

Teil II

Literarische Bildfindungsanalyse:
Relevanzen der schriftlichen Quellen

Vorbemerkungen

Zusammen mit dem Repertoire ikonographischer Vorlagen ist der Einfluss der Schriftquellen auf den Bildfindungsprozess von großer Bedeutung⁴⁹⁵. Sowohl narrative Dichtungen zum Leben Adams und Evas als auch interpretierende und kommentierende Literatur zur Auslegung der entsprechenden alttestamentlichen Textstellen fundieren und prägen grundlegend die Entstehung von piktoralen Schöpfungen. Da alle fünf Kirchen ein durchdachtes theologisches Bildprogramm entwerfen, kann die Kenntnis von biblischen, apokryphen, homiletischen und theologischen Schriften zur Genesisthematik als glaubhafte Option vorausgesetzt werden, zumal zwei der Kirchen von Priestern gestiftet sind und eine weitere dem monastischen Umfeld zuzuordnen ist. Ein potentiell in diesen gebildeten höheren Gesellschaftsschichten vorhandenes kulturelles Gedächtnis, ein Bildungskanon aus theologischem und philosophischem Gedankengut, das über Jahrtausende in mündlichen und schriftlichen Überlieferungen gesammelt und tradiert wurde, mag als Fundus für die klerikalen Auftraggeber gedient haben, aus dem die Ideen für die Gestaltung der Adam-und-Eva-Szenen in den fünf Kirchen entstanden sein mögen. Klosterbibliotheken und kultureller Austausch mit dem lateinischen Westen sind wie auch bei den bildlichen Vorlagen als Wege der Wissensübermittlung anzunehmen. Als normative Größe für die Beschäftigung der Programmmentwerfer mit solch vielfälti-

gem Gedankengut, das oft fließende Übergänge zwischen christlichen, jüdischen und paganen Vorstellungen aufweist, ist jedoch das Bekenntnis zur orthodoxen Lehre zu Grunde zu legen, wie es in den liturgischen Gesängen des byzantinischen Ritus Ausdruck findet.

Der zweite Teil der Arbeit beleuchtet die mögliche Einflussnahme von unterschiedlichen Schriftquellen auf die bildliche Umsetzung der Adam-und-Eva-Episoden in den erstmalig Ende des 14. Jahrhunderts auf Kreta geschaffenen Freskenzyklen. Da die Szenen nicht zum traditionellen kretischen Bildkanon gehören, werden die oft unikalene Neuschöpfungen erst durch ihren literarischen Hintergrund verständlich. Dabei müssen auch bildsemiotische Aspekte berücksichtigt werden. Wie die Kirchenväter die Bibeltex-te durch den mehrfachen Schriftsinn auslegten, so lassen sich auch hinter dem oberflächlich Sichtbaren der bildlichen Darstellungen durch polyvalente Deutungsspektren zeichentypologische Aussagen und ikonische Prägnanzen erkennen, die erst durch textbasierte Beleuchtung verständlich werden. Aus dem überaus zahlreichen und auch zeitlich umfangreichen narrativen und auslegenden Material an Schriftzeugnissen zur Protoplastenthematik können nur einige, für die Bildfindung relevant erscheinende Beispiele ausgewählt werden. Am Anfang steht eine komprimierte Übersicht über die wichtigsten literarischen Quellen.

495 Eine allgemeine komprimierte Übersicht zu den Schriftquellen über Adam und Eva bei Erffa, Genesis 255-314. – Böttrich/Ego/Eißler, Adam mit weiterer Literatur.

Literarische Quellenübersicht

Altes Testament

Die textliche Grundlage für die bildliche Umsetzung der Adam-und-Eva-Geschichten konstituieren zuallererst die beiden deutlich differierenden alttestamentlichen Schöpfungsberichte. Die ursprünglich unabhängig voneinander tradierten Versionen, die in kulturell unterschiedlichem Umfeld verortet sind, wurden erst später redaktionell zu einem Gesamtbericht der Urgeschichte verbunden. Auf die divergierenden Forschungsmeinungen zu literargeschichtlichen Fragen soll hier nicht weiter eingegangen werden⁴⁹⁶. Der Bericht in Gen 1,26-31, eine Überlieferung der sog. Priesterschrift, der die Schöpfungshandlung nach Tagen einteilt, geht nur in drei Versen auf die Entstehung Adams und Evas ein. Dort wird über die gleichzeitige Erschaffung des Menschen sowohl des männlichen als auch des weiblichen Geschlechts nach Gottes Ebenbild und seine Einsetzung zur Herrschaft über die Welt berichtet. Die sog. nichtpriesterschriftliche Urgeschichte erzählt in Gen 2,4b-3,24 ausführlicher, detaillierter und anschaulicher über Erschaffung Adams und Evas, Paradies, Sündenfall und Vertreibung. Als schriftliche Quelle für die kretischen Bildfindungen muss der ins Griechische übersetzte Text der Septuaginta (LXX) vorausgesetzt werden, der ab dem 3. Jahrhundert v. Chr. entstand⁴⁹⁷. Dieser weicht in vielen Teilen vom masoretischen Wortlaut ab, bietet darüber hinaus mehrere Hinzufügungen und lässt einen eigenständigen theologischen Gestaltungswillen erkennen⁴⁹⁸. Die Übersetzungen verwenden das Griechisch der hellenistischen Zeit, die Koine. Bis heute ist die LXX das grundlegende Standardwerk für die griechisch-orthodoxe Kirchenliturgie.

Alttestamentliche Apokryphen und Pseudepigraphen

Das Buch Sirach (JesSir)⁴⁹⁹, abgefasst zwischen 180 und 175 v. Chr., wird der Weisheitsliteratur zugeordnet. Es gehört nicht zum jüdischen Tanach. In der Ostkirche ist die Schrift als Teil

des alttestamentlichen Kanons und damit in den Textumfang der LXX aufgenommen. Es enthält weisheitliche Sprüche und zugleich ein Loblied auf die Schöpfung und einen Abriss der Heilsgeschichte.

Das Jubiläenbuch (Jub)⁵⁰⁰, auch kleine Genesis genannt, entstand im 2. Jahrhundert v. Chr. Diese Neuerzählung der biblischen Geschichte ist als himmlische Offenbarung eines Engels an Mose gestaltet. Die Schrift hält sich eng an den alttestamentlichen Text, präsentiert darüber hinaus Abweichungen und eigene Akzentsetzungen. Ursprünglich in Hebräisch verfasst, existierten griechische und syrische Übersetzungen, die im Wesentlichen nur indirekt bezeugt sind. Die äthiopische Version ist die einzig vollständige Fassung des Jubiläenbuches, dessen älteste bekannte Textzeugen aus dem 14. und 15. Jahrhundert stammen.

Die Henochbücher gehören zu den alttestamentlich-apokalyptischen Pseudepigraphen. Der entrückte Henoch (vgl. 2Kön 2,3-10; Hebr 11,5) als Empfänger göttlicher Offenbarungen ist eine der bedeutendsten Figuren der jüdischen Apokalyptik. Es existieren drei verschiedene Überlieferungen. Das erste oder äthiopische Henochbuch (äthHen)⁵⁰¹ berichtet in verschiedenen, unterschiedlich zu datierenden Traditionsstücken über Himmelsreisen, die himmlische Welt und das Weltgericht. Das Buch der Traumvisionen (83-91) erzählt in verschlüsselten Bildern von der Geschichte Adams bis zur endzeitlichen Aufrichtung der Gottesherrschaft. Das slawische oder das zweite Henochbuch (slavHen)⁵⁰² wurde vor 70 n. Chr. in griechischer Sprache in Alexandria verfasst. Der entrückte Henoch bekommt durch Gott selbst in einer Offenbarungsrede Einblick in die Geheimnisse der Schöpfung. Berichtet wird in den Kapiteln 30-31 von der Erschaffung der Protoplasten und der Verführung Evas durch den Teufel, während Adams Sünde verschwiegen wird. Das dritte oder hebräische Henochbuch⁵⁰³ ist nur noch durch mittelalterliche Handschriften bekannt. Henoch als inthronisierter Engel Metatron darf die Geheimnisse der jenseitigen Welt und des Thrones Gottes schauen. In all diesen Schriften ist eine starke Eschatologisierungstendenz der Genesisberichte erkennbar.

496 Zu literar- und forschungsgeschichtlichen Fragen Frevel/Zenger, Altes Testament 60-184. – Gertz, Altes Testament 187-261 mit weiterführender Literatur. – Martinek, Paradiesgeschichte 25-34.

497 Zur Septuaginta Frevel/Zenger, Altes Testament 54-58. – Tilly, Septuaginta; Textgrundlage dieser Arbeit ist die griechische Septuaginta (Septuaginta, Griechisch) und die dreibändige deutsche Ausgabe der Septuaginta mit Einführung, Erläuterungen und Kommentaren (Septuaginta, Deutsch). Die entsprechenden Texte sind im Anhang (Text 1 und Text 2) aufgelistet.

498 Zu den Wortabweichungen im Genesis-Text Reuling, After Eden 30-36.

499 Deutsche Übersetzung und Kommentierung s. Jesus Sirach.

500 Deutsche Übersetzung und Kommentierung s. Jubiläen.

501 Deutsche Übersetzung und Kommentierung s. Äthiopisches Henochbuch; in der äthiopisch-orthodoxen Kirche gehört das Buch zum Bibelkanon.

502 Deutsche Übersetzung und Kommentierung s. Slawisches Henochbuch.

503 Deutsche Übersetzung und Kommentierung s. Hekhalot-Literatur.

Frühjüdische Genesisinterpretationen – Philo von Alexandrien

Der Einfluss jüdischer Schriften und Bibelauslegungen auf die Bildfindung der urchristlichen Ikonographie ist nicht zu unterschätzen⁵⁰⁴. Die Adversus-Judaeos-Literatur mag ein entgegengesetztes Bild vermitteln, die Quellen bezeugen einen aktiven Dialog und ständigen Austausch sowie eine positive Aufnahme von jüdischen Traditionen durch christliche Autoren⁵⁰⁵. Das Werk des syrischen Kirchenvaters Ephraem etwa zeigt viele Übernahmen rabbinischer Elemente in der Bibelexegese. Philo von Alexandrien (ca. 20/10 v. Chr. - 45 n. Chr.) ist einer der bedeutendsten frühjüdischen, griechischsprachigen Theologen⁵⁰⁶. Seine Werke sind stark von philosophischen Ideen und maßgeblich durch den Platonismus beeinflusst. Auf Grundlage der LXX entstand sein großer Kommentar zur Genesis, der sich der allegorischen Exegese bedient (QGen)⁵⁰⁷, deren Auslegung zu den Adam-Eva-Geschichten heute nicht mehr erhalten ist. Sein Werk über die Welterschöpfung, »de opificio mundi« (Opif)⁵⁰⁸, entwickelt eine mittelplatonische Kosmologie, die über die absolute Transzendenz Gottes und die Schöpfungsmittlerschaft des weisheitlichen Logos spekuliert. Der Lebensgeschichte Adams und Evas kommt eine symbolisch-allegorische Funktion zu. In einer dualistischen Sicht werden Eva als Aisthesis, das weibliche Prinzip der Sinnlichkeit, und Adam als Nous, als die unschuldige vernünftige Seele, erkannt⁵⁰⁹.

Alttestamentliche Pseudepigraphen – Leben Adams und Evas

Eine fundamentale Rolle bei der Bildfindung spielt die »primäre Adamliteratur«, deren Legendenbildung die Personen und den Lebensweg Adams und Evas näher beleuchtet. Gerade im Mittelalter ist die Trennung von kanonischer und apokrypher Literatur noch nicht so streng gezogen⁵¹⁰. Der knappe biblische Bericht lässt viele Fragen offen und gibt Raum für Spekulationen und Ausschmückungen des alttestamentlichen Stoffes. Der Schwerpunkt der Schriften liegt auf dem postparadiesischen Leben. Die Reflexion über die gegenwärtige *Conditio Humana* und die Hoffnung auf die immerwährende Barmherzigkeit Gottes durchziehen diese Literatur. Die postlapsarische Existenzbewältigung gibt Antworten auf dringliche alltägliche und zugleich auch auf escha-

tologisch-soteriologische Fragen. Die Vorkommnisse im Paradies fungieren als ätiologische und ethisch-paränetische Paradigmata. Sie entwerfen das Modell einer »narrativen Anthropologie«⁵¹¹. Die eschatologische Dimension mit der Hoffnung auf die *Renovatio* des Paradieses und die erneute Einsetzung Adams und Evas in ihren ursprünglichen Stand, und damit auch auf die Erlösung der Menschheit, ist das finale Anliegen. Da das jüdisch-apokryphe Material in zahlreichen christlichen Adaptionen weitertradiert wurde, ist eine Unterscheidung zwischen jüdischen Urschriften und christlichen Interpolationen oft problematisch, da ihre Überlieferungsstränge eng miteinander verflochten sind.

Der bedeutendste narrative Werkkomplex, die Schriften über das »Leben Adams und Evas« (LAE), gibt Zeugnis von der frühjüdischen Beschäftigung mit der paradiesischen und postparadiesischen Vita der Ureltern⁵¹². Als Rezeptionen von Gen 1-3 sind Textzeugnisse in unterschiedlichen Versionen und mit einem breiten Spektrum verschiedenster Traditionen zu einem großen Erzählwerk über die Adam-und-Eva-Thematik verbunden. Diese auf einen gemeinsamen, wohl griechischsprachigen Archetypus zurückgehenden Schriften beleuchten maßgebend das Leben der Protoplasten nach der Vertreibung. In Rückblenden berichten Adam und Eva auch von den Ereignissen innerhalb des Paradieses. Eine auf eschatologisch-soteriologische Thematik ausgerichtete Rahmenhandlung verbindet diese in Einzelheiten variierenden Texte. Die enorme lokale Verbreitung, die bis ins Mittelalter sich weiterentwickelnden Adaptionen in unterschiedlichsten kulturellen Kontexten, die weitverzweigte Legendenbildung und die mannigfaltigen christlichen Bearbeitungen zeugen von der großen Beliebtheit dieser Sammlungen⁵¹³. Die Schriften des LAE sind ein wichtiger Teil des kulturellen Erbes der mittelalterlichen Gedankenwelt⁵¹⁴. Neben der eschatologischen Klammer ist eine paränetische sowie ätiologische Ausrichtung des bearbeiteten Genesisstoffes zu beobachten⁵¹⁵. Eine liturgische Rezeption haben die apokryphen Texte des LAE, insbesondere die der griechischen Fassung, im byzantinischen Ritus der Fastenzeit gefunden. Am Sonntag des Käseverzichtes (*Κυριακή της τυροφάγου/τυρίνης*), dem Sonntag der Vergebung vor dem Großen Fasten, wird traditionell der Vertreibung Adams aus dem Paradies gedacht. Die liturgischen Hymnen des Fasten-Triodions nehmen Teile der apokryphen Texte auf⁵¹⁶.

Die griechischsprachige Version, die »Apokalypse Mose« (grLAE)⁵¹⁷, entstand etwa im 1. bis 2. Jahrhundert n. Chr.⁵¹⁸.

504 Zu diesem Thema Runia, Philo. – Grypeou/Spurling, Genesis mit weiteren Literaturangaben.

505 Grypeou/Spurling, Genesis 7. – Ginzberg, Haggada.

506 Kaiser, Philo mit ausführlicher Bibliographie.

507 Philo, Genesis; dazu Böhm, Philo 238-326.

508 Die neueste griechisch-deutsche Ausgabe s. Philo, Opificio Mundi.

509 Zu dieser Thematik Früchtel, Philo. – Klein, Lichtterminologie.

510 Dazu Murdoch, Apocryphal 255.

511 Knittel, Leben Adams 95.

512 Eine synoptische Übersicht aller Ausgaben bietet Synopsis Adam and Eve; eine kritische Ausgabe des grLAE s. Life of Adam and Eve. Thematische Auf-

sätze zu unterschiedlichen Aspekten des LAEs sind im Sammelband von Anderson/Stone/Tromp, Literature zusammengestellt. Eine Übersicht über die Entwicklung der LAE-Schriften und die unterschiedlichen Werkausgaben s. De Jonge/Tromp, Life of Adam and Eve.

513 Dazu Murdoch, Apocryphal.

514 Murdoch, Apocryphal 252.

515 Meiser, Ätiologie 201-224.

516 Doehorn, Dämon 347.

517 Eine deutsche Übersetzung s. Knittel, Griechisches Leben Adams und Apokalypse Mose mit weiterführender Literatur.

518 Knittel, Griechisches Leben Adams 304. – Apokalypse Mose 165; 172.

Die Geschichte des Sündenfalls wird zweimal, eingebettet in eine Rahmenhandlung, erzählt. Adam berichtet auf dem Krankenbett seinen Kindern rückblickend von den Übertretungen im Paradies. Kurz vor Adams Tod folgt nochmals eine ausführliche Schilderung Evas vom Leben im Paradies. In der etwas jüngeren lateinischen Fassung des Lebens Adams und Evas, der *Vita Adae et Evae* (latLAE)⁵¹⁹, setzt die Erzählung direkt nach der Vertreibung ein und legt einen Schwerpunkt auf die Bußhandlungen der Protoplasten für ihr Fehlverhalten. Nach einer erneuten Versuchung Evas durch den Teufel wird in einem Gespräch zwischen den Ureltern und dem Satan über den ersten Sündenfall resümiert. Weitere Textzeugen sind die slawische Fassung des Lebens Adams und Evas (slavLAE)⁵²⁰, die armenische Buße Adams (armLAE)⁵²¹, das georgische Adambuch (georgLAE)⁵²² sowie einige erhaltene Fragmente in koptischer Sprache, die Übereinstimmungen, gleichwohl auch sehr unterschiedliche Rezeptionen bieten. Die Beliebtheit und weite Verbreitung dieses Stoffes im Mittelalter belegt die mit dichterischen Ausschmückungen versehene, althochdeutsche lyrische Eva-und-Adam-Dichtung des Lutwin aus dem 14. Jahrhundert, die auf dem lateinischen LAE basiert und darüber hinausreichende Quellen verwendet⁵²³. Lutwins Poem zeigt ein spezielles Interesse an Eva und nimmt eine durchweg positive Beurteilung ihrer Person vor. Lutwin wie auch schon das lateinische LAE fokussieren die Geschehnisse auf die Reue und auf das Bußverhalten der Ureltern nach der Vertreibung. Eine mit 29 Illustrationen versehene Handschrift dieses Textes aus der Mitte des 15. Jahrhunderts gehört zum Bestand der Österreichischen Nationalbibliothek (Cod. Vind. 2980)⁵²⁴. Auch im griechischsprachigen Raum finden die apokryphen Adamschriften Aufnahme. Die von dem kretischen Dichter Georgios Chumnos um 1500 verfasste metrische Paraphrase zu Genesis und Exodus⁵²⁵ stützt sich auf das grLAE, das slavLAE und die *Palaea Historica*.

Rabbinische Literatur

Die sich über viele Jahrhunderte herausbildenden religiösen Schriften des rabbinischen Judentums, die sog. Midraschim⁵²⁶, sind exegetische Kommentare zu den Texten des Alten Testaments⁵²⁷. Nach der Zerstörung des Tempels in Jerusalem 70 n. Chr. entstanden die bedeutendsten dieser Textsammlungen. Ihre Blütezeit reicht jedoch bis weit ins Mit-

telalter. In der Phase des mittelalterlichen Aufschwungs der jüdischen Bibelexegese ist eine große Einflussnahme auf die christlich-hermeneutischen Schriften zum Alten Testament zu beobachten. Die haggadischen Midraschim enthalten exegetische und homiletische Auslegungen zu den narrativen Teilen der Bibel, so auch zur Genesis. Sie vertiefen den biblischen Text und fügen auch erzählerische Einzelheiten hinzu. Ebenso paraphrasieren und interpretieren der babylonische und der palästinische Talmud⁵²⁸, umfangreiche Sammlungen rabbinischer, ursprünglich mündlicher Diskussionen und Lehrmeinungen aus verschiedenen Richtungen der rabbinischen Schulpraxis, neben der Mischna die Texte der Urgeschichte. Der frühmittelalterliche Midrasch *Pirke de-Rabbi Elieser*⁵²⁹ etwa beschäftigt sich ausführlich mit dem Buch der Genesis. Zudem existieren umfangreiche literarische Florilegien von ursprünglich oralen jüdischen Sagen und Fabeln zu den Genesiserzählungen, die über Jahrhunderte gesammelt und weitertradiert wurden⁵³⁰. Die knappe Genesiserzählung und die Bilderdistanz im Judentum regten literarisch zu phantasiereichen Ausgestaltungen des Stoffes an. Viele Erzählstränge sind in das christliche Gedankengut übernommen worden, sodass eine exakte Herkunftsanalyse dieses literarischen Erbes schwierig ist.

Der kulturelle Transfer zwischen orthodoxem Christentum auf Kreta und jüdischem Gedankengut könnte einerseits über die umfangreichen, weit verbreiteten mündlichen Überlieferungen und interkulturellen Erzähltraditionen stattgefunden haben. Andererseits ist die Existenz von jüdischen Gemeinden auf Kreta, insbesondere in den städtischen Zentren, aber auch eine teilweise ländliche Ausbreitung, durch Schriftquellen belegt⁵³¹. Neben den Berichten über antijüdische Stimmungen und die ausgegrenzte Stellung innerhalb der Gesellschaft werden auch Kooperationen von Juden und Orthodoxen erwähnt, etwa finanzielle Unterstützung durch jüdische Kreise bei den Kallergis-Aufständen⁵³². Diese Informationen sprechen für Veränderungen von Gruppierungen und Fraktionen, für multiple Verbindungen, angepasst an die jeweiligen Verhältnisse. So gab es einerseits Abgrenzungen, andererseits jedoch auch Annäherungen an die jüdische Religion. Die narrativen Traditionen zu den Paradiesgeschichten werden in der geistigen Bewegung des 12. Jahrhunderts, der jüdischen Mystik, der Kabbalah⁵³³, aufgenommen und mit neuen Ideen, teilweise auch christlichen, und mit neuplatonischen Vorstellungen verknüpft.

519 Deutsche Übersetzung s. Leben Adams und Evas.

520 Deutsche Übersetzung s. Altkirchenslavisches Adambuch; dazu auch Miltenova, Slavonic Manuscripts.

521 Armenischer Text und englische Übersetzung s. Armenisches Adambuch; dazu auch Stone, Armenian Apokrypha. – Stone, Armenian Tradition.

522 Französische Übersetzung s. Georgisches Adambuch.

523 Altdeutscher Text s. Lutwin's Eva und Adam; weitere Erläuterungen zu Lutwin's Eva und Adam bei Murdoch, Apocryphal 155-166. 240-244.

524 Halford, Codex Vindob. 2980.

525 Die ursprünglich im Katharinenkloster auf dem Sinai befindliche Handschrift ist heute in der British Library, London (Add. MS. 40724); englische Übersetzung s. Georgios Chumnos, Englisch; griechischer Text s. Georgios Chumnos,

Griechisch; dazu auch Stone, Apocrypha 206-208. – Stone, Adam's Contract 93-95.

526 Stemberger, Talmud.

527 Reuling, After Eden. – Toepel, Adamic Traditions 305-324.

528 Eine Neuübersetzung s. Babylonischer Talmud.

529 Die deutsche Übersetzung s. Pirke de-Rabbi Elieser.

530 Zur umfangreichen Sammlung von Legenden aus der Urzeit s. Sagen der Juden und Natursagen; dazu auch Ginzberg, Legends I und V.

531 Die Präsenz der Juden auf Kreta in der venezianischen Epoche ist gut durch private und offizielle Urkunden dokumentiert; dazu Starr, Jewish Life. – Jacoby, Jews 248-261.

532 In den Jahren 1282-1299 Jacoby, Jews 259.

533 Zur Kabbalah s. Maier, Kabbalah.

Christliche Adam-und-Eva-Literatur

Die christliche Literatur baut auf den jüdischen Quellen auf und stellt diese in einen großen heilsgeschichtlichen Rahmen. Typologische Bezüge zum Neuen Testament überhöhen die Adam-und-Eva-Geschichten. Die Erlösung durch Christus vermittelt die endzeitliche Hoffnung auf eine Rückkehr zum paradiesischen Zustand. Zudem werden anthropologische, soziale, moralische und religiöse Fragen in die zeitliche Ebene der Urgeschichte projiziert.

Die sog. sekundäre Adamliteratur dokumentiert die weite Verbreitung der frühjüdischen Traditionen und die Verarbeitung des apokryphen Adam-und-Eva-Stoffes auch in christlichen Kreisen bis weit in das Mittelalter hinein. Zu diesen Schriften gehört das Buch der Schatzhöhle (CavThes)⁵³⁴, eine erst etwa im 6. Jahrhundert n. Chr. vollendete Sammlung unterschiedlicher Handschriften aus der frühchristlichen syrischen Kirche, die in mehreren Sprachversionen überliefert ist. Der Name Schatzhöhle leitet sich von dem fiktiven Ort ab, den die Ureltern nach der Vertreibung von Gott zugewiesen bekommen und in dem die Schätze aus dem Paradies aufbewahrt werden⁵³⁵. In dieser Höhle werden die Urväter begraben, so auch Adam. Erzählt wird nach der biblischen Chronologie in 54 Kapiteln die Geschichte von der Welterschaffung bis zum Pfingstereignis, wobei auch zahlreiches außerbiblisches Legendenmaterial verwendet wird. Eine Abhängigkeit von den Texten des LAE ist anzunehmen⁵³⁶. Das Werk erreichte nicht nur in der syrischen Kirche, sondern auch im gesamten mittelalterlichen Europa große Popularität⁵³⁷.

Das äthiopische Adambuch oder das »Christliche Adambuch des Morgenlandes« oder auch der »Kampf Adams und Evas mit dem Satan« (äthAdam)⁵³⁸ genannt, wurde zwischen dem 7. und 11. Jahrhundert ins Äthiopische übersetzt. Das Alter der arabischen Urfassung ist nicht bekannt. Es beschreibt die mühsame postparadiesische Existenz von Adam und Eva und ihre ständigen Anfeindungen durch den Teufel. Mit ätiologischer Tendenz wird ein starker Kontrast zwischen dem einstigen lichterfüllten Leben im Paradies und den Schrecken und Ängsten der irdischen Existenz aufgebaut. Berichtet wird jedoch auch von der hilfreichen Unterstützung durch die vom fürsorgenden und barmherzigen Gott geschickten Engel und von der Aussicht für die bußfertigen Ureltern auf eine Rückkehr in das endzeitliche Paradies. Auch hier gibt es Parallelen zu den Handschriften des LAE und Übereinstimmungen mit der CavThes.

Die altenglische, im Mittelalter sehr verbreitete und beliebte biblische Dichtung aus dem 9. Jahrhundert, Genesis B⁵³⁹ genannt, beschäftigt sich mit dem Engelfall und der

Versuchung und Verurteilung Adams und Evas. Verbildlicht wurde diese Erzählung im sog. Caedmon-Manuskript, Junius Ms. 11 (dazu S. 182). Neben den im Mittelalter populären Spekulationen über apokalyptische Höllenfahrten und endzeitliche Gerichtsvorstellungen beschreibt diese Schrift eine Himmelsvision Evas beim Sündenfall.

Neues Testament

Obwohl die Schöpfungsgeschichte und ihre narrativen Details im Neuen Testament nicht explizit thematisiert werden, gehen doch bestimmte Bildvorstellungen von Genesissszenen auf neutestamentliche Aussagen und Interpretationen zurück. Adam selbst wird nur selten im Neuen Testament erwähnt, wie etwa in der Adam-Christus-Typologie in den Paulusbriefen (Röm 5,12-21; 1Kor 15,20-28). Das Alte Testament wird als durchgehender Heilsplan Gottes von Christus her interpretiert. Figuren und Motive des Alten Testaments sind aus der christologischen Perspektive heilstypologisch auf neutestamentliche Ereignisse und Aussagen bezogen. Adam steht am Beginn der Menschheitsgeschichte, die in Christus zum endgültigen Ziel ihrer Erlösung geführt wird. So liefern auch neutestamentliche Aussagen über den Schöpfergott, Visionen über die neue Schöpfung und das neue Paradies Inspirationen für die alttestamentliche Bildgestaltung. In den eschatologischen Motiven der Johannes-Apokalypse werden die Vorstellungen vom Gericht und Paradies, die in den Adam-und-Eva-Episoden große Bedeutung besitzen, rezipiert und in einen heilsgeschichtlich-endzeitlichen Kontext gestellt, dessen retrospektive Vorgeschichte die Protoplastenerzählungen bilden.

Apokryphe frühchristlich-apokalyptische Schriften

Die Gedankenwelt der jüdischen Apokalyptik wird im Urchristentum teilweise absorbiert und verchristlicht. Der Descensus ad inferos Christi des Nikodemus-Evangeliums (EvNik)⁵⁴⁰ oder die Paulus-Apokalypse (ApkPls)⁵⁴¹ beinhalten visionäre Reisebeschreibungen des neuen Paradieses und Erzählungen von der Person des endzeitlichen Adam, die traditionelle Topoi des urzeitlichen Zustandes aufnehmen. Endzeitliche Thronvisionen zeichnen ein Bild vom allmächtigen Schöpfergott und seinem himmlischen Hofstaat. Engel nehmen eine interzessorische Funktion für die Sünder ein. Die Petrus-Offenbarung (ApkPetr)⁵⁴² beschreibt in ihren Enthüllungen

534 Deutscher Text s. Schatzhöhle. – Syrische Schatzhöhle; dazu Toepel, Schatzhöhle mit quellenkritischer Untersuchung und umfangreicher Bibliographie.

535 CavThes 5,10; 45,14; die dort deponierten Schätze Gold, Weihrauch und Myrrhe aus dem Paradies werden von den drei Magiern zum neugeborenen Jesus nach Bethlehem gebracht; dazu Toepel, Schatzhöhle 171.

536 Apokalypse Mose 18.

537 Toepel, Schatzhöhle 1.

538 Deutsche Übersetzungen s. Christliches Adambuch; ein Vergleich der unterschiedlichen Urtexte bei Trumpp, Christliches Adambuch.

539 Dazu Vickrey, Vision. – Vickrey, Genesis B; Textausgabe s. Genesis B.

540 Deutsche Übersetzung s. Nikodemusevangelium.

541 Deutsche Übersetzung und Einführung s. Paulus-Apokalypse.

542 Deutsche Übersetzung und Einführung s. Petrus-Apokalypse; zur Petrus-Apokalypse Bauckham, Apocalypses 149-268.

über das Weltende ausführlich die Zustände in der Hölle und im jenseitigen Paradies. Der etwa im dritten nachchristlichen Jahrhundert entstandene Archetypus der *Quaestiones Bartholomaei* (QB)⁵⁴³, der heute in sechs unterschiedlichen, wohl erst mittelalterlichen Textrezensionen in Griechisch, Latein und Kirchenslawisch vorliegt, beschreibt in einem Dialog zwischen dem Offenbarungsvermittler, dem Apostel Bartholomäus, und dem auferstandenen Christus die Geheimnisse der Heilsgeschichte und der Schöpfung. Die Unterhaltung mit dem Teufel beschäftigt sich mit der Engellehre, dem Engelsturz, der Höllenfahrt Christi und der Versuchung Evas. Insbesondere die lateinische Version erzählt ausführlich von der Erschaffung des Menschen, dem Sündenfall und dem Wirken des Teufels in der Heilsgeschichte. Viele Erzählmotive sind auch Bestandteil des LAE.

Rezeptionen in byzantinischer Literatur

Griechische Kirchenväter

In der Alten Kirche entstehen zahlreiche exegetische Werke und Homilien der griechischen Kirchenväter zum Buch Genesis oder zum Hexaemeron⁵⁴⁴. Diese überwiegend apologetischen Schriften verbinden durch ihre typologische Exegese Altes und Neues Testament zu einer Heilsgeschichte. In der antiochenischen Schule wird mehr die historisch-literarische Exegese betrieben, etwa durch Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz oder Johannes Chrysostomos. Die alexandrinische Bibelauslegung, begründet durch Philo, legt das Gewicht stärker auf den allegorischen Aspekt. Diese exegetische Methode wird durch Clemens von Alexandrien und Origenes weiterentwickelt. Bei dem vierfach gestuften Schriftsinn werden über den rein historischen Sachverhalt hinaus die ethisch-moralischen und heilsgeschichtlich-anagogischen Bezüge der Schriften für den Gläubigen herausgearbeitet. Aus der großen Anzahl der Werke seien beispielhaft nur genannt: die Homilien zur Genesis (HomGen)⁵⁴⁵ und der umfangreiche Genesiskommentar⁵⁴⁶ des Origenes, die Schriften der großen Kappadokier, die Homilien zum Hexaemeron von Basilius von Caesarea⁵⁴⁷ und Gregor von Nyssas Schriften, sein Hexaemeron-Kommentar, die »apologia in hexaemeron«⁵⁴⁸, die die »opera exegetica

in Genesim (OpGen)« enthalten, und die Schrift über die Erschaffung des Menschen, »de hominis opificio« (HomOpif)⁵⁴⁹. In seinen Homilien zur Genesis (HomGen)⁵⁵⁰, besonders in den Kapiteln 10 bis 16, beschäftigt sich Johannes Chrysostomos ausgiebig mit der Erschaffung und dem Fall des Menschen. Seine »sermones in Genesim« (SerGen)⁵⁵¹ beinhalten Auslegungen zu Genesis 1-3, darunter zwei Predigten über die Erschaffung des Menschen und über den Sündenfall.

Ephraem der Syrer

Der bedeutende Kirchenlehrer lebte im 4. Jahrhundert in Nisibis und Edessa. Sein Werk ist für die orthodoxe Kirche von enormer Relevanz und hat viele darauffolgende literarische Generationen beeinflusst. In seinen exegetischen Schriften, insbesondere in seinem Kommentar zum Buch Genesis, »in Genesim et in Exodum commentarii« (CGen)⁵⁵², beschäftigt er sich mit den Fragen der Schöpfung und mit dem prälapsarischen Adambild. Die Hymnen über das endzeitliche Paradies (HdP)⁵⁵³ und über den Glauben (HdF)⁵⁵⁴ implizieren viele Reminiszzenzen an den protologischen Paradieszustand der Ureltern.

Grigor Magistros

Der Adelige Grigor Pahlavuni (990-1058)⁵⁵⁵, der den Rang eines Magistros vom byzantinischen Kaiser Konstantinos Monomachos erhielt, war ein armenischer Gelehrter, Dichter und Theologe mit multikulturellem Hintergrund, dessen über 80 überlieferte Briefe sich auch mit biblischen Themen auseinandersetzen. Viele Passagen spiegeln den Reichtum und die Weisheit volkstümlicher Legenden und mittelalterlicher Mythen und ihre Durchmischung mit religiösem Gedankengut wider. So werden die Unannehmlichkeiten der Winterkälte für den Menschen mit dem Verlust des Haarkleides, der durch Adams Fall verursacht wurde, in Verbindung gebracht. Die erste biblische Geschichte in epischer Form, die »Magnalia Dei«, entstand 1045 in Auseinandersetzung mit einem islamischen Gelehrten in Konstantinopel⁵⁵⁶. Das Werk thematisiert auch die Adam-und-Eva-Geschichten.

543 Deutsche Übersetzung und Einführung s. Fragen des Bartholomäus.

544 Allgemein zu den Genesis-Schriften der griechischen Kirchenväter Reuling, After Eden. – Heither/Reems, Adam. – Wenz, Schöpfung 42-133. – Spira, Paradies.

545 (PG 12,145-280); die Homilien sind in der lateinischen Übersetzung Rufins erhalten; deutsche Bearbeitung s. Origenes, Homilien.

546 (PG 12,91-144); deutsche Übersetzung und Kommentierung s. Origenes, Genesis; der Kommentar, der aus 12-13 Büchern bestand, ist bis auf wenige Fragmente verloren; Passagen aus »de principiis« verweisen auf eine dortige Auslegung des Schöpfungsberichtes; zu den Schriften des Origenes zur Genesis Köckert, Kosmologie 224-311.

547 (PG 29,2-206); deutsche Übersetzung s. Basilius von Caesarea, Homilien; dazu auch Köckert, Kosmologie 312-399.

548 (PG 44,62-122); kritischer griechischer Text s. Gregor von Nyssa, Hexaemeron; deutsche Übersetzung s. Gregor von Nyssa, Sechstageswerk; dazu Köckert, Schöpfungsbericht 400-526.

549 (PG 44, 123-298); deutsche Übersetzung s. Gregor von Nyssa, Erschaffung des Menschen.

550 (PG 53, 21-384; 54, 385-580); englische Übersetzung s. Chrysostomos, Homilien Genesis; deutsche Übersetzung s. Chrysostomos, Homilien Buch Mose; dazu Reuling, After Eden 115-154.

551 (PG 56, 429-517); deutsche Übersetzung s. Chrysostomos, Sermones.

552 Lateinische Übersetzung mit kritischen Anmerkungen s. Ephraem, Genesim; deutsche Übersetzung s. Ephraem, Kommentar Genesis; dazu Wickes, Ephrem Genesis. – Kremer, Mundus Primus.

553 Deutsche Übersetzung s. Ephraem, Hymnen de Paradiso; mit Kommentierung Beck, Ephraems Hymnen.

554 Deutsche Übersetzung s. Ephraem, Hymnen de Fide.

555 Zu Grigor Magistros Hacikyan, Armenian Literature 323-331; zu den Briefen Stone, Armenian Tradition 368-375; eine neue englische Übersetzung und Kommentierung durch Th. M. van Lint ist in Vorbereitung.

556 Englische Übersetzung s. Terian, Magnalia Dei.

Palaea Historica

Die Palaea Historica (PalHist)⁵⁵⁷ ist ein mittelbyzantinisches, im 9./10. Jahrhundert entstandenes, in griechischer Volkssprache verfasstes Kompendium narrativer Art mit alttestamentlichen Erzählungen und einigen theologischen Erörterungen unter Aufnahme frühjüdischer apokrypher Traditionen. Die Schrift zeigt eine gewisse Kenntnis byzantinischer Literatur und eine weitläufige Vertrautheit mit der byzantinischen Liturgie und Hymnologie, so auch mit dem großen Kanon des Andreas von Kreta⁵⁵⁸. Die Übersetzungen ins Russische und Slawische zeugen von der großen Verbreitung dieser Schrift in der orthodoxen Kirche. Ein zentrales theologisches Thema ist die Geschichte der Sünde und der Vergebung.

Petrus Comestor

Eine im Mittelalter populäre und weitverbreitete Schrift ist die Historia Scholastica (HistSchol), ein biblisches Kompendium zur Weltgeschichte, aufgeschrieben von dem französischen Theologen Petrus Comestor⁵⁵⁹. Ursprünglich in lateinischer Sprache verfasst, wurde das in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts entstandene Historienwerk in viele Sprachen übersetzt und diente zugleich als Lehrbuch an Universitäten. Den Anfang bildet die Schöpfungsgeschichte. Petrus nimmt Gedanken und Ideen sowohl aus jüdischen Exegesen⁵⁶⁰ als auch aus patristischen Auslegungen auf. Die Historia ist Spiegelbild einer langen Auslegungsgeschichte der Genesis und beeinflusste als prominentes mittelalterliches Kulturgut viele darauffolgende Schriften.

Apokalyptische mittelalterliche Literatur

In der Zeit der makedonischen Renaissance wurden eschatologisch-apokalyptische Themen in Byzanz neu entdeckt und, wenn auch relativ selten, literarisch verarbeitet⁵⁶¹. Das anwachsende Interesse an relevanten Fragen zum Leben nach dem Tod führte zu zahlreichen Spekulationen über das endzeitliche Paradies. Diese theologisch untermauerten Phan-

tasien zeigen Kenntnisse der jüdischen und frühchristlichen apokalyptischen Schriften, auch wenn diese als unkanonisch galten. Die Wurzeln lagen meist im Umfeld monastisch-mystischer oder asketischer Kreise, die Zugang zu diesen apokryphen Texten hatten und sicher auch von ihnen Gebrauch machten. In zwei mittelalterlichen Schriften werden die visionären Himmels- und Höllenreisen der Gottesmutter Maria und der Nonne Anastasia beschrieben. Die Apokalypse der Theotokos (ApkTheot)⁵⁶², die sich auf Höllenbeschreibungen beschränkt, und die Apokalypse der Anastasia (ApkAnas)⁵⁶³ sind mittelalterliche Adaptionen der frühchristlichen ApkPls. Für die Apokalypse der Gottesmutter existiert eine eigene kretische Version⁵⁶⁴. Neben detaillierten Höllen- und Paradiesbeschreibungen zeichnen sich viele liturgische und interzessorische Elemente ab. Diese Apokalypsen verfolgen moralische oder paränetische Absichten, die die Gläubigen angesichts der Höllenstrafen zu guten Taten animieren und so zur endgültigen Erlösung in das restituierte Paradies führen sollen. Zielpunkt ist nicht so sehr eine kosmische, historisch-politische Eschatologie, vielmehr liegt die Fokussierung auf der individuellen Erlösungshoffnung. Weiterhin entstehen phantasievolle, fiktive Heiligenviten mit paradiesischen Visionen und apokalyptischen Einschüben, etwa die Vita Andreas Salos (VAS)⁵⁶⁵, des göttlichen Narren, oder die Vita Basilius des Jüngeren (VB)⁵⁶⁶. Auf diesen beiden Schriften basierend enthält die Vita des Heiligen Niphon Imaginationen vom letzten Gericht, die Niphon von Gott aufgezeigt werden (VN)⁵⁶⁷. Apokalyptische Bilder vom feurigen Thron Christi umgeben von Engeln, vom großen Feuerstrom, vom Posaunenengel und von der Kronenübergabe an die Geretteten werden in dieser Traumreise verbalisiert. Auffällig in diesen apokalyptischen Schriften ist die Häufung des göttlichen Thron- und Hofstaatmotivs in der Schau der jenseitigen Welt, das bereits im jüdisch-apokalyptischen Milieu eine feste Größe darstellte. Diese Paradiesimaginationen zeigen Relevanz für die Vorstellungswelt des urzeitlichen Paradieses.

