

# Der Osterkanon des Johannes von Damaskos

## Text, Übersetzung und Kommentar

von *Ferdinand Gahbauer OSB, Ettal*

### Vorwort

Papst Pius XI hat in seiner Enzyklika „*Equidem verba*“ vom 21. 3. 1924 den Benediktinerorden zum Studium der ostkirchlichen theologischen und liturgischen Traditionen aufgefordert. Wenngleich das Echo der Benediktiner auf das päpstliche Schreiben nicht besonders groß war, kommt es doch gelegentlich zu literarischen Begegnungen zwischen den Mitgliedern der Konföderation, die sich einem ostkirchlichen Themenbereich zuwenden. Dies geschieht auch bei der Interpretation des Osterkanons des Johannes von Damaskos. So hat sich der französische Benediktiner H. Gaisser zu Beginn dieses Jahrhunderts in verschiedenen Veröffentlichungen mit dem Begriff des Heirmos auseinandergesetzt und dabei auch den Osterkanon in diesem Sinn rein unter dichterisch-formalen Gesichtspunkten untersucht (Die genaueren Literaturangaben s. Anm. 71). Der Maria Laacher Benediktiner Ludger Bernhard erklärt in einem Aufsatz den Wegfall der zweiten Ode aus dem Neunodenkanon (s. Anm. 65). Dieses Phänomen begegnet uns auch im Osterkanon des Damaszeners. Der Benediktiner Beda Baumer aus Einsiedeln gibt in seiner Monographie (s. Anm. 126) den Blick frei auf die religiöse Dichtung der armenisch-orthodoxen Kirche, die ebenso wie die byzantinische Kirche das Motiv von der hadestötenden Höllenfahrt Christi kennt. Und schließlich sei das langjährige Mitglied der historischen Sektion der Bayerischen Benediktinerakademie, P. Bonifaz Kotter, erwähnt, dessen Lebenswerk die kritische Edition der Schriften des Johannes von Damaskos war. Zwar umfaßt das bisher fünfbandige Werk nur dessen philosophische, dogmatische und homiletische Schriften, nicht jedoch die Hymnen des Damaszeners, dennoch wird eine Interpretation des Osterkanons durch Querverweise auf die durch P. Bonifaz Kotter herausgegebenen Schriften des Damaszeners wesentlich erleichtert. Daher möchte sich auch folgender Beitrag in die Geschichte der benediktinischen Forschungsarbeit einreihen.

## 1. Der Text:

Der geistlichen Dichtung kommt in den orientalischen Riten eine wesentlich größere Bedeutung zu als in denen des Westens. Diese Tatsache wird besonders augenfällig in der Feier des Kirchenjahres. Der theologische Sinn der Hochfeste wie Weihnachten und Ostern erhält besonders im byzantinischen Ritus seinen Ausdruck in den Troparien, Kontakien und in den Kanones<sup>1</sup>, welche uns die liturgischen Hymnographen seit dem fünften Jh. geschenkt haben. Als Beispiel für geistliche Dichtung als liturgische Predigt soll der Osterkanon des Johannes von Damaskos (um 750)<sup>2</sup> dienen. Dieser Text bildet einen integralen Bestandteil der Ostervigil. Sie besteht aus folgenden wichtigen Einheiten:<sup>3</sup>

1. Lichtfeier mit Prozession
2. Evangelium nach Mk 16, 1–8
3. Ostertroparion: „Christus ist auferstanden von den Toten ...“
4. Osterkanon zusammen mit den Osterstichiren
5. Chrysostomosliturgie

Der Osterkanon wird in der byzantinischen Liturgie rezitiert bzw. gesungen. Dafür stehen heute das Pentekostarion, Athen <sup>3</sup>1984 oder der Band *Ἡ ἀγία καὶ μεγάλη ἑβδομάς, Ἐκδόσεις ἀποστολικῆς διακονίας τῆς ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος*, Athen 1985 zur Verfügung. Welcher Handschriftenüberlieferung die genannten kirchlichen Ausgaben sowie die in dieser Untersuchung berücksichtigten deutschen Übersetzungen von S. Hausamman – S. Heitz und K. Kirchhoff folgen<sup>4</sup>, ließe sich erst nach einem Vergleich sämtlicher Co-

- 
- 1) Zur liturgischen Hymnographie s. H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959, S. 262–266.
  - 2) Zur Biographie des Johannes von Damaskos s. J. Nasrallah, *Saint Jean de Damas, son époque — sa vie — son oeuvre*, Harissa 1950. Das Geburtsdatum des Damaszeners ist umstritten. B. Altaner, *Patrologie*, Freiburg – Basel – Wien, <sup>8</sup>1979, S. 526 gibt das Jahr 650 an; s. auch O. Wimmer – H. Melzer, *Lexikon der Namen und Heiligen*, Innsbruck, Wien, 1984, S. 431; J. Nasrallah geht von den Jahren 655/660 aus; s. ebd. S. 58. Ebenso steht das Todesdatum nicht einhellig fest. Nasrallah ebd. 128 gibt das Jahr 749 an, Wimmer – Melzer, ebd. sagt „um 750“, Altaner – Stüber, ebd. hingegen „vor 754“. B. Kotter gibt im Geleitwort zu seiner Edition der Schriften des Johannes von Damaskos, Bd I (PTS 7 [Berlin 1969]) als Lebensspanne des Damaszeners die Jahre 650–750 an.
  - 3) Zur Feier der Osternacht s. H. J. Schulz, *Liturgie, Tagzeiten und Kirchenjahr des byzantinischen Ritus*, S. 30–100 mit Bibliographie, in: *Handbuch der Ostkirchenkunde* (Hg. W. Nyssen, H.-J. Schulz und Paul Wiertz), Bd. II, Düsseldorf 1989, S. 77–87; s. auch C. Andronikoff, *Il senso della Pasqua nella liturgia bizantina*, Vol. II, Torino 1985, bes. S. 5–21; zur Entwicklung der Feier der Osternacht in der alten Kirche und in den Ostkirchen s. H. Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit I, Herrenfeste in Woche und Jahr (Gottesdienst in der Kirche 5)*, Regensburg 1983, S. 70–83.
  - 4) *Mysterium der Anbetung, Göttliche Liturgie und Stundengebet der Orthodoxen Kirche*, hg. von S. Hausamann und S. Heitz, Köln 1986, S. 565–576; K. Kirchhoff,

dices sagen. Jedoch würde dies den Rahmen dieses Beitrags sprengen. Der Osterkanon ist als edierter Text zugänglich bei Migne PG 96, 840 C–844 B, bei W. Christ/M. Paraniakas<sup>5</sup> sowie bei A. Papadopoulos-Kerameus<sup>6</sup>. Nach einer kurzen Beschreibung der liturgischen Feier des Orthros (d. h. der Laudes) des Ostersonntags in der Grabes- bzw. Auferstehungskirche in Jerusalem, welcher vom Patriarchen zelebriert wird, bietet A. Papadopoulos-Kerameus eine kritische Ausgabe des Osterkanons mit Hypakoi und Ikos. Da der Text eine Verbesserung gegenüber Migne und Christ-Paraniakas darstellt, wird er den Erläuterungen vorangestellt. Der Text ohne Hypakoi und Ikos lautet:

### Ode 1

Αναστάσεως ἡμέρα· | λαμπρυνθῶμεν λαοί·  
πάσχα Κυρίου, πάσχα· | ἐκ γὰρ θανάτου πρὸς ζωὴν  
καὶ ἐκ γῆς πρὸς οὐρανὸν | Χριστὸς ὁ Θεὸς  
ἡμᾶς διεβίβασεν, | ἐπιπνίκιον ἄδοντας.

Καθαρθῶμεν | τὰς αἰσθήσεις καὶ ὀψόμεθα  
τῷ ἀπροσίτῳ φωτὶ | τῆς ἀναστάσεως Χριστὸν  
ἐξαστράπτοντα, καὶ | „χαίρετε“ φάσκοντα<sup>7</sup>  
τραυῶς ἀκουσόμεθα, | ἐπιπνίκιον ἄδοντες.

Οὐρανοὶ μὲν | ἐπαξίως εὐφρανέσθωσαν,  
γῆ δὲ ἀγαλλιάσθω, | ἑορταζέτω δὲ κόσμος  
ὄρατός τε ἅπας καὶ ἀόρατος·  
Χριστὸς γὰρ ἐγήγερται, | εὐφροσύνη αἰώνιος.

### Ode 3

Δεῦτε πόμα πίωμεν καινόν,  
οὐκ ἐκ πέτρας<sup>8</sup> τερατουργούμενου,  
ἀλλ' ἀφθαρσίας πηγὴν,  
ἐκ τάφου ὀμβρήσαντα Χριστὸν<sup>9</sup>,  
ἐν ᾧ | στερεούμεθα.

---

Osterjubiläum der Ostkirche, Hymnen aus der fünfzigstägigen Osterfeier der byzantinischen Kirche, Bd. 1, Münster 1939, S. 3–7.

5) W. Christ/M. Paraniakas, *Anthologia Graeca Carminum Christianorum*, Leipzig 1871, Reprint Leipzig 1963.

6) Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, Brüssel 21963, Bd. II, p. 191–196.

7) W. Christ/M. Paraniakas, (p. 218, 9) bietet „φάσκοντος“, das gegenüber allen anderen Ausgaben singular dasteht. Diese Version entspricht der Schulgrammatik des klassischen Griechisch.

8) Christ/Paraniakas (p. 218, 17) ergänzt wie Migne (840 C) „ἀγόνου“; dieselbe Version bieten das Pentekostarion, Athen 31984, S. 2 sowie Ἡ ἀγία καὶ μεγάλη ἑβδομάς τῆς Ἑλλάδος, Athen 1985, S. 355.

9) Christ/Paraniakas (p. 218, 18) und Migne (840 C) sowie Pentekostarion, S. 2 und Ἡ ἀγία καὶ μεγάλη ἑβδομάς, S. 355 bieten: „ἐκ τάφου ὀμβρήσαντος Χριστοῦ“.

Νῦν πάντα πεπλήρωται φῶτος,  
 οὐρανός τε καὶ γῆ | καὶ τὰ καταχθόνια·  
 ἔορταζέτω δὲ πᾶσα  
 ἡ κτίσις τὴν ἔγερσιν Χριστοῦ  
 ἐν ᾧ | ἐστερέωται<sup>10</sup>.

Χθές συνεσταυρούμην σοι Χριστέ<sup>11</sup>·  
 συνεγείρομαι σήμερον ἀναστάντι σοι·  
 συνεθαπτόμην σοι χθές·  
 αὐτός με συνδόξασον, Σωτήρ  
 ἐν τῇ | βασιλείᾳ σου.

#### Ode 4

„Ἐπὶ τῆς θείας φυλακῆς“ | ὁ θεήγορος Ἀμβρακοῦμ  
 „στήτω μεθ’ ἡμῶν | καὶ δεικνύτω  
 φαεσφόρον ἄγγελον | διαπρυσίως λέγοντα·  
 σήμερον | σωτηρία τῷ κόσμῳ,  
 ὅτι ἀνέστη | Χριστός, | ὡς παντοδύναμος“.

Ἄρσεν μὲν ὡς διανοῖξαν<sup>12</sup> | τὴν παρθελεύουσαν νηδὺν  
 πέφηνε Χριστός | ὡς βροτὸς δὲ  
 ἀμνὸς | προσηγόρευται, | ἄμωμος δὲ ὡς ἄγευστος  
 κηλίδος | ἡμέτερον πάσχα,  
 καὶ ὡς Θεὸς ἀληθῆς | τέλειος λέλεκται.

Ὡς ἐνιαύσιος ἀμνὸς | ὁ εὐλογοῦμενος ἡμῖν  
 στέφανος Χριστὸς | ἐκουσίως  
 ὑπὲρ πάντων τέθυται | πάσχα τὸ καθαρτήριον  
 καὶ αἴθις | ἐκ τοῦ τάφου ὠραῖος  
 δικαιοσύνης | ἡμῖν ἔλαμψεν ἥλιος.

Ὁ θεοπάτωρ μὲν Δαυὶδ | πρὸ τῆς σκιώδους κιβωτοῦ  
 ἤλατο σκιρτῶν, | ὁ λαὸς δὲ  
 τοῦ Θεοῦ ὁ ἅγιος | τὴν τῶν συμβόλων ἔκβασιν  
 ὀρῶντες | εὐφρανθῶμεν ἐνθέως,  
 ὅτι ἀνέστη Χριστός | ὡς παντοδύναμος.

10) Christ/Paranikas, (p. 218, 23): „ἐν ᾧ στερεούμεθα“.

11) Christ/Paranikas (p. 218, 24–26) und Migne (840 D) sowie Pentekostarion, S. 2 und Ἡ ἀγία καὶ μεγάλη ἑβδομάς S. 355 überliefern folgende Version: „Χθές συνεθαπτόμην σοι Χριστέ ... (24) συνεγείρομαι ... (25) συνεσταυρούμην σοι χθές“ (26).

12) Dieser Version folgen Pentekostarion S. 356 und Ἡ ἀγία καὶ μεγάλη ἑβδομάς, S. 2; Christ/Paranikas (p. 219, 33) und Migne (841 A) dagegen bieten: „διανοίξας“.

## Ode 5

Ὁρθρίσωμεν | ὄρθρου βάθεος<sup>13</sup>  
 καὶ ἀντὶ μύρου | τὸν ὕμνον προσοίσομεν<sup>14</sup>  
 τῷ δεσπότη | καὶ Χριστὸν ὀψόμεθα<sup>15</sup>  
 δικαιοσύνης ἥλιον, | πᾶσι ζωὴν ἀνατέλλοντα.

Τὴν ἄμετρον | σου εὐσπλαγχίαν  
 οἱ ταῖς τοῦ Ἄδου<sup>16</sup> | σείραις συνεχόμενοι  
 δεδορκότες | πρὸς τὸ φῶς ἠπείγοντο,  
 Χριστέ, ἀγαλλομένῳ ποδί, | πάσχα κροτοῦντες αἰώνιον.

Προσέλθωμεν | λαμπαδήφοροι  
 τῷ προϊόντι | Χριστῷ ἐκ τοῦ μνήματος  
 ὡς νυμφίῳ | καὶ συνεορτάσωμεν  
 ταῖς φιλεόρτοις | τάξεσι | πάσχα Θεοῦ τὸ σωτήριον.<sup>17</sup>

## Ode 6

Κατῆλθες | ἐν τοῖς κατωτάτοις τῆς γῆς  
 καὶ συνέτριψας μοχλοὺς | αἰώνιους κατόχους  
 πεπεδημένους<sup>18</sup>, Χριστέ, | καὶ τριήμερος  
 ὡς ἐκ κήτους Ἰωνᾶς ἐξανέστης τοῦ τάφου.

Φυλάξας | τὰ σήμαντρα σῶα, Χριστέ  
 ἐξανέστης<sup>19</sup> τοῦ τάφου | ὁ τὰς κλεῖς τῆς παρθένου  
 μὴ λυμηνάμενος | ἐν τῷ τόκῳ σου,  
 καὶ ἀνέωξας ἡμῖν | παραδείσου τὰς πύλας.

Σωτήρ<sup>20</sup> μου, | τὸ ζῶν τε καὶ ἄθυτον  
 ἱερεῖον, ὡς Θεὸς | σεαυτὸν ἔκουσίως  
 προαγαγὼν τῷ πατρὶ συνανέστησας  
 παγγενῆ τὸν Ἀδάμ, | ἀναστὰς ἐκ τοῦ τάφου.

## Ode 7

Ὁ παῖδας ἐν καμίνῳ ῥυσάμενος | γενόμενος ἄνθρωπος  
 πάσχει ὡς θνητὸς | καὶ διὰ πάθους τὸ θνητὸν  
 ἀφθαρσίας ἐνδύει εὐπρέπειαν | ὁ μόνος εὐλογητὸς  
 τῶν πατέρων Θεὸς | καὶ ὑπερένδοξος.

13) Migne (841 B): „βαθέως“.

14) Migne 841 B „προσοίσομεν“.

15) Migne 841 B „ὀψόμεθα“.

16) Migne (841 B) und Christ/Paranikas (p. 219, 53): „ἄδου“.

17) Migne (841 B) „Πάσχα κροτοῦντες αἰώνιον“.

18) Christ – Paranikas (p. 219, 62) „πεπεδημένων“.

19) Migne (841 C) und Christ/Paranikas (p. 220, 65): „ἐξεγέρθης“.

20) Migne 842 C „σωτήρ“.

Γυναῖκες μετὰ μύρων θεόφρονες | ὀπίσω σου ἔδραμον·  
 ὄν δὲ ὡς θηητὸν | μετὰ δακρύων ἐζήτουν,  
 προσεκύνησαν χაίρουσαι ζῶντα Θεὸν<sup>21</sup> | καὶ πάσχα τὸ μυστικὸν  
 τοῖς Χριστοῦ μαθηταῖς<sup>22</sup> | εὐηγγελίσαντο.

Θανάτου ἐορτάζομεν<sup>23</sup> νέκρωσιν, | Ἄδου τὴν καθαίρεσιν,  
 ἄλλης βιοτῆς | τῆς αἰωνίου ἀπαρχῆς<sup>24</sup>,  
 καὶ σκιρτῶντες ὑμνοῦμεν τὸ αἴτιον, | τὸν μόνον εὐλογητὸν  
 τῶν πατέρων Θεὸν | καὶ ὑπερένδοξον.

Ὡς ὄντως ἱερά καὶ πανέορτος | αὕτη ἡ σωτήριος  
 νύξ καὶ φωταυγῆς | τῆς λαμπροφόρου ἡμέρας  
 τῆς ἐγέρσεως οὐσα προάγγελος | ἐν ἡ τὸ ἄχρονον φῶς  
 ἐκ τάφου σωματικῶς | πᾶσιν ἐπέλαμψεν.

### Ode 8

Αὕτη ἡ κλητὴ καὶ ἁγία ἡμέρα,  
 ἡ μία τῶν σαββάτων | ἡ βασιλὶς καὶ κυρία  
 ἐορτῶν ἐορτῆ | καὶ πανηγυρὶς ἐστι πανηγύρεων,  
 ἐν ἣ εὐλογοῦμεν Χριστὸν | εἰς τοὺς αἰῶνας.

Δεῦτε τοῦ καινοῦ τῆς ἀμπέλου γενιήματος,  
 τῆς θείας εὐφροσύνης, | ἐν τῇ εὐσήμῳ ἡμέρα  
 τῆς ἐγέρσεως, | βασιλείας τε Χριστοῦ κοινωνήσωμεν,  
 ὑμνοῦντες αὐτὸν ὡς Θεὸν | εἰς τοὺς αἰῶνας.

Ἄρον κύκλῳ τοὺς ὀφθαλμούς σου, Σιών, καὶ ἴδε·  
 ἰδοὺ γὰρ ἦκασί σοι | θεοφεγγεῖς ὡς φωστῆρες  
 ἐκ δυσμῶν καὶ βορρᾶ | καὶ θαλάσσης καὶ ἐψᾶς τὰ τέκνα σου  
 ἐν σοὶ εὐλογοῦντα | Χριστὸν εἰς τοὺς αἰῶνας.

