

PRO ORIENTE
BAND XXX

Auf der Suche nach der
Seele Europas

MARIENFRÖMMIGKEIT IN OST UND WEST

Studentagung der PRO ORIENTE-Sektion Salzburg
aus Anlass ihres 20jährigen Bestehens
7. und 8. Oktober 2005

Herausgegeben von
Peter Leander Hofrichter

TYROLIA-VERLAG · INNSBRUCK-WIEN

Veröffentlicht mit Unterstützung des
Bundesministeriums für Bildung, Wissenschaft und Kultur, Wien.

Mitglied der Verlagsgruppe „engagement“

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.ddb.de> abrufbar.

2007

© Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck
Umschlaggestaltung: Hedwig Bledl
Titelbild: Muttergottes von Vladimir
Druck: Alcione, Trento
ISBN 978-3-7022-2834-7
E-Mail: buchverlag@tyrolia.at
www.tyrolia.at

Ioannis Kourembeles, Thessaloniki

Die Theologie des Hymnus Akathistos und seine ökumenische Bedeutung

Dem «katholischen Freund», Vater H. Tritz,
Klinikseelsorger an der Chirurg. Universitätsklinik zu Heidelberg, gewidmet.

Einführung

Der Akathistos Hymnus, was übersetzt «der im Stehen zu singende Hymnus» bedeutet, wird als der älteste, der kunstvollste und der theologischste Hymnus auf die Gottesmutter angesehen und ragt aus diesem Grund in seiner Gattung unter den Werken der christlichen Literatur und der byzantinischen Theologie heraus¹.

¹ Zum Thema der vorliegenden Studie sind – neben jenen Untersuchungen, auf die im Text besonders eingegangen wird – in chronologischer Reihenfolge folgende neueren Veröffentlichungen zu nennen: F. ALTHEIM (Hg.) *Der Hymnus Akathistos*, in: Geschichte der Hymnen, Berlin 1962; O. De URBINA, *En los albores de la devoción mariana: el himno Akathistos*, in: *Studia medievalia et mariologia* 1971, S. 589-595; E. TONIOLO, *L' inno Acatisto monumento di teologia e di culto mariano nella chiesa bizantina*, in: *De cultu mariano saeculis VI-XI*, Academia Mariana Internationale, vol. IV, Roma 1972; K. MITSAKIS, *A linguistic Analysis of the Akathistos Hymn*, in: *Κληρονομία* 11 (1979) S. 177-185; A. SANZ, *Sour la Maria Donadeo: Romano il Melode*, in: *Ephemerides Mariologicae* 35 (1985) S. 197-200; M. V. LIMBERIS, *Identities and Images of the Theotokos in the Akathistos Hymn*, (unveröff. Dissertation), Harvard University 1987; K. WERE, *The Acatistos Hymn to the Holy Mother of God: With the Office of small Compline*, Part II: in: R. GREEN, *The ecumenical Society of the blessed Virgin Mary*, 1987; E. TONIOLO, *La genesi dei testi liturgico-mariani in rapporto ai Padri*, in: *Liturgie dell' Oriente Cristiano a Roma nell' Anno Mariano 1987-1988. Testi e Studi a cura dell' Ufficio delle celebrazioni liturgiche dell' Sommo Pontefice*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1990, S. 945-983, besonders S. 947-967; J. LAFONTAINE-DOSOGNE, *Nouvelles remarques sur l'illustration du prooimion de l'hymne Akathiste*, in: *Byzantion* 61 (1991) S. 448-458; A. THEODOROU, *Sei gegrißft, unvermählte Braut. Der Akathistos Hymnus im Glauben und in der Frömmigkeit der Orthodoxie* (griech.), Athen 1993; E. TONIOLO, *Numeri e simboli nell' Inno Akathistos alla Madre di Dio*, in: *Ephemerides Liturgicae* 101 (1987) S. 267-288; K. DOURAMANI, *Fortunato Malaspina: L' ἀκάθιστος. Icona del mistero di Cristo e della Chiesa nella Semprevirgine Madre di Dio*. Istituto superiore (scienze umane e religiose Ignatianum), Messina 1994; E. THEODOROU, *Die orthodoxe ekklesiologische Dimension im Hymnos*

Vor dem Erscheinen der Stilform des Kontakions, eines kurzen Hymnus, dessen Hauptvertreter während des sechsten Jahrhunderts Romanos der Melode² gewesen ist, gab es bedeutende theotokologische Reden, die als Vorläufer für die Gestaltung dieses überaus bemerkenswerten Gedichts fungierten³. Ohne Zweifel enthält *Der im Stehen gesungene Hymnus* die vorangegangene theotokologische Überlieferung und gibt sie in melodischer Form für die – mehr oder weniger guten – Kenner der Diskussionen über die Person der Gottesmutter und über ihre Position im Heilsmysterium wieder. Die nestorianische Denkweise war im sechsten Jahrhundert noch nicht verschwunden, sondern befand sich sogar auf einem Höhepunkt, wie auch ihre Bekämpfung auf der

Akathistos gedeutet aus den Schriften, in: Θεολογία 66 (1995) S. 7-18; L. M. PELTOMAA, *The Tomus ad Armenios de fide of Proclus of Constantinople and the christological Emphasis of the Akathistos Hymn*, in: Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 47 (1997) S. 25-35. Zur älteren Bibliographie und ihrer Diskussion in Bezug auf die Urheberschaft des Romanos siehe K. MITSAKIS, *Byzantinische Hymnographie (Vom Neuen Testament bis zum Bildersturm)* (griech.), Band 1, Athen²1986.

² Die Entwicklung der byzantinischen Hymnographie bis einschließlich des sechsten Jahrhunderts wird behandelt in MITSAKIS, *Byzantinische Hymnographie* (vgl. oben). Siehe dazu auch I. KOUREMBELES, *Die Christologie von Romanos dem Meloden und ihre soteriologische Bedeutung*, (griech.) Thessaloniki 1998 (Dissertation), S. 14ff. – Für meine Zitate aus dem Akathistos Hymnus folge ich der Ausgabe von C. A. TRYPANIS, *Fourteen early byzantine Cantica*, Wien 1968, S. 29-39. Die Strophen des Akathistos werden zuerst – wie auch gleich danach der Vers – mit arabischen Ziffern angegeben. Die Übersetzung der Hymnen ins Deutsche ist dem Buch von J. Koder, *Mit der Seele Augen sah er deines Lichtes Zeichen Herr, Hymnen des orthodoxen Kirchenjahres von Romanos dem Meloden*, Wien 1996, entnommen. Für die Zitation der anderen Kontakien des Romanos gilt die gleiche Regel: Die erste arabische Zahl bezeichnet die Nummerierung in der Edition (und Zählung) von P. MAAS – C. A. TRYPANIS, *Sancti Romani Melodi Cantica*, vol. I (Genuina), Oxford 1963. Die zweite Nummer bezeichnet die Strophe und die dritte Nummer die Verse.

³ Unter diesen sind besonders hervorzuheben die Rede des Proklos von Konstantinopel «Über die Heilige Gottesmutter» (griech.) (ACO I. 1, 1, S. 103-107) und die Rede des Basilios von Seleukeia «Über die Verkündigung» (griech.) (PG 85, 425-452), von denen der Dichter des Akathistos abhängig ist. Darauf wird kurz weiter unten eingegangen werden. Über die Christologie in der Rede des Proklos siehe I. KOUREMBELES, *Die Rede des Patriarchen Proklos „Über die allerheiligste Gottesmutter“* (griech.) (Thessaloniki, Verlag P. Pourmaras, 2004). Über die Christologie in der Rede des Basilios von Seleukeia siehe G. MARTZELOS, *Die Christologie des Basilios von Seleukeia und ihre soteriologische Bedeutung* (griech.), Thessaloniki 1990, S. 202ff.

Grundlage des richtigen Verständnisses des Dogmas des 4. Ökumenischen Konzils eine Blüte erfuhr⁴.

Der Akathistos Hymnus ist ein gottesdienstliches Kontakion, das – als einziges – bis heute in der lebendigen gottesdienstlichen Überlieferung der Orthodoxen Kirche vollständig gesungen wird. Zeitlich wird dieses Kontakion von der modernen Forschung in das Ende des 5. Jh. und den Beginn des 6. Jh. eingeordnet⁵, als sich Romanos der Melode in Konstantinopel auf dem Höhepunkt seines Schaffens befand. Sein Ziel war es, den Glauben der Kirche an die Person Jesu Christi und die jungfräuliche Empfängnis Marias zu fördern, deren Rolle im Heilsmysterium veranschaulicht wird. Die hohe poetische Kraft des Hymnus passt vollkommen zur theologischen Problematik, und zwar so, dass sich das eine vom anderen nicht trennen lässt. Seine Darstellung der Person der Gottesmutter verbindet die Jungfrau harmonisch mit der göttlichen Gestalt, die sie gebiert, und der gesamte theologische Aufbau des Hymnus veranschaulicht die Kirche, wie sie der Melode für die ganze Menschheit mit dem durch die Jungfrau Mensch gewordenen Gott vorschlägt⁶.

Die Jungfrau ist die Form und der Ort, wo Gott und Mensch eins werden. Sie ist also der kirchliche Raum, der die Gemeinschaft Gottes mit der gesamten Menschheit umfasst. Wenn also jemand die Stellung der Frau in der Kirche (und in der Welt) sehen möchte, dann könnte er allein durch diese Perspektive des Akathistos Hymnus das Thema auf seine richtigen Grundlagen stellen⁷. So

⁴ Zur antinestorianischen Polemik des Romanos: KOUREMBELES, *Christologie*, ebd., S. 132ff., wo der historisch-dogmatische Rahmen jener Epoche aufgezeigt wird.

⁵ Siehe TONIOLO, *Numeri*, ebd., S. 267: «*Oggi comunque si va sempre più affermando la tesi che il celebre inno, giunto a noi anonimo col solo titolo di "Akathistos", sia composizione da collocare entro la fine del V secolo e la prima metà del secolo VI: il tempo cioè in cui fiorirono i "contaci" o "inni sacri" per le feste liturgiche. Anche l' Akathistos ne fa parte; anzi esso è il solo "contacio" rimasto integralmente in uso nella liturgia bizantina fino ad oggi ...*».

⁶ So wird im Gedicht die Präposition «διά» verwendet: «Χαίρε δι' ἧς νεουργεῖται ἡ κτίσις / Χαίρε δι' ἧς προσκυνεῖται ὁ πλάστης» («Gegrüßt seist du, durch die die Schöpfung erneuert wird, / Gegrüßt seist du, durch die der Schöpfer verehrt wird») (1. Strophe).

⁷ Im ökumenischen Dialog sollte die orthodoxe Theologie auch auf der Theotokologie beharren und das von außen eingeführte Problem der Ordination von Frauen durch ihr Prisma betrachten. Moderne Theologen befürchten, dass eine Kirche, die nicht für die Ordination von Frauen offen ist, – womöglich heilsgeschichtlich? – zurückbleibt, und übersehen die Stellung der Frau in der Heilsgeschichte der Menschheit. Die Gottes-

zum Beispiel heißt es im Akathistos Hymnus, dass die Gottesmutter eine «Versöhnung» für die ganze Welt sei (5,15). Die Jungfrau ist die versöhnende Kraft, die sich freiwillig in die Wiederherstellung der Gemeinschaft Gottes nicht nur mit irgendeinem konkreten Menschen, sondern mit der ganzen Menschheit fügt. Die richtige Betrachtung des Beitrages der Jungfrau zum kosmischen Gottesdienst der Inkarnation des göttlichen Wortes, der sich in ihrem Schoß ereignete, stellt sie in das Zentrum, das das Himmlische mit dem Irdischen verbindet⁸.

Zum Beweis dieser theologischen Wahrheit bietet der Dichter die gesamte ökumenische Tradition auf. Nichts, was in der theologischen Terminologie verwendet wird, überlässt er seinen häretischen Gegenspielern. Nicht einmal deren eigene Terminologie! Er zögert daher nicht, auch Begriffe zu gebrauchen, die im radikalen Denken und in der Terminologie des Nestorios beliebt waren, freilich um sie zu reinigen und somit im orthodoxen Sinn seiner Zuhörerschaft zu vermitteln. Dieses Vorgehen kennzeichnet jene Kirchenväter, die sich nicht an Disputen über die Wörter und Begriffe aufhielten, sondern sich für deren richtigen Sinngehalt interessierten. Wir können hier also ein ökumenisches Verhalten feststellen, wie es während des sechsten Jahrhunderts auch der große Theologe zur Zeit des Akathistos Hymnus, Leontios von Byzanz, vorschlug, als er gegen eine statische Auffassung der theologischen Begriffe auftrat⁹.

mutter bot ihren Schoß als Ort für die Fleischwerdung des Wortes an, den Ort, an dem das Mysterium der Rettung der gesamten Menschheit zelebriert wurde. Der Dichter des Akathistos Hymnus begrüßt die Jungfrau als *unwankbaren Wachturm der Kirche* (23,12). Die Theotokologie ist im ökumenischen Dialog weitgehend ausgeblendet, als ob die Christologie von der Mutter Gottes isoliert werden könnte und die Ekklesiologie sich in der Beziehung zwischen Pneumatologie und Christologie erschöpfte. Gott wird ein der Menschheit fremder Gott, wenn die jungfräuliche Geburt des Christus durch die Gottesmutter nicht glaubhaft wird (Doketismus). Diese *Aufspaltung* des Dogmas hat viele Nebenwirkungen. Dazu gehört die Geringschätzung von Heiligkeit und Martyrium. Das Martyrium im Raum der rettenden Arche, wie die Jungfrau genannt wird, ist das Zeugnis der Kirche, die durch Askese zum Heilsweg wird. Vgl. ausführlicher dazu I. KOUREMBELES, *Die theologische Ansicht Romanos' des Meloden* (griech.), Thessaloniki 2006, S. 149, Anm. 7.