Adamspiele – Stichoï eis ton Adam

Die Adamspiele, die den Genesisstoff von Sündenfall und Vertreibung analog zu den Passionsspielen zur Aufführung

557 Griechischer Text s. Palaea Historica Griechisch; englischer Text s. Palaea Historica Englisch; dazu Flusser, Palaea Historica 48-79. Zur Übernahme ikonographischer Details aus der Palaea Historica in byzantinischen Bibelillustrationen Stichel, Außerkanonische Elemente 159-181.

558 Eine Einführung bei Georgios Chumnos, Englisch, Introduction XXXI.

559 Lateinischer Text s. Petrus Comestor, Liber Genesis; deutsche Übersetzung s. Petrus Comestor, Historia Scholastica.

560 Dazu Feldman, Jewish Sources 317-350.

561 Grypeou, Paradiesvorstellungen 83-98. – Alexander, Apocalyptic Tradition. – Baun, Moral Apocalypse. – Petkov, Eschatologie.

562 Manuskripte der ApkTheot sind aus dem 11.-16. Jh. erhalten, eine Entstehung wird hingegen zwischen dem 9.-12. Jh. vermutet; Baun, Tales 16-17. Eine englische Übersetzung des Textes Oxford, Bodleian Library, Misc. Gr. 77 findet sich bei Baun, Tales Appendix A, 386-390 und des Textes Oxford, Bodleian Library, MS Auct. E. G. 12 in Baun, Tales Appendix B, 391-400; dazu Bauckham, Apocalypses 332-362 mit weiterführender Literatur. – Baun, Moral Apocalypse. – Baun, Apocalyptic Panagia.

563 Die Kompilation der ApkAnas wird ins 10.-12. Jh. datiert; Baun, Tales 16-17. Englische Übersetzungen der Textversionen Paris und Mailand (Cod. Par. Gr. 1631; Cod. Ambrosianus. A 56 sup.) sowie Palermo (Cod. Panormitanus III. B25) s. Baun, Tales, Appendix C und D, 401-424; zu einer serbischen Version aus dem 14. Jh. Marjanović-Dušanić, Apocalypse of Anastasia 25-36; allgemein Petkov, Eschatologie 246-247.

564 Kretische Version s. Krētikē Apokalypsis; die Beschreibungen der sündhaften Vergehen zeigen individuelle, auf die kretische Gesellschaft bezogene Eigenheiten.

565 Englische Übersetzung s. Vita Andrea Salos; dazu Petkov, Eschatologie 248-269.

566 Griechischer Text s. Vita Basileios Neos; englische Übersetzung s. Vita Basil the Younger; dazu Marinis, Death 29-48.

567 Niphon lebte im 4. Jh. in Konstantinopel, war später Bischof von Constantiane; als Verfasser der Schrift (BHG 137_z) wird ein Mönch namens Peter angenommen; das Abfassungsdatum schwankt zwischen dem 8.-11. Jh.; dazu Rydén, Niphon; griechischer Text mit englischer Übersetzung s. Marinis, Niphon.

brachten, erfreuten sich ab dem 10. Jahrhundert nicht nur im Westen größter Beliebtheit. Das byzantinische pathetisch-dialogische Lesestück aus dem 9. Jahrhundert, die »Stichoi eis ton Adam« (στίχοι εἰς τὸν Ἀδάμ)⁵⁶⁸, wird dem Ignatios Diakonos zugeschrieben und steht in der Tradition der im Mittelalter beliebten Adamspiele⁵⁶⁹, die nachdrücklich den Sündenfall und die Buße der Ureltern dramaturgisch in Szene setzten. Das Gedicht über den Sündenfall besteht aus 143 Versen, aufgeteilt in einen einführenden Monolog und ein Gespräch zwischen Gott, Adam, Eva und der Schlange. Die performativen sakralen Theaterstücke mit dem szenisch, oft dramatisch inszenierten Adam-und-Eva-Stoff und bühenmagischen Effekten mögen auch die Entstehung ikonographischer Handlungsabläufe beeinflusst haben.

Hesychastische Schriften

Die byzantinische Orthodoxie im 14. und 15. Jahrhundert ist nicht ohne den Einfluss der hesychastischen Strömungen denkbar. Wesentliches Gedankengut des spätmittelalterlichen Hesychasmus wie die Lichtmetaphorik oder das Streben nach der ursprünglichen, paradiesischen Gottesnähe zeigten nicht nur Einfluss auf Theologie und Liturgie, sondern auch auf die byzantinische Ikonographie der Kirchengemälde. Stark verbreitet waren diese Anschauungen in monastisch-athonitischen Kreisen⁵⁷⁰. Neuplatonisch beeinflusste Ideen zur Unfassbarkeit des Wesens des Schöpfergottes und zur Gestalt seiner Wirkkräfte hatten Auswirkungen auf die Darstellung der Göttlichkeit als lebensschaffendes Licht. Die Schriften des Gregorios Palamas⁵⁷¹ und infolge auch des Nikolaos Kabasilas⁵⁷² kennzeichnen das Taborlicht als Inbegriff göttlicher Wirkenergie und verbinden hesychastische Gebetspraxis mit einer inspirativen Sakramentalmystik.

Liturgische Schriften

Die Wechselwirkung zwischen liturgischen Schriften und Hymnen und der ikonographischen Gestaltung der Kirchengemälde ist ein unbestrittenes Phänomen. Die Sammlung der liturgischen Ordnungen, die im 14. Jahrhundert durch

den Patriarchen von Konstantinopel, Philotheos Kokkinos, in seiner Diataxis⁵⁷³ erstellt wurde, und die Entstehung von Liturgiekomentaren, etwa durch Symeon von Thessaloniki⁵⁷⁴, belegen die große Bedeutung von Zeremonie und Ritus im Kirchenraum. Die liturgische Einbindung der Adam-und-Eva-Geschichten ist unlösbar mit dem zentralen Thema der Buße verbunden und daher in der vorösterlichen Fastenzeit lokalisiert⁵⁷⁵. Durch die Speise wurde Adam verstoßen und durch die Abstinenz von der Speise, durch das Fasten, wird die Vergebung der Sünden erbeten. Der Große Bußkanon des Bischofs Andreas von Gortyn⁵⁷⁶ aus der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts enthält eine eigene Ode, die von den Verfehlungen Adams und Evas im nun verlorenen Paradies handelt. Im Triodion⁵⁷⁷, das in den sieben Wochen der Fastenzeit und in den drei Wochen des Vorfestens im Gottesdienst gesungen wird, wird der Ausweisung Adams aus dem Garten Eden gedacht. Der liturgische Gesang thematisiert Buße und Reue sowie die Enthaltensamkeit von den Speisen in biblischer Bezugnahme auf den Sündenfall und die Vertreibung der Protoplasten. Das sündhafte Essen der verbotenen Frucht begründet die Notwendigkeit des Fastens. Die Genesistexte gehören zu den standardmäßigen Lesungen in der Fastenzeit. Bereits im 4. Jahrhundert ist die intensive gottesdienstliche Beschäftigung mit dem Adam-und-Eva-Thema als Vorbereitung für die Feier der Neuschöpfung in der Osternacht belegt⁵⁷⁸. Motive und Episoden aus den apokryphen Texten zum Leben Adams und Evas werden am Käse-Fastensonntag, dem Sonntag der Vertreibung aus dem Paradies und der Vergebung (Κυριακή τῆς Τυρνίης), in die vorösterliche Liturgie aufgenommen⁵⁷⁹. In den hymnographischen Schriften wird die Protoplastenthematik in unterschiedlichem Kontext verarbeitet. Der »Hymnus der Zerknirschung auf Adam und Eva« etwa von Romanos Melodos beinhaltet einen Lobpreis auf das Fasten, zu dem Adam nicht fähig war, und das den Gläubigen das verlorene Paradies zurückzubringen vermag⁵⁸⁰. Weiterhin wird in der Begräbnisliturgie und in den Gottesdiensten für die Kommemoranden die Protoplastenthematik rezipiert⁵⁸¹. Die Erschaffung nach dem göttlichen Abbild wird als Hoffnungssymbol für die Rückkehr zu dieser Herrlichkeit und Gottähnlichkeit für die Toten verbalisiert. Die endgültige Zielbestimmung für die Verstorbenen ist die ewige Wohnstatt im wiedergeöffneten Paradies. Auch die interzessorische

568 Griechischer Text s. Stichoi eis ton Adam; dazu auch Sarkissian, Ignatius the Deacon. – Tomadakē, Ignatios Diakonos.

569 Zu den Adamspielen Erffa, Genesis 315-334; zu religiösen Mysterienspielen auf Kreta, hier am Beispiel der Aufführungspraxis des Opfers Abrahams Bakker, Religious Drama. – Dadinakēs, Dramaturgia.

570 Zum Einfluss des Hesychasmus auf die paläologische Kunst Velmans, Byzanz 261-272. – Velmans, Hésychasme. – Strezova, Hesychasm. – Tănase, Hesychasm.

571 Er lebte von 1326/1327 bis 1359 (PG 150/151); die neuere griechischsprachige Werkausgabe des Gregorios Palamas von Christou s. Gregorios Palamas; dazu Kapriev, Philosophie 249-308 mit weiterführender Literatur.

572 Er lebte ca. von 1319 bis 1391, seine Hauptwerke zum Palamismus sind die sieben Bücher vom Leben in Christus und die Erklärungen der Göttlichen Liturgie (PG 150,355-770); eine deutsche Übersetzung vom Leben in Christus des Nikolaos Kabasilas s. Kabasilas, Sakramentalmystik; dazu auch Völker, Kabasilas. – Congourdaou, Nicolas Cabasilas 191-210.

573 Griechische Ausgabe s. Philotheos Kokkinos; »Ordo sacri ministerii« (PG 154, 745-766).

574 Etwa »de sacra liturgica« (PG 155, 253-304); dazu Hawkes-Teeple, Symeon of Thessaloniki. – Schulz, Liturgie 215-231.

575 Dazu Reed, S. Marco Creation Cupola 51 Anm. 89. – Wybrew, Orthodox Lent. – Bertonière, Sundays of Lent. – Schmeemann, Große Fastenzeit.

576 (PG 97,1330-1382); deutscher Text s. Hymnen der Ostkirche I; dazu Giannouli, Andreas von Kreta.

577 Deutscher Text s. Hymnen der Ostkirche I.

578 Reuling, After Eden 123, bes. Anm. 24.

579 Döpmann, Orthodoxe Kirchen 183-185; der griechisch-deutsche Text der Liturgie ist online verfügbar, s. unter Fastensonntag.

580 Text s. Romanos Melodos I 263-272.

581 Zur Liturgie der Toten- und Memorialkultur, Marinis, Death 83-130. – Velkovska, Funeral Rites 21-51.

Litanei zur Erinnerung an die Entschlafenen wird am Samstag vor dem Käse-Fastensonntag zelebriert⁵⁸².

Rezeptionen der Adam-und-Eva-Thematik in Legenden und Volksmärchen

Die oft erst spät verschriftlichen Volksmärchen bewahren ein umfangreiches, weitverzweigtes Kontingent an mündlich überlieferten Geschichten und volkstümlichen Legenden über den Adam-und-Eva-Stoff, deren nicht fest datierbarer oraler Grundbestand in frühe Zeitepochen zurückreicht. Die weite Verbreitung und große Beliebtheit untermauern die Annahme einer möglichen Beeinflussung von Bilderfindungen durch dieses zu allen Zeiten präsente Erzählgut. Neben den Koranschriften⁵⁸³ gibt es zahlreiche arabische Sammlungen mit Geschichten und Auslegungen zur Schöpfungs- und Versuchungsgeschichte. Tradiert in morgenländischen Fabeln und Legenden, die auf uralte mündliche Überlieferungen, in vielen Teilen auch auf jüdische Quellen zurückgreifen, gehören diese Florilegien zum Allgemeingut erzählerischer Tradition im Mittelalter⁵⁸⁴. Der Kontakt zur islamischen Welt und die kulturelle Begegnung sind im mittelalterlichen Kreta ausgeprägt, sei

es durch die frühere arabische Okkupation, durch türkische Sklaven oder durch Handel. Zudem blieben die Türken immer eine potentielle Befreiungsmacht gegen die lateinische Herrschaft. Ein berühmter Koran-Kommentator war der Gelehrte Abū Dscha'far Muhammad ibn Dscharīr al-Tabarī⁵⁸⁵ (ca. 839-923). Sein ausführliches Werk zum Koran bietet ein breites Spektrum von heute zum Teil verlorenen Exegesen vermischt mit volkstümlichen Dichtungen. Das viel gelesene und in der islamischen Welt äußerst populäre Werk, die vierzehnbändige Weltgeschichte »der Anfang und das Ende« des Ibn Kessir, auch Ibn Kathir (Ibn Khaldūn)⁵⁸⁶ genannt, eines Gelehrten aus Damaskus (gest. 1373), beschäftigt sich auch mit der Weltschöpfung. Die Zeitspanne vor Mohamed basiert auf alten mündlichen Mythen und Sagen.

Ebenso ist im griechischsprachigen Raum ein umfangreiches volkstümliches Legendenmaterial zur Protoplastenthematik überliefert⁵⁸⁷. Eine Sammlung von Märchen von der Peloponnes und aus Kreta ist in den *Laographia* (1962) zusammengefasst⁵⁸⁸. Megas erwähnt in einer Erzählung von dem Pakt Adams mit dem Teufel die Existenz von legendenhaftem Traditionsgut über die paradiesische Behaarung der Protoplasten, das auch auf den griechischen Inseln weit verbreitet war⁵⁸⁹.

582 So ist es etwa in dem Typikon für das Kloster des Hagios Mamas in Konstantinopel aus dem 12. Jh. festgelegt; dazu Marinis, *Death* 94.

583 Der Koran sieht Adam als Urvater der Menschheit und als ersten Propheten; eine neue deutsche Übersetzung des Korans s. Koran; zu Adam und Eva im Koran Böttrich/Ego/Eißler, *Adam 138-199* mit weiterführender Literatur.

584 Eine umfangreiche Sammlung dieser Florilegien erfolgte im 19. Jh. durch den Freiherrn von Hammer-Purgstall; Textsammlungen s. Rosenöl.

585 Der erste Band von der Schöpfung bis zur Sintflut s. Rosenthal, *Al-Tabari*.

586 Seine Weltgeschichte »al-bidāya wa-n-nihāya«, »der Anfang und das Ende«, ist nur in arabischer Sprache erschienen; die Prolegomena zu dieser Weltgeschichte s. *Muqaddimah*.

587 Stone, *Adam's Contract* 95-102. – Stone, *Cheirograph*.

588 *Laographia*, dort zu Adam und Eva 567-572.

589 Megas, *Cheirograph*.

Relevante literarische Bausteine für den Bildfindungsprozess

Reihenfolge der Bildsequenzen

Die Reihenfolge der Szenenanordnung variiert in den einzelnen Kirchen. Die anthropogenetisch ausgerichteten Kirchen in Evangelismos, Akoumia, Ano Viannos und Diblochori beginnen den Zyklus mit der Erschaffung Adams, gefolgt von der Erschaffung Evas. Der ausführliche Zyklus in Panteli eröffnet die Szenenfolge mit der kosmologischen Schöpfung. Diese Schöpfungstat wird im ersten Bericht in Gen 1,1-8 und erneut in der zweiten Erzählung in Gen 2,4b erwähnt. Als dritte Szene nach der Erschaffung Adams folgt dort die Anweisung Gottes an Adam. So berichtet auch Gen 2,16-17 vor der Entstehung Evas von der Anweisung Gottes nur an Adam, nicht vom Baum der Erkenntnis zu essen. Weiterhin wird in Panteli unmittelbar vor der Erschaffung Evas die Benennung der Tiere durch Adam nach Gen 2,19-20 abgebildet, wie es der biblischen Erzählreihenfolge entspricht. Panteli hält sich in seiner Szenenanordnung an den zweiten Schöpfungsbericht der Genesis (= Jub). Die Kirchen in Akoumia und Diblochori dagegen, die ebenfalls die Darstellung der Tiere vor Adam aufnehmen, zeigen diese erst nach der Erschaffung Evas und verknüpfen sie als dritte Episode mit der Versuchung Evas durch den Satan. Diese Erzählfolge und Szenenkombination richten sich nach den Schriften des apokryphen LAE. Das grLAE erzählt von der Aufteilung des Paradieses. Adam bewacht die männlichen Tiere, währenddessen der Satan zusammen mit der Schlange Eva verführt (grLAE 15). Weitere Textzeugen für diese Episode sind das arm-, slav- und georg-LAE. In Akoumia und Diblochori erscheinen Versuchung und der eigentliche Sündenfall in zwei getrennten Bildfeldern. Diese Differenzierung basiert ebenfalls auf den Schilderungen des LAE. Die griechische Version berichtet von der List des Satans, die Schlange als Werkzeug zur Verführung Evas einzusetzen. Nach einem ersten verlockenden Gespräch lässt Eva die Schlange in das Paradies hinein und wird daraufhin erst von ihr beim Baum des Lebens zum Sündenfall animiert (grLAE 16-17). In Gen 3,1-6 dagegen wird nur ein einziges Zwiegespräch zwischen Schlange und Eva erwähnt, das in direkter Folge zum Sündenfall führt. In Evangelismos, Ano Viannos und Panteli wird allein diese eine biblische Sündenfallerzählung bildlich umgesetzt. Panteli erweitert den Sündenfall noch um eine Extraszene. Die versuchte Weitergabe der verbotenen Frucht an Adam und dessen Ablehnung wird

von der Versuchung Evas durch die Schlange abgetrennt. Von der Übergabe der Frucht an Adam und seiner Annahme wird sowohl im Genesistext als auch in den Apokryphen berichtet, während die Verweigerung Adams wie in Panteli dem Duktus dieser Schriften widerspricht. Einen Textbezug zu Gen 3,7, der Bedeckung der Scham mit Blättern, zeigt nur Diblochori, allerdings als eingefügte kleine Sequenz in der Sündenfallszene. Das Verbergen (Gen 3,8-10), das Gericht Gottes über die Protoplasten (Gen 3,11-19) und die Vertreibung (Gen 3,23-24) sind in allen Kirchen, teilweise in kontaminierten Bildfeldern, teilweise mit Auslassung einzelner Elemente, als Folgeszene auf den Sündenfall dargestellt. Diese Reihenfolge entspricht dem Erzählvorgang des zweiten Schöpfungsberichtes wie auch den Berichten im LAE. Abgeschlossen werden die Zyklen außer in Ano Viannos mit unterschiedlichen postparadiesischen Bildern, die in weiten Teilen auf apokryphen Quellen wurzeln. Die Szenenanordnung in Panteli stimmt mit dem zweiten Schöpfungsbericht der Bibel (= Jub) überein. Auch Evangelismos und Ano Viannos zeigen in ihren kurzen Zyklen mit vier Szenen keine Divergenz von der Anordnung des Genesisberichtes. Allein Akoumia und Diblochori nehmen sich die Freiheit heraus, diese Szenenfolgen der alttestamentlichen Erzählstränge durch die Einfügung von textbasierten Verbildlichungen aus dem apokryphen LAE zu verändern.

Schöpfergott

Das Problem der Darstellbarkeit des göttlichen Schöpfers ergibt sich aus dem ersten Gebot des Dekalogs und der generellen Scheu, ein transzendentes allmächtiges Wesen bildlich wiederzugeben. Die alttestamentlichen Schöpfungsberichte beschreiben so nicht die Gestalt oder das Aussehen des Schöpfers, sondern vielmehr sein wirkungsvolles Schöpfungshandeln. Bei den fünf untersuchten Kirchen kristallisieren sich drei unterschiedliche Bildtypen des Schöpfers heraus. Die vier Kirchengemälde in Evangelismos, Akoumia, Ano Viannos und Diblochori verwenden eine anthropomorph-christologische Darstellung. Evangelismos, Akoumia und Diblochori wählen den endzeitlichen, in der Mandorla thronenden Pantokrator, während Ano Viannos den wandelnden Christus zeigt. In Panteli wird die transzendente, gestaltlose Bildformel des göttlichen Lichtstrahles als Schöpfermacht eingesetzt.

Schöpfergott – thronender Christus

Bereits das Alte Testament kennt Gott als Herrschergestalt mit menschlichen Zügen auf einem Thron sitzend⁵⁹⁰. Die prophetischen Thronvisionen in Jes 6,1 oder Ez 1,26 beschreiben die Offenbarungen Gottes als die eines thronenden Herrschers. Die jüdische Apokalyptik übernimmt die Vorstellung des allmächtigen Schöpfergottes, der auf einem herrscherlichen Stuhl sitzt. In einer himmlischen Vision wird Henoch in die Geheimnisse der Schöpfung eingeweiht und sieht Gott als Schöpfer auf dem Thron regieren (slavHen XXV,4). ÄthHen LXII,3 verbindet in einer endzeitlich-messianischen Schau den göttlichen Herrscher mit dem Menschensohn als Richter auf dem Thron der Herrlichkeit. Der Begriff »Thron der Herrlichkeit« ist die Standardformel für die endzeitliche Gerichtsoffenbarung Gottes oder des Menschensohnes (äthHen LXIV, 26-29). Die christlichen Apokalypsen absorbieren in den Visionen des Himmels die thronende Herrschergestalt Gottes als zentrales Bild und Mittelpunkt des Kosmos (Apk 4-5; ApkPls 44). Der Allmächtige auf dem Thronsessel wird als der Schöpfer der ersten Welt bezeichnet (Apk 4,11; 10,6; 14,7), die zugleich schon auf eine göttliche Neuschöpfung ausgelegt ist (Apk 21,5). ApkPetr 6 okkupiert mit der Beschreibung der eschatologischen Ankunft des Weltenrichters, der in einer ewig glänzenden Wolke auf dem Thron der Herrlichkeit sitzt und von den Engeln umgeben ist, die jüdisch-apokalyptischen Vorstellungen des Messias. In der mittelalterlich-byzantinischen Apokalyptik ist das Bild der monarchischen Thronvision Gottes als endzeitlichem Herrscher, umgeben vom himmlischen Hofstaat der Engel, ein üblicher Topos der Höllen- und Himmelstouren der Entrückten (ApkAnas §12-18). Eine ausführliche Vision des himmlischen Thronsaales in kaiserlicher Herrlichkeit mit einem mächtigen Thron, auf dem der endzeitliche Herr und König sitzt, ist, ebenso wie im VB, in der Vita des Andreas Salos (VAS 1734-1745; 1762-1776) und in der Vita des Niphon (VN 82-87) ausgeführt.

Die drei Kirchen verwenden als Schöpferbild nicht das anthropomorphe Bild Gottvaters, sondern das des thronenden Christus Pantokrator. Die Spannung zwischen dem Thronsitzen Gottes und Christi hat schon in der patristischen Literatur zu unterschiedlichen Auslegungen geführt⁵⁹¹. Das liturgische Bekenntnis des Sitzens zur Rechten Gottes und das damit verbundene Problem des göttlichen Doppelthronens sind in die christologische und trinitätstheologische Diskussion eingebunden. Die christologische Inclusio in die himmlische Inthronisation wird durch die messianische Gottessohnvorstellung in der jüdischen Apokalyptik vorbereitet (so etwa

Ps 110,1). In den christlich-apokalyptischen Schriften fehlt oft eine präzise Definition der herrschenden Person, die mit unterschiedlichen Namen wie thronender Kyrios, himmlischer Basileus, Weltenschöpfer oder endzeitlicher Richter belegt wird. Die theologische Konzeption einer Throngemeinschaft einer einzigen schöpferischen Gottheit findet hier ihren Ausdruck. Das Thronmotiv Christi kann nur auf der Grundlage des gesamtbiblischen Christuszeugnisses gesehen werden. Die christologische Interpretation des thronenden Herrschers als Erschaffer der Protoplasten basiert auf den neutestamentlichen Textaussagen über den Schöpfergott und die Schöpfungsmittlerschaft Christi⁵⁹² sowie auf dem Bekenntnis der Homousie von Gott und Sohn, wie es im Nicaenum von 325⁵⁹³ festgelegt wurde. Im Gegenzug gegen die arianische Lehre formulierte Eusebius von Cäsarea, dass Christus der Logos-Creator sei⁵⁹⁴. Der Kolosserbrief spricht von Christus als dem Ebenbild Gottes und dem Erstgeborenen vor aller Schöpfung (Kol 1,15-16). Kol 1,16 schreibt über Christus: »Denn in ihm ist alles geschaffen, was im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare, es seien Throne oder Herrschaften oder Mächte oder Gewalten; es ist alles durch ihn und zu ihm geschaffen«. Ebenso bezeugen 1Kor 8,6 und Hebr 1,2-3 Christus als den Schöpfungsmittler Gottes. Der präexistente inkarnierte Christuslogos aus dem Prolog des Johannesevangeliums wird als der Erschaffer aller Dinge benannt (Joh 1,1-3). Joh 10,30 betont die Einheit von Vater und Sohn. Der syrische Kirchenlehrer Ephraem beschreibt die Schöpfung Adams als eine Offenbarung Christi (HdF 7)⁵⁹⁵. Der Vater befahl durch seine Stimme und der Sohn vollführte das ganze Schöpfungswerk (HdF 6,13). Auch Origenes spricht von einer Beauftragung Christi durch Gottvater, die Welt zu erschaffen⁵⁹⁶. Er setzt Gen 1,1 und Joh 1,1 schöpfungstheologisch in Beziehung. Im Anfang ist in Jesus Christus die ganze Welt geschaffen (HomGen 1,1). In einer Predigt zur Weihe der Hagia Sophia in Konstantinopel (867) bezeichnet der Patriarch Photios den von Engeln eskortierten Pantokrator als »Demiourgos«⁵⁹⁷. Die Identität von inkarniertem Gottessohn und wiederkehrendem Christus, von Schöpfer und Erlöser, wird in Mt 24,30 beschrieben: »(sie) werden sehen den Sohn des Menschen kommen auf den Wolken des Himmels mit großer Kraft und Herrlichkeit«. Auch der »Thron seiner Herrlichkeit«, auf dem Christus bei seiner endzeitlichen Parusie erscheint, wird in Mt 25,31 aufgenommen. Das christologisch gefasste Schöpfungshandeln Gottes ist sowohl auf den ersten Schöpfungsakt als auch auf den Zielpunkt der eschatologischen Neuschöpfung ausgerichtet, es umschließt die alte und die neue Schöpfung.

590 Zum Motiv des göttlichen Thrones in religionsgeschichtlicher Sicht Philonenko, Tröne.

591 Eine wörtliche Auslegung des Doppelthronens bedroht den Monotheismus; zu diesem Problem Marksches, Sessio.

592 Zur Schöpfungsmittlerschaft Christi Schmid, Schöpfung 167-173.

593 Über die Lehren des Nicänums wird in der Kirchengeschichte (Historia ecclesiastica) des Theodoret von Kyros im ersten Band berichtet (PG 82, 879-1278); deutsche Übersetzung s. Theodoret von Cyrus, Kirchengeschichte.

594 So etwa in seiner Schrift »de theophania« (PG 24, 607-693) oder in »demonstratio evangelica« IV,6-9 (PG 22,9-794); dazu Robertson, Christ Mediator 37-96.

595 Text s. Toepeel, Schatzhöhle 61.

596 Köckert, Kosmologie 244-247.

597 Photius, Homilien 187-188.

Das Bild des Schöpfers als distanziert in der Mandorla thronender Pantokrator, das in den drei Kirchen erscheint, entspricht der traditionellen Vorstellung des endzeitlichen Weltenrichters in apokalyptischen Visionen. Die Formel des auf dem Thron der Herrlichkeit sitzenden ewigen Christus wird aus dem eschatologischen Gedankengut übernommen und in das urzeitliche Paradies zurückversetzt. Im Neuen Testament wird das christologisch interpretierte Schöpferwirken Gottes als ganzheitliches, Zeit und Ewigkeit umfassendes Handeln begriffen, sodass eine Kontinuität zwischen dem im Ursprung menschenschaffenden Christuslogos und dem zur Vollendung zurückkehrenden Weltenrichter bereits dort grundgelegt ist.

Schöpfergott – wandelnder Christus

Ano Viannos bedient sich eines etwas divergierenden christologischen Schöpferbildes. Es ist hier nicht der repräsentativ-distanziert in der Mandorla Thronende oder auf einem Thron Sitzende, sondern der im Paradiesgarten mit seinen Engeln dahinschreitende Christus. Dieser stärker anthropomorphistisch-narrativ geprägte Gedanke des Christuslogos ist im zweiten Schöpfungsbericht verankert. Gen 3,8 beschreibt das Daherschreiten Gottes (περιπατοῦντος) unter den Bäumen im paradiesischen Garten nach dem Sündenfall. Das Verb περιπατέω ist im Neuen Testament eine Standardformulierung für das Wandeln des lehrenden und wundertätigen irdischen Jesus. Dieses Bild wird in die protologische Zeit zurückverlegt. Die ihn dort umgebende Jüngerschar wird hier durch die begleitenden Engel ersetzt. In den apokalyptischen Sendschreiben der Johannesoffenbarung ist das Wandeln des erhöhten Christus in den nachösterlichen Gemeinden ein Attribut für seine Anwesenheit und für eine enge Verbundenheit mit den Christen (Apk 2,1; 3,4). Zugleich wird es in eschatologischem Sinn als endzeitliche Teilhabe der Gläubigen am Wandeln mit Christus verstanden (Apk 21,24)⁵⁹⁸. Die johanneischen Schriften verwenden das Wandeln als übertragenen Terminus für das von Gott neu geschenkte Leben in Christus (Joh 8,12; 12,35; 1Joh 2,1; 2Joh 6,4). Diese neutestamentlichen Vorstellungen mögen ebenfalls auf die Bildfindung eingewirkt haben. Die Kontaktaufnahme des Christuslogos zu den Protoplasten bleibt jedoch auf das Schreitmotiv begrenzt. Eine allzu große körperliche Nähe zwischen Schöpfer und Geschöpfen wird vermieden. Weder hier noch in den anderen vier Kirchen ist die handwerkliche Tätigkeit des Schöpfers aus dem Genesisbericht, die eigenhändige Menschenformung, ἐπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς (Gen 2,7), dargestellt.

598 Zur Verwendung des Wortes περιπατεῖν in den Sendschreiben Cremer, Johannesoffenbarung 48-50.

599 HdF 40 und 73; dazu Beck, Ephraems Trinitätslehre.

600 Etwa Kap. IX §3 (PG 3,119-368); eine griechisch-deutsche, kritische Textausgabe s. Pseudo-Dionysius Areopagita.

Schöpfergott – göttlicher Strahl

Panteli dokumentiert im Gegensatz zum christologisch-immanenten Gottesbild ein gestaltloses, transzendent verhülltes Wesen Gottes, das nur durch seine Wirkmacht erkennbar ist. Seine göttliche Schöpfungsenergie wird als Lichtstrahl aus einem Himmelssegment dargestellt. Alttestamentliche Vorstellungen von der Offenbarung Gottes in einer Wolke sind etwa in der Audition Gottes durch Mose am Berg Sinai bezeugt (Ex 19,9). Der erste Schöpfungsbericht (Gen 1,3) beginnt mit der Emanation des Lichtes. Im Neuen Testament wird das göttliche Licht mit Christus identifiziert (Joh 1,9; Joh 8,12), der als Unsterblicher im unzugänglichen Licht wohnt (1Tim 6,16). Die lateinische Adamschrift definiert im Gebet Adams den Schöpfergott als das wahre Licht, das über allem leuchtet (lat-LAE 8,2). Ephraem bezeichnet Christus als Strahl, der sich zur Erde neigt. Die drei göttlichen Personen der Trinität werden in seinen Hymnen über den Glauben in Bildern ausgedrückt. Gott als Sonne, Christus als Licht und der Heilige Geist als Wärme⁵⁹⁹. In seiner Schrift »de coelesti hierarchia« definiert Ps.-Dionysius Areopagita Gott als Urquell des Lichtes⁶⁰⁰. Symeon der Neue Theologe beschreibt die Gotteserkenntnis durch die Schau des göttlichen Lichtes⁶⁰¹. Aufgenommen wird die Lichtstrahlsymbolik in den hesychastischen Schriften des Gregorios Palamas⁶⁰². Die transzendente Wesenheit Gottes erschließt sich in seinen ausfließenden Wirkenergien in der Schöpfung. Das ungeschaffene göttliche Licht als der Urgrund der Schöpfung offenbarte sich den Jüngern bei der Verklärung Jesu am Berg Tabor und nahm den Schleier der Sünde Adams von ihren Augen hinweg. Die hesychastische Bewegung, die ihr geistiges Zentrum in den Athosklöstern hatte, erreichte im Spätmittelalter in der Nachfolge des Palamas eine Blütezeit und blieb eng mit der mönchisch-theologischen Gedankenwelt verknüpft. Auch auf Kreta war diese Lehre, besonders ausgeprägt in den Klöstern, weit verbreitet (dazu S. 99-100). Die bildliche Interpretation des Schöpfergottes als göttlicher Lichtstrahl, dessen ungeschaffene Schöpfungsenergien den ersten Menschen entstehen lassen, deutet auf den Einfluss hesychastischer Strömungen, die dem monastischen Umfeld in Panteli zuzuordnen sind.

Himmlicher Hofstaat – Engel als Assistenzfiguren

In allen Kirchen außer in Panteli, das eine anikonische Schöpfermacht abbildet, ist eine Engelschar, die um Christus gruppiert ist, in das Schöpfungsgeschehen einbezogen.

601 Er lebte von 949 bis 1022 und war 25 Jahre lang Hegumenos des Mamas-Klosters in Konstantinopel; zu seiner durch Spiritualität gekennzeichneten Theologie Kapriev, Philosophie 202-203.

602 Zu Palamas und zum Palamismus Kapriev, Philosophie 249-308; zum Taborlicht dort 299.

Der erste Schöpfungsbericht verwendet in Gen 1,26 den kohortativen Plural bei der Erschaffung des Menschen: »Wir wollen den Menschen machen – Ποιήσωμεν ἄνθρωπον«. Denkbar wäre eine Auslegung als Pluralis Majestatis oder Deliberationis⁶⁰³. Die griechischen Kirchenväter und auch Ephraem interpretieren diese Textstelle christologisch bzw. trinitarisch und sehen hier eine Anrede Gottes an seinen Sohn als Schöpfungsmittler⁶⁰⁴. Die Hinzufügung der Engel bei der bildlichen Übertragung der Schöpfungshandlung könnte auf diese pluralische Verbform in Gen 1,26 zurückgeführt werden.

Die Vorstellung des himmlischen Hofstaates geht auf die alttestamentlich-prophetischen Thronvisionen in Ez 1-3 und in Jes 6 zurück (auch Dan 7,9-10). Dort sitzt Gott wie eine Herrschergestalt auf dem Thron der Herrlichkeit, umgeben von unterschiedlichen Engelmächten. Auch der Prophet Micha sieht den Herrn auf dem Thron sitzen, umgeben von einem Himmelsheer zur Rechten und zur Linken (1Kön 22,19). Der alttestamentliche Schöpfungsbericht erwähnt weder einen Thron des Schöpfergottes noch die Existenz von Engeln bei der Schöpfungshandlung und äußert sich auch nicht zu deren Erschaffung. Das Alte Testament weiß dennoch um die Existenz von Engeln vor der Schöpfung Adams. Der Jubel über die Erschaffung der Morgensterne und die Anbetung durch die Engel wird in Hiob 38,7 bezeugt. Im Jubiläenbuch wird die Entstehung der Engel am ersten Tag der Schöpfung beschrieben, sodass sie bei der Erschaffung der Menschen schon anwesend sind (Jub II,2). Gott beratschlagt sich mit den Engeln des Angesichts und der Heiligung bei der Erschaffung der Protoplasten (Jub II,19; III,4). Nach dem Henochbuch erfolgt die Schaffung der Engel aus dem Feuer am zweiten Schöpfungstag (slavHen XXIX,3)⁶⁰⁵. Zudem sieht Henoch in einer endzeitlichen Vision den thronenden Gott im Himmel, umringt von den Heerscharen der Engel (slavHen XXII,2). Petrus Comestor redet von dem »ministerium angelorum« bei der Schöpfung (HistSchol XVII,15). Die rabbinischen Überlieferungen nehmen die frühjüdische Engelstradition auf. Vor der Entstehung Adams werden die Dienstengel geschaffen. Sie bilden den Hofstaat bei der Schöpfung und werden als Ratgeber Gottes eingesetzt. Im babylonischen Talmud wird der »pluralis creationis« auf die Beratschlagung Gottes mit den ihm assistierenden Engeln bezogen (Sanhedrin 38b; LevR 29,1). Die Pirke de-Rabbi Elieser kennt auch die Dienstengel, die den Thron des Heiligen bei der Schöpfung umgeben und ihn lobpreisen (Kap. 4)⁶⁰⁶. Die homiletische Auslegung in Genesis Rabbah beschreibt den Schöpfergott auf seinem göttlichen Thron sitzend, umgeben von einer Engelschar, die

ihm Lobhymnen singen⁶⁰⁷. Trotz der eingesetzten Dienstengel bleibt die Allmacht des Schöpfers als letztendlich allein Verantwortlicher für die Schöpfung erhalten.

In den christlich-apokalyptischen Quaestiones Bartholomaei berichtet der Teufel von der Erschaffung Adams. Gott ruft vier Engel zu sich, die ihm von den vier Ecken der Welt Erde und von den vier Paradiesflüssen Wasser für die Formung Adams heranschaffen sollen (QB 53). Die Schriften zum Leben Adams und Evas setzen die Präsenz der Engel bei der Erschaffung des Menschen voraus. In latLAE 14,1 ruft der Erzengel Michael alle Engel herbei, um Adam als das Ebenbild Gottes anzubeten⁶⁰⁸. Die vor der Menschenschaffung stattfindende Entstehung der Engel wird nochmals in latLAE 14,3 bezeugt. Auch die christliche Literatur beschäftigt sich mit der Erschaffung der Engel vor der Menschenschöpfung und ihrer dortigen Anwesenheit. Bei Augustin wird die Erschaffung der Engel am ersten Schöpfungstag mit der Erschaffung des Lichtes gleichgesetzt⁶⁰⁹. Die Schatzhöhle verwendet wie im Genesistext die Pluralform bei der Schöpfung Adams und verweist auf die dabei anwesenden Engel (CavThes 2,4). Ephraem, der den Plural bei den Schöpfungsworten christologisch auslegt, schreibt zugleich von den Engeln, die sich ständig als Aula Dei, als Hofstaat, vor dem Thron Gottes aufhalten⁶¹⁰. In eschatologischem Sinn beschreibt er die Freude der Engel zusammen mit Gott über die Rückkehr der Sünder zu ihrem Schöpfer⁶¹¹. In liturgischen Gebeten zum Fastensonntag wird die Existenz von Engeln und die Verherrlichung durch die Ureltern im irdischen Paradies beschrieben sowie die Trennung von ihnen durch den Sündenfall betrauert⁶¹². Christlich-apokalyptische Offenbarungen adaptieren in ihren Endzeitschilderungen das alttestamentlich-jüdische Motiv des ewigen, thronenden Schöpfergottes umgeben von Engelmächten (Apk 4-5; 20,11). Der Endzeitvisionsbericht in Mt 25,31 schildert die Wiederkunft Christi auf einem Thron, umschlossen von allen Engeln. In der altenglischen Dichtung Genesis B erblickt Eva in ihrer Vision beim Sündenfall Gott als Weltenrichter, umgeben von den himmlischen Heerscharen der Engel (667-671). In der Paulus-Apokalypse sieht Paulus im endzeitlichen Paradies den Thron Gottes und eine übergroße Engelschar, die ihm dient (ApkPls 7-9; 44). Die ApkAnas beginnt mit einer Thronvision, in der ein Engel Anastasia zu einem Thron führt, der von einem Regiment von unzähligen Engeln und Erzengeln umgeben ist (Paris/Milan §12; Palermo §15; §25). In den mittelalterlichen byzantinischen Apokalypsen wird der himmlische Thronsaal an das imperiale kaiserliche Hofzeremoniell angeglichen. Der thronende Herrscher Christus als Pantokrator wird von einem administrativen Engelsheer als

603 Zur Auslegung des Plurals Schmid, Schöpfung 91.

604 Belegstellen bei Kremer, Primus Mundus 138-139.

605 Die Erschaffung der Engel am zweiten Tag übernimmt auch die rabbinische Tradition, etwa die Pirke de-Rabbi Elieser Kap. 4.