Πάτερ παντοκράτορ καὶ λόγε καὶ πνεῦμα  
 τρίσιν ἐνιζομένη | ἐν ὑποστάσεσι φύσις,  
 ὑπερούσιε | καὶ ὑπέρθεε, εἰς σὲ βεβαπτίσαμεθα  
 καὶ σὲ εὐλογοῦμεν | εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας.<sup>25</sup>

### Ode 9

Φωτίζου, φωτίζου | ἡ νέα Ἱερουσαλήμ·  
 ἡ γὰρ δόξα Κυρίου | ἐπὶ σὲ ἀνέτειλε·

21) Christ/Paranikas (p. 220, 81): „θεὸν“.

22) Christ/Paranikas (p. 220, 82 f.): „σοῖς Χριστέ, μαθηταῖς“.

23) Migne (841 D): „ἐορτάσωμεν“.

24) Dieser Version folgen Pentekostarion S. 360, Ἡ ἁγία καὶ μεγάλη ἑβδομάς, S. 4 sowie Christ/Paranikas, p. 220, 86; dagegen überliefert Migne (841 D): „ἀπαρχῆς“.

25) Migne (844 A): „ἀεὶ εἰς τοὺς αἰῶνας“.

χόρευε νῦν καὶ ἀγάλλου, Σίων | σὺ δέ, ἀγνή,  
τέρπου, Θεοτόκε | ἐν τῇ ἐγέρσει τοῦ τόκου σου.

ᾠ θείας, ᾧ γλυκυτάτης σου φωνῆς!  
μεθ' ἡμῶν ἀψευδῶς γάρ | ἐπηγγείλω ἔσεσθαι  
μέχρι τερμάτων αἰῶνος, Χριστέ· | ἦν οἱ πιστοὶ  
ἄγκυραν ἐλπίδος | κατέχοντες ἀγαλλόμεθα.

ᾠ πάσχα τὸ μέγα | καὶ ἱερώτατον, Χριστέ!  
ᾧ σοφία καὶ λόγε | τοῦ Θεοῦ καὶ δύναμις,  
δίδου ἡμῖν | ἐκτυπώτερον | σου μετασχεῖν  
ἐν τῇ ἀνεσπέρῳ | ἡμέρᾳ τῆς βασιλείας σου.

Gegenüber Migne lassen sich in der oben zitierten Textgestaltung ca. 25 Unterschiede feststellen, von denen einige gravierende hier angeführt werden. Papadopulos-Kerameus und Christ-Paranikas weichen voneinander etwa 10mal ab. Migne und Christ-Papadopulos weisen etwa 12 Unterschiede auf. In den Fußnoten werden nur die wichtigsten Abweichungen der genannten Editionen voneinander berücksichtigt. Jedoch seien zur Verdeutlichung gleich an dieser Stelle die interessantesten Varianten angeführt. Bieten Migne und W. Christ – M. Paranikas in der ersten Strophe der dritten Ode: „πηγὴν ἐκ τάφου ὀμβρησαντὸς Χριστοῦ,“ so lesen wir bei Papadopulos-Kerameus: „πηγὴν, ἐκ τάφου ὀμβρήσαντα Χριστόν,“ was sich auch auf Übersetzung und Interpretation des Textes auswirkt. Die Übersetzung des Kanons durch Hausammann-Heitz<sup>26</sup>, welche der Version nach Migne bzw. Christ-Paranikas oder einer anderen mir unbekanntem Edition folgt, läßt diesen Vers unübersetzt, bzw. weicht von der Textvorgabe ab. Ein zweiter Unterschied wird sichtbar in der dritten Strophe der dritten Ode. Es steht nämlich bei Christ-Paranikas (Migne bietet hier den selben Text) der Vers: „Χθὲς συνεσταυρούμην σοι Χριστέ“. nicht in der ersten, sondern in der dritten Zeile. Ein dritter Unterschied tritt zutage in der dritten Strophe der siebten Ode. Gegenüber „ἀπαρχῆς“ bietet Papadopulos-Kerameus das naheliegende „ἀπαρχὴν“, was auch die Übersetzung durch Hausammann-Heitz berücksichtigt hat. Ein Genitiv ergäbe hier auch keinen Sinn.

Die Übersetzung des Textes schließt sich im wesentlichen der von Hausammann-Heitz an, nimmt jedoch Ergänzungen in eckiger und Verkürzungen in runder Klammer vor, wo sie von der griechischen Textvorlage her notwendig erscheinen. Bei größeren Veränderungen wird die Übersetzung von Hausammann-Heitz in den Fußnoten angeführt. Auch die Übersetzung von Kirchhoff findet gelegentlich Berücksichtigung (s. Fußnoten), vor allem da, wo sie sich als die genauere erweist.

26) *Mysterium der Anbetung*, S. 566; vgl. Kirchhoff, *Osterjubiläum*, S. 3.

## Ode 1

Auferstehungstag!  
 Lasset uns Licht werden, ihr Völker!  
 Das Pascha, des Herrn Pascha!  
 Denn vom Tod zum Leben  
 und von der Erde zum Himmel  
 hat Christus, unser Gott, uns hindurchgeführt,  
 uns, die wir das Siegeslied singen<sup>27</sup>.

Lasset uns die Sinne reinigen,  
 so werden wir Christus strahlen sehen  
 im unnahbaren Lichte der Auferstehung  
 und deutlich Ihn rufen hören: „Freuet euch!“  
 wir, die wir das Siegeslied singen.

Die Himmel mögen sich [mit Recht] freuen,  
 die Erde [soll] jubeln  
 und feiern die ganze Welt,  
 die sichtbare und die unsichtbare,  
 denn Christus ist erwacht,  
 [die] ewige Freude.

## Ode 3

[Kommt], lasset uns trinken den neuen Trank,  
 nicht [den, der] aus dem Felsen<sup>28</sup>  
 durch Zeichen hervorgebracht [ist],  
 sondern aus der Unverweslichkeit Quelle,  
 die aus dem Grab Christus hervorströmen läßt,<sup>29</sup>  
 in dem wir gegründet sind.

- 27) K. Kirchoff, Ebd. S. 3 berücksichtigt den Akkusativ nicht, da er die letzten Verse beider Strophen in gleicher Weise übersetzt „und wir singen ein Siegeslied“.
- 28) Migne (840 C) und Christ/Paranikas, (p. 218, 17) bieten: „ἐκ πέτρας ἀγόνου τερατοργουόμενον“. Demgemäß übersetzt S. Hausammann – S. Heitz „aus dem unfruchtbaren Felsen, durch Zeichen hervorgebracht,“; ähnlich übersetzt Kirchoff, S. 3 „aus dürrem Felsen“. Kirchoff bietet eine neue Variante der Übersetzung der ersten Strophe der dritten Ode: „Wohlan, neuen Trank lasset uns trinken, nicht Wundertrank aus dürrem Felsen, nein, der aus dem Grabe Christi strömenden Unvergänglichkeit Born, in welchem wir Kraft erlangen.“ Welcher Handschrift der Schluß des zitierten Satzes folgt, läßt sich nicht sagen.
- 29) S. Hausammann – S. Heitz weichen von der Textvorgabe (nach Migne, 840 C und Christ/Paranikas, p. 218, 18) ab, wenn sie übersetzen: „da aus dem Grabe uns Leben schenket Christus.“ (Ebd. S. 566) Wörtlich übersetzt müßte der Vers nach der Version von Migne und Christ/Paranikas lauten: „sondern aus der Unverweslichkeit Quelle, die aus dem Grab Christi hervorströmt“. Ähnlich lautet die Übersetzung bei Kirchoff S. 3): „... der aus dem Grabe Christi strömenden Unvergänglichkeit Born“. Der Parallelismus zwischen der Quelle aus dem Felsen (Ex 17, 6) und Christus kommt in der Version nach Papadopulos-Kerameus besser zum Ausdruck als bei Migne und bei Christ-Paranikas. Hier dagegen ergibt sich eine Parallele zwischen dem Felsen und dem Grab Christi.

Nun ist alles mit Licht erfüllt,  
Himmel, Erde und Totenwelt  
die ganze Schöpfung soll<sup>30</sup> Christi Erwachen feiern,  
in dem sie gegründet ist.

Gestern wurde ich mit Dir gekreuzigt, Christus;<sup>31</sup>  
heute werde ich auferweckt mit Dir, dem Auferstandenen.  
Gestern ward ich begraben mit Dir;  
Du selbst, Erlöser, verherrliche mich mit Dir  
in Deinem Reiche.

#### Ode 4

Auf göttlicher Wacht  
stehe mit uns der gottkündende Habakuk  
und zeige uns den Engel, der erglänzt im Licht,  
der weithin ruft:  
„Heute geschieht die Erlösung der Welt  
denn auferstanden ist Christus, der Allmächtige!“

Als ein Sohn, der nicht öffnete den jungfräulich bleibenden Schoß,  
ist Christus erschienen.

Als Sterblicher wird ein Lamm er genannt.<sup>32</sup>

Ohne Tadel, und unbefleckt von jeglichem Makel  
ist unser Pascha.

Und als wahrer Gott heißt er der Vollkommene.<sup>33</sup>

30) Im Griechischen steht nach Migne und nach Papadopulos-Kerameus „ἑορταζέτω“, was S. Hausammann – S. Heitz (S. 567) wiedergeben durch „feiert“.

31) Bei S. Hausammann – S. Heitz fehlt dieser Satz. Bei Migne (840 D) und Christ/Paranikas (p. 218, 26) steht er hingegen erst in Vers 3 dieser Strophe. Papadopulos-Kerameus (p. 192, 4) bietet: „Χθές συνεσταυρούμην σοι Χριστέ“. Kirchhoff übersetzt: „Gestern ward ich gekreuzigt mit dir“ allerdings erst im dritten Vers, da er der Version von Christ-Paranikas (p. 218, 24–26) bzw. Migne (840 D) folgt. S. Hausammann – S. Heitz (S. 567) gibt das Präsens „συνεγείρομαι“ wieder durch „bin ich auferweckt“.

32) So übersetzt diese Verse auch Kirchhoff (ebd. S. 4).

33) Anstatt „διανοϊξάν“ (ebd. p. 192, 28) bieten Migne (841 A) und Christ/Paranikas (p. 219, 33) „διανοϊξας“. Die Übersetzung der Strophe durch S. Hausammann – S. Heitz (ebd. 568) ist m. E. nicht korrekt. Sie lautet nämlich:

„Da Er, ein Knabe,  
den jungfräulichen Mutterschoß geöffnet,  
erschien Christus als Sterblicher.  
Als ein untadeliges Lamm erscheint Er,  
frei von jeder Befleckung,  
unser Pascha,  
Wahrer Gott ist Er, der Vollkommene.“

Die Ursache der Ungenauigkeit erklärt sich aus der falschen Wiedergabe der Verben „προσηγούρευται“ („wird genannt“) und „λέλεκται“ („heißt“) sowie in der Nichtbeachtung der Satzstruktur, da nach „πέφηνε Χριστός“ eine Zäsur folgt, wel-

Wie ein einjähriges Lamm ist Christus,  
 der von uns gepriesene Siegeskranz,  
 freiwillig für uns geopfert worden,  
 das reinigende Pascha.  
 Und wiederum leuchtet aus dem Grab uns  
 hervor die schöne Sonne der Gerechtigkeit.<sup>34</sup>

Der Gottesahn David  
 tanzte [und hüpfte] vor der Lade des Schattens<sup>35</sup>.  
 Wir aber, Gottes heiliges Volk,  
 sehen der Vorbilder Erfüllung.  
 So laßt uns denn gottbegeistert frohlocken,  
 da als Allgewaltiger Christus erstand.<sup>36</sup>

#### Ode 5

Lasset uns aufstehn in der frühen Morgendämmerung<sup>37</sup>  
 und statt der Myrrhen den Hymnus bringen dem Herrn.  
 So werden wir Christus schauen,  
 der Gerechtigkeit Sonne,  
 die in allen das Leben weckt.

---

che bei Migne (841 A) durch ein Komma, bei Papadopulos-Kerameus (p. 192, 29) noch zusätzlich durch einen senkrechten Strich markiert ist. Christ/Paranikas (p. 219, 34) kennzeichnet die Zäsur durch ein Semikolon.

- 34) Hausammann – Heitz (ebd. 568) berücksichtigen die Satzkonstruktion der Strophe nicht, weshalb ihre Übersetzung folgendermaßen lautet:

„Wie ein einjähriges Lamm,  
 das willig den Opferkranz trägt, Christus,  
 ist Er für alle geopfert worden,  
 das reinigende Pascha;  
 es leuchtet aus dem Grab uns hervor,  
 die Sonne der Gerechtigkeit.“

Kirchhoff (Ebd. S. 4) gibt diese Strophe folgendermaßen wieder: „Wie ein einjährig Lamm ließ freiwillig für alle sich schlachten, das als guten Kranz wir preisen, das versöhnende Pascha. Und wiederum strahlte aus dem Grabe er herrlich uns auf, der Gerechtigkeit Sonne.“

- 35) Vgl. Kirchhoff (ebd. S. 4); Hausammann – Heitz übersetzen den Vers: „... tanzte vor der Bundeslade, dem Sinnbild“ (Ebd. S. 4).  
 36) So übersetzt Kirchhoff (ebd. S. 4). Hausammann – Heitz übersetzen: „Lasset uns fröhlich sein in Gott! Denn auferstanden ist Christus, der Allmächtige.“ (ebd. S. 568).  
 37) Hausammann – Heitz (ebd. 569) übersetzen „Ὁρθρίσωμεν“ unzutreffend mit: „Lasset uns wachen, lasset uns gehen“, Kirchhoff, S. 4 „lasset uns gehen.“

Deine unermeßliche Barmherzigkeit schauen  
die in den Banden des Hades Gefesselten.  
Sie eilten zum Lichte, Christus,  
freudigen Fußes,  
jubelebnd das ewige Pascha.<sup>38</sup>

Lasset uns Lichter tragen,  
entgegengehen<sup>39</sup> wie einem Bräutigam,  
Christus, dem Erstandenen aus dem Grabe!  
Lasset und feiern  
mit den Feste liebenden Scharen  
Gottes heilbringendes Pascha.

#### Ode 6

Du fuhrest hinunter  
in die [tiefsten] Tiefen der Erde, Christus,  
und zerbrachest die ewigen Riegel  
und der Gefesselten Ketten;<sup>40</sup>  
und nach drei Tagen,  
wie Jonas aus dem Seeungeheuer<sup>41</sup>,  
erstandest Du aus dem Grabe.

Die Siegel bewahrtest Du unbeschädigt, Christus,  
als Du auferstandest<sup>42</sup> aus dem Grabe,  
der Du das Schloß der Jungfrau(schaft)

- 
- 38) Hausammann – Heitz (ebd. 569) beziehen „πάσχα“ auf „πρὸς τὸ“, weshalb deren Übersetzung lautet: „Sie ... Fußes, jubelnd zum ewigen Pascha.“ Auch Kirchhoff übersetzt unkorrekt: „mit jauchzendem Fuße, feiernd das ewige Pascha.“ (Ebd. S. 5).
- 39) Etwas blaß ist die Wiedergabe des Wortes „Προσέλωμεν“ durch Hausammann – Heitz „Lasset uns nahen“ (Ebd. S. 569), besser kommen Wortbedeutung und Sprechrhythmus zum Tragen bei Kirchhoff: „Eilen laßt uns, Lichter tragend, Christus entgegen“. (Ebd. S. 5) Durch den Sprechrhythmus kommt die Bewegung des Entgegengehens, ja Entgegentanzens gut zum Ausdruck.
- 40) Aufmerksamkeit verdient hier die bei Migne (PG 96, 842 B) abgedruckte lateinische Übersetzung: „Descendisti in infima terrae, et contrivisti vectes aereos, eisque detentos expedisti ...“ Sie ergänzt also den Satz durch ein griechisches Prädikat „ἐλευθερώω“, welches in keiner der griechischen Versionen nach Migne (841 B), Papadopulos-Kerameus (p. 193, 28 ff.) sowie nach Christ – Paranikas (p. 219, 60 ff.) bezeugt ist.
- 41) Hausammann – Heitz (S. 570) übersetzen „ἐκ κήτους“ zu unbestimmt als „aus dem Fische“. Allerdings entspricht dies der Einheitsübersetzung. Kirchhoff übersetzt: „Aus dem Hai“ (Ebd. S. 5).
- 42) „ἐξεγέρθης“ (Christ – Paranikas, p. 220, 65 bzw. Migne, 841 C) wird von Hausammann – Heitz (ebd. 570) korrekt wiedergegeben durch „als Du erwachtest“. Kirchhoff (S. 5) übersetzt „wardst erweckt“. Papadopulos-Kerameus (p. 194, 2) bietet dagegen: „ἐξανέστης“.

nicht versehrt bei Deiner Geburt  
und [uns] geöffnet hast des Paradieses Pforte[n].

Mein Erlöser,  
Du lebendiges und nicht im Tode verbliebenes<sup>43</sup> Opfer,  
als Gott hast Du Dich selbst [freiwillig] dem Vater dargebracht  
und mit auferweckt Adam mit seinem ganzen Geschlechte<sup>44</sup>,  
Du Auferstandener aus dem Grabe!

#### Ode 7

Der die Jünglinge aus dem Feuerofen errettet hat,  
wird Mensch und leidet als Sterblicher,  
und kleidet durch das Leiden  
das Sterbliche in die Herrlichkeit des Unverweslichen,  
der allein gesegnet ist,  
der Gott der Väter, und hochverherrlicht.

Die gottseligen Frauen  
eilten mit Myrrhen Dir nach<sup>45</sup>.  
Den sie als Sterblichen<sup>46</sup> unter Tränen suchten,  
(den) beteten [kniend] sie an<sup>47</sup> voll Freude als den lebendigen Gott.  
Und das mystische Pascha<sup>48</sup>,  
verkündeten sie den Jüngern Christi.<sup>49</sup>

Des Todes Tötung,  
des Hades Vernichtung,  
die Erstlingsgabe<sup>50</sup> des neuen,

43) Kirchoff (S. 5) übersetzt „ἄθουτον“ wörtlich „ungeschlachtetes“.

44) So Kirchoff, S. 5; Hausammann – Heitz geben „παγγενῆ“ wieder mit „den Urahnen aller.“

45) Hausammann – Heitz übersetzen „eilten zu Dir zurück“.

46) Hausammann – Heitz übersetzen „als Toten“.

47) Kirchoff (S. 6) übersetzt von der Grundbedeutung des Wortes ausgehend „Vor dem lebendigen Gott fielen freudig sie nieder.“

48) Ebenso Kirchoff (Ebd.); Hausammann – Heitz hingegen übersetzen: „Das Mysterium des Pascha“.

49) Hausammann – Heitz (ebd. S. 573) übersetzen: „Und ... Mysterium, o Christus, verkündeten sie Deinen Jüngern.“ So steht der Satz weder bei Migne (841 D) noch bei Papadopoulos-Kerameus (p. 195, 9). Beide Ausgaben stimmen hier überein. Im textkritischen Apparat notiert Papadopoulos-Kerameus jedoch „σοῖς Χριστέ“. Diese Variante hat Christ/Paranikas (p. 220, 82 f.) in seiner Edition bevorzugt.

50) Migne 841 D überliefert „ἀπαρχῆς“, was von der Satzstruktur her völlig unmöglich ist. In der lateinischen Version bei Migne jedoch steht „primitias“ (842 D); vgl. auch die lateinische Übersetzung von 1 Kor 15, 20 und 23. Christ/Paranikas, (p. 220, 86) und Papadopoulos-Kerameus (p. 195, 10) bieten „ἀπαρχήν“. Hausammann – Heitz (S. 583) übersetzen diesen Begriff mit „Anfang“, Kirchoff (S. 6) mit „Beginn“, was im Lichte von 1 Kor 15, 20. 23 als zu schwach erscheint. Die Einheitsübersetzung gibt „ἀπαρχή“ wieder mit „der Erste“.

des ewigen Lebens begehen wir festlich.  
 Im Tanze besingen wir den Urheber [des Lebens] in Hymnen,  
 der allein ist gesegnet,  
 der Gott der Väter, und hochverehrt.