⁸ «Χαῖρε κλίμαξ ἐπουράνιε δι' ἧς κατέβη ὁ θεός· / Χαῖρε γέφυρα μετὰ γουσα τοὺς ἐκ γῆς πρὸς οὐρανόν» – «Gegrüßt seist du, Himmelsleiter, auf welcher Gott herniederstieg, / Gegrüßt seist du, Brücke, welche die Irdischen zum Himmel führt» (3, 10-11).

⁹ Leontios von Byzanz meinte schon zu seiner Zeit, dass neue Formeln erforderlich werden können, wenn die alten trotz ihrer *frommen Bedeutung* nicht mehr ausreichen,

Unsere vorliegende Untersuchung zum Thema des Akathistos Hymnus möchte falsche theologische Kritiken und Interpretationen aufzeigen und eine neue ökumenische Perspektive des Hymnus vorschlagen, die bisher noch nicht der Gegenstand von Forschung und Interpretation gewesen ist¹⁰.

1. Der strukturelle Aufbau des Hymnus

Der Akathistos Hymnus besteht aus 24 Strophen, die von den Forschern in zwei Teile untergliedert werden: der erste wird für erzählerisch gehalten und der zweite richtet sich auf die Entfaltung der theologischen Bedeutung in der Beziehung zwischen Christus, der Gottesmutter und der Rettung der Welt. Wir möchten betonen, dass die Betrachtung des ersten Teiles als erzählerisch nicht zu Lasten seines theologischen Charakters und seiner Bedeutung geschehen darf. Die Verknüpfung der Erzählung mit dem dogmatischen Ausdruck interessiert den Dichter besonders, wie wir weiter unten an einem konkreten Beispiel feststellen können. So spricht der eindeutig erzählerisch-theologische erste Teil von Ereignissen aus dem Kindesalter Jesu Christi, vom Ereignis der Verkündigung bis hin zur Vorstellung des Gottmenschen (als Zwölfjähriger) im Tempel. Die Strophen 1-5 und 11 stammen aus dem Evangelium des Lukas, während die Strophen 6-11 auf dem des Matthäus basieren. Die Strophe 11 erwähnt die Flucht nach Ägypten und den Sturz der Idole. Der zweite Teil besteht aus einer Reihe von spezielleren theologischen Anführungen über das Mysterium der Fleischwerdung des Wortes.

Jede der ungeraden Strophen umfasst 12 Begrüßungen, die auf die weitere Auslegung des Themas zielen, das in der vorangegangenen Strophe angeführt wurde¹¹. Die geraden Strophen enden mit dem Schlussvers «Halleluja»¹² und

die ursprüngliche und von Anfang an bekannte Orthodoxie abzusichern (siehe LEONTIOS BYZ., *Gegen die Monophysiten*, (griech.) PG 86, 1808CD.

¹⁰ Den Anlass für den hier vorgelegten Forschungsversuch lieferten die theologischen Hinweise von G. Martzelos bei der Frage der Abhängigkeit des Akathistos von Basileios von Seleukeia und ihre Bewertung in Bezug zu Romanos dem Meloden. Siehe G. MARTZELOS, *Die Christologie des Basilios von Seleukeia und ihre soteriologische Bedeutung* (griech.), Thessaloniki 1990, S. 307ff.

¹¹ Über die Komposition des Hymnus siehe N. TOMADAKIS, *Die byzantinische Hymnographie und Dichtung* (griech.), Thessaloniki (Verlag P. Pourmaras) 1993, S.154-155.

¹² Dieser Ausdruck stammt aus dem Jüdischen und besitzt einen Dankes- und Lobescharakter. Er bedeutet «Gepriesen seiest du, Gott» oder gemäß der Interpretation vieler

beziehen sich auf den Gottmenschen. Die Begrüßungen (die ungeraden Strophen) enden immer mit dem bekannten Paradox als Schlussvers: «*Sei begrüßt, unvermählte Braut*», das sich auf die Gottesmutter bezieht. Der Aufbau des Kontakion zeigt eindeutig als Ziel des Dichters, dass sich die Gemeinde zum Schluss spontan am Gesang dieses Zusatzes beteiligt, der die zentrale Bedeutung des Themas zusammenfasst. Betont wird, dass die Mutter Gottes tatsächlich Jungfrau gewesen sei, zumal die orthodoxe Theologie über einen langen Zeitraum gegen die Ansicht des Nestorius ankämpfen musste, dass Gott nicht durch einen Menschen geboren werden könnte¹³. Außerdem bestand, wie bereits erwähnt, zur Zeit des Romanos das Bedürfnis, die Missdeutung des 4. Ökumenischen Konzils als nestorianisch zu bekämpfen, ein Bemühen, an dem sich der Melode auf höchst schöpferische Weise beteiligte¹⁴. Die Wiederbelebung des antinestorianischen Klimas im 6. Jahrhundert, in der Epoche des Justinian, war eine Entwicklung, die schließlich in der Verurteilung der «Drei Kapitel» auf dem 5. Ökumenischen Konzil 553 gipfelte¹⁵.

Was den Stil des Hymnus betrifft, spielt für ihn gewiss die Zahl zwölf (12) eine bedeutsame Rolle¹⁶. Mit den Zahlen im Hymnus beschäftigte sich vor

Kirchenväter «*lobet den kommenden lebenden Gott*». Siehe auch Pl. STAMATAKIS, *Kirchliche oder byzantinische Hymnographie und analytische Interpretation des Akathistos Hymnus* (griech.), Athen² 1940, S. 58.

¹³ Über die Christologie des Nestorius bleibt die Dissertation des G. BEBIS, *Beiträge zur Forschung über Nestorius (aus orthodoxer Sicht)* (griech.), Athen 1964 aktuell und bedeutsam.

¹⁴ Siehe KOUREMBELES, *Christologie*, ebd., S. 132ff.

¹⁵ Über die Epoche von Kaiser Justinian in Bezug auf das wichtigste Ereignis jener Zeit, die 5. Ökumenische Synode, siehe den Bischof M. KALAMARAS, *Die fünfte Ökumenische Synode (Einführung, Protokolle, Kommentar)* (griech.), Athen 1985.

¹⁶ Der gesamte Hymnus besteht aus 12 Strophen, die das erzählerische Element betonen, 12 Strophen, die das lyrische Element betonen, 12 Gebete, die aus 12 Begrüßungen und Erwähnungen der Gottesmutter bestehen und 12 «Halleluja». Der symbolische Wert der Zahl 12 stammt offenbar aus dem 12. Kapitel der Offenbarung, wo sich Johannes auf das Bild aus dem großen Zelt beruft, auf die Frau, die auf ihrem Kopf eine Krone mit 12 Sternen trägt. In der gesamten Literatur über die Gottesmutter, der lateinischen wie der griechischen, spielen die Zahl 12 und ihr Vielfaches eine wichtige Rolle. Die Geschichte und die Bedeutung des Symbolismus der Zahl 12 in der Kirchenväterliteratur ist ein Thema, das einer weiteren Erforschung bedarf, weil es scheint, dass er ein Zeugnis für die lebendige exegetische Tradition der Kirche und insbesondere für all das, was mit der Interpretation des vieldiskutierten 12. Kapitels der Offenbarung verbunden ist, darstellt. Siehe auch TONIOLO, *Numeri*, ebd., S. 270ff.

wenigen Jahren J. Vereecken, der den Hymnus dem Romanos zuweist¹⁷. Der Dichter hat sich als zentrales Ziel die *mathematische Harmonie* gesetzt, damit der Hymnus leicht ins Gedächtnis eines jeden Gläubigen eindringen konnte. Diesem Zweck dienen auch die anschaulichen christologischen Formen und die Bilder, die er verwendet¹⁸. Es handelt sich also um einen Hymnus, der nicht nur einfach gelesen werden sollte, sondern, um eine Darlegung des Dogmas der Kirche auf einfache Weise, die sich ins Gedächtnis der Gläubigen einprägen sollte. Was das Versmaß betrifft, vermeidet der Akathistos durch seine rhythmische Betonung alles, was dem normalen Menschen nicht leicht zugänglich wäre und sein Gedächtnis mit der technischen theologischen Terminologie ermüden würde. Das Ziel des Dichters ist es also, sein Werk leicht erinnerbar zu gestalten, wie es das Bemühen um Vorherrschaft der Symmetrie und um den Ausdruck mit *Gedächtnisassoziationen* zeigt. Es zeigt sich also, dass der Akathistos eine wohldurchdachte Schöpfung ist, theologisch strukturiert mit christologischen Formen, die – wie wir sehen werden – seine ökumenische Perspektive bestätigen.

2. Urheberschaft und theologische Problemstellung

2a. Moderne Fragestellung über die Urheberschaft und die Theologie des Gedichtes

Wir vertreten die Ansicht, dass der Akathistos ein Werk Romanos des Meloden ist, wie aus der vorliegenden Studie ersichtlich werden wird. Er wurde verfasst, um den Glauben der Kirche zum Ausdruck zu bringen, und der Verfasser hat die gesamte vorangegangene theotokologische Tradition großer

¹⁷ J. VEREECKEN, *L'Hymne acathiste: icône chantée et mystère de l'Incarnation en nombres*, in Byz 63 (1993) S. 357-387. Der Autor beschäftigt sich nach einer Analyse der Struktur und des Inhalts des Hymnus mit dem zahlenmäßigen Aufbau des Akathistos und dem Symbolgehalt der Zahlen 18, 19, 6, 24, 10, 276 und 144. Er strebt danach, eines der bedeutsamen Interessen der byzantinischen Dichtung, nämlich die Zahlenverhältnisse, aufzuzeigen. Der symbolischen Bedeutung der Zahlen im Akathistos widmete sich auch E. TONIOLO, der der Ansicht war, dass dieser Ausdrucksstil für Romanos nicht charakteristisch ist (*Numeri*, ebd., S. 268). J. Vereecken bestärkt unsere Ansicht, dass auch aus dieser Perspektive die Urheberschaft des Romanos nicht ausgeschlossen werden kann.

¹⁸ Das zeigt sich schon allein an der Tatsache, dass er das Akrostichon einsetzt (siehe TONIOLO, *Numeri*, S. 270).

Rhetoren, wie des Proklos von Konstantinopel und des Basileios von Seleukeia, vor Augen gehabt. Es handelt sich um ein dogmatisches Werk, das die Debatten in der gesamten ökumenischen Tradition wiedergibt.

Vor kurzem wandte sich Leena Mari Peltomaa¹⁹, die das Thema von einem eher philologischen Standpunkt aus behandelte, der Theologie des Akathistos zu, um zu zeigen, dass der Hymnus aus der Problematik der 3. Ökumenischen Synode (431) und der folgenden Periode hervorgegangen sei²⁰. Die bedeutende Gelehrte möchte den Akathistos nicht nach dem 4. Ökumenischen Konzil (451) ansetzen, d.h. sie betrachtet das Gedicht nicht als ein Werk des Romanos und befasst sich *a priori* mit diesem großen Dichter nicht. Dabei lässt Leena Peltomaa auch Ansichten moderner Erforscher des Akathistos außer Betracht²¹. Außerdem wurden schon früher Argumente dafür vorgebracht, dass Romanos den Akathistos nach dem Versmaß des Prologs «*Der Engel Anführer*» gedichtet hat. Romanos selbst «*leiht sich in seinen unbezweifelbar eigenen Gedichten die Melodie und das Versmaß von seinen früheren Gedichten mit derselben Melodie und flicht das passende Loblied auf die Geschichte des gefeierten Heiligen*»²².

Weil wir außerdem wissen, dass Romanos der Melode sich in seinen Kontakien allgemein die Problemstellung der Periode nach Ephesos (431) zu eigen gemacht hat, um zu beweisen, dass das Dogma der 4. Ökumenischen Synode mit dem 3. Ökumenischen Konzil und Kyrill von Alexandria übereinstimmte, ist nicht daran zu zweifeln, dass er der Dichter des Hymnus ist²³. Bestimmte Abhängigkeiten des Akathistos von anderen Kontakien des Romanos bestä-

¹⁹ L. M. PELTOMAA, *The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn*, (The Medieval Mediterranean), Leiden-Boston-Köln (Brill) 2001, bes. 113f.

²⁰ Dieser Meinug stimmt auch J. Koder zu: J. KODER, *Antikebezüge bei Romanos dem Meloden?*, in Wiener humanistische Blätter 43 (1991) S. 106-127, hier S. 113-114.

²¹ Siehe TONIOLO, *Numeri*, ebd., S. 267. E. Toniolo ist zwar der Ansicht, dass der Akathistos nach dem Konzil von Chalkedon verfasst wurde und dessen dogmatische Lehre unterstützt, aber dennoch glaubt er nicht, dass Romanos der Dichter sei. Allerdings setzt E. Toniolo das Datum der Abfassung nach Chalkedon und bis hin zu Justinian an (*Quindi, il tempo di composizione dell' inno decorre da Calcedonia a Giustiniano*). Vermutlich würde Toniolo in Kenntnis der dogmatischen Argumente der vorliegenden Studie der Urheberschaft des Romanos offen gegenüberstehen.

²² Siehe S. EUSTRATIADIS, *Joakim Iberites, der Akathistos Hymnus* (Rezension, griech.), in: *Θεολογία* 7, 1928, S. 257-287, hier S. 265.

²³ Siehe auch KOUREMBELES, *Christologie*, ebd., S. 206ff.

tigen eindeutig seine Autorschaft, ebenso auch die Tatsache, dass Romanos die Redner des 5. Jh., wie Proklos von Konstantinopel²⁴ und Basileios von Seleukeia²⁵, sorgfältig und auf schöpferische Weise als seine Quellen gebraucht. Dieses Thema werden wir weiter unten kurz betrachten, um den ökumenischen theologischen Faktor zu unterstreichen, der diesen bedeutenden Hymnus kennzeichnet. Hier möchten wir nur erwähnen, dass die Kirchenväter, aus denen der Dichter des Akathistos schöpfte, nicht zufällig als Vorläufer des *Neochalkedonismus*²⁶ angesehen werden, einer christologischen Richtung, die im 6. Jh. eine Blüte erlebte und von Romanos dem Meloden in seinen Kontakien glühend unterstützt wurde²⁷.

