entwicklung aber wurden diese Handlungen zu eigenen Symbolen, die bildhaft aufs Neue darstellten, was die Eucharistiefier sakramental bewirkte. Erwähnenswert ist die Tatsache, dass sich sehr früh in der Patristik zwei große Tendenzen in der Interpretation der Liturgie herauskristallisiert haben: die eine, spezifisch für die alexandrinische Schule, sah in der Liturgie *das Bild einer himmlischen Realität*, die andere, der antiochenischen Schule nahe, bezog alle liturgischen Handlungen auf die *Ereignisse des Lebens Jesu*. In beiden Fällen wurde das Symbol als Ausdrucksweise benutzt. Im ersten Fall diente es der Analogie, im zweiten Fall der historisch-typologischen Deutung der Riten¹³.

Der byzantinische Ritus ist die „liturgische Familie“, die rings um die Hauptstadt Konstantinopel entstanden ist und die kultische Tradition des christlichen Ostens stark beeinflusst hat. Die Orthodoxe Kirche unserer Zeit feiert den byzantinischen Ritus mit seinen Hauptliturgien, nämlich die des hl. Johannes Chrysostomos und die des hl. Basilius, mit deren liturgischem Jahr, das einen mobilen Zyklus und ein Zyklus der Feste umfasst, mit seinem Typikon, d.h. mit der Regel der Zelebration aller liturgischen Handlungen, und mit seiner Symbolgestalt, die den Symbolismus der liturgischen Handlungen, die Schönheit der Ikonen und die Originalität der theologischen Deutung der Liturgie umfasst¹⁴. Die byzantinische Liturgie lebt im christlichen Osten durch den konstantinopolitanischen Ritus weiter, der von jedem orthodoxen Volk übernommen und eigens ausgestaltet, so dass, wie in Byzanz, *überall in der Orthodoxie die Liturgie Zentrum der Frömmigkeit geblieben ist*, weil durch sie die Lehre, die Praxis, die Symbolik, die Wirklichkeit, die Geschichte, die Gegenwart, der Mensch und Gott vereinigt sind. In diesem Mysterium der Einheit sieht die Orthodoxe Kirche die Zusammenfassung ihres eigenen gesamten Lebens¹⁵.

Die mystisch-theologische Deutung der Liturgie

Die Entwicklung des theologischen Denkens hat die Geschichte der Liturgie beeinflusst, aber auch die Deutung der einzelnen liturgischen Handlungen.

¹³ R. Bornert, *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VIIe au XVe siècle*, Paris 1966, S. 49.

¹⁴ Vgl. H. J. Schulz, *Die byzantinische Liturgie*, S. 32.

¹⁵ S. Zankov, *Das orthodoxe Christentum des Ostens*, Berlin 1928, S. 104.

Als *symbolisches Mystereingesehen* erscheint die Liturgie bei Johannes Chrysostomos. Die ganze Feier ist bei 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“¹⁶. Auch die *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“¹⁷. 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 Heilswerkes Christi darstellen, als auch auf die eschatologische-himmlische Wirklichkeit der realen Gegenwart Christi in der Eucharistie.

Mehr als Johannes Chrysostomos richtet Theodor von Mopsuestia in seinen Homiletischen Katechesen¹⁸ die Aufmerksamkeit auf die Eigenbedeutung der äußeren Liturgiegestalt. Auch nach Theodor handelt wirklich Christus in der Eucharistie, aber er handelt mittels 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“¹⁹. Wie der Priester *Eikon* Christi ist, so müssen auch die liturgischen Handlungen zu Bildern des geschichtlichen Erlösungswerkes, insbesondere auch der 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 werden²⁰.

So wird es verständlich, wenn Theodor von Mopsuestia nun erstmals in der Geschichte der Liturgie den einzelnen Riten die Darstellung der verschiedenen Phasen des Erlösungswerkes Christi eine Erklärung zuschreibt. Dabei werden die wichtigsten Abschnitte der Liturgie (Gabenübertragung, Anaphora mit Einsetzungsworten – Epiklese – Brechung und Mischung mit Kommunion) mit den Stadien des Lebens Christi von seinem Gang zum Opfertod bis zur Auferstehung gleichsam synchronisiert. Wichtig ist, dass bei Theodor von Mopsuestia genau wie bei Chrysostomos die *heilsgeschichtliche Symbolik der Liturgie* mit der *himmlisch-eschatologischen Deutung* eng verbunden ist: Theodor von Mopsuestia spricht von der wahren und eschatologischen Gegenwart Christi in der Liturgie und sieht die Gegenwart der Engel durch die Diakone gekennzeichnet, wobei nicht nur die liturgische Funktion, sondern sogar die äußere Gewandung der Diakone dabei von Bedeutung ist.

