

New Europe College  
*Ștefan Odobleja* Program  
Yearbook 2013-2014



---

FILIP ALEXANDRESCU  
FLORIN GEORGE CĂLIAN  
IONUȚ EPURESCU-PASCOVICI  
ANDREI GORZO  
ALEXANDRU IONIȚĂ  
VERONICA LAZĂR  
ALEXANDRU MATEI  
IOANA MĂGUREANU

---

Editor: Irina Vainovski-Mihai

This volume was published within the Human Resources Program – PN II, implemented with the support of the Ministry of National Education - The Executive Agency for Higher Education and Research Funding (MEN – UEFISCDI), project code PN-II– RU–BSO-2013

Copyright – New Europe College  
ISSN 1584-0298

New Europe College  
Str. Plantelor 21  
023971 Bucharest  
Romania

[www.nec.ro](http://www.nec.ro); e-mail: [nec@nec.ro](mailto:nec@nec.ro)  
Tel. (+4) 021.307.99.10, Fax (+4) 021. 327.07.74



## ALEXANDRU IONIȚĂ

Geboren 1982, in Bacau

Dokortitel von der *Lucian Blaga Universität Sibiu/Hermannstadt*, 2012  
Titel der Dissertation: „Römer 9-11 in der Auslegung der Alten Kirche bis zum  
3. Jahrhundert“

Wissenschaftlicher Mitarbeiter beim *Institut für Ökumenische Forschung  
Hermannstadt*

Stipendiat des *Diaonischen Werkes* der Evangelischen Kirche von Deutschland  
an der Ludwig-Maximilians Universität in München zw. 2008-2010 und 2011-  
2012

Teilnahme an internationalen Konferenzen in: Deutschland, Österreich,  
Hungarn und Italien

Eigene Beiträge und Übersetzungen im Bereich der Bibel- und  
Liturgiewissenschaft



# DIE PAULINISCHE ISRAELOGIE UND IHRE LITURGISCHE REZEPTION IN DER OSTKIRCHE\*

## Abstract

Die vorliegende Studie untersucht die byzantinische Hymnographie der orthodoxen Liturgie mit dem Zweck, besonders die liturgische Redeweise mit Bezug auf Israel zu besprechen. In einem ersten Teil wird die paulinische Israeologie kurz dargestellt, und dann macht sich der Autor im zweiten Teil dieses Beitrages auf die Suche nach der Rezeption und Auslegung dieser paulinischen Theologie in den Texten der Ostkirche mit byzantinischem Ritus. Besondere Aufmerksamkeit wird dem älteren und für das Thema relevantesten Teil des orthodoxen Kirchenjahres geschenkt, d. h. dass vor allem die Zeitspanne des Triodions in Frage kommt. Die Absicht dieses Beitrags besteht darin, die Diskussion über Anti-Judaismus in der orthodoxen Liturgie und das Verhältnis zwischen Kirche und Judentum aus der Perspektive der orthodoxen Theologie zu thematisieren.

**Keywords:** Israeologie, Substitutionstheorie, Römerbrief, Paulinische Theologie, Triodion, byzantinische Hymnographie, orthodoxe Liturgie

## 1. Einführung

Allein wenn man den Namen „Israel“ zur Sprache bringt, sorgt man in der heutigen europäischen Gesellschaft schnell für Meinungsverschiedenheiten. Zu solchen Diskussionen gehören Termini wie „Jude“ und „Anti-Judaismus“, die oft zu einem schnell eskalierenden Konflikt führen. Das Thema Kirche im Spannungsfeld der Politik und der Weltreligionen spielt hier ohnehin eine gewichtige Rolle, die kaum zu

---

\* Dr. Alexandru Ioniță ist seit 2012 Wissenschaftlicher Mitarbeiter beim *Institut für Öumenische Forschung*, Lucian Blaga Universität Sibiu/Hermannstadt.

übersehen ist. Literatur und allgemeine Informationen über das Judentum und die politische Situation Israels im Mittleren Osten stehen heute ständig allen zur Verfügung. Jedoch neigen sowohl die Medien als auch die Teilnehmer an populären Diskussionsrunden leicht dazu, eher die gegenwärtige kriegerische Situation zu schildern und weniger über die Ursachen dieser Konflikte zu debattieren. In unserem Falle von „Kirche und Judentum“ steht außer Frage, dass die ganze Geschichte zwischen Kirche und Synagoge, oder zwischen Christen und Juden, eine traurige, ja sogar grausame Geschichte war, deren Höhe- aber auch Wendepunkt im 2. Weltkrieg zu finden ist.

Die Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat in der Nazi-Zeit löste in fast allen Ländern Europas in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts unglaublich viele Fragen bezüglich der Ekklesiologie und des Verhältnisses zum Judentum aus. Sogar eine neue biblische Hermeneutik wurde später verlangt<sup>1</sup>, und die Kirchen haben in Westeuropa öffentlich ihre Schuld eingestanden und ihre Einstellung gegenüber Israel und Judentum radikal verändert. Hier muss man wenigstens kurz die Verlautbarungen einiger evangelischer Landeskirchen aus Deutschland<sup>2</sup>, die gemeinsame Erklärung reformatorischer Kirchen in der Reihe der Leuenberger Texte<sup>3</sup>, und das 2. Vatikanische Konzil (1965) als Auslöser unzähliger Studien katholischerseits<sup>4</sup> erwähnen.

### **1.1. Forschungsstand, Ziele und Grenzen der vorliegenden Studie**

Zur paulinischen Israelologie ist inzwischen sehr viel geschrieben worden<sup>5</sup>. Der mittelalterliche anti-jüdische und gesetzesfeindliche Paulus wird meistens nach der historischen Wende von 1945 als Jude und Pharisäer wiederentdeckt, wobei hier mit der sog. „neuen Perspektive“<sup>6</sup> und den daraus resultierenden Anschauungen die Diskussion oft in die entgegengesetzten Extreme umschlägt<sup>7</sup>. Die Diskussionen nach dem Jahre 2000 bringen vorwiegend die positiven Äußerungen von *Römer* 9-11 zum Ausdruck, aber auch andere Bibelstellen werden gründlich und neu untersucht. All diese Diskussionen wurden wohl auf verschiedenen Ebenen im Westen rezipiert, während sie im Osten immer noch so gut wie unbekannt sind. Obwohl die Rezeption der Bibel in der Patristik in den letzten Jahren auch in protestantischen Kreisen behandelt wird<sup>8</sup>, erwähnen die neuen Enzyklopädien über die Orthodoxe Kirche kaum etwas über Israelologie oder Judentum<sup>9</sup>.

Orthodoxe Autoren äußern sich zu diesem Thema sehr selten und die Ausnahmen<sup>10</sup> befinden sich oft außerhalb des östlichen Raumes<sup>11</sup>. Es ist nicht bedeutungslos, dass in einem orthodoxen Land (wie z. B. Rumänien) erste Studien über Juden in der Ostliturgie nicht von orthodoxen, sondern von evangelischen und katholischen Theologen veröffentlicht wurden<sup>12</sup>. Der Autor, der sich am meisten mit diesem Thema in der orthodoxen Liturgie beschäftigt hat, ist Prof. Basilius Groen aus Graz. Er hat vor kurzem Aufsätze über Antijudaismus im orthodoxen Gottesdienst verfasst, aber eine gründliche Untersuchung dieses Themas steht noch aus<sup>13</sup>.

## **2. Paulinische Israeologie und byzantinische Hymnographie. Terminologie und Grundwissen im Hinblick auf eine Analyse der liturgischen Rezeption**

Der Leser dieses Beitrags würde vielleicht zuerst die Frage stellen, woher der Terminus Israeologie stammt und was man darunter versteht. Anders als bei anderen Fachtermini, die in der Theologie eine lange Geschichte aufweisen, geht es hier um einen noch nicht etablierten Terminus der christlichen Theologie. Natürlich ist es kein Rätsel, denn das Wort Israel wird von allen verstanden und das Suffix –logie ist üblich. Die ersten, die meines Wissens das Wort „Israeologie“ benutzt haben, sind die Gründer des neuen Instituts für Israeologie<sup>14</sup>, wo eine Buchreihe mit dem selben Namen editiert wird. Die Herausgeber definieren die Israeologie als einen erneuten Beitrag zur Diskussion über Israel<sup>15</sup>, und man kann von einem schnellen Überblick auf die Publikationsliste leicht den Eindruck gewinnen, dass der Apostel Paulus und seine Israellehre einen wichtigen Platz einnehmen<sup>16</sup>.

Die paulinische Israeologie wird heute meist wegen der umstrittenen Rolle des Apostels Paulus zu diesem Thema diskutiert. Einerseits bildet sein *Corpus Paulinum* einen großen Teil des Neuen Testaments, womit ihm eine bedeutende Rolle unter den neutestamentlichen Schriftstellern zukommt. Andererseits übt er in seinen Schriften eine schroffe Kritik an Israel (z. B. *1 Thessalonicher* 2,16), zeigt jedoch auch die optimistischen Seiten im Hinblick auf seine endgültige Rettung an (*Römerbrief* 9-11). Hier wollen und können wir keine ausführliche Darstellung der Israellehre bei Paulus bieten, aber wir können die wichtigsten Bibelstellen bezüglich Israel ansprechen, um dadurch für unsere Studie relevante paulinische Termini und Ausdrücke hinsichtlich der Lektüre der liturgischen Texte vorzumerken.

## 2.1. Von „allen Menschen Feind“ zu „Israel Gottes“

Trotz dessen ersten Platzes im paulinischen Corpus fangen wir nicht mit dem Römerbrief an, weil dieser lange Brief eher die spätere Erfahrung und Einstellung des Apostels gegenüber Israel widerspiegelt. Seinen Platz in der Reihe der heutigen paulinischen Briefliteratur verdankt er sich gemäß dem patristischen Denken seinem reichen theologischen Inhalt, aber diese Einschätzung hat sich erst im Laufe der Zeit durchgesetzt. Wir entscheiden uns hier für eine chronologische Herangehensweise, weshalb wir als erstes den ersten Thessalonikerbrief zu Rate ziehen, der auch der erste Brief von Paulus überhaupt ist. Wie schon kurz angedeutet, finden wir in diesem Brief eine harte Kritik an Israel:

Die haben den Herrn Jesus getötet und die Propheten (τὸν κύριον ἀποκτεινάντων Ἰησοῦν καὶ τοὺς προφήτας) und haben uns verfolgt und gefallen Gott nicht (θεῷ μὴ ἀρεσκόντων) und sind allen Menschen feind (πᾶσιν ἀνθρώποις ἐναντίων), indem sie, um das Maß ihrer Sünden allewege vollzumachen, uns wehren, den Heiden zu predigen zu ihrem Heil. Aber der Zorn Gottes ist schon in vollem Maß über sie gekommen (ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος). (1Thess 2:15-16<sup>17</sup>)

Wir entdecken hier die Sprache eines Apostaten vom Judentum bzw. eines Konvertiten zum Glauben an Christus, der in einer Notsituation seine Wut gegen die ungläubigen Juden von Thessaloniki zum Ausdruck bringt. Sie zeichnen sich nicht nur durch den Unglauben gegenüber dem Evangelium aus, sondern sie verfolgen zudem diejenigen, die seine Predigt angenommen haben (Vers 14). Der ganze Brief antwortet auf keinen Fall auf diese Situation und kann nicht als eine ausführliche Erklärung des Paulus über das Verhältnis zu den ungläubigen Juden betrachtet werden. Nur diese zwei Verse sind unser Zeuge der damaligen Situation von Thessaloniki, und sie enthalten Topoi antiker Judenfeindschaft<sup>18</sup>, darum haben viele Kommentare im 20. Jhd dafür plädiert, dass diese Verse eine spätere Interpolation im ursprünglichen paulinischen Brief sind<sup>19</sup>. Andere sprechen doch von einer ursprünglich paulinischen Äußerung, denn hier übe Paulus eine prophetische Kritik gegenüber seinem eigenen Volk aus, was realistischer scheint, denn der Vorwurf des Prophetenmordes und die Mahnung mit Gotteszorn sind klassische Elemente der prophetischen Rede<sup>20</sup>.

In seinem Kommentar zum Thessalonikerbrief bietet T. Holtz einen Exkurs an, in dem er einen Vergleich dieser zwei Verse mit der paulinischen



Perspektive gegenüber Israel aus Römer 9-11 versucht. Seine ersten diesbezüglichen Worte lauten: „ganz anders steht die Situation in Römer 9-11...“<sup>21</sup> und will uns davon überzeugen, Paulus hätte im Römerbrief eine ganz andere Meinung über Israel als in seiner früheren Phase der Mission zu den (Juden und) Heiden. In wie fern das stimmt, werden wir später sehen, wenn wir den Text von Röm 9-11 in die Diskussion einbringen.

