

Positionen der Theologie des Romanos Melodos*

Inhalt: Vorbemerkung – Quellen der Theologie des Romanos – Trinitätslehre – Christologie und Soteriologie – Haltung gegenüber Häresien und der jüdischen Religion – Eschatologie – Mariologie und Frauenbild – Sakramentenlehre – Ergebnisse – Anhang: Patristische Quellen des Romanos Melodos.

VORBEMERKUNG

Der *Melode* (Dichter, Komponist und Rezitator liturgischer Hymnen) Romanos wurde um 485 in Emesa (Homs) geboren; er starb wahrscheinlich bald nach 562 in Konstantinopel, wo er seit etwa 510 die meiste Zeit seines Lebens verbrachte¹. Der Legende nach schuf er über tausend Hymnen; von den in den Handschriften überlieferten etwa neunzig Hymnen gelten nach Meinung der Texteditoren des 20. Jahrhunderts² etwa sechzig als echt.

Die Frage, ob Romanos in seinem theologischen Denken (teilweise) eigenständig war und ob seine Theologie ein Gesamtkonzept aufweist, ist offen. Konkret kann noch nicht sicher beantwortet werden, inwieweit Romanos anlassbezogen je nach theologischer Fragestellung unterschiedliche patristische Quellen nutzte, um sie lediglich in die Form des Kontakions zu gießen³, oder – wie für die auf Petrus bezogenen Hymnentexte nachgewiesen wurde⁴ – den kirchenpolitischen und theologischen Richtlinien Justinians⁵ in enger Anlehnung folgte, oder doch darüber hinaus im Rahmen der Entwicklung des Neuchalcedonismus zumindest in manchen Punkten ein unterschiedliches Ausmaß an Eigenständigkeit und Geschlossenheit seines theologischen Denkens aufwies. Dies liegt wahrscheinlich nicht zuletzt daran, dass eine gesicherte Chronologie

* Leena Mari Peltomaa, Wien, danke ich für aufmerksame Lektüre des Manuskripts und zahlreiche Verbesserungsvorschläge.

¹ Vgl. J. KODER, Romanos Melodos, Die Hymnen, übersetzt und erläutert, I–II (Bibliothek der griechischen Literatur, 62, 64), Stuttgart 2005/6, hier I 25ff., mit weiterer Lit.; s. auch dens., Mit der Seele Augen sah er deines Lichtes Zeichen, Herr. Hymnen des orthodoxen Kirchenjahres von Romanos dem Meloden, aus dem Griechischen übertragen, Wien 1996.

² Vgl. die Editionen: J. GROSDIDIER DE MATONS, Romanos le Mélode, Hymnes, Paris, I 1964, II 1965, III 1965, IV 1967, V 1981 (Sources Chrétiennes 99, 110, 114, 128, 283), mit ausführlichen Einleitungen zu den einzelnen Hymnen und begleitendem Textkommentar; P. MAAS / C. A. TRYPANIS, Sancti Romani Melodi Cantica. Cantica Genuina, Oxford, 1963; dies., Sancti Romani Melodi Cantica, Cantica Dubia, Berlin, 1970; R. MAISANO, Romano il Melode, Cantici (Classici Greci, Autori della tarda antichità e dell'età bizantina), I–II, Turin 2002, mit ausführlicher Kommentierung.

Im folgenden zitiere ich nach der Edition und Zählung von GROSDIDIER DE MATONS, lediglich die dort nicht enthaltenen Hymnen nach der Edition und Zählung von P. MAAS / C. A. TRYPANIS (gekennzeichnet durch den Zusatz M.-Tr. nach der Nr. des Hymnus); Pr. = Prooimion.

³ So P. MAAS, Das Kontakion (Mit einem Exkurs über Romanos und Basileios von Seleukeia), in: Byzantinische Zeitschrift 19, 1910, 285–306, 286, 299ff.; vgl. hierzu J. GROSDIDIER DE MATONS, Romanos le Melode et les origines de la poésie religieuse à Byzance, Paris 1977, 249.

⁴ So E. CAFYGIOTOU TOPPING, The Apostle Peter, Justinian and Romanos the Melodos, in: Byzantine and Modern Greek Studies 2, 1976, 1–15.

⁵ Hierzu vgl. K.-H. UTHEMANN, Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker und Theologe, in: Augustinianum 39, 1999, 5–83; J. SPEIGL, Formula Iustiniani, Kircheneinigung mit kaiserlichen Glaubensbekenntnissen (Cod. Iust. I,1,5–8), in: Ostkirchliche Studien 44, 1995, 105–134.

der Hymnen des Romanos als diesbezüglicher Selbstzeugnisse eine wesentliche Voraussetzung wäre, um darauf aufbauend eine etwaige Entwicklung seiner theologischen Aussagen im Kontrast zu jeweils aktuell dominierenden Meinungen erkennbar werden zu lassen.

Zweifellos war Romanos kein eigenständiger „Dogmatiker“ (er wollte dies wohl auch nicht sein), doch war er zweifellos ein guter Kenner der damaligen theologischen Diskussions- bzw. Streitpunkte. In erster Linie war er jedoch, durch seine Predigten in Hymnenform, ein Glaubenspropagator. Er wollte vor allem den rechten Glauben im Sinne der zu seiner Zeit als richtig erkannten Lehre in verständlicher und bildhafter Weise konkret propagieren, ihn für die Gläubigen „übersetzen“ und dabei eine höchstmögliche Breitenwirkung erzielen⁶; deshalb ist in seinen Hymnen, deren besondere Form des Kontakions sich im Verlauf des 5. Jahrhunderts entwickelte, den Refrains wegen ihrer Einprägsamkeit und Merkbarkeit große Bedeutung beizumessen⁷. Ausserdem ist in manchen Fällen damit zu rechnen, dass die Auftraggeber (nicht nur der Kaiser) bezüglich der „bestellten“ Hymnen auch bestimmte inhaltliche Vorgaben machten oder Erwartungen hegten.

Doch auch unabhängig davon hat Romanos die Hymnen nicht konsequent auf eine theologische Aussage hin konzipiert, sondern er orientierte sich am konkreten Anlaß im kirchlichen Leben, zumeist einem Fest im Kirchenjahr, wobei die Herrenfeste dominieren. So kam die Inspiration für die Gedankenführung eines Hymnus in der Regel von den Texten der heiligen Schrift bzw. – in Konsequenz daraus – von auf Herrenfeste bezogenen, älteren Predigten, die ihrerseits auf der Bibel beruhten und sie interpretierten. Daher ist Romanos in seinen theologischen Aussagen zwar oftmals nicht wörtlich, aber doch zumeist inhaltlich an Vorlagen orientiert, die dank ihrer theologischen Aussagen (oder zumindest dank ihres als rechtgläubig anerkannten Autornamens) in Konstantinopel in der Regierungszeit Justinians akzeptiert und verfügbar waren. Die enge Beziehung zu „autorisierten“ Texten mag formal auch durch Beschlüsse der Synode von Laodikeia bestimmt sein (wenngleich über das Ausmaß der Verbreitung ihrer Akten im frühen 6. Jahrhundert nichts bekannt ist⁸): Diese Synode legte unter anderem fest, dass lediglich autorisierte Kantore (*kanonikoi psaltai*) den Ambon besteigen und aus den Pergamentrollen (*diphtherai*) rezitieren dürften (Kanon 15), wobei nur biblische oder von der Kirche approbierte Texte in den Hymnen zuzulassen seien (Kanon 59-60), letzteres wahrscheinlich mit dem Ziel, den Einfluss unkanonischer evangelischer Texte bzw. Apokryphen zurückzudrängen⁹. Demgegenüber hat Romanos öfters auf Apokryphen rekuriert, die damals noch als anerkannter oder zumindest tolerierter Bestandteil evangelischer Tradition begriffen wurden¹⁰.

Im Folgenden werden zunächst die Quellen kurz vorgestellt, die bislang als mögliche Vorlagen des Romanos eruiert werden konnten. Anschließend wer-

⁶ Hierzu J. KODER, Imperial Propaganda in the Kontakia of Romanos Melodos, in: *Dumbarton Oaks Papers* 61, 2009, im Druck.

⁷ Aus diesem Grund wird im folgenden bei den Zitaten aus Hymnen des Romanos jeweils auf den Refrain besonders hingewiesen. – Zum Refrain bei Romanos und seinen Wirkmöglichkeiten s. KODER 2009, und dens., Romanos Melodos und sein Publikum. Zur Einbeziehung und Beeinflussung der Zuhörer durch das Kontakion, in: *Anzeiger d. phil.-hist. Klasse der Österr. Akad. d. Wiss.* 134/1, Wien 1999, 63–94.

⁸ Skeptisch äußert sich diesbezüglich GROSIDIER DE MATONS 1977, 11f.

⁹ Laodikeia, c. 15 (MANSI 2, 567f., vgl. RHALLES-POTLES III 184f.) und 59f. (MANSI 2, 573f., vgl. RHALLES-POTLES III 225f.).

¹⁰ GROSIDIER DE MATONS 1977, 263.

den aktuelle theologische Fragen des 5. und 6. Jahrhunderts zu den Hymnen des Romanos unter Verweis auf einzelne Textstellen in Beziehung gesetzt, die für bestimmte theologische Meinungen des Romanos zutreffend sind.

QUELLEN DER THEOLOGIE DES ROMANOS

Bei den Quellen des Romanos¹¹ ist die Bibel jedenfalls an erster Stelle zu nennen, und dies in allen Hymnen, nicht nur in jenen, die einen direkten Bezug zu Episoden des Alten oder des Neuen Testaments haben. Romanos selbst stellt einmal (aus konkretem Anlass, jedoch bewusst verallgemeinernd) fest:

*Lasset uns also die Gnade und den Sinn dieser göttlichen Schrift ausforschen,
denn sie ist allen Führerin zur unverderbten Hoffnung,
wie ja die gesamte von Gott inspirierte Schrift von Nutzen ist*¹².

Schon Grosdidier de Matons behandelte (auch unter Hinweis auf die zitierte Stelle) die Dichte und Vielfalt der Schriftverwendung, insbesondere des Evangeliums, bei Romanos ausführlich, wobei er den alttestamentarischen Vorbildern besondere Aufmerksamkeit schenkte¹³. Nach ihm konnte Petersen schlüssig nachweisen, dass Romanos zwar den griechischen („Konstantinopler“) Normaltext des Neuen Testaments kannte und verwendete, dass er aber oftmals auf das (nicht erhaltene, aber durch den Kommentar Ephraims des Syrers teilweise erschließbare) syrische *Diatessaron* des Tatian zurückgriff bzw. daraus zitierte¹⁴.

Romanos scheute sich auch nicht, trotz der oben zitierten Synodalbeschlüsse von Laodikeia Apokryphen zu zitieren: das *Protevangelium Jacobi* in den Geburtshymnen 10 und 12, und in H. 35M.-Tr. „Auf die Geburt der Jungfrau Maria“; die „Kindheitsevangelien“ im Weihnachtshymnus (H. 10), in H. 15 „Auf die unschuldigen Kinder“ und H. 32 „Auf den Einzug in Jerusalem“; das Nikodemus-Evangelium in den Kreuzes- und Osterhymnen (H. 38-45¹⁵).

Der Inhalt der Hymnen des Romanos ist weiters wesentlich durch das patristische und theologische Schrifttum des 4. bis 6. Jahrhunderts bestimmt, wobei in einigen Fällen die textliche Übereinstimmung oder Ähnlichkeit so groß ist, dass die unmittelbare Vorlage zweifelsfrei erkennbar wird, während zumeist einfach eine allgemeine gedankliche Übereinstimmung gegeben ist¹⁶. Neben den besonders hervorzuhebenden Werken Ephraims des Syrers (inklusive die syrischen Texte bzw. Textfassungen¹⁷) sind unter den patristischen Schriften,

¹¹ Einen ausgezeichneten Überblick bieten die reichhaltigen Indizes bei MAISANO 2002, Band II (Bibel: 613–639, Patristik 640–654, weitere Quellen 655–658).

¹² Οὐκοῦν ζητήσωμεν ἡμεῖς τῆς θείας γραφῆς ταύτης τὴν χάριν καὶ τὸν τρόπον· ἀφθάρτου γὰρ ἐλπίδος ὑπάρχει πᾶσιν ὁδηγός, ὥσπερ οὖν καὶ πᾶσα ἡ θεόπνευστος γραφή καθέστηκεν ὠφέλιμος, H. 31.2.

¹³ GROSIDIER DE MATONS 1977, 255–263; die Typen des Alten Testaments ebd. 258–260.

¹⁴ W. L. PETERSEN, *The Diatessaron and Ephrem Syrus as Sources of Romanos the Melodist* (CSCO 475, Subs. 74), Löwen 1985, bes. 52–151 (Kap. 3), 165–168 (Kap. 4) und 198–200 (Kap. 7); vgl. auch dens., *Romanos and the Diatessaron: Readings and Methods*, in: *New Testament Studies* 29, 1983, 484–507 und dens., *The Dependence of Romanos the Melodist upon the Syriac Ephrem*, in: *Studia Patristica* 18/4, 1990, 274–281.

¹⁵ Vgl. auch H.17.Pr.

¹⁶ Daher warnt GROSIDIER DE MATONS I 132 A. 2 davor, in solchen Fällen eine direkte Vorlage anzunehmen.

¹⁷ Vgl. PETERSEN 1985 (Diatessaron), bes. 169–194 (Kap. 5) und 195–197 (Kap. 6); dens., *The Dependence of Romanos the Melodist upon the Syriac Ephrem: Its Importance for the*

derer sich Romanos bedient, in erster Linie diejenigen des Basileios von Seleukeia¹⁸ und des Johannes Chrysostomos sowie einige Pseudo-Chrysostomica zu nennen. Insbesondere greift Romanos auf folgende Autoren bzw. Werke (in ungefährender chronologischer Abfolge) zurück¹⁹: Origenes, Ephraem der Syrer, Basileios von Kaisareia, Kyrillos von Jerusalem, Gregorios von Nyssa, Amphilochios von Ikonion, Johannes Chrysostomos, Theodoros von Mopsuestia, Proklos von Konstantinopel, Hesychios von Jerusalem, Theodoretos von Kyrros, Basileios von Seleukeia, Seueros von Antiocheia, Iustinianos I., Dorotheos von Gaza, Pseudo-Athanasios und Pseudo-Chrysostomica²⁰.

TRINITÄTSLEHRE

Die Formung der Dreifaltigkeitsdogmatik stand zur Zeit des Romanos im Osten nicht mehr im Vordergrund der theologischen Diskussion, da diese mit dem Bekenntnis zur Homousie am Konzil von Nikaia (325) und mit der Feststellung der Wesensgleichheit des Geistes mit dem Vater und dem Sohn durch die kapadokischen Kirchenväter und das Konzil von Konstantinopel (381) zu einem gewissen Abschluß gekommen war. Bei Romanos werden daher, ebenso wie bei seinen Zeitgenossen, Fragen der Trinität nicht speziell behandelt, wengleich Kaiser Justinian im Westen des Reiches in starke Auseinandersetzungen mit Arianern verwickelt war. Zudem waren seine Hymnen auf die Griechisch sprechende Kirche beschränkt.

Die trinitarische Terminologie bei Romanos entspricht im wesentlichen den Positionen und dem Sprachgebrauch der Kirchenväter²¹. Er beschreibt die Trinität als *aidia* („unvergänglich, ewig“, H. 19.22, H. 25.2, H. 43.2) und *achoristos* („untrennbar“, H. 19.22, H. 28.6, H. 30.1). Die drei göttlichen Personen sind *homousioi* („wesensgleich“, H. 14.7, 18.15, 20.17, 43.1,2,14, 49.16, 60M.-Tr.25, 64M.-Tr.9,10,11,12), *ameristoi* („unteilbar“, H. 43.2, 49.16, 63M.-Tr.2bis, 64M.-Tr.14, 69M.-Tr.13) und *synthronoi* („gemeinsam thronend“, H. 13.17, 40.11, 44.11, 56.1, 61M.-Tr.23), weiters *synanarchoi* („gemeinsam ohne Anfang“, H. 14.2,7, 20.17, 64M.-Tr.8), *homochronoi* („in der Zeit gemeinsam“, H. 40.11) und *homotimoi* („gemeinsam geehrt“, H. 6.8, 40.11). Hierbei wird oft nur die erste und die zweite göttliche Person genannt, etwa wenn der Auferstandene von Gott Vater sagt: „Mit ihm teile ich Zeit und Thron und Ehre“²².

Origin of the Kontakion, in: *Vigiliae Christianae* 39, 1985b, 171–187; PETERSEN 1990; s. weiters C. EMEREAU, *Saint Ephrem le Syrien. Son oeuvre littéraire grecque*, Paris 1919; W. KANIA, *Recepcja hymnów maryjnych s'w. Efrema w tradycji bizantyn'skiej* (Die Rezeption der marianischen Hymnen des hl. Ephrem in der byzantinischen Tradition), in: *Vox Patrum* 18, 1990 [1993], 191–197; P. J. BOTHA, *The Structure and Function of Paradox in the Hymns of Ephrem the Syrian*, in: *Ekklesiastikos Pharos* 73/SN 2, 1991, 50–62; nicht zuletzt S. BROCK, *Syriac and Greek Hymnography: Problems of Origin*, in: *Studia Patristica* 16, 1985, 77–81, und ders., *From Ephrem to Romanos. Interactions between Syriac and Greek in Late Antiquity* (Variorum, Collected Studies 664), Aldershot 1999.

¹⁸ Zu Basileios vgl. MAAS 1910; und G. MARTZELOS, *Η χριστολογία του Βασιλείου Σελευκείας και ο Ρωμανός Μελωδός*, in: *Χριστιανική Θεσσαλονίκη. Από της Ιουστινιανείου εποχής έως και της μακεδονικής δυναστείας*, Κ' Δημήτρια, Thessalonike 1991, 93–116.

¹⁹ Vgl. MAAS 1910, 291; EMEREAU 1919, 103; A.S. KORAKIDES, *Η περί του Λόγου θεολογία των κοντακίων του Ρωμανού του Μελωδού* (Theol. Diss. Thessalonike), Athen 1973., 162ff.; GROS-DIDIER DE MATONS 1977, 248–255; MARTZELOS 1991; K. METSAKES, *Βυζαντινή υμνογραφία*, Athen ²1986, 419–435.

²⁰ Zu Details s. unten, den Anhang: Patristische Quellen des Romanos Melodos.

²¹ GROS-DIDIER DE MATONS 1977, 265.

²² αὐτοῦ πέλω ὁμόχρονος καὶ σύνθρονος καὶ ὁμότιμος, H. 40.11.

