Du sollst den Herrn deinen Gott lieben mit deinem ganzen Herzen und deiner ganzen Seele und deiner ganzen Vernunft

Das ist das größte und erste Gebot.

Das zweite ist ihm gleich:

Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.

BEGEGNUNG MIT DER ORTHODOXIE

Seminar für Orthodoxe Liturgie und Spiritualität

Frankfurt 1985

BEGEGNUNG MIT DER ORTHODOXIE

"Begegnung mit der Orthodoxie"

Vorträge von dem

"Seminar für Orthodoxe Liturgie und Spiritualität"

Frankfurt

1 9 8 5

Kloster des Hl. Hiob von Počaev, München

1990

Die Vorträge des
"Seminars für Orthodoxe Liturgie und Spiritualität"
an der Hl. Nikolauskirche der Russischen Orthodoxen Kirche
im Ausland in Frankfurt werden mit dem Segen

S.E.Mark

des Orthodoxen Bischofs von Berlin und Deutschland,
gedruckt

ISBN 3 - 92 61 65 - 15 - 4
Zweite verbesserte Auflage
© Copyright 1990 Kloster des Hl. Hiob von Počaev, München
Gesamtherstellung: Kloster des Hl. Hiob von Počaev, München
Alle Rechte vorbehalten

INHALT

Vorwort 9

Erzpriester Georgios Metallinos
Der rettende Glaube 11

Prof. Johannes Panagopoulos
Begegnung mit der Orthodoxie 28

Protosingelos Athanasios (Dr. Jevtič)
Liturgie und Mission 44

Protosingelos Athanasios
Liturgie in der Orthodoxen Kirche 52

Erzpriester Georgios Metallinos
Betrachtung des Menschen im Lichte der Auferstehung 64

Prof. Johannes Panagopoulos
Der Mensch als liturgisches Wesen 80

Dr. Gernot Seide
Die Klöster der Russischen Orthodoxen Kirche.
Geschichte und Bedeutung 98

Erzpriester Ambrosius Backhaus
Taufe und Myronsalbung als Weg
zum Empfang des Heiligen Abendmahls 125

Erzpriester Ambrosius Backhaus
Ikone, Abbild und Erscheinung
(Theologie und Neurophysiologie) 140

Sorin Petcu
Die Ikonenverehrung im Lichte der Orthodoxen Theologie 169

Vorwort zur zweiten verbesserten Auflage

Nachdem zu Beginn des Jahres 1990 der fünfte Band der Reihe "Begegnung mit der Orthodoxie" erschien, wurde die Neuauflage des längst vergriffenen ersten Bandes unumgänglich. Die nun vorliegende Neuauflage des ersten Bandes wurde einer Überarbeitung und damit Verbesserung vieler Fehler der ursprünglichen Auflage unterzogen, hält sich ansonsten jedoch an die Form des Originals.

Vorwort der ersten Auflage

In dem vorliegenden Büchlein veröffentlichen wir die Vorträge, die im Frühjahr 1985 bei dem "Seminar für Orthodoxe Liturgie und Spiritualität " in Frankfurt gehalten wurden. Dieses Seminar wird durch die Initiative der Gemeinde des Hl. Nikolaus in Frankfurt und deren Vorsteher, Erzpriester Dimitrij Ignatiew, seit über zehn Jahren in der Zeit unmittelbar vor dem Osterfest durchgeführt. Es wendet sich an alle, die sich mit dem geistlichen und liturgischen Leben der Orthodoxie vertraut machen möchten oder ihre Kenntnisse vertiefen wollen.

Das Seminar beginnt mit einer Studienperiode, in deren Verlauf sich orthodoxe Theologen aus dem In- und Ausland darum bemühen, den Teilnehmern Kenntnisse von der Lehre und dem Leben der Orthodoxen Kirche zu vermitteln. Diese Kenntnisse sollen jedoch nicht abstrakt bleiben, sondern durch die Teilnahme an den Gottesdiensten der Ortsgemeinde ergänzt werden. Das Seminar geht daher nach der Studienperiode in das praktische Miterleben der orthodoxen Karwoche und der Osternacht über, die den Höhepunkt des Kirchenjahres darstellt. In dieser Zeit entfalten sich die Gottesdienste in ihrer ganzen Fülle und tiefen Schönheit. Aus diesem Grund wird das Orthodoxe Seminar immer in dieser Zeit abgehalten. Hier blickt der Gläubige in das Herz der Orthodoxie. Von hier aus kann er das gesamte Kirchenleben der alten, ungeteilten Kirche verstehen.

Das Anliegen des Seminars ist, - wie die Veranstalter vor einigen Jahren schrieben - in dieser unruhigen Zeit das Verständnis für die alte

Kirche mit ihrer gewahrten Tradition zu wecken und als ein Ort der Begegnung zu dienen, an dem das offene theologische Gespräch geführt werden kann, das auf den Grund hinweist, der allein in Jesus Christus gelegt ist.

Um die Vorträge auch über ihren ursprünglichen Rahmen hinaus wirken zu lassen, hat sich die Bruderschaft des Hl. Hiob von Počaev zu München zum Ziel gesetzt, mit dem vorliegenden Büchlein eine Reihe von Veröffentlichungen einzuleiten, in der im Laufe der Zeit auch die Vorträge der vorangegangenen Jahre gedruckt werden sollen. Die Bruderschaft des Hl. Hiob führt damit eine alte und ehrwürdige Tradition ihres Klosters fort . Sie beabsichtigt, durch diese und ähnliche Veröffentlichungen, die ganz auf ihre Kosten und durch ihre eigene Arbeit verwirklicht werden, einen Beitrag zur Verbreitung des orthodoxen Glaubensgutes unter den Gläubigen unserer Kirche zu leisten und Außenstehenden einen Einblick in die Lehre, die Tradition und das Leben unserer Kirche zu ermöglichen.

Die meisten der hier veröffentlichten Vorträge lagen als Manuskripte vor. In diesem Fall wurden Eigenheiten der Rechtschreibung und Zeichensetzung der Autoren beibehalten, soweit sie nicht dem deutschen Sprachgebrauch grundsätzlich widersprachen. Einige der Vorträge wurden von Tonbandaufnahmen nachgeschrieben. In beiden Fällen hatten die Autoren aus zeitlichen Gründen keine Möglichkeit zur Korrektur. Für Fehler, die sich bei diesem Vorgang einschleichen konnten, tragen die Herausgeber alleine die Verantwortung. Einige weitere Vorträge wurden in Form von Gesprächen gehalten. Zu ihnen lagen keine Aufzeichnungen vor, weshalb sie hier auch nicht zur Veröffentlichung gelangen können.
Wir hoffen, in absehbarer Zeit eine möglichst große Zahl von Vorträgen der vorangegangenen Seminare zusammentragen zu können, um auch sie einer größeren Zahl von Interessenten zugänglich zu machen, da wir das hier vorliegende Material als eine reiche Schatzkammer identischen Glaubensgutes unserer Kirche betrachten.

Die Herausgeber

Der Rettende Glaube

Georgios Metallinos

Die Grundlage der orthodoxen - d.h. kirchlichen Spiritualität ist der Glaube. Seit dem Schisma und besonders seit den ersten Kontakten der protestantischen Welt mit dem Orthodoxen Osten (16. Jh.), fanden wiederholt theologische Gespräche statt über die Bedeutung des Glaubens als eines Heilsfaktors. Vor allem in den heutigen zwischenchristlichen Beziehungen ist eine Verwirrung bezüglich der eigentlichen Bedeutung des Glaubens zu beobachten, obwohl dieser das Fundament ist, auf dem wir unser christliches Leben und unsere Bemühungen um Einheit aufzubauen haben.

Das verschiedenartige Verständnis und die verschiedenartige Annahme des Glaubens unter den Christen ist wohl das Ergebnis ihrer Teilung und des Verlustes der alten kirchlichen Tradition seitens eines großen Teils der christlichen Welt. Denn in der Zeit vor dem Schisma war die Betrachtung des Glaubens im Osten wie im Westen einheitlich; sie brachte zahlreiche Heilige, d. h. Vergöttlichte, hervor, die die unanfechtbare Garantie der Richtigkeit des kirchlichen Glaubens sind, da er ja offensichtlich zum Ziel der göttlichen Fleischwerdung führen kann, nämlich - zur Vergöttlichung-Rettung. Unsere Schwierigkeit heute, uns

dem Glauben der Kirche in rechter Weise zu nähern, ist hauptsächlich darauf zurückzuführen, daß die Personen, denen es gelingt, lebendige Träger des Glaubens zu werden und die kirchlichen Dogmen in Leben und Erfahrungen umzuwandeln, eine Seltenheit sind. Denn nur diejenigen, die den Glauben im Heiligen Geiste in eine Lebensweise verwandeln, können uns unfehlbar lehren, was Glaube bedeutet und wie dieser zur Rettung führt. Und dies sind die Heiligen Väter und Mütter aller Zeiten. Mit den Heiligen Vätern als Führer werde ich also mein Thema entwickeln. Väterlich zu reden, bedeutet einfach und eindeutig zu reden.

1. Der Glaube

Wenn wir das Wort "Glaube" gebrauchen, meinen wir damit zunächst die göttliche Offenbarung, den Inhalt der von Gott Selbst geoffenbarten rettenden Wahrheit (Fides quae creditur). Die göttliche Offenbarung aber ist nicht etwas Abstraktes-Spekulatives, d.h. eine Summe theoretischer Wahrheiten, Ideen und Grundsätze, die der Mensch aufgerufen ist anzunehmen. Die göttliche Offenbarung kann niemals zur Ideologie werden, ohne vorher verfälscht zu werden und ihren Heilscharakter zu verlieren. Die Wahrheit der Kirche, als Leib Christi, ist die *fleischgewordene Allwahrheit.* Sie ist die Person des fleischgewordenen Gott-Logos, unseres Herrn Jesus Christus. Der unbekannte und unzugängliche Gott wurde (und wird immerwährend) bekannt in Christo. Er hat sich geoffenbart, d. h. Er ist selbst erschienen mit der Fleischwerdung Seines ewigen und in gleicher Weise anfanglosen Wortes, aber auch vor der Fleischwerdung mit der fleischlosen Energie des Gott-Logos im Alten Testament (siehe den Anfang des Hebräerbriefes: "Vielmals und auf mancherlei Art... "). Gott hat uns nach dem Hl. Johannes von Damaskus geoffenbart, "was uns möglich war zu erkennen und was wir tragen konnten". Deshalb verkünden die Hl. Apostel und Väter, daß es in keinem anderen die Rettung gibt als nur in Christo, da allein Christus, als Gottmensch, die Menschen retten kann, d.h. zur Wahrheit führen kann.

Auf den geoffenbarten "Glauben" (der geglaubt wird griechisch: kreditiert im Menschen zu seiner Rettung) antwortet der Mensch mit seinem "Glauben" (fides qua creditur). Dieser zweite Glaube ist absolut

notwendig zum Heil. Er ist der erste Schritt des Menschen zur Gotteserkenntnis. Seine Bedeutung betonte der Herr mit den Worten: "Wer *glaubt* und sich *taufen* läßt, wird gerettet werden", um hinzuzufügen: "Wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden".

Christus, als göttliche Selbstoffenbarung, ist unser "objektiver" Glaube. Unsere Antwort auf Sein Angebot ist unser "subjektiver" Glaube. Der *objektive* Glaube muß auch zum *subjektiven* Glauben werden, damit die Rettung möglich ist. Und dies geschieht mit der Einwohnung des Ungeschaffenen im Geschaffenen, Gottes im Menschen. Das vom Herrn Geoffenbarte ist ein neues Leben, die "neue Schöpfung", das Christusleben. *Dieses* wird dem Menschen angeboten, *in ihm* ist der Mensch aufgerufen, wahrhaftig zu leben. Der Mensch wird aufgefordert, gläubig zu werden, die Wahrheit in Christo anzunehmen als Leben in Christo und diese Wahrheit zu leben, damit auch er ein wahrhaftiger wird wie Gott (1. Joh. 5, 20); er wird aufgefordert, zur Wahrheit zu werden. Denn nur so kann er Gott erkennen (im Leben in Christo, mit seinem zur Wahrheit gewordenen Dasein), sich mit Gott vereinigen, vergöttlicht werden, verherrlicht im ungeschaffenen Licht der Gnade Gottes. Die Gotteserkenntnis ist keine logisch-intellektuelle Angelegenheit (wissenschaftliche Erkenntnis nach der heutigen Begrifflichkeit). Sie ist eine Lebenserkenntnis, eine existentielle, an der der ganze Mensch (als seelisch-leibliche Einheit) teilhat mit seiner ganzen Existenz. Aus dieser empirischen Annäherung und Erkenntnis Gottes entspringt das Dogma, die dogmatische Lehre der Kirche, und nicht aus der logischen-gnostischen-metaphysischen-philosophischen Annäherung Gottes. Das Dogma ist die Frucht dieser Erfahrung - persönlichen Erkenntnis Gottes.

Die Annäherung Gottes aber setzt den subjektiven Glauben des Menschen voraus. Daher ist es notwendig, diesen etwas näher zu untersuchen.

2. Der erste Glaube, der "einfache" Glaube, der "Glaube vom Hören"

Das Wort Gottes, Jesus Christus, erschien fleischgeworden und als Lehrer (Prophet) und Prediger der göttlichen Gnade. Er lehrt den Menschen aller Zeiten und offenbart Sich lehrend den Menschen und ihn

auffordernd, Sein Wort, Seine Wahrheit anzunehmen. Die Anwort des Menschen auf das Wort Gottes ist der Glaube (siehe das Gleichnis vom Sämann). Dieser erste Glaube an das Wort Gottes, der bei den Vätern "erster", "einfacher" und "vom Hören" genannt wird, ist notwendig, weil er den Anfang der Gotteserkenntnis bildet. Wenn jemand nicht an die Existenz Gottes, des Vaters Christi, glaubt, hat er nicht die Möglichkeit, den Kampf zu seinem Heil aufzunehmen. Darum auch macht Christus mit Seiner Lehre (und Seiner ganzen Tätigkeit) den Vater bekannt (siehe: "Wer Mich gesehen hat, hat den Vater gesehen"). Dieser erste Glaube des Menschen ist mit der natürlichen Erkenntnis verbunden, die als Organ die Logik (Vernunft) verwendet. So, wie wir zwei Arten von Glauben besitzen, besitzen wir auch zwei Arten von Erkenntnis und ebenfalls zwei Organe der Erkenntnis. Abbas Isaak sagt: "Eine andere ist die Erkenntnis, die dem Glauben vorausgeht, und eine andere die, die aus dem Glauben geboren wird. Die erste ist eine natürliche Erkenntnis und die andere eine geistliche Erkenntnis ". Mit der natürlichen-logischen Erkenntnis, die ebenfalls ein Geschenk Gottes ist, können wir das Gute vom Bösen unterscheiden. Wie jedoch führt uns die natürliche Erkenntnis zum Glauben? Verschiedene Gründe können unserer Vernunft den Anstoß geben, den sie benötigt, um zur Annahme der Existenz Gottes geführt zu werden. Gott benützt selbst die seltsamsten Mittel, um dem Menschen zu helfen, nach Ihm zu suchen. So läßt Gott z. B. im Alten Testament den Esel des Balaam sprechen (4. Mos. 22,28) oder Er wendet, wie der Apostel Paulus sagt, mittels der Schöpfung den Menschen zu sich (Röm. 1, 20). Die göttlichste Weise aber in diesem Verfahren sind die Lehre und die Wunder, die "göttlichen Zeichen". Die Lehre und die Wunder Christi richten sich an die natürliche Erkenntnis des Menschen, um den ersten und "ersten" Glauben hervorzurufen.

Als der Herr z. B. die Fünftausend in der Wüste sättigte, "sagten" die Menschen, "als sie das Zeichen sahen, das Jesus gewirkt hatte: das ist wahrhaftig der Prophet, der in die Welt kommen soll" (Joh. 6,14). An einer anderen Stelle sagt der Evangelist Johannes: "Noch viele andere Zeichen, die nicht in diesem Buche aufgeschrieben sind, hat Jesus vor seinen Jüngern gewirkt. Diese aber sind aufgeschrieben, damit ihr *glaubet*, daß Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes, damit

ihr *glaubend* Leben habt in seinem Namen" (Joh. 20,30-31). Selbstverständlich führt die natürliche Erkenntnis[63] nicht alle zum Glauben (siehe die Schriftgelehrten und Pharisäer). Wenn der Mensch hartherzig bleibt, glaubt er nicht (siehe: "Auf daß sie sehend nicht sehen und hörend nicht verstehen", Luk. 8,10). Dann wird der Mensch zum Tier *(Ps. 48,13)*. Nach dem Hl. Isaak "entbehren wir aller gesagten Güter, wenn wir mit unserem genußsüchtigen Willen diese natürliche Erkenntnis verhüllen".

Der "einfache" Glaube, als intellektuelle-logische Annahme der göttlichen Wahrheit, ist nicht ausreichend. Einen derartigen Glauben besitzt auch der Teufel. "Auch die Dämonen glauben das und zittern" (Jak. 2 ,19). Der "erste" Glaube ist dann richtig, wenn er auch "Werke" hervorbringt. "Der Glaube ist, wenn er keine Werke hat, für sich allein tot" (Jak. 2,14-17). Die Werke des Glaubens sind die Konsequenz des gläubigen Menschen in der Annahme Christi, d. h. sein Vertrauen und Gehorsam den Geboten Christi gegenüber. (Siehe die Worte Christi vor einem Wunder: "Glaubt ihr, daß ich dies tun kann?" Mt. 9, 28; oder danach "dein Glaube hat dir Heilung gebracht" Mt. 9,22 - Mk. 5,34 - Lk. 8,22 u.a.).

Im kirchlichen Leben sind die Werke des "ersten" Glaubens, wie wir aus dem Leben unserer Heiligen wissen, der Kampf des Menschen, sein Herz von den Leidenschaften zu reinigen, um ein "reines Herz" zu erlangen mit der "Reinigung des Geistes". (Der Geist ist die Kraft und geistliche Funktion der Seele, die die ungeschaffene göttliche Gnade empfängt. Diese Kraft verwandelt sich unter bestimmten Voraussetzungen, die wir weiter unten untersuchen werden, in eine *Gebetsfunktion* im Herzen.). So, wie sich der Kranke einer Therapie unterziehen muß, muß der Mensch auch eine geistliche Therapie annehmen, damit sein verfinsterter Geist erleuchtet wird (Voraussetzung der Gotteserkenntnis). Die "Werke des Gesetzes" (s. Römer- und Galaterbrief) sind die göttlichen Mittel der Therapie, die göttliche Medizin, um dem Menschen, der über den "ersten" Glauben verfügt, zu helfen, zur Reinigung des Geistes zu gelangen. Allein für sich genommen, besitzen die Werke des Gesetzes keinerlei Wert und sind nicht des Lohnes würdig. Die Pharisäer besaßen zwar Gesetzeswerke, gelangten aber nicht zum Heil, weil sie nicht darum kämpften, ein "reines Herz" zu erlangen. Die

Reinigung des Herzens ist die Voraussetzung der Gottesschau. "Selig die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen" (Math. 5, 8). *Glaube* ist also zunächst das Vertrauen des Menschen auf die Wahrheit des Wortes Christi-Gottes und die Annahme und Durchführung dieses Wortes.

Was ist aber das Kriterium für den rechten Glauben? Diese Frage ist mit einer anderen verbunden: Warum ist es so absolut notwendig, daß der Mensch den rechten Glauben hat? Zunächst antworten wir auf die letzte Frage und dann auf die erste. Wenn die Erzählung vom Jüngsten Gericht (Mt. 25) gedeutet wird, behaupten selbst Orthodoxe, daß das Gericht sich nicht auf den Glauben des Menschen bezieht, sondern auf die "Liebe". Warum aber kämpfen die Hl. Väter so sehr darum, die Reinheit des Glaubens zu bewahren und wehren mit derartiger Ausdauer die verschiedenen Häresien ab?

Die Haltung der Hl. Väter den Häresien gegenüber steht in keinerlei Widerspruch zur Hl. Schrift. Denn die gleichen Hl. Väter legen inspiriert aus, daß die Liebe, von der der Herr spricht, die uneigennützige Liebe ist, die Liebe nämlich, die die erste Frucht des Hl. Geistes ist (Gal. 5,22), die Liebe, die höher ist als der Glaube und die Hoffnung nach dem Ap. Paulus (1. Kor. 13, 13: "am größten jedoch unter ihnen ist die Liebe"). Außerdem unterschied der Herr selbst Seine Liebe von der Liebe der Welt, Luk. 6, 32: "Denn auch die Sünder lieben die, von denen sie geliebt werden". Wie die Erfahrung der Heiligen lehrt, kann niemand zur Liebe Christi gelangen, wie diese der Ap. Paulus beschreibt (1. Kor. 13), wenn er nicht zunächst zur Erleuchtung des Hl. Geistes gelangt ist. In diesem Zusammenhang wird unser Zustand klar: Wir haben nicht einmal das Katechumenat durchlaufen in bezug auf unsereren geistlichen Fortschritt, selbst wenn wir uns als Theologen und Denker und Lehrer des Glaubens betrachten. Aber ohne den "ersten" Glauben, die "Tür der Mysterien" (Abbas Isaak), kann niemand zur Erleuchtung des Hl. Geistes gelangen. Daher braucht jeder Christ unbedingt den "ersten" Glauben. Ohne ihn kann er nicht die Gaben des Hl. Geistes erwerben.

So können wir nun das Kriterium des rechten Glaubens bestimmen:

Da der Glaube nicht eine einfache Bejahung, sondern eine bestimmte Lebensweise ist, kommt folglich der richtigen-rechten Form

seiner Weitergabe eine große Bedeutung zu; denn andernfalls rettet er nicht. Und diese Form ist dann die richtige, wenn er den Menschen zum Heil führt, d.h. zur Reinigung des Geistes und zur Theoria (Gottesschau). Der Glaube unterliegt also einer Kontrolle genau wie auch die ärztliche therapeutische Methode, die dann die richtige ist, wenn sie zur Heilung führt. Genau darin ist die unerschütterliche Gewißheit begründet, daß nur die Orthodoxie der Väter den rechten Glauben hat, da nur sie Heilige-Vergöttlichte hervorvorbringt (siehe die wohlriechenden und unversehrten Reliquien).

Den Inhalt des rechten Glaubens kennen diejenigen, die zur Erleuchtung und Vergöttlichung gelangt sind, die Heiligen. Daher sind die Heiligen unsere Väter und Lehrer. Als Lehrer der geistlichen und himmlischen Schule der Kirche unterrichten sie ihre Schüler (die geistlichen Kinder) die Methode der Rettung. Den Inhalt des rechten Glaubens kennen die Heiligen nicht aufgrund von Gedankenkonstruktionen, sondern aus ihrer persönlichen Erfahrung in der Gnade des Hl. Geistes. Die Dogmen der Kirche sind die "offizielle" synodale Formulierung dieser Erfahrung, die im Alten und Neuen Testament oder synodal niedergeschrieben wurde und von den Heiligen weiterhin gelebt wird (siehe das Leben der Heiligen). Die Dogmen beschreiben den Weg unserer Vergöttlichung. Sie ziehen die Grenzen dieses unseres Weges; daher heißen sie auch "Ober-Grenzen" des Glaubens. Deshalb haben die Dogmen eine so große Bedeutung, und aus diesem Grunde kämpfen die Heiligen alle diese Kämpfe zur Bewahrung ihrer Reinheit. Denn sie sind der Ausdruck des wahren kirchlichen Glaubens, der allein zur Vergöttlichung führen kann. Wenn jemand zur Vergöttlichung gelangt, verlieren die Dogmen ihre Bedeutung; sie haben ihre Funktion erfüllt. Das einzige, was "immer" (ewig) bleibt, ist die Liebe, die "niemals aufhört" (1. Kor. 13, 8), wenn sie zur uneigennützigen-trinitarischen Liebe wird. Falsche Dogmen führen zum falschen Glauben und machen die Therapie unmöglich. Dieser falsche Glaube ist der der Häretiker, der natürlich nicht retten kann.

Es muß jedoch betont werden, daß *der "hohe" Glaube der Anfang der Rettung ist, und nicht die Rettung selbst.* An diesem Punkt irren die, die glauben, daß sie mit dem "ersten" Glauben gerettet werden. Als der Ap. Paulus zum Kerkermeister von Philippi sagte (Apg. 16, 31):

"Glaube an den Herrn Jesus, so wirst du samt deinem Hause gerettet werden", meinte Er damit: Nimm in Vertrauen die Methode der Rettung an, die Christus anbietet (= die therapeutische Methode Christi), und du wirst gerettet werden. Du wirst nämlich zu dem von Gott vorherbestimmten menschlichen Ziel gelangen, d. h. der Vergöttlichung.

Aber auch wir Orthodoxe irren, wenn wir glauben, daß die Kenntnis des Glaubens nur eine Angelegenheit der Geistlichen und Theologen ist. Diese Ansicht führt zum "Pietismus" (Verneinung des Dogmas durch dessen Verdrängung). Der "erste" Glaube (Annahme und Halten der Gebote) ist notwendig, um das erste Stadium des geistlichen Lebens zu durchlaufen, die Reinigung des Herzens, die die Voraussetzung zur Erleuchtung des Hl. Geistes ist. Unser ganzes kirchliches Leben hat zum Ziel, daß der Gläubige den Hl. Geist erlangt, Tempel des Hl. Geistes wird; denn andernfalls wird er nicht gerettet, "ererbt" nicht "das Himmelreich" (Paradies). Die Hl. Väter betonen dies sehr oft. Charakteristisch sind die Worte des Hl. Makarius von Ägypten: "Derjenige, der sich bemüht, zu glauben und zum Herrn zu gelangen, soll darum flehen, in diesem Leben hier den Hl. Geist zu empfangen. Denn Er ist das Leben der Seele. Darum kam Christus in die Welt, damit Sein Hl. Geist der Seele Leben schenke.... Wenn jemand also nicht hier von jetzt an das Leben, das das Licht des Hl. Geistes ist, suchte und es nicht in seiner Seele erhielt, dann wird ihm, wenn er stirbt, bereits der finstere Ort zugeteilt sein zur Linken des Herrn".

Welche Werke aber bringt der "erste" Glaube hervor? Der Hl. Symeon, der Neue Theologe (11. Jh.) spricht über Tugenden, die der "erste" Glaube hervorbringt: "Erkennungsmerkmal der wirklichen Gläubigen ist, daß sie in keinem Fall die Gebote Gottes übertreten. Der Glaube an Gott ruft den Wunsch nach guten Dingen hervor und die Furcht vor der Verdammnis. Der Wunsch nach guten Dingen und die Furcht vor der Verdammnis führen zur genauen Einhaltung der Gebote. Die Einhaltung der Gebote wiederum zeigt die menschliche Schwäche. Das Begreifen der menschlichen Schwäche ruft das Gedächtnis unseres Todes hervor. Derjenige aber, der es erreicht, dieses Gedächtnis des Todes zu seinem Mitbewohner zu machen, wird beharrlich zu erfahren suchen, welches der Zustand nach seinem Tode sein wird. Wer jedoch sich dafür interessiert, über die Dinge nach dem Tode etwas zu

erfahren, hat zunächst alle Vergnügungen der Welt von sich fernzuhalten. Denn wer auch nur an eine der kleinsten von diesen gefesselt ist, kann die vollkommene Erkenntnis nicht erlangen". Die Tugenden, die der "erste" Glaube hervorbringt, befinden sich in einer Beziehung gegenseitiger Abhängigkeit, weil die eine die andere hervorbringt. Auch der Hl. Maximus der Bekenner sagt: "Wer an den Herrn glaubt, fürchtet die Verdammnis. Die Verdammnis fürchtend, hält er sich von den Leidenschaften fern. Derjenige, der sich von den Leidenschaften fernhält, erträgt die Betrübnisse. Die Betrübnisse ertragend, erwirbt er die Hoffnung auf Gott. Der auf Gott Hoffende trennt seinen Geist von allen irdischen Dingen, d. h. er erwirbt die Leidenschaftslosigkeit. Und wenn der Mensch seinen Geist von allem Irdischen abtrennt, erwirbt er die göttliche Liebe".

Der "erste" Glaube rettet nicht, aber er öffnet den Weg zur Rettung, die allein mit dem vollkommenen oder innersten Glauben möglich ist.

3. Vollkommener oder innerster Glaube

Er wird "vollkommen", "groß", "innerster", "von der Schau" genannt. Er ist der Glaube, der rettet. Er ist die Bestätigung der Rettung. Der "erste" Glaube ist mehr eine menschliche Leistung (natürlich immer im Zusammenwirken mit dem Hl. Geist). Der vollkommene oder innerste Glaube ist die reine Frucht und das reine Geschenk des Hl. Geistes. Um diesen zu erwerben, muß man zunächst den Hl. Geist empfangen. Die Erwerbung des Hl. Geistes ist das Hauptziel des Christen (siehe die Worte des Herrn: "Empfanget den Hl. Geist" und was Er zu Beginn der Apg. über das Kommen des Hl. Geistes sagt). Wenn jemand nicht die richtige Methodologie, die richtige therapeutische Methode befolgt, wird er nie zu diesem Ziel gelangen. Daher auch beten wir ständig: "Himmlischer König... komm und nimm Wohnung in uns". Das Kommen des Hl. Geistes ist jedoch erst dann möglich, wenn wir unser Herz auf der Grundlage des "ersten" Glaubens und der ganzen Anstrengung des geistlichen Lebens (Askese) von den Leidenschaften gereinigt haben, wenn wir also das erste Stadium des geistlichen Lebens hinter uns gelassen haben. Die Askese öffnet den Menschen für den Hl. Geist und ist daher notwendig für alle Gläubigen und nicht nur für die Mönche.

In der Kirche der ersten Jahrhunderte wurden die Katechumenen erst dann getauft, wenn sie das Stadium der Reinigung abgeschlossen hatten und sich an der Schwelle der Erleuchtung-Heimsuchung des Hl. Geistes befanden. Es gibt die Wassertaufe (die der Buße), wie die des Vorläufers (Mt. 8,11), und die Taufe des Hl. Geistes und des Feuers, wie die der Hl. Apostel am Pfingsttage. Aber ohne die Reinigung des Menschen von den Leidenschaften wird die Taufe des Hl. Geistes nicht verwirklicht, d.h. der Hl. Geist wirkt nicht, Seine Gnade bleibt unwirksam (siehe die Prokatechese I des Kyrill von Jerusalem): "Dieses ist nur der Form nach an ihnen vollzogen worden", sagt der Hl. Kyrill. Die Mysterien haben keine magische Wirkung. Über Simon den Magier sagt der Hl. Kyrill: "Er wurde getauft, aber nicht erleuchtet, den Körper benetzte er zwar mit Wasser, das Herz aber erleuchtete er nicht mit dem Geist".

Was geschieht aber mit der Kindertaufe? Das Kleinkind ist rein von den Leidenschaften und wird getauft, weil die *gläubigen* Eltern und der *gläubige* Pate dem Kind mit Sicherheit helfen werden, den Hl. Geist in sich zu bewahren. Mit der Verallgemeinerung der Kindertaufe aber sind sicherlich nicht immer die Voraussetzungen gegeben, die den Hl. Geist im Herzen bewahren. Der Getaufte und Erleuchtete fällt wieder in den Zustand der Verfinsterung des Geistes zurück, der das ununterbrochene Gedächtnis Gottes verliert.

Der Hl. Gregor vom Sinai (12. - 13. Jh.) beschreibt diesen Fall sehr klar: "Da wir zur Zeit unserer Wiedergeburt mit der Taufe Kleinkinder waren, konnten wir weder die Gnade des Hl. Geistes empfinden noch unsere Erneuerung wahrnehmen. So konnten wir die große Ehre und Herrlichkeit, mit denen wir ausgezeichnet wurden, nicht begreifen. Außerdem wußten wir nicht, daß wir die Pflicht hatten, mit dem Halten der Gebote geistlich voranzuschreiten, bis wir in den Zustand geraten würden, das zu sehen, was wir zum Zeitpunkt der Taufe erwarben. Durch unsere Nachlässigkeit also, aber auch durch die leidenschaftliche Neigung, die die meisten haben, verfallen wir der Gefühllosigkeit und dem Tode. So gelangen wir bis zu dem Punkt, nicht einmal mehr zu wissen, daß es Gott gibt, und zu verneinen, daß wir Kinder Gottes sind, Söhne des Lichtes und Glieder Christi".

Aus diesem Grunde gibt es die Buße als zweite Taufe des Wassers und des Geistes, um die geistlich Gestorbenen wieder zu beleben. Die

Buße ist der Kampf des Menschen, in Zusammenarbeit mit dem Hl. Geist wieder zur Reinheit seines Herzens zurückzukehren, um wiederum die Heimsuchung des Hl. Geistes zu empfangen. Lebendiges Glied der Kirche ist derjenige, der Hl. Geist in sich hat, in seinem Herzen wohnend, und in ihm "mit unaussprechlichen Seufzern" (Röm. 8, 26) betend. Dieser Mensch ist Tempel des Hl. Geistes (1. Kor. 6 ,19), "Tempel Gottes" (1. Kor. 3 ,16). Der "Geistesmensch" (im Gegensatz zum "fleischlichen" und dem "naturhaften", siehe 1. Kor 3 ,1 und 2 ,14) ist der "Geistesträger", und der gehört wirklich zu Christus. "Wenn aber jemand den Geist Christi nicht hat, so gehört dieser ihm nicht an" (Röm. 8, 9). Wer nicht den Geist Gottes in sich hat, ist nicht Glied des Leibes Christi. (Vergessen wir nicht, daß der Katechumene in der Alten Kirche bereits vom ersten Tage der Katechese an in den Katalog der Kirche eingeschrieben und Christ genannt wurde, d .h. Schüler, was aber nicht bedeutete, daß er auch geistlich Glied des Leibes war. Ich fürchte, daß wir heute in großer Anzahl so sehr Christen sind wie diese Katechumenen !). Diese drei Unterteilungen (Geistes-Mensch, Fleischesmensch, Naturmensch) halten auch die Hl. Väter aufrecht. Sie unterscheiden die Menschen in die "entsprechend der Natur", "entgegen der Natur" und "über der Natur" Lebenden. Die Fleisches-Menschen entsprechen den "entgegen der Natur", die Natur-Menschen den "entsprechend der Natur" und die Geistes-Menschen den "über der Natur" Lebenden.

Der Hl. Asket Markus schreibt zu diesen drei Gruppen: "Drei sind die geistigen Räume, in die der Geist eingeht, wenn er wechselt: entgegen der Natur, entsprechend der Natur und über der Natur. Wenn der Geist sich "entgegen der Natur" befindet, vergißt der Mensch die Gerechtigkeit Gottes und streitet sich mit den anderen Menschen, weil sie ihn angeblich ungerecht behandeln (Fleisches-Mensch). Wenn der Geist jedoch in den Raum "entsprechend der Natur" einkehrt, dann entdeckt der Mensch sich selbst als Ursache der bösen Gedanken. Er bekennt Gott seine Sünden und kennt sehr genau die Ursache seiner Leidenschaften (Natur-Mensch). Wenn der Geist jedoch in den Raum "über der Natur" gelangt,empfängt er die Gaben des Hl. Geistes und sieht ein, daß er, wenn er die Fürsorge für die leiblichen Dinge vorzieht, nicht dort verbleiben kann (Geistes-Mensch)".

Auf diesen Glauben (den vollkommenen) bezieht sich das Wort des Ap. Paulus: "Es ist aber der Glaube die wirkliche Existenz des Erhofften, ein Überzeugtsein von dem, was nicht gesehen wird" (Hebr. II,I).

"Hypostase" bedeutet *wirkliche Existenz,* Wirklichkeit. Das "*Erhoffte*" ist das Licht Gottes, Seine ungeschaffene Herrlichkeit (und natürlich nicht der "Gottesstaat"). Wir sehnen uns danach, dieses Reich zu schauen. Der innerste Glaube ist die Erfahrung der göttlichen Wirklichkeit, der Herrlichkeit Gottes. Zu dieser gelangen die Heiligen, die Vergöttlichten, bereits auf dieser Welt, wenn sie zur Vergöttlichung gelangen, wie Paulus, der in diesem Leben die Erfahrung des Paradieses machte (2. Kor. 12, 2-4). Das, was man "nicht sieht", ist ebenfalls die ungeschaffene Gnade und das ungeschaffene Licht Gottes, das man nicht mit den sinnlichen Augen sehen kann. Der innerste Glaube ist "elegchos" (Kontrolle), d. h. die Feststellung von dem, was man nicht sieht mit den natürlichen Augen. Mit der Erleuchtung des Hl. Geistes gelangt der Mensch zur "Theoria", zur Schau der ungeschaffenen göttlichen Herrlichkeit. Er erhält so die innere *Gewißheit* der Existenz des Himmelreiches. Dann befindet sich der Glaube nicht mehr im Bereich der Vernunft, sondern im Herzen des Menschen; daher heißt er auch "innerster". Diese Wirklichkeit drückt das Wort des Apostels aus: "Wenn du *in deinem Herzen* an Jesus als den Herrn glaubst, wirst du gerettet werden" (Röm. 10, 9).

Zum Verlauf des Glaubens können wir folgendes sagen: Der Glaube beginnt als logisches Verfahren - Energie im Sinne der Bejahung, Annahme und Treue zu Christus. Er endet jedoch in der inneren Gewißheit und Erkenntnis der Wirklichkeit des göttlichen Reiches. Genau diese Bedeutungen hat auch der Begriff "Glaube" in der griechischen Sprache: Vertrauen, Treue, Gewißheit. Der innerste Glaube ist der beste aller Gottesbeweise nach dem Hl. Gregor Palamas, der sagt: "Der Glaube ist besser als alle Beweise und wie ein unbeweisbarer Anfang eines heiligen Beweises", weil er eben Erfahrung, innere Gewißheit ist. Deshalb hat die Orthodoxie keine logischen Gottesbeweise aufgestellt, sie hatte sie auch nicht nötig. Das, was sie tut - wenn sie natürliche Orthodoxie ist - ist, den Gläubigen mittels eines geistlichen Vaters - Geron (Alten), Starez - zur Erlangung der inneren Voraussetzungen zu führen, die es ihm möglich machen, Gott als ungeschaffene Gnade

selbst zu "sehen" und die innere Gewißheit Seiner Existenz und Seiner Anwesenheit unter uns und in uns zu haben.

Der vollkommene Glaube wird im Gläubigen geboren, wenn er zum Stadium der Erleuchtung seines Geistes vom Hl. Geist gelangt. Aus diesem Grunde heißt er auch "Glaube von der Theoria", weil er ein Glaube ist, der von der Gottesschau kommt. Er ist ein übernatürlicher Zustand, weil er eine Gnadengabe, ein Geschenk Gottes ist.

Der Hl. Gregor Palamas stellt die Frage: "Was ist dieser Glaube also? Ein natürlicher oder ein übernatürlicher Zustand? Natürlich ist er ein übernatürlicher. Deswegen kann niemand zum Vater gelangen als nur durch den Sohn (Joh. 10,9), Der uns über uns selbst erhöhte, indem Er uns die Möglichkeit gab, uns mit dem Vater zu vereinigen (uns zu vergöttlichen), Der alle bei Sich versammeln will".

Wenn der Gläubige in das Stadium der Erleuchtung des Geistes gekommen ist, ist es möglich, daß er göttliche Offenbarungen empfängt, so es Gott gefällt. Nach den Worten der Hl. Väter darf der Gläubige aber nie Gott darum bitten. Das einzige, worum er stets bitten muß, ist seine Erleuchtung vom Hl. Geist. Das war auch das Gebet des Hl. Gregor Palamas auf dem Hl. Berg Athos: "Herr, erleuchte meine Finsternis". Die Gottesschau ist ein Geschenk Gottes, das die Erleuchtung des Geistes vom Hl. Geiste voraussetzt. Deshalb sagte der Herr: "Habe ich dir nicht gesagt, daß du die Herrlichkeit Gottes sehen wirst, wenn du glaubst?" (Joh. 11,40).

Von dem Augenblick an, in dem der innerste Glaube im Gläubigen geboren wird, bis zur Gottesschau (wenn der Gläubige gewürdigt wird, zur Gottesschau zu gelangen) hat er das "Herzensgebet". Es ist das Gebet des Hl. Geistes im Herzen des Menschen. Es ist das ununterbrochene Gebet, das der Ap. Paulus Mysterium nennt: "Er spricht im Geiste Geheimnisvolles" (1. Kor. 14, 2). Dieses Gebet des Hl. Geistes im Herzen verspürt der Gläubige und nimmt so die Gegenwart Christi in seinem Herzen wahr. Dieser Zustand wird von den Hl. Vätern, z.B. von Basilius dem Großen, "immerwährendes Gedächtnis" Gottes genannt. Dann ist aber der Gläubige wahrhaftig "Tempel des Hl. Geistes". Auf diesen Zustand bezieht sich der Herr, wenn er sagt, daß "das Reich Gottes in uns ist" (Luk. 17,21). Denn derjenige, der den Hl. Geist in sich hat, hat den vollkommenen Glauben, der dessen Frucht ist.

Die geistliche Atmosphäre des "vollkommenen Glaubens" ist leider für uns, die vielen, "terra incognita". Sie ist aber die natürliche Atmosphäre der Hl. Väter und des orthodoxen Mönchtums bis heute. Die großen Kämpfe der Hesychasten des 14. Jh. und der Kolybaden des 18. Jh. hatten zum Ziel, diese Tradition zu bewahren. Sie ist die Tradition der Propheten und Apostel. Im Lichte des väterlichen Asketismus erhalten wir den Schlüssel zum Verständnis und zur Exegese des Neuen Testaments. Diese hat uns leider die sogenannte wissenschaftliche Theologie und Hermeneutik nicht anzubieten. Während meiner Studien in Griechenland und im Westen habe ich gelernt, viele Stellen der Hl. Schrift metaphorisch und symbolisch zu verstehen. So lernte ich z. B. die Worte des Herrn an seine Jünger: "Ihr seid das Licht der Welt" (Math. 5,14) ethisch zu verstehen, im Sinne des "guten Menschen" oder besser des "frommen". Unsere Hl. Väter aber lehrten mich, diese Worte in dem Sinne zu deuten, daß jemand zur Teilnahme am ungeschaffenen göttlichen Licht gelangt und wahrhaftig "Licht" wird und der Gnade nach ungeschaffen (wie Gregor Palamas über Paulus sagt).

Die Väter erklären die Schrift mittels ihrer Erfahrungen, "getragen" von dem gleichen Hl. Geist, von dem die Hl. Verfasser der Bibel "getragen wurden". Ohne die Erleuchtung des Hl. Geistes ist eine kirchliche Exegese der Schrift unmöglich. Möglich ist nur die "Wissenschaft". Daher folgen wir Orthodoxe selbst dann, wenn wir Wissenschaft treiben, unseren Hl. Vätern, wobei uns jedoch dafür von anderen Christen "Traditionalismus" vorgeworfen wird. Aber die Tradition der Väter ist für uns die Fortsetzung des Lebens in Christo, das uns die Bibel überliefert.

So können wir mit Hilfe der Väter den Ap. Paulus verstehen, wenn er den Korinthern schreibt, daß sie jedesmal untersuchen sollen, ob sie sich noch im "vollkommenen Glauben" befinden. Wenn sie nämlich in sich die Gegenwart Christi nicht verspüren mit dem "Herzensgebet", dann haben sie nicht den "vollkommenen Glauben", dann sind sie "unbewährt", d.h. der Mißbilligung würdig. "Prüft euch selbst, ob ihr im Glauben seid, stellt euch selbst auf die Probe. Oder erkennt ihr euch selbst nicht (und vermöget nicht festzustellen), daß Christus in euch ist? Wenn nicht, dann seid ihr unbewährt" (2. Kor. 13, 5). Das Vorhan-

densein des "vollkommenen" Glaubens verbindet der Ap. Paulus mit der Einwohnung Christi im Herzen des Gläubigen im Hl. Geist. Erinnern wir uns doch an die Worte des Herrn: "Wer Meine Gebote hat und sie hält, der ist es, der Mich liebt. Wer aber Mich liebt, wird von Meinem Vater geliebt werden, und Ich werde ihn lieben und Mich ihm offenbaren". Judas, nicht der Iskariote, sagte zu ihm: "Herr, was ist geschehen, daß Du Dich uns offenbaren willst und nicht der Welt?" Jesus antwortete und sagte zu ihm: "Wenn einer Mich liebt, wird er Mein Wort bewahren, und Mein Vater wird ihn lieben, und Wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen" (Joh. 14, 21-23). Diese "göttliche Liebe" flammt in den Herzen aller Heiligen.

Der Evangelist Johannes betrachtet den vollkommenen Glauben als Sieg, der die ganze Welt besiegte. "Das ist der Sieg, der die Welt besiegt: unser Glaube" Joh. 5, 4). Der Hl. Gregor Palamas bemerkt zu diesen Worten, daß der Sieg darin besteht, daß "dieser Glaube die Welt zum Göttlicheren hin veränderte, daß er sie in die Höhen des Himmels emporhob und die Erde verhimmlischte". Er ist der Sieg, weil der Mensch himmlisch wird und aus der Macht der Dämonen entflieht, die die "Weltbeherrscher dieser Finsternis" (Eph. 6,12) sind.

Der vollkommene Glaube ist der Glaube, der rettet, weil er den Menschen zur Sohnschaft führt, zur Rechtfertigung. Dieser Glaube ist die Frucht des Baumes. Die Gesetzeswerke können nicht retten, weil sie die Blätter des Baumes sind und nicht die Frucht. Aber auch die Blätter sind brauchbar; denn ohne sie bringt der Baum keine Frucht hervor. Es wird also nicht *abgeschafft, sondern es wird auf den Baum des "hohen" Glaubens beschränkt. Es ist ebenfalls- notwendig,* damit der Mensch sein Herz von den Leidenschaften reinigen und zur Erleuchtung des Hl. Geistes gelangen kann, so daß Christus in seinem Herzen Wohnung nimmt. Darum sagt Paulus: "Wir sind überzeugt, daß der Mensch durch den Glauben ohne Gesetzeswerke gerechtfertigt wird" (Röm. 3,28; Gal. 2,16) und an einer anderen Stelle: "Da wir nun auf Grund des Glaubens gerechtfertigt sind, haben wir Frieden mit Gott durch unseren H[erm Jesus Christus, durch den wir ja im Glauben Zutritt zu dieser Gnade, in der wir stehen, erlangt haben, und wir wollen uns der Hoffnung auf die Gottesherrlichkeit rühmen" (Röm. 5,1-2). Glaube ist hier der vollkommene Glaube, und deswegen wird er über

das Gesetz gestellt. Christus löst das Gesetz nicht auf, sondern er "erfüllt" es (Mt. 5, 17).

Tatsächlich kannte Luther nicht die Unterscheidung des Glaubens in "ersten" und "vollkommenen", da zu seiner Zeit der Westen bereits seit langem die väterliche Tradition wegen der Scholastik verloren hatte. Deshalb entstand die Verwirrung und die Problematik hinsichtlich der Beziehung zwischen dem "Glauben" und den "Werken", die bis heute eines der großen Themen unserer "Symboliker" an den Universitäten ist. Dazu muß ich bemerken, daß diese lutherische Problematik auch uns Orthodoxe, die nicht väterlichen natürlich, oft in starkem Maße beeinflußt. Das Problem aber ist aus väterlicher Sicht gesehen sehr einfach.

Der Jakobusbrief spricht vom ersten Glauben, der ohne Werke der Buße tot ist. Dagegen spricht Paulus von dem vollkommenen Glauben, der allein rettet, da er die Frucht des Hl. Geistes ist und mit der Sohnschaft des Menschen und der Einwohnung Christi in ihm verbunden ist.

Es ist bezeichnend, daß Asketen von Theben in Ägypten, wenn sie Menschen (weltlichen) begegneten, diese fragten, ob der Glauben noch in der Welt besteht. Eine derartige Frage wäre unerklärlich, wenn die Asketen damit den "ersten" Glauben meinten, den die Christen gewöhnlich besitzen. Die Mönche meinten sicherlich den "vollkommenen" Glauben. Ihre Frage ist die gleiche, wie jene des Herrn: "Doch wird der Menschensohn, wenn Er kommt, Glauben finden auf Erden?" (Luk. 18, 8). Wenn wir die Situation des Christentums von heute bedenken, ist diese Frage völlig berechtigt. Wenn die heutige Theologie zur Ideologie wird, wie dies bei den konservativen Orthodoxen geschieht, oder zur Theologie "vom Tode Gottes", wie hier im Westen, so ist dies darauf zurückzuführen, daß die Kenntnis und Suche nach dem vollkommenen Glauben in unserem Leben verlorengegangen ist. Unser Christentum entwickelt sich ideologisch-philosophisch, parallel zu den vielen anderen Ideologien der Welt und dient innerweltlichen Zwecken mit vergänglichem Charakter. Die Suche nach der Rettung ist fast völlig abgeklungen, und nur das (östliche) Mönchtum besteht noch, um uns an den Kampf zur Vergöttlichung und an den "vollkommenen" Glauben des Hl. Geistes zu erinnern. Daher ist und bleibt es der authentische Träger der orthodoxen Geistlichkeit.

Begegnung mit der Orthodoxie

Johannes Panagopoulos

Als eine Einführung in dieses Seminar wollte ich Ihnen eine Übersicht über die wichtigsten Merkmale der Orthodoxen Kirche und Theologie geben; man kann sich nämlich oft schwer des Eindruckes erwehren, daß gewisse Hauptmerkmale der Orthodoxie außer acht gelassen werden. Ich will an dieser Stelle keinen wissenschaftlichen Vortrag halten, sondern lediglich aus meiner Arbeit, dem langjährigen Studium der Texte und Quellen der Theologie, oder aus meiner Erfahrung heraus sprechen, und so hoffe ich, keine abstrakte Vorstellung von Theologie zu vermitteln.

Die Orthodoxie wurde im 20. Jahrhundert von mehreren Seiten her intensiv studiert und erforscht. Auf die Zeit der Ignoranz, der Verständnislosigkeit und des Spottes folgte eine Zeit der Entdeckung des orthodoxen "Neulandes" (terra incognita). Diese Entdeckung hat zu einer Begeisterung geführt. Die aktive Teilnahme der Orthodoxen Kirche an verschiedenen interkonfessionellen Tagungen, vor allem die Gründung lebendiger orthodoxer Gemeinden im Westen, die Veranstaltungen im Westen, das neue Klima, das seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil auch innerhalb des Katholizismus gegenüber der Orthodoxie

herrscht,auch die vielfältigen zwischenkirchlichen Gespräche und Kontakte, offiziellen Dialoge, das vertiefte Studium der Patristik, die patristische Literatur, auch das erneuerte Interesse an der Byzantinistik und Slavistik, das sind alles Merkmale unseres Jahrhunderts. Neben vielen anderen führten diese Faktoren zu einer neuen Einstellung des Westens gegenüber der Orthodoxie. Ein bekannter protestantischer Kenner der Orthodoxie, Friedrich Heiler, schreibt: "Man kann geradezu sagen: Heute schlägt dem christlichen Osten das Herz des christlichen Westens entgegen". Es gibt eine Literatur über die orthodoxe Kirche und Theologie, die ins Uferlose reicht. Diese Literatur bringt jedem Interessierten den Geist, die Lehre, das Leben, die Spiritualität, Verfassung, Ikonographie, Liturgie des orthodoxen Christentums näher.

Die Orthodoxie tritt heute als zahlenmäßig drittgrößte christliche Gemeinschaft auf, die eine bedeutende Rolle im gegenwärtigen christlichen Weltgeschehen spielt. Zum Durchbruch der orthodoxen Theologie und Kirche in unserem Jahrhundert haben jedoch unsere Theologen selbst wesentlicn beigetragen. Die Begegnung des Westens mit der Orthodoxie, vor allem nach dem Ersten Weltkrieg durch die Emigration der bekannten russischen Lehrer und Geistlichen in den Westen veranlaßte zu einer Neubesinnung über die Eigenart der Orthodoxie und verlangte nach einem genuinen Bild der Orthodoxie, befreit von allen westlichen Einflüssen, die sich in ihr in den vergangenen Jahrhunderten angehäuft hatten. Und man glaubte, diesem Desiderat, dieser Neuentdeckung des genuinen Bildes der Orthodoxie mit einer sogenannten neopatristischen Synthese entgegenkommen zu müssen. Das Wort "neopatristische Synthese" prägte der bekannte, verehrte und verewigte Lehrer und Professor Georg Florovskij. Er meinte damit die Aktualisierung des Ethos der Kirchenväter im Anschluß an das gegenwärtige theologische Denken und Leben der Kirche. Unter dieser neopatristischen Synthese verstand man im Grunde manche zentrale Merkmale oder Konstanten, die sich wie ein roter Faden durch die gesamte theologische, liturgische, asketische und verfassungsmäßige Entwicklung im Osten zog, z. B. der trinitarische Ansatz, der Apophatismus, der Theantrismus, der liturgische Realismus, das synodale System - das sind Konstanten im Leben der Orthodoxen Kirche .

Im Zuge dieses neugewonnenen Selbstverständnisses, im Anschluß an die stark geförderten patristischen Studien, an die Liturgieforschung, auch an das erneuerte Bibelstudium, das bei uns zu verzeichnen ist, auch an die Verbreitung der asketischen Literatur und das Aufblühen des Mönchtums - das sind Tatsachen unserer letzten zwei Jahrzehnte - streben die orthodoxen Theologen danach, die Orthodoxie nicht wie früher als eine kirchliche Konfession zu sehen, sondern als ein geistiges Ganzes. Sie wollen damit auch die Entwicklung und Ausprägung als einen einheitlichen Prozeß erklären und ihre organische und ungebrochene Kontinuität mit der alten, ungeteilten Kirche beweisen. Diese Forderung, die Orthodoxe Kirche als die natürliche Fortentwicklung der "Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche" anzusehen, wollte man damit begründen, daß man im Osten der gleichen Denk- und Lebenshaltung begegnet; einer Lebenshaltung, die keine historischen und theologischen Risse erfahren hat. Und mit diesem Anspruch wollen die orthodoxen Theologen die konfessionelle Einengung des Christentums überwinden und lebendiges Zeugnis vom gemeinsamen christlichen Glauben ablegen.

Ich werde versuchen, einige dieser Hauptmerkmale der Orthodoxen Kirche in knapp skizzierten Paragraphen darzustellen.

Zunächst etwas zum geschichtlichen Werdegang der Orthodoxie: Wie Sie wissen, ist die Orthodoxe Kirche eine Gemeinschaft von vielen lokalen, selbständigen, autokephalen Kirchen, die geschichtlich gesehen aus der alten, griechischen Ostkirche gewachsen sind. Sie haben eine Gemeinschaft, die sich im Glauben manifestiert, die die Kirche durch Ihre Sieben Ökumenischen Konzilien, durch die Feier der gleichen Liturgie und durch die Verfassung, das sogenannte "synodale System", formuliert hat. Zur Bestimmung der zeitlichen Grenzen der Orthodoxie sollten wir uns manche Sachverhalte vor Augen halten. Ich sage das, weil man im Westen auf eine gewisse Periodisierung der Orthodoxen Kirche Wert legt, d.h. eine Einteilung in Zeitabschnitte. Man meinte, wir hätten eine gewisse Entwicklung, eine gewisse Neuformierung der Orthodoxie u. s. w. Normalerweise teilt man die Geschichte der Orthodoxen Kirche in vier Perioden: vom Anfang bis zum Konzil von Chalkedon (451), von diesem Konzil bis zum großen Schisma (1054), eine dritte Periode bis zum Untergang des Byzantinischen Rei-

ches (1453) und eine vierte Periode bis zum Ersten Weltkrieg bzw. bis heute. Diese Periodisierung ist nicht entscheidend und sagt nichts über die Eigenart der Orthodoxie aus. Die Eigenart der Orthodoxen Kirche kann nicht aus einzelnen geschichtlichen Ereignissen - so bedeutend sie auch sein mögen - herausdestilliert werden, da die Orthodoxe Kirche einen Lebens- und Denkprozeß impliziert, der von gewissen Konstanten geistiger Natur bestimmt wird. Es sind nicht einfach geschichtliche Ereignisse, die das Gepräge der Orthodoxie ausgemacht haben, sondern ein innerer geistiger Prozeß. Es gibt keine normative Zeit in der Geschichte, z.B. die patristische Zeit oder die Epoche der sieben Ökumenischen Konzile, so daß die Zeit danach eine Zeit der Starrheit, der Entfremdung gewesen wäre. Die geistige Autorität der Kirche läßt sich nicht auf eine bestimmte Zeit begrenzen; wohl gibt es Zeiten des geistigen und theologischen Aufschwungs, in denen der orthodoxe Glaube klar erfaßt und formuliert wurde, wie z.B. das 4. Jahrhundert. Im Grunde aber geht es um die geistige Identität und Integrität der christlichen Wahrheit bzw. der Kirche. Die theologische Ausformung der Orthodoxie fällt nicht mit der Leistung einzelner großer Kirchenväter oder Theologen zusammen, sondern hängt von einem umfassenden Rezeptionsprozeß ab. Man muß also das theologische Gepräge der Orthodoxen Kirche nicht nur im theologischen Schrifttum, sondern im gesamten Leben der Kirche suchen, z. B. die synodale Verfassung der Orthodoxen Kirche, also die freie Entfaltung und Organisation der lokalen Gemeinden, die kulturell und gesellschaftlich bedingte Eigenart der Kirchen, jedoch die unbedingte Einheit in Fragen des Glaubens, der Liturgie und der Ordnung; eben diese synodale Verfassung der Kirche macht die Existenz einer zentralen Kirchenleitung überflüssig. Das ist ein sehr wichtiges Charakteristikum der Orthodoxie, das wir immer im Auge behalten sollten. Die Integrität und Kontinuität der Kirche - worum es eigentlich geht, hängt primär von Faktoren geistiger Natur ab. Die Orthodoxie ist weder eine Erfindung noch eine Sondererscheinung der byzantinischen Zeit.