Viel mehr als der Römerbrief wurde in den ersten Jahrhunderten die Korrespondenz mit den Korinthern benutzt, weil diese Briefe – wahrscheinlich mehr als zwei – auf konkrete Situationen eingehen und weniger systematisch sind als der programmatische Brief zu den Römern. Auch hier gibt es keine paulinische Erörterung der Frage nach dem Schicksal der ungläubigen Juden. In 1 Kor 10 finden wir einen Bezug auf die Geschichte Israels in der Wüste, die als paränetisches Beispiel für die an Jesus Christus gläubige Gemeinde fungieren soll. Nur den Ausdruck „Israel nach dem Fleisch“ (Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα) wollen wir dabei hervorheben, denn in der Patristik und in der liturgischen Rezeption wird diese Formel eine breite Anerkennung finden, wenn die christlichen Autoren den Kontrast mit „Israel nach dem Geiste“ (darunter wurde die Kirche verstanden) betonen wollten.

Andere einflussreiche Ausdrücke sind im 2 Korintherbrief zu finden. Hier im 3. Kapitel gibt es wichtige paulinische Äußerungen gegenüber der jüdischen Schrift und dem Gesetz, die für uns sehr relevant sein können. In Vers 14 sagt der Apostel: „ihre Sinne wurden verstockt (ἐπωρώθη τὰ νοήματα αὐτῶν). Denn bis auf den heutigen Tag bleibt diese Decke (κάλυμμα) unaufgedeckt über dem Alten Testament (παλαιᾶς διαθήκης), wenn sie es lesen, weil sie nur in Christus abgetan wird.“ Das ist eine zentrale Aussage des Neuen Testaments, die maßgeblich zur Entstehung einer christlichen Hermeneutik im Gegensatz zur jüdischen Auslegung der Schrift beigetragen hat<sup>22</sup>. Das Schlüsselement ist hier die Decke, oder besser gesagt, der Schleier, der zwischen dem Leser und dem Schrifttext steht, wenn man nicht an Christus glaubt. Dank seinem Glauben an Jesus als Messias versteht sich der Apostel hier wieder als Prophet, denn die Propheten hatten diesen unvermittelten Zugang zu Gott, während das einfache Volk oft zu einer Unfähigkeit der Wahrnehmung göttlicher Botschaft tendiert<sup>23</sup>. Was diesen letzten Punkt bezüglich Ungläubige betrifft, sollte man hier betonen, dass Paulus über die Verstockung der Sinne bzw. ihrer Gedanken redet (ἐπωρώθη τὰ νοήματα), und für uns bleibt bemerkenswert, dass diese Verstockungsterminologie und -problematik später in seinem Römerbrief weiter entwickelt wird (Röm 11, 11 et passim).

Diese Fähigkeit zur Wahrnehmung wird durch den Geist gewirkt (πνεύμα, v. 3,6,8,17,18) und steht bei Paulus im Kontrast mit den „steinernen Tafeln“ (v. 3 und 7), mit dem Buchstaben der Schrift (v. 6) und mit dem „Vergangenen“ (v. 11). Darüber hinaus trug natürlich die Bezeichnung der jüdischen Schrift mit den Worten „Altes Testament“ in der christlichen Auslegungsgeschichte dazu bei, dass der Kontrast zum Neuen Testament wieder und wieder der ideologischen Spaltung zwischen Judentum und Christentum diene.

All das würde den heutigen Leser zur Schlussfolgerung bringen, Paulus wolle hier eine scharfe Trennung der Christen von den ungläubigen Juden begründen, aber die nächsten Zeilen sagen Folgendes: „Wenn Israel aber sich bekehrt zu dem Herrn, so wird die Decke abgetan (ἐὰν ἐπιστρέψῃ πρὸς κύριον).“ (2 Kor 3,16). Damit lässt der Apostel die reale Aussageabsicht erkennen, er warte noch auf die Bekehrung seiner jüdischen Brüder, eine Idee, die in Römer 9-11 wiederum ihre ausführlichere Behandlung finden wird<sup>24</sup>.

Genauso wie im letzten Zitat von 2 Kor 3,16 gilt überall, dass Paulus da, wo er den Namen Israel benutzt, immer das israelitische Volk und nicht die Kirche oder die Judenchristen meint. Das ist allerdings eine Meinung, die nicht von allen Exegeten einstimmig vertreten wird, denn es gibt eine Stelle im Galater 6,16, die uns Schwierigkeiten bereitet. Hier redet Paulus über das „Israel Gottes“ (Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ), einen Ausdruck, der nur hier im ganzen Neuen Testament vorkommt, während er in der rabbinischen Literatur nie auftaucht<sup>25</sup>, was seine Auslegung erschwert. Es handelt sich dabei zudem um einen sehr rein überlieferten Bibeltext, denn sowohl die kritische Ausgabe des Neuen Testaments (Nestle Aland<sup>28</sup>), als auch die Version, die in der Orthodoxen Kirche durch die byzantinische Vermittlung rezipiert wurde, bezeugen denselben Wortlaut<sup>26</sup>. Fast alle patristischen Kommentare verstehen den Text hier so, dass der Apostel mit Israel Gottes die Kirche bezeichnet. Eine wörtliche Übersetzung würde so aussehen:

<p>καὶ ὅσοι τῷ κανόνι τούτῳ στοιχήσουσιν, εἰρήνη ἐπ' αὐτοῦς καὶ ἔλεος καὶ ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ</p>	<p>Und alle, die sich nach diesem Maßstab richten Friede über sie und Barmherzigkeit und über das Israel Gottes!</p>
---	--

Man kann nicht vermeiden, dass das Wörtchen „und“ (καὶ) so oft vorkommt. Es trennt wichtige Informationen in diesem Abschnitt, und

man kann merken, wie verschiedene offizielle deutsche Übersetzungen Schwierigkeiten mit diesem καὶ und mit dem Verständnis der Formel „Israel Gottes“ haben. Anders als im Original übersetzen die unten stehenden drei Varianten unseren Text mit „Friede und Barmherzigkeit“ und neigen dazu, aus diesen zwei Vokabeln eine Art Grußformel oder liturgisches Verabschiedungswort zu machen, obwohl im Griechischen zwischen Frieden und Barmherzigkeit nicht nur ein καὶ, sondern auch ἐπ’ αὐτούς steht:

1985 LUTHER: Und alle, die sich nach diesem Maßstab richten – Friede und Barmherzigkeit über sie und über das Israel Gottes!

2010 NT ELBERFELDER: Und so viele dieser Richtschnur folgen werden – Friede und Barmherzigkeit über sie und über das Israel Gottes!

2010 NT BASISBIBEL: Allen, die sich nach diesem Maßstab richten, schenke Gott Frieden und Barmherzigkeit – ihnen und allen, die zu Gottes Volk Israel gehören.

Darüber hinaus übermitteln diese Übersetzungen mehr oder weniger den Eindruck, dass das letzte καὶ explikativ zu verstehen ist: Der Friede und die Barmherzigkeit Gottes seien gerufen auf eine und dieselbe Gemeinde, d. h. die Gemeinde, die aus denen besteht, die sich nach diesem Maßstab richten, die vom Apostel hier zum ersten Mal als „Israel Gottes“ bezeichnet wird. Die folgenden Übersetzungen bieten jedoch eine andere Perspektive, indem sie der ursprünglichen Topik näher stehen:

2007 NT ZÜRICH: Allen, die sich nach diesem Maßstab richten werden: Frieden über sie und Barmherzigkeit, auch über das Israel Gottes!

2010 NT MÜNCHEN: Und so viele dieser Richtschnur folgen werden, Friede über sie und Erbarmen, und über das Israel Gottes.

2005 NT BERGER/NORD: Und wer sich an diesem Maßstab hält, dem darf ich Gottes Frieden und Erbarmen wünschen. Das gilt auch für das von Gott erwählte Volk, Israel.

1980 NT EINHEIT: Friede und Erbarmen komme über alle, die sich von diesem Grundsatz leiten lassen, und über das Israel Gottes.

Diese Übersetzungen und neue wissenschaftliche Studien stellen die lange Auslegungsgeschichte, die unter Israel Gottes die Kirche versteht, in Frage. Natürlich können wir hier nicht die ganze Argumentation anbieten, aber interessanterweise steht diese neuere Interpretation im engen Zusammenhang mit Römer 9-11<sup>27</sup>, weswegen wir hier diesen Meinungen Platz einräumen müssen.

S. G. Eastman und R. Peterson sind davon überzeugt, dass die Kombination von Frieden und Barmherzigkeit keine typische Segensformel des frühen Judentums oder der hellenistischen Ausdrucksweise ist<sup>28</sup>; zumindest handelt es sich um eine unlogische Ordnung<sup>29</sup>. In Röm 9-11 haben wir neun Erwähnungen des Namens Israel, wobei immer auf das erwählte Volk der (ungläubigen) Juden Bezug genommen wird und wo das Konzept der Barmherzigkeit (ἔλεος) eine bedeutende Rolle spielt (z. B. Röm 11,31). Peterson sagt dazu:

When he reads it again and adds his own conclusion he clarifies his statements about the problem of circumcision and asserts the centrality of Christ's cross for all believers, but to prevent the Galatians from moving from this position to a new Christian exclusiveness and sectarianism, he adds his prayer for mercy on God's faithful people<sup>30</sup>.

Aus dieser Perspektive ergibt sich, dass in Gal 6,16 je ein Segenswunsch für die (jüdisch-) christliche Gemeinde (εἰρήνη ἐπ' αὐτοῦς) und für sein Volk (ἔλεος) ausgedrückt wird. Trotz des polemischen Tons des Briefes gegen judaisierende Christen will der Apostel seine Schüler unterrichten, sie sollen auf keinen Fall in die selbe Sünde der Exklusivität fallen, wie die judaisierenden Extremisten von Galata. In diesem Sinne scheint die Schlussfolgerung von Mussner wohl richtig, denn „so deutet der Apostel in Gal 6,16 schon an, was er dann in Röm 9-11 explizieren wird. Paulus hat sein Volk nie vergessen“<sup>31</sup>. Ähnlicherweise argumentiert D. Lührmann in seinem Kommentar, wenn er sagt, wir hätten hier die Keime einer im Römerbrief entwickelten Meinung des Apostels<sup>32</sup>.

Aus all dem Gesagten ziehen wir den Schluss, dass Paulus in Gal 6,16 in seinem Segenswunsch über Israel Gottes nichts anderes als Barmherzigkeit für sein eigenes ungläubiges Volk Israel von Gott erbittet. Nicht lange danach wird der Apostel seinen Brief an die Römer schreiben, wo er seine Gedanken über Israel gründlicher erläutern wird.<sup>33</sup>

## **2.2. Zugunsten der Heiden, aber nicht ohne endgültige Rettung Israels**

Einige Einsichten zum Text von Römer 9-11 haben wir schon durch das oben Gesagte gewonnen, aber wir wollen vor der Behandlung dieser Kapitel noch andere für die paulinische Israelologie relevante Texte kurz in Betracht ziehen. Als erstes nehmen wir nun den Epheserbrief, der trotz

der gegenwärtigen Zweifel hinsichtlich seiner paulinischen Autorschaft in der Tradition der Alten Kirche und der Orthodoxie immer als paulinisch betrachtet wurde. Hier wollen wir auf dieses Problem nicht weiter eingehen, aber die Tatsache, dass die Kirche diesen Brief als echten paulinischen Brief betrachtet, spricht dafür, dass die Theologie des Briefes dem paulinischen Denken sehr nahe steht.

Im zweiten Kapitel lesen wir:

Darum denkt daran, dass ihr, die ihr von Geburt einst Heiden wart und Unbeschnittene genannt wurdet von denen, die äußerlich beschnitten sind, dass ihr zu jener Zeit ohne Christus wart, ausgeschlossen vom Bürgerrecht Israels und Fremde außerhalb des Bundes der Verheißung; daher hattet ihr keine Hoffnung und wart ohne Gott in der Welt. (Eph 2,11-12)

Diesmal redet der Autor nicht über Israel an sich, sondern er wendet sich an (Heiden-) Christen und schildert ihnen die Gaben des Eintritts in der Bürgerschaft Israels (πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ). Es wird nichts über die ungläubigen Juden gesagt, für uns ist allerdings wichtig, dass die Privilegien Israels nicht als vergangenes Gut beschrieben werden<sup>34</sup>. Die Heiden, die zum Glauben an Christus kommen, kommen in die Gemeinschaft Israels und bilden zusammen mit den gläubigen Juden einen einzigen Leib (ἐν σῶμα, 2:16). Es steht somit außer Frage, dass die Ekklesiologie des Briefes eine inklusive mit Bezug auf die Heiden ist, ohne eine Enterbung Israels. F. Mussner charakterisiert den Autor des Briefes mit einem „instinktiven Wissen, dass die Kirche ohne ihre „Wurzel“ Israel ein geschichtsloses „Abstractum wäre“. Und weiter ebenda, „es gibt keine Ekklesiologie ohne Blick auf Israel“<sup>35</sup>. Das würde dazu führen, diese Epistel als theologisches Vermächtnis von Paulus anzusehen, und sie würde nichts anderes als eine komprimierte Schilderung der paulinischen Theologie enthalten<sup>36</sup>.