Einschränkend ist darauf hinzuweisen, dass Romanos den Terminus *prosopa* („Personen“) in trinitarischem Zusammenhang nur an zwei Stellen gebraucht. Zum einen handelt es sich um die zentrale Aussage im Hymnus „Auf die Heilung des Aussätzigen“ (H. 20.17), welche weiter unten erläutert wird. Die zweite Stelle ist deswegen auffallend, weil sie sich in einem auch formal stark syrisch beeinflussten Gebet (H. 56) befindet, das in enger Beziehung zu dem (in griechischer Sprache erhaltenen) Gebet Ὡς ἐνώπιον Ephraims des Syriers steht²³; hier findet man das Distichon:

*In der Wesenheit ist er eine Einheit,
in drei Personen wird er geteilt*²⁴.

Diese deutliche Formulierung für die Trinität hat wohl keinen polemischen Hintergrund, sondern ist eher auf das Anliegen des Romanos zurückzuführen, die theologische Aussage klar zum Ausdruck zu bringen²⁵.

Es scheint, dass sich Romanos just in Hinblick auf den christozentrischen Tenor seiner Hymnen gerne in Anrufungen auf die gesamte Trinität bezieht²⁶, wobei neben schlichten Kurzformeln der Doxologie (z. B. H. 14.16, H. 56.57-60) im Hymnus „Auf den verlorenen Sohn“ auch eine reich entwickelte Form begegnet, die sich über zehn Verse erstreckt und die Doxologie mit Elementen des *Trisagion* verbindet:

*Heilig bist Du, Vater, der Du zustimmtest,
dass nunmehr das makellose Kalb
für die Menschen geschlachtet werde!
Heilig ist auch Dein Sohn,
der sich nach seinem freien Willen als fehlerloses Kalb hinopfert,
welches die heiligt, die in der Kraft
des Taufbeckens getauft werden!
Wiederum heilig ist der Geist,
den er denen gibt, die glauben,
der Herrscher und Herr vor allen Zeiten.*²⁷

Im Sinne der Bibelnähe des Romanos werden Trinitätsformeln auch in Form neutestamentarischer Zitate geboten, so beispielsweise gleich zweimal im Hymnus „Auf die Entsendung der Apostel“, einmal bei der Verkündigungsaufforderung an Philippos (H. 47.10: Joh 14.8-11) und ein zweites Mal in der Schlußstrophe; diese enthält eine allgemeine Verkündigungsaufforderung an die Apostel, in der (lediglich metrisch angepaßt) Mat 28.19 zitiert wird:

²³ GROSIDIER DE MATONS V 533.

²⁴ τῆ οὐσίᾳ μονάς ἐστίν,
ἐν τρισὶ τοῖς προσώποις μερίζεται, H. 56.13f.

²⁵ Vgl. LAMPE, *Patristic Lexicon* 843a, s.v.; zwei weitere Belege für πρόσωπα bzw. ὑποστάσεις begegnen in Hymnen, die nicht für Romanos gesichert sind: „Auf die Geburt des Täufers“ (H. 61M.-Tr.7) und „Auf die heiligen Kosmas und Damianos“ (II) (73 M.-Tr.29bis).

²⁶ Belege bei GROSIDIER DE MATONS 1977, 264f.; vgl. KORAKIDES 1973, 20–67.

²⁷ Ἅγιος εἶ, πάτερ, ὁ εὐδοκίῃσας (5)
τοῦ σφαγιασθῆναι ὑπὲρ τῶν ἀνθρώπων νυνὶ
τὸν μόσχον τὸν ἀκήρατον·
ἅγιος ἔστι δὲ καὶ ὁ υἱός σου
ἐκὼν θυόμενος ὡς μόσχος ἄσπιλος,
ὃς καὶ ἀγιάζει τοὺς βαπτιζομένους (10)
ἐν τῇ δυνάμει τῆς κολυμβήθρας·
τὸ πνεῦμα πάλιν ἄγιον
ὃ δίδωσι τοῖς πιστεύουσιν
ὁ τῶν αἰώνων δεσπότης καὶ κύριος, H. 28.11.

*Darin also rettet die Welt
und taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes
und des Heiligen Geistes!*²⁸

Grundsätzlich ist bei Romanos innerhalb der Dreifaltigkeit erwartungsgemäß die zweite göttliche Person dominant (lediglich bei den Hymnen mit alttestamentarischem Hintergrund ist in dieser Hinsicht eine Abschwächung erkennbar), was nicht nur mit dem stets präsenten Grundgedanken der *oikonomia* erklärbar ist, des göttlichen Heilsplanes, in dessen Mittelpunkt Jesus Christus steht²⁹, sondern auch mit der Tatsache, dass zur Zeit des Romanos christologische Themen die theologische Diskussion beherrschten. Doch der im Vordergrund stehende Christus spricht bei Romanos nicht nur oftmals ausdrücklich namens der Trinität, sondern bringt auch die Heilswirksamkeit der Dreifaltigkeit insgesamt zum Ausdruck, die sich in jeglichem Wirken seiner Person auf Erden manifestiert. Dabei hebt der Melode sowohl die Gleichheit von Vater und Sohn als auch die Eigenständigkeit der Person Christi hervor, die in der unabhängigen Entfaltung der Wundertätigkeit Christi in dieser Welt zum Ausdruck kommt³⁰. Er wendet sich sowohl an Gott Vater, als auch an die Menschen und besonders an Maria; im Hymnus „Auf die Vermehrung der Brote“ spricht Jesus Christus:

*Deine Werke vollbringe ich, denn ich bin dein Sohn,
und die ganze Welt habe ich am Beginn geschaffen,
mit dir und dem Geist,
himmlisches Brot der Unversehrtheit.*³¹

In diesem Hymnus scheint Romanos in gleicher Weise die Eigenständigkeit der Wundertätigkeit Christi und deren Einbettung in den Willen des Vaters zum Ausdruck bringen zu wollen. Im Hymnus „Auf den Einzug in Jerusalem“ wendet er sich an die Händler im Tempel, wobei Romanos gleichsam beiläufig die Gemeinsamkeit der drei göttlichen Personen betont:

*Nichts darf hier bleiben, denn wir kommen hierher,
gemeinsam, ich und der Vater und der Geist.*³²

Im Hymnus „Auf die Hochzeit zu Kana“, spricht der Herr innerhalb einer sechs Strophen langen Rede zu Maria:

*Was er tut, der mich gezeugt hat, das tue auch ich,
da ich ihm und dem Geist wesensgleich bin,
der alles in Weisheit geschaffen hat.*³³

²⁸ Σώσατε οὖν ἐν τούτοις τὸν κόσμον
βαπτίζοντες εἰς ὄνομα Πατρὸς καὶ Υἱοῦ
καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, H. 47.24.

²⁹ Zur *oikonomia* s. J. KODER, *Oikonomia* bei Romanos Melodos, in: Festschrift Jeffreys (in Vorbereitung).

³⁰ GROSIDIER DE MATONS 1977, 264–266.

³¹ Τὰ ἔργα σου ἐργάζομαι· ὑπάρχω γὰρ υἱὸς σου,
καὶ γὰρ τὸν κόσμον ὅλον ἐν πρώτοις
μετὰ σοῦ καὶ τοῦ πνεύματος ἔκτισα ὡσπερ
ἄρτος ἀφθαρσίας ἐπουράνιος, H. 24.19; die letzte Zeile als Refrain.

³² Μηδὲν μινάτω ἐνταῦθα, μεταβαίνομεν γὰρ ἐντεῦθεν
ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ὁμοῦ καὶ τὸ πνεῦμα, H. 32.15.

³³ ἃ ὁ γενήσας γὰρ ἐμὲ ποιεῖ, ταῦτα ποιῶ καὶ ἐγώ,
ὁμοούσιος τούτου καὶ τοῦ πνεύματος ὑπάρχων,
ὁ τὰ πάντα ἐν σοφίᾳ ποιήσας, H. 18.15, die letzten sechs Worte als Refrain. Vgl. auch H. 35.14, „Auf Maria unter dem Kreuz“.

Weiters behandelt Romanos die Trinitätsfrage (erwartungsgemäß) im Pfingsthymnus (H. 49, Refrain: „der ganz Heilige Geist!“), freilich nicht in Form eines theologischen Lehrtextes, sondern eher indirekt, im Gesamtablauf des Hymnus; dennoch bieten die Strophen 6, 7 und 16 deutliche Aussagen, etwa wenn in der sechsten Strophe der Heilige Geist ausdrücklich (gegen Häresien wie Eunomianer und Makedonianer) als „selbstbestimmt, nicht anbefohlen“ (H. 49.6: ἀυτεξούσιος, μὴ κελευόμενος) bezeichnet wird³⁴.

Eher Lehrtextcharakter hat der Hymnus „Auf den Aussätzigen“, wo (H. 20.17) in der Trinität zwischen der einen Wesenheit (μία οὐσία) und den drei wesensgleichen Personen bzw. Hypostasen (τρία πρόσωπα ὁμοούσια συνάναρχα bzw. τρεῖς ὑποστάσεις) unterschieden wird. Zugleich wird hier bei Romanos eine Neigung zur Polemik deutlich, die *explicite* der Abgrenzung gegen die Juden (drei Hypostasen) und insbesondere gegen Arianer und Nestorianer dient: Die drei göttlichen Personen haben *eine* Wesenheit; *eine* aus der Dreifaltigkeit wurde nach seinem Willen aus der Jungfrau *Fleisch* (H. 20.17: ἐκ τούτων ἐσαρκώθη θέλων ἐκ τῆς παρθένου ὁ εἷς ὁ τῆς τριάδος). Diese Formel stammt von Proklos und wurde von Justinian 533 gegen „Nestorianer und Eutychianer“ (CJ 1.1.7.4 und 6) aufgegriffen, wobei Grosdidier de Matons hervorhebt, dass Romanos die ursprüngliche Formulierung verwendet, und nicht die theopaschitische „Einer aus der Dreifaltigkeit *litt im Fleisch*“ (εἷς τῆς τριάδος ἔπαθε σαρκί)³⁵. De Halleux³⁶ weist ergänzend darauf hin, dass die Betonung der Wesenseinheit gegen die „Krankheit des Polytheismus“ als antiochenischer Topos in den Katechesen des Theodoros von Mopsuestia und Seueros von Antiocheia nachweisbar sei. – Deutlich gegen die Arianer und die Nestorianer gerichtete Aussagen findet man ausser in H. 20.16f. auch in H. 43.2 („Auf die Auferstehung“)³⁷.

In den beiden oben genannten Hymnen, bes. wiederum in H. 49.6,7,16 und H. 20.17, finden sich die hauptsächlichen pneumatologischen Aussagen des Meloden: Der Geist hat die selbe Wesenheit (*usia*) wie der Vater und der Sohn, er geht von beiden aus und steigt als „selbstbestimmter Tröster, nicht anbefohlen, sondern wie es dein Wille ist“, zu den Menschen herab³⁸; für diese ist die „göttliche Natur unaussprechlich und unberührbar, nicht von den Augen gesehen, doch vom Glauben erkannt“³⁹. Der Heilige Geist ermächtigt die Apostel, allen Menschen das Evangelium zu verkünden⁴⁰.

³⁴ GROSDIDIER DE MATONS V 173–176, 190f.A.1. – Die Eunomianer (Anhänger des Eunomios, † ca. 395) vertraten, ausgehend davon, dass Gott ungezeugt ist, einen radikalen Arianismus. In diesem Falle geht es um die Makedonianer (Anhänger des Makedonios, † vor 360); sie betrachteten in enger Bibelauslegung den Geist nicht als Schöpfer, sondern als Geschöpf oder Zwischenwesen.

³⁵ GROSDIDIER DE MATONS 1977, 264; METSAKES 1986, 443–446.

³⁶ A. DE HALLEUX, Hellénisme et syrianité de Romanos le Mélode. A propos d'un ouvrage récent, in: *Revue Histoire Ecclésiastique* 73, 1978, 632–641, 637.

³⁷ Zu H.43.1–4 s. unten, den Abschnitt über die Christologie. – Zu antiarianischen Aussagen des Romanos vgl. auch METSAKES 1986, 440–442.

³⁸ Αὐτεξούσιε παράκλητε, μὴ κελευόμενος, ἀλλ' ὡς θέλεις κατὰβηθι, H. 49.6.

³⁹ Θεία γὰρ φύσις ἀφραστός καὶ ἀναφής· τοῖς ὀφθαλμοῖς οὐχ ὁράται, πίστει δὲ κατανοεῖται, H. 49.7.

⁴⁰ Weiters umschreibt der Autor des nicht für Romanos gesicherten H. 89 („Auf den Heiligen Geist“, ed. GROSDIDIER DE MATONS 1977, 214–216) seine Vorstellung von der wesensgleichen Dreifaltigkeit (ὁμοούσιος τριάς); er erweist (H. 89.6) dem Heiligen Geist (den er nicht direkt, sondern durch Christus anspricht) die selbe Verehrung (προσκύνησις) wie dem Erzeuger (γεννήτωρ), als teilhabend, mitthronend und ewig (κοινωνός, σύνθρονος und ἀίδιος). – Weitere Belege bei GROSDIDIER DE MATONS 1977, 270f.

Die Christologie des Romanos spiegelt, wie die Trinitätslehre, im Grunde die Entwicklung der diesbezüglichen Diskussion im Konstantinopel Justinians wieder, an der der Kaiser aktiv beteiligt war⁴¹. Bei Romanos steht die Person Christi im Mittelpunkt seiner Reflexionen; daraus ergibt sich eine Konzentrierung der Hymnen auf die Herrenfeste des Kirchenjahres⁴², denen allein 34 Kontakia gewidmet sind, was m. E. nicht nur mit dem Festkalender des 6. Jahrhunderts zu erklären ist. Aus der praxisbezogenen Sicht des Predigers ist dabei der Ausgangspunkt in der Regel die Geschichte Jesu auf der Basis des Neuen Testaments (und einiger Apokryphen) und weniger der „theoretische“ dogmatische Ansatz der Zweinaturenlehre.

Seine christologische Terminologie ist zweifellos durch die Formel von Chalkedon⁴³ geprägt; deren zentrale Deskriptoren begegnen unterschiedlich oft, ohne dass in jedem Fall ein spezifisch christologischer Zusammenhang gegeben wäre: Christus ist *unvermischt* (H. 14.6 φῶς τοῦ πατρὸς ἀσύγχυτον, H. 43.1 ἓνα ἐξ ἀμφοῖν ἀσυγχύτως), *unverwandelt* (H. 11.1 ἄτρεπτον λόγον σάρκα γενόμενον, H. 13.18 θεὸν νηπιάσαντα ἀτρέπτως, H. 14.2 γέγονεν ἀτρέπτως βρέφος ἐκ παρθένου καὶ ἔμεινεν ἀχώριστος πατρὸς καὶ τοῦ πνεύματος ὁ τούτων συνάναρχος, H. 18.9 ὁ δι' ἡμᾶς ἄνθρωπος ἀτρέπτως γενόμενος, H. 20.2 σὰρξ ἐγεννήθη ἀτρέπτως ὁ λόγος, H. 43.18 τὴν σάρκα ... ἀνέλαβεν ἀτρέπτως, H. 50.21 αἰώνιον ἔσται αἰεὶ τὸ πολίτευμα, ἀτελεύτητον, ἄτρεπτον) und *ungetrennt* (H. 14.2, vgl. oben, H. 18.2 ἐν κόλποις τοῦ πατρὸς ἀχώριστος ὑπάρχων, H. 20.1 und 2 μεμένηκε λόγος ὅπερ προῦπήρχε τοῦ πατρὸς ἀχώριστος, H. 22.14, H. 28.6, H. 30.1, H. 45.4 σπουδάζει πρὸς αὐτὸν – scil. τὸν Ἀδὰμ – ἀποδημεῖν διὰ σαρκὸς ὁ ἀχώριστος, ὁ τῶν κόλπων τοῦ πατρὸς μὴ χωρισθεὶς, H. 50.2)⁴⁴. Eine weitere spezifische Eigenschaft ist *unvergänglich* (H. 20.8, 20.16: γεννηθεὶς ἀϊδίως ἐκ πατρὸς ἀχρόνου ἄχρονος υἱὸς αὐτοῦ, H. 43.2: συναΐδιος λόγος αἰεὶ τῷ γεννήσαντί σε ὁμοούσιος, H. 39M.-Tr.23: Ὁ τοῦ θεοῦ υἱὸς καὶ θεὸς ἀΐδιος, αὐτὸς ἔστιν Ἰησοῦς ὁ Χριστός, ὃν ἔτεκεν ἡ ἀπειρόγαμος).

Christologische Aussagen finden sich im gesamten Oeuvre des Romanos, also beispielsweise auch in Hymnen zu Anlässen des Alten Testaments, so im Schlußgebet des Fastenhymnus „Auf Adam und Eva“, mit deutlichem Verweis auf Maria:

⁴¹ Zur Christologie in der Zeit des Romanos s. H.-G. BECK, Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich (Byzantinisches Handbuch 2.1), München 1959; KORAKIDES 1973, 68–111; H.-G. BECK, Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich (Die Kirche in ihrer Geschichte, 1D1), Göttingen 1980; M. ARRANZ, Romanos le Mélode, in: Dictionnaire de Spiritualité 13, 1988, 898–908; Fr. WINKELMANN, Die östlichen Kirchen in der Epoche der christologischen Auseinandersetzungen (5. bis 7. Jahrhundert), Berlin ³1988, 48–62, 101–104; A. GRILLMEIER, unter Mitarbeit von TH. HAINTHALER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, 2/2: Die Kirchen von Konstantinopel im 6. Jahrhundert, Freiburg / Basel / Wien 1989; MARTZELOS 1991; SPEIGL 1995; K.-H. UTHEMANN, Christ's Image versus Christology: Thoughts on the Justinianic Era as Threshold of an Epoch, in: The Sixth Century – End or Beginning, hrsg. v. P. ALLEN u. E. JEFFREYS (Byzantina Australiensia 10), Brisbane 1996, 197–223. Zu Justinians Christus-Hymnus s. J. H. BARKHUIZEN, Justinian's Hymn Ὁ μονογενὴς υἱὸς τοῦ Θεοῦ, in: Byzantinische Zeitschrift 77, 1984, 3–5. S. auch I. G. KOUREMPELES, Η Χριστολογία του Ρωμανού του Μελωδού και η σωτηριολογική σημασία της, Thessalonike 1998.

⁴² Mit einer gewissen Berechtigung haben daher MAAS / TRYPANIS I der ersten und größten Gruppe der Hymnen den Titel „Cantica on the Person of Christ“ gegeben.

⁴³ ACO II 1.1, S. 114.

⁴⁴ „ungetrennt“ (ἀδιαρέτως) ist nur in dem unsicheren H. 64M.-Tr.11 belegt.