[Wie] ist in Wahrheit heilig  
 und allgefeiert  
 diese heilbringende, lichtglänzende<sup>51</sup> Nacht.  
 Sie ist Vorbote des hellstrahlenden Tages der Auferweckung,  
 in der das zeitlose<sup>52</sup> Licht  
 leiblich hervorleuchtet  
 aus dem Grabe allen.

#### Ode 8

Dies ist der gerufene<sup>53</sup> und heilige Tag,  
 der Sabbate erster,  
 ihr König und Herr,  
 das Fest der Feste,  
 die Feier der Feiern,  
 an der wir loben Christus, in die Äonen.

Kommt, an der neuen Frucht  
 des Weinstockes, an der göttlichen Freude,  
 an diesem segenbringenden Tage der Auferweckung<sup>54</sup>  
 lasset uns teilhaben an Christi Reich<sup>55</sup>  
 und Ihn besingen [in Hymnen] als Gott, in die Äonen.

Erhebe ringsum deine Augen, o Sion, und schaue,  
 denn, siehe, deine Kinder [sind ge]kommen zu dir  
 göttlich leuchtend wie Sterne<sup>56</sup>

51) Kirchhoff (S. 6) beachtet die Zäsur nach „φωταυγής“ nicht, da er dieses Adjektiv auf „προάγγελος“ beziehend übersetzt: „Und lichtglänzend ist der Auferweckung leuchtenden Tages Vorbote sie ...“; Hausammann – Heitz geben „τῆς ἐγέρσεως“ mit „der Auferstehung“ wieder.

52) Vgl. Kirchhoff, S. 6; Hausammann – Heitz übersetzen: „das urewige“.

53) Kirchhoff (Ebd. S. 6) gibt „κλητή“ wieder mit „der ersehnte“, Hausammann – Heitz dagegen mit „der hehre“.

54) So Kirchhoff, S. 6; Hausammann – Heitz (Ebd. S. 574) übersetzen „Auferstehung“.

55) Hausammann – Heitz ergänzen „πίωμεν“, was in keiner der hier aufgeführten Versionen dasteht und übersetzen in Angleichung an Vers 1 der Ode 3 diesen Teil der Strophe folgendermaßen:

„Kommt lasset uns trinken den neuen Trank  
 des Weinstockes der göttlichen Freude,  
 an diesem segenbringenden Tage der Auferstehung  
 teilhaben an Christi Reich.“

56) So Kirchhoff (S. 7); Hausammann – Heitz übersetzen: „wie gotterleuchtete Sterne“, da er die Stellung des „ὡς“ nicht beachtet.

vom Niedergang und von Mitternacht,  
vom Meer und vom Morgen,  
und sie<sup>57</sup> preisen in dir Christus in die Äonen.

Allmächtiger Vater und Wort und Geist,  
Du in drei Personen vereinigt Wesen,  
über alles Sein erhabenes<sup>58</sup>, [über]göttliches,  
auf Dich sind wir getauft  
und Dich preisen wir<sup>59</sup> in [alle] Äonen.

#### Ode 9

Werde Licht, werde Licht,  
neues Jerusalem,  
denn die Herrlichkeit des Herrn ist aufgegangen über dir.  
tanze<sup>60</sup> jetzt und frohlocke, o Sion!  
Du aber, reine Gottesgebäerin,  
freue Dich über die Erweckung<sup>61</sup> deines Kindes!

O, Deiner göttlichen, Deiner lieben,  
Deiner mildesten Stimme!<sup>62</sup>  
Untrüglich hast Du ja versprochen, Christus,  
mit uns zu bleiben bis ans Ende der Welt.  
Wir besitzen diese Verheißung als Anker der Hoffnung.  
Deshalb Gläubige, sind wir fröhlich.<sup>63</sup>

O großes, o heiligstes Pascha, Christus,  
o Weisheit und Wort Gottes und Kraft!  
Gib [uns], daß wir wahrer noch teilhaben an Dir  
am abendlosen Tage Deines Reiches!<sup>64</sup>

57) Der finalen Auflösung des Partizips „εὐλογοῦντα“ (p. 195, 30; PG 96, 844 A) „zu preisen“ (vgl. Hausamann – Heitz, S. 574) ziehe ich die parataktische vor. Auch eine modale Auflösung: „wobei sie preisen“ wäre möglich.

58) Kirchoff, S. 7 „überwesentlich“.

59) Kirchoff, S. 7 ergänzt: „Gläubigen“.

60) Hausamann – Heitz übersetzen „χόρευε“ mit „Jauchze“.

61) So Kirchoff, S. 7; Hausamann – Heitz übersetzen „ἐγέρσει“ mit „Auferstehung“.

62) Kirchoff, S. 7 übersetzt „φωνῆς“ mit „Wortes“.

63) Im Griechischen steht in keiner Ausgabe (Migne; Papadopulos-Kerameus; Christ – Parankas) ein Konjunktiv (Exhortativ), wie die Übersetzung von Hausamann – Heitz glauben macht, sondern ein Indikativ. Kirchoff übersetzt diesen Vers so: „In deinem Worte besitzen wir Gläubigen der Hoffnung Anker, frohlocken wir.“

64) Kirchoff S. 7 übersetzt: „gib uns, als getreueres Abbild teilzuhaben an dir an dem abendlosen Tag deines Reiches.“

## 2. Interpretation

### 2.1 Die Formalelemente des Osterkanons

Wie Abschrift und Übersetzung des Textes zeigen, haben wir einen Kanon mit neun Oden vor uns, von welchen jedoch die zweite Ode fehlt. Diese Tatsachen bedürfen der Klärung, bevor wir uns dem theologischen Sinn des liturgischen Gedichtes zuwenden können. Das Offizium der orientalischen Mönche bestand ursprünglich aus den 150 Psalmen und den Oden des Alten Testaments. Bis zum sechsten Jahrhundert hatte sich im Orient sowie in Byzanz eine 14 Oden-Reihe herausgebildet, die jedoch wohl noch im sechsten Jh. zu einer 9-Oden-Reihe verkürzt wurde, die „kanonisches Ansehen“<sup>65</sup> erhielt. Der Neun-Oden-Kanon umfaßt folgende Stücke:

1. Ex 15, 1–19: Siegeslied des Moses vom Roten Meer
2. Dtn 32, 1–43: Mahnlied des Moses an das Volk, bevor er von ihm schied
3. 1 Sam 2, 1–10: Loblied der Anna, Mutter des Samuel
4. Hab 3, 2–19: Dank- und Loblied des Habakuk
5. Jes 26, 9–20: Ein Preislied auf die Gerechtigkeit Gottes
6. Jona 2, 3–10: Danklied des Jonas für seine Errettung
7. Dan 3, 26–45: Preisgebet des Asarja im Feuerofen zu Babel
8. Dan 3, 52–88: Lobgesang der drei Jünglinge im Feuerofen
9. setzt sich aus zwei Stücken zusammen:
  - a: Lk 1, 46–55: Das Magnifikat, der Lobgesang der Gottesmutter
  - b: Lk 1, 68–79: Das Benediktus, der Lobgesang des Zacharias<sup>66</sup>

Allmählich entstanden Zwischentexte zwischen den biblischen Oden. Seit dem 7. Jh. gewannen unter syrischem Einfluß diese poetischen Zwischentexte immer mehr an Bedeutung und verdrängten die biblischen Oden. Daher tragen auch sie die Bezeichnung „Oden“ ganz wie vorher die biblischen Oden des Neun-Oden-Kanons. Im 7. Jh. entstanden daher liturgische Gedichte und Sammlungen von Kanones, welche aus diesen neun Oden bestehen.<sup>67</sup> Die bekanntesten Verfasser solcher Kanones — bezeichnender Weise alle in Syrien geboren- sind Andreas von Kreta (660–740), Kosmas von Maiuma († um 675) und Johannes von Damaskos. Durch die Kanones wurden die Kontakien, d. h.

65) L. Bernhard, Der Ausfall der 2. Ode im Byzantinischen Neunodenkanon, in: Heuresis-Festschrift für Andreas Rohrer, 25 Jahre Erzbischof von Salzburg, Salzburg 1969, S. 92. L. Bernhard diskutiert ebd. S. 91–98 die Theorien, welche das Verschwinden der 2. Ode erklären. Zur Geschichte der Kanonesdichtung s. auch W. Weyh, Die Akrostichis in der byzantinischen Kanonesdichtung, in: Byzantinische Zeitschrift 17 (1908), S. 1–66; s. ebd. S. 65 f. die Diskussion über die Erklärungen zum Ausfall der 2. Ode.

66) Ebd. 92.

67) Hausammann – Heitz, ebd. 777.

versifizierte Predigten verdrängt, die als literarische Gattung vorwiegend im 5. und 6. Jh. entstanden sind.<sup>68</sup>

Aus dem Osterkanon ist jedoch die zweite Ode verschwunden. Verschiedene Theorien haben versucht, dieses Faktum zu erläutern. Die gängigste Erklärung gibt L. Bernhard, wenn er auf die übermäßige Länge der zweiten biblischen Ode aus dem Deuteronomium verweist. Da diese deshalb aus dem liturgischen Vollzug gestrichen worden sei, haben die Dichter der Kanones auf die zweite Ode in ihrem Schaffen verzichtet.<sup>69</sup> In der Literatur lassen sich jedoch zwei Beispiele finden, in welchen der Damaszener keineswegs auf die zweite Ode verzichtet. Im ersten Fall handelt es sich um einen Kanon zum Fest Maria Entschlafung, im anderen Fall um einen sog. Anastasimos. Als drittes Beispiel sei Kosmas von Maiuma genannt, dessen Kanon auf die Geburt Christi alle neun Oden enthält. Drei Heirmoi des Georgios Hagiopolites enthalten ebenfalls alle neun Oden.<sup>70</sup> In den übrigen, sehr zahlreichen Beispielen jedoch fehlt die zweite Ode.

Zwischen die Oden des Osterkanons sind sog. Hypakoi, d. h. kurze Aufstehungstroparien und Ikoï eingebaut, welche biblische Berichte nachgestalten. Diese bleiben jedoch in diesem Beitrag außer Betracht. Jede Ode besteht aus drei bzw. vier Strophen bzw. Troparien zu je vier Versen oder Stichoi. Die Strophen der Melodien, welche sich auf die Symmetrie zwischen den Strophen desselben Kanon oder derselben Ode beziehen, tragen jedoch der inneren Symmetrie der Teile, d. h. der Verse derselben Strophe nicht Rechnung.<sup>71</sup>

68) H. G. Beck, *Kirche*, 263–265; Als das bekannteste Kontakion gilt der Hymnos Akathistos. Die Verfasserschaft ist umstritten. Philologische, jedoch noch näher zu prüfende Argumente sprechen für Romanos, den Meloden. Auch er stammt aus Syrien. Zu Romanos dem Meloden († um 560) s. auch B. Kötting, *Romanos der Melode*, in: *LThK*, Bd. 9, Sp. 16 f.; s. auch Th. Nikolaou, Art. Akathistos Hymnos, in: *Marienlexikon* hg. im Auftrag des Institutum Marianum Regensburg e. V. von R. Bäumer und L. Scheffczyk, *St. Ottilien*, Bd. 1 (1988) 66 f. mit Bibliographie.

69) L. Bernhard, ebd. bes. 99–101.

70) Vgl. S. Eustratiades, „Ο ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνὸς καὶ τὰ ποιητικὰ αὐτοῦ ἔργα“, in: *Νέα Σίων* 26 (1931) S. 533 und S. 668 sowie Bd. 28 (1933) S. 92 und Bd. 33 (1938), S. 689 sowie 690.

71) S. G. la Piana, *Le rappresentazione sacre e la poesia ritmica nella letteratura bizantina dalle origini al secolo IX*, in: *Roma e l'Oriente* 4 (1912) 33–50, bes. 44. Es heißt: „Le strofe dei melodi riportandosi alla simmetria tra strofe e strofe dell'istesso componimento o della stessa ὁδῆ, non tengono conto della simmetria interna delle parti di una stessa strofe“. Eine detaillierte metrische und musikalische Analyse der einzelnen Heirmoi, d. h. der einzelnen Strophentypen der einzelnen Oden des Osterkanons gibt H. Gaisser OSB, *Les Heirmoi de Pâques dans l'office grec, etude rythmique et musicale* in: *Oriens Christianus* 3 (1903), S. 416–510, bes. S. 463–499. Die einzelnen Oden unterscheiden sich metrisch erheblich voneinander. In seinem Aufsatz, *Les Heirmoi de Pâques dans l'office grec* in: *Revue d'histoire et de critique musicale* 2 (1902) S. 97–99 gibt Gaisser auf S. 98 folgende Definition des Begriffs Heirmos: „On appelle Heirmos (εἰρμῶι) la strophe-type dont le metre et la mélodie servent de modèle aux tropaires (τροπάρια) ou strophes de l'hymne ou de l'ode en

## 2. 2 Der theologische Gehalt des Osterkanons

Um die Bedeutung des Osterkanons einigermaßen würdigen zu können, seien die inhaltlichen Elemente der einzelnen Strophen hervorgehoben, bevor am Schluß des Beitrags zusammenfassend der geistlich-theologische Ertrag des Canticum paschae sichtbar wird.<sup>72</sup>

### 2. 21 Ode 1

„Auferstehungstag! Lasset uns Licht werden, ihr Völker“ („*Ἀναστάσεως ἡμέρα, λαμπρυνθῶμεν λαοί*“)<sup>73</sup>. Mit diesen Worten im ersten Vers der ersten Strophe beginnt der Damaszener mit der Beschreibung des Grundes für die österliche Freude. Das Fest der Auferstehung des Herrn geht alle Völker an. Es hat universale Bedeutung, weil Christus uns alle vom Tod zum Leben, von der Erde zum Himmel geführt hat, wie Vers zwei und drei der ersten Strophe sagen. Ein solcher Gedanke steht zwar nicht expressis verbis im NT, wohl aber lassen Joh 3, 13 und Phil 3, 20 eine solche Schlußfolgerung zu. Kol 3, 2 mahnt uns, das im Himmel Befindliche zu suchen, da wir mit Christus auferweckt worden sind. Joh 3, 31 f. und viele andere Stellen aus Joh wissen vom radikalen Gegensatz zwischen Himmel und Erde. Ein solcher Gedanke — und Joh läßt sich wiederholt als biblischer Hintergrund des Osterkanons ausmachen — mag den dritten Vers in der ersten Ode geprägt haben. Auch in der altkirchlichen Christologie, z. B. bei Athanasios von Alexandrien (295–373)<sup>74</sup> kommt der Unterschied zwischen der erdgebundenen menschlichen und der zum Himmel gehörenden göttlichen Natur zur Geltung, da der Kirchenvater in Erinnerung an die Himmelfahrt Jesu sagt, der Gottessohn sei als Mensch vom Himmel herabgestiegen und habe das Fleisch, das er auf Erden getragen habe, mit sich in den Himmel hinaufgeführt.

Dazu kommt als weitere Verständnishilfe das Axiom der Erlösungslehre. Es lautet: „Was nicht angenommen wurde, ist nicht erlöst“.<sup>75</sup> So formuliert

---

tête de laquelle il est placé; il peut s'appliquer aussi aux strophes d'autres hymnes ou odes.“

72) Einen knappen Kommentar zum Osterkanon bietet J. Kramer, Die byzantinische Osternachtsfeier in der gegenwärtigen griechisch-slawischen Praxis, in: COst 35 (1980), S. 39–44.

73) Mit diesen oder ähnlichen Worten beginnen auch andere geistliche Gedichte, s. H. Follieri, *Initia hymnorum ecclesiae graecae*, Vol. I, Rom 1960 (Studi e testi 211), S. 102 f.; s. auch S. Eustratiades, „*Ὁ ἅγιος Ἰωάννης*“, in: *Νέα Σίων* 27 (1932), 450. Johannes von Damaskos fordert am Anfang seines geistlichen Gedichtes, welches ebenfalls in der Osternacht vorgetragen wird, mit den Worten: „*Ἀναστάσεως ἡμεῖς καὶ λαμπρυνθῶμεν τῇ πανηγύρει καὶ ἀλλήλους περιπτυσώμεθα*“ die zur österlichen Feier Versammelten zur Versöhnung auf.

74) Or. contra. Arianos III, 48 (PG 26, 425 B); s. auch *De incarnatione dei verbi et c.* Arianos I, 3 (PG 26, 989 B).

75) Die ältesten Belege dafür finden sich im Hinblick auf die Annahme des Leibes bei Irenäus Adv. Haer. V, 14 (SC 153, p. 183–10) und im Hinblick auf die Annahme der Seele bei Tertullian, *De carne Christi* 10, 1 (CChr.SL 1, p. 503, 23 ff.); vgl. dazu mei-

Origenes (185–254) im Gespräch mit Herakleides: „Nun wäre aber nicht der ganze Mensch erlöst worden, wenn der Erlöser nicht den ganzen Menschen angenommen hätte.“<sup>76</sup> Johannes von Damaskos möchte uns auf der Grundlage dieser christologisch-soteriologischen Tradition in der ersten Strophe des Osterkanons die frohe Botschaft vermitteln, daß der Menschgewordene unsere leib-seelische Existenz angenommen und durch seine Passion und Auferstehung in den Himmel, d. h. in die neue, unvergängliche Lebensweise hinübergeführt („διεβίβασεν“) hat.

Wenn Johannes von Damaskos den Sinn des Osterfestes als Feier des Hinübergangs der Erlösten mit Christus in den Himmel umschreibt, steht er in der Tradition der Alexandriner des zweiten und dritten Jahrhunderts. Im Unterschied zur Auffassung der kleinasiatischen Quartodezimaner im zweiten Jh., die Pascha sprachlich und inhaltlich von „πάθος“ bzw. „passio“<sup>77</sup> hergeleitet haben, sieht Origenes den Inhalt von Ostern im Übergang, in der Diabasis.<sup>78</sup> Das heißt, der Mensch ist von Christus, der Erstlingsgabe der neuen Schöpfung angeführt, in die neue Existenzweise hinübergegangen. Die rechte Antwort auf diese neue Erfahrung besteht nach Johannes Damascenus im Singen des Siegesliedes an Christus, den Auferstandenen.

Die zweite Strophe mahnt zur Läuterung der geistlichen Sinnesorgane, um den auferstandenen Christus schauen zu können. Auch hier steht der Damascener in einer langen anthropologischen und spirituellen Tradition, die be-

---

nen Aufsatz „O admirabile commercium, relecture zweier Antiphoneninterpretationen“, in: ALW 27 (1985), S. 70–90, bes. 73.

76) Gespräch mit Herakleides 7 (SC 67, p. 70, 5 ff.); s. O admirabile, ebd. S. 73 und Anm. 12.