Trotz der Ambiguität der Stellung der Kirche im byzantinischen Reich konnte die Orthodoxie gerade während dieser Zeit ihre Eigenart bewahren, vor allem während der monophysitischen, ikonoklastischen und hesychastischen Streitigkeiten. Darüberhinaus prägte sie das ge-

samte Profil des byzantinischen Reiches mit - das ist genauso später in Rußland geschehen. Gerade während der byzantinischen Zeit ist es der Orthodoxie gelungen, die Grundwahrheiten des christlichen Dogmas in kritischer Bearbeitung des altgriechischen Erbes und in Auseinandersetzung mit den rationalistischen Häresien zu festigen und ihnen durch die Autorität der sieben Ökumenischen Konzile allgemeine Geltung zu verschaffen. Daraus ergibt sich, daß man den homogenen Werdegang der Orthodoxie in ihrem Leben, in ihrer Theologie, in ihrer Organisation, im Zusammenhang mit den sieben Ökumenischen Konzilien sowie mit den großen lokalen Synoden am besten verfolgen kann. Das Dogma von der Trinität, das auf den ersten drei Ökumenischen Konzilen festgelegt wurde, das Dogma von den zwei Naturen Christi in Chalkedon (451); diese wichtigsten Dogmen bzw. Konzile lieferten die Grundlage zur Lösung der theologischen Fragen, die in späterer Zeit auftraten: Monophysitismus, Monotheletismus, Ikonenlehre u. a. Diese auf den ersten Ökumenischen Konzilen formulierten Dogmen prägten das Ethos der Orthodoxen Kirche. Die theologische Entwicklung setzte sich indessen in höchster Originalität fort, z. B. mit den drei großen Konzilien des 14. Jahrhunderts, die der sogenannten hesychastischen Lehre begegneten (Lehre von der Unterscheidung zwischen dem Wesen Gottes und den ungeschaffenen Energien der Gottheit).

Bei der geschichtlichen Ausprägung der Orthodoxie spielte auch ihr Verhältnis zum Staat eine wesentliche Rolle, die Auseinandersetzung mit den orientalischen Spaltkirchen, mit der römisch-katholischen Kirche sowie die Mission unter den Slaven. Das große Schisma zwischen Ost und West (1054) hatte zwar mit den Kreuzzügen verhängnisvolle Konsequenzen für die Existenz der orthodoxen Kirchen; diese traurige Entwicklung konnte jedoch ihr theologisches Fortleben nicht verhindern. Nach dem Fall von Konstantinopel (1453) begann im griechischen und südslavischen Raum eine harte Probezeit, die aber über die unbedingte Treue zur Tradition hinaus auch bedeutende theologische Arbeit erzeugte.

Ich nenne z.B. die Begegnung der Orthodoxie mit der Reformation im 16.Jh., mehrere Konzile gegen die protestantischen Einflüsse und Häresien im 17. und 18. Jh., mehrere lokale Konzile zur Lösung interner

theologischer Streitigkeiten. In diese und die nachfolgende Zeit fällt die Blüte der Russischen Orthodoxen Kirche.

Mit der Befreiung Griechenlands von der türkischen Herrschaft 1821 begann die Neuorganisation und die theologische Leistung der griechischen Kirche; die Emigration namhafter russischer Theologen in den Westen bei Ausbruch der Revolution hatte eine Neuorientierung der Orthodoxen Kirche zur Folge. Wir stellen also einen homogenen Werdegang im Leben und Denken der Orthodoxen Kirche fest, der keine theologischen und geschichtlichen Risse kennt. Die Orthodoxe Kirche hat keine Reformation oder Gegenreformation erfahren. Obwohl es peinlich ist - die Reformationskirchen sind Produkte geschichtlicher Ereignisse. Das kennt die Orthodoxe Kirche nicht.

Nun etwas zum Charakter der orthodoxen Theologie. Ich will damit einige Grundzüge der orthodoxen Theologie anschneiden, z. B. wie unsere Kirchenväter denken, welches die Hauptthemen ihres theologischen Denkens sind und wie dieses theologische Denken das gesamte Leben der Kirche bestimmt hat.

Die Theologie wird im Osten nicht als eine Denkbeschäftigung aufgefaßt, sondern als ein Denk- und Lebensvollzug verstanden und praktiziert. Bei diesem Vollzug kommt die verheißene und erlebte Realität und die tiefe Erfahrung des neuen Lebens in Christus voll zum Ausdruck. In der christlichen Kirche geht es immer um die neue Kreatur, um das neue Leben und zwar wie dieses neue Leben Realität wird. Es geht also immer um die Realität des christlichen Evangeliums. Die Orthodoxe Kirche hat ihren eigenen Weg, ihre eigenen Methoden entwickelt. Die Erfahrung des neuen Lebens in Christus ist immer charismatisch, wird also von Gott gnadenhaft verliehen. Das bedeutet, daß der Mensch ständig umkehrt, sich bekehrt, daß er verwandelt und erneuert wird; er erlebt seine ständige Metanoia, eine ständige Bekehrung und das heißt zugleich eine innere Verwandlung und Erneuerung.

Je echter und intensiver diese Erfahrung ist, desto genuiner und reichhaltiger ist ihre sprachliche Formulierung. Johannes Chrysostomos hat einmal gesagt: "Ich brauche keine Wörter zu suchen und zu finden, wenn ich voll des Geistes bin, die Worte kommen von alleine". Die Sprache ist ein sekundäres Phänomen.

Heute haben wir von Frau Selawry gehört, wie überzeugend und schön der Heilige Johannes von Kronstadt, der keine besondere theologische oder wissenschaftliche Bildung hatte, seine Erfahrungen zum Ausdruck brachte. Die Theologie ist also primär nicht das Wort über Gott - wie das Wort "logos" selber sagt - nein sie ist vor allem die Aktualisierung und Aktivierung der göttlichen Gegenwart im Menschen. Die Theologie trägt also bekenntnishaften Charakter, sie ist zunächst eine Homologie. Diese Homologie impliziert eine demütige Gebetshaltung und mündet in freie Doxologie der göttlichen Liebe. Hier ist der Satz des bekannten Kirchenvaters Evagrios zu erwähnen: "Wenn du Theologe bist, wirst du wahrhaft beten. Und wenn du wahrhaft betest, bist du Theologe".

Die geglaubte Wahrheit wird nicht als verobjektivierte Abstraktion erfaßt und angeeignet, sondern ereignet sich in einem Prozeß der profunden Verwandlung und Metanoia (Bekehrung des menschlichen Geistes). Diese Bekehrung erzeugt neues Leben. Wahre Theologie ist also selbst ein Symptom dieses neuen Lebens und nicht die Besinnung über das neue Leben. Daher ist die Theologie nicht rational oder deskriptiv, sondern - wie ich schon sagte - existentiell oder offenbarend. Sie entdeckt, sie enthüllt den Menschen, seine Wahrheit. Da aber die Fülle des Lebens beim trinitarischen Gott zu finden ist - das ist ein allgemeiner Grundsatz der orthodoxen Theologie -, ist sie die theologische Teilnahme am trinitarischen Leben und wird als solche mit dem Wort "Theoria der Trinität" bezeichnet. "Theoria der Trinität" ist die letzte Inhaltsbestimmung der Theologie, also teilnehmende Schau am göttlichen Leben. Darin liegt auch das höchste Ziel des Menschen. Der Hl. Makarius sagt: "Von Gott gelehrt werden" oder "Teilnehmer am göttlichen Leben" oder "Ort trinitarischer Theophanie". Nach einem allgemeinen Satz der Kirchenväter kann man nur von Gott sprechen, wenn man mit der Fülle Seines Lebens beschenkt wurde; nur dann kann man und hat man das Recht, von Gott zu sprechen. Diesem bekenntnisartigen oder doxologischen Charakter der Theologie entspricht auch die Natur ihrer Quellen - wir kennen im Osten nicht wie im Westen die sog. Bekenntnisschriften, aus denen wir für unsere Darstellungen Lehrgut oder Material schöpfen. Die Theologie schöpft und ernährt sich allein aus der geschichtlichen Philanthropie Gottes, so wie

wir diese Philanthropie in der Geschichte des Alten Testaments, des Neuen Testaments und in der Geschichte der Kirche erfahren, bekannt und gefeiert haben. Auf das wichtige Moment der Feier werde ich noch einmal zurückkommen müssen.

Diese Oikonomia Gottes wird ständig aktiviert und setzt sich fort im Leben Seines Sohnes. Somit ist die gesamte Geschichte, die geschichtliche Existenz der Kirche, ihr Leben und Denken als Ganzes, Quelle der Theologie. Darunter versteht man natürlich vor allem die Bibel, zugleich die Tradition, die Dogmen der Ökumenischen Konzile, das Schrifttum der Kirchenväter, die Hymnologie, die Gerontologie, die Heiligenviten, die kirchlichen Kanones, die Spiritualität, die Synaxarien, ja sogar der Kirchenbau ist eine Quelle der Theologie. All dies gibt lebendiges Zeugnis vom theologischen Reichtum der Kirche ab. Natürlich gibt es manche "Lieblings-Kirchenväter", die immer wieder zitiert werden, z. B. die Väter des 4. Jahrhunderts: Maximus der Bekenner, Simeon der Neue Theologe, Johannes Damaskinos, Nikolaos Kabasilas, Gregor Palamas u.a. Dazu kommen auch große Vertreter des Mönchtums wie Makarius der Ägypter, Evagrios, Nilos, Markus der Eremit, Diadochos, der Bischof von Photike, Johannes Klimakos, Isaak und Ephrem der Syrer, Theodor Studites u.a.

Jetzt möchte ich kurz etwas über die Prämissen der orthodoxen Theologie sagen. Wie treiben wir überhaupt Theologie? Wie funktioniert die Theologie im Osten? Ich sagte bereits, daß die Theologie ein Denk- und Lebensvollzug ist. Und das heißt, sie ist keine reine Verstandesübung, noch artet die Theologie in objektiviertes Denken aus. Ich meine damit folgendes: damit ich z.B. verstehe, wie dieses Mikrophon funktioniert, muß ich ihm gegenüber eine gewisse Distanz einnehmen, es genau betrachten und manche Fachkenntnisse mitbringen. Das geschieht nicht in der Theologie. Hier muß ich mich mit dem "zu Erkennenden" identifizieren. Man erkennt und spricht nur aus der Identität heraus. Die Theologie als Lebensprozeß und Denkvollzug wird nicht zum objektivierten Denken. Ich darf auch sagen, daß uns dieser große Unterschied, dieser Sachverhalt, große Schwierigkeiten mit den westlichen Theologen bereitet. Es ist ein Grundunterschied, wie man als Theologe denkt, wie man Theologie betreibt; seit der Scholastik u.s.w. ist die Theologie hier im Westen nach dem Kausal- und Rechtsdenken

zu einem System entwickelt werden, alles muß logisch aufeinander folgen. Wenn Sie die Schriften der großen Kirchenväter im Osten und vor allem die Werke der großen Asketen lesen, werden Sie keinen inneren logischen Zusammenhang finden. Der Inhalt der Theologie ist zugleich das gesprochene und das "Ereignis gewordene" Wort Gottes; wie es im Johannes-Evangelium heißt: "Das Wort wurde Fleisch". Die Theologie wird immer Ereignis, nicht nur ausgesprochenes Wort, sondern auch "sich ereignendes Wort". Die Theologie ist also keine informative Wahrheit, sondern eine verwandelnde Realität. Der Ort dieser Erfahrung ist immer der ganze Mensch mit all seinen Sinnen und rezeptiven Organen. Der Intellekt erfaßt die Wahrheit, aber damit die Wahrheit Ereignis wird, muß das Herz tätig werden, die Erkenntnis muß als Liebe anerkannt, erfaßt und erfahren werden. Die wahre theologische Erkenntnis vollzieht sich in einem mystischen Liebesereignis. Dieses Ereignis impliziert die totale Vereinigung mit dem "zu Erkennenden", mit dem Objekt der Erkenntnis. Man erkennt nur - das ist ein fester Satz und ein Grundzug der orthodoxen Theologie -, wenn man liebt, und man liebt nur, wenn man erkennt. Die Erkenntnis ist also identisch mit der Liebe.

Die patristische Theologie kennt - das ist auch eine andere wichtige Prämisse der orthodoxen Theologie keinen Unterschied zwischen "Jenseits" und "Diesseits", zwischen "Zeitlichem" und "Ewigem", zwischen "sichtbarer" und "unsichtbarer" Welt, zwischen "Geschichte" und "Eschatologie", zwischen "Individuum" und "Gemeinschaft", zwischen "Ich" und "Du", zwischen "Theorie" und Praxis". Stattdessen sprechen die Kirchenväter nur von einer biblischen Kategorie, sie unterscheiden das Ungeschaffene vom Geschaffenen, also Gott von der gesamten Schöpfung, Sichtbarem und Unsichtbarem. Dieser Unterschied ist sehr, sehr wichtig. Alles Seiende und Zeitliche, Sichtbare oder Unsichtbare, Materielle oder Geistige u.s.w. ist Schöpfung Gottes. Das Geschaffene hat von sich aus keinen Zugang zu Gott. Daß wir von Gott sprechen, in Ihm leben und denken dürfen, verdanken wir allein Seiner liebenden Freiheit, der göttlichen Philanthropie, d.h. Er, Gott, hat uns in Sein Leben aufgenommen. Niemals kann der Unterschied zwischen Geschaffenem und Ungeschaffenem überbrückt werden; und das will gerade die sogenannte apophatische Theologie,

der Apophatismus besagen - ich werde darauf zurückkommen müssen.

Eine andere Prämisse: die östlichen Kirchenväter kennen keine scharfe Linie zwischen Theologie und Mystik. Gerade weil die christliche Wahrheit als existenzbezogenes Ereignis erfaßt wird, das immer wieder auf Vereinigung mit der Quelle der Wahrheit hinsteuert, deswegen ist die Theologie zutiefst mystisch, d.h. also, Theologie setzt einen existentiellen Vorgang voraus, nach dem sich der Mensch der neuen geoffenbarten Wahrheit anpaßt. Es führt eine Anpassung, eine Metanoia des Menschen an das Ereignis der Wahrheit heran - das ist die innere Verwandlung und Metamorphose, von der ich zuvor sprach. Und wenn sich der Mensch verwandelt, dann wird er der Ort der Wahrheit, die Wahrheit erscheint im Denken und Leben des Menschen, der Mensch ist die lebendige Wahrheit. Die Dogmen (Wahrheiten der Kirche), von denen wir heute sprechen, wollen nicht definieren - das ist ein Grundunterschied zwischen Ost und West -, sondern das Heil in Christus offenbaren und sicherer Wegweiser zum Heil sein. Sie gelten als Dogmen, weil sie gerade Heilserfahrung bezeugen und erzeugen. Daher kann man verstehen, warum die Orthodoxen immer wieder auf der Akribie der offiziellen dogmatischen Entscheidungen der Kirche insistieren.

Eine andere Prämisse: die östliche Theologie ist wesentlich und eigentlich liturgisch. Ihr "Sitz im Leben" ist die Liturgie der Kirche. Die Theologie selbst übt eine theologische Funktion aus. Ich werde dieses Thema "Was ist Liturgie?" sehr kurz zusammenfassen, denn soviel man auch über die Liturgie spricht und hört, wird man nie das Ganze aussagen, weil sie eine Sache der Erfahrung ist. Die Liturgie ist der Ort, in dem die "magnalia Dei", die herrlichen Taten Gottes, vor allem durch die Eucharistie immer wieder erfahren, verkündigt und gefeiert werden. Dadurch wird das neue Leben Gottes geschenkt; die Theologie kann also nur aus dieser geschenkten "Koinonia" Erfahrung schöpfen, in die Liturgie ausmünden und in der Liturgie ihren Anspruch haben. Als liturgische Funktion hat die Theologie mit der Wahrheit des christlichen Heiles zu tun, mit dem Ereignis der christlichen Wahrheit. In der Liturgie ereignet sich also die Theologie als Gebet und doxologisches Bekenntnis. Gollwitzer, ein Professor aus Berlin, hat gerade die Liturgie als "gebetetes Dogma", als gebetete Theologie bezeichnet. Damit ist auch im-

pliziert, daß die Theologie per definitio kirchliche Funktion ist; die Erkenntnis und Aktualisierung der christlichen Wahrheit geschieht also immer als Gnade des Heiligen Geistes, der vor allem durch die liturgischen Handlungen der Kirche verliehen wird und neues Leben erzeugt. Die Theologie, die mit diesem neuen Leben zu tun hat, schöpft unaufhörlich aus der Heilserfahrung der ganzen Kirche.

Und diese Heilserfahrung ist nur in der Kirche möglich und wahr. Darüberhinaus bewahrt die Theologie in der Kirche ihren Anspruch, apostolisch und katholisch zu sein, indem sie das Zeugnis der apostolischen Heilsverkündigung vernimmt und sie als Wahrheit der ganzen Kirche aktualisiert. Die Theologie, die immer in und von der Kirche auf die Kirche hin gepflegt wird, hört vor allem auf das lebendige Zeugnis der Heiligen und Kirchenväter, erneuert dieses Zeugnis in neuer Form, in jeder Zeit und in jeder Situation.

Ich werde noch kurz über das biblische Ethos der orthodoxen Theologie sprechen. Ohne Kenntnis der Bibel kann man die Orthodoxie nicht verstehen. Das ist im Westen vielfach mißverstanden worden. Harnack z. B. war in seinem Buch "Das Wesen des Christentums" der Meinung, in der griechischen Kirche hätte man nicht mit dem Evangelium zu tun - es handele sich um Götzendienst, um eine Erneuerung der alten griechischen Mysterien u.s.w. Dieses Buch hatte großen Einfluß auf den Westen - Gott sei Dank teilt jedoch heute kein ernsthafter Theologe mehr diese Meinungen.

Wenn man die Bibel nicht kennt, kann man auch die Orthodoxie nicht verstehen. Denn die Grundkategorien des biblischen Denkens werden durch die Liturgie in der östlichen Theologie weiter entwickelt und gelebt. Die Orthodoxie stellt gerade diese Synthese: was die Griechen als allmenschliche Weisheit gesagt haben, das wurde von den Kirchenvätern mit dem biblischen Denken bearbeitet, infiltriert und daraus die neue Synthese, das patristische Christentum, geschaffen. Aber die Bibel ist die Grundlage zum Verständnis der orthodoxen Theologie. Natürlich ist es wichtig zu sagen, wie die Kirchenväter die Bibel interpretierten und auslegten - hier liegt ein anderer großer Unterschied; ich sagte Ihnen, daß sich die Kirchenväter nicht an eine Methode gebunden fühlen, wie z. B. die Auslegungsmethode, Typologie, Allegorie, historisch-kritische u.s.w. Nein, sie machen von allen diesen

Methoden Gebrauch, denn für sie ist die "Theorie" wichtig, das "Ereignis", von dem die Bibel spricht. Und sie machen die Gegenwärtigkeit bzw. die Aktualisierung des biblischen Ereignisses nicht von seiner sprachlichen Formulierung und deren Verständnis abhängig, sondern von der Gegenwart dieses Ereignisses. Die Auslegung war im Osten immer eine liturgische Funktion, aus der Liturgie heraus; denn die Ereignisse, von denen die Bibel spricht, sind Ereignisse der Liturgie, an denen jeder Gläubige teilnimmt. In der Liturgie werden wir Zeitgenossen Christi, Augenzeugen - das kann man nicht einfach von einer sprachlichen Formulierung abhängig machen!

Ein letzter Zug der orthodoxen kirchlichen Theologie: die Tradition, die immer ein Dorn im Auge des Westens ist. Nach den Worten des Hl. Athanasius, eines der bahnbrechendsten Theologen des 3.Jh., ist der Glaube der Kirche wahr, da er von der apostolischen Lehre und der Tradition des Väter stammt und vom Alten und Neuen Testament bestätigt wird. Die Tradition gehört also zum Wesen des bibLschen Wortes selbst. Die orthodoxe Theologie kennt dieses Dilemma nicht, das die Theologie im Westen immer in eine Sackgasse geführt hat, nämlich Bibel und Tradition; das ist für den Osten ein Pseudo-Problem. Es geht nicht um ein dialektisches Verhältnis zwischen diesen beiden.

Gott will uns retten, Er sendet uns Christus, Christus sendet den Heiligen Geist und lädt uns ein zur Erfahrung des Heiles. Gerade diese Erfahrung der göttlichen Philanthropie, wie sie die Kirche zum Ausdruck bringt, ist die Tradition. Sie ist also die geschichtlich bedingte Form des Evangeliums, des Glaubens und des Lebens der Kirche. Sie ist die geschichtliche Vergegenwärtigung der Wahrheit, der Offenbarung Jesu Christi. Und in diesem Sinne ist die Tradition im orthodoxen Denken und Leben weder ein Prinzip noch ein distinktives Merkmal. Man sagt immer wieder, die Orthodoxen seien Traditionalisten; gerade die Orthodoxie hat die Tradition, sie pocht sogar darauf. Die Tradition ist nicht ein Prinzip, sondern ein existentieller Zustand der Kirche, ein inneres Bezugsmoment ihres Lebens und ihrer Theologie. Als solche hat die Tradition mit der Fülle und der Integrität der christlichen Wahrheit zu tun. Es geht also bei der Tradition um das "Charisma" der Wahrheit, um das Leben und Denken in der Wahrheit. In diesem Sinne ist die Tradition identisch mit der Schrift, und sie spricht, sie zeugt von der

pliziert, daß die Theologie per definitio kirchliche Funktion ist; die Erkenntnis und Aktualisierung der christlichen Wahrheit geschieht also immer als Gnade des Heiligen Geistes, der vor allem durch die liturgischen Handlungen der Kirche verliehen wird und neues Leben erzeugt. Die Theologie, die mit diesem neuen Leben zu tun hat, schöpft unaufhörlich aus der Heilserfahrung der ganzen Kirche.

Und diese Heilserfahrung ist nur in der Kirche möglich und wahr. Darüberhinaus bewahrt die Theologie in der Kirche ihren Anspruch, apostolisch und katholisch zu sein, indem sie das Zeugnis der apostolischen Heilsverkündigung vernimmt und sie als Wahrheit der ganzen Kirche aktualisiert. Die Theologie, die immer in und von der Kirche auf die Kirche hin gepflegt wird, hört vor allem auf das lebendige Zeugnis der Heiligen und Kirchenväter, erneuert dieses Zeugnis in neuer Form, in jeder Zeit und in jeder Situation.

Ich werde noch kurz über das biblische Ethos der orthodoxen Theologie sprechen. Ohne Kenntnis der Bibel kann man die Orthodoxie nicht verstehen. Das ist im Westen vielfach mißverstanden worden. Harnack z. B. war in seinem Buch "Das Wesen des Christentums" der Meinung, in der griechischen Kirche hätte man nicht mit dem Evangelium zu tun - es handele sich um Götzendienst, um eine Erneuerung der alten griechischen Mysterien u.s.w. Dieses Buch hatte großen Einfluß auf den Westen - Gott sei Dank teilt jedoch heute kein ernsthafter Theologe mehr diese Meinungen.

Wenn man die Bibel nicht kennt, kann man auch die Orthodoxie nicht verstehen. Denn die Grundkategorien des biblischen Denkens werden durch die Liturgie in der östlichen Theologie weiter entwickelt und gelebt. Die Orthodoxie stellt gerade diese Synthese: was die Griechen als allmenschliche Weisheit gesagt haben, das wurde von den Kirchenvätern mit dem biblischen Denken bearbeitet, infiltriert und daraus die neue Synthese, das patristische Christentum, geschaffen. Aber die Bibel ist die Grundlage zum Verständnis der orthodoxen Theologie. Natürlich ist es wichtig zu sagen, wie die Kirchenväter die Bibel interpretierten und auslegten - hier liegt ein anderer großer Unterschied; ich sagte Ihnen, daß sich die Kirchenväter nicht an eine Methode gebunden fühlen, wie z. B. die Auslegungsmethode, Typologie, Allegorie, historisch-kritische u.s.w. Nein, sie machen von allen diesen

Methoden Gebrauch, denn für sie ist die "Theorie" wichtig, das "Ereignis", von dem die Bibel spricht. Und sie machen die Gegenwärtigkeit bzw. die Aktualisierung des biblischen Ereignisses nicht von seiner sprachlichen Formulierung und deren Verständnis abhängig, sondern von der Gegenwart dieses Ereignisses. Die Auslegung war im Osten immer eine liturgische Funktion, aus der Liturgie heraus; denn die Ereignisse, von denen die Bibel spricht, sind Ereignisse der Liturgie, an denen jeder Gläubige teilnimmt. In der Liturgie werden wir Zeitgenossen Christi, Augenzeugen - das kann man nicht einfach von einer sprachlichen Formulierung abhängig machen!

Ein letzter Zug der orthodoxen kirchlichen Theologie: die Tradition, die immer ein Dorn im Auge des Westens ist. Nach den Worten des Hl. Athanasius, eines der bahnbrechendsten Theologen des 3.Jh., ist der Glaube der Kirche wahr, da er von der apostolischen Lehre und der Tradition des Väter stammt und vom Alten und Neuen Testament bestätigt wird. Die Tradition gehört also zum Wesen des bibLschen Wortes selbst. Die orthodoxe Theologie kennt dieses Dilemma nicht, das die Theologie im Westen immer in eine Sackgasse geführt hat, nämlich Bibel und Tradition; das ist für den Osten ein Pseudo-Problem. Es geht nicht um ein dialektisches Verhältnis zwischen diesen beiden.

Gott will uns retten, Er sendet uns Christus, Christus sendet den Heiligen Geist und lädt uns ein zur Erfahrung des Heiles. Gerade diese Erfahrung der göttlichen Philanthropie, wie sie die Kirche zum Ausdruck bringt, ist die Tradition. Sie ist also die geschichtlich bedingte Form des Evangeliums, des Glaubens und des Lebens der Kirche. Sie ist die geschichtliche Vergegenwärtigung der Wahrheit, der Offenbarung Jesu Christi. Und in diesem Sinne ist die Tradition im orthodoxen Denken und Leben weder ein Prinzip noch ein distinktives Merkmal. Man sagt immer wieder, die Orthodoxen seien Traditionalisten; gerade die Orthodoxie hat die Tradition, sie pocht sogar darauf. Die Tradition ist nicht ein Prinzip, sondern ein existentieller Zustand der Kirche, ein inneres Bezugsmoment ihres Lebens und ihrer Theologie. Als solche hat die Tradition mit der Fülle und der Integrität der christlichen Wahrheit zu tun. Es geht also bei der Tradition um das "Charisma" der Wahrheit, um das Leben und Denken in der Wahrheit. In diesem Sinne ist die Tradition identisch mit der Schrift, und sie spricht, sie zeugt von der

Gegenwart Jesu Christi, vom Werk des Heiligen Geistes und sie wird getragen vom Heiligen Geist. Darüberhinaus ist die Tradition ja eine Erfahrung der Gegenwart Christi, eine Erfahrung des Heiligen Geistes in der Kirche. Und diese Erfahrung, gesammelt durch die Jahrhunderte, wird zu einem Schatz der Kirche. Es ist selbstverständlich für die Orthodoxen, daß der orthodoxe Glaube identisch ist mit der einen, ungeteilten alten Kirche der sieben Ökumenischen Konzile. Man kann die Entwicklung dieses Glaubens durch die Konzile leicht in einem Handbuch der Dogmengeschichte verfolgen.

Hier geht es um etwas anderes. Die orthodoxe Theologie kreist um das Mysterium des neuen Lebens, der neuen Kreatur - wie ich schon sagte - um das Mysterium, das durch Jesu Leben, Lehre und Werk unsere neue Realität geworden ist. Der Ansatz der Theologie läßt sich in einem Satz zusammenfassen: Was hat Gott für uns getan? Im Westen fragt man meistens umgekehrt: Wie bekomme ich einen gnädigen Gott? Bei uns fragt man, wenn man es so schematisch sagen will: was hat Gott für uns getan? Wie offenbart, realisiert und vergegenwärtigt sich das neue Leben des trinitarischen Gottes in der Geschichte? Und um diesen Ansatz fügen die Kirchenväter konsequent alle Themen der Theologie zu einem homogenen Ganzen zusammen. Das haben Sie wahrscheinlich gemerkt, alle Themen dieses Seminars fügen sich zu einem Ganzen zusammen.

Man kann vom Leben und Denken der Orthodoxen Kirche nichts herausnehmen; wenn man auch nur eine Kleinigkeit herausnimmt, dann entstellt man das Bild von der Orthodoxie, von der Kirche. Den Kirchenvätern geht es eigentlich um die Wahrheit, um die Echtheit, um die Geschichtlichkeit des neuen Lebens in Christus. Dieser Ansatz bedingt auch die Methode der Theologie. Sie sprechen von Gott, von Christus, vom Heiligen Geist aus der tiefen Erfahrung des neuen Lebens, nicht aus logischer Neugier und auch nicht mit der Logik des Kausal- und Rechtsdenkens.

Die Theologie ist bei den Kirchenvätern immer apophatisch, vokativ; Gott ist der Schöpfer, und als Schöpfer ist Er kein Gegenstand der Spekulation, denn Er bleibt in Seinem Wesen immer unfaßbar und unaussprechlich. Die Kluft zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung bleibt unüberbrückbar, weil ja gerade Gott in Seinem Wesen das abso-

lut Andere ist und jede Form, jede Möglichkeit und Qualität des Seins übersteigt. Die Kirchenväter sprechen von Gott in der sogenannten antinomischen Form, also in entgegengesetzten Sachverhalten. Der beste Weg, Gott zu erkennen, ist die Erkenntnis Seiner Unfaßbarkeit, sagt Johannes Damascenus.Die Erkenntnis Gottes vollzieht sich im "leuchtenden Schweigen" oder im "göttlichen Dunkel" (Dionysios Areopagita). Die Gnade der Gotteserkenntnis übersteigt jede Erkenntnis. Sie macht jede Erkenntnis überflüssig.

Das ist ein allgemeiner Zug der Kirchenväter. Aber dies ist kein Agnostizismus, wie man das so oft mißversteht. Denn Gott offenbart Sich in der Einheit der drei Personen. Das trinitarische Dogma bildet die Grundlage und das Ziel der Theologie, der Kirche und der christlichen Existenz. Das gesamte Leben der Kirche, insbesondere das liturgische Leben, ist eine epikletische Zuwendung zur Trinität, zur Fülle des Lebens und der Wahrheit, und die Theologie mündet als trinitarische immer in Doxologie und Jubel.

Der Gott, der als dreieiniger Gott völlig unfaßbar bleibt, offenbart Sich zwar in der Geschichte als Vater, Sohn und Heiliger Geist; das ist eine Offenbarung des persönlichen und lebendigen Gottes, der als Vater, Sohn und Heiliger Geist, also als Person in untrennbarer Gemeinschaft mit den anderen in der Geschichte wirkt und neues Leben schenkt. Der Grundsatz der östlichen Theologie besteht in dem Bekenntnis: Gott wurde Mensch, damit der Mensch Gott werde. Die Kirchenväter sehen Gott oder die Trinität nicht in sich selber, ihrem inneren Leben - sie scheuen sich, von einer "Psychologie der Trinität" zu sprechen; nein, sie sprechen nur vom Handeln Gottes und vom Weg, von der Freiheit des Menschen. Sie denken also an Gott in Seiner Bewegung zum Menschen hin. Gott wurde Mensch, damit der Mensch Gott werde. Das ist die bekannte Lehre von der Theosis. Diese Theosis hat den Sinn der Vergöttlichung, daß der Mensch durch die Gnade das wird, was Gott von Natur aus ist. Das heißt, daß der Mensch an den Bedingungen des trinitarischen Lebens teilhat. Christus ist also Mensch geworden, nicht primär, um die Sünde und ihre Folgen zu tilgen - wie es vor allem die katholische Lehre ist, - sondern um die gestörte menschliche Natur und den ganzen Kosmos wieder in ihren Urzustand zu bringen.

Dieses Werk setzt bereits bei Mariä Verkündigung ein. Diese neue Schöpfung wird durch Jesus Christus realisiert, durch das ganze Leben Jesu Christi, vor allem durch Sein Kreuz, Seine Auferstehung und Himmelfahrt. Das Heil des Menschen und sogar der gesamten Kreatur ist die Folge der Menschwerdung Christi, bei der Christus die ganze menschliche Natur in Sich aufnahm, verherrlichte und vergöttlichte. Durch den Tod und die Auferstehung Jesu Christi ist der letzte Feind des Menschen, der Tod, definitiv besiegt worden. Das feiern wir, das bekennen wir, das erfahren wir im Auferstehungsgottesdienst. Der Tod ist total besiegt worden, er hat keine Macht über den Menschen mehr. Die Kirche ist durch die Auferstehung zum Ort der Unsterblichkeit geworden. Die Kirche ist also der lebendige Leib Christi, die wiederhergestellte neue Kreatur geworden, die auf ihre eschatologische Vollendung harrt. Die Aufgabe der Kirche besteht darin, die ganze Menschheit und den ganzen Kosmos Christus als Hingabe darzubringen, damit der Kosmos verherrlicht wird und darüber hinaus, daß die Kirche von dieser Verherrlichung Zeugnis ablegt. Sie merken, wenn wir von Gott, Trinität, Christus, Geist, Kirche sprechen, bekennen und beschreiben wir nicht, was wir ausdenken, sondern was geschehen ist, was Gott für uns getan hat. Die Existenz und die Funktion der Kirche ist mit der Sendung des Heiligen Geistes durch Christus verbunden, und der Geist aktiviert und vollendet das Werk Jesu Christi höchst personal in jeder einzelnen Person. Christus ruft die Kirche ins neue Leben als Seinen Leib, der Geist aktualisiert das Werk in jedem einzelnen Gläubigen.

Der Geist schafft also lebendige Ikonen Christi. In dem persönlichen Empfang des Heiligen Geistes gliedert sich jeder Mensch als lebendiger Leib Christi, empfängt ständig das verherrlichte neue Leben Christi und wird in den neuen Christus verwandelt. Alle Christen werden "Christophoren" - Christustrager - genannt. Die Kirche ereignet sich also im Vollzug dieser Neugeburt aus dem Geiste - denken Sie an das Gespräch Jesu mit Nikodemus. Die konkreten Handlungen zu dieser christusförmigen Verwandlung sind ja die Sakramente. Die Sakramente sind eigentlich keine Zeichen, die symbolhaft etwas darstellen, sondern die personelle Vergegenwärtigung des christlichen Heils. Sie bewirken die Teilnahme am Leib Christi selbst. Sie vermitteln das neue Leben und die Kräfte zum neuen Leben. Vor allem in und durch die Eu-

charistie erfüllt und aktualisiert sich das letzte Ziel des Menschen und der Welt, d.h. die reale Aufnahme oder Teilnahme am Leben Jesu und der Empfang der Fülle der Charismen des Heiligen Geistes. Die Eucharistie - das ist auch ein Grundsatz der orthodoxen Theologie - identifiziert sich mit der Kirche. Die Eucharistie ist das Wahrheits- und Identitätsereignis der Kirche, mit anderen Worten: die Eucharistie und die Sakramente sind ein verlängertes, immerwährendes Pfingstereignis.

Wahres Leben realisiert sich immer nur in Christus. Der bekannte Theologe Nikolaus Kabasilas (14.Jh.) schrieb ein Buch mit dem Titel "Das Leben in Christo"; und er beschreibt darin nichts anderes als die Sakramente, das Leben durch die Sakramente und von den Sakramenten her. Mit dem Wort "in Christo" ist also die Teilnahme an Christi Leben gemeint, und diese Teilnahme wird durch den Vollzug der Sakramente ermöglicht. Das Leben des Menschen befindet sich ständig im Werden und Wachstum, in ständiger Erneuerung und Verklärung, und deswegen muß unsere Existenz, unser Leben immer von Christus aufgenommen werden und Sein Leib, Sein Blut werden - das heißt Kirche.

Wir müssen immer von neuem "verkirchlicht " werden. Diese ständige Aufnahme des Lebens, der Welt, von der Kirche, diese Verkirchlichung, das ist die Wesensbestimmung des Menschen. Der Mensch besteht wie Christus aus zwei Naturen, und seine Aufgabe ist es, ein neuer lebendiger Christus zu werden nach der Gnade. Simeon der Neue Theologe beschrieb und bekannte diese neue Erfahrung der Vergöttlichung auf folgende Weise: "Schau an den Unterschied! Mensch bin ich von Natur, Gott durch Gnade. Siehe, welche Gnade ich künde. Einigung mit Jenem, sinnlich und gedanklich, wesentlich und geistlich". Das ist die totale Einigung des Menschen mit Gott, mit Christus durch die Gnade. Und das ist keine abstrakte Anthropologie, das ist wahre Menschwerdung, wahre Athropogonie. Der Hl. Basilius sagte einmal: "Der Mensch hat den Auftrag, Gott zu werden", Und dieser Auftrag ist keine extreme Nachahmung Christi, sondern eine reale Teilnahme, eine reale Verwandlung unserer Natur nach der Natur Jesu Christi, nach der gottmenschlichen Natur Jesu. Das kann der Christ nur und allein durch den Beistand des Geistes erreichen, indem er sich und seine ganze Existenz dafür offenhält. Und hierin liegt der Sinn der

Askese und der Spiritualität: ständige Wachsamkeit und Bereitschaft, damit Christus im Menschen Wohnung nimmt. Bitte, beachten Sie die Formulierung! Ständige Wachsamkeit unsererseits, damit Christus in uns Wohnung findet. Die Askese ist keine Methode, sondern eine Qualität des Lebens. Wenn man sich von allem Sündhaften und Fremdartigen entleert, wird man frei, und je freier man wird, desto offener wird man für den Empfang des Geistes. Damit wird man ontologisch zur lebendigen Ikone Christi. Man wird also wahrhaft Person und erreicht damit die höchste Stufe geistlicher Existenz. Die Spiritualität hat demnach mit der höchsten Aktivierung des Geistes im menschlichen Leben zu tun, je nach Maß der menschlichen "Synergia", der menschlichen Freiheit und der "Metanoia", der Bekehrung. Je nach Offenheit und Freiheit kann die Spiritualität verschiedene Stufen aufweisen. Diese Spiritualität erkennt man nicht nur durch Vorträge oder Praktiken, sondern durch die Teilnahme am Leben der Kirche, durch das Leben der Heiligen der Kirche, insbesondere der Gottesmutter Maria. Die Heiligen zeugen eben davon, daß das christliche Heil, das Evangelium Christi kein Mythos ist, sondern eine geschichtliche Berufung in die Gnade Jesu Christi durch Seinen Geist:

Die Christen sind Christus- bzw. Geist-förmige Menschen ("Christoeides") und Vorbilder der theandrischen Existenz in der Kirche. Dieses theandrische Leben der Gnade, das die Heiligen erfahren durften, dürfen und können wir durch Ikonen darstellen. In den Ikonen sehen wir gerade das, was Gott den Menschen als letztes Ziel gesetzt hat, nämlich die Vergöttlichung und die immerwährende Doxologie der göttlichen Liebe.

Liturgie und Mission

Protosingelos Athanasius

Ich glaube, daß es bei einer Versammlung wie dieser nützlich ist, das Verhältnis von Liturgie und Mission aufzuzeigen . Es ist bekannt, daß die Orthodoxe Kirche mehr als liturgische, denn als missionarische, d.h. missionierende Kirche angesehen wird. Diese Charakterisierung trifft teilweise zu. Doch empfiehlt es sich, festzustellen, was Liturgie und Mission in der Orthodoxie an sich bedeuten.

Einige hier im Westen glauben fast, daß die Mission, die Missionierung, das Wesen der Kirche sei und an erster Stelle stehe, die Liturgie dagegen, unter der ich das gesamte gottesdienstliche Leben mit der Eucharistie als Höhepunkt verstehe, an zweiter Stelle.

Von vorneherein möchte ich sagen, daß die Liturgie nicht auf Kosten der Mission unterstrichen wird. Vielmehr möchte ich darstellen, daß diese zwei Elemente in der Orthodoxie als eine Einheit gesehen werden. Schon bei der Betrachtung des Evangeliums können wir feststellen, daß zwischen Liturgie und Missionierung ein dynamisches Spannungsverhältnis besteht.

So sehen wir etwa im 13. bis 17. Kapitel des Johannes-Evangeliums, daß es Christus um die Mission und die Liturgie geht. Christus sendet die Apostel als Missionare und Zeugen Seines Evangeliums aus. Am Ende des 17. Kapitels schließt Er diese Rede mit einem großen Gebet ab. Und es scheint so, als spräche Er nicht mehr über Mission, sondern über den Kern der Liturgie. Hieran erkennt man

die Spannung zwischen Liturgie und Mission. In der apostolischen Zeit der Kirche sieht man ebenfalls[53] ein solches Spannungsverhältnis. Die Kirche erscheint als offene Gesellschaft, die in Christus lebt. Beide Dimensionen kann man auch in den Apostelbriefen ablesen. Natürlich ist es sehr wichtig, daß beide Dimensionen durch den Heiligen Geist verwirklicht werden. Stellen, an denen von der Mission durch den Heiligen Geist gesprochen wird, tragen einen besonderen Akzent. Der Hl.Geist ist eine Kraft, die der Ausbreitung der Kirche dient. Dieser Aspekt, der den Hl.Geist als eine Kraft darstellt, kann als missionarisch-historisch bezeichnet werden. Darüber haben in unserer Zeit Vater Justin Popovic, Florovskij, Schmeman, Zizioulas u.a. geschrieben. Aber es wurde auch unterstrichen, daß der Hl.Geist nicht nur eine Kraft ist, die ausstrahlt, sondern auch eine Kraft der Sammlung zur Einheit.

Und dies ist eine andere Dimension, in der der Hl. Geist nicht nur eine Kraft, sondern auch eine Versammlung, eine Gemeinschaft, ist. Diese andere Dimension der Kirche könnte man eucharistisch und eschatologisch nennen. Das ist nicht nur in der Urkirche so, sondern genauso in der Orthodoxie heute.

Vielleicht ist die Mission in der Orthodoxie nicht genügend ausgeprägt. Das ist natürlich unsere Schwäche und vielleicht manchmal auch unsere Sünde. Die Orthodoxie hebt die Mission nicht auf. Wohl überwiegt die liturgische Dimension der Kirche. Aber die Orthodoxie heiligt dadurch die missionarisch-historische Dimension der Kirche.

Gehen wir nun ins Detail: Das Wesen der Kirche enthält sowohl die missionarisch-historische als auch die eschatologisch-eucharistische Dimension. Die Kirche ist das Volk Gottes, das über die ganze Erde verstreut ist und eingeladen wird, zum Reiche Gottes hinzuwandern. Also ist die Kirche eine historische Realität, und sie ist dazu berufen, in dieser Welt Zeugnis abzulegen und ihr zu dienen. Das ist ihre ständige Diakonie in dieser Welt. Die Kirche setzt hier das Werk Christi fort, wie ein Diakon, ein Diener Gottes, der gekommen ist, die verstreuten Kinder Gottes zu sammeln. Diese evangelisch-missionarische Seite der Kirche hat in der Orthodoxie niemals gefehlt. Es gab Zeiten, in denen die Missionstätigkeit der Kirche weniger ausgeprägt war, wie zB. in der Zeit der Türkenherrschaft bei uns. Aber dann zeigt sich doch, daß die Mission der Kirche lebendig ist. Die Kirche erweist sich hier als

missionarisch, und zwar nicht nur missionarisch unter anderen Völkern wie in Afrika, sondern auch im eigenen Volk, wo sich Menschen durch die historischen Gegebenheiten vom Glauben entfernt haben und missioniert werden müssen.

Natürlich haben uns unsere Brüder im Westen geholfen, unsere missionarische Pflicht zu erkennen. Aber den eigentlichen Impuls hat meiner Meinung nach die missionarische Bedeutung der Liturgie selbst gegeben. Die Liturgie hat uns zu Missionaren gemacht, sie hat uns zurückgeführt zum Missionarischen. Und so kehrt die Orthodoxie zu den apostolischen und kirchenväterlichen Quellen zurück. Diese Rückkehr zum Apostolisch-Kirchenväterlichen zeigt, daß die Mission aus der Liturgie erwächst und auch schon damals erwuchs. In der kirchenväterlichen und apostolischen Kirche, also in der Urkirche, ging die Mission von der eucharistischen Gemeinschaft aus. Die Mission war nicht Angelegenheit einzelner Personen, sondern sie war ein Werk der gesamten Kirche. Wenn ich von der Mission der gesamten Kirche spreche, so sollte man jedoch nicht denken, daß es eine besonders gute Organisation der Gesamtkirche gegeben hätte. Das

"liturgische-Gemeinschaft-Haben", das die Kirche begründet, entfaltet die Mission. Und so gehen Missionare aus, um Menschen in die liturgische Gemeinschaft hineinzubringen, in der wir uns selber befinden. Vielleicht könnte man es überspitzt so formulieren: In der orthodoxen Tradition hat man nicht das Evangelium verkündigt, damit die Menschen etwas

über Christus wissen oder über das Evangelium als die Wahrheit Gottes. Auch dieses Element ist in der Mission natürlich vorhanden. Man muß vom Evangelium hören, vom Wort Gottes hören, aber das Ziel der Verkündigung besteht darin, die Menschen in die Liturgie einzuführen.

Was aber heißt "Liturgie"? Worin ist ihre eucharistisch-eschatologische Dimension beschlossen? Wenn man die Mission nur als eine Art Ausbreitung, Expansion einer neuen Wissenschaft von Gott betrachtet, kann es passieren, daß man auf der historischen Ebene verharrt. Dann ist die Kirche nur ein Element des historischen Fortschritts. Dann kann man das Christentum als einen Beitrag zur Geschichte der Menschheit ansehen, einen Beitrag zur Entfaltung der Ge-

sellschaft und der Kultur. Daraus ergibt sich eine progressive Entwicklung und eine Verbesserung der menschlichen Geschichte. Gewiß hat das Christentum in dieser Hinsicht der Menschheit viel gegeben. Zum Beispiel hat das Christentum geholfen, die Sklavenhalterei abzuschaffen und den Fortschritt der Menschheit human zu gestalten. Die Entfaltung der Kultur und der Wissenschaft hat christliche Grundlagen. Doch das allein wäre zu wenig.

In der Liturgie lebt und kostet die Kirche die Eschatologie, und nicht nur die Geschichte. In der Liturgie ist die Kirche metahistorisch oder apokalyptisch, weil sie in der Liturgie die letzte Realität vorausahnt, die uns im Reiche Gottes geschenkt wird. Die Kirche ist nicht nur eine Verbesserung, sondern die Verklärung einer Erfüllung und Erlösung. Man kann auch mit den Worten der Kirchenväter sagen: eine Vergöttlichung der historischen Realitäten.

Doch gleichzeitig ist die Liturgie auch Gericht über die Menschheit und über die Geschichte. Denn die Kirche ist das Ziel der Welt. Die Kirche ist das große Mysterium, in dem sich das wirkliche Ziel der Welterschaffung offenbart, das, was Gott für diese Welt vorausgeschaut hat.

Ohne diese eucharistisch-eschatologische Dimension besteht immer die Gefahr, daß Christentum und Kirche einen humanistischen Aktivismus betreiben. Die Kirche wird als gute Organisation betrachtet, die der Menschheit helfen kann, ihr historisches Ziel zu erreichen. Sehr häufig wird die Kirche eben unter diesem Aspekt betrachtet.

In unserer Heimat, den Ländern des sogenannten realen Sozialismus, verwarf man jede Bedeutung, die das Christentum oder die Kirche haben könnte. Jetzt erkennt man, daß diese Einschätzung nicht richtig ist und daß die Kirche auch nützlich sein kann. So macht man sich Gedanken darüber, wie die Religion in der nachmarxistischen Epoche weiterleben wird. Doch eine derartige Einschätzung der Kirche ist für mich nicht annehmbar. Die Bedeutung der Kirche wird hier herabgesetzt.

Auch in westlichen Gesellschaften betrachtet man häufig die Kirche in ähnlicher Weise als einen positiven Faktor in der Entwicklung des menschlichen Fortschritts. Man heißt also im Westen Religiosität in gewisser Weise gut. Aber ein derart utilitaristischer Zugang zur Kirche trifft für die Orthodoxie nicht zu. Das aus der liturgischen Dimension

der Kirche erwachsende Verständnis kann die Kirche nicht als eine Art christliches Rotes Kreuz betrachten. Natürlich ist das Rote Kreuz eine gute Sache, und auch die orthodoxen Christen könnten vom Roten Kreuz manchmal einiges lernen. Aber es geht uns nicht um das ethische, utilitaristische oder humanitäre Prinzip. In der Liturgie offenbart die Kirche ihr eigentliches Wesen als Mysterium des Reiches Gottes in der Welt. Aber nicht des Reiches Gottes in dem Sinne, daß man hier den Frieden verkündet in der Art der christlichen Friedenskonferenzen oder Gerechtigkeit und Befreiung. All das ist natürlich ganz gut, aber es ist viel zu wenig.

Die Liturgie bringt viel mehr und drückt viel mehr aus. Die Liturgie ist die eschatologische Versammlung des Volkes Gottes um seinen Herrn. In der Liturgie ist die Kirche um Christus versammelt und nimmt an Christus teil. Wenn die Kirche in der Kommunion Christus empfängt, dann wird die Kirche vergöttlicht, dann wird sie Christus. Natürlich darf man die Kommunion nicht als ein besonderes Mittel zur Verbesserung des eigenen psychischen Zustandes betrachten. Auch das ist selbstverständlich vorhanden als psychisch-ethisches Teilnehmen an Gott. Aber allein wäre es wiederum zu wenig. Die Liturgie ist vielmehr Kommunion, Teilhabe am Leben der Dreifaltigkeit durch den Hl. Geist.

Wenn Christus im Gebet an den Vater im 17. Kapitel des Johannes-Evangeliums sagt: "Ich will, daß sie eins seien, wie wir eins sind", so ist der Sinn, daß der Vater und der Sohn zu uns kommen und uns durch den Hl. Geist nach dem Bild der Hl.Dreifaltigkeit vereinigen. Am Anfang des 17. Kapitels (Vers 3) sagt Jesus: "Dies ist das ewige Leben", d.h. die Liturgie ist bereits der Empfang des ewigen Lebens, ist die Gegenwart dieser letzten eschatologischen Realität hier und jetzt.

Das macht den Hl.Geist zu einer Realität - Er ist in der Liturgie gegenwärtig. Jetzt kann man verstehen, warum dem Hl. Geist in der Orthodoxie eine derartige Bedeutung beigemessen wird, warum wir die Anrufung, die Epiklese des Hl.Geistes brauchen. So wird auch verständlich, warum der gesamte Osten das hier im Westen verbreitete filioque in der Lehre vom Hl. Geist nicht annehmen will und kann. Wir wissen wohl aus der Liturgie erfahrensmäßig, daß das filioque eine gewisse Teilwahrheit beinhaltet, aber es spricht nur die missionarisch-historische Seite des Hl. Geistes an. Wenn uns dagegen der Heilige

Geist in der Liturgie die Gemeinschaft mit der Heiligen Dreieinheit vermittelt, so führt Er uns in die Meta-Geschichte, d.h. über die Geschichte hinaus ins Eschatologische. Der Hl.Geist führt uns in die Dreifaltigkeit als einer Gemeinschaft des göttlichen Lebens. Und dann befindet sich der I. Geist in der Dreifaltigkeit - Er ist nicht in der Mission; Er führt nicht hinaus, sondern Er führt hinein.

Damit Sie sehen, daß ich hier nicht meine eigenen Gedanken darlege, verweise ich auf das Werk des Hl.Basilius über den Hl.Geist. Er führt dort auf der Liturgie aufbauend aus, daß der Hl.Geist dem Vater und dem Sohn gleich ist. Vielleicht ist Ihnen bekannt, daß der Hl.Basilius ganz bewußt gewisse Ausrufe des Priesters in der Liturgie änderte. Es hieß dort: "Ehre dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist". Dies deutet auf den missionarischen Aspekt hin - die Wahrheit Gottes wird uns vom Vater durch den Sohn im Hl.Geist nahegebracht. Aber hieraus ergibt sich gewissermaßen, daß der Sohn und der Hl.Geist nur unserer Erlösung dienen. Der Hl.Basilius führt aus der Liturgie heraus, antizipiert und greift auf, daß der Sohn und der Hl.Geist mit dem Vater gleich sein werden und daß die Erlösung nicht nur im Dienste des Sohnes und des Hl. Geistes besteht, durch den wir wiederhergestellt werden. Das wäre nur die eine Seite der Erlösung. Hier wird die Erlösung als Befreiung, aber noch nicht als Erfüllung angesehen. Die liturgische Erfahrung des Hl.Basilius d.Gr. gibt ihm die Vorahnung der Erlösung als Erfüllung. Diese Erfüllung besteht im Leben mit der Hl.Dreifaltigkeit. So verstehen wir die Motivation des Hl.Basilius, die Gleichheit des Sohnes und des Hl.Geistes mit dem Vater so kämpferisch zu verteidigen. Wir sehen, daß die heutigen westlichen Theologen wie Barth, Mostmann und sogar Rahner beim historischen Aspekt der göttlichen Offenbarung stehen bleiben. Sie betrachten die Hl.Dreifaltigkeit als eine Art historische Offenbarung Gottes. Da sich die Hl.Dreifaltigkeit im historischen Sinne durch den Sohn und den Hl. Geist offenbarte, glauben sie gewissermaßen, daß das auch vom Historischen her eine wesensmäßige Offenbarung Gottes sei. In der liturgischen Erfahrung dagegen erkennen wir die Offenbarung der Dreifaltigkeit als eine ewige, als eschatologische und metahistorische Realität.

Wenn wir jedoch von einer metahistorischen Realität sprechen, dann können wir ebenso auch von einer prähistorischen, einer vorge-

schichtlichen Realität sprechen. So können wir verstehen, daß das ewige Leben der Hl.Dreifaltigkeit nicht ein historisches Hervorgehen, eine historische Herkunft bedeutet. Die Liturgie gibt uns nicht nur die historische Dimension, sondern auch die apokalyptische und die theophanische Erscheinung Gottes. Gott erscheint als das ewige Leben. Daher überragt die Liturgie die Mission. Die Liturgie offenbart uns den eschatologischen Aspekt der Kirche, und so ist sie hier und jetzt schon die eschatologische Offenbarung des Reiches Gottes, die Gegenwart des Reiches. Deswegen offenbart sich uns die Kirche in der Liturgie als bereits mit Christus und der Hl.Dreifaltigkeit vereinigt. Wenn plötzlich während der Liturgie das Ende der Welt eintreten würde und das Reich Gottes käme, so würden wir - wie die Kirchenväter sagen - direkt aus dieser Liturgie in die ewige Liturgie eintreten.

