Brüder Christi; nicht nur Brüder Christi, sondern seine Miterben; nicht nur seine Miterben, sondern seine Glieder; nicht nur seine Glieder, sondern Tempel; nicht nur Tempel, sondern Werkzeuge des Heiligen Geistes« (Taufkatechese 3, 1–5; Ausg. Sources Chrétiennes 50, 151–153).

Die Mehrzahl der griechischen Väter behandelt mit viel Geschick das Problem der zwischenmenschlichen Beziehungen und der Beziehungen zum Schöpfer, um zu zeigen, wie die hohen Werte Schaden leiden, wenn man die sittliche Ordnung und die notwendig damit verbundene Freiheit mißachtet.

Der hl. Johannes Chrysostomus bedient sich dieser These für eine christliche Anthropologie von hohem Interesse und unbestreitbarer Originalität. In Weiterführung der traditionellen Gedanken von der Imago Dei, dem Bilde Gottes, in dem der Mensch nach der Theorie der Gottesebenbildlichkeit Gott in sich widerspiegelt, betrachtet er das Wesen der menschlichen Existenz und Bestimmung in einer doppelten kosmischen Sicht: einmal außerhalb dieser Welt, die er überragt durch seine Seele und seine gottähnlichen Vorzüge, und dann innerhalb dieser Welt, in die er sich als Körperwesen einordnet. In zwei Worte läßt sich sein Gedanke zusammenfassen: Die Welt umfängt mich als Körper, und ich erfasse die Welt als Geist. Sie unterwirft und bedrängt mich, aber ich organisiere und durchherrsche sie.

Der Mensch ist somit reich an Kräften. Aber je mehr er vermag, desto weniger weiß er mit dem, was er besitzt, anzufangen. Er braucht eine Führung, eine

Anregung von oben, die wir Gnade oder göttliche Hilfe nennen. Er strebt nach Zielen und setzt sich immer wieder neue Ziele. Worin wird das letzte Ziel bestehen? Die Väter antworten: in der Auswertung der Güter und Gaben des menschlichen Lebens in all ihren Dimensionen, Leiden und Freuden, Wissen, Geld, geistigen Betätigungen . . .

Das bedeutet: die ins Auge gefaßten äußeren Ziele erhalten nur einen Sinn durch den subjektiven Wert, den sie zu unserer letzten Bestimmung beitragen. Die Zielsetzung erhält ihren krönenden Abschluß im Reiche der geistigen Werte, insofern sie uns mit der Ewigkeit verbinden. Die Technik, der wissenschaftliche Fortschritt, die mannigfachen Entdeckungen eines jeden Jahrhunderts und ihre nützlichen Dienste können auf diese Weise eine neue Berechtigung und Sinngebung finden: sie erfüllen eine Mittlerrolle zwischen der Welt und unserem himmlischen Vaterland.

Es gibt also eine Sphäre täglicher geistlicher Kämpfe. Im Verlauf unseres Erdenlebens und seiner widersinnigen Wechselfälle treffen wir auf eine Kategorie von Menschen, für die es außer ihrer geliebten Person, ihrem verlorenen Geld, ihrer aufregenden Lage nichts mehr auf der Welt gibt. Dieses Nichts, von dem manche meinen, sie müßten es Gott nennen. Alles vergeht, zehrt sich auf und zerfällt wie die Wolken. Hinter diesen flüchtigen Erscheinungsformen gibt es nur mehr das Nichts. Und als einzige Weisheit bleibt: sich von allem lösen! Das ist ein circulus vitiosus, ein blindes Im-Kreis-Herumlaufen; denn sobald man entdeckt und verspürt, daß man den inneren Frieden und das Selbst-

vertrauen verloren hat, verliert man sich in eine unfaßbare und unerklärliche Welt.

Aber gewisse merkwürdige Ereignisse stellen uns wieder auf unseren Platz. Gott arbeitet mit außerordentlichen Methoden. Mit Seiner Hilfe gelangen wir zu unserer eigenen Vervollkommnung durch Auswertung der zwei Dimensionen, die die Achsen unseres Schicksals bilden: der horizontalen und der vertikalen. Auf der einen Seite finden wir uns in die Welt hineingestellt mit einem Ziel, mit einer Abhängigkeitsbeziehung zum Schöpfer. Auf der anderen Seite finden wir uns in einem Verwandtschafts- und Ähnlichkeitsverhältnis zu Gott: das ist die soteriologische Domäne, der Bereich der verschiedenen Heilsveranstaltungen.

Was sich bei den alten griechischen Philosophen in leere Abstraktionen und philosophische Lösungsversuchen des Problems unserer Bestimmung auflöste, nimmt bei den Kirchenvätern Gestalt und Leben an im Sinne lebenspraktischer Unterweisungen unter einer neuen Perspektive.

Die antike Philosophie bleibt, auch wenn sie sich zum Himmel zu erheben versucht, Menschenwerk und ist auf menschliches Maß gearbeitet und abgestimmt. Bis in den Himmel, bis an die Grenzen der Gottheit ist es der Mensch, der allem sein Maß auferlegt, mit seiner Selbstsicherheit sowohl wie mit seiner Angst vor dem Scheitern. Die so humanen Hymnen der attischen und jonischen Dichter auf den Frieden offenbaren das Drama der Antike, das um die Rettung der menschlichen Würde kreist. Mögen Kathedralen zugrundegehen, wenn nur der Mensch überlebt!

Wollte man einwenden, es sei leichter, Menschen zu erneuern als einen Tempel aufzubauen, so sage ich nein. Denn kein Mensch ist dem anderen ähnlich: jeder ist einmalig und unvertretbar. Wie sein Fingerabdruck einmalig ist, so ist auch sein Herz ein unersetzliches Wunderwerk für die, die ihn lieben.

Sokrates verlangte vom Menschen Selbsterkenntnis. Man muß zugeben, daß der Mensch dazu Zeit gebraucht hat. Mit seiner an sich großen natürlichen Wißbegierde verband sich eine nicht unbedeutende Fehlhaltung, die alles daran setzte, den Menschen von sich selbst abzuwenden. Es ist Tatsache, daß er die Welt besser kennt als sein eigenes Wesen. Es ist wahr, daß diese Erkenntnis Abgründe eröffnet, die selbst die Unerschrockensten zurückschrecken lassen. Im Kern ist es nichts Geringeres als die Gottesfrage, die sich vor dem auftut, der sich selbst ergründen will. Von Gott ausgegangen, kann der Mensch auch nur zu Gott zurückkehren.

Die Asketen und Mystiker haben die wesentlichen Probleme ins Auge gefaßt, die sich dem geistlichen Pilger stellen. Den ganzen Weg entlang, den sie uns vorgezeichnet haben, haben sie Ruhepunkte vorgesehen, an denen wir Atem schöpfen und nachdenken können. Während die weltlichen Forscher sich ein bruchstückartiges Weltbild eroberten, haben diese großen Anatomen der menschlichen Seele die innere Welt des Menschen mit wunderbarer Klarheit untersucht. Sie machen es uns möglich, uns selbst zu erkennen, sowie die Gefahren, die uns bedrohen, und die Grenzen, die uns durch unsere Natur gesetzt sind.

Sie helfen uns die Verlockungen dieser Welt zu durchschauen, sie lehren uns, das Leben mit den erleuchteten Augen eines großen Heiligen in einer überzeitlichen Perspektive zu betrachten, sie entlarven uns die verborgene Absurdheit der Fehlhaltungen und Irrtümer eines verkürzten Humanismus.

Für die Antike (und auch noch für das Mittelalter) hatte die Erkenntnis ihren Sitz in einer höchsten geistigen Schaukraft der Vernunft, dem Nous oder »intellectus«, der sich in der intuitiven Erfassung metaphysischer Realitäten betätigte; dann trat die »ratio«, der schlußfolgernde Verstand ins Spiel, um als eine Art Austauschvermögen eine Mittlerstellung zwischen den Ideen und den Menschen einzunehmen. Eine langsame Entwicklung setzte ein und zu Beginn des 16. Jahrhunderts sehen wir den Begriff »Urteilskraft« auftauchen, im Sinne eines praktischen Verstandes oder besser Verständnisses für die gegebene Wirklichkeit und das soziale Milieu. Es hat sich also ein Wandel der geistigen Haltung vollzogen. Die Antike dachte auf der Grundlage »Vernunft — Verstand«, die Neuzeit auf der Grundlage »Verstand — Verständnis«.

Das besagt mit anderen Worten: das moderne Denken verläßt und verwirft die beschauliche, kontemplative, in gewissem Sinne »theologische« Geisteshaltung der Vergangenheit und begibt sich auf den Weg des wissenschaftlichen und technischen Verstehens. In der Tat sind es die Bereiche der Wissenschaft und der Technik, in denen die berechnende und auf das Empirische und Praktische gerichtete Rationalität ihre echten Triumphe feiert.

Gleichwohl hat die alte geistige Schaukraft des »intellectus« nichts an ihrer Lebendigkeit verloren. Denn so berechnend, so verstandesmäßig der Mensch auch eingestellt sein mag, er bleibt unfähig, seine tiefsten Sehnsüchte und Bedürfnisse zu stillen; das beweist die unauslöschliche Fortdauer der religiösen Anlage und Grundhaltung. Das Kernproblem bleibt nach wie vor das der Besinnung auf uns selbst und auf die Dinge über uns.

Die Kirche überzeitlich und doch zeitnahe

Eine Kirche muß, bei allem Festhalten an der Tradition, doch lebendig sein, d. h. sie muß immer aktuell und »zeitgemäß« bleiben. Sie muß deshalb ihr Verhalten, ihre Sprache und ihre Seelsorgsmethoden anpassen, kurz: sie muß ihre Heilsbotschaft allen zugänglich machen. Die unbedingte Treue zu ihren ewigen Prinzipien — die gewissermaßen ihre außerzeitlichen Wurzeln sind — kann und darf sie nicht davon abhalten, ihre Apostolatsmethoden zu ändern und die Art und Weise ihrer Verkündigung dem Lauf der Zeiten anzupassen.

Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts bis auf unsere Tage haben sich die sozialen Probleme in neuer Form und mit wachsender Schärfe als Aufgabe gestellt. Auf einem Gebiet, wo sich der egoistische Konservativismus eines Teiles der Gläubigen unter dem Deckmantel des Glaubens festgesetzt hatte, erinnerte sich die Kirche des feurigen Johannes Chrysostomus (der lang vor

Karl Marx und mit einer viel höheren sittlichen Begründung erklärt hat, daß das Eigentum auf einer Art Diebstahl beruhe) und beschritt einen Weg, den einige fast als revolutionär bezeichneten.

Man wirft der Kirche oft vor, sie sei ein Element der Stagnation und verharre in der Isolierung. Aber sie weiß sehr wohl Bescheid um die Bestrebungen der neuesten Zeit und beschäftigt sich gründlich mit den Problemen der modernen Welt. Sie sucht sogar das Gespräch mit Menschen, die ihre Autorität ablehnen. Aber sie muß mit Klugheit vorgehen, denn sie ist mit der Sorge um die Seelen beauftragt. Sie hat nicht die Absicht, ihre Augen vor schreienden Mißständen zu verschließen, aber sie hütet sich auch, ihre Autorität durch voreilige Stellungnahmen abzunützen.

Die Kirche als historische Erscheinung, auf dem Wege ihrer irdischen Pilgerschaft, stellt nicht etwas absolut Unveränderliches dar, weil wir Christen als Glieder des Mystischen Leibes des Gottmenschen gleichzeitig sowohl der Teilnahme an der Vergöttlichung würdig befunden sind als auch noch immer als Unfertige der Vollendung entgegengehen. In der Menschwerdung steigt Gott selbst zu uns herab, begibt sich in den Zustand der Niedrigkeit und vereint sich auf gnadenhaft verborgene Weise mit seinen Geschöpfen in ihrer Begrenztheit und Unvollkommenheit. Der Leib der Kirche besteht wesentlich aus dieser Verflechtung des Göttlichen in seiner Absolutheit mit dem Menschlichen und seiner Relativität. Aus der Kirche etwas Absolutes machen wollen, indem man alles leugnet, was in ihrer Gestalt an Relativem und

Menschlichem enthalten ist, hieße faktisch in die Irrlehre des Monophysitismus verfallen, der die menschliche Natur in Christus verkürzt. Wie ihr Haupt, Christus, der Erlöser, hat auch die Kirche in der Zeit und in der Geschichte menschliche Gestalt angenommen, hat sich wie Er mit der menschlichen Natur bekleidet und diese sich »einverleibt« mit ihrer ganzen Relativität und Endlichkeit, mit ihren Schwächen und Fehlern.

Wenn sich die Kirche den Problemen der Welt zuwendet und um ihre Lösung ringt, braucht sie nicht zu fürchten, daß sie sich von ihrem göttlichen Ziele entfernt. Denn wenn der Mensch zur Vereinigung mit Gott berufen ist, sind die heiligen Dinge untrennbar mit den profanen verflochten. Die letzteren müssen unter dem Blickwinkel gesehen werden, daß auch sie fähig sind, ihrerseits »geheiligt« zu werden. Das mag wohl Origenes mit seinem Gedanken von der »Apokatastasis« gemeint haben: die Zurückführung aller Weltdinge zu Gott. So findet sich auch der Gläubige nicht von der übrigen Welt isoliert, wenn er in die Sphäre des Heiligen eintaucht: er sieht dann alle Dinge in der letzten, eschatologischen Perspektive.

Das Eindringen in die Wahrheiten der himmlischen Welt hängt nach der Auffassung der Väter weitgehend von unserer Unabhängigkeit von den Leidenschaften und unserer Losschälung von der Erde ab. Wenn man also in den Sinn der Mysterien eindringen will, muß man ein wenig Asket werden; Asket in ähnlicher Grundhaltung wie die großen Einsiedler und Geistesmänner der Wüste, die oft wenig Ahnung hatten von der feineren Lebenskunst und selbst nicht von der

Theologie, die aber einen geistigen Instinkt für die Unterscheidung von Gut und Böse unter den Augen Gottes besaßen.

Immer wieder kommt der hl. Gregor von Nyssa auf dieses Lieblingsthema zu sprechen: die Rückkehr zum Leben im Urzustand der Unschuld und das Aufhören oder besser die Vergeistigung aller Leidenschaften des animalischen Lebens. In der Tat war der erste Mensch vor dem Sündenfall »den Verlockungen des Lebens und der Sinne enthoben und fand seine ganze Freude allein im Herrn!« Es ist unbedingt notwendig, daß die Seele zu sich selbst zurückkehrt.

Wir lesen im Hohenlied (1,8): »Kennst du dich nicht, du Schönste aller Frauen, so folge nur der Spur der Schafe.« Der hl. Gregor von Nyssa erklärt dazu:

> »Der beste Schutz für die kostbaren Güter, die in uns sind, liegt darin, daß wir nicht in Unkenntnis über uns selbst sind; daß jeder erkennt, was er ist und genau die Grenze zieht zu dem, was um ihn herum ist, um nicht irrtümlicherweise sein Herz an Dinge zu hängen, die außerhalb seiner sind. Denn wer seine Augen dem Leben der Welt zuwendet und Dinge der Betrachtung wert findet, die dort hochgeschätzt werden, weiß das ihm Zugehörige nicht von dem ihm Fremden zu unterscheiden. Denn nichts ist unser von dem, was vergeht . . . Aber wer sich dem zuwendet, was zum eigenen Bestand der menschlichen Natur gehört, nämlich dem Geiste, der wird das fleischliche Leben verachten« (Hoheliedkommentar; PG 44, 804, 805).

Das kostbarste Wissen besteht für unsere Seele gerade darin, zu begreifen, daß ihr eigenes Sein wertvoller ist als alles, was sie umgibt und nicht zu ihr gehört. Ohne diese Selbsterkenntnis und Selbstkritik ist es dem Menschen unmöglich, sein höchstes Ziel, die Seligkeit, zu erreichen. Glücklich sein heißt nach Gregor teilhaben an der Seligkeit Gottes. Seine Lehre ist in der ersten Homilie über die Seligkeiten dargelegt, wo er die Stufen näher beschreibt, auf denen wir in steigendem Maße an der Seligkeit Gottes teilnehmen:

> »Nach meiner Ansicht ist die Seligkeit die Zusammenfassung aller guten Dinge . . . Sie ist das Gegenteil des Elends. Das wahrhaft glückliche Wesen ist Gott . . . In Ihm umfängt die Seligkeit die Unvergänglichkeit, das unsagbare Gut, die unaussprechliche Schönheit, die wesenhafte Gnade, die Allmacht, die ewige Freude. Aber wie der Bildner des Menschen ihn nach dem Bilde Gottes gemacht hat, so wird man an zweiter Stelle den selig nennen müssen, der diesen Namen verdient durch seine Teilnahme an der wesenhaften Schönheit.« (Rede I über die Seligkeiten, PG 44, 1197).
>
> »Selig, im ersten und eigentlichen Sinne, ist der Logos, der menschgewordene Sohn. Beim Menschen dagegen besagt Seligkeit eine Teilnahme am Zustande dessen, der wirklich selig ist. Daher ist sie auch der Natur des Teilnehmenden angemessen und entsprechend. Das will sagen: das Maß der dem Menschen zukommenden Seligkeit ist die Verähnlichung mit Gott« (Psalmenkommentar I, PG 44, 433).

Man hat einmal gesagt, die Philosophie sei die Magd der Theologie, »ancilla theologiae«. Man kann das gleiche heute von der Wissenschaft sagen, deren Dienste sich die Theologie zu eigen macht. Die Wissenschaft sieht allzu oft ihr höchstes Ziel, ihre glänzendste Bestätigung und Rechtfertigung in der Technik. Der positivistische Spruch »Wissen um vorzubauen« ist überholt. Heute denkt man: »Wissen um zu können«. Die möglichst wirksame und kraftvolle Tat wird zum Ziel der Wissenschaft.

Wir sind heute fast überflutet von dieser Technik, die dem Menschen hilft, den Menschen frei macht, seine Kraft vervielfacht, sein Leben steigert; die den Menschen tötet, die ganze Menschheit bedroht und den kosmischen Selbstmord ermöglicht, von dem Eduard von Hartmann, der deutsche Metaphysiker und Dichter, träumte.