77) Vgl. Melito von Sardes, De Pascha, 46 s. R. Cantalamessa, Ostern in der alten Kirche, aus dem Italienischen ins Deutsche übertragen von A. Spoerri, Frankfurt 1981, Nr. 21 (S. 41). Die Quartodezimaner in Kleinasien und Syrien feierten Ostern am 14. Nisan; s. dazu J. Quasten, Art. Quartodezimaner, in: LThK 8, Sp. 924. Der Syrer Afrahat legt die österlichen Ereignisse folgendermaßen fest: „in der Nacht vom 14. zum 15. Nisan (in der Nacht von Donnerstag auf Freitag, dem Rüsttag) beim Hahnenschrei: Christus setzt die Eucharistie ein und mittels der Fußwaschung die Taufe, die ebenfalls ein ‚Sakrament der Passion des Heilands ist‘; am 15. Nisan (am Rüsttag, nachmittags): Tod und Abstieg zu den Toten; am 16. Nisan, dem 1. Tag der Woche, im Morgengrauen (vgl. Matth. 28, 1): Auferstehung.“ (Cantalamessa, ebd. S. XXVI f.).

78) S. dazu Cantalamessa S. XXI; Kronzeugen dieser Deutung sind ein Fragment aus einer Schrift des Origenes über das Pascha, s. Cantalamessa, ebd. Nr. 37 (S. 62 f.). und die Homilien zu Ex 5, 2; s. ebd. Nr. 39 (S. 67–69). In Nr. 37 heißt Ostern in Erinnerung an den Auszug des Volkes Israel aus Ägypten „διάβασις“ (ebd. S. 64). In der Homilie zu Ex 5, 2 spricht Origenes davon, daß Christus nach Eph 2, 6 diejenigen, die er zusammen mit sich auferweckt hat, Platz nehmen läßt unter den Himmlichen (ebd. S. 68 f.). Obwohl syrischer Herkunft (Geburtsort Damaskus) folgt Johannes nicht der syrischen Tradition, welche vom „Passa essen“ in der Eucharistie spricht, in welcher sich das Passa Christi realisiert (s. Cantalamessa, ebd. XXVI). Er klammert diesen Gedanken auch nicht ganz aus.

reits auf Philo von Alexandrien und die Alexandriner zurückreicht.<sup>79</sup> Diese wenden sich wie Johannes Damascenus mahnend an die Augen des Herzens.<sup>80</sup> Die *Regula Benedicti* fordert im Unterschied dazu den Mönch auf, die „Ohren des Herzens“ den Weisungen des Meisters zu öffnen.<sup>81</sup> Die zweite Strophe der ersten Ode läßt jedoch auch einige Beziehungen zum NT erkennen. Mt 5, 8 preist diejenigen, welche ein reines Herz besitzen, denn sie werden Gott schauen. Aus 1 Tim 6, 16 ist der Ausdruck „unnahbares Licht“ entnommen, das kein Mensch je gesehen hat noch zu sehen vermag. Den Gruß „Freuet Euch“, mit dem der Auferstandene seine Jünger nach Mt 28, 9 angesprochen hat, können nach Johannes Damascenus auch diejenigen vernehmen, die ihre Sinnesorgane für die Auferstehung empfänglich gemacht haben. Daß Johannes von Damaskos die geistlichen, nicht so sehr die leiblichen Sinnesorgane meint, geht sowohl aus den biblischen wie aus den oben zitierten patristischen Belegstellen hervor. Die rechte Antwort auf die Begegnung mit dem Auferstandenen ist das Siegeslied an Christus.

Auch die dritte Strophe der ersten Ode weist zahlreiche neutestamentliche Bezüge auf. Direkt aus Apk 12, 12 ist die Aufforderung an die Himmel entnommen, sich zu freuen. Sie richtet sich im zweiten Vers auch an die Erde und den gesamten Kosmos. Die Erlösung des gesamten Kosmos wird in Joh 3, 17; 4, 42; 12, 47 und anderen Stellen verkündet. Unter den kirchlichen Schriftstellern unterstreicht auch Origenes in seinem Kommentar zu Joh 1, 1 die Erlösung des gesamten Kosmos. Er versteht nämlich unter dem Kosmos in Anlehnung an Röm 8, 19 und 8, 21 die von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreite Schöpfung zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes.<sup>82</sup> Die Befreiung des Menschen ist also miteingeschlossen. Der Mensch als der Kosmos im Kleinen trägt in sich die sichtbare und die unsichtbare Welt. Jesus Christus, der in Analogie zur Leib-Seele-Einheit des Menschen göttliche und menschliche Natur in sich vereint, hat die Heilung der gesamten Welt bewirkt, wie Johannes von Damaskos in seiner Homilie zur Verklärung Christi hervorhebt.<sup>83</sup> Daher preist der Damaszener im dritten Troparion der ersten Ode die Auferstehung Christi als universales, die gesamte Welt und die Fülle der Zeit umspannendes Ereignis.

79) S. K. Rahner, *Les débuts d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, in: RAM 13 (1932), 113–145; zahlreiche Belege, welche die Bedeutung der geistigen Sinne erkennen lassen, finden sich auch bei G. W. H. Lampe, *A greek patristic Lexicon*, Oxford 1961, Stichwort *αἰσθησις*, S. 52.

80) Vgl. ebd. S. 115 und Anm. 8; S. 119 und Anm. 30.

81) „Obsculta, o fili, praecepta magistri, et inclina aurem cordis tui ...“ (A. de Vogüé – J. Neufville, *La Règle de saint Benoit*, in: SC 181 [Paris 1972], p. 412); s. auch B. Steidle, *Die Benediktusregel*, lateinisch-deutsch, Beuron 31978, S. 54 sowie C. Butler, *Sancti Benedicti Regula monasteriorum*, Freiburg i. B. 21927, p. 1, 1–2).

82) *Johanneskommentar I*, 26, 170 (SC 120, p. 144).

83) *Sermo in transfigurationem domini 18* (PTS 29, p. 456 f.).

## 2. 22 Ode 3

Wie bereits festgestellt (s. Kap. 2. 1) fehlt die zweite Ode aus formalen Gründen. Die erste Strophe enthält eine Aufforderung an alle, herbeizukommen und von der Quelle der Unsterblichkeit zu trinken, die aus sich Christus hervorströmen läßt. Von den Textvarianten und den unterschiedlichen Übersetzungen war schon die Rede (s. Kap. 1). Die von Kirchhoff angebotene Übersetzung<sup>84</sup>: „der aus dem Grabe Christi strömenden Unvergänglichkeit Born“ läßt offen, was der Inhalt dieser Quelle ist. Diese Variante läßt nur Rückschlüsse auf die Wirkung des neuen Tranks zu. Sie besteht in der Vermittlung der Unvergänglichkeit. Es ergibt sich aber eine Parallele zwischen dem Felsen und dem Grab Christi. Nach der Textüberlieferung von Papadopoulos-Kerameus ist jedoch Christus der Inhalt der Quelle. Die Parallele zwischen Christus und der Quelle aus dem Felsen bei Massa und Meriba, aus welcher das durch die Wüste ziehende Volk Israel nach Ex 17, 6 getrunken hat, wird hier offenkundig. Das heißt, der auferstandene Christus ist der neue Trank der Unsterblichkeit. Das entspricht der Botschaft des NT. Nach Joh 4, 14 bezeichnet sich Jesus als lebendiges Wasser und nach Joh 6, 55 spricht er von seinem Blute als dem Trank, welcher das ewige Leben schenkt. Damit ist die Eucharistie gemeint.

Die biblischen Aussagen über die lebenspendende Kraft der Eucharistie werden in der Tradition noch weiter reflektiert. Die Acta Ioannis vermitteln uns einen Eindruck von der frühchristlichen Eucharistiefeyer. Christus wird dabei von Johannes als Wurzel der Unsterblichkeit und als Quelle der Unvergänglichkeit bezeichnet.<sup>85</sup> Ignatius von Antiochien nennt in seinem Brief an die Gemeinde von Ephesos die Eucharistie die Quelle der Unsterblichkeit.<sup>86</sup> Klemens von Alexandrien läßt in seiner Schrift „Quis dives salvetur“ den Herrn sagen: „Ich bin dein Ernährer, da ich mich dir als Brot zur Nahrung gebe. Wer dieses genießt, wird niemals die Erfahrung des Todes machen. Und ich bin es, der dir jeden Tag den Trank der Unsterblichkeit reicht.“<sup>87</sup> Im Kommentar zu Jes 65, 25 kommt Kyrillos von Alexandrien auf die Eucharistie und zwar nur auf die Brotsgestalt zu sprechen. So sagt er: „Christus ist ihnen Nahrung, er, das lebendige Brot, das vom Himmel herabgestiegen ist und der Welt das Leben gibt. Er nährt sie mit dem eigenen Fleisch, wobei er uns zu

84) Sie folgt wohl der Edition von Christ – Paranikas.

85) Acta Apostolorum Apocrypha, ed. A. Lipsius – M. Bonnet, (Hildesheim, New York, Reprint 1972), Bd. II, 1, p. 208, 6 f: „σὺ γὰρ εἶ μόνος κύριε ἡ ῥίζα τῆς ἀθανασίας καὶ ἡ πηγὴ τῆς ἀφθαρσίας ...“.

86) Eph 20, 2 „... συνέρχεσθε ἓνα ἄρτον κλώντες, ὅς ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός“. (K. Bihlmeyer, Die apostolischen Väter, Tübingen <sup>3</sup>1970, p. 88, 11–16). Der Gedanke an die Unsterblichkeit verleihende Kraft der Eucharistie findet sich auch in der Didache 10, 2 (Bihlmeyer, ebd, p. 6, 13 f.).

87) Op. cit. 21, 4: „ἐγὼ σου τροφὸς ἄρτον ἐμαυτὸν διδοῦς, οὗ γευσάμενος οὐδεὶς ἐπὶ πείραν θανάτου λαμβάνει, καὶ πόμα καθ' ἡμέραν ἐνδιδοῦς ἀθανασίας.“ (GCS 17, p. 175, 11–13).

Unvergänglichkeit und Leben umgestaltet.“<sup>88</sup> Die Vätertradition sieht also nachweisbar bis ins 5. Jh. in Christus den Spender des ewigen Lebens<sup>89</sup>, das entweder im eucharistischen Brot oder Kelch oder in beiden vermittelt wird. Dieser Glaube hat in die byzantinische Liturgie Eingang gefunden. So singt der Chor vor der Austeilung der hl. Kommunion in manchen Gemeinden den Vers: „Empfanget den Leib Christi, trinket vom Quell der Unsterblichkeit. Alleluja, Alleluja, Alleluja“.<sup>90</sup> Mit anderen Worten findet derselbe Glaube an die lebenspendende Wirkung der Eucharistie seinen Ausdruck im Gebet des Diakons nach der Austeilung der Hl. Kommunion: „Steht aufrecht! Nachdem wir Anteil erhalten haben an den göttlichen, heiligen, reinen, unsterblichen, himmlischen, lebenspendenden und schauerregenden Mysterien Christi, lasset uns auf würdige Weise dem Herrn danksagen.“<sup>91</sup>

In den Schriften des Johannes von Damaskos läßt sich jedoch, so weit ich sehe, kein Beleg finden, welcher eine direkte Beziehung zwischen Eucharistie und Unsterblichkeit aufweist. Diese wird von ihm jedoch auch nicht gelegnet. Möglicherweise hat er die oben kurz skizzierte Tradition gekannt. Es kommt dem Damaszener in der dritten Ode darauf an, die lebenspendende Kraft des Grabes Christi im Lied zu preisen. Auch in seinen Reden zugunsten der Ikonenverehrung begegnet uns ein solcher Gedanke.<sup>92</sup> Und in seiner Predigt über den großen Samstag, den Karsamstag, erklärt der Damaszener den Sinn der Bestattung Christi. Damit die Auferstehung Christi klar und leuchtend hervortritt, wird er in einem neuen und leeren Grab bestattet, der geistliche Fels des Lebens, aus dem die Unverständigen getrunken haben.<sup>93</sup> Sein

88) In Isaiam lib. V, Tomus VI: „πρὸς ἀφθαρσίαν ἡμᾶς ἀναμορφῶν καὶ ζωῆν.“ (PG 70, 1428 C).

89) Dieses Motiv scheint jedoch nicht im Zentrum der Eucharistietheologie der Väter zu stehen. So stehen u. a. folgende Fragestellungen an: Real- und Aktualpräsenz; Die Eucharistie als Typos; Epiklese; Eucharistie und Inkarnation, Vgl. dazu J. Betz, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter Bd. I, 1, Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik, Freiburg i. B. 1955; ders. Eucharistie in der Schrift und Patristik (Handbuch der Dogmengeschichte Bd. IV, Faszikel 4 a, Freiburg – Basel – Wien 1979); s. Lampe, Stichwort ἀφθαρσία II C 3 b, p. 275; für die Zeit nach dem 5. Jh. scheint die Frage nach der lebensvermittelnden Wirkung der Eucharistie nicht gestellt und daher auch nicht erörtert worden zu sein.

90) Die göttliche Liturgie unseres heiligen Vaters Chrysostomus im byzantinisch-russischen Ritus, Kirchenslavisch-deutsch, Essen (Bongers) 1979, S. 58.

91) „Ὁρθοὶ. Μεταλαβόντες τῶν θεῶν, ἀγίων ἀχράντων, ἀθανάτων, ἐπουρανίων καὶ ζωοποιῶν, φρικτῶν τοῦ Χριστοῦ Μυστηρίων, ἀξίως εὐχαριστήσωμεν τῷ Κυρίῳ“ aus: Ἡ θεῖα λειτουργία τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, hrsg. von Metropolit Damaskinos von der Schweiz, Thessaloniki o. J. S. 290.

92) In Imag. I, 16 und Imag. III, 34 heißt das Grab Christi die Quelle unserer Unsterblichkeit: „πηγὴ τῆς ἡμῶν ἀναστάσεως“ (PTS 17, p. 90, 21 und p. 139, 10).

93) Sermo in sabbatum sanctum 30: „Ἰνα τοῖνυν ἐκφανῆς καὶ ἀρίδης ἡ τοῦ κυρίου δειχθεῖ ἀνάστασις, μόνος ἐν καινῷ καὶ κενῷ τῷ μνήματι θάπτεται, ἡ τῆς ζωῆς πνευματικὴ πέτρα, ἐξ ἧς ἀκολουθούσης ἔπινον οἱ ἀγνώμονες“ (PTS 29, p. 139, 4–

Grab läßt den Auferstandenen als den neuen Lebensquell der Unsterblichkeit hervorströmen, — ein Gedanke, welcher in der Väterliteratur, so weit ich sehe, bisher noch nicht aufgetaucht ist —. Die Unsterblichkeit wird von Christus selbst, vermittelt durch die Initiationssakramente (Taufe, Myronsalbung [Firmung] und Eucharistie) kraft der Auferstehung den Gläubigen geschenkt. Die Sakramente verleihen Anteil an der Auferstehung Christi. Bemerkenswert ist die Prägnanz, mit welcher Johannes von Damaskos in der ersten Strophe der dritten Ode die Gegensätze ‚Grab‘ und ‚Unvergänglichkeit‘ miteinander vereint. Daß aus dem Grab Christi Christus, die Quelle der Unsterblichkeit für uns hervorströmt, gehört zu den Geheimnissen des österlichen Glaubens.

Der letzte Vers der ersten Strophe in der dritten Ode „in dem wir gegründet sind“ („ἐν ᾧ στερεώμεθα“) klingt ekklesiologisch. Er erinnert an 1 Petr 2, 4 f., wonach alle Gläubigen auf Christus, den Eckstein gegründet sind. Der Auferstehung kommt demnach kirchenstiftende Bedeutung zu, wie auch aus dem Schlußvers der zweiten Strophe deutlich wird. Diese fügt jedoch den bisherigen Gedanken nichts wesentlich Neues hinzu. Die Auferstehung Christi erhellt den gesamten Kosmos, dringt also auch in das Reich der Unterirdischen und entsprechend dem antiken Weltbild zu den Toten hinab, um deren Dunkel zu erhellen. Der johanneische Gegensatz von Licht und Dunkel, wie er z. B. in Joh 3, 19 und 8, 12 anklingt, mag diesen Vers mitgeprägt haben. Der Damaszener fordert wie in der dritten Strophe der ersten Ode die gesamte Schöpfung zur Feier der Auferstehung auf.

Die dritte Strophe bringt einen bisher im Osterkanon noch unausgesprochenen Gedanken zum Ausdruck. Dieser geht jedoch auf die Paulusbriefe zurück (Gal 2, 19; Röm 6, 4–6; Eph 2, 6; Kol 2, 12; 3, 1; Röm 8, 17). Durch die Taufe, welche uns in Tod und Auferstehung Christi einbezieht, sind wir Erben des neuen Lebens geworden. Die liturgische Feier der österlichen Geheimnisse erinnert uns daran und aktualisiert unsere Teilhabe am neuen Leben des Auferstandenen.

## 2. 23 Ode 4

Der erste Vers der ersten Strophe in der vierten Ode bezieht sich auf Hab 2, 1, ohne jedoch den Kontext zu berücksichtigen. Habakuk klagt Gott an und erhält von ihm eine Antwort. Diese Thematik klingt jedoch in der vierten Ode nicht an. Vom Inhalt her ist überhaupt kein Bezug zu Habakuk gefordert. Er ergibt sich nur aus formalen Gründen, weil die vierte biblische Ode aus Hab 3, 2–19 entnommen war. In nur wenigen vierten Oden der liturgischen Kanones ist der alttestamentliche Prophet genannt.<sup>94</sup> Aus den genannten Gründen erklärt sich die Erwähnung des Habakuk in dieser Ode.

Vers 3 bemüht den lichttragenden Engel, welcher der Welt verkünden soll, daß ihr heute das Heil widerfahren ist. Dies ist ein entfernter Anklang an Hab

7). Die grammatikalische Beziehung der Parenthese von „ἡ bis πέτρα“ scheint nicht klar. Sie kann sich auf „ἀνάστασις“ oder auf „μόνος scil. κύριος“ beziehen.

94) Vgl. Christ – Paronikas, p. 222, 35 ; p. 235, 37.

3, 4, wo jedoch vom lichttragenden Gott die Rede ist. „Φαεσφόρος“ ist nicht in der patristischen, wohl aber in der klassischen Literatur der Antike bezeugt.<sup>95</sup> Deutlicher tritt die Beziehung des lichttragenden Engels zu den zwei Engeln am Grab Christi (Joh 20, 12) bzw. zum weißgekleideten Jüngling (Mk 16, 6) hervor, welche den salbentragenden Frauen begegnen und ihnen die Botschaft von der Auferstehung Christi kundtun. Der Damaszener läßt in Strophe 1 der Ode 4 den lichttragenden Engel dem Kosmos verkünden, daß ihm heute das Heil zuteil geworden ist aufgrund der Auferstehung Christi. An dieser Stelle ist ein Anklang an die lukanische und johanneische Literatur zu erkennen (Lk 2, 11; 19, 9; Joh 4, 42 und 1 Joh 4, 14). Das „Heute“ der Auferstehung wird gegenwärtig im „Heute“ der liturgischen Feier.

„Der Allmächtige“ („Παντοδύναμος“) ist gut in der Väterliteratur<sup>96</sup> als Prädikat Gottes und der göttlichen Natur des Gottessohnes bezeugt. Der Damaszener will uns durch Verwendung dieses Adjektivs die in göttlicher Allmacht gewirkte Auferstehung Christi verkünden. Er bezeichnet sie als Auferstehung (ἀνάστασις) aus eigener bzw. als Auferweckung (ἐγερσις) durch die Kraft des Vaters. Die Erlösten werden mit Christus kraft seiner Auferstehung auferstehen.