Mit der Theologie des Akathistos beschäftigte sich speziell A. F. Ferrara²⁸, der zwischen der vor dem 3. Ökumenischen Konzil üblichen Terminologie für die Jungfrau Maria und jenen theotokologischen Formulierungen, die dann für dieses Konzil kennzeichnend sind, unterscheidet. Ferrara schreibt, dass jetzt – während dieses Konzils – nicht mehr einfach von einer Gegenüberstellung *der alten – der neuen Eva* die Rede ist, sondern dass das Thema von der apophatischen Theologie beherrscht wird, die aus der Betonung des Titels «*Gottesgebärende*» (*Theotokos*) für die Mutter Gottes schöpft. Gegen Ferrara ist einzuwenden, dass ein solcher Gegensatz aber nicht der Wirklichkeit des Akathistos entspricht. Der Akathistos besitzt keinen auswählenden Charakter, sondern er versucht das orthodoxe Dogma im Ganzen (ökumenisch) darzustellen, ohne, wie A. F. Ferrara meint, nur auf dem apophatischen Ausdrucksstil zu beharren und die alexandrinische Terminologie zu bevorzugen.

Auf dem Hintergrund der erwähnten Auffassungen über die Urheberschaft und die Theologie des Akathistos Hymnus, möchten wir uns hier mit unserem

²⁴ Siehe KOUREMBELES, *Die Rede*, ebd., S. 94ff.

²⁵ Siehe auch den Beitrag von Prof. G.D. Martzelos in diesem Band.

²⁶ Siehe KOUREMBELES, *Neochalkedonismus: Punkt dogmatischer Aufspaltung?* (griech.), Thessaloniki 2003, S. 115ff.

²⁷ Zu Romanos und seine Darstellung der *neochalkedonischen* Christologie siehe meine (unpublizierte) Dissertation «*Die Christologie des Romanos des Meloden und ihre heilsgeschichtliche Bedeutung*» (griech.), Thessaloniki (Aristoteles-Universität) 1998.

²⁸ A. F. FERRARRA, *The Theology found in the Akathistos Hymn*, in: *Diakonia* 14 (1979) S. 18-28. Die Ansichten von A. F. Ferrara, die wir in dieser Studie kritisieren, werden in seinem kleinen (zehnteiligen) Artikel dargelegt, und deswegen werden wir nicht jedes Mal auf die Seiten dieses Artikels verweisen, wenn wir ihn im Folgenden erwähnen.

Thema aus jener forschenden Perspektive beschäftigen, die wir bereits angedeutet haben, und versuchen, das tiefere ökumenische Interesse des Dichters des Akathistos zu erhellen.

2b. Konkreter über die theologische Problemstellung

Gewiss ist die apophatische Ausdrucksweise jenes Element des Akathistos, das seine Erforscher am meisten beeindruckt. In seinen Ausführungen zum Thema des Apophatismus scheint V. Losky die Ansicht zu vertreten, dass der Apophatismus das grundlegende Kennzeichen der gesamten theologischen Tradition der Ostkirche sei²⁹. Jedoch darf man diese Feststellung nicht missverstehen. Die apophatische theologische Sprache ist in der orthodoxen Theologie nicht *agnostizistisch*. Die Unbegreifbarkeit Gottes durch den Menschen hebt die Erkenntnis und die persönliche Erfahrung in der Beziehung zwischen Gott und dem Menschen nicht auf³⁰.

Tatsächlich propagiert die orthodoxe apophatische Ausdrucksweise nicht die Abwesenheit Gottes von der Welt, sondern wir könnten sogar sagen, dass sie diese bestätigt. Beispielsweise ist es nicht ein Zeichen fehlender Erfahrung, dass Christus im Hymnus «*menschenfreundlich*» genannt wird³¹. So wird die persönliche Beziehung der Menschen zu Gott und das empirische Wissen seiner Geschöpfe über ihn dargestellt³², das zugleich, weil Gott nicht *in seinem*

²⁹ Zum Thema des Apophatismus: V. LOSKY, *Die mystische Theologie der Ostkirche* (griech.), Thessaloniki³ 1984 (Übers. St. Plevrakis), S. 70, S. 275, S. 287. Siehe dazu auch V. LOSKY, *Nach Bild und Gleichnis Gottes* (griech.), Thessaloniki 1974, S. 5 (*ikonographischer Apophatismus*), S. 5 (*apophatische Theologie*), S. 6 (*christlicher und neuplatonischer Apophatismus*), S. 8 (*Apophatismus und Theologie*), S. 16 (*Apophatismus in Plotin*), S. 8-18ff. (*Apophatismus in Klemens von Alexandria und Dionysios Areopagitis*), S. 19 (*Apophatismus und der Weg der Überlegenheit*), S. 42 (*über die kataphatische Theologie – Antinomien*), S. 43 (*westlicher Apophatismus*). Siehe ebenfalls: *Der Anblick Gottes* (griech.), Thessaloniki 1973, S. 165 und 206 (*Kataphatische und apophatische Theologie*).

³⁰ Siehe zu diesem Thema auch J. POPOVITCH, *Philosophie orthodoxe de la vérité, tome I*, Editions l'Age d'Homme 1992, S. 103 ff.

³¹ «Χαίρε, κίριον φιλόανθρωπον επιδείξασα Χριστόν» («Gegrüßt seist du, die Christus als den menschenliebenden Herrn erwies!») (9,11)

³² Das bedeutet freilich nicht, dass die immateriellen Handlungen Gottes «in ihrem Inhalt mit den analogen Handlungen eines jeden Menschen identifizierbar» wären [siehe mehr zu diesem wichtigen dogmatischen Thema bei D. TSELENGIDIS, *Die Befriedigung*

Wesen begriffen werden kann, auf apophatische Weise ausgedrückt wird³³. Wir möchten hier aber nicht über die bekannte Differenzierung zwischen *Wesen und Handlungen* Gottes sprechen, über die in den letzten Jahrzehnten bereits viel Tinte vergossen worden ist³⁴. Uns interessiert im vorliegenden Zusammenhang das Thema der Beziehung *Apophatismus – Kataphatismus* in Bezug auf die Christologie und die Theotokologie, was auch das Thema des Akathistos ist. Außerdem scheint A. F. Ferrara dies, nämlich die richtige Unterscheidung zwischen Triadologie und Christologie, nicht zu tun. Daher stehen wir ihm kritisch gegenüber und zeigen unsere eigene Interpretation in Bezug auf die Theologie des Akathistos Hymnus an den erforderlichen Stellen auf.

Im konkreten Fall der Beziehung *Apophatismus – Kataphatismus*, so wie wir ihr im Akathistos begegnen, könnten wir sehr wohl über eine *die beiden kombinierende Ausdrucksweise* sprechen, die sowohl zum Apophatismus der Nestorianer im Gegensatz steht, dass die Jungfrau tatsächlich Gott selbst geboren hat, und als auch zur Schmälerung der Bedeutung des Menschseins von Jesus Christus durch jene, die zum Monophysitismus neigen. Die orthodoxe Tradition, so wie sie der Akathistos Hymnus ausdrückt, möchte im soteriologischen Sinn dem Mysterium der Fleischwerdung der leibhaftigen zweiten Person der Heiligen Dreifaltigkeit gegenüberreten³⁵, in dessen Lichte auch die

der göttlichen Gerechtigkeit nach Anselm von Canterbury (griech.), Thessaloniki 1995, S. 88-89].

³³ Zu Apophatismus und Kataphatismus als doppelter theologischer Ausdrucksweise der orthodoxen Kirchenväter: N. MATSOUKAS, *Dogmatische und symbolische Theologie* (griech.), Band 1, Thessaloniki 1985, S. 137 ff. Vgl. auch denselben, *Ökumenische Theologie* (griech.), Thessaloniki 2005, S. 71, S. 164, wo auch von den *Energien* (Handlungen) Gottes als etwas nicht Verstehbares die Rede ist.

³⁴ Eine sehr gründliche Studie über dieses Thema ist die stets aktuelle Dissertation von G. MARTZELOS, *Wesen und Wirken Gottes nach Basilius d.Gr.* (griech. – Verlag P. Pourmaras), Thessaloniki ²1996. Siehe ebenfalls desselben, *Kataphatismus und Apophatismus nach Maximus dem Homologeten* (griech.), im Tagungsband des 22. Theologischen Symposiums mit Thema: „Der hl. Maximus der Homologet“, Thessaloniki 2001, S. 159-172.

³⁵ Strophe 4: «Δύναμις τοῦ ὑψίστου ἐπεσκίασε τότε πρὸς σύλληψιν τῇ ἀπειρογάμῃ / καὶ τὴν εὐκαρπον ταῦτης νηδὺν / ὡς ἄγρον ἐπέδειξεν ἡδὺν ἅπασιν / τοῖς θέλουσιν θεορίζειν σωτηρίαν» – «Da überschattete die Kraft des Höchsten / zur Empfängnis die der Ehe Unkundige / und erwies ihren fruchtbaren Mutterleib / allen als lieblichen Acker / die das Heil ernten wollten».

Gottesmutter gesehen wird. Repräsentativ dafür ist die umfassende Ausdrucksweise des Dogmas in der 9. Strophe:

«Ἴδιον παῖδες Χαλδαίων ἐν χερσὶ τῆς παρθένου
τὸν πάσαντα χειρὶ τοὺς ἀνθρώπους·
καὶ δεσπότην νοοῦντες αὐτὸν,
εἰ καὶ δούλου ἔλαβε μορφὴν, ἔσπευσαν ...
χαῖρε, τῆς τριάδος τοὺς μύστας φυλάττουσα ...
χαῖρε πᾶσων γενεῶν εὐφροσύνη».

«Die Kinder der Chaldäer erblickten in den Händen der Jungfrau
den, der mit seiner Hand die Menschen geschaffen hatte;
und da sie ihn als den Herrn erkannten,
wennleich er eines Knechtes Gestalt angenommen hatte, eilten sie ... ,
Gegrüßt seist du, **die die von der Dreifaltigkeit Wissenden behütet!** ...
Gegrüßt seist du, Freude aller Geschlechter!»

Hier ist die Betonung Jesu Christi als der zweiten Person der Heiligen Dreifaltigkeit und die Bewahrung dieses Mysteriums der Hl. Dreifaltigkeit durch die Gottesmutter eindringlich, weil sie nicht *einen einfachen Menschen* gebiert, sondern eine der drei heiligen Personen, nämlich Gott Logos. Auf das Thema Idiomenkommunikation der beiden Naturen (in der Person des Logos) werden wir weiter unten eingehen. Hier ist vorest darauf hinzuweisen, dass der Akathistos das Dogma von Chalkedon unterstützt, dass der *eine Jesus Christus in zwei Naturen erschienen ist*³⁶. Im Hymnus treffen wir freilich nicht diese

³⁶ «ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν Υἱὸν Κύριον Μονογενῆ, ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως· γνωριζόμενον» – «Wir kennen ein und denselben Christus, den eingeborenen Sohn des Herrn, in zwei Naturen unvermischt, unwandelbar, unteilbar, untrennbar» [Acta Conciliorum Oecumenicorum (=ACO) II. 1, 2, 129, 30-31]. Offensichtlich verweist der Ausdruck des Dichters in der 12. Strophe auf eine Unterstützung der sprachlichen Terminologie von Chalkedon, an der Stelle, wo es heißt, dass Christus von Simeon auch als vollkommener Gott *anerkannt* wurde. Pl. Stamatakis hält diesen in einen Kehrreim eingebundenen Ausdruck richtig für «*eines der dichterischen Kennzeichen des Romanos*» (Siehe *Byzantinische Hymnographie*, ebd., S. 111). Sprachlich sind auch die Abhängigkeiten und Ähnlichkeiten mit Ausdrücken, die Romanos in anderen seiner Kontakien verwendet, zahlreich, und etliche Male sehen wir, wie er seine Wendungen variiert und mit unterschiedlichen Bezügen einsetzt. So lässt er beispielsweise im 1. Kontakion der Geburt Jesu diesen zu seiner Mutter sagen: «*νηκῶμαι διὰ τὸν πόθον, ὃν ἔχω πρὸς τὸν ἄνθρωπον*» – «*Von der Zuneigung lasse ich mich überwinden, die ich für die Menschen empfinde*», und im

technische Terminologie an, aber aus der beschreibenden Ausdrucksweise des Hymnus³⁷ wird dies offenkundig. Die eine göttliche Person existiert also *in zwei Naturen*, und weil eine davon (die menschliche) erworben ist und durch den Schoß der Jungfrau angenommen wurde, wird die Jungfrau als jene Person begrüßt, die selbst zur *Einheit der beiden Naturen* beigetragen hat. Die Jungfrau macht ihren Schoß zur *Werkstatt* dieser Einheit, wie Proklos von Konstantinopel sagen würde, aus dem der Dichter des Akathistos im vorliegenden Fall, wie wir sehen werden, entsprechende Wendungen entlehnt, um auf diesem für seine ökumenischen Absichten höchst bedeutenden christologischen Schema des Einwohnens zu beharren.