¹⁶ In Mt. Hom. 50, 3: PG 58, 507.

¹⁷ Hom. de beato Philogono 6: PG 48, 753.

¹⁸ R. Tonneau, R. Devreesse, (Hgg.), Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste, (Studi a Testi 145), Città del Vaticano 1949.

¹⁹ Hom. cat. 15, 19. R. Tonneau, R. Devreesse, a.a.O., S. 495.

²⁰ H. J. Schulz, Die byzantinische Liturgie, S. 40.

In der Zeit eines Chrysostomos und Theodor von Mopsuestia wurde Konstantinopel in engem theologischem wie liturgischem Austausch mit Antiochien bewertet. Das ist sichtbar im symbolisch-typologischen Akzent der Deutung der Liturgie. Im 5. und 6. Jh. aber, steigt die Rolle Alexandriens und wie H. J. Schulz behauptet: „Im Neuchalkedonismus des 6. Jahrhunderts wird sogar die Mehrzahl der Orthodoxen alexandrinischen Denker und die Terminologie Kyrills innerhalb des chalkedonischen Systems so weit möglich zur Geltung bringen, ja man wird diesem Anliegen sogar die bis dahin für rechtgläubig 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 Auffassung der Liturgie hochbedeutende Werk des Areopagiten am Ende des Jahrhunderts ist Zeichen einer beiden Fronten verbindenden Geisteshaltung. Die neuen liturgischen Texte des 6. Jh., vor allem der *Hymnus Monogenes* und der *Cherubshymnus* werden das Einschwenken der byzantinischen Theologie in eine orthodox-alexandrinische Richtung erkennen lassen...“²¹.

Das gilt auch für die die Liturgie ausdeutenden Kommentare dieser Epoche. Für Dionysios Areopagites²² 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“²³.

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 liegt dieser Ausrichtung freilich die Gefahr zugrunde, dass das geschichtliche Erlösungswerk zu wenig berücksichtigt wird.

Eine Materialisierung dieser himmlisch-eschatologischen Perspektive der Deutung der Liturgie zeigt sich im geschaffenen Werk der Hagia Sophia. In der Großen Kirche der Göttlichen Weisheit zu Konstantinopel wird erstmals in der Kirchen- und Liturgiegeschichte ein Kultraum 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 lässt²⁴. In der Hagia Sophia wurde die Liturgie und deren Deutung mit dem theologischen Denken zusammen mit der Kunst in Harmonie gebracht.

Die justinianische Sophienkirche beeinflusste die Liturgieentwicklung, weil in ihr neue Riten erschienen und praktiziert wurden. Der Große Einzug selbst wird zu einem Höhepunkt

²¹ H. J. Schulz, a. a. O., S. 46.

²² M. de Gandillac, G. Heil (Hgg.), La Hiérarchie céleste, (Sources chrétiennes 58), Paris 1958.

²³ Vgl. E. v. Ivanka, Dionysius Areopagita. Von den Namen zum Unnennbaren, (Sigilium 7), Einsiedeln 1957, S.13; R. Roques, L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon Pseudo-Denys, Paris 1954, S. 171-174.

²⁴ H. J. Schulz, Die byzantinische Liturgie, S. 62.

der Liturgie. 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* des hl. Maximus des Bekenners²⁵. In der Weise der symbolischen Deutung weicht Maximus 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 Maximus nicht wie Dionysios darum bemüht war, einer stufenweise eindeutig aufsteigenden Symbolik sakramentaler oder quas sakramentaler 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, insofern sie sich wechselseitig versinnbildlichen²⁶.