Die zweite und dritte Strophe führen einen bisher noch nicht im Osterkanon ausgesprochenen Gedanken ein. Sie sprechen von Christus als dem Opferlamm. Der erste Vers der zweiten Strophe spricht die Geburt des Jesusknaben aus der Jungfrau Maria an (vgl. Lk 1, 23; Offb 12, 5; 1, 27 und 31; Jes 7, 14). Das griechische Wort „νηδύς“ für „Mutterschoß“ ist nach Ausweis der Lexika weder in der biblischen noch in der Väterliteratur belegt, es findet sich jedoch in der klassischen Literatur.<sup>97</sup> Die Aussagen der zweiten Strophe stehen auf der Grundlage der biblischen und der patristischen Christologie. Klar tritt die Unterscheidung zwischen der menschlichen (Vers 2–4) und der göttlichen Natur (Vers 5) zutage. Sie findet ihren Ausdruck in den Bezeichnungen Christi einerseits als Sterblicher und andererseits als wahrer Gott. Christus als sterblicher Mensch ist das Opferlamm ohne Sünde (vgl. Joh 1, 29; 1 Petr 1, 19; Hebr 9, 14; 2 Kor 5, 21; 1 Joh 3, 5). Weil er sich für die Menschen geopfert hat, ist er „unser Pascha“ (1 Kor 5, 7). Die Anrede Christi als „unser Pascha“ ist in der Väterliteratur weit verbreitet.<sup>98</sup> Als wahrer Gott heißt er der Vollkommene. Diese Aussage erinnert an das Glaubenssymbolum von Nikaia (325) und

95) Vgl. H.-G. Liddell – R. Scott, A greek english Lexicon, Vol. II, S. 1911, Stichwort φαεσφόρος; s. Lampe, A patristik greek lexicon, Oxford 1964, Stichwort φωσφόρος S. 1507.

96) Lampe, S. 1005.

97) s. Liddell – Scott, ebd. S. 1173; Es findet sich jedoch weder bei E. Hatch – H. A. Redpath, A concordance to the septuaginta and the other greek versions of the old testament, Vol. II, Graz, 1954 noch bei A. Schmoller, Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament, Stuttgart 131963.

98) Vgl. G. Kittel – G. Friedrich, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stichwort „πάσχα“, Bd. 5, (Stuttgart 1954), S. 895–903, bes. 901–903 und Lampe, Stichwort „πάσχα“, S. 1047 D.

von Konstantinopel (381).<sup>99</sup> Dies entspricht der Christologie der Väter, insbesondere des Athanasios von Alexandrien und der „Ekthesis makrostichos“, welche auf das Jahr 344 zurückgeht.<sup>100</sup> Die beiden Verben „wird er genannt“ („προσηγορεύεται“) und „heißt er“ („λέλεκται“) setzen die beiden Naturen des Gottessohnes und ihre jeweiligen Aussagen darüber zueinander parallel.

Die dritte Strophe knüpft gedanklich an die Paschachristologie an. Die Hervorhebung der Aussage, daß Christus wie ein einjähriges Lamm freiwillig den Läuterungstod für uns erlitten hat (vgl. 1 Joh 1, 7), scheint einmalig in der Väterliteratur und bei Johannes von Damaskos zu sein. Auch das Paschalamm der Israeliten mußte Ex 12, 5 zufolge fehlerfrei, männlich und einjährig sein. Die Einjährigkeit gilt den Kirchenvätern als Zeichen der Einfalt der Seele.<sup>101</sup> Der irdische Jesus ging in den Tod wie ein Lamm, das vor dem Scherer verstummt (Apg 8, 32). Der Damaszener preist Christus als Siegeskranz. Er folgt darin Klemens von Alexandrien.<sup>102</sup> Johannes von Damaskos bringt dieses Prädikat jedoch in Verbindung mit dem österlichen Sieg des Auferstandenen und seiner Kirche. Wenn der Verfasser des Osterkanons Christus als die Sonne der Gerechtigkeit preist, folgt er einer reichhaltigen Tradition, die bereits in Mal 4, 2<sup>103</sup> wurzelt. Von den Kirchenvätern, welche Christus als Sonne der Gerechtigkeit bezeichnen, seien genannt Klemens von Alexandrien,<sup>104</sup> Ps.-Epiphanos<sup>105</sup>, der diesen Namen dem Auferstandenen gibt und Bischof Philo von Carpasia auf Zypern (5. Jh.)<sup>106</sup>. Johannes von Damaskos preist in seiner Homilie zur Verklärung Christi den auf dem Berg Tabor Verherrlichten als die eine Sonne der Gerechtigkeit, der in zwei Naturen erkannt wird.<sup>107</sup> Ein Hymnus besingt am 28. Dezember die Geburt Christi als der Sonne der Gerechtigkeit, die uns erschienen ist aus der Jungfrau.<sup>108</sup> Wie das patristische Lexikon von G. W. H. Lampe ausweist, tritt die Bezeichnung Christi als Sonne der Gerechtigkeit in verschiedenen Zusammenhängen auf.<sup>109</sup> In der vierten Ode und in der ersten Strophe der fünften Ode des Osterkanon feiert jedoch Johannes von Damaskos den Auferstandenen als die schöne Sonne der Ge-

99) „Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ“ (H. Denzinger – P. Hünermann, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*) Freiburg i. B., 371991, Nr. 125 (p. 63) und Nr. 150 (p. 83).

100) Vgl. Athanasius, *De synodus* 26, IV (H.-G. Opitz, *Athanasius Werke* II, 1, Berlin 1941, p. 252, 31 f.); vgl. PG 26, 729 C; weitere Belege s. Lampe, S. 72 und 73, Stichwort „ἀληθής“ und „ἀληθινός“; H. Denzinger – P. Hünermann, Nr. 50 (p. 42).

101) Vgl. Lampe, Stichwort „ἐνιαυσιαῖος“, S. 475.

102) Klemens, *Paidagogos* II, 8 (GCS 12 a, p. 200, 20).

103) In der Septuaginta wird Kapitel 3, 19–24 als Kap. 4, 1–6 gezählt.

104) *Protrepikos* 11, 4 (GCS 12 a, p. 80, 23).

105) *Homilia III in die resurrectionis Christi* „Ὁ τῆς δικαιοσύνης τριήμερος Ἥλιος ἀνέτειλε σήμερον, καὶ πάσαν τὴν κτίσιν ἐφώτισεν“ (PG 43, 465 A).

106) *Enarratio in canticum canticorum* 12 (PG 40, 45 D–48A).

107) *Homilia in Transfigurationem Salvatoris nostri Jesu Christi* 13 (PTS 29, p. 451, 21 f.).

108) I. Schirò, *Analecta hymnica graeca e codicibus eruta italiae inferioris* (Rom 1976) Bd. IV, S. 697 „δικαιοσύνης ἥλιος ἐπέφανεν ἐκ τῆς παρθένου ...“.

109) Ebd. Stichwort „ἥλιος“ B 4 of Son, S. 606.

rechtigkeit, die uns aus dem Grab aufleuchtet. Mit diesem bildhaften Vergleich findet der Dichter den Übergang vom Thema der Passion zum Lob der Auferstehung, das er durch die folgenden Strophen fortsetzt. Die Antwort auf das durch die Auferstehung vermittelte Licht ist das Lichtwerden der Völker, wozu die Anfänge der ersten Ode und der neunten Ode aufrufen.

Die vierte Strophe vergleicht die Freude des Ahnherrn David mit der des neuen Gottesvolkes. Der Unterschied wird durch zwei Begriffe erkennbar. Die Bundeslade (vgl. 1 Chr 13, 7 f.) befindet sich, gemessen am Licht der Sonne (d. h. Christus) im Schatten. Von der Grundbedeutung des Wortes „σκιδῶδης“ ausgehend müßte man sagen: „sie ist schattenhaft“ bzw. „hat symbolische Bedeutung“ oder „befindet sich im Dunkeln“. Das Lichtthema klingt am Anfang, in der Mitte (4. und 5. Ode) sowie am Ende des Osterkanons an. Der Auferstandene ist das wahre Licht im Unterschied zur Bundeslade, die den Schatten verkörpert. Der andere Unterschied besteht zwischen der Sinnbildhaftigkeit der Bundeslade und der Erfüllung der Sinnbilder („συμβόλων ἔκβασις“) in Christus. Daher besitzt die Freude des neuen Gottesvolkes ihren Grund in Gott („ἐνθέως“). Der Auferstandene Christus wird als der Allmächtige („παντοδύναμος“) bezeichnet. Das ist eine göttliche Eigenschaft, die ikonographisch ihren Ausdruck im Bild des Christus-Pantokrator gefunden hat. In der Theologie der Väter ist die Allmacht Christi bzw. seiner göttlichen Natur tief verwurzelt.<sup>110</sup>

## 2. 24 5. Ode

Vers 1 der ersten Strophe der fünften Ode wirft ein Licht auf die liturgische Feier der Auferstehung. Am frühen Morgen gingen die Frauen zum Grab, um den Leichnam Jesu zu salben (vgl. Mk 16, 1; Lk 23, 56–24, 2). Im Unterschied zu den Myrrhenträgerinnen, die noch nichts von der Auferstehung wußten, glaubt das neue Gottesvolk an diese, weshalb es dem Auferstandenen bereits bei der Feier der Osternacht bzw. beim Orthros, welcher den Laudes im römischen Ritus entspricht, Hymnen darbringt. Die liturgische Feier vergegenwärtigt die Auferstehung und den Auferstandenen, wie er auch der Maria Magdalena erschienen ist. Deshalb schreibt der Damaszener: „wir werden Christus sehen“. Da das Lichtthema sich fortsetzt, heißt Christus hier wie bereits in der vierten Ode „Sonne der Gerechtigkeit“. Der Damaszener spielt hier auf Mal 4, 2 (bzw. 3, 20; s. Anm. 103) an. Dort heißt es nach der Einheitsübersetzung: „Für euch aber, die ihr meinen Namen fürchtet, wird die Sonne der Gerechtigkeit aufgehen und ihre Flügel bringen Heilung“.<sup>111</sup> Der Auferstandene konkretisiert diese Verheißung, da er selbst allen das Leben aufgehen läßt („ζῶην ἀνατέλλοντα“). Die universale Wirkung der Auferstehung wird also hier wie in der ersten Strophe der ersten Ode („λαμπρυνθῶμεν λαοί“) und in der ersten Strophe der vierten Ode („τῷ κόσμῳ“) sichtbar. Ausgehend von ei-

110) Vgl. G. W. H. Lampe, Stichwort „παντοδύναμος“, S. 1005.

111) „ἀνατελεῖ ὑμῖν τοῖς φοβουμένοις τὸ ὄνομά μου ἥλιος δικαιοσύνης καὶ ἰσας ἐν τοῖς πτέρυξιν αὐτοῦ ...“ (Septuaginta, ed. J. Ziegler, Bd. 13, p. 339).

ner anderen Schriftstelle, nämlich Joh 1, 4, sehen auch die kirchlichen Schriftsteller in Christus das Licht und das Leben. So unterstreicht Origenes die überirdische Bedeutung von Licht und Leben in Christus und setzt sie einander gleich.<sup>112</sup> Auch Gregor von Nyssa nimmt in seiner Schrift gegen Eunomios Bezug auf Joh 1, 4 und sagt, daß der Logos das ewige Leben ist.<sup>113</sup> Johannes von Damaskos macht diese Fragestellung, soweit ich sehe, sonst nicht zum Thema seiner Schriften.

Die zweite Strophe greift bereits das Thema von der „Höllenfahrt“ Jesu auf, das in der ersten Strophe der sechsten Ode nochmals anklingt. In beiden Strophen kommt die erlösende Wirkung des Todes Christi zum Ausdruck. Motiv seines Wirkens ist seine unermeßliche Barmherzigkeit. „Εὐσπλαγχνία“ ist nicht in der Hl. Schrift, aber bei den Kirchenvätern belegt.<sup>114</sup> Johannes von Damaskos bringt das Wunderbare der Erlösung gut zum Ausdruck, da er die von den Ketten des Hades Gefesselten freudig zum Licht, nämlich zu Christus, eilen läßt. Dadurch klingt das Lichtthema des Osterkanons nochmals an. Der Gegensatz zwischen dem Dunkel des Hades und Christus, dem Licht, kommt so zum Ausdruck. Die Befindlichkeit der Vorfäter erfährt durch Jesu Höllenfahrt einen radikalen Wandel zum Guten. Waren sie bisher in den Banden des Hades gefesselt, eilen sie jetzt freudigen Fußes Christus, dem Licht, entgegen.

In der dritten Strophe fordert der geistliche Dichter alle auf, wie die Jungfrauen mit Fackeln (vgl. Mt 25, 1–8) dem Auferstandenen wie einem Bräutigam (vgl. Mt 25, 10 f.) zum himmlischen Hochzeitsmahl entgegenzuziehen. Möglicherweise sind diese Verse von der liturgischen Praxis der Osterfeier in Jerusalem seit Egeria inspiriert worden.<sup>115</sup> Das Grab wird hierbei mit dem Brautgemach verglichen. Vergleichspunkt zwischen dem Grab und dem Brautgemach ist die lange Abwesenheit des Bräutigams Christus von den Seinen. Mit den „τάξεις φιλέορτοι“, d. h. den die Feste liebenden Scharen, sind wohl die Engel gemeint.<sup>116</sup> M. a. W. der Damaszener sieht in der liturgischen

112) Vgl. Origenes, Johanneskommentar II, 23–28, (SC 120, p. 306–324); vgl. GCS 10, p. 80, 22 – p. 85, 25; s. Lampe, Stichwort „ζωή“ II E d. S. 594 und „φῶς“ II B, ebd. S. 1504 f.

113) Liber III, Tom. VIII (W. Jaeger, Gregorii Nysseni opera, Vol. II, p. 244, 25 = Lib X Migne PG 45, 833 B).

114) Vgl. Lampe, S. 576.

115) Vgl. G. Bertonière, The historical development of the easter vigil and related services in the greek church (OrChrA 193, [Rom 1972]), bes. S. 7–12 und 29–37; Das Itinerarium Egeriae, verfaßt zwischen 383 und 385, das armenische Lektionar aus der Zeit vor 442 und weitere spätere Dokumente bezeugen den Ritus eines Luzernars, d. h. einer Lichtfeier mit Prozession beim hl. Grab in Jerusalem. Egeria berichtet in Kap. 38 ihres Itinerarium von einer Prozession der Taufkandidaten mit dem Bischof in der Osternacht zum Martyrium d. h. in die „ecclesia maior“ der Grabes- bzw. Anastasiskirche und in Kap. 39 von zwei weiteren Prozessionen an den Sonntagen der Osterzeit, von denen eine zum Martyrium bzw. von der Anastasis zum Sion führt; vgl. SC 296, p. 290, 7 und 292, 8 und 24).

116) Vgl. Methodios von Olympos, convivium decem virginum III, 6 (PG 18, 69 A).

Osterfeier bereits die Teilnahme am himmlischen Gastmahl verwirklicht. Auch die von Migne bezeugte Textvariante „πάσχα κροτούντες αἰώνιον“, d. h. „das ewige Ostern feierend“, legt diesen Schluß nahe.<sup>117</sup> Papadopulos-Kerameus bietet hingegen „συνεωρτάσωμεν πάσχα θεοῦ τὸ σωτήριον“, d. h.: „Laßt uns das heilbringende Pascha Gottes feiern.“ Die zeitlose und eschatologische Dimension der Liturgie kommt hier in allen Textvarianten erneut zur Geltung.<sup>118</sup>

## 2. 25 6. Ode

Die byzantinische Ikonographie<sup>119</sup> hat den österlichen Sieg Christi und der Seinen in der sog. Anastasisikone dargestellt. Auf dem Kreuz stehend, das sich wie eine Brücke über den Abgrund des Hades spannt, steht der Auferstandene. Er reicht Adam, der sich aus dem Grabe erhebt, die Hand und führt ihn sowie alle unsere Vorfahren mit sich fort in das Reich des Lichtes und des Lebens. Die Tradition der Lehre vom Abstieg Christi in den Hades<sup>120</sup> reicht

117) Es handelt sich hier um einen sog. Leitfehler, d. h. der Abschreiber der Handschriften hat den Schluß der zweiten Strophe auch auf den Schluß der dritten übertragen.

118) Da hier die Entwicklungsgeschichte dieses Aspekts nicht behandelt werden kann, sei hingewiesen auf Maximus Confessor. In seiner Mystagogie deutet er das Herabsteigen des Bischofs vom Thron als Hinweis auf die zweite Ankunft Christi. Das „Drei-Mal-Heilig“ bedeutet den ... für die kommende Welt erwarteten selbigen Umgang und Wandel der himmlischen und irdischen Mächte und das allgemeine Anstimmen des göttlichen Lobgesangs, wenn den Menschen durch die Auferstehung auch der Leib verunsterblich sein wird.“ (H. U. von Balthasar, Kosmische Liturgie, Das Weltbild Maximus' des Bekenner, Einsiedeln 21961, 401 f.; Vgl. PG 91, 708 B und 709 B); Maximus Confessor kannte auch die „Ἐκκλησιαστικὴ ἱεραρχία“ 3 des Ps.-Dionysios Areiopagites (vgl. PG 3, 421 C – 446 C); s. dazu meinen Aufsatz, Theodoros von Mopsuestia und Ps.-Dionysios Areiopagites — zwei Marksteine auf dem Weg zum Verständnis der Eucharistiefeier, in: Psallendum — Studi offerti al Prof. Jordi Pinelli Pons OSB (Studia Anselmiana 105, Analecta liturgica 15), S. 81–110, nebst Literaturangaben; Maximus Confessor und Ps.-Dionysios Areiopagites auf der einen Seite deuteten die Liturgie mehr auf der Grundlage der neuplatonischen Philosophie bzw. eschatologisch und kosmologisch. Die andere Richtung der Eucharistiedeutung, angeführt von Theodoros von Mopsuestia († 428) bis Theodoros von Andida im 12. Jh. sahen in den einzelnen Teilen der Hl. Messe einen Bezug zum Leben bzw. zur Passion Jesu; s. dazu auch H. J. Schulz, Die byzantinische Liturgie, Glaubenszeugnis und Symbolgestalt, Trier 21980 (Sophia 5).

119) S. E. Lucchesi Palli, Art. Anastasis, in: Lexikon der byzantinischen Kunst, Bd. I, S. 142–148; zur theologischen Deutung s. H.-J. Schulz, Die „Höllenfahrt“ als „Anastasis“, eine Untersuchung über Eigenart und dogmengeschichtliche Voraussetzungen byzantinischer Osterfrömmigkeit, in: Zeitschrift für katholische Theologie 81 (1959) S. 1–66; ders. Die Anastasis-Ikone als Erlösungsaussage und Spiegel des sakramentalen Christumysteriums, in: Der christliche Osten 36 (1981) S. 3–12 und 39–46.