Wie dem auch sei, die Technik, in privater oder öffentlicher Hand, ist immer anthropozentrisch. Sie hat den Menschen zum Mittelpunkt und Ziel. Sie weiß nichts von Gott, sie macht Halt beim Menschen und beläßt den Horizont des Menschen innerhalb menschlicher Grenzen, denn sie ist auf Leistung und Ertrag abgestellt und auf Vermehrung unseres Erfahrungswissens. Ihrer Natur nach gehört die Technik der zeitlichen Ordnung an, sie ist eine Erfindung des menschlichen Geistes, aber sie ist nicht offen zum Geistigen hin. Sie ist sinnenfällig, experimentell, leistungsfähig, sie befriedigt den Mann der Mathematik, der Wirtschaft, den Freizeitmenschen. Die Technik ist keine Angelegenheit der Seele, sondern des berechnenden

Verstandes, sie ist einer der Triumphe des Menschen, sie ist anthropozentrisch, aber nicht humanistisch, wenn man unter Humanismus die freie Pflege des Geistes und des Geschmacks versteht mit einer Aufgeschlossenheit für die Wesenstiefe des Menschen.

Jeder Versuch, die göttliche Autorität der Kirche zu rationalisieren oder zu »ent-geistigen«, der christlichen Sittenlehre ihren Rang als vollkommene Norm zu bestreiten, kommt von der Illusion her, wir seien besser, als wir in Wirklichkeit sind. Die Vertreter dieser Meinung begnügen sich mit der Betrachtung der augenblicklichen Lage und halten die Fortschritte, die das Christentum als geschichtlicher Faktor hervorgebracht hat, für ungenügend.

Viele Christen gleichen dem reichen Prasser der Parabel im Evangelium: sie hängen leidenschaftlich an einem Leben des Vergnügens, der Ruhe und des Wohlstands. Sie geben nichts auf die Entsagung und das Leid, wie sie im Evangelium gepriesen und empfohlen werden, überzeugt, man könne immer im Leben erfolgreich sein, wenn man in seiner Denkweise »positiv« genug ist. Ein Beispiel dafür ist der große Erfolg gewisser nicht-doktrinärer, an keine bestimmte dogmatische Ansicht gebundener religiöser Werke, die vorgeben, in einem halben Dutzend von Kapiteln den Frieden der Seele schenken zu können oder die einer ganz persönlichen Moral und dem privaten Gebet große geistliche Wirkungen garantieren; desgleichen diejenigen, die versprechen, den Weltfrieden durch die psychologische Bändigung der Politiker und Macht der verschiedenen ideellen Strömungen herbeizuführen.

Die Zeiten sind vorbei, wo man sich nur auf die Eigenschaften berief, die der Kirche dank ihrem übernatürlichen Charakter zukommen, wenn es darum ging, die Fehler des kirchlichen Lebens zu bemänteln und Reformen und Neuerungen aus dem Wege zu gehen. Jahrhunderte ottomanischer Besetzung haben der Orthodoxie eine gewisse Unbeweglichkeit und Unfähigkeit zum Handeln auferlegt. Es kam für sie vor allem darauf an, zu überleben und ihren wesentlichen Bestand zu retten. So kam es, daß für viele Gläubige manche zeitbedingte Gebräuche eine übersteigerte Bedeutung, ja fast eine dogmatische Starrheit angenommen haben. Heute ist es die Kirche sich selber schuldig, sie aufzugeben und sogar ruhig ihre äußere Erscheinung zu ändern durch Umgestaltung der alten und Einführung neuer Gebräuche, die den Bedürfnissen der Welt angepaßt sind, in der sie lebt.

So hat etwa die geistliche Kleidung keinerlei dogmatische Bedeutung: die langen Bärte und Kopfhaare oder die östliche Sutane sind nur Spuren jenes Zwanges, den die Besatzungsmacht ausübte.

Des weiteren hat der monastische Ritus auf das liturgische Leben der Pfarreien einen großen Einfluß ausgeübt; so sind viele Rubriken mönchischen Ursprungs, was eigentlich ein Widerspruch ist für die Christen, die in der Welt leben, wo die Zeit eine ganz andere Bedeutung hat wie im Kloster.

Wir haben nicht das Recht, von vorneherein das Studium solcher Fragen abzuweisen unter Berufung auf die Unfehlbarkeit und Sündelosigkeit der Kirche in ihrem übernatürlichen Bereich.

Es besteht kein Zweifel, daß die Kirche als eine Institution göttlichen und menschlichen Charakters einen unwandelbaren Kern und eine innere Vollkommenheit besitzt, aber daß gewisse Bestimmungen und Anordnungen wandlungsfähig und -bedürftig sind z. B. ihre Disziplinargesetze und ihre Riten.

Die geschichtliche Kirche würde der monophysitischen Irrlehre unterliegen, wollte sie sich allein hinter ihre göttliche Natur verschanzen, um den Beunruhigungen zu entgehen, die mit ihrer Sendung verbunden sind. Diese Sendung muß sich in dieser Welt vollziehen, in der sie ausharren und sich hörbar machen muß, um ihre Heilsaufgabe zu erfüllen. Man muß also die Kirche und ihre Probleme unter einem zweiseitigen Blickwinkel sehen und ihrer doppelten Natur Rechnung tragen. Mit anderen Worten, man muß orthodox sein im vollen Sinne des Glaubens von Chalzedon, nicht nur den Worten nach, sondern bis in die Handlungen hinein, aus dem sorgsamen Bemühen heraus, die geschichtlichen Fehler zu erkennen, die im Laufe der Jahrhunderte das Leben und Verhalten der Kirche befleckt haben, und aus dem Verlangen, sie baldigst zu beheben.

Wir haben uns zu sehr durch die Einwände derjenigen beeindrucken lassen, die der Kirche vorwerfen, sie entferne sich von ihrer eigentlichen Aufgabe, wenn sie sich mit den sozialen Problemen befasse. Aber der Heiland selbst hat uns ja ein Beispiel gegeben. Wir müssen also mit aller Ehrlichkeit die Fehler und Schwächen unserer Gesellschaft erkennen. Die Selbstkritik ist durchaus keine Neuerung, und wenn wir dem hl. Paulus glauben, wurde sie schon bei den Christen der apo-

stolischen Zeit geübt. Weit entfernt, die Fehler hinzunehmen, die wir in der Gesellschaft, der wir angehören, feststellen, müssen wir alle Kraft aufwenden, um sie zu beseitigen. Ein solches Verfahren ist in Weiterführung der kirchlichen Tradition durchaus möglich und vom Standpunkt der orthodoxen Theologie aus voll und ganz berechtigt. Wir dürfen die heutige Zeit nicht ignorieren. Wenn wir vor den beängstigenden Problemen der modernen Welt absichtlich die Augen schließen, hindern wir die Kirche an der Erfüllung ihrer wahren Sendung.

Niemand wird die tiefe Gegensätzlichkeit leugnen, die zwischen der Unendlichkeit des Glaubens und der endlichen Natur des Menschen besteht. Hier ist das Kreuz, an das der Christ immer geheftet sein wird, aber er kann nicht die Dornen zurückweisen, die ihn peinigen, und die hölzernen Arme, die sein ganzes Sein in Spannung halten. Christus hat über Jerusalem geweint, aber er hat nicht auf Jerusalem sein Reich gegründet. Das Evangelium selbst ist voll von quälenden Widersprüchen: wie könnte sich da der Christ das Recht anmaßen, den Widerspruch mit seinen Schwierigkeiten von sich fernzuhalten, indem er einen der gegensätzlichen Pole zugunsten des anderen unterdrückt? Er muß voll und ganz die Liebe zu seinem irdischen Vaterland und die Liebe zu seinem himmlischen Vaterland bejahen. Blind sein gegen die Nöte und Forderungen der Gegenwart und die Kirche vom Alltag fernhalten ist eine Bequemlichkeitslösung, die unter dem Anschein der Beschaulichkeit und unter dem Vorwand, den Menschen auf das aszetische Niveau zu

heben, ihn dem Kreuz aus dem Wege gehen läßt und der Erde entzieht, wo er seine ihm zugedachte Aufgabe zu erfüllen hat und ihn dafür dem Leerlauf ausliefert. Der echte Christ gehört ganz seinem Schöpfer und ganz der Schöpfung. Er muß in gleicher Weise den Pflichten gerecht werden, die er seinem Leibe schuldet, wie denen gegen seine Seele.

Die Kirche sucht den Gläubigen in die geistige Welt einzugliedern und bedient sich der äußeren Welt gegenüber eines doppelten Verfahrens. Einheitlich in ihrer Natur zeigt sie zwei verschiedene Gesichter: das der triumphierenden oder erhöhten Kirche, der Braut Christi, ist nicht dasselbe wie das der pilgernden und kämpfenden Kirche, die die Welt zu durchdringen und erobern sucht. Ihre wesenhaften Züge entdecken wir nur allmählich durch die Verwandlungen, die sie in uns hervorrufen. Langsam nur stellen wir fest, daß wir unseren eigentlichen Stand wiederfinden, für den wir geschaffen sind, den Stand der Gottebenbildlichkeit, daß wir wirklich das Gefäß und der Tempel Gottes werden. Dann erst werden wir uns einer anderen, tieferen Einheit bewußt, von der die äußere Einheit der Kirche nur ein Widerschein ist: unserer Vereinigung mit der göttlichen Natur. Es gibt eine Gemeinschaft der Heiligen. Nicht nur, weil sie zusammen die Früchte ihrer Werke und Verdienste, ihrer Tugenden und ihres Glaubens ernten, sondern weil jeder von ihnen, ob tot oder noch lebend, gleichgültig in welcher gesellschaftlichen oder materiellen Lage er sich befindet, erfüllt ist von ein und demselben Geist, dem Geiste Gottes.

Dann feiert die Kirche in ihrer Mitte die Hochzeit

des Lammes und seiner Braut. Sie strahlt auf über einer verklärten und geeinten Welt. Und diese UNO, diese Völkergemeinschaft ist nicht eine zusammengefügte, statische Menge, sie besteht nicht aus verschiedenartigen Wesen, die sich zusammengeschlossen haben, und ist auch nicht mehr eine isolierte Gemeinschaft: sie ist die dynamische und lebensvolle Einheit nach dem Bilde der Dreifaltigkeit, die Eine ist.

Tradition und Fortschritt

Gewöhnlich versteht man unter »Tradition« die Erhaltung und Behütung eines Erbgutes aus der Vergangenheit, im Gegensatz zur Veränderung, zur Revolution. In Wirklichkeit bedeutet das Wort: Überlieferung oder Weitergabe eines Erbgutes.

Die Konservativen, einzig der Vergangenheit verschworen, wie umgekehrt die Progressisten der Zukunft, begehen beide den gleichen Fehler: sie entstellen die Geschichte nach ihrer vorgefaßten Meinung. Die einen wie die anderen machen aus der Tradition etwas dem Menschen Äußerliches, eine Sache, die man entweder annimmt oder ablehnt. Für die Kirche ist »Tradition« keineswegs eine »untätige und unfruchtbare Bewahrung«, sondern eine wirkliche »Überlieferung«, d. h. ein ständiges Zur-Geltung-Bringen eines lebendigen Erbgutes, sie entspricht dem Stetigkeitsbedürfnis des Menschen: Stetigkeit nicht einer bestimmten Seinsweise, sondern einer bestimmten Weise des Werdens und Sichentfaltens.

Das Vergangene war einst ein Gegenwärtiges. Wird es wie eine unbewegliche, tote Sache aufbewahrt, stellt es keinen Wert dar. Andererseits läuft ein menschliches Wesen, das seine Vergangenheit verachtet, verleugnet und verwirft, Gefahr, nichts mehr zu sein: eine Persönlichkeit bildet sich nicht durch bloße Subtraktion, durch Wegnehmen, sondern durch Addition, durch Hinzufügung oder Aufbau. Unsere Freiheit ihrerseits ist an den gegenwärtigen Augenblick gebunden, der das Bindeglied darstellt zwischen einer Vergangenheit, die man übernehmen, und einer Zukunft, die man erarbeiten muß. Wenn die Tradition nur ein Hindernis darstellt, ist sie nicht lebendig; sie hat nur Wert, wenn sie im Dienste der Freiheit steht. Die Tradition hat der ganzen orthodoxen Frömmigkeit und Spiritualität ein besonderes Gepräge gegeben. Sie hat unserem religiösen Leben eine eigene Form aufgedrückt. Sicher sind die Formen an sich nicht das Wesentliche, sie sind aber doch unentbehrlich. Eine Gemeinschaft, die alle äußeren Formen verloren hat, ist dem Untergang geweiht; ebenso könnte auch eine völlig »form-lose« Kirche nicht weiterleben. Diese Formen können Veränderungen erfahren, aber sie können nicht verschwinden, ohne das Leben der Kirche selbst in Gefahr zu bringen.

Dank der Tradition sind auch die Christen früherer Jahrhunderte uns nicht ferne: sie sind im Vollzug des Kultes gegenwärtig, sie verstärken unsere eigene Anwesenheit, sie leben mit uns und wir mit ihnen, sie und wir zusammen bilden eine Gemeinschaft, einen mystischen Leib.

Die Tradition schließt daher dynamische Lebendig-

keit nicht aus; die geistigen Werte werden im Durchgang von einem Geist zum anderen, von einer Epoche zur anderen neu erlebt, leicht abgewandelt und den jeweils neuen Bedürfnissen angepaßt. In jeder Tradition ist ein Element der Beharrlichkeit und ein Element der Veränderung enthalten. Ist nicht der Mensch hineingestellt zwischen Sein und Werden, zwischen Vergangenheit und Zukunft? Das ist freilich eine unbequeme Situation, weil man immer beiden Elementen Rechnung tragen muß. Ein starrer, fossiler Mensch ist eine ebenso lächerliche Erscheinung wie eine leicht bewegliche Wetterfahne.

Bis zu welchem Grad muß man sich anpassen, bis zu welchem Grad muß man sich selbst treu bleiben? Dafür gibt es keine allgemeingültige Regel. Aber der Mensch kann nur gewinnen, wenn er sich um eine Treue bemüht, die auf die von der Kirche vorgezeichneten Grenzen achtet. Ausgesprochene »Untreue« und rein formelle »Treue« — die starrköpfigste übrigens, wie die Erfahrung beweist — sind zwei Klippen, die den Menschen entweder dem Materialismus in die Arme werfen oder zu einem grenzenlosen Vertrauen auf den Rationalismus führen.

Übrigens ist es nicht so sehr die Veränderung in sich, die bedenklich ist, als vielmehr das Fehlen eines inneren Prinzips für die Veränderung, eines Prinzips, das fähig ist, den gesunden Mittelweg zu bahnen zwischen Unbeweglichkeit und Unbeständigkeit. Es ist wenig Unterschied zwischen schwammig und wasserdicht; denn ein Schwamm, der sich vollgesaugt hat, ist seinerseits undurchlässig.

Unsere Aufgabe wird folglich darin bestehen, in die Gegenwart einzubauen, was uns die Vergangenheit an ewigen Gehalten überliefert hat. Wir können und dürfen uns nicht weigern, der Gegenwart anzugehören, aber wir müssen über ihr stehen, um die Freiheit der Entscheidung zu wahren. Wissen, was man auswerten und weiterführen kann, und wissen, was man ausscheiden muß: darin besteht das ganze Problem. Die Höhe einer Zivilisation bemißt sich nach der Fülle jener Werte aus der Vergangenheit, die sie lebendig und zeitnah zu bewahren wußte, die sie filterte und auswählte, um sie dann zu übernehmen. Man muß abklären und sich vom Halse schaffen, was vergänglich ist. Die Aufgabe ist nicht leicht. Es ist der ewige Konflikt zwischen Form und Gehalt, zwischen Buchstaben und Geist. Vom Geist entleert, wird der Buchstabe todbringend, aber ohne ein Minimum von Buchstabe verdampft der Geist und löst sich auf.

Die oben erwähnten Antinomien und gegensätzlichen Standpunkte können letztlich nur im religiösen Bereich aufgelöst werden; denn das Unwandelbare auf dieser Ebene ist das ewige Sein außerhalb aller Zeit: Gott selber.

Die Gegenwart der Heiligsten Dreifaltigkeit in den Gläubigen wird vollkommen einleuchtend, wenn man sich in den Text des Johannesevangeliums 14,23—24 vertieft. Es heißt dort, der Sohn und der Vater wollen in die Seele kommen, dort einwohnen und ihren dauernden Aufenthalt nehmen. Die johanneische Geistlehre zeigt, wie sehr die orthodoxe Frömmigkeit durch die kraftvolle Gegenwart der Heiligsten Dreifaltigkeit

geprägt ist. Wenn sich der Heilige Geist in der Wirklichkeit des Alltags kundgibt, tut er es als der Tröster, der den Menschen im Lebenskampf und in der Lebensangst stärkt. Auf diese Weise werden die Gläubigen charismatisch: sie nehmen ständig die Gnadengaben des Heiligen Geistes in sich auf. Die alttestamentlichen Aussagen sind in dieser Hinsicht sehr spärlich. Wenn der Gott Israels Seine Gegenwart inmitten Seines Volkes in Aussicht stellt, handelt es sich entweder um eine wesentlich persönliche oder um eine eschatologische Verheißung.

Freiheit und Ordnung

Die Sünde hindert den Menschen, in voller Freiheit seinem Schöpfer zu dienen, trotz der ihm von Natur aus eigenen Freiheit und trotz der erfolgten Befreiung. Die Freiheit des Menschen ist nur eine geschöpfliche und somit beschränkte Freiheit.