606 Pirke de-Rabbi Elieser 28-36.

607 Ein um 300-500 datierter Midrasch, eine Sammlung von rabbinischen homiletischen Auslegungen des Buches Genesis; eine englische Übersetzung s. Midrash Rabbah.

608 Über die Bedeutung der Erschaffung, Unterweisung und der Lobpreisung der Engelswesen in der Schöpfungslehre der antiochenisch-nisibischen Tradition Popa, Schöpfung 129-138.

609 »De civitate Dei« 11.9, Augustin bezieht diese Erkenntnis u. a. auf die Bibelstelle Hiob 38,7, in der die Engel die Erschaffung der Gestirne loben.

610 »Hymnus contra haereses« 32,6; deutsche Übersetzung s. Ephraem, Hymnen contra Haereses.

611 »Sermones I«, sermo IV,25-33; Text s. Ephraem, Sermones I 124.

612 Fastensonntag 17. 21.

himmlischem Hofstaat eskortiert. In der Vita des heiligen Narren Andreas erlebt sein Schüler Epiphanius eine Schau des zölestischen Paradieses. Dort enthüllt sich ihm ein König auf einem Thron, den er als Christus erkennt, strahlend wie die Sonne, umgeben von Legionen von Engelsmächten (VAS 1740-1743; VN 82-87).

Sicherlich beeinflusst durch die jüdische Angelologie und Apokalyptik wird die Formel des thronenden göttlichen Herrschers und Endzeitrichters, umgeben von Engelsmächten, ein fester Bestandteil apokalyptisch-christlicher Visionen. Der Thron der Herrlichkeit des Allmächtigen, der mit Christus identifiziert wird, flankiert von einem himmlischen Hofstaat von Engeln, ist in der Literatur eindeutig ein Motiv des himmlischen Paradieses und des Endzeitgerichtes. Dieses Bild wird bereits in den primären und sekundären Adamschriften in die Zeit der Protologie, die Zeit der Urzeitschöpfung, transferiert.

Zahlensymbolik

Die Anzahl der Engel kann in Evangelismos, Akoumia, Ano Viannos und Diblochori, teilweise in Rekonstruktion, mit acht beziffert werden. Der alttestamentliche Schöpfungsbericht kennt keine Engel, so ist der Ursprung dieser Zahlensymbolik nicht dort verwurzelt. Einleuchtend wäre die Verwendung von sieben Engeln, die sich dann auf die sieben Schöpfungstage in Gen 1,1-2,3 beziehen würde. Die Sieben ist zudem im Judentum eng mit der Schöpfung verbunden. Die Pirke de-Rabbi Elieser zählt sieben Wochentage und sieben Planeten (Kap. 6) und spricht von weiteren Schöpfungen in der Siebenzahl (Kap. 18). Zudem sind sieben Erzengel in äthHen XX,1-7 erwähnt, die über das Paradies gesetzt sind⁶¹³. Die spekulative Zahlenmystik in der Kabbalah stützt sich ebenfalls auf die Siebenzahl. Auch die christliche Apokalyptik spielt mit der Symbolik der Siebenzahl, etwa in der Offenbarung des Johannes, die um die Existenz von sieben Geistern vor dem Thron Gottes weiß (Apk 1,4; 4,5; 5,6). Ab dem 6. Jahrhundert ist die Neunzahl der Engelheere weit verbreitet. Grundlage sind die Pseudo-Areopagitischen Schriften über die himmlische Hierarchie, die die Engel in neun Chöre einteilt, in drei Triaden mit jeweils drei Hierarchien⁶¹⁴.

Die Zahl Acht im Zusammenhang mit Engeln, die den Thron Gottes umgeben, ist eher ungewöhnlich. Eine Assoziation zu den acht Schöpfungswerken in Gen 1,1-2,4a wäre ein annehmbarer Bezugspunkt. In der rabbinischen Tradition wird die Acht mit der Anzahl der Schöpfungswerke verbun-

den. Die Pirke de-Rabbi Elieser nennt acht Dinge, die am ersten Tag erschaffen wurden, Himmel, Erde, Licht, Finsternis, Tohu und Bohu, Wind und Wasser, und acht Dinge, die am zweiten Tag geschaffen wurden, Quelle, Manna, Stab, Regenbogen, Schrift und Schreibgerät, Kleidung und die Dämonen (Kap. 3). Die Anzahl der überlieferten Erzengel könnte einen weiteren Hinweis auf die Verwendung der Zahlensymbolik in den Schöpfungsbildern liefern. Die orthodoxe Kirche kennt entgegen der spätjüdischen und westlichen Auffassung acht Erzengel⁶¹⁵.

Weiterhin gibt es im Mittelalter die weit verbreitete Vorstellung von Adam als »homo octipartitus«⁶¹⁶. Seine Erschaffung als Mikrokosmos⁶¹⁷ erfolgt in Entsprechung zum Makrokosmos aus den acht Elementen Erde, Meer, Sonne, Wolke, Wind, Stein, Heiliger Geist und Licht⁶¹⁸. Überzeugende Argumente sprechen für eine Übernahme der Achtzahl aus endzeitlichen Vorstellungen. Da auch das Thron-Engel-Motiv im eschatologisch-paradiesischen Themenkreis verwurzelt ist, könnte die Achtzahl ebenfalls im dortigen Umfeld verankert sein. Ordnet man die Sieben eher einem jüdischen Milieu zu, ist die Acht eine »christliche« Zahl, eine Zahl der Neuschöpfung und der Vollkommenheit, des eschatologischen Neuanfangs nach den sieben Schöpfungstagen, ein Symbol des Übergangs vom Alten zum Neuen Bund. Sieben plus eins versinnbildlicht die Vollkommenheit der Neuschöpfung. Die Auferstehung Christi wird dem achten Tag zugeordnet, dem ersten Tag der Woche nach dem Sabbat, nach dem Ruhetag Gottes am siebten Tag der Schöpfung (Mk 16,9; Mt 24,1; 28,1; Joh 20,1). Gnostische Schriften sehen die Achtheit, die Ogdoas, als Symbol der Erlösung und im Zahlenspiel mit den Schöpfungstagen als Erneuerung des Paradieses⁶¹⁹. Im NHC-VI,6-Text »Über die Achtheit und Neunheit« erlangt der Mensch durch die Gabe der Achtheit den postmortalen Seelenaufstieg zum Göttlichen⁶²⁰. In die Vision der emporsteigenden Seele ist auch der himmlische Lobpreis der Engel einbezogen. Die Ogdoas wurde bereits von den Kirchenvätern als Mysterium der göttlichen Heilszeit interpretiert⁶²¹. In der Schrift des Irenäus von Lyon über die Achtzahl bezeichnet er diese als Sinnbild des Vollen-det und Ewigen⁶²². Die griechischen Kirchenväter Gregor von Nyssa, Basileios der Große oder Clemens von Alexandrien betonen den achten Tag als Mysterium des Heils, als Tag der Auferstehung und des eschatologischen Neuanfangs. Bereits im frühchristlichen Verständnis ist der achte Tag der Woche mit der Neuwerdung der Welt, der eschatologischen Wende zu einer neuen Schöpfung, verbunden. Justin, im »dialogus cum Tryphone« 138,1, stellt eine Verbindung zu Gen 7,7 her,

613 So auch Pirke de-Rabbi Elieser Kap. 4; dort werden die von Anbeginn erschaffenen sieben Erzengel erwähnt.

614 »De coelesti hierarchia« (PG 3, 119-368); Text s. Pseudo-Dionysius Areopagita 5-60.

615 Neben den vier Haupt-Erzengeln Michael, Gabriel, Raphael und Uriel werden unterschiedliche Namen wie Barachiel, Jeg(h)udiel, Shealtiel (Selaphiel) oder Jeremiel genannt.

616 Macaskill, Adam Octipartite 3-21.

617 Böttrich, Adam als Mikrokosmos; auch in der Kabbalah ist die Vorstellung von Adam als Mikrokosmos, der den Universalkosmos repräsentiert, sehr verbreitet Maier, Kabbalah 24-28.

618 Erffa, Genesis 77-78. – Doehorn, Adam 44. – Murdoch, Apocryphal 16 und Anm. 28 mit weiterer Literatur zu diesem Thema.

619 Staats, Ogdoas 29-52.

620 Deutsche Übersetzung s. Nag Hammadi 499-518.

621 Cyrill von Alexandrien, »de adoratione« (PG 68, 229B, 573c u. a.); Cyprian von Karthago, »epistolae« 64,4 PL 4, 191-438C.

622 Dazu Schmid, Ravenna 22-30.

wonach acht Menschen bei der Sintflut gerettet wurden (auch 1 Petr 3,20-22; 2 Petr 2,5), was typologisch auf die Errettung der Menschen im Taufgeschehen hinweist⁶²³. Daher werden Taufbecken oft als Sinnbild des neuen Lebens achteckig, als Oktagon, gestaltet. Die oktagonale gegliederte, mosaizierte Kuppel des Baptisteriums in Florenz, die auch Adam-und-Eva-Szenen einschließt, symbolisiert diesen Neuanfang in der Taufe⁶²⁴. Die frühchristliche Zahlenmystik verknüpft die Zahl Acht typologisch und symbolisch mit der eschatologischen Rettung der Gläubigen durch Christus. Mit der Überwindung der apokalyptischen Plagen, die mit der Siebenzahl verbunden sind, oder der sieben Zornesschalen Gottes (Apk 16) erscheint die Achtzahl als paradiesische Vollendung. Die islamische Schöpfungstradition kennt die Achtzahl der Engel. Nach Ibn Kesirs (Ibn Kathir) Weltgeschichte wird das Zelt Gottes bei der Schöpfung von acht Engeln, die den Herren preisen, getragen⁶²⁵. Liturgisch ist die Achtzahl ebenfalls von großer Bedeutung. Das orthodoxe Kirchenjahr wird in Zyklen von jeweils acht Sonntagen mit ihren Wochen, beginnend mit dem Sonntag nach Ostern, eingeteilt. Jeder Woche dieser Einheit wird einer der acht Kirchentonarten zugewiesen. Dieser Acht-Ton-Zyklus, der Oktoechos, soll an die Osterfreude und an das Mysterium der Erlösung erinnern. Das Ziel des Heilsplans Gottes ist die Neuschöpfung des Menschen, die schon durch die Zahlensymbolik in der ersten Schöpfung vorweggenommen ist. So korrespondiert diese symbolische »endzeitliche« Anzahl der Engel mit dem eschatologischen Bild des zurückgekehrten thronenden Christus als Schöpfer der Menschen. Das Achtmotiv wird in Akoumia im achtzackigen Strahlenkranz des sonnengesichtigen Paradiesbaumes erneut aufgegriffen.

Zwischen Tod und Auferstehung Jesu sind es drei Tage. Die Dreizahl der Engel bei Adams Schöpfung in Akoumia und Diblochori könnte sich auf diese Zeitleiste beziehen. Überzeugender ist jedoch ihre Interpretation als Sinnbild des dreieinigen Schöpfergottes. Die biblische Dreizahl von Engeln ist eng mit der alttestamentlichen Episode der Philoxenia, der Bewirtung der drei Engel durch Abraham, verbunden (Gen 18,1-16a), die von den Kirchenvätern als Hinweis auf die Dreieinigkeit interpretiert wurde⁶²⁶. Bei Irenäus ist ein trinitätstheologischer Ansatz in der Schöpfungslehre verankert. Die Einheit der Heilsökonomie besagt, dass Schöpfung und Erlösung durch die drei göttlichen Hypostasen bewirkt werden⁶²⁷. Tertullian sieht die Schöpfung ebenfalls durch die Trinitas inszeniert⁶²⁸. In den Homilien des Jakobus Kokkinobaphos wird die göttliche Schöpfungstätigkeit trinitarisch

verstanden. Gottvater hat gemeinsam mit dem Sohn und dem heiligen Geist alles Seiende geschaffen⁶²⁹. Die Sakramentalmystik des Nikolaos Kabasilas nimmt den Gedanken der Dreifaltigkeit bei der Schöpfung des Menschen auf: »Der Vater war der Bildner, der Sohn seine Hand und der Heilige Geist der Lebenshauch«⁶³⁰. Der Dreifaltigkeitskanon des Metrophanes von Smyrna preist den dreifaltigstrahlenden unteilbaren Gott, die allmächtige Dreiheit, als Bildner des Menschen⁶³¹. Eine Auslegung der drei Engel als Bild der Dreifaltigkeit wäre durch die Konformität mit der trinitarischen Schöpfungslehre der orthodoxen Kirche fundiert. Das energetische Schöpfungswirken geht von dem dreieinig gedachten Gott aus⁶³². Denkbar ist auch eine Rückführung der Dreizahl der Engel auf apokalyptisches Gedankengut. In Apk 14,6-14 treten drei warnende Engel auf, die das zukünftige Gericht an Babylon ankündigen und es daraufhin vollziehen (Apk 14,15-20). In Kapitel 17 und 18 werden drei starke Engel mit großer Gewalt beschrieben. Einen weiteren Hinweis auf diese drei großen Engel findet sich auch in grLAE XL,2. Bei der Beisetzung Adams werden diese drei Engel mit der Bereitung der Bestattung beauftragt. Auch bei Evas Tod erscheinen diese drei Engel als Helfer (grLAE XLIII,1). Zudem finden nur drei der Erzengel biblische Erwähnung. Außer den bekannten Erzengeln Michael und Gabriel nennt Tob 12,15 noch Raphael. Die fundamentale Bedeutung des dreieinigen Schöpfergottes in der orthodoxen Theologie legt es nahe, die drei Engel als bildrhetorisches trinitarisches Schöpfungssymbol zu deuten.

In Evangelismos fällt die Hervorhebung eines großen Engels bei den Erschaffungsszenen auf. Er beherrscht durch seine zentrale Stellung das Bildfeld und bildet das Bindeglied zwischen Schöpfer und Geschöpfen. Auch Akoumia und Diblochori betonen den vorderen aus der Drei-Engel-Gruppe durch seine frontale Darbietung. Eine mögliche Deutung dieses Engels als Personifizierung der göttlichen Weisheit sollte in Erwägung gezogen werden. Die alttestamentlichen Sprüche Salomos sehen die Sapientia nicht nur als abstrakte Idee, sondern geben ihr als eigenständige Person neben dem Schöpfer ein Profil. Nach Spr 8,22-31 wurde sie von Gott als Erstling am Uranfang aller Zeit vor allen anderen Schöpfungswerken geschaffen (auch JesSir 1,4). Sie ist Begleiterin und Gehilfin des Schöpfergottes bei seinen weiteren kosmischen Kreationen⁶³³. Hier wird nur eine Verflechtung von Sapientia und Welterschöpfung, nicht hingegen mit der Erschaffung der Menschen hergestellt. Die Sapientia Salomonis verknüpft den Weisheitsgedanken direkt mit Adam⁶³⁴.

623 (PG 6, 471-802); deutsche Übersetzung s. Justin, Tryphon; Textzitat s. Mell, Hauskirche 165.

624 Heinz, Oktagon 106-130 mit vielen Beispielen und Abbildungen auch zu weiteren oktagonalen Zentralbauten; Abbildung bei Heinz, Achtzahl 59.

625 Rosenöl 1.

626 Thunberg, Angels 560-570.

627 Irenäus, »adversus haereses« V,6,1 (PG 7,1136-1138); deutsche Übersetzung s. Irenäus, Adversus Haereses.

628 In seinem Werk »adversus Praxean« 12-13 (um 213); deutsche Übersetzung s. Tertullian, Adversus Praxean, bes. 524-528.

629 So in der fünften Homilie über die Verkündigung, dort wird die Entsendung Gabriels durch die Trinität zur Verkündigung der Inkarnation als Rekapitulation der ersten Schöpfung beschrieben; Text s. Hutter/Canard, Marienhomilien 61.

630 Kabasilas, Sakramentalmystik 51.

631 Hymnen der Ostkirche II 29. 46. 71; auch hier (68) wird auf die Dreifaltigkeit als Erscheinungsform des Schöpfergottes beim Gastmahl Abrahams verwiesen.

632 Döpmann, orthodoxe Kirchen 242-244.

633 Dazu Doll, Menschenschöpfung.

634 Eine jüdisch-hellenistische Schrift in griechischer Sprache, die ca. im 2. Jh. n. Chr. wohl im syrisch-alexandrinischen Raum entstanden ist; deutsche Übersetzung s. Sapientia Salomonis.

Sophia, die als Architektin der Welt und Throngefährtin Gottes dem Kosmos schaffenden Wort zur Seite gestellt wird (SapSal 7,21; 8,6), nimmt Einfluss auf Schöpfung, Fall, Errettung und Erhöhung Adams (SapSal 10,1-4). Nach Jesus ben Sira ist die Weisheit, die am Anfang aus dem Munde Gottes hervorgegangen ist und auf einem Thron auf den Wolken sitzt, Herrscherin über den Kosmos (JesSir 24,1-6). Die apokryphen Schriften zum Leben Adams und Evas nehmen den Gedanken der schöpferischen Weisheit als eigenständiger Macht nicht auf. In der patristischen und mittelalterlichen Literatur wird die Sophia als formende und ordnende Kraft mit der Weltschöpfung verbunden⁶³⁵. Teilweise wird die Weisheit nach neutestamentlicher Interpretation (1Kor 1,23-31) mit dem Christuslogos identifiziert wie bei Origenes, teilweise auch als eigene Größe gedacht. Bei Theophilus von Antiochien wird die Sophia als »figura« gesehen, als Gehilfin Gottes, die bei der Schöpfung ordnende und gestaltende Funktion hat⁶³⁶. Auch die Dichtung des Romanos Melodos verbindet das Schöpferhandeln mit der Weisheit. In dem »Hymnus auf die Geburt der Gottesgebälerin« schafft Gott den Menschen durch sein Wort und durch die Weisheit⁶³⁷. In der hesychastisch fundierten orthodoxen Theologie wird die Sophia als Manifestation göttlicher schöpferischer Wirkkraft angesehen⁶³⁸.

Alternativ mag auch hier abermals ein Bezug zur apokalyptischen Bilderwelt versteckt sein. Dort wird der Erzengel Michael als Archistrategos, als Anführer des Heeres der Engelmächte, namentlich hervorgehoben (Apk 12,7-9; ApkPls 14; 43; QB 4; ApkTheot §1; §25; §30)⁶³⁹.

Eine eindeutige Zuweisung dieses hervorgehobenen Engels als personifizierte Weisheit ist nicht möglich. Die vermittelnde Funktion zwischen Schöpfer und Geschöpf, basierend auf den weisheitlichen Schriften, und die Verankerung dieses Motivs in der hesychastisch-energetischen Schöpfungslehre sprechen für eine Identifikation als Sapientia⁶⁴⁰.

In dem durch das Eschaton geprägten mittelalterlichen Denken spielte die Zahlensymbolik eine bedeutende Rolle⁶⁴¹. Nicht nur die literarischen Zeugnisse, sondern auch die bildimmanenten Hinweise in den vier Kirchen spiegeln diese geistige Strömung wider.

Schöpfungsakt

In allen Kirchen findet jeweils eine gesonderte Szene für die Erschaffung Adams und Evas Verwendung. Der Bildaufbau wiederholt sich angepasst an die jeweilige Schöpfungstat.

Erschaffung Adams

Bei seiner Entstehung kreieren alle fünf Kirchen einen liegenden Adam mit geöffneten Augen, der teilweise den Kopf oder den Oberkörper leicht erhöht hat. Diese Konzeption beschreibt Adam im Stadium seiner gerade erfolgten Erschaffung. Die Schöpfung der Menschen wird in beiden Genesisberichten unterschiedlich erzählt. Die Priesterschrift fasst die Schöpfung beider Protoplasten sehr reduziert in einem Satz zusammen: καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν, ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς (Gen 1,27). Als männlich und weiblich wird der Mensch in einem Schöpfungsakt geschaffen. Details werden nicht weiter erwähnt. Der zweite Bericht in Gen 2,7 beschreibt zwei zeitlich auseinanderliegende Akte der Menschenschöpfung. Adam wird außerhalb des Paradieses vor der Bepflanzung des Garten Edens in zwei Schöpfungsvorgängen durch Formung aus erdhafter Materie, ἐπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς, und durch Einblasen des Lebensatem, ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, erschaffen. Das Jubiläenbuch folgt diesen beiden Schöpfungsberichten. Die Schatzhöhle beschreibt die Erschaffung Adams durch die rechte Hand des Schöpfers. Aus den vier Elementen Erde, Wasser, Wind und Wärme formt er Adam nach seiner eigenen Gestalt (CavThes 2,1-25). Das LAE erwähnt nur die Faktizität der Erschaffung beider durch Gott, nennt jedoch keine Schöpfungsdetails. Ausführliche Schöpfungsberichte liefert die rabbinische Überlieferung, die die Erschaffungsvorgänge Adams auf die einzelnen Stunden des Tages aufteilt (Pirke de-Rabbi Elieser Kap. 11)⁶⁴². Origenes trennt die Erschaffung Adams in zwei zeitlich nacheinander liegende Vorgänge. Diese dualistische, im Platonismus verwurzelte Auffassung kennt eine präexistente Seele und eine stoffliche, materielle Hülle des Körpers (HomGen 1,13)⁶⁴³. Johannes von Damaskus wendet sich gegen die Auffassungen des Origenes und beschreibt in seiner vierbändigen Schrift »expositio accurata fidei orthodoxae« eine ganzheitliche Schöpfung in einer komplexen Hypostase mit zwei vollständigen, gleichzeitig gebildeten Naturen aus Leib und Seele (FO I,13; II,12)⁶⁴⁴. Körper und Seele des ersten Menschen werden gleichzeitig geschaffen. Maximus Confessor bekennt sich zu einer personalen Integrität von Leib und Seele, sowohl bei der Schöpfung als auch bei der Vergöttlichung⁶⁴⁵. Ephraem erwähnt in seinem Genesiskommentar über den Schöpfungsbericht die Formung des Menschen aus dem Staub des Erdbodens und das Einhauchen der Seele nach Gen 2,7 (CGen II,4)⁶⁴⁶. Jedoch spricht er sich gegen eine dualistische Auffassung aus. Körper und Seele

635 Heerlein, Sophia-Sapientia mit vielen Belegen 163-209.

636 Dazu Heerlein, Sophia-Sapientia 27-36.

637 Kap. 11; Text s. Romanos Melodos I 67.

638 Velmans, Hésychasme 189. – Strezova, Hésychasm 69-70.

639 Dazu Baun, Apokalypse 204-206. – Rohland, Erzengel Michael 34-42.

640 Zur bildlichen Darstellung der Sapientia als Engel S. 206-207.

641 Schiller, Ikonographie V 82-85.

642 Zur Stundenerschaffung Adams in rabbinischer Tradition Ginzberg, Legends I 82. – Grypeou/Spurling, Genesis 39-46.

643 Dazu Tzvetkova-Glaser, Pentateuchauslegung 93-96.

644 (PG 94, 853 A; 921A); Kapriev, Philosophie 130; deutsche Übersetzung s. Johannes von Damaskus, Glaube 38 und 78.

645 In den gnostischen Centurien 11,88 (PG 90, 1168).

646 Neben dichotomischen gibt es auch trichotomische Deutungen bei Ephraem Kremer, Mundus Primus 212-213.

sind eine untrennbare, zusammenwirkende Einheit von gleicher Würdigkeit, die nur vereint im Paradies des Anfangs und der Endzeit existieren (HdP 8,3-7)⁶⁴⁷. Auch Gregor von Nyssa erkennt in dem göttlichen Schöpfungsplan von Anbeginn an eine Verquickung von Körper, Geist und Seele. Im Schöpfungsakt entsteht der ganzheitliche Mensch (HomOpif 29)⁶⁴⁸. Die mittelalterliche hesychastische Theologie vertritt in der Folge die Auffassung einer psychosomatischen Einheit, einer unlösbaren seelisch-körperlichen Verbundenheit des geschaffenen Menschen, die auch den Weg der Vergöttlichung einschließt⁶⁴⁹. In der liturgischen Kommemoratio der Verstorbenen ist eine eschatologische Rekonstruktion des nach dem Ebenbild Gottes ganzheitlich geschaffenen Menschen intentionalisiert⁶⁵⁰. Alle Kirchen visualisieren weder die technisch-handwerkliche Tätigkeit Gottes noch die zweiphasige Erschaffung Adams nach dem zweiten Schöpfungsbericht. Die theologische Vorstellung einer ganzheitlichen Anthropologie, die eine Kontinuität der Körper-Seele-Einheit von der Schöpfung bis zur Erlösung einschließt, ist in dem priesterschriftlichen Text Gen 1,27 grundgelegt und wird durch homiletische und liturgische Schriften fundamentalisiert.

Erschaffung Evas

Nur in Panteli wird der zeitliche Abstand zwischen der Entstehung Adams und der Erschaffung Evas, der im zweiten Schöpfungsbericht erzählt wird, übernommen. Dazwischen stehen die beiden Szenen mit der alleinigen Einweisung Adams ins Paradies und der Benennung der Tiere. In den anderen Kirchen folgt die Erschaffung Evas direkt auf die Adams. In allen Versionen des LAEs wird anders als in Gen 2,15-20 von der zeitnahen Erschaffung erst Adams und dann Evas und der gemeinsamen von Gott ergehenden Verhaltensmaßregel, nicht die verbotene Frucht zu essen, erzählt (so etwa grLAE 7,1). Alle Kirchen zeigen wie bei der Adamschöpfung einen einphasigen Erschaffungsvorgang, das Hervorgehen der Halbfigur Evas aus der Seite des liegenden Adams mit leichten Abweichungen bei der Positionierung Adams und Evas. So entsteht Eva in Evangelismos und Diblochori aus der linken Seite Adams und in Akoumia, Ano Viannos und Panteli aus der rechten. Gen 2,21-22 (= Jub III,5-6) beschreibt detailliert die handwerkliche Tätigkeit Gottes: »und der (Gott) nahm eine seiner (Adams) Rippen (ἐλάβεν μίαν τῶν πλευρῶν αὐτοῦ) und füllte ihre Stelle mit Fleisch aus«. Daraufhin erbaute (ᾠκοδόμησεν) Gott aus dieser Rippe Eva. Die ausführliche Schilderung eines praktisch-handwerklichen Schöpfungsvorgangs wie die Herausnahme der Rippe Adams,

das Schließen des Fleisches oder die Formung Evas aus dieser Rippe durch den Schöpfergott findet in den Bildern keinen Niederschlag. Eva ragt bei ihrer Entstehung bereits mit ihrem Oberkörper aus Adams Seite hervor. In der biblischen Überlieferung legte Gott bei der Entstehung Evas einen Tiefschlaf auf Adam, sodass er bei der Rippenentnahme und Bildung Evas schläft. Die LXX übersetzt folgendermaßen: ἐπέβαλεν ὁ θεὸς ἔκστασιν ἐπὶ τὸν Ἀδὰμ καὶ ὑπνωσεν. Das Wort »tardemah« des hebräischen Textes wird in der LXX als Ekstasis, was eher eine zeitweilige Entrückung beschreibt, interpretiert. In Panteli wird Adams Tiefschlaf durch seine Schlafposition illustriert. Er liegt auf der Seite mit geschlossenen Augen, von Eva weggedreht, und stützt sich auf seinen gebeugten Arm, während Eva sich aus seiner Seite zum göttlichen Strahl emporreckt. Die anderen Kirchen zeigen keinen schlafenden, sondern einen wachen Adam, der auf dem Rücken ausgestreckt liegt und mit leicht erhobenem Kopf Blickkontakt zur heraustretenden Eva aufnimmt. In Gen 15,12 wird der Erzvater Abraham ebenfalls in einen Schlaf, der mit »tardemah« bzw. als ἔκστασις bezeichnet wird, versetzt. Hier ist ein spirituelles Ereignis der Gottesoffenbarung mit dem Begriff verbunden. Nach Augustin ist mit Ekstasis so nicht ein Schlafzustand im wörtlichen Sinne, sondern ein visionäres, traumhaftes Erlebnis gemeint, in dem Adam den Vorgang der Erschaffung Evas begreift. Zugleich bekommt Adam in dieser Vision nach Ps (72) 73,17 Zutritt zum Heiligtum Gottes und zur Schau der letzten Dinge, so beschreibt es Petrus Comestor (HistSchol XVI,10). Clemens von Alexandrien sieht in diesem Schlafvorgang ein prophetisches Erlebnis der Gottesschau, durch das Gott Adam das Geheimnis der Erschaffung Evas offenbart, weswegen er Adam der Gruppe der Propheten zuordnet (Stromata I,21,144-145)⁶⁵¹. Die Begrüßungsrede Adams an Eva und sein Wissen über ihre Entstehung in Gen 2,23 sind das Ergebnis dieser prophetischen Gottesschau. Johannes Chrysostomos erklärt, dass Adam in der Ekstasis durch die prophetische Gabe und die Belehrung des Heiligen Geistes von dem ganzen Schöpfungsvorgang Evas Kenntnis hatte (HomGen XV). Der wache und zugleich liegende Zustand Adams in den vier Kirchen könnte als Auswirkung einer derartigen tranceartigen Vision interpretiert werden. Dann wäre der Moment kurz nach diesem visionären Schlaf verbildlicht. Der Blickkontakt und die Hinwendung zueinander visualisieren ja bereits eine Interaktion zwischen den Protoplasten. Nachdrücklich wird in Evangelismos die intensive Drehung Evas zu Adam hin betont. Gen 2,23 beschreibt dieses Begrüßungserlebnis. Nach dem Erwachen aus dem Zustand der Ekstasis hält Adam eine kurze Ansprache, in der er Eva als seinen eigenen »Knochen« und sein eigenes »Fleisch« er-

647 Beck, Ephraems Hymnen 78-86.

648 »De hominis opificio« (PG 44, 236C-237C); deutscher Text s. Gregor von Nyssa, Erschaffung 165-177; dazu auch Leuenberger-Wenger, Gregor von Nyssa 234-256.

649 Die Erlösung durch Gott und der Weg der Vergöttlichung beziehen sich auf den ganzheitlichen Menschen aus Leib und Seele, eine dualistisch-platonische Leibfeindlichkeit wird abgelehnt Kapriev, Philosophie 303-304.

650 Dazu der Aufsatz von Fedwick, Death, bes. 160-161.

651 (PG 8,870-871). Weiterhin wird Adam als Prophet ausgezeichnet, weil ihm in dieser Gottesschau zugleich das Mysterium der Kirche offenbart wurde. Die Schöpfung Evas aus der Seite Adams wird typologisch auf das Entstehen der Kirche aus der Seite Christi bezogen.

kennt und große Freude über ihre Existenz ausdrückt. Dieser Moment der »Zuführung« Evas zu Adam, *καὶ ἤγαγεν αὐτὴν πρὸς τὸν Ἀδὰμ* (Gen 2,22b), wird von vielen Kirchenvätern als schöpfungstheologisch begründetes sacramentum, als göttliche Festsetzung der Ehe angesehen⁶⁵². CavThes 3,13 beschreibt den Moment kurz nach der Erschaffung Evas folgendermaßen: »Als Adam erwachte und Eva sah, freute er sich sehr über sie«⁶⁵³. Dieser Augenblick des Glücks und des Entzückens könnte in den vier Kirchen bildlich übersetzt worden sein. Der Moment der Hinwendung Adams zu Eva stellt einen Bezug zum ersten Schöpfungsbericht her, der in Gen 1,26-27 die Einheit des männlichen und weiblichen Teils der Schöpfung zu einem von Gott nach seinem Bild geschaffenen Menschen beschreibt. Beide Protoplasten sind mit Kronen ausgestattet und verschmelzen als königliche, nach dem Ebenbild Gottes gestaltete Prototypen zu einer Ganzheit. Die darauffolgende gemeinsame Segnung des Protoplastenpaares und der an beide ergehende Herrschaftsbefehl über die Erde durch Gott in Gen 1,28 drückt ebenfalls die Zusammengehörigkeit der zwei Wesenshälften aus. Die unlösliche postgenetische Verbindung der beiden Geschlechter verbalisiert die göttliche Anrede an den Menschen im zweiten Schöpfungsbericht in Gen 2,24: *ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν*. In der Begrüßungsformel der Genesisbilder der vier Kirchen wird die anthropologisch-ganzheitliche Sicht der Menschenerschaffung des ersten Schöpfungsberichts aufgenommen.

Schöpfungsmedium

In den vier Bildprogrammen, die die christologisch-anthropomorphe Schöpfergestalt wählen, erfolgt der Schöpfungsakt durch den Redegestus der erhobenen rechten Hand des Christuslogos. In Panteli ist es die göttliche Schöpferenergie, der himmlische Strahl, der die Protoplasten zum Leben erweckt. Alle Kirchen entwerfen das Konzept eines geistig-medialen Erschaffungsvorgangs. Eine handwerkliche Tätigkeit und eine direkte plastische Handanlegung durch den Schöpfergott, wie in Gen 2,7 und Gen 2,21-22 beschrieben, fehlen dagegen. Eine Vorstellung des Demiurgen, der als Handwerker und Baumeister die ungeordnete Materie formt und mit einer Weltseele ausstattet, wie in Platons Timaios beschrieben, ist hier nicht vorbildhaft. Ebenso wenig erfolgt ein Rückgriff auf die von Ovid in seinen Metamorphosen erzählte Sage des Prometheus, der den Menschen aus Ton formte (Kap. 1,76-88). Der priesterschriftliche Bericht in Gen 1,3 erzählt von der Schöpfung der Welt durch das Wort. Der Bericht über die Menschenerschaffung beginnt mit der Rede Gottes, »wir wollen den Menschen machen« (Gen 1,26). Das göttliche Schöpferwort ist weiterhin in den Psalmen des Alten Testaments bezeugt (Ps 33,6-9; Ps 148,5). Andere Schöp-

fungsaussagen nennen die ausgestreckte rechte Hand Gottes als Medium (Jes 48,13; Jer 27,5; 32,17). Der Ausdruck des Händewerks Gottes (Ps 19,2) kann als Synonym für die omnipotente universale Schöpfermacht Gottes, nicht als Hinweis auf eine künstlerische Modellierung des Menschen aufgefasst werden. Der Aspekt des schöpferischen Gotteswortes wird in neutestamentlichen Texten aufgenommen (Joh 1,1-3; Hebr 11,3; Apk 4,11). Die Schriften des LAEs (grLAE XXXVII,2; latLAE 47,1) sprechen allgemein von Adam als dem Gebilde der göttlichen Hände, was zugleich durch die Einbindung in einen eschatologischen Kontext im übertragenen Sinne als Zeichen der Gottebenbildlichkeit interpretiert werden sollte und nicht als handwerkliche Arbeit⁶⁵⁴. Das Motiv der göttlichen Wortgewalt taucht im apokalyptischen Gedankengut erneut auf, etwa in der ApkPetr 17. Gottes Befehl ergeht im Weltgericht durch sein Wort, genauso wie er die Welt erschaffen hat. Alle Kirchen zeigen eine Spiritualisierung der Schöpfung, die durch das Wort oder die lichtmetaphorische Schöpfungsenergie Gottes erfolgt und nicht durch eine technisch-handwerkliche Formung göttlicher Handanlegung. Aufbauend auf die Einbindung der Schöpferfigur in den endzeitlichen Kontext wird die Souveränität und Distanz des über alle Zeiten regierenden Christuslogos pointiert. Die Ansprache an den Menschen bleibt das ausschließliche Medium Christi als Menschenschöpfer und Weltenrichter. Die Erinnerung an das Geschaffensein durch das göttliche Wort durchzieht die liturgischen Gesänge der Fastenzeit oder der Totenfeiern und begründet die Hoffnung auf eine Renovatio der ungestörten Gottesnähe des Anfangs.

Schöpfungsort

Nach dem zweiten Schöpfungsbericht wird der Gartenpark in Edem (*παράδεισον ἐν Ἐδέμ* Gen 2,8) erst nach der Entstehung Adams von Gott für ihn eingerichtet und bepflanzt, sodass seine Erschaffung außerhalb von diesem geschieht. Evangelismos wählt als Schöpfungsort Adams einen Platz vor den Paradiesmauern, also außerhalb des Gartens Eden, wie es in der biblischen Erzählung überliefert ist. Allerdings folgt Evangelismos nicht konsequent dem alttestamentlichen Text. Das Paradies, das dort hinter den Mauern schon bei Adams Entstehung sichtbar ist, gestaltet Gott erst nach seiner Erschaffung und setzt den fertigen Adam dann hinein (Gen 2,8; 2,15). Eva wird innerhalb des Paradieses aus der Seite Adams gebildet (Gen 2,21-22). Evangelismos lässt Eva jedoch auch außerhalb des Paradieses entstehen. In den anderen Kirchen ist der Ort durch das Fehlen einer Mauer unbestimmt oder, wie in Ano Viannos, findet die Schöpfung beider innerhalb der gemauerten Paradieseingrenzung statt. In Akoumia, Diblochori und Panteli lässt die gezeigte Örtlichkeit im Vergleich

652 So etwa Augustin in seinem Werk »Das Gute der Ehe« Kap. 2; dazu Signori, Paradiese 13-17.

653 Toepel, Schatzhöhle 101.

654 Apokalypse Mose 497-499; so ist das Händewerk Gottes auch in Hiob 10,8 zu verstehen.

mit den anderen Paradiesszenen auch eine Erschaffung innerhalb des Paradieses vermuten. Die Unbestimmtheit des Ortes bezeugen auch die Schriften des LAEs, die nicht an genauen Schöpfungsdetails interessiert sind. Die Schatzhöhle nennt als Schöpfungsort Adams den Mittelpunkt der Erde und verknüpft diesen typologisch mit dem Platz des Kreuzes Christi (CavThes 2,16). Erst später wird Adam in einem Feuerwagen hinauf ins Paradies geführt (CavThes 3,8-11), wo dann Eva entsteht. Ephraem dagegen betont, dass der Mensch innerhalb des Paradieses geschaffen sei (CGen I,31,1). Die fehlende Differenzierung zwischen den Entstehungsorten der Protoplasten mag die Gleichstellung der Geschlechter nach dem ersten Schöpfungsbericht aufnehmen, der solche Detailfragen zugunsten der Faktizität der göttlichen Schöpfungstat ausblendet.

Schöpfungsplatz

Für die Platzierung Adams bei den Schöpfungsszenen werden in allen vier Kirchen unterschiedliche Örtlichkeiten gewählt. Akoumia und Diblochori weisen die größten Gemeinsamkeiten auf. Sie legen Adam auf einen dynamischen lebenspendenden Baum, aus dessen Wurzeln die vier Paradiesflüsse quellen. In Evangelismos ist ein mit Büschen und Sträuchern übersäter Boden die Unterlage Adams. Hinter seinem Kopf erscheint die durch einen Sechsflügler verschlossene Paradiestür. Ano Viannos verwendet eine Art Hängematte, und Panteli lässt Adam und Eva auf einer mit Blumen bewachsenen, ansteigenden Wiese entstehen.