120) Über die Entfaltung der Tradition des Logosdescensus s. A. Grillmeier, Mit ihm und in ihm, christologische Perspektiven, Freiburg i. B. 21978, S. 76–174; Grillmeier skizziert den Weg dieses Gedankens, der sich von der Exegese von 1 Petr 3, 18–22

noch weiter zurück als die des Pascha-Transitus. Sie beginnt bereits bei 1 Petr. 3, 19 f.<sup>121</sup> und führt über die Osterpredigt des Meliton von Sardes<sup>122</sup> sowie über die geistliche Poesie des Johannes von Damaskos<sup>123</sup> und Kosmas von Maiuma<sup>124</sup> weiter bis in die Eucharistiefeier nach der heute noch an zehn Ta-

leiten läßt, von Meliton von Sardes über die Anaphora Hippolyts von Rom, Novatian, die Arianer, Apollinaristen, Ps.-Athanasios, Gregor von Nyssa, Kyrillos von Alexandrien bis zur Verurteilung der Lehre vom Abstieg des Logos in Kanon 9 des fünften ökumenischen Konzils von Konstantinopel (553). Die liturgische Dichtung und Ikonographie hat sich freilich nicht auf den Logosdescensus festgelegt, sondern spricht von der Höllenfahrt (Anastasis) Christi als ganzer gottmenschlicher Person.

121) Die Exegeten kamen zu der Erkenntnis, daß aus drei Gründen kein Bezug zwischen 1 Petr 3, 19 und der Höllenfahrt Christi hergestellt werden kann.

1. In 1 Petr 3, 19 wirkt die Beziehung zu den Götteröhnen in Gen 6, 1–6 weiter, die in der Unterwelt festgehalten werden und dort eine Strafe für ihre Vergehen verbüßen. Henoah erhält den Auftrag, ihnen zu verkünden, daß sie keinen Frieden finden werden. So steht im Hintergrund von 1 Petr 3, 19 keine Froh- sondern eine Drohbotschaft, welche jedoch die Höllenfahrt Christi enthält.

2. Was heißt: „ζωοποιηθεῖς δὲ πνεύματι“? Ist unter „πνεῦμα“ die Seele Christi zu verstehen? Dies aber genügt nicht, um die Befreiung der Gefangenen aus dem Hades durchzuführen, da nach dem Zeugnis der Hl. Schrift Gott erlöst. Ist „πνεῦμα“ die göttliche Natur Christi? Dann enthielte die Pneuma-Descensus-Lehre des 4. Jh. eine Stütze. Gerade diese Lehre wurde jedoch gegen Ende des 4. Jh. wieder aufgegeben.

3. 1 Petr 3, 18 f wird im Zusammenhang mit dem Höllenfahrtmotiv nicht vor Klemens von Alexandrien (z. B. Storm. VI, 45, 1; Exc. ex Theodoto 18, 2) zitiert. Es gibt also keine Auslegungstradition, die direkt von 1 Petr 3, 19 zum Höllenfahrtmotiv führt; vgl. dazu N. Brox, Der erste Petrusbrief (EKK XXI, Zürich–Einsiedeln, Köln–Neukirchen–Vluyn 1979) 167–189; vgl. A. Grillmeier, Mit ihm und in ihm, 77 f und 102–107; vgl. K. H. Schelkle, Der Petrusbrief, Der Judasbrief (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament XIII, Faszikel 2; Freiburg–Basel–Wien 1961, 104–108; vgl. W. Maas, Abgestiegen zur Hölle, Aspekte eines vergessenen Glaubensartikels, in: Internationale katholische Zeitschrift *Communio* 10 (1981), 1–18.

122) So lesen wir in der Homilie „De Pascha“ 68: „... Dieser ist es, der uns riß aus der Knechtschaft in die Freiheit, aus der Finsternis in das Licht, aus dem Tod in das Leben, aus der Tyrannei in das ewige Reich ...“ (SC 123, p. 96, 489–493); s. deutsche Übersetzung, Cantalamessa, ebd. Nr. 22; S. 41); weitere Textbeispiele von Meliton s. Grillmeier, ebd. 83, Anm. 20; das in der byzantinischen Ikonographie dargestellte Zertreten des Satans in Gestalt eines nackten Mannes, wie es in dem berühmten Ostertroparion zum Ausdruck kommt: „θανάτον θανάτω παθήσας“ findet sich ähnlich bereits in Meliton, De Pascha, 102 („καταπαθήσας τὸν ἄδην“ [SC 123, p. 122, 782]) und in Fragm. 13 („pede deculcavit mortem“ ebd. p. 238, 19).

123) S. Beispiele bei S. Eustratiades, „Ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός καὶ τὰ ποιητικὰ αὐτοῦ ἔργα“ in *Νέα Σίων* 27 (1932) S. 450–460; 465; 470.

124) So singt die byzantinische Kirche in der Matutin des Ostersonntags einen Kanon zu Ehren der Gottesmutter, welcher auf Kosmas von Maiuma zurückgeht. Im Theotokion heißt es: „Du bist als Gott in Herrlichkeit aus dem Grab auferstanden und hast mit Dir die Welt zur Auferstehung geführt. Das Geschlecht der Sterblichen preist Dich als Gott. Der Tod ist zertreten und Adam tanzt, o Herr, und Eva, von den Ketten befreit, freut sich und ruft aus ‚Christus, Du bist es, der allen die Auferstehung

gen im Kirchenjahr zelebrierten Basiliusliturgie des byzantinischen Ritus, wo es in der Anamnese vor dem Bericht des Letzten Abendmahles heißt: „Er stieg durch sein Kreuz in den Hades hinab, löschte die Schmerzen des Todes aus, stand von den Toten auf und öffnete allem Fleisch den Weg zur Auferstehung von den Toten.“<sup>125</sup> Und die ganze Osterzeit hindurch singt die byzantische Kirche das berühmte Ostertroparion: „Christus ist erstanden von den Toten, nachdem er durch seinen Tod den Tod besiegt und denen, die in den Gräbern ruhen, das Leben geschenkt hat.“<sup>126</sup> Das genannte Motiv hat jedoch nicht nur in die byzantinische, sondern auch in die armenische Hymnendichtung Eingang gefunden. So faßt Gregor von Narek (945–1010) den Übergang vom Tod zum neuen Leben in folgende Verse:

„... Herabgestiegen in der Hölle düstere Bereiche,  
befreit er aus den Fesseln  
die von ihm geschaffnen Wesen,  
welche die Beute des Sämans der Zwietracht waren.

Wie aus einem tiefen Schlaf erwachend,  
hat er den Angriff des Todes  
in seiner Person zurückgestoßen,  
ist auferstanden, auf göttliche Weise lebendig geworden,  
als Brot des Lebens aus der Erde hervorgegangen,  
als Hirt der Herde denkender Wesen ...“<sup>127</sup>

Die Verse 3 und 4 der ersten Strophe der Ode 6 des Osterkanons vergleichen Christus mit Jonas. Ein solcher Vergleich legt sich zunächst aus formalen

---

erwirkt.“ (S. Giovanni Damasceno, *Canti della risurrezione*, Introduzione, traduzione e note a cura di Bonifacio Borghini, Rom 1974, S. 49); dort ist der Text in italienischer Übersetzung ohne genaue Quellenangabe abgedruckt. Im *Triodion*, Athen 1960, S. 428 sind einige *Idiomela* in griechischer Sprache abgedruckt, welche in den *Laudes* des großen Samstags (Karsamstag) gesungen werden. Auch sie haben den Höllenabstieg Christi und die Befreiung Adams sowie aller verstorbenen Ahnen zum Thema. Auf die Frage nach dem Verfasser dieser *Idiomela* kann hier nicht eingegangen werden.

125) In dieser Passage aus der Basiliusliturgie, welche nach Brighthman so den Entwicklungsstand des 9. Jahrhunderts dokumentiert, heißt es: „... κατελθὼν διὰ τοῦ σταυροῦ εἰς τὸν ἄδην ἵνα πληρώσῃ ἑαυτῷ τὰ πάντα ἔλυσεν τὰς ὀδύνας τοῦ θανάτου καὶ ἀναστὰς τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ ὁδοποιήσας πάσῃ σαρκὶ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν“ (F. E. Brighthman, *Liturgies eastern and western ... Oxford 1896, Vol. I, Eastern liturgies p. 327, 2–8*). In der Übersetzung durch Hausammann – Heitz lautet der Passus „Um mit sich selbst alles zu erfüllen, stieg er vom Kreuze herab in das Totenreich und löste die Schmerzen des Todes. Am dritten Tage stand er auf von den Toten und bahnte jedem Fleisch den Weg zur Auferstehung von den Toten.“ (*Mysterium der Anbetung, S. 428*).

126) „Χριστὸς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν, θανάτου θανάτῳ παθήσας, καὶ τοῖς ἐν μνήμασιν ζωὴν χαρισάμενος“.

127) B. Baumer, *Endzeit armenisch, die Kraft der Hoffnung eines bedrängten Volkes* (*Christliche Meister 35*), Johannes-Verlag, Einsiedeln – Trier, 1988, S. 67.

Gründen nahe, da die sechste biblische Ode das Danklied des Jonas für seine Errettung (Jona 2, 3–10) beinhaltet. Die für das Verständnis der 6. Ode wichtigsten Sätze aus dem Gebet des Jona lauten folgendermaßen: „Du hast mich in die Tiefe geworfen, (Jona, 2, 4) ... Doch du holtest mich lebendig aus dem Grab herauf, mein Gott“ (Jona 2, 7). Der zweite Grund für den Vergleich Jesu mit Jona liegt in den Worten Jesu selbst, der den Ungläubigen nur das Zeichen des Jonas zugestanden hatte (Lk 11, 29 f.). Wie Jonas drei Tage im Bauch des Fisches war, so ruhte Christus drei Tage im Grabe vor seiner Auferstehung (vgl. Jona 2, 11 und Lk 11, 29 f. sowie Mt 12, 39 f.). Im Unterschied zu Jonas ist Christus bei seiner Auferstehung der Handelnde in göttlicher Kraft. Daher steht „erstandest du“ („ἐξάνεστης“).<sup>128</sup>

Die zweite Strophe geht auf die Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria ein (vgl. Lk 1, 27; Mt 1, 23 und Jes 7, 14). Auch diese Strophe verleiht dem Paradoxon und dem Wunderbaren der Auferstehung Ausdruck. Christus hat bei seiner Auferstehung die Versiegelung des Grabes und bei seiner Geburt die Jungfräulichkeit der Mutter nicht versehrt, aber uns die Pforten des Paradieses geöffnet. In wörtlicher Übersetzung müßte es heißen: „Er hat die Grabversiegelung unversehrt gelassen und die Schlüssel des jungfräulichen Mutter schoßes nicht beschädigt.“ Die Partizipien „φυλάξας“ und „λυμηνάμενος“ beschreiben die Begleitumstände der jeweiligen Handlungsziele, d. h. der Auferstehung und der Öffnung des Paradieses. Eigentlich müßte man die Partizipien adversativ übersetzen „obwohl Du die Grabsiegel unversehrt bewahrt hast, bist du auferstanden aus dem Grab und obwohl Du bei deiner Geburt die Schlüssel des jungfräulichen Mutterschoßes nicht beschädigt hast, hast Du uns doch die Pforten des Paradieses geöffnet“. In einem anderen Gedicht geht der Damaszener ebenfalls auf diese Paradoxie ein. Er sagt vom Auferstandenen: „Du hast den Tod vernichtet durch Dein Kreuz und den Hades gefangenommen, ... aber weder den Schoß der Jungfrau bei Deiner Geburt geöffnet noch die Grabsiegel bei Deiner Auferstehung zerstört, denn Du bist wahrer Gott, auch wenn Du die Menschennatur angenommen hast ...“<sup>129</sup> Die dichterische Redewendung in der zweiten Strophe der Ode 6 „πύλαι παραδείσου“<sup>130</sup> begegnet nur selten in der griechischen Hymnologie.

Da das Ziel der Auferstehung Christi die Eröffnung der Paradiesespforten für den Menschen bedeutet, wird der Auferstandene folgerichtig in der dritten Strophe als der Erlöser (vgl. Lk 2, 11; Joh 4, 42; 2 Ti 1, 10; Eph 5, 23 u. a.) gepriesen<sup>131</sup>. Nicht geringe Schwierigkeit bringt die Übersetzung des Wortes „ἄθουτον ἱερεῖον“ mit sich. Nimmt man es mit „ζῶν“ zusammen, verdient die Übersetzung von Hausammann-Heitz „nicht im Tode verbliebenes Opfer“

128) In der Septuginta heißt es: „προσετάγη τῷ κήτει καὶ ἐξέβαλε τὸν Ἰώαν ἐπὶ τὴν ξηράν“ (Bd. 13, 249). Die Einheitsübersetzung gibt den Text folgendermaßen wieder: „Da befahl der Herr dem Fisch, Jona ans Land zu speien“.

129) S. Eustratiades, Ὁ ἅγιος Ἰωάννης, in: Νέα Σίμων 27 (1932) S. 465f.

130) Vgl. I. Schirò, *Analecta hymnica graeca* Vol. IX, p. 47, 197.

131) S. Schmoller, *Handkonkordanz zum griechischen NT*, Stuttgart 131963, Stichwort „σωτήρ“.

den Vorzug vor der Übersetzung durch Kirchhoff „ungeschlachtetes Opfer“. Johannes von Damaskos scheint jedoch in dieser Strophe den Aspekt der Kreuzigung der menschlichen Natur vernachlässigt zu haben, da er von Christus hier als „Gott“ spricht. Durch die Zusammenstellung der beiden Verbformeln „συνανέστησας“ und „ἀναστὰς“ unterstreicht der Damaszener die gemeinschaftsstiftende Wirkung der Auferstehung Christi. Durch seine Auferstehung hat er Adam und mit ihm das ganze Menschengeschlecht zu neuem Leben erweckt. Auch an dieser Stelle spricht Johannes von Damaskos die Universalität der Auferstehung und der Erlösung an.

## 2. 26 Ode 7

Der erste Vers bringt wie die siebte biblische Ode die wunderbare Rettung der drei Jünglinge aus dem Feuerofen (Dan 3, 50 und 3, 91–95) in Erinnerung. Gott hat mittelbar durch seinen Engel (Dan 3, 50) rettend eingegriffen. Johannes von Damaskos schreibt das, was Gott gewirkt hat, dem Sohn vor dessen Menschwerdung zu. Hier tritt wieder klarer als in der dritten Strophe der Ode 6 die Zweinaturenlehre in den Vordergrund. Der Menschgewordene hat als Sterblicher gelitten und infolgedessen kleidet der Gott der Väter den Menschen in die Herrlichkeit des Unverweslichen (vgl. 1 Kor 15, 42–50; 53). Der Damaszener hat dadurch die Aussage von 1 Kor 15, 53 mit der Passion in Beziehung gebracht.<sup>132</sup> Die Bezeichnung Gottes in Vers 2 als „hochverherrlicht“ (ὑπερένδοξος) ist in der Väterliteratur nur selten anzutreffen<sup>133</sup>.

Wie bereits die erste Strophe von Ode 5 spielt die zweite Strophe von Ode 7 auf die Myrrhenträgerinnen an (vgl. Joh 20, 13 und 15; Mk 16, 1; Lk 23, 56–24, 2). Nach Mt 28, 1 kamen Maria Magdalena und die andere Maria, um das Grab zu sehen. Im weiteren Verlauf begegneten sie Jesus. Davon, daß sie vor dem Auferstandenen niedergekniet sind („προσεκύνησαν“), spricht von den biblischen Osterberichten nur Mt 28, 9. Nach Mt 28, 10 erhielten beide Frauen, nach Joh 20, 17 nur Maria Magdalena den Auftrag, den Jüngern die Auferstehung kundzutun. Der Ausdruck „mystisches Pascha“ („πάσχα τὸ μυστικόν“) taucht sehr selten in der Väterliteratur auf. So spricht Johannes Philoponos (6. Jh.) vom „πάσχα ἀληθινὸν καὶ μυστικόν“.<sup>134</sup> Weder in den Schriften des Jo-

132) In 1 Kor 15, 53 heißt es: „Das Vergängliche muß nämlich die Unvergänglichkeit anziehen und das Vergängliche die Unvergänglichkeit.“ (Δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀθανασίαν.), in der ersten Strophe der Ode 7 hingegen: „durch das Leiden kleidet er das Sterbliche in die Herrlichkeit des Unverweslichen ...“ (διὰ πάθους τὸ θνητὸν ἀφθαρσίας ἐνδύει εὐπρέπειαν.).

133) Vgl. Lampe, S. 1438.

134) Joannes Philoponos, *Libellus de paschate*, (C. Walter, *Commentationes philologiae Jenenses* VI, 2, Leipzig 1899, p. 209, 18–21); Johannes Philoponos behauptet an der angegebenen Stelle der oben erwähnten Schrift, daß Christus am Tag vor seiner Passion nicht mit seinen Jüngern das Gesetzespascha gefeiert, sondern ihnen das wahre und mystische Pascha dargereicht habe. Es heißt: „ὅτι δὲ οὐ κατ' ἐκέλην

hannes von Damaskos noch in der liturgischen Dichtung scheint eine solche Redeweise nachweisbar.

Die dritte Strophe geht auf den theologischen Sinn des christlichen Osterfestes ein. Die „Tötung des Todes“ und die „Vernichtung des Hades“ ist bereits in der Ode 6 angedeutet worden, wo von der Zerstörung der Fesseln des Hades und der Befreiung Adams die Rede war. Neu kommt jetzt im zweiten Vers der dritten Strophe die Bezeichnung Christi als Erstlingsgabe bzw. als der Erste des neuen, ewigen Lebens hinzu.<sup>135</sup> Johannes von Damaskos benutzt das in der Väterliteratur seltene Wort „βιοτή“ an Stelle des geläufigeren „ζωή“. Nach 1 Kor 15, 20 und 23 ist Christus als Erster („ἀπαρχή“) von den Toten auferweckt worden, in welchem alle Entschlafenen wieder ins Leben zurückgerufen werden. Diese bilden mit Christus bei seiner Wiederkunft eine Lebensgemeinschaft. Als Ursache für dieses neue, ewige Leben nennt der geistliche Dichter den Gott der Väter, der Jesus nach Apg 3, 13 verherrlicht hat. Ihm gilt daher unser freudiger Lobpreis.

Aus dem theologischen Sinngehalt des Festes ergibt sich die Würde der Osternacht, welche die vierte Strophe hervorhebt. Sie wird umschrieben durch die Adjektive „heilbringend“ („σωτήριος“) und „lichtglänzend“ („φωταυγής“). Wir finden diese Bezeichnung für die Osterfeier bereits bei Eusebeios von Kaisareia (265–339) in seiner *Vita Constantini*<sup>136</sup> und in den Briefen des Theodoretos von Kyros (393–466)<sup>137</sup>. „Heilbringend“ („σωτήριος“) werden auch der Sonntag sowie Taufwasser und Taufsakrament von den Vätern genannt.<sup>138</sup> So besteht ein heilsgeschichtlicher Zusammenhang zwischen Ostern, Taufe und dem Sonntag als Abglanz des Ostertages. Johannes von Damaskos verleiht dem traditionellen Glauben, daß durch die österlichen Geheimnisse der Welt das Heil zuteil wurde, auch in der ersten Strophe der Ode 4 Ausdruck. Die Bezeichnung der Osternacht als „heilbringende Nacht“ scheint einzig in den Ostercarmina des Damaszeners zu sein. Wir finden jedoch in anderen poetischen Strophen aus der Hand des Damaszeners, welche das Osterfest besingen, sinngemäße Aussagen über die heilstiftende Wirkung der Auferstehung Christi. So schenkte Christus uns das ewige Leben, tötete den Tod, zerbrach die Tore des Hades, nahm ihn gefangen und erweckte den Adam, als er selbst aus dem Grab auferstand.<sup>139</sup> Die andere Bezeichnung der Osternacht als „lichtglänzend“ ist sonst weder in der Väterliteratur noch in der

τὴν ἡμετέραν τὸ νομικὸν ἐγίνετο πάσχα οὔτε τὸν ἄμνον τότε μετὰ τῶν μαθητῶν ἔφαγεν ὁ Χριστός, ἀλλὰ μόνον τὸ ἀληθινὸν καὶ μυστικὸν παρέδωκεν αὐτοῖς“.