*Denn Du bist unser Gott,
auch wenn Du Mensch geworden bist, wie Du es wolltest,
aus der Jungfrau und ganz heiligen
Maria, der unbefleckten Gottesgebärerin.⁴⁵*

Dies trifft auch auf den Hymnus „Auf die Heilung des Aussätzigen“ zu; hier wird die Menschwerdung („samenlos aus der Jungfrau Maria“) der ewigen Gottheit („Du bist vor den Äonen Wort Gottes, Gott und Schöpfer von allem“) gegenübergestellt, wobei Romanos in den Worten des Aussätzigen die Freiheit des Willensaktes Christi hervorhebt:

*Wenn Du willst, vermagst Du es, mein Herr! ...
Bist Du doch Wort Gottes vor aller Zeit,
der Gott und Schöpfer aller, ...
Zeige nur Deinen Willen, und das ganze Leiden wird vergangen sein!⁴⁶*

Eine besondere Konzentration von christologischen Aussagen weisen die Hymnen „Auf die Begegnung des Herrn“ und „Auf die Auferstehung“ (IV) auf. Im erstgenannten Hymnus weist bereits das erste Prooimion auf das Erstaunen der Engel angesichts des „Herabsteigens“ (*synkatabasis*, genauer: „Mit-Herabsteigens“, „Zugleich-Herabsteigens“) Gottes hin:

*Der Engel Chor verstumme vor dem Wunder!
Wir Sterbliche aber wollen einen Hymnus emporsingen,
da wir das unaussprechliche Herabsteigen Gottes sehen.
Vor dem die Himmelmächte erzittern,
den umarmen nun Greisenhände, ihn,
der allein die Menschen liebt!⁴⁷*

Dies wird in H. 14.1 wiederholt, wo auch die Freiwilligkeit (ἐκόν) der Fleischwerdung betont wird⁴⁸. – Der Herr (H. 14.2) „wurde unwandelbar Säugling aus der Jungfrau und blieb ungetrennt vom Vater und vom Geist“ (γένονεν ἀτρέπτως βρέφος ἐκ παρθένου καὶ ἔμεινεν ἀχώριστος πατρὸς καὶ τοῦ πνεύματος), er ist „gemeinsam Ausgangslos“ (συνάναρχος). Maria überdenkt (H. 14.3), wie sie „Mutter wurde und Jungfrau blieb“ (μήτηρ ἐγένετο καὶ παρθένος διέμεινεν). Symeon (H. 14.9) und Christus (H. 14.17) bestätigen dies, erkennend bzw. betonend, dass die Geburt „übernatürlich“ (ὑπὲρ φύσιν)

⁴⁵ ... σὺ γὰρ εἶ ὁ θεὸς ἡμῶν,
εἰ καὶ ἄνθρωπος ἐγένου, ὡς ἠθέλησας,
ἐκ τῆς παρθένου καὶ παναγίας
Μαρίας τῆς ἀχράντου Θεοτόκου' ..., H. 1.24.

⁴⁶ Ἄν θέλης, ἰσχύεις, Κύριέ μου,
πρὸ αἰῶνων λόγος Θεοῦ ὑπάρχεις,
Θεὸς καὶ κτίστης πάντων ...
μόνον βούλημα δεῖξον, καὶ τὸ πάθος ὄλον ἐκποδῶν γενήσεται ... H. 20.12, vgl. auch 20.16f.

⁴⁷ Χορὸς ἀγγελικὸς ἐκπληττέσθω τὸ θαῦμα,
βροτοὶ δὲ ταῖς φωναῖς ἀνακράζωμεν ὕμνον,
ὄρωντες τὴν ἄφατον τοῦ Θεοῦ συγκατάβασιν
ὄν γὰρ τρέμουσι τῶν οὐρανῶν αἱ δυνάμεις,
νῦν γηρόλαιαι ἐναγκαλιζόνται χεῖρες
τὸν μόνον φιλόανθρωπον, H. 14.Pro.I.

⁴⁸ Die *synkatabasis* (auch in H. 11.2 und 12, sowie H. 19.19: γυναιῶ συγκατέβη, H. 46.16, H. 49.7: οὐ γὰρ γέγονε κατάβασις ἢ συγκατάβασις) ist ursprünglich der alexandrinischen Theologie zuzuordnen und wurde im 6. Jahrhundert öfter aufgegriffen, vgl. R. A. FLETCHER, Three Early Byzantine Hymns and Their Place in the Liturgy of the Church of Constantinople, in: Byzantinische Zeitschrift 51, 1958, 53–65, GROSDIDIER DE MATONS 1977, 273, und GROSDIDIER DE MATONS II 16f.

sei. Jesus ist „übermenschlicher Mensch“ (ἄνθρωπος ὑπὲρ ἄνθρωπον), er bewahrte Marias Jungfräulichkeit auch nach der Geburt, so wie zuvor, da (H. 14.4) seine „göttliche Empfängnis ... ohne Beiwohnung und Zeugung“ (θεϊκή σύλληψις ... δίχα συνουσίας καὶ σπορᾶς) geschah. Er, „der allein die Menschen liebt“ (Refrain), ist zugleich „vollständiger (vollkommener) Mensch“ (τέλειος ἄνθρωπος) und „zeitloser Gott“ (Θεὸς ἄχρονος). Der greise Symeon erkennt ihn (H. 14.6) als den „vollkommenen Ausdruck des unbegreiflichen Wesens des Vaters“ (χαρακτήρ παντέλειος τῆς ἀκαταλήπτου πατρικῆς ὑποστάσεως) und als „das Licht Deines Vaters, das unvermischte, das unumschränkte und unbegreifliche“ (φῶς ... τοῦ πατρὸς ... ἀσύγχυτον, ἀόριστον καὶ ἀπερινόητον): Der Vater (H. 14.7) „ist dem Wesen nach nicht über Dir, Du bist ihm wesensgleich und mit ihm ohne Anfang“ (... κατ' οὐσίαν οὐδέν σου ὑπερέχει ὁμοούσιος γὰρ τοῦτου καὶ συνάναρχος ὑπάρχεις). Der Sohn ist (deutlich antinestorianisch) (H. 14.8) „zugleich sichtbar und unsichtbar, fassbar und unfassbar, der Natur nach Gottes Sohn vor aller Zeit“ (ὄρατὸς καὶ ἀόρατος, χωρητὸς καὶ ἀχώρητος, κατὰ φύσιν Θεοῦ υἱὸς προαιώνιος) und „übernatürlich Sohn der Jungfrau“ (ὑπὲρ φύσιν υἱὸς τῆς παρθένου).

Symeon prophezeit die Erlösung: Der Herr kam als „das Leben und die Erlösung und die Auferstehung aller“, um „die Gefallenen wieder aufzurichten“⁴⁹ und um sein Geschöpf vom Tod zu erlösen. Zugleich prophezeit Symeon den Kreuzestod, der selbst Maria zweifeln lassen werde, er prophezeit weiters die dogmatischen Auseinandersetzungen (14.12f.), ob der Gekreuzigte Gott oder Mensch sei, ob er einen himmlischen (*uranion*), also „scheinbaren“ (*phantasia*) Körper, ob er beseeltes (*empsychos*) oder unbeseeltes (*apsychos*) Fleisch angenommen habe. Zu diesem Thema läßt Romanos im Hymnus „Auf den Besessenen“ Christus selbst – als „selbstberufene Hilfe für alle“ (αὐτόκλητος πάντων βοήθεια) – zu Wort kommen: „Deshalb bin ich Fleisch geworden, beseeltes Fleisch“ (διὸ καὶ σεσάρκωμα ἔμψυχον σάρκα ὁ εὐσπλαγχνος, H. 22.14). Der Hymnus faßt die Beschlüsse des Konzils von Chalkedon zusammen; die angeführten Zitate sind neben Justinians früheres Edikt von 533 (CJ I 1.6) zu stellen, das sich ausdrücklich gegen den Apollinarismus wendet⁵⁰.

Der zweitgenannte Hymnus 43 „Auf die Auferstehung“ (IV), der bald nach 551 datiert wird, enthält in den ersten vier Strophen die längste Aussage des Romanos zu Dogmen überhaupt⁵¹: Am Beginn bekennen die Gläubigen („wir“), dass sie in dem in freiem Willen angenommenen Tod des Gottessohnes das unsterbliche Leben fanden – die zentrale Aussage des Hymnus also:

*In Deinem freiwilligen Tod fanden wir das unsterbliche Leben,
allmächtiger und einziger Gott aller!
Denn durch Deine heilige Erweckung
beriefst Du alle zurück, Erbarmender,
der Du Belians Geschosse, des Hades Sieg
und des Todes Stachel zunichte machtest!*⁵²

⁴⁹ ... ἡ ζωὴ καὶ ἡ λύτρωσις καὶ ἡ πάντων ἀνάστασις· ... τοὺς πεσόοντας μᾶλλον ἀναστήσαι σπουδάζων παρεγένετο H. 14.10f., erneut H. 14.16.

⁵⁰ Vgl. P. MAAS 1906, 1–4, 13–24, GROSDIDIER DE MATONS II 163f., GROSDIDIER DE MATONS 1977, 266f. und METSAKES 1986, 446f. – S. auch die folgenden Bemerkungen zu H. 43.

⁵¹ Vgl. zum Folgenden den Kommentar von GROSDIDIER DE MATONS IV 501ff.

⁵² Τὸν σὸν ἐκούσιον θάνατον ζωὴν ἀθάνατον εὕρομεν,
παντοδύναμε καὶ μόνε τῶν ὄλων Θεέ·
σύ γὰρ ἐν τῇ σεπτῇ σου ἐγέρσει
πάντως ἀνεκαλέσω, οἰκτίρμων,
ὁ λύσας τοῦ Βελίαρ τὰ βέλη, τοῦ Ἄιδου τὸ νίκος

Die Gläubigen erkennen (H. 43.1) das „Unaussprechliche“ (ἄφραστον) und „Unfaßliche“ (ἀκατάληπτον) des Mysteriums der *oikonomia*, dass der Retter „wesensgleich bleibt dem Vater und uns“ (μεμένηκας ὁμοούσιος τῷ πατρὶ καὶ ἡμῖν). Unvermischt als „einen aus beiden“ erkennen sie ihn (ἓνα ἐξ ἀμφοῖν ἀσυγχύτως), der „blieb, was er war, und wurde, was er nicht war“ (ἔμεινας ὁ ἦς, γέγονας ὁ οὐχ ὑπῆρχες), Fleisch geworden aus der unbefleckten Jungfrau. In Wahrheit Gott und Mensch, nicht dem Anschein nach, hat er als ein und derselbe das Leiden gemäß seinem Willen und Heilsplan (*oikonomia*) angenommen.

Die zweite Strophe (H. 43.2) richtet sich gegen die Arianer, was nicht anachronistisch erscheint, wenn man Justinians politisches Engagement in der Westhälfte des Römischen Reiches mit dem dort hohen Bevölkerungsanteil an arianischen Goten bedenkt: Gott Sohn erschien auf Erden, ohne vom Erzeuger getrennt zu sein (γενέτου ἀμέριστος), er besitzt keinen Beginn seiner Gottheit und wurde nicht zu irgendeiner Zeit geschaffen, sondern bleibt mit dem Vater „vor und ohne Anfang“ (προάναρχος), nicht „Geschöpf“ (κτίσμα), sondern „gezeugt“ (γέννημα), dem Erzeuger immer „wesensgleiches Wort“ (λόγος αἰ τῷ γεννήσαντι ... ὁμοούσιος), in einer Wesenheit „zugleich mit dem Vater und dem Geist“ (ἐν μίᾳ οὐσίᾳ ἅμα πατρὶ καὶ τῷ πνεύματι) und trotz seiner freiwilligen Kreuzigung „im Fleisch unteilbar in der Dreifaltigkeit“ (ἀμερῆς ἐν τριάδι, εἰ καὶ τὸ κατὰ σάρκα σταυρωθῆναι κατεδέξω⁵³). – So ist er (H. 43.3) durch die anfangslose Göttlichkeit Sohn des Vaters und wurde „willentlich“ (θέλων) auch Mensch; „seine göttliche Wesenheit wandelte er nicht“ (τὴν θεϊαν οὐσίαν οὐκ ἔτρεψας), als er von der Mutter die „Knechtsgestalt“ (δούλου μορφή) annahm.

„Ungeschaffen und unsichtbar als unfaßbares Wort“ (ἄκτιστος ... ὡς ἀκατάληπτος λόγος ... ἀόρατος), doch „als Geschöpf im Fleisch sichtbar geworden“ (κτίσμα σαρκὶ θεαθεῖς), hat er „körperlich für uns das Leiden auf sich genommen“ (σωματικῶς ... τὸ πάθος ὑπὲρ ἡμῶν κατεδέξω). Daher wissen die Menschen (H. 43.4), dass der selbe Christus *ein* Sohn ist, zugleich Gott und Mensch, „durch seine anfangslose Natur unsterblich“ (τῇ ἀνάρχῳ μὲν φύσει ἀθάνατον), doch „im Fleisch den Tod erdulnd“ (ὑπομείναντα δὲ θάνατον τῇ σαρκί), da „alles Stoffliche den Regeln der Sterblichen unterliegt“ (πάν γὰρ ὑλικὸν τὰ βροτῶν ὑποδέχεται) – „das Ungeschaffene hingegen ist leidenslos“ (ἀπαθὲς δὲ ὑπάρχει τὸ ἄκτιστον)⁵⁴. Romanos faßt zusammen (H. 43.4): Wer also daran glaubt, dass „das aus Gott Vater kommende Wort körperlich gekreuzigt“ wurde (σωματικῶς σταυρωθέντα τὸν ἐκ Θεοῦ πατρὸς λόγον), sündigt nicht.

Der selbe vierte Auferstehungshymnus enthält in einer weiteren Passage, unmittelbar nach dem Bericht über die Reaktion der beiden Schächer und Adams auf den Kreuzestod Christi, einen Einschub (H. 43.13-16), der sich mit Häresien auseinandersetzt: Am Beginn steht (H. 43.13) der gegen die Nestorianer gerichtete Vorwurf, sie wollten „die göttliche Wesenheit teilen“ (τὴν θεϊαν οὐσίαν μερίζειν) und Christus „einen bloß Sterblichen nennen“ (βροτὸν ὀνομάζειν φιλόν), der auf der Welt im Fleisch sichtbar wurde, obwohl er doch

καὶ θανάτου τὸ κίνητρον, H.43.Pr. Das Wortspiel θάνατον – ἀθάνατον ist im Deutschen nicht nachvollziehbar. Die beiden letzten Zeilen sind Refrain.

⁵³ Ähnlich in H. 43.33: εἰ γὰρ καὶ παθεῖν σαρκικῶς ὑποκόνησας, ὅμως ἀμερῆς μένεις αἰεὶ ἐν τριάδι.

⁵⁴ Die Leidenslosigkeit Christi wird im selben Hymnus wenig später erneut herausgearbeitet: „er (scil. der rechte Schächer) erkannte, dass er, der das Leiden willentlich auf sich genommen hatte, in seiner Gottheit leidenslos war“ (τὸν βουλήσει τὸ πάθος ἐλόμενον ἐπιγνοῦς ἀπαθῆ τῇ θεότητι), H. 43.12; vgl. auch H. 34.1: „Wir wollen uns sehr mühen, mit dem Leidenslosen mitzuliden!“ (σπουδάσωμεν σχεδὸν συμπαθεῖν τῷ ἀπαθεῖ), und 35.7 (es spricht Maria): „Du bleibst leidenslos“ (ἀπαθῆς μεμένηκας).

– „nach seinem Willen gekreuzigt“ (θέλων γὰρ ἐσταυρώθη) – als Gott „von Natur aus unsterblich bleibt“ (φύσει ἀθάνατος μένων). – Ähnlich polemisiert Romanos auch in anderen Hymnen, besonders ausführlich in „Auf das Leiden des Herrn“:

*Keiner sage, Christi Rippe sei die eines bloßen Menschen!
Mensch und Gott war ja Christus,
nicht in zwei geteilt, nein, einer ist er von einem Vater.
Er litt, und litt nicht, derselbe, er starb und starb doch nicht,
in Gottheit lebend stirbt er körperlich.⁵⁵*

Kürzer formuliert er in „Auf die Heilung des Aussätzigen“: „Daher glaube auch ich, dass er nicht bloßer Menschensohn ist“⁵⁶. – Die Formulierungen sind mit Justinians Edikt von 551 in Beziehung zu setzen, besonders mit dem 13. Anathem, das die Formulierung „bloßer Mensch“ (φιλὸς ἄνθρωπος) im Zusammenhang mit dem Brief des Ibas von Edessa wörtlich zitiert⁵⁷.

Dann wendet sich Romanos (H. 43.14) erneut gegen die Jünger des Areios (Ἀρειοῦ μαθηταί), die – in Fehlinterpretation (κακεμφάτως τιθέμενοι) der Heiligen Schrift⁵⁸ – Christus als „angefertigt und geschaffen“ (ποιητὸν καὶ κτιστόν) verleumden, das heißt, dass sie „den Schöpfer Geschöpf“ (κτίσμα τὸν κτίστην) nennen. Dadurch würde „Gott ein von Gott Geschaffener“ (θεὸν ... πλασθέντα ἐκ θεοῦ). Dem Arianer wirft Romanos vor:

*Auch die Engel machst du zu Gott, die aus unstofflichem Wesen bestehen,
obgleich es eine Zeit gibt, da sie nicht existierten.
Wahrhaft zeitlos ist hingegen nur das Wort des Erzeugers⁵⁹.*

Romanos verweist auf die Worte, die der Auferstandene an Maria richtete (Joh 20.17), und lässt ihn die deutliche Differenzierung aussprechen:

*Ich mache mich auf zu meinem Vater und eurem Vater –
eurem Vater der Gnade nach, meinem Vater der Natur nach,
denn es gibt keine Zeit, da ich nicht existierte⁶⁰.*

⁵⁵ Μήτις οὖν τοῦ Χριστοῦ τὴν πλευρὰν εἶπη φιλοῦ ἀνθρώπου· ἀνθρωπος γὰρ ὁ Χριστὸς καὶ θεὸς ἦν, οὐ σχιζόμενος εἰς δύο· εἰς ἐστὶν ἐξ ἑνὸς πατρός· καὶ πάσχων αὐτὸς ἦν καὶ μὴ πάσχων, ὁ αὐτός, θνήσκων καὶ μὴ νεκρούμενος· θεότητι γὰρ ζῶν νεκροῦται σώματι, H. 36.19.

⁵⁶ διόπερ καὶ πιστεύω ὅτι φιλὸς οὐκ ἐστὶν υἱὸς ἀνθρώπου, H. 20.7. – Weitere Belege in „Auf die Auferstehung des Lazaros“ (H. 26.7), „Auf die Verleugnung des Petros“ H. 34.16, „Auf die Auferstehung“ (IV, H. 43.17), „Auf den von Petros und Johannes geheilten Lahmen“ H. 39M.-Tr.13, und „Auf Johannes Theologos“ H. 60.7 M.-Tr.. Vgl. auch GROSSEIDIER DE MATONS 1977, 266, und METSAKES 1986, 443–446.

⁵⁷ E. SCHWARTZ, Drei dogmatische Schriften Justinians (1939). Seconda edizione a cura di M. AMELOTTI et al., Mailand 1973, 94, vgl. aber schon die berühmte Marienpredigt des Proklos von Konstantinopel, ed. E. SCHWARTZ, Acta Conciliorum Oecumenicorum, 1.1.1, Strassburg 1914, 103–10, c. 2, vgl. M. PELTOMAA, Die berühmteste Marien-Predigt der Spätantike. Zur chronologischen und mariologischen Einordnung der Predigt des Proklos. Mit einem Anhang von J. KODER, Übersetzung der Marien-Predigt, in: Jahrbuch der Österreicherischen Byzantinistik 54, 2004, 77–96.