Nur wenn wir die nachdrückliche und geplante Unterstützung des Dogmas von Chalkedon im Auge behalten, verstehen wir, warum die paradoxen Formeln im Akathistos vorherrschen. Die Paradoxie in den Begrüßungen scheint vordergründig die Jungfrau selbst zu meinen,³⁸ aber eigentlich zielt sie tiefer und beruht auf der Vereinigung zweier unterschiedlicher Naturen, der göttlichen und der menschlichen, in der einen Person des Heiligen Wortes. Die Jungfrau ist der Ort, wo diese Vereinigung stattfindet, während der Schöpfer und Garant der Vereinigung Gott selbst ist, den die Jungfrau empfängt, um in ihrem Schoß zu *wohnen*. So sagt der Melode in der 19. Strophe: «ὁ γὰρ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, / οἰκίησας ἐν τῇ μήτρᾳ σου» – „Denn so bereitete dich,

Akathistos spricht er zur Gottesmutter: «Χαῖρε, στοργῇ πάντα πόθον κινῶσα» («Gegrüßt seist du, Fürsorgliche, die jegliche Sehnsucht besiegt!») (13,17). Genereller über die Sprache des Romanos im Akathistos siehe den speziellen Artikel von K. MITSAKIS, *A linguistic Analysis of the Akathistos Hymn*, in: *Byzantine Studies* 5 (1978) S. 177-185. Vor allem jene Forscher, die sich mit Romanos nicht speziell beschäftigt haben, sprechen ihm den Akathistos Hymnus ab. Unter den modernen Gelehrten, die sich auf den Akathistos spezialisiert haben, vertreten die bereits erwähnten Forscher E. Toniolo und L. Peltomaa diese Meinung. Anders schon 1928 S. Eustratiadis, S. 260-261, mit wichtigen Einsichten über den Stil und die Sprache des Romanos.

³⁷ E. Toniolo erkennt zwar im Dichter des Akathistos einen glühenden Verfechter der Formulierung von Chalkedon *ein Christus in zwei Naturen*, zieht aber dennoch nicht in Betracht, dass dies die Christologie der Kontakien von Romanos kennzeichnete.

³⁸ Wir zitieren als Beispiel: «Χαῖρε, βλαστοῦ ἀμαράντου κλήμα· / χαῖρε, καρποῦ ἀθανάτου κτήμα· / χαῖρε, γεωργὸν γεωργοῦσα φιλόανθρωπο· / χαῖρε, φυτουργὸν τῆς ζωῆς ἡμῶν φύουσα» – «Gegrüßt seist du, Reis des unverwelkbaren Sprosses, / Gegrüßt seist du, Acker der unsterblichen Frucht, / Gegrüßt seist du, die den menschenliebenden Ackermann trägt, / Gegrüßt seist du, die den Spender unseres Lebens hervorbringt!» (Strophe 5,6-9).

Unbefleckte, / der Schöpfer des Himmels und der Erde, / da er in deinen Schoß einging“.³⁹

Aber bereits im Vorwort (Proömium) sagt uns der Hymnus im Wesentlichen, dass er das Thema des Einwohnens des Wortes in der Jungfrau darlegen wird. Wir werden sehen, dass ihn dieses Thema tatsächlich ganz besonders beschäftigt und in seinen Gedanken vorherrscht. So betont der Dichter auch am Schluss des Hymnus, in der Strophe 23, ausdrücklich das Einwohnen Gottes im Schoß der Jungfrau und nennt sie selbst einen „beseelten Tempel“:

«Ψάλλοντές σου τὸν τόκον εὐφημοῦμεν σε πάντες
ὡς ἔμψυχον ναὸν, Θεοτόκε ·
ἐν τῇ σῇ γὰρ οἰκήσας γαστρὶ
ὁ κατέχων πάντα τῇ χειρὶ κύριος
ἡγίασεν, ἐδόξασεν, ἐδίδαξε βοᾶν σοι πάντας ·
„Χαῖρε, σκῆνη τοῦ Θεοῦ καὶ Λόγου ·

³⁹ Aus dieser theologischen Perspektive wird die Geburt durch die Jungfrau als «fremd» angesehen. Sie wird also aus dem bereits erwähnten Grund für apophatisch gehalten und erinnert uns an eine Wendung des Romanos in anderen Kontakien von ihm {Ausgabe von J. de MATONS, *Romanos le Mélode, Hymnes*, vol. I-V, SC (=Sources Chrétiennes), Paris 1964-1981}: «Ἄφραστον, φρικτὸν τὸ μυστήριον τοῦ Λόγου / πᾶσι γηγενεῖς, καὶ στρατεύμασι πυρίνοις· λαθῶν γὰρ ἄσωμάτων ταῖς σεσάρκωται» – «Unausprechlich, eindrucksvoll das Mysterium des Wortes/ für alle Erdgeborenen und die feurigen Heerscharen; / denn verborgen vor den körperlosen Mächten ist es Fleisch geworden» (XIII, 25, 1-3): «Ἐὖνα γὰρ εἰσι τὰ λαληθέντα, μᾶλλον δὲ φρικτὰ τὰ ἄλουσθέντα» – «Denn das Gesagte ist fremdartig, das Gehörte noch schrecklicher») (XIII, 28, 4). Siehe auch 33, 10, 2-9 (Erwähnung des Heiligen Geistes). Außerdem heißt es in einer Rede auf die Verkündigung, die B. Marx (*Procliana. Untersuchungen über den homeletischen Nachlaß des Patriarchen Proklos von Konstantinopel*, Münsterische Beiträge zur Theologie 23, Münster i. W. 1941, S. 38ff.) Proklos zuschreibt, bezeichnend: «Ἐένον τὸ πρᾶγμα, φοβερός, ὁ τοῖς σεραφεῖμ ἀθεώρητος, ὁ πάσαις ταῖς ἀγγελικαῖς δυνάμεσιν ἀκατανόητος, ἡλίκιη συντυχίαν ἐπαγγελλεται! Κόρη αὐτοπόσωπον παρουσίαν μηνύει, μᾶλλον δὲ εἰσοδὸν δι’ ἀκοῆς ὑπὸσχέται αὐτῇ! Καὶ ὁ τὴν Εὖαν καταδικάσας, τὴν αὐτὴν θυγατέρα δοξάζειν τοσοῦτον ἐπέιγεται, καὶ λέγει· Ἐτοίμασαί μοι τῆς ἀκοῆς τὰς εἰσόδους! Καὶ δύναται γαστήρ χωρεῖν τὸν ἀχώρητον;» – «Befremdend ist das Ereignis, dass der Außergewöhnliche, der für die Seraphim unsichtbar ist, der für alle Engelmächte unbegreiflich ist, ein so großes Glücksereignis verkündet! Dem Mädchen verkündet er seine höchstgelegene Anwesenheit, verspricht ihr sogar seinen Eintritt durch das Hören! Und der, welcher Eva verdammt hat, beeilt sich so sehr, ihre Tochter zu preisen, und spricht: Öffne mir die Eingänge deines Gehörs! Und ist es möglich, dass der Schoß den Unendlichen umschließen kann?» (PG 50, 791). Es ist freilich bemerkenswert, dass das Thema des Hörens auch im Akathistos benutzt wird, jedoch auch die «höchstpersönliche Anwesenheit».

χαίρει, ἀγία ἀφγίων μείζων ·
χαίρει, κιβωτὲ χρυσοθεΐσα τῷ πνεύματι“».

„Wir besingen, den du geboren, und preisen dich alle
als den beseelten Tempel, Gottesgebärierin!
Denn da der Herr, der alles mit seiner Hand umfassen hält,
in deinem Schoß Wohnung nahm,
heiligte, verklärte er dich, und lehrte alle, dir zuzurufen:
Gegrüßt seist du, Zelt Gottes und des Wortes!
Gegrüßt seist du, Heilige, größer als die Heiligen!
Gegrüßt seist du, vom Geist vergoldeter Schrein!“ (23,1-8)

Das christologische Thema des Einwohnens des Wortes im Schoß der Jungfrau (und damit in der Jungfrau selbst)⁴⁰ werden wir weiter unten unter einem besonderen Forschungsaspekt betrachten⁴¹. Mit dem bis jetzt Gesagten meinen

⁴⁰ Auch die Begrüßung der Gottesmutter als «Θεοῦ ἀχωρήτου χώρας» («Gegrüßt seist du, Gefäß des nicht fassbaren Gottes!») (15,6) gehört zum gleichen christologischen Schema.

⁴¹ Als Bundeslade wird die Jungfrau auch in einem anderen Gedicht des Romanos beschrieben. Der Melode vergleicht den Schoß der Jungfrau und die Vereinigung des Wortes mit dem Fleisch mit der Bundeslade und ihrem Inhalt (Gefäß – Manna): «Μάννα ποτὲ καὶ στάμονος τὴν χρύσην / κιβωτὸν Μωυσῆς γράφει βασιτάξουσιν / τί βούλεται δὲ ταῦτα ζητήσομεν / οὐδὲν γὰρ ἀργὸν ἐγκραταί τῇ γραφῇ οὐδ’ ἀσαφές, / ἀλλὰ πάντα εὐθέα· / ἢ στάμονος ἢ χρυσοῦ Χριστοῦ τὸ σῶμα, / τὸ μάννα θεῖος Λόγος ᾧπερ ἠνώθη· / τίς δὲ ἢ κιβωτός;» – «Moses schreibt, dass einst die Arche [=Bundeslade] / Manna und einen goldenen Krug enthielt; / was will uns das sagen? / Nichts in der Schrift ist ohne Bedeutung oder unklar, / sondern alles ist direkt ausgedrückt; / der goldene Krug ist der Leib Jesu Christi, / das Manna ist das göttliche Wort, mit dem er sich vereint; / wer ist aber die Arche [=Bundeslade] ?», (37, 3, 1-6). Die konkrete Wendung des Romanos kann uns helfen, den Ausdruck im Akathistos zu verstehen: «χαίρει, τροφή τοῦ μάννα διάδοχε» – «Gegrüßt seist du, Speise, Nachfolgerin des Manna!» (11,14). Mit der Wendung «κιβωτὲ χρυσοθεΐσα τῷ πνεύματι» – «Gegrüßt seist du, vom Geist vergoldete Arche [=Lade]» benutzt der Dichter sein Gleichnis auch in pneumatologischer Bedeutung. Wir wissen, dass Romanos mit der christologischen Verwendung der Gleichnisse eine Neuheit einführte, um der *neochalkedonischen* christologischen Terminologie seiner Zeit zu entsprechen (siehe auch KOUREMBELES, *Christologie*, ebd., S. 174). Daher glauben wir, dass er selbst hier sein Gleichnis pneumatologisch vervollständigt, während wir in der Strophe 15 die christologische Version und Verwendung des Themas der göttlichen Herablassung haben, das Romanos in seinem Kontakion über den Heiligen Geist pneumatologisch benutzt. Für das symbolische Thema von *Theotokos-Arche*, wo der Gott Logos als Subjekt seiner beiden Naturen betont wird, vgl. KOUREMBELES, *Christologie*, ebd., S. 173-174. Vgl. auch die Untersuchung

wir, dass wir dem Thema ein ausreichendes Vorwort vorangestellt haben, wo man klar die Hand des Romanos sieht. An dieser Stelle müssen wir betonen, dass wir im Ausdruck des Akathistos *symmetrische paradoxe Formeln* antreffen, weil die verschiedenen Charakteristiken der Naturen sich auf ein und dieselbe zweite Person der Hl. Dreifaltigkeit beziehen⁴². Daher verknüpft sich das «*Sei begrüßt*», das sich an die Jungfrau selbst richtet, in den Begrüßungen vorher (mit den ersten Zeilen der ungeraden Strophen) bzw. unmittelbar danach (mit den geraden Strophen) mit der Person, in der sich die Naturen vereinen, nämlich dem Hl. Wort. Während also der Leser/Hörer des Akathistos zu Anfang den Eindruck hat, dass die Jungfrau der *Bezugsmittelpunkt* sei⁴³, weil an sie die Begrüßungen der ungeraden Strophen gerichtet sind, so muss er doch feststellen, dass im Prinzip der *Bezugsmittelpunkt des Dichters Jesus Christus* ist⁴⁴ und die Jungfrau nur in Beziehung zur Identität und zum Werk dieser Person bedeutungsvoll ist⁴⁵. Diese theologische Perspektive ist es, wel-

dieses christologischen Motivs bei Basileios von Seleukeia und Romanos in der Arbeit von G. Martzelos in diesem Band. Martzelos beobachtet, dass Romanos sich in der Hermeneutik dieses symbolischen Themas aus seinen zu den neuchalkedonischen Interessen passenden Voraussetzungen von Basileios (von Seleukeia) unterscheidet.

⁴² Zu Unrecht betrachten manche Dogmatologen den christologischen Ausdruck von Chalkedon als *unsymmetrisch* (eine Person und zwei Naturen) im Verhältnis zur (angeblichen) Symmetrie des Nestorius (zwei Personen und zwei Naturen). Berechtigt ist das Interesse dieser Theologen an der Bedeutung des Unbegreiflichen im Mysterium Jesu Christi und an der Verurteilung des logisch-mathematischen Denkens des Nestorius. Aber auch das Mathematische der Logik würde nicht unfehlbar zur Symmetrie führen! Im Interesse der theologischen Begründung dieser Ansicht ist auf die theologischen Wahrheit hinzuweisen, dass die menschliche Natur Jesu Christi als ihr Subjekt das Heilige Wort besitzt. Wir sprechen hier von einer Symmetrie, die soteriologisch die gesamte Menschheit betrifft.

⁴³ Zur dogmatologischen Thematologie des Hymnus und zur Darlegung besonderer theologischer Punkte ist die Zusammenfassung wertvoll, die E. Toniolo (*Numeri*, S. 273ff.) bietet. Die gesamte Komposition des Gedichtes vermittelt durch die Verknüpfung der Zahlen den Eindruck, dass die Christologie, die Theotokologie und die ekklesiologische Perspektive untrennbar miteinander verbunden sind.

⁴⁴ So wird sie zum Beispiel als «*ἀστέρως ἀδύτου μήτηρ*» («*Mutter des unvergänglichen Sternes*») und «*ἀύγη μυστικῆς ἡμέρας*» – «*Morgenstrahl des mystischen Tages*» begrüßt, damit im Bezug auf diese Tatsache in den folgenden Versen ihre Gabe an die Menschheit betont wird (siehe Strophe 9).