Gewiß unterstreichen die neutestamentlichen Texte sehr oft die Tatsache, daß der Mensch durch die Heilstat des Erlösers losgekauft ist. Doch bleibt auch der Erlöste noch schwach und unterliegt dem Einfluß des Fleisches und des behinderten Willens. Die Vollkommenheit, zu der er aufsteigen soll, ist nur durch ein ständiges Einwirken der Gnade zu erreichen. Nur durch die Gnade kann der gebrechliche Wille des erlösten Menschen allmählich geheilt und wieder zur vollen Höhe seiner ursprünglichen Freiheit erhoben werden. Die paulinische Darstellung fordert in ihrer

hellenistischen Redeweise volle Autonomie des Menschen und seine Befreiung von aller Leidenschaft. Noch mehr, der heilige Paulus will die »herrscherliche« Haltung des Menschen auf Grund seiner inneren Freiheit. Das Paradoxe ist, daß er diesen gleichen Menschen der Herrlichkeit Christi dienstbar macht. Aber um zu dieser Unterwerfung zu gelangen, die in der Gleichförmigkeit unseres Willens mit dem göttlichen Willen besteht, müssen wir unseren wahren Meister wiederfinden, Ihn, der uns mit der ganzen Welt versöhnen kann. Mit anderen Worten, der »alte Mensch« muß fähig werden, das ganze Gesetz zu erfüllen. Auf mannigfache Weise können wir dann diese Freiheit feststellen: Der Mensch verzichtet auf erlaubte Genüsse, er entsagt den Dingen der Welt, um dem Herrn besser zu dienen. Die Ehelosigkeit, der Verzicht auf materiellen Besitz, das Fasten sind Ausdrucksformen dieser Freiheit. In der eschatologischen Perspektive betrachtet wird der Christ den himmlischen Wesen ähnlich, die von den stofflichen Banden gelöst sind. In Freiheit leben bedeutet in die Welt hineingestellt sein, aber frei sein von ihrer Sklaverei und Herrschaft. Zur Wahrung dieser Unabhängigkeit opfert der Gläubige unbedenklich die vergänglichen Freuden und die Dinge dieser Welt. Unsere Freiheit ist somit nicht schrankenlos, sondern geordnet. Es handelt sich nicht um Zügellosigkeit noch um stoische Unabhängigkeit, sondern um die Bereitschaft, Gott und dem Nächsten zu dienen (Gal. 5, 13). Der Christ ist ferner kein Einzelgänger: er muß darauf bedacht sein, daß sein Verhalten zum Aufbau der Kirche beiträgt (vgl. z. B. 1 Kor 11, 28).

Daraus ergibt sich die Verpflichtung, sich der kirchlichen Autorität zu unterwerfen.

Die wohlverstandene Freiheit führt zur Annahme einer sichtbaren Ordnung und Regel, im Rahmen einer geschichtlichen Kirche, vorausgesetzt, daß dieser Freiheit ihre kennzeichnenden Züge erhalten bleiben. Dem Christen ist es leicht begreiflich, daß der Mensch seine Freiheit so häufig verlieren kann, weil die Freiheit wandlungsfähig ist, wenn sie nicht den Willen Gottes zur Richtschnur nimmt.

In unseren Tagen gibt es freie Wesen, die sich aber einer durch einen rein weltlichen Humanismus übersteigerten Freiheit versklavt haben. Es handelt sich um eine anthropozentrische existenzialistische Freiheit.

Das patristische Denken versteht die Freiheit in ihrem lebendigen Verhältnis zur Gemeinschaft. Nun hat aber die Gemeinschaft das Recht, das Verhalten von Individuen zu prüfen, die sich nach ihrer Meinung auf einem falschen Wege befinden. Diese öffentliche und amtliche Beurteilung ist durchaus berechtigt, wo es um die Wahrung des Glaubens und seiner Werte geht. Ein Irrtum oder ein Fehlverhalten der Glieder ruft das Eingreifen der verantwortlichen Hüter der Gemeinschaft auf den Plan. Die Kirche kann am Schicksal ihrer Gläubigen nicht uninteressiert sein. Der mystische Leib in seiner Gesamtheit trägt die Verantwortung für die Reinhaltung des Glaubens. Es geht hier nicht um eine zeit- oder zweckbedingte Maßnahme, sondern um eine tiefe Wahrheit: der Kirche angehören heißt gewichtige Verpflichtungen mit den dazugehörigen Folgerungen auf sich nehmen.

VII

Das orthodoxe Mönchtum und seine Ideale

Für den modernen Menschen der Geschäftigkeit, Vergnügungssucht, des Geldes und der ständig angespannten Aktivität ist das weltabgeschiedene Leben des Mönchs nur schwer verständlich. Nach den üblichen weltlichen Maßstäben erscheint ihm dieses als Rätsel. Das Phänomen des Mönchtums stellt tatsächlich eine ungelöste Frage dar. Es setzt aber auch einige Fragezeichen über unser Leben in der Welt, die uns nicht mehr zur Ruhe kommen lassen. Es führt uns zu allgemeineren Themen und weiteren Problemen: Wozu die Abtötung, die Kasteiungen, der Verzicht auf Bequemlichkeiten und der geistliche Ernst? Welche Haltung hat der Christ sowohl diesen Idealen wie den Forderungen der »Welt« gegenüber einzunehmen? Obwohl dies ein Problem der Gegenwart zu sein scheint, hat es seit jeher den gesunden Menschen beschäftigt, sogar im vorchristlichen Altertum. Auf jeden Fall war die gleichzeitige Verwirklichung der beiden Gebote Christi schwierig, die einander auszuschließen scheinen:

> »Ich verlange nicht, daß ihr diese Welt verlaßt...« und »Seid nicht von dieser Welt, wie auch ich nicht aus dieser Welt bin«.

Eine Untersuchung darüber tut not, eine neue Standortbestimmung aller Prinzipien christlicher Aszese. Freilich dürfen bei einem derartigen Unterfangen nicht

einfach die Ausdrücke und Bezeichnungen der Vergangenheit im modernen Geiste und nach heutigem Verständnis gedeutet werden, denn viele Bezeichnungen und Fachausdrücke des religiösen und aszetischen Lebens hatten früher einen grundverschiedenen Bedeutungsinhalt. Der Ausdruck »Weltverleugnung« hat seit seinem Auftreten einen Sinnwandel durchgemacht. Er konnte sich wie soviele andere geläufige Wendungen des christlichen Lebens und Handelns nicht einem fortschreitenden Bedeutungswandel entziehen.

Zur Klärung des Problems kann die Einsicht beitragen, daß unsere Vorfahren eine andere Auffassung vom Menschen hatten, als die heute verbreitete. Die geringe Beachtung der Zeit, die Arbeitsbedingungen, die größtenteils noch heidnische Umgebung, die primitive und oft unmenschliche Gesellschaftsordnung, das Fehlen selbst der geringsten sozialen Fürsorge, die erwiesene Benachteiligung der Handarbeiter, die Geringschätzung der Rechte der Frau, die unbegrenzte Ausnützung des Sklaven durch seinen Herrn und des Arbeiters durch den Arbeitgeber, all diese Umstände hatten eine von der heutigen völlig verschiedene Lebensauffassung und Wertung des Menschen zur Folge. Abscheu vor der Welt und ihrem heillosen Zustand waren spontane Gefühlsregungen, die oft nur zu berechtigt waren.

Heute hingegen, nach so vielen Jahrhunderten mit dem Triumph der technischen Bequemlichkeiten, der Herrschaft der Maschine, der Steigerung des Lebensstandards, der Emanzipation der Frau, der Fürsorge für Kinder und Arbeitslose, sehen wir uns gezwungen,

auf den meisten Gebieten völlig neue Maßstäbe anzulegen. So ist es nur natürlich, daß uns die Fasten und Kasteiungen der alten Mönchsväter in Staunen versetzen. Wochenlanges Fasten, Verurteilung des Körpers zur Schlaflosigkeit, Einmauerung des Mönchs in einen Felsspalt, der zur Not seinem Körper Raum gibt, Leben auf einer Säule oder einem Baum ohne auf Sturm, Regen und Kälte zu achten, alle diese bekannten aszetischen Formen, sind sie eigentlich zu Recht in dem Auftrag begründet: »Fliehe und rette dich«? Verleugnung der Welt? »Contemptus mundi«? Können sie auch der heutigen Jugend als Mittel zur Vollkommenheit empfohlen werden? Von daher scheint eine Apologie des orthodoxen Mönchtums für den modernen und kritisch-objektiven Leser der Heiligenlegenden unbedingt geboten.

Mehr als alles andere stellte den ersten Anstoß zur monastischen Berufung ein höherer Auftrag dar. Die bewegende Kraft zum Eintritt in den Mönchsstand war zweifellos die Stimme des Herrn. Eben jene Stimme rief dem großen hl. Antonius zu: »Willst du vollkommen werden, so verkaufe deine Habe, schenke den Erlös den Armen und folge mir nach.« Welche Deutung müssen wir folglich der »Verleugnung der Welt« geben? Dazu hilft ganz entscheidend die Lektüre der Quellenschriften: der »Ascetica« des hl. Basilius, der »Dicta Patrum«, der »Regulae« Kassians, der lateinischen »Pachomiaca« des hl. Hieronymus, der »Historia monachorum in Aegypto« des Kirchenhistorikers Rufinus, der Vita des großen hl. Antonius, der »Regula ad servos Dei« des hl. Augustinus, die uns die

tiefsten Wurzeln der Berufung zum Mönchtum freilegen, welche in der Aufgabe des weltlichen Wandels und dem Aufstieg zu höheren Horizonten einer Verwirklichung der christlichen Gebote beruhen.

Versuch der Annäherung an das vollkommene Sein

Es ist eine grundlegende Wahrheit, daß das Mönchtum ungeachtet seiner historischen Entwicklung nicht zur Gänze dem Bereich historischer Forschung unterworfen sein kann. Denn es besteht hauptsächlich als innerliches Leben in den Tiefen unserer Seele, wo es sich als verborgenes »Leben in Christus« der Beobachtung durch den Wissenschaftler entzieht. So nannte der Athosmönch Nikodimos (18. Jh.) mit Recht sein Handbuch für die unablässige geistliche Konzentration des mit den Feinden seiner Seele ringenden Mönchs »Unsichtbarer Kampf«. Dieser Titel ist vollauf berechtigt, da dieser »Kampf« nur höchst selten zum Gegenstand »äußerer« Aufmerksamkeit und Beobachtung wird. Deshalb verbleibt auch der das Wesen des Mönchtums erforschende Verstand, wenn ihm jede seinem Gegenstand verwandte Erfahrung fehlt – und das Mönchtum ist ja letztlich ein Komplex innerer, geistlicher Erfahrungen –, in einem Zustand der Unbeholfenheit in Anbetracht des Wertes der monastischen Lehren und Phänomene. Das Wesen des Mönchslebens und seiner Spiritualität können auch wir nur auf innerlichem und mystischem Wege durch Kontakt mit den geistlichen Erfahrungen von Vertretern der monastischen Spiritualität erkennen. Wenn wir uns mit dem äußeren Leben der ersten christlichen Einsiedler beschäftigen, die Spruchsammlung der »Dicta Patrum« studieren oder uns in die Lehren der mystischen Väter über Beschaulichkeit und Stille vertiefen, so bleibt das immer noch »unklares Schauen, wie durch einen Spiegel« (1 Kor 13,12). Wir können das Mönchtum mit einer Frucht vergleichen, deren Gestalt, Farbe, Form und Gewicht als vortrefflich beschrieben werden. Aber über deren Wesen können wir solange nichts aussagen, ehe wir nicht selbst von ihr gekostet haben.

Um jedoch imstande zu sein, Wesen und Gewicht des Mönchtums sowie die ihm zukommenden spirituellen Eigentümlichkeiten, die wir heute verallgemeinernd als orthodoxe Spiritualität zu bezeichnen pflegen, zu erfassen, müssen wir uns vorerst unbedingt mit jener Lehre der Kirche befassen, die von »der Erschaffung des Menschen nach Gottes Bild und Gleichnis, seinem beklagenswerten Sündenfall und dessen tragischen Folgen, sowie seines Loskaufs von der Schuld« handelt. Auf anderem Wege ist eine Antwort auf obige Fragen unmöglich, da die Lehre der Kirche und die in den Wüsten entwickelten mystischen und praktisch-aszetischen Systeme der Väter eine untrennbare Einheit bilden. Das Mönchtum stellt von seinem Wesen her eine der vollkommensten ethischen und spirituellen Ausdrucksformen der orthodoxen Kirche dar, die wir als eine höhere Lebensart bezeichnen können. Ja das Mönchtum ist geradezu »ein Christentum des Christentums«, da es am vollkommensten die Forderungen und Ziele der »Ecclesia militans« in sich vereint.

Gott hat den Menschen »nach seinem Bild und Gleichnis« geschaffen. Aus Liebe hat er ihn hervorgebracht, zur Vergöttlichung hat er ihn bestimmt. Nach der Lehre des hl. Gregor von Nazianz erstand der Mensch als ein Mikrokosmos der gesamten Schöpfung, berufen zum Lenker der sichtbaren und Deuter der geistigen Welt. Diese Berufung wurde in der Menschwerdung des göttlichen Wortes vollendet. »Als Gott Mensch wurde, erstrahlte das wahrhaftige Licht in alle Ewigkeiten«, sagt der hl. Nikodimos vom Berge Athos.

Die christliche Lehre kennt zwei Lebensformen, den ehelichen Stand und den Stand der Jungfräulichkeit. Nach Auffassung des hl. Athanasius ist der ehelose zweifelsfrei dem ehelichen vorzuziehen: »Es gibt zwei Wege in diesem Leben, der eine mittelmäßig und vital — ich spreche von der Ehe —, der andere engelgleich und unübertrefflich, die Jungfräulichkeit«. Die Ehelosigkeit bietet die Voraussetzungen zu moralischer und spiritueller Vollkommenheit, wie aus der Heiligen Schrift und der Tradition der Kirchenväter nachgewiesen werden kann. Darum, und nur deshalb, soll der ehelose Stand von denjenigen erwählt werden, die nach der Vollkommenheit streben.

Aber die Ehelosigkeit allein genügt noch nicht, solange die quälende Sorge für einen standesgemäßen Wandel in der Welt die Seele von Gott fernhält und die äußeren Versuchungen die Seele von ihrem Ringen um Reinigung abhalten. Aus dieser Erwägung wird die Weltflucht, das Anachoretentum, das Leben in der Wüste, verständlich.

Die Wüste wurde deshalb zur Stätte des geistlichen

Ringens gewählt, weil sie von Natur aus das Extreme fördert. Die äußerlichen Entbehrungen des Wüstenlebens dienen dem Ziel des Wiederaufstiegs zum »Bild und Gleichnis Gottes«, zur »ursprünglichen Einfalt«, zur Vergöttlichung der Seele. Hier in der Wüste kann sich die Aszese entfalten, die Abtötung des Fleisches, die im Evangelium geforderte »Gewalttätigkeit«, der »enge und beschwerliche Weg«, der Kampf um die Unterordnung des Minderen unter das Edlere und der Umwandlung des Widernatürlichen in das Naturgemäße, und von da in die übernatürliche Sphäre der seelisch-geistigen Bereiche. Hier spielt sich das lebenslange Ringen mit dem Teufel, mit der äußeren und inneren Welt ab.

Und tatsächlich hat die Kirche viele, die vom Verlangen nach Vollkommenheit getrieben ein Eremitendasein in der Wüste führten, in ihrer Heiligkeit bestätigt. Der hl. Nikodimos vom Athos beschreibt dieses Eremitendasein und seine Spiritualität folgendermaßen: »Unter vielen Versuchungen von seiten der Menschen wie der Dämonen, durch schärfste körperliche Enthaltsamkeit und andere Kasteiungen fast zu Mumien abgemagert, und in fortwährendem geistlichen Ringen, zeichneten sie sich in allen Tugenden aus und erwarben eine tiefe Schau der Heilswahrheiten, indem sie die Forderungen des Evangeliums nicht nur erfüllten, sondern sogar übertrafen und allen dafür Verständigen und ihnen Nacheifernden ein leuchtendes Beispiel gaben.«

Daneben gab es aber auch andere Motive, die dazu führten, daß sich die Wüsten Ägyptens und Palästinas

mit Einsiedeleien bevölkerten. Eines der bedeutendsten war die Notwendigkeit der Buße. Menschen, denen ihre Sünden seelische Traumata zugefügt hatten, suchten Heilung in der Stille der Wüste. So kamen bald auch vornehme und gebildete Männer und Frauen, und mit ihnen ungezählte Unbekannte, von der Liebe zu Gott geleitet in die Wüsteneien, nachdem sie zuvor erfahren hatten müssen, daß die Verehrung Gottes »im Geist und in der Wahrheit« inmitten der unabwendbaren Versuchungen der Welt ein Ding der Unmöglichkeit sei. Selbst der große Johannes Chrysostomus stellt sich ernsthaft die Frage, ob die Übung aller Tugenden in der Welt überhaupt möglich sei: »Wenn du behauptest, es sei möglich, auch inmitten der Welt die Werke der Tugenden zu vollbringen, und du das nicht leichthin, sondern nach reiflicher Überlegung vertrittst, so zögere nicht, uns dieses neuartige und seltsame Unterfangen zu lehren . . .«

Das praktische Mönchsleben hat seinen Namen von den mehr praktischen Tugenden der Mönche erhalten, sowie von den Mitteln zur seelischen Reinigung, welche diese anwandten und die vorzüglich aus Fasten, Nachtwachen und Gebet bestehen, wie das auch die kirchliche Hymnendichtung betont: »In Fasten, Nachtwachen und Gebet erlangte er himmlische Gnaden . . .«. Das mystische oder theoretische Mönchtum hingegen, — es wird heute meist als »beschaulich« bezeichnet —, erhielt diese Bezeichnung infolge des Überwiegens mystischer und beschaulicher Elemente aus der Lehre der Kirchenväter sowie der mehr beschaulichen Lebensart, der sie sich ergaben. Indem sie sich jedoch um die Entfaltung der

»geistigen und seelischen« Tugenden bemühten, vernachlässigten die Mystiker keineswegs die Werkfrömmigkeit, die nach Ansicht des hl. Gregor von Nazianz die notwendige Voraussetzung jeglicher Beschaulichkeit ist: »Die Werke sind die Vorstufe der Innerlichkeit«. Dieses Thema hat auch die Hymnendichter angeregt: »Die Werke fandest du, von Gott Erleuchteter, als Aufstieg zur Gottesschau . . .«. Und derselbe hl. Gregor betont an anderem Orte die Notwendigkeit der Reinigung des Herzens durch praktische Frömmigkeit und Gottesfurcht, indem er sagt:

> »Die an sich unbegrenzte Beschaulichkeit nämlich könnte auch in den Abgrund führen, die jedoch in Gottesfurcht Befangenen und Gereinigten erhebt sie zur Höhe. Wo Furcht, dort Befolgung der Gebote; wo Befolgung der Gebote, dort Reinigung von der Knechtschaft des Fleisches, die der Seele einen nebelhaften Schleier umwirft und diese die Strahlen der göttlichen Gnade nicht klar erkennen läßt; wo aber Reinigung, dort Erleuchtung; die Erleuchtung jedoch ist die Erfüllung der Sehnsucht der Größten, die nach dem Größten trachten. Darum muß erst gereinigt werden, wer sich dem Reinen nahen will . . .«

Was das mystische Leben der Väter anlangt, so ist zu sagen, daß sie ihre mystischen Erfahrungen aus den göttlichen Eingebungen in ihrem Herzen gewannen, die unerschaffene Wirksamkeiten des Heiligen Geistes sind. Indem sie sich von der Verkrampfung auf das eigene Ich lösten und sich in die Gelöstheit eines reinen Herzens versenkten, erhoben sie sich durch Gebet,

»freudeschenkende Trauer« und göttliche Liebe zu Gott empor. Und sobald sie sich in dem mystischen Bereich der unerschaffenen Energien Gottes befanden, empfingen sie in reicher Fülle die göttliche Erleuchtung. Hier herrscht die Schau des göttlichen Lichtes und die unsagbare Vereinigung mit Christus, welche diesen die mystischen Lehren ins Herz legte und die übernatürlichen Erfahrungen des »Lebens in Christus« vermittelte. Hier sagten sie wie der große Paulus: »So lebe nicht mehr ich, sondern in mir lebt Christus« (Gal 2, 20) und »Mein Leben ist Christus« (Phil 1, 21).