Ein Schöpfungsbaum als Stätte der Erschaffung der Protoplasten wie in Akoumia und Diblochori wird im biblischen Bericht nicht beschrieben. Ein möglicher Bezug besteht zur Erwähnung des Lebensbaumes in Gen 2,9 und 3,24. Τὸ ξύλον τῆς ζωῆς ist somit als lebensschaffender Baum interpretiert. Der anthropomorphe dynamische Schöpfungsbaum in Akoumia in Form eines Feuerstroms mit einem Sonnengesicht und den vier Flüssen an den Wurzeln könnte die Schaffung Adams als Mikrokosmos aus den vier Elementen – Erde, Wasser, Luft und Feuer – symbolisieren. Dieser Gedanke einer kosmischen Schöpfung, der bereits in den Henochbüchern (slavHen 30; äthHen 34) präsent ist, wurde auch von Philo vertreten (Opif 146)⁶⁵⁵ und später in der Schatzhöhle (CavThes 2,7-11) aufgenommen. Adam stellt einen Mikrokosmos dar, der dem Makrokosmos der Welt entspricht. Das Antlitz Adams nach der Schöpfung erscheint als ein strahlender Sonnenball, seine Augen als funkelnde Sonne und sein Körper als leuchtender Kristall (CavThes 2,14). ÄthAd spricht von der Lichtnatur

Adams und Evas, von ihrem Lichtwesen und vom Lichtengel Adam (Adambuch 16; 21; 25). Diese Feuer- und Lichtsymbolik könnte in diese phantasievolle Ausgestaltung des Baumwesens in Akoumia eingeflossen sein. Zugleich ist dieses kosmische Gewächs keine Spezies im botanischen Sinn, sondern eine mit Leben angefüllte Kreatur. Bereits das Alte Testament kennt die manifestierte Gegenwart Gottes, die Schechina. Die göttliche Einwohnung, seine Immanenz, wird mit dem Tabernakel und der darin enthaltenen Bundeslade verbunden (Ex 25,8-9). Ebenso wird Theophanie als solare Präsenz aufgefasst. Gott ist Sonne und Schild, heißt es in Ps 84,11. Der Visionsbericht in Ez 1,27 benutzt einen sonnen- und feuerartigen Lichtschein als Herrlichkeitsbeschreibung Gottes. Auch der apokalyptische Text Jes 60,1 interpretiert Gottes rettendes und richtendes Eingreifen als visuelles Phänomen, als Glanz des Erstrahlens und des Lichtes. Hab 2,4 beschreibt Gottes Erscheinen wie das Licht der Sonne. Ein Kranz von Strahlen umgibt ihn, in ihnen verbirgt sich seine Macht. Diese Sonnensymbolik wird auf Christus übertragen. Bei der Verklärungsszene auf dem Berg Tabor leuchtet das Gesicht Christi wie die Sonne (Mt 17,2). Darüber hinaus ist die Lichtmetapher für Christus ein beliebter Topos im Johannesevangelium (Joh 1,5,9; 8,12; 9,5; 12,46). Die patristische Literatur liefert zahlreiche Beispiele für die göttliche Sonnenmetaphorik⁶⁵⁶. Philo sieht Gott als Quelle des reinsten urbildlichen Lichts, dargestellt im Bild der Sonne⁶⁵⁷. Bei Ephraem verkörpert der Paradiesbaum die Anwesenheit und Herrlichkeit Gottes. Zugleich wird Gott in diesem Zusammenhang mit solarmetaphorischen Begriffen belegt. Er offenbart sich im Baum des Lebens als feuerartiges Licht der Sonne mit hellen Strahlen (HdP 3,2)⁶⁵⁸. Dieser Baum ist die Sonne des Paradieses und ein Abbild Gottes (HdF 6,14). In den Hymnen über das Paradies schreibt Ephraem weiter über die Spiritualität des Paradiesbaumes, der aus einem licht- und feuerartigen Stoff besteht (HdP 3,15)⁶⁵⁹. Tertullian vergleicht die Einheit von Gottvater und Christus mit der Sonne und den von ihr ausgehenden Sonnenstrahlen⁶⁶⁰. Liturgische Gebete preisen Gott als dreisonnige Fackel. Der Dreifaltigkeits-Kanon des Metrophanes von Smyrna glorifiziert Gott in allen Strophen als unzugängliches, dreifaltig strahlendes Licht: »lichtbeherrschende Sonne, dass wir stets dich preisen, den unumschränkt herrschenden und dreisonnigen Gott«⁶⁶¹. Beeinflusst durch die heliozentrische Weltansicht wird von dem Franziskanermönch Bonaventura im 13. Jahrhundert die Sonnensymbolik für Gott ausgeweitet. In seinen »Collationes in Hexaameron« beschreibt er den trinitarischen Gott als die ewige Sonne voller Lebenskraft, blitzendem Glanz und brennender Glut (CollHex XXI,2)⁶⁶². Der Anblick der himmlischen Herrschaft wird wegen des

655 Auch im babylonischen Talmud, etwa im Traktat Sanhedrin 38a.

656 Beispiele bei Dölger, Sol Salutis.

657 Klein, Lichtterminologie 13-79.

658 Kremer, Mundus Primus 243-244. – Beck, Ephraems Trinitätslehre.

659 Beck, Ephraems Hymnen 28-30.

660 Etwa in »adversus Praxeam« 8, E 97 (PL 2, 160-220); dazu Wöflf, Tertullian 107-113.

661 Metrophanes von Smyrna lebte um 900; Text s. Hymnen der Ostkirche II 27-74.

662 Bonaventura, Collationes in Hexaameron 649. Bonaventura war aktiv an den Verhandlungen zur Vorbereitung der Unionsverhandlungen mit der griechisch-orthodoxen Kirche für das Konzil von Lyon 1274 beteiligt, sodass von einer Kenntnisnahme seiner Schriften auszugehen ist.

Blitzens und der Entflammung mit dem Sonnenlicht verglichen (CollHex XX,4,9). In LatLAE 25,3 erschrickt Adam beim Anblick Gottes, der als ein unerträglich flammendes Feuer beschrieben wird.

Die apokalyptische Literatur kennt die Vorstellung von der Präsenz Gottes im endzeitlichen Paradiesbaum, die auch in der PalHist 6,9 aufgenommen wird, wo die Herrlichkeit Gottes mit dem Paradiesbaum gleichgesetzt wird. ApkPls 45 schildert die Anwesenheit Gottes in dem Baum im himmlischen Paradies, aus dessen Wurzeln die vier Flüsse entspringen. Seit der Weltschöpfung ruht der Geist Gottes über jenem Baum. Die aus dem paradiesischen Baum hervorquellenden Ströme sind in der Darstellung des Schöpfungsbaumes in Akoumia und Diblochori verbildlicht. Die Motive des Feuerstroms und der Sonne kongruieren gleichermaßen mit dem endzeitlichen Vokabular in den Schriften der Apokalyptik. Die Apokalypse des Johannes etwa beschreibt das Antlitz des endzeitlichen Menschensohnes. Seine Augen leuchten wie Feuerflammen (Apk 2,18). Beim Weltgericht erscheint der gewaltige Feuerstrom, der in einem See aus Feuer mündet und die Sünder verschlingt (Apk 20,14; ApkPtr 21; ApkPls 31-38; auch VN 87). Das VAS beschreibt in einer endzeitlichen Paradiesschau das unglaublich helle Licht, das in der Farbe von Rosen leuchtet. Zudem erscheint der endzeitliche Basileus auf einem Thron sitzend. Er glänzt wie die Sonne, flammende blitzende Feuerbälle kommen aus seinem Gesicht, sodass alles in hellem Glanz und überirdischer Helligkeit erstrahlt (VAS 1730-1743; 1763-1767)⁶⁶³. Der feurige Thron des Allmächtigen wird in zahlreichen endzeitlichen Schriften beschrieben (Dan 7,9-10; ApkAbr 18,3; slavHen 22,1; auch VN 82). Diese Licht-Feuer-Vision kongruiert mit dem dynamischen Sonnen-Feuer-Baumgebilde in Akoumia. Liturgisch wird dieses Motiv im Troparion zum Gedenken an die Beschneidung Christi am 1. Januar aufgenommen. Der trinitarische Gott sitzt auf einem feurgestaltigen Thron in der Höhe⁶⁶⁴. Das unermessliche, alles übertreffende Leuchten Gottes im neuen Paradies ist ein Motiv aus Apk 22,5. Ein weiterer Text aus der Apokalypse entwirft das Bild eines starken Engels, dessen Angesicht wie die Sonne und dessen Füße wie Feuersäulen glühen (Apk 10,1-2). Das außergewöhnliche, Feuer und Licht verkörpernde Baumwesen in Akoumia zeigt Anklänge an das Gedankengut dieser apokalyptischen Visionen. Auffallend ist zugleich die Parallele zu der von Ephraem beschriebenen göttlichen Manifestation im Paradiesbaum. Diese Präsenz Gottes könnte in dem dynamisch-kosmischen Schöpfungsbaum in Akoumia verbildlicht sein. Der glühende Feuerstrom und das leuchtende Sonnengesicht mit einem radialen Strahlenkranz, wie ihn Hab 3,4 für die Erscheinung Gottes beschreibt, sind Hinweiszeichen, die diese Interpretation unterstützen. Der zwischen den botanisch korrekt gestalteten Laubbäumen stehende wundersame Strahlenbaum in Evangelismos mit seinem rotierenden Licht-

bündel und dem hellglänzenden zentralen Drehpunkt mag ebenfalls diese göttliche Kraft- und Lichtquellenmetaphorik symbolisieren. Seine rotierenden Strahlen nehmen darüber hinaus das Bild der apokalyptischen Feuerräder aus Ez 1,15 auf. Auch die hesychastischen lichtvisionären Ideen, die die Anteilhabe der Erleuchteten am göttlichen Lichtglanz und an der Ausstrahlung der göttlichen Energien formulieren, weisen ähnliches Gedankengut auf. Nikolaos Kabasilas beschreibt den Logos als Licht und als Sonne, die den reinen Strahl spendet⁶⁶⁵. Beide Bäume verbinden die kosmische Dimension der Verkörperung der Elemente bei der Erschaffung Adams mit einer theophanen Ebene der dynamischen, von Licht und Feuer erfüllten göttlichen Präsenz. Ein Konglomerat unterschiedlicher Ideen aus Apokalyptik, Philosophie, Liturgie und den Schriften Ephraems könnte auf die unikalen Bildschöpfungen dieser außergewöhnlichen lebensschaffenden Spezies bei der Schöpfung eingewirkt haben. Die Hängematte als Schöpfungsplatz in Ano Viannos dagegen ist keiner schriftlichen Quelle zuzuordnen.

Die vier Paradiesflüsse sind außer in Panteli und Evangelismos als Komponenten der Schöpfungshandlung abgebildet. Indirekt in Ano Viannos, dort entspringen sie aus der Paradiesmauer. In Akoumia und Diblochori sind sie ein essenzieller Bestandteil, sie quellen aus den Wurzeln des Schöpfungsbaumes hervor. In Gen 2,10-14 wird der Paradiesstrom mit seinen vier Armen in die Beschreibung des Garten Edens eingefügt. Ein Paradiesbaum wird allerdings nicht als Ursprung der hervorquellenden Flüsse genannt. Vielmehr findet sich nur eine allgemeine Bemerkung über das Hervorgehen eines Flusses aus dem Gartenpark in Eden, der sich in vier Läufe teilt (Gen 2,10). Neben einer Deutung der Quellflüsse als Symbol für die vier Elemente, aus denen der Mensch erschaffen wurde, ergeben sich Assoziationen zum Motiv des lebenspendenden Wassers. Im Pseudo-Matthäusevangelium lässt der kleine Jesus auf wundersame Weise während der Reise nach Ägypten Ströme von klarem und süßem Wasser wie Wurzeln aus einer Palme, die den Bäumen im Garten Gottes gleicht, als Trank und Speise für Mensch und Tier herausströmen⁶⁶⁶. Das Hervorquellen des paradiesischen Wassers aus dem Lebensbaum im Garten Eden wird in ÄthAd beschrieben. Das Wasser der vier lebenspendenden Ströme tritt unter den Wurzeln des Baumes hervor, bewässert das Paradies und geht bis zur Erde (Adambuch 18; 37). In den jüdischen Legenden wird die Beschreibung des wasserspendenden Lebensbaums im Paradies weiter ausgeführt. Nur während der Schöpfungstage quillt das Wasser der vier Flüsse aus seinem unteren Stamm hervor⁶⁶⁷. Im Alten Testament wird Wasser häufig als Metapher für Leben eingesetzt (Gen 24; Ex 17; Ps 23,2). Ezechiel sieht in einer apokalyptischen Vision einen anschwellenden Fluss, der aus dem Eingang des Tempels entspringt und nach Osten fließt. Diese Wasserflut wird als endzeitliche lebenspendende

663 Baun, Tales 169-170.

664 Der Text ist online verfügbar http://orthpedia.de/index.php/Beschneidung_des_Herrn (27.07.2019).

665 Kabasilas, Sakramentalmystik 15.

666 PsMt 20,1-2; Text s. Pseudo-Matthäusevangelium 1000.

667 Ginzberg, Legends I 70. – Ginzberg, Legends V Anm. 50.

Heilsquelle interpretiert (Ez 47,1-13). Christus spricht in eschatologischen Bildern von der sprudelnden Wasserquelle, die ewiges Leben spendet (Joh 4,14; 7,37-38). In der Apokalypse des Johannes wird der Gedanke des eschatologischen Lebensstroms in Kap. 22,1-2 aufgenommen. Das aus dem Thron Gottes hervorquellende Wasser und die Bäume des Lebens verheißen eine neue Schöpfung. Am deutlichsten beschreibt die Apokalypse des Paulus das Bildmotiv des Schöpfungsbaumes (ApkPls 45). Paulus bekommt Einblick in das himmlische Paradies und sieht die vier Paradiesflüsse, die aus den Wurzeln des Paradiesbaumes hervorquellen. Der Geist Gottes auf diesem Baum lässt durch sein Wehen die Wasser herausfließen. In dem kretischen Schöpfungsbaummotiv mit den aus dem Stamm hervorquellenden lebenspendenden Flüssen vermischen sich protologische und eschatologische Erzählstränge.

Protoplasten

Die Ureltern werden in allen Kirchen vor ihrer Vertreibung in ihrer Nacktheit abgebildet. Alle Kirchen außer Panteli versehen sie vor dem Sündenfall mit königlichen Hoheitssymbolen.

Nacktheit

Das natürliche Nacktsein der Stammeltern im Paradies wird in Gen 2,25 nach der Erschaffung Evas zum ersten Mal erwähnt. Ein zweiter postlapsarischer Zustand der Nacktheit, der dann negativ konnotiert ist, ergibt sich aus Gen 3,7, nämlich aus der Erkenntnis ihrer Scham nach dem Sündenfall. In Akoumia ist auffällig, dass Adam und Eva nach ihrer Erschaffung in den Szenen vor dem Gericht mit Körperbehaarung abgebildet werden, die sie nach dem Sündenfall verlieren. Die Unterscheidung zwischen dem ursprünglichen reinen Gnadenzustand vor und der körperlichen Beschaffenheit der Protoplasten nach dem Sündenfall, der eine einschneidende Zäsur bildet, ist in der Literatur weit verbreitet. Die syrische Schatzhöhle berichtet, dass Adam und Eva nach ihrer Entstehung die Gewänder der Ehre trugen (CavThes 3,14). ÄthAdam beschreibt die Verwandlung der Gestalt Adams nach dem Genuss der verbotenen Frucht als Entkleidung von seiner »Lichtnatur«, als Verlust des unschuldigen, von Gott geschaffenen Urzustandes (Adambuch 14 und 15)⁶⁶⁸. Origenes erwähnt das »ehrhafte und heilige Kleid« Adams, das seinen prälapsarischen göttlichen Stand vor seiner Sünde kennzeichnet (Hom-

lev. 6,2)⁶⁶⁹. Ephraem redet vom gnadenvollen Paradieskleid als Symbol für die ungetrübte Gottesnähe des Menschen vor dem Fall, das nach dem Sündenfall verlustig geht (HdP 3). In weiteren Schriften benutzt er häufig diese Kleidungsmetapher, die eine Einhüllung mit Herrlichkeit der Ureltern vor der sündhaften Nacktheit beschreibt⁶⁷⁰. Auch für das zukünftige Paradies erwartet Ephraem prachtvolle lange Gewänder aus Licht für die Erlösten (HdF 6,5). Der Zustand des primären Nacktseins als Zustand der himmlischen Herrlichkeit wird im übertragenen Sinn als eine Einkleidung mit der göttlichen Gnade interpretiert, während die Fellkleider den Stand der Sünde kennzeichnen, so bei Johannes Chrysostomos (Hom-Gen XV). Irenäus sieht die ursprüngliche Nacktheit als Zeichen der Reinheit und Unschuld, die sich von dem postlapsarischen Zustand abhebt (AdvHaer 3,2,3)⁶⁷¹. PalHist 4,7 erzählt vom Verlust des »divinely-woven raiment«⁶⁷². Grigor Magistros benennt in seinen Briefen als Ätiologie für die postlapsarische Notwendigkeit einer menschlichen Bekleidung das wundervolle Haarkleid Adams, das als Symbol der gnadenvollen Gewandung mit göttlicher Glorie nach dem Fall verlorengeht (3,120-121)⁶⁷³. Der Gedanke der prälapsarischen Behaarung, wie sie in Akoumia verbildlicht wird, ist darüber hinaus in griechischen Volkssagen verwurzelt, eine so auch im kretischen Märchengut präsente Vorstellung⁶⁷⁴. Megas zitiert aus einer Legende über Adams Pakt mit dem Teufel: »Und sie (die Protoplasten) waren damals behaart. Wie ein Bär waren sie«⁶⁷⁵. Die Pirke de-Rabbi Elieser spricht von dem ersten Gewand des Menschen, einer Haut aus Horn wie die des Fingernagels (Kap. 13). Die Vorstellung eines hornartigen roten Panzers als Paradieskleid wird in islamischen Auslegungen des Ibn Kessir noch weiter ausgemalt⁶⁷⁶. Nikolaos Kabasilas schreibt in seiner Sakramentalmystik von dem glückseligen Gewand, das Adam vor der verschuldeten Nacktheit getragen hat, und das die Gläubigen als königliches Gewand im endzeitlichen Paradies wiedererlangen können⁶⁷⁷. In der Liturgie der Vesper am Vorabend des Käse-Fastensonntags wird vom Verlust des »lichtstrahlenden« Kleides, das den Glanz der Unsterblichkeit verkörpert, von der Entkleidung Adams vom gottgewebten Gewand erzählt⁶⁷⁸. Der Bußkanon des Andreas von Kreta thematisiert in der Abendliturgie der ersten Fastenwoche den Aspekt des göttlichen lichtstrahlenden Gewandes vor dem Sündenfall: »Zerrissen habe ich jetzt mein erstes Kleid, das mir der Bildner im Anbeginn gewebt« (2. Ode)⁶⁷⁹. Auch im apokalyptischen Gedankengut wird der Topos der Erneuerung der ursprünglichen Gnadenbekleidung absorbiert. Jes 61,10 beschreibt die Freuden der Endzeit, in der Gott die Gläubigen mit den Gewändern des Heils und dem Mantel

668 Weitere literarische Quellen zu den supralapsarischen Kleidern bei Murdoch, *Garment* 375-382.

669 »Homiliae in Leviticum« (PG 12, 405-572); Tzvetkova-Glaser, *Pentateuchauslegung* 100 Anm. 39.

670 Dazu Brock, *Clothing Metaphors*. – Kremer, *Mundus Primus* 226. Weitere Belegstellen bei Ephraem CGen, 31,2, II 4; 103; 12; 14,2; 15,1; 17,2; 34,2.

671 Johannes Chrysostomos, »adversus haereses« (PG 7).

672 *Palaea Historica* Englisch 601.

673 Dazu Stone, *Armenian Tradition* 73.

674 Stone, *Adam's Contract* 95.

675 Megas, *Cheirograph* 308 (griech.: κι αυτοι ηταν τότε μαλλιαροι. αρκουδα οπως ειναι, εστ' ηταν. 306).

676 Rosenöl 25.

677 Kabasilas, *Sakramentalmystik* 48-49.

678 *Fastensonntag* 5. 21. 25.

679 *Hymnen der Ostkirche* I 25.

der Gerechtigkeit umhüllt. Im SlavHen 22,8 wird Henoch bei seiner Entrückung mit den Kleidern der göttlichen Glorie bedeckt. Auch im Neuen Testament findet die Bekleidungsmetapher im endzeitlichen Kontext Aufnahme. Beim Einzug in das ewige Haus Gottes werden die Seligen von Gott bekleidet (2Kor 5,1-15). Der heilige Narr Andreas erfährt beim Eintritt ins Paradies eine Loslösung von seinem fleischlichen Körper und eine Einhüllung in ein schillerndes, helles himmlisches Gewand (VAS 512-515).

Die dargestellte Behaarung in Akoumia, die nach dem Sündenfall verschwindet, könnte als supralapsarisches gnadenreiches Paradieskleid interpretiert werden, wie es von Grigor Magistros und im griechischen Sagentum überliefert ist. Die spezifische Idee der Kleidermetapher hat zahlreiche literarische Wurzeln, hervorstechend in der Gedankenwelt Ephraems, und wird als Topos in die Liturgie aufgenommen. Damit ist die einschneidende Zäsur zwischen dem unterschiedlichen Erscheinungsstatus vor und nach dem Sündenfall bildlich markiert. Die unschuldige, von Gott geschenkte Nacktheit im Urzustand wird von der als negativ konnotierten Nacktheit als Folge der Übertretung unterschieden. Zugleich impliziert dieses Motiv in Akoumia eine Projizierung auf das zukünftige Kleid der Erlösung im endzeitlichen Paradies, wie es in apokalyptischen Schriften thematisiert wird. Die veränderte Größenproportion des postlapsarischen Busens Evas kann ebenfalls als Wendepunkt von einem asexuell-paradiesischen Status zu einem mütterlich-sexuellen nach dem Fall interpretiert werden⁶⁸⁰.

Spekulationen über das Lebensalter der Protoplasten im Paradies, speziell beim Sündenfall, gibt es bei den frühchristlichen Theologen⁶⁸¹. Dabei geht es um die Verantwortlichkeit bei der Gebotsübertretung im Verhältnis zu ihrer Reife und kindlichen Unerfahrenheit. Ephraem äußert sich zur Altersstufe Adams und Evas bei der Schöpfung. Die Urmenschen waren gemäß ihrer Glieder und ihres Wesens bereits ausgewachsen, sodass sie als junge Erwachsene fähig waren, das Paradies zu bebauen und die Tiere zu beherrschen (CGen I,25,1). Irenäus von Lyon betont ebenso das jugendliche Erwachsenenalter der Protoplasten, da dadurch ihre Verantwortung und Schuldfähigkeit beim Sündenfall noch nicht voll ausgereift war (AdHaer 4,38). Als noch junge, dem Jugendalter entwachsene Geschöpfe werden sie auch in den kretischen Kirchen interpretiert.

Herrschaftssymbole

Evangelismos, Akoumia und mit großer Wahrscheinlichkeit auch Ano Viannos und Diblochori statten beide, Adam und Eva, mit Kronen aus. Akoumia verleiht ihnen zusätzlich Nim-

ben. Weiterhin werden in diesen Kirchen Throne für die Protoplasten hinzugefügt. Diese sind jeweils an den dort dargestellten Thron des Schöpfergottes Christus angeglichen. In Evangelismos besitzen beide Stammeltern Throne, derjenige Adams ist etwas größer dimensioniert. Zudem wird das Kronenmotiv in dem angrenzenden Gleichnis von der königlichen Hochzeit und dem Einzug der Könige ins Paradies aufgenommen. In Akoumia wird nur Adam ein Thron zugestanden, während Eva stehend ohne Thronstuhl abgebildet wird. Diblochori versieht den Thron Evas mit einem vierflügeligen apokalyptischen Engelswesen.

Das Motiv vom königlichen Menschen ist indirekt im ersten Schöpfungsbericht Gen 1,26-28 mit dem gemeinsam ergehenden, doppelten Herrschaftsbefehl Gottes über die Erde und Tiere vorgegeben (κατακυριεύσατε). Hier wird allgemein von dem Menschen (ἄνθρωπος) gesprochen und nicht zwischen Mann und Frau differenziert. Der Herrschaftsbefehl erfolgt so im Plural. Der zweite Schöpfungsbericht verknüpft einen Herrschaftsanspruch des Menschen mit dem von Gott allein an Adam übertragenen Vorrecht der Namensgebung der Tiere (Gen 2,19-20). Eine Herrschaftsstellung Evas wird nicht erwähnt. Die Königsherrschaft des ersten Menschen, speziell die Investitur Adams, ist ein geläufiges Motiv in den literarischen Vorlagen. Bereits der alttestamentliche Schöpferpsalm 8 spricht in Vers 6 von einer Krönung des ersten Menschen mit Hoheit und Ehre δόξη και τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτόν und in Vers 7 von seiner funktionalen Einsetzung zum Herrscher über das Werk des Schöpfers και κατέστησας αὐτόν ἐπὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν – καθίστημι⁶⁸². Die Verben στεφανῶω und καθίστημι beschreiben die Bekrönung und das Thronen als wesenseigenes, von Gott verliehenes Vorrecht des Menschen. Jesus Sirach preist Adam als das höchste Wesen der ganzen Schöpfung (JesSir 49,16). Alttestamentlich-apokryphe Apokalypsen berichten über die Einsetzung Adams zum König über die Erde (SlavHen 30,11-12; 31,3). Die lateinische Version zum Leben Adams und Evas erzählt von der Herrlichkeit Adams als Abbild und Ebenbild Gottes, das die Engel anbeten sollen (lat-LAE 12,1-15,2). In der Schatzhöhle bekommt Adam das Amt als König, Priester und Prophet⁶⁸³ und die Herrschaft über die ganze Schöpfung zugewiesen und wird auf den Thron der Herrlichkeit gesetzt (CavThes 2,18. 23; 4,1). Die Krone der Ehre wird auf sein Haupt getan, so berichtet ebenfalls die Schatzhöhle (CavThes 2,17). Gregor von Nyssa resümiert über Adams Königtum: »Nachdem der Herrscher als Schöpfer des Alls das Herrschaftsgebiet für einen König würdig eingerichtet hatte (das Paradies), konnte der König (Adam) auftreten. Der Mensch wurde mit königlicher Herrschermacht ausgestattet, er ist mit der Krone der Gerechtigkeit geschmückt« (HomOpif II; IV)⁶⁸⁴. Johannes Chrysostomos verwendet ähnliche Argumente. Gott hat die ganze Schöpfung für den Einzug Adams

680 Zu diesem Phänomen in der Oktateuch-Illustrierung Meyer, Nudity.

681 Dazu Heither/Reemts, Adam 82-87.

682 Zur Auslegung von Ps 8 mit aktueller Literatur Hartenstein/Janowski, Psalmen 290-320.

683 Bei Eusebius wird dieses dreifache Amt Adams im Zuge der Adam-Christus-Typologie auf die drei Ämter Christi bezogen (»demonstratio evangelica« 4,15); dazu Toepel, Schatzhöhle 80.

684 »De hominis opificio« (PG 44, 124-125. 135-136); Gregor von Nyssa, Erschaffung 20-21. 23-24.

wie für den Empfang eines Königs mit großer Ehre vorbereitet. Adam ist mit Purpurgewand und Diadem wie ein König geschmückt (HomGen VIII; SerGen 2,588). Johannes von Damaskus schreibt, dass Gott den Menschen nach seinem Bilde wie einen König und Herrscher über die ganze Erde machte und ihm zuvor eine Königsburg (Paradies) einrichtete (FO II,11)⁶⁸⁵. Ephraem bezeichnet Adam als König des Paradieses, als den König des ganzen Erdenrunds (HdP 13,4-11). Nach Petrus Comestor wird durch die Herrschaft über die Tiere Adams Königswürde charakterisiert (HistSchol IX,20). In gleicher Weise nennt Philo Adam wegen seiner Befehlsgewalt über die Tiere ἡγεμόνα καὶ δεσπότην (Opif 148). In der Liturgie des Fastensonntags wird Adam als Gebieter über die Tiere gepriesen⁶⁸⁶. Nach dem Sündenfall geht diese Königswürde, wie die Gerichtsszenen in den Kirchen zeigen, verloren. Viele Zitate der östlichen Kirchenväter bezeugen die Auffassung einer hierarchischen und royalen Stellung Adams, während Evas Herrschaftsanspruch meist unerwähnt bleibt. Johannes Chrysostomos verweist dagegen auf die Menschenfreundlichkeit Gottes, der Eva die gleiche Würde und Ehre wie Adam zuspricht (HomGen XIV). Im liturgischen Vollzug zum Käse-Fastensonntag wird, wie auch im ersten Schöpfungsbericht, allgemein der Herrschaft des Menschen über alles Sichtbare auf Erden gedacht⁶⁸⁷.

In der paradiesischen Endzeithoffnung taucht das Motiv der Krone als eschatologisches Verheißungssymbol neuerlich auf und wird mit dem Sündenfall typologisch verbunden. Für die treu zu Gott Stehenden, die den Versuchungen des Teufels (διάβολος) widerstehen, wird als Lohn die Krone des Lebens (ὁ στέφανος τῆς ζωῆς) überreicht (Apk 2,10). In 2Tim 4,7-8 wird die Krone der Gerechtigkeit (ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος) den Gläubigen am Ende der Zeit durch den Weltenrichter verliehen. Auch in der mittelbyzantinischen apokalyptischen Schrift zum Leben des Niphon wird die endzeitliche Kronenübergabe an die Heiligen thematisiert (VN 90). So ist es auch bildlich in Evangelismos übersetzt. Der Einzug der gekrönten heiligen Könige ins Paradies stellt das Königtum Adams für die Erlösten endgültig wieder her.

Neben dem Herrschaftsattribut der Kronen ist das Königtum auch durch die Ausstattung mit Thronen symbolisiert. Das latLAE 48,3 spricht vom Thron Adams als eschatologischem Topos. Auch die griechische Version verheißt ein zukünftiges Königtum Adams. Der Erzengel Michael prophezeit Adam bei seinem Tod, dass seine Trauer in Freude verwandelt und er in seinen ursprünglichen Stand zurückversetzt wird. Dann wird er wiederum auf seinen Thron gesetzt, um den ihn der Verführer (Diabolos) betrogen hat (grLAE XXXIX,2). Das Königtum Evas, wie es in den Bildern dargestellt ist, wird bis auf die undifferenzierte Zuweisung in Gen 1,28 in

den Schriftquellen selten thematisiert. Als Zugeständnisse an dieses Schweigen über Evas Königinnenwürde mag das Fehlen des Thrones Evas in Akoumia, die Abstriche bei ihrer Throngestaltung in Evangelismos und Diblochori und bei der eventuell minimierten Kronengestaltung in Ano Viannos und Diblochori zu interpretieren sein.

Der zusätzliche Nimbus in Akoumia verweist auf die Heiligkeit der Protoplasten und damit auf ihre Göttlichkeit vor dem Fall. Das prophetische Attribut Adams, das etwa in der Schatzhöhle erwähnt wird, mag eine Rolle bei der Bildfindung gespielt haben⁶⁸⁸. Zudem werden Adam und Eva in der orthodoxen Kirche als Heilige verehrt, sodass der Nimbus auch dieser Tatsache Rechnung trägt⁶⁸⁹.

Die Darstellung der Herrschaftssymbole von Thron und Krone in den vier Kirchen kann als Zeichen der Ebenbildlichkeit des Menschen bei der Schöpfung nach Gen 1,26-28 (ebenso Gen 5,1; 9,6) gedeutet werden⁶⁹⁰. Die Throndarstellung Christi und die der Protoplasten sind ikonographisch angeglichen. Das Sitzen Adams auf dem Thron der Herrlichkeit, wie es in der Schatzhöhle geschildert wird, steht in Analogie zum Thron der Herrlichkeit Christi. Die Kirchen setzen die Ebenbildlichkeit in einen christologischen Kontext, da der Schöpfergott als der inkarnierte und erhöhte Christuslogos dargestellt wird. So wird es auch im Neuen Testament bezeugt. 2Kor 4,4, Kol 1,15 und Hebr 1,13 bezeichnen Christus als das Ebenbild Gottes (εἰκὼν τοῦ θεοῦ). Durch die Inkarnation wird die Darstellung der Ebenbildlichkeit erst möglich. Nach Gen 1,26 wird der Mensch κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν geschaffen. Gen 5,1 und Gen 9,6 benutzen nur κατ' εἰκόνα bzw. ἐν εἰκόνι θεοῦ. Irenäus nimmt ebenso wie nach ihm Clemens von Alexandrien und Origenes eine Unterscheidung zwischen Eikon und Homoiosis, bzw. imago und similitudo oder Abbild und Ähnlichkeit vor. Diese werden als zwei Stadien der Bild-Gottes-Entstehung verstanden. Die Ebenbildlichkeit bleibt dem Menschen auch nach dem Sündenfall erhalten, sie ist eine unverlierbare Gabe und Gnade Gottes. Die Ähnlichkeit dagegen geht verloren. Eine Wiederherstellung ist durch den Kreuzestod Christi für die Zukunft verheißt und wird schrittweise im Prozess der Vergöttlichung angestrebt. Clemens wie auch Origenes sehen die Fähigkeit zur Ähnlichkeit bei der Erschaffung gegeben. Sie muss im Leben durch die imitatio Christi vervollkommen werden. Johannes Chrysostomos sagt, dass sich das Geschafensein nach dem Bilde Gottes nicht in der Wesensgleichheit, sondern in der Fähigkeit der potentiellen Herrschaft über die Welt ausdrückt, wie es Gen 1,26 ausführt: »Gott hat nämlich den Menschen zum Herrscher über alle Dinge, die auf Erden sind, erschaffen und alles unter seine Macht gestellt« (HomGen VIII; SGen III,40-46). Christus war unser Archetypus

685 »Expositio accurata fidei orthodoxae« II,11 (PG 94); deutsche Übersetzung s. Johannes von Damaskus, Glaube 73.

686 Fastensonntag 23.

687 Fastensonntag 5.

688 Auch in den frühchristlichen pseudoklementinischen Homilien wird Adam als der erste und wahre Prophet angesehen; dazu Pseudoklementinische Homilien bes. 88-91.

689 Der Verehrungstag ist der vorletzte Sonntag im Advent.

690 Dazu Jervell, Imago Dei.

schon bei unserer Erschaffung, nach dessen Idee und Bilde Adam geschaffen wurde. Nach Nikolaos Kabasilas ist der Mensch durch diese ebenbildliche Schöpfungsgrundlegung in seinem ganzen Streben auf Christus ausgerichtet⁶⁹¹. Dieses unverlierbare Wesensmerkmal des Menschen impliziert die Hoffnung auf die immerwährende Gnade Gottes, auf seinen ungebrochenen Heilswillen auch nach dem Sündenfall und die endgültige Rehabilitation dieser Ehre des Menschen am Ende der Zeiten. Die Erneuerung der göttlichen Natur des Menschen und die Teilhabe an seinem göttlichen Erbe im Weg der Vergöttlichung ist ein wesentlicher Bestandteil palamitischer Theologie⁶⁹². Die eschatologische Erwartung der Rückkehr der Gläubigen zur Gottebenbildlichkeit wird im Neuen Testament im Eikon-Motiv abermals aufgenommen. Zukünftig werden die Seligen gleichgestaltet dem Bilde Christi, *συμμόρφους τῆς εἰκόνας τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* (Röm 8,29). Der Kolosserbrief schreibt, dass in Christus die Würde des Menschen nach dem Bilde des Schöpfers erneuert wird (Kol 3,10). Wie der Mensch nach dem irdischen Bild gestaltet wurde, so wird er zukünftig nach dem Bild des Himmlichen gestaltet werden (1Kor 15,49). Diese Erwartung thematisiert auch die Liturgie für die Totenfeiern. Die Hoffnung, nach dem Ableben von neuem in den Stand der Gottähnlichkeit zu gelangen, abermals »das Abbild deiner unsagbaren Herrlichkeit«⁶⁹³ zu werden, wird in den Eulogitaria für die Verstorbenen ausgedrückt. Die Erschaffung des Menschen nach dem *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* wird mit der Herrschaft über die Werke der Schöpfung parallelisiert und auf die endzeitliche *Renovatio* der göttlichen Schönheit und königlichen Würde des Menschen projiziert⁶⁹⁴.

In Akoumia, wo zusätzlich der Nimbus den gottähnlichen Stand der Protoplasten betont und Eva bewusst die gleichen Herrschaftszeichen wie Adam zugestanden werden, ist das Bildprogramm signifikant auf das liturgische Gedenken für die verstorbene Stifterin Anita und ihre Rückkehr ins Paradies ausgerichtet. Für sie ist die dargelegte Herrlichkeit der Protoplasten ein Unterpfand für ihre persönliche endzeitliche Angleichung an diesen Status der wiedererlangten Gottebenbildlichkeit.

Es lässt sich zusammenfassend feststellen, dass in apokryphen und patristischen Schriften das Königtum Adams ein geläufiger Terminus ist und als Symbol der Ebenbildlichkeit interpretiert wird. Apokalyptische Visionen nehmen den Topos als endzeitliches Hoffnungssymbol erneut auf. In der hesychastischen Terminologie impliziert der Begriff der Theosis des Menschen die Restituierung des in den Bildern aufgezeigten Herrschaftsstandes. Die Bildprogramme der Kirchen intendieren mit der piktoralen Rezeption der Herrschaftssymbolik den tröstlichen Gedanken der zukünftigen Erneuerung des Königtums der Menschen, wie er rituell in der kommemorialen Totenliturgie formuliert wird.

Paradiestopologie

Das Paradies wird in allen Kirchen als bepflanzter Garten mit jeweils sehr unterschiedlichen Gestaltungsentwürfen verbildlicht. Evangelismos kreiert einen Garten voll von üppig wachsenden, fruchttragenden Laubbäumen, Sträuchern und Blumen, die eine botanisch spezifizierbare Realität vermitteln, begrenzt von einer Paradiesmauer mit einem Tor. In der ersten Szene ist sogar ein Paradiesvogel auf der Mauer erkennbar. Nur der strahlenförmige Versuchungsbaum fällt aus diesem naturnahen Gemälde heraus. Akoumia fokussiert sich nur auf einen einzigen, botanisch nicht klassifizierbaren, energetischen anthropomorphen Sonnenbaum auf einer blumenübersäten Wiese, eine eingrenzende Mauer ist nicht vorhanden. In Ano Viannos ist eine von Zinnenmauern eingezäunte Fläche mit Blumen und Sträuchern zu rekonstruieren, auf der vier hohe gleichgestaltete, farblich differierende palmenähnliche Bäume stehen. Aus der Außenwand der vorderen Mauer entspringen die vier Paradiesströme. Diblochori entwirft ein originelles malerisches Schöpfungsambiente mit verschiedensten fruchttragenden, sehr phantasievoll und detailreich ausgestalteten Bäumen und anderen üppig wuchernden Pflanzen. Das Paradiestor ist von Anbeginn ein fester Bestandteil des Gartens, eine Mauer ist nicht erkennbar. Erst in der postparadiesischen Szene erscheint eine Zinnenmauer als Hintergrund. Panteli wählt eine etwas karge Landschaft mit vereinzelt Pflanzenwuchs auf einem ansteigenden Hügel ohne Paradiesmauer.

Paradiesgarten

Gen 2,8-9 beschreibt die Bepflanzung des von Gott im Osten angelegten Gartenparks in Edem. Die LXX übersetzt das hebräische Wort »Gan Eden«, was Garten Eden bedeutet, mit *παράδεισον ἐν Ἐδέμ*. Dieser besteht nach der alttestamentlichen Beschreibung aus allerlei prächtig anzusehenden Bäumen, deren Früchte essbar sind, und den zwei besonderen Bäumen des Lebens und der Erkenntnis in der Mitte. Gen 3,23-24 benennt das Paradies bei der Vertreibung als Gartenpark der Üppigkeit (*παράδεισον τῆς τρυφῆς*). LatLAE 32,1 skizziert ebenfalls ein Bild mit vielen fruchttragenden Bäumen für das terrestrische Paradies. Bereits im Alten Testament wurde die messianische Zeit mit paradiesischen Zügen ausgemalt. Das Paradies als Stätte Gottes wurde als ein Ort mit üppiger, fruchtbarer Vegetation und lebenspendendem Wasserreichtum ausgezeichnet (Hos 2,24; Am 9,13; Ez 47,1-12). Auch die apokalyptische Literatur vermischt Vorstellungen des alten und des neuen Paradieses. Es wird ein wunderschöner, prächtig ausgestatteter Garten mit fruchtbringenden Bäumen und duftenden Blumen als endzeitliches Paradies beschrieben

691 Kabasilas, Sakramentalmystik 196-198.

692 Velmans, Hésychasme 189.

693 Totenfeiern 12. – Liturgie Ostkirchen 1288.

694 Totenfeiern 25-26.

(äthHen 17-18; 23-25; slavHen 8; ApkPls 45). Dessen Früchte stehen für die Gerechten zum heilsamen Genuss bereit (äthHen 32,3; slavHen 84). Die Vita des heiligen Narren Andreas schildert in einer Vision das himmlische Paradies als einen Garten mit immergrünen und bunten Bäumen voll mit duftendem üppigem, nie endendem Fruchtbestand. Auf diesen sitzen prachtvolle Vögel, die metaphorisch als Seelen der Gottesfürchtigen interpretiert werden (VAS 1687-1709). Als solch eine wundersame und märchenhafte, fast überirdische Gartenlandschaft ist das Paradies auch in Evangelismos und Diblochori gestaltet. Die Vorstellung eines Paradiesberges, wie er in Panteli angedeutet wird, hat bereits alttestamentliche Wurzeln (Ez 28,12-18). Der heilige Gottesberg wird im Garten Eden lokalisiert. In seiner Visionsreise sieht Henoch einen sehr hohen Berg im Paradies (äthHen XXV,3). Nach den Schilderungen der Schatzhöhle befindet sich das Paradies auf einem hohen Berg (CavThes 5,15; 5,18). Für Ephraem gibt es eine vertikale Dreigliederung (HdP 2,10). Damit verbunden ist die topographische Vorstellung eines Paradiesberges, dessen in den Himmel reichender Gipfel von Gott bewohnt wird (HdP 1,24; 3,1; CGen II,5,2; 6,2). Der von Mauern umgebene Garten mit üppigem Pflanzenwuchs und fruchtttragenden Bäumen ist in den endzeitlichen Visionen der apokalyptischen Literatur ein Standardbild für den zölestischen Garten Eden, etwa in ApkAnas §37-39. In den literarischen Quellen erfolgt eine Angleichung der Beschreibungen von erstem und zweitem Paradies als ein surrealer und supranaturalistischer Garten mit unerschöpflicher Fruchtbarkeit.