Aber es bleibt das dynamische Spannungsverhältnis zwischen Liturgie und Mission, so ungefähr wie Petrus auf dem Taborberg sagte: "Herr, es ist gut für uns, hier zu sein, wir werden hier bleiben". Wenn wir aber von der Litrugie ausgehen, dann verstehen wir als Orthodoxe die Mission, die Missionstätigkeit als etwas anderes. Wir werden um der Liturgie willen missionieren. Wir lehren und evangelisieren nicht einfach Menschen, damit sie über Christus wissen, nicht um die Menschen moralisch und ethisch, nicht einmal um sie religiös zu verbessern oder um die Menschen geistlich oder etwa heilig im Sinne einer individuellen Heiligkeit zu machen. Wir werden sie nicht missionieren, um Nachfolger oder Parteigänger zu schaffen, damit unsere Kirchen z.B. viele Mitglieder haben.

Wir laden, die Menschen zur Liturgie als der Teilnahme am dreifaltigen Leben Gottes ein. Wir missionieren die Menschen, um sie durch den Hl.Geist einzuladen, das Mysterium Christi noch hier in dieser Welt, in dieser Geschichte als unser ewiges, über den Tod hinausgehendes lebendiges "Gemeinschaft-Haben" mit Gott zu verspüren. Wir werden die Menschen missionieren und einladen, in die Liturgie zu kommen, damit sie die Verklärung, die Parusie schon hier vorgreifend erleben, d.h. Christus wird in uns und durch uns vermittels des Hl.Geistes missionieren und genau jenes Mysterium erfüllen, das beim Hl. Apostel Paulus mit dem Namen "Christus" bezeichnet wird. Das, was der Hl. Apostel Paulus das Mysterium Christi nennt, ist die Gegen-

wart Christi in der Geschichte als Kirche oder einfacher gesagt: Es ist das Mysterium der Gegenwart der Kirche in dieser Welt und für diese Welt, aber nicht von dieser Welt.

Wir Orthodoxe fühlen wohl, daß wir nicht in genügendem Maße Missionare sind. Aber in erster Linie erinnern wir uns selbst daran, daß wir unser liturgisches Sein und unsere liturgische Erfahrung in uns zum Leben erwecken müssen. Wenn dies ein echt orthodoxes Erwecken der liturgischen Erfahrung in uns sein wird, dann wird es unbedingt auch in der Mission seinen Ausdruck finden. Wenn wir dann missionieren, dann müssen wir als Orthodoxe wissen, daß diese Missionstätigkeit nur dann richtig und echt ist, wenn sie die Menschen in die Liturgie hineinführt.

Ich wollte unterstreichen, daß die Mission eine sehr wichtige Dimension der Kirche ist. Aber gleichzeitig wollte ich auch zeigen, daß die Liturgie mehr als eine Dimension der Kirche ist. Die Liturgie ist das Wesen, das Sein und das Leben der Kirche. Es wäre nicht orthodox zu glauben, daß die Mission das Wesen der Kirche sei, die Liturgie dagegen kann und soll man als Substanz, als Wesen der Kirche verstehen. Hierin ist der Gedanke enthalten, daß diese beiden Komponenten nicht auf der gleichen Ebene liegen, sondern daß die Missionstätigkeit in der Liturgie enthalten ist, aus ihr hervorgeht und zu ihr zurückführt. Wenn wir das richtig verstehen, dann bestimmt dieses Verhältnis unser christliches Dasein und unsere christliche Tätigkeit, besonders in unserer Zeit des Aktivismus und Progressismus. Wir unterstreichen die "Liturgizität" der Orthodoxie, um das liturgische Wesen der Kirche zu betonen und damit aufzuzeigen, warum das Christentum immer neu ist. Christus ist das Neue, wovon der Hl.Irenäus sprach und was der Hl.Johannes Damascenus und andere Orthodoxe dann wiederholten. Was hat Christus an Neuem in die Welt, in die Geschichte gebracht? Der Hl. Irenäus antwortet: Sich Selbst. In der Liturgie tritt Christus als dieses Neue, als neues Äon, als neuer und letzter Adam hervor. In der Litugie wird Er uns gegeben und werden wir an Ihm teilhaftig. Ich kann unmöglich das ewige Leben anders verstehen als eine einzige, immerwährende Liturgie. So fühle ich und glaube ich als Orthodoxer.

Die Liturgie in der Orthodoxen Kirche

Protosingelos Athanasius

Ich werde versuchen, über die Auferstehung als das Herzstück orthodoxer Spiritualität zu sprechen. Dabei möchte ich Sie daran erinnern, was orthodoxe Spiritualität ist und worin das Wesen der Spiritualität besteht. Viele von Ihnen werden besser wissen, worin diese Geistlichkeit besteht, besonders deshalb, weil man über die orthodoxe Spiritualität eine erfahrungsmäßige Kenntnis besitzen muß. Mein Vortrag mag in dieser Hinsicht etwas theoretisch ausfallen. Als Orthodoxer stimme ich aber nicht der Meinung zu, daß man keine Theorie bräuchte. Theorie bedeutet im eigentlichen Sinn: rechte Schau, rechte Sicht, die Schau der Realität. Deshalb ist der orthodoxe Glaube ein rechtes Licht, ein rechtes Schauen. Ein Beispiel: wenn wir von Frankfurt nach Nürnberg fahren, müssen wir diesen Weg natürlich selbst zurücklegen, aber im voraus müssen wir wissen, wie dieser Weg verläuft. In der Orthodoxie - möchte ich damit sagen - sind Theorie und Praxis untrennbar miteinander verbunden.

Nach diesen einleitenden Worten lassen Sie mich zunächst fragen: Was ist Spiritualität? In neuerer Zeit versteht man Spiritualität als etwas Ideales, nicht Materielles, und so meint man, Christen seien als geistliche Menschen eine Art Idealisten, vielleicht sogar im Sinne der Philosophie des Idealismus. Dagegen sagt der Marxismus: es gibt nur Materie, aber keinen Geist. So sagte z.B. Marx über Hegel, daß dieser den absoluten Geist in der Entwicklung dargelegt, dabei aber alles auf dem Kopf stehend dargestellt habe. Er aber, Marx, komme nun, um alles auf

die Beine zu stellen. Die orthodoxe Spiritualität ist weder Idealismus, noch Materialismus. Es wäre besser anstelle von Spiritualität einfach vom "geistlichen Leben" zu sprechen. "Spiritualität" ist ein neues Wort, "geistliches Leben" hingegen ein biblisches, traditionelles, altes Wort. Aber geistliches Leben bedeutet nicht nur "Seelenleben". In diesem Fall könnten wir einfach vom Seelenleben sprechen. Geistliches Leben im orthodoxen Sinne bedeutet: Das Leben des Geistes und des Leibes des Menschen.

Doch lassen Sie mich weitergehen - es ist kaum so, daß man das geistliche Leben in der Orthodoxie einfach als gemeinsames Leben von Geist und Leib eines Menschen darstellen könnte. Dies würde ja bedeuten, daß wir hier mit dem natürlichen Leben des Menschen zu tun haben. Geistliches Leben dagegen bedeutet vielmehr das Leben eines ganzen Menschen in seiner Geistlichkeit und seiner Leiblichkeit mit der Gnade Gottes. Von vorneherein möchte ich klarstellen, daß dies eine offene Anthropologie bedeutet. Sie ist nicht in sich geschlossen oder auf die Natur des Menschen konzentriert. Natürlich ist der Mensch auch geistliche und materielle Natur. Da der Mensch aber auch eine Ikone Gottes, ein Abbild des Schöpfers ist, ist er ein offenes Wesen auf Gott hin. Selbst wenn der Mensch in seiner ganz vollständigen Natürlichkeit leben würde, aber in sich geschlossen wäre, würde ihm zum geistlichen Leben etwas fehlen. Diese "Fehlstelle" in seinem seelisch-materiellen Leben ist nicht Theorie, sondern die Erfahrung, daß der Mensch ohne diese Göttliche Perspektive einen Mangel leidet.

In der asketischen Erfahrung erlebt der Mensch seine Unvollkommenheit und seinen Mangel im Leben auf der Erde. Darüber legt auch die außerchristliche, menschlich-asketische und sogar die atheistische Erfahrung Zeugnis ab. Wir, die wir in atheistischen Systemen aufgewachsen sind, erleben diesen Mangel. Ich möchte hier einige Worte über die materialistische Anthropologie einfließen lassen. Feuerbach, ein Schüler Hegels und Freund von Marx, sagte, es gäbe Gott nicht, der Mensch habe Gott erfunden. Auch Sartre besteht darauf, daß der Mensch Gott nicht brauche.

Marx übernahm die Theorie der Religion und die Anthropologie Feuerbachs, von der er sich später entfernte. Marx und Feuerbach behaupten, der Mensch habe seine besten Bestrebungen in Gott hinein-

projiziert. Hierin sehe ich bereits eine Bestätigung der christlichen Anthropologie. Ich frage dann Marx und Feuerbach, woher der Mensch weiß, was das Beste ist. Warum strebt der Mensch denn zum Besseren? Die alten Griechen waren da klüger, denn sie sagten: Der Mensch war einst in einer besseren Welt, ist herabgefallen und erinnert sich dessen.

Im Materialismus heißt es, daß der Mensch mit "Null" beginnt. Woher hat er denn dieses Voraus-Wissen, diese Vorschau ins Bessere? Für mich ist es ein Zeugnis davon, daß der Mensch Unzufriedenheit und Mangel empfindet und nach dem Besseren strebt. Die gesamte Zukunftstheorie eines Marx setzt einen Menschen voraus, der in die Zukunft hineinprojiziert, Mangel leidet und vorausschaut. Sagen wir es noch einmal einfach: Das Künftige wird vom Menschen vorausgesetzt.

Dostojewskij sah das schon im vorigen Jahrhundert sehr deutlich. Daher finden wir bei ihm eine sehr gute Kritik dieser geschlossenen Anthropologie im Namen der offenen, christlichen Anthropologie. Noch ein Wort über Sartre: Seine Anthropologie besagt, daß es keinen Gott gäbe, und der Mensch keinen Gott brauche. Aber als Existentialist fühlt Sartre, daß der Mensch noch nicht verwirklicht ist. Es gibt nur ein Projekt vom Anfang, das noch der Verwirklichung harrt. Bei Sartre ist der Existentialismus ein Humanismus; darin besteht das schöpferische Moment des Menschen: die Verwirklichung. Aber damit ist die Frage nicht gelöst: Woher weiß ich denn, wie ich mich verwirklichen soll und daß ich mich verwirklichen soll? Die Anthropologie Teilhards de Chardin besagt, daß die Wahrheit des Menschen mit "Null" beginnt, aber er hat den Punkt "Omega" als die Fülle der Erfüllung. Der "Omega"-Punkt ist Christus, und wenn sich der Mensch verwirklicht, dann erreicht er Christus. Meines Erachtens ist die Anthropologie von de Chardin viel tiefer und einsichtiger als die von Marx und Feuerbach. Aber auch ihm könnte man vom orthodoxen Standpunkt aus noch ein Frage stellen: Kann man denn "Omega" erreichen, wenn man bei "Null" beginnt? Vom orthodoxen Standpunkt aus sagen wir: Nein. Um "Ómega" zu erreichen, muß man nicht mit "Null", sondern mit "Alpha" beginnen. Deswegen wird Christus auch in der Apokalypse "Alpha und Omega" genannt. "Omega" steht hier als Ende im Sinne der Erfüllung, des Ziels. Alle diese Fragen, die ich jetzt Marx oder Feuerbach, Sartre oder de

Chardin gestellt habe, kann man aus der menschlichen Erfahrung heraus stellen - besonders aus der Erfahrung der Buße heraus. Aus der orthodoxen Tradition heraus will ich sagen, daß die Buße ein echt menschlicher Akt ist. Ich kann sogar sagen: es gibt keinen Menschen ohne Buße. Fragen wir uns: Wozu sollen wir büßen? Weil Gott gesagt hat, wir sollen büßen? Aber Er hat es vom Himmel her befohlen, und Er weiß nicht, wie es auf der Erde zugeht. Dostojewskij sagte: "Genug der Gesetze. Der Mensch wird das Gesetz übertreten, weil es das Gesetz gibt". Aber das war schon die Lehre des Hl. Apostels Paulus. Er sagt, daß das Gesetz den Menschen dazu reizte, das Gesetz zu übertreten. Wenn man also die Buße als ein Gesetz oder einen Befehl verstehen würde, der von außen kommt, dann würde der Mensch dieses Gesetz leicht verwerfen.

Das Büßen ist für den Menschen nach orthodoxer Auffassung ein Bedürfnis, eine Wahrheit, die aus seinem Wesen heraus kommt, nicht aber ein Befehl, der von außen an ihn herangetragen wird. Nehmen wir zum Vergleich das Familienleben. Sie haben jemanden beleidigt, jemandem in der Familie Leid zugefügt. Dann fühlen Sie, daß Sie sich nicht menschlich z.B. gegenüber Ihrem Kind verhalten haben. Sie empfinden darüber Reue. Sie fühlen auch, daß Sie in der Beziehung zu diesem Menschen wiedergeboren werden. Wenn nun alle Freunde kämen und sagten: "Du brauchst die Buße nicht, Du brauchst dieses Wiedergeborenwerden nicht", dann kämen die Meinungen dieser Freunde von außen und nicht aus einer inneren Erfahrung. Ich habe meine Mutter beleidigt. Nur die Öffnung zu ihr hin, die Wiederherstellung der Beziehung zu ihr kann mich befreien. Wenn der Mensch diese Wiederherstellung der Buße vollzogen hat, dann spürt er, daß er wieder von neuem in der Beziehung mit seiner Mutter lebt.

In der orthodoxen Askese fühlt der Mensch, daß seine Grundlage, die Beziehung, im Leben mit Gott besteht. Und so empfindet er, daß er nur richtig lebt, wenn er in der Beziehung mit Gott lebt. So gelangen wir also zu einem Verständnis der orthodoxen Spiritualität als einem Lebenswerk. Es ist eine Praxis des Lebens. Dieses Wirken des Lebens besteht in der Gemeinschaft mit Gott, in einem Haushalt mit Gott. Das Leben ist nicht zufrieden damit, in der Natürlichkeit eingeschlossen zu sein, es ist nicht vollständig und nicht ausgefüllt. Es ist ein Existieren

und vielleicht ein Dahinleben, aber es ist auf jeden Fall nicht die Fülle des Lebens. Die Fülle des Lebens besteht in der Gemeinschaft mit Gott, und die Gemeinschaft ist Liebe. Mit dem Wort "Liebe" erreichen wir nun das Wort "Gnade" und "geistliches Leben". Daher brauchen wir zum geistlichen Leben nicht nur den Geist oder die Seele und die Materie, sondern auch die Gnade. Denn der Mensch ist auf die Liebe hin, zum Lieben, geschaffen. Daher ist in der Liebe die Erfüllung des Lebens. Die Liebe aber ist ein "Kommunizieren", ein "Gemeinschaft-Haben" mit anderen, nicht ein Kreisen in sich selbst und für sich selbst.

Im alten Griechenland kannte man den "Eros". Doch die Christen zogen ein neues Wort vor: "Agape" - Liebe. Der Eros ist eine gute Sache, doch er hat die Tendenz, sich in sich selbst zu verschließen und zur Selbstliebe zu führen. So ist es z.B. bei Plotin: er liebt alles, weil er in allem nur sich selbst liebt. In der christlichen Liebe ist die Liebe eine Beziehung zum real anderen. Wenn der Mensch also nun zum Kommunizieren, zur Beziehung geschaffen ist, so bedeutet das, daß der Mensch nicht ohne Gott sein kann. Die Liebe Gottes zu uns ist aber auch die Gnade Gottes. Die Gnade Gottes kommt zu uns, damit wir das vollständige geistliche Leben in uns haben. Deswegen ist der Mensch ein offenes Wesen. Deshalb ist die orthodoxe Anthropologie eine offene Anthropologie. Die Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott, die Liebe zu Gott ist die Auferstehung des Menschen.

Die nichtchristliche, außerchristliche Anthropologie, auch die des Existentialismus oder die des Marxismus legt davon Zeugnis ab, daß der Mensch unvollständig ist. Der Mensch lebt in einem entfremdeten Zustand. Das Wort "Entfremdung" ist ein Wort des Hl.Apostels Paulus. Im Epheserbrief sagt der Hl.Apostel Paulus, daß wir Gott entfremdet sind. Die Erfahrung der Entfremdung, die der Mensch fühlt, zeigt, daß er auch fühlt, wie der nichtentfremdete Zustand aussehen müßte. Und genau das ist der Grund, warum Buße möglich und notwendig ist. Sprechen wir also über Buße als Wiederherstellung und Auferstehung des Menschen. Was hat das mit Askese zu tun?

Man kann einen allgemein-menschlichen Zugang zur Askese finden. Die Askese war im alten Griechenland und im alten Italien bekannt. Sie ist ein allgemein-menschliches Faktum. Besonders die östli-

chen Kirchenväter haben die griechische Erfahrung der Askese überliefert. Hier im Westen sagen viele, die Kirchenväter hätten den Scholastizismus übernommen. Man sagt sogar, der Hl. Apostel Paulus habe seine Ansichten von den Griechen übernommen. Was spricht dagegen? Wir nehmen eine allgemein-menschliche Erfahrung als solche an. Der Mensch braucht Askese für ein gesundes Funktionieren seiner Lebenskräfte. Allgemein-verständlich gesagt: wir wissen, daß jeder Sportler Training braucht. Das englische Wort Training bedeutet nichts anderes als Askese. Wie ist es möglich, daß im Menschen alles gesund und funktionsfähig ist? Man braucht Konzentration und die Koordination aller Kräfte. Wenn man nicht gut geschlafen hat, kann man unmöglich morgens gut arbeiten. Die Askese ist also ein Faktum, aber hier befinden wir uns auf der Ebene der natürlichen Askese, wie wir sie auch im Christentum brauchen. Doch es schleicht sich ein Fehler ein, wenn wir in dieser natürlichen und auch notwendigen Askese das Ganze sehen.

Das beste Beispiel ist die Ethik und Asketik der Stoiker und die indische Asketik. Sagen wir statt Asketik besser "das geistliche Leben der Inder und Stoiker besteht in einer natürlichen Balance, im Gleichgewicht der natürlichen Kräfte des Menschen.

Heute kommen aus dem Osten viele Techniken wie Zen-Buddhismus, Joga und Transzendentale Meditation, die uns lehren wollen, wie wir unsere Kräfte ins Gleichgewicht bringen können. Die darauf basierende psychosomatische Koordination, die Ausgeglichenheit und die Konzentration des Menschen beweisen natürlich die Wahrheit dieser Lehren. Aber für uns Christen ist das nur die Hälfte, ja nicht einmal die Hälfte der Sache. Wir wissen aus dem Christentum, daß es Zeiten gab, in denen die Askese zur Hauptsache, zum Zentrum wurde. Sie wurde zunächst zur Selbst-Mobilisierung, dann zur Selbst-Disziplinierung und schließlich zur Eigenbewegung, wobei sich der Mensch in sich selbst verschloß und kein Leben mehr da war.

In der biblischen, jüdischen und christlichen Tradition ist das anders. Wir als Orthodoxe erheben den Anspruch darauf, daß wir die Askese bewahrt haben. Die natürliche Askese ist notwendig und wird auch vorausgesetzt, ist aber nicht der Erlösungsweg. Er führt letzten Endes nirgendwohin. Selbst die alten Griechen haben das verstanden. Deshalb haben die Epikureer gesagt, daß es gleichgültig sei, ob man

sich quäle oder nicht. Der Mensch bleibt verschlossen im Sarg seines Körpers oder im lethargischen Karma und verbleibt in der Unmöglichkeit, über sich selbst hinauszuwachsen.

Deswegen ist die orthodoxe Asketik eben nur ein Mittel. Sie versteht sich als Mittler, um den Menschen in das Lebenswerk einzubinden. In der orthodoxen Asketik spüren wir sogar, daß der Mensch sich nicht selbst aus eigenen Kräften in ein psychosomatisches Gleichgewicht einschaukeln kann. Das gilt auch für die besten Asketen, seien es Stoiker, Buddha-Anhänger oder die heutigen Gurus. Wenn sie aufrichtig ihre Erfahrungen schildern, müssen sie zugeben, daß es dem Menschen unmöglich ist, sich selbst zu erlösen. Ich kannte einen Schweizer, der als Diplomat in Indien tätig war. Er war zunächst Christ, begann dann aber, sich für die

indische Spiritualität zu interessieren und suchte einen Guru in den Bergen auf. Doch Gott schickte ihm kurz zuvor noch das Buch des Hl. Isaak des Syrers. Der Schweizer spürte schon beim Lesen, daß der Hl.Isaak der Syrer das Hauptgewicht auf die Buße legt. Dies prägte sich dem Schweizer ein. Als ihm nun der Guru sagte, daß er die Vollkommenheit erlangt habe, fragte er den Guru: "Kann es Ihnen passieren, daß Sie sündigen?" Darauf sagte der Guru: "Nein, ich kann nicht mehr sündigen ". "Da erinnerte ich mich - sagte der Schweizer, der später orthodox wurde -, daß der Hl.Isaak der Syrer sagte: 'Es ist besser zu sündigen, als zu glauben, daß man nicht mehr sündigen kann'."

Das echte Leben besteht nicht in der Selbstvervollkommnung, sondern in der lebendigen Beziehung zum lebendigen Gott. Das echte Leben ist Liebe. Und Liebe ist Gemeinschaft, Kommunizieren mit Gott. Selbst wenn man die Selbstvervollkommnung verwirklichen könnte, als geschlossenen Kreis, so würde ich als Christ eine solche Vollkommenheit nicht anerkennen. Doch Gott sei dank, kann man ohne Gemeinschaft mit Christus keine Vollkommenheit erlangen. Nach der christlichen Erfahrung, der Erfahrung der Heiligen, gibt es keinerlei menschliche Vollkommenheit. Die Vollkommenheit der Stoiker, eines Buddha, der Transzendentalen Meditation u.ä. ist immer eine Art Gefängnis und letztendlich eine Selbstverfluchung. Wenn der Hl.Apostel Paulus am Ende des Korintherbriefes sagt: "Anathema dem Menschen, der Chris-

tus nicht liebt", dann weiß der Hl. Apostel, was er sagt. Der Hl. Apostel Paulus will den Menschen keineswegs von außen her verfluchen. Er stellt lediglich fest, daß ein solcher Mensch in der Verfluchung lebt, sich selbst verflucht hat. Deshalb sagt er auch, daß der Tod die Entfremdung von Christus ist. Deshalb ist unser geistliches Leben so eng mit Christus verbunden. Warum hat Christus gelitten? Warum ist Er gestorben und auferstanden? Im Glaubensbekenntnis sagen wir: für uns und unsere Rettung. Aber wozu wollte Er leiden? Konnte Er uns nicht anders erretten? Sie kennen wahrscheinlich die Theorie der Satisfaktion (z.B. von Anselm von Canterbury), nach der Christus die von uns dem Vater zugefügte Beleidigung wiedergutgemacht habe, und Gott - nun zufriedengestellt - uns verziehen habe.

Nun, vielen Dank! Er hat uns vergeben, für uns ist bezahlt worden, aber wir sind die gleichen geblieben! Ein derartiges äußeres Verständnis deckt sich nicht mit dem orthodoxen Verständnis der Erlösung. Christus hat gelitten, nicht weil der Vater dies brauchte, sondern weil wir es brauchten! Wir waren tot. Wie kann man uns wieder lebendig machen, wenn sich Christus nicht mit uns in unserem Tod vereinigt? Das ist der Grund für das Geheimnis der Gleichwerdung Christi mit uns. Christus ist nur aus diesem Grund mit uns gleich geworden. Das geistliche Leben geht deshalb aus der Gleichwerdung Christi mit uns und unserer Gleichwerdung mit Ihm (wir wachsen in Ihn hinein) hervor. Dies geschieht mit uns allen - angefangen von der Taufe - durch die gesamte Praxis unseres christlichen Lebens hindurch. Die Erlösung besteht nicht in irgend etwas, das außerhalb oder über dem Leben liegt, sondern sie ist in dem Leben mit Christus beschlossen. Das geistliche Leben besteht also nicht in Werken. Welches Werk hat der Schächer am Kreuz vollbracht? Aber er hörte das Wort: "Heute wirst du mit Mir im Paradies sein", also heute noch "am Kreuz" hat er das ewige Leben im Paradies empfangen.

Ein anderes Beispiel: als sich der Hl.Ignatius von Antiochien auf dem Wege zum Martyrium für Christus befand, sagte er: "Ich fühle in mir das lebendige Wasser, das da rauscht und spricht: komm zum Vater!" Das bedeutet, er hatte in sich neues Leben. Deshalb ging er mit Freude in den Tod. Dieses Faktum erklärt sich durch die vorausgehenden Worte. Er sagte nämlich, er lebe durch die Liebe zu Christus. Es ist

natürlich aus seinem Brief an die Römer bekannt, daß er aus Liebe zu Christus ins Martyrium, ins Leiden ging. Das Martyrium des Ignatius ist vom Verständnis des Werkes der christlichen Praxis her genau das gleiche wie die Praxis der Askese. Die Askese ist ein Martyrium, aber auf keinen Fall ein Martyrium zur Selbstquälerei, sondern ein Brennen vor dem Antlitz Christi. Der Orthodoxe, der sich der Askese widmet, verspürt, daß das nicht Selbstquälerei ist, sondern zu dem Zweck betrieben wird, die Kräfte wiederherzustellen, um in Einheit mit Christus zu leben. Diese Erneuerung, dieses Wiederherstellen oder das Auferstehen der Kräfte ist die Buße.

Was aber ist Buße? Auch die Buße kann man als Selbstzweck verstehen und sie dadurch verwerfen. In der orthodoxen Spiritualität wird die Buße immer in Bezug zur Taufe gesehen und gesetzt. Wir sind als Kinder getauft. Wenn Erwachsene getauft werden, müssen sie die Buße in die Taufe mit einbringen. Wir aber; die wir im Kindersalter getauft wurden, müssen durch die Buße heute die Gnade der Taufe von damals wieder erneuern. Die in der Taufe geschenkte Gnade müssen wird durch die Buße aktivieren. Betrachten wir, was die großen Büßer sagten: "Die Tränen der Buße sind die Wasser der Taufe". Deshalb bezeichneten sie auch die Buße als zweite Taufe. Was aber sind die erste und die zweite Taufe durch die Buße? Sie sind nichts anderes als ein "Mit-Christus-Sterben" und "Mit-Christus-Auferstehen". In unserer Zeit, in der sehr viele junge Erwachsene getauft werden, spüren wir, wie sehr die Taufe mit der Buße verbunden ist. Der alte Mensch in uns muß in der Taufe sterben und auferstehen.

Der Hl.Apostel Paulus spricht vom alten und neuen Menschen. Was ist der alte, was der neue Mensch? Es ist der gleiche Mensch, nur hat der alte Mensch keine Beziehung zu Christus, zu Gott. Es ist der gefallene, der sündige und natürlich auch der verdorbene Mensch. Seine Kräfte funktionieren nicht richtig. Da er gefallen ist, ist sein menschliches Wesen geschädigt. Deswegen fällt es dem Menschen sogar in der natürlichen Askese oder auf der Ebene der Natürlichkeit so schwer, seine Kräfte zu koordinieren. Aber selbst wenn es ihm gelänge, seine Kräfte zu mobilisieren, zu konzentrieren und zu koordinieren, wäre das noch nicht genug, um einen neuen Menschen zu schaffen. Meines Erachtens ist der Mensch ein sehr dynamisches Wesen, das sehr viel auf

dem Wege der Selbstkonzentration und -koordination leisten kann. Aber als Christen sollten wir nicht vergessen, daß dies zu einer Technik, einer Mechanik, ja sogar zu Magie werden kann. Es ist ungefähr so, als nähme man ein Kleinkind und versuchte, es zu einem guten Sportler, zu einem Übermenschen heranzuzüchten. Die Helden des alten Griechenland waren solche starken, konzentrierten Menschen.

Auch heute will man in christlichen Gesellschaften solche Menschen produzieren. Aber selbst wenn es möglich wäre, so etwas zu verwirklichen, sollten wir uns als Christen von einem solchen Menschenbild nicht betören lassen. Der Mensch ist nicht in sich geschlossen oder in die universelle Natur eingebunden. So würde er das Leben nicht verwirklichen. Vater Justin Popovic sagt: natürlich sein bedeutet für den Menschen, übernatürlich zu sein. Der Mensch wird nur zu einem echten Menschen, wenn er zum Gottmenschen wird, d.h. in der Gemeinschaft mit dem Gottmenschen, in der Beziehung zu Christus. Natürlich mag man uns sagen: ihr Christen seid unreale Maximalisten; ihr habt euch einen Gott, die Kirche, ein geistliches Leben als notwendig ausgedacht, aber das alles hat mit der Realität nichts zu tun. Wir als orthodoxe Christen antworten darauf: Ich weiß sehr gut, daß ich das natürliche Leben brauche, aber ich weiß ebenso gut, daß mir dies nicht genügt. Schon David spürte das und sagte im Psalm: Deine Barmherzigkeit ist besser als Leben. Dabei steht Leben im Plural. Vielleicht habe ich das Leben, vielleicht auch tausende Leben hier auf der Erde, aber wenn ich Deine Barmherzigkeit nicht habe, ist das alles nichts.

Um das zu verdeutlichen, lassen Sie uns eine konkrete Situation aus unserem Leben nehmen: Wenn ich in meinem Haus einen guten Lebensstandard habe, eine gute Lebensqualität, aber keine Liebe, dann ist es nur ein besseres Gefängnis. In der Novelle "Die Sanftmütige" hat Dostojewskij sehr deutlich gezeigt, daß nichts - kein Wohlstand und keine guten Umstände - die Liebe ersetzen kann. Ein sehr reicher Mann hat ein Waisenkind aufgenommen und ihr alles Notwendige gegeben, doch sie beging Selbstmord, weil es ohne Liebe für sie kein Leben gab. In unserer Zeit hat Tarkowski in dem Film "Starker" das gleiche gezeigt. Eine Frau geht zu einem Psychologen, um zu erzählen, wie sie von ihrem Mann gequält wird. Sie weint, weil es ihr schwerfällt mit einem solchen Mann zusammen zu leben. Der Psychologe rät ihr,

ihren Mann zu verlassen. Sie aber sagt: Nein, was für ein Leben habe ich denn ohne ihn? Sie sehen und

spüren in diesem Film, wie Tarkowski erkannt hat, daß es ohne Liebe kein Leben gibt. Wir sehen, daß die Liebe darin besteht, mit einem realen anderen zu tun zu haben, mit ihm in Beziehung zu stehen, nicht aber darin, Genuß zu haben.

Die Buße als Auferstehung des gestorbenen Menschen bedeutet ein Wiedereintreten in die Beziehung der Liebe. Deswegen bedeutet die Buße immer ein Absterben des alten Menschen und eine Belebung des neuen Menschen. Es ist also der gleiche Mensch. Nur ist er nach der Buße offen für die Gnade, für die guten Gaben Gottes. Genau das sprach Christus im ersten Vers der Seligpreisungen aus: Selig sind die Armen im Geiste. Der Selige spürt, daß er ohne den Heiligen Geist arm ist. Sogar Goethe schrieb: "Licht, gebt mir mehr Licht!". Er wußte vielleicht nicht, daß dieses Licht Gott ist. Aber er spürte es voraus. Im 14.Jh. sagte der Hl.Gregor Palamas lange vor Goethe: "Wir brauchen mehr Licht", aber er wußte, daß dieses Licht Christus und der H[eilige Geist ist.

Echte Buße ist kein Minderwertigkeitskomplex und keine Schwäche, sondern die Auferstehung. Die Liebe Gottes ist die Gnade Gottes. Die Gnade ist so notwendig, weil sie die Auferstehung des Menschen bedeutet. Daher ist die Spiritualität ein Leben im Heiligen Geiste. Ich möchte ein Wort unseres großen Bischofs Nikolaus von Ochrid anführen. Verzeihen Sie, wenn ich das jetzt in Deutschland sage, aber er hat es so ausgesprochen: "Adolf Harnack hat ein großes Buch geschrieben: 'Das Wesen des Christentums'. Ich habe es gelesen, doch als ich es durchgelesen hatte, hatte ich das Wesen des Christentums noch nicht verstanden. Der Hl. Seraphim von Sarov hat überhaupt kein Buch geschrieben, aber in einem Gespräch mit einem Christen sagte er folgendes: Das Wesen des Christentums ist das Erwerben des Heiligen Geistes, und darin besteht die Wahrheit unseres Lebens".

Gott sandte Seinen Sohn - nicht um uns einfach loszukaufen, etwas zu verbessern und zu vervollkommnen. All das ist vorhanden, aber es ist noch nicht alles, es ist zu wenig. Der Hl. Apostel sagte, daß Gott Seinen Sohn sandte, damit wir durch Ihn leben können, damit Er unser Leben werde.

Die orthodoxe Spiritualität als Auferstehung oder die Auferstehung als orthodoxe Spiritualität bedeutet "Leben in Christus". Asketisch ausgedrückt heißt das, daß in uns unsere psychophysichen Kräfte mit und durch die Gnade, durch Christus auferstehen. Im Streit zwischen dem Hl.Gregor Palamas und Barlaam von Calabrien - es war die Auseinandersetzung über den Hesychasmus - stellte ersterer klar, daß das geistliche Leben nicht in der Apathie, also der völligen Leidenschaftslosigkeit bestehe - dies war das griechische Ideal, man kann sogar sagen, daß dies das Ideal des Buddhismus oder der heutigen Tiefenpsychologie ist, das Ideal der Ausgeglichenheit des Menschen. Doch dies ist nicht das christliche Ideal. Das christliche Ideal ist die Verlebendigung des Menschen. Im christlichen Ideal wird das sterbliche, das sündige Leben übertragen in ein Leben mit Gott.

Ich möchte zum Abschluß ein paradoxes Wort des Hl. Apostels Paulus anführen, der sagt, daß das geistliche Leben ein lebendiges Opfer sein muß. Man braucht nicht Spezialist in der Erforschung des Neuen Testaments sein - auch für einen einfachen Christen ist es klar, daß "lebendiges Opfer" ein Paradoxum ist. In der griechischen Sprache bedeutet das Wort Opfer etwas, was umgebracht, getötet wird. Es beinhaltet den Tod. Und nun sagt der Hl. Apostel plötzlich, daß dieses Tote lebendig sein muß. Damit aber ist das Wesen der orthodoxen Asketik in unserem Leben ausgedrückt. Wir müssen durch den Tod ins Leben eingehen, sonst gibt es keine Auferstehung. Die Auferstehung beinhaltet Tod und Kreuz. So beinhaltet also das geistliche Leben immer das Sterben durch die Askese, aber gleichzeitig auch Lebendigwerden in der Askese. Erlauben Sie mir, die eigene Erfahrung anzurufen. Es kommt nicht darauf an, wieviel ich dabei erreicht habe, sondern es kommt darauf an, ob es in mir angefangen hat, ob dieser Druck und diese Auferstehung in mir angefangen haben, d.h. ob ich angefangen habe, meine Beziehung zu Christus wiederherzustellen. Das ist schon der Anfang der Auferstehung. Aber dieser Anfang wird auch immer eine Erneuerung des Todes in mir sein. Es ist genau das, was der Hl.Apostel Paulus sagte: "Täglich sterbe ich, und täglich erstehe ich auf". Darin besteht das Kreuz, aber auch die Dynamik des christlichen Lebens.

Betrachtung des Menschen im Lichte der Auferstehung

Georgios Metallinos

Jeder Moment der Heilstat Christi wirkt sich reflexiv auf die Erlösung des Menschen und der ganzen Kreatur aus. Der Ungeschaffene zieht mit all seinen Heilstaten das Geschaffene an sich, um es auch ungeschaffen, nämlich göttlich zu machen. Allerdings lassen sich die Heilsmomente des Heilands nicht voneinander trennen; sie bilden eine untrennbare Einheit, sie sind gleich einer Rettungsleiter mit mehreren Stufen, von denen keine isoliert werden darf. Die Betrachtung des Menschen also im Lichte der Auferstehung - so ist unser Thema formuliert worden - kann aus diesem Grunde nicht auf eine autonome Anthropologie der Auferstehung beschränkt werden. Wir werden daher den Menschen schwerpunktmäßig im Heilsmoment der Auferstehung Christi betrachten, ohne die übrigen Stufen des Heilswerkes Christi auszuschließen. Unter dieser Voraussetzung werden wir unser Thema doppelseitig behandeln: a) Die Auferstehung Christi und der Mensch, und b) Der Mensch und die Auferstehung . Der erste Teil wird zeigen, was die Auferstehung des Gottmenschen für den Menschen als Ge-

schöpf Gottes bedeutet, während der zweite beschreiben wird, wie der Mensch der Auferstehung Christi teilhaftig werden kann.

I. Die Auferstehung und der Mensch

In der Erfahrung der Heiligen aller Zeiten, die das Glaubensgut unserer Kirche bildet, wird die Auferstehung folgendermaßen erlebt: a) als Befreiung von der Sünde, b) als Vernichtung des Todes und c) als Erneuerung und Wiederherstellung der ganzen Schöpfung. Das "unermeßliche und unlöschbare" Licht der Auferstehung Christi beleuchtet in erster Linie die Tragik des Menschen im Verlauf der Geschichte . Diese Tragik wird offenkundig, wenn man gleichzeitig an die göttliche Bestimmung des Menschen und an seinen Sündenfall denkt. Im Lichte der Auferstehung erkennt man die von Christus verwirklichte Überwindung dieser tragischen Situation der Menschheit und, wie der Gottmensch zur "Rekapitulation der ganzen Schöpfung" wurde .

Die Auferstehung setzt einen Tod voraus. Das ist die Bedeutung des griechischen Wortes anistemi - anistamai: die Wiederbelebung eines Toten. Der Verstorbene, der durch die Auferstehung Christi wiederbelebt wurde, ist der Mensch. Die Auferstehung Christi setzt also den Tod des Menschen voraus und offenbart, nebst der Himmelfahrt, den Zweck der Fleischwerdung des ewigen Wortes Gottes. Von der Auferstehung her bekommen wir Antwort auf die alte Frage: Cur Deus Homo - warum Gott Mensch wurde. Man kann also nicht über die Bedeutung der Auferstehung Christi sprechen, ohne vor Augen zu haben, wie der Tod stattgefunden hat, welcher dieser Tod war und welche Folgen er für die Menschheit hatte. Die Liebe des dreieinigen Gottes wollte den Menschen an Seiner ewigen Herrlichkeit und Glorie Anteil haben lassen. Der Mensch sollte der Gnade nach das werden, was Gott seinem Wesen nach ist, also Gott (der Gnade nach). Die Theosis, die Vergöttlichung als Gottvereinigung, ist das einzige Ziel des Menschen im Himmel und auf Erden. Denn der Mensch wurde nach dem Bilde Gottes geschaffen ("dem Bilde seines Sohnes gleichgestaltet", Röm. 8,29), als Ebenbild des *Bildes Gottes,* d.h. *Christi.* Seine Gottebenbildlichkeit lag in der Gottesgemeinschaft, die *in seinem Herzen* sich ereignete, und bestand in seiner von Gott gegebenen Fähigkeit, Gott zu werden, nämlich "teilhaftig der göttlichen Natur" (2. Petr. I,4).

Die potentielle Erhöhung des Menschen zu Gott bedeutete seine Versetzung aus der *Natursituation* in die Situation der Übernatur und gleichzeitig die ewige Vereinigung des Geschaffenen mit dem Ungeschaffenen im Menschen.

Nach dem Hl. Basilios dem Großen war der Mensch von Anfang an "Theos kekelenomenos" - "er trug den Befehl in sich, Gott zu werden" (= eine Art entelecheia), was im Buch der "Weisheit Salomos" wie folgt ausgedrückt wird: "Gott schuf den Menschen zur *Unverderblichkeit* und als Ebenbild der eigenen *Unvergänglichkeit*" (2,23).

Dieses gottbefohlene Wachsen des Menschen zur Gottwerdung hin beschreibt der Hl. Maximos der Bekenner wie folgt: "Der Mensch sollte zur vollkommenen Vereinigung mit Gott gelangen, und dadurch gleichzeitig den Zustand der Vergöttlichung der ganzen Schöpfung mitteilen. Er sollte zuerst in seiner eigenen Natur die Scheidung in zwei Geschlechter überwinden, indem er durch ein leidenschaftsloses Leben das göttliche Vorbild nachahmte; dann sollte er das Paradies mit der übrigen Erde vereinigen, indem er, dank der ständigen Verbindung mit Gott das Paradies *in sich selbst tragend,* allmählich die ganze Erde zu einem Paradies verwandelte. Dann sollte er noch die räumlichen Schranken nicht nur für seinen Geist, sondern auch für seinen Leib überwinden, indem er die Erde und den Himmel, die Gesamtheit des sichtbaren Universiums, miteinander verbunden hätte. Die Schranken des Wahrnehmbaren übersteigend, sollte er dann in das geistliche Universum vordringen, um durch eine Erkenntnis, wie sie den Engeln eigen ist, in sich selbst die *intelligible* und wahrnehmbare Welt zu vereinigen. Da es nun nichts mehr außer dem Menschen gäbe als Gott allein, so bliebe ihm zum Schluß nichts mehr zu tun übrig, als sich Gott in einem vollkommenen, selbstvergessenen Liebesakt völlig zu schenken, indem er Ihm das im menschlichen Sein vereinigte Universum zurückgäbe. Dann würde sich Gott selbst dem Menschen schenken, der nur dank dieser Gabe, d.h. dank der Gnade, alles das besäße, was Gott von Natur aus besitzt" (P.G. 91, 1308).

Den Weg des Menschen zur Vollendung durchkreuzte jedoch die Sünde. Anstatt des geradlinigen Anstieges zu Gott hat der Wille des ersten Menschen einen seiner Natur entgegengesetzten Weg einge-

schlagen, der ihn zum Tode führte. Die Sünde verstieß den Menschen aus der Gottesnähe in die Gottesferne.

Nach einigen alten Kirchenvätern bestand die *Sünde* im Ungehorsam, in der Übertretung des göttlichen Gebotes. Die meisten Kirchenväter aber (wie Gregor von Nyssa, Kyrill von Alexandrien und Maximos der Bekenner) betrachteten, ohne diese Seite zu verneinen, besonders die *physische Seite* der Sünde.

Der Sündenfall bestand darin, daß der Mensch die unmittelbare Gemeinschaft mit Gott in seinem Herzen verlor. (Man sollte in diesem Zusammenhang nicht vergessen, daß das Herz nicht nur eine *Blutpumpe* ist, sondern auch das Zentrum der menschlichen Existenz und der Ort der Begegnung und Gemeinschaft des Menschen mit Gott.) In dem von Leidenschaften beherrschten menschlichen Herzen gab es keinen Platz mehr für die Einwohnung des Hl. Geistes. Die Erbsünde bestand also vor allem im Verlust des ununterbrochenen Gedächtnisses Gottes, nämlich der Gegenwart des Hl. Geistes als "Herzensgebet " - oder "noera euchae" (geistiges Gebet), was den Menschen in die *Gottlosigkeit* führte: Anstatt der natürlichen Hinneigung zu Gott zu folgen, wandte sich der Geist des Menschen der Welt zu; anstatt den Leib zu vergeistlichen, ließ er sich selbst vom Strom des animalischen und sinnlichen Lebens mitreißen.

Der Sündenfall führte dazu, daß der Mensch die Schöpfung nicht zur Verherrlichung seines Schöpfers, sondern für sich selbst, also egoistisch, verwendet. Durch die Sünde geriet das ganze Dasein des Menschen in Unordnung. Der Mensch lieferte sich der Macht des Bösen aus, das seither in der menschlichen Gesellschaft herrscht (gesellschaftliche Dimensionen der Sünde).

Nach dem Hl. Maximos wird der Mensch innerlich gespalten, wird schizophren, wodurch auch seine Umwelt in Unordnung gebracht wird (Röm. 8, 22). Die Sünde, in der Hl. Schrift als anomia - Bosheit bezeichnet, verkehrte die innere Haltung des Menschen, die dem Geist Gottes Widerstand leistet. Der in diese Situation geratene Mensch lebt in offener Feindschaft mit Gott. Er führt ein Leben kata sarka (dem Fleische nach), das gezeichnet ist von dem Verlangen nach vollkommener Unabhängigkeit von Gott (= Autonomisierung des Menschlichen) und der Isolierung des Menschen in der Selbstgenügsamkeit und Selbstgefäl-

ligkeit. *Vater Georg Florovsky bemerkt zu Recht, daß die Sünde nicht zur menschlichen Natur gehört; sie ist eine Akzidenz, "en para physin epigennima" - ein Zuwachs wider die Natur.*

Die Kirchenväter nennen die Sünde Krankheit: "Krankheit des Willens" (Gregor von Nyssa); *"Krankheit der Natur"* (Kyrill von Alexandrien). Das heißt: Wie jede andere Krankheit kann sie ärztlich behandelt und geheilt werden. Hierin beruht die Rettung (= Heilung) des Menschen durch Christus, der in der Weltgeschichte als Arzt des gefallenen Geschaffenen wirkt.

Die Sünde ist also nichts anderes als Scheitern. Sie wird orthodox nicht juristisch oder rechtlich verstanden, sondern *ontologisch* und *geistig,* nämlich als Herrschaft der Leidenschaften im Herzen des Menschen, die ihm die Schau Gottes verwehren. - (Deshalb ist für die Kirche die Beschneidung des Herrn *"das Wegnehmen der Hülle unserer Leidenschaften"* - "... Du hast die Beschneidung im Fleische angenommen, damit die Schatten (des Gesetztes?) weichen und Du wegnimmst die Hülle unserer Leidenschaften ").

Der Mensch wurde in ein sterbliches Wesen umgewandelt. Nach dem Hl. Irenäus von Lyon: "Die Gemeinschaft mit Gott ist Licht und Leben; die Trennung von Gott ist Tod" (Contra Haeres. V, 27,29. die *Trennung von Gott,* d.h. der Verlust der Möglichkeit, das göttliche Licht, nämlich Gott, zu schauen und im eigenen Herzen die Stimme des Hl. Geistes zu hören, heißt in der Sprache der Bibel *Tod.* Ein Leben ohne Gott ist ein totes Leben. Gottlos ist die Situation der Sünde. Es geht um das "Schattenreich des Todes", von dem das Evangelium spricht (Mt. 4,16).

Die letzte Folge der Sünde - das Leiden über allem Leiden - ist der Tod, der leibliche Tod, der aber nicht der endgültige Tod ist. Der Tod, der über jedem Tod steht, ist der zweite Tod, der ewige Tod, der den Menschen ewig von Gott trennt. Diese endgültige Trennung von Gott ist aber nicht als *"Abwesenheit Gottes"* zu verstehen. Die ewige Gegenwart Gottes in dieser Welt, sowie auch nach dem *Letzten Gericht* ist eine unbezweifelte Tatsache. In dieser Welt können nur die Heiligen Gott schauen (Mt. 5,8: "... die reinen Herzens sind"). Wir können es nicht, obwohl wir in der ungeschaffenen Gnade Gottes "leben, uns bewegen und sind" (Apg. 17, 28), wegen unseres unreinen Herzens. (Vgl.

die "Decke", von der Paulus spricht, 2. Kor. 3 ,12ff, und die "in Christus abgetan wird".) Alle Menschen werden aber Gott in der Ewigkeit als Licht schauen. Der einzige Unterschied zwischen Gerechten und Ungerechten wird sein, daß die einen Gott als Licht und Schönheit, während die anderen Ihn als "verzehrendes Feuer" (Hebr. 12,29) schauen werden.

In diesem Sinne ist die Pein zu verstehen.

Der ewige Tod ist nichts anderes also als die Verewigung der Feindschaft gegen Gott, die den Menschen in die Situation eines Dämons geraten läßt.

(Ich habe etwas länger über die Bedeutung der Sünde gesprochen, weil wir so die Bedeutung der Auferstehung besser begreifen können.)

Um zur Vereinigung mit Gott zu gelangen, zu der der Mensch berufen ist, mußte er fortan eine dreifache Schranke überschreiten: *Die Sünde, den Tod, die Natur.* Die verderbte menschliche Natur (aber) sollte über Sünde und Tod siegen. Christus hat als zweiter Adam und Erstling der neuen Menschheit die Berufung des ersten Adam, Gott zu werden, verwirklicht. Gott wurde in Ihm Mensch, damit der Mensch Gott werde. Das Menschgewordene Wort Gottes zerstörte die Herrschaft der Sünde und öffnete von neuem den Weg zur Vergöttlichung, die das letzte Ziel des Menschen ist. (Nach dem Hl. Irenäus wurde Er Mensch, damit wir "quod perdideramus in Adam, hoc in Jesu Christo reciperemus") Dies wurde durch *Tod* und *Auferstehung* des Gottmenschen erreicht.

Jesus hat durch seinen Tod und seine Auferstehung die Sünde überwunden und besiegt. Damit ist die Sünde freilich nicht aus der Welt geschaffen; wir leiden noch immer unter ihr. Aber die Sünde ist endgültig entmachtet worden. Sie kann uns nicht mehr von Gott ewig trennen. Der Heiland hat die Macht der Sünde vernichtet, wie Paulus sagt: "Denn gleichwie durch eines Menschen Ungehorsam viele zu Sündern geworden sind, so werden auch durch eines Gehorsam viele zu Gerechten" (Röm. 5,19). *Rechtfertigung* aber bedeutet für die Kirchenväter keine äußere Tat, sondern *die innere Sohnschaft* durch die Einwohnung des Hl. Geistes in unserem Herzen. Dazu führt die ganze Heilstat Christi. Jeder Moment der Heilstat unseres Erlösers nimmt eine Seite unserer Rettung wahr. So faßt der Hl. Maximos der Beken-

ner die betreffende Erfahrung aller Heiligen zusammen: "Durch seine Geburt aus der Jungfrau hebt Er die Scheidung der menschlichen Natur in Mann und Frau auf. Am Kreuz vereinigt Er das Paradies, die Wohnstatt der ersten Menschen vor der Sünde, mit der irdischen Welt, der Wohnstatt der gefallenen Nachkommenschaft des ersten Adam (sagt Er ja dem guten Schächer: 'Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein'), obwohl Er nach seiner Auferstehung noch auf Erden weilte und mit seinen Jüngern verkehrte. Bei seiner Himmelfahrt vereint Er zuerst die Erde und die himmlischen Sphären, den sichtbaren Himmel; dann steigt Er in das Empyreum auf, überschreitet die Hierarchien der Engel und vereinigt so den geistigen Himmel, die intelligible Welt mit der wahrnehmbaren. Endlich stellt Er dem Vater die Gesamtheit des Universums in Sich selbst vereinigt dar und verbindet als neuer kosmischer Adam das Geschaffene mit dem Ungeschaffenen" (91,1309).

Die Auferstehung (nebst der Himmelfahrt) bedeutet die Vollendung und Erfüllung der Heilstat Christi. Die *Selbstentbehrung* Christi erreicht ihren Höhepunkt in seiner Kreuzigung, während seine Erhöhung mit seinem Abstieg ins Totenreich beginnt. Der Kreuzestod steht in der Linie der Menschwerdung. Kreuz und Auferstehung bilden die radikale Konsequenz der Fleischwerdung des göttlichen Wortes. Die Orthodoxe Kirche erlebt den Kreuzestod Christi und seine Auferstehung in einer unauflösbaren Einheit. Kreuz und Auferstehung stehen gemäß dem Wort eines zeitgenössischen Theologen "in

dem Verhältnis von Frage und Antwort, von Rätsel und Deutung". Das Wort vom Kreuz ist zutiefst kein anderes als das Wort von der Auferstehung. Der Auferstandene und Erhöhte ist immer auch der Gekreuzigte (vgl. Joh. 20,27, Luk. 24,38: "Sehet meine Hände und meine Füße ich bin es selber"). Der Auferstandene ist der Herr weil Er der Gekreuzigte und freiwillig Gestorbene ist.

Andererseits ist der Gekreuzigte deshalb Erlöser, weil er der Erhöhte Herr ist. Die Kirche lebt aus dem Blut des am Kreuze gestorbenen Herrn, der aber durch seine Auferstehung den Kreuzestod überlebt hat und "der Welt Leben geschenkt hat". Daraus folgt allerdings, daß der auferstandene Christus für die Kirche der Allherrscher ist, der Pantokrator, der in einer orthodoxen, d.h. byzantischen Kirche in der Mitte

der Kuppel zu sehen ist. Er schaut auf alles herab als derjenige, "dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist" (Mt. 28, 18).

Die Lösung des menschlichen Dramas kam also durch Christus, den neuen Adam, der in seiner eigenen Natur die "erkrankte" menschliche Natur heilte und den von Ihm aufgenommenen Menschen in seiner eigenen Natur wieder in die Gemeinschaft mit Gott führte. (Die menschliche Sünde verlangte eine neue Sintflut. Die Liebe Gottes aber hat sie nicht gewollt. Denn, "wo die Sünde größer wurde, da erwies sich die Gnade noch überschwenglicher" (Röm. 5,20).)

Die Liebe Gottes besiegte und vernichtete unsere Sünde. Christus verwirklichte, was der Mensch selbst nie erreicht hätte, das Heil. So kann sich vor Gott kein Fleisch rühmen. (1.Kor.1,29). Das Heil ist weder der griechischen Weisheit, noch dem römischen Staatskult, noch der jüdischen Frömmigkeit zu verdanken. Es ist uns gewährt durch das Eindringen des Ewigen in die Zeitlichkeit, des Allmächtigen in unsere Menschlichkeit.

Christus bekämpfte die Sünde, ohne die Sündigen zu töten. Er besiegte die Sünde, ohne den Sündigen zu vernichten. Er tötete nicht den Menschen; denn Er ist gekommen, "damit wir das Leben und reiche Fülle haben" (Joh.10,10). Er tötete die Sünde selbst, da sie die Ursache unseres Todes ist. Er schlug die Sünde zuerst in seiner eigenen Natur; denn Er ist sündlos geblieben. Er schlug aber hauptsächlich die Sünde dort, wo alle Sünder der Welt zusammentreffen sollten, nämlich am Kreuz (vgl. Röm. 8,3-4). Diese Tatsache läßt uns die rein revolutionäre Sprache verstehen, die die Orthodoxie für den Sieg Christi benutzt: Christus, der Auferstandene, zerstört, zerschlägt, zertritt, tötet, vernichtet usw. Die einzigen Feinde Christi sind aber die Feinde des Menschen selbst, nämlich der Teufel, der Tod, die Sünde.

Schon die neutestamentliche Predigt versteht den Tod Jesu "als Ringen und Siegen über den, der hinter der Sünde und dem Tode steht, den Satan und die bösen Mächte" (1. Kor. 2,8; Kol. 2,15 u.a.). Das ganze irdische Leben Jesu gleicht einem ununterbrochenen Kampf gegen den Widersacher Gottes. Das Kreuz ist der Höhepunkt dieses Kampfes, seine Endphase. Die Entmachtung des Satans und seines Anhangs wird am Kreuze und in der Auferstehung vollzogen. Es geht dabei um die Endphase des Kampfes Christi, der das Paradoxe

schafft, daß er dort siegt, wo der Mensch seine schrecklichste Niederlage erfahren mußte!

Ein Kirchenvater unserer Zeit, der selige Vater Justin Popovic, hat folgendes gesagt: "Die Menschen haben Gott zum Tode verurteilt; Gott aber hat die Menschen durch seine Auferstehung zur Unsterblichkeit verurteilt! Die Menschen wollten Gott sterblich machen; Gott aber hat durch seine Auferstehung die Menschen unsterblich gemacht" (Anthropos kai Theanthropos, S. 40).