Im Unterschied zum Epheserbrief bietet Lukas am Ende seines Doppelwerks eine leicht andere paulinische Einstellung gegenüber Israel. In *Apostelgeschichte* 28 finden wir die Erzählung über den neulich in Rom angekommenen Paulus. Der Apostel ruft „die Angesehensten der Juden“ (28,17) zu sich und fängt an, ihnen zu predigen, mit der Überzeugung, er sei „um der Hoffnung Israels willen“ inhaftiert worden (v. 20). Einige Juden stimmten ihm zu, andere jedoch nicht und es kam bald zu heftigen Meinungsverschiedenheiten (v. 24). In diesem Moment begründet der Autor die Unfähigkeit der Juden zu glauben, indem er dem Apostel den Text von Jesaja 6,9-10 (ApG 28,26-7) in den Mund legt. Dann, so berichtet

Lukas, wendet sich Paulus ganz der Mission unter den Heiden zu, denen er zwei Jahre lang „ungehindert“ predigen konnte (v. 31).

Das lukanische Doppelwerk erwähnt immer wieder, dass einige Juden doch geglaubt haben, was einzelne Exegeten dazu ermutigt hat, diese neutestamentlichen Schriften nicht als Ausdruck der Substitutionstheorie zu betrachten.<sup>37</sup> Aber die Wirkungsgeschichte dieser Stelle hat bestimmt dazu beigetragen, dass sich eher die Meinung etabliert hat, es stehe mit der Mehrzahl der Juden hoffnungslos.<sup>38</sup> Hier sollten wir unterstreichen, dass wir es in Röm 11 genau mit diesem Thema der Verstockung Israels zu tun haben, wobei Paulus dort eine andere Meinung als hier in der Apostelgeschichte vertritt.

Endlich kommen wir nun zum Römerbrief. Paulus schreibt nun einer Gemeinde, die nicht von ihm selbst gegründet wurde, die schon zur Zeit der Abfassung (57 n. Chr.) mehrheitlich aus Heidenchristen bestand, aber gleichzeitig einen einflussreichen jüdenchristlichen Anteil hatte. Ungläubige, oder besser gesagt, nicht christusgläubige Juden gab es in Rom wohl ziemlich viele, aber der Apostel schreibt nicht ihnen, sondern thematisiert hier vielmehr zum ersten mal das Verhältnis der Christen zu den „verstockten“ Juden in den Kapiteln von 9 bis 11. Studien über diese Kapitel gibt es in den letzten Jahren so viele, dass man nur schwer eine komplette Übersicht gewinnen kann.

Das wichtigste besteht darin, dass Paulus hier das Thema Unglaube Israels gründlich behandelt. Es gibt im Neuen Testament kein anderes Thema, dem drei Kapitel gewidmet werden<sup>39</sup>. Fast alles, was die oben erwähnten Texte bezüglich Israel sagen, ist in Röm 9-11 enthalten, und das gilt besonders für die kritische Perspektive gegenüber Israel. Paulus benutzt sogar die Verstockungstradition im 11. Kapitel, und andere sehr scharfe Worte sind auch im 10. und im 9. Kapitel zu finden. Anders als frühere Einsichten von Paulus, die gelegentlich geäußert wurden (z. B. 1 Thes 2,16), bemüht sich der Apostel im Römerbrief um die Antwort auf die Frage nach dem Schicksal der ungläubigen Juden. Laut Röm 11 ist die Verstockung (*πῶρωσις*) nur teilweise widerfahren, damit die Heiden zum Heil kommen können (11,25). Der Fehlschritt Israels bedeutet auf keinen Fall, dass sie aus Gottes Plan herausfallen. Sie sind zu seiner Zeit ungläubig geworden, damit die Heiden zum Glauben kommen (11,11 und 25), aber dann müssen die Heiden ihren Glauben so stark beweisen, dass die Juden wieder zum Glauben kommen (11,15) und sogar „ganz Israel“ gerettet werden wird (11,26). Denn Gott hat die Berufung dieses

Volkes und die ihm anvertrauten Gaben nie zurückgenommen (vv. 28-9) und will nicht, dass jemand auf Kosten eines anderen gerettet wird.

Die patristische Tradition hat wegen dem historischen Kontext der Polemik mit den Juden ziemlich große Schwierigkeiten mit diesen Kapiteln, und sie hat die paulinische These von Röm 11,26 so interpretiert, dass man unter „ganz Israel“ (πᾶς Ἰσραὴλ) entweder die Kirche oder höchstens die Judenchristen verstand<sup>40</sup>. Es gibt heute mehrere Theorien<sup>41</sup> bezüglich das Verständnis dieser hoffnungsvollen paulinischen Formel, aber an dieser Stelle soll es genügen, die Meinung zu vertreten, Paulus benutze hier und sonst im Römerbrief den Namen Israel für sein Volk und nicht für die Kirche<sup>42</sup>; eine solche Übertragung des Namens ist erst später in der Geschichte der christlichen Theologie zu beobachten. Eigentlich macht die These über die Rettung Israels in Vers 26 gar nicht die ganze Botschaft des Apostels über Israel aus. Vielmehr muss man den gesamten Aussageduktus beachten, und während Röm 11,26 eher eine auf die Zukunft ausgerichtete paulinische Hoffnung ist, bleibt seine klare Mahnung an die Christen, die originell im Ölbaumgleichnis geliefert wird: „so rühme dich nicht gegenüber den Zweigen. Rühmst du dich aber, so sollst du wissen, dass nicht du die Wurzel trägst, sondern die Wurzel trägt dich.“ (11,18). Die Juden bzw. die natürlichen Zweige sind wegen Unglaube aus dem guten Ölbaum ausgebrochen worden, aber die Christen, die aus dem wilden im guten Ölbaum eingepfropft wurden, stehen da durch den Glauben und verlieren ihren Status, sobald sie sich rühmen.

Diese Botschaft des Apostels bezüglich Israel hat im 20. Jhd besonders nach dem Holocaust eine Menge Literatur hervorgebracht. Zum ersten Mal in der Geschichte wurde 2011 von jüdischen Gelehrten eine Edition des Neuen Testaments<sup>43</sup> herausgegeben und kommentiert, die mit dem Zitat von Röm 11,26 als Motto des Vorwortes anfängt, und generell könnte man sagen, dass durch die Wiederentdeckung dieser Kapitel eine neue wichtige Basis für den Dialog zwischen Kirche und Israel geschaffen wurde. Diese Kapitel aus dem *Römerbrief*, die bei den früheren Kommentatoren den Titel „Judenfrage“ trugen, wurden in den letzten Jahren prioritär für die paulinische, aber auch insgesamt für die neutestamentliche Israelologie betrachtet. Ihre Auslegungsgeschichte zeigt, dass die Kirchenväter diese Kapitel eher vermieden haben, während sie andere Stellen von Paulus, wie z. B. *1 Tess.*, oder den *Galaterbrief*, ihres Potenzials an Kritik gegenüber Israel wegen bevorzugten<sup>44</sup>.

Deswegen kann allgemein die ganze Patristik und die ganze Reihe der Römerbriefkommentare, sowohl im Westen als auch im Osten, mit

einigen wenigen Ausnahmen<sup>45</sup>, als antijudaistisch bezeichnet werden. Die patristischen Kommentare haben großenteils die liturgischen Hymnen der alten Kirche beeinflusst, sodass die ganze Liturgie unvermeidlich antijudaistische Äußerungen enthält.

### **2.3. Die byzantinische Hymnographie der Orthodoxen Kirche**

Damit man die liturgischen Texte der Orthodoxen Kirche verstehen kann, braucht man heute eine gute Einführung in die Geschichte und Entstehung dieser Texte, deswegen widmen wir die nächsten Seiten diesem Anliegen. Denn im Vergleich zur Katholischen Kirche, die in der letzten Zeit einige Änderungen in der Liturgie bezüglich der Juden vorgenommen hat, und zur Evangelischen Kirche, die auf die alten Hymnen der einen Kirche seit langem verzichtet hatte, benutzt die Orthodoxe Kirche bis heute die Hymnographie der Alten Kirche und des byzantinischen Reiches. Die liturgischen Texte der Ostkirche wurden zwischen dem 5. und dem 15. Jahrhundert verfasst, und in dieser langen Zeitspanne (vor der Reformation, vor der Erfindung des Buchdrucks, vor der Aufklärung), gab es nur die Liturgie als Medium für die Vermittlung der Bibel und der christlichen Lehre allgemein<sup>46</sup>.

Eine kritische Ausgabe dieser liturgischen Texte scheint noch nicht vorzuliegen<sup>47</sup>, was besondere Schwierigkeiten hinsichtlich der Interpretation dieser Texte heute mit sich bringt. Kenner des byzantinischen Ritus warnen allerdings davor, dass eine wissenschaftliche Analyse dieser poetischen Texte mit großer Umsicht durchgeführt werden soll. Die Hymnen dienen uns tatsächlich als Zeugnisse für die exegetische, dogmatische und spirituelle Theologie einer bestimmten Periode der Kirche<sup>48</sup>; sie können „die Bekenntnisformeln der Kirche übernehmen und sie in die Herzen der Menschen hineinsingen“<sup>49</sup>, aber wenn man ihren rhetorischen Charakter nicht berücksichtigt, kann man zu Einsichten gelangen, die dem Spezifikum dieser Literatur ganz fremd sind. Vor allem im Bezug auf die Juden, sollte man Einiges über die Situation der Juden im Byzantium<sup>50</sup> kennen, damit man sich überhaupt äußern kann.

Patrick Andrist hat die byzantinischen Handschriften *contra Judaeos* lange untersucht<sup>51</sup> und kam zur folgenden Schlussfolgerung:

...in Byzantine liturgy there are times during the year when material *contra judaeos* was traditionally used in churches more often than during the rest of the year. For example, at the beginning of the year, one finds such



material both in the *Vita Basilii* (Jan. 1) and in the *Vita Silverstri* (Jan. 2). As well, on the Sunday of Orthodoxy, one traditionally finds stories of images working miracles on Jews; and of course, around Easter many sermons make the Jews responsible for the death of Jesus. However, even though there is often some kind of “concentration” around this themes in liturgical manuscripts (menaea, homeliars, etc.) at those times of the year, these series are highly traditional and generally do not take up a substantial part of a production unit. Thus it does not make them *contra Iudaeos* books.<sup>52</sup>

In diesem Zitat, das die Ergebnisse einer sorgfältigen Studie vieler Manuskripte ausdrückt, ist besonders die Tatsache bemerkenswert, dass anti-jüdische Äußerungen auf keinen Fall eine konstante Begleitung liturgischer Dichtung ist, sondern eher um Ostern und sonst sporadisch aus Anlass von für das Verhältnis mit den Juden relevanten Festtagen vorkommen. Darüber hinaus sind diese Äußerungen nicht so zahlreich, dass man die jeweiligen Texte unter Bücher *contra Iudaeos* katalogisieren könnte.

Zu diesen wichtigen Informationen sollte man auch die Schlussfolgerungen einer Spezialistin im Bereich der patristischen Homiletik hinzufügen<sup>53</sup>. Es interessieren uns besonders die s. g. „dramatic homilies“, wie diejenigen von Amphilochios von Ikonium (4. Jhd) und Severian von Gabala (5. Jhd), derer Untersuchung zeigen kann, dass die Autoren das Judenbild eher für katechetische und dogmatische Zwecke benutzen:

The Jews play a major role in many dramatic homilies, always symbolizing the portion of humanity which rejected Christ as the Messiah. As Kecskeméti points out, denial of Christ in byzantine homilies is almost always equated with Judaism. Thus, even in homilies directed against various Christian heresies, the Jews are frequently accused of lying behind or instigating these wrong beliefs.<sup>54</sup>

Geht es um konkrete Konflikte der Christen mit den Juden, oder redet man eher über ein Judenbild? Das ist eine wichtige Frage, die anhand einiger historischen Informationen über die Juden im Byzantium klären lässt.