Vor mir liegen zwei Texte großer Kirchenväter, die als Ausdruck der Qualität echter orthodoxer Mystik zu betrachten sind und deren Gewicht über jeden Zweifel erhaben ist. Sie stammen vom hl. Basilius und vom hl. Gregor von Nazianz. Letzterer spricht seine glühende Sehnsucht nach der Schönheit der Stille und Abgeschiedenheit, deren Freund er von Jugend an war, in poetischer Weise aus:

> »Nichts halte ich für so erstrebenswert wie sich allen Sinneseindrücken zu verschließen und sich gleichsam außerhalb des Leibes und der Welt zu begeben, sich in sich selbst zu versenken und mit den Mitmenschen nur zusammenzutreffen, wenn unbedingte Notwendigkeit es erfordert; mit sich selbst Zwiesprache zu halten und Gott zu leben über das Sichtbare hinaus, und die göttlichen Eingebungen sich immer klar zu Bewußtsein zu führen und nicht mit den Dingen dieser Welt zu vermischen; das Licht, das keine Finsternis kennt, zu erschauen und in der Hoffnung schon die

> Herrlichkeit der zukünftigen Welt zu erlangen... wenn einer von euch diese Sehnsucht kennt, so weiß er, wovon ich spreche.«

Es ist sehr interessant hier klarzustellen, daß zu dem Zeitpunkt, als obiger mystischer Text abgefaßt wurde, die unter dem Namen des Dionysius Areopagita gehenden Schriften noch unbekannt waren, sollte sich nicht die Anmerkung des hl. Gregor in einer seiner Homilien »wie auch einige vor uns schon philosophiert haben«, auf diese beziehen. Jedenfalls enthält dieser Text Ausdrucksweisen, die auch Areopagita anwendet, und es zeigt sich hier die Übereinstimmung der mystischen Väter, wie der Empfang gemeinsamer Wahrheiten aus derselben Quelle.

Der andere Text des hl. Basilius führt uns in den Bereich der göttlichen Liebe, wo die Seele die Welt hinter sich läßt, in unaussprechbaren Rufen seufzt und die Stunde ihrer endgültigen Befriedung im Schoße des Geliebten ersehnt.

> »Was gibt es Herrlicheres als die göttliche Schönheit! Was könnte die Bedeutung der Größe Gottes übertreffen! Welches Verlangen der Seele ist so heftig und unstillbar, wie das von Gott jeder von der Sünde gereinigten Seele eingeflößte, die lauterer Gesinnung ist; die da sagt, ›Ich bin vor Liebe wund‹; gänzlich unaussprechlich und unerklärlich sind die Blitze der göttlichen Schönheit; weder kommt ein Wort an sie heran, noch kann das Gehör sie einfangen; und wenn du die Morgenröte anführtest, den Schimmer des Mondes und der Sonne Glanz, so wäre all das ungeeignet

für den Vergleich mit der Herrlichkeit und der Veranschaulichung des wahren Lichts so unwürdig, wie der Vergleich der Finsternis und Dunkelheit der Nacht mit strahlender Mittagshelle. Diese Schönheit ist unschaubar für irdische Augen und kann nur von der Seele und vom Geist erfaßt werden; und wenn es irgendwo den Heiligen aufleuchtete, so war der Glanz des Ziels ihrer Sehnsucht ihnen unerträglich.«

Aus all diesen Zeugnissen stellen wir fest, daß das Mönchtum als getreuer Ausdruck des Geistes der Kirche in Erscheinung trat, sei es in persönlicher Initiative, sei es in der Wüste, und es den tiefsten Bedürfnissen der christlichen Seele entgegenkam, vom Verlangen nach Buße bis zu den vollkommensten Formen der Gottesminne, von der Befreiung von den Leidenschaften bis zum innerlichsten Leben in Christus, von der Heilung der Wunden der Seele bis zur Erleuchtung durch den Heiligen Geist, von der Reinigung bis zur Vollkommenheit, vom Verlangen nach der Weltflucht bis zur mystischen Vereinigung mit Christus.

Von daher ist die Natur des Mönchtums eher transzendental zu nennen. Sie setzt sich aus zwei wesentlichen christlichen Elementen zusammen, aus Theorie und Praxis, »Maria und Martha«, von denen es die selig gepriesene Maria vorzieht. Die theologischen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe sind den sogenannten praktischen Tugenden ebenso vorzuziehen, wie die Seele dem Körper und der reine Geist der Seele, wenn auch, wie vorhin dargelegt, wer in vielen Kämpfen und Jahren »Maria« erworben hat,

natürlich auch Martha besitzt, allerdings in reinerer Gestalt und in vollkommener moralischer und geistlicher Entfaltung. Wer sich jedoch nur auf »Martha« stützt, läuft ständig aufs neue Gefahr, mitsamt seiner irdischen Gefährtin vom Wege abzuirren.

An diesem Orte müssen wir den im Mönchtum vorherrschenden eschatologischen Geist betonen, der sich durch die Gesamtheit christlicher Lehre hinzieht. Die eschatologische Sehnsucht ist das Ergebnis der Schau der Seele über diese pragmatische gegebene Welt hinaus in den Bereich, wo die Taten dieses Lebens ihren Wert bekunden müssen. Dieses eschatologische Verlangen spricht der Apostel Paulus aus, wenn er sagt: »Ich werde schon hingeopfert und die Zeit meines Aufbruchs steht bevor« (2 Tim 4, 6). Eschatologischen Gehalt hat sein Ausspruch: »Wir nennen keine Stadt unsere Heimat, sondern verlangen nach der zukünftigen« (Hebr 13, 14) und gleichfalls: »Unser Heimatrecht ist im Himmel« (Phil 3, 20). Eschatologisch ist auch die »Sorglosigkeit im Herrn«. Das Christentum muß in seinem Wesen eschatologisch sein, das lehrt uns das Leben aller hl. Väter, deren Seelen und Herzen von der Sehnsucht nach der Ewigkeit beherrscht waren.

Der Aufstieg vom Sinnlichen zum Übersinnlichen

Auch der Mönch ist nur ein Mensch und gehört als solcher der »Ecclesia militans« an. Er steht allerdings an deren Spitze, ist ihre Vorhut. Sein Ideal ist es, soweit das einem Menschen möglich ist, Glied der idealen,

vollkommenen Kirche zu werden, die weder »Falten noch Runzeln« hat. So betrachtet, ist der Mönch nie vollkommen, strebt jedoch ständig nach immer größerer Vollkommenheit. Es gibt allerdings immer wieder Rückschläge, Sündenfälle, Versagen und Irrtümer . . .

Gewöhnlich sind wir mit unseren Urteilen über Mönche strenger als notwendig. Wir wünschen uns schon hier einen vollkommenen, himmlischen, makellosen und unantastbaren Engel. Wir leugnen nicht, daß es – wie beim Weltklerus – auch hier Unwürdige und zu Unrecht oder mit falschen Vorstellungen in diesen Stand Aufgenommene gibt. Es ist dasselbe Problem, wie bei vielen Gliedern der Kirche im Laienstand. Andererseits kam es nicht selten vor, daß Mönche das letzte Ziel ihrer Berufung über den Mitteln zur Vollkommenheit vergaßen und diese Hilfsmittel zum ganzen Inhalt ihres religiösen Eifers machten. So gab es Übertreibungen. Sie verfälschten den echten Sinn der Aszese, verwässerten den Gehalt der Weltflucht und erschöpften sich in einem sterilen, fruchtlosen, erstarrten und sinnentleerten Formalismus.

Ehelosigkeit und Aszese sind nicht an und für sich verdienstlich, sondern nur dann, wenn sie als Hilfsmittel zu einem Aufstieg des leiblichen Elementes zu einem vergeistigten Leben verwendet werden. Der Mönch muß schöpferisch sein, er muß fortwährend Werke der Tugend hervorbringen. Seine Befreiung von allen familiären Verpflichtungen ist ein Mittel, das nur dann zum Guten führt, wenn er die freigebliebenen Energien in den Dienst eines geistlichen Heroismus stellt. Er unterwirft das Irdische und Sichtbare dem

höheren Ziel, um in die Welt des Unsichtbaren einzugehen. Die Mißverständnisse, Übertreibungen und Auswüchse können die Fundamente der Aszese nicht erschüttern. Der Mönch hält sich außerhalb der »Welt« auf, nicht, weil er diese als etwas Schmutziges oder Schändliches verschmähte, sondern um gerade in seiner Klause dieser dienstbar zu sein, in seinen Gebeten und im Beistand für verwundete und ermüdete Seelen, denen er jene Güter weitergibt, die er selbst vom Himmel empfangen. Jede Tugend, die des Nächsten vergißt, ist in ihrem Wesen versehrt, ist »invalid«. Die Wahrheit und die echte Tugend hat immer die Liebe zu Gott und zum Nächsten in ihrem Gefolge.

Die Heimat der der Welt abgestorbenen Aszeten ist letztlich der Himmel, nach dem sie sich auf dem Wege des Herzensgebetes und der Stufen der Mystik und mit Hilfe der Lehren der großen Mystiker des Mönchslebens des Orients, Evagrius Pontikus, Makarius, Nilus vom Sinai, Johannes Klimakus, Symeon des Neuen Theologen, des hl. Gregor Palamas und in neuerer Zeit des hl. Nikodimos vom Berge Athos, mit größter Anspannung Stufe um Stufe bewegen. Diese »Himmelsbürger« schauen das göttliche Licht, um an der Herrlichkeit Gottes teilzuhaben, durch die göttliche Gnade aber sogar selbst vergöttlicht zu werden, wenn man den gewagten Ausdruck des hl. Symeon des Neuen Theologen anwenden will.

Die kirchliche, kulturelle und soziale Funktion des Mönchtums

Die Orthodoxe Kirche zeichnet sich zwar durch ihren aszetischen und mystischen Grundton sowie ihre Neigung nach dem Jenseitigen, Überirdischen und Ewigen aus, ist aber gleichzeitig von der tätigen Fürsorge für ihre Gläubigen gekennzeichnet, die oft über alle Grenzen geht. Die gewaltige soziale Tätigkeit der Orthodoxen Kirche in byzantinischer Zeit, ihr Beitrag zur Entwicklung der byzantinischen Kultur und ihre führende Rolle im Ringen der orthodoxen Völker um die Wiedergewinnung ihrer Freiheit sind unwiderlegbare Beweise für diese praktische Aufgeschlossenheit.

Die Klöster im besonderen waren die Zentren geistlicher, aber auch weltlicher Bildung, und die einzigen Stätten, an denen das kulturelle Erbe der klassischen Antike weiter bewahrt und gepflegt wurde. Weiters erwiesen sie sich als Mittelpunkt einer lebendigen Theologie — kerygmatische oder pragmatische Theologie würden wir heute sagen —, die in der gelebten Verwirklichung der christlichen Wahrheiten fußte, als ein Ausfluß der Reinheit und des Lebens Christi, wie Johannes Klimakus lehrt. In den Klöstern wurden die großen Hirten und Theologen der Kirche herangebildet, um später in ihrem Wirken und in ihren Werken den monastischen Idealen ein leuchtendes Zeugnis auszustellen. Die Klöster mit ihrer Pflege der Psalmen und ursprünglicher liturgischer Formen waren es, welche die heute noch üblichen liturgischen Formen schufen und diese durch die großen Hymnendichter und Kirchenmusiker, die ohne Ausnahme Mönche waren, um die unvergleichliche orthodoxe Hymnendichtung und -komposition bereicherten, in denen die erhabensten Gefühle des von der Sehnsucht nach dem Göttlichen entrückten Herzens in beschwingten Rhythmen ihren Ausdruck fanden und später in Form von liturgischen Gebeten die erhabenen Wahrheiten des orthodoxen Glaubens entfaltet wurden.

Innerhalb der Klöster entwickelte sich unter den Händen von klösterlichen Künstlern, oder besser gesagt, frommer Seelen, welche die Geheimnisse der jenseitigen Welt schon hier augenfällig machen wollten, die byzantinische Kunst, in deren vergeistigten Schöpfungen der orthodoxe Christ nicht nur die Ideale seines Glaubens und Zeugnisse orthodoxer Frömmigkeit erblickt, sondern auch eine ständige Ermahnung zu Tugend und Reinheit.

Charakteristisch für das orthodoxe Mönchsleben ist das Phänomen der in den großen mystischen und theologischen Zentren gleichzeitig geübten Mildtätigkeit und Fürsorge. Außerdem darf nicht übersehen werden, daß es gerade die Eingeweihten jener mystischen Zirkel waren, die gleichzeitig an der Spitze der zahlreichen sozialen Einrichtungen der Kirche in Byzanz standen, da es die allgemein in monastischen Kreisen verbreitete Überzeugung war, daß die Aszese ohne tätige Liebe nicht zu der von den Mönchen erstrebten Vergöttlichung führe.

Alle authentischen Texte der alten Mönchstradition zeigen keine prinzipielle Feindschaft dem Natürlichen und dessen Gütern gegenüber. Nicht die Welt wird mit

Ablehnung, Haß und Kampf bedacht, sondern die Dämonen, die unsichtbaren Feinde. Die Natur wird als im Wesen gut und gesegnet betrachtet. Das Leben soll sich nach natürlichen Gesichtspunkten vollziehen, soweit es um natürliche Güter geht. (Evagrius von Antiochien: Vita des hl. Antonius d. Gr. PG 26,837–976). Auch der hl. Pachomius spricht sich nirgends gegen die Natur in einem feindlichen Sinne aus. Seine Angriffe und heftigen Bemerkungen wenden sich ausschließlich gegen die Dämonen. Und in der von Dionysius dem Jüngeren angefertigten lateinischen Übersetzung der Pachomius-Vita findet sich die Aussage: »contemnentes huius mundi negotia« (PL 73,249).

Ebenso lassen sich in dem Antonius d. Gr. zugeschriebenen Werk »Anordnungen und Ratschläge« (PL 103,432) und in der »Regula ad Monachos« des Abba Hesaias (PL 103,427) keine gegen Welt oder Natur gerichteten Wendungen finden. Cassian jedoch, der den größten Einfluß auf die weitere Entwicklung des Mönchtums, sowohl im Orient wie im Abendland ausübte, greift jene an, die an den irdischen Gütern hängen. Er verwirft alles, was die Seele von Gott abhalten könnte. Für den Einsiedler schickt sich nur die völlige Besitzlosigkeit, sagt er in seinen Institutionen (Institut. coenob. 5,36; 8,17). Wenn er der Welt gegenüber streng erscheint, so ist hier nicht von der Welt an und für sich die Rede, sondern von der Unordnung der Welt, die infolge des Sündenfalles der gestürzten Natur um sich gegriffen hat.

Zweifellos stehen diese Auffassungen unter dem philosophischen Einfluß eines Klemens von Alexandrien, eines Origenes und indirekt auch unter dem stoischer Ansichten. Die letzteren hatten verschiedene Güter für indifferent gehalten. Zu diesen »mediae« zählten sie z. B. den Reichtum. Sie können wohl dem Guten dienen, aber ebenso zum Bösen mißbraucht werden. Kein Gut ist bonum perpetuum. Weil diese irdischen Güter den einfachen Menschen jedoch oft verführen, sind die Mönche meist zurückhaltend in ihrem Gebrauch, besonders wenn sie der Bequemlichkeit Vorschub leisten, wie das Essen, das Wohlleben und die Sinnengenüsse. Sie raten zu Genügsamkeit, Nachtwachen und Selbstzucht, damit sich der Wille leichter nach oben emporschwingen könne, aufwärts zum »geliebten« Gott, und um das Gebet zu intensivieren. Die Neigung des »Fleisches« zum Sinnlichen und zur Weichlichkeit hemmt die Intensität, den Schwung, die Beziehung zu Gott, und stört das Gebetsleben.

Formen mönchischen Lebens

Zu bestimmten Zeiten und in gewissen Gebieten kam es zum Vorherrschen übertriebener aszetischer Strömungen, wie der Styliten (Säulensteher), Boskoi (wie das Wild auf Bäumen und unter Sträuchern hausender Einsiedler) oder der Akoimeten (Schlaflosen). Daneben gab es auch extreme mystische Strömungen, die sich jedoch nicht gegen die Kirche und ihr Werk richteten, sondern nur die Tatsache bestätigten, daß in diesen monastischen Zentren ohne Rücksicht auf die

Umweltverhältnisse bald gedämpft und bald heftig auflodernd, aber ununterbrochen und niemals verlöschend, die Flamme des mönchischen Enthusiasmus brannte, die jederzeit die orthodoxe Frömmigkeit befeuerte.

Da für bestimmte Charaktere auch die Einsamkeit ihre Gefahren in sich birgt, entstand das Gemeinschaftsleben der Mönche im Coenobium, dem Kloster, das später, zumindest im Abendland, zur Regel wurde. In diesem hilft einer dem anderen, verfolgt aufmerksam und hilfsbereit dessen geistlichen Werdegang und steht ihm mit Ermahnungen und Ratschlägen bei. Die Bruderschaft, der Konvent, bietet Sicherheit, verhindert Übertreibungen und formt das ideale Klima für die zur Heiligung bestimmten Seelen.