Paradiesflüsse

Die vier Paradiesflüsse werden nur in Ano Viannos als fester Bestandteil des Paradieses abgebildet. Sie entspringen aus der Paradiesmauer und fließen von dort aus hinaus aus dem Garten Eden. In Akoumia und Diblochori dagegen sind sie in den Schöpfungsbaum integriert⁶⁹⁵. Nur in Gen 2,10-14 wird in einem Einwurf die Topographie der Wasserläufe im Paradies beschrieben, ein Strom, der in Eden entspringt und sich in vier Arme teilt. Diese vier Flüsse werden namentlich als Phison (Φισών), Gihon (Γήων), Chiddekel (= Tigris, Τίγρις) und Perat (= Euphrat, Εὐφράτης) benannt. In Ano Viannos ist noch die Inschrift des ersten Flusses Φισών (Φησον) und der erste Buchstabe des zweiten auf der Mauer lesbar. Bei diesen Weltenflüssen handelt es sich einerseits um nach der damals bekannten Weltkarte geographisch lokalisierbare Ströme, andererseits aber auch um mythische und symbolische Toponyme⁶⁹⁶. In Ano Viannos quellen die Flüsse, wie in Gen 2 beschrieben, aus dem Paradies hinaus, um die Welt zu bewässern und fruchtbar zu machen. Auch für Ephraem sind die Flüsse heilshistorisch mit der Erde verbunden (CGen II,6).

695 Dazu auch S. 211-212.

696 Jericke, Ortsangaben 69-72. – Soggin, Genesis 65-68.

697 Maguire, Paradise 23-35.

Der sich teilende Strom vermittelt die schöpferische Heilskraft des Paradieses an die Menschen auf der Erde (HdP 11,11-12). In der mittel- und spätbyzantinischen Periode verblasst die Bedeutung der vier Flüsse bei der Beschreibung des Paradieses in den Schriften zum Hexaameron⁶⁹⁷. Die apokalyptische Literatur adaptiert die vier Ströme als festen Bestandteil des endzeitlichen Paradiesgartens (dazu S. 139-140).

Paradiesumgrenzung

Eine Mauer wird im Genesisbericht nicht erwähnt. Das altiranische Wort »pairidaēza« für Paradies bedeutet allerdings per se schon »Umzäunung« oder das »Umzäunte«, eine Art »hortus conclusus«. Nach der Vertreibung wird das Paradies von lagernden Cherubim bewacht (Gen 3,24), sodass von einer postlapsarischen Verschließung ausgegangen werden muss. Das grLAE weiß von einer Paradiesmauer bereits bei dem Aufenthalt der Protoplasten im Garten Eden. Während des Zwiegesprächs zwischen Diabolos und Schlange hängt diese an der Mauer des Paradieses, ἐκ τῶν τειχέων τοῦ παραδείσου (grLAE XVII,1). Ephraem berichtet von einer Mauer und Umfriedung des Paradiesgartens nach der Vertreibung (CGen II,7,2; HdP 11,3). Nikolaos Kabasilas setzt die Mauer als Chiffre für die Sünde des Menschen ein, die in der schmerzhaften Trennung von Gott besteht⁶⁹⁸. Die Vorstellung einer umgebenden Mauer ist unlösbar mit dem eschatologischen Paradies verbunden. In den endzeitlichen Visionen des Ezechiel ist der neue Tempel mit einer Mauer umgeben (Ez 40,5). Die apokalyptischen Schriften beschreiben den himmlischen Paradiesgarten mit einer Mauereingrenzung (SlavHen 65,10; auch das himmlische Jerusalem in Apk 21,12). In der Apokalypse der Anastasia ist das Paradies ein mit Mauern eingefasster Garten (ApkAnas §37-39).

Ein Paradiestor wird im Genesisbericht über das Leben im Gartenpark in Eden nicht in die Beschreibung aufgenommen. Die Erwähnung der Bewachung des postlapsarischen Gartens durch einen Cherub und durch ein feuriges Schwert könnte auf ein verschlossenes Tor hinweisen (Gen 3,24). Erst beim Traum Jakobs in Bethel in Gen 28,17 wird im Alten Testament eine Himmelspforte explizit erwähnt (ἡ πύλη τοῦ οὐρανοῦ). Das LAE setzt eine Abgrenzung des Paradieses nach dem Fall von der übrigen Welt voraus. Auf der Suche nach dem heilbringenden Öl aus dem Paradies für den todkranken Adam kommen Seth und Eva am Ende ihrer Reise vor den Toren des Paradieses an (LatLAE 31,1; 37,1; 40,1). Die Schatzhöhle spricht ausdrücklich von der Schließung der Tür nach der Vertreibung und der Bewachung durch einen Cherub mit einem scharfen Schwert (CavThes 3,14). ÄthAd erwähnt die Pforte des Gartens, die von einem Cherub mit einem blitzenden Schwert bewacht wird (Adambuch 14). Das Tor zum Paradies,

698 So auch schon vor ihm Symeon der Theologe, Theol. I,253-258,114; dazu Völker, Kabasilas 33. 94.

das für die Gerechten geöffnet wird, ist zugleich ein eschatologischer Topos in der christlich-apokalyptischen Literatur. Die Erlösten ziehen durch das nun nicht mehr verschlossene Tor in das himmlische Paradies ein (Apk 21,12-27; ApkPls 20-24; EvNik 3[19]; 9[25]).

Die in Akoumia und Diblochori dargestellten Paradiestore sind mit Perlen und Edelsteinen verziert. In Gen 2,11 wird bei der Beschreibung des ersten Flusses Phison und des Landes Hawila, das er umfließt, das Vorkommen von Gold und des Edelsteins Soham erwähnt. Ez 28,13 erinnert in einem Klagegedicht über den König von Tyros an den paradiesischen Menschen, der mit Edelsteinen jeder Art, mit Sarder, Topas, Diamant, Türkis, Onyx, Jaspis, Saphir, Malachit, Smaragd geschmückt war. Die reichhaltige kostbare Pretiosenthematik ist in die endzeitlichen Vorstellungen aufgenommen. Der mit Gold und mannigfaltigen, wertvoll gefassten Edelsteinen besetzte paradiesische Gottesberg wird in Ez 28,13 beschrieben. Im apokalyptischen Schrifttum spielen Perlen und Edelsteine als paradiesische Symbole eine wichtige Rolle (Apk 21,19-21)⁶⁹⁹. Die himmlische Thronbeschreibung benutzt Bildmetaphern unterschiedlichster Edelsteinarten (Apk 4,3). In der Jenseitsreise Theodoras in der Vita Basileios des Jüngeren wird diese durch das Licht wertvoller Materialien wie Gold, Kristall und Edelstein im endzeitlichen Paradies geblendet⁷⁰⁰.

Das Paradiestor in Diblochori weist eine Besonderheit auf. Es ist als gemauerter Eingang mit zwei verzierten Pfeilern gestaltet, die eine Tür einrahmen. Über dem Tor ist ein weiteres Mauerfeld, das oben von Zinnen bekrönt wird. Darin ist ein Gesicht, das mit Ranken verziert ist, eingeschrieben. Möglicherweise handelt es sich um ein rein ornamentales Element. In paläologischer Zeit finden jedoch Monochromatasymbole immer stärker Eingang in die Gestaltung von einfarbigen Nebenflächen und dienen nicht nur als dekorative Formen, sondern auch als Bedeutungsträger, so etwa bei der Einfügung von kleinen marianischen Symbolen in präfigurativen alttestamentlichen Szenen. So könnte auch hier eine metaphorische Bedeutung intendiert sein. Genau an diesem Platz erscheint nach dem Sündenfall statt des Gesichts ein apokalyptischer Vierflügler. Wie sich die Präsenz Gottes im Schöpfungsbaum in Akoumia manifestiert, könnte es sich auch hier um ein Symbol für die Schechina, die göttliche »Einwohnung«, handeln (dazu S. 212-213). Gott zeigt seine Anwesenheit im Paradies, bis durch den Sündenfall der Zugang zur göttlichen Nähe versperrt wird.

Die Gestaltung des paradiesischen Gartens der Urzeit entlehnt viele literarische Bausteine aus den Vorstellungen des Endzeitparadieses.

Paradiesbaum

Die Anzahl der Paradiesbäume in den Kirchen schwankt. Evangelismos zeigt eine Reihe unterschiedlicher, botanisch spezifizierbarer Bäume, aus denen ein stilisierter Strahlenbaum, der auch der Versuchungsbaum ist, herausragt. Akoumia kennt nur einen einzigen Baum, den anthropomorphen, kosmisch-dynamischen Schöpfungsbaum, der mit dem Versuchungsbaum identisch ist. In Ano Viannos dienen in allen vier Szenen jeweils vier palmenartig stilisierte Bäume als Hintergrundgestaltung, unter denen der Versuchungsbaum nur durch eine Verschiebung der Reihenfolge hervorgehoben ist. In Diblochori wachsen jeweils zwei fruchtetragende Laubbäume. Einer ist als Schöpfungs- und Versuchungsbaum durch die vier Paradiesflüsse gekennzeichnet. Panteli legt sich auf einen Apfelbaum als Versuchungsbaum fest.

Innerhalb des Genesis-Textes lassen sich Unklarheiten über die Anzahl der erwähnten und speziell hervorgehobenen Bäume feststellen⁷⁰¹. Der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntnis wachsen nach Gen 2,9 in der Mitte des Gartens. Es ist nicht eindeutig zu entschlüsseln, ob es sich um zwei unterschiedliche Bäume handelt oder ob diese identisch sind. Es kann auch vermutet werden, dass der Satz nur unterschiedliche Perspektiven eines einzigen Baumes umschreibt. Der Baum des Lebens wird nur noch einmal nach der Vertreibung erwähnt (Gen 3,22.24). Das Verbot gilt nach Gen 2,16-17 für den Baum der Erkenntnis, der beim Sündenfall in der Mitte des Paradieses lokalisiert ist (Gen 3,3), sodass hier nur von der Existenz eines besonderen Baumes ausgegangen wird. Diese Ungereimtheiten konnten bis jetzt letztendlich weder quellenkritisch noch literargeschichtlich befriedigend gelöst werden. Philo (Q.Gen I.10) und die Kirchenväter interpretieren den Tatbestand der zwei Bäume durch allegorische Exegese, durch typologische Antithesen zwischen Todes- und Lebensbaummotiv als einen Dualismus von Leib und Seele, Tugend und Laster, Gesetz und Gnade. Das Jubiläenbuch kennt nur einen einzigen Baum, der sowohl als Lebens- als auch als Erkenntnisbaum fungiert (Jub II,18). Im LAE gibt es den Versuchungsbaum, den Baum der Erkenntnis, und bei der Vertreibung wird wie im Genesisbericht der Zutritt zum Baum des Lebens verwehrt. Der Baum der Barmherzigkeit, von dem Seth das Öl des Lebens für den kranken Adam holen soll, ist wohl mit diesem Lebensbaum zu identifizieren (EvNik 3(19); grLAE IX,3; latLAE 36,2). Dieser wird im grLAE zugleich in eschatologischem Duktus als Platz der Wiederkunft Gottes beschrieben: »Der Thron Gottes wurde aufgerichtet, wo der Baum des Lebens war« (grLAE XXI,4). In diesem Sinn wird er auch in den apokalyptischen Schriften als endzeitlicher Hoffungsbaum des ewigen Lebens verstanden (Apk 2,7; 22,2). Die Schatzhöhle nennt auch zwei unterschiedliche Bäume, den Baum

699 Zur Verwendung und Bedeutung von Edelsteinen in paradiesischen Darstellungen Böcher, *Himmliches Jerusalem*.

700 Baun, *Tales* 169.

701 Die redaktions- und literarkritischen Hypothesen zu dieser Doppelüberlieferung werden in den einschlägigen Kommentaren zur Genesis behandelt; spezielle Literatur zu diesem Thema bei Lanfer, *Tree of Life* 96-108. – Lanfer, *Eden* 33-65.

des Lebens (CavThes 4,2) in der Mitte des Paradieses, der typologisch auf das Kreuz Christi bezogen wird, und »den Baum der Übertretung des strengen Gebotes« (CavThes 4,14). Auch Ephraem übernimmt die Zweifzahl der Bäume in der Mitte des Paradieses (C Gen II,5,2; HdP 3,3). Der Lebensbaum als Sonne des Paradieses nimmt dabei eine zentrale Rolle ein, da er als Ort der Gegenwart und Herrlichkeit Gottes auf dem Gipfel des Paradiesberges liegt. ÄthAd beschreibt den Paradiesbaum als glänzend und hellfunkelnd, seine Strahlen leuchten im Garten Eden (Adambuch 19)⁷⁰². Diese Beschreibung passt zu dem Strahlenbaum in Evangelismos. Zudem weiß ÄthAd um den Baum als Medium der Sprache Gottes (Adambuch 34). In Akoumia ist der Schöpfungsbaum mit dem sonnenähnlichen Gesicht, auf dem die Protoplasten entstehen und der zugleich Versuchungsbaum ist, mit dem Lebensbaum, den Ephraem als Sonne bezeichnet, zu identifizieren (dazu S. 138). Er hat lebenspendende Kraft und ist zugleich Ort göttlicher Präsenz. Die Liturgie zum Fastensonntag der Vertreibung Adams beschreibt die Anwesenheit Gottes im Paradies als göttliches Leuchten (θεία μαρμαρυγή)⁷⁰³.

Botanisch spezifiziert oder näher beschrieben ist keiner der Bäume in den literarischen Quellen. In Ano Viannos werden die Paradiesbäume als Palmen dargestellt. Schon in alttestamentlicher Zeit ist die Palme ein Sinnbild des Sieges und des Lebens. Bei der Befreiung Israels werden Palmzweige herbeigetragen (1Mak 13,51). So streut das Volk beim Einzug Jesu in Jerusalem Palmwedel als Zeichen seines Königtums (Joh 12,13). Im Pseudo-Matthäusevangelium 20,1-2 wird die Palme als Heilssymbol eingesetzt. Der kleine Jesus lässt auf der Reise nach Ägypten eine Palme durch die Quellen des Lebens bewässern, sodass sie Nahrung und Wasser für Menschen und Tiere liefert⁷⁰⁴. Palmsonntag ist liturgisch in der vorösterlichen Fastenzeit verwurzelt, ebenso wie auch die Perikopen zu Adam und Eva. Palmen tragen die Märtyrer in Apk 7,9 als Zeichen ihrer Ehre, Stärke und des endzeitlichen Trostes und Friedens. Diese Symbolik würde eine Brücke zu dem anschließenden Zyklus des Märtyrers Georgios in Ano Viannos schlagen. Auch Ps 92,13 vergleicht den Gottesfürchtigen mit einem grünenden Palmbaum. Zugleich sind abermalig die Verflechtungen mit dem endzeitlichen Paradies sichtbar. ApkPls 22 beschreibt in einer Vision das Land der Gerechten, in dem wundersame Palmenbäume gepflanzt sind.

Die Zuweisungen des Paradiesbaumes zu bestimmten Gattungen sind spätere Interpretationen und basieren nicht auf den biblischen oder apokryphen Quellen. In den Texten der jüdischen Apokalyptik ist der Versuchungsbaum ein Weinstock (ApkAbr 23,4; 2Bar = grBar 4,8). Die Darstellung als Apfelbaum ergibt sich sicherlich durch die Parallelität von »malum« = Böses und »malum« = Apfel in der Übersetzung der Vulgata⁷⁰⁵. Die Bedeckung mit Feigenblättern in Gen 3,7

(φύλλα συκῆς) könnte die Identifizierung als Feigenbaum angeregt haben⁷⁰⁶. Die Dattelpalme ist in der apokalyptischen Literatur verwurzelt. In einer Vision des himmlischen Thronsaales sieht Henoch einen köstlichen, wohlriechenden Baum, dessen Früchte den Trauben der Dattelpalme gleichen. Diese Lebensbaumfrüchte werden den Auserwählten zum endzeitlichen Genuss verheißen (ÄthHen 24,4-25,7). So ist die Gestaltungsmöglichkeit für die Botanik des Baumes ohne Vorgaben des Bibeltextes der eigenen Erfindungsgabe überlassen. Die literarischen Schriften, die sich mit dem Paradiesbaum beschäftigen, liefern allerdings Interpretationsmöglichkeiten, die weit über das botanische Verständnis hinausgehen. Apokalyptisches Gedankengut könnte in die Gestaltung der beiden unikalen dynamisch-aktiven Bäume in Evangelismos und Akoumia, die sich keiner pflanzenmorphologischen Spezies zuordnen lassen, eingeflossen sein. Lebens- und Erkenntnisbaum verschmelzen hier zu einer Einheit. Die Schöpfungs-bäume verkörpern die Präsenz Gottes und vermitteln solare Dynamik. Zugleich implizieren sie in eschatologischer Sicht die Hoffnung auf neue unmittelbare Gottesnähe, wie sie im terrestrischen Paradies durch dieses energetische Schöpfungsmedium bestand. Durch die Urzeit-Endzeit-Spannung dieser dynamischen Lebensbäume verschmelzen ihre Funktionen als lebenspendender Urzeitbaum und als eschatologischer Hoffnungsträger für das ewige Leben zu einer Einheit. Die bildliche Umsetzung des Baumes in Akoumia verlässt die literarische Ebene des alttestamentlichen Textes und wechselt auf eine symbolisch-allegorische Ebene. Diese Methode der alexandrinisch-patristischen Schriftauslegung, die den literarischen Schriftsinn durch Allegorese überhöht, ist auch für das Verständnis dieser Bildelemente anwendbar.

Diabolos

Vor der eigentlichen Sündenfallszene wird in Akoumia und Diblochori eine eigene Versuchungsszene eingefügt. Der personifizierte geflügelte Teufel versucht zusammen mit einer Schlange Eva zu verführen.

Diabolos und sein Fall

Im Schöpfungsbericht der Bibel ist kein leitendes Motiv für die Verführung durch die Schlange erwähnt. Auch die Teufelsgestalt, wie in Akoumia und Diblochori dargestellt, findet im Genesisbericht keine Aufnahme. SapSal 2,24 nennt den Neid des Diabolos (φθόνος τοῦ διαβόλου) als Ursprung des Todes in der Welt. So erfolgt bereits in dieser alttestamentlichen Stelle eine Verbindung des Neid-Motivs⁷⁰⁷ und der

702 Zugleich wird dort der Gegensatz zwischen der hellstrahlenden Lichtwelt des Paradieses und der furchterregenden Finsternis auf der Erde verdeutlicht.

703 Fastensonntag 15.

704 Pseudo-Matthäusevangelium 1000.

705 Dazu Guldan, Eva 109-116.

706 Zu diesem Thema Toepel, Schatzhöhle 160 Anm. 44 mit literarischen Belegen.

707 Zum Neid-Motiv des Teufels Hinterberger, Phthonos.

Existenz des Satans mit dem Sündenfall und der Vertreibung, die ja die Sterblichkeit des Menschen zur Folge haben. Die Ätiologie für die Anwesenheit eines Teufels bei der Versuchung wird durch die Geschichte des Satan- bzw. Engelfalls herbeigeführt⁷⁰⁸. Mögliche allegorische Andeutungen und interpretatorisch umstrittene Bezüge zum gefallenen Satan sind bereits im Alten Testament vorhanden. In Jes 14,12-23 wird der Widersacher Gottes, der König von Babel, als ein gefallener Lichtträger, ein Luzifer (ὁ ἑωσφόρος) bezeichnet, der in die Unterwelt geworfen wird (ebenso Lk 10,18)⁷⁰⁹. In Ez 28, wo der König von Tyrus als widergöttliche Macht aus dem Gottesgarten Eden von einem Cherub auf die Erde verstoßen wird, entsteht eine gewisse Analogie zur Vertreibung Adams und Evas⁷¹⁰. Diese Tradition wird in der frühjüdischen Apokalyptik, etwa im äthHen, durch eine legendenbildende mythologische Interpretation von Gen 6,1-4, in der die geschlechtliche Verbindung von Engeln und Menschen und die Entstehung von Mischwesen, die gegen die göttlichen Ordnungen rebellieren, weiter thematisiert (äthHen 6-11; 15)⁷¹¹. SlavHen bezieht diesen Engelfallmythos auf die Versuchungsgeschichte in Gen 3. Der Teufel wird als ein Dämon, als der aus dem Himmel geflüchtete Engel Satanail identifiziert (slavHen XXXI,4-5)⁷¹². Hier taucht erneut das Motiv des Neides auf den »König« Adam auf, der über die Erde herrschen soll (slavHen XXXI,3). Die primären Adamschriften führen diesen Gedanken weiter aus⁷¹³. Die Weigerung einiger Engel, Adam als das Ebenbild Gottes in seiner Herrlichkeit anzubeten, führt zu ihrem Abfall von Gott und zur Verbannung des gefallenen Engels und seiner Untertanen aus dem Paradies. Dabei sind die Eifersucht und der Neid des Satans auf die Rangüberlegenheit Adams als Abbild Gottes das ausschlaggebende Motiv für die Abwendung von Gott (ebenso QB 54-56)⁷¹⁴. Im latLAE und armLAE erzählt der Teufel als gefallener Engel bei der zweiten postparadiesischen Versuchung Evas von seiner Verstoßung aus der Gottesnähe auf die Erde, da er die Proskynese Adams verweigerte (lat/armLAE 12,1-16,3). Auch CavThes berichtet vom Engelfall (3,1-7) und äthAd vom Herabstürzen des ehemaligen Lichtengels Satan (Adambuch 17; 28-29). Der Fürst der unteren Ordnungen beneidet Adam um seine Größe und verweigert eine Verehrung und Anbetung. So wird er mit seinen Mächten aus dem Himmel gestürzt und mit einem abscheulichen Anblick bestraft (Adambuch 45). Johannes Chrysostomos beschreibt den gefallenen Dämon, der von Neid auf die Hoheitsstellung der Menschen aufgezehrt wird und durch die Schlange seine Bosheit verbreitet (Hom-Gen XVI). Grigor Magistros beschreibt in den »Magnalia Dei« den Teufel, den ehemaligen Engel Luzifer, der durch Intrigen

und Heuchelei seinen Neid offenbart (13,7)⁷¹⁵. In PalHist 4 ist ebenfalls der Neid das Motiv für den »Feind«, Eva in Gestalt der Schlange zu verführen. Die Macht Adams, die Tiere zu benennen, gibt bei der Pirke de-Rabbi Elieser den Ausschlag für Samael, Adam zur Sünde zu verführen (Kap. 13). Im Koran (Sure 7,11-27) ist Iblis der abgefallene Engel, der sich weigert, vor Adam niederzufallen. Er wird von Allah wegen seines Hochmuts verflucht und so zum teuflischen Versucher der Protoplasten. Liturgische Gebete zum Prokoimenon am Vorabend des Käse-Fastensonntags nehmen in vielen Strophen das Neid-Motiv des hinterlistigen Feindes, des Satans, beim Gedenken an die Vertreibung der Protoplasten auf⁷¹⁶. Auch in der Totenzeremonie wird der Neid des Teufels als Antriebsmotiv zur Verführung genannt⁷¹⁷. Die Apokalypse kennt den Engelfall und setzt den Teufel (ὁ διάβολος), den Satan (ὁ σατανᾶς), mit der alten Schlange (ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος) und dem großen Drachen (ὁ δράκων ὁ μέγας) gleich (Apk 12,9, auch 20,2)⁷¹⁸.

Die Person des Teufels per se in der Rolle des Verführers ist in Entsprechung zur sündenverursachenden Untat der Paradieseschlange in Gen 3 im Alten und Neuen Testament an vielen Stellen greifbar. Im Buch Hiob ist der fromme Hiob den Prüfungen des Teufels (ὁ διάβολος) ausgesetzt. In den Evangelien tritt der Satan als Versucher (Mk ὁ σατανᾶς; Mt/Lk ὁ διάβολος) Jesu in der Wüste auf (Mk 1,13; Mt 4,1-11; Lk 4,1-13). Auch das Motiv der dienenden Engel findet dort seinen Niederschlag. Ohne über seinen Ursprung oder sein Wesen zu spekulieren, wird der Teufel oder Satan im Neuen Testament als negative Größe gesehen, als Ursprung des Bösen und als allgegenwärtige gottesfeindliche Wirkmacht, die den Menschen seit dem Sündenfall bedroht. Durch das Auftreten Jesu ist bereits ein Sieg über den Teufel errungen, doch die endgültige Vernichtung in der Endzeit steht noch aus (Röm 16,20; 2Thess 2,9 u. a.). Die mittelalterlichen Apokalypsen definieren die Versuchungen des Bösen durch das Auftreten eines personalisierten Teufels. In der Vita des Andreas Salos wird Andreas die Gestalt des schwarzen Teufels gezeigt, dem die Sünder ausgeliefert werden. Er wird als schwarzer Äthiopier (διάβολος... Αἰθιοπία μέλας) mit Fuchsaugen und abstehenden Haaren beschrieben (VAS 315-318; 2088-89). In der hesychastisch geprägten Theologie des 14. Jahrhunderts in Byzanz ist die Vorstellung vom Teufel als Verursacher der ersten Sünde fest verwurzelt. In seiner zweiten Homilie zur Auffahrt des Herrn schreibt Gregorios Palamas, dass die Übertretung des ersten Menschen nicht aus eigenem Antrieb geschah, sondern durch den Satan, den Diener der Finsternis, verursacht wurde⁷¹⁹. Der Mythos des Teufels ist

708 Dazu Stichel, Verführung. – Anderson, Exaltation of Adam 83-110.

709 Auch Origenes in »de principiis« identifiziert Luzifer mit dem Satan.

710 Dazu Anderson, Fall of Satan 133-147.

711 Dazu Losekam, Engelfalltradition 46-106.

712 Davon berichtet auch eine slawische Kurzfassung der griechischen Baruch-Apokalypse; dazu Stichel, Verführung mit einer griechischen Übersetzung nach einer Handschrift aus dem 15. Jh.

713 Anderson, Exaltation of Adam 83-110.

714 Dazu Martinek, Paradiesgeschichte.

715 Zum Neid des Teufels als Auslöser für den Sündenfall in der armenischen Tradition Stone, Armenian Tradition 203-208.

716 Fastensonntag 13. 17. 21.

717 Totenfeiern 25.

718 Dazu Kalms, Sturz. – Koch, Drachenkampf.

719 Homilie 5; online verfügbar www.prodromos-verlag.de/Palamas_Auffahrt-2.Hom.pdf (27.07.2019).

in der mittelalterlichen Vorstellungswelt eine omnipräsente reale Größe und fungiert als Personifikation und Inkarnation des Urbösen⁷²⁰. Der Diabolos wird als machtvoller Widersacher des guten Schöpfergottes definiert. Die Einführung der Teufelsgestalt in den beiden Kirchen schöpft sicher bewusst oder unbewusst aus dem mythischen Arsenal dualistischer zeitgeschichtlicher Strömungen. Die Abbildung des Diabolos als Vollprofilfigur verdeutlicht ihre Negativbewertung. Die Profilansicht kennzeichnet die Verkörperung des Bösen und reflektiert den in mittelalterlicher Kunst aufzeigbaren Gegensatz zwischen teuflischer Profil- und göttlicher En-Face-Darstellung.

Die differenzierte Auseinandersetzung mit dem personalisierten Teufelswesen, dem gefallenen Engelfürst, der bei der Versuchung Evas auftritt, ist in den primären Adamschriften des LAE verwurzelt. Die bildliche Übersetzung dieser Vorstellung spiegelt sich in der schwarzen Satansgestalt in Akoumia und Diblochori wider. Durch seine Flügel ist er als gefallener Engel Luzifer gekennzeichnet. Die Engelfalltradition spielt in der ostkirchlichen Dogmatik eine große Rolle, da dieses mythologische Theologumenon entgegen der westlichen Erbsündenlehre zu einer Entlastung der menschlichen Schuld führt⁷²¹. Durch den Widersacher Gottes wird das Böse erst in die Welt getragen. Die Einführung des Teufels in Akoumia und Diblochori kongruiert mit der Lehre der orthodoxen Theologie und unterstreicht zusätzlich die Opferrolle Evas.

Diabolos und Schlange

Akoumia und Diblochori kreieren jeweils eine kontaminierte Szene. Sie zeigen den personalisierten teuflischen Versucher zusammen mit der Schlange in Kommunikation mit Eva im linken Bildteil, während rechts Adam vor den Tieren thront. Der Genesisbericht nennt nur die Schlange als Versucherin, eine Satansgestalt wird nicht erwähnt. Die apokryphen Adamschriften beschäftigen sich eingehend mit der Thematik des Verführers. In allen Versionen des LAEs tritt der Teufel auf und benutzt die Schlange für seinen Täuschungsversuch. Dort wird die Beziehung zwischen Diabolos und Schlange ausführlich beschrieben (grLAE XVI,1-XIX,3; ebenso im georgLAE, armLAE und slavLAE). Der Teufel will sich für seinen Herauswurf aus dem Paradies an Adam und Eva rächen. Er überredet die Schlange, ihm bei der Verführung Evas zu helfen. Er benutzt die Schlange als Werkzeug, um Eva zur Gebotsübertre-

tung zu bewegen. Die Schlange, die außerhalb des Gartens Eden wohnte, hängt sich an die Mauer des Paradieses (grLAE XVII,1), und der Diabolos spricht durch ihren Mund Eva die verführerischen Worte ins Ohr, von den Früchten des Baumes zu essen. Zur gleichen Zeit ist Adam damit beschäftigt, die ihm zugeteilten männlichen Tiere in seinem Bezirk zu beaufsichtigen (grLAE XV,2). Auch in grLAE VII,2 betont Adam in seiner Erzählung über den Sündenfall, dass er bei der Versuchung Evas nicht in ihrer unmittelbaren Nähe war. Das Motiv der Abwesenheit Adams während der Verführung Evas wird auch durch das Protevangelium des Jakobus bezeugt⁷²². Romanos Melodos erzählt, dass der listige Teufel Eva als Freund und Vertrauter umgarnte, als er sie allein an dem Baume vorfand⁷²³. Diese Szenekombination, das gesonderte Gespräch Evas mit dem Teufel und Adam vor den Tieren, ist in beiden Kirchen abgebildet. Der Erzählung im LAE folgend sollte der rechte Teil dieser Episode nicht als Tierbenennung, sondern als Tierbewachung Adams interpretiert werden. Daraufhin lässt Eva die Schlange ins Paradies hinein (grLAE XIX,1), so dass es dann zum eigentlichen Sündenfall kommt, der dann in der nächsten Szene der beiden Kirchen abgebildet ist. Die Schatzhöhle kennt auch die Person des Satans bei der Versuchung Evas. Von Neid gequält nimmt er, um seine Hässlichkeit zu verbergen, Wohnung in der Schlange, um Eva daraufhin mit lügenhaften Worten zu täuschen (CavThes 4,4-13). Der hinterlistige Satan bediente sich der Schlange als Instrument, so schreibt Ephraem in HdP 15,14. Johannes Chrysostomos spricht von dem auf die Erde gefallenen Engel, der sich in der Schlange versteckte, um Eva zu verführen⁷²⁴. In seinen Homilien zur Genesis beschreibt er die Hinterlist und Bosheit des gefallenen Dämons, der sich der Schlange als Werkzeug bedient (HomGen XVI). Ein syrischer Kommentar zur Genesis vergleicht das Bild des Teufels in der Schlange mit der Philoxenia Abrahams⁷²⁵. Abraham sieht drei Männer, die jedoch in Wirklichkeit Engel sind, so verbirgt sich auch hinter dem Äußeren der Schlange die Person des Teufels. Grigor Magistros beschreibt in den »Magnalia Dei« die Schlange als destruktive Assistentin des Teufels (13,7). Petrus Comestor berichtet von dem gefallenen Luzifer, der die Schlange für sich nutzbar macht (XXI,5). In der rabbinischen Literatur steigt Samael aus dem Paradies herab und findet dort eine Schlange mit Aussehen eines Kamels, auf der er reitet (Pirke de-Rabbi Elieser 13). Die islamische Interpretation übernimmt diese Vorstellung. At-Tabarī erklärt zu Sure 2,36, dass der Teufel Iblis sich im Bauch einer Schlange mit vier Beinen und kamelartigem Aus-

720 Zum Mythos des Teufels in der mittelalterlichen Denkwelt Müller/Wunderlich, Dämonen 485-529.

721 Dazu Staniloae, Orthodoxe Dogmatik I 379-416.

722 Im ProtevJak 13,1 wird die Abwesenheit Adams bei der Versuchung betont, um die Verantwortung für den Sündenfall von Adam abzuwenden. Zugleich wird eine Parallele zu Josephs Zustand bei der Empfängnis Mariens gezogen: »Sollte sich an mir die Geschichte Adams wiederholt haben? Wie nämlich Adam in der Stunde seines Lobgebetes (abwesend) war, da kam die Schlange und fand Eva allein, und betrog und befleckte sie, so ist es auch mir widerfahren!« Protevangelium Jakobus 921. Die rabbinische Literatur nimmt das Motiv

der Abwesenheit Adams bei der Versuchung Evas auf, erklärt sie allerdings mit einem Schlaf Adams (Midrasch Gen. Rab. Parascha 19).

723 In dem »Hymnus der Zerknirschung auf Adam und Eva« 9-10; Text s. Romanos Melodos I 267.

724 »In venerabilem cruce[m] sermo« (PG 50, 819-820); Heithier/Reemts, Adam 163-166.

725 Eine syrisch-nesorianische Handschrift zum Pentateuch aus der Mingana-Sammlung (MS 553), heute im Selly Oak College in Birmingham, von einem Anonymus im 12. Jh. unter Aufnahme älterer Quellen verfasst; Einführung, photomechanische Reproduktion und Übersetzung s. Levene, Syrian Fathers on Genesis 77.

sehen verbirgt. Ibn Kessir berichtet in seiner Weltgeschichte, dass sich der Satan in seiner wahren Gestalt Eva näherte und sie mit süßen Schmeichelworten umgarnte.

In der Liturgie zum Käse-Fastensonntag wird an die Verführung Evas erinnert: »Doch der listige Satan (Σατάν δ' ὁ δόλιος) hat mich mit Hilfe der Schlange durch Speise verführt und so von Gottes Herrlichkeit getrennt... Einst ward ergriffen von Neid der menschenhassende Feind ob meines seligen Wandels im Paradies. In Schlangengestalt hat er mich überlistet und entfremdet der ewigen Herrlichkeit«⁷²⁶. Im liturgischen Vollzug wird grundlegendes Gedankengut aus den apokryphen Adamschriften aufgenommen und in knapper Form für die Gläubigen zusammengefasst. In der Apokalypse ist die Paradiesschlange endgültig mit dem Satan zu einer Person verschmolzen. Apk 12,9 identifiziert den Diabolos mit der alten Schlange und dem großen Drachen.

Die Geschichte des personalisierten Teufels und seiner engen Verbindung zur Schlange als seinem Verführungswerkzeug wird in der primären Adamliteratur ausführlich erörtert und in dem zahlreich tradierten rabbinisch-islamischen Legendengut weiter ausgesponnen. Dieses über Jahrhunderte überlieferte literarische Erbe, das seinen Niederschlag in der Liturgie gefunden hat, wird die Bildfindung der beiden außergewöhnlichen Versuchungsszenen in Akoumia und Diblochori angeregt haben. Ebenso ist die Kontamination dieser Verführungsgeschichte mit der Tierbewachung durch Adam in den apokryphen Schriftquellen verwurzelt.

Adam als Herrscher über die Tiere

Die Benennung der Tiere durch Adam als Einzelszene und in der in Gen 2 beschriebenen zeitlichen Reihenfolge, vor der Erschaffung Evas, wird nur in Panteli ausgeführt. Akoumia und Diblochori verbinden die Darstellung Adams vor den Tieren mit der Versuchung Evas durch den Diabolos zu einer gemeinsamen Handlungseinheit. Eine Herleitung aus Gen 2,20 ist dort nicht anzunehmen. In Gen 2,19-20 wird vor der Schöpfung Evas von der Schaffung der Landtiere und der Vögel berichtet. Danach bringt Gott die Tiere zu Adam, damit dieser ihnen Namen gebe. So zeigt es das Bildfeld in Panteli mit dem vor den Land- und Lufttieren sitzenden Adam. Erst in der darauffolgenden Szene wird Eva erschaffen. Die Darstellung in den anderen zwei Kirchen stützt sich auf die apokryphen Adamschriften. Durch den Bezug auf diese schriftlichen Quellen kann die Szenenkontamination dort erklärt werden. Im LAE wird eine Bewachung der Tiere durch Adam beschrieben, während Eva zur gleichen Zeit durch den Teufel versucht wird (s. S. 148). Adam ist für die Beaufsichtigung der männlichen Tiere im Osten und Norden, Eva für die weiblichen Tiere im Süden und Westen zuständig (grLAE XV,2-3; latLAE 32,2;

arm/georgLAE 32,3a). In Akoumia sitzt Adam auf dem Thron und erhebt den Zeigefinger der rechten Hand. Vor ihm stehen drei wahrscheinlich männliche Tiere – ein Rind, ein Löwe und ein geflügeltes Drachenwesen. In Diblochori ist die Szene fast identisch, hier stehen hingegen sechs zum Teil hybride, phantasievolle, gleichwohl männliche Tiere vor Adam. Ob es ein Zufall ist, dass beide Kirchen den Szenenteil Adams nach Osten bzw. Norden ausrichten, soll dahingestellt bleiben. Nur durch den Bezug auf die apokryphen Quellen lässt sich die Verbindung der Adam-Tier-Gruppe mit der Versuchung Evas sinnvoll interpretieren.

Der Verknüpfung von der Versuchung Evas durch den Diabolos mit der Herrschaft Adams über die Tiere mag noch eine weitere Vorstellung zugrunde liegen. Die Machtposition Adams als Herrscher korrespondiert mit der Gefährdung durch widergöttliche Mächte, die durch die Teufelsgestalt verbildlicht werden. Im Kontext der im mittelalterlichen Denken präsenten Angstvorstellungen könnte das Motiv des königlichen, von Gott als Herrscher eingesetzten Adam als Trostbild gegenüber der Bedrohung durch den teuflischen Versucher angesehen werden. Ein Bezug auf das messianische Motiv des Sieges über lebensbedrohliche Tiere wie Löwen, Nattern und Drachen als Inkorporation des Bösen, wie in Ps. 91,13 dargelegt, sollte berücksichtigt werden. Dieser Gedanke wird im apokryphen Schrifttum, im Pseudo-Matthäusevangelium, aufgegriffen. Dort huldigen auf der Flucht nach Ägypten Drachen, Löwen und andere wilde Tiere dem Jesuskind⁷²⁷. Die abgebildeten Tiere in Akoumia, der Löwe und das Drachentier, könnten als eine Anspielung auf diese oben zitierten literarischen Quellen interpretiert werden.

Sündenfall

Panteli zeigt als einzige Kirche die um den Versuchsbaum gewundene Schlange. Evangelismos und Ano Viannos benutzen ein Hybridwesen aus Drache, Strauß und Schlange als Versucher beim Sündenfall. Dieses taucht auch in Akoumia und Diblochori in der eigentlichen Sündenfallszene auf. Alle vier Kirchen weisen erhebliche Gemeinsamkeiten im szenischen Aufbau und in der tiermorphologischen Ikonographie auf. Links des Versuchsbaumes steht Eva und neigt ihr Ohr zum satanischen Drachenwesen, das ihr ins Ohr flüstert. Mit der rechten Hand ergreift sie eine Frucht des Baumes und reicht eine weitere dem rechts des Baumes sitzenden Adam, der seine Hand aufhält. Panteli fällt völlig aus diesem Schema heraus. In zwei Szenen aufgeteilt zeigt die erste nur Eva und die um den Baum gewundene Schlange, die ihr ins Ohr flüstert. Eva hält eine Frucht in der Hand und führt sie zum Mund. Eine weitere reicht sie im nächsten Bildfeld an Adam, der diese vehement ablehnt.

726 Fastensonntag 17.

727 PsMt 18,1-19,2; Text s. Pseudo-Matthäusevangelium 999-1000.

Versucherwesen

Gen 3,1; 4,13-14 nennt die Schlange (ὁ ὄφις) als Versucher der Protoplasten, ohne eine Verbindung zu einem dämonischen Wesen herzustellen. Ihr Attribut ist die Klugheit, φρονιμώτατος πάντων τῶν θηρίων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς (Gen 3,1). 2Kor 11,3 berichtet von der List der Schlange, die Eva betrog. Panteli zeigt als einzige Kirche in zoologisch korrekter Übertragung die im Genesisbericht genannte Tierspezies Schlange als Versucher.