⁴⁵ Aus dieser Perspektive heraus müssen wir auch die eindringlicher betonten, an die Gottesmutter gerichteten Begrüßungen der 15. Strophe verstehen: «*Χαῖρε, ἡ τάναντία*

che den höchst kraftvollen Ausdruck des Dichters in ästhetischen Beispielen und Bildern über die Gottesmutter verständlich werden lässt, wie in zwei demonstrativen Beispielen, die wir anführen möchten, jenes Bild, wo sie als «ἀστέρα πού ἐμφαίνει τὸν ἥλιον» – «Stern, der die Sonne ankündigt» (1,14) oder jenes, das sie als die, «ἀπὸ τὴν ὅποια ῥέει μέλι καὶ γάλα» – «aus der Milch und Honig fließt» (11,17), darstellt.

Für den Fall, dass jemand nicht diese Verknüpfung erkennt, gerät er in Gefahr, entweder Jesus Christus oder die Jungfrau zu verselbständigen und den ekklesiologischen Charakter einer Beziehung zu verkennen, die nicht nur einfach auf die obigen Personen beschränkt, sondern für das gesamte Menschengeschlecht offen steht⁴⁶. Hier erscheint nirgendwo eine *ausschließliche Mutter-Sohn-Beziehung*, wie es bei den einfachen weiblichen Personen geschieht, die einfache Menschen gebären, sondern, ohne dass die menschliche Dimension der Liebe der Mutter zu ihrem Kind herabgesetzt wird, wird dennoch auch die Liebe des Geborenen zu allen seinen Geschöpfen aufgezeigt. Das göttliche Wort ist hier freilich der Garant für die Teilhabe aller an diesem rettenden Ereignis, das im Schoß und in den Armen der Jungfrau augenscheinlich wird. Die Begrüßung: «χαῖρε ἀλλή λογικῶν προβάτων» – «Gegrüßt seist du, Hürde der geistigen Schafe!» (7. Strophe) wird nur aus dieser konkreten theologischen Problematik heraus verständlich. Wenn der Christus, den die Jungfrau gebar, ein einfacher Mensch gewesen wäre, dann würde ihre Umarmung offenkundig für nur ihn und nicht noch für andere Platz haben. Aber die heilsgeschichtliche Botschaft des Akathistos ist ganzheitlich, oder besser, ökumenisch, weil die Rettung nicht von einem einfachen Menschen verkündet wird, sondern von Gott selbst, der als einziger, als Schöpfer des Menschen, in

εἰς ταῦτὸ ἀγαθοῦσα / χαῖρε, ἡ παρθενίαν καὶ λοχεῖαν ζευγνῦσα / χαῖρε, δι' ἧς ἐλύθη παρὰβασις / χαῖρε, δι' ἧς ἠνοίχθη παράδεισος / χαῖρε, ἡ κλεις τῆς Χριστοῦ βασιλείας» – «Gegrüßt seist du, die Gegensätze aufhebt! / Gegrüßt seist du, die Jungfräulichkeit und Geburt vereint! / Gegrüßt seist du, durch welche die Verfehlung beendet wurde! / Gegrüßt seist du, durch die das Paradies geöffnet wurde! / Gegrüßt seist du, Schlüssel zum Königreich Christi!».

⁴⁶ Uns gefällt die interpretierende Annäherung an den Vers 13,8 («χαῖρε, ἀναστάσεως τύπον ἐκλάμπουσα» – «Gegrüßt seist du, die in sich das Urbild der Auferstehung erstrahlen lässt!») von Stamatakis: «Die Jungfrau, welche den von den Toten nach drei Tagen auferstandenen Jesus geboren und groß gezogen hat, erleuchtete den Typ der allgemeinen Auferstehung der Menschen» (Byzantinische Hymnographie, ebd., S. 116).

der Lage ist, seine Mutter zum Zufluchtsort aller Menschen zu machen. Die göttliche Mutterschaft mag zwar paradox sein, aber sie ist nicht widersinnig⁴⁷.

Der Akathistos will nicht die menschliche Logik und Selbständigkeit verneinen, sondern sie durch die Beschreibung des Paradoxen einer heilsgeschichtlichen Verbindung hervorheben. Paradox heißt nicht unlogisch, sondern es handelt sich um etwas, das die vergängliche (erschaffene) menschliche Logik und Weisheit übertrifft und sie dennoch als wirkliche Logik und wirkliche Weisheit bestätigt⁴⁸, insofern sie nicht die göttliche Kraft für die Rettung des Menschen ausschließt, sondern nach ihr verlangt. Deswegen sagt der Dichter in der 3. Strophe: «χαῖρε, σοφῶν ὑπερβαίνουσα γνῶσιν / χαῖρε, πιστῶν κραυγάζουσα φρένας» – «Gegrüßt seist du, die das Wissen der Weisen übersteigt! / Gegrüßt seist du, die die Sinne der Gläubigen erleuchtet!» Nestorius im 5. Jahrhundert und alle diejenigen, welche in der Zeit des Meloden im Prinzip seine Ansichten teilten und auf falsche Weise Chalkedon unterstützten, wurden für Leugner dieser erlebten Wahrheit gehalten, weil sie sie als wider-

⁴⁷ Die höchst ausdrucksreiche Strophe, welche diese theologische Wahrheit erwähnt, ist die 16.: «Ἰήτορας πολυφθόγους ὡς ἰχθύας ἀφάνους / ὀρώμεν ἐπὶ σοὶ Θεότοκε· / ἀποροῦσι γὰρ λέγειν τὸ πῶς / καὶ παρθένος μένεις καὶ τεκεῖν ἴσχυσας· / ἡμεῖς δὲ τὸ μυστήριον θαυμάζοντες πιστῶς βοῶμεν ... » – «Wortgewandte Redner sehen wir/stumm wie Fische vor dir, Gottesgebälerin! / Denn sie vermögen nicht zu erklären, / wie du Jungfrau bleibst und doch zu gebären vermochtest. / Wir aber bewundern das Geheimnis und rufen gläubig...». Im vorliegenden Fall wird der Gottesmutter der Vorzug als «σοφίας Θεοῦ δοχεῖον» (Gefäß der Weisheit Gottes) gegeben und sie wird als «φιλοσόφους ἀσόφους δεικνύουσα» – «die Gelehrte als ungelehrt erwiesest», als «τεχνολόγους ἀλόγους ἐλεγχουσα» – «die kunstfertige Denkende als unfertig überführtest» begrüßt. In derselben Strophe wird die Gottesmutter auch als «τῶν Ἀθηναίων τὰς πολοκάς διασπῶσα» – «die du der Athener Lügengewebe zerrisdest» bezeichnet. Es handelt sich also um das Thema des Widerspruchs gegen die Verabsolutierung der menschlichen Weisheit, das Romanos auch in anderen Kontakien vorbringt (siehe KOUREMBELES, *Christologie*, ebd., S. 155-156).

⁴⁸ Sehr schön drückt das Verhältnis des Glaubens zur göttlichen Finsternis der unvergessene Justinos Popovitz aus: «*De même que l'homme non seulement s'aveuglerait mais s'anéantirait lui-même s'il approchait les éruptions solaires, de même la raison humaine s'anéantirait si elle pouvait pénétrer nue dans les hauteurs supra-célestes de la Divinité trinitaire, là où flamboient les innombrables soleils des vérités éternelles. Cheminant au milieu d'elles, la raison humaine doit porter le vêtement de la foi et être instruite au maniement de toutes les armes par les vertus évangéliques*» {*Philosophie orthodoxe de la vérité (Dogmatique de l'Église orthodoxe)*, tome I (Editions l'Age d'Homme) 1992, S. 73}. Siehe ebenfalls S. 77 über das Thema *Glauben – Wissen*.

sprüchlich zur menschlichen Logik ansahen. Die Anhänger der nestorianischen Christologie könnten also nicht das Paradox der Zuschreibung von sowohl göttlichen als auch menschlichen Eigenschaften und Kennzeichen an die eine göttliche Person des Göttlichen Wortes akzeptieren⁴⁹. So zeigt der Dichter gleich zu Anfang, wie die Jungfrau zweifelt und in Erstaunen gerät vor jenem hyperlogischen Mysterium⁵⁰, das nicht einmal den immateriellen Engeln zugänglich ist.

Der Akathistos spricht die dem Glauben der Kirche entgegengesetzte häretische Ansicht an, dass Christus vom göttlichen Wort verschieden sei und nicht ein und dieselbe göttliche Person ist. Daher wird die Gottesgebärende selbst als «*προοίμιον τοῦ θαύματος τοῦ Χριστοῦ*» bezeichnet, d.h. sie selbst wird im Prinzip als ein *Wunder* angesehen⁵¹, weil in ihr das Wunder der Vereinigung

⁴⁹ Aber auf dieser theologischen Basis stimmten Kaiser Justinian und der Papst Johannes II. überein und bestätigten so 534 den dogmatischen Einklang zwischen Konstantinopel und Rom. Siehe: I. KOUREMBELES, *Ökumenische Beispiele in der Kirchengeschichte*, (griech.) I. Band, Thessaloniki 2002 (Verlag P. Pourmaras), S. 54ff.

⁵⁰ 2. Strophe: «*Βλέπουσα ἡ ἅγια ἑαυτὴν ἐν ἀγνεῖα / φησὶ τῷ Γαβριὴλ θαρσαλέως· / τὸ παράδοξόν σου τῆς φωνῆς δυσπαράδεκτόν μου τῇ ψυχῇ φαίνεται· / ἀσπόρου γὰρ συλλήψεως τὴν κύησιν, πῶς λέγεις;*» – «*Da die Heilige sich in ihrer Unversehrtheit sah, / sprach sie mutig zu Gabriel: / Das Unglaubliche deiner Botschaft / erscheint meiner Seele schwer annehmbar. / Sagst du doch Schwangerschaft durch samenlose Empfängnis voraus mit dem Ruf...*». In der 3. Strophe finden wir eine sehr charakteristische Weise, mit der sich Romanos ausdrückte, nämlich mit Wortspielen und dramatischen Dialogen: «*Γνωῖσιν ἄγνωστον γνῶναι ἢ παρθένος ζητούσα / ἐβόησεν πρὸς τὸν λειτουργοῦντα· / „Ἐκ λαγόνων ἀγνῶν υἱὸν / πῶς ἐστὶ τεχθῆναι δυνατόν; Λέξον μοι.“ / Πρὸς ἣν ἐκεῖνος ἔφησεν ἐν φόβῳ πρὶν κραυγάζων οὕτω· / „χαῖρε, βουλῆς ἀπορρήτου μύστις, / χαῖρε, σιγῆς δεομένον πίστις· / χαῖρε, τῶν θαυμάτων τοῦ Χριστοῦ τὸ προοίμιον, / χαῖρε, τῶν δογμάτων αὐτοῦ τὸ κεφάλαιον.“*» – «*Da die Jungfrau unfassbares Wissen zu erfassen suchte, / rief sie dem Dienenden zu: / Sprich, wie ist es möglich, / unversehrten Leibes einen Sohn zu gebären? / Zu ihr sprach er, der zuvor voll Furcht aufgeschrien hatte: / Gegrüßt seist du, Teilhaberin unsäglichem Ratschlusses! / Gegrüßt seist du, Glaube derer, die in der Stille flehen! / Gegrüßt seist du, Einleitung der Wunder Christi! / Gegrüßt seist du, Hauptstück seiner Dogmen!*». Ein ebenfalls bekanntes Wortspiel des Romanos ist das mit der Verwendung des Wortes «*Wort*» (siehe KOUREMBELES, *Christologie*, ebd., S. 127, Anm. 316).

⁵¹ Die Gottesmutter ist der Beginn der Wunder Jesu. Durch sie erscheint in Wirklichkeit die neue Schöpfung, die durch die Jungfräulichkeit Marias betont wird. Diese Jungfräulichkeit garantiert ihr das göttliche Wort selbst. Dass es ein Wunder ist, und zwar das viel gerühmte Wunder der Engel (3. Strophe), ist nicht etwas, das von der Gottes-

der zwei Naturen einer ganz bestimmten Person stattfindet. Gewiss geriet eine solche Ansicht in Widerspruch zum rationalisierten Denkmodell des Nestorius, laut dem Maria nur einen Menschen gebären konnte und nicht Gott selbst. Wir wollen jedoch zur Verdeutlichung unserer Ansicht kommen, dass das Missverständnis mancher Theologen in Bezug auf das Thema des orthodoxen Apophatismus darin liegt, dass sie die Dreifaltigkeitslehre nur locker mit der Christologie verbinden. Durch diese Verdeutlichung wird es klar, dass der Dichter des Akathistos sich nicht nur für die Identität der Person Jesu interessiert, sondern auch für das Aufzeigen der Untrennbarkeit seiner beiden Naturen.

Wir werden der einseitigen Ansicht von A. F. Ferrara⁵² nicht zustimmen, dass der *alexandrinische Apophatismus* im Hymnus überwiegt und dass die Bedeutung der antiochienischen Theologie im Akathistos herabgesetzt wird⁵³. Im Gegenteil, wir meinen, dass im Hymnus eine ökumenische – und vor allem harmonische – Verknüpfung aller gesunden Elemente der alexandrinischen (deutlichere Betonung der Einheit der Naturen) und der antiochienischen Tradition (deutlichere Betonung der Unterscheidung der Naturen) vorliegt.

A. F. Ferrara misst außerdem der Tatsache besondere Bedeutung bei, dass Jesus Christus im Akathistos durch die Bezeichnungen «Gott», «Herr», «Herrscher», «König», «Wort», «Hoher», «Schöpfer», «Erbauer», «Gebierter» charakterisiert wird. Tatsächlich spielen die Dreifaltigkeit und insbesondere Gott

mutter selbst ausgeht. Mit Absicht sagt der Dichter, dass «ὁ φυλάξας ταύτην ὥσπερ ἦν ἄσπορον» (13,4) («der sie so bewahrte, wie sie war, unversehrt») Gott ist, der von der Jungfrau geboren wird. Sie selbst zeigt der Welt durch ihre Person und ihr Vorbild bei der Zustimmung zum Willen Gottes die mysteriöse Wahrheit der Fleischwerdung von Gott selbst. Sie steht der Vollbringung des Wunders Gottes in ihr positiv gegenüber.