⁵⁸ Proverbia 8.22: „Mich hat der Herr geschaffen“ (κύριος ἔκτισέν με).

⁵⁹ θεοποιεῖς καὶ ἀγγέλους τοὺς ἐξ αἴλου οὐσίας, ἀλλὰ καὶ χρόνος ὑπάρχει ὅτε οὐκ ἦσαν ἐκεῖνοι. Μόνος ἄχρονος πέλει τοῦ γεννήτορος ὁ λόγος, H. 43.14. – Vgl. die Formel des Areios ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν in seinem Brief an Alexandros v. Alexandria, ed. H. OPITZ, Athanasius' Werke III 1, Berlin 1936, 12f.

⁶⁰ ἦδη πορεύομαι νῦν πρὸς πατέρα ἑμὸν καὶ πατέρα ὑμῶν, πατέρα ὑμῶν κατὰ χάριν, πατέρα ἑμὸν κατὰ φύσιν· οὕτε γὰρ χρόνος ὑπάρχει ὅτε ἐγὼ οὐκ ὑπῆρχον, H. 43.15.

Schließlich weist Romanos (H. 43.16), wie schon in H. 14.12 (s. oben), die Häretiker (κακῶς νοοῦντες) zurück, die Paulus (I Cor 15.48) falsch interpretieren und behaupten, „Christus habe himmlisches Fleisch angenommen und nicht seiner Mutter Fleisch“ (ἐπουράνιον σάρκα ... προσλαβόντα Χριστὸν καὶ οὐχὶ ἐκ μητρός). Dies entspricht dem Vorwurf, die wahrhafte Fleischwerdung des Logos aus der immerwährend jungfräulichen Gottesgebälerin Maria (τὴν ἐκ τῆς ἁγίας ἀειπαρθένου θεοτόκου Μαρίας ἀληθινὴν σάρκωσιν τοῦ θεοῦ λόγου) zu leugnen, ein Vorwurf, den Justinian 533 dem Eutyches (CJ I 1.6.8) und allgemeiner den „Feinden der Wahrheit“ (CJ I 1.7.11) macht und im Edikt von 551 noch verstärkt, indem er ihn mit der *oikonomia* verbindet (οἷον ἐξωθέντες τὴν οἰκονομίαν ... τοῦ γὰρ ἐκβάλλοντος τὴν οἰκονομίαν καὶ ἀρνούμενου τὴν σάρκωσιν)⁶¹. Im zweiten Hymnus „Auf die Epiphanie“ behandelt Romanos das Thema ein weiteres Mal (H. 17.9: „nicht einen himmlischen Leib“, οὐκ οὐράνιον σῶμα) und verweist dort indirekt, durch seine Wortwahl, auf die Phantasiasten (οὐ φανταζόμεθα ὡς πολλοί) und Docketisten (ὁ δοκῶν γὰρ εἶδέναι) als Glaubensfeinde⁶².

Zu der speziellen Frage, ob die Fleischwerdung des Logos den Engeln im Voraus bekannt war, äussert sich Romanos mehrfach, wobei er Gregor von Nyssa und Johannes Chrysostomos (gegen Pseudo-Dionysios Areiopagites und Maximos Homologetes) folgt, dass dies nicht der Fall gewesen sei; so etwa im Hymnus „Auf die Geburt“ (H. 13.25: „Verborgen vor den Mächten der Körperlosen ist er Fleisch geworden“, λαθὼν γὰρ ἀσωμάτων τὰς δυνάμεις σεσάρκωται), und ähnlich in den Hymnen „Auf die Darstellung“ (H. 14. Pr. und 1) und „Auf das jüngste Gericht“: Als der Herr das erste Mal kam, „blieb er den oberen Mächten und Kräften und den Heerscharen der Engel verborgen“ (H. 50.2: ἔλαθε τὰς ἄνω ἐξουσίας καὶ δυνάμεις καὶ ἀγγέλων τὰ τάγματα); indirekt auch im ersten Epiphanie-Hymnus, wenn Christus dem Johannes verkündet, was auf die Taufe im Jordan folgen wird:

*Größer als alle Propheten will ich dich machen.
Von jenen nämlich schaute keiner mich klar,
nein, nur in Bildern, Schatten und Träumen.
Du aber siehst mich, wie ich nach meinem Willen vor dir stehe,
und hältst mich, das unnahebare Licht.*⁶³

Romanos' Christologie entspricht, wie schon aus den obigen Erläuterungen zu H. 43.1 erkennbar, im Wesentlichen einer Theologie der *oikonomia*⁶⁴. Im Mittelpunkt steht sie in allen Hymnen, die die Kreuzigung, die Hadesfahrt und die Auferstehung zum Thema haben. Ohne ausdrücklich genannt zu sein wird sie im Hymnus „Auf den Triumph des Kreuzes“ (H. 38) besonders in den Vordergrund gestellt. Doch wird auch der Terminus *oikonomia* als sol-

⁶¹ SCHWARTZ 1939, 78 und 90 (Anathem 2). – Vgl. GROSDIDIER DE MATONS IV 520f. A.1.

⁶² Die Phantasiasten leugneten die Geschaffenheit des menschlichen Leibes Christi; von ihren Gegnern wurden sie oft in die Nähe der Arianer gestellt. Unter der Bezeichnung „Docketisten“ können unterschiedliche Gruppen zusammengefaßt werden, denen gemeinsam ist, dass sie, teilweise dualistisch beeinflusst, Menschwerdung und Leiden des Herrn als *scheinbar* stattgehabt ansehen.

⁶³ καὶ γὰρ πάντων τῶν προφητῶν μείζω σε ποιήσω.
Ἐκείνων μὲν σαφῶς οὐδεὶς με κατείδεν,
ἀλλ' ἐν τύποις καὶ σκιαῖς καὶ ἐνυπνίσις·
νῦν δὲ ἐπὶ σοῦ ἰστάμενον κατὰ γνώμην
βλέπεις, κατέχεις τὸ φῶς τὸ ἀπρόσιτον, H. 16.10, die letzten vier Worte als Refrain.

⁶⁴ Vgl. GROSDIDIER DE MATONS 1977, 263f., 271–277; DE HALLEUX 1978, 638. S. auch KORAKIDES 1973; KODER, *Oikonomia*, a. O.

cher mehrfach gebraucht⁶⁵, vorzugsweise in zwei Auferstehungshymnen und im Himmelfahrtshymnus: Der vierte Auferstehungshymnus beginnt mit einer programmatischen Aussage (H. 43.1), im ersten Auferstehungshymnus erklärt die „andere“ Maria beschwichtigend den Aposteln Petrus und Johannes, warum nicht die beiden Apostel, sondern die Frauen am Grab als erste von der Auferstehung erfahren durften:

*Es geschah aus oikonomia,
damit die Frauen als Erstgefallene
als erste den Auferstandenen schauen.*⁶⁶

Auch der Himmelfahrtshymnus beginnt mit einem programmatischen Gebet:

*Du vollendetest die uns zugedachte oikonomia
und vereintest das Irdische mit dem Himmlischen.
In Herrlichkeit wurdest du aufgenommen, Christus, Gott,
jedoch nicht getrennt, sondern vielmehr unveränderlich verharrend.*⁶⁷

Im selben Hymnus (48.15) wird dann – wie auch im Hymnus „Auf die Samaritanerin“ (H. 19.21) – die *oikonomia* in besonderer Weise mit der Geburt aus der Jungfrau verknüpft.

Durchgehend begegnet in den Auferstehungshymnen das Motiv des „Zertretens“ (πατεῖν) des Todes (H. 40.23, 41.6, 43.26) bzw. des Hades (H.44,11, H. 45,6,7; H. 44.2 und 45.17 καταπατεῖν) wobei H. 41.6 (καὶν γὰρ θάνω ... τὸν θάνατον πατῶ) an das Troparion im Orthros des Ostersonntags „Christus erstand von den Toten, da er den Tod durch den Tod zertrat“ (Χριστὸς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν, θανάτῳ θάνατον πατήσας ...) anklingt⁶⁸.

Die zentrale Bedeutung des Osterfestes führt dazu, dass sich Romanos im ersten Auferstehungshymnus (H. 40) – entgegen seiner sonst geübten Gewohnheit, die Diskussion problematischer Evangelienaussagen zu vermeiden – in besonderer Weise apologetisch engagiert, um Divergenzen der vier Evangelienberichte über die Auferstehung des Herrn zu erklären. Er tut dies fast durchwegs in Dialogform, nicht ohne Rückhalt in der ihm hierzu verfügbaren Predigtliteratur, unter der Grosdidier de Matons, der die Eigenart dieses Hymnus ausführlich behandelt⁶⁹, neben der verlorenen Schrift Περὶ διαφωνίας εὐαγγελίων des Eusebios von Kaisareia und der Aporiensammlung des Hesychios von Jerusalem die zweite Homilie des Seueros von Antiocheia auf die Auferstehung hervorhebt. Romanos bemüht sich um eine Darstellung, die im Grunde auf dem Johannes-Evangelium (Joh 20.1-19) beruht und lediglich unbedingt erforderliche Ergänzungen und Abänderungen aus den Synoptikern (Mat 28.1-10, Mar 16.1-11, Luc 24.1-12) hinzufügt, ohne freilich alle Widersprüche im einzelnen aufklären zu wollen.

⁶⁵ H. 19.21, 40.6, 43.1, 43.1, 48.Pro.I, 48.15, 54.5, 38M.-Tr.Pro.II.

⁶⁶ τὸ γὰρ γενόμενον οἰκονομία ἦν
ἵνα αἱ γυναῖκες ὡς πρῶται πεσοῦσαι
ἴδωσι πρῶται τὸν ἀναστάντα, H. 40.6. Diese und andere Textstellen bei Romanos wurden als frauenfeindlich interpretiert; s. zu dieser Frage unten, „Mariologie und Frauenbild“.

⁶⁷ Τὴν ὑπὲρ ἡμῶν πληρώσας οἰκονομίαν
καὶ τὰ ἐπὶ γῆς ἐνώσας τοῖς οὐρανόις
ἀνελήφθης ἐν δόξῃ, Χριστὲ ὁ Θεός,
οὐδαμόθεν χωριζόμενος, ἀλλὰ μένων ἀδιάστατος, 48.Pro.I.

⁶⁸ Weitere Belege für πατεῖν: H. 4.1 πατήσαντα τὸν ὄφιν, H. 52.21 πάτησον τὸν δαίμονα ἄγγελον.

⁶⁹ GROSDDIER DE MATONS IV 356–369.

Polemik gegen Häresien findet man – abgesehen von den bereits genannten Fällen – allgemein in H. 39.18, wo Konstantin der Große als derjenige erscheint, der „die gottlosen Häresien“ daran hindert, den Zutritt zum Paradies zu erwirken⁷⁰. Im Schlußgebet (H. 18.21) des Hymnus „Auf die Hochzeit zu Kana“ bittet der Dichter den Herrn, im Nachklang des soeben erlebten Wunders der Wandlung von Wasser in Wein, alle Irrgläubigen (κακοδόξους) zu vertreiben, die den heiligsten Wein, sein „Dogma, stets verwässern“ (τὸ δόγμα γὰρ τὸ σὸν ἄει ἐξυδαροῦντες); sie seien „zum Höllenfeuer verurteilt“ (κατάκριτοί εἰσι τῷ πυρὶ τῆς γεέννης). Weitere Erwähnungen von Häresien finden sich in denjenigen Hymnen, für welche die Autorschaft des Romanos als zweifelhaft oder unwahrscheinlich angesehen wird⁷¹.

Gegen den Monophysitismus als solchen polemisiert Romanos nicht direkt; er wendet sich vielmehr gegen monophysitische Nachfolgehäresien (und deren Vertreter, so vor allem Apollinarios von Laodikeia). Dabei vermeidet er es offenbar, von der menschlichen Natur Christi zu sprechen und umgeht beispielsweise – mit wenigen Ausnahmen (H. 27.2: „von Natur aus zweifach“, τῇ φύσει διπλοῦς ὑπάρχων, H. 43.4⁷²; „denn unteilbar ist die Einheit der Naturen“, οὐτε γὰρ διαίρεται ἡ τῶν φύσεων ἐνότης) – den Gebrauch der Termini „zwei Naturen“ (δύο φύσεις) oder „zweifache Natur“ (διπλὴ φύσις)⁷³.

Romanos' Auseinandersetzung mit dem Judentum erfolgte ausschließlich unter religiösen Aspekten. Er verwendet dabei die drei Namen *Hebraioi*, *Israelitai* und *Iudaioi*. Der Terminus *Hebraioi* ist weitgehend wertungsfrei; die *Hebraioi* begegnen vorwiegend in alttestamentlichen Zusammenhängen, in denen kein oder nur ein mittelbarer Bezug zu dogmatischen Fragen des Christentums gegeben ist (H. 1.22, H. 8.1 und 6, H. 18.4)⁷⁴, weiters einmal (ebenfalls unpolemisch formuliert) bei der Behandlung des Trinitätsdogmas (H. 20.17) und einmal als Empfänger evangelischer Belehrung (H. 27.3). Auch im Fall der Behandlung der *Hebraioi* als Glaubensfeinde (H. 39.16, H. 50.9) steht Polemik nicht im Vordergrund.

Der Terminus *Israelitai* wird nur zweimal verwendet, einmal ebenfalls als Empfänger evangelischer Belehrung anlässlich der Hochzeit zu Kana (H. 18.15) und ein weiteres Mal in alttestamentlichem Zusammenhang (H. 54.3).

Ein großer Teil der Belege entfällt auf den negativ befrachteten Terminus *Iudaioi*, der fast ausschließlich in polemischem Zusammenhang gebraucht wird (H. 15.12, H. 20.15, H.32.Pr.2, H. 37.7,9,10,20, H. 38.2, H. 50.3). Lediglich einmal (H. 7.14) geht es um die wertungsfreie Erwähnung einer jüdischen Speisevorschrift, und einmal um Belehrung der *Iudaioi* (H. 27.7: erneut – wie

⁷⁰ GROSIDIER DE MATONS IV 346f., A.2,3.

⁷¹ H. 62 M.-Tr., 63 M.-Tr., 77 M.-Tr., 80 M.-Tr. und 68 M.-Tr.

⁷² Just diese Textstelle ist allerdings wahrscheinlich verderbt, vgl. GROSIDIER DE MATONS IV 506f., A. 1.

⁷³ GROSIDIER DE MATONS 1977, 267f.; METSAKES 1986, 451–454.

⁷⁴ Beispiel „Auf Adam und Eva“ (1.22):

So brachten auch die Hebräer aus ihren Besitztümern dem Herrn den Zehent dar und zeichneten solchermaßen das künftige Fasten vor, durch welches wir besitzen das ewige Leben.

Ὡσπερ Ἑβραῖοι ἐκ τῶν χρημάτων προσέφερον κυρίῳ τὰς δεκάτας, τῷ τύπῳ σημαίνοντες τὴν μέλλουσαν νηστείαν, δι' ἧς ἔχομεν ζωὴν τὴν αἰώνιον.

schon bei den *Hebraioi*, H. 27.3 – im Zusammenhang mit der Auferstehung des Lazarus). Wie dieser letzte Beleg (bei dem jedenfalls keine metrischen Gründe für die Variation vorliegen) zeigt, läßt sich keine absolute Verwendungsabgrenzung der drei Termini *Hebraioi*, *Israelitai* und *Iudaiioi* bei Romanos feststellen, doch sind die Schwerpunkte der Wertung und der Bedeutung eindeutig erkennbar.

ESCHATOLOGIE

Die Dezennien um das ausgehende 5. und die erste Hälfte des 6. Jahrhunderts waren im Byzantinischen Reich infolge des Zusammentreffens von christlichen Spekulationen auf die nahe Wiederkunft des Herrn eine Zeit gesteigerter Endzeiterwartung⁷⁵. Als Indizien hierfür galten vor allem der vermeintliche Abschluß der Glaubensverbreitung in der Ökumene, die Vollendung des sechsten Weltzeitalters seit der Schöpfung, bestimmte Naturereignisse (Klimaverschlechterung, „justinianische“ Pestkatastrophe) und Kriege (besonders gegen Perser, Vandalen und Goten). So lebt auch Romanos in ständiger Gewärtigkeit einer intensivierten Präsenz der Dämonen, des Bösen in der Welt, der letzten Dinge und des jüngsten Gerichts, und er vermittelt dies auch seinen Zuhörern, ohne jedoch die Endzeitangst zu einem hauptsächlichen Inhalt seiner Predigten zu machen⁷⁶. Verdichtete eschatologische Aussagen finden sich in den Hymnen „Auf das jüngste Gericht“ (H. 50), „Auf die zehn Jungfrauen“ (H. 51 und 31), „Auf den reichen Prasser und den armen Lazaros“ (H. 30), „Auf die zehn Drachmen“ (H. 45) und im „Bußgebet“ (H. 55)⁷⁷.

„Auf das jüngste Gericht“⁷⁸ stützt sich auf die Homilien 7, 15 und 16 Ephraims des Syrers. Romanos geht zunächst von apokalyptischen Prophezeiungen des Alten und des Neuen Testaments (Daniel, Johannes) aus und beschreibt das Kommen und Wirken des Antichrist (H. 50.7-11), der sich als guter Hirte stellt und viele zu verführen versteht. Auffallend ist die realistische Bewertung

⁷⁵ Zur Endzeiterwartung im 5. und 6. Jahrhundert siehe P. MAGDALINO, *The History of the Future and its Uses: Prophecy, Policy and Propaganda*, in: R. BEATON - C. ROUECHÉ (Hrsg.), *The Making of Byzantine History. Studies dedicated to D.M. Nicol*, Aldershot 1993, 3–34; J. KODER, *Climatic change in the Fifth and Sixth Centuries?*, in: P. ALLEN / E. JEFFREYS (Hrsg.), *The Sixth Century – End or Beginning?* (*Byzantina Australiensia* 10), Brisbane 1996, 270–285; und die Beiträge: B. BLECKMANN, *Apokalypse und kosmische Katastrophen: Das Bild der theodosianischen Dynastie beim Kirchenhistoriker Philostorg*, M. MEIER, *Eschatologie und Kommunikation im 6. Jahrhundert n. Chr. - oder: Wie Osten und Westen beständig aneinander vorbei redeten*, P. MAGDALINO, *The End of Time in Byzantium*, W. BRANDES, *Kaiserprophetien und Hochverrat. Apokalyptische Schriften und Kaiservaticinien als Medium antikaiserlicher Propaganda*, in: W. BRANDES / F. SCHMIEDER, *Endzeiten: Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen* (*Millennium-Studien* 16), Berlin / New York 2008, 13–40, 41–73, 119–133, 157–200, jeweils mit weiterer Lit.