Der Verführer in der Sündenfallszene wird in den vier anderen Kirchen als hybrides Drachenwesen gezeichnet. Die flüchtige, sich windende Drachenschlange in Jes 27,1, τὸν δράκοντα ὄφιν φεύγοντα/τὸν δράκοντα ὄφιν σκολιόν, wird als im Meer hausender Drache, als Teufelswesen charakterisiert. Schon hier kommt es zu einer Verschmelzung von Drachengestalt und Schlange (so auch Jes 14,29). Eine ausführliche Beschreibung eines vierbeinigen teuflischen Meeresungeheuers aus dem Tartaros (τετράποσιν ἐν τῷ ταρτάρῳ) als böses Reptil liefert die Hiobzählung (Hi 40,20-41,25). Die erweiterte Fassung des Daniel-Buches, Bel kai Drakon, die nur in der LXX aufgenommen wurde, berichtet von der Versuchung Daniels, die große Drachenschlange, ὁ δράκων μέγας, anzubeten, und von deren anschließender Vernichtung (ZuDan 2 = Dan 14,23)⁷²⁸. In den apokalyptischen Schriften wird der Teufel oft mit dem satanischen Drachen identifiziert (Apk 12,3. 9; 13,11; 16,13; 20,2). Zugleich ist die alte Schlange, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, identisch mit dem großen Drachen, sodass es auch hier zu einer Verzahnung von Schlange und satanischem Drachen kommt (Apk 12,9; 20,2). Das zwölfte Kapitel der Apokalypse figuriert die schauerliche mythische Vision des endzeitlichen Drachens, feuerrot mit sieben Köpfen mit Diademen, zehn Hörnern und einem riesigen Schwanz aus Sternen. Apk 13,2 dagegen entwickelt das Feindbild eines teuflischen Wesens als hybrides Tier aus Panther, Bär und Löwe. Der Drache ist keiner zoologischen Gattung zuzuordnen, vielmehr ist er ein sehr vielgestaltiges, wandlungsfähiges und facettenreiches schlangenartiges Wesen⁷²⁹. Im apokalyptischen Gedankengut des Mittelalters tritt ebenfalls der Drache als bedrohliches Untier auf, das dem Bereich des Sündhaften zugeordnet wird. Im Leben des heiligen Narren Andreas taucht ein mächtiges monströses Drachenwesen auf, das als Ursprung alles Bösen und als Quelle der Sündhaftigkeit charakterisiert wird (VAS 1972-1973).

Die Bestrafung für die Schlange in Gen 3,14, als ein auf dem Boden kriechendes Wesen zu leben, setzt eine ursprüngliche Fortbewegung auf Beinen voraus. In der jüdischen Überlieferung, im Midrasch Bereschit Rabba XIX, Kap. III,1, beschreibt Rabbi Hosaja die Schlange als auf-

rechtstehend wie ein Rohr mit zwei großen Tätzen⁷³⁰. Diese Reminiszenz an den aufrechten Gang in der rabbinischen Tradition ist in die Abbildung der Drachenschlange eingeflossen. Die Fastenliturgie erwähnt die Drachengestalt als Verführer. In einer Wehklage Evas heißt es dort: »Doch der furchtbare Drache hat mich mit süßer Stimme betört«⁷³¹. Auch Romanos Melodos erwähnt den listenreichen Drachen als Verführer in seinen Hymnen⁷³². In mythologischen Sagen und in den Beschreibungen der mittelalterlichen Bestiarien ist der Drache ein Symbol teuflischer, widergöttlicher Mächte. Beschrieben wird das monströse Untier als raubtierartige Chimäre, als eine Mischung aus chthonischer Schlange und echsenartigem Flutier. Auch die zahlreichen Heiligenlegenden, etwa die Legenda Aurea, definieren den Drachen als zu besiegendes Feindbild des Bösen und der Versuchung. Die Hinzufügung der Drachentöterlegende in die Hagiographie des Georgios belegt das Bewusstsein der Allgegenwart des bösen Drachen im Mittelalter. Der Psalm 90 (91),13 redet über das Zertreten des Drachen (ὁ δράκοντας) als metaphorisches Bild für die messianische Hoffnung auf einen Sieg über die gefährlichen Kreaturen und für die Bewahrung der Gläubigen durch den göttlichen Schutz. Dieses auf Christus übertragene Rettungsmotiv findet Aufnahme in der Liturgie, etwa im freitäglichen Abendgebet, im großen Apodeipnon⁷³³. Die Komposition des widergöttlichen Versuchers als satanische Drachenschlange, wie sie in den vier Kirchen dargestellt wird, greift grundlegend auf die apokalyptische und die mittelalterlich-dämonische Vorstellungswelt zurück. Reminiszenzen an die Lesung des 90. Psalms im liturgischen Vollzug, der die göttliche Macht über den Drachen rühmt, mögen auch in die Darstellung des monströsen Fabelwesens eingeflossen sein.

In allen Kirchen ist der Vorgang des Einflüsterns durch den Verführer dargestellt. Das zum Maul des Drachen bzw. der Schlange hingeneigte Ohr Evas suggeriert dieses Geschehen. Von der Ansprache der Schlange an Eva wird in Gen 3,1 berichtet. Dabei wird in der LXX nur das einfache Redeverb εἶπεν benutzt, ohne auf einen besonderen Sprechmodus zu verweisen. Direkte Vorlagen für das Einflüstern gibt es in den Quellen nicht. Onomatopoetische Assoziationen könnten zu diesem Sprachvorgang geführt haben. Schlange heißt im Hebräischen »nāhāš«. Der Wortstamm lässt sich vom Zischlaut der Schlange ableiten. Im übertragenen Sinn wären hier dann das Züngeln oder Flüstern gemeint. Die islamische Interpretation der Versuchungsgeschichte verwendet häufig das Motiv der Einflüsterung des Versuchers in das Ohr Evas (etwa im Koran, Sure 7,20)⁷³⁴. In der syrischen Schatzhöhle dreht sich Eva zur Schlange um, die sie beim Namen rief (CavThes 4,13). Andeutungen der Einflüsterung gibt es in der Liturgie zum Käsesonntag. Die listige Schlange raunte in Evas Ohren das

728 Zu der Drachenerzählung im Danielbuch Wysny, Drachen.

729 Koch, Drachenkampf 238-252.

730 Natursagen 216.

731 Fastensonntag 21.

732 »Hymnos auf das Heilige Kreuz« Prooimion II,10; Text s. Romanos Melodos I 301.

733 Apodeipnon 6.

734 Zum Motiv des Einflüsterns durch den Satan Larsson, Sound of Satan 49-64.

Wort der Verblendung, und der furchtbare Drache hat Eva mit süßer Stimme betört (δελιάζω)⁷³⁵.

Gebotsübertretung Adams und Evas

In Panteli ist die Verfehlung ausschließlich Eva und natürlich der Schlange zugewiesen, während Adam standhaft bleibt und die Frucht ablehnt. Die schuldhafte Rolle Evas wird über die Ablehnung Adams hinaus noch durch die Verdoppelung der oralen Aufnahmegebärde Evas betont. Die anderen Kirchen beschränken sich allein auf den Pflückvorgang durch Eva und zeigen demonstrativ den unzweideutigen Annahmegestus Adams. Diese Interpretation der Standhaftigkeit Adams in Panteli widerspricht dem Genesisstext 3,6b (= Jub III,21b): »sie nahm und aß von seiner Frucht. Und sie gab auch ihrem Mann mit ihr und sie aßen«. Gen 3,17 (= Jub III,25) erwähnt neben der Verurteilung Evas und der Schlange auch die Schuldzuweisung an Adam: »Weil du auf die Stimme deiner Frau gehört hast und von dem Baum gegessen hast...«. Die anderen vier Kirchen folgen dem Text der Bibelstellen. Sie zeigen zwar nicht den Essvorgang, indessen jedoch die Demonstration der Entgegennahme durch die hingestreckte geöffnete Hand Adams. Sie beschreiben die dreiphasige Sündenfallgeschichte nach Gen 3,1-6, die mit der Versuchung und dem Betrug durch die Schlange beginnt und dann über den Fehltritt Evas bei der Verführung und Schuld Adams endet. Die Tendenz, die Hauptschuld auf Eva abzuwälzen wie in Panteli, findet sich bereits in der apokryphen alttestamentlichen Schrift Jesus Sirach. JesSir 25,24 bezeichnet die Frau als Ursprung aller Sünde. Eva als zeitlich erster Sünderin kommt eine größere Schuld zu, da sie ihrerseits daraufhin auch Adam verführte. Die Verführung Adams durch Eva vermindert seine Schuld. Das grLAE XXI,1-5 berichtet ausführlich von dem Essen der Frucht auch durch Adam. Er widersteht nicht der eindringlichen Überredungskunst Evas, die wiederum der Schlange einen Eid geleistet hat, auch Adam von der verbotenen Frucht zu geben. Obwohl eindrücklich von der Bestrafung Adams, seiner Schuld und seiner als Strafe aufgefassten Krankheit die Rede ist, gibt es auch dort verdeckte Hinweise auf eine Hauptschuld Evas. Im grLAE VII,1 beklagt Adam, dass er wegen Eva sterben muss. Eva lamentiert zutiefst über ihre folgenschwere Gebotsübertretung und ihre Verfluchung beim Tag der Auferstehung (grLAE X,2). Evas Bußgebet betont die Schuld speziell ihres Fehltritts und endet mit dem Satz: »Jede Sünde in der Schöp-

fung ist durch mich geworden« (grLAE XXXII,1-2). Auch die lateinische Version benennt die Hauptschuld Evas, indem diese zu Adam sagt: »Von mir her ist dir diese Schuld zugewachsen« (latLAE 35,2). Philo von Alexandrien beschreibt die negative Rolle Evas als sinnliches Prinzip, als Wurzel aller Begierde, als Verursacherin der Sünde, die Adam den Tod bringt⁷³⁶. In dem pseudepigraphischen Pastoralbrief, dem 1. Timotheusbrief, wird die Vorrangstellung Adams als Erstgeschaffenem schöpfungstheologisch begründet (1Tim 2,13). 1Tim 2,14 deutet den Genesisbericht einseitig als Verfehlung Evas und weist eine Verführung Adams ab⁷³⁷. Die besondere Schuld liegt bei Eva. Nur sie wurde verführt und hat die Übertretung begangen. Auch in 2Kor 11,3 wird nur Eva als die Verführte bezeichnet. Übernommen und verstärkt wird dieses Negativurteil über Eva von vielen Kirchenvätern⁷³⁸. Tertullian erkennt bei der Frau die viel größere Empfänglichkeit für die Sünde, sie ist das Einfallstor des Teufels. Eva ist zwar Verführte, zugleich aber auch selbst Verführerin und somit die Hauptschuldige des Sündenfalls, durch ihre Schuld musste Christus sterben (CultFem 1,1)⁷³⁹. Bei Ambrosius hat der Teufel zwar Eva verführt. Doch ihre Verantwortlichkeit ist etwas größer als die Adams, da sie ihn trotz des Wissens um ihren Fehltritt dazu überredet hat, auch zu sündigen. Durch sie ist der Tod in die Welt gekommen (DePar 6-15)⁷⁴⁰. Johannes Chrysostomos schreibt, dass Eva die Übertreterin des Gebotes ist. Adam, der am leichtesten gesündigt hat, wurde durch sie mit falschen Lehren beschwätzt. Nach dem Sündenfall ist sie der Herrlichkeit des Mannes unterstellt (HomTim IX)⁷⁴¹. Zugleich konstatiert Johannes Chrysostomos die Vorbildfunktion des supralapsarischen Adam für das mönchische Fastengebot (HomMatth 68,3)⁷⁴². Dagegen betonen die griechischen Kirchenväter Gregor von Nazianz, Clemens von Alexandrien oder Irenäus, dass die Schuld gleichermaßen bei Adam und Eva liegt. Durch Origenes und später durch Augustin verstärkt sich der Gedanke, dass Eva, speziell die weibliche Sexualität und Verführbarkeit, der Ursprung der Sünde sei. Auch die Erzählung Genesis B versucht ein günstiges Licht auf Adam zu werfen. Der Satan ermöglicht Eva eine Vision des Thrones Gottes und garantiert so die Rechtmäßigkeit des Essens der verbotenen Frucht. Nur durch diese Vortäuschung Evas wird Adam zu der Verbotsübertretung bewegt (626-723). In eine Klage über das verlorene Paradies wird die Vorstellung der Hauptschuld Evas auch im liturgischen Vollzug des Fastensonntags der Vertreibung übernommen: »Das irdische Paradies wurde für Adam angelegt und wegen Eva geschlossen«⁷⁴³. In monastischen

735 Fastensonntag 13. 21.

736 Etwa in »de opificio mundi« 157-169 und »quis rerum divinarum heres sit« §53; dazu Kaiser, Philo 226-229. Bereits im 1. Jh. n. Chr. wird in der Apokalypse des Abraham (heute nur noch in slawischer Sprache überliefert) die Verführung Evas in einen sexuellen Kontext gestellt. Auch in der rabbinischen Tradition wird von einer sexuellen Verführung durch die Schlange beim Sündenfall Evas erzählt (R. Jonathan Yev 103b).

737 Dazu die Kommentare zum 1. Timotheusbrief Oberlinner, Pastoralbriefe. – Roloff, Timotheus.

738 Dazu Kvam/Scheuring/Ziegler, Eve & Adam 128-155. – Flood, Representations of Eve.

739 »De cultu feminarum« PL 1. 1303-1334; Text s. Tertullian, Cultu Feminarum 176-177.

740 Ambrosius, »de paradiso« 6-15; PL 14, 275-314; Text s. Ambrosius, Paradiso.

741 Johannes Chrysostomos in der 9. Homilie zum 1Tim (PG 62, 544-545); deutsche Übersetzung s. Chrysostomos, Homilien 1Tim.

742 Johannes Chrysostomos, »90 Homilien zum Matthäus-Evangelium = homiliae XC in Matthaëum« (PG 58, 643-644); deutsche Übersetzung s. Chrysostomos, Homilien Matthäus 608; dazu Auf der Maur, Mönchtum; zur mönchischen Vorbildfunktion Adams s. auch S. 103-104.

743 Fastensonntag 19.

Kreisen des Mittelalters ist diese patriarchalische Vorstellung weit verbreitet. Die Ansicht der größeren Schuldzuweisung an Eva und ihrer Nachrangigkeit sowie die Tendenz zu einer Glorifizierung Adams haben sicherlich Einfluss auf die Darstellung des standhaften Adam im Katholikon des Mönchsklosters in Panteli genommen. Die anderen vier Kirchen zeigen keine Schuldverteilung zuungunsten Evas.

Versuchungsbaum

Die beiden Bäume in Evangelismos und Akoumia scheinen ein Eigenleben zu besitzen, denn sie reagieren auf das Pflücken der verbotenen Frucht mit Zorn und Missfallen. In Evangelismos rotieren die hellen Strahlen in der Mitte, und kleine Energiebündel und Funken werden weggeschleudert. In Akoumia neigt sich der Baum zur Seite. Das Sonnengesicht ist blutrot gefärbt und zeigt ärgerliche Gesichtszüge. Kugeln und kleine Flammen werden herauskatapultiert. Diese für Genesis-Szenen bildlichen Eigentümlichkeiten weisen Affinitäten zur Beschreibung apokalyptischer Visionen auf, die Feuerräder (etwa Ez 1,15-21; 10,1-22; 11,22; Dan 7,9), die sich drehen wie ein Wirbelwind (Ez 10,13) oder das Blitzen aus dem Feuer (Ez 1,13; Apk 4,3; ApkPetr 5). Das Phänomen des lodernenden rotierenden Feuerrades als endzeitliches Motiv wird in der protologischen Vertreibungsszene Gen 3,24 eingesetzt. Dort wird zur Bewachung des Paradieses ein flammendes, sich drehendes Schwert (τὴν φλογίνην ῥομφαίαν τὴν στρεφομένην) eingeführt. Durch das Wort ῥομφαία könnten assoziative Bezüge zu den schwertförmigen Blättern in Evangelismos hergestellt werden. Zum einen sind literarische Bezüge zu apokalyptischen Endzeitsymbolen erkennbar, zum anderen visualisieren diese energetischen Phänomene die oben beschriebene Immanenz Gottes im Lebensbaum und seine Wirkenergien (dazu S. 138-139). Ephraem, der den Paradiesbaum als Ort der Gottespräsenz interpretiert, beschreibt in seinen Hymnen über das Paradies den Versuchungsbaum beim Sündenfall. Adam flieht vor der schreckenerregenden Reaktion des Baumes: »Doch als er die innere Herrlichkeit sah und sie mit ihren Strahlen aufleuchtete, floh er nach draußen«⁷⁴⁴ (HdP 3.13).

Apokalyptische und kosmische Zeichen

Evangelismos, Akoumia und Diblochori verwenden bildrhetorische Zeichen, die auf eine bedrohliche endzeitliche Atmosphäre beim Sündenfall hinweisen. Bereits bei der Gebotsübertretung ist das energetische Sonnenbaumgebilde in Akoumia am unteren Stamm durch einen Sechsflügler versperrt. Gen 3,24 erwähnt die Cherubim, die nach der Vertreibung den Baum des Lebens bewachen sollen. Jes 6,1-7

beschreibt sechsflügliche Engelswesen, Hexapteryga, die als Seraphim, als feurig-brennende Engel, die Herrlichkeit Jahwes umschweben. Auch in Apk 4,6-17 bewachen Sechsflügler den Thron Gottes. Der Thron Evas in Diblochori ist durch einen Vierflügler bedeckt. In Ez 10 werden diese als Begleiter des himmlischen Thronwagens erwähnt, weiterhin haben sie auch wie in Diblochori eine Wächterfunktion. So schützen sie die heilige Bundeslade, indem sie sie mit ihren Flügeln bedecken (Ex 25,17-20).

In Diblochori sind weitere versteckte, in die Szene integrierte Bildchiffren eingefügt, die auf bedrohliche apokalyptische Vorzeichen hinweisen, die blutrote Sonne am Paradiestor, der feuerrote Kopf eines Ungeheuers im roten Feuerstrom hinter der gerade verführten Eva und die Fesselung von Evas Füßen durch den geringelten Schwanz des Drachen. Die Veränderung der Gestirne gehört zum apokalyptischen Repertoire (Jes. 13,10; 34,4; Ez 32,7-8; Joel 2,31; 3,15; Mk 13,24; Mt 24,29; Lk 21,25; äthHen 80,4; 102,2). Beim Tod Adams im LAE verdunkeln sich Sonne und Mond und fallen herab (grLAE XXXVI,1; latLAE 46,1). Explizit der rote Blutmond ist ein Symbol des Weltgerichts. Joel 2,31 berichtet von der Verwandlung des Mondes zu Blut, wenn der schreckliche und furchtbare Tag der Herren kommt (als Zitat auch in Apg 2,20). In Apk 6,12 wird bei der Öffnung des sechsten Siegels die Sonne schwarz und der Mond wie Blut. Die ApkPls (4-6) und die ApkAnas (§25-28) beschreiben die Elemente Sonne, Mond und Sterne als aktive, personalisierte Akteure beim Weltgericht. Sie erheben Einspruch bei Gott, der Geduld hat mit den Sündern und auf ihre Buße wartet. Sie fordern, dass die Sünder, die keine Reue gezeigt haben, vernichtet und vertilgt werden. Diese kosmischen Endzeitsymbole finden Aufnahme in der Fastenliturgie des Käsesonntags. Adam wurde aus dem Paradies der Wonne verstoßen, und »die Sonne verhüllte ihre Strahlen, Mond und Gestirne wurden zu Blut«⁷⁴⁵. Auch das Untier, das dem Meer entsteigt oder aus der Erde hervorkommt, ist als apokalyptische Bedrohung bekannt (Apk 13). Die apokryphen Adambücher berichten von dem Angriff eines wilden Tieres mit scharfen Zähnen auf Eva und Seth bei ihrer Reise zum Paradies (grLAE 10-12; auch latLAE 37,2-39,2, das vom Biss einer Schlange erzählt). Die Erscheinung des bösen Tieres ist eine nachträgliche Interpretation des Sündenfalls, deren Folge die Schutzlosigkeit des Menschen und die Aufhebung des paradiesischen Friedens ist. Möglich ist auch eine Identität des wilden Tieres mit dem Satan oder allgemein der Macht des Bösen, wie es auch hier in Diblochori zu interpretieren wäre. Unterlegt ist der Hintergrund dieses eschatologischen Zeichens mit der Farbe Scharlachrot. Das rote Kolorit ist in der Apokalyptik ein Symbol des Verderbens und der Hölle (Apk 17,3; 18,16; 19,13). Dieser Farbton wird zur Kennzeichnung des Feuerstroms verwendet, der die Sünder verschlingt (äthHen XVII,5; XXI,7; XXIII,2; XXIV,1; ApkPetr 5; etc.). Die Fesseln um Evas Knöchel sind identisch mit

744 Toepel, Schatzhöhle 161.

745 Fastensonntag 7.

den im Alten Testament beschriebenen »Stricken der Sünde« (Sprüche 5,22) oder den »Stricken des Todes« (Ps 116,3). Der nicht nach Gottes Gerechtigkeit strebt, wird von den Schlingen des Teufels gefangen (2Tim 2,26). Ephraem beschreibt die Fesseln der Sünde, die durch den bösen Feind, den Satan, gelegt werden, als Ketten oder Spinnfäden, die den sündigen Menschen binden und vom Guten fernhalten⁷⁴⁶. Die apokalyptische Literatur kennt die gefesselten Sünder in der Unterwelt (EvNik 5(21)). Bei der Darstellung des Sündenfalls erfolgt eine Antizipation endzeitlicher Indikatoren. Diese werden aus dem apokalyptischen Schrifttum übernommen und zur bildlichen Beschreibung urzeitlicher Ereignisse eingesetzt.

Die Bedeckung

Einzig Diblochori zeigt in einer kontaminierten Szene mit der Versuchung den Ablauf der Bedeckung der Scham mit Blättern. Die anderen Kirchen verbildlichen diesen Vorgang nicht, sondern setzen ihn voraus, indem sie die Protoplasten beim Verbergen und bei der Vertreibung mit Blätterschurzen darstellen. In Diblochori hält Adam bereits ein Blatt vor seine Scham und reckt sich hoch zu einem Baum mit großen gezackten Blättern, pflückt ein weiteres und reicht es an Eva, die auf den Stufen zur geschlossenen Paradiestür hockt. Diese Episode entspricht dem biblischen Bericht. In Gen 3,7 wird erzählt, dass sich Adam und Eva nach der Erkenntnis der Nacktheit Schurze aus Feigenblättern machten. Jub II,21-22 beschreibt eine schrittweise Bedeckung, allerdings in umgekehrter Reihenfolge als in Diblochori. Eva legt sofort nach dem Essen der verbotenen Frucht die Feigenblätter über ihre Scham. Erst danach gibt sie Adam die verbotene Frucht, der sich dann nach deren Genuss auch einen Schurz aus Blättern zusammennäht. Ebenso berichtet es die Schatzhöhle (CavThes 4,16-20). Auch das grLAE XX,4-5 verweist auf die Blätter des Feigenbaums, da dieser der einzige Baum war, der seine Blätter nach dem Sündenfall nicht abgeworfen hat.

Verbergen

Das Verbergen der Protoplasten vor dem zürnenden Gott nach dem Sündenfall ist in allen Kirchen bis auf den verkürzten Zyklus in Ano Viannos abgebildet, jedoch nur in kontaminierter Form mit dem Gericht über Adam und Eva. Ikographisch zeigen sich große Ähnlichkeiten. Die Stammeltern sitzen nackt, bis auf die Blätterschurze, dicht beieinander in einer Höhle aus hochgewachsenem Blattwerk, wenden die Köpfe zurück zum göttlichen Tribunal und lassen das Gerichtsurteil über sich ergehen. Allein in Evangelismos fehlt das Laubversteck.

Das Verbergen folgt auch in Gen 3,8 direkt auf den Sündenfall. Adam und Eva verstecken sich inmitten der Bäume des Gartenparks, als sie die nach Adam rufende Stimme des Herrn hören, der dort zur Abendzeit umhergeht. Die anthropomorphe Handlung des göttlichen Wandels im Paradies wird nur in Ano Viannos gezeigt. Die anderen Kirchen wählen die Bildformel des in Distanz thronenden Richters oder den göttlichen Lichtstrahl. Das Jubiläenbuch erwähnt den Verbergungsvorgang nicht. Im LAE gibt es nur einen indirekten Hinweis, indem Gott Adam anruft: »Warum verbirgst du dich vor mir?« (grLAE VIII,1). Details werden nicht ausgeführt, da die Bestrafung den Haupttopos bildet. Im äthAdam 36 verstecken sich die Protoplasten zwischen zwei Feigenbäumen. Das höhlenartige Blätterversteck, wie es die vier Kirchen formulieren, ist eine eigene bildliche Ausschmückung, die sicherlich auf der Grundlage der biblischen Erwähnung des Verbergens zwischen den Bäumen entstanden sein mag. Die rötliche Färbung der Blätter in Akoumia mag, wie auch die apokalyptischen Symbole beim Sündenfall, aus dem endzeitlichen Themenkreis entlehnt sein.

Gericht

Das erste Gericht über die in ihrem Versteck sitzenden Menschen fehlt nur in Ano Viannos, wo gleich nach dem Sündenfall die Vertreibung erfolgt. Der Inhalt des göttlichen Richterspruches ist nur in Evangelismos szenenintern im unteren Bildfeld eingefügt. Die anderen Kirchen verlagern die aus dem Urteil folgende Situation der Ureltern in die postparadiesischen Episoden.

Richter

Die Kirchen in Evangelismos, Akoumia und Diblochori präsentieren den auf dem Richterthron sitzenden Pantokrator, umgeben vom himmlischen Hofstaat, in Entsprechung zu der Schöpfergruppe bei den Erschaffungsszenen. Eine narrative Sequenz über die Throninstallation beim ersten Gericht gibt es im grLAE. Dort wird von der Aufrichtung des Thrones Gottes am Platz des Lebensbaumes zum Strafgericht über die Protoplasten berichtet (grLAE XXII,4). Auch im slavLAE 10 steht: »Dann kam der Gebieter und sein Thron wurde in der Mitte des Paradieses errichtet«⁷⁴⁷. Die Visionen und Endzeitreiseberichte der apokalyptischen Literatur sind durchtränkt mit Bildern vom Thron Gottes beim letzten Gericht (dazu S. 130-131). Der thronende Christuslogos im Typus des endzeitlichen Weltenrichters, wie er in den Vorstellungen des apokalyptisch ausgerichteten Schrifttums verankert ist, ist Schöpfer und zugleich Richter beim ersten Gericht. Panteli bedient sich des

746 In den »sermones I« und »sermo II«, 1045-1097; Texte s. Ephraem, Sermones I 42-44.

Lichtstrahls aus dem Himmelssegment als Symbol der schöpferischen Macht und richterlichen Gewalt Gottes.

Schuldzuweisungsmotiv

Gen 3,9-19 berichtet ausführlich über den Inhalt des göttlichen Richterspruches. Dabei wird zuerst Adam angesprochen, der die Schuld der Übertretung an Eva weitergibt. Diese macht indes die Schlange für die Verführung verantwortlich. Alle drei werden von Gott gerichtet. Dieses Motiv fehlt in Evangelismos, Akoumia und Diblochori. Dort erhalten Adam und Eva, die durch berührende Handbewegungen einander beistehen, gleichzeitig ihren Urteilsspruch. Adam und Eva zeigen durch ihre Gestik und ihren engen Zusammenhalt die gemeinschaftliche Annahme des Urteilsspruches. Die Schlange hat hier keinen Platz, der Richterspruch über sie wird ignoriert. Die Szene wird in den vier Kirchen mit dem biblischen Anruf »Adam, wo bist du?« überschrieben (Gen 3,9). Die griechischen Kirchenväter sehen diese persönliche Anrufung Gottes als eine liebevolle Zuwendung an den sündigen Adam. Dieser wird im Gericht nicht zum Tode verurteilt, wie es in der göttlichen Anweisung an Adam in Gen 2,17 angedroht war, oder verflucht wie die Schlange (Gen 3,14). Johannes Chrysostomos erkennt in der persönlichen Namensanrufung Adams die Menschenfreundlichkeit und Fürsorge Gottes. Der vom bösen Dämon betrogene Mensch wird von Gott trotz seiner Sünde nicht gänzlich vernichtet. Er hat Adam weder verabscheut noch verworfen. Vielmehr ist Gott gekommen wie ein Arzt zu einem Kranken und hat seine unaussprechliche Güte offenbart. Zugleich klingt ein strenger Tadel in dieser Frage mit. Gott kam in seiner Funktion als Richter herbei, milderte jedoch den Urteilsspruch ab (adPopAntioch 7,4)⁷⁴⁸. In Panteli dagegen ist der Weisungsgestus der Schuldabwälzung der beiden Protoplasten verbildlicht, wie er im Genesistext beschrieben ist. Adam streckt die erhobenen Hände in Richtung Eva, die ihrerseits zur Schlange hindeutet. Diese Schuldabschiebung, wie in Panteli gezeigt, wird von den Kirchenvätern tendenziell negativ bewertet. Ephraem hätte ein Einsehen der Schuld, ein reuiges Geständnis ihres Fehlers und ein demütiges Bitten um Verzeihung bei Adam erwartet. Auch Eva hätte durch Tränen um Verzeihung bitten sollen, anstatt die Schlange zu beschuldigen⁷⁴⁹. Nach Johannes Chrysostomos fehlt es den Stammeltern an Demut, da sie nicht für ihre Vergehen einstehen (HomGen VII,2)⁷⁵⁰. Panteli jedoch entscheidet sich für die Schuldabwälzung, da sie eine zusätzliche Schuldentlastung Adams bewirkt. Das so untermauerte adamitische Idealbild passt sich in das mönchische Konzept des Klosters ein.

747 Synopsis Adam Eve 28.

748 Homilie XXI »de status ad populum Antiochenum habitae« (PG 49,15-22); deutsche Übersetzung s. Chrysostomos, Homilien de Status 171-172.

749 »Gottes Reue über die Erschaffung des Menschen wegen des Sündenfalls«, 4. Kap. aus der Rede Ephraems gegen die Ketzler; Text s. Ephraem, Ketzler

Apokalyptische Zeichen

Apokalyptische Vorwarnungen sind in die Urteilsszene integriert. Evangelismos ersetzt einen Engel des Hofstaates durch einen schwebenden Sechsfügler. In Akoumia befindet sich an der Paradiesmauer das blutrot gefärbte Sonnengesicht des kosmisch-dynamischen Schöpfungsbaumes. Neben der unheilvollen Rotfärbung ist auch die Gesichtsstellung als Vollprofilansicht negativ konnotiert⁷⁵¹. In Akoumia und Diblochori schwebt drohend ein Posaunenengel im Himmelssegment. Der Posaune blasende Engel ist ein wichtiges Indiz für den Beginn des Weltgerichts oder das Inkrafttreten einschneidender bedrohlicher Weltereignisse. Im Alten Testament wird das Erscheinen Jahwes von Posaunenklängen begleitet (Ps 47,6). Das grLAE XXII,1-2 erzählt im Bericht Evas über den Sündenfall, dass der Erzengel Michael die Posaune bläst, als das Gerichtsurteil ergeht. Auch beim Tod Adams erklingt der Posaunenton durch einen Engel (grLAE XXXVII,1; latLAE 47,1). In der Apokalypse des Johannes tönen sieben Posaunen bei den endzeitlichen kosmischen Geschehnissen (Apk 8,2-9. 21; 11,15-19). Weitere neutestamentliche Stellen verwenden die Posaune in eschatologischem Kontext. Beim Schall der letzten Posaune werden die Toten auferweckt (1Kor 15,52). Bei der zweiten Wiederkunft Christi erklingt der Posaunenstoß Gottes durch seinen Engel (1Thess 4,16; Mt 24,31). In der Totenliturgie wird das Harren auf die Parusie des Herrn mit dem Posaunenschall verknüpft⁷⁵². Bei der protologischen Urteilsverkündung werden erneut endzeitliche literarische Komponenten in die Urzeit transferiert.

Vertreibung

Neben Erschaffung und Sündenfall ist die Vertreibung eine der zentralen Szenen, die in allen Kirchen außer der in Evangelismos, die mit dem Gericht endet, bezeugt ist.

Ausführende Akteure

Die Vertreibung wird von Engeln ausgeführt. In Akoumia und Diblochori agieren sie durch den Schiebe- und Ziehvorgang. In Ano Viannos erfolgt ein sehr handgreiflicher Hinauswurf durch einen Engel. Die zweigeteilte Szene in Panteli verwendet eine doppelte Vertreibungsmacht, eine energetisch-anikonische und eine angelogische.

In Gen 3,23-24 wird die Vertreibung zweimalig ausgesprochen und mit zwei unterschiedlichen Verben belegt. Um den Menschen den Zugang zum Lebensbaum zu verwehren,

250; dazu Uhlemann, Ephräm 277-281 mit weiteren Stellenangaben zu den Kirchenvätern.

750 (PG 53, 153-154).

751 Zur Negativität der Profilansicht Haarstrup, Zannermasken 313-334, bes. 315. – Schapiro, Words and Pictures.

752 Totenfeiern 29. 40.

vertreibt Gott den Menschen (Adam) aus dem Paradies. Er schickt Adam weg, ἐξαπέστειλεν αὐτὸν κύριος ὁ θεὸς (3,23), und er wirft ihn hinaus, ἐξέβαλεν τὸν Ἀδὰμ (3,24). Es ist denkbar, das Schieben und Wegziehen der Protoplasten durch die Engel in Akoumia und Diblochori, ebenso wie das zweifache Austreiben in Panteli, als bildliche Übertragung dieser zwei beschriebenen Aktionen zu interpretieren. Eva wird im Genesistext nicht explizit erwähnt. So ist der Name Adam hier als Gattungsbezeichnung Mensch oder als Typos des Menschen allgemein zu verstehen und nicht als Eigennamen⁷⁵³. Origenes schreibt dazu: »Da Adam im Griechischen Mensch bedeutet, bietet Mose an den Stellen, die von Adam handeln, Lehren über die Natur des Menschen im Allgemeinen«⁷⁵⁴. Haupthandelnder ist nach der Genesiserzählung Gott selbst (κύριος ὁ θεός), der im Garten umhergeht (Gen 3,8). So ist es in Ano Viannos durch den wandelnden Christus dargestellt, allerdings dort mit Beihilfe und Begleitung von Engeln. Das LAE erzählt die Vertreibungsgeschichte ausführlich. Der Befehl Gottes geht an die Engel, Adam und Eva aus dem Paradies hinauszuerwerfen (grLAE XXVII,1). Auf die Klage Adams hin unterbrechen sie vorerst die Vertreibungsaktion. Durch einen weiteren Befehl Gottes wird der Herauswurf durch die Engel indessen vollendet (grLAE XXIX,1). Das latLAE beschreibt die in den Bildern aufgenommene Handanlegung des Erzengels Michael: »Der Erzengel Michael nahm meine (Adams) Hand und warf mich aus dem Paradies« (latLAE 28,3). So kann der Engel in Akoumia und Diblochori, der Adam am Handgelenk zieht, als Erzengel Michael interpretiert werden. Das Führen an der Hand durch einen Engel ist zugleich ein apokalyptischer Terminus, ein gängiges Bild für den Beginn der endzeitlichen Himmelsreise der Entrückten, dort als Vorgang des Hineinführens (ApkAnas §11). Das symbolische Bild des An-der-Hand-Führens für den Transitus in die jenseitige Wirklichkeit für den Entrückten wird hier für den Übergang von der paradiesischen in die irdische Welt verwendet. Eine Umkehrung der Vertreibung erfolgt in der Beschreibung der Anastasis im EvNik 8 (24). Der König der Herrlichkeit ergreift Adams Hand und zieht ihn aus der Unterwelt und führt ihn an der Hand zum Erzengel Michael, der ihn erneut ins Paradies einziehen lässt. Liturgisch wird in der Fastenzeit die Hoffnung auf die Wiedereröffnung des Paradiestors akzentuiert⁷⁵⁵. Auch bei den literarischen Vorlagen für die Darstellung des Vertreibungsvorgangs sind die Grenzen von dies- und jenseitigen Paradiesvorstellungen fließend.

Protoplasten beim Auszug

Die Protoplasten werden in Diblochori bei ihrer Austreibung aus dem Paradies völlig nackt abgebildet. Durch die Seitenansicht ist ihre Scham nicht sichtbar. In Ano Viannos dagegen halten sie große Blätter davor. Akoumia zeigt ein Gewand, dessen Ausgestaltung durch die Zerstörung der Malfläche nicht exakt zu bestimmen ist. Die grüne Farbe verweist auf ein Blätterkleid. Nur in Panteli tragen die Stammeltern bei der Vertreibung Fellkleider. Adam ist in vorderer Position platziert, Eva folgt dicht dahinter. Nur in Panteli ist die Reihenfolge vertauscht.

Gen 3,21 erzählt, dass Gott Adam und Eva lederne Gewänder aus Häuten (χιτῶνας δερματίνους) machte und sie ihnen anlegte. In Panteli wird diese Bekleidung als Fellkleidung interpretiert. In der Schatzhöhle bekleidet Gott die Ureltern mit Kleidern aus Leder (CavThes 4,22). Das LAE dagegen kennt keine Bekleidung mit Tierhaut. Theologische Dispute über die neue Einkleidung durch den gnädigen Gott kurz vor der Vertreibung wurden zahlreich geführt. Eine somatische Auslegung der Lederkleider als Körperbedeckung für die Seele gibt es bereits bei Philo (QG 1.52). Origenes beschäftigt sich ausgiebig mit den »Hautkleidern«. Er lehnt die Vorstellung ab, dass Gott Tiere geschlachtet hat, um die Felle dann für die Menschen zu Kleidern zusammenzunähen. So müssen die Kleider symbolischen Sinn haben. In seiner allegorischen Auslegung beschreibt er die Kleider als den erdhaften Leib, als unsere Körperhülle, mit der Fleisch und Knochen bedeckt sind. Durch die Sünde hat Adam seine Unsterblichkeit und seinen paradiesischen Leib verloren und braucht eine neue materielle Umhüllung. So stehen diese Fellkleider auch für die Sterblichkeit des Menschen und die Vergänglichkeit des Fleisches (HomLev 6,2)⁷⁵⁶. Auch Irenäus sieht das Fellkleid als das wahrnehmbare Kleid des Körpers nach dem Fall (adHaer I 5,5). Gregor von Nyssa versteht die postlapsarische Bekleidung als Zeichen der Sterblichkeit (OrCat 8,3)⁷⁵⁷. Die Kleider werden von den Kirchenvätern als Symbol der verdorbenen Natur des Menschen, als Zeichen seiner mühevollen irdischen Existenz, interpretiert. Johannes Chrysostomos dagegen betont mehr den Aspekt der Gnade Gottes, der nach dem Fall für die Menschen sorgt. Liturgisch wird in der Vesper zum Käse-Fastensonntag der Vertreibung gedacht. Im Sticheron im 6. Ton heißt es: »Jetzt bin ich mit den Blättern des Feigenbaums und mit einem Kleid aus Fell umhüllt«⁷⁵⁸. Zugleich ist diese postlapsarische Gewandung inhaltlich mit dem Taufritual verbunden. Der Täufling muss seine alten Kleider, die den protoplastischen Fellkleidern der Sünde und des Todes entsprechen, ablegen und wird mit neuen weißen Gewändern als Zeichen der Erlösung durch

753 So bei Bühner, Anfang 190.

754 Origenes, »contra Celsum« 4,40 (PG 1,1166); dazu Heither/Reemts, Adam 20-21.

755 Fastensonntag 5.

756 »Homiliae in Leviticum« (PG 12, 405-572); dazu Tzvetkova-Glaser, Pentateuchauslegung 99-110.

757 »Oratio catechetica magna« (PG 45,1-9); deutsche Übersetzung s. Gregor von Nyssa, Große Katechese.

758 Fastensonntag 5.

Christus bekleidet. Evangelismos, Akoumia, Ano Viannos und Diblochori verzichten im Gegensatz zu Panteli auf dieses negativ besetzte Zeichen des Verderbens und der Sterblichkeit, vermutlich bedingt durch ihre grundsätzlich optimistische Anthropologie.

Paradiestor

Evangelismos zeigt das durch einen Cherub geschlossene Paradiestor in den Erschaffungsszenen und dann erneut in der Urteilsszene. In Akoumia und Diblochori wird Adam von einem Engel zur geöffneten Paradiestür gezogen. In Ano Viannos fehlt das Paradiestor in Gänze. Panteli hat in der zweiphasigen Vertreibung mittig das verschlossene Tor abgebildet.

Ein Paradiestor wird im Genesisbericht zur Vertreibung nicht erwähnt (Gen 3,23-24). Das Hinausführen aus dem Paradies durch das geöffnete Tor erklärt sich durch seine eschatologische Umkehrfunktion. Das Motiv des Durchschreitens der Pforten des Paradieses ist ein Terminus der Endzeit, dort in umgekehrter Richtung. Der Einzug der Gerechten in Ps 23(24),7-9 oder in Ps 117(118),20 spiegelt die messianische Hoffnung auf Erlösung wider. Im Neuen Testament wird die Endzeit in Joh 10,9 christologisch interpretiert: »Ich bin die Tür, wenn jemand durch mich hineingeht, wird er selig werden«. Das Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen (Mt 25,1-13), das in Evangelismos und Akoumia dargestellt ist, nimmt die endzeitliche Torthematik auf. Nach dem Einzug der Klugen wird die Tür für die Törichten endgültig verschlossen. Auch das Ziehen Adams an der Hand erhält im NikEv ein eschatologisches Gegenstück. Beim Herabstieg Christi in die Unterwelt wird Adam von der rechten Hand des Königs der Herrlichkeit wiederaufgerichtet (8 (24),1).