Maximos sah in der Kirche eine christologische Struktur, und in 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 derartige theologische Anstrengungen und dogmatische Auseinandersetzungen bewirkt, dass davon der ganze Byzantinische Ritus beeinflusst wurde. 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 der mittelbyzantinischen Ausschmückung, das in seiner ausgeprägtesten Form die Kirchen des 11. und 12. Jh. kennzeichnet, aber auch die ganze spätere byzantinische Ikonographie weitgehend bestimmt. Ebenso nachhaltig wie auf die Ikonographie wirkten die gestaltenden Kräfte dieser Zeit auf die Entwicklung der Liturgie, indem sie zur Entfaltung brachten, was schon in justinianischer Zeit grundgelegt war. So prägte sich der Bildcharakter der Liturgie durch neue ausdrucksstarke Handlungen an den Gaben weiter aus. Hatte die justinianische Zeit die Übertragung der Gaben besonders intensiv 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 in Szenen dargestellt) 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 so berufen sich die Apologeten der Bilderverehrung auf die Liturgie, und die Deuter 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

²⁵ R. Cantarella (Hg.), S. Massimo Confessore. La mistagogia ed altri scritti, Testi Cristiani, Florence 1931, S. 122-214.

²⁶ H. J. Schulz, Die byzantinische Liturgie, S. 83.

wurde? – Beseitige dies alles, wenn dann noch etwas übrig bleibt, wodurch die göttlichen Geheimnisse vergegenwärtigt werden!“²⁷.

Dementsprechend bildete 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)²⁸, der zu Beginn des Ikonoklasmus (730) wegen seines offenen Eintretens für die Bilder abgesetzt wurde, wider. In dieser *Liturgiedeutung* wird erneut das historisch-typologische Symbol genutzt, da die liturgischen Formen und Symbole auf Grund rein äußerer Ähnlichkeit zu Bildern heilsgeschichtlicher und himmlischer Wirklichkeiten umgedeutet werden. Eine Parallele zur gleichzeitigen Entwicklung der Ikonographie, besonders des Christusbildes, ist dabei unverkennbar. An die Stelle symbolhafter Darstellung tritt das Portraitbild, in dem die höhere Wirklichkeit der direkten Schau zugänglich wird.

Somit gibt Germanos weit mehr als Maximos und Dionysios der Leben-Jesu-Symbolik Raum, und er geht darin auch über 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 getan hatte²⁹. Im 11. Jh. 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 antiochenischen Schule. Durch den Zyklus der Mysterienbilder, der sich im 11. Jh. 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 Beginn der Liturgie zum Sinnbild der Menschwerdung und Geburt. Damit wird für alle übrigen Teile der Liturgie eine Deutung der 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 Menschwerdung bis zur Himmelfahrt in der Eucharistiefeier dargestellt sein müsse. Den Bildschmuck der Kirche versteht Theodor dabei als ausdrückliche Bestätigung durch die Wiedereinführung der szenischen Ikonen.

Theodor von Andida wollte in seinem *Kommentar*³⁰ nicht eine theologisch differenzierte Wertung der einzelnen liturgischen Worte und Handlungen 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 litur-

²⁷ *Theodor Studites, Adversus Iconomachos capita septem*: PG 99, 489B.

²⁸ *S. Germani Patriarchae, Rerum Ecclesiast. Contemplatio*: PG 98, 383-454.

²⁹ *H. J. Schulz, Die byzantinische Liturgie*, S. 130.

³⁰ *Brevis commentatio de Divina Liturgiae symbolis ac mysteriis*: PG, 140, 417-468.

gischen 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 enthält³¹. Deshalb – so fasst Theodor von Andida zusammen – „muß jeder Gläubige wissen, daß (sic!) 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“³².

Im 13. und 14. Jh. wurden die Hauptriten der Liturgie von Patriarch Philoteos Kokkinos schriftlich fixiert. War die liturgische Entwicklung selbst im Wesentlichen abgeschlossen, so kam den Liturgiekommentaren um so größere Autorität zu. Tatsächlich erlangen die liturgischen Schriften des Laientheologen und Mystikers Nikolaos Kabasilas (1363) und des Metropolitens Symeon von Thessalonike (1429), die in dieser Zeit erschienen, ein Ansehen, das innerhalb der Orthodoxie bis heute unübertroffen ist. Der neuen Blüte der Liturgiedeutung entspricht *eine neue liturgische Ikonographie*. Das mittelbyzantinische System der Ausschmückung 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* wurde auch die Vollständigkeit dieses Bildprogramms erreicht. Ähnlich wie die schöpferischen 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 von nun an die der Liturgiekommentare und gewisser liturgischer Hymnen, wie des *Cherubikon Hymnus*³³.