Durch Seinen Tod "hat Christus den Tod zertreten und denen in den Gräbern das Leben gebracht", singt unsere Kirche in der Osterzeit. Und wie der Hl. Hieronymus sagte: "Christus wurde zwar im Leibe gekreuzigt, aber in Wahrheit kreuzigte Er so die Dämonen", also die Urheber unseres Todes (vgl. Joh. 8, 44). Aber erst *durch die Auferstehung* wurde das Kreuz Christi wirksam. In Röm 4,25 lesen wir "... Welcher (= Christus) ist um unserer Sünden willen dahingegeben (= zum Tode) und um unserer Rechtfertigung willen auferweckt". In seinem Tod nahm Er unseren Tod auf und schenkte uns sein Leben, indem Er unsterblich machte, was Er aufgenommen hatte. In seinem Tode "wurde das Sterbliche vom Leben verschlungen" (2. Kor. 5, 4). So wurde Christus zum "Erstling der Entschlafenen"; denn; "wie in Adam alle sterben, so werden in Christus auch alle lebendig gemacht werden" (1. Kor. 15, 20-22).

Deshalb konnte Paulus verkünden: "Leben ist für mich von nun an Christus" (Phil. 1,21). Den Worten des Paulus liegt folgende Tatsache zugrunde: Jeder Erlöser wurde zum Herrn über das Leben derer, die von ihm erlöst worden waren. Seitdem Christus für uns gestorben und auferstanden ist und uns damit erlöst hat, gehört unser Leben nicht mehr uns, sondern Ihm. Christus ist also nicht nur unser Tod, sondern auch unsere Auferstehung gewesen, weil wir in Ihm nicht nur gestorben, sondern auch auferweckt sind.

Der auferstandene Herr hat unsere Sterblichkeit durch seine Unsterblichkeit überwunden; unsere Leiblichkeit durch seine Gottmenschlichkeit. Alles Irdische wird in Ihm zum Himmlischen. Alles Natürliche bleibt bestehen, auch die Materie; alles wird aber verherrlicht. Der Mensch entdeckt seine Einheit mit der ganzen Schöpfung in Christus wieder, weil Christus in sich die ganze Welt vereinigt hat, weil Er die

Welt durch seine Auferstehung wiederbelebt hat. Seit Golgatha bedeutet auch der vorläufige Tod nur einen Schlaf. Wie der *Hl. Johannes Chrysostomos* gesagt hat: "Wohl sterben wir, aber wir verbleiben nicht im Tode, und das kann man nicht einmal ein Sterben nennen; denn Tyrannei des Todes und Tod bestehen in Wirklichkeit nur dann, wenn es dem Gestorbenen nicht mehr vergönnt ist, ins Leben zurückzukommen. Wenn er nach dem Tode lebt, und zwar ein besseres Leben, so ist das kein Tod, sondern nur ein Schlaf" (PG 63,129). Der Tod erscheint nicht mehr als der absolute Endpunkt der Existenz, sondern als Durchgang zum wahren Leben.

Der Tod wurde in allen seinen Dimensionen von dem Auferstandenen Christus besiegt und vernichtet. In diesem Zusammenhang können wir den Unterschied verstehen, der zwischen einer orthodoxen und westlichen Darstellung der Auferstehung Christi besteht. Die westliche Auferstehungsikone zeigt den triumphierenden Christus, der seine Feinde besiegt hat und in den Himmel aufsteigt. Das Auferstehungsereignis wird hier mit Christus dem Sieger verbunden. Die östliche Auferstehungsikone entspricht mehr der Selbstbezeichnung Christi: "Ich bin die Auferstehung und das Leben", die in den Hymnen der Orthodoxie fast täglich gesungen wird. Hier bezieht sich die Auferstehung auf den von den Toten durch Christus Erweckten, nämlich den Menschen und den Kosmos. Der Auferstandene ist für die Orthodoxie der in das Totenreich Herabgestiegene, um den Toten das Leben - sein ewiges Leben - zu schenken. Zwei Darstellungen zwei Mentalitäten - zwei Theologien! (Das wurde gesagt für jene, die sehr naiv glauben, die Trennung zwischen Ost und West habe keinen wahren Grund.)

Vom Kreuze her empfängt der Mensch den Impuls zu einer neuen Daseinshaltung, zu einer neuen Lebensweise, die mit der Auferstehung anfängt. Es geht um das Leben der "Kinder Gottes", um eine neue Wirklichkeit, die der Kirche. Die Auferstehung Christi fordert eine neue Orientierung der menschlichen Existenz auf die "neue Schöpfung" hin, sie fordert eine innere Umwandlung des Menschen, damit er befähigt wird zu einer neuen Lebensweise, die sich von der Lebensweise der übrigen unterscheidet.

Die Auferstehung führt eine neue Heilssituation herbei. Was an der menschlichen Natur Christi (am Menschen Christus) geschieht, hat

eine Nachwirkung auf seinen gemeinschaftlichen Leib, nämlich die Kirche. Jedem Gläubigen als Person und dem ganzen Leibe als Kirche wird die Möglichkeit dargeboten, in diesen Wandlungsprozess hineingezogen zu werden. So, wie die Sünde Unheil über den Kosmos ausstrahlte, übt jetzt die Heilskraft der Auferstehung ihren Einfluß aus. Der Hl. Ambrosius bemerkt dazu: "resurrexit in eo mundus, resurrexit in eo caelum, resurrexit in eo terra" (PL 16,1354). Eine parallele Aussage dazu finden wir bei einem östlichen Vater der ungeteilten Kirche, dem Hl. Johannes Damascenus: "Alles ist jetzt (am Ostertag) mit Licht erfüllt, Himmel, Erde und Unterwelt". Die gesamte Schöpfung erfährt eine Erhöhung, eine *mutatio in meliora.* Die ganze Kreatur wird geheiligt und bekleidet mit dem Glanz der Auferstehung, also mit dem ewigen Licht der Hl. Dreieinigkeit. Dieses Licht besiegt alles und kennt keine Furcht; denn es gibt nichts Furchtbareres als den Tod, der durch die Auferstehung Christi getötet ist.

Diese ganze Fülle der Theologie und Frömmigkeit der orthodoxen Kirche findet ihren Ausdruck in dem Gruß des Hl. Serphim von Sarov: "Meine Freude, Christus ist auferstanden!"

II. Der Mensch und die Auferstehung

In der Nacht der Auferstehung richtet die Kirche an alle Gläubigen folgendes Wort: "Kommet und nehmet Licht von dem unsterblichen Licht und verherrlicht Christus, der von den Toten auferstanden ist". Welche Bedeutung haben diese Worte?

Nach dem Willen Gottes soll der Mensch teilhaben an der ewigen und ungeschaffenen Glorie und Herrlichkeit der Auferstehung. Gott bietet dem Menschen die Rettung als eine Möglichkeit an, die jedoch der Antwort des Menschen bedarf; sonst bleibt die in Christus vollzogene Rettung dem Menschen fremd und unwirksam. Eine automatische oder magische Rettung gibt es in der Kirche nicht. Priesterliche Handlungen und Gebete können den Menschen nicht retten, wenn dieser nicht selbst für seine Rettung kämpft. Die Antwort des Menschen zu Gott heißt in der Sprache der Kirche Synergie (Mitwirken) des Menschen mit dem Hl. Geiste. Denn, während die Erlösung und Reinigung unserer Natur durch das Werk Christi vollendet wurde, ist die Teilhabe unserer Person an der Rettung Christi ein Werk des Hl. Gei-

stes, das sich *im* Menschen und im Rahmen der Kirche vollzieht. Diese drei Faktoren: Geist - Kirche - Mensch sind die notwendigen Voraussetzungen zur Aneignung der von Christus vollzogenen Erlösung.

Nach dem Hl. Kyrill von Alexandrien ist die Kirche "die Wurzel unserer Auferstehung und unseres Heils" 70, 1144). Da die Kirche am Pfingsttag in der Welt als Leib Christi erscheint und als ein fortwährendes Pfingsten in der Geschichte wirkt, läßt sich die Beziehung zwischen Ostern und Pfingsten folgendermaßen verstehen:

Der auferstandene und in den Himmel aufgestiegene Christus kam am Pfingsttag wieder in die Welt im Hl. Geiste. Am Pfingsttag wurden folgende Worte Christi erfüllt: "Es ist noch um ein kleines, dann wird mich die Welt nicht sehen. Ihr aber sollt mich sehen, denn ich lebe und ihr sollt auch leben. Am selben Tage (Pfingsten) werdet ihr erkennen, daß ich in meinem Vater bin und *ihr in mir* und *ich in euch*.... Wer mich liebt, der wird von meinem Vater geliebt werden, und ich werde ihn lieben und *mich ihm offenbaren.* Wer mich liebt, der wird mein Wort halten; und Mein Vater wird ihn lieben, und wir weFden zu Ihm kommen, und wir werden bei Ihm Wohnung nehmen" (Joh. 14,19-24).

"*Über ein kleines, dann werdet ihr mich nicht sehen, und abermals über ein kleines, dann werdet ihr mich sehen*" (Joh. 16,13-16). Diese *seltsamen* Worte Christi wurden von den vom Geist erfüllten Hl. Vätern erklärt und sind kein Geheimnis mehr. Am Pfingsttag wurde der Leib Christi konstituiert als die Gemeinschaft aller Heiligen in Christus, nämlich derjenigen, die den Hl. Geist in Wirklichkeit empfangen hatten. So bewahrheitete sich folgendes Wort Christi: "*Vater, ich will, daß, wo ich bin, auch die bei mir seien, die du mir gegeben hast, auf daß sie meine Herrlichkeit sehen...*" (Joh. 17,24). Am Pfingsttag war die verherrlichte und vergöttlichte menschliche Natur Christi wieder da und der ganze Christus in jedem Glied seines Leibes. Der auferstandene und in den Himmel aufgestiegene Christus kam im Hl. Geist zurück, damit Er in jedem Gläubigen in einer neuen Art weiterlebt und alle Gläubigen in seinem Leib vereinigt. Derjenige, der Christus in sich im Hl. Geiste hat, ist ein Glied des Leibes Christi und nimmt an seiner Auferstehungsglorie teil. Eine andere Weise zur Erlangung der österlichen Glorie Christi gibt es nicht! Dies geschieht, wie gesagt, in der Kirche, nämlich in der

vergöttlichten Natur Christi. Schon das Neue Testament weist uns den Weg dorthin.

Das Leben des einzelnen Gläubigen wurde in der neutestamentlichen Gemeinde (und wird in einem richtigen orthodoxen Kloster!) als Leben im Hl. Geiste gestaltet. Das NT und besonders die Briefe des Hl. Apostel Paulus bieten uns reiche Zeugnisse der Spiritualität der Kirche zu Beginn ihrer Erscheinung dar. Wir brauchen aber die geeigneten geistigen "Schlüssel", um den Sinn der neutestamentlichen Schriften richtig verstehen zu können. Solche "Schlüssel" sind für uns Orthodoxe die Erklärungen der heiligen Kirchenväter. Durch sie wird in allen Zeiten die neutestamentliche Rettungsmethode unverfälscht überliefert.

Der Weg zur Vervollkommnung des Gläubten führte durch *Reinigung* und *Erleuchtung* zur *Vergöttlichung.* Das *Katechumenat* war die Zeit, in der der neue Christ von seinen Leidenschaften befreit wurde, indem er mit der Hilfe des geistlichen Vaters den geistigen Kampf gegen den Teufel und die Sünde erlernte. Er wirkte also mit dem Hl. Geiste zusammen für seine totale Bekehrung zu Christus. Mit der Taufe begann das neue Leben (in Christo) als eine unaufhörliche Anbetung Gottes. Durch die Hilfe eines erfahrenen geistlichen Vaters konnte der Neugetaufte in der Erleuchtung des Hl. Geistes bleiben, damit er darüber hinaus zur Vereinigung mit Gott gelange, also zur Gottesschau. Das ist der einzige Weg zur Rettung, den die orthodoxe Kirche kennt. Die Erleuchtung des Menschen durch den Hl. Geist verwandelt die egoistische Liebe zu uneigennütziger Liebe, die wie die Liebe Gottes ist, und damit die Gemeinschaft der Gläubigen zur Christusgemeinschaft.

Am Pfingsttag fand die Vergöttlichung der ganzen Kirche als Leib statt. Seitdem entwickelte sich das geistige Leben der Gläubigen in der Verbindung von *Praxis* und *Theorie.* Diese zwei Begriffe haben in der Sprache der (orthodoxen) Kirche nicht den Sinn von *Aktion* und *Kontemplation,* den ihnen die Scholastik gegeben hat. *Praxis* bedeutet für die Kirche die Reinigung des Herzens des Menschen, während *Theorie* die *Gottesschau* ist, die mit der *Gottesvereinigung* des enschen zu identifizieren ist. Die Grundlage dieses Prozesses ist das Wort Christi: "Selig sind die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen" (Mt. 5,8). Dieses Wort ist nicht nur eschatologisch, sondern auch geschichtlich zu verstehen.

Es gibt also keine andere Möglichkeit zur Erlangung der Herrlichkeit als den Leidensweg Christi. Die Herrlichkeit der christlichen Existenz wurzelt wesenhaft im Kreuze. Es gibt also kein Christusleben ohne Kreuz. "Will mir jemand nachfolgen, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir" (Mt. 16,24).

Die Nachahmung Christi ist Nachfolge seines Leidens. Durch das Teilhaben am Leiden Christi, das sich im Kampfe zur Reinigung des Herzens vollzieht, erfüllt sich die Zielsetzung des christlichen Lebens. Das verkündet der österliche Kanon des Hl. Johannes Damascenus: "Reinigen wir uns in unseren Sinnen, und wir werden im Lichte der Auferstehung den verherrlichten Christus schauen... ". Ohne die Reinigung des Herzens, die zum Mitsterben mit Christus führt, gibt es kein österliches Leben. Die Auferstehungsfreude bleibt dann ein bloßes Wort, das zwar äußerlich und gefühlsmäßig den Menschen beeinflußt. aber nicht innerlich und wahrnehmbar.

Christus ist der Grundstein der neuen Schöpfung, das Haupt der neuen Welt. Durch unsere Buße und Taufe werden wir in Ihn eingegliedert; wir verbleiben jedoch in Ihm durch die heiligen Sakramente und unsere ununterbrochene Askese. Das erfordert nach dem Hl. Gregorios Palamas: "unser Fleisch zu kreuzigen samt den Lüsten (Leidenschaften) und Begierden (Gal. 5,24), auf daß der Mensch unwirksam wird gegenüber allem, was Gott nicht gefällt". Das Geheimnis unserer Mitkreuzigung mit Christus ist nach dem Hl. Vater ein doppeltes: Unsere Flucht von der Welt, indem wir jede sündhafte Beziehung zu Ihm beenden, und weiterhin, daß die Welt von unserem Herzen weggeht. Das ist der tiefere Sinn des Wortes des Hl. Paulus: "Ich bin mit Christus gekreuzigt; Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir" (Gal. 2, 20). Durch die Einwohnung des Hl. Geistes in unserem Herzen wird das Geheimnis des Kreuzes und der Auferstehung in uns und in unserem Leben wirksam. Die Kraft der Auferstehung

belebt dann unsere toten Glieder. Die Erfahrung der Auferstehung wird zu der unsrigen. Wir fürchten nicht mehr den Tod, da wir ja gestorben und auferstanden sind.

Der Hl. Vater Theodoros Studites (9. Jh.) sagte einmal zu einem Mönch seines Klosters, der sich mit einem anderen Mönch stritt: "Bruder, wann hast du dein Kreuz genommen?" Nach der Hl. Kommu-

nion liest der orthodoxe Christ das Gebet des Hl. Symeon des Theodochen: "Herr, nun lässest du deinen Diener in Frieden fahren..." (Lk. 2,29). Symeon hatte Christus in seinen Händen, und deshalb fürchtete er nicht den Tod. Auch der gläubige und zum Tempel des Hl. Geistes gewordene Christ fürchtet den Tod nicht, weil er den verherrlichten Christus in sich trägt.

Die Auferstehung des Herrn ist das Ende der physischen Welt, des physischen Lebens; sie ist die Eröffnung der neuen Schöpfung, der Beginn der neuen Welt, des Lebens des zukünftigen Äons, des achten Tages. Das Leben, das aus dem Grabe aufstieg, befindet sich jenseits des Lebens des siebten Tages, das zum Tode führt. Es ist das Leben des zukünftigen Äons, ein Leben in Unsterblichkeit. In der Person des auferstandenen Christus trat jeder Mensch und die ganze Menschheit in dieses Leben ein.

Christ jedoch ist der, der dieses Pascha verwirklicht, der vom Leben dieser Welt, vom Leben der Sünde und des Todes, zum neuen, zum vergöttlichten Leben gelangt ist. Das Teilhaben des Christen - so sagen die heiligen Väter - am Leben des Auferstandenen und die daraus hervorgehende göttliche Freude ist ein tägliches Pascha, ein Vorzeichen des ewigen Paschas. Daher auch befindet sich der Sonntag als Auferstehungstag, an dem das neue Leben seinen Anfang nahm, außerhalb des Sieben-Tage-Zyklus, dem Symbol dieser Welt. Er ist der erste Tag und der achte. Er ist "jener erste Wochentag".

"An jenem ersten Wochentage" erschien Christus seinen Jüngern, wie auch "nach acht Tagen", was Typos und Sinnbild der Wiederkunft Christi in Herrlichkeit ist, inmitten der Kirche im zukünftigen Äon. Kennzeichnend für diese Zeit wird die Schau Gottes und die persönliche Gemeinschaft mit Ihm sein und mittels dieser die Liebesgemeinschaft mit allen Ihm einverleibten Brüdern. Das Wort der Jünger: "Wir haben den Herrn gesehen" wird für die Kirche ein immerwährender Zustand sein "am abendlosen Tage seines Reiches".

Dieses Teilhaben an der Auferstehung befreit uns aus der Widersprüchlichkeit der Welt. Heute erleben wir alle das Drama des Menschen der "kultivierten" Gesellschaften, für die der fehlende Lebenssinn in ihrem Überfluß und ihrer Selbstgefälligkeit zur Qual wird. Der heutige Mensch sehnt sich nach der Freude, und doch findet er sie

nicht, weil er das Kreuz und die Auferstehung verwirft. Er verwirft die Methode, mittels derer er ihrer teilhaftig werden kann. Das Drama des Christentums unserer Zeit besteht genau darin, daß es über Kreuz und Auferstehung als theoretische, dogmatische Themen spricht und bereits seit Jahrhunderten versucht, sich ihnen verstandesmäßig, logisch zu nähern und sie sich auf diese Weise anzueignen. Daher gleicht es dem Sisyphos aus der Mythologie. Es verwirft die Methode, den einzigen Weg der Heiligen, auf dem diese sich Kreuz und Auferstehung zu jeder Zeit zu eigen machen. Der Kampf der Orthodoxie, die Dogmen unversehrt zu bewahren, ist ein Kampf zum Schutz der Erfahrung der Heiligen, die zur Auferstehung und Vergöttlichung führt.

Der Mensch als liturgisches Wesen

Johannes Panagopoulos

Ich werde heute darüber sprechen, wie die orthodoxe Theologie, d.h. wie die Kirchenväter und die orthodoxe Kirche den Menschen sehen bzw. auffassen. Was ich Ihnen heute vortragen werde, ist keine Lehre über den Menschen, sondern eben die Realität des neuen Menschen in Christus, die wir ja in der Liturgie und durch die Teilnahme an der Liturgie erfahren. Ich werde also vom neuen Menschen in Christus sprechen, wie ihn traditionellerweise die Kirchenväter des Ostens sehen. Ich werde keine ausgebreitete Menschenlehre entwickeln, sondern mich auf das wichtige Moment der Menschwerdung konzentrieren, das die orthodoxe Theologie beschreibt und das mit der Liturgie zu tun hat. Ich werde versuchen, Ihnen zu zeigen, wie der Mensch im Licht des orthodoxen Glaubens mit einer Liturgie beauftragt worden ist, mit einer Liturgie, die sich in ihrer Struktur, in ihrem Wesen, in ihrer Verhaltensweise aktiviert.

Wie bekannt, hören wir allerlei Anthropologien, Lehren über den Menschen: die Philosophie, die Psychologie und die Soziologie haben ihre eigenen Anthropologien, auch die Medizin, die Biologie, auch die verschiedenen Ideologien, der Marxismus, der Existentialismus, alle

vertreten eine Menschenlehre. Das Verständnis vom Menschen liegt im Grunde in jeder Ideologie, in jeder Beschäftigung mit dem Menschen. Man muß erst eine Theorie vom Menschen haben. Die Theologie dagegen möchte keine Menschenlehre, keine Anthropologie entwickeln, allen diesen Anthropologien gegenüber stellt die orthodoxe Theologie eine - ich würde es so formulieren - eine Anthropogonie, eine Menschwerdung, d.h. also, ihr geht es primär um das Ereignis des Menschen. Alle diese Anthropologien, von denen ich vorher sprach, versuchen mit den Mitteln der wissenschaftlichen Betrachtung den Menschen genau zu beschreiben und seine inneren Regungen und äußeren Reaktionen zu bestimmen, seine Stellung, seinen Platz im gesellschaftlichen Leben genau zu sehen, die Funktion seiner einzelnen Körperteile zu bestimmen usw. Die Anthropologie ist also nur ein Logos über den Menschen und trotz aller Errungenschaften der wissenschaftlichen Erfassung ist und bleibt der Nlensch ein unfaßbares, ein totales Mysterium, ein verborgenes Geheimnis, verborgen auch dem Menschen selbst. Auch der Petrusbrief spricht ja von dem verborgenen Menschen nach dem Herzen. Der Mensch ist ein verborgenes Wesen. Was wir vom Menschen wissen, ist gerade die Erfahrung unserer eigenen Existenz und Realität, die wir jedoch nicht im einzelnen erfassen und beschreiben können. Wir erleben nur das Geheimnis unserer Existenz. Wenn sich jedoch das Geheimnis des Menschen der wissenschaftlichen Analyse und Erfassung entzieht, gibt es einen anderen Zugang zu ihm, d.h. die dankbare Annahme und - wie die Kirchenväter sagen - der ehrfurchtsvolle Genuß unserer Existenz als unfaßbare Gabe und Aufgabe zugleich. Mit den Augen des Glaubens ist und bleibt der Mensch ein Wunder, und dieses Wunder der menschlichen Existenz, des menschlichen Lebens muß man zutiefst erleben. Und um das zu erleben, muß er sich zuerst von jeder Bindung, von jeder ideologischen oder soziologischen alltäglichen Bindung befreien.

In der Theologie der Kirchenväter geht es gerade um das Wunder des Menschen, um den Menschen als Wunder.

Und ein Wunder übersteigt die Gesetze der Natur, es ist selber ein Zeichen und ein Ort göttlicher Gegenwart und göttlichen Handelns. Um diese Realität und Identität, um das Ereignis des Menschen als Wunder geht es bei den Kirchenvätern. Die Theologie offenbart die wahren

Konditionen der menschlichen Existenz, des menschlichen Lebens. Sie zeugt von den realen Bedingungen der menschlichen Wahrheit, von der Wahrheit des Menschen überhaupt. Ihr geht es um das "Werden" des Menschen in seiner eigentlichen Bestimmung und Wahrheit. Die Theologie will also dem Menschen dazu verhelfen, daß er sich realisiert, daß er die Fülle seines Wesens aktiviert und manifestiert. Beide Momente gehen zusammen. Wir wollen heute in unseren Betrachtungen den Menschen als Geheimnis aus der Perspektive und Integrität seiner Wahrheit sehen, d.h. aus dem Ereignis und der Realität des neuen Lebens in Jesus Christus. Und ich möchte vor allem klarstellen: Wenn die Kirchenväter vom neuen Menschen in Christus sprechen, meinen sie den getauften Christen, der am Leben und an den Sakramenten teilnimmt, und insbesondere sprechen sie von den Heiligen.

Hierin erkennt man die Eigenart der orthodoxen Theologie, die den Menschen immer im Zusammenhang mit dem Schöpfer, dem Gott in Christus bzw. den Menschen in seiner Ausrichtung zu Gott hin sieht. In der Gesamtschau des orthodoxen Glaubens ist Gott die Wirklichkeit schlechthin, die jeder Wirklichkeit ihre Qualität verleiht. Gott ist also hinter allen Dingen, und Er ist jener, Der die Trennung von Zeit und Raum, von Ursprung und Ziel aufhebt. Es ist somit unmöglich, vom Menschen zu sprechen, ohne gleichzeitig von Gott zu sprechen. Wo Gott nicht existiert, da gibt es keinen Menschen. Es gibt also auch keine Anthropologie ohne Theologie. Und in seinem innersten Wesen ist der Mensch eine Schöpfung Gottes nach seinem Ebenbild, berufen, Gott ähnlich zu sein. Somit wird die Definierung des Menschen notwendigerweise vom Göttlichen ausgehen und im Göttlichen münden. Es ist dies die Beschreibung des menschlichen Geschicks und Lebens, wie sie von der orthodoxen Theologie verstanden wird, die die Gegenwart Gottes in der Geschichte postuliert. Es ist die Menschwerdung Christi in jedem Menschen als Heiliger Geist und vor jedem und vor allem zusammen als das Mysterium des Dreifaltigen Gottes. Also ist die Betrachtung des Menschen im Hinblick auf das geschichtliche Handeln der Trinität als der Ikone des trinitarischen Lebens zu sehen - gerade dieser Sachverhalt bestimmt den Menschen als liturgisches Wesen: Der Mensch als Ebenbild des trinitarischen Lebens. Ich werde im einzelnen ausführen, was damit gemeint ist.

Zunächst ist das Wort "liturgisch" gefallen, "liturgisches Wesen", und Sie wissen, das Wort "Liturgie" selbst bedeutet im Griechischen: Der Dienst des Volkes (ergon laou). Darin sind viele Momente impliziert. Man errichtet einen liturgischen Dienst, indem man zunächst die Christen versammelt, um Gott zu dienen, um eine Liturgie auszuführen. Liturgie bedeutet zunächst eine Sammlung und dann eine Aktivierung der menschlichen Kräfte, der menschlichen Freiheit - danach Darbietung des menschlichen Lebens, der menschlichen Existenz an Gott und Gegengabe Gottes gegenüber als Eucharistie und Doxologie. Diese Momente sind in dem Wort Liturgie enthalten: Sammlung, Aktivierung, Darbietung als Gegengabe Gottes unserer eigenen Existenz - so heißt es auch in einem Gebet der Anaphora. Das alles heißt, daß das menschliche Leben und Wesen als Aktivierung des trinitarischen Lebens verstanden werden muß. Im menschlichen Leben selbst, in unserer Existenz erfahren wir eine Sammlung, eine Zusammenfügung des ganzen Kosmos. Der Mensch - das ist auch eine griechische historische Lehre - ist ein Mikrokosmos, eine Zusammenfügung der ganzen Welt. Also Sammlung, Zusammenfügung, Aktivierung aller Kräfte der menschlichen Existenz. Und in dieser Sammlung und Aktivierung, in diesem Prozeß muß der Mensch Gott darbieten oder darbringen, was er von Gott bekommen hat, nämlich seine ganze Existenz, sein ganzes Wesen "das Deinige aus dem Deinigen", heißt ja das Gebet, das der Priester in der Eucharistiefeier ausspricht. Das heißt also, daß der Mensch im Namen und an der Stelle Gottes eine Liturgie vollbringt, die Gott selber schon angefangen hat. Der Mensch setzt das Werk der Erneuerung, der Verwandlung des Lebens und der gesamten Schöpfung fort. Der Mensch in seiner Integrität, in seiner Wahrheit stellt die Kreatur in ihrer ursprünglichen, von Gott geschaffenen Funktion wieder her - das ist seine Liturgie. Der Mensch ist also ein funktionales Leben - würden wir sagen. Er ist geschaffen und berufen zu schaffen gerade an der Stelle Gottes. Wenn der Mensch nicht schafft, dann ist er kein richtiger Christ. Er muß das Werk Gottes fortsetzen. Er ist also - wie ein Kirchenvater sagt - ein Liturg Gottes. Das verdeutlichen die Kirchenväter vor allem in mehreren Bildern. Der heilige Maximus der Bekenner spricht vom Menschen als einer Werkstatt der Menschheit. In dieser Werkstatt wird das ganze Mysterium der Schöpfung vollzogen, und in

dieser Weise gewinnt der Mensch nicht nur sein eigenes Selbstverständnis, sondern offenbart und aktiviert die Bestimmung der ganzen Schöpfung, ja sogar des ganzen unsichtbaren und sichtbaren Kosmos. Sie sehen schon, daß ich hier sehr den kosmologischen Aspekt betone - und das will ich gerade heute herausstellen -, denn der Mensch kann nicht aus seiner Umwelt, aus der Schöpfung entnommen und an sich gesehen werden.

Um diese liturgische Funktion, die liturgische Bestimmung des Menschen richtig zu verstehen, müssen wir uns manche Gedanken in Erinnerung rufen, die wir im Neuen Testament selbst so finden, vor allem bei Paulus. Der Mensch wird im NT immer im Zusammenhang mit der Person Jesu Christi gesehen. Vor allem Paulus spricht in seinen Briefen vom Menschen als einer neuen Schöpfung, einer neuen Kreatur. Der Mensch ist nach biblischem Verständnis ein dynamisches Wesen, das sich ständig erneuert; der äußere Mensch wird allmählich aufgerieben, der innere wird Tag für Tag erneuert. Das sind ständige paulinische Gedanken. Und diese Neuheit, dieses Neue, das zugleich das Wesen des christlichen Glaubens ausmacht, diese Neuheit besteht in der Teilnahme am Leben Jesu Christi selbst; es ist keine vorgestellte Neuheit oder in einer alchimistischen Weise hergestellte Neuheit. Sie besteht gerade nur als Teilnahme am Leben Jesu, und Paulus spricht weiter davon, daß der Christ die Gestalt Christi annehmen muß, anziehen muß, er muß in Christus leben, er muß nach dem Bilde Christi verwandelt werden und den Geist Christi in sich haben. Das alles besagt, daß der Mensch ein Offenbarungsort, ein Ort der Theophanie, der Christophanie ist. Er ist ein theophanisches Wesen, ein Christomorph oder Pneumatomorph (Christusträger oder Geistträger). Das sind Begriffe, die schon den apostolischen Vätern des zweiten Jahrhunderts geläufig waren.

Der Mensch existiert und funktioniert nach dem Neuen Testament als lebendige Ikone Christi. Es gibt keinen Menschen ohne Christus. Die Kirchenväter sprechen immer wieder davon, daß der Mensch nur in Christus sein Sein hat. Ohne Christus gibt es nur das Nichts, es existiert überhaupt nichts ohne Christus. Die letzte Wahrheit des Menschen ist, Christ zu werden. Die Existenz der Kirche und des Christen-

tums selbst hat gerade mit dieser Realität zu tun, also mit der Effektivität dieser paulinischen Aussage, die ich gerade zuvor angeführt habe.

Wie werden diese Aussagen Realität? Wenn wir den Menschen im Lichte der biblischen Verkündigung der Kirche sehen, dann geht es immer um die Realität des Menschen. Das Evangelium ist kein Mythos, kein einfacher Zuspruch oder eine Verheißung. Das Evangelium zielt auf eine Realität hin, genauso wie Christus eine geschichtliche Person war. Der neue Mensch in Christus muß eine geschichtliche Realität sein und ist eine. Der Existenzgrund der Kirche hat gerade mit der Realisierung des Evangeliums zu tun. Unsere protestantischen Brüder werden wahrscheinlich manches zu fragen haben, aber es ist wirklich eine akute Frage, die den Christen immer wieder gestellt wird. Wie wird die Botschaft Christi Realität?

Die orthodoxe Kirche gibt auf diese Frage ihre eigene Antwort: Die Kirchenväter des Ostens haben in genialer Weise dieses Mysterium der heiligen Trinität mit der Person Jesu Christi gesehen. Sie haben also ein Verständnis des Menschen im Rahmen des geschichtlichen Handels der Trinität entwickelt. Der Mensch wird immer im Zusammenhang mit der Heilsgeschichte, mit dem geschichtlichen Handeln Gottes gesehen. Den Kirchenvätern des Ostens geht es nicht um eine Lehre über den Menschen, wie ich schon sagte, sondern um die Realität des neuen Menschen in Christus. Sie gehen in ihrem Menschenverständnis nicht von einer Lehre aus, sondern von der Erfahrung des neuen Menschen. Und diese Erfahrung haben sie nur in der Kirche.

Im einzelnen würde ich folgende Aspekte der patristischen Auffassung des Menschen betonen:

Der Mensch ist nach allgemeiner Lehre geschaffen nach dem Bilde und dem Gleichnis Gottes. Wir wollen jetzt nicht genau bestimmen, was es heißt, daß der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen ist. Der Mensch als Bild Gottes heißt Bild des Bildes, Ikone der Ikone Jesu Christi. Nur in Jesus Christus ist die wahre Ikone des Vaters offenbart worden. Als Ikone Gottes ist der Mensch Ort der Christophanie, ein neuer Christus, ein Nachbild des Gottmenschen Christus. Christus ist ja der Gott-Mensch und nicht einfach ein Mensch - der Mensch als Ikone ist ein Abbild des Gottmenschen Jesus Christus und darin ist die Realität des Menschen bekundet. Der Mensch hat eine Berufung, Gott

ähnlich zu werden, d.h. die zwei Naturen Christi in sich zu offenbaren, zu manifestieren.

Er ist geschaffen im Blick auf seine Vereinigung mit Christus. In diesem Sinne kann er das Urbild Christi offenbaren und zu ihm führen. Deswegen wird der Mensch vor allem in den liturgischen Gebeten als Anaphora beschrieben - er ist nur auf Gott hin gerichtet

Ein weiterer Zug der patristischen Auffassung des Menschen ist, daß die Kirchenväter den Menschen immer mit den Attributen beschreiben, die Jesus Christus Selbst hat. Vor allem der Hl. Gregor von Nyssa hat eine herrliche Schrift über die Erschaffung des Menschen geschrieben, und darin verbindet er alle Attribute oder Begriffe, die wir vom Neuen Testament für Christus kennen, mit dem Menschen, z.B. Christus, Sohn Gottes, Kraft, Weisheit Gottes, König, Gesalbter, Unsterblicher usw. Das alles beziehen die Kirchenväter auf den Menschen. Aber nicht in seiner statischen Weise; der Mensch ist nicht in seinem Leben unsterblich, König usw., aber der Mensch hat die Dynamik in sich, das alles zu werden. Er muß also alle diese Attribute aktualisieren. Das ist die Bestimmung des Menschen, die die Kirchenväter - immer im Blick auf die Person Jesu Christi - geben. Im besonderen beschreiben die Kirchenväter den Menschen sehr oft als Nachbild der "oberen Welt". Der Mensch ist berufen, Gott ähnlich zu werden bzw. er hat den Auftrag, Gott zu werden. Der Mensch ist ein Wesen, das durch die Zuneigung zu Gott vergöttlicht wird. Das sind laufende Begriffe in der patristischen Literatur, und ich brauche sie hier nicht im besonderen zu entfalten. Ich wollte aber bei der patristischen Auffassung vom Menschen ein anderes Moment hervorheben, das vor allem für die westliche Theologie neu und unbekannt ist. Ich werde Ihnen, bevor ich das analysiere, ein Zitat aus dem Werk des Heiligen Gregor von Nyssa vortragen, um zu zeigen, wie man im Osten die Erschaffung und die Bestimmung des Menschen gesehen hat. In diesem Werk sagt Gregor: "Gott, das Wort, die Weisheit, die Macht rief in übergroßer Liebe dieses Lebewesen ins Dasein, denn Gottes Licht sollte nicht ungeschaut, seine Herrlichkeit nicht unbezeugt, seine Güte nicht ungegossen und die Reichtümer, die wir sonst noch an der Gottheit erkennen, nicht ungenützt bleiben, ohne daß jemand wäre, der daran teilnehmen und davon genießen könnte". Wenn nun der Mensch dazu ins Dasein trat,

daß er an den Gütern Gottes Anteil habe, so müßte er notwendigerweise eine solche Ausstattung empfangen, die ihn zur Teilnahme an jenen Gütern befähigt. In diesem Zusammenhang spricht der Heilige Gregor vom menschlichen Auge. Das Auge ist geschaffen, um die göttliche Schönheit zu erblicken, zu schauen. (Das werde ich später noch ein bißchen näher entwickeln.) Und er fährt fort: "Ähnlich mußte der Mensch, weil zum Genuß der göttlichen Güter geschaffen, zur Verwandtschaft mit dem erhoben werden, an dem teilzunehmen er bestimmt war. Darum ward er mit Leben, Vernunft und Weisheit und überhaupt mit allen gotteswürdigen Gaben herrlich ausgestattet, damit er durch jedes dieser Geschenke Verlangen trage nach dem, was ihm verwandt ist". Hier sehen Sie den Grund der Erschaffung des Menschen, den man so nicht in der westlichen Theologie findet: es geht darum, daß der Mensch Anteil hat an dem, was Gott von Natur aus ist oder hat. Gott hat dem Menschen mit seiner Erschaffung schon eine liturgische Funktion gegeben, eine Bewegung zu ihm hin, eine Verherrlichung, eine Vergöttlichung seiner Natur durch die Teilnahme an seinem Leben ermöglicht.

In diesem Sinne sehen und beschreiben die Kirchenväter den Menschen als liturgisches Wesen, das auf ein Ziel hin geschaffen ist. Seine Struktur, sein Wesen ist gerade in der Weise geschaffen worden, daß alle Organe den Menschen zu Gott hinführen. Das werde ich - wie gesagt - später noch weiter entfalten.

Das meine ich, wenn ich sage "Liturgische Bestimmung des Menschen". Alle Gaben, die Gott für den Menschen bereitet hat, muß der Mensch genießen: dazu ist er berufen, und weiter: Indem er das göttliche Leben sozusagen genießt, genießt auch die Welt durch seine Vermittlung die göttlichen Güter - das ist eine weitere kosmische Funktion, die hier im Westen auch nicht so tiefgründig entfaltet wurde. Das meinen die Kirchenväter, wenn sie den Menschen als doxologisches Wesen beschreiben.

Der Mensch ist eine lebendige Doxologie, eine lebendige Eucharistie. Wenn die Kirchenväter z.B. vom Gebet sprechen, von Askese oder vom Geist, sagen sie nicht einfach: Der Mensch muß beten oder geistige Tugenden haben, sondern: der Mensch muß Gebet werden, lebendiges Dankopfer werden, seine ganze Existenz muß so funktio-

nieren, als ob alle unsere Glieder beten würden. In den herrlichen Hymnen von Simeon, dem Neuen Theologen, die auch auf deutsch in einer Sammlung (Licht vom Licht) zu finden sind, finden wir eine Stelle, an der der Heilige Simeon seine Hände und Füße, seine Nase und seine Chren sieht und sagt, daß eigentlich Christus mit diesen Händen, Füßen... handle und Christus mit diesen Augen sehe und mit dieser Nase atme. Das ist etwas sehr Wichtiges, das den Menschen neben dieser Auffassung vom Menschen als ein biologisches oder physikalisches Phänomen total ignoriert - oder auf einer anderen Ebene übersteigt.

Die Kirchenväter sehen die bioiogische Struktur, das Wesen und die Bestimmung des Menschen als liturgisches Ereignis, in einer liturgischen Ausrichtung. Das heißt, wenn die Kirchenväter sagen, der Mensch habe Leib und Geist, dann meinen sie damit, daß unser Leib und unser Geist Abbilder göttlicher Realitäten sind. Mit unserem Leib nehmen wir teil an der Schöpfung - wir sind ein Teil der Schöpfung. Mit unserem Geist aber sind wir Teil der oberen, der unsichtbaren Natur. Unser Leib und Geist bezeugen von Natur aus und aktivieren die Art und Weise, wie Gott handelt, wie Gott existiert. Nicht daß Gott einen Leib hätte, aber in unserem Leib ist die ganze sichtbare Schöpfung zusammengefügt. Die Glieder des Menschen, seine Sinne, sind gerade zum Dienst der göttlichen Lobpreisung geschaffen, damit der Mensch alle Gaben Gottes genießen kann. Und diesen Sachverhalt bringt die orthodoxe Ikonographie sehr schön und prägnant zum Ausdruck.

Sie kennen die Konturen eines Heiligen. Auf der Ikone sind sie nicht ganz physisch, so wie bei einem normalen Menschen. Die Augen sind riesig, die Nase, die Ohren und die ganze Figur ist nach oben gezogen. Dieser Sachverhalt ist wiedergegeben mit der Ikonographie. Der Heilige hört im Reich Gottes das Wort Gottes oder er riecht mit seiner Nase den Duft der göttlichen Welt oder sieht mit seinen großen Augen das unsichtbare Licht. Diese liturgische Bestimmung ist mit den Ikonen dargestellt. Und auch in diesem Sinne sehen die Kirchenväter den Menschen als einen Ort, wo Christus wirkt und erscheint. Im Menschen lebt, denkt, wirkt, fühlt Christus selber mit unseren Körperteilen, mit unseren menschlichen Organen.

Der ganze Mensch ist also ein Liturg Christi, er liturgisiert - wenn ich das Wort benutzen kann - die Liebe Gottes, die Philanthropie Gottes. Um das zu erreichen - und das ist bei den Kirchenvätern sehr wichtig und auch die Grundlage der Askese -, muß der Mensch manche Eigenschaften entwickeln und gerade die Kräfte aktivieren, die er von Gott empfangen hat: seinen freien Willen, seine Freiheit - ohne die Freiheit des Menschen gibt es nichts, das Werk Christi wäre umsonst, hätte keinen Sinn. Auf diesem Weg - die Kirchenväter sprechen immer vom Weg der Heiligung oder Rettung, nicht vom Ende, das Ende ist nur eine Sache Gottes muß der Mensch solche Tugenden oder Eigenschaften entwickeln, die die Kirchenväter als Wachsamkeit, Askese (Überwindung der natürlichen, der biologischen Konditionen des Lebens), Heiligkeit und andere uns bekannte Dinge bezeichnen. Die Wachsamkeit ist ein sehr zentraler Begriff in der Menschenlehre der Kirchenväter; das Wort werden wir in der Karwoche sehr oft hören. Z.B. kommt der Priester am Palmsonntag mit der Ikone Christi und der Chor singt ein Troparion, in dem es heißt: Wir müssen wie die fünf Jungfrauen wachsam auf den Bräutigam warten. Die Wachsamkeit ist keine Nüchternheit oder Enthaltsamkeit, sondern der Zustand, in dem der Mensch immer wach bleibt, um die Gnade Gottes zu erreichen und nicht dem Bösen zu verfallen. Das ist eine höchste Aktivierung seiner inneren Kräfte.

Ich sprach zunächst vom biologischen Zusammenhang, aber das menschliche Wesen ist genauso liturgisch bestimmt. Wenn die Kirchenväter vom Wesen sprechen, meinen sie, daß der Mensch ein lebendiger Logos ist, geschaffen nach dem Bilde, dem Logos Gottes, nach Christus. Vor allem Maximus der Bekenner spricht vom Menschen als "logikos" - hier wird das Wort nicht als "vernünftig" verstanden, sondern hier wird Christus als Logos verstanden, der in uns existiert. Der Mensch hat in sich selber den Logos, er ist logikos, indem er Christus "in Kraft hat". In diesem Sinne ist der Mensch als "Logosbegabt" sozusagen auf Gott hin ausgerichtet.

Ein zweiter Zug dieser Bestimmung, die zum Wesen des Menschen gehört, ist, daß der Mensch als Ikone Gottes Herr über die Kreatur ist. Er ist der absolute Herrscher über die Kreatur. Die Kirchenväter betonen das immer wieder, wenn sie den Menschen als Ikone Gottes be-

stimmen. Erinnern sie sich an die Erzählung im Buch Genesis, wo es heißt, daß Gott den Menschen nach seinem Bild geschaffen hat und "Er gab ihm die Macht, die Tiere zu nennen, ihnen einen Namen zu geben", er sollte herrschen über die Natur; die Herrschaft über die Natur liegt also im Menschen. Und man kann unter dieser Lehre auch das sogenannte ökologische Problem sehen und andere gewisse Aspekte. Darüber hinaus bezeichnen die Kirchenväter den Menschen als Werkstatt, als Mikrokosmos. Ein anderer Zug seines Wesens abgesehen von der Vernunft (Logos), Begabung, Herrschaft über die Kreatur, ist die Freiheit besonders von den Leidenschaften der Welt. Der Mensch ist frei geschaffen worden, die Leidenschaften hatten ursprünglich vor der Erbsünde eine liturgische Funktion: Der Durst oder der Hunger sind ursprünglich nicht körperliche Leidenschaften, sondern Symbole oder Zeichen des Hungers bzw. Durstes nach Gott. In diesem Sinne ist der Mensch grundsätzlich frei von Leidenschaften. Wir werden später noch sehen, was das für eine Bedeutung in der Askese hat. Wenn der Mensch nicht frei ist oder frei werden kann von seinen Leidenschaften, dann hat die Askese keinen Sinn.

Aber nun will ich noch den wichtigsten Zug des menschlichen Wesens beschreiben, den vor allem Maximus der Bekenner gelehrt hat. Es geht um die kosmische Liturgie des Menschen. Ein bekannter katholischer Theologe, Hans Urs von Balthasar, hat das Werk des heiligen Maximus studiert und ein Buch mit dem Titel "Kosmische Liturgie" herausgegeben. Er beschreibt das, was ich hier nur kurz zusammengefaßt nennen kann.

Der heilige Maximus hat in seinem genialen Denken die Aufgabe des Menschen beschrieben, die ihm Gott auferlegt hat. Der Mensch hat nach Maximus eine Liturgie Gottes zu vollziehen, die Gott selber ihm auch auferlegt hat bzw. eine Liturgie, der Gott bei der Erschaffung des Kosmos selbst entspricht. Die Liturgie des Menschen entspricht der Liturgie Gottes. Wie mit dem schöpferischen Wort Gottes der ganze Kosmos in verschiedenen Teilen geschaffen wurde, so muß auch der Mensch diese verschiedenen Teile des Kosmos in eine ursprüngliche Einheit zurückführen.

Maximus entfaltet diesen Grundgedanken so: Nach dem göttlichen Schöpfungsplan besteht die gesamte Realität (alles, was überhaupt

existiert) in der ungeschaffenen Welt (also Gott oder die Trinität) und dem geschaffenen Kosmos. Die geschaffene Welt ist geteilt in die himmlische und die irdische Welt, d.h. in die intelligible und die sinnliche Welt. Auch die sinnliche, die sichtbare Welt ist wiederum geteilt. In der irdischen Welt ist das Paradies getrennt von der Welt an sich. Zum Schluß ist der Mensch selbst im Paradies geteilt in Mann und Frau. Wir haben also eine Teilung des Kosmos in verschiedene Teile. Nach dem Urplan der göttlichen Vorsehung sollte Adam diese Teilungen des Kosmos überwinden, d.h. er sollte die gesamte geschaffene Welt in sich selbst einigen und mit ihr vergöttlicht werden. Dazu mußte oder sollte Adam nach Maximus folgendes tun: Adam sollte die geschlechtliche Trennung in Mann und Frau mit seinem keuschen Leben überwinden und das Menschengeschlecht in eine totale Einheit integrieren.

In einem zweiten Gang sollte Adam das Paradies mit der übrigen irdischen Welt vereinigen. Das konnte er aber nur mit der Liebe Gottes erreichen, mit der Liebe, die ihn einmal von jeder Bindung an das Irdische befreit und ihn zugleich mit ihr (mit der Schöpfung, der Welt) unlöslich verbindet. In der Kraft dieser Liebe sollte Adam das Paradies in sich selbst tragen und zugleich die ganze Schöpfung, die ganze Welt ins Paradies verwandeln. Das war seine ursprüngliche Berufung. Dann sollte Adam mit seinem Geist und Körper die ganze sinnliche Welt vereinigen, d.h. als Leib und Geist sollte er das alles in sich vereinigen, indem er die Begrenzung des Raumes überwindet. Der Leib sollte transparent und die Begrenzung des Raumes überwunden werden. Dann sollte Adam in die übersinnliche Welt eindringen, wie die Engel leben und in sich selbst die intelligible und übersinnliche Welt (sichtbare und unsichtbare Welt) vereinigen. Zum Schluß würde er, indem er sich selbst Gott überantwortet, auch Gott seine ganze Welt zurückgeben und von ihm gnadenhaft und durch Anteilnahme all das empfangen, was Gott von Natur aus besitzt, also die Vergöttlichung. Mit der Überwindung der ursprünglichen Teilung zwischen ungeschaffener und geschaffener Welt würde Adam zugleich sich und die ganze Schcpfung vergöttlichen. Das war die ursprüngliche Bestimmung Adams nach Maximus.

Durch den Sündenfall hat Adam diese Berufung nicht erfüllen können. Gott hat jedoch seinen Heilsplan nicht aufgegeben. Diesen

göttlichen Auftrag Adams sollte dann der zweite Adam erfüllen, also Jesus Christus. Darin sollte aber Christus den Menschen in seiner ursprünglichen Aufgabe nicht ersetzen (er sollte die menschliche Freiheit nicht eliminieren), er sollte dem Menschen diese seine göttliche Berufung wiedergeben, ihm den Weg zur Vergöttlichung wieder eröffnen. Hierin liegt der Sinn der christlichen Anthropologie. Die Wiedervereinigung der geschaffenen Welt mit Gott und den Menschen. Das ist die eigentliche Liturgie des Menschen, die Wiedervereinigung der gesamten Welt mit Gott. Obwohl Adam durch die Sünde nicht mehr vergöttlicht werden konnte, er die Welt nicht ins Paradies verwandeln und sie Gott zurückgeben konnte, wurde damit der Heilsplan Gottes nicht vereitelt. Gott selbst ist Mensch geworden, damit er die neue Welt, die neue Kreatur heraufführen wird, indem er jede Trennung überwindet und die ganze Schöpfung wieder in Gott versammelt. Ich sprach von der Liturgie als Sammlung und diese Sammlung ist nach Maximus in Christus in folgender Weise geschehen:

Mit seiner jungfräulichen Geburt hat Christus die Trennung von Mann und Frau überwunden und damit zwei Wege der göttlichen Agape (Liebe) eröffnet. Hier muß ich ein wenig erläutern: die Mutter Gottes als Jungfrau ist nicht eine ethische oder moralische Tugend - wie wir sagen würden -, sie ist ein kosmologisches Ereignis; mit der Jungfräulichkeit wird die Integrität und Einheit der Welt ohne Leidenschaften wiederhergestellt. Und deswegen haben wir die Lehre, daß die Jungfrau auch nach der Geburt Jungfrau geblieben ist. In ihrer Person wurde die Welt wieder vereinigt, so daß der geschlechtliche Unterschied zwischen Mann und Frau aufgehoben wurde.

Dieses Werk der Vereinigung der Natur durch ein keusches Leben ist im Grunde auch das mönchische Ideal der Keuschheit. Der Mönch lebt gerade dieses Werk, das in Maria schon Wirklichkeit geworden ist. Die Keuschheit ist also nicht nur einfach als bloße moralische Tugend zu sehen, sondern hat die genannten kosmologischen Dimensionen und Aspekte.

Ein zweites: Mit seinem Kreuz vereinigt Christus die ganze sinnliche Welt mit dem Paradies. Wir werden am Karfreitag hören: Gott hat dem Menschen mit seinem Kreuz das Paradies eröffnet. Er hat also die ganze sinnliche Welt mit dem Paradies vereinigt. Indem er das Leiden

und den Tod freiwillig auf sich nimmt, läßt Christus die Sünde und den Tod in der Berührung mit Seiner göttlichen Natur konsummieren - Er vernichtet sie also. Die sinnliche Welt wird damit der göttlichen Liebe und dem göttlichen Licht wieder eröffnet, so daß die Welt wieder durch das Kreuz Christi transparent wurde.

Drittens: Nach der Auferstehung überwindet der Leib des Herrn, wie bekannt, die räumliche Einengung. Christus erscheint also überall. Er unterliegt nicht den Gesetzen des Raumes. Christus integriert alle sinnlichen Teile der Schöpfung und vereinigt Himmel und Erde. Er ist überall präsent, er kennt keine Begrenzung des Raumes.

Dann viertens: Mit der Himmelfahrt vereinigt Christus auch die himmlische und die irdische Welt, die Engel- mit der Menschenwelt. Nach der traditionellen Auslegung der Himmelfahrt bei den Kirchenvätern sitzt unsere Natur auf dem Throne Gottes. Er bringt unsere Natur zu Gott und damit vereinigt er die himmlische und die irdische Welt. Und zum Schluß führt Christus, der zur Rechten Gottes sitzt, die Menschheit über die Engelwelt hinaus in das Leben der Trinität selbst. Damit wird die Vergöttlichung des gesamten Kosmos herbeigeführt. Die kosmische Liturgie Jesu Christi wird in der Geschichte durch den Menschen vollzogen. Die Liturgie des Menschen ist also diese Wiedervereinigung, diese Integrität des ganzen Kosmos herzustellen wie sie Christus hergestellt hat. In diesem Sinne ist der Mensch Abbild Gottes. Er führt seine Liturgie aus.

Damit wir nicht ganz abstrakt reden, möchte ich in meinem letzten Teil darauf eingehen, wie diese kosmische Liturgie konkret im alltäglichen Leben des Menschen geschieht. (Es ist auch ein wichtiger Zug der Kirchenväter, daß sie nicht abstrakt sprechen, sondern nur von der Erfahrung, der Realität des Menschen ausgehen.)

Wie steht es nun mit der tatsächlichen Situation des Menschen in der heutigen Welt, in der der Mensch den Gesetzen der Notwendigkeit, dem Bösen in all seinen Arten und schließlich dem Tod hilflos ausgesetzt ist? Was für einen Sinn hat die kosmische Liturgie, wenn wir sterben, leiden?

Ich sprach zuvor von der Keuschheit Marias - ein konkretes Ereignis, durch das der Christ diese kosmische Liturgie vollzieht, ist gerade

das Verständnis der Ehe bzw. die Ehe selbst. Hier will ich mit einigen Zitaten untermauern, wie die Kirchenväter die Ehe verstehen.

Das hat eine Bedeutung, die nicht nur das Paar betrifft, sondern die gesamte menschliche Gesellschaft. Solange wir die Ehe als eine Angelegenheit betrachten, die nur die Eheleute angeht, als ein Ereignis, das nur sie betrifft und nicht auch die Gesamtheit der Gemeinschaft der Kirche als die Welt, werden wir niemals die wahre Bedeutung der Ehe verstehen. Wir müssen verstehen, daß das wahre Thema, der wahre Inhalt der Ehe nicht die Familie ist, sondern die Liebe. Nach den Kirchenvätern ist die Liebe die obere Welt, die Welt Gottes. Die Familie als solche, die sich selbst als Mittelpunkt betrachtet, kann eine dämonische Mißbildung der Liebe darstellen. Das Evangelium enthält diesbezüglich einige strenge Sätze: "Und des Menschen Feinde werden seine eigenen Hausgenossen sein". In diesem Sinne geht das Sakrament der Ehe über die Familie als solche hinaus, sie ist das Sakrament der göttlichen Liebe, das Mysterium, das jede Wirklichkeit umgibt und deshalb betrifft sie auch die Kirche und durch sie die gesamte Welt. Der heilige Maximos wiederum betrachtet das Ehepaar als eine mystische Kirche (mystike ekklesia). In der Ehe muß der Mensch als Ebenbild Gottes somit zu Gott streben, um die Gemeinschaft mit dem Ehepartner voll zu verwirklichen. Eine Gemeinschaft, die sich infolge ihres göttlichen Ursprungs nicht auf die Liebe des Paares beschränkt, sondern parallel hierzu und durch diese Liebe zu jedem unserer Mitmenschen, der uns begegnet, wird.

Indem wir die Liebe Gottes als Gnade in unserer Ehe erleben dürfen, ist diese Liebe zugleich eine Liebe Gottes für die ganze Menschheit; Gott zeigt seine Liebe für die ganze Welt durch die Ehe des einzelnen Paares. Durch seine Liebe, die die Liebe Gottes selbst widerspiegelt, ist der verheiratete Mann im eigentlichen Sinne des Wortes König seines Lebens und der Schöpfung, die sozusagen sein Königtum ist. Gott übergibt sein Königtum dem Ehepaar, dem Mann.

Sie wissen, daß bei der orthodoxen Heiratszeremonie das Paar tatsächlich gekrönt wird.