⁷⁶ GROSIDIER DE MATONS 1977, 278–281; vgl. KORAKIDES 1973, 134ff.

⁷⁷ Hierher gehören auch die beiden Hymnen „Auf die vierzig Märtyrer“ (H. 57 M.-Tr. und 58 M.-Tr.), bei denen die Echtheit m. E. nicht endgültig geklärt ist, wengleich GROSIDIER DE MATONS 1977, 241f. beide für authentisch hält, wobei allerdings zu bemerken ist, dass seine Bewertungen in der Echtheitsfrage der hagiographischen Hymnen (S. 217–242) generell eher formalistisch und weniger inhaltsbezogen geprägt sind.

⁷⁸ Hierzu vgl. bes. Th. WEHOFER, *Untersuchungen zur Apokalypse des Romanos*, Regensburg 1901, und ders., *Untersuchungen zum Lied des Romanos auf die Wiederkunft des Herrn*, in: *Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*, 154/5, Wien 1907; weiters GROSIDIER DE MATONS V 217–226, mit den Fußnoten 235–267.

von Naturkatastrophen (H. 50.10 und 13f.: Hungersnöte, begleitet von Massensterben). Um der Gerechten willen wird der „gerechteste Richter“ (κρίτὰ δικαιοτάτε!, so der Refrain) die Zeit des Leidens verkürzen und als „Fleisch gewordener Gott“ (H. 50.15f.: Θεὸς σαρκακωμένος) in Herrlichkeit wiederkommen. Es folgt das Jüngste Gericht (H. 50.17-20) mit der „Auferstehung, nach der alle unvergänglich und unsterblich sein“ (H. 50.21: ἀφθαρτοὶ καὶ ἀθάνατοι μετ’ ἀνάστασιν πάντες) und die Gerechten unaussprechliche Freude empfangen werden, während die gerechterweise Verurteilten wehklagen (H. 50.22). Daran schließt sich ein Appell an alle zur Umkehr, die im Diesseits immer noch möglich sei: „Wir dürfen nicht glauben, dass wir gänzlich verworfen werden, weil wir gesündigt haben!“ (H. 50.23: Μὴ νομίσωμεν ὅτι, ἐπεὶ περ ἡμάρτομεν, πάντως ἀποβαλλόμεθα). Am Ende steht ein persönliches Gebet des Dichters:

*Ganz heiliger Retter der Welt, wie Du erschienen bist und die Natur aufgerichtet hast,
die in ihren Verfehlungen darnieder lag,
so erscheine als Erbarmender unsichtbar
auch mir, Du Langmütiger!
Richte mich wieder auf, der ich in vielen Sünden darniederliege, ich bitte
Dich,
denn was ich spreche und den anderen rate, das beachte ich ja selbst
nicht!
Daher flehe ich zu Dir, gib mir Zeit zur Reue,
und auf die Bitten der immerwährend jungfräulichen Gottesgebälerin
verschone mich
und verstoss mich nicht von Deinem Antlitz,
gerechtester Richter!⁷⁹*

Das voranstehende Gebet rückt diesen Hymnus in gedankliche Nähe zu dem melancholisch-pessimistischen „Bußgebet“ (H. 55), welches in Sündenbekenntnis und Bitte um Verzeihung und Erlösung ebenso persönlich gehalten ist, weshalb es auch als ein in depressiver Stimmung geschriebenes Alterswerk angesehen wurde. Formal allerdings spricht der Dichter doch stets allgemein namens aller Betenden, was auch aus dem Refrain „der Du willst, dass alle Menschen gerettet werden“ deutlich wird.

Von den beiden Hymnen „Auf die zehn Jungfrauen“ ist der erste (H. 51) noch pessimistischer als das Bußgebet⁸⁰. Auch hier wechselt der Dichter zwischen individuellen und allgemeinen Schuldbekennnissen und Appellen zur Umkehr, wobei er (H. 51.3-8) in den aktuellen Schicksalsschlägen (Erdbeben, Kriege, Hungersnöte, Pest, Aufstände, Feuersbrünste) nicht eine vage Ankündigung, sondern den bereits eingetretenen Beginn der Apokalypse sieht (H. 51.4): „Der Tag der Vergeltung ist gegenwärtig“ (H. 51.8: ἡμέρα γὰρ ἐστὶν ἐκδικήσεως). Christus, der den Menschen gegenüber zu nichts verpflichtet ist,

⁷⁹ Σῶτερ τοῦ κόσμου πανάγιε, ὡς ἐπέφανας καὶ τὴν φύσιν ἀνέστησας
κειμένην ἐν παραπτώμασιν,
οὕτως ὡς οἰκτίρων ἀοράτως ἐμφάνηθι
καὶ ἐμοί, ἀνεξίκακε·
ἐν πολλαῖς ἁμαρτίαις ἐμὲ κατακείμενον ἐξανάστησον, δέομαι,
ὅτι ἃ λέγω καὶ συμβουλεύω τοῖς ἄλλοις οὐ φυλάττω·
ἀλλὰ, σὲ καθικετεύω, δὸς καιρὸν μοι μετανοίας,
καὶ ταῖς ἰκεσίαις τῆς ἀειπαρθένου καὶ θεοτόκου φείσαι μου
καὶ μὴ ἀπορρίψῃς με ἀπὸ τοῦ προσώπου σου,
κρίτὰ δικαιοτάτε, H. 50.24.

⁸⁰ Vgl. den Kommentar von GROSIDIER DE MATONS V 272–287.

der also freiwillig das Erlösungswerk vollbracht hat, wird sie zur Rechenschaft ziehen (H. 51.12-14). Der Appell an Christus, die Tür seiner Barmherzigkeit (τῆς εὐσπλαγχνίας σου τὴν θύραν, H. 51.15) allen Menschen trotz ihrer Verstocktheit zu öffnen, verbindet sich mit einem resignativen Schlussgebet, das angesichts der menschlichen Sündhaftigkeit nur auf die Gnade Gottes hofft:

*Höchster Herrscher, Richter aller, erwarte nichts von uns!
Du bedarfst ja unserer guten Taten nicht.
Ein jeder ist dem Bösen zugeneigt,
im Denken wie im Wollen.
Deshalb, Retter, lenke unsere Tage
nach Deinem Willen,
ohne unsere Umkehr zu erwarten! Denn sie kommt nicht,
und selbst wenn sie für eine kurze Weile kommt, so bleibt sie nicht für immer,
gleich dem Samen, der zwischen die Steine fiel,
gleich dem Gras auf den Dächern, das verdorrte, ehe es aufgehen konnte.
Breite vielmehr Dein Erbarmen aus, über uns und alle, die da rufen:
Mach auf!⁸¹*

Anders als beim ersten, tritt beim zweiten Hymnus „Auf die zehn Jungfrauen“ (H. 31), der dem Matthäusevangelium (Mat 24-25, die Wiederkunftsrede Christi) inhaltlich näher steht, die Person des Dichters als Büsser zurück; insgesamt ist der Tenor positiver, es dominiert die Erwartung der „unvergänglichen Krone“ (Refrain: τὸν ἄφθαρτον στέφανον), die durch das Fasten – aber nicht durch dieses allein – gewonnen werden kann (H. 31, 19-24).

Auch der Hymnus „Auf den reichen Prasser und den armen Lazaros“ steht der entsprechenden Evangelienstelle (Luc 16.19-31) – unter dramatischer Ausgestaltung – nahe. Romanos nimmt das Gleichnis zum Anlaß, auf die drohenden Höllenqualen hinzuweisen, und endet mit einem Schlußgebet, das die Vergänglichkeit alles Irdischen hervorhebt:

*Sohn Gottes, rette uns, da Du allein ohne Ende bist!
Des Menschen Tage werden ja wie des Grases Blüte sein.
Wie der junge Trieb wird er am Morgen blühen,
am Abend aber abfallen, hart werden und verdorren.
Denn nur eines Hauches in unsere Nase bedarf es, und wir werden wieder sein,
als wären wir nie gewesen, wie ein Schatten vergehend.
Wenn also meine Seele mich verlässt
und ich nicht erlöst und gerettet bin,
dann entreisse Du, als Erlöser, mich
der Bedrohung des Feuers, erweise mich,*

⁸¹ Ὑψιστε δέσποτα, πάντων κριτά, τί τῶν ἡμῶν μὴ περιμείνης·
οὐ χρεία γάρ σοι τῶν ἀγαθῶν ἡμῶν,
ὅτι ἔγκειται πᾶς ἐπὶ τὰ πονηρὰ
καὶ διανοία καὶ τῷ θελήματι.
Διὰ τοῦτο, σωτήρ, τὰς ἡμέρας ἡμῶν
κατὰ τὸ θέλημά σου διοίκησον,
μὴ μένων τὴν ἡμῶν ἐπιστροφὴν· οὔτε γὰρ ἔρχεται
κἄν ἔλθῃ εἰς ὀλίγον, οὐκ ἐμμένει εἰς τέλειον,
ὡς τὸ σπέρμα τὸ πεσὸν κατὰ τὰς πέτρας·
ὡς χόρτος δώματος πρὶν ἀναβῆναι ἐξηράνθη·
ἀλλ' ἐφάπλωσον ἡμῖν τοὺς οἰκτιρισμοὺς σου καὶ πᾶσιν τοῖς βοῶσιν·
Ἄνοιξον, H. 51.18; zu dem Refrain: Ἄνοιξον vgl. Mat 25.12.

*mit allen Deinen Knechten, als nicht Gerichteten!
Erbarme Dich, o Herr!*⁸²

Ganz anders angelegt ist der Auferstehungshymnus „Auf die zehn Drachmen“ (H. 45), in dessen Mittelpunkt die Auseinandersetzung Christi mit den Mächten der Unterwelt, *Hades* und *Thanatos*, steht, die beide keine Hypostase haben (im Gegensatz dazu ist Christus *enhypostatos*) und erst durch das Leid der Ursünde geboren wurden (H. 45.12)⁸³. Durch die Erlösungstat Christi erlöschen somit nicht nur ihre nicht „verbrieften Rechtsansprüche“ (H. 45.15: δικαιώματα ... γραμματεῖον), sondern sie werden auch, da sie es wagten, den „sündenlosen Christus“ (*ἀναμάρτητον Χριστόν*, das Adjektiv H. 45.13ff. passim) beherrschen zu wollen, gezwungen, Adam und Eva samt allen bisherigen Gefangenen herauszugeben. Im Gleichnis der zehn Drachmen symbolisiert die Frau „die Tugend und die Weisheit des Schöpfers, die Christus ist, die Weisheit und Kraft Gottes“⁸⁴, während die zehn Drachmen für die Himmelmächte der *archai*, *exusiai*, *dynameis*, *thronoi*, *kyriotetes*, *angeloi*, *archangeloi*, *cherubim* und *seraphim* und für den Erstgeschaffenen (Adam) stehen (H. 45.2). Im Schlußgebet (H. 45.20) konstatiert Romanos, dass die Menschen das Geschenk der Erlösung nur durch Lobpreisung (*δοξολογία*) vergelten können.

Neben den juristisch und verbal ausgefochtenen Streit gegen die Mächte der Unterwelt tritt in anderen Hymnen der fallweise durchaus auch konkrete Kampf Christi und der himmlischen Heerscharen gegen die Mächte des Bösen, angeführt vom Teufel (als *Satanas*, *Beliar* und *Diabolos*) und anderen Dämonen, deren Unterjochungsversuche eine stete Gefahr darstellen⁸⁵ und sich besonders gegen Neubekehrte richten, so im Hymnus „Auf die Neugetauften“ (H. 52, besonders die Strophen 11 und 13). Doch stellt Romanos den Zustand des Bösen in der Welt grundsätzlich als vorübergehend dar; die Menschenliebe des Herrn überwindet ihn, wenn der Mensch sich – in freiem Willen – für das Gute entscheidet;

*Jede gute Gabe und jedes große Geschenk kommt von oben herab,
vom Vater der Lichter, wie der Apostel sagt,
aber nicht erzwungen: Auf unser Bitten hin
will er uns beistehen.*

*Denn Zwang ist ihm verhasst und jegliche Gewalt.
Er will der Menschen Gesinnung darin nicht erzwingen;
er, der Gute, erträgt von ihnen*

⁸² Υἱὲ Θεοῦ, σῶσον ἡμᾶς ὡς ὁ μόνος ἀτελεύτητος·
ἀνθρώπου γὰρ αἱ ἡμέραι ὡς ἄνθος χόρτου ἔσονται
ὡς χλόη πρωτὴ ἀνθήσει,
τὸ δὲ ἑσπέρας ἀποπέσει, σκληρυθη καὶ ξηρανθη,
ὅτι πνεῦμα ἦλθεν ἐν ῥίσις ἡμῶν καὶ ὡς οὐχ ὑπάρξαντες
πάλιν γενησόμεθα, ὡς σκιὰ παρερχόμενοι.
Ἐν τῷ οὖν ἐκλείπειν τὴν ψυχὴν μου ἀπ' ἐμοῦ,
μὴ ὄντος λυτρομένου μηδὲ σώζοντος,
αὐτὸς με ἐξάρπασον ὡς λυτρωτὴς
τῆς ἀπειλῆς τοῦ πυρός, ἀκατάκριτόν με δείξας
μετὰ πάντων τῶν δούλων σου·
ἐλέησον Κύριε, H. 30.21.

⁸³ GROSIDIER DE MATONS IV 565–570.

⁸⁴ ἡ γυνὴ ἐστὶ φησίν, ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ σοφία τοῦ πλάσαντος,
ἥτις ἐστὶν ὁ Χριστὸς ἡ τοῦ Θεοῦ σοφία καὶ δύναμις, H. 45.2; vgl. I Cor 1.24, und GROSIDIER DE MATONS IV 578f. A. 3 und 580 A. 1.

⁸⁵ Vgl. etwa die beiden Hymnen „Auf die vierzig Märtyrer“, H. 57M.-Tr.6 und 13, H. 58M.-Tr.10 und 18.

*Gewalt, ihnen nachgebend, denn er freut sich wahrhaft,
dass ihm das Königreich von den Gewalttätigen entrissen wird und er allen
das ewige Leben gibt.*⁸⁶

Ausgehend von dem oben zitierten H. 45 sei darauf hingewiesen, dass Romanos in Zusammenhang mit dem Erlösungsakt an der Vorstellung von einem Rechtsvorgang⁸⁷ der Entschuldung, der in Urkundform dokumentiert wird, besonderes Interesse zeigt⁸⁸. Einerseits geht es bei dieser Urkunde um das seit Origenes⁸⁹ nachweisbare Bild des *cheirographon* im Sinne von „Schuldbrief“, mit dem der Dichter an die Septuaginta (Tobias 5.3 und 9.5) und an das Neue Testament („... den gegen uns lautenden Schuldbrief hat er ausgelöscht“, Col 2.14) anknüpft. Ausgangspunkt ist in diesem Fall die *Schuld* (χρέος, „Auf den Einzug in Jerusalem“, H. 32.9), die Adam bzw. Adam und Eva als Verantwortliche (ὑπεύθυνοι) für die Schuld auf sich geladen haben (H. 45.6, „Auf die Auferstehung“). Die Schuldurkunde ist im Besitz des Hades, den daher Adam auch einmal auffordert: „Zerreiss deine Schuldurkunde!“ („Auf die Auferstehung“, H. 44.4: Ῥήξαι τὸ χειρόγραφόν σου). Geläufiger aber ist die Vorstellung, dass Christus dies tut; daher der Appell an ihn am Palmsonntag: „Laß dich kreuzigen und zerreiss (dadurch) den Schuldbrief!“ (θέλησον, σταυρώθητι καὶ σχίσον τὸ χειρόγραφον)⁹⁰.

Dem Bild der Schuldurkunde steht das der Schuldbefreiungsurkunde (*aphesis*) gegenüber. Im „Bußgebet“ stehen beide Bilder nebeneinander, wenn die Gläubigen rufen:

*Lösche meine Verfehlungen, schreib Vergebung, der du nicht rächen
willst!*

*Zerreiss meinen Schuldbrief und befreie mich!*⁹¹

Diese „Schenkungsurkunde“ („Auf die Epiphanie“, H. 17.12: χάριτης δωρεᾶς) wird von Christus „für den gefallenen Erstgeschaffenen unterschrieben“ („Auf

⁸⁶ Πᾶσα γὰρ δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δῶρημα κρείττον ἐξ ὕψους καταβαίνει ἐκ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων, ὡς ὁ ἀπόστολός φησιν, ἀλλ’ οὐ κατ’ ἀνάγκην· τῇ αἰτήσει δὲ ἡμῶν θελήσει παραγίνεσθαι.

Τῷ μὲν γὰρ ἡ ἀνάγκη ἐχθρὰ ἐστὶ πᾶσά τε ἡ βία· οὐ γὰρ θέλει τῶν ἀνθρώπων βιάζεσθαι γνώμας τὰς ἐν τούτοις· αὐτὸς ὡς ἀγαθὸς τὴν βίαν ἐκ τούτων ὑπομένει ἐνδιδοῦς· χαίρει γὰρ ὄντως παρὰ βιαστῶν ἀρπάζεσθαι βασιλείαν, πᾶσι δὲ δοῦναι ζῶην τὴν αἰώνιον, H. 54.6, vgl. auch H. 54.4–5 und H. 30.7.

⁸⁷ Allgemein sieht Romanos im Hymnus „Auf die Kreuzverehrung“ das Kreuzesholz (ξύλον) als „Rechtstitel des gerechten Erwerbs der (scil. himmlischen) Behausungen“ (H. 39.8: τίτλος ἐννομίας τῶν οἰκημάτων).

⁸⁸ Dies könnte zutreffendenfalls auch als Reflex einer juristischen Ausbildung in Berytos und einer möglichen beruflichen Tätigkeit als *ekklēsiēkdikos* zu sehen sein. Vermutlich hatte er auch den Akathistos Hymnos (22.5: τοῦ χειρογράφου σχισθέντος) und c. 5 der Marienpredigt des Proklos von Konstantinopel vor Augen.

⁸⁹ Origenes, Hom. in Genesim XIII (PG 12.235B); vgl. GROSDIDIER DE MATONS V 520f. A.1., GROSDIDIER DE MATONS 1977, 274, und H. HUNGER, Romanos Melodos, Dichter, Prediger, Rhetor – und sein Publikum, in: Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 34, 1984, 15–42, hier bes. 39–42.

⁹⁰ Ähnlich im Hymnus „Auf die Sünderin“ (H. 21.18: τοῦ χειρογράφου σχισθέντος). – Am Beginn des Jüngsten Gerichts wird „der Himmel sich wie eine Schuldurkunde entrollen“ (H. 51.5: Ὁ οὐρανὸς ὡς χάριτης εἰλίσσειται); vgl. hierzu H. Hunger, Ἐλιγήσεται ὁ οὐρανὸς ὡς βιβλίον, in: Kleronomia 1, 1969, 79–82.