## 2.4. Juden im Byzantium

Zur Zeit der Abfassung liturgischer poetischer Literatur im Byzantium gab es im christlichen Imperium eine tiefe soziale und politische Veränderung: die Araber erobern einen erheblichen Teil des großen Reichs, und drei antike Metropolen und Patriarchate (Jerusalem, Antiochien und Alexandrien) bleiben außerhalb der christlichen Grenzen. In dieser politischen Situation werden Juden von Kaiser Heraklius zwangsweise getauft<sup>55</sup>, und einige Jahrzehnte danach haben wir das Zeugnis des Konzils von 692 (Trullanum), das eine Segregation des jüdischen und christlichen alltäglichen Lebens in der Öffentlichkeit forderte<sup>56</sup>. Andere Taufkampagnen wurden von Kaiser Leo III und Basil I durchgeführt, aber diese waren in der byzantinischen Zeit eigentlich selten, wie Vera von Falkenstein sagt<sup>57</sup>. Diese Autorin hat eine Untersuchung der byzantinischen Literatur mit Blick auf das Vorkommen der Termini Ἰουδαῖοι und Ἑβραῖοι vorgelegt. Gemäß dieser Studie kommen diese Namen sehr oft vor, und bestimmte Adjektive wie „unfromm“ (ἄνομος) oder „gesetzlos“ (παράνομος) waren in der byzantinischen Gesellschaft sehr populär und wurden automatisch mit den Juden assoziiert<sup>58</sup>. Das Judenbild war durchwegs von ihrem Unglauben an Christus geprägt, und der Kontrast zwischen dem alten und dem neuen Gesetz spielte eine entscheidende Rolle.

Wie die Byzantiner die gegenwärtigen Juden betrachteten, könnte man aus dem s. g. *Suidae Lexikon* erfahren (10. Jhd). Unter dem Lemma Ἰουδαῖος findet man folgende Informationen: die Juden beten einen goldenen Eselskopf an, und alle drei Jahre töten sie einen Fremden, indem sie sein Fleisch in kleine Teilen zerschneiden<sup>59</sup>. Ein solches Lexikon war im Mittelalter sehr bekannt, und daraus kann man schließen, dass die damals lebenden Juden sehr wenig bekannt waren, weil solche Ideen schon in der Antike unter den heidnischen Vorwürfen gegen die Juden zu finden sind<sup>60</sup>.

Die Christen des byzantinischen Reiches waren sehr beschäftigt mit der Frage, ob die Juden gerettet werden oder nicht. Das kann man z. B. aus der Vita des Hl. Basilius des Jüngeren (10. Jhd) entnehmen: Gregor, ein Anhänger des Hl. Basilius, fragt seinen Meister, warum der Glaube der Juden schlecht und „unser“ Glaube gut sei. Im Unterschied zum o. g. Lexikon weiß er Bescheid, dass die Juden keinen Götzendienst haben, dass sie an Gott, den Schöpfer der Welt glauben, und dass ihre Vorfäter Christus nicht getötet haben; darum kann man nicht allen den Vorwurf des Gottesmordes (θεοκτονία) machen<sup>61</sup>. Der Hl. Basilius wartet nicht auf

die ganze Schilderung der Gedanken seines Jüngers. Er kennt sie schon alle, und als der Jünger das Thema eröffnet, fängt der Heilige eine lange Rede gegen die Juden an. Allein diese Gedanken von Gregor sind laut Hl. Basilius teuflisch<sup>62</sup> und der junge Mann muss seine Perspektive korrigieren, denn die Synagoge ist für immer vom Angesicht Gottes verworfen<sup>63</sup>:

The Jews, the so-called assemblage of Israel, I give witness concerning them that these are no longer an assemblage of Israel, they are no longer a royal priesthood or holy nation of people of God (λαὸς θεοῦ), but they are accursed, destroyed, and cast away, and it is the assemblage of Satan (συναγωγή τοῦ Σατανᾶ). For whenever they gather together on the Sabbath in their synagogues and examine the Law, the Lord is not then in their midst; rather Satan is in their midst<sup>64</sup>...

Wer diese Meinung nicht teilt, gehört schon der „Generation der Otter“ (γεννήματα ἐχιδνῶν)<sup>65</sup> an, so meint der Autor dieser Vita. Solche Ausdrücke sind in der polemischen Literatur gegen Juden üblich, die vor allem in den Dialogen erhalten sind. Andreas Külzer sammelte 37 solche Dialoge, die aus der Zeitspanne vom 2. bis zum 15. Jhd stammen<sup>66</sup>. Die häufigsten Themen dieser Gattung sind: die Heilige Dreiheit, die Anerkennung Jesu Christi als Messias, die Jungfrau Maria, und beginnend mit dem 7. Jhd die Ikonenverehrung<sup>67</sup>.

Hier sollte man mit Prof. Suttner erwähnen, dass die orthodoxe Kirche auch „eine Initiation durch Bilder, die der Initiation durch die Hymnen nahe verwandt ist“<sup>68</sup>, kennt. Es ist nicht zufällig, dass die Hymnographie der byzantinischen Kirche besonders nach dem Sieg der Ikonenverehrung (8. und 9. Jhd) geschrieben wurde, und die Verwandtschaft zwischen Hymnographie und Ikonographie besteht nicht nur in chronologischen Details. Es ist nämlich wohl bekannt, dass die Angriffe des Ikonoklasmus seine Wurzeln in den judaisierenden Sekten von Anatolien und im syrischen Raum hat<sup>69</sup>, woher Theologen oder wandernde Mönche zur Hauptstadt kamen, um gegen die Ikonenverehrung zu reden. Der ikonoklastische Kaiser Michael II (820-829) ist einer der berühmtesten Fälle. Er gehörte einer solchen Sekte (Athinganoi) an, und als Kaiser hat er die Juden von der Steuer befreit, was in der Gesellschaft breite Diskussionen auslöste, sodass er in der Chronik von Zonaras (12. Jhd) als „den Juden gehörend“ bezeichnet wird<sup>70</sup>.

Juden, Ikonenverehrung und Hymnographie gehören in dieser Weise zusammen, weil der Ikonensieg als ein Sieg gegen allen Häresien betrachtet

(Konzil von 843) und „der Jude“ gleichzeitig als Verkörperung aller gegnerischen Meinungen angesehen wurde<sup>71</sup>. Da die Mönche die größten Verfechter der Ikonen waren und in diesem Streit siegen, waren sie von da an in der Hauptstadt und im ganzen Imperiums für die Richtlinien der christlichen Spiritualität tonangebend. Dieselben hochgebildeten Mönche waren oft Autoren der Hymnographie (z. B. Johannes Damaskenos, Theodoros Studites) und man kann so verstehen, wie anti-jüdische Elemente aus dem Kontext der Ikonen-debatte in die liturgischen Texte eingegangen sind. Mit dem 9. Jhd gewinnt die Hymnographie in diesem vom Mönchen geprägten Kontext die Oberhand<sup>72</sup>.

### **3. Die Rezeption der paulinischen Israeologie in der Hymnographie**

Man konnte schon aus dem bisherigen Gesagten ersehen, dass die meisten für uns relevanten Stellen sich in den liturgischen Texten des Triodions finden, d. h. in der vorösterlichen Zeit. Überraschenderweise bildet nicht unbedingt die Karwoche, sondern die daran vorangehende Palmwoche einen Höhepunkt der anti-jüdischen Ausführungen der Hymnographie. Im Folgenden werden wir diese Steigerung zum polemischen Sprachgebrauch des Hymnographen sowohl in der Palm- als auch in der Karwoche verfolgen können.

#### **3.1. Lazarus und „die Juden“ in der Palmwoche**

Nach dem oben Gesagten wenden wir uns nun den liturgischen Texten zu, wobei schnell klar wird, dass die ganze Palmwoche von dem Motiv der Auferweckung des Lazarus dominiert wird. Die reiche homiletische Tradition dieses frühen Festes ist Zeuge für ein großes Interesse von Seiten hochrangiger Theologen des Byzantiums, was für unsere Fragestellung nicht bedeutungslos bleiben soll, zumal hier z.B. Andreas von Kreta als eine der Hauptstimmen als Homiletiker und Hymnograph fungiert<sup>73</sup>. Was die Autoren der besprochenen Hymnen betrifft, ist zu beachten, dass es sich nicht um einfache Mönche der ägyptischen oder palästinischen Wüste handelt, deren Zurückhaltung hinsichtlich der Hymnographie bekannt ist<sup>74</sup>, sondern um hoch gebildete Menschen, u.a. Bischöfe von Konstantinopel oder sogar Kaiser, die diese Art der poetischen Theologie bevorzugten.

Die Bezeichnung der Auferweckung des Lazarus als Wunder findet sich in der Hymnographie der Palmwoche häufig, sodass man hier wenigstens ein paar Beispiele anführen darf: „großes und unbegreifliches Wunder...“<sup>75</sup> oder „unaussprechliches und unbegreifliches Wunder...“<sup>76</sup> Abgesehen von der Häufigkeit dieses Terminus in der Hymnographie ist auch der Grund, den Nikephoros C. Xanthopoulos in seinem Synaxarion vom Lazarus-Samstag für die Zelebration des Festes nennt, erwähnenswert. Er sagt, die heiligen Väter hätten dieses übernatürliche Wunder zu diesem Zeitpunkt feiern lassen, weil im besonderen dieses Wunder zum Anlass und Anfang der Wahnvorstellung (μανία) „der Juden“ gegenüber Jesu wurde<sup>77</sup>. Aus demselben Synaxarion erfahren wir, dass Lazarus „Hebräer, von der häretischen Gruppe der Pharisäer“ war, der Sohn eines Simons, mit dem sich Jesus öfters über die Auferstehung der Toten unterhielt. Seine Auferweckung hat, laut Synaxarion, nicht nur den Hass „der Juden“ gegen Jesus, sondern auch gegen Lazarus hervorgerufen, sodass Lazarus auf die Insel Zypern fliehen musste, wo er später zum Bischof der Stadt Chition (heute Larnaka<sup>78</sup>) gewählt wurde.

Es ist bemerkenswert, wie genau die Hymnographen auf den in den biblischen Texten beschriebenen chronologischen Ablauf der Ereignisse achten und diesen sehr präzise in den Hymnen widerspiegeln. Dementsprechend finden wir schon am Montag der Palmwoche die Ankündigung, dass Christus nach Bethanien kommt, um ein „großes Wunder“ (θαυμάσιον μέγα)<sup>79</sup> zu zeigen und hier „den Tod mit dem Leben umzustürzen“<sup>80</sup>. „Die Juden“ sind hier noch nicht präsent, aber Theodoros Studites erklärt seinen Lesern, dass mit diesem großen Ereignis auch die Unvernunft der Völker (ἀλόγιστον τῶν ἐθνῶν), d.h. eigentlich der Heiden, dem himmlischen Vater unterstellt ist<sup>81</sup>.

Schon am Dienstag in der Palmwoche ermutigt derselbe Autor Lazarus auf rhetorische Weise, sich auf „morgen“ bzw. auf seinen eigenen Tod vorzubereiten, und sagt ihm zugleich die gute Nachricht der Auferweckung „am vierten Tage“ voraus<sup>82</sup>. Auf die bevorstehende Großtat (μεγαλειόν)<sup>83</sup> Jesu werden die Zuhörer der Hymnographie auch durch die Erwähnung des kleinen Details über die Verspätung Jesu (Joh 11,6) vorbereitet: „...du bist ein wenig verspätet, damit das Wunder heraufgebracht wird...“<sup>84</sup>.

Am Donnerstag finden wir fast nichts über das Verhältnis Jesu zu „den Juden“ oder über Wunder. Theodoros Studites erinnert uns lediglich daran, dass nun Lazarus schon seit zwei Tagen tot ist, der Schöpfer (Κτίστης) aber kommen wird, damit er den Tod ablöst und das Leben schenkt (τὸν θάνατον σκυλεύσει, δωρούμενος τὴν ζωὴν)<sup>85</sup>. Trotz einer aufmerksamen

Beachtung der Chronologie vorösterlicher Ereignisse zeigen diese Worte, wie präsent die nachösterliche Perspektive ist. Denn der Satz über die Zerstörung des Todes und das Geschenk des neuen Lebens ist zentraler Inhalt des Tagestroparions der Auferstehung Jesu, das liturgisch eine Woche später gefeiert wird.

Am Freitag findet sich jedoch eine extrem scharfe Kritik an „Israel“, wobei das Stilmittel der Ironie und die Form der Hetzrede besonders einflussreich verwendet werden. „Heute“ – sagt derselbe Theodoros – „versammelten sich viele Juden aus Jerusalem in Bethanien und trauerten zusammen mit den Schwestern des Lazarus; aber morgen, weil sie gesehen haben, wie dieser vom Grabe herauskam, haben sie sich zur Tötung Christi mobilisiert (κινεῖται πρὸς φόνον Χριστοῦ)“<sup>86</sup>.