Der Sinn der Heiratskrone ist, daß hier ein kleines Königreich geboren wird, das dem Königreich in der Weise ähnlich sein kann, in der jede irdische Wirklichkeit ein Vorzeichen des Kommenden ist. Mit un-

serer Ehe antizipieren wir das zukünftige vollkommene Reich Gottes. Wir werden zu Königen gekrönt. Das ist eine Weise, wie die kosmische Liturgie in unserem tagtäglichen Leben verwirklicht wird.

Die Kirchenväter haben den Sinn aller unserer Lebensverhältnisse so deutlich erläutert; wenn wir das alles kennen würden, würden wir sicherlich ganz anders denken und handeln. Wie ist es mit dem Bösen, dem natürlichen Übel? Nach den Kirchenvätern ist das Böse mit dem Kreuz und der Auferstehung Jesu total vernichtet worden. Das singen wir wiederholt in der Kirche ("Durch den Tod hat Christus den Tod zertreten"). Das heißt, daß jede Art von Bösem in der Welt keine wahre ontologische Existenz hat; die Existenz des Bösen hängt ausschließlich vom freien Willen des Menschen ab. Die Sünde gibt es nicht als eine Hypostase in der Welt, der Satan ist keine reale Hypostase wie dieser Aschenbecher hier, er existiert nur in dem Moment, wo er durch unseren freien Willen wirkt. Die Askese hat gerade den Sinn, daß wir uns durch die Begnadung unseres Willens, durch die Gnade und die Kraft des Heiligen Geistes gerade für Gott entscheiden und nicht für das Böse. Wenn wir uns für das Gute, für Gott entscheiden, dann existiert das Böse nicht mehr. das ist ein Grundsatz der patristischen Anthropologie, und ich glaube, daß gerade diese Lehre eine aufschlußreiche Antwort auf viele unserer täglichen Probleme gibt. Zur Erläuterung: unsere Heiligen vollbringen Wunder, sie haben also die Macht über das Böse, über die Krankheit und auch das natürliche Böse. Sie bekommen die Macht von Gott und überwinden die natürlichen Gesetze. Ich sagte ja schon, daß der Mensch als Wunder verstanden werden muß.

Wie ist es nun mit dem Tod? Der Tod, dieser letzte Feind des Menschen, wie Paulus ihn beschreibt. Wir sterben und wir wissen nicht, was geschieht. Welchen Sinn hat der Tod? Nun, die Kirchenväter geben uns mit ihrer "erleuchteten Schau" erstaunliche Antworten. Weil Christus durch seinen Tod den Tod überwunden hat - das ist genau wie das Böse eine Realität geworden -, ist auch der Tod nicht existent. Der Tod, der uns betrifft, betrifft nur unsere Körper, unsere biologische Existenz, nicht unsere Persönlichkeit, nicht unser Wesen als Bild Gottes. Der Tod betrifft nur unser Äußeres, den Leib. Und auch der Leib wird nicht vernichtet, so sagen die Kirchenväter, sondern nur aufgelöst. Er existiert weiter. Das ist im Sinn der allgemeinen Auferste-

hung. Durch die Auferstehung Jesu Christi hat der Tod keine Macht mehr über den Menschen. (Das werden wir mehrmals in den Gottesdiensten hören, vor allem am Karfreitag und in der Osterliturgie. Paulus sagt ja deutlich im ersten Korintherbrief: Der Tod hat keine Macht mehr über den Menschen.)

Wie nimmt der Christ teil an dieser Wirklichkeit? Eben durch die Teilnahme an den Sakramenten. Das dreifache Tauchen bei der Taufe ist ein Sinnbild des Begräbnisses und der Auferstehung Jesu Christi. Das Wasser gilt - wie Sie wissen - als Ort der dunklen Mächte. Es wird vor der Taufe geheiligt, gesegnet und in ein "Heil"mittel verwandelt. Wenn der Mensch getauft wird, wird der alte Mensch "entkleidet" und der Mensch wird neu, also unsterblich geboren. Deswegen sollen die Christen keine Furcht vor dem Tod haben. Die Märtyrer der Kirche sind freiwillig dem Tod entgegengegangen, weil sie wußten, daß der Tod nicht ihre Existenz betrifft. Es ist nur eine vorläufige Auflösung des Körpers, nicht aber ihrer Persönlichkeit. Ich würde sogar ein Stück

weitergehen und sagen, daß der Tod des Christen ein Nachbild der dreitätigen Ruhe Christi im Grabe ist. Wir nehmen ja mit allen Mysterien an den Ereignissen des Lebens Christi teil. Seine Taufe, Seine Verklärung, Sein Tod, Seine Grablegung.

Genauso ist es mit dem Tod. Ich würde sagen, daß der Tod nur ein asketisches Phänomen im Leben ist und wir ihn nicht einfach hinnehmen, sondern ihn sogar mit Freude erwarten sollen, denn nur dadurch werden wir zum geistigen Leib auferstehen - wie Paulus es formuliert. Der Christ hat - das ist eine Botschaft, die wir in der Auferstehungsliturgie erleben - die Unsterblichkeit schon in diesem Leben in sich. Ignatius von Antiochien, ein anerkannter Märtyrer der Kirche vom Anfang des 2. Jahrhunderts, hat die Eucharistie als die Arznei der Unsterblichkeit bezeichnet (pharmako athanasias).

Sie sehen, wie alles mit dem liturgischen Leben der Kirche verflochten ist und daß es keine abstrakte theoretische Lehre ist.

Zusammenfassend kann ich sagen: Die kosmische Liturgie des Menschen, für die Gott den Menschen geschaffen hat, ist durch die Person und das Werk Jesu Christi Realität geworden, aber nicht als ein Programm, das man verkündigen sollte, sondern als eine alltägliche Realität, die wir in der Kirche und durch die Teilnahme am Leben der

Kirche, vor allem der Sakramente immer neu erfahren und vollziehen können.

Ich würde abschließend sagen, daß die Liturgie gerade in dem Sinne, wie ich es jetzt entfaltet habe, der Ort der neuen Menschenwerdung ist (der Begriff Menschwerdung wird nur für Christus gebraucht). Durch und in der Liturgie können und werden wir zu neuen Menschen geboren, so wie Jesus das mit Nikodemus besprochen hat. Es ist die ontologische Funktion der Liturgie, der Ort zu sein, wo wir immer wieder gerade in dieser kosmischen Funktion, nicht nur in einer individuellen oder begrenzten gesellschaftlichen Funktion neue Menschen werden. Was Christus in seiner Person durch Kreuz, Auferstehung und Himmelfahrt vollzogen hat, dazu ist auch der Mensch berufen. Und hier - meine ich - liegt gerade die Höhe, die Größe der Theologie, der christlichen Wahrheit, daß sie uns alle diese Wahrheiten durch tägliche Realitäten, durch die Liturgie vorzeigt und sie in uns verwirklichen läßt.

Die Klöster der Russischen Orthodoxen Kirche

Gernot Seide

1) *Historische Übersicht*

Mit dem geistigen und geistlichen Leben der ROK sind ihre Klöster auf das engste verbunden. Doch nicht nur das kirchliche Leben wurde von den Klöstern und monastischen Idealen auf das nachhaltigste beeinflußt, sondern das gesamte russische Geistes- und Kulturleben.

"Hinter den Mauern des alten russischen Klosters sind die Anfänge der russischen Kultur zu suchen. Außerhalb ihrer ist sie weder zu begreifen noch zu erklären. Unter dem Schutz der orthodoxen Kirche aufgewachsen, hat sie, nachdem sie das Kloster hinter sich gelassen hatte, auch späterhin bei ihrem Eintritt in das weltliche Leben ihre Herkunft nicht verleugnet.

Das russische Kloster war das Werk des gesamten russischen Volkes; es entstand aus einem religiösen Bedürfnis heraus und nicht auf Grund staatlich-politischer Erwägungen. Das Mönchtum war niemals zu irgendwelchen Mönchskongregationen organisiert, die bestimmte Missions- oder andere Ziele verfolgen sollten . Trotzdem war der EinfluB der Mönche, ohne daß sie irgendwelche Verwaltungs-Ämter bekleideten, sehr bedeutend." (I. Smolitsch: Leben und Lehre, S. 20)

Nachdem die Klöster im 15. und 16. Jhd. ihre Blütezeit erlebten und es zu zahlreichen Neugründungen gekommen war, begann im 17. Jh.

ein rascher Verfall, der nicht zuletzt auf staatliche Eingriffe zurückzuführen war. Im 18. Jh. schien das Ende der Klöster bevorzustehen: Zar Peter der Große verbot in einem Ukaz im Jahre 1734 allen Männern den Eintritt ins Kloster, ausgenommen wurden nur verwitwete Priester und ausgediente Soldaten. Die Mönchsgemeinschaften sanken auf die Stufe von Invalidenheimen herab. Unter Katharina der Großen wurden die Klöster im Jahre 1764 enteignet und ihnen ihre materielle Grundlage entzogen. Zusätzlich kam es zur Schließung hunderter von Klöstern. Die Klöster und monastischen Ideale galten als rückständige Einrichtungen. Die erzwungene Verwestlichung und die Reformen im politischen Leben machten auch vor der Kirche nicht Halt. Scholastik und lateinische Sprache hielten Einzug im theologischen Denken und an den neugegründeten Geistlichen Seminaren und Akademien. Das einfache Volk aber bewahrte sich seine alte Religiosität und seinen alten Glauben. Aufklärung und Verwestlichung blieben oberflächlich und vordergründig und erfaßten nur einen Teil der adligen Oberschicht und des Verwaltungsapparates. So bedurfte es nur eines Anstoßes, um die alten, geheiligten Traditionen der Orthodoxen Kirche wiederzubeleben. Diese Erneuerung gelang der Kirche aus eigener Kraft, die über bedeutende Kirchenmänner verfügte, deren geistliche und geistige Ausstrahlungskraft, Autorität, tiefe Religiosität und überzeugendes Bekennertum zu einer nationalen und religiösen Rückbesinnung auf die Traditionen des alten RuBland führten.

Diese religiöse Renaissance wäre ohne die Klöster und ihre großen Vertreter, die Starzen, undenkbar gewesen. Daß diese Bewegung ausgerechnet von einem fast verfallenen Kloster, in dem nur noch drei Mönche lebten, ausgehen sollte, erscheint uns heute fast wie ein

Wunder. Das Optina Kloster (Optina Pustyn') im Gouvernement Kaluga wurde zum Ausgangspunkt dieser Erneuerung. Dem Kloster und seinen Starzen war es zu verdanken, daß das monastische Leben in Rußland vor der Oktoberrevolution zu so großem Ansehen gelangte.

Seit dem Ende des 19. Jh. erlebten die Klöster im Russischen Reich einen neuen Aufschwung: in den letzten 30 Jahren vor der Revolution wurden im ganzen Land ca. 300 Klöster und monastische Gemeinschaften gegründet. In den 1200 Klöstern, die 1917 bestanden, lebten 33 572 Mönche und Nonnen und 73 462 Novizen. Die große Anzahl der

Novizen, also überwiegend jüngerer Leute, dokumentiert wohl am augenfälligsten die Anziehungskraft, die die Klöster auf junge Menschen auszuüben vermochten. Dabei waren es nicht so sehr die großen monastischen Zentren, die Lavra Klöster, die die jungen Menschen anzogen, sondern die abseits gelegenen "Pustyn'-Klöster".

Unter diesen Klöstern befanden sich Gemeinschaften, die auf eine über 800jährige Vergangenheit zurückblicken konnten, wie z. B. das Kiever Höhlenkloster, das aus dem Jahre 1051 stammte. Im Jahre 1917 lebten in diesem Kloster 222 Mönche und 285 Novizen. Die größten Klöster waren aber Nonnenklöster: Im "Serafimo-Diveevskij-Troickij" Kloster lebten 217 Nonnen und 1417 Novizinnen, im Kiever "Florovskij-Voznesenskij" Kloster lebten 156 Nonnen und 845 Novizinnen. Die Mehrzahl der Klöster - sieht man einmal von den kleinen Gemeinschaften, den Podvor'e (Klosterhöfen) und Skiten (Einsiedeleien) ab - hatte zwischen 100 und 200 Bewohner. Zu diesen Klöstern kamen außerhalb des Russischen Reiches noch ein Mönchs- und ein Nonnenkloster in China, die zur Russischen Geistlichen Mission in Peking gehörten, drei Nonnenklöster im Hl. Land, ein Kloster und mehrere Skiten in den USA und das russische Panteleimon Athos Kloster, zu dem noch 83 Skiten und Einsiedeleien gehörten.

Ich möchte an dieser Stelle kurz einige Erläuterungen zu Begriffen geben, die bisher verschiedentlich auftauchten (Seide: Klöster, S. 178 ff):

Die allgemeine Bezeichnung für ein Kloster lautet im Russischen "monastyr'" oder "obitel'". Der Begriff "monastyr"' umfaßt alle Arten und Formen von Klöstern und wird als Sammelbegriff verwendet. Die Vorstufe zu einem "monastyr"' oder einer "obitel"' bildet eine "obscina", zu deutsch Gemeinschaft, im Sinne einer monastischen Gemeinschaft. Eine "obscina" wird in der Regel von einem Mönch oder einer Nonne geleitet, die bereits die Gelübde (malaja schima) abgelegt haben, während die Mehrheit der Gemeinschaft zwar nach den klösterlichen Regeln lebt, aber noch nicht die endgültigen Gelübde abgelegt hat. Die Erhöhung zum Kloster - also zum "monastyr"' oder zur "obitel"' erfolgt erst, nachdem eine größere Gruppe der Gemeinschaft zum Mönch oder zur Nonne eingesegnet worden ist und Aussicht besteht, daß die Bruder- oder Schwesternschaft auf Grund ihrer zahlenmäßigen Stärke Bestand haben wird. Bei den Klöstern unterscheidet

man zwischen einer "Lavra", einer "Pustyn"', einem "Skit" und einem "Podvor'e":

Lavra: Der Titel "Lavra" bedeutet, daß es sich um ein Kloster handelt, das in der geistig-kulturellen Entwicklung des Volkes eine überragende Rolle gespielt hat. Im Russischen Reich gab es vier Klöster, die diesen Titel trugen: die Kievo-Pečerskaja Lavra (das Kiever ~löhlenkloster), die TroiceSergieva Lavra (das Dreifaltigkeits-Sergij-Kloster), die Aleksandro-Nevskaja Lavra und die Počaevskaja-Uspenskaje Lavra.

Pustyn': Pustyn'-Klöster (von russ. pustynja - die Wüste) waren ursprünglich einsam gelegene Klöster in Wäldern oder am Rande der Steppen und Wüsten, die nur wenige Bewohner hatten. Im Laufe des 19. Jh. zogen gerade diese Klöster viele Bewerber an, so daß die Zahl ihrer Bewohner schlagartig anstieg. Im russischen Reich gab es schließlich 74 Mönchs-Pustyn' und 12 Nonnen Pustyn' Klöster.

Skit: Als Skit wird eine zu einem Kloster gehörende Einsiedelei bezeichnet, die von einem Eremiten oder wenigen Mönchen bewohnt wurde, die aber meist getrennt voneinander in kleinen Hütten lebten. Die geistlichen Führer - die Starzen - lebten meist in solchen Skiten, die in einiger Entfernung vom Hauptkloster standen. Nachdem sich häufig in der Nachbarschaft solcher Skiten weitere Mönche niederließen, entstanden regelrechte Mönchssiedlungen, aus denen sich dann im Laufe der Zeit wieder neue Klöster entwickelten.

So wurden außer dem athonitischen Panteleimon-Kloster alle russischen monastischen Gemeinschaften auf dem Athos als Skit (Kellie) bezeichnet, obschon in einigen Skiten weit über 100 Mönche lebten, so z.B. im Elias Skit, wo sich die größte Kirche auf dem Athos befindet und bis zu 300 Mönche vor 1917 lebten.

Podvor'e: Bei einem "Podvor'e" handelt es sich nicht um ein Kloster im eigentlichen Sinne. Das Wort ist mit "Hof" zu übersetzen und bezeichnet die Außenstelle oder Vertretung eines Klosters an einem anderen Ort. So befanden sich an den bischöflichen Residenzen und an den großen Kathedralen meist "podvor'e". Ihre Bewohner waren mit bestimmten administrativen, karikativen und erzieherischen Aufgaben betraut und vom Hauptkloster für diese Aufgaben entsandt worden.

2. Die Lage der Klöster in der Sowjetunion seit 1918

Durch die bolschewistische Machtergreifung wurde die Existenz der Klöster sofort in Frage gestellt. Die Klöster und ihr Besitz sollten bis zum Jahre 1921 verstaatlicht werden. Dieses Ziel konnte zwar in dem kurzen Zeitraum nicht verwirklicht werden, doch wurden die Klöster in ihrem Bestand schwer getroffen. Innerhalb von drei Jahren wurden von 1257 Klöstern und monastischen Gemeinschaften 722 geschlossen und aufgehoben. Rechnet man noch die ca. 100 Klöster ab, die nach der neuen Grenzziehung in Osteuropa außerhalb der Sowjetunion lagen, so gab es im eigentlichen Rußland nur noch ca. 200 Klöster, meist kleinere Gemeinschaften, und etwa ebenso viele "podvor'e" und Skiten. Doch auch diese Klöster wurden alle bis zum Jahre 1929/1930 geschlossen.

Das unermeßliche Leid und Elend, das sich hinter diesen nackten Zahlen verbirgt, kann nur angedeutet werden. Es ist nicht bekannt, wieviele von den ca. 100 000 Mönchen, Nonnen und Novizen verhaftet und umgebracht wurden oder in den folgenden Jahren in den Konzentrationslagern und in der Verbannung an Erschöpfung starben. Genaue Zahlen werden sich nie feststellen lassen, doch dürfte die Zahl der Opfer viele Tausende umfassen. Zur physischen Vernichtung kam die Zerstörung vieler Klöster mit ihren Kunstschätzen und Reliquien. Vom Volkskomissariat der Justiz wurde am 1. März 1919 verfügt, die "Gräber der Heiligen zu öffnen und ihren Inhalt von Sachverständigen prüfen zu lassen". Betroffen waren zunächst etwa 50 Reliquienschreine. Im August 1920 wurde in einem erneuten Rundschreiben die Anordnung erlassen: "Die Liquidation des Kultes von Kadavern und Mumien konsequent zu Ende zu führen." Die Massenschließung von Klöstern und die Vertreibung ihrer Bewohner konnte zwar die Existenz der monastischen Gemeinschaften äußerlich beenden, nicht jedoch die Idee des Mönchtums. Viele Mönche und Nonnen hielten auch nach ihrer Vertreibung an ihren Gelübden fest und gründeten in abgelegenen Landesteilen heimliche Gemeinschaften.

Igor Smolitsch schrieb über diese Jahre der Verfolgung in seinem Buch "Leben und Lehre der Starzen, S. 205 f):

"Die Schüler zerstreuten sich überall hin, fern von den Mauern ihrer geistigen Heimat, gingen in die Wälder des Nordens oder Sibiriens und

fingen von Neuem das asketische Leben ihrer Ahnen an. Wieder trennt sie die Wand der Urwälder vom unruhigen Weltleben und von den Menschen, wieder entwickeln sie in sich die Vorbilder christlicher Tugenden, aber nicht im Geiste des altrussischen Asketentums, sondern im Geiste ihrer frommen Führer, der russischen Starzen. Verborgen bleibt noch ihr christliches Tun, und die überkommenen Gaben der Liebe reifen im Dunkeln, bis einmal die Zeit kommt, in der die wiedererwachten Seelen die furchtbaren Irrwege ihres Lebens verlassen dürfen."

Wie recht Smolitsch, der diese Zeilen im Jahre 1936 schrieb, haben sollte, zeigte sich nach dem deutschen Einmarsch im Jahre 1941. Die Besetzung weiter Teile der westlichen Sowjetunion während des Zweiten Weltkrieges

führte zu einer religiösen Renaissance, die nicht nur überraschte, sondern die Nutzlosigkeit der atheistischen Propaganda vor Augen führte. Innerhalb weniger Wochen und Monate wurden zahlreiche geschlossene Kirchen und Klöster wiedereröffnet, darunter so altehrwürdige Klöster wie die Kievo-Pecerskaja Lavra, die Troice-Sergieva Lavra, die Klöster des Hl. Frolus und das Kloster Mariä Schutz in Kiev und viele andere mehr. In ihnen lebten schon wenige Tage oder Wochen nach der Wiedereröffnung 100 bis 300 Mönche und Nonnen, die aus der Verbannung und dem Untergrund zurückgekehrt waren.

Am Ende des Zweiten Weltkrieges befanden sich in der Sowjetunion 104 Klöster, von denen im Jahre 1958 noch 69 bestanden und gegenwärtig nur noch 16. In diesen Klöstern lebten Mitte der 70er Jahre noch ca. 1000 Mönche und Nonnen, während es 1945 noch ca. 5000 Mönche und Nonnen gegeben hatte.

Der Rückgang der Klöster und des Mönchtums erklärt sich allein aus den staatlichen Zwangsmaßnahmen gegen die monastischen Gemeinschaften. Das Ziel dieser Politik ist die völlige Schließung aller Klöster, da laut atheistischer Auffassung die "Einrichtung des Mönchtums in ihr Endstadium getreten ist... und in der sozialistischen Gesellschaft... nichts anderes als ein Anachronismus ist".

Doch wie schon in den 20er und 30er Jahren müssen dieselben Autoren auch heute wieder zugeben, daß in den "Krähwinkeln" Sibiriens sogenannte Pustyn'-Klöster und Skiten wiedererstanden sind, die von

"religiös fanatischen Gruppen, die nicht die sowjetischen Gesetze anerkennen wollen und sich dem Dienst in der Armee entziehen", gegründet wurden.

Die offizielle Politik des Staates und der Behörden gegenüber den noch bestehenden Klöstern kennen wir aus dem "Geheimbericht des Rates für religiöse Angelegenheiten beim Ministerrat der UdSSR an das ZK der KPdSU", wo es in Teil 3 über die Klöster unter anderem heißt: "In unserer Zeit sind Klöster ein längst überholtes Relikt und obwohl sie noch immer von den Gläubigen materiell unterstützt werden, ist ihnen das Allerwichtigste versagt, nämlich der Nachwuchs. Die Mönche sind eine aussterbende Kategorie von Menschen ohne personelle Reserven. ... Nach den Anweisungen der leitenden Organe wurde in den letzten Jahren erhebliche Arbeit im Lande geleistet, um das Netz der Klöster zu verkleinern. Zu diesem Zweck wurde auch der auf das Patriarchat und den Episkopat in verstärkter Weise ausgeübte Einfluß des Rates für die Angelegenheiten der Russischen Orthodoxen Kirche genutzt. Durch die Hand der Kirchenleute selbst wurden einige Dutzend Klöster geschlossen. 1963 wurde unter einem passenden Vorwand (Erdrutsch in den Höhlen, notwendige Bodenuntersuchungen und Restaurierungen) das Kiever Höhlenkloster geschlossen, das jährlich ca. 500 000 Pilger angezogen hatte. Auch die den Klöstern zur Verfügung gestellten Ländereien wurden beschnitten, so daß ihnen Ende der 50er/Anfang der 60er Jahre über 1000 Hektar genommen waren.... Nach recht komplizierten Bemühungen oft höchst delikater Art ging die Zahl der Klöster jäh zurück, ebenso verringerten sich ihre Möglichkeiten, Einfluß auf die Gläubigen auszuüben.... Die Regulierung des Personalbestandes der Klöster ist eine komplizierte und heikle Angelegenheit.... In dieser Richtung konnte jedoch in letzter Zeit etwas erreicht werden. Auf Empfehlung des Rates hat das Moskauer Patriarchat verboten, daß Personen unter 30 Jahren die Mönchsweihe erhalten. Es wurden Maßnahmen ergriffen, um unerwünschte Elemente aus den Klöstern zu entfernen.... Der Rat für religiöse Angelegenheiten untersucht zur Zeit die Tätigkeit der Klöster. Die Ergebnisse dieser Arbeit dienen als Grundlage für die in Vorbereitung befindliche Konferenz einer Gruppe von Bevollmächtigten, auf der neue Maßnahmen zur Verstärkung der Kontrolle über die Klöster, zu ihrer weiteren Reduzierung

und zur Verringerung ihres Einflusses auf die Bevölkerung in Vorschlag gebracht werden sollen."

Die totale Abhängkeit der Mooskauer Kirchenleitung von den Wünschen des Rates - der ja wiederum nur die staatliche Autorität repräsentiert - wird wohl nirgends deutlicher wie in der Feststellung von Furov, "daß durch die Hand der Kirchenleute selbst einige Dutzend Klöster geschlossen wurden"! Nachdem das Patriarchat auch verboten hat, daß Personen unter 30 Jahren die Mönchsweihe erteilt wird, besteht zusätzlich die Gefahr, daß die Klöster zu Alten- und Invalidenheimen herabsinken. Die von Furov erwähnten "unerwünschten Elemente", die aus den Klöstern entfernt wurden, sind in der Regel solche Mönche und Nonnen, die durch ihr Vorbild und ihre geistliche Ausstrahlungskraft auf die monastischen Gemeinschaften, die Pilger und die Gläubigen besonderen Einfluß auszuüben vermochten.

Die staatlichen Zwangsmaßnahmen haben im Verlauf der letzten 30 Jahre dazu geführt, daß heute außerhalb der Sowjetunion mehr Klöster bestehen, die auf die Russische Orthodoxe Kirche zurückzuführen sind, als in der Heimat selbst: Der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland unterstehen 20 monastische Gemeinschaften, der Orthodoxen Kirche in Amerika - der ehemaligen russischen Metropolie - 5 Klöster, dem russischen Erzbistum von Westeuropa - der Pariser Jurisdiktion ein Nonnenkloster, dem Patriarchat selbst ein Nonnenkloster in Jerusalem und ein Kloster in Holland. Hinzu kommen noch drei Gemeinschaften auf dem Berg Athos, die jurisdiktionell zwar dem Ökumenischen Patriarchat unterstehen, aber russischen Ursprungs sind: das Panteleimon Kloster steht in geistiger Verbindung zum Moskauer Patriarchat, der Elias Skit und der Blagoveščenskij (Verkündigungs-)Skit stehen der Auslandskirche nahe.

Ich möchte Ihnen im folgenden einen kurzen Überblick über die noch bestehenden russischen Klöster in der Sowjetunion und außerhalb geben, wobei ich nur die wichtigsten kurz erwähnen kann.

In der Sowjetunion befinden sich derzeit noch 16 Klöster: 6 Mönchs- und 10 Nonnenklöster. Eine Nonnengemeinschaft lebt im Uspenskij Kloster in Žirovyc in Weißrußland, das aber eigentlich ein Mönchskloster ist und den 6 Mönchsklöstern zugerechnet werden muß. Ich komme auf dieses Kloster noch zurück. Von sämtlichen Klö-

stern wurde nur das Sergij-Dreifaltigkeitskloster nördlich von Moskau, in Sagorsk, mit Zustimmung der sowjetischen Behörden wiedereröffnet. Alle anderen noch bestehenden Klöster liegen in den von deutschen Truppen während des II. Weltkrieges besetzten Gebieten oder fielen durch die Wiedereingliederung der westlichen Territorien nach 1944 an die Sowjetunion.

Im südlichen Moskau wurde dem Patriarchat vor zwei Jahren das aus dem 12. Jh. stammende Danilov Kloster wieder übergeben, das bis dahin als Fabrik gedient hatte und inzwischen zum großen Teil restauriert werden konnte. Zunächst löste diese Übergabe fast eine Sensation aus, da zum ersten Mal seit fast 40 Jahren wieder ein Kloster dem Patriarchat übergeben worden war. Inzwischen ist aber sichergestellt worden, daß hier lediglich die Patriarchatsverwaltung und Gästehäuser errichtet werden sollen, eine eigene Bruderschaft soll im Kloster nicht angesiedelt werden. Die wenigen Mönche und der zum Vorsteher ernannte Archimandrit nehmen Verwaltungsaufgaben wahr, ihre Gottesdienste können von den Gläubigen nicht besucht werden, denen vermutlich nicht einmal der Besuch der auf dem Gelände liegenden Kirchen ermöglicht werden wird.

Die geographische Lage der Klöster in der UdSSR:

Im Baltikum liegen vier Klöster: das Pjuchtizer Nonnenkloster in Estland, das Dreifaltigkeitskloster mit dem Verklärungsskit in Riga, beides Nonnenklöster, und das Heiliggeist Mönchskloster in Vilna. Von den letzten drei Klöstern hat man allerdings seit fast vier Jahren nichts mehr gehört, ihre Existenz ist daher nicht unbedingt mehr gesichert. Das einzige Kloster in Weißrußland ist das Uspenskij Kloster bei Žirovyc, in dem etwa 15 Mönche leben, die zur Geistlichkeit der Kathedrale von Žirovyc gehören. Aus historischen Gründen leben im Kloster auch Nonnen, deren Zahl aber unbekannt ist. Das Kloster wurde im Jahre 1613 als Folge der Brester Union in ein katholisches Basilianer Kloster umgewandelt, bevor es 1839 wieder ein orthodoxes Kloster wurde. Nachdem es infolge der neuen Grenzziehung 1920 an Polen fiel, erhoben die katholische und die unierte Kirche Ansprüche auf das Kloster, woraufhin zur Wahrung der orthodoxen Ansprüche eine orthodoxe Nonnengemeinschaft im Kloster angesiedelt wurde, da es in

Polen nicht mehr genügend orthodoxe Mönche gab. So ist dieses Mönchskloster eigentlich ein Nonnenkloster.

An der Grenze zu Estland befindet sich das Pskover Höhlenkloster, ein Mönchskloster, das aus dem Jahre 1470 stammt. In seiner über 500jährigen Geschichte spielte es eine große Rolle in der Ausbreitung der Orthodoxie im Norden des Landes und in der Abwehr der litauischen und schwedischen Eroberer. Es wurde im II. Weltkrieg wiedereröffnet. Das Kloster zieht jährlich Tausende von Pilgern an, am eigentlichen Klosterfest, das am 28. August gefeiert wird, nehmen bis zu 30 000 Gläubige teil. Das Kloster ist seit Jahren Ziel der atheistischen Propaganda und Angriffe als "Zentrum des Obskurantismus" usw. Da es während der deutschen Besatzungsmacht wiedereröffnet wurde, wird dem Kloster auch Kooperation mit den deutschen Faschisten vorgeworfen, ein besonders gefährlicher Vorwurf, der leicht zum Anlaß einer Schließung genommen werden kann. Der Bruderschaft gehörten im Jahre 1978 noch 55 Mönche an, überwiegend "alte, sehr wenige junge". Die Methoden, die von staatlicher Seite gegen das Kloster in den letzten Jahren angewandt wurden, ähneln denen, die seit Mitte der 60er Jahre auch gegen die Lavra von Pocaev im Gange sind. Beide Klöster sind von der Schließung bedroht.

In der Ukraine, der Moldau und Transkarpathien liegen insgesamt 11 Klöster, darunter zwei Mönchsklöster. Das Uspenskij Kloster in Odessa beherbergt ein Priesterseminar und die Sommerresidenz des Patriarchen. Als solches ist es oft Gastgeber ausländischer Besucher und hochrangiger Kirchenrepräsentanten, darunter der Patriarchen von Jerusalem, Antiochien, Alexandrien und Rumänien gewesen. Es scheint, daß die Existenz dieses Klosters - nicht zuletzt aufgrund seiner kirchenpolitischen Bedeutung - derzeit nicht gefährdet ist. Hingegen werden gegen die Lavra des Hl. Hiob von Počaev in der Westukraine seit 1959 Kampagnen zur Schließung geführt. Von den 142 Mönchen, die 1959 noch im Kloster lebten, sind nur noch ca. 2 Dutzend übrig, meist sehr alte. Die zum Kloster gehörenden Gebäude sind verstaatlicht worden und wurden in Museen, Klubs, eine psychiatrische Klinik, ein atheistisches Museum und ein Verwaltungsgebäude umgewandelt. Dem Kloster wurde verboten, Pilger zu beherbergen, denen auch die Übernachtung in den umliegenden Ortschaften untersagt wurde und

die im Falle ihrer Ergreifung mit einer Anklage wegen "Landstreicherei" rechnen müssen. Daß das Kloster noch nicht geschlossen worden ist, dürfte einzig am Widerstand der verbliebenen Mönche und Gläubigen liegen, die durch ihre zahlreichen Protestschreiben und Offenen Briefe auf die Lage ihres Klosters - vor allem im Westen - aufmerksam machten. In Kiev befinden sich zwei Nonnenklöster, denen in den 60er Jahren ca. 300 Nonnen angehörten. Nachdem über Jahre hinweg für beide Klöster ein Aufnahmeverbot bestand, durfte das Mutter Gottes Schutz Kloster in letzter Zeit wieder Schwestern aufnehmen. Von den 96 Schwestern sollen gegenwärtig 25 Novizen sein (StdO 1984/12, S.9). Das Kloster wird seit Jahren ausländischen Gästen vorgeführt und soll wohl von der "Freiheit der Kirche" zeugen. Hingegen wird das Frolus Nonnenkloster in Kiev nicht mehr erwähnt und aus "zeitlichen Gründen" von ausländischen Delegationen nicht besucht.

Vermutlich soll dieses Kloster aus dem Bewußtsein des Westens verdrängt und dann geschlossen werden. Aus beiden Klöstern wurden immer wieder jüngere Schwestern in das Bergkloster bei Jerusalem entsandt. In Transkarpathien und der Moldau liegen weitere vier Nonnenklöster, über die gelegentlich kleine Notizen erscheinen. Interessant ist, daß sie in nicht traditionell russisch-orthodoxen Gebieten liegen und sicherlich zur Stärkung der Patriarchatskirche geduldet werden, der der Staat anderen nationalen oder nicht-orthodoxen Gruppen im Extremfall den Vorzug gibt. In Transkarpathien ist die unierte Kirche im Untergrund aktiv tätig, in der Moldau lebt eine starke rumänisch-orthodoxe Minderheit.

Das bekannteste russische Kloster ist sicherlich das Sergij-Dreifaltigkeitskloster in Zagorsk. Es stammt aus dem 14. Jh. und spielte in der nationalen Geschichte und der Kirchengeschichte eine besondere Rolle. Im Jahre 1921 wurde das Kloster geschlossen, im Jahre 1944

wiedereröffnet, nicht zuletzt als Zugeständnis an die Gläubigen für deren Unterstützung gegen die deutschen Truppen. Im Kloster leben derzeit wieder 100 Mönche. Außerdem beherbergt es auf seinem Territorium die Moskauer Geistliche Akademie und das Geistliche Seminar. Zahlreiche große Kirchenkonferenzen fanden seit der Wiedereröffnung im Kloster statt. Es ist mit seinen zahlreichen Heiligtümern und Reli-

quien Ziel Tausender von Pilgern, am Klosterfest nehmen jährlich bis zu 50 000 Gläubige teil.

Zusammenfassung:

Die Existenz der Klöster in der Sowjetunion ist weiterhin äußerst gefährdet, wie die Entwicklung seit 1945 gezeigt hat. Von ursprünglich 104 Klöstern im Jahre 1945 sind derzeit nur noch 16 Klöster übriggeblieben. Da die Klöster keinerlei juristische Grundlagen für ihre Existenz haben, können sie jederzeit geschlossen werden. Ihr Überleben hängt allein vom Wohlwollen des Staates und der Behörden ab. Die seit Jahren laufenden Kampagnen gegen die Klöster lassen vermuten, daß mit der Schließung weiterer Gemeinschaften gerechnet werden muß. Aufnahmestopp, Erhöhung des Eintrittsalters weisen dabei den Weg zur Begründung der Schließung, da die Klöster der "Vergangenheit angehören" und in der gegenwärtigen sozialistischen Gesellschaft "ein überkommenes Relikt" bilden. Die bevorstehende 1000-Jahrfeier der Christianisierung Rußlands dürfte einige Klöster vor der Schließung bewahren, um die Bilanz der ROK nicht allzu negativ ausfallen zu lassen. Am sichersten dürfte noch die Existenz der Klöster sein, mit denen propagandistische und touristische Nebeneffekte erzielt werden können: das Sergij-Dreifaltigkeitskloster, das Uspenskij Kloster in Odessa, das Pjuchtizer Nonnenkloster in Estland, das Mutter Gottes Schutz Kloster in Kiev, sowie die Klöster in Transkarpathien, denen eine Rolle bei der Stärkung des orthodoxen Glaubens in diesen von unierten Christen bewohnten Gebieten zukommt. Besonders bedroht sind derzeit von der Schließung die Klöster in Riga und Vilna, das Pskover Höhlenkloster und die Lavra von Počaev, sowie die kleineren Nonnenklöster in der Moldau und das Frolus Kloster in Kiev. Einen gewissen Schutz für ihre Existenz können die Klöster auch dadurch erhalten, daß man bei uns im Westen diese Entwicklung aufmerksam verfolgt und Angriffe und Kampagnen gegen die Klöster ins Bewußtsein der westlichen Öffentlichkeit bringt und als massive Einmischung der Behörden anprangert.

Angesichts dieser schwierigen Situation kommt den Klöstern außerhalb der Sowjetunion, die ihre Existenz auf die Russische Orthodoxe Kirche zurückführen können, bei der Wahrung russischer Frömmigkeit und russischer monastischer Ideale allergrößte Bedeutung zu.

Wie schon erwähnt befinden sich außerhalb der Sowjetunion fast doppelt so viele monastische Gemeinschaften wie in der Heimat. Am stärksten verwurzelt war die Idee des Mönchtums in der Emigration immer in der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland. Die Pariser Jurisdiktion hatte zwar verschiedentliche Versuche unternommen, Klöster zu begründen, doch war ihr nie ein rechter Erfolg beschieden gewesen. Vor dem Kriege gab es drei kleinere Skiten in Frankreich, die einige Jahre bestanden. Diesen Gemeinschaften gehörten insgesamt etwa 15 Mönche und Nonnen an.

In der Nachbarschaft des russischen Soldatenfriedhofs bei Mourmelon le Grand in Nordfrankreich befand sich seit den 40er Jahren ein kleiner Mönchsskit zu Ehren "Allerheiligen Rußlands", in dem bis 1946 drei Mönche lebten, seitdem nur noch ein Mönch, Vater Hiob, der aufgrund seines hohen Alters im Jahre 1983 den Skit verließ und sich in dem heute einzigen noch bestehenden Kloster bei Bussy-en-Othe (Dep.Yonne) ansiedelte. Dieses Kloster war im Jahre 1946 von Mutter Evdokija gegründet worden. Im Kloster lebten seitdem ungefähr immer 10 Schwestern verschiedener Nationalität, darunter einige Russinnen.

Der "Orthodoxen Kirche in Amerika", der ehemaligen russischen Metropolie, die sich im Jahre 1946 endgültig von der Auslandskirche trennte, unterstehen heute fünf monastische Gemeinschaften, darunter das St. Tichon

Kloster. Es ist das älteste Kloster auf amerikanischem Boden und wurde im Jahre 1905 vom späteren Patriarchen Tichon gegründet. In der Zwischenkriegszeit gehörten dem Kloster etwa 20 bis 30 Mönche an, seitdem ist deren Zahl rückläufig, derzeit leben im Kloster noch etwa fünf Mönche. Nördlich von San Francisco befindet sich ein Nonnenkloster bei Calistoga, in dem sechs Schwestern leben, die aus dem Kloster in Shanghai stammten, das der Auslandskirche unterstand. Nach ihrer Vertreibung aus China schlossen sich die Schwestern der nordamerikanischen Metropolie an. Außer diesen beiden Klöstern, denen traditionell überwiegend Russen angehörten, gibt es noch zwei Nonnen- und ein Mönchskloster im Staat New York und in Pennsylvanien, denen überwiegend englischsprachige Amerikaner angehören, die zur Orthodoxie konvertierten. Umgangssprache ist in diesen Klöstern das Englische.

So wird es verständlich, daß die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland sich als Wahrer der Tradition der russischen Klöster in der Emigration betrachtet und die Ziele und Aufgaben der russischen Klöster aus der Zeit von vor 1917 wachzuhalten versucht.

3. *Die Klöster der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland*

In der Zwischenkriegszeit unterstanden der Russischen Auslandskirche 7 Mönchs- und 7 Nonnenklöster sowie mehrere kleinere Skiten. Die russischen Athosklöster und die Klöster in Valaam und Konevets auf den Inseln des Ladogasees, der in der Zwischenkriegszeit zu Finnland gehörte, standen in geistiger Beziehung zur Auslandskirche, von der sie auch finanziell unterstützt wurden. Nach der Kalenderreform in der Finnisch-Orthodoxen Kirche emigrierten zahlreiche Mönche aus den Klöstern in Valaam und Konevets und schlossen sich auslandsrussischen Klöstern an. Es ist nicht möglich, auf alle Klöster der Auslandskirche einzugehen, hervorgehoben werden sollen aber die folgenden Klöster, denen für das geistliche und geistige Leben der Auslandskirche eine besondere Bedeutung zukam.

Das Milko Kloster in Jugoslawien wurde im Jahre 1926 begründet. Ihm gehörten etwa 20 bis 25 Mönche an. Zahlreiche spätere Hierarchen der Auslandskirche gingen aus der Bruderschaft dieses Klosters hervor. Das Kloster stand unter der Leitung von Archimandrit Amvrosij (Kurganov), der durch sein asketisches Leben, seine tiefe Religiosität und Ausstrahlungskraft an die großen Starzen des Optina Klosters erinnerte. So bildete dieses Kloster für die Auslandskirche und die Serbische Kirche gleichermaßen ein geistig-religiöses Zentrum.

Ein zweites bedeutsames Zentrum in Jugoslawien bildete das Nonnenkloster der Schwestern aus Lesna, die sich im Kloster bei Hopovo angesiedelt hatten. Heute befindet sich dieses Kloster in der Normandie in Provemont. Dem Kloster gehören derzeit noch etwa 25 Schwestern an, darunter etwa 10 jüngere Schwestern. Die Lesnaer Schwestern waren einer Einladung des serbischen Königshauses und des serbischen Patriarchen gefolgt und von der rumänischen Moldau, wo sie zunächst im Kloster in Shab Zuflucht gefunden hatten, nach Jugoslawien übergesiedelt. Mit ihrer Übersiedlung war der Wunsch verbun-

den gewesen, zur Wiederbegründung serbischer Nonnenklöster beizutragen, nachdem es keine Nonnenklöster mehr in Serbien gab.

Diese Hoffnung erfüllte sich dann in unerwarteter Weise. Während ihrer 20jährigen Anwesenheit in Serbien wurden von den Lesnaer Schwestern insgesamt 32 Klöster für serbische Nonnen gegründet, in zahlreichen dieser Klöster waren russische Nonnen als Äbtissinnen eingesetzt worden. Außerdem betreuten die Lesnaer Schwestern ein Waisenheim mit ca. 35 Kindern. Im Laufe der Jahre wuchsen in diesem Heim 500 Kinder heran. Die große Bedeutung dieser russischen Klöster für die Serbische Kirche wird dadurch verdeutlicht, daß der Serbische Patriarch die Aufsicht über alle serbischen Klöster dem russischen Metropoliten Antonij (Chrapovickij), dem Oberhaupt der Auslandskirche, übertrug, der dem Milko Mönchskloster die Aufsicht über die serbischen Mönchsklöster und dem Lesnaer Kloster die Aufsicht über die serbischen Nonnenklöster übertrug. Ohne die beiden russischen Klöster wäre die Renaissance der serbischen Klöster, denen derzeit wieder ca. 750 Nonnen und 200 Mönche angehören, undenkbar gewesen.

In Ladomirova in der Ostslovakei wurde im Jahre 1924 das Kloster des Hl. Hiob von Počaev von Archimandrit Vitalij (Maksimenko) gegründet, dem ehemaligen Leiter der Druckerei des gleichnamigen Klosters in Pocaev. Das Kloster war als Missionskloster gedacht und sollte die Orthodoxie in der Ostslovakei stärken, wo eine zahlenmäßig bedeutende Bevölkerungsgruppe lebte, die der Unierten Kirche angehörte. Aus diesem Grunde wurde im Kloster eine Druckerei errichtet, um die Bevölkerung, von der zu dieser Zeit viele zur Orthodoxie zurückfanden, mit orthodoxem Schrifttum zu versorgen. Außerdem sollte in der Druckerei kirchliches Schrifttum für die russische Emigration gedruckt werden, da die vielen neuen Emigrantengemeinden einen großen Bedarf an kirchlichem und liturgischem Schrifttum hatten. Von der Bruderschaft dieses Klosters, der schließlich 30 bis 40 Mönche angehörten, wurde in der Zwischenkriegszeit etwa 75 % des gesamten kirchlichen Schrifttums der Auslandskirche hergestellt, darunter die bis heute 2-wöchentlich erscheinende "Pravoslavnaja Rus"'. Nach ihrer Flucht in den Westen gründeten die Brüder 1946 in München-Obermenzing ihr neues Kloster zum Hl. Hiob, dem zunächst 49 Mönche angehörten,

von denen dann aber die Mehrzahl aufgrund der materiellen Not zur Weiterwanderung gezwungen wurden. Eine Gruppe von 14 Mönchen wanderte nach Amerika aus und schloß sich dem Dreifaltigkeitskloster in Jordanville an, das seitdem zum geistigen Zentrum der Auslandskirche wurde und in dem das Druckereiwesen aus dem Ladomirover Kloster weitergepflegt wurde.

Zwei weitere bedeutende monastische Gemeinschaften befanden sich in der Kirchenprovinz Fernost, in China und der Mandschurei. In Harbin, wo 45 000 russische Emigranten lebten, befand sich das Mönchskloster der Gottesmutter von Kazan, dem 40 Mönche und fast ebensoviele Novizen angehörten und das Nonnenkloster der Gottesmutter von Vladimir, das noch Filialklöster in Shanghai, Mukden und Dairen unterhielt. Beide Klöster verfügten über große Druckereien und Verlage und taten sich besonders durch ihre sozial-karitativen Einrichtungen hervor. Zum Mönchskloster gehörten ein ärztliches Zentrum mit Krankenhaus, Ambulatorium und Apotheke, zum Nonnenkloster Alten- und Waisenheime.

Im Hl. Land befindet sich die Jerusalemer Geistliche Mission, die seit 1920 der Auslandskirche unterstand. Der Mission gehörten in der Zwischenkriegszeit vier Nonnen- und zwei Mönchsklöster an. Zwei Nonnengemeinschaften - die in Gethsemane und in Bethanien - wurden erst in der Zwischenkriegszeit von der Auslandskirche gegründet, die übrigen Gemeinschaften stammten noch aus der Zeit vor der Revolution.

Bis auf das Bergkloster (Gornenskij) bei Jerusalem, das schon vor 1918 den Status eines Klosters hatte, erhielten die übrigen Gemeinschaften erst nach 1920 aufgrund ihres zahlenmäßigen Wachstums diesen Status verliehen. Das Gornenskij Kloster liegt heute in Israel und wurde von den israelischen Behörden wie der übrige russische Kirchenbesitz auch - vor allem Gebäude und Kirchen sowie Grundbesitz - nach der Staatsgründung dem Patriarchat von Moskau übergeben. Ein Teil der Nonnen des Gornenskij Klosters verließ daraufhin das Kloster, darunter die Äbtissin, Mutter Elizaveta, sie gingen nach London und Santiago in Chile, wo sie neue Klöster gründeten. Die im jordanischen Teil Palästinas gelegenen Gemeinschaften unterstehen auch heute

noch der Auslandskirche, von der sie in der Zwischenkriegszeit auch ausgebaut worden waren.

Dies gilt vor allem für das Kloster in Gethsemane und die Nonnengemeinschaft Bethanien, die Mitte der 30er Jahre gegründet wurden. In Bethanien wurde ein Internat mit Schule für christliche arabische Mädchen gegründet, die über keine christliche Konfessionsschule verfügten. An der Schule studieren gegenwartig ca. 250 Kinder, im Internat leben etwa 70 Kinder. Den drei Klöstern gehörten zeitweise bis zu 150 Nonnen an, in ihrer überwiegenden Zahl orthodoxe Araberinnen.

Der II. Weltkrieg bildete im Leben der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland einen tiefen Einschnitt: durch die kommunistische Machtergreifung in Ost- und Südosteuropa, China und der Mandschurei verlor die Auslandskirche ihren gesamten Besitz in diesem Raum, darunter ihre bedeutendsten Klöster. Im Hl. Land verlor sie zusätzlich den in Israel gelegenen Kirchenbesitz mit dem Gornenskij-Bergkloster bei Jerusalem und in Nordamerika durch die erneute Abspaltung der nordamerikanischen Metropolie die Klöster in den USA, mit Ausnahme des im Jahre 1930 gegründeten Dreifaltigkeitsklosters in Jordanville, Staat New York. Außer diesem Kloster und den drei Nonnenklöstern im jordanischen Teil Palästinas sowie den beiden Mönchsgemeinschaften in Hebron an der Abrahamseiche und dem Kloster des Hl. Chariton bei Pharan wurden alle heute bestehenden Klöster der Auslandskirche in der westlichen Welt nach dem II. Weltkrieg neu gegründet, da die geflüchteten Mönche und Nonnen der Auslandskirche die Treue hielten und in ihren Gastländern wiederum monastische Gemeinschaften gründeten. Es ist hier nicht möglich aus zeitlichen Gründen auf alle Klöster der Auslandskirche einzugehen, zumal eine detaillierte Beschreibung in meinem Buch vorgenommen worden ist. Ich möchte nur einige wenige Fakten hervorheben, um Ihnen einen Eindruck dieser Klöster zu vermitteln:

Die tiefe Verwurzelung der monastischen Ideale innerhalb der Auslandskirche mögen folgende Zahlen verdeutlichen. Der Orthodoxen Kirche in Amerika, der ehemaligen russischen Metropolie, gehören ca. 1 Million Gläubige an, in ihren 5 Klöstern leben etwa 80 Mönche und 100 Nonnen; dem russischen Erzbistum von Westeuropa, der sog. Pariser Jurisdiktion, unterstehen ca. 50 000 Gläubige, im Nonnenkloster

in Bussy leben 10 Schwestern, im Skit bei Mourmelon ein Mönch. Der Auslandskirche gehören ca. 150 000 Gläubige an, in ihren 20 Klöstern leben 180 Mönche und 280 Nonnen, mit anderen Worten: auf ca. 300 Gläubige der Auslandskirche kommt ein Mönch oder eine Nonne. (Orthodoxe Kirche in Amerika auf 5000 Gläubige; Paris ebenfalls auf 5000 Gläubige.) In den Klöstern der Auslandskirche leben mehr Mönche und Nonnen als in den Klöstern der autokephalen und autonomen Kirchen von Amerika, Polen, der Tschechoslowakei, Finnlands und Japans zusammen.

Doch nicht nur diese Zahlen beweisen die tiefe Verwurzelung der monastischen Ideen innerhalb der Auslandskirche, sondern noch mehr die Tatsache, daß sich heute überall dort Klöster befinden, wo die Auslandskirche präsent ist: in Europa: in Deutschland, Frankreich und England; in den USA und Kanada, in Chile, Australien und dem Hl. Land liegen Klöster. Der Wiederaufbau des monastischen Lebens nach dem II. Weltkrieg wurde erst durch die Spenden der Gläubigen ermöglicht, die dadurch ihre enge Verbundenheit mit den Klöstern dokumentierten. Die geistig religiöse Ausstrahlungskraft der Klöster geht weit über die Grenzen ihrer Diözesen hinaus, in denen sie liegen. Dies wird deutlich, wenn man die vielen Pilger, die die Klöster aufsuchen, sieht, die nicht nur aus der eigenen Diözese kommen, sondern aus Nachbardiözesen ebenso wie aus entfernten Ländern. Das in Frankreich gelegene Kloster der Lesnaer Schwestern wird von Pilgern aufgesucht, die aus Europa und Übersee kommen, aus den USA, Kanada, ja sogar aus Australien. Besondere Bedeutung kommt den Klöstern im missionarisch-erzieherischen und im karitativ-sozialen Bereich innerhalb der Emigration zu: das kirchliche Druckerei- und Verlagswesen, die Alten- und Krankenpflege, die Betreuung von Waisenheimen und Schulen wäre ohne die Klöster ebenso undenkbar wie die Pflege der kirchlichen Kunst, besonders der Ikonenmalerei. Dies gilt für die Zwischenkriegszeit ebenso wie für die Gegenwart. Der Auslandskirche unterstehen gegenwärtig Klöster, die Mission treiben (das Mönchskloster des Hl. Herman von Alaska und der Skit der Hl. Xenia in Kalifornien), die Schulen unterhalten (die Nonnengemeinschaft in Bethanien im Hl. Land), ein Waisenhaus betreuen (das Maria Heimgangskloster in Santiago in Chile), in der Altenpflege tätig sind (das Novoe Diveevo Kloster bei

New York und das Samordino Kloster in Australien) oder Druckereien betreiben (das Dreifaltigkeitskloster in Jordanville u.a. Klöster).

Einen besonderen Einfluß üben die Klöster auf die Ausbildung der Geistlichkeit, speziell der höheren Geistlichkeit aus, die dem Mönchstand entstammt, da sich die Ausbildungsstätten der Auslandskirche immer in der Nachbarschaft der Klöster befanden bzw. in den Klöstern integriert waren, wie heute noch das Dreifaltigkeitsseminar in Jordanville. Es hat sich heute schon fast eingebürgert, von der "Jordanviller" Jurisdiktion zu sprechen, was natürlich falsch ist, in Jordanville befindet sich das Dreifaltigkeitskloster mit ca. 40 Mönchen, das Dreifaltigkeitsseminar, die bedeutendste Druckerei mit Verlag der Auslandskirche, nicht aber der Sitz des Oberhauptes. Aufgrund des Seminars und seines Verlages übt die Bruderschaft des Klosters zwar einen bedeutsamen Einfluß auf das geistig-spirituelle Leben der Auslandskirche aus, es ist aber nicht die "offizielle Stimme" der Auslandskirche.

Überraschen dürfte vielleicht auch die Tatsache, daß die Klöster der Auslandskirche seit Jahren wieder mehr Bewerber haben, nachdem in den 60er Jahren ein leichter Rückgang zu verzeichnen war. Im Jordanviller Dreifaltigkeitskloster sind von den 40 Mönchen etwa die Hälfte jüngere Jahrgänge, im griechischen Verklärungskloster bei Boston von den 30 Mönchen die Mehrzahl ebenfalls jüngere Brüder. Im Lesnaer Nonnenkloster in Frankreich sind in den letzten Jahren jüngere Novizinnen eingetreten, aus den Reihen der Waisenkinder in Chile haben sich mehrere entschlossen, im Kloster zu bleiben. Interessant ist dies aber auch unter dem Aspekt, daß die auslandsrussischen Klöster meist eine strengere Klosterregel befolgen als z.B. die Klöster der Orthodoxen Kirche in Amerika, die weniger Bewerber haben.

Die meisten Klöster verfügen über Räumlichkeiten für Gäste, die in den Klöstern immer willkommen sind, dies gilt übrigens auch für nichtorthodoxe. Entsprechend der alten Traditionen wird den Gästen Unterkunft und Verpflegung kostenlos zur Verfügung gestellt. Die Gäste können aber durch eine Spende die Klöster unterstützen, die meist nur über sehr geringe finanzielle Mittel verfügen. Der Tagesablauf in den Klöstern folgt etwa folgendem Schema: 4.00 Mitternachtsgottesdienst, 4.30 Morgengottesdienst (Pravilo i utrenja), daran anschließend um 7.00 Beginn der Liturgie bis gegen 9.00. Das gemeinsame Frühstück,

das Mittagessen und Arbeit unterbrechen den Tagesablauf bis zum Beginn der Abendandacht (vecernja) um 18.00, an die sich das Abendessen anschließt. Gegen 20.00 beginnt der Spätgottesdienst, danach ziehen sich die Mönche und Nonnen zum stillen Gebet in ihre Zellen zurück. In einigen Klöstern mit der athonitischen Klosterregel beginnen die Gottesdienste schon um 2.00 in der Früh. Während der Mittags- und Abendmahlzeiten wird aus den Schriften der Kirchenväter, den Heiligenviten usw. vorgelesen. Alle Mahlzeiten beginnen und enden mit einem gemeinsamen Gebet. Die Mahlzeiten bestehen aus Gemüse, Obst, Brot und Kasa (Brei), gelegentlich auch Milchprodukten. Fisch wird - sofern vorhanden - nur an Feiertagen und Sonntagen gegessen, nicht aber während der Fastenzeiten. Fleisch und Geflügel sind verboten. Die Hauptmahlzeiten bestehen aus Kohlsuppe, Kartoffeln und Brot, dazu gibt es Tee. Die Mahlzeiten werden gemeinsam eingenommen. In einigen Klöstern essen die Bewohner und Gäste im gemeinsamen Speisesaal, in anderen nehmen Männer und Frauen die Mahlzeiten getrennt ein. Die Zellen der Mönche und Nonnen dürfen nur von den Bewohnern des Klosters betreten werden, nicht aber von Besuchern.