Auf den Darstellungen, die das Paradiestor zeigen, wird dieses von Sechs- oder Vierflüglern bewacht. In Akoumia ist bereits beim Sündenfall das dynamisch-anthropomorphe Schöpfungsbaumgebilde von einem mächtigen Sechsflügler bedeckt. In der Vertreibungsszene erscheint nur in Akoumia zusätzlich ein Engel, der ein erhobenes Schwert trägt.

Nach Gen 3,24 stellt Gott die Cherubim und das flammend sich hin und her wendende Schwert auf den Weg, um den Baum des Lebens zu bewachen. Die Cherubim und das Schwert nehmen so zwei unterschiedliche Wächterfunktionen ein. Von einem Tor und dessen Bewachung wird nichts erwähnt. Das grLAE übernimmt die Vorstellung von der Abschirmung des Lebensbaums durch einen Cherub und durch das sich drehende Schwert (XXVIII,3). Allein in Akoumia in der Sündenfallszene ist der Schutz des Paradiesbaums durch einen Sechsflügler dargestellt. Das Wächteramt vor dem Paradiestor findet dann in CavThes 5,14 Eingang: »Die Tür des Paradieses wurde geschlossen und ein Cherub davorgestellt, der ein scharfes Schwert trug«⁷⁵⁹. Zugleich werden hier der

Cherub und das Schwert zu einem einzigen Wächteramt verbunden. Diese Verknüpfung wird auch in Akoumia abgebildet. Das Schwert, kein rotierendes wie in Gen 3,24 beschrieben, sondern ein in realiter dargestelltes, wird zudem von einem austreibenden Engel und nicht von einem bewachenden gehalten.

Postparadiesische Kompositionen

Zeigten die vorangehenden Szenen viele Gemeinsamkeiten untereinander, so bezeugen alle Kirchen eigenständige und völlig differierende, oftmals sehr individuelle Interpretationen des Urteilsspruches Gottes und des postlapsarischen Erdenlebens.

Trauer der Ureltern

In Panteli lässt sich das Bußmotiv der trauernden Protoplasten auf einem fast völlig desaströsen Bildfeld rekonstruieren. Adam und Eva sitzen vor einem hohen Berg und zeigen Trauergesten. Eva stützt ihre Wange auf ihre rechte Hand, Adam hebt wehklagend die Arme gen Himmel. In der alttestamentlichen Erzählung werden keine Details zum Erdenleben nach der Vertreibung berichtet. Im Genesisbericht ist nur in einem Halbsatz der neue Siedlungsort benannt. Gott siedelte Adam »gegenüber dem Garten der Üppigkeit« (τοῦ παραδείσου τῆς τρυφῆς) an (Gen 3,24). Allein der Inhalt des göttlichen Urteilsspruches, die schmerzvolle Geburt, der mühsame Ackerbau und die Sterblichkeit, bietet eine Vorausschau auf die zukünftigen Mühen der postlapsarischen Existenz (Gen 3,16-20). Eine literarische Quelle für die Ereignisse nach dem Herauswurf aus dem Paradies sind die apokryphen Schriften. Das LAE oder die syrische Schatzhöhle verarbeiten das Thema der Betrübnisse und Nöte der Stammeltern auf der Erde. So erzählt das latLAE 1,1: »Als Adam und Eva aus dem Paradies vertrieben wurden, machten sie sich ein Zelt und verlebten sieben Tage in Trauer und Klage«. Im grLAE wehklagt Adam laut wegen seiner Vertreibung und bittet Gott um Vergebung (XXVII,2). So könnte die Geste Adams in Panteli gedeutet werden. Zugleich wird auch hier eine eschatologische Umkehrung in Aussicht gestellt: »Deine Trauer werde ich in Freude wenden...« (grLAE XXXIX,2). Im äthAd weinen Adam und Eva über die Anweisung Gottes, nicht mehr in den paradiesischen Garten zurückkehren zu dürfen, und empfinden große Reue über ihre begangene Untat (Adambuch 15; 22). CavThes erwähnt das Trauermotiv der Ureltern beim Ausgang aus dem Paradies (5,2). Auch hier tröstet Gott Adam mit der Aussicht auf eine Rückerstattung seines Erbteils. Ephraem nennt eine neunhundertdreißigjährige Trauer Adams über seinen Fall. Die Tränen der Bußtrauer

759 Syrische Schatzhöhle 948.

werden als vorbildhaft für die Gläubigen angesehen und retten die Bußfertigen vor dem Gericht Gottes⁷⁶⁰. Irenäus schreibt: »Außerhalb des Paradieses nun erlitten Adam und sein Weib Eva viel schmerzliches Leid und Wirrsal. Voll Trauer, Mühsal und Seufzen war ihr Wandel auf dieser Welt« (Dem-Apost 17)⁷⁶¹. Nach PalHist 7 verbrachte Adam nach der Vertreibung 30 Jahre in Trauer. Die Trauer ist auch ein Motiv in den liturgischen Schriften. Sie wird ausschließlich auf Adam bezogen, der mit Klagen vor dem Paradiesgarten sitzt. Das Epigramm »Adam saß vor dem Paradies und betrauerte seine Nacktheit und weinte«, das den linken Teil des Genesisfrieses in der Hagia Sophia in Trapezunt interpretiert, ist aus dem Fastentriodion übernommen. Zugleich wird die Hoffnung ausgesprochen, durch Buße und Fasten eine erneute Wohnstatt im Paradies zu erhalten⁷⁶². Romanos Melodos lobpreist in seinem »Hymnus der Zerknirschung auf Adam und Eva« die Reue, die alle Dämonen vertreibt und durch die das Paradies zurückgewonnen werden kann, das Adam durch die Entehrung der Würde des Fastens verlor⁷⁶³. Das Bußmotiv ist positiv konnotiert und mit einer endzeitlichen Erlösungshoffnung verbunden.

Geburt Kains und Abels

In Panteli lässt sich nicht sicher nachweisbar in der Trauerszene der Protoplasten ein Kleinkind rekonstruieren, das dann als Kain zu identifizieren wäre. Diblochori greift die Geburtsthematik als Abschluss des gesamten Zyklus auf. Die Überschrift verweist auf die Geburt Kains. Die kontinuierlich gestaltete Szene teilt sich in aufeinanderfolgende narrative Abschnitte. Ein die Geburt verkündender Engel erscheint in einem Himmelssegment, Eva liegt auf einer Hängematte und wird von Adam liebevoll umfassen, in der unteren Ecke ist das Bad des Kindes eingefügt. Evangelismos hat eine versteckte Miniaturansicht mit den auferlegten Strafen der Protoplasten in die Urteilsszene integriert. Links hockt die mit Schmerzen gebärende Eva, die zusätzlich wegen ihrer Sünde mit Schlangen umwickelt ist⁷⁶⁴. Eva, in Geburtshaltung und mit schmerzverzerrtem Gesichtsausdruck dargestellt, illustriert den Inhalt des Urteilspruches nach Gen 3, 16: »Überaus zahlreich werde ich deine Schmerzen und dein Jammern machen. Unter Schmerzen wirst Du Kinder gebären...«. Das LAE weiß ebenso um die Mühsal, Bedrängnis und Wehen der Geburt (grLAE XXV,1-2). Nach der lateinischen Version wird Eva verwirrt vor Schmerz und bittet Gott um Hilfe (latLAE 19,1). Auch der äthAd berichtet über die Geburtsschmerzen Evas, die so stark waren, dass Adam traurig wurde (Adam-

buch 67). In Lutwins Eva-und-Adam-Buch klagt und weint Eva bitterlich über die ihr auferlegten schlimmen Qualen, sodass Adam Gott um die Hilfe der Engel bei der Geburt Kains bittet (1615-1833)⁷⁶⁵. Johannes Chrysostomos schildert ausführlich und eindringlich die Schmerzen beim Gebären der Frauen. Die Qualen und die Seufzer dienen der beständigen Erinnerung an die Sünde und den Ungehorsam (HomGen 17).

Im Gegensatz zu Evangelismos wird in Diblochori die positive Sicht dieser Bestrafung für Eva, die Möglichkeit Leben zu schenken, betont. In Gen 3,20 wird Eva Ζωή, Mutter aller Lebenden (ὅτι αὐτὴ μήτηρ πάντων τῶν ζώντων), genannt. In Kap. 4 folgt direkt anschließend an die Vertreibung die Geburt Kains und dann Abels. Das »Erkennen« Evas durch Adam, Ἀδάμ δὲ ἔγνω Εὔαν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, beschreibt nicht nur die intellektuelle, sondern auch die sinnliche, emotionale Wahrnehmung, in diesem Fall auch die geschlechtliche Liebe (so gebraucht in Gen 4,1; auch Jub III,34, grLAE I,2; CavThes 5,18)⁷⁶⁶. Diese Zuneigung zwischen Adam und Eva und damit die symbolische Zeugung des ersten Kindes ist in Diblochori durch die innige Umarmung verbildlicht. Das grLAE 1,3 berichtet von der gleichzeitigen Geburt der beiden Kinder als Zwillinge. LatLAE 21,3 erzählt zunächst nur von der Geburt Kains. Kurz nach der Niederkunft siedelt sich Adam mit Eva und dem wundersamerweise des Laufens mächtigen kleinen Kain im Osten an. Dort wird dann erst Abel geboren (22,3). In CavThes 5,19-20 bringt Eva zusätzlich Zwillingsschwestern zur Welt, die dann als Ehefrauen für Kain und Abel fungieren (ebenso äthAd 67)⁷⁶⁷. In latLAE 20,2-21,2 bittet Adam Gott, Eva von den schlimmen Schmerzen zu befreien. Dieser schickt zwölf Engel und zwei Kräfte, um ihr bei der Geburtsvorbereitung zu helfen. Auch Michael ist anwesend und bedeckt ihren Kopf bis zur Brust. Ein Engel erscheint auch in Diblochori. Dieser könnte als helfender Geburtseengel Michael interpretiert werden, wie es im latLAE überliefert ist. Da er jedoch im Himmelssegment erscheint, ist die Option wahrscheinlicher, ihn als Verkündigungseengel zu deuten, der die frohe Botschaft der Empfängnis übermittelt. Dadurch wird die durch einen Engel überbrachte Kundgabe an Eva in eine prototypische Beziehung zur Ankündigung der Geburt an Maria durch den Erzengel Gabriel (Lk 1,26-38) gestellt.

Das Motiv des ersten Bades des Kindes hat weder biblische noch direkte apokryphe literarische Vorlagen. Von einem Bad Jesu durch eine Frau wird nur im arabischen Kindheitsevangelium berichtet, allerdings nicht gleich im Anschluss an die Geburt. Zugleich wird das Bad dort in anderen Kontext gestellt. Das Hauptmotiv dieser Erzählung ist die Heilung durch das wundertätige Badewasser. Vorbilder gibt es in der griechischen Mythologie, etwa beim Bad des neugeborenen Apol-

760 In den »sermones I« und »sermo IV«, 64-133; Text s. Ephraem, Sermones I 110-112.

761 »Demonstratio apostolicae praedicationis«; Textzit. s. Irenäus, Demonstratio Apostolicae 11.

762 Fastensonntag 5.

763 Text s. Romanos Melodos I 263-265.

764 Dazu auch S. 152-153; ikonographische Untersuchungen zu den Schlangen oder Stricken als Stigmata der Sündigen S. 233-234 und S. 242-243.

765 Lutwin's Eva und Adam 173-180.

766 Auch an anderen Stellen wird der Geschlechtsakt so umschrieben (Gen 4,1.17.25; 24,16; 38,26; 1Sam 1,19; 1Kön 1,4). Der entsprechende griechische Ausdruck (γινώσκω) wird im Neuen Testament auch in diesem Sinne verwendet (Mt 1,25; Lk 1,34).

767 In CavThes 5,21 sind es Lebuda und Kelimat, in äthAd Luva und Aklejam. Hier kommt neben der Opferthematik zusätzlich die Eifersucht als Tötungsmotiv für Kain hinzu.

Ion⁷⁶⁸. In der Dionysiaka des Nonnos von Panopolis wird die Badeszene des Dionysos durch die Nymphen beschrieben⁷⁶⁹.

Die positive Beurteilung des Kindersegens, die hier in Di-blochori vermittelt wird, ist durch die Bezeichnung Evas als Zoe in Gen 3,20 grundgelegt. Zudem korrespondiert der Kindersegens in kulturhistorischer Sicht mit der durch schriftliche Quellen vermittelten Ideologie der mittelalterlichen byzantinischen Gesellschaft, in der Mutterschaft und Sorge für die Kinder als höchste Bestimmung und ehrenvolle Aufgabe für eine verheiratete Frau definiert werden⁷⁷⁰.

Landwirtschaftliche Arbeit Adams

Die Arbeit Adams als Ackerbauer ist in zwei Kirchen dargestellt. In Evangelismos ist Adam in Miniaturformat in den unteren Szenenteil des Gerichtsurteils Gottes über die Protoplasten eingefügt. Mit einem über der Schulter hängenden Joch sitzt er neben einem liegenden Ochsen in einer mit Disteln und Sträuchern bewachsenen Landschaft. Akoumia dagegen zeigt eine großformatige Einzelszene. Adam als pflügender Bauer geht hinter einem Ochsengespann her und zieht die Furchen im Acker.

Die Miniaturszene in Evangelismos kann als Verbildlichung des Urteilsspruches Gottes interpretiert werden. Adam werden Daseinsminderungen und Bestrafungen auferlegt. Ihm wird die Schaffung des Lebensunterhaltes durch mühsame Arbeit auf einem Acker mit Dornen und Disteln prophezeit (Gen 3,17-19; auch Jub III,25). In Übereinstimmung mit diesen Textstellen wird in Evangelismos eine mit dornigen Pflanzen und struppigen Sträuchern überzogene Landschaft als Hintergrund der kleinen integrierten Strafszene illustriert.

In Akoumia ist diese Thematik positiv konnotiert. Der Segen der landwirtschaftlichen Produktion steht im Mittelpunkt. Der göttliche Auftrag zur Bearbeitung ergeht zum erstenmal im Paradiesgarten an Adam (Gen 2,15). Der biblische Bericht trifft keine genauen Aussagen über die Modalitäten des Ackerbaus. Details über die Art und Weise dieser Tätigkeit sind nicht Inhalt und Interesse der biblischen Überlieferung. In der Folge beschäftigen sich die Adamschriften eingehend mit dem Thema der alltäglichen Lebensbewältigung. In Akoumia erscheint ein Engel vor Adam, der ihm Saatgut übergibt und den Ochsen beim Pflügen führt. Im ersten Schöpfungsbericht werden bereits die Sämereien erwähnt, die von Gott im Paradies für den Menschen bereitgestellt sind. »Und Gott sprach: Siehe, ich gebe euch samentragende Grünpflanzen, jeglichen säenden Samen, der auf der ganzen Erde ist, und jegliches Holz, das in sich die Frucht eines samentragenden

Samens hat – es wird euch Nahrung sein (Gen 1,29). In der apokryphen Überlieferung ist die göttliche Hilfestellung durch Engel beim Erdenleben der Protoplasten ein gängiges und weit verbreitetes Motiv. Die praktischen, göttlich inspirierten Anweisungen für die landwirtschaftliche Arbeit der Menschen werden in der paradiesischen und postparadiesischen Zeit verankert⁷⁷¹. In Jub III,15 berichten die Engel des Angesichts und der Heiligung, dass sie Adam bereits im Paradies die Ausführung der Bebauung der Erde lehrten. In latLAE 22,2 heißt es: »Und Gott der Herr schickte durch den Engel Michael verschiedene Samen und gab sie Adam und zeigte ihm, zu arbeiten und die Erde zu bebauen, damit sie Früchte zum Essen hätten...«. Der Landbau Adams mithilfe von Ochsen wird ebenfalls in den literarischen Quellen thematisiert. In der slawischen Version des LAE kommt der Erzengel Joel und belehrt Adam über die nützlichen Haustiere. Daraufhin beackert Adam den Boden mit Ochsen, um sich Nahrung zu beschaffen (slavLAE 30-32). Auch bei Johannes Chrysostomos findet sich der Gedanke, dass Adam nach der Vertreibung Hilfestellung durch die Tiere erhält: »Gott hat den Richter-spruch über Adam gefällt, aber er wollte sein Los erleichtern und hat es so gefügt, dass viele von den unvernünftigen Tieren an seiner Arbeit teilnehmen sollen« (SGen III,147-158). Aufgenommen wird dieser Gedanke bei Petrus Comestor. Als Trost Gottes nach dem Sündenfall behält der Mensch die Herrschaft über die mittleren Tiere (HistSchol IX,25). Im jüdischen Legendengut, das im persisch-arabischen Raum auch in islamischen Universalhistorien literarisch verarbeitet wurde, haben sich viele uralte Überlieferungen aus dem Erdenleben der Protoplasten erhalten. Hamza al-Isfahani, ein persischer Gelehrter aus dem 10. Jahrhundert, schreibt über die Chronologie Israels unter Berufung auf jüdisch-arabische Legenden. Dort findet auch die Geschichte Adams und Evas Erwähnung. Nach ihrer Vertreibung wird ein Engel von Gott geschickt und unterrichtet Adam bei der Feldarbeit, beim Säen, Dreschen und Mahlen. Auch Eva wird von ihm für ihre Arbeiten angewiesen⁷⁷². Abū Dscha'far Muhammad ibn Dscharīr al-Tabarī, ein persisch-islamischer Wissenschaftler, der im 9. Jahrhundert lebte, schreibt in seiner Universalgeschichte Ähnliches. Der Engel Gabriel übergibt Adam einen kleinen Sack mit Weizen und zeigt ihm, wie dieser auszusäen ist. Zudem bringt er einen (roten) Ochsen zum Pflügen herbei, den er Adam übergibt⁷⁷³. Ibn Kesir, ein islamischer Schriftsteller aus dem 8. Jahrhundert, erzählt in seinen Erläuterungen zum Koran, dass Gabriel Adam Korn brachte und ihn anleitete, wie er die Erde pflügen, wie er Getreide säen, ernten und kochen müsse. Zudem lehrte er ihn auch die Zubereitung von gesäuerter Milch⁷⁷⁴.

768 Im homerischen Apollon-Hymnus waschen die um die Mutter versammelten Göttinnen das Kind.

769 Zum Bad des Kindes in der Mythologie Kroll, Dionysos. – Meinecke, Dionysos 34-37 Abb. 2 (Sarkophag mit der Abbildung des Dionysos-Bades, um 160 n. Chr., Musei Capitolini, Rom).

770 Zu den Schriftquellen Laiou, Women 236 Anm. 13; zur Rolle der Frau in der byzantinischen Gesellschaft Kalavrezou, Byzantine Women.

771 Zur Thematik des adamitischen Ackerbaus in der apokryphen Literatur Dochhorn, Adam 315-346.

772 Dazu Adang, Chronology 293; dazu auch Grünbaum, Sagenkunde 66.

773 Rosenthal, Al-Tabari 299; die Legende ist auch in der Weltgeschichte des Ibn Khaldūn aufgenommen; Text s. Muqaddimah 199.

774 Rosenöl 27. – Natursagen 228.

Solche über Jahrhunderte tradierten und im Mittelalter sehr beliebten und verbreiteten legendenhaften Erzählungen mögen auf die Szene der Feldarbeit Adams eingewirkt haben. Akoumia zeigt durch die Darstellung des helfenden Engels eine weitaus positivere Sicht des Erdenlebens und der Arbeit Adams als die Kirche in Evangelismos, die stärker den Aspekt der Mühsal und der Strafe betont. Das tägliche Brot wird als Verheißung und Gabe Gottes verstanden. Das Beckern des Bodens mit dem zweijochigen Ochsendgespann und die kultiviert angelegten Ackerfurchen spiegeln gewiss auch ein authentisches, an realen zeitgenössischen Gegebenheiten orientiertes Bild der kretischen Landwirtschaft wider.

Hausfrauliche Arbeiten Evas

Nur in Akoumia wird Eva eine eigene Arbeitsszene zugeteilt. Im linken Bildfeld sitzt sie vor einem hohen Berg und hält Handspindel und Spinnrocken. Ein Engel bringt ihr die Wolle zum Spinnen. Aus der griechischen Mythologie stammt das Motiv des Spinnens. Klotho, die jüngste der Moiren, spinnt mit einem Spinnrocken den Lebensfaden. Angedacht werden kann auch eine Mythenübertragung von der begabten Weberin Arachne, die Athena zum Wettstreit herausfordert, auf Eva bis zu der den Tempelvorhang spinnenden Maria⁷⁷⁵. Das Alte Testament erwähnt die Tätigkeit des weiblichen Spinnens bei der Herstellung des heiligen Zeltes. Die Frauen spinnen blauen und roten Purpur, das Karmesin und Byssus, zusätzlich wird Ziegenhaar versponnen (Ex 15,25-26). So ist die Spinnfähigkeit bereits im biblischen Zeugnis mit Ehre, Hochschätzung und besonderer Auszeichnung einer Frau verbunden und so positiv konnotiert. Im Mittelalter ist der Spinnrocken ein typisches Attribut für die weltliche Arbeit der Frau und wird zugleich zum Tugendideal, wie es schon im Hausfrauenlob in Prov 21,13; 19 bezeugt ist. Die Spindel als Attribut für Eva wird ikonographisch schon früh entwickelt, hat demgegenüber wenig Rückhalt in biblischen oder apokryphen Quellen. In einem syrischen Kommentar zur Genesis unterrichtet Gott selbst Eva in der Kunst des Spinnens⁷⁷⁶. Weitertradiert und ausgeschmückt wird diese Tätigkeit in den jüdisch-arabischen Legenden. Der persische Gelehrte Hamzah al-Isfahani erzählt, dass ein Engel Eva das Weben, Spinnen, Kneten und Brotbacken lehrte⁷⁷⁷. Niedergeschlagen hat sich die Idee der spinnenden Eva in dem berühmten Ausspruch des englischen Priesters John Ball (1335-1381): »Als Adam grub und Eva spann...«. Sehr wahrscheinlich ist eine Verflechtung mit der Ikonographie Marias, die bei der Verkündigung mit einer Spindel oder einem Faden roter Wolle abgebildet wird⁷⁷⁸. Das Protevangelium des Jakobus und Pseudo-Matthäus berichten,

dass Maria auserwählt wurde, den Vorhang für das Heiligtum zu erneuern. Sie spinnt zuerst den Scharlach und dann den Purpur, um die Garne dann in den kostbaren Tempelvorhang einzuweben⁷⁷⁹. Eine Übertragung dieser ehrenvollen Arbeit auf Eva wäre im Zuge der Eva-Maria-Typologie anzunehmen.

Im rechten Teil kniet Eva mit einem Engel vor einer Schüssel, in deren helle Essenz beide ihre Hände hineinhalten, während der Engel eine weiße Flüssigkeit aus einer Flasche hineingießt. Nach dem jüdisch-arabischen Gelehrten Hamzah al-Isfahani lehrt der Engel Eva nicht nur das Weben und Spinnen, sondern auch das Kneten und Brotbacken. Abū Dscha'far Muhammad ibn Dscha'ir at-Tabarī berichtet über eine Anleitung Adams zum Säen durch einen Engel und darüber hinaus auch über eine Belehrung zur Brotzubereitung. Bei Ibn Kesir wird von der Zubereitung der sauren Milch erzählt, die ein Engel Adam lehrt⁷⁸⁰. Da die Überschrift zur Szene in Akoumia nicht mehr vollständig erhalten und teilweise zerstört ist, sind beide überlieferten Möglichkeiten als Interpretation des hier dargestellten Vorgangs zu überprüfen. Die Rekonstruktion der Buchstaben der Beischrift (s. S. 168-169), das vorherige Bild Adams bei der Feldarbeit und ein ikonographischer Vergleich mit kretischen Strafszenen (s. S. 247-248) deuten auf das Verarbeiten des Getreides, auf das Brotbacken mit Sauerteig hin.

Helfende Engel

Neben der alttestamentlich-jüdischen Vorstellung des himmlischen Hofstaats der Himmelsmächte ist in der alttestamentlichen Angelologie die Idee der Engel als Boten Gottes präsent. Ihre Funktion als den Menschen Beistand leistende Wesen oder als personalisierte Hilfe Gottes findet sich an vielen Stellen (Gen 16,7-8; Gen 21,17-21; Gen 22,11.15; Num 22,22-35). Im Talmud wird das Auftreten von Engeln und deren Interventionen ohne biblische Textgrundlage potenziert. Das Erbarmen und die Gnade Gottes nach der Vertreibung ist ein durchgängiges Motiv in den Schriften des LAEs. Der ungebrochene Heilswille Gottes für die Menschen wird dort durch das Eingreifen von helfenden Engeln verdeutlicht. Das Motiv des Trostes für die aus dem Paradies Vertriebenen, der durch Engel vermittelt wird, zieht sich wie ein roter Faden durch die apokryphe Literatur, die sich mit dem postparadiesischen Leben der Protoplasten beschäftigt. Im ÄthAd schickt Gott Michael, Gabriel und Raphael, um Myrrhe, Weihrauch und Goldstäbe zu bringen (Adambuch 30-31) und durch diese Gaben Adam und Eva zu trösten. Im LAE helfen Engel Eva bei der Geburt, sie bringen den lebensnotwendigen Samen und leiten Seth zum Begräbnis Adams und Evas an. Michael spen-

775 So Trinks, Adam-Orestes 141-155; hier ist das Motiv des Spinnens jedoch negativ belastet, da die prahlerische Arachne für ihren Hochmut in eine Webspinne verwandelt wird.

776 Levene, Syrian Fathers on Genesis 79; dazu auch Erffa, Genesis 344. – Saurma-Jeltsch, Profan 283-328. 303-307.

777 Adang, Chronology 293.

778 Dazu Spatharakis, Rethymnon 274-275 Abb. 115 mit der Verkündigung an Maria in der Hagios Ioannis-Kirche in Axos, Kreta.

779 ProtevJak 10,1-11,1; Text s. Protevangelium Jakobus 920; so auch PsMt 8,5.

780 Quellenangaben s. S. 158.

det Seth Trost mit der Aussicht, im endzeitlichen Paradies das Öl der Barmherzigkeit zu erlangen. Zugleich überreicht er für das diesseitige Leben wohlriechende Spezereien wie Narde, Safran, Minze und Zimt (latLAE 43,2). Auch Adam und Eva werden nach ihrer Vertreibung von Engeln mit Gewürzen wie Safran, Narde, Kalmus, Zimt und weiteren Samen von einem Engel für ihren Unterhalt versorgt (grLAE XXIX,5-6). Im äthAd bringt Gabriel auf Befehl Gottes Weihrauch aus dem Osten des Paradieses und Raphael Myrrhe aus dem Westen (Adambuch 30). Zusätzlich übergibt der Cherub, der den Garten bewacht, zwei Äste mit Feigen aus dem Paradies an Adam und Eva (Adambuch 32). Die slawische Version benennt in der Cheirographen-Episode den Erzengel Joel als Kulturbringer. Er führt Adam in die Grundlagen des Ackerbaus ein (slavLAE §33-34)⁷⁸¹. Dieses in den Apokryphen geläufige Motiv des Engels, der Hilfestellung und Anweisung bei der alltäglichen Arbeit gibt, ist in Akoumia für beide, Adam und Eva, verbildlicht. In den primären Adamschriften grundgelegt wird diese Thematik detailliert und mit praktischen Hinweisen in der jüdisch-arabischen Legendenbildung weiter ausformuliert (s. S. 158-159). Die apokalyptische Literatur nimmt das Thema des helfenden Engels auf und transformiert es in ein eschatologisches Umfeld. Die Engel treten für die reuigen Sünder, die die Werke der Buße und Askese vollbringen, vor Gott ein (ApkPls 10). Engel sind in der Apokalypse der Anastasia omnipräsent, sie sind Fürsprecher und Vermittler zwischen Gott und den Menschen, personalisierte Kräfte, die einen Übergang zwischen irdischer und himmlischer Welt schaffen. Engel besuchen die Erde, um die Taten und Werke der Menschen zu beobachten und für das Weltgericht aufzuschreiben (ApkAnas §40). Auch unter den Bedingungen des alltäglichen Lebens, die durch die menschliche Schuld entstanden sind, hat die immerwährende Fürsorge Gottes, symbolisiert durch die angelologische Hilfe, für seine auserwählten Geschöpfe Bestand.

Wohnort der Protoplasten

Der Hintergrund der beiden Arbeitsszenen in Akoumia ist jeweils als ein hoher Berg gestaltet. Eva sitzt vor diesem Gebirgskamm, als würde sie in einer darin verborgenen Höhle wohnen. Auch in Panteli ist ein Berg als Kulisse der postparadiesischen Szene gewählt. Diese Verbildlichung könnte eine Anspielung auf die in den Apokryphen erwähnte Schatzhöhle sein, in der Adam und Eva nach der Vertreibung Unterschlupf fanden. Denn in der Schrift der syrischen Schatzhöhle ist die Überlieferungstradition einer Höhle auf einem Berg in der Nähe des Paradieses als postparadiesischer Zufluchtsort und Wohnort für Adam und Eva verwurzelt. »Adam und Eva stiegen nun über den Paradiesberg herab; da fanden sie auf einem Berggipfel eine Höhle. Sie gingen in sie hinein und bargen sich darin (CavThes 5,15-16)⁷⁸². Dort lässt Gott sie wohnen bis zu ihrem Abstieg von der Umgebung des Paradieses zur äußeren Erde (CavThes 5,10). In ÄthAd befiehlt Gott, dass Adam unterhalb des Gartens in einer Felshöhle, der Schatzhöhle, wohnen soll. Diese ist zugleich Aufbewahrungsort für die paradiesischen Gaben, Gold, Weihrauch und Myrrhe, die die Engel Adam und Eva übergeben haben (Adambuch 13-19; 30-31; so auch CavThes 5,17). Ein anderer Überlieferungsstrang in der Schrift der Schatzhöhle identifiziert die Schatzhöhle mit dem späteren Grab Adams (CavThes 5,10). In Diblochori ist die letzte Szene der Geburt Kains vor einer zinnenbesetzten Mauer arrangiert. Gen 3,24 berichtet von einer Ansiedlung der Protoplasten nach der Vertreibung direkt gegenüber dem Gartenpark. Auch der äthAd erzählt, dass Gott Adam und Eva in der Gegend westlich des Paradieses wohnen lässt (Adambuch 13). Die abgebildete Mauer stellt die Begrenzung des Paradieses dar und verweist auf die unlösbare örtliche und mentale Verbindung des Wohnorts der Ureltern mit dem verlorenen Gartenpark hin.

781 Die Bearbeitung des Ackers wird in dieser Variante des LAE von einer List des Teufels behindert, der Adam einen Vertrag abringt, in dem Adam sich in einer Schuldurkunde, dem sog. Cheirographon, dem Satan verschreibt. Diese

Urkunde wird durch den Kreuzestod Christi aufgelöst (Kol 2,14); dazu Stone, Cheirograph 149-166.

782 Syrische Schatzhöhle 948.

Thematischer und kontextueller Rahmen in den Schriftquellen

Eschatologie

Die Bildprogramme aller Kirchen lassen eine enge ikonographische und inhaltliche Verzahnung der Adam-und-Eva-Episoden mit endzeitlichen Themen erkennen. Auch in den literarischen Quellen ist diese Tendenz aufzeigbar. Origenes schreibt über Anfang und Ende der Welt und des Menschen. Das Ende muss zum Beginn der ganzen Schöpfung zurückkehren, der Ausgang der Dinge fällt mit dem Ursprung zusammen. Jener Zustand, den die Vernunftwesen damals hatten, als sie noch nicht vom Baum der Erkenntnis zu essen brauchten, wird erneut erreicht (de principiis III,5,6)⁷⁸³. Irenäus benutzt den Begriff der ἀνακεφαλαίωσις oder *recapitulatio* in Bezug auf Eph 1,10⁷⁸⁴. Was in Adam begonnen hat, wird in Christus als die Erfüllung der Heilszeit vollendet. Nach Gregor von Nyssa ist Ziel und Hauptzweck des Menschen seine Vollendung, die in der Umwandlung und Rückkehr zum ersten Adam, zum Idealzustand der Urzeit besteht⁷⁸⁵. Adam preist in den Marienhomilien des Mönches Jakobus Kokkinobaphos die Erneuerung des paradiesischen Urzustandes durch die marianische Inkarnation⁷⁸⁶. Nikolaos Kabasilas sieht eine dialektische Verschmelzung zwischen Ur- und Endzeit. Gott hat den ersten Adam schon auf den zweiten hin geschaffen. Der neue Adam war bereits bei der Erschaffung das Paradigma für den alten⁷⁸⁷. In den Quaestiones Bartholomaei wird das Werk des lebensschaffenden Schöpfers mit der ethisch definierten Rückerlangung der Krone des Lebens verknüpft (QB 5.10). Durch Inkarnation und Kreuzestod hat die neue Heilszeit begonnen für die, die die Gebote der Herren befolgen. So liegt auch ein Schwerpunkt des Bildprogramms in Akoumia auf dem Tun der gottgefälligen Werke als Voraussetzung einer endzeitlichen Einkehr ins Paradies. Die Beschäftigung mit dem neuen Paradies und dem Weltgericht impliziert eine Rückbesinnung auf den protologischen Anfang des Menschen in der Gottesnähe und zugleich auf den Ursprung der Sündhaftigkeit. Die Hoffnung auf den gütigen und gnädigen Gott, der seine Geschöpfe nach seinem Ebenbild geschaffen hat und sie auch nach dem Sündenfall nicht verlässt, und der Glaube an die göttliche Fürsorge, die nach der Vertreibung nicht beendet ist, sind in diesen Urgeschichten von Adam und Eva verwurzelt. Die Restitution des Paradieses und die endzeitliche Wiedereinsetzung der Protoplasten sind bereits

in den primären und sekundären Adamschriften thematischer Zielpunkt für die Erzählungen von den Ureltern. Dort wird das Leben im urzeitlichen Paradies in Form von Rückblenden vermittelt und zugleich die Hoffnung einer zukünftigen Erlösung pointiert. Dadurch kommt es zu einer Vermischung von ur- und endzeitlichen Erzählsträngen. Auch die Ikonographie der Kirchen folgt mit der Aufnahme eschatologisch-apokalyptischer Motive in den Protoplastenszenen dieser Tendenz. Der Blick auf die Endzeit bedingt einen protologischen Rückblick. Die Adam-und-Eva-Geschichten bilden so eine schöpfungstheologische Ursprungsannahme der endzeitlichen Ereignisse. Das Woher und Wohin des Menschen verschmelzen zu einem fundamental-anthropologischen Kristallisationspunkt. Dadurch entsteht eine perspektivische Verkürzung der Zeit, es kommt zu einer Aufhebung des linearen Zeitverständnisses. Die Adam-und-Eva-Szenen sind auf die endzeitliche Herrlichkeit ausgerichtet und erfüllen dadurch eine ätiologische Funktion zur Begründung der Notwendigkeit eines endzeitlichen Weltgerichts und der Wiedererlangung des Paradieses. Die oben aufgezeigte gehäufte bildliche Übersetzung von Motiven aus den apokalyptischen Schriftquellen fundiert die Hypothese einer Eschatologisierungstendenz der protologischen Ereignisse in den kretischen Malereien. Über den jenseitig ausgerichteten Kontext hinaus sind in den Kirchen jeweils individuelle Bezugspunkte für die Rezeption der Adam-und-Eva-Thematik erkennbar.

Reinigung

In Akoumia tritt das Wassermotiv in den an den Adam-und-Eva-Zyklus angrenzenden Szenenkomplexen gehäuft auf. Die apokryphen Adamschriften verbinden die Stichworte Wasser und Reinigung mit dem Thema der Reue und Buße der Protoplasten. So gibt es im LAE ausführliche Schilderungen des Reinigungsbadens Adams und Evas als Sühne für ihren Sündenfall nach der Vertreibung. Adam steht 40 Tage im Jordan und Eva 37 Tage im Tigris (latLAE 6,1-8,3; auch georgLAE 7-8; armLAE 7-8; slavLAE 35-37). Im äthAd wird eine ewige Reinigung der Körper der Stammeltern durch das Eintauchen in das göttliche Meerwasser in Aussicht gestellt. Dadurch wären sie für immer von ihren Übertretungen gereinigt. Bereits

783 (PG 11, 165-169); deutsche Übersetzung s. Origenes, de principiis, im 5. Abschnitt über das Ende der Welt 235-249.

784 Etwa in »adversus haereses« I.2,1.13-14; III.18,7; 23,1 (PG 7); dazu auch Daniélou, Gospel 276-280.

785 Etwa in seinem Werk »de mortuis« 14 (PG 46, 498-538).

786 In der zweiten Homilie über die Geburt Marias; Text s. Hutter/Canard, Marienhomiliar 39.

787 Dazu Völker, Kabasilas 84.

jetzt dürfen Adam und Eva 35 Tage lang im Meer stehen, um durch dieses Zeichen der Buße und Reue Vergebung zu erlangen (Adambuch 32). Auch die Notwendigkeit des Wassers als Quelle des Lebens für die postlapsarischen Menschen wird mehrfach betont. Gott gibt Adam und Eva eine Wasserquelle als Trost für ihren Kummer (Adambuch 30). Zugleich ist immer die eschatologische Dimension präsent, die durch den Wunsch der Ureltern nach dem ewigen Lebenswasser ausgedrückt wird (Adambuch 42; latLAE 29,9-10). Die endzeitliche Vision einer irreversiblen Reinigung der Gerechten durch das lebendige Wasser durchzieht die apokryphen Adamschriften. Versteckte Hinweise in der ikonographischen Übersetzung der Genesiserzählung, etwa des lebenspendenden Wassers in den Wurzeln des Schöpfungsbaumes in Akoumia und Diblochori oder die vermehrt auftretenden »Wasserszenen« in Akoumia, verweisen auf die christologisch begründete Kraft des lebendigen Wassers und zugleich auf die Wichtigkeit der Buße für den sündigen Menschen. Durch die Sündenfall-erzählung bekommt die Notwendigkeit einer Reinigung der Bußfertigen durch das geweihte Wasser, etwa in der Taufe, eine ätiologische Grundlage.

Martyrium

In Ano Viannos sind die Martyriumsszenen des Georgios räumlich der unmittelbare kontextuelle Bezugspunkt zum Adam-und-Eva-Zyklus. Im äthAd spricht Gott zu Adam: »Als du aber mein Gebot übertreten hast und in ein fremdes Land gekommen bist, kamen alle diese Prüfungen über dich« (Adambuch 35). So kann man die Zyklen des Märtyrers Georgios als stellvertretende Darstellungen für die Mühen und Plagen im postparadiesischen Leben der Ureltern ansehen. Zugleich stehen die Märtyrer, die nicht wie Adam und Eva den Versuchungen erliegen, durch ihr vorbildhaftes Verhalten als Antitypen den Protoplasten gegenüber. Der syrische Kommentar zur Genesis zieht eine negative Parallele zwischen den Ureltern und den Märtyrern. Adam und Eva aßen die verbotene Frucht, aber die Makkabäer weigerten sich standhaft unter der Folter, Schweinefleisch zu essen (2Makk 7,1-19), ebenso wie die Märtyrer das heidnische Opferfleisch durch alle Versuchungen hindurch ablehnten⁷⁸⁸. Die Prüfungen der Standhaftigkeit der Heiligen, ihr Eintreten für Gott, ihr Leiden und ihr Tod für den Glauben berechtigten zu der Hoffnung auf eine Rückführung in den ursprünglichen Stand. Durch das Martyrium erlangen diese Gläubigen Unsterblichkeit und treten bereits nach ihrem Tode in das Paradies ein (so etwa Röm 8,17, 2Kor 4,7-12). Im Jakobusbrief werden diejenigen gepriesen, die Anfechtungen erdulden und sich in ihnen bewähren (Jak 1,12). Die den Versuchungen des Teufels widerstehen, werden von Gott die Krone des Lebens

empfangen, die die Ureltern nach dem Sündenfall verloren haben (Apk 2,10). Im grLAE 28,4 gibt es eine göttliche eschatologische Verheißung an Adam. Durch seinen Kampf gegen das Böse und die Bereitschaft, dafür zu sterben wird ihm der Baum des Lebens als Unsterblichkeitsversprechen zugesagt. In apokalyptischen Visionen ist das endzeitliche Paradies bereits für die Märtyrer geöffnet. In der ApkPetr 16 verheißt Christus dem Apostel Petrus für die wegen ihres Glaubens Verfolgten Ehre und Herrlichkeit in der Ruhe des Paradieses. Tertullian, der das Sterben für Gott als Zeichen der Gläubigkeit interpretiert, beschreibt im Visionsbericht der verstorbenen Märtyrerin Perpetua, dass sie die Seelen der anderen Mitmartyrer im Paradies gesehen habe⁷⁸⁹. In NikEv 8(24) werden alle Patriarchen, Propheten, Märtyrer und Vorväter durch das Kreuzeszeichen von Christus bei seinem Abstieg in die Unterwelt gesegnet und ziehen so in die Tore des Paradieses ein. In ApkTheot XXX und in ApkAnas §28 sitzen die Märtyrer zusammen mit den Propheten und Aposteln im Paradies und halten Fürbitte für die Sünder. In der hesychastischen Mystik des Nikolaos Kabasilas ist der Märtyrer das Idealbild des postlapsarischen Menschen, der Christi Leid für sich annimmt und es im Leben in der imitatio Christi verwirklicht. Er erreicht den Rang Adams vor dem Fall und bekommt das ewige Leben von Christus geschenkt. Zugleich ist der Martyriumsgedanke eng mit der Kreuzestheologie verwoben. Das perfekte Leben in Christus besteht in der nachahmenden Übernahme des Leidens und Sterbens Jesu, wie es die Märtyrer idealtypisch vorleben. Die Märtyrer, geformt nach dem Bilde Christi, treten durch die Teilhabe an seinen Wunden und seiner Schande in die enge ungetrübte Gottesgemeinschaft ein, wie sie bereits im irdischen Paradies bestand. Dieses Leben in Christo, in der Verbundenheit mit seinem Leiden und Sterben, ist auch für die Gläubigen vorbildhaft⁷⁹⁰. So bildet der Georgzyklus thematisch ein Bindeglied zwischen altem und neuem Paradies und zeigt vorbildhaft den mustergültigen Lebensweg der Christen nach der Vertreibung.