Aber der ganze Umfang des anti-jüdischen Potenzials wird erst am Lazarus-Samstag und am Palmsonntag offensichtlich. Dabei muss sich der Leser zunächst bewusst machen, dass mit dem Lazarus-Samstag die Fastenzeit eigentlich zu Ende ist. Die vierzig Tage der Vorbereitung sind jetzt vergangen, und die Auferweckung des Lazarus und der Einzug in Jerusalem sind ein Vorgeschmack auf die große Feier der Auferstehung Jesu<sup>87</sup>. Es ist nachvollziehbar, dass der Hymnograph unterstreicht, dass Jesus seine Jünger mit der Auferweckung des Lazarus von seiner eigenen Auferstehung überzeugen möchte<sup>88</sup>. Doch wir wollen unsere Aufmerksamkeit hier speziell auf die Wunder und die Beschreibung „Israels“ lenken. Andreas von Kreta spielt in dieser Hinsicht mit seinen Troparien eine große Rolle:

Es wunderten sich, o Herr, die hebräischen Menschenmengen, wenn sie gesehen haben, wie du den Toten Lazarus mit deinem Wort aus dem Grabe auferweckt hast, aber sie sind deinen Wundern gegenüber ungläubig geblieben (καὶ ἔμειναν ἀπειθεῖς τῶν θαυμασίων σου)<sup>89</sup>.

In diesem Hymnus kann man beobachten, wie derselbe Autor innerhalb desselben Kanons auf der einen Seite beteuert, dass „die Juden“ von den Wundern Jesu nicht überzeugt wurden, während er auf der anderen Seite ausführt, dass niemand den göttlichen Zeichen (νεύματι) widerstehen konnte. Man kann hier aus den Texten keine endgültige Schlussfolgerung im Hinblick auf sein Judenbild ziehen. Die Erwartung eines von Johannes herkommenden Lesers wäre es, hier die Verstockungsaussage vorzufinden (Joh 12,37-43), aber der Text des Andreas von Kreta bietet eher schroffe Kritik: „Oh, Verrücktheit der Juden! Oh, feindliche Hartherzigkeit! Wer

hat einen Toten gesehen, als er aus dem Grabe herauskommt? Elias hat damals [einen Toten] herausgeholt, aber nicht aus dem Grabe und nicht nach vier Tagen.“<sup>90</sup>

Mit diesen Ausführungen erreicht die anti-jüdische Kritik ihren Höhepunkt, wobei die Christen hier zum ersten Mal in dieser Steigerung des liturgischen Dramas zur Passionszeit ausdrücklich als das „neue Israel“ gekennzeichnet werden:

Kommt, lasst uns heute, das ganze neue Israel, nämlich die Kirche aus den Heiden (πᾶς ὁ νέος Ἰσραήλ, ἡ ἐξ ἐθνῶν Ἐκκλησία), mit Zacharias, dem Propheten, rufen... Hosanna!...<sup>91</sup>

Hier kann man nicht außer Acht lassen, dass sich diese Sicht gravierend von der neutestamentlichen und besonders von der paulinischen Perspektive unterscheidet, weil im Neuen Testament die Kirche nie als Israel bezeichnet wird. Problematisch ist dies auch, weil für die Hymnographie das „geliebte Israel“ (ὁ ἠγαπημένος Ἰσραήλ) ausschließlich die Heidenchristen sind, sodass die Substitutionstheorie<sup>92</sup> hier in einer zugespitzten Weise deutlich zum Ausdruck kommt. Darüber hinaus muss man erwähnen, dass der Hymnograph den festen Glauben der (Heiden-) Christen dem Unglauben und der Undankbarkeit „der Juden“ gegenüberstellt: „die Juden“ haben Christus gekreuzigt, aber „wir preisen ihn immer mit unverändertem Glauben (πίστειἀμεταῖτερι)“<sup>93</sup>.

### 3.2. Das Judenbild der Karwoche

Die Karwoche ist bekannt für ihren anti-jüdischen Anteil von Hymnen, aber der aufmerksame Leser dieser Hymnen wird allerdings in den ersten drei Tagen kaum eine derartige Äußerung finden. Das Thema dieser Tage ist eher die Wachsamkeit als Vorbereitung der Seele für die Begegnung mit Christus, dem Bräutigam<sup>94</sup>. Die nächsten Tage, die im liturgischen Bereich *Triduum Pasquale* genant werden (Donnerstag, Freitag und Samstag), fangen am Donnerstag mit der für einen modernen Leser sehr häufigen Erwähnung des Judas an. Damit nähert sich die liturgische Zelebration den historischen Ereignissen an, die in den Evangelien berichtet werden, während Judas nun das ganze Volk der ungläubigen Juden verkörpert. Das im Byzantium übliche Adjektiv für das Volk der Juden wird nun vom Apostel Judas getragen; er alleine ist nun „der gesetzlose“ (παράνομος)<sup>95</sup> und wird sogar „Sohn der Ottern“ (γέννημα ἐχιδῶν)<sup>96</sup> und „Teufel“<sup>97</sup>

genannt. Diese Bezeichnungen erinnern uns eher an die Vita Basilii aus dem 10. Jhd als an die paulinischen Texte, geschweige denn an die Kapitel von Römer 9-11.

Immer wieder fangen die Hymnen mit diesem Namen an, damit der Leser, oder besser gesagt, die Zuhörer, das Bild von Judas ständig vor Augen haben. Dadurch wird verständlich, dass die Autoren keine Beschuldigung von Judas an sich für wichtig halten, sondern ihrem christlichen Publikum vielmehr ein Gegenbeispiel vor Augen stellen, damit die Christen durch die Sünden oder andere Fehler nicht dieselben Taten wie Judas begehen. Das wird in einem Hymnus klar, wo nach der Blamage des ehemaligen Apostels der Hymnograph stellvertretend für die christliche Zuhörerschaft ein Gebet an Gott richtet, in dem er folgendes verlangt: „Behüte Herr unsere Seelen vor einer solchen Unmenschlichkeit...“<sup>98</sup>.

Andere Hymnen von Donnerstag beenden ihre Troparien mit dem Satz: „aber der gesetzlose Judas wollte nicht verstehen“<sup>99</sup>. Die Unfähigkeit der Juden zu verstehen, dass Jesus Messias ist, wird der Bereitschaft der Kinder beim Einzug in Jerusalem gegenüber gestellt, denn die Kinder konnten Hosianna rufen, während die Juden das nicht verstehen wollten. Interessanterweise nimmt der Hymnograph auch in diesen liturgischen Tagen immer wieder Bezug auf die Ereignisse mit Lazarus und dem Einzug in Jerusalem. In der Komplet dieses liturgischen Tages enthält das Triodion einen Kanon von Andreas von Kreta, der in seiner 9. Ode dieselben Epitheten wie *παράνομος* dem ganzen jüdischen Volk zuschreibt und sie rhetorisch fragt: „O, gesetzlose Juden! O, unverständiges Volk! Erinnerst ihr euch nicht der Wunder Christi und der Fülle der Heilungen?...“<sup>100</sup>

In den alten Antiphonen dieses Tages, deren Autoren uns unbekannt bleiben, werden die anti-jüdischen Äußerungen immer häufiger, und ein besonderer Hymnus übersteigt sogar noch die übliche Terminologie. Hier kommen auch die Heiden zu Sprache:

Dies spricht der Herr zu den Juden: Mein Volk, was habe ich dir getan? Oder wodurch habe ich dich gekränkt? Deine Blinden habe ich erleuchtet, deine Aussätzigen gereinigt, den Mann auf dem Bette aufgerichtet! Mein Volk, was habe ich dir getan? Und was hast du mir dafür wiedergegeben? Für das Manna – Galle; für das Wasser – Essig; anstatt mich zu lieben, habt ihr mich an das Kreuz geheftet! Länger ertrage ich es nicht mehr: Rufen will ich meine Völker, und jene werden mich verherrlichen mit dem Vater und dem Geiste, und ich werde ihnen schenken das ewige Leben!<sup>101</sup>



Dieser Text ist sehr hart gegen die Juden, aber das wichtigste besteht darin, dass der größte Teil aus einer prophetischen Quelle in Micha 6:3-4 stammt. Das Ende dieses Hymnus bringt jedoch eine der Heiligen Schrift fremde Idee: die Völker werden gerufen und loben den Herrn gemäß christlicher Trinitätslehre, bekommen dafür auch das ewige Leben, während den Juden ein verschlossener Horizont zu bleiben scheint<sup>102</sup>.

Dieselbe Situation wird am Karfreitag in einem bekannten Hymnus beschrieben:

Zweifach Böses hat getan mein erstgeborener Sohn Israel; mich hat er verlassen, die Quelle des Wassers des Lebens, und grub sich einen erschöpften Brunnen; mich kreuzigte er am Holze, den Barabas aber erbat er und machte ihn los. Der Himmel geriet in Entsetzen hierüber, und die Sonne verbarg ihre Strahlen; du aber Israel, bekehrtest dich nicht, sondern übergabest mich dem Tode. Vergib ihnen, heiliger Vater; denn sie wissen nicht, was sie getan haben<sup>103</sup>.

Diesmal fungiert der Text von Jeremia 2,13 als Inspiration, und wir finden am Ende des Hymnus im Sinne des Propheten (Jer 11,18; 12,5,9-11; 14-15) auch die entsprechenden Trostworte. Aber nicht lange danach vergisst der Hymnograph das prophetische Muster und sagt: „denn da du heute erhöht wurdest (am Kreuz), ging das Geschlecht der Hebräer zu Grunde...(γένος Ἑβραίων ἀπώλετο)“<sup>104</sup>. Im nächsten Hymnus ist dieselbe Idee zu finden, aber diesmal erinnert uns der liturgische Text interessanterweise an Röm 9,21-23 bzw. an Ps 2:9, wo es um den Töpfer und die Zerstörung der Tongefäße geht<sup>105</sup>.

E. Theokritoff bemühte sich in ihrem Beitrag bezüglich Juden in der Karwoche des byzantinischen Ritus, möglichst viele Anspielungen der Hymnographie an Römer 9-11 zu entdecken<sup>106</sup>. Man kann natürlich die ganze scharfe Kritik an den Juden mit den prophetischen Zitaten aus der Verstockungstradition, die Paulus im 9. im 10. und besonders im 11. Kapitel des Römerbriefes benutzt, vergleichen. Die Fülle der anti-jüdischen Worte könnte man im Zusammenhang mit Römer 11,11 lesen, wo der Apostel Paulus über den Fehlschritt Israels redet, der den Heiden Zugang zum Heil ermöglichte. Aber diese Bezüge sind m. E. nicht so überzeugend. Theokritoff selbst gibt später zu:

Current liturgical usage does not point so clearly to the 'mystery' described in Romans as the context for reproaches of the Jews; but it should be noted that the penultimate prophecy at the Easter vigil, the important 'new covenant' reading, is precisely the passage Paul takes as testimony that "all Israel will be saved" ("this will be my covenant with them, when I take away their sins", Rom 11:26,27 cf. Jer 31 [LXX 38]:33-4). The Holy Friday emphasis on Israel's falling away is not meant to be seen as the end of the story<sup>107</sup>.

In diesem Zitat als auch in ihrem ganzen Beitrag bemerkt man eine gewisse Ambivalenz: die Autorin kann einerseits wegen der übertriebenen Polemik gegen die Juden über den „düsteren Aspekt“<sup>108</sup> dieser liturgischen Tage reden und sogar sagen, dass

der Karfreitag einige Phrasen enthält, die bloß als unnötige Schimpftiraden gegen das jüdische Volk beschrieben werden können. Diese nehmen normalerweise die Form einiger beschimpfender Epitheten an, und sie können nichts anderes als die Atmosphäre der Zelebration zu beeinträchtigen; darüber hinaus sagen sie uns nichts von theologischem Wert. [...] Sie sind eine rhetorische Dekoration von einem sehr emotiven Charakter<sup>109</sup>.

Andererseits will die Autorin immer wieder neue Anspielungen an den Römerbrief entdecken und als Schlussfolgerung kann sie vorschlagen, dass eine eventuelle Revision dieser Texte anhand einer sorgfältigen und betenden Herangehensweise durchgeführt werden sollte.<sup>110</sup> Sie nennt sogar zehn Strophen aus dem langen Enkomion vom Karfreitag, die besonders übertrieben und für die gesamte Zelebration unpassend sind.