4. *Das Wesen des östlich-orthodoxen Mönchtums*

Um östlich-orthodoxes Mönchtum zu verstehen und zu begreifen, muß man sich das altkirchliche Mönchtum vergegenwärtigen. Die Anfänge des Mönchtums weisen auf die Entstehungszeit der Christenheit zurück und sind keine Erscheinung späterer Jahrhunderte, wie vielfach angenommen wird.

Die für das Mönchtum charakteristischen Züge finden sich bereits in den ältesten christlichen Gemeinden, wo ehelose Asketen als besonderer Stand anerkannt wurden. Die ursprüngliche Bedeutung von "Mönch" ist der "Einzigartige", der "Vollkommene", nicht so sehr der "Einsiedler". Der Mönch war und ist innerhalb der christlichen Gemeinde der "Vollkommene".

Die Tatsache, daß die frühen Asketen außerhalb der Gemeinde, außerhalb der städtischen Siedlungen wohnten, führte dazu, daß man mit dem Begriff des Mönches den außerhalb Wohnenden, den Einsiedler, meinte. Der Wunsch des Asketen, außerhalb der Gemeinschaft zu

leben, um sich von der üblichen Lebensweise der Menschen zu unterscheiden, brachte es mit sich, daß diese sich in Höhlen, verfallenen Siedlungen oder ganz einfach in die "Wüste" zurückzogen. Diese Einsamkeit, besonders die Wüste, galt als Wohnstätte der Dämonen und heidnischen Götter. Als sich zu diesen Eremiten Gleichgesinnte hinzugezogen fühlten, entstanden Eremitensiedlungen. Diese Anhäufung von einzelnen Hütten - meist innerhalb eines umzäunten Bezirks - bildete die Urform des östlichen Klosters, die man auch heute noch in den orthodoxen und orientalischen Kirchen antreffen kann.

Erst im Jahre 320 wurde dann von Pachomius, einem ehemaligen römischen Soldaten, in Ägypten das erste Kloster gegründet, das nach unserem heutigen Verständnis dem Begriff Kloster entsprechen würde. Anstelle der verstreuten Eremitenhütten lebten nun 30 bis 40 Mönche in einem gemeinsamen Gebäude zusammen und standen unter der Leitung eines Vorstehers. Das Zusammenleben dieser Gemeinschaft war durch eine "Hausordnung" geregelt, denn mehr war die sog. Mönchsregel des Pachomius zunächst nicht. Es ist wohl auch nicht übertrieben, wenn man behauptet, daß Pachomius, der ja Soldat gewesen war, sich von seinen militärischen Erfahrungen hatte leiten lassen, als er diese "Kasernierung" der Eremiten vorgenommen hatte.

Die rasche Ausbreitung dieser neuen Lebens- und Wohnform beweist aber, daß sie mit vielen Vorteilen verbunden gewesen sein mußte. Die theologische und pädagogische Begründung des gemeinsamen Lebens der Mönche legte dann Basileios der Große in seinen asketischen Schriften für die Mönche Kappadoziens nieder. Seine Lebensregeln bilden bis heute - trotz aller Modifizierungen - die Grundlage des orthodoxen Mönchtums: eine Verbindung von Askese und Mystik.

Hierin liegt auch der eigentliche Unterschied zwischen östlich orthodoxem und westlich römisch-katholischem Mönchtum, weshalb man den orthodoxen Mönch nicht am Vorbild seines abendländischen Bruders messen kann und sollte. Das westliche Mönchtum hat gegenüber dem altkirchlichen Mönchtum eine doppelte Form der Sonderentwicklung durchgemacht. Diese besteht einmal in der Klerikalisierung des Mönchtums, d.h. dem Priestermönchtum und in der funktionalen Aufteilung in Orden:

In den katholischen Orden - sieht man von wenigen Ausnahmen ab - sind die Mehrzahl der Mönche heute ordinierte Priester, die dienenden Brüder bilden in der Regel die Minderheit, wenn man einmal von Orden wie den Barmherzigen Brüdern oder den Maristen absieht. In den orthodoxen Mönchsgemeinschaften besteht die Mehrheit der Brüder immer noch aus nicht ordinierten Brüdern.

Der zweite grundlegende Unterschied besteht in der Einteilung des katholischen Mönchtums in Orden mit bestimmten Aufgabengebieten wie Mission, Schulwesen, Krankenfürsorge usw. Damit verbunden war auch ein Schwinden des ursprünglich ganz auf Meditation und Kontemplation eingestellten ursprünglichen Mönchtums, zumindest in bestimmten Orden. Es ist daher auch falsch, wenn man gelegentlich im Zusammenhang mit dem orthodoxen Mönchtum von "Ordensleuten" spricht und liest.

In der Ostkirche fehlt diese funktionale Aufteilung in Orden. Es gibt nur einen "Orden", den der Basilianer, und nur eine Art des Mönchgewandes, die lange schwarze Kutte und als Kopfbedeckung den hohen randlosen Zylinder.

Diese äußerliche Uniformität besteht auch innerhalb der Lebensweise und der klösterlichen Verfassung, wobei man aber nicht außer Acht lassen darf, daß jedes orthodoxe Kloster innerhalb dieser Grundordnung durchaus eigene Lebensweise, Rhythmen und Aufgaben entwickeln konnte, so daß sich die Klöster letztlich wieder untereinander unterscheiden.

So gibt es Klöster, die sozial-karitative Aufgaben wahrnehmen, im Schulwesen aktiv sind, Mission treiben usw. Doch kam diesen selbstgewählten Aufgaben immer eine untergeordnete Rolle und Bedeutung zu. Das eigentliche Anliegen des orthodoxen Mönchtums war immer das Gebet und der Gottesdienst. Dies zeigt schon der allgemeine Tagesablauf in den Klöstern, wo der gemeinsame Gottesdienst und gemeinsame Andachten und Gebet ca. 6 Stunden am Tag dauern, die dann noch ergänzt werden durch das private Gebet in der Zelle, das "nie aufhören soll", wenn man der Mönchsregel folgt.

Ich möchte an dieser Stelle aus den Belehrungen des Starzen Siluan vom Berg Athos einige Zeilen zitieren, die diese Ausführungen belegen sollen. Diese Sätze stammen nicht aus einer längst vergange-

nen Zeit, sondern fast aus unserer Gegenwart. Der Starez Siluan starb im Jahre 1938.

(Archimandrit Sophronius: Starez Siluan, Mönch vom Heiligen Berg Athos. Leben, Lehre und Schriften, Düsseldorf 1959, S. 305-306) 11. Kapitel: "*Von den Mönchen und vom Gehorsam:*

Manche sagen, daß die Mönche der Welt dienen müßten, damit sie das Brot des Volkes nicht umsonst essen. Aber man sollte verstehen, worin der Dienst des Mlönches besteht und wie er der Welt helfen muß.

Der Mönch betet unter Tränen für die ganze Welt; darin besteht sein hauptsächlichstes Tun.

Was treibt ihn denn dazu. für die ganze Welt zu weinen?

Jesus Christus, der Sohn Gottes, gibt dem Mönch die Liebe des Heiligen Geistes, und in dieser Liebe bangt sein Herz beständig um die Menschen, weil viele das Heil ihrer Seele nicht suchen. Der Herr selbst war in einem solchen Maße von der Sorge um die Menschen erfüllt, daß er sich hingab in den Tod am Kreuze. Auch die Gottesmutter trug dasselbe Leid um die Menschen in ihrem Herzen, und gleich ihrem geliebten Sohne wünschte sie allen, ohne Ausnahme, die Errettung.

Denselben Heiligen Geist gab der Herr den Aposteln, unseren heiligen Vätern und den Hirten der Kirche. Darin besteht unser Dienst an der Welt. Und darum sollen weder die Hirten der Kirche noch die Mönche sich mit weltlichen Dingen beschäftigen, sondern die Gottesmutter nachahmen, die im Tempel, im Allerheiligsten, Tag und Nacht sich im Gesetz des Herrn übte und anhielt im Gebet für die Menschen.

Es ist nicht Sache der Mönche, der Welt mit der Kraft ihrer Hände zu dienen. Das ist Sache der Weltlichen. Dank der 5 Mönche hört das Gebet auf Erden niemals auf, und darin liegt ihr Nutzen für die Welt; denn die Welt besteht durch das Gebet, wenn es aber aufhörte, ginge sie unter.

Und was kann der Mönch mit seinen Händen tun? Er könnte am Tage etwa einen Rubel verdienen; was ist Geld vor Gott? Indessen kann ein einziger Gott wohlgefälliger Gedanke eines Beters Wunder tun. Wir wissen es aus der Heiligen Schrift. Der Prophet Moses betete in seinem Innern, der Herr sprach zu ihm: 'Warum rufst du zu mir?' (Ex 14, 15); und die Israeliten wurden durch sein Gebet vor dem Verderben errettet. Nicht durch die Arbeit seiner Hände, sondern durch sein

Gebet half der Hl. Antonius der Große der Welt. Durch Fasten und Gebet hat der Hl. Sergius von Radonesch dem russischen Volk geholfen, sich vom Tatarenjoch zu befreien. Und während der Hl. Seraphim von Sarow in seinem Innern betete, kam der Heilige Geist auf Motovilov herab. Und dieses ist das Tun der Mönche.

Wenn aber ein Mönch im Beten lau ist, wenn er es nicht erreicht, ständig in der Betrachtung zu leben, so soll er den Pilgern dienen und auch den Weltlichen durch seiner Hände Werk helfen. Auch solches ist Gott wohlgefällig; aber wisse, das ist bei weitem kein wahres Mönchtum."

Die gängige Grundform des orthodoxen Klosters bildet das Gemeinschaftskloster: in ihm leben alle Mönche oder Nonnen unter der Leitung eines Abtes, dem sie zu unbedingtem Gehorsam verpflichtet sind. Dieser ist dem Diözesanbischof, in dessen Diözese das Kloster liegt, unterstellt. Einige wenige, meist größere und geistesgeschichtlich hervorragende Klöster können auch dem Patriarchen oder dem Oberhaupt einer autokephalen Kirche unterstellt sein, die sog. "Stauropegialen Klöster". In diesen Klöstern werden Gottesdienste, Arbeiten und Mahlzeiten gemeinsam ausgeführt. Daneben besteht eine zweite Form der monastischen Gemeinschaft, die an die alte Mönchsform des frühen Christentums erinnert und sich seit dem 14. Jd. wieder besonders herauszubilden begann und in dem Drang nach einer persönlicheren Form der Heiligung ihre Erklärung fand. Einzelne Mönche oder auch Gruppen sonderten sich innerhalb eines Klosterverbandes von der übrigen Bruderschaft ab und führten ein Eremitenleben in der Nachbarschaft des Klosters. Die Eremiten wohnen dabei in kleinen Hütten in einiger Entfernung vom Hauptkloster, von dem sie ihre Nahrung erhalten, und führen ein streng meditatives Leben. Eine zweite Form besteht darin, daß sich zwei oder drei Eremiten in einer gemeinsamen Hütte - einem Skit oder einer Kellie - zu einer Mönchsfamilie zusammenschließen und vom Hauptkloster entfernt siedeln. Nachdem sich hieraus oft regelrechte Eremitendörfer entwickelten - besonders auf dem Berg Athos - entstanden Mönchsiedlungen, die zum Teil beachtliche Größen erreichten. Das Stundegebet und private Gebet verrichten die Eremiten in ihren Hütten, zu den Gottesdiensten begaben sie sich entweder in die Klosterkirche oder in größeren Siedlungen in

die eigene Kirche ihrer Eremitensiedlung. Ein Grund für diese Absonderung lag z.B. in der zahlenmäßigen Stärke vieler Klöster.

Eine besondere Ausprägung erhielt dieses Skitenwesen in Rußland im Starzentum, wie es vielen von Ihnen sicher aus der klassischen russischen Literatur bekannt sein dürfte. Ich erinnere an die Brüder Karamosoff von Dostojevskij, wo der Schriftsteller im 6. und 7. Buch das Leben und die Gespräche des Starzen Sosima beschreibt und sein Kap. einfach mit "Ein russischer Mönch" überschreibt.

Das Starzentum ist nur zu verstehen, wenn man die Tatsache berücksichtigt, daß das östliche Mönchtum seinen Lebensinhalt vor allem in Gottesdiensten und Gebet und strenger Askese gefunden hat. Die Grundhaltung - die Weltflucht - bestimmt auch heute noch den Tagesablauf in einem orthodoxen Kloster, wie ich schon oben ausgeführt habe.

Das Starzentum hat Igor Smolitsch in seinem Buch "Leben und Lehre der Starzen" wohl am besten geschildert, weshalb ich diese Stelle zitieren möchte. (S. 146-147): "Sehr früh am Tage begann das Leben beim Starez. Noch in der Dunkelheit, um zwei Uhr nachts, sammelten sich die in seiner Führung stehenden Mönche in seiner Zelle, um an der Morgengebetsregel teilzunehmen. Der ganze Tag war, mit Ausnahme von ein paar kleinen Pausen, dem Gottesdienst und dem Gebet nach den strengen Vorschriften des Starez Paisij gewidmet. Nach der Abendgebetsregel blieben die Skitbrüder noch beim Starez in der Zelle, um an seinen Unterweisungen teilzunehmen, oder auch um ihm ihre täglichen Gedanken zu beichten. Dann wurde aus dem Evangelium, öfters mit Erläuterungen des Starez, oder aus der Philokalia vorgelesen. Alle zwei Wochen nahm Leonid das Abendmahl in der Kirche des Skits. Er schlief nicht länger als drei Stunden. Zweimal am Tage nahm er ein kärgliches Mahl ein. Seine Kleidung bestand aus einem alten Mönchsgewand, aber in seiner Zelle empfing er oft die Besucher in einer weißen Leinenkutte. Während der Belehrungen oder beim Lesen des Evangeliums oder im Gespräch mit Fremden strickte er meist an kleinen Gürtelchen, die er bisweilen seinen Besuchern zum Geschenk machte. Immer sprach er das Gebet Jesu oder sang die Kirchenhymnen."

Lassen Sie mich zum Abschluß noch einige Sätze über das Starzentum hinzufügen. Ein Starez vom russ. "starec", der Alte, der Greis, ist ein Mönch mit großer geistlicher Erfahrung und Ausstrahlungskraft. Er war Ratgeber und Vorbild für Mönche und Pilger. (Smolitsch: Leben und Lehre, S. 21-22):

"Das Starzentum steht im Zusammenhang mit der Geschichte des Klosterlebens in Rußland. Es war eine ausgesprochene Erscheinung des geschichtlichen Verlaufs der ostkirchlichen Asketik und Mystik. Ursprünglich war es vom Athos her gekommen. Seine eigentliche Entwicklung in Rußland setzte erst gegen Ende des XV. Jahrhunderts ein, als es durch die asketischen und mystischen Werke des heiligen Nil Sorskij und seiner Schüler verbreitet wurde. Vorher war das Starzentum nur wenig bekannt. Über seine Bedeutung im XVII. und XVIII. Jahrhundert besitzen wir fast gar keine Nachrichten. Im letzten Viertel des XVIII. Jahrhunderts aber erwuchs ihm in der Person des Starez Paisij Velitschkovskij einer seiner bedeutendsten Vertreter. Ihm gebührt das eigentliche Verdienst, die Einrichtung des Starzentums in der geistigen Führung der Mönche und Laien zu neuem Leben erweckt zu haben. Im XIX. Jahrhundert erlebte das Starzentum seine höchste Blüte; zuerst in einigen kleineren Klöstern und Einsiedeleien Zentralrußlands, vor allem aber in der einzigartigen Erscheinung des heiligen Seraphim von Sarov und den Starzen der Optina-Einsiedelei.

Der Starez ist ein älterer Mönch, der einen schweren Weg entsagungsvoller Selbsterziehung hinter sich hat und junge Mönche wie auch Laien in seine geistige Schulung nimmt. Seine Aufgabe sieht er vornehmlich in der Führung und Pflege der Seele und des Willens des im christlichen Leben noch unerfahrenen Novizen, um ihn durch alle Fährnisse und Versuchungen des Daseins ohne Schaden hindurchzubringen. Aus eigenem Erleben und Erkennen weiß er um die mannigfachen dunklen Wege, auf denen der Widersacher lauert. Den Fremden, die von draußen kommen und ihn aufsuchen, erteilt er Ratschläge und Weisungen, um auch sie vor seelischen Verirrungen zu bewahren.

Der Starez ist das Herz aller gläubigen Herzen, die von ihm Rat erbitten. Der Starez ist der Wille zur religiösen und sittlichen Vervollkommnung aller gläubigen Herzen: die Menschen, die sich ihn zu ihrer Führung auserwählen, entsagen ihrem eigenen Willen gänzlich.

Im Kloster verwaltet er meist kein Amt; er ist der geistige Führer und Berater, um ihn scharen sich die Insassen des Klosters, die seine Schüler sind, und demütig und verantwortungsbewußt nimmt er die schwere Pflicht auf sich.

An die Stelle der altrussischen vorbildlichen Belehrung tritt jetzt die engpersönliche Beziehung des Starez zu den ihm geistig Untergeordneten, seinem Schüler, der selber aus freien Stücken sich seinen Führer gewählt hat. Und gar manchem begegnet es, daß er nach einer Unterredung mit dem Starez, den er aufsuchte, nur um einen Rat zu erhalten, nun für sein ganzes Leben in der Einsiedelei bleibt. Bisweilen nimmt er auch die Mönchsweihe an und legt seine Seele voll Vertrauen in die Hände des Lehrers.

Offenherzigkeit und Gehorsam, Demut und Aufrichtigkeit des geistigen Sohnes, Herzenswärme und gerechte Strenge des führenden Starez bilden Inhalt und Wesen der beiderseitigen innigen Beziehungen, die überstrahlt sind von der göttlichen Liebe, in der beide leben. So erfährt die aufgeschlossene Seele die süße Innigkeit des Gebets, die allsiegende Macht der Liebe und die ganze Gnadenfülle des wahrhaften Lebens in Gott und im auferstandenen Christus.

Das etwa ist, in aller Kürze gesagt, das Wesen des Starzentums.

In der Gestalt des Starez Sosima in Dostojevskijs Roman 'Die Brüder Karamasoff' finden wir einen ersten Versuch, die Gestalt eines russischen Starez dichterisch darzustellen.

'Wesentlicher als alle Bücher und jegliches Denken ist es' - schrieb in den vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts der russische Denker Iwan Kirejevskij, der selbst unter der Führung des Starez Makarij aus der Einsiedelei Optina stand -, 'einen heiligen orthodoxen Sarez zu finden, der dein Führer sein kann, dem du jeden deiner Gedanken mitteilen darfst und von dem du nicht seine eigene mehr oder weniger vernünftige Meinung hören mußt, sondern das Urteil der heiligen Väter. Solche Starzen - Gott sei Dank - gibt es noch in Rußland'"

Taufe und Myronsalbung als Weg zum Empfang des Heiligen Abendmahls

Ambrosius Backhaus

Durch Christus sind wir eingefügt in das innerste Leben der heiligen Dreifaltigkeit. Durch die heilige Taufe sind wir durch und mit unserem Leibe geprägt und durchdrungen von dem Leben Christi.

Im heiligen Abendmahl schenkt uns das Essen seines heiligen Leibes und das Trinken seines kostbaren Blutes eine neue Mitte in Ihm, die in ihrer Nähe, Gewißheit und Unzerstörbarkeit nicht überboten werden kann (2. Kor. 13,5).

Ein Bild vermag dieses Geheimnis anschaubar zu machen. Stellen wir die heilige Dreifaltigkeit in einem Kreis dar, der in drei Abschnitte geteilt ist, so öffnet sich der Kreisbogen, der den Abschnitt "Christus" darstellt, in ein großes Dreieck hinein, das die Kirche zeigt, die mit Christus verbunden durch Christus in die innerste Liebe der heiligen Dreifaltigkeit eingefügt ist.

1. Durch die Beschneidung wurden die Männer Israels in die Gemeinschaft eingefügt, die aus der Knechtschaft Ägyptens herausgerufen miteinander das Passahmahl feierte.

Durch die Taufe sind wir eingefügt in den Leib Christi, die heilige Kirche, die in der konkreten Gemeinschaft ihrer Gemeinde das heilige Abendmahl feiert.

Die Teilhabe an der Gemeinschaft der Kirche ist der Weg der Teilhabe an der heiligen Eucharistie.

Nicht als Einzelne, sondern als Glieder der Gemeinschaft der Kirche, als lebendige Steine im Zusammenhang des Baus der Kirche, deren Schlußstein Christus ist, sind wir gerufen, eingeladen und bevollmächtigt zum Empfang des heiligen Abendmahls.

Gemeinschaft ist der tragende Grund jeder Abendmahlgemeinschaft.

Die Gemeinschaft der Kirche sind die zum Bekenntnis zu Jesus von Nazareth als dem Herrn und Christus Versammelten, wie die slawischen Worte sobor, sobornost', sobirati besonders deutlich machen.

Die Kirche ist die um Christus, in Christus und durch das Bekenntnis zu Ihm versammelte Gemeinschaft; diesen Zug besonders hervorhebend, heißt die Kirche sobornaja cerkov', in Übersetzung des griechischen katholike ekklesia.

Christus als den Herrn zu bekennen, vermögen wir nicht durch eigene Klugheit oder aus eigenem Willen, sondern nur durch die Kraft des Heiligen Geistes, der uns in der Myronsalbung, der Firmung geschenkt wird.

In den Mysterien, den Sakramenten wird das Bekenntnis zu Christus eine Tat auch des Leibes.

Eingetaucht werden wir in das Wasser der Taufe und herausgehoben, neu geboren aus Tod und Auferstehung des Herrn zu unvergänglichem Leben.

Gesalbt werden wir mit dem heiligen Myron und bezeichnet mit dem Siegel des Heiligen Geistes, der uns auf Christus hinweist und uns in der Tiefe unseres Seins noch vor der Entfaltung unseres rationalen Denkens Christus als den Herrn und Messias bekennen läßt.

Wir gehen auf den Herrn zu mit unserem Leibe und öffnen unsere Lippen, die heilige Eucharistie zu empfangen, die wir aus dem Wasser der Taufe neu geboren, mit der Kraft des Heiligen Geistes zur Erkenntnis der Herrlichkeit des Erlösers gestärkt sind.

2. Die Worte der Heiligen Schrift: "Als die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen eingeborenen Sohn" werden für uns, in uns persönliche Wirklichkeit. In Taufe und Myronsalbung erfüllt sich unser vergängliches und von der Sünde niedergedrücktes Leben zu Freiheit, Möglichkeit und Vollmacht, Christus anzugehören, seinen heiligen Leib und sein kostbares Blut zur Einheit mit Ihm zu empfangen.

Klar und einfach heißt es in dem Gebet zur Myronsalbung: "Du selbst nun, Gebieter, barmherziger König des Alls, gewähre ihm/ihr auch die Besiegelung der Gabe Deines heiligen und anbetungswürdigen Geistes und den Empfang des heiligen Leibes und göttlichen Blutes Deines Christus."

In der Myronsalbung empfangen wir die Vollmacht, das heilige Abendmahl zu empfangen.

Da wir getauft und gefirmt sind, steht uns der Himmel offen, Gott ist uns nahe, er ist ständig bei uns bis in die Wirklichkeit unseres Leibes.

Es bedarf nur unserer Zustimmung, unserer Zuwendung, unserer Aufmerksamkeit, daß diese Nähe Gottes, diese innige Verbundenheit mit Christus zur Freude unseres Lebens wird.

Gott hat alles an uns getan und uns den Himmel geschenkt, da wir in der unangetasteten Freiheit unseres Herzens dieses Geschenk zu ergreifen gerufen sind.

3. Unerfahren sind wir dieser neuen Freiheit und hören mit Zweifel und vielleicht mit Furcht die Worte:

"Wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und folgt mir nach, der ist mein nicht wert. Wer sein Leben findet, der wird es verlieren, und wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es finden" (Mt. 10,38-39).

"Kommt her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid; ich will euch erquicken. Nehmt auf euch mein Joch und lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und von Herzen demütig, so werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen. Denn mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht" (Mt. 11,28-30).

Erschrecken wir nicht vor diesen Worten, die uns anreden und trösten? Ist der Weg zu Christus der Weg des Kreuzes? Ist dieses Joch sanft und leicht?

Möchten wir die Vollmacht und Freiheit nutzen, auf dieses Angebot einzugehen?

Wir sind eingeladen, in der Nachfolge zu erfahren, daß diese Worte Christi zutreffend die Wirklichkeit unseres Lebens beschreiben. Wir sind gestärkt durch Taufe und Myronsalbung, diesen Weg zu gehen. Und doch zögern wir und halten nach anderen Wegen Ausschau.

Niemand findet in Jerusalem eine Auferstehungskirche. Wer den Ort der Auferstehung sucht, der muß zur Grabeskirche gehen.

"Wirklich lebenbringend, herrlicher als das Paradies und strahlender als jedes königliche Prunkgemach ist, Christus, Dein Grab, der Quell unserer Auferstehung", beten wir in der göttlichen Liturgie und singen wir.

Uns ruft die Kirche in ihren Zeugen, die erfahren haben, daß diese Worte des Herrn der Weg zu unzerstörbarer Freude sind.

Uns begleitet die Kirche in Gebet und Gesang auf dem Weg zum Empfang des heiligen Abendmahls, daß wir Mut fassen, unser Leben und vergängliches Wohlbefinden um Christi willen zu verlieren.

Noch sind wir auf dem Wege und haben erst wenige Schritte zurückgelegt, aber fähig sind wir geworden durch Taufe und Abendmahl, diesem Ruf des Herrn zu folgen.

Wenn wir mehr und deutlicher aus der Kraft und Vollmacht unserer Taufe leben werden, werden auch jene Brüder, die die Taufe der Säuglinge verwerfen, durch unser Leben und unsere Hoffnung erfahren, wie die Kraft und Herrlichkeit der Taufe in uns lebendig ist.

4. Gemeinschaft. Teilhabe ist der Empfang des heiligen Abendmahls. Wir sind um und durch Christus versammelt. Nach unserer Taufe wurden wir um das Taufbecken getragen oder geführt zum deutlichen Zeichen und als Bekenntnis, daß Christus die Mitte unseres Lebens geworden ist. Auch wenn wir uns von dieser Mitte entfernen, bleibt Christus die Mitte unseres Seins, auch wenn wir bis an ferne Enden dieser Welt oder des Unglaubens flüchten wollten.

Die Gemeinschaft mit Christus verwirklicht sich auch in Gemeinschaft mit unserem Nächsten, mit unseren geringsten Brüdern, die unserer Hilfe bedürfen. "Was ihr getan habt einem dieser Geringsten, das habt ihr mir getan" (Mt. 25, 40).

Die Gemeinschaft trägt uns zum heiligen Abendmahl, wie sie uns zur Taufe getragen hat.

Das Erbarmen, die tätige Hilfe für unsere Brüder ist die rechte Vorbereitung zum Empfang der Eucharistie.

Als Säugling wurden wir getragen zur Taufe, zur Myronsalbung, wurden wir getragen zum Empfang des heiligen Abendmahls. Aber auch wenn wir größer und erwachsen geworden sind, werden wir getragen, geführt, begleitet von der heiligen Kirche. Die Fürbitte der heiligen Engel, unseres Schutzengels, der Mutter des Herrn, der Immerjungfrau Maria, und aller Heiligen, wie die Fürbitte unserer Brüder und Schwestern in dieser Zeit tragen und begleiten uns zum Empfang der heiligen Gaben.

Nicht anders als getragen vom Glauben und von der Fürbitte der Kirche vermögen wir das Mahl des Herrn zu empfangen.

Darum verzagen wir nicht wegen unserer Unvollkommenheit, Sünde und Schwäche des Glaubens, weil wir uns denen anvertrauen, die mit uns in Liebe und Gebet dem Herrn zugewandt sind.

Die Gebete zur Vorbereitung auf die heilige Kommunion sind erfüllt von dieser Gemeinschaft mit der ganzen Kirche. Der Fürbitte derer vertrauen wir uns an, die entschlafen im Glauben mit ihrem ganzen Wesen auf Christus hin gerichtet sind und uns in diese anbetende Bewegung auf den Herrn hin mit hineinnehmen, ganz besonders seine heilige Mutter, die in mütterlicher Liebe zu ihrem Sohn für uns betet.

5. Mit dem Gebet der Psalmen beginnen die Gebete vor dem Empfang der heiligen Kommunion.

23. Psalm, 29. Psalm, 116. Psalm, Vers 10-19.

"Der Herr ist mein Hirte, mir wird nichts mangeln" (Ps. 23) beginnen wir unser Gebet. Ihm vertrauen wir uns an, zu dem unser ganzer Mensch von seinem Seinsgrund sich in Taufe und Myronsalbung geöffnet hat.

"Macht die Tore weit und die Türen in der Welt hoch, daß der König der Ehren einziehe" (Ps. 24,7).

Mit den Worten des Psalms bekennen wir uns zu dem neuen Leben, das in uns lebendig geworden ist und das danach verlangt, Christus zu empfangen.

"Wert ist der Tod der Heiligen vor dem Herrn" (Ps.116, 15).

Hier öffnen wir uns den Worten Christi: "Nehmt euer Kreuz auf euch." "Zögert nicht, euer Leben um meinetwillen zu verlieren."

Es ist nicht nur der Tod, der einmal unser vergängliches Leben beendet, es ist schon Schmerz und Leid, Not und Gefahr, in denen die Heiligen Christus nachfolgen und Ihm dankbar sind, daß er ihnen in Leiden und Sterben Seine Nähe schenkt.

Wir möchten gern die Nachfolge Christi nach der Auferstehung beginnen. Christus läßt sich nicht zerteilen. Nachfolge beginnt mit dem Wort der Immerjungfrau an den Engel Gabriel: "Mir geschehe, wie du gesagt hast." Unsere Zustimmung läßt das Leben Christi in uns wachsen.

Nachfolge ist auch die Freude der Geburt im Höhlenstall, die zugleich die Erkenntnis ist, daß Gott nicht als allmächtiger Herrscher, sondern als wehrloses Kind geboren wird. Dem wehrlosen Kind nachzufolgen sind wir berufen. Nur in der Nachfolge, die unter dem Kreuz bei dem Herrn bleibt, werden wir der alles überbietenden Herrlichkeit und Kraft der Auferstehung inne.

Jeder auch noch so kleine und unscheinbare Schritt, den wir auf diesem Wege an irgendeiner Stelle tun, läßt uns ahnen und spüren: "Wert ist der Tod, ist das Leiden seiner Heiligen vor dem Herrn." Wir gehören zu dieser Gemeinschaft, die von der Heiligkeit Gottes geprägt ist, denn in der Liturgie hören wir vor dem Empfang der heiligen Gaben den Ruf: "Das Heilige den Heiligen! " Mit diesem Ruf sind wir angeredet. Die Heiligkeit in uns, die Taufe und Myronsalbung begründet hat, ruft uns zum Leben; wir werden würdig, in Heiligkeit die Eucharistie zu empfangen.

6. Die Gebete vor der Kommunion, die man nicht nur beten soll, sondern die zu beten sich immer wieder lohnt, sprechen von vorbereitenden Schritten zum Empfang des Abendmahls.

Die gegenseitige Vergebung (Mt. 5, 23-26) ist die rechte Vorbereitung zum Empfang des Herrn in seinem Leib und Blut.

"Wenn du, o Mensch, den Leib des Gebieters essen willst, tritt hinzu mit Furcht, daß du nicht vergehen mögest: ER ist Feuer. Trinke

also das göttliche Blut zur Vereinigung mit IHM; zuerst versöhne dich mit denen, die dich betrübt haben, so mögest du wagen, das geheimnisvolle Mahl zu essen."

Die gegenseitige Versöhnung ist das Zeichen der Kirche Christi. Die Versöhnung mit unseren Widersachern ist das Geschenk, das wir von Christus empfangen. Und doch wissen wir, wie es um uns steht und wie bruchstückhaft wir an dieser Herrlichkeit der Versöhnung Anteil haben, die wir zu Diakonen der Versöhnung berufen und bevollmächtigt sind (2. Kor. 5).

Möchten wir immerhin die Bruchstücke ergreifen, die uns in unserer Schwäche in der zur Versöhnung drängenden Liebe möglich sind. Solange wir noch leiden, weil es uns so schlecht gelingt, aus der Versöhnung mit unseren Brüdern zu leben, solange ist Christus mit uns auf dem Wege, der sein kostbares Blut zur Versöhnung der Menschen und Völker gegeben hat.

Der Ruf des Herrn zur Versöhnung unter uns bringt uns näher zu Ihm. Je demütiger und leidenschaftlicher wir uns Ihm anvertrauen, umso stärker und deutlicher wird die Versöhnung unter uns werden.

Wir bedürfen des hochzeitlichen Gewandes, damit wir würdig an dem großen Abendmahl des Königs teilhaben können (Mt. 22,11).

Das hochzeitliche Gewand ist ein Geschenk Gottes. Der Herr erzählt in dem Gleichnis von einem Festmahl, einem hochzeitlichen Abendmahl. In jener Zeit und jenem Land war es Sitte, daß der Hausvater jedem Gast als Begrüßung ein Hochzeitsgewand an der Tür überreichte.

Jener Mann, der kein hochzeitliches Gewand anhatte, war nicht besonders schlecht gekleidet, sondern wahrscheinlich sehr gut gekleidet, so gut gekleidet, daß ihn sein reiches Gewand weit besser dünkte als das hochzeitliche Gewand, das der Hausvater für ihn bereithielt.

Darum wurde er an Händen und Füßen gefesselt und hinausgeworfen aus der Gemeinschaft des Abendmahls, weil er in seinem Stolz und in seiner Überheblichkeit sein unwürdiges Gewand für besser hielt als das von Gott geschenkte Gewand.

Wir erinnern uns an den Bußkanon des Hl. Andreas von Kreta. "Zerrissen habe ich das Gewand, das Gott mir gewebt hat, und bekleidet habe ich mich mit dem Gewand, das die Schlange listig mir webte. Ent-

stellt habe ich das Ebenbild Gottes in mir und die Ähnlichkeit und bin überkleidet von dem Gewand der Verfehlungen."

In der Taufe ist uns das hochzeitliche Gewand geschenkt. Wir sind neu geboren zu einem neuen Leben, das stark ist, gegen die Sünde zu kämpfen.

Zeichenhaft sehen wir dieses Gewand in dem Taufkleid, das der neu Getaufte erhält, und in dem kleinen Kreuz, das ihm umgehängt wird.

Erneuert wird dieses hochzeitliche Gewand in der Beichte. Indem wir von Gott durch die Kirche das hochzeitliche Gewand empfangen und wieder und wieder erbitten, werden wir würdig, das heilige Abendmahl zu empfangen. Auf daß wir würdig sind, das heilige Abendmahl zu empfangen, bedarf es der Unterscheidung:

Denn welcher unwürdig ißt und trinkt, der ißt und trinkt sich selbst zum Gericht, damit daß er nicht unterscheidet den Leib des Herrn (1. Kor. 11,29).

Sehr schwach und ungeschickt sind wir zu solcher Unterscheidung.

Im 5. Gebet vor der Kommunion beten wir: "Ich weiß, daß ich unwürdig teilhabe an dem allreinen Leib und Deinem ehrwürdigen Blut und schuldig bin und mir zum Gericht esse und trinke, da ich nicht unterscheide den Leib und das Blut Christi, meines Gottes, aber um Deiner Milde willen wage ich es hinzuzutreten."

Die Kraft zur Unterscheidung habe ich in der Myronsalbung empfangen. Als Unterscheidung, auch wenn mein Verstand und mein Erkennen dieser Unterscheidung noch nicht oder noch kaum folgen kann.

Aber aus meinem Verhalten wird sichtbar und durch dieses mein Verhalten bekenne ich, daß dies ist der heilige Leib selbst und dies ist das kostbare Blut selbst.

Zu dieser Unterscheidung helfen uns die demütigen und kindlichen Vorbereitungen auf den Empfang der überaus herrlichen und überaus furchtbaren Geheimnisse Christi. In Gebet und Fasten, in Beichte und dem Verlangen nach gegenseitiger Versöhnung bereite ich mich zum heiligen Abendmahl vor. Voll Ehrfurcht und Liebe stehe ich vor dem Herrn und falle nieder vor Ihm. An meinem Verhalten sieht man und

also das göttliche Blut zur Vereinigung mit IHM; zuerst versöhne dich mit denen, die dich betrübt haben, so mögest du wagen, das geheimnisvolle Mahl zu essen."

Die gegenseitige Versöhnung ist das Zeichen der Kirche Christi. Die Versöhnung mit unseren Widersachern ist das Geschenk, das wir von Christus empfangen. Und doch wissen wir, wie es um uns steht und wie bruchstückhaft wir an dieser Herrlichkeit der Versöhnung Anteil haben, die wir zu Diakonen der Versöhnung berufen und bevollmächtigt sind (2. Kor. 5).

Möchten wir immerhin die Bruchstücke ergreifen, die uns in unserer Schwäche in der zur Versöhnung drängenden Liebe möglich sind. Solange wir noch leiden, weil es uns so schlecht gelingt, aus der Versöhnung mit unseren Brüdern zu leben, solange ist Christus mit uns auf dem Wege, der sein kostbares Blut zur Versöhnung der Menschen und Völker gegeben hat.

Der Ruf des Herrn zur Versöhnung unter uns bringt uns näher zu Ihm. Je demütiger und leidenschaftlicher wir uns Ihm anvertrauen, umso stärker und deutlicher wird die Versöhnung unter uns werden.

Wir bedürfen des hochzeitlichen Gewandes, damit wir würdig an dem großen Abendmahl des Königs teilhaben können (Mt. 22,11).

Das hochzeitliche Gewand ist ein Geschenk Gottes. Der Herr erzählt in dem Gleichnis von einem Festmahl, einem hochzeitlichen Abendmahl. In jener Zeit und jenem Land war es Sitte, daß der Hausvater jedem Gast als Begrüßung ein Hochzeitsgewand an der Tür überreichte.

Jener Mann, der kein hochzeitliches Gewand anhatte, war nicht besonders schlecht gekleidet, sondern wahrscheinlich sehr gut gekleidet, so gut gekleidet, daß ihn sein reiches Gewand weit besser dünkte als das hochzeitliche Gewand, das der Hausvater für ihn bereithielt.

Darum wurde er an Händen und Füßen gefesselt und hinausgeworfen aus der Gemeinschaft des Abendmahls, weil er in seinem Stolz und in seiner Überheblichkeit sein unwürdiges Gewand für besser hielt als das von Gott geschenkte Gewand.

Wir erinnern uns an den Bußkanon des Hl. Andreas von Kreta. "Zerrissen habe ich das Gewand, das Gott mir gewebt hat, und bekleidet habe ich mich mit dem Gewand, das die Schlange listig mir webte. Ent-

stellt habe ich das Ebenbild Gottes in mir und die Ähnlichkeit und bin überkleidet von dem Gewand der Verfehlungen."

In der Taufe ist uns das hochzeitliche Gewand geschenkt. Wir sind neu geboren zu einem neuen Leben, das stark ist, gegen die Sünde zu kämpfen.

Zeichenhaft sehen wir dieses Gewand in dem Taufkleid, das der neu Getaufte erhält, und in dem kleinen Kreuz, das ihm umgehängt wird.

Erneuert wird dieses hochzeitliche Gewand in der Beichte. Indem wir von Gott durch die Kirche das hochzeitliche Gewand empfangen und wieder und wieder erbitten, werden wir würdig, das heilige Abendmahl zu empfangen. Auf daß wir würdig sind, das heilige Abendmahl zu empfangen, bedarf es der Unterscheidung:

Denn welcher unwürdig ißt und trinkt, der ißt und trinkt sich selbst zum Gericht, damit daß er nicht unterscheidet den Leib des Herrn (1. Kor. 11,29).

Sehr schwach und ungeschickt sind wir zu solcher Unterscheidung.

Im 5. Gebet vor der Kommunion beten wir: "Ich weiß, daß ich unwürdig teilhabe an dem allreinen Leib und Deinem ehrwürdigen Blut und schuldig bin und mir zum Gericht esse und trinke, da ich nicht unterscheide den Leib und das Blut Christi, meines Gottes, aber um Deiner Milde willen wage ich es hinzuzutreten."

Die Kraft zur Unterscheidung habe ich in der Myronsalbung empfangen. Als Unterscheidung, auch wenn mein Verstand und mein Erkennen dieser Unterscheidung noch nicht oder noch kaum folgen kann.

Aber aus meinem Verhalten wird sichtbar und durch dieses mein Verhalten bekenne ich, daß dies ist der heilige Leib selbst und dies ist das kostbare Blut selbst.

Zu dieser Unterscheidung helfen uns die demütigen und kindlichen Vorbereitungen auf den Empfang der überaus herrlichen und überaus furchtbaren Geheimnisse Christi. In Gebet und Fasten, in Beichte und dem Verlangen nach gegenseitiger Versöhnung bereite ich mich zum heiligen Abendmahl vor. Voll Ehrfurcht und Liebe stehe ich vor dem Herrn und falle nieder vor Ihm. An meinem Verhalten sieht man und

durch mein Verhalten spüre ich, daß dieses Mahl der Eucharistie kein gewöhnliches Mahl ist. Darum feiert die heilige Kirche die Eucharistie mit Ehrfurcht und in den ausdrucksvollen Formen der göttlichen Liturgie.

Mein Körper hilft mir durch Fasten, durch Niederknien, indem ich mich bekreuzige, indem ich die Gebete spreche, der Unterscheidung inne zu werden, die mein Verstand von ferne und das Gefühl meines Herzens nur ahnungsvoll ergreifen.

7. Nach der Liturgie der Katechumenen ruft der Priester oder der Diakon: "Ihr Katechumenen, ihr Ungetauften, gehet hinaus!"

Die Getauften sind die Gemeinschaft, die das

Glaubensbekenntnis betet und die Eucharistie feiert.

Nicht durch unsere Klugheit, auch nicht durch unsere moralischen Qualitäten werden wir würdig und fähig, am liturgischen Bekenntnis des Glaubens und am heiligen Abendmahl teilzunehmen, sondern allein durch die Erneuerung der Taufe und die Erleuchtung durch die Myronsalbung.

In diesem Ruf der Kirche liegt keine Verachtung der Ungetauften, sondern die Liebe der Mutter, die jedem das schenken möchte, das ihm angemessen ist.

Niemand empört sich, wenn im Schwimmbad ein Teil für die Nichtschwimmer abgegrenzt ist und den Nichtschwimmern verboten ist, die Linie zum tiefen, für sie gefährlichen Wasser zu überschreiten.

Aber nichts anderes tut die Kirche, indem sie denen, die noch nicht durch Taufe und Myronsalbung auf die Liturgie der Gläubigen vorbereitet sind, zuruft: "Ihr Ungetauften, gehet hinaus, keiner der Ungetauften, der Katechumenen, bleibe."

Wir Gläubigen treten ein in die Feier der Eucharistie, in das Bekenntnis unseres Glaubens mit den Worten der Väter der Kirche von Nicäa und Konstantinopel.

Kaum einer von uns wird das ganze Glaubensbekenntnis in all seinen Einzelheiten in seinem Verstand erkennen, auch wird er vielleicht bei diesem oder jenem Satz die warme, freudige Zustimmung seines Herzens nicht spüren, sondern zurückhaltende Verwunderung oder Zweifel.

Aber in uns liegt die Kraft des Heiligen Geistes und zusammen mit der ganzen Kirche wachsen wir in dem Bekenntnis des Glaubens, bis wir einst in der Wiederkunft des Herrn die ganze Weite und Herrlichkeit erfahren.

Teilhabe ist unser Mitbeten des Glaubensbekenntnisses. In dieser Teilhabe wächst unser Verstand und wird unser Herz bereit für die Geheimnisse Gottes.

Teilhabe ist der Empfang des heiligen Abendmahls. Wir hören den Ruf: "Das Heilige den Heiligen!" und werden uns der Schwäche und Unvollkommenheit unseres Herzens und unseres Lebens bewußt.

Wir treten hinzu und empfangen den Leib und das Blut des Herrn, wir dürfen tun, was wir erst in den ersten Anfängen wie von ferne erkennen und verstehen. Das ist die Freude, die Danksagung der Eucharistie, daß uns der Herr zu sich ruft.

8. Von der Herrlichkeit des Lebens mit Christus in dem Gottesdienst der Kirche und in den heiligen Mysterien kann man nur mit Ausdrücken des Superlativs und der Freude reden.

Aber diese Begeisterung, dieser Superlativ hat keinen ausschließenden Charakter. Die Freude über die Herrlichkeit der Gestalt des Lebens mit Christus, das uns in der orthodoxen Kirche geschenkt ist, bedarf nicht des Urteils, der Verurteilung der Brüder und Schwestern außerhalb der orthodoxen Kirche.

In der Liebe und im Glauben läßt sich nicht in wohltemperierter Abgewogenheit reden.

Überheblichkeit und Urteil über den Nächsten steht dieser Freude über den Reichtum der Gnade nicht an.

Der Bericht vom Leben mit Christus ist ein nicht exklusiver Superlativ.

9. "Denn so oft ihr von diesem Brot esset und vón diesem Kelch trinket, sollt ihr des Herrn Tod verkünden, bis daß er kommt" (2. Kor. 11,26).

In jeder Eucharistiefeier verkünden wir den Tod Christi. Das Grab erweist sich als herrlicher als das Paradies, als Quell der Auferstehung.

Der Gesang des Oster-Tropars verkündet den Tod als den Weg zur Auferstehung. "Christus ist erstanden von den Toten, durch seinen Tod hat er den Tod zerstört und denen in den Gräbern das Leben geschenkt."

Wir werden bei unserer Taufe in den Tod Christi getauft, untergetaucht in das Wasser der Taufe, das uns auch umfließt im Übergießen der Nottaufe. Dreimal herausgehoben aus dem Wasser des Taufbeckens werden wir durchdrungen und geprägt von der Auferstehung Christi, von unzerstörbarem Leben, das aus dem Grabe des Herrn hervorgeht.

Vor den Worten über Brot und Wein beten wir: "Dieser kam und als er die ganze Heilsordnung erfüllt hatte, nahm er in der Nacht, in der er überliefert wurde oder vielmehr sich selbst für das Leben der Welt überlieferte, das Brot in seine heiligen und unbefleckten und reinen Hände, dankte, segnete, heiligte, brach und gab es seinen heiligen Jüngern und Aposteln und sprach: Nehmet, esset, dies ist mein Leib, der für euch gebrochen wird zur Vergebung der Sünden."

Der Tod ist überwunden. Die in den Gräbern sind von dem Leben erfüllt, das der Auferstandene schenkt. Tod und Leiden haben sich gewandelt. Die Auferstehung des Herrn ist die Verklärung, die Metamorphosis des Todes.

Wir verkünden das Evangelium des Todes, der sich als die Quelle des Lebens erweist. Auch unser Tod, auch unser Leiden ist hineingenommen in diese Verwandlung und Verklärung. Sehen wir auf Ihn, den Gekreuzigten, in unserem Leiden, bitten wir Ihn mit kindlichen Worten, daß Er bei uns sei, unser Leiden zu tragen und unseren Tod zu durchleben, so beginnen wir zu erfahren, daß Christi Joch leicht ist, daß Ruhe unsere Seele erfüllt, wie der Herr uns gesagt hat.

10. Die Taufe ist die uns angemessene Form unseres Bekenntnisses zu Christus, da wir von unseren Paten dem Taufwasser anvertraut wurden, wurden wir befreit aus der Gewaltherrschaft der Sünde.

In dieser Erlösung von der Macht der Sünde wurden wir wir selbst. Unser eigenstes und innerstes Wesen atmete auf und in uns begann die wahre Gestalt unseres Daseins zu wachsen.

Der Zerschlagene am Wege von Jerusalem nach Jericho war nicht tot. Aber bald wäre er gestorben unter der sengenden Sonne der kahlen Berge über dem Toten Meer. Er konnte nichts zu seiner Hilfe tun und doch war er ungebrochener und unzerstörter Mensch (Luk. 10, 30-37).

Der barmherzige Samariter nahm ihn auf sein Tier, nachdem er ihn gestärkt und seine Wunden verbunden hatte. Er führte ihn in die Herberge. Dort unter der Pflege des Wirtes wurde er wieder gesund.

Das Bild und die Ähnlichkeit Gottes in uns ist nicht vollständig zerstört. Aber durch die Schläge der Sünde und die Wunden, die uns der Teufel zugefügt hat, können wir uns nicht helfen.

Aufgenommen in die Kirche, gestärkt durch die beiden Sakramente der Taufe und des Abendmahls, beginnt das verborgene Bild Gottes zu leuchten und die Ähnlichkeit, auf die hin wir geschaffen sind, Frucht zu tragen.

So vollzieht sich unser Bekenntnis zu Christus in der Taufe und der Myronsalbung, wir lassen uns auf das Reittier des barmherzigen Samariters heben, daß unsere Seele, daß unser ganzes Sein gesund werde.

Auf andere, einmalige Weise sind die heiligen Apostel von Christus selbst berufen. Sie bedürfen der Taufe nicht, um das heilige Abendmahl zu empfangen. Christus erleuchtete sie durch seine Gegenwart.

11. Nachfolge Christi ist die Begegnung mit der Demut, der Niedrigkeit Gottes.

In den Geringsten der Brüder begegnen wir Christus.

In dem Gekreuzigten begegnen wir Gott in seiner größten Demut und zugleich in der Kraft, die die Welt erlöst.

Im heiligen Abendmahl begegnen wir der Demut Gottes, der sich in Seinem heiligen Leib und kostbaren Blut unseren Händen anvertraut. Wir tragen den allmächtigen König des Weltalls mit unseren Händen den Gläubigen entgegen.

Nur unsere Demut vermag der Demut Gottes innezuwerden.

"Ich glaube und bekenne, daß dies ist wahrhaftig Christus, der Sohn Gottes, der in die Welt gekommen ist, die Sünder zu erretten, deren ich der erste bin" (Gebet vor der Kommunion, 1. Tim. 1,15).

Indem ich das Abendmahl empfange, bin ich bei Christus, als der erste, als Sünder.

12. Oft zweifeln wir, daß sich die Welt, die Schöpfung verwandelt hat durch den Tod und die Auferstehung Christi. Vor den Schrecken und den schrecklichen Taten der Menschen auch unserer Zeit fragen wir, wo wir zu erfahren vermögen, daß die Macht der Sünde zerbrochen ist.

Wir haben es schwer, die neue Welt, in der wir leben, zu erkennen, weil wir uns nicht bewußt sind, wie furchtbar die Welt vor Christi Geburt war und wie der Mensch von der Sünde ausweglos gefesselt wurde.

Durch Täuschung versucht der Teufel manches von seiner früheren Macht zurückzugewinnen. Aber in Wirklichkeit ist seine Macht dahin. Jeden Tag haben wir die Möglichkeit zu erproben, ob dieses Evangelium wahr ist.

Fürchten wir uns weder vor der Last unserer eigenen Sünden noch vor der Macht der Dämonen, so erfahren wir, daß es zwar mühsam ist und der Geduld bedarf, daß wir aber dem Bösen nicht ohne Hoffnung ausgeliefert sind.

Es gibt erkennbare Zeichen, die uns zeigen, daß die Welt neu geworden ist.

Die Siegesdenkmäler der Völker des Altertums zeichnen sich durch Darstellungen von Grausamkeiten der Sieger über die Besiegten aus. Besonders die Assyrer taten sich hier hervor, die lange Reihen von gepfählten Gefangenen und unterworfenen Feinden zeigen, die die Mauern einer Stadt schmücken, in Stein gemeißelt, der bis auf unsere Tage zu betrachten ist.

Mögen die Grausamkeiten unserer Zeit und Kriege dem nicht nachstehen, kein Sieger würde heute mehr mit seiner Grausamkeit gegen die Besiegten das Denkmal seines Sieges schmücken.

Betrachten wir aufmerksam die Geschichte und unser Leben, so finden wir deutliche Spuren, die der Sieg Christi über den Tod und den Teufel auch in unserem Leben hinterlassen hat.

13. Die Sündenvergebung wird uns aus der Gemeinschaft der Kirche geschenkt. Niemand hat die Macht, die Vollmacht für sich selbst zu empfangen. Niemand kann sich selbst taufen oder sich selbst die Sünden vergeben.

Die herrliche Vollmacht Christi, die er uns gegeben hat, ist zum Austeilen, zum Verschenken bestimmt. Wir haben keinen anderen Besitz. Aber uns ist Kraft gegeben, einander beizustehen.

Vom tiefsten Kern unseres Wesens sind wir durch Taufe und Myronsalbung neu geworden und befähigt, das Abendmahl zu empfangen.

Uns ist die Kraft, exousia, zur Teilhabe an Christus gegeben.

Wir besitzen nicht die Gewißheit, daß wir Vollkommenheit erlangen. Wir haben keine Zusage, daß wir insbesondere moralisch vollkommen sind oder werden. Aber uns ist die Vollendung geschenkt, die Kraft, die aus dem Samenkorn der Taufe das neue Leben heranwachsen läßt.

Taufe, Myronsalbung und Abendmahl sind auf die Ewigkeit hin gerichtet. Das bedeutet nicht, daß sie ihre vollendende Kraft erst in einer Zukunft nach dem Tode entfalten, sondern daß durch die heiligen Sakramente in uns ein Leben wächst, das schon hier seine Herrlichkeit offenbart, das durch den Tod nicht in Frage gestellt wird und das sich zum ewigen Leben öffnet.

Wieder und wieder betet die Kirche: Gib uns für das Zeitliche das Ewige, für das Vergängliche das Unvergängliche, für das Körperliche das Unkörperliche. (Basilius-Liturgie)

Die heiligen Sakramente wie die Gebete der Kirche stehen uns bei, daß wir jene Weisheit erlangen, die dem reichen Bauern fehlte.

Er hatte alle seine irdischen Güter um sich versammelt und fühlte sich sicher, so daß er im Hintergrund eine große Scheune bauen wollte, aber der wahre Hintergrund war der Tod.

So geht es allen, die nicht reich sind in Gott (Lk.12, 16-21).

Wir dürfen aufmerksam werden auf jenes Leben in uns, das durch die Drohung des Todes nicht sinnlos wird.

Taufe, Myronsalbung, Abendmahl sind nicht der Weg zu einem erfolgreichen Leben in irdischer Geborgenheit und Sicherheit. Das Mysterium der Eheschließung ist keine Garantie für eine glückliche Ehe im vordergründigen menschlichen Sinne, die Krankenölung keine Zusage einer gewissen körperlichen Heilung.

Aber durch die Mysterien, die Sakramente, wird unserem Leben ein Reichtum geschenkt, der sich auch im Leiden offenbart und der auf die andrängende Zukunft, melonton aeonon, hin gerichtet ist

Mit unzerstörbarem Leben hat uns die Taufe erfüllt. Im irdischen Tod wird sich erweisen, daß dieses Leben herrlicher ist als das vergängliche und daß dieses herrliche Leben immer schon in unserem Leben der vergehenden Tage verborgen und spürbar war.

Das heilige Abendmahl wird auch als das Heilmittel zur Unsterblichkeit, als pharmakon athanasias, bezeichnet.

Je geduldiger und liebevoller wir unser eigenes Leben und das Leben unserer Nächsten betrachten, umso eher erkennen und spüren wir den Atem des ewigen Lebens, der uns erfüllt.

14. In der Menschwerdung Gottes sind die Mysterien der Kirche begründet. Von der Leibwerdung Gottes geben die Sakramente Zeugnis. Unser Leib wird uns zum brüderlichen Freund der Seele. Durch ihn werden wir zur Taufe getragen. Er empfängt die Salbung und Besiegelung mit der Kraft des Heiligen Geistes. Durch ihn empfangen wir, essend und trinkend, den Leib und das Blut des Herrn.