Von leidenschaftlichem Enthusiasmus bewegt halten viele Gläubige ihr weiteres Verbleiben im Schoße der weltlichen Gesellschaft nicht länger für gerechtfertigt und betrachten es als ihnen auferlegte Verpflichtung, sich auch räumlich aus der »Welt« zurückzuziehen, um fern von dieser in den Wüsten und auf den Bergen einsam als Mönche zu leben. Gerade diese »Flucht« aus der menschlichen Gesellschaft wird als unentbehrliche Voraussetzung für alle jene betrachtet, die zum »Gipfel der Philosophie« emporsteigen wollen. Dies ist auch das neue Element, das seit damals zu dem bereits seit Anbeginn geübten enthaltsamen christlichen Leben hinzukommt und damit die monastische Bewegung hervorbringt. Der Flucht aus der Welt folgt eine Verschärfung jeder Art von Askese auf dem Fuß, in einem für die ältere Zeit häufig völlig ungewohnten Ausmaß,

dem sich jene ersten Anachoreten ergeben, die als Einsiedler leben, »in Wüsteneien und auf Bergen, sowie in Höhlen und in den Spalten der Erde«.

Auf diese Weise erscheint das schon in den ersten Jahrhunderten verbreitete und von Origenes und anderen Kirchenlehrern beschriebene aszetische Ideal seit jener Zeit als monastisches Ideal, als neues Leitbild christlicher Vollkommenheit. Es fordert allerdings gesteigerten Heroismus, die Entfernung aus der Welt, die Lösung aller verwandtschaftlichen Bande, völlige Selbstverleugnung, Opfer und Kämpfe, in denen nur jene Gläubigen, deren Enthusiasmus zum Vollbringen von Taten heroischer Frömmigkeit stark genug war, die jedes herkömmliche Maß überstiegen, bestehen konnten. Wenn man sich das vorhin Ausgeführte vor Augen hält, so wird man nicht weit von der Wahrheit sein mit der Vermutung, daß das Ende der Verfolgungen, in denen sich die Bekenner und Martyrer unter schwersten Opfern bewährt hatten und unerschütterlich ihren Glauben und ihre Hingabe an den Erlöser Christus beibehielten, sicherlich zum Auftreten der vom Gläubigen heroischen Opfermut fordernden Mönchsbewegung beigetragen habe.

Das coenobitische Kloster könnte als endgültige Abschlußform der Entwicklung des Mönchslebens betrachtet werden, blieb es jedoch nicht. Hatte es ursprünglich die strenge Aszese der Einsiedler gemildert, so verschärfte es diese später beträchtlich. Darum ließ sich im Mittelalter eine Bestrebung nach Lockerung beobachten, die schließlich zum Entstehen des »idiorhythmischen« Mönchtums führte. Die beschaulich ver-

anlagten Mönche, die sich ganz der Betrachtung und der Versenkung in die göttlichen Geheimnisse befleißigen wollten, drängten darauf, von den praktischen und durch die Gemeinschaft bedingten Verpflichtungen entbunden zu werden, um so ganz für ihre geistlichen Belange frei zu werden; gemeinsam mit ihnen meldeten auch kränkliche und schwächere Brüder Beschwerden an.

In den idiorhythmischen Klöstern verbleiben die Verwaltung, die Kleidung, zum Teil das Gebet, ferner der gesamte liturgische Gottesdienst, Arbeit und Wohnung gemeinsam, während die persönlichen Frömmigkeitsübungen und das Essen jedem einzelnen überlassen sind. Das idiorhythmische Mönchsleben kann unter diesem Aspekt als Wiederbelebung der frühchristlichen Lauren Palästinas betrachtet werden, die Zusammenschlüsse von Einsiedlern darstellten.

Jene Mönche, die sich den vorhin genannten Werken widmen und das Ringen um die Befreiung von den Leidenschaften und die Erfüllung der verschiedenen Dienstleistungen innerhalb der Klostergemeinschaft zum Ziele haben, wurden früher »praktische« Mönche genannt. Oberhalb dieses praktischen Stadiums gibt es allerdings eine höhere Stufe in der Skala der mönchischen Vervollkommnung, und zwar die »Theorie«, das heißt das Streben nach einer direkten Begegnung mit Gott, vermittelt durch das Phänomen der Gottesschau. Diesen Unterschied in der Zielsetzung der Mönche finden wir schon sehr frühzeitig in einem Gedicht des hl. Gregor von Nazianz:

»Willst du die Praxis erwählen oder die Theorie?
Die eine zeigt gute Werke, die andere bessere.
Beide aber sind recht und vortrefflich,
du aber entscheide, welche du vorziehst.«
(Tetrastichon I, PG 37,928)

Die Abgeschiedenheit stellte für das Mönchsleben eine unaufgebbare Bedingung zur Erlangung der Vollkommenheit dar, und zwar sowohl die innere Ruhe und Ausgeglichenheit (Hesychia) als auch die äußere Stille, mittels derer die Ursachen und Reize der Leidenschaften abgewiesen werden.

Außerdem war auch die Beobachtung des Schweigens engstens mit der christlichen Aszese verbunden, wenn sich auch die ursprünglichen Tendenzen der Mönche hauptsächlich gegen ein Überhandnehmen der Schwatzhaftigkeit richteten und einen möglichst sparsamen Gebrauch des Wortes nahelegten. So meinte der Abba Poimen in toleranter Weise: »Wer Gott zuliebe spricht, tut gut daran, und wer Gott zuliebe schweigt, desgleichen.« (Dicta Patrum, Poimen 147).

Jedenfalls wurde im Zuge der späteren Ausprägung der Spiritualität das Element des Schweigens, wenn es auch niemals einseitig das Denken der Mönche beherrschte, stärker betont und konkret mit dem betrachtenden Gebet in Verbindung gebracht. Man kam zu der Ansicht, daß das Gebet, als Frucht der Gesinnung des Herzens, nicht unbedingt laut gesprochen werden müsse, da der Schall der Worte den Betenden sogar ablenken könne. So entstand das betrachtende, geistige Gebet und das aus wenigen, aber inständig wiederholten Worten bestehende »Jesus-Gebet«.

Im Bereich absoluter Stille bewegen sich die »geistigen Augen« der in mystischer Schau geübten Mönche; sie werden dadurch unsichtbarer Schauspiele teilhaftig und erlangen geistliche Erfahrungen, die sich nur schwer beschreiben und konkret formulieren lassen. Sie leben in ständiger Erleuchtung, sie schauen das Licht und begegnen dem Licht. Dieser symbolische Ausdruck »Licht« begegnet fast auf jeder Seite der Schriften der Mystiker, so bei Symeon dem Neuen Theologen und Gregorios Palamas.

Dieses Licht ist unerschaffen und stellt einen Bestandteil des Göttlichen dar, der den seiner Schau Gewürdigten über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erhebt.

Wir haben mit Realismus die Ideale des orthodoxen Mönchtums aufgezeigt, ohne seine Schattenseiten in Vergangenheit und Gegenwart zu verbergen. Der Historiker wird immer und überall auf diese Schatten stoßen, sowohl im Orient, wie auch im abendländischen Mönchtum. Es ist aber niemand gedient, wenn man die Mängel übertreibt und dadurch die Lichtpunkte verdunkelt.

Heute macht das Mönchtum zweifellos eine große Krise durch. Der Heilige Berg Athos z. B. findet kaum noch Nachwuchs für seine imposanten Klosteranlagen. Es gibt heute nur wenige, die der so bequem und annehmlich gewordenen Welt den Rücken kehren und allein Gott leben wollen. Das ist aber weniger eine Krise des Mönchslebens, als der Spiritualität im Ganzen gesehen. Die Geschichte kennt solche Krisen, die kommen und vergehen, wie Ebbe und Flut.

Hier sollte es nur darum gehen, die tiefsten Motive und hauptsächlichsten Ziele orthodoxer monastischer Existenz dem abendländischen Leser verständlich zu machen, damit er sich nicht von den äußerlich in ihrer Strenge erschreckenden Bußübungen und Kasteiungen abschrecken läßt, denen sich die orthodoxen Mönche, als treue Nachfolger ihrer in Heiligkeit bewährten Mönchsväter, heute noch unterziehen, und damit er zur Erkenntnis des letzten Sinnes des vielfältigen Komplexes praktischer und theoretischer Spiritualität gelange, der in der Unterwerfung des Fleisches unter den Geist besteht.

VIII

Die Rolle der Ikonen im liturgischen Leben

Um den Sinn und die Bedeutung der Bilder in der Orthodoxen Kirche zu verstehen, muß man sich in ihre liturgische und geistige Welt versetzen. Hier wird Kult nicht als einfache Andachtsübung einer einzelnen Person verstanden, sondern der Gläubige bringt Gott sein Lob in lebendiger Vereinigung mit der ganzen Gemeinschaft dar, auch mit den verstorbenen Brüdern, die schon in der Ewigkeit sind. Die Ikonen, seien es Fresken oder gemalte Tafelbilder, sind gleichsam der Ausdruck dieser »Koinonia«, dieser Gemeinschaft zwischen Lebenden und Verstorbenen.

Die Urkirche hat keine neue Kunstgattung in die Religion eingeführt. Sie hat bereits vorhandene Formen ihren neuen Zwecken angepaßt. So wurde für liturgische Zwecke ein neuer Symbolismus geschaffen, der im Dienst einer mystischen Weltschau steht und den Menschen von dieser vergänglichen Welt zu den Schönheiten des ewigen Lebens erhebt.

Aber diese Vorliebe der Kirche für die Ikonographie in ihrem liturgischen Leben wurde Gegenstand lebhafter Kontroversen und zahlreicher Mißverständnisse. Die Bilderstürmer insbesondere haben ihr einen heftigen Widerstand entgegengesetzt. Man muß freilich hinzufügen, daß sie in gleicher Weise die Grundwahr-

heiten des Glaubens angriffen. Die Lehrer der Kirche haben sich in ihren berühmtesten Schriften gegen sie gewandt und diese Praxis mit theologischen Gründen gerechtfertigt. Damals erschienen eine Reihe apologetischer Werke, die klar den Sinn der Ikonen und ihren Nutzen für eine lebendige Frömmigkeit darstellten.

Dieses Thema stellt sich unter verschiedenen Aspekten dar, die sich hier nicht alle in Kürze behandeln lassen. Es gibt zahlreiche Werke von Spezialisten über den archäologischen und künstlerischen Wert der byzantinischen Ikonographie, die man für die hier zu behandelnden Einzelheiten zu Rate ziehen muß. Wir befassen uns hauptsächlich mit der geistigen und geistlichen Aussagekraft der Ikonographie im Rahmen des liturgischen Lebens der Orthodoxen Kirche.

Kontakt mit dem Unendlichen

Byzanz bietet mit seinem besonderen Kunststil der ganzen Welt, und besonders nach dem Bruch mit Rom, ein vollendetes, grandioses Heiligtum und läßt die geheimen Stimmen einer Kirche vernehmen, von denen die mystischen Künstler innerlich erfüllt sind bis zum Ende des 12. Jahrhunderts.

Hier zeigt sich die Kirche als ein einheitliches Ganzes, das in sich birgt eine Metaphysik, eine Poesie, eine Ethik, einen Kodex praktischer Lebensregeln; der Maler erreicht in seiner Ausdruckskunst, oft unbewußt, die höchsten Grenzen des theologischen Wissens seiner Zeit. Er besitzt ein religiöses Gespür, das im wesent-

lichen übernatürlich ist und alle nationalen Grenzen sprengt und sogar von den Kämpfen der Konzilien gegen die Führer der Irrlehren unberührt bleibt.

Künstler aller Richtungen und jeglicher Herkunft, früher persönliche Feinde, versöhnen sich jetzt im Schatten des Kreuzes. In einer von der Kirche ermutigten einmütigen Bewegung bieten sie dem Herrn ihren Dienst und vor allem ihre Seelen an. Ihr Werk ist oft wie durchdrungen und verklärt von der persönlichen Begegnung mit dem Messias in ihrem Leben.

Mißachtung der als gültig anerkannten Schönheitsregeln und Verwerfung eines jeglichen Naturalismus verbinden sich mit einem mächtigen, erst linkisch, dann vollendet zum Ausdruck gebrachten Verlangen, über das Individuelle hinauszugehen und das einzelne Bildwerk in den Chor der liturgischen Gemeinschaft einzufügen: so etwa stellt sich uns eine Engelsgestalt im mystischen Chor der Seraphinen dar, wie sie von Isaias in seiner apokalyptischen Vision so gerühmt werden.

Der Widerschein der Wachskerzen, der sich bei sinkender Nacht auf die leuchtenden Mosaiken ausbreitet, genügt, um einen phosphoreszierenden Strom hinzulegen, einen flammenden Grat, einen rötlichen Schild, den Fluß, die Felsen und den Himmel, auf denen sich, scharfgeschnitten, die riesenhaften Silhouetten ablösen, die sich abwechselnd zum Himmel emporrecken oder vor dem Allmächtigen niedersinken. Was immer ihre Bedeutung sein mag, diese Bildkompositionen, die so streng nuanciert sind, daß manche sie für roh halten, tun uns keinerlei Gewalt an.

Solange ein Ikone noch in der Ausführung begriffen ist, drängt sie mit aller Kraft nach Vollendung. Hier ist ein Ansporn, ein Sprungfeld, eine Stütze, eine offene Türe für schöpferische Arbeit. Um 715 (zur Zeit Leos des Isauriers) schrieb der Patriarch Germanos von Konstantinopel: »Die Kirche ist die Wohnung Gottes, der heilige Tempel, die Stätte des Gebetes, der Leib und die Braut Christi: geheiligt und heiligend, gereinigt und reinigend, geschmückt vom Heiligen Geist, duftend nach der Myrrhe des Blutes Christi; in ihr begegnen sich Himmel und Erde, der Ort, wo der Gott des Himmels wohnt und wirkt« (Myst. Erklärung der Liturgie, erhalten unter seinem Namen, trotz späterer Einschübe; PG 98, 384–453).

Es handelt sich keineswegs um eine rhetorische Übertreibung des Patriarchen; denn Kunst und Glaubensgeist befanden sich, nachdem sie sich einmal dieser Aufgabe bewußt geworden waren, in vollem Einvernehmen.

Nun ist freilich die Kirche nicht nur eine Augenweide. Der Gläubige findet in ihr Freude, Kraft und Herzensfrieden ohne Ablenkungen, wenn er den heiligen Funktionen beiwohnt. Fast niemand denkt noch daran, daß diese Prozession der Gläubigen gleichsam eine Verlängerung der Triumphierenden Kirche sein soll, der Himmel auf Erden, Gott unter uns. Die Kirche mit ihren liturgischen Feierlichkeiten ist ein Abglanz der himmlischen Herrlichkeit.

Konstantinopel war zur Hauptstadt der damals bekannten Welt geworden. Die Leier des Romanos, des

Fürsten der Meloden, der Hymnendichter, bringt die religiöse Poesie wieder in Schwung.

Das ist ohne Zweifel das Vorspiel zu jener Wiedererneuerung, die die Nation zum Osten zurückführt und den Triumph der Mazedonischen Dynastie vorbereitet, der Byzanz zum Höhepunkt führt (867 bis 1056). Von da aus dringt der Hellenismus in Armenien ein und die Mähren, Bulgaren und Russen werden zum Christentum bekehrt.

Die Orthodoxie bedient sich der Malerei, ähnlich wie der Predigt, zur Unterweisung der Gläubigen.

Die Ikonographie entspricht den Bedürfnissen der Gemeinde, sie löst sich von der Architektur und entfaltet ihre Kraft im Unendlichen, um hier das Unstoffliche zu finden. Achtbare Meister wie Manuel Panselinos, den man den Raffael der byzantinischen Malerei nennt, geben ihren Namen her für die Aufgliederung in verschiedene Richtungen des künstlerischen Ausdrucks. Man beginnt sogar sich für die Kritik der Darstellung zu interessieren (Georges Duthuit »Byzance et l'Art du XII[e] s.«, S. 99. Verlag Stock, Paris 1926).

Obwohl es keine eigentliche Theologie der Ikonen gibt, nimmt die Orthodoxie als unbestrittenen Grundsatz an, daß gewisse göttliche Attribute sich nach außen unter der Form irdischer Wirklichkeiten kundtun können. Was die Ikone ausmacht, ist weniger das Holz und die Farbe, als die Gestalt, die Persönlichkeit selbst, die dargestellt wird, worauf die Kirche größtes Gewicht legt.

Wir alle sind »Ikonen«, Bilder, im analogen Sinne;

denn wir sind nach der Heiligen Schrift erschaffen nach dem Bilde Gottes, wir tragen an uns seine göttlichen Züge: vor allem unsere Seele. Deshalb wird im liturgischen Leben von der Kirche auch den Gläubigen Ehre erwiesen; während der Eucharistie begnügt sich der Priester nicht damit, die Bilder Christi und der Heiligen zu beräuchern, er inzensiert auch die anwesenden Gläubigen und ehrt in ihnen das Bild Gottes, die lebendigen Ikonen.

Der Gedanke, daß der Christ die Darstellung und Nachbildung der göttlichen Ähnlichkeit ist, der einzige Archetyp der Gottheit, findet sich in mehreren literarischen Texten ausgedrückt. So heißt es im Totenoffizium, daß der Verstorbene, weit davon entfernt, bloß Staub und Asche zu sein, die von der Erde verschlungen werden, vielmehr »das Bild Deiner unaussprechlichen Herrlichkeit« ist, obwohl er die Spuren der Sünde an sich getragen hat: »Ich klage und weine, wenn ich den Tod betrachte und wenn ich sehe, wie die menschliche Schönheit, die nach dem Bild Gottes geschaffen ist, ins Grab versenkt wird ohne Form und Gestalt und Glanz.«

Der Cherubim-Hymnus ist hierin sogar noch ausdrücklicher, wenn er sagt, daß die Christen die mystische Nachbildung der Cherubim sind.

Die hauptsächlichsten Argumente Theodors von Studiu, des Verteidigers der Ikonen, gliedern sich in zwei Gesichtspunkte: die theologische Betrachtungsweise unter Hinweis auf das Dogma der Inkarnation, und die symbolische Betrachtungsweise unter Vergleich der Ikone mit ihrem Original.