### **3.3. Eine Reform liturgischer Texte der Karwoche?**

Ziemlich wenige Menschen wissen, dass diese zehn Strophen des Enkomions vor einigen Jahren aus dem rumänischen Triodion verschwunden sind. Es gab gar keine offizielle Entscheidung, aber während des Kommunismus ist eine neue Edition des Triodions ohne diese übertriebenen Strophen erschienen. Im Unterschied zur griechischen oder russischen Orthodoxie werden die rumänischen liturgischen Texte in der Volkssprache vorgetragen, und die Übersetzung einiger wie die oben erwähnten Texte hat bestimmt viele Rumänen des 20. Jhd gestört. Es gibt sonst ganz wenige Stimmen aus den orthodoxen Kirchen, die eine Revision

dieser Texte verlangen. Man kann hier z. B. den bekannten Vater Andrew Louth<sup>111</sup> oder die mutigen Worte von Vater Sergii Hackel erwähnen:

An Orthodox Good Friday service has only the authority, which has been attached to it through centuries of use. It required no major council of the Church to bring it into being, and it requires no major council to edit or replace it once and for all. Such reforms have sometimes been proposed, not least by the Greek theologian Hamilcar Alivizatos (1960)<sup>112</sup>. But the service is with us to this day<sup>113</sup>.

Beide Stimmen kommen aus Ländern, die keine alte Sprache im Gottesdienst mehr benutzen. Erst im 20. Jhd wurden viele liturgische Texte in moderne Sprachen übertragen, und überall empfindet man diese Texte ganz anders als beim Zelebrieren im byzantinischen Griechisch. Mit Recht betonen Theokritoff und E. Suttner<sup>114</sup>, dass die Revision der liturgischen Texte anders als die Revision eines diskursiven Textes geschehen soll. Aber gleichzeitig gibt es m. E. viel zu wenig Interesse für eine historische Betrachtung unserer Liturgie. Wissenschaftler im Bereich der Liturgik sind der Meinung, die orthodoxe Liturgie sei „ständigen Veränderungen unterworfen. Auch heute verändert sie sich noch; sie ist nicht statisch, sondern dynamisch“<sup>115</sup>. Robert Taft, einer der größten Spezialisten des byzantinischen Ritus sagt in ähnlicher Weise, die Geschichte dieses Ritus sei eine Geschichte der Wandlung, und man könne z. B. beweisen, dass die Texte des Enkomions als späteste (15.-16. Jhd) in die Karfreitagliturgie eingefügt worden waren<sup>116</sup>. Zumal diese Texte keinen festen Platz infolge einer kirchlichen Entscheidung haben, sollte uns – so R. Taft – die historische Betrachtung der Liturgie die Freiheit<sup>117</sup> gewähren, eine Revision der Texte durchführen zu können.

#### **4. Schlußfolgerungen und Perspektive**

Es gibt grob gesagt zwei große Tendenzen bezüglich Juden in der orthodoxen Liturgie: auf der einen Seite findet man Stimmen aus einem nicht-orthodoxen Umfeld, die die orthodoxe Liturgie nicht kennen oder zelebrieren, aber ihre starken anti-jüdischen Aspekte vehement unterstreichen; auf der anderen Seite gibt es Meinungen orthodoxer Theologen, die sich nicht gerne auf eine Diskussion über die Reform der Liturgie einlassen wollen. Beide Gruppen haben ihre Gründe, aber das

Thema bleibt im Raume stehen und wird noch viel Arbeit mit sich bringen, damit man die beste Entscheidung treffen kann. Mary Cunningham hat Recht, wenn sie die Quelle der liturgischen polemischen Rede gegen die Juden im Alten und Neuen Testament selbst, vor allem in der paulinischen Literatur und bei den Kirchenvätern verortet<sup>118</sup>. Aber genau hier stellt sich die Frage, welchen Paulus zieht man zu Rate? Natürlich war die byzantinische Kirche ihrem patristischen Erbe treu, und diese patristische Auslegung der paulinischen Literatur hat von Paulus besonders das polemische Potential weiterentwickelt, das im Galaterbrief oder Thessalonicherbrief zu finden ist, während seine Ausführungen vom Römer 9-11 allzu lange Zeit in Vergessenheit geraten sind.

Eine aufmerksame Lektüre der orthodoxen Hymnographie stellt also fest, dass man über eine Rezeption der paulinischen Israelogie im Sinne des Mittelalters, oder gemäß einer patristischen Interpretation, die in der byzantinischen Epoche üblich war, hinausgehen. Natürlich sollten wir den hochgebildeten und vor allem symbolischen Sprachgebrauch der Hymnographen in Betracht ziehen<sup>119</sup>. Sie wollten höchstwahrscheinlich kein grausames Judenbild aufstellen, sondern eher anhand solcher harter Kritik am negativen Beispiel die christliche Zuhörerschaft dazu ermuntern, ein besseres und frommes Leben zu führen. Das war der Eindruck bei der Lektüre der liturgischen Texte vom Donnerstag in der Karwoche, wenn Judas allein die Epitheten des ganzen Volkes übernimmt, während die Christen gewarnt werden, dass sie keine ähnlichen Taten oder Gedanken zulassen. Im theologischen Denken der byzantinischen Autoren ist der Jude ein Inbegriff aller möglichen Häresien, und das wird in der Hymnographie instrumentalisiert, damit die Christen den anderen Weg einschlagen.

Die Mehrheit der orthodoxen Hymnographie – auch am Karfreitag – besteht auf keinen Fall aus anti-jüdischen Ausdrücken. Der Anteil dieser Elemente ist eher klein im Vergleich zur Zahl der gesamten Hymnen, und viele von diesen scharfen Hymnen haben nichts anderes als eine biblische und oft prophetische Basis. Das einzige und entscheidende Problem besteht allerdings darin, dass wir heute in einem anderen Kontext leben und vor allem, dass sich die Sensibilität der Christen gegenüber den Juden gründlich geändert hat. Wenn die byzantinische Einstellung gegenüber dem Judentum durch historische Informationen erklärbar wird, heißt es nicht unbedingt, dass wir dieselben Hymnen heute immer noch vorsingen sollten. Der erste Teil dieses Beitrages hat hoffentlich zeigen können, dass Paulus selbst sich bemüht hatte, seine gelegentlichen harten Äußerungen

über Israel in den älteren Briefen später in seinem Römerbrief in ein neues Licht zu rücken.

Die prophetische Kritik darf auf keinen Fall aus der Liturgie ausgeschieden werden. Paulus selbst übernimmt sie in seinem Ringen von Röm 11, aber das wichtigste gemäß der Schrift, der Paulus treu bleiben möchte, bleibt die Tatsache, dass Juden und Christen in einem Mysterium verbunden bleiben. Laut Paulus darf die Verstocktheit der ungläubigen Juden auf keinen Fall Grund für den Stolz der Christen werden, und umgekehrt sollten die Christen ein frommes Leben führen, sodass vielleicht Juden zum Glauben an Christus kommen.

Die Wiederentdeckung dieser positiven Perspektive über Israel bei Paulus ist in der Geschichte der christlichen Theologie ziemlich neu, und die wissenschaftliche Betrachtung der liturgischen byzantinischen Texte steht ebenso am Anfang. Bevor wir kritische Ausgaben der liturgischen Texte haben, sollten weitere Studien die Israelologie der orthodoxen Hymnographie genauer untersuchen, denn Paulus ist nur eine Quelle der Autoren, während die Evangelien und die Propheten viel mehr Platz einnehmen. Die Ermunterung von R. Taft zur Freiheit hinsichtlich einer Revision soll also mit aller Dringlichkeit, aber auch mit Umsicht aufgegriffen werden.

## NOTES

- <sup>1</sup> THEISSEN, G., *Neutestamentliche Wissenschaft vor und nach 1945* (Schriften der Philosophisch-Historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 47), Winter, Heidelberg, 2009; FIEDLER, P., *Studien zu einer neutestamentlichen Hermeneutik nach Auschwitz*, Verl. Kath. Bibelwerk, Stuttgart, 1999.
- <sup>2</sup> Siehe die Akten der EKD-Synode in Berlin-Weißensee (1950) und die neue Studie dazu: Vogel, C., „Die letzte Chance“. Heinrich Vogels Beitrag zur Entstehung des „Wortes zur Judenfrage“ der EKD-Synode in Berlin-Weißensee 1950,“ *Evangelische Theologie* 73 (2013), 189-206. Was die aktuelle Situation z. B. in der Evangelischen Landeskirche von Bayern betrifft, siehe die Diskussionen in der Landessynode: UTZSCHNEIDER, H., „Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern und ihr Verhältnis zum Judentum. Zwischenbilanz einer Debatte und ein neuer Vorschlag zur Ergänzung der Kirchenverfassung“, in: *Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern* 12 (2011), 76-80; GREIVE, W. *Jüdisch-lutherische Beziehungen im Wandel? Ein lutherischer Beitrag zum christlich-jüdischen Dialog unter besonderer Berücksichtigung des Antisemitismus und Antijudaismus* (Dokumentation / Lutherischer Weltbund 48; Genf: Lutherischer Weltbund, 2003). Die Literatur auf der evangelischen Seite im allgemeinen ist zur Zeit unüberschaubar. Zwei Titel seien hier wegen ihrer breiten Rezeption erwähnt: SPECTOR, S., *Evangelicals and Israel*, Oxford University Press US, 2009; DIPROSE, R.E., *Israel and the Church: The Origins and Effects of Replacement Theology*, Authentic Lifestyle, 2004.
- <sup>3</sup> SCHWIER, H., *Kirche und Israel. Ein Beitrag der reformatorischen Kirchen Europas zum Verhältnis von Christen und Juden* (Leuener Texte Heft 6; Frankfurt am Main: Otto Lembeck, 2001).
- <sup>4</sup> GROPPE, E. T., „Revisiting Vatican II's Theology of the People of God After Forty-Five Years of Catholic-Jewish Dialogue“, *Theological Studies* 72 (2011), S. 586-619; MUSSNER, F., *Traktat über die Juden*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2009; BREGER, M., *The Vatican-Israel Accords: Political, Legal, and Theological Contexts*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 2004.
- <sup>5</sup> Hier erwähne ich nur die Veröffentlichungen eines Symposiums: WILK, F. (Hrsg.), *Between Gospel and Election: Explorations in the Interpretation of Romans 9-11* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 257), Mohr Siebeck, Tübingen, 2010.
- <sup>6</sup> DUNN, J., *The New Perspective on Paul*, Wm. B. Eerdmans Publishing, 2007.
- <sup>7</sup> BENDIK, I., *Paulus in neuer Sicht? eine kritische Einführung in die „New perspective on Paul“*, Kohlhammer, Stuttgart, 2010.
- <sup>8</sup> LIEB, M. & E. MASON, J. ROBERTS (Hrsg.), *The Oxford Handbook of the Reception History of the Bible*, Oxford Univ. Press, Oxford [u.a.], 2011; KLAUCK, H. J. (Hg.), *Encyclopedia of the Bible and its Reception*, De Gruyter, 1. Band, Berlin 2009.

- <sup>9</sup> MCGUCKIN, J. A., *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*, 2 Bände, Wiley-Blackwell, Malden, MA [u.a.], 2011; Idem, *The Orthodox Church: An Introduction to its History, Doctrine, and Spiritual Culture*, Wiley-Blackwell, Malden, MA [u.a.], 2011.
- <sup>10</sup> МИНОС, V., „Saint Paul and the Jews According to Saint John Chrysostom’s Commentary on Romans 9–11”, *Sacra Scripta* 2 (2008), S. 123-138; auch in PATTE D. & Vasile МИНОС (Hrsg.), *Greek Patristic and Eastern Orthodox Interpretations of Romans* (Romans Through History And Culture Series 9), Bloomsbury T&T Clark, London-New York, 2013, S. 63-82; siehe auch RUBIN, D., *Holy Russia, Sacred Israel; Jewish-Christian Encounters in Russian Religious Thought*, Academic Studies Press, Brighton, Mass., 2010.
- <sup>11</sup> KRATZERT, Th., „Wir sind wie die Juden”; *der griechisch-orthodoxe Beitrag zu einem ökumenischen jüdisch-christlichen Dialog*, Institut Kirche und Judentum, Berlin, 1994.
- <sup>12</sup> POIROT, É., „Permanența legământului și textele liturgice Bizantine [Die Bleibende Erwählung und die liturgische byzantinische Texte]”, rum. Übersetzung von Cornel Dîrle in: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Graeco-Catholica Varadiensis* 2 (2010), S. 63-72; TERINTE, C., „Raportul dintre Israel și Biserică în calitate de popor al lui Dumnezeu în Romani 9-11”, *Plērōma* 1 (2009), S. 83-108.
- <sup>13</sup> GROEN, B., „Antijudaismus in der heutigen byzantinischen Liturgie”, in: Albert Gerhards & Hans Hermann Henrix (Hrsg.), *Dialog oder Monolog? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum*, Quaestiones Disputatae 208, Freiburg i.B., Herder 2004, S. 210-222; idem, „Old Testament Saints and Anti-Judaism in the Current Byzantine Liturgy”, in: Marcel Barnard, Paul Post & Els Rose (Hrsg.), *A Cloud of Witnesses: The Cult of Saints in Past and Present*, Liturgia Condenda 18, Leuven: Peeters, 2005, S. 145-159.
- <sup>14</sup> Siehe die Webseite und die Aktivität des Instituts unter [www.israelogie.de](http://www.israelogie.de).
- <sup>15</sup> Berthold Schwarz & Helge Stadelmann im Vorwort zum VANLANINGHAM, M. G., *Christ, the Savior of Israel. An evaluation of the dual covenant and Sonderweg interpretations of Paul’s letters* (Edition Israelogie (EDIS) Bd. 5; Frankfurt am Main: Peter Lang, 2012), S. iii.
- <sup>16</sup> Siehe den letzten Band der genannten Reihe: Thiessen, J., *Gottes Gerechtigkeit und Evangelium im Römerbrief. Die Rechtfertigungslehre des Paulus im Vergleich zu antiken jüdischen Auffassungen und zur Neuen Paulusperspektive* (Edition Israelogie Band 8), 2014; und M. G. Vanlaningham (wie Anm. 16). Der erste Band heißt SCHWARZ, B. & Helge Stadelmann, *Christen, Juden und die Zukunft Israels. Beiträge zur Israellehre aus Geschichte und Theologie* (Edition Israelogie (EDIS) Bd. 1; Frankfurt am Main, New York: Peter Lang, 2009).
- <sup>17</sup> In diesem Aufsatz wird immer die deutsche *Luther Revidierte Bibel 1984* benutzt.
- <sup>18</sup> „Elemente christlicher und heidnischer Judenpolemik, die wahrscheinlich schon in der antiochenischen Gemeinde eine feste Gestalt angenommen