Jetzt begann man in den Kirchen drei neue Szenen zu malen: die Apostelkommunion, die Liturgie der Kirchenväter und die himmlische Liturgie, die diesen reflektierenden Zug der Ikone in den Vordergrund stellten. Eine neue synthetische Perspektive zeigt sich auch in den Liturgiekommentaren dieser Zeit. Der Heilige Symeon von Thessalonike folgte in seiner Deutung³⁴ in Grundzügen der *Mystagogie* des Maximos, die er jedoch durch die sehr konkreten Deutungsmotive des Germanos erweiterte. Symeon versuchte in seinem Kommentar die Deutungstendenzen Alexandriens und Antiochiens zu vereinigen, indem er sowohl ein historisch-typologisches, als auch ein himmlisch-eschatologisches Symbol benutzte. 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 miteinbezieht, sprengt er es

³¹ H. J. Schulz, Die byzantinische Liturgie, S. 151.

³² PG: 140, 421AB.

³³ H. J. Schulz, Die byzantinische Liturgie, S. 166.

³⁴ De Divina Liturgia: PG 155, 253-304.

und kommt doch nicht über das Deutungsschema des Germanos und Theodor hinaus, deren Gleichsetzung von Symbol und Wirklichkeit so noch deutlicher in Erscheinung tritt und für den ganzen Ablauf der Liturgie nun auch die himmlische Wirklichkeit miteinschließt³⁵. Die Deutung des Symeon ist das erste vollkommene literarische Gegenstück zur *Ikonographie der Himmlischen Liturgie*. Auch erschienen beide Werke beinahe zur gleichen Zeit.

Die Fülle der Deutungsmotive bei Symeon und die Verschiedenheit sowie Vielzahl seiner Quellen zeigt, dass der Verfasser tatsächlich, in äußerster Treue zur ihm bekannten Tradition, alles gesammelt hat, was zur Erklärung der Liturgie dienen konnte. Eine Sonderstellung unter den byzantinischen Liturgiekommentaren nimmt die *Erklärung der Göttlichen Liturgie*³⁶ des Nikolaos Kabasilas ein. Sie ist ein geistig selbständiges, wohl-durchdachtes Werk, das die Bedeutung der vielfältigen liturgischen Symbolik immer wieder auf das eigentlich sakramentale Geschehen der Eucharistiefeyer zurückführt, das er in seinem Werk auch dogmatisch umfassend behandelt. Nikolaos Kabasilas versucht die Beziehung zwischen Symbol und Ikone in der Liturgie als korellative Ausdrucksarten desselben Christusbysteriums darzulegen: „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“³⁷.

Das aber geschieht auf zweifache Weise: „...erstens, insofern uns die Gebete, Psalmen, Schriftlesungen und Handlungen der Liturgie zu Gott 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“³⁸.

³⁵ H. J. Schulz, *Die byzantinische Liturgie*, S. 194.

³⁶ *De Divina Liturgia*: PG 155, 368-492.

³⁷ A.a.O.: PG 155, 368D-369A.

³⁸ A.a.O.: PG 155, 369D-372B.

Auch Nikolaos Kabasilas versucht eine Synthese der Motive und Themen der wichtigsten Liturgiekommentare zu erstellen. Die Bezugnahme auf das Leben Jesu in den einzelnen Teilen der Liturgie, wie sie seit Theodor von Mopsuestia üblich ist, wird freilich auch von ihm beibehalten. Nikolaos legt dabei Wert auf die chronologisch gleiche Abfolge der Ereignisse im Leben Jesu und der Liturgie. Dies verbindet ihn vor allem mit Theodor von Andida, aber auch mit Theodor von Mopsuestia, der sich jedoch noch mit der Darstellung des Lebens Jesu vom Gang zur Passion bis zu den Erscheinungen des Auferstandenen begnügte. Während Symeon die zeitliche Abfolge weniger genau nimmt, machten Maximos und Germanos die Leben-Jesu-Symbolik nur für einzelne Abschnitte der Liturgie geltend. An Theodor von Andida erinnert auch die Bezeichnung der Liturgie als Ikone des öffentlichen Lebens des Herrn. Gerade im Vergleich mit Theodor von Andida zeigt sich die Eigenständigkeit des Kabasilas. Seine Deutung beschränkt sich bewußt auf das Erlösungswerk und eine Symbolisierung der Wunder wird im Gegensatz zu Theodor ausdrücklich ausgeschlossen³⁹.