⁹¹ ἐξάλειπον τὰ πταισμάτα, ὑπόγραφον ἄφεσιν, ἀμνησικακε· τὸ χειρόγραφόν μου σχίσον καὶ ἐμὲ ἐλευθέρωσον, H. 55.9.

die Auferstehung“, H. 43.9: ἄφεσιν ὑπογράφων τῷ πεσόντι πρωτοπλάστῃ). Hierbei ist auch Gott selbst das χειρόγραφον εὐσπλαχνίας („Auf Elias“, H. 7.25). Im Hymnus „Auf die Verleugnung des Petros“ wird dies genauer ausgeführt:

... Zum Schreibrohr greife ich und schicke mich an,
für alle Menschen seit Adam die Entschuldung [συγχώρησις] zu schreiben.
Mein Fleisch, das du siehst, wird mir gleichsam zur Urkunde werden,
und mein Blut zur Tinte, um einzutauchen und zu schreiben,
dass ich eine immerwährende Schenkung [δωρεὰ ἀδιάδοχος] gewähre ...⁹²

Der Gedanke des Nachlasses bzw. der Tilgung der Schulden und, damit zusammenhängend, der Verzeihung tritt in diesem Hymnus besonders deutlich hervor, wenn Romanos ermahnt, keiner möge behaupten, „dass Petrus sein Fall niemals verziehen worden sei“, denn Christus sei auf die Erde gekommen und habe den Kreuzestod auf sich genommen, um zu verzeihen (H. 34.22). Er greift letzteres Thema erneut im Hymnus „Auf die Entsendung der Apostel“ auf (in H. 47.5-6 auf Petrus bezogen, in H. 47.20 allgemein). Ähnliches gilt für den Hymnus „Auf die Sünderin“, wo Christus ausdrücklich darlegt, er sei „aller Menschen Gläubiger“ (H. 21.16: ἐγὼ γὰρ πᾶσιν ἔχρησα ταῦτα ἃ ἔχουσιν). Man wird diese Formulierungen, aber vielleicht auch einige in „Auf die Auferstehung“ (IV, H. 43), als antinovatianisch deuten können⁹³.

MARIOLOGIE UND FRAUENBILD

Das Schlußgebet des Hymnus „Auf Adam und Eva“ enthält die folgende, mit einem Gebet verbundene Aussage:

*Denn Du bist unser Gott,
auch wenn Du, wie Du es wolltest, Mensch geworden bist
aus der Jungfrau und ganz heiligen Maria,
der unbefleckten Gottesgebärerin. Daher bitten wir Dich:
Durch die Fürbitten Deiner Mutter gib Deinen Dienern
das ewige Leben!*⁹⁴

Dieser Text charakterisiert zutreffend die Sicht des Romanos bezüglich der Position Marias als Gottesgebärerin (*theotokos*), da er die volle terminologische und inhaltliche Einbindung seiner Mariologie⁹⁵ in die Christologie der Zeit⁹⁶ (Gottes willentliche Menschwerdung, die seine Göttlichkeit nicht verän-

⁹² ... κάλαμον λαβὼν ἄρχομαι γράφειν
συγχώρησιν πᾶσι τοῖς ἐκ τοῦ Ἀδάμ
ἢ σάρξ μου ἦν ὄρας ὡσπερ χάριτος γίνεται μοι,
καὶ τὸ αἷμά μου μέλαν ὄθεν βάπτω καὶ γράφω,
δωρεὰν νέμων ἀδιάδοχον ..., H. 34.7.

⁹³ Die Novatianer (Anhänger des Novatianus, Mitte des 3. Jahrhunderts) vertraten als radikale Sekte die Anschauung, dass Todsünder grundsätzlich von der Sündenvergebung ausgeschlossen seien.

⁹⁴ σὺ γὰρ εἶ ὁ Θεὸς ἡμῶν,
εἰ καὶ ἄνθρωπος ἐγένου, ὡς ἠθέλησας,
ἐκ τῆς παρθένου καὶ παναγίας
Μαρίας τῆς ἀχράντου Θεοτόκου· διὸ σοὶ προσπίπτομεν·
πρεσβείαις τῆς μητρός σου, δὸς τοῖς δούλοις σου
ζωὴν τὴν αἰώνιον, H. 1.24 (die letzte Zeile als Refrain).

⁹⁵ Weitere Belege des Terminus *theotokos* passim; in Verbindung mit „Jungfrau“, *parthenos*: H. 18.3 und H. 20.18: ἀγία παρθένος, H. 18.3 μετὰ τόκον παρθένος, H. 50.24: ἀειπαρθένος, H. 56.1: παρθένος παντάνασσα).

⁹⁶ Zur Mariologie: C. CHEVALIER, Mariologie de Romanos (490–550 environ), le roi des mélodes, in: Recherches de science religieuse 28, 1938, 48–71; R. J. SCHORK, Typology in the

dert) wiedergibt und zugleich auf die daraus erfließende besondere Mittlerrolle Marias als *der* Fürbitterin der Menschen verweist. Dieser Rolle kommt ab dem 6. Jahrhundert in Konstantinopel steigende Bedeutung zu. Während der später für „Vermittlerin“ geläufige Terminus *mesitis* für Maria von Romanos nur einmal, im zweiten Hymnus „Auf die Geburt Christi“ verwendet wird⁹⁷, begegnet bei ihm der Terminus für „(vermittelnde) Fürbitte“, *presbeia* (bzw. Plural *presbeiai*) bereits öfter (H. 1.24, H. 8 App.Pr., H. 14.18, H. 20.Pr. und 18, H. 39M.-Tr.24), doch können für diese Tätigkeit auch Formulierungen wie *ταῖς εὐχαίαις* (H. 22.25), *ταῖς ἰκεσίαις* (H. 24.Pr. und 22, H. 28.22, H. 50.24), und ähnliche, oder einfach das Wort *διά* (z. B. H. 18.Pr., H. 39.Pr., 59M.-Tr.Pr.1) stehen.

Lediglich der kurze Hymnus „Auf die Geburt der Jungfrau Maria“ (H. 35 M.-Tr.) hat bei Romanos speziell ein Marienfest (8. September), also nicht ein Herrenfest zum Anlaß. Er berichtet – in Anlehnung an das apokryphe Jakobus-Evangelium (Kap. 1–9) – über das Wunder der späten Elternschaft Joachims und Annas (Zentral ist die Aussage des Refrains: *Die Unfruchtbare gebiert die Gottesgebärrerin, unseres Lebens Nährerin!*⁹⁸). Weiters erinnert der Hymnus an diesbezügliche alttestamentliche Prophezeiungen (und an das Vorbild durch Saras Niederkunft) und betont Marias seit Beginn ihres irdischen Daseins gebene und niemals verlorene Heiligkeit:

*Wie kann ich dich besingen, wie lobpreisen,
da du als heiliger Tempel geboren bist?*⁹⁹

Im Wesentlichen tritt Maria bei Romanos in Hymnen in den Vordergrund, die die Geburt Christi und den ersten Abschnitt seines Erdenlebens bis zum Beginn seines öffentlichen Wirkens behandeln. Sie ist, wie schon in H. 35 M.-Tr., Zeugin der Fleischwerdung Christi und seine erste „Jüngerin“¹⁰⁰. Maria tritt als aktiv mitwirkende Gestalt vor uns, was sich besonders in Dialogen manifestiert. Folgende Hymnen sind hier besonders in Betracht zu ziehen:

1. der erste und der zweite Verkündigungshymnus (H. 9 und 12), die in Dialogen zwischen Gabriel, Maria und Joseph die besondere Art der Schwangerschaft (H. 12.Pr.: *ἄσπορος κήσις*, vgl. auch H.12.8: „ohne Saat“, *δίχα σποράς*) und die innere Entwicklung des heiligen Paares Maria und Joseph in seiner Haltung zu dem Geschehen behandeln, verbunden mit der reifen-

Kontakia of Romanos, in: *Studia Patristica* 6, 1962, 211–220; A. CAMERON, *The Theotokos in Sixth Century Constantinople*, in: *Journal of Theological Studies*, N.S. 29, 1978, 70–108; KANIA 1990; A. DE NICOLA, *Metafore e figurazioni sulla divina maternità di Maria nei Padri greci postniceni*, in: *La mariologia nella catechesi dei Padri (età postnicena)*. Convegno di studio e aggiornamento ... 1989, Rom 1991, 159–199; V. LIMBERIS, *Divine Heiress: the Virgin Mary and the Creation of Christian Constantinople*, London – New York 1994, 85–92; P. ALLEN, *Severus of Antioch and the Homily: The End of the Beginning?*, in: *The Sixth Century – End or Beginning*, hrsg. v. P. ALLEN u. E. JEFFREYS (Byzant. Austral. 10), Brisbane 1996, 168–170; K. Chr. FELMY, *Die Gottesmutter in den Hymnen der Orthodoxen Kirche*, in: *Ostkirchliche Studien* 45, 1996, 97–115; L. M. PELTOMAA, *The Roles and Functions of Mary in the Hymnography of Romanos Melodos*, in: *Studia Patristica* (forthcoming).

⁹⁷ Maria nimmt diese Funktion für Adam und Eva auf sich (H. 11.11: *ἐκδέξασθέ με μεσίτην ὑμῶν γενέσθαι πρὸς τὸν ἐξ ἑμοῦ*). – Weiters ist in H. 7.27 Elias zum *μεσίτη*s aufgerufen und in den H. 47.22 und 39M.-Tr.2 die Apostel als *μεσίται*. Schließlich gebraucht der Verkündigungsendel in H. 9.10 das *Verbum* *μεσιτεύειν*.

⁹⁸ *Ἡ στειρὰ τίκτει τὴν θεοτόκον καὶ τροφὸν τῆς ζωῆς ἡμῶν*.

⁹⁹ *πῶς ὑμνήσω σε ἢ πῶς δοξάσω σε,
ὅτι ὑπάρχεις τεχθεὶς ναὸς ἅγιος*; H. 35M.-Tr.2.

¹⁰⁰ Vgl. GROSIDIER DE MATONS 1977, 283f.

- den Erkenntnis der heilsgeschichtlicher Bedeutung und Notwendigkeit des Geschehens.
2. der erste Geburtshymnus (H. 10), in dem Maria – als Fragende und die Fragen letztlich wieder Beantwortende – formal die dominierende Rolle gegenüber Christus und den Magiern in einem Dialog spielt, der die theologische Bedeutung der Umstände der Geburt Christi (der Geburtsort Bethlehem als neuer Garten Eden) erklärt¹⁰¹.
 3. der zweite Geburtshymnus (H. 11); er verdeutlicht in Gebet und Dialogen zwischen Adam, Eva, Maria und Christus die Größe der Urschuld ebenso wie das Ausmaß des im göttlichen Heilsplan (der *oikonomia*) manifest werdenden Erlösungswillens Christi, wodurch bei Maria als Mutter bereits unmittelbar nach Christi Geburt die Sorge um das kommende Leiden des Herrn aufkeimt.
 4. der Hymnus „Auf die Begegnung des Herrn“ (H. 14); er beantwortet in Gedanken Marias und Dialogen zwischen Maria und Symeon im Tempel die Frage nach der göttlichen und der menschlichen Natur Christi, was ein Anlass ist, dass Symeon, sich an Maria wendend, ihre besondere Rolle als Gottesgebälerin hervorzuhebt:
*Alle Propheten haben deinen Sohn verkündet, den du ohne Zeugung gebarst.
 Dich meinte der Prophet, als er ihnen jubelnd das Wunder verkündete,
 dass du die verschlossene Pforte bist, Gottesgebälerin:
 Durch dich trat ja der Herr ein und wieder heraus;
 und weder geöffnet noch auch nur bewegt wurde deiner Keuschheit Pforte,
 die er allein durchschritt und heil bewahrte, er,
 der allein die Menschen liebt.*¹⁰²
 Auch werden ihr in diesem Hymnus die Kreuzigung und die Auferstehung des Gottessohnes bereits deutlich prophezeit.
 5. der Hymnus „Auf die Hochzeit zu Kana“ (H. 18): er markiert den Wendepunkt zum öffentlichen Wirken Christi und betont neben der jungfräulichen Mutterschaft die besondere Vermittlerrolle Marias zwischen Gott und den Menschen.

Dem gegenüber vermerkt man, dass Maria in den Hymnen, die das Leiden und die Auferstehung Christi zum Inhalt haben (H. 32-44) eher im Hintergrund steht oder einfach nicht erwähnt ist. Lediglich im Hymnus „Auf Maria unter dem Kreuz“ (H. 35), der dem Karfreitag zuzuordnen ist, kehrt Maria zu ihrer Rolle gemäß den oben erläuterten Hymnen zurück. Unter dem Kreuz stehend ruft sie, zugleich den Sohn Beweinende und zu Gott Betende: „Auch wenn du den Kreuzestod erdulden mußt, bist du mein Sohn und mein

¹⁰¹ Hierbei handelt es sich um den berühmtesten Hymnus des Romanos, der Legende nach seinen ersten, den er unmittelbar nach der ihm durch ein Wunder der Mutter Gottes verliehenen Gabe des *Meloden* schuf, inc. Ἡ παρθένος σήμερον τὸν ὑπερούσιον τίκτει („Die Jungfrau gebiert heute den über dem Sein Seienden ...“).

¹⁰² Πάντες οἱ προφῆται τὸν υἱὸν σου ἐκήρυξαν, ὃν ἀσπύρωσ ἐγέννησας
 περὶ σοῦ δὲ προφῆτης πρὸς τοῦτοις ἐκέκραγε καὶ τὸ θαῦμα κατήγγειλεν, (Ezechiel 44.2)
 ὅτι ἡ πύλη ἡ κεκλεισμένη ὑπάρχεις, Θεοτόκε·
 διὰ σοῦ γὰρ καὶ εἰσῆλθε καὶ ἐξῆλθεν ὁ δεσπότης
 καὶ οὐκ ἠνεψύχθη οὐδὲ ἐκινήθη ἡ πύλη τῆς ἀγνείας σου,
 ἦν μόνος διώδευσε καὶ σώαν ἐφύλαξεν
 ὁ μόνος φιλάνθρωπος, H. 14.9.3–9 (die letzte Zeile als Refrain).

Gott“¹⁰³, worauf der Gekreuzigte sie über die Größe seiner nunmehr sich vollendenden Aufgabe belehrt und dadurch ihren Schmerz zu lindern sucht.

Im Zusammenhang mit dem Marienbild des Romanos sei darauf hingewiesen, dass es mehrere Verbindungslinien zwischen seinen Hymnen und dem Marienhymnus par excellence der Byzantiner, dem Akathistos-Hymnus¹⁰⁴ gibt. So wählte Romanos für den Hymnus „Auf die Verkündigung“ (H. 9) bewusst den Refrain des Akathistos: „Gegrüßet seist du, unvermählte Braut“ (Χαίρε, νύμφη ἀνύμφευτε). Auch weist der Verkündigungshymnus in den *Chairetismoi* (H. 9.1) Anklänge an die *Chairetismoi* des Akathistos auf, wenn gleich die *Chairetismoi* des Romanos kürzer und schlichter sind. Weiters hat Romanos' zweiter Hymnus „Auf Joseph“ (H. 6) den gleichen Heirmos wie der Akathistos. Schließlich haben mehrere Textstellen bei Romanos¹⁰⁵ als gemeinsame Quelle die (von manchen dem Proklos von Konstantinopel zugeschriebene) Homilie 39 des Basileios von Seleukeia, die tatsächlich ihrerseits vom Akathistos beeinflusst ist¹⁰⁶. Weiters sei erwähnt, dass einige Verse in dem stichischen Gebet an Christus und die Theotokos Anspielungen auf den Akathistos enthalten¹⁰⁷.

Das Frauenbild des Romanos erweist sich insoferne im geistigen und kulturellen Umfeld seiner Zeit als ganz aussergewöhnlich, als er aus der Sicht der Frauen denkt und spricht. Im Konkreten ist sein Bild, wie schon aus einigen vorangehenden Belegen ersichtlich wird, in erster Linie durch den Gegensatz Marias zu Eva geprägt, somit notwendigerweise ambivalent¹⁰⁸. Das Bild der „Erstgefallenen“ Eva (H. 1.10,16, 11.5, 12.8,11 et passim) verbindet sich mit weiteren negativen Frauenbildern, insbesondere dem der Herodias („Auf die Enthauptung des Täufers“, H. 38 M.-Tr.) und dem von Potiphars Frau in den beiden Hymnen „Auf Josephs Versuchung“ (H. 5 und 6), welche verallgemeinernd eine Fülle von negativen Eigenschaften aufzählen, wodurch das Frauenbild, losgelöst vom konkreten Anlass auch ganz allgemein mit negativen Eigenschaften behaftet wird. Neben bekannten Aussagen – Die Frauen seien

¹⁰³ Εἰ καὶ σταυρὸν ὑπομένεις, σὺ ὑπάρχεις

ὁ υἱὸς καὶ Θεὸς μου, H. 35.Pr. (die letzte Zeile als Refrain).

¹⁰⁴ Der Akathistos, dessen Datierung lange umstritten war, entstand bald nach dem Konzil von Ephesos (431), wie L. M. PELTOMAA gezeigt hat. Der Akathistos wurde ursprünglich vielleicht für ein Muttergottes-Beifest (am 26. Dezember) des Weihnachtsfestes geschaffen und seit Kaiser Justinian dem Verkündigungsfest (25. März) zugeordnet. Ein eigenes Akathistos-Fest, am Samstag der 5. Fastenwoche, wurde in der Orthodoxie wahrscheinlich erst nach dem Ende des Ikonoklasmus (843) gefeiert, die heutige liturgische Praxis sieht vor, dass der Akathistos an den Freitagabenden der ersten vier Fastenwochen in vier Teilen und am Freitagabend der fünften Fastenwoche zur Gänze rezitiert wird. – Zum Akathistos vgl. P. F. KRYPIAKIEWICZ, De hymni acathisti auctore, in: Byzantinische Zeitschrift 18, 1909, 357–382; E. WELLESZ, The Akathistos Hymn (Monumenta Musica Byzantina, Transcr. 9), Kopenhagen 1957; C.A. TRYPANIS, Fourteen Early Byzantine Cantica (Wiener Byzantinistische Studien 5), Wien 1968; METSAKES 1986, 483–509 und 533–536 (analytische Bibliographie); P. ALLEN, Severus of Antioch and the Homily: The End of the Beginning?, in: The Sixth Century – End or Beginning, hrsg. v. P. ALLEN u. E. JEFFREYS (Byzant. Austral. 10), Brisbane 1996, 167–170; L. M. PELTOMAA, The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn (The Medieval Mediterranean 35), Leiden / Boston / Köln 2001.

¹⁰⁵ H. 10.2, H. 11 Pr., H. 14.3–4, H. 26, H. 49.7) und der Akathistos (bes. die Strophen 2–3).

¹⁰⁶ Hierzu s. den Anhang: Patristische Quellen des Romanos Melodos, unten, s.v. Basileios von Seleukeia.

¹⁰⁷ H. 56. 17–44, vgl. GROSIDIER DE MATONS V 527–534, der auf die Möglichkeit eines späteren Einschubes hinweist.