- hatten.“ HAUFE, G., *Der erste Brief des Paulus an die Thesalonicher*, ThHNT 12/I, Evang. Verl. Anst., Leipzig, 1999, p. 43. Über den heidnischen Antijudaismus vor dem Christentum siehe SCHÄFER, P., *Judeophobia: Attitudes Toward the Jews in the Ancient World*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass. [u.a.], 1998, 197ff.
- 19 ECKART, K., ‘Der zweite echte Brief des Apostels Paulus an die Thesalonicher’, *ZTK* 56 (1961), 294–315; B. A. Pearson, ‘1 Thessalonians 2.13–16: A Deutero-Pauline Interpolation’, *HTR* 64 (1971), 79–94; SCHMIDT, D. ‘1 Thess. 2.13–16: Linguistic Evidence for an Interpolation’, *JBL* 102 (1983), 269–79; RICHARD, E. J. *First and Second Thessalonians* (SP 11; Collegeville, MN: Liturgical, 1995) 123–7; WALKER, W. O. Jr., *Interpolations in the Pauline Letters* (JSNTSup 213; London: Sheffield Academic, 2001), 210–20.
- 20 GRINDHEIM, S., „Apostate Turned Prophet: Paul’s Prophetic Self-Understanding and Prophetic Hermeneutic with Special Reference to Galatians 3.10–12”, *NTS* 53:4/2007, 549: “1 Thess 2.14–16 is understandable as a characteristically Pauline contribution to the intra-Jewish discussion regarding the sins of Israel. Paul’s verdict is not fundamentally different from the views found in apocalyptic literature. He understands the history of Israel to be a history of apostasy. Since the time of the prophets, they have rejected the messengers of God and ultimately rebelled against God himself.”
- 21 HOLTZ T. face în comentariul său chiar o scurtă comparație cu Rom 9-11, în *Der erste Brief an die Thessaloniker*, KEK XIII, Benzinger & Neukirchner Verlag, Köln, 1986, 109-110.
- 22 Siehe die wertvolle Studie von Margaret M. MITCHELL. Siehe ihre Publikation: *Paul, the Corinthians, and the Birth of Christian Hermeneutics*, Cambridge University Press, 2010, 178S.
- 23 Über die Auslegung um den Schleier aus christlicher und jüdischer Perspektive siehe SANDNES, K. O., *Paul – One of the Prophets? A Contribution to the Apostle’s Self-Understanding* (WUNT II/43; Tübingen: Mohr Siebeck, 1991), 137f. und VON DER OSTEN-SACKEN, P., *Die Decke des Mose*, în idem, *Die Heiligkeit der Tora. Studien zum Gesetz bei Paulus*, Chr. Kaiser, München, 1989, 87-115.
- 24 Mehr über diese Stelle und die Bekehrung der Juden bei SCHMELLER, Th., *Der Zweite Brief an die Korinther (2 Kor 1,1 – 7,4)*, EKK VIII/1, Patmos Verlag, Ostfildern u.a., 2010, 220f.
- 25 BENZ, H.D., *Der Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinde in Galatien*, trad. din engl. de Sibyle Ann, Chr. Kaiser, München, 1988, 546. Richardson, P., *Israel in the apostolic Church*, Univ. Press, Cambridge, 1969, 76.
- 26 Ich habe die kritische Ausgabe (NA<sup>28</sup>) mit der heutigen kirchlichen Version anhand von *Bible Works* 9 durchgeführt. Die letzte ist unter den griechischen Varianten mit GOC gekennzeichnet.
- 27 Vgl. EASTMAN, S. G., *Israel and the Mercy of God: A Re-reading of Galatians 6.16 and Romans 9–11*, *NTS* 56:3/2010, 367-395. Und frühere



- Ausführungen von MUSSNER, F., *Der Galaterbrief*, HThKNT IX, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1988; LÜHRMANN, D., *Der Brief an die Galater*, ZBK 7, Theol. Verlag, Zürich, 1978; RICHARDSON, P., *Galatians 6:16*, in *Israel in the Apostolic Church*, 74-84 und DAVIES, W. D., *Paul and the People of Israel*, NTS 24: 1977/1978, 10. Alle hatten schon eine Inspirationsquelle in E. de W. BURTON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, ICC II/10, T & T Clark, Edinburgh, 1920.
- 28 EASTMAN, S. G., *Israel and the Mercy of God...*, 373.
- 29 RICHARDSON, P., *Israel in the Apostolic Church...*, 76.
- 30 *Ibidem*, 84.
- 31 MUSSNER, F., *Traktat über die Juden* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009), 417.
- 32 LÜHRMANN, D., *Der Brief an die Galater...*, 102.
- 33 In diesem Sinne spricht auch EASTMAN, S. G. *Israel and the Mercy of God...*, 368: „in both letters Israel refers neither to Jewish Christians nor to the church as a whole, but rather to the Jewish people, whom Paul calls ‘my people’ (ἐν τῷ γένει μου) in Gal 1:14, and ‘my kinsfolk according to flesh’ (συγγενῶν μου κατὰ σάρκα) in Rom 9:3.”
- 34 MUSSNER, F., *Die heilsgeschichtlichen Vorzüge Israels nach Röm 9,4f. und Eph 2,12*, idem, *Traktat über die Juden*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2009, 48.
- 35 *Ibidem*.
- 36 GESE, M., *Das Vermächtnis des Apostels*, WUNT II 99, Mohr Siebeck, Tübingen, 1997, 275.
- 37 „Luke-Acts affirms the legitimacy of the gentile mission without ever suggesting that gentile supremacy is the final will of God” denn „the reign of God which Simeon and all those other worthies in Israel expected has only begun to be inaugurated in the present time of Luke’s story”. TIEDE, D. L., „*Glory to Thy People, Israel*”: *Luke-Acts and the Jews*, in Jacob Neusner & Peter Borgen (eds.), *The Social World of Formative Christianity and Judaism*, Fortress Press, Philadelphia, 1988, 339.
- 38 LÜDEMANN, G., *Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte. Ein Kommentar*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1987, 274.
- 39 GNILKA, J., *Altes und neues Gottesvolk*, in *Paulus von Tarsus, Apostel und Zeuge*, HThKNT Sup. VI, Herder, Freiburg u.a., 1996, 281.
- 40 Eine gute Einführung in diese Richtung ist die Monographie von ROBERT, M.H., *Israël dans la mission chrétienne: Lectures de Romains 9 - 11*, Éd. du Cerf, Paris, 2010.
- 41 Siehe mehr bei VLACH, M., *The church as a replacement of Israel. An analysis of supersessionism* (Edition Israelogic (EDIS) Bd. 2; Frankfurt am Main, New York: Peter Lang, 2009).
- 42 SANDERS, E. P., *Paul, the Law, and the Jewish People*, Philadelphia, Fortress, 1983, 175-6; DUNN, J., *Romans*, WBC 38b, 2 volume, Waco: World, 1988,

- hier Band 2, 539-40; WATSON, F., *Paul, Judaism, and the Gentiles: Beyond the New Perspective*, Grand Rapids, Eerdmans, 2007, 335-6.
- 43 LEVINE, A. J. & Marc Zvi BRETTLER (eds.), *The Jewish Annotated New Testament. New Revised Standard Version Bible Translation*, Oxford University Press, Oxford - New York u.a., 2011.
- 44 ROBERT, M.H., *Israël dans la mission chrétienne...*, 2010.
- 45 Siehe den Römerbriefkommentar von Origenes und seine Relevanz im modernen Kontext bei IONIȚĂ, A., „Die Aktualität des ersten Kommentars zum Römerbrief: Origenes Auslegung zu Röm 9,1-5“, in : *Sacra Scripta* 1 (2012), 39-53; COCCHINI, F., *Il Paolo di Origene: contributo alla storia della recezione delle epistole paoline nel III secolo* (Verba seniorum / Nova series 11.), Ed. Studium, Roma, 1992; BIETENHARD, H., *Caesarea, Origenes und die Juden* (Franz-Delitzsch-Vorlesungen 1972), Kohlhammer, Stuttgart [u.a.], 1974.
- 46 ROYÉ, S.M., *The Inner Cohesion Between the Bible and the Fathers in Byzantine Tradition: Toward a Codico-Liturgical Approach to the Byzantine Biblical and Patristic Manuscripts*, Orthodox Logos Publishing, 2007; CARMASSI, P. (Hg.), *Präsenz und Verwendung der Heiligen Schrift im christlichen Frühmittelalter. Exegetische Literatur und liturgische Texte; [interdisziplinäres Kolloquium vom 6. bis 9. März 2005 in Wolfenbüttel]*, Harrassowitz, Wiesbaden, 2008.
- 47 Es gibt in den letzten Jahren viel versprechende Projekte und kleinere Studien. Siehe SPRONK, Klaas Gerard, ROUWHORST und S. M. ROYÉ, *Challenges and Perspectives. Collected papers resulting from the expert meeting of the Catalogue of Byzantine Manuscripts programme held at the PThU in Kampen, the Netherlands on 6th-7th November 2009* (Catalogue of Byzantine Manuscripts in their liturgical context. Subsidia 1), 2013; GETCHA, J., „Le statut des livres liturgiques byzantins.“ in *L'autorité de la liturgie. Conférences Saint-Serge Lille d'étude liturgique. Paris 26-29 Juin 2006* (hg. von C. Braga; Roma), 2007, 65-80; VELKOVSKA, Elena & Manel NIN, „Libri liturgici orientali.“ in *Scientia Liturgica. Manuale di Liturgia*. Vol. I: Introduzione alla liturgia (hg. von A. J. Chupungco; Piemme, Casale Monferrato: Pontificio Istituto Liturgico), 1998, 243-58; SARGOLOGOS, G., „L'altération des textes liturgiques grecs.“ in *Gestes et Paroles dans les diverses familles liturgiques, Conférences Saint-Serge XXIVe Semaine d'études liturgiques* (Roma: Centro Liturgico Vincenziano), 1978, 235-58; D'AIUTO, F., „Per la storia dei libri liturgico-innografici bizantini: un progetto di catalogazione dei manoscritti piu antichi,“ *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* III s (2006), 53-66.
- 48 SUTTNER, E. C., „Glaubensverkündigung durch Lobpreis. Zur Interpretation der byzantinischen gottesdienstlichen Hymnen.“ in *Unser ganzes Leben Christus unserem Gott überantworten. Studien zur ostkirchlichen Spiritualität; Fairy von Lilienfeld zum 65. Geburtstag* (hg. von Peter Hauptmann; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht), 1982, 100.