Hinsichtlich der ersten Betrachtungsweise verwirft Theodor, ein Verteidiger der Ikonen wie früher Johannes Damaszenus, alle vorgeblichen Gründe der Bilderstürmer, die behaupten, jeder Versuch, in einem Bild die menschliche Natur des Logos zu umschreiben, führe unausweichlich zur Häresie des Nestorius. Er stellt ihnen die Ansicht entgegen, wir könnten das Bild des Sohnes nicht von dem des Vaters abtrennen; wie wir dem Vater Ehre erweisen in Einheit mit dem Sohne, so verehren wir auch, wenn wir das Bild des Sohnes verehren, in gleicher Weise den Vater. Es besteht also eine Wechselbeziehung zwischen Urbild und Abbild. Aber eine solche Beziehung muß nicht zur Gleichsetzung des physischen Seins führen, weil sie ja nur die formale Ähnlichkeit betrifft. Denn Original und Kopie unterscheiden sich ja nicht in der dargestellten Person, ›hypostatisch‹, sondern nur in ihrer je eigenen Seinsweise. Den Ikonen die Verehrung verweigern würde folglich soviel bedeuten wie sich weigern, Christus anzubeten. Es ist die gleiche Wahrheit, die schon der hl. Basilius gelehrt hat, daß die Gläubigen in Form einer »Metapher« oder Übertragung, wenn sie die Ikonen verehren, nicht auf das Holz und das Material schauen, aus dem sie besteht, sondern auf denjenigen, den sie darstellt.

Er schließt seine Beweisführung mit dem Gedanken, daß die Menschwerdung in keiner Weise die göttliche Natur beeinträchtigt. Ein wahrnehmbares Bild, eine leibliche Gestalt ist Christus gegeben, um ihn unserem Geist zugänglich zu machen. Seine göttliche Erscheinung hat Christus vom Vater her. Aber seine menschliche Erscheinung hat er von seiner Mutter und so wird er uns in sinnlicher Erfahrung zugänglich. Sein Leiden als Mensch setzt menschliche, physische Verhältnisse und Vergleichsmöglichkeiten voraus, die von lebendigen, der Zeit und Vergänglichkeit unterworfenen Geschöpfen beschrieben und begriffen werden können.

Der hl. Theodor wurde 759 in Konstantinopel in einer wohlhabenden christlichen Familie geboren. Von Kindheit auf fühlte er sich zum Mönchsleben hingezogen, zumal ihm die große Frömmigkeit seines Onkels mütterlicherseits, des hl. Platon, als Vorbild diente. Um 798 übernimmt er ein altes Kloster des Patriarchen Tarasius, das aus dem 5. Jahrhundert stammte und den Namen Studiu trug und das unter seiner Leitung und begeisterten Führung zum ersten Mönchszentrum von Byzanz wurde und bis zu 1000 Mönche zählte.

Wir legen besonderen Nachdruck auf den Kampf Theodors des Studiten gegen die bilderstürmerische Politik Leos V. des Armeniers, der diejenige Leos III. fortsetzte und 814 vergeblich versuchte, für seine Sache auch die Hauptvorkämpfer für die Ikonen, den Patriarchen Nikephorus und Theodor selbst, zu gewinnen.

Weil das Bild nicht mit dem Wesen des Urbildes identisch ist, sondern nur Ähnlichkeit mit der Person besitzt, richtet sich die Verehrung (»proskynesis«) in verschiedener Weise auf das Bild und sein Urbild. Von der verschiedenen Zielrichtung der einzigen »proskynesis« empfängt sie auch verschiedene Bezeichnungen. In Richtung auf das Bild wird die »proskynesis« nicht seinetwegen vollzogen, insofern es ein eigenes Sein hat, sondern einzig wegen der dargestellten Ähnlichkeit

mit dem Urbild; man nennt sie folglich nur »relativ« (»schetike«). In Richtung auf Christus dagegen geschieht sie unmittelbar um seiner selbst und seiner Gottheit willen und heißt deshalb »anbetende Verehrung« (»latreutike«).

Eine sichtbare Stütze des geistigen Kultes

Die unerläßliche Gegenwart der Ikonen bei den Gottesdiensten beweist klar, daß sie nicht nur ein frommes Zierstück im Gesamtgefüge der Liturgie sind.

Die Byzantiner, ein Volk trunken von der Gottheit, tragen in ihren Prozessionen die Ikonen mit und werfen sich unablässig vor ihnen nieder, Bilder, die sie mit ihrer fiebernden Begeisterung und ihrem Blut bezahlt haben. Dieses Volk steht noch unter dem bezaubernden Einfluß der antiken Kultur, einer physischen Welt, die in staunender Betrachtung vor der überirdischen Welt steht. Man muß sich in eine Prozession in einer byzantinischen Kirche mischen, während der Karwoche oder an Ostern, um festzustellen, daß sie in ihrer ganzen Anordnung von östlicher Mystik und Gemeinschaftsliturgie erfüllt ist. Man muß sie Schritt für Schritt begleiten, den ganzen Weg entlang, im Spiel des Lichtes ihrer Kerzen. Diese mystische Grundstimmung stößt zusammen mit der begleitenden Musik hinein in das Bewußtsein, läßt das Herz auf einem erhellten Weg voranschreiten, bringt innere Entwicklungen in Gang, läßt uns die Sorgen des Alltags meistern und neue Lobeshymnen ersinnen.

Es möge genügen, an die großen Prozessionen in nationalen Notzeiten zu erinnern, bei den Angriffen der Türken auf die Heilige Stadt, die sich unter den Schutz des Pammakaristos stellte, als sich vor dem Bild der »Deomene«, der fürbittenden Muttergottes die vom Schrecken erfaßten Christen niederwarfen.

Auf dem Höhepunkt von Byzanz erfüllte die Hagia Sophia so recht die Aufgabe einer »Mutter Kirche«; als Mutter gewährt sie Schutz und gibt Weisungen. Sie ist wie eine lebendige Schöpfung: sie schmückt sich mit Steinreliefs, sie verdüstert sich zum Zeitpunkt von Calvaria, sie lächelt mit ihren strahlenden Lichtern in den Weihnachtstagen. Das Gotteshaus ist nicht mehr für sich allein Anfang und Ende. Es vermählt sich mit dem Drama der Messe, das ein ganzes Jahr dauert, und jedes Fest der Menschen, in Zeiten des Jubels oder der Unruhe, ist eine Etappe seines Schicksals.

Wir stellen also fest, daß die Christen bei der Ausübung ihres Kultes sich nicht von der Gottheit trennen können. Sie wollen, daß die Muttergottes und ihr Sohn an ihren Ängsten teilnehmen; Geschöpf und Schöpfer bilden somit ein gemeinsames Ganzes. Es gibt keinen Abstand zwischen den Betern und ihrem Ewigen Mittler, wie der Hebräerbrief uns lehrt. Die Ikone, die verehrt wird, verharrt nicht in Passivität, wie ein rein materieller Gegenstand. Sie scheint teilzunehmen an den Bitten, die man an sie richtet. Da sind flehende Gesichter, jung und alt, da ist aber auch die Muttergottes, die fleht.

Ohne Zweifel existiert, wie für die anderen Themen des theologischen Denkens, eine direkte Beziehung zwischen dem neuplatonischen philosophischen System und den Anfängen der Ikonographie, die einwandfrei unter dem Einfluß des Platonismus steht.

Schon das hellenistische Denken glaubte nicht mehr an die reale Vergegenwärtigung der Gottheit. Es glaubte nicht mehr an die lebendige Wirklichkeit des Bildes und setzte es nicht mehr mit der geistigen Wesenheit der Gottheit gleich. Es gab jedoch Leute aus den einfachen Volksschichten, die die Wirklichkeit mit der materiellen Nachbildung verwechselten. Wie uns Plutarch berichtet, glaubten einige Griechen aus Mangel an Kultur und Erziehung, die Darstellungen der Gottheiten in Bronze oder Stein seien gleichsam ihre Verkörperung, statt ihr Symbol oder Bild.

Um diese Mißverständnisse zu bekämpfen, versuchten zwei volkstümliche Philosophen des 2. und 3. Jahrhunderts v. Chr., Dios Chrysostomos und Maximus von Tyrus, die Praxis der Schaffung von Bildwerken zu verteidigen. Ihr Hauptargument ist, der Gebrauch von Bildern sei ein Zugeständnis an die menschliche Schwäche. Sie beteuern, der ideale Kult vollziehe sich im Geiste, wenn sich dieser über alle sichtbaren Bilder erhebt. Aber leider könnten nur wenige Menschen dahin gelangen; die meisten spüren die Gegenwart Gottes leichter mit Hilfe von Bildern.

Nach den Philosophen offenbart sich der Schöpfer im All, in der Natur, in den Wundern der Sterne und

des Firmaments; aber Er ist uns immer ferne. Folglich bringt uns das Bild näher zu Ihm hin. Und wir kommen an die Gottheit näher heran, durch den Gleichnischarakter der Bilder, indem wir die menschlichen Formen übertragen in die Welt der geistigen Gestalten und Wirklichkeiten.

Auf der anderen Seite betont Plotin nachdrücklich den Gesichtspunkt: das Bild ist mehr als ein einfaches Symbol, weil es Wahrheit enthält und diese den Betrachtern vermittelt.

Die platonische Dialektik hat nichts zu tun mit derjenigen der Sophisten, die ihre Gegner durch ein Spiel mit Worten und logischen Kniffen zu überreden versuchten. Nach Platon kommt Wissen und Methode den lauteren Geistern zu, als Mittel zum Suchen und Finden der Wahrheit. Der Philosoph gibt zu, daß die wahre Erkenntnis oder Gnosis unzugänglich ist; wir müssen versuchen, mit sinnlichen und sichtbaren Mitteln zu ihr zu gelangen. Unendlich und unveränderlich breitet sich die Welt der Ideen vor dem hellsichtigen Geist aus, der nicht imstande ist, sich ihnen zu nähern und sie alle zu erfassen.

Die sichtbaren Dinge sind somit nur die Erscheinungen, die Gegenstücke und Nachbilder der Ideen, die in Wirklichkeit die Welt beherrschen. Von der Tatsache her, daß diese Bilder sich bis zu einem gewissen Grad mit der Welt der Ideen verbinden, besitzen sie einen bestimmten Wert und Gehalt und vermögen sich unseren sinnlichen Kräften kundzutun. Aus diesem platonischen Prinzip ergibt sich, daß die bildenden und malenden Künste für die wissenschaftlich geschulten

Geister nicht ohne Bedeutung sind. Denn sie helfen in weitem Umfang zum letzten Ziel, dem Besitz der Wahrheit vorzudringen. Diese Sinnbilder oder Symbole sind nützlich als Ansporn und Ausgangspunkt unserer Seele für ihren Höhenflug; sie geben den Anstoß und wecken das Verlangen, kraft deren sich die Seele zu einem Gegenstand erhebt, der mit der Gottheit verbunden ist: im Aufstieg vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, vom Vergänglichen zum Ewigen; von den Bildern und Schatten zu den Urbildern, vom Relativen und Bedingten zum Absoluten, das der reine Geist erfaßt ohne Hilfe einer Hypothese.

Unter Ideen versteht also Plato nicht die gewöhnlichen Gedanken, die unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen, auch wenn sie sich mit körperlichen Formen verbinden, die ihrerseits unter unsere Sinne fallen. Vielmehr meint er damit die geistigen Bilder der Seinsdinge, die auf der Ebene des reinen Denkens erschaut werden, gewöhnlich in der Gestalt von selbständigen Urbildern oder Urbegriffen, die wir außerhalb unser vorfinden und die jede sinnliche Erkenntniskraft übersteigen.

Diese Ideen haben ihren Aufenthalt an einem überirdischen Ort. Daher stellt die metaphysische Welt das Urbild und Modell der sichtbaren Welt dar; wir können von ihr zum mindesten die zahllosen Kopien und vielfältigen Nachbildungen kennen, die in der Welt umgehen und deren Quelle und unveränderliches Vorbild die Ideen sind.

Die Gottheit steigt mit all ihren Attributen in das Bild herab. Auf diese Weise kann sich der Anbetende

viel mehr der Gottheit nähern. Die Weltseele kann nach Platon zwar nicht im Stoffe wohnen. Aber bestimmte Stoffe ziehen sie auf Grund ihrer Qualität durch eine gewisse Sympathie oder Verwandtschaft an. Was dem Stoff diese Qualität verleiht, ist die Ähnlichkeit, die Ebenbildlichkeit, die alles anzieht und zu sich ruft, was »relativ« ist. Wir begegnen hier wiederum dem Vergleich mit dem Spiegel, der die sichtbare Form eines Gegenstandes ergreift, sobald dieser in sein Blickfeld eintritt.

Die Verteidigungsschriften der großen Vorkämpfer der Ikonenverehrung, des hl. Johannes Damaszenus und Theodors von Studiu, standen unter dem Einfluß dieser hellenistischen Theorien und haben ihnen eine christliche Deutung gegeben. Der Gedanke, daß in den Abbildern etwas auf das Urbild Bezügliche oder »Relative« steckt, ist platonischer Herkunft: diese Autoren haben ihn mit der Lehre vom menschgewordenen Logos verbunden und ihm so ein christliches Kleid gegeben.

Der lehrhafte Aspekt

Die Ikonographen entnahmen den Gegenstand ihrer Darstellung Themen der Heiligen Schrift oder der Theologie durch die Methode der mystischen Durchdringung. Aber sie hatten bei der Anfertigung ihrer Werke auch ein pragmatisches und erzieherisches Ziel: das ist der lehrhafte, der didaktische Aspekt der Ikonographie. Um 430 schreibt Nilus Sinaita in einem Brief

an Olympiodorus, die ganze Welt könne die Heilige Schrift nicht richtig lesen und verstehen; »aber mittels der Malerei könne man die heiligen Diener und Dienerinnen Gottes in der Rechtschaffenheit ihres Geistes und Herzens darstellen, wie sie in einem edlen Wettstreit stehen, um von der Erde in den Himmel einzutreten«.

Andererseits berichtet uns der hl. Gregor von Nyssa von einem Maler seiner Zeit, er habe das Opfer Abrahams auf eine so wirklichkeitsnahe Weise dargestellt, daß niemand das Werk betrachten konnte, ohne vor der Gestalt des für die Opferung bereiten unschuldigen Isaak Tränen zu vergießen (Von der Gottheit des Sohnes und des Heiligen Geistes, PG 46, 572).

In der einen Hand das Evangelium und die Schriften der Väter, in der anderen eine Ikone, so unterrichtet die »Mutter Kirche« ihre Kinder. Mit vollem Recht behauptete Nicephorus, Patriarch von Konstantinopel, daß sich die großen Heilswahrheiten viel leichter anhand kunstvoll gemalter Miniaturen erklären lassen, die biblische Szenen darstellen.

Die verschiedenen Zweige der bildenden Kunst haben den mannigfachen Bedürfnissen der Kirche ihre Dienste zur Verfügung gestellt. Sie erhalten nicht nur die Erinnerung an historische Ereignisse wach, sondern werden auch zu wirklichen Helfern bei der Katechese der Gläubigen und der Taufschüler. Sie dienen dem Dogma, der Liturgie, der Moral, der Predigt: sie stellen das Unendliche mit sichtbaren Mitteln dar, das Unzugängliche durch etwas, was uns zugänglich ist.

Die Verehrung der heiligen Märtyrer und die Würdigung ihres geistlichen Kampfes haben ihre Wurzeln schon in den ersten Zeiten der Kirche. Das lebendige Beispiel der geistigen Siege und Triumphe bildete in der Tat eine Quelle der Erbauung für die anderen Kämpfer. Die Hagiographen, die Verfasser der Lebensbeschreibungen von Heiligen, haben mit Vorliebe Episoden aus den Acta Sanctorum, den historischen Berichten über die Heiligen ausgewählt. Und die Mehrzahl der Ikonen schildert zuerst die Leiden und dann die Krönung Christi, des gerechten Richters und Vergelters.

Der hl. Johannes Chrysostomus hat mit gutem Recht den Beitrag hervorgehoben, den eine Erzählung oder Darstellung aus der Märtyrergeschichte leistet. Indem er die zahlreichen Vorzüge Josefs in einer seiner Homilien vorführt, unterstreicht er die guten Wirkungen einer solchen Erzählung, die vielen Christen inmitten der Laster der Welt und der Angriffe Satans zum Ansporn und zur Ermunterung dienen:

> »Wenn die Seefahrer durch Stürme in Gefahr sind und vergeblich ihre Augen auf den Horizont gerichtet haben, um Berge und Felsen zu entdecken, an die sie ihre Hoffnung hängen, weil sie festes Land vermuten lassen, dann blicken sie auf zu den Sternen, um aus ihrer Stellung die Richtung zu lesen, die sie mit ihrem Schiff nehmen müssen, um dem Schiffbruch zu entgehen. In gleicher Weise richten die Kinder der Kirche, die sich auf dem weiten Ozean des Lebens befinden, wenn sie ihre Augen nicht zu den Sternen erheben, ihren Blick auf die Altväter, lebendige

Beispiele, auf die ihr Denken und Streben hinzielt. Sie folgen ihren Spuren mit der brennenden Sehnsucht ihrer Seele, um auf diese Weise zum gleichen sicheren Hafen zu gelangen, dem Himmelreich.

Deswegen hat Unser Herr ihr Leben in den Heiligen Schriften gerühmt, damit wir nicht nur darauf aufmerksam werden und sie loben, sondern auch das Verlangen spüren, unser Leben nach dem ihrigen zu gestalten. Denn da der Mensch von Natur aus das Gute erstrebt und es Gottes Wille ist, daß wir dem Vorbild der Besseren nachstreben, führt Er uns die Kämpfe unserer Väter vor Augen, damit jeder von uns denjenigen folgt und sich ihnen angleicht, die ihm am besten gefallen. Der beste Lehrmeister der Geduld z. B. ist der selige Job; der der Sanftmut Moses, der Güte David, der Keuschheit Joseph und die selige Susanna« (Homilie über Joseph, PG 56, 587).