¹⁰⁸ Vgl. GROSIDIER DE MATONS 1977, 281.

die „Erstgefallenen“ (H. 40.6: πρώτοι πεσοῦσαι¹⁰⁹) und „Denn das Geschlecht der Frauen ist von Natur aus furchtsam“ (H. 15.11: δειλὸν γὰρ φύσει ἐστὶν τὸ γένος τῶν θηλείων)¹¹⁰ – können Textstellen wie die folgende als frauenfeindlich interpretiert werden:

*Eine bittere Wurzel wird der Antichrist finden und aus ihr geboren werden
in seinem Willen, die Menschwerdung Christi
nachzuahmen, der Furchtbare und gänzlich Verderbte,
der Hasser der Wahrheit.
Eine seiner Bosheit würdige Körperlichkeit wird er annehmen:
Von einer unreinen Frau durch seine Trugbilder geboren,
wird er den Gesetzlosen doch vortäuschen, dass eine Jungfrau ihn ge-
biert.¹¹¹*

Demgegenüber ist jedoch festzuhalten, dass Romanos, der allgemein die Ehe positiv sieht¹¹², nicht nur die Mutter Gottes, sondern auch die meisten anderen Frauengestalten des Neuen Testaments positiv darstellt; dies gilt für die Samaritanerin (H. 19), die Sünderin (H. 21), die Blutflüssige (H. 23), die Schwestern des Lazarus (H. 26 und 27), die fünf klugen Jungfrauen (H. 31) und die Frau des Pilatus (H. 36). Eine allgemein positive Grundstimmung ist aus den Klagen der Jünger erkennbar, dass der Auferstandene nicht ihnen, sondern den Frauen zuerst erschienen sei (H. 42.18; vgl. auch H. 40.6), und besonders aus dem Hymnus „Auf die zehn Drachmen“: Hier symbolisiert

*die Frau die Tugend und die Weisheit des Schöpfers,
die Christus ist, die Weisheit und Kraft Gottes.¹¹³*

SAKRAMENTENLEHRE

Taufe, Eucharistie, Ehe und Priestertum sind diejenigen Sakramente, über die Romanos mehrmals spricht¹¹⁴.

¹⁰⁹ Entsprechend dem Refrain dieses Auferstehungshymnus „der den Gefallenen die Auferstehung gewährt“ (ὁ τοῖς πεσοῦσι παρέχων ἀνάστασιν), der auf die *oikonomia* Gottes verweist, vgl. oben S. 38 mit Fn. 66.

¹¹⁰ Zur Furchtsamkeit der Frauen vgl. auch H. 35.16.

¹¹¹ Εὐρη δὲ ρίζαν πικραίνουσαν ὁ Ἀντίχριστος καὶ ἐκ ταύτης τεχθήσεται,
τὴν τοῦ Χριστοῦ ἐνανθρώπησιν
θέλων ἐκμμεῖσθαι ὁ δεινὸς καὶ παμμίαιρος,
ὁ μισῶν τὴν ἀλήθειαν.
Τῆς αὐτοῦ πονηρίας ἐπάξιον ὄργανον ἀναλήφεται σώματος· (5)
ἐκ γυναικὸς μὲν ταῖς φαντασίαις γεννᾶται ἀκαθάρτου·
ἐκπλανήσει δὲ ἀνόμους ὡς παρθένος αὐτὸν τίκει, H. 50.7.

¹¹² Hierzu s. unten, „Ehe“.

¹¹³ ἡ γυνὴ ἐστὶ φησίν, ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ σοφία τοῦ πλάσαντος,
ἥτις ἐστὶν ὁ Χριστὸς ἡ τοῦ Θεοῦ σοφία καὶ δύναμις, H. 45.2. – Hierzu vgl. auch oben, „Eschatologie“. Der Gedanke der Frau als Weisheit Gottes begegnet bereits bei Origenes, Scholia in Lucam, PG 17.357, und bei Eusebios, Fragm. in Lucam, PG 24.565.

¹¹⁴ Nur an einer Stelle spricht der Dichter von einem persönlichen Sündenbekenntnis (durch den guten Schächer), indem er den Terminus *exomologesis* („Bekennen“, „Beichte“) verwendet: „Holz, das sich mein Leben auf lud, ich fand dich als Pfad des *Bekennens* zu rechter Zeit und will dich preisen“ (H. 39.8: Εὐκαιρον εὐρηκα δρόμον τῆς ἐξομολογήσεως καὶ ἀνμνήσω σε, ξύλον βαστάσαν τὴν ζωὴν ἡμῶν, vgl. GROSIDIER DE MATONS IV 334f. A. 3, mit Verweis auf Johannes Chrysostomus, *In Lazarum*, PG 48.1051). An einer weiteren Stelle, im Hymnus „Auf das jüngste Gericht“ (H. 50.17: καὶ πάντα τὰ ἔθνη σοι ἐξομολογήσονται) wird das entsprechende Verbum zwar auch verwendet, aber (in erster Linie) im Sinne des „sich zum gerechten Richter Bekennens“.

Taufe

Die *Taufe* (*baptisma*), die mit der „Erleuchtung“ (φωτισμός) gleichzusetzen ist¹¹⁵, hat das „Abwaschen der Sünden“ (H. 16.7: ἀποπλύναι ... ἀνομίας) zum Ziel. Christus hat „jüngst durch die Taufe die Welt erneuert und wird die Erde später durch das Feuer reinigen“¹¹⁶ Das Sakrament steht in den beiden Epiphanie-Hymnen im Mittelpunkt, die über die Taufe im Jordan berichten: Durch die Taufe wird es den Menschen möglich, Christus, „das unnahbare Licht“ (τὸ φῶς τὸ ἀπρόσιτον, so der Refrain von H. 16), zu „erfassen“ (H. 16.9: κρατεῖν). Die „Neuerwählten“ (H. 34.23: νεόλεκτοι), die von der süßen und guten Quelle des Taufbeckens kosten, werden in diesem Sinn „nicht nur getauft, sondern vielmehr erleuchtet“ (H. 34.23: φωτίζεσθε μᾶλλον καὶ μὴ μόνον βαπτίζεσθε). Die Taufe ist untrennbar mit dem Opfergang Christi verbunden:

*Willig läßt er sich als makelloser Kalb opfern,
er, der die Getauften heiligt
in der Kraft des Taufbeckens.*¹¹⁷

Die Gläubigen „wurden durch die Taufe mit Christus begraben und sind mit ihm auferstanden“¹¹⁸. Am Ende der Entsendung der Apostel trägt Christus den Jüngern ausdrücklich auf, die Welt durch die Taufe auf die Dreifaltigkeit zu retten (H. 47.24, in Anlehnung an Mat 28.19), und im Himmelfahrtshymnus bringt er die Handauflegung anlässlich der Entsendung in direkten Sinnzusammenhang mit Taufe und Erleuchtung:

*Gleichsam taufend lege ich euch die Hände auf,
ich segne und entsende euch, die ihr erleuchtet und weise geworden
seid.*¹¹⁹

Nicht unerwähnt darf der Hymnus „Auf die Neugetauften“ (H. 52) bleiben, der mit einer frühen Konstitution Kaiser Justinians über die Pflichttaufe von Heiden¹²⁰ oder mit konkreten Zwangstaufen im Jahr 546 in Zusammenhang gebracht wird¹²¹. Auch er greift, wie schon im Titel „Auf die Neuerleuchteten“ (Εἰς τοὺς νεοφωτιστούς) erkennbar, den Gedanken der Erleuchtung durch das Licht des Antlitzes von Christus-Gott auf: „Du erleuchtetest uns mit dem Licht Deines Antlitzes“ (H. 52.Pr: Ἐφώτισας ἡμᾶς τῷ φωτὶ τοῦ προσώπου σου); die Erleuchtung symbolisiert zugleich die Auferstehung (H. 52.2). „Der Mensch wurde Gott, da er Gott [mit dem Taufkleid] *anzog*“ (H. 52.3: ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος θεὸς Θεὸν φορέσας). Der Hymnus, der im ersten Teil Bilder des

¹¹⁵ Dies ist bereits bei Iustinos Mart., Apologia 61.12f. (PG 6.421), belegt: καλεῖται δὲ τοῦτο τὸ λουτρὸν φωτισμός, ὡς φωτιζομένων τὴν διάνοιαν τῶν ταῦτα μανθανόντων. καὶ ἐπ’ ὀνόματος δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, καὶ ἐπ’ ὀνόματος πνεύματος ἁγίου, ὃ διὰ τῶν προφητῶν προεκήρυξε τὰ κατὰ τὸν Ἰησοῦν πάντα, ὃ φωτιζόμενος λούεται. Vgl. bei Romanos den „Hymnus auf den Vorläufer, die Taufe und Adam“, H. 17 Refrain: τὸν φανέντα καὶ φωτίσαντα πάντα, und den Auferstehungshymnus 43.33.9: σὺ γὰρ πᾶσι παρέχεις φωτισμόν, ζωὴν καὶ γνῶσιν.

¹¹⁶ ἐπ’ ἐσχάτων δὲ κόσμον, Χριστὲ ὁ Θεός,
ἀνεκαίνισας τῷ βαπτίσματι καὶ πυρὶ τὴν γῆν ὕστερον καθαρῖσεις, H. 2.Pro II.

¹¹⁷ ἐκὼν θυόμενος ὡς μόσχος ἄσπιλος,
ὃς καὶ ἀγιάζει τοὺς βαπτιζομένους
ἐν τῇ δυνάμει τῆς κολυμβήθρας, H. 28.11.

¹¹⁸ Οἱ συνταφέντες Χριστῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος
καὶ ἀναστάντες σὺν αὐτῷ, H. 45.Pro.

¹¹⁹ ὡσπερ γὰρ βαπτίζων χειροθετῶ ὑμᾶς ἄρτι
καὶ εὐλογήσας ἐξαποστέλλω πεφωτισμένους, σεσοφισμένους, H. 48.3.

¹²⁰ CJ I 11.10, undatiert, wahrscheinlich 527/8.

¹²¹ GROSIDIER DE MATONS V 331.

Alten Testaments (die Paradiesesströme) heranzieht und den Teufel selbst, in wütender Resignation, zu Wort kommen läßt, wendet sich im zweiten Teil belehrend an die Neugetauften. Dabei wird für eine Gruppe die Freiwilligkeit der Glaubensannahme hervorgehoben (H. 52.13f.), während eine andere Gruppe offenbar zur Taufe gedrängt wurde (H. 52.15: „aus Furcht tratest du hin“, φόβῳ προσῆλθες). Doch für beide gilt:

*Wen der Schoß des Taufbeckens gebiert,
den nimmt der liebevolle Vater an, der über allem ist,
und trägt ihn ein in die Liste der Erben.¹²²*

Die Taufe wird an dieser Stelle als Rechtsakt der Neuschöpfung und Erneuerung (H. 52.19: ἀνεκτίσθης ... ἀνεκαινίσθης) gesehen (Das Wortspiel ist im Deutschen nicht nachvollziehbar).

Eucharistie

Die *Eucharistie* ist in den Hymnen des Romanos stets präsent und untrennbar mit dem Diesseits verbunden¹²³. Im Mittelpunkt steht die Eucharistie im ersten Hymnus „Auf den verlorenen Sohn“: Bereits das Prooimion (H. 28.Pr.2) spricht vom „mystischen Mahl“ (*mystike trapeza*)¹²⁴, zu dem die Reumütigen geladen sind; geopfert wird „das jungfräuliche Kalb, der Sohn der Jungfrau, der Lebensspender“ (H.28.8: τὸν μόσχον τὸν παρθένου, τὸν υἱὸν τὸν τῆς παρθένου), um beim Gastmahl in beiderlei Gestalt genossen zu werden:

*Er gewährt uns die Brote, die Seligkeit geben,
als Trunk schenkt er uns das heilige Blut,
den Vermittler des unvergänglichen und unendlichen Lebens.¹²⁵*

...

*Gebt ihnen aber auch den wertvollen Trunk,
Blut und Wasser, das aus seiner Seite
quillt für die, die glauben!¹²⁶*

Ähnlich wird im Hymnus auf die Verleugnung des Petrus das letzte Abendmahl als Kommunionempfang dargestellt (H. 34.5). Auch im Hymnus „Auf die

¹²² ... οὐς γὰρ ἀποτίκει ἡ μήτρα τῆς κολυμβήθρας
λαμβάνει ὁ φιλόστοργος πατήρ ὁ ἐπὶ πάντων
καὶ εἰς κληρονόμους ἀναγράφεται, H. 52.17.

¹²³ Auf das Ende jeglichen Gottesdienstes unmittelbar vor der Wiederkunft des Herrn wird in H. 50.13.2–5 ausdrücklich hingewiesen:

*Psalmen und Hymnengesänge werden enden
Nicht Gottesdienst, noch Segnung wird es geben,
nicht Opfergabe, noch Weihrauch.*

*Drei Jahre und ein halbes wird der Opferkult aufgehoben sein, wie geschrieben steht
(Daniel 9.27).*

*Ψαλμοὶ καὶ ὕμνοι παυθήσονται,
οὐδὲ λειτουργία, οὐχ ἀγίασμα ἔσεται,
προσφορά ἢ θυμίαμα*

ἐπὶ τρεῖς γὰρ καὶ ἥμισυ χρόνους ἀρθήσεται ἡ θυσία, ὡς γέγραπται.

¹²⁴ Vgl. auch H. 26.6: τὸ μυστήριον φυλακτήριον, in Anspielung auf Joh 6.58.

¹²⁵ ἄρτους παρέχει τοὺς διδοῦντας μακαριότητα,
πόμα δὲ δωρεῖται ἅγιον αἷμα
πρόξενον ἀφθάρτου καὶ ἀτελευτήτου ζωῆς, H. 28.2.

¹²⁶ δότε δὲ πρὸς τοῦτοις τίμιον πόμα,
αἷμά τε καὶ ὕδωρ τὸ ἐκ τῆς πλευρᾶς τῆς αὐτοῦ
πηγάζον τοῖς πιστεύουσι, H. 28.9. Das Opfermahl in beiderlei Gestalt wird auch im Hymnus „Auf die Neugetauften“ (H. 52.4) hervorgehoben.

Hochzeit zu Kana“ wird die Wandlung von Wasser in Wein der Wandlung von Wein in Blut Christi verglichen (H. 18.20), und im Kreuzverehungshymnus wird das Holz (*xylon*) „zum göttlichsten Altar, zur edlen Opferstätte“ (H. 39.8: βωμὸς ... θεϊότατος, καλὸν θυσιαστήριον).

Besonders in den auf das Alte Testament bezogenen Hymnen werden die Vorbilder des eucharistischen Opfers im Alten Bund angesprochen¹²⁷: Im Hymnus „Auf das Opfer Abrahams“, der das Thema naturgemäß besonders intensiv behandelt, konzentriert sich die Darstellung des Romanos auf das Gleichnis mit dem Opfertod Christi „als reines Opfer und makellose Gabe“ (H. 3.Pr.: ὡς καθαρὰν θυσίαν καὶ ἄμωμον προσφορὰν, vgl. auch H. 3.21 *et passim*). Im ersten Hymnus „Auf Joseph“ verdichtet sich dieser Hinweis in den Worten „Die *prothesis* schlachtete das geistige Lamm, und sie setzten das Mahl vor“ (H. 5.7.: Ἡ πρόθεσις ἔσφαξε τὸ λογικὸν πρόβατον, καὶ δείπνον παρέθηκον)¹²⁸.

Ehe

Die *Ehe* (*gamos*) sieht Romanos positiv. Er behandelt das Thema vorzugsweise in drei Hymnen, nämlich „Auf die Hochzeit zu Kana“ (H. 18), „Auf die zehn Jungfrauen“ (II, H. 31) und „Auf heilige Mönche, Asketen und Nonnen“ (H. 53). Im letztgenannten Hymnus wird das Thema mit einer gewissen Ironie abgehandelt:

Die Unverheirateten quälen Hoffnungen, die Verheirateten zermürben Sorgen.

Die Kinderlosen lässt das Leid verwelken, die Kinderreichen verzehrt die Mühsal.

Die einen klagen über die Ehe, die andern beweinen ihre Kinderlosigkeit.

Ihr [scil. die Mönche, Asketen und Nonnen] freilich könnt darob leicht lachen,

denn eure Freude ist unwandelbar:

*Halleluja!*¹²⁹

Im zweiten Hymnus „Auf die zehn Jungfrauen“ steht die irdische Ehe naturgemäß nicht im Mittelpunkt der Betrachtung. Doch läßt Romanos den Herrn in der (H. 31.17 beginnenden) Strafpredigt neben anderen die Überheblichen kritisieren, welche „die Verheirateten für verabscheuenswert halten“ (H. 31.21: τοὺς ἐν γάμῳ βδελυκτοὺς εἶχετε πάλιν) und wenig später in aller Schärfe sagen:

Die Jungfrauen hasse ich, die unmenschlich sind,

und ehre die Menschen liebenden Verheirateten.

*Denn ehrbar ist die Ehe in Tugendhaftigkeit; daher hat sie auch die unvergängliche Krone.*¹³⁰

¹²⁷ Aber auch in seinen auf das neue Testament bezogenen Hymnen 10.21, 14.7 und 15.12 wird auf das Gott wohlgefällige Opfer Abels hingewiesen.

¹²⁸ Vgl. weiters H. 2.18, 5.9. – Im Gegensatz zu den voranstehenden Belegen verbindet Romanos mit dem Terminus ὀλοκαύτωμα stets konkret ein Schlachtopfer (H. 3.12, H. 14.5.7).

¹²⁹ Τοὺς ἀγάμους ἐλπίδες συγκόπτουσι, τοὺς ἐν γάμῳ φροντίδες συντήκουσι·
τοὺς ἀτέκνους ἢ λύπη ἐμάρανε, πολυτέκνους ἢ θλίψις ἀνάλωσεν·
οἱ μὲν τῷ γάμῳ ἐποδύρονται, ἄλλοι πάλιν τὴν ἀτεκνίαν θρηνοῦσιν·
καὶ ὑμῶν ἐπὶ τούτοις ὁ γέλωσ πλατύς·
ἀπαράλλακτος γὰρ ἡ χαρὰ ἢ ὑμῶν·
ἀλληλοῦσα, H. 53.4 (die letzte Zeile als Refrain).

¹³⁰ παρθένους δὲ μισῶ ὄντας ἀπανθρώπους,
φιλανθρώπους δὲ τιμῶ γεγαμηκότας·

Weiters kann der Beginn des Hymnus „Auf die Hochzeit zu Kana“ (H. 18) geradezu als ein Lobpreis der Ehe angesehen werden, worauf bereits der Refrain „Er, der alles in Weisheit geschaffen hat“ (ὁ τὰ πάντα ἐν σοφίᾳ ποιήσας) hinweist. Am Beginn hält Romanos fest:

*Obgleich er also aus jungfräulichem und ganz heiligem Schoß geboren wurde,
verabscheut er nicht die Gemeinschaft der Ehe,
der alles in Weisheit erschaffen hat.¹³¹*

Durch seine Anwesenheit bei der Hochzeit zu Kana erweist der Herr „die Ehe als ehrwürdig“ (H. 18.2: τὸν γάμον τίμιον), wofür Romanos auch auf Hebr 13.4 verweist. Die Jungfrau Maria wird als Zeugin dafür angeführt, dass die Jungfrauen auf die Ehe hin geschaffen sind (H. 18.3)¹³².