⁵² Siehe das Kapitel seiner Studie, das die Menschwerdung betrifft.

⁵³ Die Unterscheidung zwischen antiochenischer und alexandrinischer Tradition wurde in westlichen dogmatischen Handbüchern eingeführt und von orthodoxen Handbüchern übernommen. Diese terminologische Differenzierung wie auch die in der Theologie immer noch geltende Unterscheidung zwischen Osten und Westen stammt von nicht-orthodoxen Theologen und ist in der Geschichte der westlichen Theologie begründet, die Differenzierungen und Gegensätze liebt. Da orthodoxe Theologen diese Unterscheidungen adoptiert haben, ist es an der Zeit, auf das Unzutreffende und theologisch Unfundierte solcher verallgemeinernden Unterscheidungen hinzuweisen. Siehe zu diesem Thema die schöne Studie von I. Petrou, «*Moderne Welt*» gegen «*Osten – Westen*» (griech.), in: Ἀναλόγιον, Band 1 (2001) S. 69-79.

Vater im Hymnus keine besondere Rolle⁵⁴. A. F. Ferrara sieht darin ein Problem, dass der Dichter des Akathistos «*leider*» nicht wie die Ephesischen Kirchenväter von der *Entsendung des Sohnes durch den Vater* spricht. Genau dies könnte uns freilich als Argument gegen die einseitige Verknüpfung des Akathistos nur mit der ephesischen Theologie dienen. Aber die Dinge sind nicht so einfach, und die dogmatischen Vereinfachungen gehen zu Lasten der präzisen wissenschaftlichen Forschung. Wie wir gesehen haben, will der Dichter des Akathistos insbesondere zeigen, dass Jesus Christus die *zweite Person der Heiligen Dreifaltigkeit* ist, und hierauf stützt er seine Theotokologie⁵⁵. Dabei ist vor allem die Christologie des Romanos⁵⁶ von Interesse, und das ist freilich kein Zufall für die Beziehung des Hymnus zum *Meloden der Meloden*, wie Romanos genannt wurde⁵⁷.

Offenkundig möchte der Dichter die eigene «*persönliche Initiative*», wie sie A. F. Ferrara nennt, des göttlichen Wortes, Mensch zu werden, betonen. Warum wird jedoch diese theologische Perspektive so hervorgehoben? Das ist die theologische Frage, die sich im Akathistos Hymnus und insbesondere in den Kontakien des Romanos stellt. Der Dichter zielt darauf ab, eine bestimmte

⁵⁴ Bereits zuvor hat N. Tomadakis die Beziehung zwischen Christologie und Theotokologie übersehen, sodass er die Bedeutung der Attribute nicht beachtet und einfach ihre Menge zählt: «*Das Attribut ist dürftig. Gott – Christus wird im Hymnus König, Heiliger, Herrscher, Gott in der Höhe, gerechter Richter, Schöpfer, menschenfreundlicher Herr, hochheiliges Wort, Unbeschreiblicher, Erlöser, Schöpfer von Himmel und Erde, Retter, Gesalbter genannt, während die Jungfrau nur Heilige, Unerfahrene in der Ehe, Unbefleckte, Gottesgebärende, Hochgelobte Mutter, Jungfrau (Gottbesessene). Freilich wird die Gottesmutter umschreibend unvermählte Braut, Männer nährende Jungfrau, geschmückte Braut der Heiligen, Licht bringende Fackel, Zurückruf Adams, Erlösung Evas usw. genannt, aber der Mangel ist spürbar*» {Byzantinische Hymnographie und Dichtung (griech.), Thessaloniki (Verlag P. Pournaras) 1993, S. 164}. Aber auch rein mengenmäßig scheint es uns nicht, dass «*das Attribut arm ist*».

⁵⁵ Außerdem, wie der unvergessliche Vater Justinos Popovits sagt: «*Tous les dogmes constituent en réalité une unique Vérité: le Dieu-Homme, le Seigneur Christ. Tous renvoient vers Lui parce qu' ils proviennent de Lui; ils renvoient à Lui comme chaque rayon de soleil renvoie au Soleil. Que seulement l' homme aille et parvienne au bout de la vérité sur le Bien—il parviendra à Jésus Christ comme chaque rayon de soleil renvoie au Soleil...*» (POPOVITCH, *Philosophie*, ebd., S. 47).

⁵⁶ Siehe KOUREMBELES, *Christologie*, ebd., S. 182 ff.

⁵⁷ Tatsächlich gebührt nach Ansicht des J. B. Pitra (*Analecta Sacra spicilegio solemnensi parata*, vol. 1, Paris 1876, S. XXV), nur Romanos die Charakterisierung als «*Melode*».

christologische Perspektive zu entfalten, die wir weiter unten betrachten werden. Der Dichter will auf die christologische Problematik seiner Zeit antworten und sie seiner Zuhörerschaft verständlich machen. Er thematisiert die Entsendung des Sohnes durch den Vater eben deshalb nicht, weil es sein theologisches Ziel ist, die Identität Christi mit einer bestimmten göttlichen Person, nämlich dem «einen aus der Dreiheit», dem Göttlichen Wort in den Vordergrund zu stellen.

In den Kontakien des Romanos wird eine theologische Richtung deutlich, die die „Theologie“ mit der „Ökonomie“ harmonisch verknüpft und das christologische Dogma mit ökumenischer Genauigkeit präsentiert. Dies hat mit einer bestimmten dogmatischen Absicht zu tun, nämlich mit der Unterstützung der Christologie der 4. Ökumenischen Synode gegen diejenigen, die dieses Konzil als nestorianisch interpretierten oder es zumindest dafür hielten⁵⁸. Daher war das vorrangige Ziel die Akzeptanz der theologischen Wahrheit, dass Christus das Göttliche Wort selbst ist. Deshalb gibt der Dichter des Akathistos, wenn er die Gottesmutter *«Brautgemach, in dem das Wort sein Zelt errichtete»*, nennt und sich dabei auf Proklos von Konstantinopel stützt, nicht der *«Unabhängigkeit des Wortes»* den Vorzug, wie A. F. Ferrara meint, sondern er will die göttliche Person hervorheben, die sich inkarniert, damit die häretische Deutung der 4. Ökumenischen Synode, welche wir oben erwähnt haben, ausgeschlossen wird. Die bekannte und bei den *neochalkedonischen* Theologen des 6. Jh. beliebte Formel des Proklos von Konstantinopel *«der eine aus der Dreifaltigkeit inkarnierte sich»* wird also von Romanos, einem Befürworter dieser Formel, durch die obige Wendung auf die beste Weise, wiedergegeben⁵⁹.

Außerdem zeigt schon allein die Abhängigkeit von Proklos die Identifizierung des Dichters des Akathistos, Romanos des Meloden, mit den christologischen (antinestorianischen) Interessen der Kirchenväter des Dritten Ökumenischen Konzils in Ephesus, denn diese Rede des Proklos (*«Auf die Allerheiligste Gottesmutter»*) steht an der Spitze der dogmatischen Texte, die sich dieses Konzil zu eigen gemacht hat⁶⁰. Die Renaissance seiner christologischen

⁵⁸ Siehe KOUREMBELES, *Neochalkedonismus*, ebd., S. 169ff.

⁵⁹ Siehe KOUREMBELES, *Christologie*, ebd., S. 182ff.

⁶⁰ Daher scheint auch die feine Unterscheidung von A. F. Ferrara zwischen den ephesischen Kirchenvätern und dem Akathistos auf dem Niveau der theotokologischen Interessen keine besondere Bedeutung zu besitzen.

Positionen im 6. Jahrhundert steht in Verbindung mit der theologischen Bewegung des *Neochalkedonismus*, die eine Zusammenschau des Konzils von Chalkedon mit der vorangegangenen ökumenischen Tradition anstrebte, um dessen nestorianische Ausdeutung auszuschließen, wegen der dieses Konzil sogar die strenge Polemik des Severus von Antiocheia erfuhr⁶¹.

Es wäre also methodisch falsch, wenn man danach suchen würde, wie oft der Hymnus den Heiligen Geist oder Gott-Vater erwähnt. Das Problem liegt nicht in der Häufigkeit, sondern in der theologischen Zielsetzung, und im vorliegenden Fall in der besonderen christologischen Perspektive, die auch mit einem eigenen triadologischen Begriff verknüpft wird. So erwähnt der Dichter, tatsächlich einmal die Heilige Dreifaltigkeit, aber das reicht aus für die theologischen Intentionen des Dichters, um die Person, die sich inkarniert, als die zweite Person der Heiligen Dreifaltigkeit hervorzuheben. A. F. Ferrarra ist zuzustimmen, wenn er den Akathistos nicht als eine theologische Abhandlung ansieht, obwohl seine Bemerkungen zeigen, dass er ihn so gern sehen möchte. Aber was Ferrarra verkennt, ist die wahre Bedeutung der apophatischen Ausdrucksweise des Akathistos.

Wir halten fest, dass mit der apophatischen Ausdrucksweise eine konkrete Person bezeichnet werden soll, die zweite Person der Heiligen Dreifaltigkeit, und nicht allgemein die Dreifaltigkeit, denn diese konkrete Person wird durch die Jungfrau inkarniert. Daher liegt keine einseitig apophatische Rede und keine allgemeine Beschreibung des Göttlichen vor, sondern eine Verknüpfung des apophatischen Ausdrucks mit der kataphatischen Formulierung, die dieselbe göttliche Person betrifft, die sich inkarniert hat. Also wird die Betonung, dass das Göttliche Wort der *unzugängliche* (Tim. 6,16) und *unbegreifliche* Gott ist, ergänzt durch die theologische Wahrheit, dass dasselbe *unkörperliche* Wort ohne sich in seiner Natur zu verändern, durch seine Fleischwerdung für die Welt greifbar und sichtbar wird. Um jedoch die christologische Problemstellung des Hymnus zu begreifen, müssen wir den Zweck seiner theologischen Abhängigkeit von vorangegangenen Rednern und das Ziel erkennen, dem diese Abhängigkeit für die Theologie des Hymnus dient, die sich freilich in der Praxis als ökumenisch erweist.

⁶¹ Zur antichalkedonischen Polemik des Severus von Antiocheia siehe I. NIKOLOPOULOS, *Die Christologie des Severus von Antiocheia und der Begriff Chalkedons* (griech.), Thessaloniki 2002 (unpubliz. Diss.), S. 309ff.

3. Christologie und Theotokologie

Das christologische Beispiel des Einwohnens und seine ökumenische theologische Perspektive

Ein wichtiges Kennzeichen der Interpretation von A. F. Ferrara ist, dass er den Akathistos der Genialität – wie er sie bezeichnet – der alexandrinischen Tradition zuordnet. In den Schriften vieler westlicher Theologen, unabhängig von ihrer Konfessionszugehörigkeit, wurde die Theologie der antiken Kirchenväter auf sterile Weise klassifiziert und zwischen zwei getrennten christologischen Schulen aufgeteilt, der von Antiocheia und der von Alexandria. Auch A. F. Ferrara bewegt sich auf dieser Linie und favorisiert für den Akathistos das alexandrinische Modell der «*Christologie von oben*»⁶², also des Göttlichen Wortes, das herabkommt und sich inkarniert (Joh.1,14), und unterstreicht den Begriff «Gottesgebärerin» als Titel der Jungfrau. Diese Ansicht bedarf allerdings der erklärenden Ergänzung, weil sie in dieser Form einseitig ist und eben die ökumenische Perspektive des Hymnus übersieht. Erstaunlicher Weise verwendet der Dichter des Akathistos nämlich auch eine Terminologie, die der *extrem antiochische* Nestorios ebenfalls benutzte.

Was den Hymnus theologisch hervorhebt, ist sein ökumenischer Aspekt⁶³. Das ist überdies auch das Kennzeichen der Christologie der Kontakien des Romanos des Meloden. Romanos interessierte sich als neochalkedonischer Theologe dafür, die Tatsache zu verteidigen, dass der Duophysitismus der 4. Ökumenischen Synode (*in zwei Naturen*), welcher bei der antiochischen Christologie beliebt war, vollkommen mit der monophysitischen Terminologie des Kyrill von Alexandria (*eine inkarnierte Natur des Göttlichen Wortes*) vereinbar war. Diese Ansicht zeigte Romanos, wobei er nicht die Kraft der künst-

⁶² Auf Englisch «*Christology from above*».

⁶³ Ich bin überzeugt, dass «*Justinian unmöglich jemanden, der in seiner Residenz Konstantinopel das gottesdienstliche Leben bestimmte, nicht um Rat gefragt oder ihn zumindest anerkannt hätte. Ich glaube sogar, dass genau diese Anerkennung aus ökumenischen Gründen den großen Meloden als unsichtbaren Helden in die Geschichte eingehen lassen musste. Er war, so meinen wir, jemand, dessen gottesdienstliche Dichtkunst wertgeschätzt werden sollte, und nicht sein Name. Es musste also letztendlich jemand seinem ökumenischen Talent seine Karriere opfern. Und das war tatsächlich der „demütige“ Romanos, über dessen Leben wir höchst wenig wissen*» (Kourembeles, *Christologie*, ebd., S. 211ff.).

lichen und für den einfachen Gläubigen schwer verständlichen Terminologie gebrauchte.