Der Leib ist uns nicht zuerst und vor allem jener Teil unseres Seins, der uns zur Leidenschaft der Sünde führt, sondern jene Ausdrucksform unseres Lebens, durch die wir Christi Leib und Blut empfangen können.

Sind nicht die Sünden der Seele, wie Hochmut, Stolz, böse Worte und Gedanken viel schrecklicher als die auch leibliche Form unserer Verfehlungen?

Die heiligen Handlungen der Kirche führen uns durch Gebet und Fasten durch die Ausdrucksformen unseres Leibes zu einer neuen Freude an unserem Körper.

Vielleicht zieht der Körper, der zum Gottesdienst der Kirche geht oder fährt, die noch unwillige und bequeme Seele mit sich, bis Seele und Leib im Gebet und in den Mysterien der Kirche die Geborgenheit in der Liebe Gottes erfahren.

Ikone, Abbild und Erscheinung

(Theologie und Neurophysiologie)

Ambrosius Backhaus

Die Konzile wachsen aus dem bewegten Leben der Kirche hervor. In ihnen findet das Leben des Glaubens seine dauerhafte Ausprägung. Formulierungen der Konzilien (eine derselben der Horos, die dogmatische Definition von 787, und das Synodokion, das Dokument der Versammlung, Synode von 843) begleiten den Strom des Glaubenslebens, der Glaubenspraxis der Kirche.

Im Festlied des Sonntags der Orthodoxie, des ersten Sonntags der Fastenzeit, findet dieses Bekenntnis seinen gesungenen und gebeteten Ausdruck. Der Priester liest mit dem Diakon dieses Troparion (Festlied) vor jeder Feier der göttlichen Liturgie, wenn er betend und betrachtend vor dem Bild des Herrn steht:

"Dein allreines Bild verehren wir, Gütiger,
und bitten um die Vergebung unserer Verfehlungen, o Christe Gott.
Freiwillig wolltest Du dem Leib nach das Kreuz besteigen, um zu erlösen, was Du geschaffen hast, von des Widersachers Knechtschaft.
Deshalb rufen wir voll Dank Dir zu: Mit Freude hast Du alles erfüllt, unser Erlöser, der Du kamst, zu erretten die Welt."

(Ton 2, Tropar des 1. Sonntags der Fastenzeit)

Das Bild in der Kirche und im Haus der Gläubigen ist das anschaubare Bekenntnis zu der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus.

In den Worten Gottes, die Mose auf dem Berge Sinai empfing, ist im Gebot von den Bildern die Menschwerdung Gottes geheimnisvoll verborgen (2. Mos. 20,4-6): Du sollst dir kein Bildnis noch irgendein Gleichnis machen, weder des, das oben im Himmel, noch des, das unten auf Erden, oder des, das im Wasser unter der Erde ist. Bete sie nicht an und diene ihnen nicht. Denn ich, der Herr, dein Gott, bin ein eifriger Gott, der da heimsucht der Väter Missetat an den Kindern bis in das dritte und vierte Glied, die mich hassen; und tue Barmherzigkeit an vielen Tausenden, die mich liebhaben und meine Gebote halten. (Siehe auch Jes. 40, 18-25).

Der Herr sagt: Ihr sollt euch kein Bild machen, weil nichts auf der Erde, über der Erde oder unter der Erde mir gleicht. Gott wird Mensch in Jesus Christus. Wir erfahren und bekennen, daß das Kind in der Krippe, Jesus von Nazareth in den Fluten des Jordans, der Herr am Kreuz und am Morgen der Auferstehung, in Emmaus und am See Genezareth der wahre und einzige Gott ist, der auf dem Sinai zu Moses geredet hat.

Gott, der Vorewige und Allgegenwärtige, ist anschaubar geworden, seine Mutter, die Immmerjungfrau Maria, trägt ihn auf den Armen, zu den Jüngern sagt er: Wer mich sieht, sieht den Vater (Joh. 19, 9).

Wir bilden den menschgewordenen vorewigen Gott, unseren Herrn Jesus Christus in der Ikone ab und bekennen dadurch anschaubar: Gott ist Mensch geworden.

Die Ikone wird zum Bekenntnis der Menschwerdung Gottes. Darum werden im Gottesdienst der Kirche und in der Verkündigung der zehn Gebote diese Worte der Heiligen Schrift immer wieder zitiert: ihr könnt euch kein Bild machen, weil es nichts gibt, das mich abbildet, spricht der Herr. (2. Mos. 20, 4; Jes. 40, 18-31, Dienstag der 4. Fastenwoche). In Jesus von Nazareth, Christus, dem Sohn Gottes, wird Gott anschaubar. Die Ikone ist das Bekenntnis zur Menschwerdung Gottes.

Das Bild Gottes in der Kirche ist nicht nur erlaubt, sondern es gehört unverzichtbar zum vollen Bekenntnis der Menschwerdung Gottes.

Die Ikone ist nicht ein Schmuck der Kirche, der auch wegfallen könnte. Die Ikone ist der intensive und jedem verständliche Ausdruck für ein dem Verstand nur ahnungsvoll faßbares Geheimnis: Gott wurde Leib in Jesus Christus.

Wir Menschen sind nach dem Bilde Gottes geschaffen. Wir sind neu geworden durch die Menschwerdung Gottes. Jedes Bild von den heiligen Jüngern und Aposteln, der Mutter des Herrn, der Gottesgebärerin und Immerjungfrau Maria, den Frauen und Männern des Alten Bundes und der Geschichte der Kirche wird zum farbigen Zeugnis: Wir alle sind nach dem Bilde Gottes geschaffen, wir alle sind neu geworden in der Menschwerdung Gottes, in dem Tod des Herrn am Kreuz und seiner herrlichen Auferstehung.

Festtag des Glaubens wird die Feier des Tages genannt, an dem das Konzil 787 das Bild als einen wesensgemäßen Ausdruck der Verkündigung und der Freude über die Menschwerdung Gottes bekannte.

Erstaunlicherweise finden wir in den Erkenntnissen der modernen Wissenschaft über den Vorgang des Sehens wesentliche Einsichten zum Verstehen der Bedeutung der Ikonen.

Die Welträtsel von E. Haeckel (2. Auflage 1907) bezeichnen und symbolisieren jene Wissenschaft, die den Glauben meint überwunden zu haben. (Ebenso "Natürliche Schöpfungsgeschichte" 10 Auflagen bis 1902; Anthropogenie 1903). Heute finden sich in der Wissenschaft viele sorgfältig erkannte und beschriebene Einzelbeobachtungen, deren Reproduzierbarkeit Beweis ihrer Zuverlässigkeit ist, die sich aber nur bruchstückhaft und widersprüchlich zusammenfügen lassen. Dieser Wissenschaft ist der inhaltliche Reichtum des Glaubens eine mögliche und zu bedenkende Erkenntnis der Wirklichkeit. Glaube und Wissenschaft entdecken, daß sie sich gegenseitig beschenken können.

Die wissenschaftliche Erforschung des menschlichen Sehens bietet keine in sich geschlossene Erklärung und Deutung des Sehvorgangs. Genau erforschte Bruchstücke des Erkennens lassen den Reichtum menschlichen Sehens und Anschauens ahnen. Die Weisheit der Ikone findet ihre Entsprechung in den sich noch widersprechenden Erkenntnissen der Wissenschaft der Neurophysiologie.

Die erste Tatsache, die schon Helmholtz (Professor Hermann Helmholtz, geb. 1821; Handbuch der physiologischen Optik 1886/96 - 2 Auflagen) festgestellt hat, ist, daß das Auge ein völlig ungeeignetes optisches Gerät ist. Was sich auf der Netzhaut des Menschen abbildet, ist teils noch durch den Glaskörper verschlechtert, ein unscharfes, undeutliches Bild. Helmholtz hat gesagt, keinem Optiker würde er einen solchen optischen Apparat abkaufen. Auf der Netzhaut bildet sich ein unscharfes, unklares Bild ab. Dieses Bild ist auch dadurch kompliziert, daß bewegte Objekte sehr viel besser wahrgenommen werden als stehende. Registriert man die Augenbewegung eines stillsitzenden Menschen, der ein Kunstwerk betrachtet und der glaubt, daß er das Kunstwerk so betrachte, ohne die Augen zu bewegen, so ergibt sich eine ganz komplizierte Augenbewegung. Wesentlich ist, daß der Betrachter die Einzelheiten des Kunstwerks nur durch diese in der Regel unbewußte ständige Bewegung des Auges wahrnehmen kann. (Grundriß der Sinnesphysiologie, Heidelberger Taschenbücher 136, 1973, S. 152 mit Abbildung).

Der Genauigkeitsabfall von der Mitte des Auges bis zur Peripherie ist ganz erstaunlich. In der Mitte sieht man relativ gut, an der Peripherie ausgesprochen schlecht. In der Peripherie des Auges aber sehen wir die Bewegungen sehr viel leichter und früher als in der Mitte. (L. Keidel, Sinnesphysiologie, Heidelberger Taschenbücher 97, 1976, Seite 167-9, mit Abbildung).

Die Fähigkeit, zum Rand des Gesichtsfeldes hin bewegte Objekte besonders frühzeitig und sicher zu erkennen, ist für Mensch und Tier gleich wichtig. Ob sich eine Gefahr, ein Feind oder eine Beute nähert, ist die frühzeitige Erkennung am Rande des Sehbereichs oft von lebenswichtiger Bedeutung.

Sobald das bewegte Objekt am Rande des Gesichtsfeldes wahrgenommen wird, wendet sich das Auge diesem Objekt zu, um es nun mit der Mitte des Gesichtsfeldes in den Einzelheiten deutlich wahrnehmen zu können.

Dieses unscharfe Bild wird von einer Gruppe von Neuronen, also von Nervenendigungen in der Netzhaut abgetastet und zusammengeschaltet unter sehr komplizierten Gesichtspunkten. Ein mindestens dreifaches Computersystem ist in der Netzhaut angelegt.

Bilder beruhigen, ärgern, begeistern uns, Bilder der Natur und Bildgestalten der Kunst oder Technik. Die Wissenschaft der Neurophysiologie beobachtet und mißt Erregungen von Nervenzellen, die über Nervenbahnen in weit verzweigte und komplexe Schaltnetze münden. Der Inhalt der Informationen, die von der Nervenzelle in der Netzhaut bis in die Nervennetze dreidimensionaler Gestalt im Gehirn führen, hat nur eine Aussageform: "Ja oder Nein", "Plus oder Minus", es fließt eine Erregung oder es fließt keine Erregung. Die fast bestürzende Einfachheit und Primitivität dieser Mitteilung: "Ja oder Nein" wird zur Information über eine Gestalt durch ihre in die Millionen gehende Vielzahl. Schon die Computertechnik weiß, je mehr "ja/nein"-Informationen, je mehr bits, umso genauer und inhaltsreicher ist die Mitteilung.

Wie auf einem Schachbrett sind die reizaufnehmenden Enden der Nerven in der Netzhaut gut verteilt. Im Hinblick auf Form und Farbe werden diese Felder von lichtwahrnehmenden Nervenzellen in sich gegliedert und nur bruchstückhaft zu bekannten Gruppen zusammengeschlossen.

Unter Tausenden von Nervenendungen sind bestimmte Gruppen durch Schaltung miteinander verbunden, die Ecken von Linien abtasten und "erkennen", andere sind für die Wahrnehmung gerader Linien vorbereitet. Andere wieder registrieren Farbunterschiede, wobei die Erklärung des menschlichen Sehens von Farben zwar ausreicht, um ein Farbfernsehen zu bauen, nicht aber, um die vielen sich immer noch widersprechenden Einzelbeobachtungen durch eine zusammenhängende Theorie zu deuten.

Diese vielfältigen über Nervenfasern zusammengeschalteten Gruppen von Zellen in der Netzhaut, die auf Licht und Gestalt reagieren, erhöhen ihre Leistung durch etwas, das sich am besten mit dem Wort Kontrast, gegensätzlicher Sinneseindruck beschreiben läßt.

Über den ersten Gruppen von Nervenleitungen, die einfache Informationen von Lichteindrücken weitergeben, stehen andere Gruppen, die diese Mitteilungen der Nervenfasern gegeneinander abwägen und diese dann verstärken, wenn sich Kontraste zeigen.

Diese bildhafte Rede verdeckt die Tatsache, daß alle diese ersten einfachen und später komlexen Informationen und Ordnungssysteme nur über sehr zahlreiche, voneinander durch "Kontraste" abhängige

Nervenbahnen zustande kommen, die nur Ermittlungsdurchfluß oder Ermittlungsunterbrechung, nur Plus oder Minus ausdrücken können.

Durch diesen "Trick" der Kontrast-"Speicher" der Nervenleitungen wird das unscharfe optische Bild der Netzhaut einem scharfen, deutlichen Bild angenähert.

Im Auge und im Gehirn spielt sich das ab, was jeder Fotograf, der unscharfe Bilder macht, sich immer schon gewünscht hat, daß es endlich möglich wäre, ein unscharfes Bild in ein scharfes Bild zu verwandeln. Im menschlichen Gehirn geschieht das ununterbrochen. Alles, was Sie jetzt scharf zu sehen glauben, sehen Sie unscharf. Das, was Sie dort scharf sehen, entsteht erst im Gehirn und zwar - das ist die letzte Komplikation, die ich Ihnen mitteilen will - dadurch, daß Sie im Gehirn vorgebildete Bildelemente haben.

Diese Bildelemente werden Ihnen angeboten, und in Nanosekunden - es spielt sich ja alles in Nanosekunden, also in Millionstel Sekunden ab - entscheidet sich Ihr Gehirn dafür, welche von den vorgeschlagenen Bildbruchstücken zu dem von Ihnen jetzt mit den Augen gesehenen Bild passen. So entsteht das Bild, das Sie sehen. Ein Vorgang von einer Komplikation, den man sich kaum schwieriger vorstellen kann.

Angesichts des klaren Bildes, das wir zu sehen meinen, scheint diese Erklärung absurd und unrealistisch zu sein. Aber wir haben selbst Erfahrungen gemacht, die sich nur durch diese Vorgänge erklären lassen: das klare Bild, das uns erscheint, ist ein Zusammenspiel von undeutlichem Netzhautbild und vorgegebenen Bildelementen, die auf Grund des Netzhautbildes aktiviert, ausgewertet und zusammengefügt werden.

Wenn wir einen Menschen in einer Stadt treffen, von dem wir sicher sind, daß er dort nicht sein kann, dann werden wir ihn nicht erkennen, und zwar deshalb, weil uns das Gehirn das Bild dieses Menschen überhaupt nicht anbietet. Wir sehen dort in dem unscharfen Netzhautbild einen Menschen, der ihm ähnlich ist, aber das Gehirn "weiß ja", daß der Betreffende nicht da ist. Infolgedessen bietet uns das Gehirn dieses Bild nicht an. Wir können ihn gar nicht erkennen.

Das liegt nicht an unserer Unaufmerksamkeit, sondern daran, daß der Speicher, der das Bild dieses Menschen enthält, durch das

"Wissen" blockiert ist, daß dieser Mensch in dieser Stadt nicht sein kann.

Es gibt noch ein einfaches Beispiel, das wir experimentell jederzeit wiederholen können.

Wenn man eine Person auf ihre Sehschärfe testet, zeigt man ihr z. B. Buchstaben oder Zahlen in unterschiedlicher Größe. Je kleiner diese Zeichen, Buchstaben bzw. Zahlen, werden, umso schwieriger ist es, die Zeichen richtig zu lesen.

Beginnen wir den Test mit Zahlen. Nachdem wir dem zu Untersuchenden eine Zahlenreihe angeboten haben, die er eben noch erkennen kann, wechseln wir auf Buchstaben. Der Untersuchte wird die Buchstaben weiter als Zahlen lesen. Bei Null und O ist das verständlich, aber er wird z.B. eine 3 für ein E halten, oder in einem H eine 4 sehen. Der Untersuchte erwartet Zahlen zu sehen, und sein Speicher im Gehirn bietet ihm für jedes unscharfe Zeichen solange Zahlenbilder an, bis eines davon zu passen scheint. Sagen Sie dem Untersuchten, es seien nicht Zahlen, sondern Buchstaben, so liest er plötzlich die vorher falsch gedeuteten Buchstaben richtig.

Sind dagegen die Zahlen so groß, daß sie ohne Schwierigkeiten erkannt werden, so werden auch Buchstaben der gleichen Größe als Buchstaben erkannt. Jetzt ist auch das unscharfe Netzbild so eindeutig ein Buchstabe, daß im Gehirn der Speicher für die Buchstaben aktiviert wird.

Es gibt für diesen Zusammenhang viele Beispiele. Ein letztes Beispiel wird diese Überlegung abschließen. (Im zweiten Teil des Vortrages wird dieses Bild gezeigt werden.)

Auf eine quadratische weiße Fläche malen wir in die vier Ecken vier schwarze Kreise. Zur Mitte hin schneiden wir aus jedem schwarzen Kreis ein rechtwinkliges Stück heraus. Diese rechtwinkligen Ausschnitte der vier schwarzen Kreise sind die Ecken eines nicht vorhandenen Quadrats. Ohne Zögern sieht der Betrachter ein Quadrat. Er sieht auch deutlich die Linien des Quadrats, die nicht vorhanden sind. Ihm scheint zudem, als ob das weiße Quadrat ein klein wenig aus der weißen Fläche hervortrete.

Das Quadrat ist nicht vorhanden. Nur die vier Ecken, die sich zu einem Quadrat ergänzen lassen, sind in schwarzen Kreisen angedeu-

tet. Der Bildspeicher des Gehirns aber bietet, durch die auf das Quadrat hinweisenden Ecken, ein deutliches Quadrat an. Dieses Beispiel zeigt eindrucksvoll, daß wir nicht das sehen, was uns die Netzhaut bietet, sondern daß unser Sehbild an Hand von Bruchstücken des Netzhautbildes im Gehirn gestaltet wird.

Diese Technik des Sehens ist für die Betrachtung der Wirklichkeit hervorragend geeignet, wenn nicht, wie in den angeführten drei Beispielen, durch ungewöhnliche Bedingungen das Ergebnis des visuellen Erkenntnisaktes gestört, mit einem anderen Ausdruck: verfremdet wird.

Diese neurophysiologischen Einsichten in den Vorgang des Sehens stellen nur einen kleinen Ausschnitt, nur ein Bruchteil der heutigen Erkenntnis über das Sehen dar. Aber diese Beispiele sind für das Betrachten eines Bildes überhaupt und insbesondere für das Betrachten einer Ikone von grundlegender Bedeutung.

Auch bei ruhigem, scheinbar unbewegtem Betrachten eines Gegenstandes oder eines Bildes wandern die Augen ständig von einem Punkt des Bildes zum anderen, auch weil die Netzhaut des Auges im zentralen Teil ein ausgesprochen präzises Bild gibt. Nur im langen, aufmerksamen, man möchte hinzufügen: liebevollen Betrachten werden wir der Einzelheiten des Bildes inne.

Tatiana Goritschewa beschreibt diesen Vorgang des Anschauens einer Ikone, ohne neurophysiologische Überlegungen zu berücksichtigen.

"Die Gestalt der Maria, der Mutter Jesu, rutscht in der Orthodoxie nie in Romantik ab.... Streng, fast fremd schaut sie von den russichen Ikonen herunter, so gar nicht von dieser Welt und doch so lebendig. Doch beim langen Hinschauen lebt ihr Antlitz unbeschreiblich und wundersam auf, da schaut sie schon liebkosend, da lächelt sie sogar und schaut natürlich und heiter." (Die Rettung der Verlorenen, Brockhaus 333, S. 93).

Daß nur eine lange, aufmerksame Betrachtung uns ein Bild erkennen läßt, ist in der "Technik" unseres Sehens begründet.

Die Bildgestalten, die das Gehirn, oder sollten wir umfassender sagen die Seele, zur Deutung des noch unvollkommenen Netzhautbildes anbietet, sind nicht, oder nur zum kleinsten Teil angeboren. Jeder

von uns hat einen anderen Vorrat an Bildgestalten, die ihm das durch sein Auge erblickte Bild vervollständigen. Darum sind wir in der Betrachtung des Bildes aufeinander, auf die Gemeinschaft angewiesen, wenn wir den Reichtum eines Bildes, sei es eines Bildes der Natur oder der Kunst, ausschöpfen wollen.

Erstaunt hören wir die Erklärung eines Kunstverständigen, der uns hilft, ein Bild zu sehen. Durch seine erklärenden, vielleicht begeisternden Worte formt er in uns, die wir zuhören und zugleich das erklärte Bild betrachten, neue Bildgestalten, die das betrachete Bild immer reichhaltiger und präziser hervortreten lassen.

Für die Ikone aber hat dieser Vorgang eine besondere Bedeutung. Die Ikone ist aus der betenden Betrachtung, aus dem ständigen Hören auf den Bericht des Evangeliums hervorgegangen.

Der Ikonenmaler verlangt danach, so getreu wie möglich der im Evangelium mitgeteilten, offenbarten Wirklichkeit nahezukommen.

Nur wer mit Liebe, Aufmerksamkeit und Geduld das Evangelium liest und hört, formt in seinem Gehirn, in seiner Seele jene Bildgestalten, die ihn die Ikone anschauend erkennen lassen.

Mag die Wiederholung auch ermüden, der Vorgang ist so unwahrscheintlich, daß wir uns die Zusammenhänge immer wieder ins Bewußtsein rufen müssen: Wir sehen von der Ikone auf der Netzhaut unseres Auges ein unscharfes, unklares Bild. Dieses Bild wird klar und deutlich durch die Bildelemente, die im Speicher unseres Gehirns aufbewahrt sind. Nur wenn die aus dem Evangelium, aus den heiligen Schriften gewonnenen Bildgestalten in unserem Gehirnspeicher vorhanden sind, vermögen wir die Einzelheiten und die Mitteilung der Ikone wahrzunehmen.

Kunsthistorische Erfahrungen und Erwägungen werden uns viel in den Ikonen sehen lassen, aber die Mitteilung, die Verkündigung, das Kerygma der Ikone beginnt nur bildmächtig zu sprechen, wenn uns aus den heiligen Schriften, aus dem Evangelium die Mitteilung der Ikone in vorgeprägten Bildern vertraut ist.

Die Vorbereitung auf das Betrachten der Ikone ist das Hören auf die Verkündigung des Evangeliums, das Leben in den Gebeten und Gesängen der Kirche, in denen das Evangelium ikonengleiche Gestalt gewonnen hat.

Das ist eine Einübung in den Glauben, aber auch ein Ergebnis der Einsicht in die Zusammenhänge der Neurophyslologie des Sehvorgangs.

Dieser Zusammenhang hat allgemeingültigen Charakter: Was wir sehen, als informatorisches Bild auf der Netzhaut, wird erst anschaubar, wenn in uns eine Bilderwelt klar strukturierter Gestalten zum Vergleich angeboten werden kann. Darum wächst unsere Einsicht und Einfühlung in die Ikone durch das Leben mit und durch die heiligen Schriften des Evangeliums.

Aber an einem anderen, aus der Vorzeit überlieferten Beispiel können wir diesen Zusammenhang erleben.

Betrachten wir die seltsamen Steingebilde auf Menorca oder Malta, die Malereien in Altamira oder Les Caux, so sind wir berührt und ergriffen von der Dichte der bildhaften Verkündigung, zu der uns die Zusammenhänge der Deutung fehlen. Wir sehen diese Bilder oder Steinzeugen früher ausdrucksstarker Kulturen, aber uns fehlt der Zusammenhang wie vor den steinernen Bildwerken der Osterinsel.

Auch das Bild ferner Kulturen weckt in uns Ergriffenheit. Aber nur vage Vermutungen ordnen dieses noch unscharfe Bild in einen Zusammenhang ein, der im Erinnern eine deutliche Mitteilung gewinnt.

Die Ikonen sind aus der Offenbarungsfülle der heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments und der Geschichte der Kirche erwachsen. Die Worte der Heiligen Schrift, die Lesungen und Gesänge der Kirche, die Zeugnisse der Geschichte der Kirche schenken uns immer neue bildhafte Elemente, durch die wir die Konturen der Ikonen immer deutlicher und reicher zu erkennen vermögen.

Und deshalb kann man, und das ist ökumenisch gesehen und für die Gemeinschaft der Kirchen von großer Wichtigkeit, nur das erkennen, anschauen, begreifen, wahrnehmen, mit dem man lebt. Wer wie Sie in der orthodoxen Kirche durch die Ikonen, durch die Gesänge der Kirche, durch die Festikonen, durch die Ikonen, die das besondere Ereignis des Tages darstellen, in eine ganze Welt hineingefügt ist, erlebt die Ikone in einer ganz anderen Weise, als jemand, zu dem diese Welt nicht gehört. Deshalb ist es von so großer Wichtigkeit, daß man, wenn man über die Ikonen spricht und die Ikonen zeigt, nicht zuerst oder nicht nur darüber spricht, in welchem Jahrhundert und von welcher

Schule sie hergestellt worden sind, sondern sie in den Zusammenhang der Kirche und des Gottesdienstes hineinstellt.

Ich werde Sie noch mit anderen Problemen des Sehens beschäftigen, nämlich mit der Psychologie des Sehens. Jeder von uns hat schon bedauert, daß er die Ohren nicht verschließen kann. Aber die Augen kann man zumachen. Der Sehvorgang des Menschen ist ein aktiver Vorgang. Sie können Ihre Augen schließen und Sie können sie öffnen. Deshalb kann man, wie die Sprache sehr schön sagt, etwas anblicken, auf etwas hinblicken, zu etwas aufblicken, man kann etwas anschauen, man kann einer Sache zuschauen, man kann etwas wahrnehmen. Ich will Sie nicht mit Semantik und Sprachwissenschaft langweilen. Aber es ist ja erstaunlich, wie die Sprache, und die deutsche Sprache besonders, uns deutlich macht, daß der Sehvorgang, das Anschauen, das Betrachten ein Vorgang ist, in dem die ganze Vielgestaltigkeit menschlicher Existenz zum Tragen kommt.

Der Mensch ist das Wesen "zum Schauen geboren", wie Goethe es in Faust II von Lynkeus dem Türmer sagt. Es ist eine anthropologische Grundkonzeption, daß man im Anschauen besondere Eigentümlichkeiten dieser Welt ergreift, wie man sie durch die Sprache nicht fassen kann.

Die Sprache selbst bedient sich der Bilder. Ich will nur ganz wenige Dinge erwähnen. Den Kürzeren ziehen. Man fragt sich gerade bei diesen Bildaussagen - darin steckt oft eine große Weisheit -, warum eigentlich der Ausdruck, daß man den "Längeren zieht", nicht vorkommt oder zumindest sehr ungewöhnlich ist. Aber daß man den Kürzeren zieht, ist ganz natürlich.

Hoch hinaus wollen - offenbar eine Bildrede.

Das Übertreten eines Gebots oder einer Ordnung kann sehr variabel ausgedrückt werden. Man kann vom Wege abkommen. Man kann "aus dem Ruder laufen", wenn man aus der Seemannswelt stammt. Man kann hinten heraus segeln, wenn man das Schiff verpaßt.

Man kann jemand aufs Korn nehmen. Man kann tief schürfen. Man kann Gras darüber wachsen lassen. Man kann aus dem Rahmen fallen. Man kann im Bilde sein. Es gibt erstaunlicherweise nur den Elefanten im Porzellanladen, aber nicht die Katze zwischen den Nippsachen. Ist

es nicht erstaunlich, wie eine Katze zwischen lauter Dingen herumläuft und nicht das geringste umstößt? Dieses Bild aber kommt nicht vor.

Etwas Grundsätzliches, das in all diesen Bildern steckt, ist dem Bild eigentümlich: das Bild sagt sehr viel mehr aus, als mit diesem Satz, mit wenigen Worten ausgesagt wird. Wenn jemand erzählt, daß er "hinten heraus gesegelt" ist, d.h. das Schiff verpaßt hat, weil er irgendwo anders gewesen ist, dann sieht man die ganze Situation vor sich: das Schiff, wie es den Hafen verläßt, den Mann, wie er in der Kneipe mit seiner Freundin sitzt, wie er alles vergessen hat und wie er nun am Ufer steht und das Schiff in der Ferne sieht. Das Bild hat die Möglichkeit und wird deshalb auch in der Sprache verwendet, eine ganze Fülle von Dingen und Einzelheiten zusammenzufassen, einen ganzen Handlungsablauf darzustellen, der sich mit Worten nur in umständlichen Sätzen wiedergeben läßt.

Dieser Unterschied, diese gegenseitige Ergänzung ist für den Vorgang des Erkennens von weitreichender Bedeutung.

Die Wirklichkeit, insbesondere die Wirklichkeit der Welt, die von Gott geschaffen und von Gott durchdrungen ist, übersteigt die Fähigkeit des sprachlichen Ausdrucks.

Die alten Sprachen bedienten sich mehr als die modernen der Partizipialkonstruktion. Die Gesänge und Gebete der frühen Kulturen und Religionen und der orthodoxen Gebete kennen die für uns zuerst langatmig erscheinende Form der immer neuen Umschreibung und Beschreibung eines Geheimnisses.

Eine Form dieser Ausdrucksweise ist das "a-kathistos" der orthodoxen Kirche. Obschon die Gebete und Gesänge dieser Anbetungsform lange Zeit dauern, steht die Gemeinde, wie es in dem Wort - Gebet "nicht im Sitzen", "a-kathistos" ausgedrückt ist.

Ein Beispiel dafür ist der Hymnos akathistos der Gottesgebärerin und Immerjungfrau Maria (z.B. Tabor, Verlag Sibylle v.Skopnik, Gaildorf, Das Geheimnis der Gottesmutter, Hymnos akathistos 1978). Der Text ist nach den Buchstaben des Alphabets geordnet:

Unter A:

"Aus dem Himmel her trat ein Erzengel in die Welt des Sichtbaren, der Gottesmutter den Freudengruß zu sagen.

Und als er dich mit seinem leiblosen Wort zugleich leibhaft werden sah, o Herr, da stand er außerstande und jubelte ihr zu:

Sei gegrüßt, durch dich leuchtet das Heil hervor;
sei gegrüßt, dunkel wird das Unheil vor dir.
Sei gegrüßt, den gefallenen Arm richtest du wieder auf;
sei gegrüßt, von ihren Tränen erlösest du Eva.
Sei gegrüßt, allem menschlichen Überlegen hoch überlegen bist du;
sei gegrüßt, so abgrundtief erschauen dich die Engel nicht einmal.
Sei gegrüßt, von Uranfang des Friedefürsten Thron;
sei gegrüßt, denn du trägst den, der alles erträgt.
Sei gegrüßt, du Stern, der offenbart die Sonne; sei gegrüßt, aus deinem Leib wird Gott der Menschensohn.
Sei gegrüßt, aus dir wird die Schöpfung neu geboren;
sei gegrüßt, durch dich wirkt der Schöpfer ungeboren als Kind. Sei gegrüßt, du jungfräuliche Mutter!

So ganz ihres lauteren Wesens inne bekannte sie vor Gabriel: Das Wunder deiner Rede vermag ich nicht wahrzunehmen;
denn mit Jauchzen kündest du mir die göttliche Erwählung an; Halleluja, Halleluja, Halleluja!"

Im Gebet und Gesang zusammenfließende Aussagereihen der Sprache verkünden Geheimnisse der Welt, die von Gott geschaffen und durchdrungen ist, und tragen im aufmerksamen, liebevollen Hören die Weite und den Reichtum der Schöpfung im gehörten und mitgebeteten Wort. Besonders wichtig für den Erkenntnisakt ist die Beobachtung, daß sich der kritische Verstand gern mit einzelnen Aussagen beschäftigt und darüber die verborgene Weisheit übersieht, die im Insgesamt des Bekenntnisses liegt. Auf diesen Zusammenhang weist die Zeile hin: "Sei gegrüßt, allem menschlichen Überlegen überlegen bist du."

Grundbekenntnis des Glaubens ist Jesus Christus, wahrer Mensch und wahrer Gott (1. Joh. 5, 1-4).

Die Gesänge, die Lieder der Kirche lassen beide Aussagen im Gebet und im Gesang ineinander fließen. Das Bild vermag beide Wahrheiten, die von der Sprache in eine Aussage gefaßt werden können, darzustellen: Jesus Christus am Kreuz und zugleich umstrahlt von dem

Licht der Göttlichkeit, der Auferstandene in der Vollmacht Gottes, der den Tod überwindet, als Mensch gezeichnet durch die Wundmale seines Leidens.

Es gibt keine Ikone in schwarz-weiß. Die Farbe gehört zur Ikone.

Auch die Sprache beschäftigt sich mit den Farben. Die Farben spielen eine erhebliche Rolle. Man wäscht schmutzige Wäsche, man hat eine weiße Weste, man ist hell-wach, man sieht rot oder schwarz, man ist "blau", einem anderen ist man nicht grün.

Man sieht etwas durch die rosarote Brille, lila ist der letzte Versuch (für eine Dame, jemand zu erobern), man ist gelb vor Neid.

Die Farbe bereichert die Aussagemöglichkeit der Sprache.

Die Ikone drückt ihren besonderen Aussagehorizont durch den Goldgrund aus, von dem sich viele Ikonen abheben. Die Farbe kann in der Reflexion auf ihre Bedeutung befragt werden, aber sie wirkt schon auf den Hörer der Sprache und den Betrachter der Ikone, des Bildes im allgemeinen, ohne daß die Bedeutung der Farbe rationell erkannt wird.

Von einer anderen Seite wird die Eigentümlichkeit und die Eigenart der Ikone deutlich: in orthodoxen Ikonen werden keine Gleichnisse dargestellt. Das ist eine erstaunliche Beobachtung.

Das Gleichnis vom verlorenen Sohn zum Beispiel spielt in der westlichen Kunst eine erhebliche Rolle, von dem berühmten Bild Rembrandts bis zu dem wenig bekannten Bild eines japanischen Malers, in dem der verlorene Sohn hinter den Trägern, die seinen ganzen Besitz tragen - offenbar verläßt er gerade das Vaterhaus - mit einer dicken Zigarre im Mund, große Raucherringe in die Luft blasend, dahergeht.

Darstellung von Gleichnissen gibt es in Kiew in einem Gang einer Kirche oder in den Illustratianen des Psalters (G. Wedopnow, der Psalter von Kiew, Untersuchungen zum Kiewschen Psalter, Moskau 1978, Seite 62), aber nicht in den Ikonen, die zum Kirchenraum gehören, die den Festtag der Kirche oder des Jahres darstellen.

Gleichnisse sind kein wesentlicher Gegenstand der Ikone, weil die Ikonen heilsgeschichtliche, d.h. historische Wirklichkeit berichten.

Was wir in der Ikone sehen, ist der Wirklichkeit so nahe wie möglich. Diese bildhafte Mitteilung ist durch die schriftlichen und mündlichen Berichte der heiligen Schriften und der Kirchengeschichte geformt und wurde und wird ständig von der Kirche, d.h. von den einfa-

chen Gläubigen, von den Ikonenmalern, von den Wissenschaftlern geprüft, ob in den Ikonen kein Widerspruch zu der uns bekannten Wirklichkeit zu erkennen ist.

In Grenzsituationen ist das einfach zu erkennen. Christus war ein Mann, ein Mensch der Welt Palästinas. Auf den Ikonen werden wir kein Bild von Christus finden, das ihn als Frau, als einen Menschen Afrikas oder des frühen Mittelamerikas darstellt.

Die Ikone erreicht vielleicht nicht eine fotografische Treue, aber sie vermeidet einen Verstoß gegen die bekannte Wirklichkeit.

Indem Maria als dunkelhäutige Afrikanerin dargestellt wird, kann bezeugt werden, daß Maria und der aus ihr geborene Herr jedem Menschen, jedem Kontinent gegenwärtig und nahe ist. Das Ziel der Verkündigung der Ikone ist nicht diese indirekte Verkündigung: Gott ist durch Maria in Christus jedem nahe, sondern die Aussage der Ikone bemüht sich, der Wirklichkeit der Menschwerdung so nahe wie möglich zu sein. Maria wird so dargestellt, daß sie einer Frau Israels zur Zeit Jesu so ähnlich wie möglich ist.

Bildgestaltige Aussagen haben für den Menschen, besonders für den kritischen Menschen früher und heute eine besondere Überzeugungskraft.

Ich habe Filme zusammengestellt über Israel, über die Göttliche Liturgie und habe dort versucht, Wirklichkeit des Glaubens in bildhafter Weise durch einen Film mitzuteilen. Die ungläubigsten und spöttischsten Leute sahen sich einen Film an und sagten: Ja, ja, das muß so sein; das haben wir im Film gesehen.

Es kommt gar nicht zu Zweifeln, weil die Betrachter durch die bildhafte Darstellung davon überzeugt sind, daß das, was fotografiert und auch gefilmt werden kann, nur Wirklichkeit sein könne.

Das Bild wirkt unmittelbar und überzeugend, ob es frühe chinesische Bilder, Felszeichnungen der Sahara, Höhlengemälde in Altamira, Bildwerke in Malta oder Kreta sind, aber nicht weniger in unserer Zeit der bebilderten Zeitungen und Zeitschriften, in der Zeit der Fotografien und des Fernsehens.

Den Eindruck der Wirklichkeit vermittelt das Bild, so lange es jener Wirklichkeit nahe bleibt, die der Betrachter kennt.

Eine Bildreportage über die Tuareg in der Sahara, die Menschen aus dem Stamm der Tuareg in einer schwedischen oder finnischen Schneelandschaft zeigt, würde keinen Zuschauer überzeugen.

Der Betrachter der Ikone kennt die Heilige Schrift und die Geschichte der Kirche. Er weiß, daß Christus in Bethlehem aus dem Stamm Davids im Volke Israel geboren wurde. Zeigt ihm die Ikone einen Christus aus China oder Indien, so wird er gleich erkennen, daß ihm keine Wirklichkeit gezeigt, kein historischer Bericht dargestellt wird und er würde nicht unmittelbar von der Realität Christi überzeugt sein.

Moderne Einsichten in die Psychologie des Bildes bestätigen die Konsequenz der Ikone, der im Evangelium und den heiligen Schriften des Alten Testaments berichteten Wirklichkeit so nahe wie möglich zu bleiben.

Die Ikone kennt keine indirekten allegorischen Bilder. Christus als Chinese dargestellt meint nicht die historische Wirklichkeit der Menschwerdung Gottes aus dem Stamme Davids, sondern die zeichenhafte Verkündigung: Gott ist für alle Menschen geboren und wird dem Griechen ein Grieche, dem Juden ein Jude, dem Chinesen ein Chinese.

Die Eigentümlichkeit der Ikone, historischer Wirklichkeit so nahe wie möglich zu kommen, führt zu der Frage nach der bildlichen Darstellung der Gleichnisse.

Eine berühmte Ikone des Sinai-Klosters zeigt Mose vor dem brennenden Dornbusch (Stätten des Geistes, Sinai, H. Skrobucha 1959, Seite 58). In den Flammen des brennenden und zugleich nicht verbrennenden Busches ist die Mutter des Herrn mit dem Kind dargestellt. Der brennende Dornbusch ist eine zeichenhafte Darstellung der Gegenwart Gottes (2. Mos. 3,1-3). Dieses Bild wird in den heiligen Schriften berichtet. Die Ikone ist von den Worten der Bibel geprägt, sie stellt heilsgeschichtliche Wirklichkeit dar.

Der brennende und nicht verzehrte Dornbusch ist Vorbild für die Mutter des Herrn, die Gott selbst in ihrem Leib trägt und von dem Feuer göttlicher Nähe nicht verzehrt wird. Die Ikone vereinigt beide Bilder zu einer Darstellung.

Der Bezug zur nachprüfbaren Wirklichkeit der Geschichte und des Berichts der heiligen Schriften gehört zur wesentlichen Bestimmung und zur Kunstform der Ikone.

Diese Überlegung läßt sich durch eine Formulierung zusammenfassen: Die Fotografie der Heilsereignisse wäre die beste Urform der Ikone. Aber es ist sicher kein Zufall, sondern entspricht der Weisheit des dreieinigen Gottes, daß zur Zeit der Auferstehung des Lazarus keine Fotografen zugegen waren. Die Ikone stellt Wirklichkeit des Heils in jener Realität dar, die durch das Herz und die Hand des Künstlers geprägt ist.

Das Bild hat eine umfassende Bedeutung für das Wesen des Menschen, auf dem Hintergrund der Mythen und der Philosophie für die uns erkennbare und erlebbare Schöpfung.

Einige Züge des Sehens und der bildhaften Aussage treten in unseren Träumen hervor. Vielleicht gibt es Menschen, die verbal träumen, d.h. die im Traum nicht sehen, die nur etwas hören. Wir hören natürlich auch etwas im Traum. Aber was wir im Traum hören, ist meistens außerordentlich unbestimmt. Wir kommen im Traum auch nie richtig zu Worte. Wir sagen zwar etwas, aber meistens vergessen wir, was wir sagen wollten. Betrachtet man seine Träume, so überwiegt bildhaftes Erleben.

Die Traumdeutung von den Traumbüchern früher Kulturen bis zur Moderne bemüht sich, das Bild, die Bildabläufe des Traums in die Sprache rückzuübersetzen und zu deutendem Verständnis zu machen. Die Bilder des Traums können aus bildhafter Formulierung der Sprache stammen.

Ein immer wiederholtes, aber sehr eindrucksvolles Bild, schon von Freud zitiert, ist, daß man seinen Bruder in einen Schrank eingeklemmt sieht, weil man wünscht, er möchte sich einschränken. Er ist ein Verschwender, und der Traum möchte das nicht so hart sagen. Deshalb zeigt er den Bruder in einem Schrank etwas eingeklemmt, um den Wunsch bildhaft darzustellen, daß sich dieser Verschwender einschränken möchte.

So gibt es viele solcher Beispiele.

Der Traum ist auch Hilfe, um uns am Aufwachen zu hindern. Man kann, wenn man schließlich aufwacht, durch den Wecker oder durch andere unpassende Geräusche, sich erinnern, daß der Traum vorher einige Zeit mit Erfolg dieses Geräusch erklärt hat. Er ließ uns in eine Situation kommen, in die sich dieses Geräusch richtig einfügte. Jetzt

brauchen wir gar nicht aufzuwachen, es ist ja alles in Ordnung. Aber schließlich überwindet das Geräusch den Schlaf, und wir wachen auf.

Der Traum schützt den Schlaf vor akustischen und anderen Reizen. Dazu bedient sich der Traum des Bildes, der Bildabläufe. In Bildern kann sehr viel schneller und vollständiger etwas dargestellt werden als es durch Worte möglich ist. Die mögliche Fülle der Traumereignisse steht oft im Gegensatz zu der kurzen Zeit, die der Traum dauert. Ehe wir durch den Wecker schließlich aufwachen, haben wir im Traum eine lange Geschichte erlebt.

Zwei Möglichkeiten des Bildes werden durch unsere Traumerlebnisse deutlich:

1) Wir können viele Seiten der Wirklichkeit gleichzeitig anschauen und erleben dabei besonders intensiv den Zusammenhang dieser verschiedenen Aspekte, die von der Sprache nur nacheinander beschrieben werden können, so daß wir oft übersehen, daß jede dieser Aussagen gleich wesentlich zum Insgesamt der Darstellung gehört.

2) Das Bild kann dabei allegorische Zusammenhänge (Schrank und Einschränken) anklingen lassen und der zeichenhaften Aussage noch weitere Mitteilungen, Hinweise oder Zusammenhänge integrieren.

Gott erblicken wir, indem wir Ihn anschauen und indem wir in dieser Anschauung oder Schau Gottes die für uns überhaupt nicht zusammenzubringenden Eigenschaften Gottes im Bilde anschauend begreifen. Man kann auch sagen, daß in einem Bild die Wahrheiten ineinander stürzen und zu einer Einheit, zu einer dynamischen Einheit zusammenfließen.

Das Wort, das Bild und die bildhafte, zeichenhafte Handlung des Gottesdienstes gehören zusammen und schenken uns immer neue Möglichkeiten des Zugangs zu den Geheimnissen Gottes.

Die Ikone der Geburt des Herrn im Höhlenstall zu Bethlehem faßt viele Predigten und viele Aussagen des Alten und des Neuen Testaments, die auf die Geburt Gottes hinweisen und dieses Geheimnis berichten, zusammen.

Die Höhle umschließt Maria, die Immerjungfrau, und das Kind in der Krippe, gewickelt in Windeln, die an Grabtücher erinnern. Da ist die Inkarnation Gottes in Jesus Christus, die Grablegung und die Auferstehung gleich gegenwärtig.

Die Windeln sind Zeichen des Kindes. Gott wird uns als schwaches, hilfsbedürftiges Kind geboren (Jes. 9, 5; Lk. 2,7+12). Die Windeln sind auf der Ikone Leichentüchern ähnlich (Mt. 27,59). Die Niedrigkeit, die Demut Gottes offenbart sich in der Menschwerdung als Kind, geboren aus dem Weibe, und vollendet sich in dem Tod am Kreuz, in der Grablegung des Leichnams Jesu. Die Leichentücher werden zum Zeichen der Auferstehung: "... und kam am ersten zum Grabe, sieht hinein und sieht die Leinen gelegt, er ging aber nicht hinein. Da kam Simon Petrus ihm nach und ging hinein in das Grab und sieht die Leinen gelegt und das Schweißtuch, das Jesus um das Haupt gebunden war, nicht zu den Leinen gelegt, sondern beiseits an einem besonderen Ort" (Joh. 20, 4-7).

In der Betrachtung des in Windeln gewickelten Kindes werden uns diese Worte der Heiligen Schrift ge genwärtig.

Die Heilige Schrift berichtet: "Joseph aber, ihr Mann, war fromm und wollte sie nicht in Schande bringen, gedachte aber, sie heimlich zu verlassen. Indem er aber also gedachte, siehe, da erschien ihm ein Engel des Herrn im Traum und sprach: Joseph, du Sohn Davids, fürchte dich nicht, Maria, dein Gemahl, zu dir zu nehmen; denn das in ihr geboren ist, das ist von dem heiligen Geist. Und sie wird einen Sohn gebären, des Namen sollst du Jesus heißen, denn er wird sein Volk selig machen von ihren Sünden. Das ist aber alles geschehen, auf daß erfüllet würde, was der Herr durch den Propheten gesagt hat, der da spricht: Siehe, eine Jungfrau wird schwanger sein und einen Sohn gebären, und sie werden seinen Namen Immanuel heißen, das ist verdolmetscht: Gott mit üns. Da nun Joseph vom Schlaf erwachte, tat er, wie ihm des Herrn Engel befohlen hatte, und nahm sein Gemahl zu sich. Und er erkannte sie nicht, bis sie ihren ersten Sohn gebar; und hieß seinen Namen Jesus." (Mt. 1, 19-25).

In der Freude über die Geburt Gottes in unserer Mitte vergessen wir nicht den Zweifel, der uns bedrängt vor der unwahrscheinlichen Kunde, daß Gott als Mensch aus der Jungfrau geboren wird. Joseph sitzt grübelnd oder zweifelnd im fernen Teil der Ikone. Ihm steht der Versucher gegenüber, wie ein Hirt gekleidet oder in einer Art Federkleid verborgen.

Unser Blick wandert von der Höhle der Geburt zu der Gestalt des Joseph und der Bericht des Evangeliums wird uns lebendig: Menschlicher Zweifel findet seine Antwort im Wort Gottes (Jes. 7,14).

Der Stern steht über der Krippe am Himmel. Die Weisen aus dem Morgenland kommen auf ihren Pferden zum Ort der Geburt. (Mt. 2, 1-12)

Das Troparion des Festes sagt: "Deine Geburt, o Christus, unser Gott, ließ der Welt das Licht der Erkenntnis erstrahlen, denn bei ihr wurden die Anbeter der Gestirne von einem Stern gelehrt, Dich anzubeten als die Sonne der Gerechtigkeit und Dich zu erkennen als den Aufgang aus der Höhe! Herr, Ehre sei Dir."

Die Wissenschaft ihrer Zeit brachte die Weisen der Sterne nach Jerusalem. Nur um eine Tagesreise verfehlten sie, geleitet von ihrer Weisheit, den Ort der Geburt. Die Worte der Heiligen Schrift erst führten sie dorthin, wo Christus geboren war, nach Bethlehem. (Mt. 2,6)

Immer neue Zusammenhänge werden uns gegenwärtig im Anschauen der Ikone. Immer neue Zusammenhänge erblicken wir in der Ikone, je mehr wir die Heilige Schrift und die Gebete und Gesänge der Kirche in uns aufgenommen haben.

Unerschöpflich ist der Reichtum der Offenbarung, die uns in Wort und Bild, im Beten und Handeln der Kirche verkündet wird.

"Die Jungfrau gebiert heute den, der vor allem Sein war,
und die Erde bringt eine Höhle dar dem Unnahbaren,
die Engel lobpreisen mit den Hirten, die Weisen wandern mit dem Stern,
denn für uns ist geboren das junge Kind, der allewige Gott."

(Kontakion des Festes)

Wir sehen auch auf vielen Ikonen die beiden Hebammen, die gläubige und die ungläubige, die eine, die an die Jungfräulichkeit Mariens glaubt, und die andere, die zweifelt. Die eine wäscht das Kind in einem Becken. Wir sehen die Hirten, wir sehen die Könige kommen.

Die Ikone führt uns zur Fülle der Offenbarung. Unser persönliches Heil, unsere persönliche Offenbarung haben ihren Grund und ihre Quelle in unserer Begegnung mit Christus. Wir zweifeln nicht an unserer Erlösung, auch wenn wir viele Einzelheiten der Heilsgeschichte, viele Bildinhalte der Ikonen nicht verstehen oder nicht aktiv im Glauben zu ergreifen vermögen.

Der Herr beschenkt uns mit dem Reichtum, mit der Fülle seines Heils, ohne uns die Last aufzuerlegen, jede Einzelheit zu erkennen und

zu glauben. Geduldig und liebevoll bietet uns der Herr in dem Wort der Heiligen Schrift und verdichtet, anschaubar in den Ikonen den Reichtum der Offenbarung dar.

Vor dieser verhaltenen, farbigen, vielgestaltigen Verkündigung verstummt unsere Frage nach dem Minimalevangelium. Jeder begegnet dem Herrn auf seine Weise, aus der unverwechselbaren Einmaligkeit seiner Person. Einer ist ergriffen von dem Leuchten des Sterns über der Krippe und sucht in der Wissenschaft die Zeichen Gottes. Ein anderer ist betroffen von dem rationalen Zweifel des Joseph im Bild und im Evangelium des Matthäus. Auftrag und Vollmacht der Kirche ist es, unaufdringlich die Fülle der Offenbarung zu verkünden, auf daß keiner verloren werde, sondern alle zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen.

Ich habe schon einmal gesagt und möchte es jetzt etwas ausführlicher betonen: Die Struktur der Wahrheit Gottes ist bildhaft. Betrachten wir die Dogmengeschichte, also die Entwicklung des Versuchs des Menschen, gestärkt vom Heiligen Geist und geführt durch die Gemeinschaft der Kirche, die Wahrheiten des Glaubens in Sätzen auszusprechen.

Der Satz: "Die Struktur der Wahrheit Gottes ist bildhaft" erscheint ungewöhnlich und entspricht doch dem Worte der Heiligen Schrift.

(Nur wenige Beispiele: 1. Kor. 13,12: "Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunklen Wort; dann aber von Angesicht zu Angesicht. jetzt erkenne ich's stückweise; dann aber werde ich erkennen, gleichwie ich erkannt bin." 2. Kor. 3,18: "Nun aber spiegelt sich in uns allen des Herrn Klarheit mit aufgedecktem Angesicht, und wir werden verklärt in dasselbe Bild von einer Klarheit zu der andern, als vom Herrn, der der Geist ist." 1. Mos. 1,27: "Und Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie einen Mann und ein Weib." Ps. 17,15: "Ich aber will schauen dein Antlitz in Gerechtigkeit; ich will satt werden, wenn ich erwache, an deinem Bilde." Röm. 5,15: "Aber nicht verhält's sich mit der Gabe wie mit der Sünde. Denn so an eines Sünde viele gestorben sind, so ist viel mehr Gottes Gnade und Gabe vielen reichlich widerfahren durch die Gnade des einen Menschen Jesus Christus.")

Das erste Jahrtausend mühte sich in den großen Konzilien der Kirche, die uns geschenkte Offenbarung Gottes in Sätze und Bekennt-

nisse zu fassen. Jenseits aller Unterscheidungen in der Lebendigkeit der formulierten Sätze stimmen die Kirchen darin überein, daß die geprägten Aussagen im Glaubensbekenntnis, in der Liturgie, in den Sätzen der Glaubensregeln, den Dogmen die Wahrheit ohne Fehler, aber unvollkommen aussagen. Die Wirklichkeit der Wahrheit Gottes ist größer als unser Bekenntnis in Worten und mächtiger und reicher als das Bekenntnis in Bildern.

Die Bekenntnisse in Worten bedienen sich der Bilder und die Bilder drängen in Linie und Farbe die Erfahrung von der Herrlichkeit Gottes und seiner Heiligen zur anschaubaren Aussage zusammen.

Das Ineinanderstürzen der Worte, Begriffe und Sprachbilder ist ein Wesenszug des Zeugnisses von Christus, dem Gott und Menschensohn, dem Gekreuzigten und Auferstandenen. Der heilige Paulus redet vor Festus. Vor der Begeisterung des Paulus ruft Festus mit lauter Stimme: "Paulus, du rasest. Die große Kunst macht dich rasend. Er aber sprach: Mein teurer Festus, ich rase nicht, sondern rede wahre und vernünftige Worte." (Apg. 26, 24-25). Die von Leidenschaft, Begeisterung und Liebe überschäumende Rede vermag lebendiges Zeugnis zu geben und umfaßt doch die Wirklichkeit der Heilsgeschichte nur bruchstückhaft. Wie wenig vermag die wohl abgewogene dogmatische Formulierung der Bekenntnisse den Reichtum der Herrlichkeit des Herrn wiederzugeben! Das gesungene und gebetete Bekenntnis im Gottesdienst der Kirche und die farbige Fülle der Ikonen wird zum Spiegel, der Gottes Wesen in menschlicher Begrenztheit und doch im klaren Bekenntnis widerspiegelt.

Die Vielfalt, der Reichtum, die Fülle der Wirklichkeit Gottes und seines Heils wird in der verkündeten Gemeinschaft mit dem Wort in dem Bild besonders klar zur Darstellung gebracht.

Die Offenbarung der heiligen Dreifaltigkeit geschieht nicht in einem philosophischen Gespräch, sondern durch ein Ereignis. Verborgen und auch heute weithin unbemerkt gibt schon der Bericht der Heiligen Schrift eine Ahnung von der Dreieinigkeit Gottes.

In der Taufe des Herrn im Jordan unter der Hand des Johannes, des Vorläufers und Täufers, wird Gott in seinem innersten Wesen anschaubar: der Sohn, bezeugt durch den Vater, in den Fluten des Jordans, der Geist, herabkommend auf den Sohn im Bild in der Gestalt einer Taube,

der Vater, in seiner Stimme Gegenwart des Sohnes Herrlichkeit bezeugend: Dies ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe.

Alle geisterfüllten und klugen Worte der Bekenntnisse, der Konzilien, der Gesänge und Gebete der Kirche zeugen von Gott, dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, und beugen sich zugleich vor dem menschlichem Denken und Verstand unbegreiflichen Geheimnis des einen Gottes in drei Personen.

Demütig und voller Freude zeichnen die Worte ungeteilt und unvermischt die bestürzende Mitteilung von Jesus von Nazareth, wahrer Gott und wahrer Mensch, nach.

Einfach und historisch wirklichkeitsnah vergegenwärtigt die Ikone von der Taufe des Herrn im Jordan jenen Bericht der Evangelien von der anschaubaren Offenbarung des dreieinigen und dreifaltigen Gottes.

Mit großer Freude feiert die orthodoxe Kirche in aller Welt die Vergegenwärtigung der Taufe des Herrn am Tage von Epiphanias (6. Januar). Indem das Kreuz vom Altar in das Wasser dieser Welt getaucht wird, dessen im Lied des Festes der Taufe im Jordan gedacht wird, haben auch wir teil an dem bildhaften, im Handeln sich vollziehenden Zeugnis, das Gott als den einen und ungeteilten Gott in dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist bezeugt.