Priesterweihe

Zu *Priesterweihe* bzw. *Priesteramt* insgesamt finden sich in den Hymnen des Romanos nur wenige Aussagen. Im ersten Hymnus „Auf die Epiphanie“, der die Taufe im Jordan behandelt, läßt der Dichter den Herrn vorhersagen:

*So zeichne ich dir die freudige und strahlende Gestalt meiner Kirche vor,
indem ich deiner Rechten die Gewalt verleihe, die ich danach
in die Hände meiner Jünger und Priester legen werde.¹³³*

Der Hymnus „Auf Christi Himmelfahrt“ verbindet (wie bereits oben erwähnt) die Taufe gedanklich mit der Entsendung durch Handauflegung (H. 48.3). Die Hervorhebung der Priester als eigener, von Christus eingesetzter *taxis* („Klasse“, „Rang“) findet sich auch an anderer Stelle, etwa im Hymnus „Auf die heiligen Lichter“, wo Johannes den Herrn „im Rang eines Priesters“ tauft (H. 16.15: ἐν τάξει ἱερέως); auch in H. 54.24 werden die *taxeis* des Kaiserpaares, der Bürger Konstantinopels und der Priester (οἱ βασιλεῖς καὶ οἱ πολῖται καὶ οἱ ἱερεῖς) genannt, doch treten die Priester und ihr Amt dann erst in den (zumeist nicht Romanos zuzuschreibenden) „hagiographischen“ Hymnen profilierter hervor, so im Hymnus „Auf den heiligen Johannes Chrysostomos“ (63 M.-Tr., passim), der als Vorbild aller *archieis* gefeiert wird; im Hymnus „Auf die heiligen Akepsimas, Joseph und Aithalas“ sagt der Dichter zu Akepsimas:

*Als ganzer von Jugend an mit einer überaus schönen Seele begabt, du Seliger,
wurdest du von Gott mit dem Salböl des Priestertums gesalbt,*

τίμιός ἐστιν ὁ γάμος ἐν σωφροσύνῃ,
ὅθεν καὶ ἔχει

τὸν ἄφθαρτον στέφανον, H. 31.24 (die letzte Zeile als Refrain).

¹³¹ Κἂν οὖν ἐτέχθη ἐκ παρθενικῆς καὶ παναγίας γαστροῦ,
οὐ βδελύττεται ὁμως τὰς τῶν γάμων συζυγίας
ὁ τὰ πάντα ἐν σοφίᾳ ποιήσας, H. 18.1.

¹³² Als weiteren positiven Beleg s. im Hymnus „Auf Ninives Buße“, H. 8App.11: „die Frauen hielten ehrbar die Ehe“ (τὸν γάμον τὰ γυναῖκα τίμιον ἠγήσαντο). Vgl. hierzu auch J. KODER, Romanos Melodos über das Mönchtum, in: Porphyrogenita. Essays on the History and Literature of Byzantium and the Latin East in Honour of Julian Chrysostomides, Aldershot 2003, 187–197.

¹³³ ὦδε ζωγραφῶ σοι τὴν τερπνὴν καὶ φαεινὴν
μορφὴν τῆς ἐκκλησίας μου,
νέμων τῇ δεξιᾷ σου τὴν δύναμιν ἥνπερ μετὰ ταῦτα
χορηγήσω ταῖς παλάμαις τῶν μαθητῶν καὶ τῶν ἱερέων, H. 16.13.

und indem du das Gewand aus Blut anlegtest, wurdest du zur Zier der Priester ...¹³⁴.

ERGEBNISSE

Romanos Melodos war nicht Theologe, sondern Dichter, Komponist und Rezitator bzw. Prediger. Daher sind in seinen Werken sehr selten eigenständige theologische Aussagen zu erkennen, seine Hymnen dienen vielmehr als ein Mittel zur Glaubensverbreitung¹³⁵, besonders der zu seiner Zeit akzeptierten oder auch diskutierten Ergebnisse theologischer Diskussion, für die der zentrale Begriff der *oikonomia* stets den Hintergrund darstellt.

Unter seinen *Quellen* dominiert – hinsichtlich Inhalt und Wortwahl – das Neue Testament. Weitere Quellen sind das Alte Testament und einige Apokryphen, weiters die theologischen Schriften Justinians, die Beschlüsse der Konzilien von Ephesos (431) und Chalkedon (451), der *Endemusa* von 448 und der ephesinischen Räubersynode (449), sowie die Schriften der Kirchenväter des 3. bis 6. Jahrhunderts. Unter letzteren sind besonders hervorzuheben: Ephraim der Syrer (in griechischer *und* in syrischer Sprache), Johannes Chrysostomos und die Pseudo-Chrysostomica, Proklos von Konstantinopel und Basileios von Seleukeia (sowohl aus der nestorianischen als auch aus der kyrillischen Phase, weshalb Romanos ihn in modifizierter Form rezipiert, wohl um nicht in Zeiten des Neuchalkedonismus nestorianisch zu erscheinen).

In der *Trinitätslehre* stimmt Romanos mit den Kirchenvätern seit dem Nicaenum und dem Constantinopolitanum überein. Dies gilt auch für die Wesensgleichheit des Heiligen Geistes mit dem Vater und dem Sohn, ohne dass die Eigenständigkeit der drei göttlichen Personen in den Hintergrund träte. Weiters ist hervorzuheben, dass bei Romanos zwar die zweite göttliche Person, wie allgemein, so auch im Rahmen trinitarischer Aussagen deutlich dominant ist, doch spricht und handelt Christus oft ausdrücklich namens der Trinität. Ausdrücklich grenzt Romanos sich gegen Arianer und Nestorianer ab.

Die *Christologie* des Romanos ist durch Kaiser Justinian bestimmt, wobei hervorzuheben ist, dass direkte Polemik gegen den Monophysitismus und dessen Hauptvertreter bei ihm nicht erkennbar ist. Terminologisch beruht er auf Chalkedon und auf Formulierungen Justinians. Er betont, dass die göttliche Wesenheit unteilbar ist und dass die Menschwerdung und der Kreuzestod Christi nach seinem göttlichen Willen geschah. In Abgrenzung gegen Eutychi- aner, Phantasiasten und Docketisten betont er die wahrhaftige Fleischwerdung des Logos aus der Theotokos. Zentrale Bedeutung hat im Zusammenhang mit dem Heilsgeschehen der Begriff der göttlichen *oikonomia*.

Die *Eschatologie* des Romanos ist angesichts der Vollendung des sechsten Aion durch seine und vieler seiner Zeitgenossen verstärkte Erwartung der Endzeit und des kommenden Weltgerichts geprägt. Auch in manchen juristisch geprägten Termini wird die Gerichtserwartung deutlich. Die Endzeitangst ist in seinen Hymnen in allen damals geläufigen Ausprägungen (Hinweise auf Naturereignisse als Vorzeichen des Unterganges, auf das Böse und dessen Per-

¹³⁴ Ὅλος ὑπάρχων, μακάριε, ἐκ νεότητος τὴν ψυχὴν ὠραιότατος, ἱερωσύνης τῷ χρίσματι ἐκ θεοῦ ἐχρίσθης καὶ στολὴν τὴν ἐξ αἵματος ἐνδυσάμενος, γέγονας ἱερέων καλλώπιμα καὶ τοῖς συνάθλοις σου ὁδηγὸς πρὸς εὐσέβειαν, 74M.-Tr.2. – Hierzu passend sei vermerkt, dass auch ein *Chairetismos* im Akathistos (23.11) Maria als „ehrwürdiges Prunkstück frommer Priester“, *καύχημα σεβάσμιον ἱερέων εὐλαβῶν*“, bezeichnet.

¹³⁵ Vgl. hierzu KODER 2009.

sonifikationen in dieser Welt) präsent. In einigen Hymnen tritt deutlich ein pessimistischer Tenor hervor. Er ist freilich nicht generell dominant, da in Romanos' Haltung gegenüber den Gläubigen die Belehrung, die Erweckung bzw. Bestärkung der Jenseitshoffnung und die Ermutigung zur Umkehr vom Zustand der Sünde überwiegen.

Die *Mariologie* des Romanos ist als selbstverständlicher Teil in die Christologie integriert. Maria steht im Rahmen der Heilsgeschichte als Mittlerin zwischen Gott und den Menschen und wirkt zugleich als Kontrastpersönlichkeit zu Eva. Durch diesen Gegensatz ist auch das Frauenbild des Romanos geprägt: Konkreten negativen Personenzeichnungen im Zusammenhang mit Berichten im Alten Testament und einzelnen Aussagen mit negativen Pauschalierungen steht eine positive Grundhaltung gegenüber.

Hinsichtlich der *Sakramentenlehre* findet man bei Romanos – in enger Anlehnung an entsprechende Passagen des Neuen Testaments – Aussagen zur Taufe, zur Eucharistie, zum Priestertum und zur Ehe; von letzterer spricht er vorbehaltlos positiv.

ANHANG: PATRISTISCHE QUELLEN DES ROMANOS MELODOS

- Amphilochios von Ikonion (ca. 340–394), Anklänge an „Auf Lazaros“ (PG 39.60–65): H. 26.
Ps.-Athanasios, Hom. auf die Begegnung des Herrn (PG 28.974–100): H. 14.12; *Quaestiones ad Antiochum* 10 (PG 28.604C) (vgl.: Anastasios Sinaites, *Quaestiones et Responsa* 126 [PG 89.775BC]): H. 43.23.
- Basileios von Kaisareia (ca. 330–379), *Hom. in Hexaem.* 7.5 (PG 26.160B; ed. J. GIET, SC 26bis, 416–418): H.6 Refrain; Brief 260 an Bischof Optimos (PG 32. 953–967): H.14.10–12.
- Basileios von Seleukeia (vor 400– ca. 459), Hom. 7, Auf Abraham (PG 85.101–112): H. 3.22f.; Hom. 8, Auf Joseph (PG 85.112–125) (klar von Nestorios abhängig): H. 6.3,6; Hom. 11, Auf Elias (PG 85.148–157): H. 7, bes. 7.3,6; Hom. 23, Auf den Besessenen (PG 85.269–278): H. 22, bes. 22.7,17–21,24; Hom. 39, Auf die Verkündigung¹³⁶ (PG 85.425–452): H. 10.2, H. 11 Pr., H. 14.3–4, H. 26, H. 49.7.
- Dorotheos von Gaza (um 500– nach 560), *De Ieiunio, Didask.* 15 (PG 88.1788–1793; ed. L. REGNAULT - J. DE PRÉVILLE, SC 92, 446–456): H. 1.24.
- Ephraim Syros (um 300–373)¹³⁷, *Adhortatio ad fratres* (ASSEMANI III 205–215 [CPG 4018]): H. 27.13; *Carm. Nisibena* 36.1 et 58.11 (BECK): H. 36.22; *Comm. in Evang.* 2.4 (LELOIR): H. 9.8; *Comm. in Evang.* 2.17 (LELOIR): H. 11.16,18, 35.12; *Comm. in Evang.* 3.2 (LELOIR): H. 10.10, 15.7; *Comm. in Evang.* 12.21–24 (LELOIR): H. 20.9,12,13; *Comm. in Evang.* 18.2 (LELOIR): H. 41.19, 42.16; *Comm. in Evang.* 20.5 (LELOIR): H. 34.14; *Comm. in Evang.* 21.5 (LELOIR): H. 35.16, 41.19, 42.16; *Comm. in Evang.* 21.10 (LELOIR): H. 44.5; *Comm. in Evang.* 21.22 (LELOIR): H. 40.2f.; *Comm. in Evang.* 21.27 (LELOIR): H. 45.16; *Comm. in Gen.* 20.3 (TONNEAU 69f.): 3.23; *Comm. in Gen.* 37.7 (TONNEAU 88f.): 5.18; *De timore Dei* (ASSEMANI I 71–111 [CPG 3911]): H. 53.28; *Hy. de Azymis* 13.9 (BECK): H. 36.22; *Hy. de B. Maria* 7.3 (LAMY): H. 12.1; *Hy. de B. Maria* 7.4 (LAMY): H. 9.2; *Hy. de Nativ.* 2.13f. (BECK): H. 10.13; *Hy. de Nativ.* 4.5,20 (BECK): H. 10.5 ; *Hy. de Nativ.* 4.184f. (BECK): H. 10.23; *Hy. de Nativ.* 6.9 (BECK): H. 35.13; *Hy. de Nativ.* 6.20 (BECK): H. 15.8; *Hy. de Nativ.* 11.1 (BECK): H. 9.14; *Hy. de Nativ.* 11.6 (BECK): H. 36.7; *Hy. de Paradiso* 5.13 (BECK): H. 10.11, 12.11; *Institutio ad monachos* (ASSEMANI III 324–356 [CPG 4034]): H. 53.28 ; *Prec.* 8 (ASSEMANI III 521–523

¹³⁶ B. MARX, Procliana. Untersuchungen über den homiletischen Nachlaß des Patriarchen Proklos von Konstantinopel, Münster 1940, 85–95, und F.J. LEROY, L'homilétique de Proclus de Constantinople. Tradition manuscrite, inédits, études connexes (Studi e Testi 247), Città del Vaticano 1967, sehen ihn Proklos von Konstantinopel den wahrscheinlichen Autor, wogegen jedoch R. CARO, La homiletica mariana griega en el siglo V, I–III, Dayton Ohio 1971/72, 288–305, stichhaltige Bedenken erhob.

¹³⁷ Vgl. MAISANO 2002, II 644f., weiters PETERSEN 1985 (Diatessaron), S.169–194, und ders., The Dependence of Romanos the Melodist upon the Syriac Ephrem: Its Importance for the Origin of the Kontakion, in: Vigiliae Christianae 39 (1985) 171–187.

- [CPG 4078]): H. 39.9, 50.pr.; *Prec. ad s. dei matrem* 5 (ASSEMANI III 529D, 533B [CPG 4079]): H. 12.pr., 58 (M-T).18; *Sermo ad monachos Aeg.* (ASSEMANI II 93B [CPG 3942]): H. 30.13; *Sermo de Iosepho tentato* 4 (LAMY III 353–370): H. 6.2,4,6,9,14; *Sermo de morum perversitate* (ASSEMANI II 368–370 [CPG 3967]): H. 15.21; *Sermo in Abraham et Isaac* (PG 56.537-542 [CPG 3954]): H. 3; *Sermo in deiparam* 2 (BECK, Nachträge 39–42, / 49–55¹³⁸): H. 9.15, 10.Refrain, 12.Pr.,1; *Sermo in Hebdomadam Sanctam* 5 et 6 (LAMY I 471f.): H. 36.8-14; *Sermo in illud: Attende tibi ipsi* (ASSEMANI I 237 [CPG 3932]): H. 34.19; *Sermo in sec. adv.* 5 (ASSEMANI II 206f. [CPG 3944]): H. 50.23; *Sermo in adv. domini* 7 (ASSEMANI II 222-230 [CPG 3946]): H. 50.8-10,12-15; *Sermo in adv. domini* 15 et 16 (ASSEMANI III 136–143 [CPG 4012]): H. 50.6-7,10–11,19.
- Gregorios von Nyssa (nach 330–394), Hom. auf die Gottheit des Sohnes und des Geistes und auf den gerechten Abraham PG 46.553-576: H. 3.
- Hesychios von Jerusalem (ca. 380– nach 450), *Synagoge aporion kai lyseon*, Ap. 50–55 (PG 93.1433-1443): H. 40.
- Johannes Chrysostomos (um 350–407), *De ieiunio* (PG 49.305-307): H. 1.2,5; *Hom. in Poenitentiam Ninivitarum* (PG 64.423-434): H. 8 App.,Pr.,6,8; *De eleemosyna* (PG 49.291-300): H. 31, bes. 31.9,15,27-29; *Hom. II in Acta Apostolorum* (PG 60.25-34): H.48,12,15,17.
- Pseudo-Chrysostomica und Spuria, Auf den hl. Joseph (PG 56.587-590): H. 6.6,8,12,14,19; Hom. 1 auf Johannes Prodromos (PG 50.801-806): H. 16, bes. 16.10; Anklänge an „Auf Lazaros III“ (PG 62.777-780): H. 26, bes. 26.7,12f.; Auf den verlorenen Sohn (PG 59. 515-521): H. 28, bes. 28.4-9,12,15-20; *In Adorat. Crucis* (PG 62.747-754): H. 39.7-8; *In Ev. Luc., in Drachmam* (PG 61.781-784): H. 45; *In Ascensionem* (PG 52.791-802): H. 48.9,12-14; *In S. Ap. Thomam* (PG 59.682-688): H. 46.9 und 11.
- Justinian I. (482–565), Edikt von 533 CJ I 1,6: H. 14.12; Edikte von 533 CJ I 1,7 und 551 SCHWARTZ 1939, 72ff., hier: 74,78,90–95: H. 43.1-4 und 13-16; Edikt von 551 und Brief 553 SCHWARTZ 1939, 78 und 90: H. 17, bes. 17.9-10.
- Kyrrillos von Jerusalem (nach 300–386), Hom. auf die Begegnung des Herrn, PG 33.1188-1204: H. 14,Pr.I,1,6,18.
- Origenes (ca. 185–254), *Comm. in Ioann.* XIII 1–52 (PG 14.400–500; ed. C. BLANC, SC 222,34-60): H. 19; *Comm. in Matth.* XI 1–3 (PG 13.903B-911A; ed. R. GIROD, SC 162,265-278): H. 24, bes. 24.4,6,9; *Contra Celsum* 1,48 (PG 11.749B; ed. M. BOSSET, SC 132,200–202): H. 39.2.
- Proklos von Konstantinopel (ca. 380–446), Hom. 18 (PG 65.720C): H. 39.6; Hom. in BMV, ed. E. SCHWARTZ, Acta Conciliorum Oecumenicorum, 1.1.1, Strassburg 1914, 103–107 (PG 65.679-692).
- Seueros von Antiocheia (465–538), *Hom. II in Resurrectionem* (PG 46.628-652): H. 40, bes. 40.6. Hesychios.
- Theodoretos von Kyrros (393– ca.460), *Quaestiones in Exodum* (PG 80.292C): H. 54,3f.
- Theodoros von Mopsuestia (ca. 350–428), *Hom. katech.* 13, 8–12 (edd. R. TONNEAU – R. DEVREESSE, SIt 145, 1949): H. 52.

Vorgelegt vom Verfasser
in der Sitzung am 17. Oktober 2008

¹³⁸ Die Echtheit ist zweifelhaft, vgl. E. BECK (Übers.), Nachträge zu Ephraem Syrus (CSCO 364 = Scriptorum Syri 160), Louvain 1975, Xf.