In den Schriften, mit denen sie den Platz der Ikonen im liturgischen Leben verteidigen, nehmen die Lehrer der orthodoxen Kirche ihre Beweisgründe entweder aus psychologischen Tatsachen oder aus theologischen Ansichten. Vor allem beruft man sich allgemein auf den Gedanken von der Menschwerdung. Seitdem das Ewige Wort auf die Erde herabgestiegen ist, Fleisch angenommen und nach menschlichen Gesetzen gelebt hat, hat die Kirche das Recht, sich materieller Mittel zur Unterweisung und Erbauung der Gläubigen zu bedienen.

Man darf die Verehrung der Ikonen nicht verwechseln mit ihrem liturgischen Gebrauch. Die Ikonen, die bestimmte Wahrheiten ausdrücken, können verwendet werden, sei es als Schmuck der Kirche, sei es als Ansporn zur Frömmigkeit, sei es als Beitrag zur Unterweisung der Gläubigen. Ihr Nutzen unter diesem dreifachen Gesichtspunkt ist offenkundig. Der Kult geht noch darüber hinaus und umfaßt die äußeren Huldigungsformen, die man durch die bildliche Darstellung hindurch den dargestellten Personen und Geheimnissen erweist.

Gleichwohl wird es immer Gegner der Ikonen geben, die gegen ihren Gebrauch protestieren mit der unzulänglichen Begründung, sie seien kein Wesenselement der Religion, und Religion sei eine rein geistige Angelegenheit.

Der aszetisch-monastische Einschlag und die Athos-Tradition

Die besondere Charakteristik der byzantinischen Kunst ist der mächtige Einfluß des monastischen Geistes. Die ganze soziale Struktur von Byzanz trägt das Gepräge einer besonderen Art von Aszese. Das Mönchtum hat ihr seinen disziplinierten Stil, seine strengen Linien verliehen. In der Mehrzahl der Malereien nach dem 10. Jahrhundert, finden wir eine Synthese der griechischen Kunst mit den geraden Linien und harmonischen Gesichtern des klassischen Altertums. Die orientalische Kunst verrät sich auch in ihrem erzählerischen

Zug und den realistischen Szenen aus dem täglichen Leben.

Die dargestellten Typen sind die der Aszeten und Mönche. Vor allem konnte der Berg Athos trotz ungünstiger Umstände und feindlicher Einfälle die altbyzantinische Ikonographie bis auf unsere Tage unversehrt erhalten und bewahren. Traditionsgebundenheit und konservativer Geist charakterisieren den Berg Athos. Keine Neuerung, keine moderne Strömung konnte hier eindringen und auf die Künstler Einfluß gewinnen.

Im Protaton – einer Kirche, deren Malereien vom 14. Jahrhundert an zu datieren sind – können wir die Fresken und Ikonen des thessalonischen Meisters Emmanuel Panselinos bewundern, der den Aufschwung der mazedonischen Schule bewirkte und jene Periode eröffnete, die den Geschichtskennern als »Renaissance« bekannt ist. Diese Werke stellen ungeschlachte und herbe Männer dar. Brandende Wellen auf den Gesichtern, einen gequälten finsteren Ausdruck, der Sturmeswogen ankündigt, kahle Schädel, wilde Bärte, die Gesichtsknochen deutlich hervortretend: das ist wirklich eine Rhapsodie auf den Aszeten.

Das Laurakloster besitzt Ikonen des 16. Jahrhunderts, gemalt von Theophanes dem Christen. Hier lassen die Gesichter – ebenfalls solche von altersgebeugten Aszeten –, dunkel und leuchtend zugleich, eine einzigartige Jugendlichkeit aufstrahlen. Hauptthema der Ikonen ist das Jüngste Gericht. Chöre von Gerechten und Märtyrern schreiten voran, um sich dem Ewigen Richter vorzustellen.

Die zu Richtenden, sitzend oder aufrechtstehend, werden, wie Paulus sagt, auf Wolken dem Herrn entgegengetragen. In diesem Festzug der Jünger der Gerechtigkeit treten vor allem die Märtyrer hervor, umgeben von weißen Wolken. Ihr Antlitz ist furchtlos, sie sind voll gespannter Aufmerksamkeit, die Hand halten sie erhoben, wie wenn sie Christus ihre Leiden darbringen wollten. Diese Momentaufnahme des Siegeszuges der Gerechten ist die reifste künstlerische Schöpfung der Laura-Schule.

Im letzten Grund überträgt der Maler in diese Werke sein eigenes Leben, seine eigene Persönlichkeit, seine ureigene Frömmigkeit. Das Werk ist der unmittelbare und starke Ausdruck des Innenlebens des Künstlers. Es geht nicht an, die persönliche Lebensführung des Meisters von seinem Werk trennen zu wollen. Der Mensch schafft, was er ist. Deshalb ist bei einem Theologen oder einem gottgeweihten Künstler das zurückgezogene und beschauliche Leben der Ausgangspunkt für sein Werk.

Dennoch empfindet der Gläubige, der in Betrachtung vor einer Ikone steht, nicht die Bewunderung, die er vor dem Erzeugnis eines einfachen menschlichen Talentes spüren würde. Profane Faktoren haben hier keinen Einfluß auf ihn. Er hält vor der Ikone inne und ergeht sich in Gedanken darüber, wer er selber ist und was ihm abgeht. Das heilige Bild führt den Gläubigen zur Selbstbesinnung und zur Reue. Das Gefühl der Sündhaftigkeit drängt sich ihm auf und läßt ihn noch mehr den Abstand seiner Seele vom Gipfel der Voll-

kommenheit empfinden, die doch das große Ziel aller treuen Kämpfer der triumphierenden Kirche war.

Vor der Ikone vergegenwärtigen wir uns unsere Nöte und Fehler. Wie in einem Spiegel sehen wir darin, was wir sein müßten, zugleich werden uns Heilmittel für unseren jetzigen Zustand nahegelegt. Die Ikone klagt uns der Genußsucht an, wenn sie uns als lebendiges Gegenbild die aszetischen Mienen der Heiligen und der Einsiedler zeigt. Sie stellt unsere Anhänglichkeit an die irdischen Freuden und Güter bloß. Sie tadelt unsere Lauheit und unsere Fahnenflucht, während wir doch in der Schar der Kämpfer gegen die Macht der Finsternis stehen sollten, wie uns soviele der dargestellten Heiligen bekunden.

Eine alte Überlieferung, die uns übrigens durch Simeon den Magister auch geschichtlich bestätigt ist, will, daß ein slawischer Prinz Boris (um 865), kaum nachdem er durch die Byzantiner zum Christentum bekehrt war, auch seine Untergebenen dazu bringen wollte, sich zu bekehren. Um seine Umgebung zu beeindrucken, hatte er an seinen Palast das Werk eines Mönches, namens Methodius, anbringen lassen, das die zweite Ankunft Christi und das Jüngste Gericht darstellte. Das Bild war so aufrüttelnd und erschütternd, daß eine große Zahl von Slawen, besonders Bulgaren, nach der Taufe verlangten und Christen werden wollten, ergriffen vom Gedanken an das künftige Leben. Dieses plötzliche Interesse an der neuen Religion schrieb man der Wirkung dieses religiösen Bildwerkes zu (Symeonis Magistri Annales; ed. J. Bekker, Corpus script. Hist. Byzant., Bonn 1838).

Die Hagiographen vom Berg Athos malten während der Periode von Byzanz wie sie noch heute malen. Ikonenmalerei kann den traditionellen Rahmen nicht sprengen. Die Kunst ist hier zur Kopie und Wiederholung geworden. Die Maler hängen völlig vom Dogma ab und malen nichts als das Dogma. Ein alter Mönch, Dionysios, hatte sich in dieser speziellen Kunstform besonders ausgebildet und gab ihr einen eleganten Stil, ohne jedoch die traditionellen Wesenszüge der byzantinischen Hagiographie zu ändern.

Dionysios, geboren zu Furnia in Thessalien etwa zu Anfang des 18. Jahrhunderts, widmete sich in Karyas dem aszetischen Mönchsleben. Alle seine Werke befinden sich in der Kapelle des Vorläufers Johannes in Karyas. Nach ihm muß der Schmuck der Kirchen mit dem geistigen und sittlichen Leben der Orthodoxie übereinstimmen. In seiner »Abhandlung über die Maler« bemerkt er, die letzte Quelle und der hauptsächlichste Grund der Kunst sei in Christus selber zu sehen, der seine eigenen Züge dem heiligen Schweißtuch eingeprägt habe, wie die fromme Überlieferung sagt, und der auch dem Evangelisten Lukas die Anregung gegeben habe, die hl. Jungfrau zu malen.

Jeder Maler erfleht in seinen Gebeten die Gnade Gottes, daß sie ihm Herz und Hand führe, um die Gesichter und Gestalten seiner Modelle richtig zu erfassen und getreu darzustellen. M. a. W., es arbeitet und schafft nicht eigentlich der Künstler; der große Gedanke und Entwurf wird ihm von oben eingegeben.

Der Mensch läßt sich im Gebet anregen und erleuchten; dann erst ist er imstande, die überirdischen Gestalten zu malen. Seine Ästhetik, sein künstlerischer Stil, ist der Reflex seines innerlichen Lebens und sein Erfolg hängt von der Reinheit seines Herzens und seiner Gesinnung ab. Er muß würdig sein, die Offenbarungen und Eingebungen der Heiligen zu empfangen.

Dionysios empfiehlt in der Einleitung zu seinem Traktat, ein Gebet an den Anfang der Arbeit zu setzen. Es lautet, verkürzt: »Du selbst, höchster Meister und Gott des Alls, erleuchte und unterweise mein Herz, meinen Geist und meine Hände und leite sie an, daß sie untadelig die Heiligen, die Propheten und Dein heiliges Antlitz malen«.

Trotz ihrer doktrinären Starrheit schließen die Anweisungen des Dionysios eine gewisse Freiheit im Ausdruck nicht aus; jeder Künstler arbeitet nach freiem Ermessen und wählt selbst das Leinen, die Farben und die Entwürfe so aus, daß sie dem Plan entsprechen, der ihm vorschwebt.

Theologische Überlegungen

Unter den Theologen war es vor allem der große syrische Lehrer Johannes Damaszenus, der die Theorie der Ikonenverehrung systematisch und mit einer stark psychologischen Methode entfaltete, die dann in unserer Theologie klassisch blieb. Er stützt seine Gedankenführung auf die Tatsache, daß einige stoffliche Dinge mit Vorgängen in der Leidensgeschichte Christi

verbunden waren. Diese Gegenstände haben an sich keinen eigenen Wert. Aber da sie Zwecken des Heils gedient haben, können auch sie ihren Teil an Achtung und Verehrung beanspruchen. Im übrigen erstreckt sich in der Sicht orthodoxer Spiritualität die Vergöttlichung über das ganze Universum bis herab zu den materiellen Dingen. Gott will, daß die menschlichen Wesen und die irdischen Dinge auf die Ebene der Vergeistigung gehoben werden, um an der Herrlichkeit Gottes Anteil zu bekommen.

Dieses Thema hat der hl. Johannes Damaszenus ausführlich in seinen Homilien über die Ikonen (um 754) behandelt. Er wirft die Frage auf:

> »Wenn ich das Kreuz, den Schwamm, die Lanze verehre, mit denen die Juden meinen Herrn geschmäht und hingerichtet haben, wenn ich sie als Werkzeuge des Heils betrachte, kann ich dann nicht auch die Ikonen verehren, die für die Gläubigen gemacht werden zur Erinnerung an das Leiden Christi und die die Verherrlichung Christi zum Ziel haben? Wenn ich die Gestalt des Kreuzes verehre, ganz gleich aus welchem Material es gemacht ist, kann ich dann nicht auch die Ikone des Gekreuzigten verehren, die uns das Kreuz und seine Heilskraft vor Augen führt? Welches Denkmal der Grausamkeit! Es ist klar, daß ich nicht den materiellen Stoff verehre. Denn wenn man die Gestalt des Gekreuzigten am Kreuze wegläßt, werfe ich das Holz ins Feuer; das gleiche gilt für die Ikonen« (De Imaginibus or. 2, 19; PG 94, 1305 A).

Er führt seine Verteidigung der Ikonen mit Beweisgründen fort, die er dem Gedankenkreis der Inkarnation entnimmt. Die hypostatische Union des Sohnes Gottes, der an seiner Doppelnatur, der göttlichen und menschlichen, für immer festhält, bürgt uns dafür, daß das Mysterium danach verlangt, durch sichtbare Mittel verständlich und zugänglich gemacht zu werden; er wendet sich an die Bilderstürmer und widerlegt ihre Feindseligkeit gegen die Ikonen:

> »Du verehrst nicht die Ikone, also verehrst du auch nicht den Sohn Gottes, das lebendige Bild des unsichtbaren Gottes und sein unwandelbares Zeichen. Ich verehre das Bild Christi, weil Er Gott in menschlicher Gestalt verkörpert; und das unserer gemeinsamen Mutter, der Theotokos, der Gottesgebärerin, als der Mutter des Sohnes Gottes; das der Heiligen als der Freunde Gottes, die gegen die Sünde gekämpft haben bis in den Tod, die sich täglich um die Nachfolge Christi bemüht und ihr Blut für Ihn vergossen haben, wie Er sein Blut für uns vergoß. Ihre Taten und Leiden halte ich mir in den Bildern vor Augen, um mich zu heiligen und von Eifer zu entbrennen, sie nachzuahmen« (or. 1, 21; PG 94, 1252 D).

In einem anderen dogmatischen Traktat, einer kurzen Darlegung des Glaubens, »De Fide orthodoxa«, hebt der große Johannes Damaszenus einen anderen Aspekt des liturgischen Gebrauchs der Ikonen hervor: nicht alle Menschen sind gebildet genug, um die übernatürlichen Wahrheiten zu begreifen; aber das Bild

leistet eine anschauliche Hilfe, um die in nüchternen Begriffen ausgedrückten Wahrheiten lebendiger und verständlicher zu machen.

> »In der Tat sind nicht alle gebildet, ja viele können gar nicht lesen; deshalb haben die Väter im vollen Bewußtsein der großen Bedeutung, die den Heilsgeheimnissen zukommt, es gestattet, sie in den Ikonen darzustellen und sie so der Aufmerksamkeit und dem Verständnis eines jeden Menschen nahezubringen. Oft erinnern wir uns beim Anblick eines Bildes des Gekreuzigten unmittelbar seines heilbringenden Leidens. Wenn wir uns dabei niederwerfen, verehren wir nicht das Holz, sondern den dargestellten Inhalt, wie wir auch nicht das Material des Evangelienbuches oder des Kreuzes verehren, sondern was in ihm geschrieben steht oder ihm eingeprägt ist. Die Verehrung der Ikone bezieht sich auf das originale Vorbild oder Geheimnis. Das ist ein Stück der mündlichen Überlieferung unter vielen anderen, wie die Gebetshaltung gegen Osten und die Verehrung des Kreuzes« (De Fide orth. 4, 16; PG 94, 1172 B).

Der große Anwalt der Ikonen spricht auch die Schwierigkeit aus, die manchen Gläubigen am meisten zu denken gibt: nämlich die gestalthafte Wiedergabe dessen, der keine Gestalt hat, die Darstellung eines Gottes, der nicht darstellbar ist. Wie können wir denjenigen malen, der über Raum und Stoff erhaben ist? Hier die Problemstellung, mit der er die Rechtfertigung der Bilderverehrung einleitet:

»Wie kann der Unsichtbare in sichtbarer Gestalt dargestellt werden? Wie sollen wir uns jenes Wesen vorstellen, das alle Vorstellungen übersteigt? Wie den mit bestimmten Umrissen zeichnen, der alle Grenzen überschreitet, der von unermeßlicher Größe ist? Wie dem feste Züge verleihen, der ohne feste Gestalt ist? Wie den malen, der unkörperlich ist?« (or. 3, 8; PG 94, 1328).

Makarius Chrysozephalus, Erzbischof von Philadelphia in Kleinasien, verteidigt den großen Nutzen der Darstellung heiliger Personen in den Kirchen:

»Wir bezeugen, was wir gesehen haben, was wir mit unseren Augen geschaut und mit unseren Händen berührt haben, wir verehren es durch das Bild. Wir malen das sichtbare Element der Menschheit und schauen die Gestalt des Fleisches, dessen Wesen das ewige Wort ist. Wir verehren das Aussehen des Antlitzes, das göttlich und menschlich zugleich ist... Die Darstellung zeigt uns den, der seiner Natur nach unendlich ist« (Hom. auf das Fest der Orthodoxie; PG 100, 232).

Nach diesen Darlegungen ist es klar, daß die Einführung der Bilder in unseren Kult an das große Ereignis der Epiphanie oder Theophanie, der Erscheinung des Herrn geknüpft ist. Die göttliche Natur, die ihrem Wesen nach alle Kräfte des menschlichen Verstandes übersteigt, hat sich im menschlichen Fleisch geoffenbart. Gott ist uns zugänglich geworden. Er ist vom Himmel herabgestiegen, um auf der Erde zu wohnen und uns näher an sich zu ziehen und uns zu beweisen, daß er

nicht teilnahmslos unseren Leiden und Prüfungen zusieht. Der Kult der Kirche vollzieht sich ganz und gar auf der geistigen Ebene. Aber diese Geistigkeit schließt nicht die Zuhilfenahme des Materiellen aus, um eine tiefere Erkenntnis des menschgewordenen Gottes zu erreichen, der als Mensch unter uns Menschen gelebt hat ohne etwas von seinem göttlichen Wesen aufzugeben.

Dieser Gesichtspunkt findet sich im übrigen häufig in der Hymnendichtung. Betont wird dabei die Tatsache der freiwilligen Herablassung und Entäußerung der Gottheit, um der mystischen Braut den Gebrauch der Bilder zu ermöglichen, die das große Thema der Inkarnation darstellen.

Wir zitieren einige charakteristische Stellen aus der Feier, die sich am Sonntag des Triumphes der Orthodoxie über alle Irrlehren abwickelt, besonders über die Irrtümer des Bildersturms, der den Frieden und die Lebenskraft der Kirche von Byzanz so sehr beeinträchtigte. Die didaktische Bedeutung der Menschwerdung des Logos dringt in der ganzen Hymnographie des 1. Fastensonntags immer wieder durch: das Wort ist Fleisch geworden, folglich sind die Quellen der Gnade uns sichtbar geworden.