"Als Du im Jordan getauft wurdest, o Herr, erschien der Dreifaltigkeit Verehrung, des Erzeugers Stimme gab Zeugnis von dir, Dich den geliebten Sohn nennend, und der Geist in Gestalt einer Taube verkündete des Wortes Gewißheit. Der Du erschienen bist, o Christe Gott, und die Welt erleuchtest, Ehre sei Dir." (Troparion der Taufe des Herrn. 6. Januar).

Daß wir die Dichte der unserem langsamen Verstand unerkennbaren Aussagen des Bekenntnisses und des Gesangs lebendig uns aneignen, faßt die Ikone der Taufe alle anschaubaren und erkennbaren Elemente zusammen, daß wir im Betrachten des Reichtums der Offenbarung im Wort innewerden.

Im zeichenhaften, allegorischen Hinweis auf die Geschichte des Jordan durch die Darstellung eines Mannes, der, den Jordan symbolisierend, im Wasser des Flusses sichtbar wird, weist uns die Ikone auf die vielen Berichte der Heiligen Schrift hin, in denen der Jordan, von

der Gegenwart Gottes betroffen, ehrfürchtig und demütig wie ein Mensch reagiert und handelt.

Nur ein Beispiel aus den Lesungen zur Taufe des Herrn (Jos. 3, 7-8 + 15-17): "Und der Herr sprach zu Josua: Heute will ich anfangen, dich groß zu machen vor dem ganzen Israel, daß sie wissen, wie ich mit Mose gewesen bin, also sei ich auch mit dir. Und du gebiete den Priestern, die die Lade des Bundes tragen, und sprich: Wenn ihr kommt vorn ins Wasser des Jordans, so stehet still.... und (da sie) an den Jordan kamen und ihre Füße vorn ins Wasser tauchten (der Jordan aber war voll an allen seinen Ufern die ganze Zeit der Ernte), da stand das Wasser, das von oben hierniederkam, aufgerichtet auf einem Haufen, sehr ferne, bei der Stadt Adam, die zur Seite Zarthans liegt; aber das Wasser, das zum Meer hinunterlief, zum Salzmeer, das nahm ab und verfloß. Also ging das Volk hinüber, Jericho gegenüber, und die Priester, die die Lade des Bundes des Herrn trugen, standen still im Trockenen mitten im Jordan. Und ganz Israel ging trocken durch, bis das ganze Volk alles über den Jordan kam."

Es ist der Erfahrung der orthodoxen Kirche offensichtlich, daß wir uns durch das Anschauen der Ikone einüben in die Demut vor der Herrlichkeit Gottes, die wir nicht zu diskutieren, nicht zu erfassen vermögen in rationalen Sätzen, die wir aber anzuschauen vermögen in der liebenden Aufmerksamkeit, die des Herrn verhaltenes Wort in der Schrift und durch die Ikone ins Herz aufnimmt.

Luther hielt das Gebot, die Bilder Gottes verbietet, für ein Gebot des Alten Bundes. Calvin verteidigt und praktiziert dieses Gebot in einer wörtlichen Auslegung mit der gleichen Leidenschaft wie das Volk Israel das Gebot der Sabbatheiligung.

Die Orthodoxie hat mit geduldigem, rationalem Nachsinnen gegen die Bilderstürmer das Wesen der Ikone als Zeichen für die Menschwerdung Gottes beschrieben. (Besonders Johannes Damascenus und das 7. Konzil.)

In der orthodoxen Auslegung des 2. Gebots (2. Mos. 20,4-5) finden wir einen ganz anderen Akzent: Du sollst dir durch Bilder keine Götzen machen.

So lesen wir in einer einfachen Auslegung (Gebetbuch, herausgegeben in Belgien im Jahre 1980):

"Im zweiten Gebot verbietet Gott, einen Götzen oder ein Idol anzufertigen und diesen/dieses anzubeten, wie es die Heiden tun. Aber auch für uns, im Hinblick auf unsere Lage hat dieses Gebot große Bedeutung; denn Götzendienst kann man alles nennen, indem wir uns fremden Götzen, fremden Werten und Hoffnungen zuwenden, die unserer Seele und unserem Leib verderblich sind. Dazu gehören Stolz, Ruhmsucht, Geldgier, Freßsucht, Trunkenheit; alles das sind Sünden gegen das zweite Gebot, denn der Stolz schätzt sich höher als alles und ist für sich selbst so etwas wie ein Idol, Ruhmsucht wünscht, daß andere uns mehr ehren als es angemessen ist; Sucht nach Reichtum richtet all seine Mühe darauf, daß er auf dem finanziellen Gebiet materiellen Wohlstand und Erfolg hat, ein weit verbreiteter Götze... usw.

Die Verehrung der heiligen Ikonen und Reliquien aber widerspricht keineswegs dem zweiten Gebot:

1. In den Ikonen verehren wir nicht das Holz, nicht die Farben, nicht die Kunst, sondern die Vergegenwärtigung, die himmlische Wirklichkeit, die auf den Ikonen dargestellt ist, die dort Dargestellten bringen alles Gott dar (und auch unsere Verehrung tragen sie zu Gott).

2. Vor den heiligen Reliquien beugen wir uns, indem wir uns im Gebet denen zuwenden, die in Heiligkeit Gottes Willen gesucht und befolgt haben und Unverweslichkeit ihres Körpers als Zeiche geschenkt erhielten, daß sie allein danach strebten, Gott zu verherrlichen."

(Sinngemäße Übersetzung)

Die Farbigkeit der Ikone, die für Bilder jener frühen Zeit nicht selbstverständlich ist, hat auf dem Hintergrund der Vorstellung vom Jenseits eine wesentliche Bedeutung.

Das Land der Toten, das Jenseits, ist den Völkern und Kulturen ein Nebelland, in dem die Dämmerung alle Farben erstickt. Eine kleine, nach den Wertvorstellungen der jeweiligen Zeit ausgewählte Gruppe kommt nach dem Tode in eine farbige, lebenswerte Welt. Die Walküren der Germanen, in farbiger Rüstung mit leuchtenden Häaren, trugen die Helden der Schlachten in die farbige und lichterfüllte Welt der Götter. Aber alle anderen erwartet die Nebelwelt, Hel, in der alle Farben verschluckt werden und unscharfe schwarz-weiße Konturen alle Strukturen dieser Welt mehr verhüllen als erkennen lassen. Der Hades der

Griechen und die Scheol des alten Volkes Israel sind von ähnlicher Dunkelheit und Farblosigkeit erfüllt.

Im "Herrn der Ringe" läßt ein moderner Dichter, Tolkin, die Leiden und Kämpfe der menschenähnlichen Wesen bis zur Lösung der Verstrickung in einer regenverhangenen, farbentötenden Nebelwelt verlaufen.

Die Ikonen sind Fenster zur Ewigkeit, zur von unzerstörbarem Leben erfüllten farbigen Welt der Erlösung.

Schon im Alten Testament wird die dunkle Nebelwelt der Scheol durchbrochen durch die Visionen der Propheten. Die Schau Gottes (Hes.1,1 - 3,14) Hesekiels ist vom Licht, von farbiger Bewegung, von strahlender Lebendigkeit erfüllt.

Cocteau hat in dem Film "Orphée" die Farblosigkeit des Jenseits der Ungläubigen eindrucksvoll dargestellt. (Die sparsame Verwendung der Farbe im zweiten Teil des Films hebt noch die Farblosigkeit des Jenseits hervor.)

In Farben leuchtet uns die Heilsgeschichte und die vollendete Welt in den Ikonen unserer Kirche und in den Ikonen unserer Wohnung entgegen.

Die Ikone berichtet und bezeugt: die farblose, schwarz-weiße Spiegelwelt als Angebot des Jenseits unseres Daseins ist ein Irrtum. Die Welt, die wir durch das Tor des Todes betreten, die Wirklichkeit der Welt Gottes ist unserer vergehenden Welt nicht ähnlich. Sie ist farbig und leuchtet in unser vergängliches Dasein hinein zum Bericht von der Herrlichkeit des Lebens in Christus.

Durchsichtig werden die Mauern der Kirche und die Wände unserer Wohnung in heiligen Ikonen. Bereitwillig und ergriffen öffnen wir uns der farbenerfüllten, vielgestaltigen, reichen ewigen Welt Gottes.

Im Bewußtsein unserer Unvollkommenheit blicken wir voll Freude durch die Fenster der Ikone, die wir im Gebet der klärenden Kraft des Heiligen Geistes anvertraut haben, in den farbigen Reichtum Gottes, vor dem unsere Zeit des Lebens die Quarantäne auf die Ewigkeit wird und zugleich von dem Licht der andrängenden Zeit Gottes verklärt wird.

Eine besondere Dimension der Offenbarung zeigen uns die Ikonen der heiligen Engel. Nicht nur eingebunden in das Geschehen eines bi-

blischen Berichts (Lk.1,11; Lk.1,28; Tob.5,5-9; 1.Mos.18,2; Richter 6,11-23 u.a.), sondern auch in eigenen Ikonen der Engel dargestellt, schauen wir auf den heiligen Erzengel Michael, den heiligen Erzengel Gabriel. Oft erblicken wir in der Kuppel der Kirche die Schar der heiligen Engel, die mit uns zusammen den Gottesdienst der Kirche dem Herrn darbringen.

Wie die Ikone in der Darstellung der Offenbarung der heiligen Dreifaltigkeit in der Taufe des Herrn im Jordan Unsichtbares anschaubar macht, so auch in der Vergegenwärtigung der heiligen Engel in den Bildern der Kirche. Mit Wort und Bild verkünden wir die Weite der Welt Gottes, der Sichtbares und Unsichtbares geschaffen hat und Menschen und Engel zum gemeinsamen Lobpreis der heiligen Dreieinigkeit bevollmächtigt und berufen hat.

Bisher Unsichtbares stellt die Ikone dar. Die für uns unsichtbare und in Worte nicht zu fassende Wirklichkeit Gottes und des Himmels wird uns in den Ikonen wie im Wort der Heiligen Schrift anschaubar.

Für das Wiedererkennen einer Wirklichkeit bedarf es nicht der vollkommenen und fehlerfreien Darstellung. Was wir aus Berichten und Reisebeschreibungen hören, ist ein subjektives Bild einer uns noch unbekannten Welt unserer Erde. Und doch erkennen wir nach den Reisebeschreibungen den Ort wieder, von dem wir gehört und Bilder betrachtet haben. Viele, die kein Watt kennen, denen ein Zurückfluten des Meeres in Abhängigkeit der Gezeiten und des Mondes unbekannt ist, werden nach den Bildern und den Berichten von dieser Naturerscheinung ein Watt wiedererkennen.

So scheint mir, daß wir auch nach den zusammenhängenden Bildern, die die Propheten von ihrer Schau des Himmels uns überliefern, einmal nach unserem Tode die Wirklichkeit des jenseitigen Daseins wiedererkennen werden, mag sie auch in vielen Zügen völlig anders sein.

Die Ikone ist, wie das Wort, unvollkommen, aber zugleich erfüllt von der Vollmacht und der Möglichkeit, die uns noch verborgene Nähe und Wirklichkeit Gottes so weit zu erkennen, daß wir seinem heiligen Handeln mit klarer Erkenntnis begegnen.

Zeitlos ist die Ikone im Hinblick auf die zeitgebundene Ausdrucksform des Wortes. In einem Augenblick und über lange Zeit kann das

Bild zu uns "reden". Viele Sätze der Sprache werden in einer Anschauung zusammengefaßt.

Die Ikone ist die Ausdrucksform, in der die Verkündigung in einer verdichteten intensiven Gestalt uns angeboten wird, und zwar in Zeitlosigkeit. Die Sprache ist der typische Ausdruck des Gebundenseins des Menschen an die Zeit. Ich meine nicht, daß wir in der Ewigkeit nicht reden.

Die Sprache ist an die vergehende Zeit gebunden, während die Ikone schon durch ihr ständiges Dasein und ihre Anschaubarkeit von der Ewigkeit berührt ist. Darum drängt es uns, die Ikone anzuschauen, anzublicken, zu betrachten, unseren Blick zu ihr zu erheben, sie, gelehrt durch die Heilige Schrift, erfüllt von den Vorbildern der Heiligen Schrift, immer wieder in unser Herz zu nehmen.

Die Neurophysiologie des Sehens läßt uns erkennen, wie wir in der Betrachtung eines Bildes von der Geschichte unseres Lebens mitbestimmt sind. Je mehr Bildfolgen, je mehr Erinnerungen uns von unserem Gehirn angeboten werden, umso reicher und vielgestaltiger werden wir des Bildes inne. Je mehr Zusammenhänge uns durch die Bildgestalt bewußt werden, umso mehr läßt uns das Bild dem Wesen und der Wirklichkeit der Welt, in der wir leben, der Schöpfung Gottes näherkommen.

Im Bild der vom Gebet getragenen Ikone bekennen wir die Offenbarung dieser, unserer Welt. Unsere Welt ist voll farbiger Fenster zum Licht, zur Liebe Gottes. Die Vergänglichkeit unseres Lebens und unseres Lebensraumes öffnet sich im farbigen Bild der Ikone der ganzen, der alles umfassenden und in sich bergenden Schöpfung, Herrlichkeit, Welt Gottes, für die Himmel nur eines unter vielen Worten sein mag.

Die Ikone ist nicht nur Fenster für unseren Blick in das lebendige Sein des Unvergänglichen, sondern zugleich und vor allem unsere gemalte Bitte, daß der Herr uns ständig anblicken möge, unser Bekenntnis, daß wir allezeit und in alle Ewigkeit vor dem Angesicht des Herrn leben.

Eine Ikone in unserem Zimmer aufzuhängen bedeutet, daß wir in der Sichtbarkeit unseres Raumes dem Herrn ein Fenster öffnen, daß Gott Selbst mit Seiner heiligen Mutter, mit allen Männern und Frauen, die in Ihm vollendet sind, bei uns zu Gast ist.

So sehr wir uns vor dem Blick Gottes unserer Unvollkommenheit und Sünde bewußt sind, so erfahren wir, insbesondere durch die heiligen Ikonen, daß dieser Blick des Herrn voll Liebe ist und uns in unserer Unvollkommenheit heilt.

"Plötzlich wird das Gericht kommen und eine jede Tat wird offenbar werden, mit Furcht rufen wir zur Mitternacht: Heilig, heilig, heilig bist Du, o Gott, durch der Gottesgebärerin Fürbitte errette uns."

Wie es dieses Lied der Morgengebete beschreibt, so trifft uns Gottes Nähe durch und in dem Zeichen des Bildes, durch das wir unsere Kirchen und unsere Häuser für Ihn öffnen.

Die Ikonenverehrung im Lichte der Orthodoxen Theologie

Sorin Petcu

Die christliche Frömmigkeit überliefert Legenden, zumeist Kultlegenden, und besonders während des Bilderstreits (8./9. Jh.), in denen oft wunderbare Errettungen von Ikonen dargestellt werden. Es sind aber mehr als fromme Erzählungen, und es ist kein Zufall, daß die Orthodoxe Kirche ihren Jahreskalender am 1. Sept. mit einem Ikonengedächtnis (Die Erscheinung der Ikone der Gottesmutter von Miasin) eröffnet, und ebenfalls kein Zufall, daß die Orthodoxie den ersten Sonntag der Fastenzeit zum Fest der Orthodoxie erklärt hat, an dem der Sieg des orthodoxen Glaubens auf dem 7. Konzil über die Ikonoklasten gefeiert wird.

Die Orthodoxe Kirche deutet durch ihre Handlung darauf an, daß ihr Kult eine Theophanie des Heilswerkes, eine Vergegenwärtigung des göttlichen Heils ist, und daß in der Ikone eine Art Begegnung mit der jenseitigen Welt aufleuchtet.

"Indem wir den königlichen Weg beschreiten, d.h. die theologische Lehre unserer heiligen Väter und der Überlieferung der katholischen Kirche folgen, denn wir kennen sie als die Lehre des in ihr wohnenden Heiligen Geistes, bestimmen wir mit aller Akribie und sachgemäß,

neben dem heiligen und lebensspendenden Kreuz die ehrwürdigen und heiligen Ikonen, welche aus Farben und Mosaiksteinen oder anderer passender Materie geschaffen sind, in den heiligen Häusern (Kirchen), an den heiligen Geräten und Gewändern, an die Wände und Holztafeln, in den Häusern und an allen Straßen anzubringen; nämlich die Ikonen unseres Herrn und Heilands Jesus Christus, unserer unbefleckten Herrin, der heiligen Gottesmutter, der zu verehrenden Engel und von allen heiligen und frommen Männern."

In dieser Auffassung sanktioniert das 7./8. Ökumenische Konzil (843) die Verehrung der Ikonen. Unterdessen wurde auf diesem Konzil auch der Sieg über die Ikonoklasten besiegelt, ein Sieg, der zugleich der Schlußstein in der besonders ausgeprägten Entfaltung des christologischen Dogmas in der Kirche des Morgenlandes war. Der Osten interessiert sich vor allem für das Gott und Menschen, Himmel und Welt, Geschichte und Heil umschließende Dogma des Gott-Menschen. In der Vereinigung der beiden Naturen in einer Person - in der Person Christi - sieht man den Urgrund der Kirche, die selber Irdisches und Himmlisches miteinander verbindet. "Aus der theologischen Sicht der Menschwerdung des Logos, aus der Erkenntnis der Durchdringung der menschlichen Natur mit der göttlichen und in ihrer Aufnahme zur Menschheit des Wortes ergibt sich das Recht, Christus abzubilden. Ist doch Christus selber das Abbild der himmlischen Dinge, wie der Logos das Abbild des Vaters ist." Die ikonographische Kunst erwies sich als Kunst der Theologisierung des Dialogs zwischen Gott und Menschen und die Ikone als Mittel zur Veranschaulichung des Heilsmysteriums Christi und zugleich als Sensibilisierung der Herrlichkeit Gottes vor den Augen der Gläubigen. Zunächst wird die Ikone zum sichtbaren Ausdruck der Menschwerdung Gottes, die der Urbeginn des Heils bedeutet. Diese Theologie wird in der Kirche am Vorabend des Fastensonntags (Sonntag der Orthodoxie) besungen, u.a. mit den Worten: "Durch deine göttliche Natur bist Du zwar unbegrenzt, doch wolltest in der Fülle der Zeit Du Dich umgrenzen mit des Fleisches Hülle, denn durch die Annahme des Fleisches nahmst Du, o Herr, auch alle Eigentümlichkeit des Menschen an. Darum erheben wir uns zu Deiner Liebe, indem wir das Bild der Ähnlichkeit schauen, es uns einprägen und es hoch verehren".

Gott hat den Menschen geschaffen und mit ihm gesprochen, durch Propheten und in den letzten Tagen durch seinen menschgewordenen Sohn Jesus Christus. Durch die Menschwerdung Christi ist der Mensch zur Ikone Gottes geworden; das menschliche Bild ist theophanisch geworden, d.h. Gott ist in dem Mensch präsent (gegenwärtig) und gerade diese Präsenz wird von der orthodoxen Ikone veranschaulicht. Die Orthodoxie sieht in den Ikonen der Heiligen das Wohnen Christi und seines Geistes und zugleich eine Antizipation der Parusie des Herrn und des kommenden Äons. Für die Kirche bleibt die Ikone eine intensivierte Glaubensaussage, daß durch das Heilsgeschehen in Christus die Sterblichen zur Glorie der Auferstehung und Verklärung gelangen.

"Denkmal wunderbaren Glanzes" nennt die Liturgie die Ikone, die dem gläubig geöffneten Herzen eine Ahnung himmlischer Realität erschließt. Diese Auffassung findet Ausdruck in einem Gesang der "kleinen Vesper" desselben Festes: "In den heiligen Ikonen schauen wir wie im Widerbild die himmlischen Zelte und jauchzen in heiliger Freude." Von derselben Theologie ist auch die vielfältige Funktion der Ikone in der Kirche bestimmt.

Die Ikone offenbart etwas, was wir ohne fremde Hilfe nicht wahrnehmen können. Sie führt uns auf dem Weg aus dem Bereich des Sinnlichen zu dem Transzendentalen. Sie ermöglicht die Anschauuung der geistigen Welt. "Weil wir vom Sinne verbunden sind - so das 7. Konzil -, können wir zu den Übersinnlichen nicht hinübergehen als nur mittels fühlbarer Symbole, sei es durch Nachdenken über die Schrift, sei es durch ikonographische Darstellung. Denn so erinnern wir uns an alle Prototypen und so werden wir zu ihnen geführt; die einen erkennen wir durch das Hören, die anderen betrachten wir durch Anschauen, beide erklären sich gegenseitig ohne jeglichen Widerspruch, sie offenbaren sich gegenseitig und erfreuen sich der gleichen Ehre." Das 7. Konzil bekräftigt und sanktioniert die Auffassung, daß die Ikone Bestandteil des Glaubensbekenntnisses und zugleich Verkündigungsmittel in der Kirche ist. Sie wendet sich an die Geisteskräfte des Menschen und, so ähnlich wie die Heilige Schrift, vermittelt sie die Glaubenswahrheit im Lichte der gesamten geistigen Erfahrung und der Glaubensüberlieferung der Kirche. Man vergleicht die Ikone mit dem Gottesdienst, indem

man sagt: "So ähnlich wie die Liturgie der Kirche ist auch die Ikone, nämlich eine Offenbarung der Ewigkeit in der Zeit."

Der Hl. Basilius der Große machte einen Vergleich zwischen dem bemalten und dem mit Worten dargestellten Bild und sagte, daß das bemalte Bild - also die Ikone -, einen Sachverhalt treffender wiedergeben und beschreiben. Diese Auffassung wird vom 7. Konzil aufgegriffen und bestätigt mit den Worten: "Was uns das Evangelium durch das Wort lehrt, das sagt uns die Ikone durch Farben, und sie macht dieses gegenwärtig." Damit wurde auch die sakramentale Funktion der Ikone deutlich ausgesprochen, und zwar im Geiste des Hl. Damascenus, der in dieser Hinsicht sagte: "Uberall stellen wir die Gestalt Christi sinnhaft dar und heiligen den ersten Sinn (das Sehen, das Schauen), denn der erste Sinn ist das Sehen (Schauen), so wie wir das Hören mit den Worten (der Hl. Schrift) heiligen. Denn die Ikone ist eine Erinnerung; und was den Gebildeten das Buch ist, ist den Sehenden (Schauenden) die Ikone; wir vereinigen uns mit ihr im Geiste." Damascenus sagte, daß die Ikone eine Erinnerung ist. Das bedeutet, daß die Ikone verweist auf Ereignisse aus der vergangenen Heilsgeschichte und in diesem Verweis liegt die Erinnerung an die von außen in die Welt hineingetretene Erlösungstat Gottes, und gerade diese Erinnerung an die Heilstat Gottes wird von der Ikone vergegenwärtigt. Im Gegensatz zu dem religiösen Bild ist die orthodoxe Ikone durch den Namen Gottes konsekriert. Durch die Konsekration wird sie mit der göttlichen Gnade des Heiligen Geistes bekleidet, und zugleich wird sie teilhaftig an der Gnade der dargestellten Person, nach dem Glaubensgrundsatz, alles wird geheiligt durch das Wort Gottes und durch Gebet.

Die Ikonen haben im Leben des orthodoxen Christen eine liturgisch-sakramentale Funktion. Sie stellen diejenigen Personen dar, Märtyrer, Heilige, die während ihres irdischen Lebens vom Geist Gottes erfüllt waren, und sie vermitteln zugleich infolge der Konsekration dieselbe Gnade des Heiligen Geistes, die auch nach dem Übergang der Heiligen in die Gemeinschaft Gottes stets gegenwärtig und wirkungsvoll in ihren Seelen, in ihren Körpern, in ihren Gräbern und schließlich auch in ihren Ikonen besteht.

Die Ikonen bezeugen die Gegenwart des Transzendentalen. Sie gedenken der Heiligen und ihrer guten Werke und rufen zugleich eine An-

tizipation der göttlichen Wirklichkeit hervor; sie machen die unsichtbare göttliche Wirklichkeit sichtbar; sie machen das Transzendentale transzendent; sie konzentrieren Vergangenheit und Zukunft in der gegenwärtigen Aktualisierung und vermitteln die göttliche Gegenwart.

Nach orthodoxem theologischem Verständnis dienen Ikonen als Denkanstöße. Sie erinnern an das vergangene Heilsgeschehen, wie auch an tugendhafte Menschengestalten, an heilige Personen, an ihr tugendhaftes Wesen, an ihre guten Werke und nicht zuletzt an ihren starken Glauben. Dies spiegelt sich besonders in dem orthodoxen Kirchenraum wider. Hier sind die Ikonen so geordnet, daß sie eine theologische Synthese der Heilsgeschichte darstellen. Infolgedessen stellt auch der gesamte Kirchenraum eine harmonische Veranschaulichung des Heilsgeschehens dar.

Die Verehrung Gottes mittels ikonographischer Darstellungen war im Alten Testament grundsätzlich untersagt. Es bestand aber der Gedanke, daß das Bild ebenso wie die Schrift auf das vergangene und in Zukunft erwartete Heilsgeschehen verweist, so daß auch im Judentum die Verehrung Gottes mit Hilfe heiliger Gegenstände extreme Formen einnahm: das ewige Licht, der Weihrauch vor den heiligen Bildern und sakralen Gegenständen, die Bundeslade und viele andere erinnerten an die Heilstaten Gottes an seinem Volke oder deuteten auf die kommende Verwirklichung des Heilsplanes Gottes hin.

Dieser Gedanke wird vom 7. Konzil aufgegriffen und eindeutig formuliert: "Wir schreiben vor, die heilige Ikone unseres Herrn Jesus Christus zu verehren und ihr dieselbe Ehre zu erweisen wie den Büchern der heiligen Evangelien. Denn wie alle durch das Wort der letzten zum Heile gelangen, ebenso finden alle, die Wissenden wie die Unwissenden, durch die Bildwirkung der Farben ihren geistlichen Gewinn, und alle sind dazu imstande, die Tiefensprache der Bilder zu verstehen. Wie das Wort durch die Buchstaben, so verkündet die Malerei dasselbe durch die Darstellung der Farben. Wenn also jemand die Ikone des Heilands nicht verehrt, dann soll er auch nicht imstande sein, sein Angesicht bei der Parusie zu sehen. Auch malen wir die Ikone seiner unversehrten Mutter und Gottesgebärerin Maria und die Ikonen der hl. Engel, so wie ihnen die göttliche Schrift in Worten Gestalt verleiht.. Aber wir ehren und verehren auch die Ikonen der rühmenswerten

Apostel, der Propheten, der Märtyrer und der heiligen Männer, ja die Ikonen aller Heiligen. Und wer dies so nicht annimmt, derjenige sei ausgeschlossen vom Vater und vom Sohne und vom Heiligen Geist." Was bedeutet aber, die Ikone zu verehren, und wie kann man diesen Kultusakt theologisch begründen?

Die Existenzberechtigung der Ikone entspricht dem Urbild (Prototypus), das für sich und ohne Abbild existiert, während die Ikone (Abbild) dagegen nur in Relation und als Abprägung (Wiedergabe) des Urbildes (Originals) angefertigt (modelliert) und als solches angesehen wird. Das bedeutet, daß die ikonographische Malerei kein Produkt des theologischen Rationalismus oder der künstlerischen subjektiven Erfindung ist, sondern offenbarendes Zeugnis ontologischer Wirklichkeit. Die Ikone ist ihrerseits kein Produkt der willkürlichen Phantasie des Malers, denn sie weist immer eine Ursprungsbeziehung auf. Deswegen ist in der orthodoxen Theologie die Trennung der Ikone von dem Urbild unvertretbar. Die Ikone wird stets in Relation mit dem Prototypus gesehen, und aufgrunddessen ist selbst die Theologie der Ikone eine Theologie der Relation.

"Christus und seine Ikone existieren zusammen", sagen die Kirchenväter. Nach dieser Auffassung bedeutet es, daß die Ikone keinen Wert an sich hat, wenn sie nicht eine Relation, eine Beziehung bzw. eine Verbindung zu der abgebildeten Person herstellt.

Nach Johannes Damascenus ist die Ikone kein Porträt, sondern eine symbolische Ähnlichkeit und aufgrunddessen ist auch die bestehende Relation zwischen Urbild und Abbild eine Relation der Ähnlichkeit. Diese Ähnlichkeit ist keine Ähnlichkeit der Wesenheit und auch keine Ähnlichkeit der Wesenseigenschaften; d.h. diese Ähnlichkeit stellt keine Naturidentität dar bzw. es besteht keine ontologische Identität zwischen dem Urbild und Abbild. Es wäre also falsch zu behaupten, die Ikone Christi ist Christus, so wie man über das Brot der Eucharistie behaupten darf, dieses Brot ist der Leib Christi, denn im ersten Fall würde dies einfach Götzendienst bedeuten.

Wenn die Väter des 7. Konzils sagen: "Wir anerkennen in der Ikone ein Bild, das eine Ähnlichkeit mit dem Prototyp darstellt", dann wollen sie damit gerade diesen theologischen Aspekt festlegen, daß die Ikone Christi kein natürliches Bild des Herrn ist, sondern eine hypostatische

Ähnlichkeit durch eine Darstellung eines menschlichen Bildes; es ist eine symbolische Ähnlichkeit, die in sich das Urbild - den Prototypus - zeigt.

Die Orthodoxie betrachtet die Ikone als Mittel zur Veranschaulichung der unsichtbaren Gegenwart Gottes durch das Sichtbare. Die Väter sprechen von einer enipostatischen Gegenwart in der Ikone, d.h. die Gegenwart des in Farben dargestellten Urbildes wird durch die Ikone veranschaulicht. So sagt Damascenus in Anlehnung an Römer 1,20: "Wir erblicken in den Geschöpfen (Ikonen) trübe Spiegelbilder der Verborgenheit Gottes." Für Damascenus ist also die Ikone die Epiphanie der göttlichen Transparenz; sie reflektiert die transzendentale Wirklichkeit und ist ein Spiegel, ein Mysterium, ein Spiegel und eine Prägung, die in sich die authentische Form dessen trägt, von dem sie ihren Namen hat.

Im Unterschied zu dem Idol aus den pantheistischen Religionen, welches das Bild einer wirklichen oder unwirklichen Sache war, als Gottheit konzipiert und als solche angebetet wurde, ist die orthodoxe Ikone die Ähnlichkeit einer wirklichen transzendentalen Existenz. Sie kann aber mit der von ihr widergespiegelten geistigen Wirklichkeit (Prototyp) nicht identifiziert werden, denn zwischen Ikone und Urbild besteht nur eine Ähnlichkeit und keine Identität der Natur (Wesensidentität), und gerade diese Eigenschaft der Ähnlichkeit mit dem Urbild sowie die Teilhabe an der Gnade Gottes rechtfertigt und legitimiert den kultischen Verehrungsakt, ohne daß die Verehrung dem Götzendienst gleichgesetzt wird. Diese Auffassung wurde vom 7. Konzil in Anlehnung an Basilius den Großen so sanktioniert: "Die an die Ikone gerichtete Anbetung gilt ihrem Modell (Urbild), und derjenige, der die Ikone anbetet, verehrt die Person dessen, der auf ihr dargestellt ist." Verehrt wird also die dargestellte Person und nicht das Material der Ikone. die Verehrung gilt dem darin beinhalteten Wort Gottes und nicht dem Buch der Evangelien. Die Verehrung bezieht sich auf das Bild des Kreuzes bzw. auf das Kreuzesmysterium und nicht auf den kultischen Gegenstand.

Die Verehrung bezieht sich also nicht auf die Materie der Ikone, sondern sie hängt zusammen mit den dargestellten Themen.

Die Verehrung der Ikonen gründet allerdings auf dem Glauben an die Gegenwart der Gnade Gottes, die infolge des Herabrufungsgebe-

tes des Priesters die Ikone bekleidet und sich dem Betenden durch die Vermittlung der Ikone mitteilt.

Die Ikone widerspiegelt die geistige Wirklichkeit und fordert die Bezugnahme des Betrachters auf das dargestellte Urbild.

Bei der Anschauung der Ikone vollzieht sich ein Transzendenzakt; der Gläubige betrachtet die Ikone Christi oder die Ikone des Heiligen und sieht in seinem Geiste Christus oder den Heiligen. Dies geschieht in derselben Weise, wenn wir das Bild einer Person betrachten. Wir sehen das Bild, aber wir denken nicht an dieses, sondern an die dargestellte Person und versuchen dabei zu veranschaulichen, wie sie in ihrer wirklichen Existenz lebt oder gelebt hat. Die in demselben Augenblick geschehende Anschauung und Transzendierung der Ikone bilden eine gemeinsame Aktion und sind voneinander untrennbar, so wie das wirkliche Bild einer Person und ihr unsichtbares Leben untrennbar ist.

Der erste und der letzte Sinn der Ikonenverehrung ist Gott. Leontius von Neapolis (Cypros im 7. Jh.) sagt: "Wenn du den Christ das Kreuz verehren siehst, dann erkenne es, daß seine Anbetung dem gekreuzigten Christus gilt und nicht dem Holze. Denn, wenn er das Wesen des Holzes verehren würde, dann sollte er die Wälder und Bäume anbeten, so wie 'Du Israel einst diese angebetet hast, indem Du dem Baum und dem Stein sagtest: Du bist mein Gott und Du hast mich geboren'" (Jer. 2, 27).

Aber wir sagen dieses weder dem Kreuz noch den Ikonen der Heiligen, denn diese sind nicht unsere Götter, sondern offene Bücher, aufgestellt zur Schau für jeden in den Kirchen zur Erinnerung an Gott, für den der Märtyrer Martyrium gelitten hat. Derjenige, der den Apostel verehrt, verehrt denjenigen, der den Apostel gesandt hat. Derjenige, der vor der Ikone der Gottesmutter niederkniet, verehrt dadurch ihren Sohn, denn es gibt keinen anderen Gott als nur den Einen, der in Dreifaltigkeit gekannt und verehrt wird." Der orthodoxe Christ verehrt die Ikone Christi, indem er dabei nicht an dem Material der Ikone haften bleibt, sondern er steigt mit dem Gedanken von der Materie der Ikone zu Christus, dem menschgewordenen Gott, der in seiner Menschheit für alle Zeit auferstanden ist, der über allem steht und Quelle des Lebens ist, der zu uns gekommen und Mensch geworden ist, der die Gemeinschaft mit uns eingegangen ist und in Gemeinschaft mit uns für immer bleibt.

Wenn wir Christus am Kreuz sehen, indem er sich dem Vater für uns als Opfer hingibt, dann sehen wir in dem vollständigen Transzendierungsakt den toten Menschen und zugleich auch den auferstandenen Gott.

Wir schreiten in dem Moment der Betrachtung gleichzeitig von der materiellen Ikone (von dem sichtbaren Bild) zu Gott, der den Tod besiegt, obwohl er den Tod in sich aufnimmt. Wir sehen in Christus den Übergang von dem sich zum Tode begebenden, als einen dem Tode unterworfenen Menschen zu Gott, der den Tod besiegt. Nach dieser Auffassung bedeutet die Verehrung der Ikone Christi Bekenntnis und Verkündigung des Mysteriums des menschgewordenen Christus. Seine Ikone ist da, um das Verhältnis bzw. die Beziehung zwischen ihm und dem vor seiner Ikone betenden Gläubigen aufrechtzuerhalten. Nicht von ungefähr wird die Ikone "ein Bild der Ewigkeit" genannt, denn sie erlaubt die Zeit zu überschreiten, und wie ein Spiegel macht sie das Kommende anschaulich.

Das Bild Christi ist durch die Ikone auch nach seiner Auferstehung bei uns. Christus sieht uns durch seine Ikone, er wirkt auf uns und hilft uns. Wir sind durch seine Ikone im Besitz seines Antlitzes, denn wie könnten wir das Gesicht Christi sehen, wenn wir nicht im Besitz seiner Ikone wären? Man sagt ja schon, die Ikone Christi nicht zu besitzen, bedeutet, von der Herrlichkeit seines Antlitzes ermangelt zu sein (Staniloae). Wenn man aber die Ikone Christi besitzt, dann hat man aufgrund der ontologischen Beziehung zwischen der ikonographischen Darstellung (Ikone) und der dargestellten Wirklichkeit Christus selbst, d.h. durch die Ikone wird man Christus teilhaftig.

Vor der Ikone der heiligen Jungfrau Maria erweisen wir besondere Verehrung der heiligen Gottesmutter wegen der außergewöhnlichen Rolle, welche sie in der Heilsgeschichte der Menschheit gehabt hat. Aus der Theotokos und unvermählten Braut, der Immerjungfrau, der Aiparthenos, ist Christus, das Heil und das Leben der Welt hervorgegangen.

Aufgrund der Überlieferung im Hinblick auf die himmlische Verklärung der Gottesmutter hat die Kirche über eine Sonderstellung der hl. Jungfrau unter den Heiligen Gottes gelehrt. In der eucharistischen Liturgiefeier der orthodoxen Kirche singt man fast jedesmal das berühm-

te Megalynarion: "Die Du herrlicher bist als die Cherubim und unvergänglich lobwürdiger als die Seraphim, die Du unversehrt Gottes Sohn geboren, ja, Dich, die Du wahrhaft Gottesgebärerin bist, Dich preisen wir hoch...."

Die Kirchenväter nennen die Menschwerdung Christi Vermählung des Messias mit der erlösten Menschheit, und den Schoß der seligsten Jungfrau bezeichnen sie Brautgemach, in dem die Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur in der zweiten göttlichen Person des ewigen Logos geschah.

Wir verehren die heilige Jungfrau Maria und ihre Ikone. Unsere Verehrung gilt jedoch dem aus ihr menschgewordenen Logos Gottes. Ein Theotokion des Sonntagsmorgendienstes (1. Ton) verherrlicht die Theotokos, die als Jungfrau den Mittler geboren hat, der als ewiger Gott und als Logos eine Person der Gottheit in zwei Naturen in sich vereinigt: "O Jungfrau, Du empfingest Gott und gebarst Christus als Mensch in Jungfräulichkeit. Wir bekennen ihn als einzig gezeugten Sohn, eine Person in zwei Naturen. Er ist verherrlicht." Die Verehrung der Ikonen der Engel gründet in den angelischen Epiphanien. Diese sind ein Hinweis auf die gnadenvolle, unerfahrene Gottheit, in Ikonen erschaut.

Die ostkrichliche Engelauffassung stützt sich auf den größten Angeologen der Ostkirche, den Areopagiten Dionysios (6. Jh.), der das berühmte Werk über die himmlische und irdische Hierarchie geschrieben hat.

Dionysios versteht unter Hierarchie grundsätzlich das geistige Ordnungsgefüge als einen lebendigen Organismus. Unter der himmlischen Hierarchie versteht er die Engelwelt, die in dreimal drei Chören der göttlichen Trias entspricht und sie in gestufter Ordnung widerspiegelt.

In dem orthodoxen Gottesdienst, der u.a. auch eine Dogmabekundung ist, heißen die Lieder über die Engel "Kanones der Unkörperlichen", also eine deutlich Aussage über die rein geistige Natur der Engel. Unterdessen werden die Engel bezeichnet als Abbilder der dreisonnigen Gottheit oder als gnadendurchströmte Abbilder ihrer Herrlichkeit: "Da ihr steht, strahlend am Thron des Gebieters, allheilige Engel, bittet den mit dem Vater Anfanglosen, den Engel des Großen Ratschlusses Christus, daß er mir, da ich euch besinge, das 'Wort' gebe". "Als Spiegel des gottentströmten Lichtes, welches der dreison-

nigen Leuchte ganze Ausstattung, soweit es möglich ist, aufnimmt, hat das göttliche Sinnen die himmlischen Scharen der Engel zuerst ersonnen und aufgestellt." (1. Gesang des 1. Tones von Theophan Graptos in Oktoechoi).

Die Engelwelt erscheint vom Anfang an, gleich nach ihrer Erschaffung, gnadendurchleuchtet und ist auf das Heil des Menschen und auf die Vollendung der Geschichte hingeordnet. Dies offenbart besonders die byzantinische Liturgie, die in der Prozession mit dem Evangelienbuch und mit den eucharistischen Gaben sowie innerhalb des eucharistischen Hochgebetes die Engelwelt als Mitfeiernde erwähnt.

Wir verehren das Heilige Kreuz, und diese Verehrung gilt jedoch dem Mysterium des Kreuzes, dem Tod und zugleich der Verherrlichung Christi. Die Orthodoxe Kirche hat dem heiligen Kreuz einen liturgischen Wochentag - den Freitag - sowie den 3. Sonntag in der Fastenzeit und schließlich den Tag des 14. Septembers (Kreuzeserhöhung) zugewiesen. In dem orthodoxen Gottesdienst klingt in aller Fülle die Theologie des Kreuzes an. Hier erscheint das Kreuz als Zeichen des Sieges, als Waffe wider die Dämonen; Tod, Sünde und Leid sind durch das Kreuz vernichtet, und in diesem Zeichen ist die Menschheit erlöst. Das Kreuz, einst Todesinstrument, leuchtet zugleich schon im Lichte der Auferstehung (vgl. Synaxarion zum Triodion am 3. Sonntag).

Das Kreuz ist die größte Verspannung von Höhe und Tiefe. Christus ist am Kreuze gestorben, und durch den Tod am Kreuz ist er in die tiefsten Schichten des Menschlichen eingestiegen; Christus ist eingegangen in Sündengestalt und Tod und hat durch seine Hingabe am Kreuz den ganzen Kosmos von der Todesmacht befreit (vgl. Kol 1, 14-20). Jesus hat uns am Kreuze erlöst, weil Er, das Leben, den Tod kostete, weil Er, der Sündenlose, den Fluch der Sünde, Leid und Tod vernichtete, und mit der Kommunikation mit dem Erlöser werden die Erlösten in die Doxa des Kyrios der Verklärung gehoben.

Die östliche Theologie sieht die Erlösung seinshaft universal, als Anbeginn der neuen Welt. Erlösung ist nicht nur Sündentilgung, sie ist Verklärung. Alle sind gestorben in Christus, und in seiner Auferstehung sind alle erweckt worden. So sind Kreuz und Auferstehung eine unlösbare Einheit. Diese Auffassung findet einen deutlichen Ausdruck in einem Freitagslied, das besagt, daß durch des Herren Kreuz die

Menschheit nicht nur erlöst, sondern verwandelt und verklärt wurde: "O Herrlichster aller Menschenkinder, Du hast im Leiden diese Schönheit verhüllt, uns Menschen aber ewige Schönheit geschenkt. Ehre sei Dir, o Herr!." (Orthros des 2. Tones).

Das Lied bringt zum Ausdruck die uralte Väteridee der Teiosis (Verherrlichung) in dem Sinne, daß wir durch Gottes Erniedrigung der Gottheit teilhaftig geworden sind; wir wurden vergöttlicht.

Die Verehrung der Ikonen der Heiligen hat als theologische Grundlage die Gleichung von Christus, dem Haupte und seinen Gliedern, den Gläubigen, besonders aber der verklärten Heiligen. Diese Gleichung ist zugleich die theologische Grundlage des Heiligenfestmysteriums überhaupt in der orthodoxen Kirche. Deshalb sieht die Liturgie das Heiligenmysterium als ein Christusmysterium.

Das Herrenmysterium wandelt sich in vielfacher Weise in das Festmysterium der Heiligen ab. Als Glieder Christi leben sie alle aus ihm. Sein Leben und Sterben, sein Tod und seine Auferstehung, seine Verklärung und seine Herrlichkeit haben im Leben und Sterben und in der Erhöhung der Seligen Gestalt angenommen.

Die Heiligen besaßen die Vollkommenheit. Diese hatten sie aber nicht absolut, sondern relativ, nach ihren Möglichkeiten und Gnaden. Ihre Vollkommenheit lag darin begründet, daß ihre Wesenskonstante von ihrer Liebe umgriffen war, die alle Dissonanzen zwar nicht vernichtet, aber temperiert übertönte. Dies meint auch Paulus in dem Philipperbrief (3,12) mit dem Wort: "Nicht als ob ich mein Ziel erreicht hätte oder schon vollkommen wäre, vielmehr streckte ich mich nach ihm."

Die Heiligen haben mit ihrem Glauben und mit ihrem beispielhaften Leben Gott verehrt und sind "Söhne und Erben durch die Gnade Gottes" geworden. Sie sind lebendige Ikonen, denen man im Glauben folgen sollte, um den letzten Stand erreichen zu können. Ihnen ist die Endlosigkeit der göttlichen Vollkommenheit zu eigen geworden, weil Christus in ihnen für immer dynamisch eingeprägt ist.

Diese Endlosigkeit ist aus ihren Ikonen wahrzunehmen, wo sie ruht und von wo aus sie die Ikone als Kommunikationsmittel zwischen uns und dem menschgewordenen Christus, bzw. zwischen uns und den von Christi göttlicher Gnade erfüllten Heiligen erscheinen läßt.

Es ist die ontologische Beziehung zwischen dem Urbild und der Ikone, die die Gegenwart und die Wirkung der göttlichen Gnade in der und durch die Ikone voraussetzt und ihren sakramental-liturgischen Charakter bestimmt.

In den Ikonen der Heiligen ist gegenwärtig dieselbe göttliche Gnade des Heiligen Geistes, von der die Heiligen bereits zu ihrer Lebzeit erfüllt waren, und die Gegenwart der göttlichen Gnade in der Ikone läßt diese als eine pneumatische Gegenwart Christi erscheinen: "Wir müssen glauben," so Theodor von Studion,"daß die göttliche Gnade in der Christus Ikone gegenwärtig ist, und daß diese (Ikone) die Heiligkeit denjenigen vermittelt, die sich im Glauben ihr nähern."

Die göttliche Gnade stellt die Beziehung des Urbildes mit der Ikone her, deswegen geht die Verehrung der Ikone auf das Urbild über und wird letzten Endes Gott gezollt, "denn die Ehre, welche der Gottesmutter gespendet wird, wird auf Den übertragen, der durch sie Mensch wurde".

Eine Verwechselung der Ikone oder der abgebildeten Person des Heiligen mit der Person Christi ist ausgeschlossen, denn die Person als Einzelwesen und als solches Existierendes ist in dem christlichen Glauben nicht annuliert. Die christliche Theologie schreibt selbst Gott Personencharakter zu; Gott ist persönlich und hat sich den Menschen in den Personen der heiligen Dreifaltigkeit offenbart, und wenn Gott personell ist, d.h. eine Dreifaltigkeit von unterschiedlichen Personen, dann darf man auch die menschlichen Personen mit Gott und untereinander nicht verwechseln. Im Gegenteil, je mehr eine menschliche Person von Christi erfüllt ist, desto deutlicher unterscheidet sie sich von anderen Personen.

Christus ist Mensch geworden. Er wurde aber nicht mit allen Menschen verwechselt, sondern er blieb die distinktivste Zentralperson, indem Er jeden Menschen als Person in die Gemeinschaft der ihn Liebenden aufgenommen hat.

Gott ist personell. Durch das unterschiedliche menschliche Gewissen strahlt die Endlosigkeit Gottes aus den drei göttlichen Personen in die Welt hinein, immer wieder und immer anders, denn die göttliche Endlosigkeit nimmt in dem Menschen die Form der menschlichen Person an, in der sie sich niederläßt. Gott übernimmt das Menschliche

in seiner Hypostase, in seiner Person, damit Gott sich auch als Mensch offenbart: Gott tritt also in Erscheinung als Person in Verbindung mit den Menschen, d.h. als Person in Verbindung mit anderen Personen, und läßt durch die menschliche Person die göttliche Endlosigkeit ausstrahlen, ohne daß die menschlichen Personen durch diese Relation annuliert oder durch das Licht dieser Endlosigkeit sogar erdrückt werden.

Die Heiligen offenbaren diese Endlosigkeit Gottes. Sie ist in ihrem persönlichen Willen und in ihrer persönlichen Empfindung und in ihrem persönlichen Bestrebén nach der endlosen Vollkommenheit eingeprägt. Diese Endlosigkeit der Heiligen wird auch von ihren Ikonen offenbart, besonders ihr Bestreben nach der endlosen Sohnschaft mit Gott in der Dreifaltigkeit.

Das Leben der Heiligen zeugt über die bestehende Möglichkeit, die Endlosigkeit Gottes erreichen zu können. Diese Möglichkeit steht allerdings jedem offen, der mit Christus vereint ist. Die Endlosigkeit der göttlichen Vollkommenheit ist Christus und den Heiligen eigen geworden. Sie bleiben aber weiterhin unterschiedliche Personen. Deswegen ist es weiterhin erforderlich, daß die Ikonen den Namen Christi oder den Namen des Heiligen bekommen, indem sie nach einem von der Kirche festgelegten Ritual durch den Priester oder den Bischof konsekriert werden, wobei sie mit der Kraft des Heiligen Geistes durch Gebet herbeigerufen begleitet werden.

Aus diesem Grunde nennt Damascenus die Ikone ein Kultusobjekt, weil sie "durch den göttlichen Namen und durch die Namen der Freunde Gottes (der Heiligen) konsekriert ist, weswegen sie die Gnade des Heiligen Geistes in sich erhält".

Der von der Ikone getragene Name Christi oder eines Heiligen und die Kraft des über sie durch das priesterliche Konsekrationsgebet herabgerufenen Heiligen Geistes veranlaßt den Betenden (durch den Namen der Ikone) sich der dargestellten Person zuzuwenden. Der Betende setzt sich durch die in der Ikone ruhende Gnade mit der dargestellten Person in Verbindung. Die Ikone vermittelt diesen unmittelbaren Kontakt.

Die Erwähnung des Namens eines Heiligen oder des Namens Christi durch den Betenden bedeutet zugleich Gedenken der gerufe-

nen Person, und Gedenken bedeutet das Vergangene und das Kommende in Gegenwart zu setzen.

Die Erwähnung des Namens Christi bedeutet Gedenken des ganzen Heilsmysteriums Christi: der Schöpfung der Welt, der Menschwerdung, des Leidens, des Todes, der Auferstehung, der Himmelfahrt und der Verherrlichung.

Die Erwähnung des Namens der Heiligen bedeutet "Bitte um Fürbitte", d.h. der dargestellte Heilige wird gebeten, seine Wirkung dort spürbar zu machen, wo die Notwendigkeit es fordert.

Der eigentlich Wirkende in der Ikone ist aber der Heilige Geist. Die Gnade des Heiligen Geistes ist auch dem Heiligen eigen, und dieselbe Gnade wird durch die Ikone dem Betenden zuteil.

Die Heiligen haben Anteil an der göttlichen Gnade, und derjenige, der die Heiligen verehrt, hat Anteil an ihrer Heiligkeit und an der in ihnen wohnenden Gnade.

Jeder Heilige trägt Christus dynamisch in sich. Wir wenden uns in unseren Gebeten an die Heiligen, die auserwählten Personen, aber wir glauben und wissen, daß die in den Heiligen wohnende Gnade Christi infolge der Fürbitten der Heiligen auf uns, auf unser Leben wirkt. Wir bitten vor der Ikone des Heiligen um Hilfe, und zwar in dem Glaubensbewußtsein, daß der Heilige sich in der göttlichen Gemeinschaft Christi befindet, daß Christus dynamisch in ihm wohnt und aufgrund seines Heilszustandes seine Fürbitten für uns erhört werden. Wir rufen den Namen des Heiligen vor seiner Ikone, indem wir uns dabei die Ikone transzendieren und mit dem angerufenen Heiligen in direkten Kontakt setzen. Diese Transzendierung geschieht jedoch nicht nur in eine Richtung, von unten nach oben, sondern auch von oben nach unten, von Christus und von seinen Heiligen zu uns; d.h. in dem Verehrungsakt der Ikone vollzieht sich auch eine Herabkunft Christi zu dem Betenden.

Diese Beziehung wird von der Ikone ermöglicht und hat den Charakter einer mystischen Kommunion (Gebetskommunion) mit Christus und mit den Heiligen. Die grundlegende Voraussetzung dabei ist der Glaube an dieses Mysterium der orthodoxen Ikone und an ihre sakramentale Fähigkeit, dieses Mysterium in unserer Gegenwart zu verwirklichen.

Bibliographie:

Dumitru Staniloae, Idolul ca chip al naturii divinizate ai icoana ea Fereastras spare transcendenta dumenezeiasca (Das Idol als Bild der vergotteten Natur und die Ikone als Fenster zu der göttlichen Transzendenz), in: Ortodoxia XXXIV (1982), N.1, Bucuresti 1982.

Dumitru Staniloae, Icoanele in cultul ortodox (Die Ikonen in dem orthodoxen Kultus), in: Ortodoxia XXX (1978), N.3, Bucuresti 1978.

Dumitru Staniloae, Die Heiligkeit in der Orthodoxie (Sfintentia in Ortodoxie), in: Ortodoxia XXXII (1980), Bucuresti 1980.

Ene Braniste, Teologia icoanelor (Theologie der Ikonen), in: Studii Teologice IV (1952), Bucuresti Nr. 3-4.

Ene Braniste, Iconografia crestina ca disciplina de studiu si cercetare, (Die christliche Ikonographie als Studiums- und Forschungsdisziplin), in: Studii Teologice XIV (1962), Bucuresti Nr. 5-6.

Dumitru Fecioru, Sf. Ioan Damaschinul, Cultul sfintelor Icoane, Bucuresti 1937 (Hl. J. Damascenus, der Kult der hl. Ikonen).

Dumitru Fecioru, Teologia icoanelor la sf. Ioan Damaschinul (Die Theologie der Ikonen beim hl. Johannes Damascenus). Ortodoxia XXXIV (1982), Bucuresti, N.1.

Ioan Mircea, Idoli sua icoane sfinte? (Idole oder heilige Ikonen?), in: Ortodoxia XXXIV (1982), N.I.

Nicolae V. Dura, Teologia icoanelor in lumina traditiei dogmatice si canonice ortodoxe (Ikonographie im Lichte der orthodoxen dogmatisch-kanonischen Tradition), Ortodoxia, XXXIV (1982), Bucuresti, N.1.

Ion Dura, Icoana si liturghie (Ikone und Liturgie), in: Ortodoxia XXXIV (1982), Bucuresti, N.1.

Iosaf Ganea, Despre sfintele icoane (Icoana ortodoxa): Über die heiligen Ikonen (Die orthodoxe Ikone), in: Ortodoxia XXXIV (1982), Bucurest,N.I.

Viorel Ionita, Sf. Ioan Damaschinul, aparator al cultului icoanel (Hl. Johannes Damascenus, Verteidiger des Ikonenkultus), in: Studii Teologice, XXXII (1980), Bucuresti 1982, N. 7-10.

Paul Evdokimov, L'art de l'icone (Theologie de la Beauté), Paris 19...

L. Ouspensky, Essay sur la Theologie et l'icone dans l'Eglise orthodoxe, Paris 1960.

Kurt Sommer, Ikonen. Ein Handbuch für Sammler und Liebhaber, München 1979.

Bernard Sartorius, Die Orthodoxe Kirche, Genf 1973.

Wilhelm Nyssen, Zur Theologie des Bildes, in: Handbuch der Ostkirchenkunde, hsg. v. E.v.Ivanka, Julius Tyciak u. Paul Wirtz, Patmos-Verlag Düsseldorf 1971.

Dr. Theodor Nikolaou, Die Ikonenverehrung als Beispiel ostkirchlicher Theologie und Frömmigkeit nach Johannes von Damasku (mss., Bonn.)

Die Autoren:

Erzpriester Dr. Georgios Metallinos ist Professor an der Theologischen Fakultät der Universität Athen und gleichzeitig Studentenpfarrer der Universität. Hat in Deutschland studiert und promoviert und war hier auch als Priester tätig.

Prof. Dr. Johannes Panagopoulos ist Professor an der Theologischen Fakultät der Universität Athen. War verschiendentlich als Gastprofessor an deutschen Universitäten

Protosingelos Athanasios (Dr. Jevtič) ist Professor für Patrologie und Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Serbischen Orthodoxen Kirche in Belgrad

Dr. Gernot Seide hat eine Zahl von historischen Arbeiten über die Russische Orthodoxe Kirche veröffentlicht, insbesondere über die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland

Erzpriester Ambrosius Backhaus (Dr. med.) - Geistlicher der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland in Hamburg und Lübeck, Arzt

Sorin Petcu - Theologe der Rumänischen Orthodoxen Kirche

Hl. Nikolaus in Frankfurt

1985