- 49 *Ibidem*, 79.
- 50 Für dieses Thema siehe die wertvolle Aufsatzsammlung von STROUMSA, G. et al. (ed.), *Jews in Byzantium. Dialectics of minority and majority cultures* (Jerusalem studies in religion and culture 14; Leiden, Boston: Brill, 2012).
- 51 ANDRIST, P., „The Physiognomy of Greek Contra Iudaeos Manuscript Books in the Byzantine Era. A Preliminary Survey.“ in *Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures...*, 549-85.
- 52 *Ibidem*, 556, 9. Fußnote .
- 53 CUNNINGHAM, M. B., „Polemic and exegesis. Anti-Judaic invective in Byzantine homiletics,“ *Sobornost* 21 (1999), 46-68.
- 54 *Ibidem*, 51.
- 55 DÉROCHE, V., „Forms and Functions of Anti-Jewish Polemics. Polimorphy, Polisémy.“ in *Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures...*, 546.
- 56 *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series*, vol. 14, The Seven Ecumenical Councils, RP Grand Rapids, 1979, 370: „Let no one [...] have any familiar discourse with them [the Jews], nor summon them in illness, nor receive medicine from them, nor bathe with them.“ Siehe dazu die Studien von BONFIL, R., „Continuity and Discontinuity (641-1204)“, in *Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures...*, 75.
- 57 VON FALKENHAUSEN, V., „In Search of the Jews in Byzantine Literature“, in *Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures...*, 871-91; Siehe für die Kapagne von Leo III, eine der wichtigsten in diesem Sinne: STARR, J., *The Jews in the Byzantine empire, 641 - 1204* (Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie 30; Athen: Verl. der „Byzantin.-Neugriech. Jahrbücher“, 1939), 91ff.
- 58 VON FALKENHAUSEN, V., „In Search of the Jews in Byzantine Literature“, in *Jews in Byzantium...*, 874.
- 59 ADLER, A. (ed.), *Suidae Lexicon*, II (Leipzig, 1931), 641.
- 60 VON FALKENHAUSEN, V., „In Search of the Jews in Byzantine Literature“, in *Jews in Byzantium...*, 875. Und ähnlich dazu CONGOURDEAU, M. H., „Cultural Exchanges between Jews and Christians in the Paleologan Period.“ in *Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures...*, 720: „By reading the Byzantine and Romaniote sources, we have sometimes the impression of two worlds which ignore each other: the concrete Jews (not the imaginary Jews) are by and large absent from Byzantine sources whereas the concrete Christians (not the imaginary goyim) are no less absent from the Romaniote sources. Nevertheless, some fields suggest contact: this is the case with the secular sciences, especially astronomy, owing to its implications for the Christian liturgical calendar.“
- 61 Im Original schildert der Jünder Gregor viele andere Vorteile Israels. Siehe mehr in der neulich erschienenen kritischen Edition: *The Life of Saint Basil the Younger. Critical edition and annotated translation of the Moscow version* (Dumbarton Oaks studies; Washington: Dumbarton Oaks, 2014), 345-9.

- 62 *The Life of Saint Basil the Younger...*, 353.
- 63 *The Life of Saint Basil the Younger...*, 359.
- 64 *The Life of Saint Basil the Younger...*, 362f.
- 65 *The Life of Saint Basil the Younger...*, 349.
- 66 KÜLZER, A., *Disputationes Graecae contra Iudaeos. Untersuchungen zur byzantinischen antijüdischen Dialogliteratur und ihrem Judenbild* (Byzantinisches Archiv 18; Stuttgart [u.a.]: Teubner, 1999).  
*Ibidem*, 248ff.
- 67 SUTTNER, E. C., „Glaubensverkündigung durch Lobpreis...“, 99.
- 69 GARDETTE, Ph., „The Judaizing Christians of Byzantium. An Objectionable Form of Spirituality“, in *Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures...*, 587-611.
- 70 *Ibidem*, 591ff.
- 71 CUNNINGHAM, M. B., „Polemic and exegesis...“, 63.
- 72 TAFT, R. S.J., „Holy Week in the Byzantine Tradition.“ in *Hebdomadae sanctae celebratio. Conspectus historicus comparativus. The Celebration of the Holy Week in Ancient Jerusalem and its Development in the Rites of East and West* (hg. von A. G. Kollamparampil und Habtemichael, Kidane et al; Roma: C.L.V. - Ed. Liturg), 1997, 80.
- 73 Vgl. CUNNINGHAM M. B. & Pauline ALLEN (Hgg.), *Preacher and His Audience, Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, Brill, 1998.
- 74 FRØYSHOV, S., „La réticence à l’hymnographie chez des anachorètes de l’Égypte et du Sinaï du 6<sup>e</sup> aux 8<sup>e</sup> siècles“, in *L’Hymnographie. Conférences Saint-Serge, XLVI<sup>e</sup> Semaine d’Études Liturgiques*, Roma, 2000, 229–245.
- 75 „Μέγακαίπαράδοξονθαῦμα, τετέλεσταισήμερον!...“ Doxastikon der Laudes, Orthros vom Lazarus Samstag.
- 76 „Θαῦμα, ξένον καὶ παράδοξον! πῶς ὁ Κτίστης πάντων...“ ANDREAS von Kreta, 2. Troparion der 3. Ode, im Kanon der Komplet, Lazarus Samstag.
- 77 „...τοῦτο τὸ Θαῦμα ἀρχὴν καὶ αἰτίαν μάλιστα εὔρον τῆς κατὰ τοῦ Χριστοῦ μανίας τῶν Ἰουδαίων.“ Vgl. NIKEPHOROS Callistos Xanthopoulos, *Synaxarion*, Lazarus Samstag.
- 78 Siehe das *SYNAXARION of the Lenten Triodion and Pentecostarion*, edited by Fr. David Kidd and Mother Gabriella Ursache, HDM Press, Rivers Junction, Michigan, 1999, 109.
- 79 Theodoros Studites, 5. Troparion der 1. Ode (2. Teil), Orthros vom Montag, Palmwoche.
- 80 Theodoros Studites, 1. Troparion der 8. Ode (2. Teil), Orthros vom Montag, Palmwoche.
- 81 Theodoros Studites, 2. Troparion der 1. Ode (2. Teil), Orthros vom Montag, Palmwoche.
- 82 Theodoros Studites, 1. Troparion der 9. Ode (2. Teil), Orthros vom Dienstag, Palmwoche.
- 83 Theodoros Studites, 1. Troparion der 8. Ode (2. Teil), Orthros vom Dienstag, Palmwoche.

- 84 Theodoros Studites, 2. Troparion der 2. Ode (2. Teil), Orthros vom Dienstag, Palmwoche.
- 85 Theodoros Studites, 3. Kathismata, Orthros vom Donnerstag, Palmwoche.
- 86 Theodoros Studites, 2. Troparion der 5. Ode (2. Teil), Orthros vom Freitag, Palmwoche.
- 87 „Τὴν ψυχωφελῆ, πληρώσαντες Τεσσαρακοστήν, καὶ τὴν ἁγίαν Ἑβδομάδα τοῦ Πάθους σου, αἰτοῦμεν κατιδεῖν Φιλάνθρωπε, τοῦ δοξάσαι ἐν αὐτῇ τὰ μεγαλεῖά σου, καὶ τὴν ἄφατον δι' ἡμᾶς οἰκονομίαν σου, ὁμοφρόνως μελωδοῦντες, Κύριε δόξα σοι.“ Doxastikon der Aposticha, Orthros von Freitag, Palmwoche.
- 88 Kaiser LEON der Weise, 6. Stichiron vom Vesper, Lazarus Samstag, Palmwoche.
- 89 ANDREAS von Kreta, 10. Troparion der 4. Ode, im Kanon der Komplet, Lazarus Samstag.
- 90 ANDREAS von Kreta, 6. Troparion der 5. Ode, im Kanon der Komplet, Lazarus Samstag. Ähnliche Texte: „Ποῦ ἢ τῶν Ἑβραίων ἄνοια; ποῦ ἢ ἀπιστία; ἕως πότε πλάνοι; ἕως πότε νόθοι; ὁρᾶτε τὸν θανέντα, φωνὴ ἐξαλλόμενον, καὶ ἀπιστεῖτε τῷ Χριστῷ; ὄντως υἱοὶ τοῦ σκότους πάντες ὑμεῖς!“ ANDREAS von Kreta, 7. Troparion der 3. Ode, im Kanon der Komplet, Lazarus Samstag. „Οἱ σκοτεινοὶ περὶ τὸ φῶς, Ἰουδαῖοι, τί ἀπιστεῖτε, τῇ τοῦ Λαζάρου ἐγέρσει; Χριστοῦ τὸ ἐγγχείρημα.“ ANDREAS von Kreta, 5. Troparion der 8. Ode, im Kanon der Komplet, Lazarus Samstag.
- 91 Es geht um den 3. Stichiron, Vesper vom Palmsonntag.
- 92 Vgl. dazu VLACH, M., *The Church as a Replacement of Israel...*, 2009.
- 93 Hypakoe nach der 3. Ode, Orthros vom Palmsonntag. Was am Palmsonntag und in der ganzen Karwoche vorkommt, zeigt schon die Wende oder das Resultat eines rhetorisch gewonnenen Konflikts aus der nachösterlichen Perspektive. Vgl. CERNOKRAK, N., „Les offices byzantins de la passion, interprètes de la polémique du Christ avec les juifs dans l'Évangile de saint Jean“, in: C. Braga & A. Pistoia (eds.), *La Liturgie, interprète de l'écriture. II: Dans les compositions liturgiques, prières et chants*, Bibliotheca Ephemerides Liturgicae Subsidia 126, Editioni Liturgiche, Roma, 2003, 175: „La scène de l'entrée triomphale à Jérusalem est devenue pour l'hymnographie le prélude authentique de la polémique sur la Passion dans la perspective de la glorification pascale.“
- 94 THEOKRITOFF, E., „The Orthodox services of Holy Week. The Jews and the New Sion“, *Sobornost* 25 (2003), 30f.
- 95 1. Troparion der Laudes, Donnerstag in der Karwoche.
- 96 Doxastikon vom Vesper, am Donnerstag in der Karwoche.
- 97 3. Troparion der Laudes, Donnerstag in der Karwoche.
- 98 Doxastikon vom Vesper, am Donnerstag in der Karwoche.
- 99 3. Atiphon, Donnerstag Abend: „ὁ δὲ παράνομος Ἰούδας, οὐκ ἠβουλήθη συνιέναι“.
- 100 Dieser Kanon gibt es in der griechischen Version des Triodions heute nicht mehr. Ich habe aus der rumänischen Version übersetzt, die wahrscheinlich

- eine slavische bzw. eine ältere griechische Variante als Quelle hat. Siehe dazu die deutsche Übersetzung von Malzev im *Fasten- und Blumentriodion*, Aschaffenburg, 2009, 449.
- 101 Siehe den 12. Antiphon von Donnerstag, im *Fasten- und Blumentriodion...*, 468f.
- 102 THEOKRITOFF, E., „The Orthodox services of Holy Week...“, 36-37.
- 103 1. Idiomelon von Laudes, Karfreitag, laut *Fasten- und Blumentriodion...*, 490f.
- 104 2. Idiomelon von Laudes, Karfreitag, laut *Fasten- und Blumentriodion...*, 491.
- 105 Doxastikon der Laudes, Karfreitag: „ἵνα συντρίψω αὐτοὺς, ὡς σκευὴ κεραμέως.“
- 106 THEOKRITOFF, E., „The Orthodox services of Holy Week...“, 40-5.
- 107 *Ibidem*, 41.
- 108 *Ibidem*, 42.
- 109 *Ibidem*, 25.
- 110 *Ibidem*, 50.
- 111 LOUTH, A., „Patristic Scholarship and Ecumenism“, in: Cristian BĂDILITA (ed.), *Patristique et Œcuménisme. Thèmes, contextes, personnages*, Beauchesne - Galaxia Gutenberg, 2010, 7: “We need to recover the deep affinity that exists between Christianity and Judaism, and perhaps also have courage to revise some of our texts that are blatantly supersessionist and anti-Judaic, especially during Great and Holy Week.”
- 112 Der Autor meint den Beitrag von ALIVIZATOS, H., “The Need for the Correction of the Liturgical Texts” (Greek), *Orthodoxos Skepsis* 3 (1960), 5-8.
- 113 HACKEL, S., „The Relevance of Western Post-Holocaust Theology to the Thought and Practice of the Russian Orthodox Church,“. Online: <http://www.jcrelations.net/The+Relevance+of+Western+Post-Holocaust+Theology+to+the+Thought+and+Practice+of+the+Russian+Orthodox+Church.2332.0.html?L=3>. (20.03.2014)
- 114 SUTTNER, E. C., „Glaubensverkündigung durch Lobpreis...“, 83.
- 115 GROEN, B., „Liturgie und Spiritualität in den orthodoxen Kirchen.“ in *Die orthodoxen Kirchen der byzantinischen Tradition* (hg. von T. Bremer und H. R. Gazer; Darmstadt: Wiss. Buchges), 2013, 122.
- 116 TAFT, R. S.J., „Holy Week in the Byzantine Tradition...“, 74-5.
- 117 „That truism, that the history of liturgy is the story of changing liturgy, far from disconcerting, is source of freedom, a freedom that has been experienced in recent liturgical reforms in the West, but a freedom needed also, I think, in the Churches which have inherited the byzantine-hagiopolite uses of Holy Week.“ *Ibidem*, 90.
- 118 CUNNINGHAM, M. B., „Polemic and exegesis...“, 59.
- 119 *Ibidem*, 63.