Kreuzesholz

Das große Bild der Kreuzerhöhung in Ano Viannos verweist auf die Typologie von Lebensbaum und Kreuz Christi. In den primären Adambüchern hat bereits die Suche Evas und Seths nach dem heilbringenden Öl des Lebensbaumes als Unsterblichkeitsmittel gegen Adams Tod eine eschatologisch-messianische Dimension (latLAE 36,1-2; auch NikEv 3[19]). Die Geschichte des Lebensbaumöls aus dem Paradies wird im Laufe der Jahrhunderte um legendäre Zusätze erweitert. Seth erhält vom Engel anstelle des Öls einen Zweig bzw. drei Samenkörner vom Paradiesbaum. Aus diesen entspringt auf Adams Grab der Baum, von dem dann später das Holz für

⁷⁸⁸ Levane, *Syrian Fathers on Genesis* 78.

⁷⁸⁹ Tertullian, »de anima« 55 (PL 2, 641-752); deutsche Übersetzung s. Tertullian, *De Anima* 369-371.

⁷⁹⁰ Kabasilas, *Sakramentalmystik* 68-76,153.

das Kreuz Christi geschlagen wird. Tradiert ist die ausführliche Kreuzesholzlegende in der mittelalterlichen Sammlung des Jacobus de Voragine, der *Legenda Aurea*. Deutlich wird die Analogie von Lebensbaum und Kreuz in der Schrift der Schatzhöhle: »Dieser Lebensbaum in der Mitte des Paradieses ist ein Vorbild des Erlösungskreuzes, des eigentlichen Lebensbaumes« (CavThes 4,2)⁷⁹¹. Im NikEv 8(24) wird diese Verbindung in einen eschatologisch-soteriologischen Kontext gestellt: »Her zu mir alle, die ihr durch das Holz, nach dem dieser (Adam) griff, sterben musstet! Denn seht, ich erwecke euch alle wieder durch das Holz des Kreuzes«⁷⁹². In einem Hymnus schreibt Romanos Melodos, dass Adam und seine Kinder, die dem Hades durch das Holz übergeben waren, durch das Holz endgültig ins Paradies zurückgeführt werden⁷⁹³. In einer endzeitlichen Vision der Theotokos führt diese in einer liturgisch anmutenden Weise ein Gespräch mit Gottvater über das wertvolle und lebenspendende Kreuz Christi, das Adam und Eva von dem alten Fluch befreit hat (ApkTheot XXVII). Bei den Kirchenvätern sind unzählige Hinweise auf diese Typologie fassbar, etwa bei Justin, »dialogus cum Tryphone« 86,1, oder Ephraem, HdP 12,10.15-18. Ambrosius schreibt, dass das Kreuz Christi uns das Paradies zurückgegeben hat. Beim Fest der Kreuzerhöhung am 14. September, das in Ano Viannos dargestellt ist, wird in den liturgischen Gesängen das Gegensatzpaar von Paradiesbaum und Kreuzesholz eingebunden. Die todbringende Bitterkeit des Paradiesholzes wird durch das Kreuzesholz hinweggenommen. »Der einst Adam auf dem Holze getäuscht, wurde mit dem Kreuz überlistet, durch das Blut Gottes wird das Gift der Schlange abgespült, ja, durch das Holz muss entsühnt werden das Holz«⁷⁹⁴, so heißt es im Doxastikon im Abendgottesdienst des Hypsosis-Festes. Im Idiomelon des byzantinischen Ritus werden die Erhöhung des Kreuzes und die damit einhergehende Erlösung von den Verfehlungen Adams auf die endzeitliche Wiedererlangung der ursprünglichen Seligkeit im Paradies bezogen, die durch die Menschenfreundlichkeit Gottes herbeigeführt wird⁷⁹⁵. Das Fastentriodion verknüpft ebenfalls die Kreuzestheologie mit dem Sündenfall der Ureltern: »Vertrieben wurden wir vormals vom Paradies, die wir vom Baume aßen, lass uns zurückkehren durch das Kreuz und Dein Leiden, mein Retter und Gott«⁷⁹⁶. Die Aufhebung der Schuld der Protoplasten durch das Kreuz wird im Refrain als freudiger Tanz Adams, als seine Erhöhung aus der Tiefe des Sündenfalls ausgerufen⁷⁹⁷. In Panteli, das einen ausführlichen Passionszyklus direkt über die Versuchungsgeschichten platziert, ist ebenso eine Gegenüberstellung von Kreuz und Verfehlung

intendiert. Einflüsse der im Gottesdienst der monastischen Gemeinschaft verlesenen Texte und gesungenen Hymnen auf die Rezeptionsgeschichte der Genesisbilder kann auch hier vermutet werden. Die Adam-und-Eva-Zyklen instituieren die indikativische Vorgeschichte zur größten Heilstat Gottes, zum Kreuzestod Christi.

Eucharistie

In Panteli bildet die Apostelkommunion Anfangs- und Zielpunkt des Genesiszyklus. In Akoumia sind die Adam-und-Eva-Szenen direkt unter den Ampelos, dessen Bildsymbol auf die Eucharistie hinweist, gesetzt. Durch das Essen der verbotenen Frucht wurde das alte Paradies verloren, durch das Essen vom Leib Christi, von der Frucht des »neuen Lebensbaumes« des Kreuzes, wird es im Mysterium der Kommunion wiedergewonnen. In der griechischen Baruch-Apokalypse aus dem 2. Jahrhundert ist die Legende des Weinstocks erzählt, der im Paradies als Baum der Erkenntnis durch den Engel Sara-sael von Gott gepflanzt wurde. Nach dem Sündenfall spülte die Sintflut ihn aus dem Paradies. Von Noah wurde er neu gepflanzt und durch das Blut Christi gesegnet zurück ins Paradies gebracht (grBar IV,8-15)⁷⁹⁸. Ephraem verbindet in seinen Hymnen das paradiesische Geschehen mit dem Abendmahl. »Er (Christus) öffnet für euch seine Tür und lässt euch in Eden eintreten; die Frucht, von der Adam im Paradies kostete, wird heute mit Freude in euren Mund gelegt«⁷⁹⁹. Die göttliche Wärme des Heiligen Geistes im Abendmahl bekleidet den nackten, aus dem Paradies gestoßenen Menschen (HdF 74). Johannes Chrysostomos bezeugt, dass die aus Erde bestehende Substanz des Menschen dem Tod unterworfen sei, nun aber Christus den zweiten Teig des Lebens vorbereitet habe (HomKorinth 24.II.17)⁸⁰⁰. In der Liturgie zum Mysterium der Eucharistie wird vor dem Vollzug um die Wiederherstellung der Reinheit vor Gott gebeten, die Adam und Eva vor dem Sündenfall besaßen. Auch im endzeitlichen Gedankengut wird das Bild des Weinstocks aufgenommen. Anastasia wird in einer Vision des himmlischen Paradieses ein Weinstock mit üppig wachsenden Trauben dargeboten (ApkAna §37). In der hesychastischen Sakramentalmystik ist das Leben in Christus und die Überwindung der Sünden eng mit dem Mysterium der Eucharistie verknüpft. Die gnadenhafte Kraft der Philantropie Gottes überwindet im Abendmahl die Sündenbefleckung und überhöht die erste adamitische Geburt zu einer pneumatischen Geburt in der Vereinigung mit Christus⁸⁰¹.

791 Syrische Schatzhöhle 947.

792 Nikodemusevangelium 260.

793 »Hymnus auf das Heilige Kreuz« Prooimium II,1; Text s. Romanos Melodos I 297.

794 Benz/Thurn/Floros, Gesänge 66.

795 »Uns erhöht hat in den Zustand der ursprünglichen Seligkeit. Uns hat der Erzfeind einst durch List betragend von der Anschauung Gottes entfremdet« Benz/Thurn/Floros, Gesänge 68.

796 Fastensonntag 25.

797 Ὁ Ἀδὰμ ἐξαναστάς, χορεύει χαρὰ; Textzitat s. Isar, Dance of Adam 58 Anm. 29.

798 So berichtet es die griechische Baruch-Apokalypse; deutsche Übersetzung s. Baruch-Apokalypse 25-26.

799 Ephraem, »hymnus de Epiphania« 13,10.17; Zitat s. Toepel, Schatzhöhle 134.

800 (PG 10, 199-200); deutsche Übersetzung s. Chrysostomos, Homilien 1Kor 410-411.

801 Kabasilas, Sakramentalmystik 114-128. – Völker, Kabasilas 68-82.

Kommemoration und Sepulkralkontext

Im Begräbnisritus wird der Schöpfermacht Christi und der Ebenbildlichkeit des Menschen als Unterpand der endzeitlichen Paradiesrückführung für die Toten gedacht. Die Gewissheit, ein Bild der unsagbaren Herrlichkeit Gottes zu sein, auch wenn die Wundmale der Verfehlungen da sind, wird als Trost im vierten Troparion der Toten-Eulogitaria formuliert⁸⁰². Das mutmaßlich als Grab des Stifters genutzte Arkosolium in Evangelismos stellt die Adam-und-Eva-Szenen in einen Begräbniskontext. Auch in Akoumia und in Diblochori ist die Wahrscheinlichkeit groß, dass die Stifterinnen in den Kirchenanbauten bestattet wurden. Im Sticheron der neunten Ode der Totenmesse für die Frauen wird eine Parallelisierung Evas mit der Verstorbenen vorgenommen: »Verstoße mich, die ich alles vergeudete, aus Eden nicht wie das erste Mal! Und schließe mir die Pforte nicht wie einst beim Sündenfall!«⁸⁰³. In Ano Viannos lässt sich vermuten, dass ein Stifter als Kanonarchos im Vollzug der Totenliturgie in das Bild der Kreuzerhöhung eingefügt wurde. Die Gesänge der Bestattung erwähnen neben den Protoplasten die Märtyrer als Heilsgaranten. Die Chöre der seligen Märtyrer werden wiederholt in der Totenliturgie in interzessorischen Gebeten als Fürsprecher für die Verstorbenen angefleht⁸⁰⁴. Die bildliche Fortsetzung der Adam-und-Eva-Sequenzen durch die Georgios-Vita erfährt so auch liturgisch eine enge Verklammerung. Ebenso sind die alttestamentlich-präfigurativen Gestalten mit ihren Attributen, die in dem großen Panagia-Gemälde mit den Propheten und in der Wurzel Jesse dargestellt werden, in der Feier des Begräbnisses verwurzelt. Es wird auf die Leiter Jakobs, Gideons Vlies oder die Wolke Jesajas in der Anrufung der Theotokos Bezug genommen⁸⁰⁵. So ergibt sich für die Ausmalungen im Westteil der Kirche in Ano Viannos ein gemeinsames liturgisches Gerüst. Toten- und Memorialfeier bilden einen assoziativen Rahmen für die Adam-und-Eva-Episoden und die angrenzenden Szeneninhalte. Im Kloster in Panteli als Bestattungsort der dortigen Mönche mögen die Reminiszenzen an die Protoplasten, speziell an den Prototyp Adam, in den Memorial- und Totengesängen ebenfalls die Aufnahme des Genesiszyklus beeinflusst haben.

Theosis

Der Vergöttlichungsgedanke ist durch die demonstrative Darlegung der mit der Schöpfung verliehenen Herrschaftssymbole, die die Schaffung nach der Gottebenbildlichkeit in Gen 1,27 ausdrücken, in den Protoplastenerzählungen bildlich aufgenommen. Der durch die Güte und Gnade Gottes in seiner Herrlichkeit geschaffene Mensch verdeutlicht den Optimismus der orthodoxen Schöpfungsauffassung im Gegenpol zur augustinischen Erbsündenlehre. In der Menschenschaffung ist die Philanthropie Gottes maßgeblich fundiert, die auch nach dem Sündenfall für diejenigen, die sich für ein Leben in Christus entscheiden, weiterbesteht. Johannes Chrysostomos betont die Wahlmöglichkeit des grundsätzlich gut geschaffenen Menschen zwischen Recht und Unrecht⁸⁰⁶. Der protologische Urzustand ist bereits auf eine Rückgewinnung des königlichen Status des Menschen und seiner Rückkehr in den Stand der Gottähnlichkeit ausgerichtet. Gregor von Nazianz sagt in seiner Rede über die Theophanie, dass der Mensch durch die in der Schöpfung begründete Neigung zu Gott vergöttlicht wird⁸⁰⁷. Bei Maximos Confessor ist die Theosis das höchste Ziel der Schöpfung und der göttlichen Heilsökonomie, die bereits im ewigen Ratschluss Gottes vor aller Zeit verankert ist⁸⁰⁸. Nikolaos Kabasilas formuliert den Gedanken der Vergöttlichung in seiner Sakralmystik. Der zu Gott hin geschaffene und mit göttlichem Pleuroma ausgestattete Mensch soll die geschenkte Krone nicht vom Kopf schütteln, sondern durch das Leben in Christo schon jetzt den Weg zum Licht betreten. Als göttliche Gabe bei der Erschaffung ist das kat'eikona im Schoß des Menschen verwurzelt und ist zugleich das letztendliche Ziel, das dem Menschen gesetzt ist⁸⁰⁹. Der liturgische Gesang am Orthros des Festmenaiou am 25. Dezember ruft den Gläubigen diese hoffnungsvolle Möglichkeit einer göttlichen Neuschöpfung ins Gedächtnis: »Den durch den Fehltritt Herausgeströmten, nach dem Bilde Gottes Geschaffenen, gänzlich dem Verfall Zugehörenden ... den bildest Du wieder, weiser Schöpfer«⁸¹⁰. Urzeit- und Endzeitschöpfung treffen sich im optimistischen Bild der bekrönten Protoplasten.

802 Totenfeiern 12. – Liturgie Ostkirchen 1288.

803 Totenfeiern 54.

804 Totenfeiern 13. 15. 22. – Fedwick, Death 155.

805 Totenfeiern 48-51.

806 Text s. Niehoff-Panagiotidis, Sündenverständnis 68.

807 »Oratio in Theophania« XXXVII (PG 26, 234).

808 Kapriev, Philosophie 82-83 mit Quellenangaben.

809 Kabasilas, Sakramentalmystik 16-26.

810 Niehoff-Panagiotidis, Sündenverständnis 43.

Zusammenfassung: Text- und Bildrelation

Zahlreiche Bildmotive und narrative Erzählstränge der Adam- und-Eva-Zyklen tauchen in den apokryphen und legendenhaften Überlieferungen auf. Auch die patristischen theologischen Auslegungen, die hesychastische Theologie und die liturgische Praxis der Fastenzeit und der Totenliturgie spielen eine entscheidende Rolle bei der Bildfindung.

Auf der narrativen Ebene folgt Panteli, ebenso wie die verkürzten Zyklen in Evangelismos und Ano Viannos, ziemlich konsequent der Folge der biblischen Genesis-Erzählung. In Akoumia und Diblochori sind dagegen zahlreiche Übernahmen von Bildsequenzen und Motiven aus den apokryphen Adamschriften zu beobachten, etwa in der neu eingeführten Diabolo- Sequenz bei der Verführung oder die durch Engel vermittelte göttliche Hilfestellung in den postparadiesischen Szenen in Akoumia. Manche Vorstellungen entspringen uralten Legenden und oralen Überlieferungen, die in einem langen Traditionsprozess in christlichen, jüdischen oder islamischen Historienwerken verschriftlicht wurden. Im Mittelalter war das Interesse an pseudepigraphischen Schriften, die Neugierde für visionär-apokalyptisches oder legendenhaftes Schrifttum, so wie die Beschäftigung mit den apokryphen Adamerzählungen sehr verbreitet und beliebt. Viele der Schriften sind nicht mehr im Originaltext, sondern nur in mittelalterlichen Übersetzungen erhalten, die die über Jahrhunderte mündlich tradierten Vorstellungen bewahren. In diesen Abhandlungen gab es die Möglichkeit der Weiterdichtung der Adam- und-Eva-Thematik. Die legendenhafte Ausgestaltung mit detailreichen Schilderungen, insbesondere des postparadiesischen Lebens, diente der Beantwortung ätiologischer, religiöser, moralisch-ethischer und soteriologischer Fragen, die die kanonischen alttestamentlichen Schriften offengelassen hatten. Dieses Konglomerat unterschiedlicher Werke zählte zur populären Literatur in der mittelalterlich-christlichen Welt des Ostens. Die ergiebigen Florilegien und zahlreichen apokryphen Protoplastenviten wurden nicht nur in esoterischen Kreisen gelesen, sondern galten als religiöse Volksdichtung⁸¹¹. So kann etwa die erzählerische Wurzel für die außergewöhnliche Behaarung der Protoplasten in Akoumia in diesem legendenhaften Märchengut verortet werden. Die Adam- und-Eva-Spiele inszenieren diesen Stoff dramaturgisch und mögen auf die bildlichen Handlungsverläufe des Sündenfalls ebenfalls eingewirkt haben.

Viele Bildformulare der Adam- und-Eva-Zyklen lassen sich nicht durch die rein narrativen Texte erklären. Die patristi-

sche Bibelexegese, die die Methode des vierfach gestuften Schriftsinns verwendet, kann auch als Verständnishilfe für den theologisch gebildeten Bildbetrachter herangezogen werden. Die Erzählungen der Genesisverse vermitteln nicht den ganzen Sinngehalt der Bilddarstellungen. So sind die Szenen einerseits als Schilderungen der Zustände im irdischen Paradies aufzufassen. Andererseits zeigt sich der symbolische Gehalt der Bilder oft durch verschlüsselte kurze Metaphern, Bildchiffren und eigenwillige Kompositionen, die die narrative Ebene verlassen und überhöhen. So haben viele Vorstellungen aus den Schriften Ephraems oder den patristischen Genesiskommentaren ihre Spuren in der Bildübersetzung hinterlassen. Ebenso prägen die hesychastischen theologischen Strömungen grundlegend die bildrhetorische Sprache. Auch durch die engen Bezüge zu den Kontextszenen weisen die Bildinhalte der Protoplastengeschichte über ihren historischen Erzählgehalt hinaus.

Der Einfluss der liturgischen Schriften ist nicht zu unterschätzen. Maßgeblich durch die patristischen Denkvorstellungen und das ergiebige Repertoire der apokryphen Adamschriften geprägt, geben sie die komprimierte Essenz aus dem vielfältigen althergebrachten Gedankengut in kurzen und einprägsamen Formeln an die Gläubigen weiter. Das prälapsarische Kleid der Ehre, die Einflüsterung des Teufels und Verführung durch den teuflischen Drachen, Vertreibung, Reue und Buße werden in den Tagen der Fastenzeit memoriert. Im liturgischen Vollzug der Hymnen und Gebete wird die Zeit aufgehoben, die Geschichte der ersten Menschen wird präsent und beinhaltet zugleich eine Mahnung zur Wachsamkeit und Buße und ein Versprechen für die zukünftige Erlösung. Die Wandmalereien führen den Betenden bei der liturgischen Feier vom Beginn des ersten Paradieses bis hin zum sehnsüchtig erwarteten himmlischen Paradiesgarten. Denkbar ist, dass auch für den laienhaften Betrachter dieses auf Kreta erstmalig auftauchenden Freskenzyklus zur Genesis eine gewisse Vertrautheit mit einzelnen Bildsequenzen durch die akustisch vermittelten, aus den hymnischen Gesängen bekannten Versatzstücke bestand. Die Fastenliturgie und der Toten- und Memorialkult sind der spirituelle Nährboden für die Schöpfung zahlreicher Bildbausteine und szenischer Elemente in den Adam- und-Eva-Episoden.

Die Suche nach den Wurzeln der Bildmotive führt weiterhin in das eschatologisch-apokalyptisch orientierte Schrifttum. In allen Kirchen zeigt sich in den Bildelementen eine enge

811 Baun, Tales 101-102.

Verzahnung mit der apokalyptischen Vorstellungswelt dieser Schriftquellen. Vielfach ist eine Abhängigkeit von visionären Endzeitideen evident, sei es durch die Übersetzung des bereits in alttestamentlich-apokalyptischen Schriften verwurzelten und durch neutestamentliche Vorstellungen geprägten Bildes des Schöpfergottes als ewig-thronendem Christuslogos oder durch die in himmlischen Paradiesvorstellungen entwickelte Idee des lebenspendenden Schöpfungsbaumes als Ort göttlicher Präsenz und Symbol des ewigen Lebens. Wie es die frühen apokryphen Adamschriften und später die mittelalterlichen apokalyptisch-visionären Quellen vermitteln, kristallisiert sich als Zielpunkt der Adam-und-Eva-Erzählungen eine stringent eschatologische Heilserwartung heraus. Die Sehnsucht nach der Restitution des irdischen Paradieses wird mit einer

individualisierten Erlösungshoffnung verbunden, wie es die Bildprogramme der Kirchen vermitteln. Innerhalb bestimmter Grenzen gab es, wie die mittelalterliche Apokalypse-Literatur zum Ausdruck bringt, in der byzantinischen Kirche Freiraum für Phantasien über das Leben nach dem Tod und für Spekulationen über das Weltgericht und seine Bestrafungen. Es gab Nischen für individuelle Vorstellungen und personalisierte Hoffnungen auf den Eintritt in das wiederhergestellte endzeitliche Paradies. Die Aufnahme der Adam-und-Eva-Thematik auf Kreta präsentiert parallel zu den schriftlichen Zeugnissen einen bildlichen Niederschlag des retrospektiven Nachdenkens über Tod und Bestrafung, Buße und Sündenvergebung, über das ewige Leben und die Hoffnung auf eine Rückkehr der Gläubigen ins Paradies.

Tituli der Einzelszenen

Die meisten Szenen haben in den Rahmen oder in das Bildfeld eingeschriebene Tituli oder Beischriften⁸¹². Ein Großteil ist zerstört oder nur noch schwer lesbar. In Ano Viannos sind die Überschriften im oberen roten Rahmen platziert. Bis auf zwei Buchstaben in der letzten Vertreibungsszene, die als »Adam« identifiziert werden können, und den Namen des Paradiesflusses (Φισών) in der Vertreibungsszene ist nichts mehr erhalten. In Panteli ist nur eine einzige Inschrift bei der Sündenfallszene klar lesbar, ansonsten sind die Flächen durch Verkalkung ausgewaschen, sodass gar keine oder nur vereinzelte Buchstaben zu erkennen sind. Die überschriftartigen Textelemente dienen zur Präzisierung der Bildinhalte. In Akoumia zeigt sich die Tendenz, neben kurzen Tituli lange szenenintegrierte, symbiotisch mit dem Bild verflochtene Sätze als Szenenbeschreibung einzufügen. Oft sind Namensbezeichnungen neben die jeweiligen Figuren gesetzt.

Das Malerbuch schreibt als Überschrift für die **Erschaffung Adams** Ἡ πλάσις τοῦ Ἀδάμ (Die Formung Adams) vor⁸¹³. In Evangelismos und Akoumia ist dieser Titulus zu lesen: Η ΠΛΑΧΗ ΤῸ ΑΔΑΜ. Evident ist hier ein Bezug zu Gen 2,7: καὶ ἐπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, wo auch von der Formung oder Bildung des Menschen gesprochen wird. Allerdings ist im Bild keine Formung im physischen Sinn abgebildet. Die Erschaffung erfolgt durch das Wort. So bleibt die Übernahme der normativen Überschrift ohne Einfluss auf die Bildgestaltung. In Diblochori ist die Überschrift zerstört, ebenso in Ano Viannos und Panteli.

Das Malerbuch schreibt als Überschrift für die **Erschaffung Evas** Ἡ πλάσις τῆς Εὔας (die Formung Evas) vor⁸¹⁴. Evangelismos übernimmt diese: Η ΠΛΑΧΗ ΤΗΣ ΕΥΑΣ. Akoumia schreibt: Η ΕΒΑ ΠΛΑΘΙΣΑ ΕΚ ΤΗΣ ΠΛΕΥΡΑΣ ΑΔΑΜ. In Diblochori steht: Η ΕΚ ΤΗΣ ΠΛΕΥΡΑΣ ΑΔΑΜ ΠΛΑΧΗ ΤΗΣ ΕΥΑΣ. Letztere Beischriften sind durch die Erwähnung der Seite Adams stärker an den Genesistext angelehnt (Gen 2,22): καὶ ᾠκοδόμησεν κύριος ὁ θεὸς τὴν πλευράν, ἣν ἔλαβεν ἀπὸ τοῦ Ἀδάμ. Dort wird allerdings das Verb »bauen« statt »formen« benutzt, da bei der Erschaffung Evas von einer andersartig beschriebenen Schöpfertätigkeit Gottes auszugehen ist. Die Neuerschaffung Adams erfolgt als Formung aus der Erde, die Schaffung Evas hingegen aus dem bereits vorhandenen Adam als Konstruktion aus seiner Rippe. In den Überschrif-

ten in Evangelismos und Akoumia wird eine Kombination aus der Vorgabe des Malerbuches und dem Text der LXX kreiert. Durch die Verwendung des Wortes πλάσις wird eine Angleichung an die Formulierung bei der Entstehung Adams erreicht, dessen einphasige Formung durch das Schöpferwort bei Eva übernommen wird. In den anderen Kirchen sind die Beischriften nicht mehr erhalten.

Die **Versuchung Evas** ist im Malerbuch nicht vorgesehen. In Akoumia und Diblochori erscheint die Versuchung durch den Diabolos in Kontamination mit der Tierbewachung Adams. Nur in Akoumia sind Reste einer Beischrift erkennbar (Taf. 108, 1). Die Buchstaben, die zwischen den Personen eingeschrieben sind, sind fast ganz verblasst. Neben Eva steht ihre Benennung als ΕΒΑ. Neben der Teufelsgestalt sind einige Buchstabenreste identifizierbar als ΟΚΑΛ, was sich zu μισόκαλος rekonstruieren ließe. Die Bezeichnung μισόκαλος für den teuflischen Widersacher beschreibt in christlichen Schriften des griechischsprachigen Raumes ein Wesen, das das Gute und Schöne verabscheut, gegen Gott rebelliert, den Christen feindlich gegenübersteht und sie zu sündhaftem Verhalten verführt⁸¹⁵. Zugleich ist das Motiv des Neides des Teufels (φθόνος) auf den von Gott auserwählten ersten Menschen, das in der Engelfalltradition verhaftet ist (s. S. 148-149), mit diesem Begriff assoziiert. In Diblochori sind als Anfangszeichen der Überschrift lediglich ein Kreuz und daneben ein Iota zu erkennen. In Panteli sind Buchstaben einer Beischrift in der Versuchung Evas durch die Schlange erhalten. Lesbar ist nur noch der Name ΕΒΑ. Die entsprechende Oktateuch-Überschrift aus Cod. Gr. I.8, fol. 43^v oder Vat. Gr. 746, fol. 37^v ὄφις γυναικὶ ψηθυρισμὸν προσάγει⁸¹⁶ ist hier nicht zu vermuten.

Das Malerbuch schreibt als Überschrift für die Szene mit **Adam vor den Tieren** Ἀδάμ καλώντα ὀνόματα τῶν ζώων vor⁸¹⁷. In Akoumia ist die zweiteilige Versuchungs- und Bewachungsszene rechts mit (ΤῸ) ΑΔΑΜ ΚΑΛΕΙΝ ΤΟΙΣ ΚΤΗΝΕΣΙΝ ΟΝΟΜΑΤΑ überschrieben. In Gen 2,20 heißt es: Καὶ ἐκάλεσεν Ἀδάμ ὀνόματα πᾶσιν τοῖς κτήνεσιν καὶ πᾶσι τοῖς πετεινοῖς τοῦ οὐρανοῦ καὶ πᾶσι τοῖς θηρίοις τοῦ ἀγροῦ. Akoumia benutzt einen verkürzten Text aus der LXX. In Diblochori sind die wenigen Buchstabenteile nicht zu einer sinnvollen Überschrift rekonstruierbar: ΠΙ (...) ΤΑΚ (...).

812 Zur Bild-Text-Relation und zur Funktion von Tituli Krause/Schellewald, Bild und Text, bes. 11-25.

813 Malerhandbuch, Griechisch 47 §3.

814 Malerhandbuch, Griechisch 48 §5.

815 Bereits Philo benutzt μισόκαλος φθόνος für den Widersacher Gottes. Christliche Schriftsteller übernehmen μισόκαλος als Synonym für Teufel. Auch in

Hagiographien wird μισόκαλος für den Verursacher der Versuchungen der Frommen benutzt; dazu Bartelink, Misokalos 37-44. – Koch, Drachenkampf 250.

816 Weitzmann/Bernabò, Octateuchs 33-34.

817 Malerhandbuch, Griechisch 48 §4.

Das Malerbuch schreibt als Überschrift für den Sündenfall Ἡ παράβασις τοῦ Ἀδάμ καὶ τῆς Εὔας vor⁸¹⁸. In Evangelismos sind die ersten Wörter der rechten Inschrift verwaschen, klar lesbar ist ΤΗC ΕΥΑC, eventuell lässt sich ΠΑΡΑΒΑCΗ(Ι)C ergänzen, da zusätzlich die Buchstaben Π und ΗC zu entziffern sind und die Fehlstellen dem Platz der zu ergänzenden Buchstaben entsprechen. Da die Beischrift im rechten Teil der Szene über Eva steht, wäre der Bezug nur auf Eva auch sinnvoll. Im linken Teil sind weitere Umrisse von heute nicht mehr dechiffrierbaren Buchstaben erkennbar. Hier wäre dann die entsprechende Inschrift für Adam zu vermuten. Akoumia benutzt eine lange zweigeteilte satzförmige Beschreibung der Szene: (ΤῸ) ΚΑΡΠΟΥ ΛΑΒῸCΑ Η ΕΒΑ ΤῸ ΦΗΤΟΥ und Ο ΑΔΑΜ ΛΑΒΟΝ ΕΚ ΤΗC ΧΕΙΡΟC ΕΒΑC. Dieses lässt sich etwa zu dem folgenden Text rekonstruieren: »von der Frucht, die Eva von dem Gartengewächs nahm« und »Adam, der sie aus Evas Hand annahm«. Το φυτόν hat die Bedeutung eines im Garten gezogenen Gewächses, speziell eines Baumes⁸¹⁹, und wird in grLAE VII,1 und XVII,4 als Synonym zu το ξύλον (VII,2) für den Baum im Paradies benutzt. Die apokalyptische Literatur übernimmt den Begriff für die endzeitlichen Paradiesbäume (VAS 1694; 1697; 1700; 1704 u. a.). Das Partizip ΛΑΒΟΥCΑ wird in Gen 3,6b: ...καὶ λαβοῦσα τοῦ καρποῦ αὐτοῦ ἔφαγεν verwendet. Diese sich auf verschiedene Quellen stützende, jedoch eigenständige Formulierung in Akoumia beschreibt den Inhalt der dargestellten Szene. In Diblochori und Ano Viannos sind die Tituli zerstört. Panteli überschreibt die Szene mit dem kurzen Titel: Η ΤῸ ΦΥΤΟΥ ΜΕΤΑΛΗΨΙC (vom Mahl der Gartenfrucht). Das Wort Μετάληψη ist auf die eucharistische Gabe des Weins in der Apostelkommunion bezogen. Diese wortspielerische kirchenspezifische Begriffsverwendung untermauert die dortige enge Verknüpfung des eucharistischen Geschehens, speziell des Blutes Christi als Sühne für den Fehltritt Evas, mit den Protoplastengeschichten.

Die **Gerichtsszene** ist im Malerbuch nicht vorgesehen. Die Überschrift ΑΔΑΜ ΑΔΑΜ ΠῸ Η (Adam, Adam, wo bist Du) findet sich in Evangelismos. In Akoumia bleibt es bei der einfachen Anrede Adams: ΑΔΑΜ ΠῸ Η. Diese Frage ist eine Übernahme der Anrufung Adams durch Gott nach dem Sündenfall aus dem Genesistext 3,9 Ἀδάμ, ποῦ εἶ; In Diblochori ist als Überschrift der gesamten kontaminierten Szene Η ΕΞΟΡΙΑ ΤΟΥ ΑΔΑΜ gewählt. In Panteli lässt sich aus den erhaltenen Buchstabenresten keine sinnvolle Beischrift rekonstruieren.

Das Malerbuch schreibt als Überschrift für die **Vertreibung** Ἡ ἐξορία τοῦ Ἀδάμ καὶ τῆς Εὔας vor⁸²⁰. In Akoumia ist nur noch Η ΕΞΟΡΙΑ zu lesen. Sehr wahrscheinlich ist τοῦ Ἀδάμ zu ergänzen, wie es in Diblochori zu lesen ist. Diblochori schreibt in der oberen Umrahmung der Szene Η ΕΞΟΡΙΑ ΤΟΥ ΑΔΑΜ. Der Name Evas wird nicht erwähnt, obwohl sie ebenfalls bei der Vertreibung abgebildet ist. In Ano Viannos sind

nur die Buchstaben ΛΑ erhalten, in Panteli ist nichts mehr von der Überschrift erkennbar.

Als **postparadiesische Kompositionen** sind im Malerbuch vier unterschiedliche Darstellungen vorgesehen. Die Trauer der Ureltern: Ὁ θρήνος τοῦ Ἀδάμ καὶ τῆς Εὔας⁸²¹, die landwirtschaftliche Arbeit Adams: Ὁ Ἀδάμ ἐργαζόμενος τὴν γῆν⁸²², die Geburt Kains: Ἡ γέννησις τοῦ Κάιν⁸²³ und die Geburt Abels: Ἡ γέννησις τοῦ Ἄβελ⁸²⁴ finden Erwähnung.

In Panteli ist keine Überschrift zur Trauerszene der Protoplasten erhalten. In Diblochori ist zu lesen: Η ΓΕ(...) Ὸ ΚΑΪΝ, was zu Ἡ γέννησις τοῦ Κάιν ergänzt werden kann (Taf. 108, 2). Die erhaltenen Reste der zweiten Zeile bleiben enigmatisch. Möglich wäre eine Lesung der Buchstaben NTPC als Zitat aus Gen 4,1 (Ἐκτησάμην) ἄνθρωπος(ν) διὰ τοῦ θεοῦ. Diese Hinzufügung würde die Betonung auf die gnadenvolle, von Gott ermöglichte Empfängnis und Geburt Kains setzen.

Die Überschrift zur Arbeitsszene Adams in Akoumia richtet sich nach dem Malerbuch: Ο ΑΔΑΜ ΕΡΓΑΖΟΜΕΝΟC ΤΗΝ ΓΗΝ und ist handlungskonform: Adam bearbeitet die Erde mit einem Pflug. In Gen 4,2 ist die Feldarbeit Kains mit derselben Ausdrucksweise wie die Adams in Akoumia beschrieben: Κάιν δὲ ἦν ἐργαζόμενος τὴν γῆν.

Die zweigeteilte Arbeitsszene Evas trägt auch zwei Überschriften, die jeweils mit ΤῸ eingeleitet werden. Im linken Teil mit der Spinntätigkeit Evas steht: ΤῸ ΠΙΗΝ (ΠΟΙΕΙΝ) (ΤΑ) ΕΡΓΑ, vom Verrichten der Arbeiten oder Werke (Taf. 108, 3). Der Terminus des Werke-Tuns weist über die Beschreibung der handwerklichen Tätigkeit hinaus in metaphysisch-endzeitlichen Kontext. Das Richten nach den Werken der Menschen ist eine geläufige Vorstellung beim Weltgericht (Mt 16,27; Röm 2,6; Apk 2,23; 20,12; 22,12 etc.). Die Überschrift zum zweiten Abschnitt der Szene ist bis auf die Anfangsbuchstaben ΤῸ ΝΑΖ zerstört, was die Identifikation dieser auf den ersten Blick nicht eindeutig zuzuordnenden Darstellung erschwert (Taf. 108, 4). Optional könnte aus den folgenden Buchstaben ζωη... oder ζυμ... rekonstruiert werden. Ersteres wäre ein Verweis auf die Ermöglichung des Lebens nach dem Fall durch die Hilfe des Engels und zugleich eine Anspielung auf die Erklärung des Namens Eva nach der LXX (Gen 3,20 ἐκάλεσεν Ἀδάμ τὸ ὄνομα τῆς γυναικὸς αὐτοῦ Ζωή). Das zu ergänzende Verb ζυμώνω kann im Neugriechischen mit vermengen, rühren, kneten oder mischen übersetzt werden. Ζυμωτή ist der Sauerteig, den man für die Brotherstellung als Gärungsmittel benutzt. In der LXX und im Neuen Testament hat das Verb ζυμώω auch die Bedeutung von säuern. In Mt 13,33 (Lk13,21) wird der Sauerteig als Metapher für das Himmelreich verwendet. So könnte diese Formulierung in Akoumia auch eine doppelschichtige Bedeutung haben. Einerseits ist die handwerkliche Tätigkeit des Brotteigerstellens gemeint. Aus dem Korn, das Adam anbaut, wird der Teig

818 Malerhandbuch, Griechisch 48 §6.

819 Siehe dazu Leben Adams und Evas 814, Anm. zu grLat VII,1a mit Verweis auf W. Pape, Griechisch-Deutsches Handwörterbuch (1914) Bd. II 1320.

820 Malerhandbuch, Griechisch 48 §7.

821 Malerhandbuch, Griechisch 48 §8.

822 Malerhandbuch, Griechisch 49 §9.

823 Malerhandbuch, Griechisch 49 §10.

824 Malerhandbuch, Griechisch 49 §11.

gemengt. Der helfende Engel gibt das Backferment zu der Brotteigmischung hinzu und schafft dadurch die Bedingungen zum Überleben. Andererseits ist der Vorgang des Gärens ein Symbol der Erneuerung des Lebens und der Wirkung der Gnade Gottes. Überdies ist die Benennung des gesäuerten Brotes im eucharistischen Konnex zu verstehen und zugleich als Bekenntnis zur Orthodoxie gegen das lateinische Azymen zu interpretieren. So könnte im letzten, fast völlig zerstörten Teil des Titulus hypothetisch das Wort *πρόσφορα* ergänzt werden, sodass in diesem Szenenteil auf den Vorgang der Herstellung des eucharistischen Brotes für die Kirche verwiesen wird.

Die erhaltenen Tituli richten sich im Wesentlichen nach den Vorgaben des Malerbuchs vom Athos. Einzelne Wörter oder Satzteile aus dem LXX-Text der Genesis finden Verwendung. Eine Übernahme aus den Oktateuch-Handschriften ist nicht ersichtlich. Panteli, das sich bildlich an die Oktateuche

anlehnt, erfindet bei der Versuchungsszene Adams und Evas mit *Η Τῶ ΦΥΤΟΥ ΜΕΤΑΛΛΗΨΙΣ* eine eigene, bewusst auf den eucharistischen Kontext bezogene Überschrift, während in Cod. Gr. I.8, fol. 43^v oder Sm. A.1, fol. 13^r *βρώσιν ἀδάμ διδωσιν ἣν εὔα φαγεῖν* verwendet wird⁸²⁵. Dieser Titulus erwähnt das Essen Adams, das in Panteli nicht illustriert wird, und wäre somit eine kontraindizierte Option. Die langen szeneninternen Bildkommentare in Akoumia lehnen sich einerseits an den LXX-Text an, werden gleichwohl in ihrer Formulierung von dem Maler/Stifter neu kreiert. Die Beischriften zur Eva-Szene sind vollständig eigene, für den speziellen Szenekomplex verfasste Neuerfindungen. Sie dienen als sinnerklärende Korrelationen zu den bildlichen Neuschöpfungen. Die Wortchiffre des Werketuns verlinkt die Arbeitsepisode Evas zusätzlich zu den bildsemantischen Hinweisen mit dem eschatologischen Themenkreis. Das zweite kryptische Epigramm ist durch dogmatische und eucharistische Indikatoren deutbar.

825 Weitzmann/Bernabò, *Octateuchs* 35-36.