135) Zu „ἀπαρχή“ vgl. G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. 1, S. 484.

136) *Vita Constantini* 3, 14 „... τῆς σωτηρίου ἑορτῆς ...“ (GCS 7a 1, p. 88, 15).

137) Ep. 37 (PG 83, 1216 A) Dort heißt es: „ἡ θεία καὶ σωτήριος ἑορτή“; vgl. auch Ep. 38; dort sagt Eusebeios, daß uns das göttliche und heilbringende Fest den Quellen, d. h. dem Segen, der vom Kreuz Christi ausgeht, der Unsterblichkeit und der an uns von Christi Tod bewirkten Auferstehung näherbringt.

138) Lampe, ebd. S. 1369, Stichwort „σωτήριος“.

139) S. Anm. 123–126.

geistlichen Poesie belegt. Johannes von Damaskos selbst gibt eine Deutung des Adjektivs in seiner Homilie zum Fest der Verklärung Christi. Die Wolke, welche Jesus und die Jünger auf dem Berg Tabor umgab (vgl. Mt 17, 5; Mk 9, 7; Lk 9, 34), war lichtglänzend (φωταυγής) weil Jesus das, was im alten Testament schattenhaft und typologisch (σκιά) angedeutet war, offenbarte.<sup>140</sup> Seiner Etymologie nach besteht das Adjektiv (φωταυγής) aus zwei Substantiven: φῶς (Licht) und ἀύγη (Glanz). Die Osternacht ist also doppelt hell. Durch das Paradox, das zwischen ihrem natürlichem Dunkel und ihrem durch Christus bewirktem Lichtglanz besteht, bringt der Damaszener ihre Bedeutung zum Ausdruck. Sie offenbart die Bedeutung der Auferstehung Christi.

Wie nach hebräischem Denken die Nacht dem Tag vorangeht, so kündigt die Osternacht den Ostertag an, der wie die Osternacht sein Licht durch die Auferweckung Jesu aus dem Tod erhält. Die Umschreibung des Ostertages als „lichtbringender Tag“ („λαμπροφόρος ἡμέρα“) ist in der Väterliteratur selten. Sie begegnet in der Schrift „Ὁρος κανονικὸς τῶν ἀγίων ἀποστόλων“, die um 400 entstanden ist. Diese stellt die Verkürzung der Osteroktav auch nur um einen Tag sowie die Vereinfachung der Feier unter Strafe.<sup>141</sup> Theodoros Studites (759–826) nennt ebenfalls in Kap. 3 seiner Beschreibung der Klosterverfassung des Studitenklosters den Ostertag lichtbringend (λαμπροφόρος).<sup>142</sup> Der Damaszener preist auch in den oben erwähnten Carmina zum Osterfest den Ostertag als den lichtbringenden Tag (λαμπροφόρος ἡμέρα) der Auferstehung des Erlösers Christus, an dem dieser den Hades zertreten und die Gefesselten befreit hat.<sup>143</sup> Ebenso wie die oben erläuterten Bezeichnungen der Osternacht als „lichtglänzend“ („φωταυγής“) und „heilbringend“ („σωτήριος“) möchte der Damaszener auch mit dem Adjektiv „lichtbringend“ („λαμπροφόρος“) die zentrale Bedeutung des Triduum paschale für die Erlösung des Menschen unterstreichen. Alle diese Adjektive gipfeln in der Aussage, daß an Ostern Christus offenbar wird.

140) Sermo in transfigurationem domini 17 (PTS 29, p. 455, 2 und 456, 16 f. ).

141) Lampe, Stichwort „διακαινησιμός“ S. 350; F. X. Funk, *Didascalia et constitutiones apostolorum*, Vol. II (Paderborn 1905, p. 150); der Text lautet: „Εἰ τις τὴν ἑβδομάδα τῆς λαμπροφόρου ἀναστάσεως ἤγουν τῆς διακαινησιμοῦ σμικρύνει μίαν τῶν ἡμερῶν καὶ οὐ τιμήσει ὅλην τὴν ἑβδομάδα ὡς μίαν ἡμέραν, ἐορτάζων θετικῶς καὶ οὐ πανηγυρικῶς, ἢ ἐψάψεται καμάτου, ἔχει τὴν μερίδα μετὰ Ἰουδα τοῦ προδότου καὶ καταγέσθω μετὰ Ἰουδαίων τῶν θεοκτόνων“; zur Datierung des ὄρος s. ebd. S. XXXVIII; zu den Regelungen der Feier der großen Woche (Karwoche) und des Osterfestes s. Patriarch Germanos von Konstantinopel, († 733), „Ἱστορία ἐκκλησιαστικὴ καὶ μυστικὴ θεωρία“ (PG 98, 392 C); zur Frage der Verfasserschaft und der Textgeschichte dieser Schrift s. R. Bornert, *Les commentaires byzantins de la divine liturgie* (AOC 9, S. 125–180) und Theodoros Studites „διδασκαλία χρονικὴ τῆς μόνης τοῦ Στουδίου“ (PG 99, 1700 C).

142) „Ἰποτύπωσις καταστάσεως τῆς μόνης τῶν Στουδίου“ (PG 99, 1705 B); der Studitenabt beschreibt in dieser Schrift die Feier des österlichen Triduums und der vorbereitenden Fastenzeit.

143) Vgl. S. Eustratiades Ὁ ἅγιος Ἰωάννης, in: *Νέα Σίλων* 27 (1932), S. 455 und 456.

Mit dem „zeitlosen Licht“ („ἄχρονον φῶς“), welches leiblich aus dem Grab allen entgegenleuchtet, ist der Auferstandene gemeint. Die Väter verstehen seine Zeugung aus dem Vater als zeitlosen Vorgang.<sup>144</sup> Die Bezeichnung Christi als Licht („φῶς“) begegnet in den Schriften der Väter sehr oft.<sup>145</sup> In seiner Homilie zum Palmsonntag spricht ein Zeitgenosse des Damaszeners, der Hymnedichter Andreas von Kreta (660–740), den Gottessohn als „ἄχρονον φῶς“, d. h. als zeitloses Licht an, als Licht, das im Fleisch erschien, aber in seinem Wesen verborgen blieb, das den Hirten leuchtete und die Magier führte.<sup>146</sup> In einem Kanon zum 27. 1., d. h. zum Fest der Übertragung der Reliquien des Johannes Chrysostomos, wird Christus gepriesen als das zeitlose Licht, das einzigezeugt aus dem Vater hervorleuchtete und in der Zeit aufging, das Licht, das nicht untergeht („ἀνεσπέρων φῶς“).<sup>147</sup> Wenn sich Johannes von Damaskos in die oben kurz skizzierte Tradition einreihet, die Christus als „zeitloses Licht“ bezeichnet, gibt er zu erkennen, daß für ihn die Auferstehung Christi eine Theophanie ähnlich wie die Geburt des Gottessohnes darstellt. Von daher erhält der Ostertag als der lichttragende Tag seine heilsgeschichtliche Bedeutung für alle Menschen („πᾶσιν“) zu allen Zeiten.

## 2. 27 Ode 8

Aufgrund seiner zentralen Bedeutung heißt das Osterfest in der ersten Strophe der Ode 8 das „Fest der Feste“ und „die Feier der Feiern“ und „König und Herr“ aller Festtage der Christen. Die Bezeichnung des Ostersonntags als „der Sabbate Erster“ erinnert an Joh 20, 1, als die Myrrhenträgerinnen zum Grab kamen. Wenn Johannes von Damaskos sagt, daß wir Christus an diesem Tag bis in die Ewigkeit preisen, läßt er den Ostersonntag einmünden in die Endzeit, in den Anbruch des Gottesreiches. Ein solcher Gedanke wird auch ausgesprochen in der zweiten Strophe, da wir an Ostern, dem Tag der Auferweckung Christi und unserer eigenen, von der neuen Frucht des Weinstocks trinken sollen (Vgl. Mt 26, 29; Mk 14, 25; Lk 22, 18). So weist Ostern voraus auf das Reich des Vaters (Mt 26, 29) bzw. Christi, an welchem wir einst teilhaben dürfen. Gleichzeitig mit dieser Teilhabe richtet sich unser Lobpreis an Christus als Gott bis in die Äonen. Christus wird bei den Vätern und in der byzantinischen Liturgie häufig als Gott bezeichnet.<sup>148</sup>

Die dritte Strophe preist in Anlehnung an Jes 60, 1–5 Jerusalem als den Ort der Auferstehung Christi. Dorthin kommen alle Völker, um Christus in alle Ewigkeit zu preisen. Anstatt Jes 60, 6, wo es heißt: „Alle kommen von Saba ... und verkünden die ruhmreichen Taten des Herrn“, heißt es am Schluß der

144) Vgl. Lampe, Stichwort „ἄχρονος“ S. 280.

145) Vgl. Lampe, Stichwort „φῶς“ S. 1504 f.

146) PG 97, 1001 C.

147) *Analecta hymnica graeca* Vol. V, (ed. J. Schirò, Rom 1971) p. 433, 90–94.

148) Vgl. Lampe, Stichwort „θεός“ F und G, S. 634; als Beispiele für die byzantinische Liturgie des 9. Jh. s. Brighman, *Liturgies Eastern and Western*, p. 337, 28; p. 341, 7; s. A. Grillmeier, *Jesus, der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 1, Freiburg i. B. 1979, Register S. 796 unter dem Stichwort „θεός“.

dritten Strophe: „... um in dir (scil. Jerusalem) Christus bis in die Äonen zu preisen“. Jerusalem als Ort der Auferstehung wird gewissermaßen so zum neuen Jerusalem, wo man anstelle der Herrlichkeit des Herrn, die leuchtend über Jerusalem aufgeht, (Jes 60, 5) Christus, der in Herrlichkeit auferstanden ist, bis in alle Ewigkeit preist. Bezeichnenderweise enden alle Strophen der Ode 8 mit „in die Äonen“ („εις τούς αἰῶνας“), wodurch die eschatologische Dimension der Auferstehung und des darauf antwortenden Lobpreises der Christen ihren Ausdruck findet.

Die vierte Strophe beinhaltet eine Doxologie an die Hl. Dreifaltigkeit. Gottvater wird von den übrigen göttlichen Personen durch die Anrede als „Allherrscher“ („παντοκράτωρ“) hervorgehoben. Bereits in der ersten Strophe der Ode 4 hieß Christus „Allmächtiger“ („παντοδύναμος“). Wir treffen eine solche Bezeichnung häufig bei den kirchlichen Schriftstellern, in erster Linie für Gottvater, aber auch für den Sohn und den Hl. Geist an.<sup>149</sup> Der Sohn wird als Logos angesprochen, wie dies insbesondere auch die Theologen des zweiten bis vierten Jahrhunderts tun.<sup>150</sup> Ausgehend von den Logospekulationen der hellenistischen Philosophie und dem Johannesprolog wird bei „Justin, seinem Schüler Tatian, Athenagoras, Theophil von Antiochien das Mysterium von Gott und seinen Beziehungen zur Welt mit Hilfe der Lehre vom Logos ausgedrückt.“<sup>151</sup> Im vierten Jh. und Anfang des 5. Jh. standen sich die Logos-Sarx (Wort-Fleisch)- und die Logos-Anthropos (Wort-Mensch)-Christologie unversöhnt gegenüber, d. h. man stritt über die Frage, ob der Logos, d. h. die göttliche Natur, bei seiner Menschwerdung eine Seele, die nach den Befürwortern der Logos-Sarx-Christologie als geistiges Prinzip dem Logos, der göttlichen Natur, widerstreiten mußte, angenommen habe oder nicht. Nach der Logos-Anthropos-Christologie mußte der Logos die gesamte Menschenatur, also auch die Seele annehmen, um den gesamten Menschen erlösen zu können. Auch Johannes von Damaskos spricht in seinen Schriften häufig von Christus als dem Logos, worunter er traditionsgemäß die göttliche Natur Jesu Christi bzw. die zweite göttliche, dem Vater wesensgleiche Person versteht.<sup>152</sup>

Wenn der Damaszenere entgegen seinen sonstigen Gepflogenheiten in der vierten Strophe der Ode 8 die Einheit der drei Hypostasen anstatt in einer

149) Vgl. Lampe, Stichwort „παντοκράτωρ“ S. 1005.

150) Vgl. ebd. Stichwort „λόγος“ II A und C, S. 808 f. und 810 f. Dem Begriff Logos kommt in der Christologie, Soteriologie und Mystik der Kirchenväter hohe Bedeutung zu. Als wichtigste Literatur s. A. Grillmeier, Jesus, der Christus, Bd. 1, Register unter dem Stichwort Logos; s. auch F. R. Gahbauer, Das anthropologische Modell, ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalkedon (ÖC 35 NF, Würzburg 1984), unter den Stichwörtern „Logos“ und „λόγος“; s. ders., Die Erzieherrolle des Logos-Christus in der Ethik des Klemens von Alexandrien, in: MThZ 31 (1980) S. 296–305.

151) J. Liébart, Christologie. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451) in: HDG III, Fasc. I a (Freiburg – Basel – Wien 1965), S. 27.

152) S. B. Kotter, Die Schriften des Johannes von Damaskos I–V (PTS 7; 12; 17; 22; 29), Register, Stichwort „λόγος“.

Wesenheit (οὐσία) in einer Natur („φύσις“) anspricht, folgt er dem schmäleren Traditionsstrom.<sup>153</sup> Er beruft sich dabei auf Gregor von Nazianz — welcher die Begriffe „Physis“ und „Hypostasis“ nicht unterschieden habe.<sup>154</sup> Athanasios von Alexandrien gebrauchte in seinem Tomos ad Antiochenos aus dem Jahre 362 die Begriffe „ὑπόστασις“, „φύσις“ und „οὐσία“ noch als synonym.<sup>155</sup> Er hat aber auch auf der Grundlage der Usia und des „ἁμοούσιος“ für die Wesenseinheit der drei göttlichen Personen argumentiert.<sup>156</sup> Die Kappadozier prägten indes die trinitätstheologische Formel: „μία οὐσία — τρεῖς ὑποστάσεις“, d. h. es gibt „ein einziges göttliches Sein in drei Realisierungen, deren Selbständigkeit sich darin äußert, daß eine jede ihre Eigentümlichkeit (ιδιότης), ihr besonderes Merkmal (γνώρισμα) bzw. ihre je eigene Existenzweise (τρόπος τῆς ὑπάρξεως) hat“.<sup>157</sup> Die Aussage über die Vereinigung „ἐνιζομένη“ der drei göttlichen Personen in einer Wesenheit findet sich vornehmlich bei den Kappadoziern.<sup>158</sup> Sie folgt aus deren trinitätstheologischem Ansatz. Die Bezeichnungen der Hl. Dreifaltigkeit als „übergöttlich“ („ὑπέρθεος“) und „über allem Sein stehend“ („ὑπερούσιος“) sind bei den Kirchenvätern und den Theologen der alten Kirche gut belegt.<sup>159</sup> Auch in den Schriften des Johannes von Damaskos finden sie sich wiederholt.<sup>160</sup> Man versteht „ὑπερούσιος“ besser, wenn man ausgeht von der Bedeutung des Begriffs „οὐσία“. Der Damaszener gibt in seinen „Dialectica“ eine Definition des Begriffs: „οὐσία“ als des Wesens, das Selbstand besitzt und zu seinem Sosein keinen Grund außer sich hat. Die Unterscheidung zwischen „οὐσία“ und „συμβεβη-

153) Vgl. ebd. Stichwort „φύσις“ III A, S. 1498 f.; s. auch Stichwort „οὐσία“ II B und C, ebd. S. 982–984.

154) Johannes von Damaskos, Contra Jacobitas 3, 11 (PTS 22, p. 111, 11); s. aber ebd. 11 (p. 114) die genauen Distinktionen des Damaszeners zwischen den Begriffen „οὐσία“ und „ὑπόστασις“ wie zwischen „φύσις“ und „πρόσωπον“. Er denkt weiter auf der Basis der Unterscheidung zwischen „οὐσία“ und „ὑπόστασις“, wenn er die Usia als in der Hypostase existent erklärt „... ἀλλ’ ἐνούσιον μὲν τὴν ὑπόστασιν, ἐνυπόστατον δὲ τὴν οὐσίαν“ (ebd. 12 p. 115, 1). „Johannes von Damaskos betont in seinen Ausführungen, teilweise mit Hinweisen auf die Geschichte, ähnlich wie seine Vorgänger, daß der Mangel an der richtigen Unterscheidung der Begriffe Natur und Hypostase den Grund für alle trinitarischen und christologischen Irrtümer bilde.“ (B. Studer, Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus, [Studia patristica et byzantina 2], Ettal 1956, S. 106.

155) Mansi 3, 349 C; vgl. PG 26, 801 C.

156) Mansi 3, 349 B.

157) Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte 1, (Hg. von Carl Andresen) Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität, Göttingen 1982, S. 201; zur Entwicklung der altkirchlichen Trinitätslehre s. ebd. S. 170–221; s. auch F. Courth, Trinität in der Schrift und Patristik (Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. II, Faszikel 1 a), Freiburg – Basel – Wien, bes. S. 110–188.

158) Lampe, Stichwort „ἐνιζῶς“ S. 476.

159) Lampe, Stichwort „ὑπέρθεος“ und „ὑπερούσιος“ S. 1439 und 1441.

160) Vgl. B. Kotter, Die Schriften des Johannes von Damaskos I–V (PTS 7; 12; 17; 22; 29), Register, Stichworte „ὑπέρθεος“ und „ὑπερούσιος“.

κόσ“ entspricht der Unterscheidung zwischen Substanz und Akzidens. Gott und alle Geschöpfe sind „οὐσία“, Gott aber steht über jeglichem Seienden.<sup>161</sup>

Die Erinnerung an unsere Taufe in Christus („εἰς σὲ βαπτίσμεθα“) in Vers 3 der Strophe 4 steht sowohl in Beziehung zu Mt 28, 19 als auch zur Osternacht als dem traditionellen Zeitpunkt für die Spendung der Initiations-sakramente (Taufe, Myronsalbung [Firmung], Eucharistie). Da die Hl. Dreifaltigkeit die Quelle des durch die Initiations-sakramente vermittelten neuen, ewigen Lebens ist, gilt ihr der Lobpreis für alle Zeiten.