Die Stelle des Akathistos: «ἔχουσαν θεοδόχον ἢ Παρθένος τὴν μήτραν» – «Als der Schoß der Jungfrau zum Gefäß Gottes geworden war» (5. Strophe), ist ein typisches Beispiel, an dem diese ökumenische Perspektive verständlich wird und welches zeigt, dass es im Hymnus keine einseitige Bevorzugung des so genannten «Modells der Christologie von oben» gibt. Ein einseitiger Bewunderer der alexandrinischen christologischen Terminologie würde wohl nicht für den Schoß der Jungfrau und im Grunde genommen für die Jungfrau selbst die Bezeichnung «Gefäß Gottes» benutzen, denn diese Bezeichnung hatte Nestorios verwendet, um seine christologische Dualität (und damit freilich seinen unorthodoxen Duophysitismus) auszudrücken. Aber der Dichter des Akathistos zeigt uns von Anfang an in seinem echten Proömium des Kontakions («Τὸ προσταχθὲν μυστικῶς ... » – «Seinen Auftrag empfing insgeheim...»), dass ihn ein konkretes christologisches Thema, das Thema des Einwohnens des Göttlichen Wortes in der Jungfrau, als ein ökumenisches Ziel beschäftigt⁶⁴. Im Kampf gegen die Einseitigkeit benutzt er gleichzeitig, um nicht als Nestorianer missverstanden zu werden, auch den Titel «Gottesgebärerin»⁶⁵, den Kyrill von Alexandria gegen Nestorios bevorzugt hatte⁶⁶. Es ist

⁶⁴ «Τὸ μυστικῶς προσταχθὲν λαβὼν ἐν γνώσει, / ἐν τῇ σκηνῇ τοῦ Ἰωσήφ σπουδῆ ἐπέστη / ὁ ἀσώματος, λέγων τῇ ἀπειρογάμῳ / ὁ κλίνας τῇ καταβάσει τοὺς οὐρανούς / χωρεῖται ἀναλλοιώτως ὄλος ἐν σοὶ· ὃν καὶ βλέπαι ἐ μήτρα σου λαβόντα δούλον μορφῆν, / ἐξίσταμαι κραυγάζων σοι· / χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε!» – «Seinen Auftrag empfing insgeheim im Geiste / der Körperlose; eilends betrat er Josephs Hütte / und sprach zu ihr, die der Ehe unkundig war:/ Der durch sein Herabsteigen die Himmel beugt, / er nimmt ungewandelt ganz in dir Wohnung, / ihn sehe ich in deinem Schoß Knechtsgestalt annehmen / und rufe dir voll staunender Bewunderung zu: / Gegrüßt seist du, unvermählte Braut!».

Die Ansicht von Pl. Stamatakis über das Proömium ist in Bezug auf die Urheberchaft des Hymnus, die er Romanos zuschreibt, bemerkenswert: «Als Proömium wurde von Anfang an das auch heute noch vor ihm gesungene Troparion „Seinen Auftrag empfing insgeheim ...“ gesungen, das eine sehr enge Beziehung zur gesamten Erzählung des Hymnus hat, der denselben Inhalt mit dem vorangegangenen Troparion darlegt» (siehe *Byzantinische Hymnographie*, ebd., S. 40).

⁶⁵ 5. Strophe: «Ἐχουσα θεοδόχον ἢ παρθένος τὴν μήτραν / ἀνέδραμε πρὸς τὴν Ἐλισάβετ· / τὸ δὲ βρέφος ἐκείνης εὐθὺς / ἐπίγνοῦν τὸν ταύτης ἀσπασμὸν ἔχαιρε / καὶ ἄλμασιν ὡς ἄσμασιν ἐβόα πρὸς τὴν Θεοτόκον» – «Als der Schoß der Jungfrau zum Gefäß Gottes geworden war, / eilte sie hinauf zu Elisabeth. / Deren Kind erkannte

bemerkenswert, dass die erwähnte Wendung in der 5. Strophe erscheint, was eine verabsolutierende Teilung des Hymnus in zwei Teile, in den erzählenden und in den theologischen, relativiert.

Der Dichter des Akathistos ringt übrigens nicht abwägend und zaudernd um jedes Wort, wie es in den theologischen Disputen über die Jahrhunderte vielfach geschah und Spaltungen und Häresien verursachte. Eher ist er offen für jeden verfügbaren Terminus, sofern die Begriffe nur richtig interpretiert und verknüpft werden. Er akzeptiert, dass die Jungfrau zugleich «*Gefäß Gottes*» und «*Gottesgebärerin*» ist, weil sie wirklich zum «*Gefäß Gottes*» wird und tatsächlich das Göttliche Wort gebiert. Der Akathistos scheint im vorliegenden Fall auf jene Stelle in der Rede des Basileios von Seleukeia «*Auf die Verkündigung*» zurückzugreifen, wo Basileios ausruft: «*O Bauch der Heiligen und Gefäß Gottes*»⁶⁷. Es handelt sich um eine Rede, in der gleichzeitig die Bevorzugung des Titels «*Gottesgebärerin*» für die Jungfrau Maria vorherrscht und die ökumenische Perspektive im Ausdruck dieses großen Redners eindeutig erkennbar ist⁶⁸.

Aus der bis heute bekannten Forschung ist offenkundig, dass die Abhängigkeit des Akathistos von Basileios dieselben ökumenischen Interessen vertritt, die auch die Religionspolitik Justinians im 6. Jh. verfolgte⁶⁹. Wenn wir zu der Beziehung zwischen Basileios und dem Akathistos die Beobachtung von G. D. Martzelos in Betracht ziehen, dass der Dichter *einen nestorianisch belasteten Begriff nicht benutzen würde, wenn er nicht die Rückendeckung von Basileios hätte*⁷⁰, dann müsste sich diese Beobachtung zum Nutzen unserer eigenen Forscherposition auch durch interne Beispiele aus anderen Gedichten des Romanos bestätigen lassen, wo sich der Dichter auf diese Weise ausdrückt.

sogleich/ voll Freude ihren Verkündigungsgruß / und rief, springend statt singend, der Gottesgebärerin zu».

⁶⁶ Zur Lehre des Kyrill von Alexandria über die Gottesmutter siehe die ergänzte zweite Auflage der Studie von Chr. Stamoulis, *Gottesmutter und orthodoxes Dogma (Studie zur Lehre des hl. Kyrill von Alexandria)* (griech.), Thessaloniki 2003, insbesondere S. 159ff.

⁶⁷ Siehe PG 85, 437C.

⁶⁸ Siehe über die Forschung zu diesem Thema MARTZELOS, *Die Christologie des Basileios von Seleukeia und ihre ökumenische Bedeutung*, (griech.), Thessaloniki 1990, S. 200ff.

⁶⁹ Siehe KOUREMBELES, *Christologie*, ebd., S. 80

⁷⁰ Siehe MARTZELOS, *Christologie*, ebd., S. 209

Tatsächlich lässt sich im 35. Kontakion des Romanos dieselbe christologische Ansicht erkennen. Dort scheint der Dichter sogar einen anderen ökumenischen Kirchenvater im Sinne gehabt zu haben, der die antiochianische Terminologie – und die Terminologie, die Nestorios bevorzugte – verwendete, um aus ihr heraus die christologische Terminologie des Kyrill von Alexandria zum Ausdruck zu bringen⁷¹. Um 430 sagt Proklos von Konstantinopel gegenüber Nestorios⁷²: «ὦ γαστήρ ἐν ἧ τὸ τῆς κοινῆς ἐλευτερίας γραμματεῖον συνετάγη· ὦ κοιλία ἐν ἧ τὸ κατὰ τοῦ θανάτου ὄπλον ἐκαλχεύθη ... ὦ ναὸς ἐν ᾧ ὁ θεὸς γέγονε ἱερεὺς ... » – «O Schoß, in dem der Brief der gemeinsamen Freiheit verfasst wurde, O Bauch, in dem die Waffe gegen den Tod geschmiedet wurde, ... O Tempel, in dem Gott zum Priester wurde...»⁷³.

Sowohl im 35. Kontakion des Romanos als auch im Akathistos lässt sich als gemeinsames Interesse feststellen, dass die Verwendung des Grundbegriffes des Einwohnens (des Wortes im Schoß der Jungfrau), das bei den Antiochenern beliebt war und das Nestorios für seine häretische Christologie benutzte⁷⁴ zugunsten der Christologie des Kyrill von Alexandria ausgelegt wurde.

⁷¹ Zur Erforschung dieser ökumenischen christologischen Perspektive siehe I. KOUREMBELES, *Die Rede des Patriarchen Proklos «Auf die allheilige Gottesmutter» und die Antwort des Nestorios*, (griech., Verlag P. Pournaras, Thessaloniki 2004).

⁷² Damals war er noch Bischof von Kyzikos und trat mit der Rede, aus der das von uns angeführte Zitat stammt, Nestorios von Angesicht zu Angesicht entgegen. Er bediente sich dabei der Terminologie, die auch Nestorios selbst verwendete, aber mit einer antinestorianischen Interpretation. Dieser ökumenische Versuch macht die Datierung der Rede auf das erste Jahr des Episkopats von Nestorios eher unwahrscheinlich, wie sie L. M. Peltomaa vermutet [vgl. *Die berühmteste Marien-Predigt der Spätantike*, in JÖB 54 (2004) S. 77-96]. Aber L. M. Peltomaa macht in diesem Artikel Voraussetzungen, die ihr auch die Autorschaft des Romanos annehmbar machen könnte: 1. «... diese Argumentation, die auf Bildersprache basiert, sachlich nicht von der Definition von Chalcedon abweicht» (ebd. S. 87), 2. «Am stärksten ist sein (des Proklos) Einfluss im berühmtesten aller byzantinischen Hymnen, dem Akathistos, zu spüren» (ebd. S. 88) und 3. «Im 6. Jahrhundert wurde sie (die Rede von Proklos) in den dogmatischen Schriften Kaiser Justinians beifällig zitiert» (ebd. S. 88).

⁷³ Siehe ACO I. 1, 1, S. 104, 12-16. Mit Recht betont L. M. Peltomaa für die berühmte Predigt von Proklos, dass «Der Mittelpunkt der Argumentation war der Schoß Marias» (siehe *Predigt*, ebd., S. 82).

⁷⁴ Mit derselben Zielstellung verwendet Proklos in seiner Rede den betreffenden christologischen Ausdruck (siehe mehr dazu in KOUREMBELES, *Rede*, ebd., den Abschnitt über den christologischen Begriff des Einwohnens).

Romanos hat also einerseits die Bezeichnung „Gefäß Gottes“ im Akathistos aus der Rede des Basileios entlehnt und andererseits die Vorstellung vom „Gefäß Gottes“ wie auch den Ausdruck „Tempel“ im 35. Kontakion mit dem oben erwähnten ökumenischen Aspekt in der Rede des Proklos vorgefunden. Im 35. Kontakion sagt Romanos, die Jungfrau wurde „zum Tempel und Gefäß des Herrn bestimmt“ («ὠρίσθη καὶ ναὸς καὶ δοχεῖον Κυρίου») (35, 5,3)⁷⁵.

Wir haben also im vorliegenden Fall einen Dichter-Theologen vor uns, der die Bezeichnungen für die Jungfrau Maria, die Nestorios selbst verwendet hatte, nun im antinestorianischen Sinn popularisieren will, indem er zugleich auch den Titel „Gottesgebäerin“ aus dem christologischen Begriffsarsenal des Kyrill von Alexandria einsetzt⁷⁶. Der Dichter benutzt also die vorchalkedonische Taktik ökumenischer Kirchenväter, die dyophysitische Terminologie der Antiochener antinestorianisch einzusetzen, was zu seiner Zeit notwendig war⁷⁷, um den Dyophysitismus von Chalkedon als nicht nestorianisch und als ganz und gar kyrillisch zu proklamieren. Aus einem solchen terminologischen Verhalten heraus will der Titel „Gottesgebäerin“ in dem Kontakion die Wahrheit, dass die Jungfrau zugleich auch „Gefäß Gottes“ ist, nicht abschwächen, sondern in der richtigen Richtung bestätigen⁷⁸. Das Bestreben, genau diese

⁷⁵ Die Jungfrau wird außerdem auch «σοφίας Θεοῦ δοχεῖον» («Gefäß der Weisheit Gottes») (17,6) genannt, was im Gedicht der angeblichen Weisheit der «τεχνολόγων» («kunstfertig Denkenden») (17,9) gegenübergestellt wird.

⁷⁶ Über die Bevorzugung des Begriffes «Gottesgebäerin» als eines traditionellen durch Kyrill siehe STAMOULIS, *Theotokos*, ebd., S. 159ff.

⁷⁷ Der Apophatismus des lokalen Herabstiegs des Wortes durch seine Inkarnation findet sich nicht nur in der Rede des Basileios «Auf die Verkündigung», sondern er ist auch ein wichtiges Argument für die Zuschreibung von Reden an den Patriarchen von Konstantinopel Proklos. Dieses gleichzeitig antimonophysitische und antinestorianische Motiv des Proklos wird auch im Akathistos und im Kontakion des Romanos «Auf den Heiligen Geist» verwendet. Es musste gegen die beiden extremen christologischen Positionen gezeigt werden, dass gemäß der Lehre von Kyrill und Chalkedon die Zuschreibung der Leiden an die Person des Wortes keine Beziehung zum apolinaristischen Theopaschitismus und zur Auffassung der Menschwerdung als Ergebnis eines «lokalen Herabstiegs» des Göttlichen Wortes hat. Über die antihäretische Einschätzung der 15. Strophe des Akathistos siehe MARTZELOS, *Christologie*, ebd., S. 311-312. Siehe ebenso (in Bezug auf den ähnlichen Ausdruck des Romanos in seinem Kontakion auf den Hl. Geist) KOUREMBELES, *Christologie*, ebd., S. 128-129.

⁷⁸ Im 35. Kontakion wiederholt Romanos in seinem Strophenschluss den Titel «Gottesgebäerin».

Ausdrucksweise der vorchalkedonischen ökumenischen Kirchenväter anzuwenden, ist ein Charakteristikum des Romanos. Worauf also Proklos in einer seiner Reden hinwies, erweist sich als das Programm des Akathistos und allgemein der Werke des Romanos⁷⁹. Der Akathistos spiegelt die Problemstellungen der *neochalkedonischen* Theologen des sechsten Jahrhunderts wider.