Die Symbolik des Lebens Jesu gipfelt bei Nikolaos Kabasilas eindeutig in der sakramentalen Anamnese des Todes Christi bei der Konsekration. Die Fülle des Symbols zeigt sich für Kabasilas im Kommen des Herren in der Eucharistie nach der Konsekration: „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 Typus 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, begraben, auferstanden am dritten Tage, aufgefahren in den Himmel, sitzend zur Rechten des Vaters“⁴⁰.

Erwähnenswert ist auch die Tatsache, dass Nikolaos Kabasilas eindeutig *vor- und nach-anaphorische Symbolik* je nach Intensität ihrer Symbolisierung 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 zu finden 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

³⁹ H. J. Schulz, Die byzantinische Liturgie, S. 204.

⁴⁰ PG 155, 425BD.

besteht⁴¹. 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 Liebe der Heiligen Dreifaltigkeit ist für die griechische Patristik die eigentliche und ewige Liturgie an der auch die Schöpfung durch die sichtbaren Riten der Eucharistiefeier teilnehmen kann. Das östliche Christentum sieht in der irdischen die himmlische Liturgie verborgen, weil der Heilsbringer Christus selbst der Ersthandelnde allen liturgischen Tuns ist und somit alle sichtbaren Handlungen des Priesters eine den Sinnen zugängliche Entsprechung der unsichtbaren himmlischen Wirklichkeit darstellen. Die irdische Liturgie ist also ein Abbild der himmlischen Liturgie. Die irdische Feier gehört als Wesensbild des himmlischen, dem göttlichen Bereich an und sie ist Einübung in die himmlische, eschatologische Realität des Reiches Gottes. Die Feier der Eucharistie ist nicht nur die Realpräsenz Gottes zwischen den Menschen, sondern sie besteht auch in der realen Vergegenwärtigung der göttlichen Handlungen durch menschliche Abbildhandlungen, in einem bestimmten kirchlichen Raum, durch bestimmte geweihte Personen, zu bestimmten liturgischen Momenten. Durch die Liturgie nimmt die Kultgemeinde an der eschatologischen Welt teil: Vergangenheit, Zukunft und Präsens sind in der Liturgie zum ewigen Präsens der Liebe Gottes verschmolzen.

2. Die göttliche Liturgie ist in ihrem Wesen ein Gegebenes, welches im Laufe der Zeit unverändert geblieben ist; ihrer Form nach jedoch ist die Liturgie ein Gewordenes, weil ihre Ausdruckformen sich vom schlichten und einfachen hin zu einem stärker reflektierten theologischen Charakter entwickelt haben. Zu Beginn des Christentums wurde die Liturgie improvisiert, gemäß eines bestimmten Gebetsschemas, welches seinen Ursprung in der apostolischen Gebetspraxis hatte. Aus dem Schlichten und Einfachen entwickelten sich langsam neue Riten und je komplizierter sie wurden, desto mehr bedurften sie der Erklärung.

3. Die sichtbaren Riten und Handlungen der Göttlichen Liturgie wurden im christlichen Osten als „Ikonen“ der Oikonomia Christi, aber auch als „Ikonen“ der kommenden Welt, des Reiches Gottes gedeutet. Wie bei den Ikonen, ist auch die Hauptfunktion der Riten und ihres Symbolismus nicht „Regungen“ zu erzeugen, sondern Ankunft und Gegenwart Gottes zu bezeugen. Beide, sowohl Ikonen, als auch Riten vermitteln die gnadenhafte Begegnung mit dem Dargestellten nicht durch das subjektive Betrachten, sondern durch die objektive Gegenwart Gottes.

4. Für die griechische Patristik sind die Riten der Eucharistiefeier Symbole, die bildhaft aufs Neue darstellen, was die Eucharistiefeier sakramental bewirkt. Zwei große Interpretationstendenzen der Liturgie haben sich kristallisiert: die eine, die alexandrinische Schule, sah in der Liturgie das Bild einer himmlischen Realität, die andere, die antiochenische Schule bezog alle liturgischen Handlungen auf die Ereignisse des Lebens Jesu. In beiden Fällen wurde das Symbol genutzt, im ersten Fall diente es der Anagogie, im zweiten Fall der historisch-typologischen Deutung der Riten.

⁴¹ H. J. Schulz, *Die byzantinische Liturgie*, S. 210.