## 2. 28 Ode 9

Die erste Strophe fordert das neue Jerusalem, d. h. die zur Feier der Auferstehung des Herrn Versammelten, zu ungetrübter Festesfreude auf. In den Worten „Werde Licht, werde Licht“ („φωτίζου, φωτίζου“), die aus Jes 60, 1 ff. entnommen sind, wiederholt der geistliche Dichter sinngemäß seine in der ersten Strophe der Ode 1 ausgesprochene Mahnung: „Laßt uns Licht werden ihr Völker“. Diese Strophe steht auch im Zusammenhang mit Strophe 3 der Ode 8. Nach Offb 21, 23 hat das neue Jerusalem weder das Licht der Sonne noch das des Mondes nötig, da die Herrlichkeit Gottes in ihr aufleuchtet. Die Gottesmutter Maria ist zum ersten Mal im Osterkanon direkt angesprochen mit der Einladung, sich über die Auferstehung ihres „Kindes“ zu freuen. Dadurch erhält die geistliche Dichtung eine anmutige, persönliche Note. Diese findet auch im Ikos nach dem achten Passionsevangelium des Hohen Freitags (Karfreitags) ihren Ausdruck, wenn der Dichter Maria zu ihrem Sohn, den sie auf seinem Kreuzweg antrifft, sprechen läßt.<sup>162</sup>

Die persönliche Prägung des Osterkanons bleibt erhalten in der zweiten und dritten Strophe der Ode 9. In beiden Strophen ist nämlich Christus selbst der Ansprechpartner. Der Dichter verleiht seiner Empfindung über die Verheißung Jesu, bei uns zu bleiben bis ans Ende der Zeiten, Ausdruck (vgl. Mt 28, 20) und erinnert ihn gewissermaßen bittend an sein Versprechen. Da wir

161) „Οὐσία τοίνυν ἐστὶ θεὸς καὶ πᾶν κτίσμα, εἰ καὶ ὁ θεὸς ὑπερούσιος οὐσία ἐστίν“ (PTS 7, p. 59, 67–69); vgl. ebd. p. 59, 55–71; In „Contra Manichaeos“ 17, 14 versteht Johannes von Damaskos „οὐσία“ als „ὡς τὸ αὐθύπαρκτον καὶ μὴ ἐν ἑτέρῳ ἔχειν τὸ εἶναι“ (PTS 22, p. 362, 14). Usia ist also das, was Selbstand besitzt und sein Sosein nicht in einem anderen hat. Unter trinitätstheologischer Rücksicht sagt er in „Expositio fidei“ 50,12 (PTS 12, p. 120, 12 f.), daß die Usia nicht abstrakt an sich subsistiert, sondern in den drei Hypostasen d. h. in den drei konkreten Realisierungen gesehen wird (ἡ οὐσία δὲ καθ’ ἑαυτὴν οὐχ ὑφίσταται, ἀλλ’ ἐν ταῖς ὑποστάσεσιν θεωρεῖται). Zu den geistesgeschichtlichen Voraussetzungen der Definitionen s. K.-H. Uthemann, Die „Philosophischen Kapitel“ des Anastasius I. von Antiochien (559–598), in: OrChrP 46 (1980), p. 306–366, bes. die Definition der Begriffe „οὐσία“, p. 348, 84–86; „φύσις“; p. 349, 95 ff. und „συμβεκηκός“ p. 353, 140 ff.; s. auch S. Otto, Person und Subsistenz, Die philosophische Anthropologie des Leontios von Byzanz, ein Beitrag zur spätantiken Geistesgeschichte, München 1968, S. 124 f.; 132 f. und 136 f.

162) Hausammann – Heitz, *Mysterium der Anbetung*, S. 553.

diese Verheißung als Anker des Glaubens (vgl. Hebr 6, 19) besitzen, können wir Christus, den Auferstandenen preisen.

Die dritte und letzte Strophe der Ode 9 spricht Christus unter Verwendung von vier Hoheitstiteln an: „Pascha“, „Weisheit“, „Wort Gottes“ und „Kraft“. Als Paschalamm war Christus bereits in der zweiten Strophe der Ode 4 bezeichnet worden. Der Begriff „Pascha“ enthält im Osterkanon drei verschiedene Bedeutungen: Erstens ist es in Ode 1 im Sinne von Ex 12 der Vorübergang des Herrn, des weiteren heißt das Auferstehungsereignis, das bis in die Ewigkeit fortbesteht, jeweils in den zweiten Strophen der Ode 5 und der Ode 7 „Pascha“. Schließlich ist die soteriologische Bedeutung des Pascha in der dritten Strophe der Ode 5 angesprochen als das „heilbringende Pascha“. Die Bezeichnungen des Pascha als „groß“ („μέγα“) und „heiligstes“ („ἱερώτατον“) fügen dem im Osterkanon über das Pascha Gesagten nichts neues hinzu. Die Bezeichnung Christi als „Weisheit“ („σοφία“) ist den theologischen Schriftstellern des zweiten bis vierten Jahrhunderts, d. h. besonders den Alexandrinern Klemens, Origenes und Athanasios, aber auch anderen geläufig. Als Weisheit repräsentiert Christus das Wissen Gottes und beteiligt sich als solche aktiv an der Erschaffung der Welt.<sup>163</sup> In der Chrysostomusliturgie mahnt der Diakon beim kleinen Einzug mit dem Evangelienbuch und vor der Verkündigung der Evangelienperikope die Gläubigen zur Aufmerksamkeit. „Weisheit, stehe aufrecht“. Auch vor der Lesung des Apostolos (Epistel) ruft der Diakon: „Weisheit“. Das Wort Gottes verkörpert also in gewisser Weise den göttlichen Logos, Christus. Deshalb wird Christus in Ode 9 sowie in der vierten Strophe der Ode 8 als „Wort Gottes“ („λόγε“) angesprochen und in Ode 9 als „Kraft“ („δύναμις“). Auch dieser Begriff dient den altkirchlichen Theologen häufig als Prädikat für Christus.<sup>164</sup> Er ist nicht nur das Wort, sondern auch die Kraft Gottes. Gott spricht nicht nur durch ihn, sondern wirkt auch durch ihn. Der Damaszener bezeichnet in seinen Schriften Christus sonst nicht als Kraft und nur einmal als Weisheit.<sup>165</sup>

Der Kanon endet mit der Bitte an Christus, daß wir noch „wahrer“ teilhaben dürfen an dem abendlosen Tag seines Reiches. Das heißt, unsere Teilhabe am Reich Jesu Christi möge noch offenkundiger werden. Indes hat Kirchhoff diesen Vers folgendermaßen übersetzt: „... als getreueres Abbild teilzuhaben an dir ...“. Ausgehend von dieser Übersetzung stellt sich die Frage, aus wessen Abbild wir am Reich Christi teilhaben sollen. Bereits die Kirchenschriftsteller des zweiten Jahrhunderts, z. B. Klemens von Alexandrien und Irenäus von Lyon weisen ausgehend von Gen 1, 26 auf eine Gottebenbildlichkeit des

163) Lampe, Stichwort „σοφία“, B 3, S. 1245 f.; s. A. Grillmeier, *Jesus der Christus*, Bd. 2, 1; Register S. 823, unter dem Stichwort *Jesus Christus, Sophia*.

164) Lampe, Stichwort „δύναμις“ 12, S. 390; Grillmeier, ebd. S. 820 Stichwort *Dynamis* und S. 794 Stichwort „δύναμις“ s. bes. S. 422 f. und 484 f. Der Begriff *Dynamis* diente demnach Markell von Ankyra und Eusebeios von Emesa im 4. Jh. zur Umschreibung der in Gott ruhenden Kraft bzw. der göttlichen Natur.

165) *Dialectica* a 20 „Χριστός δέ ἐστιν ἡ ἐνυπόστατος σοφία τε καὶ ἀλήθεια“ (PTS 7, p. 53, 20 f.).

Menschen hin. Origenes spricht in „De principiis“ 3, 6, 1 von einer doppelten Gottebenbildlichkeit des Menschen. Der Mensch, nach dem Bild (εἰκῶν) Gottes geschaffen, erhält die Gottebenbildlichkeit (ὁμοίωσις) als Lohn für seine Bemühungen, Gott ähnlich zu werden.<sup>166</sup> Allerdings spricht Johannes von Damaskos in Ode 9 nicht von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, sondern davon, daß wir „wahrer“ („ἐκτυπώτερον“) am Reich Christi teilhaben wollen. Dieses Adjektiv begegnet indes sonst nicht in den Schriften des Damaszeners, sondern nur das Substantiv „ἐκτύπωμα“.<sup>167</sup> So definiert der Damaszener in seinen „Λόγοι ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας“ III, 16 die Ikone folgendermaßen: „Das Bild ist nun Abbild (ὁμοίωμα) und das Beispiel (παράδειγμα) und der Abdruck (ἐκτύπωμα) von etwas, indem es in sich das Abgebildete zeigt“.<sup>168</sup> Da Johannes von Damaskos den Begriff „ἐκτύπωμα“ hauptsächlich im Zusammenhang mit der Ikontheologie verwendet, jedoch damit nicht die Gottebenbildlichkeit des Menschen ausdrückt — er verwendet dafür die traditionellen Begriffe „εἰκῶν“ und „ὁμοίωσις“ —<sup>169</sup>, kann die Übersetzung von Kirchoff nicht richtig sein. Es geht nicht so sehr darum, daß wir als Abbild Gottes am Reich Christi teilhaben. Vielmehr möchte der Damaszener Gott bitten, daß wir, die wir jetzt schon in der Liturgie am Fest der himmlischen Heerscharen teilnehmen, (Ode 5, Strophe 3), noch wahrhaftiger, d. h. offenkundiger für alle Welt und für uns erfahrbar an Christus und am Reich Christi Anteil erhalten dürfen. Der Begriff der Teilhabe bezieht sich nach dem NT (s. bes. 1 Kor 10, 17; 27 und 30) weniger auf die Teilhabe am Himmelreich, als vielmehr auf die Teilhabe an der Eucharistie bzw. an der Gnade.

166) Sch 268, p. 236, 15–25; in der lateinischen Übersetzung des Rufinus stehen die Begriffe „imago“ und „similitudo“; vgl. dazu H. Crouzel, *Theologie de l'image de dieu chez Origène*, (Theologie 34, Paris 1956), S. 218; zur Frage nach der Gottebenbildlichkeit in der Tradition der Kirchenväter s. H. Merki, „Ὁμοίωσις θεῶ“, von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa, (Paradosis 7, Fribourg 1952).

167) Vgl. B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, Stichwort „ἐκτύπωμα“ (PTS 12 und 17).

168) *Handbuch der Dogmengeschichte 1* (Hg. C. Andresen), Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität, Göttingen, 1982, S. 300; Imag. III, 16: „Εἰκῶν μὲν οὖν ἔστιν ὁμοίωμα καὶ παράδειγμα καὶ ἐκτύπωμα τινος ἐν αὐτῷ δεκνύον τὸ εἰκονιζόμενον“ (PTS 17, p. 125, 1–3); vgl. auch *Expositio fidei* 89, 41 f. (PTS 12, S. 207, 41 f.); Zur Theologie der Ikone s. Chr. Schönborn, *Die Christus-Ikone*, Schaffhausen 1984; zu den Motiven und dem Verlauf des Bilderstreites s. S. Gero, *Byzantine iconoclasm during the reign of Leo III. with particular attention to the oriental sources* (CSCO 346, Subs. 41) und ders., *Byzantine iconoclasm during the reign of Constantine V with particular attention to the oriental sources* (CSCO 384, Subs. 52); s. auch H.-G. Thümmel, *Art. Bilder, IV und V/1*, in: *TRE 6* (1980), 525–540; zur kirchenrechtlichen Stellung des Konzils von Nikaia II (787) s. F. R. Gahbauer, *Das Konzil von Nikaia II (787) — Theologische und theologiegeschichtliche Aspekte*, in: *SMGB 99* (1988), S. 23–26.

169) Vgl. Kotter, Stichwort „εἰκῶν“ und „ὁμοίωσις“.

Das NT variiert in der Bezeichnung der künftigen Heimat des Menschen. So sind folgende Begriffe geläufig: Himmelreich, Gottesreich, Reich des Vaters, Reich des Menschensohnes, Reich Christi bzw. Reich des Erlösers (βασιλεία τῶν οὐρανῶν, βασιλεία τοῦ θεοῦ, βασιλεία τοῦ πατρὸς, βασιλεία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου bzw. Χριστοῦ [gemeint ist dieses besonders in Lk 23, 42; Joh 18, 36; 2 Petr 10 f.; Eph 5, 5] oder σωτήριος).<sup>170</sup> Die Qualifikation des Tages des Reiches Christi als „abendloser Tag“ ist bei den Vätern sehr selten. Basileios von Kaisareia bezeichnet den Tag des Herrn als „Tag ohne Untergang, ohne Nachfolge und ohne Ende.“<sup>171</sup> Johannes von Damaskos sieht in der „Expositio fidei“ den Tag der Sonne der Gerechtigkeit als den Tag des Weltgerichtes durch Christus angedeutet. Für die Gerechten ist dies der Tag ohne Untergang, für die Sünder aber die tiefe, endlose Nacht.<sup>172</sup> Der Damaszener bittet im Osterkanon um das Gnadengeschenk, daß wir am Reich Christi teilnehmen dürfen und schließt demnach mit dem Ausdruck der Hoffnung auf die endgültige Erfüllung der Sehnsucht der Menschen und der Verheißungen Christi.

## 2. 29 Theologischer Ertrag und Ausblick

Der Osterkanon des Johannes von Damaskos enthält einen großen Reichtum theologischer Metaphern und Gedanken, die in der liturgischen Feier des Osternacht zum Ausdruck kommen. Ostern ist das Fest des Übergangs (διάβασις) des Gekreuzigten und der Seinen vom Tod zum neuen Leben. Hier kommt die theologische Überlieferung der griechischen Kirche zur Geltung, wobei der Gedanke der syrischen Tradition an das Essen des Pascha nicht ganz fehlt, denn der Damaszener läßt in Ode 3 und in Ode 8 ein, aus dem neuen Quell, bzw. von der Frucht des neuen Weinstocks, womit nur Christus, bzw. die Hl. Eucharistie gemeint sein kann, zu trinken.

Aus dem Grab Jesu entsteht neues, unvergängliches Leben, wodurch in Ode 3 das Paradoxon, daß durch den Tod Jesu neues Leben gewirkt wird, seinen Ausdruck findet. Da Jesus sich freiwillig als das Paschalamm für die Entsühnung der Seinen geopfert hat, wird er zum Sieger und leuchtet als die Sonne der Gerechtigkeit siegreich aus dem Grabe auf (Ode 4). Durch Taufe und liturgische Feier erlangt der Christ Anteil an dem österlichen Sieg, d. h. an dem neuen Leben. Das „Heute“ der Auferstehung wird im „Heute“ der Liturgie gegenwärtig (Ode 4, Strophe 1).

Das Paradoxon wird auch im Gedanken an die Höllenfahrt Jesu wirksam. Durch seinen Tod hat der Gekreuzigte den Tod bezwungen und unsere im Hades gefangenen Ahnen aus dem Reich des Bösen befreit. Das ist der tiefere Sinn der Liturgie der Osternacht. Christus ist demnach nicht nur als Einzel-

170) Vgl. Schindler, Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament, Stuttgart 1963.

171) Hom. in Hexaemeron II, 8: „... ανέσπερον καὶ ἀδιάδοχον καὶ ἀτελεύτητον τὴν ἡμέραν ἐκείνην ...“ (SC 26, p. 182); vgl. PG 29, 52 A.

172) Expositio fidei 15 (II, 1) (PTS 12, p. 44, 33–35).

person vom Grab auferstanden, wie die abendländischen Auferstehungsdarstellungen betonen, sondern er hat die Verstorbenen mit sich ins neue Leben mitgenommen, wie es die byzantinische Anastasisikone zeigt.

Die österlichen Ereignisse stiften Gemeinschaft mit dem Auferstandenen und so entsteht Kirche, die in Christus gegründet ist, wie die erste Strophe der Ode 3 sagt. Die liturgische Feier des Osterfestes setzt den Auferstandenen gegenwärtig, dessen Friedensgruß die feiernde Gemeinde vernehmen kann, wenn sie ihre geistlichen Sinnesorgane geläutert hat (Ode 1, Strophe 2). Sie bringt ihm ihren Lobpreis entgegen.

Die Auferstehung ist die Erfüllung der alttestamentlichen Typologien und Weissagungen. Dadurch wird die liturgiefeiende Gemeinde zum neuen Volk Gottes (Ode 4, Strophe 4). Ihre Feier vollzieht sich jedoch nicht isoliert von den Engeln und den kosmischen Mächten (Ode 5, Strophe 3). Christi Auferstehung hat ja alle Bereiche der Schöpfung, ja selbst die Unterwelt mit Licht erfüllt, denn die erlösende Tat erweist ihre Wirkung in der ganzen Welt (Strophe 3 der Ode 8) und im gesamten Kosmos (Ode 3, Strophe 2 und Ode 4, Strophe 1). Der räumlichen Unbegrenztheit entspricht die zeitliche. Die vierte Strophe der Ode 7 bezeichnet Christus als „zeitloses Licht“ und in der dritten Strophe der Ode 9 heißt der Tag seines Reiches der „abendlose Tag“. Die Auferstehung vermittelt durch die Sakramente den Christen die Teilhabe am Gottesreich. Ostern richtet somit unsern Blick auf die Endzeit aus. Daher ist Ostern ein Freudenfest, ja das Fest der Feste, an welchem wir den Auferstandenen bis in die Äonen, d. h. bis zum Tag seiner Wiederkunft preisen (Ode Strophe 1 der Ode 8).

Die Sprache des geistlichen Dichters zeichnet sich durch ihre Bildhaftigkeit aus. Häufig begegnen uns die bereits aus der Bibel bekannten Bildworte: Licht, Sonne der Gerechtigkeit, Leben. Vielleicht könnte man mit dem Germanisten Friedrich Ohly die Sprache des Dichters als eine „Sprache der Unbegrifflichkeit“ bezeichnen.<sup>173</sup> Im Unterschied zur Sprache der Theologen seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts, welche mit Hilfe von abstrakten, aus der zeitgenössischen Philosophie übernommenen Begriffen den Inhalt der Frohbotschaft in der Auseinandersetzung mit Irrlehren aufzuschlüsseln versuchten, lebt die Sprache der geistlichen Dichtung von Vergleichen, Metaphern, Appellen und vom Verbalstil. Nicht abstrakte Substantive, sondern Verben formen die Aussage und verleihen ihr Anschaulichkeit. Eine solche Sprache wendet sich an den ganzen Menschen und fordert ihn zu bestimmtem Tun oder Verhalten auf.

Vorliegender Beitrag hat auf eine Neuedition des Osterkanons verzichtet, nicht zuletzt deshalb, weil die Beschaffung des Handschriftenmaterials auf große Schwierigkeiten stößt. S. Eustratiades gibt jeweils Aufschluß über die

173) Vgl. J. Sudbrack, Ein Brückenschlag zum Anliegen Drewermanns, in: GuL 65 (1992), S. 47; F. Ohly hat in seiner Untersuchung zu den Hohelied-Kommentaren gezeigt, daß die christliche Theologie bis in die Frühscholastik hinein eine Sprache der Metaphern war.

Fundorte der Handschriften, welche Texte von Johannes von Damaskos oder anderen geistlichen Dichtern enthalten. Seine Angaben dürften jedoch überholt sein, da sie aus der Zeit von 1930 bis 1940 stammen. Das Institut des Recherche et d'Histoire des Textes in Paris besitzt zur Zeit noch keinen genauen Überblick über Handschriften, die den Osterkanon des Johannes von Damaskos enthalten könnten. Im byzantinischen Institut der Benediktinerabtei Scheyern gibt es zwar Mikrofilme mit Handschriften, die den Osterkanon enthalten. Diese sind jedoch kaum mehr lesbar. Nach Auskunft des genannten Institutes besitzt die Bibliotheca Vaticana einige Handschriften, davon eine mit Kommentar zum Osterkanon. Recherchen an Ort und Stelle sind jedoch ohne die nötige Ausstattung nicht möglich.