Neben dem Aufweis, dass die ökumenische Vorliebe die Urheberschaft des Romanos belegt, möchten wir der bis heute gängigen Einschätzung begegnen, die den Akathistos einseitig als ein alexandrinisch geprägtes Gedicht betrachtet. Romanos setzt in seiner rhythmisch betonten Rede die ökumenische Theologie fort, die in ihren Reden vorchalkedonische Kirchenväter wie Proklos von Konstantinopel und Basileios von Seleukeia vertraten, die es sich bereits vor Chalkedon zum Ziel gesetzt hatten, die kyrillische Christologie selbst auf die extremste antiochenische Ausdrucksweise, nämlich die von Nestorios, aufzupropfen⁸⁰. Der Akathistos folgt dieser theologischen Absicht. Zu Recht wurde über die ökumenische Ausdrucksweise des Romanos gesagt, dass *«er es geschafft hat, in seinen Kontakien die Christologie von Chalkedon in rein kyrillischem Rahmen dem Volk verständlich zu machen und sie in die gottesdienstliche Praxis der Kirche einzuführen»*.⁸¹

4. Das Thema der Idiomenkommunikation und ihre heilsgeschichtliche Perspektive

Aus dem bisher Gesagten wird die Verwendung der apophatischen Ausdrucksweise im Akathistos und der christologischen Terminologie mit paradoxen Formeln auf ihrer richtigen Grundlage verständlich. Das vorige Kapitel behandelte das Thema aus der Sicht der Beziehung der Gottesmutter zu Jesus Christus und in der Absicht, die Missdeutung der apophatischen Ausdrucksweise oder der paradoxen Formeln des Akathistos auszuschließen. Der Dichter will sowohl den Nestorianismus als auch den Monophysitismus abweisen, aber er will zugleich auch weder die Unterscheidung der zwei Naturen des fleischgewordenen Wortes noch die Geltung von dessen Person als des einzigen Subjektes der beiden Naturen ausschließen. Daher verwendet er auch den Namen

⁷⁹ Siehe KOUREMBELES, *Christologie*, ebd., insbesondere S. 200ff.

⁸⁰ Für eine zusammenfassende Darlegung zu diesem Thema siehe I. KOUREMBELES, *Neochalkedonismus*, ebd., S. 115ff.

⁸¹ Siehe MARTZELOS, *Christologie*, ebd., S. 316.

Christus als Synonym zu *Gott*⁸². Er bezeichnet also diese Person als *Getragenen und Tragenden*⁸³, als *Ackersmann und Acker*⁸⁴. Offensichtlich möchte der Dichter die besonderen Charakteristiken der beiden Naturen des Göttlichen Wortes hervorheben, Charakteristiken, die sich qualitativ voneinander unterscheiden, aber weder autonom sind noch sich miteinander vermischen, da sie ein und dieselbe göttliche Person betreffen, welche diese Charakteristiken verkörpert und realisiert und für ihre Differenzierung garantiert.

Daher richtet sich die Betonung der Vollkommenheit der menschlichen Natur Jesu Christi in den vielfachen Erwähnungen von Eigenschaften, die zur menschlichen Natur gehören, gegen die Häresie des Monophysitismus, während mit der Betonung der Einheit der Person Jesu Christi und ihrer Identität mit dem Göttlichen Wort, aber auch mit der Zuschreibung von Eigenschaften an diese Person und mit dem Titel «*Gottesgebälerin*» für die Jungfrau die nestorianische Auffassung des christologischen Dogmas bekämpft wird.

Die dogmatische Wahrheit rund um das Thema der Eigenschaften wird im Akathistos mit höchst ästhetischen, auf gegensätzlichen Eigenschaften basierenden Wortspielen und Widersprüchen dargestellt. So ist die Jungfrau selbst «*φύουσα φυτουργόν τῆς ζωῆς ἡμῶν*» («*die den Spender unseres Lebens hervorbringt*», Strophe 5,9). Die Umkehrung von Ausdrücken dieser Art mit dem Subjekt Jesus Christus zeigt das Interesse des Dichters an den Eigenschaften der beiden Naturen an das Göttliche Wort selbst. Das Fleisch gewordene Wort ist der Menschenfreund, der (gleichzeitig) *Ackersmann und Acker* ist, *hervorgebracht wird und* (gleichzeitig) *Spender des Lebens* ist. Indem jedoch der Hymenschreiber die Jungfrau hervorhebt, betont er die Bedeutung der Zustimmung der Jungfrau zum Mysterium der Rettung der Menschheit, was sie zur Führerin weiser Handlungen für die Menschen macht⁸⁵, aber er zeigt

⁸² «*Ἦκουσαν οἱ ποιμένες τῶν ἀγγέλων ὑμνούντων / τὴν ἔνσαρκον Χριστοῦ παρουσίαν*» («*Es hörten die Hirten, dass die Engel/ die Ankunft Christi im Fleische besangen*») (Strophe 7,1-2).

⁸³ «*Χαῖρε, ὅτι βαστάξεις τὸν βαστάζοντα πάντα*» («*Gegrüßt seist du, da du den trägst, der alles trägst!*») (1. Strophe).

⁸⁴ «*Χαῖρε, γεωργὸν γεωργοῦσα*» («*Gegrüßt seist du, die du den menschenliebenden Ackersmann trägst*») (5,80)

⁸⁵ «*Χαῖρε, Περσῶν ὀδηγὲ σωφροσύνης· / χαῖρε, πασῶν γενεῶν εὐφροσύνη*» («*Gegrüßt seist du, Führerin der Perser zur Besonnenheit! Gegrüßt seist du, Freude aller Geschlechter!*», Strophen 9, 16-17).

auch die durch die Gottesgebärerin greifbare Beziehung aller Menschen zu Gott auf⁸⁶.

Unter derselben theologischen Perspektive sind noch weitere Ausdrücke zu sehen. Die Hirten «δραμόντες ὡς πρὸς ποιμένα, θεοροῦσι τοῦτον, ὡς ἀμνὸν ἄμωμον ἐν γαστρὶ Μαρίας βοσκθέντα» («als sie zu ihm wie zu einem Hirten eilten, sahen sie ihn als untadeliges Lamm, im Schoß Mariens geweidet»), Strophe 7,3-4). So ist die Gottesmutter «ἀμνοῦ καὶ ποιμένου μήτηρ» («Mutter des Lammes und der Hirten»), Strophe 7,6), während die Magier «den Unerreichbaren erreichten» («ἔφασαν τὸν ἄφθαστον», Strophe 8,5) und «ἐν χειρὶ τῆς παρθένου / τὸν πλάσαντα χειρὶ τοὺς ἀνθρώπους» («in den Händen der Jungfrau / den, der mit seiner Hand die Menschen geschaffen hat», Strophe 9,1-2) erblickten. In diesem Zusammenhang verwendet der Dichter sogar das christologische Schema ὁρώμενος – νοούμενος (gesehener – in Begriff genommener): «καὶ δεσπότην νοούντες αὐτόν, / εἰ καὶ δούλου ἔλαβε μορφήν, ἔσπευσαν» («und da sie ihn als den Herrn erkannten, wengleich er eines Knechtes Gestalt angenommen hatte, ... », 9,3-4)⁸⁷. Ein ähnliches, sehr schönes christologisches Bild, das über den Zugänglichen – Unzugänglichen, wird in der 16. Strophe eingesetzt: «Πᾶσα φύσις ἀγγέλων κατεπλάγη τὸ μέγα / τῆς σῆς ἐνανθρωπήσεως ἔργον / τὸν ἀπρόσιτον γὰρ ὡς θεὸν / ἐθεώρει πᾶσι προσιτὸν ἄνθρωπον» («Engel jeglicher Natur erstaunten über das große / Werk deiner Menschwerdung; / denn den als Gott Unzugänglichen / sahen sie als allen zugänglichen Menschen», 16,1-4).

In dem bekannten ersten Hymnus des Romanos auf die Geburt Jesu Christi kann man in Zusammenfassung sehen, was im Akathistos ausführlicher dargelegt wird. An jener Stelle (Strophe 23) lässt Romanos die Gottesmutter zu Christus sagen:

⁸⁶ «Φωτοδόχον λαμπάδα, τοῖς ἐν σκότει φανεῖσαν, / ὁρωμεν τὴν ἁγίαν Παρθένον. / Τὸ γὰρ αἶψλον ἄπτουσα φῶς / ὁδηγεῖ πρὸς γνόσιν θεϊκὴν ἅπαντας» («Als Fackel, die Licht empfängt und denen in der Finsternis leuchtet, / sehen wir die heilige Jungfrau. Denn da sie das unstoffliche Licht fasst, führt sie alle zu göttlicher Erkenntnis», Strophen 21,1-4).

⁸⁷ Dieser Vers muss mit dem in der 7. Strophe gesagten verbunden werden: «Ἦκουσαν οἱ ποιμένες τῶν ἀγγέλων ὑμνοῦντων / τὴν ἔνσαρκον Χριστοῦ παρουσίαν / καὶ δραμόντες ὡς πρὸς ποιμένα, / θεοροῦσι τοῦτον, ὡς ἀμνὸν ἄμωμον» («Es hörten die Hirten, dass die Engel / die Ankunft Christi im Fleische besangen; / und als sie zu ihm wie zu einem Hirten eilten, / sahen sie ihn als untadeliges Lamm», Strophe 7,1-4).

«Οὐχ ἀπλῶς γὰρ εἰμι μήτηρ σου, σῶτερ εὐσπλαγχνε·
οὐκ εἰκῆ γαλουχῶ τὸν χορηγὸν τοῦ γάλακτος·
ἀλλὰ ὑπὲρ πάντων ἐγὼ δυσωπῶ σε·
ἐποίησάς με ὄλου τοῦ γένους μου καὶ καύχημα·
ἐμὲ γὰρ ἔχει ἡ οἰκουμένη σου
σκέπην κραταιὰν, τεῖχος καὶ στήριγμα,
ἐμὲ ὁρώσιν οἱ ἐκβληθέντες
τοῦ παραδείσου τῆς τρύφης, ὅτι ἐπιστρέφω αὐτοὺς
λαβεῖν αἴσθησιν πάντων δι' ἐμοῦ τῆς σε τεκούσης
[: παιδίον νέον, τὸν πρὸ αἰώνων Θεόν :].»

*«Denn ich bin nicht einfach deine Mutter, milder Heiland,
nicht planlos ist es, dass ich den Geber der Milch stille,
sondern für alle flehe ich dich an,
machtest du mich doch zum Mund und Stolz meines ganzen Geschlechtes,
hat doch in mir deine Ökumene
einen starken Schirm, Wall und Stütze⁸⁸.
Zu mir schauen alle auf, die verbannt wurden
aus dem Schwelgen des Paradieses, da ich sie zurückführe,
auf dass sie alles wahrnehmen durch mich, die dich geboren hat,
ein kleines Kind, vor allen Zeiten Gott».*

Der Inhalt dieser Strophe wurde bereits mit dem bisher über den Akathistos Hymnus Gesagten hinreichend interpretiert.

Die anschauliche theologische Ausdrucksweise der Kontakien des Romanos⁸⁹ trägt auch zur literarischen Unterhaltung der Zuhörerschaft bei. Das christologische Dogma wird nicht mit der schwierigen technischen Terminologie, sondern mit einer bildlichen Sprache erlernt, die den Zuhörern im Gedächtnis haften bleibt. Das war die Kunst des Romanos, der – mit Rhythmus und Melodie – den ökumenischen Aspekt weiterführte, die große Redner vor ihm angesprochen hatten.

Romanos zielte auf das ganz alltägliche Glaubensleben der Menschen. Der Dichter interessiert sich für die heilsgeschichtliche Bedeutung seiner christologischen und theotokologischen Ausführungen. Deswegen spricht er in der 18. Strophe über den *«sich selbst verkündenden Gott»* (*«αὐταπάγγελτος ... Θεός»*), der *«uns ähnlich um unsertwillen erschien»* (*«δι' ἡμᾶς ἐφάνη καθ'*

⁸⁸ Siehe auch 35, 10,3

⁸⁹ Siehe KOUREMBELES, *Christologie*, ebd., S. 200ff.

ἡμᾶς ὅμοιος»). Diese homöopathische Theologie, die mit der Wendung «ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον καλέσας ὡς θεός» («*der sein Ebenbild als Gott zur Nachahmung rief*») betont wird, tritt sowohl dem Monophysitismus als auch dem Nestorianismus entgegen. Die *Gleichheit* betrifft die reale Menschheit des Wortes (und bekämpft den Monophysitismus) und ist außerdem eine *Gleichheit*, aufgrund der Gott jeden Menschen zu seiner Rettung aufruft (gegen den Nestorianismus). Der Dichter nennt Jesus Christus «τὸν πάντων χρεωλύτη ἀνθρώπων» («*der aller Menschen Schuld löst*», 22,2), weil sein Fleisch dem aller Menschen gleich ist und die Rettung als ein ökumenisches Ereignis begriffen wird, in dem die Jungfrau, welche das Göttliche Wort selbst geboren hat, ihre besondere Stellung inne hat⁹⁰.

⁹⁰ «ὦ πανύμνητε μήτηρ, ἡ τεκοῦσα τὸν πάντων / ἀγίῳ ἀγιώτατον Λόγον, / δεξά-
μένη τὴν νῦν προσφορὰν, / ἀπὸ πάσης ῥῆσαι συμφορᾶς ἅπαντας / καὶ τῆς μελλού-
σης λυτρώσαι κολάσεως τοὺς σοὶ βωόντας· / Ἀλληλοῦϊα» [*«O von allen besungene
Mutter, die du/ das über allen Heiligen heiligste Wort geboren hast,/ nimm nun unser
Opfer an! / Rette von allem Unheil alle / und erlöse sie von der drohenden Höllenstra-
fe, die dir zurufen: Alleluja!»* (Strophe 24,1-6)].