»Durch deine göttliche Natur bist du zwar unbegrenzt. Doch wolltest du in der Zeiten Fülle, o Herr, mit Fleischeshülle dich umgrenzen. Denn durch Annahme des Fleisches nahmst du auch alle seine Eigenarten an. Darum prägen wir uns das Bild der Ähnlichkeit ein, halten es fest, verehren es und erheben uns so zu deiner Liebe, des Hei-

les Gnade schöpfen wir aus ihm und folgen der Apostel heiligem Vermächtnis.«

»Aufgeleuchtet ist der Wahrheit Gnade. Was einst in Schattenrissen vorgebildet war, ist jetzt vor aller Welt erfüllt. Denn schau: es bekleidet sich die Kirche mit Christi körperlichem Bild wie mit einem Schmuck, der jeden Schmuck überragt. Sie stellt im Bild des Martyriums Zelt dar, hält fest am rechten Glauben, wie auch wir in der Verehrung des Bildes an dem festhalten, dem unsere Verehrung gilt, und uns so davor bewahren, in die Irre zu gehen.«

»Wir richten deines Fleisches Abbild auf, o Herr, begrüßen es in Ehrfurcht und künden das große Mysterium deiner Heilsordnung. Denn nicht im Scheinleib, wie die wider Gott streitenden Jünger des Manes sagen, bist du, Menschenfreund, uns erschienen; nein in der Wirklichkeit der Fleischesnatur. Durch sie werden wir erhoben zum Verlangen nach dir, zur Liebe zu dir.«

In Erinnerung an den Sieg der Kirche über die Bilderstürmer hat der Patriarch Tarasius von Konstantinopel (784) mehrere Hymnen verfaßt, die ebenfalls am 1. Fastensonntag gesungen werden. In einem Kontakion heißt es:

»Das unbegrenzte Wort des Vaters ward, Gottesmutter, im Fleisch begrenzt, das es aus dir annahm. Das Bild, das beschmutzte in uns, hat es umgebildet ins Urbild und verband es mit göttlicher Schönheit. Das Heil in Wort und Werk bekennend, malen dieses wir neu.«

Offenbar haben die Verfasser das Bild im allgemeinen vor sich, das die Gläubigen über die verschiedenen Episoden des Heilswerkes Christi unterweist:

»Du bist es, der mit eigener Hand den Menschen geschaffen hat — wie es der Prophet besingt —. Du, o Christus, nahmst Staub von der Erde und bildetest den Menschen nach dem Bild Gottes. Du nanntest ihn dein Bild und deine Herrlichkeit und verliehst ihm göttliches Wissen. Aber der Mensch mißachtete deinen Willen und das Erbarmen, dem er seine schöne Gestalt verdankt.

Und jetzt ist er noch in vollerem Sinne ein Ebenbild der Schönheit Gottes und Gott noch ähnlicher als ehedem, und wir sind Künder des Heils durch unsere Worte und Werke.«

Seit dem letzten Jahrhundert sieht eine größere Zahl von Theologen die Ikonen wieder im Zusammenhang mit dem Thema der Menschwerdung des Sohnes, der selbst in einzigartiger Weise das Bild des Vaters ist.

Eine vergleichende Untersuchung dieser beiden Themen ist zweifellos von besonderer Bedeutung. Denn die Idee des »Bildes« als Prinzip der Offenbarung Gottes und seines Verhältnisses zu den Menschen, ist das Hauptthema der Bibel und der Vätertheologie. Die Offenbarung des Vaters bildet den Grund unserer historischen Religion. Gott wird durch seine Attribute erkannt und diese durch die verschiedenen Tätigkeiten. Schon im Buch der Weisheit (7, 26) begegnen wir dem Ausdruck »Abglanz« (apaugasma) im Sinne der Ausstrahlung des ewigen Lichtes schon am Anfang der

Schöpfung. Die Analogie liegt in der Tatsache, daß Gott, im historischen Kontext der Bücher des Alten Bundes, sich nicht ferne und verborgen hält, obwohl jede Darstellung im Bilde verboten war. Er läßt sich herab zu sprechen. Er offenbart seinen Namen. Er ruft seine Auserwählten beim Namen: Abraham, Isaak, Jakob. Er ergreift die Initiative zu den Beziehungen zu jedem »Bild«, d. h. zu seinen Geschöpfen, damit sie seinen Willen erfahren und in die Geheimnisse seiner höchsten Pläne eindringen, die Vergöttlichung des Universums.

Der Gedankengang Gregors von Nazianz, daß der Name Logos dem Sohne zukomme, weil er mit dem Vater vereint bleibe und ihn offenbare (Or. 30; PG 36, 129), behält seine Gültigkeit auch für den Stand der Menschwerdung und Selbstentäußerung, in dem uns der Sohn den Vater offenbart und das Werk unserer Erlösung vollzieht. In Weiterführung dieser Linie ist es auch die Rolle der Ikonen, die Grundwahrheiten unseres Glaubens in einer Weise zu erklären, daß sie unserer geistigen Fassungskraft und unseren Erkenntniskräften angemessen sind.

IX

Die Vergöttlichung des Menschen

Der Mensch ist heute nicht mehr in dem Zustand, in dem er aus den Händen des Schöpfergottes hervorgegangen war. Aus großer Höhe ist er herabgestürzt, reiche Gaben hat er verloren. Er hat sich vom »Paradieseszustand« weit entfernt. Dieser Mängel ist sich der Mensch bewußt. Es kommen Augenblicke, in denen er sich nach der ruhmvollen Vergangenheit zurücksehnt. Diese unauslöschliche Sehnsucht nach der Wiedererlangung seines ursprünglichen Glückes, das er verscherzt hat, ist für den Menschen charakteristisch.

Wenn wir uns mit der Anthropologie beschäftigen, so dürfen wir uns nicht darauf beschränken, den heutigen Menschen isoliert und ohne Bezug auf seine Herkunft und Vergangenheit zu betrachten. Eine einseitige Schau des Menschen muß notwendig in die Ausweglosigkeit der Verzweiflung führen.

Die Kirchenväter bringen die Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes des Menschen mit der hohen und auszeichnenden Stellung in Verbindung, für die er bestimmt war. Das Ziel der Menschwerdung Christi war es, den Gefallenen in seine anfängliche Herrlichkeit heimzuholen. Auf diesem Gebiet trifft man auf die schönsten Aussagen der Väter über die Bestimmung des Menschen und seine Anstrengungen, seinen Schöpfer zu erreichen.

Der Gedanke der Nachfolge eines Vorbildes ist der menschlichen Natur eingeboren. Ontologisch gesehen sind wir Abbilder des Archetyps. Wir werden in allem von einem Drang zur Nachahmung geleitet. Der reine Mensch verlangt nach dem Idealen, dem Vollkommenen, dem Unversehrten, dem Vollständigen. Daraus erklärt sich, warum die Menschen zumeist mit sich selbst und mit ihrer Umgebung unzufrieden sind. Unsere innere Unruhe ist Zeuge dafür, daß der Mensch seiner Natur nach vom Äußerlichen nach dem Höheren, nach dem göttlichen Urbild strebt. Wenn der Apostel Paulus von einer angeborenen Neigung zum Bösen spricht, so meint er damit den Menschen, der sich, im Verlust der göttlichen Gnade, in einer dem Animalischen zugewandten Verfassung befindet.

Selbst wenn der Mensch seine innere Unruhe nicht nach dem göttlichen Archetyp ausrichtet, so schafft er sich zumindest Idole und Ideologien, Produkte und Geschöpfe seiner Phantasie. Er sucht damit das Ideale einfach anderswo. Jede Zeit hat ihre eigenen Idole. Sogar ein verschiedene Weltanschauungen und Werte vermengender Synkretismus ist Ausdruck der Notwendigkeit der Anerkennung fremder Ideale und Vollkommenheitsformen von oft zweifelhafter Qualität. Der Zweck dabei ist, etwas Fremdes, Heroisches, Ungewohntes zu erreichen, das außerhalb der normalen Grenzen liegt. Hier liegen auch die Wurzeln für die geschichtlichen Auseinandersetzungen um bessere Gesellschaftsordnungen und Ideologien.

Unter dem theologischen Ausdruck »Vergöttlichung« versteht man das dem Christen innewohnende Bestreben, im Sinne des Auftrags Gottes nach der Genesis dessen »Bild und Gleichnis« zu werden. Diese Wahrheit greift Athanasius der Große erneut auf, wenn er die berühmte Sentenz schreibt, die den tiefsten theologischen Gehalt der göttlichen Menschwerdung in einem Satz zusammenfaßt: »Gott wurde Mensch, um uns Menschen zu vergöttlichen«.

Die verschiedenen Stufen der Vergöttlichung

Niemand kann sofort und mit einem Schritt zum Gipfel gelangen. Die Erreichung einer höheren Stufe des Lebens nach Christi Lehre und Gebot setzt verschiedene Anstrengungen voraus, die unterschiedliche Formen und Ausdrucksweisen finden können. Zu allererst ist die Entfernung jener negativen Elemente und Hindernisse Voraussetzung, die diesem Aufstieg nicht dienlich sind. Eine Art spiritueller Koexistenz und hartnäckiges Festhalten an liebgewordenen Ideen, die jedoch einem Fortschritt in Christus im Wege stehen, ist ein unverständliches und lächerliches Unterfangen.

Unter diesem Gesichtspunkt stellt der Gesinnungswandel in der Buße das vorbereitende Stadium dar. Durch das Bußsakrament mit Hilfe der Beichte wirft der aufrichtig Reuige die Last seiner bösen Werke durch die von oben gewirkte Verzeihung ab. Ohne diese Last der Schuld kann er nun beflügelt vorwärtsschreiten und eine Wegstufe nach der anderen hinter sich lassen. Fortgesetzte innere Reinigung ist dafür die Voraussetzung. »Man füllt keinen frischen Wein in

alte Schläuche«, dieses Wort des Herrn ist die Losung des aufrichtigen Kämpfers um ein christliches Leben. Der Strahl der göttlichen Barmherzigkeit löscht alle Makel unserer üblen Taten. Auf diese Weise werden die unentbehrlichen inneren Voraussetzungen für ein neues Lebensprogramm, eine neue Zielsetzung geschaffen, so daß neue seelische Anliegen und Interessen an die Stelle der alten treten.

Die endgültige Absage an alle verneinenden Mächte und negativen Hindernisse sind gewissermaßen das Stammkapital zur Entwicklung eines gesunden Lebens in Christus. Was davon nicht gänzlich überwunden und ausgelöscht ist, verbleibt in den Tiefen des Bewußtseins und ruft dann gefährliche Assoziationen und innere Spannungen hervor. Diese führen leicht zu Inkonsequenz, Leere, gegensätzlichen Gefühlen und Handlungen, zaghaften Schritten. Die Buße also ist der Haupteingang zur Straße der Vergöttlichung.

Das Werk der Läuterung trägt zur Gänze, da es sich um die völlige Beseitigung aller die Seele erschütternden und befleckenden Leidenschaften und um die Abtötung dem Fleisch verhafteter Gesinnung handelt, einen klar verneinenden Charakter. Die Läuterung allein genügt darum nicht zum Werk der Vergöttlichung des Menschen, sondern bedarf zu dessen Vollendung erst einer positiven Komponente. Die Reinigung der Seele muß gleichzeitig von einem an Christus orientierten Aufbau neuer geistlicher Werte begleitet werden, die sofort den frei gewordenen Platz der alten Leidenschaften einnehmen müssen, die ja sonst jederzeit mit ihrer Wiederkehr drohen. Die Seele muß

sich also mit »Tugenden der Vergöttlichung« schmükken. Läuterung und Vollendung in den Tugenden stellen auf dem Gebiet des spirituellen Lebens die goldenen Flügel dar, mit deren Hilfe sich der gottebenbildliche Geist, strahlend in Glanz und geistigem Licht, vergöttlicht in die reinen Sphären der Gottheit erhebt.

Aus dem Bund der zur Vergöttlichung führenden Tugenden wollen wir hier nur die beiden wesentlichen hervorheben, das Gebet und die Liebe.

Das Gebet stellt jenen seligen Zustand dar, in dem ein in ihn versenkter Geist mit Hilfe der Erleuchtung des Heiligen Geistes sich dem Göttlichen nähert und ihm gleichartig wird, in die unergründlichen Tiefen der göttlichen Weisheit eingeführt und das dreigestirnige Licht der seligen Dreifaltigkeit zu schauen gewürdigt wird. Mögen die Kirchenväter auch verschiedenen Gebetsformen den Vorzug geben, über dessen vergöttlichende Eigenschaft und Kraft sind sie sich mit Nachdruck einig. So nennt der hl. Johannes Klimakus — der große Mönchsvater des 6. Jahrhunderts vom Berge Sinai — das Gebet »essentielle Einigung von Gott und Mensch« (PG 88, 1129). Evagrius Pontikus wiederum bezeichnet es als »Zwiegespräch des Geistes mit Gott« (PG 79, 1168), »Erhebung des Geistes zu Gott« (PG 79, 1173), »leidenschaftsloses Verlangen, das in reinster Liebe den denkenden und beschaulichen Geist in überirdische Höhen entrückt« (PG 79, 1177) und »Speise des beschaulichen Geistes« (PG 79, 1173). Am bezeichnendsten für die ontologische Grenzsituation des Gebetes ist aber vielleicht nochmals ein Ausspruch

des Mönchsvaters vom Sinai: »Commercium der sichtbaren und unsichtbaren Welt« (PG 88, 1133).

Parallel zum Gebet stellt die Liebe die bedeutendste vergöttlichende Tugend dar. Ihr zu Gott führendes Werk wird von den Kirchenvätern des christlichen Ostens an vielen Stellen hervorgehoben. Ihrer Lehre zufolge bildet die Liebe das Lebenszentrum, die gegenseitige Abstimmung und Vereinigung aller Seelenkräfte, die Schönheit der göttlichen Ursprünglichkeit der Seele. In der Konkordanz der Liebe gewinnt die Seele ihren getrübten göttlichen Charakter in Fülle wieder und wird durch die Gnade Gottes ebenbürtig (PG 90, 449). Die Liebe, die die Einheit schafft, führt die Seele über alles, das Geburt und Tod unterworfen ist, ja selbst über die geistigen Wesenheiten hinaus und verbindet sie mit Gott in liebevollem Einswerden, mit dem sie ein unfaßbares, göttliches und geheimnisvolles Zusammenleben bewirkt (PG 90, 513). Von der Sehnsucht dieser Liebe getrieben bewegt sich der Geist auf Gott zu, er kann nichts anderes mehr empfinden, da er vom göttlichen und unendlichen Licht geleitet und erleuchtet Zeuge des unfaßlichen Gottes wird (PG 90, 964 AB).

Das vollkommenste Werk der Liebe also ist die Einigung von Gott und Mensch, bei der sich bei voller Bewahrung und Unvermischlichkeit des Willens und dessen Freiheit ein Austausch der charakteristischen Eigenschaften der Gottheit und der Menschheit vollzieht, wie das am vollkommensten im Gottmenschen Jesus Christus der Fall war. Gott wird zum Menschen, während der nach Gottes Bild geschaffene Mensch, so weit er vermag, Gott und Gottes wird, aus dem er

seinen Ursprung hat (PG 90, 1189 B). Die göttliche Liebe ist das Siegel der Vollkommenen, die der Schau der Geheimnisse der mystischen Theologie gewürdigt wurden, die vollkommene Läuterung des Geistes und die makellose Wiederherstellung der Schönheit des göttlichen Abbildes im Herzen des Menschen (PG 90, 1208 A). Es gibt kein tieferes Wissen über Gott als das aus der Liebe, es gibt nichts, was geheimnisvoller wäre als diese, es gibt keine höhere Stufe der Vergöttlichung als die der Liebe (PG 91, 393 B).

Oft wird unser gemeinsamer christlicher Glaubenssatz wiederholt, daß Gott den Menschen geschaffen hat. Man vergißt aber gern den zweiten Teil dieser Wahrheit: daß der Mensch nicht nur von Gott, sondern auch für Gott geschaffen ist. Er wurde nicht einfach ins Leben gesetzt, sondern zur Verähnlichung mit seinem Schöpfer berufen. In diesem Zusatz ist treffend die Art der Liebe Gottes zu seinem Geschöpf ausgedrückt, das er als Mitbesitzer seiner Herrlichkeit sehen will, kommt aber auch die antwortende Liebe des Geschöpfes zu Gott zum Ausdruck, das an Vollkommenheit seinem Schöpfer gleich werden will und fortwährend dem göttlichen Archetyp nacheifert.

Charakteristisch dafür ist das Vorbereitungsgebet auf die hl. Kommunion:

»Gottes Leib nährt und vergöttlicht mich,
vergöttlicht den Geist
und stärkt die Einsicht überirdisch . . .
Du hast mich heftig an Dich gezogen, Christus,
und mich verwandelt
durch Deine göttliche Liebe.«

In diesen Zeilen des Gebets wird beschrieben, wie die göttliche Liebe den Kommunikanten erfaßt, der eine doppelte Veränderung erfährt: er wird vergöttlicht und verwandelt. Die Liebe verwandelt den Menschen. Sie schafft ihn um. In weit größerem Maße muß das für die »göttliche Liebe« gelten. Wer jemals diese göttliche Liebe in seinem Herzen verspürt hat, der hat auch die große Wandlung in seinem Inneren bemerkt, die dadurch ausgelöst wurde.

Die Idee der Vergöttlichung war nicht nur der tragende Gedanke des soteriologischen Systems der Kirchenväter, sondern hat auch im kirchlichen Leben der Orthodoxie ihren Niederschlag gefunden, wo Liturgie, kirchliche Kunst und vor allem das Mönchtum von ihr künden. Mit dem Schauer ehrfürchtiger Ergriffenheit und mystischer Begeisterung feiert die Ostkirche jene Feste, an denen das Licht der Herrlichkeit Gottes die Menschheit erleuchtet, so z. B. die Verklärung des Herrn, bei der die menschliche Natur, aus der das Licht der Gottheit durchschimmert, ein frühes Aufleuchten des künftigen Glanzes der Heiligen darstellt. Besonders festlich jedoch begeht sie die Auferstehung des Herrn von den Toten, das Fest der Feste und den Feiertag der Feiertage, an dem die Natur, die über Tod und Verwesung gesiegt hat, in Hinkunft eingeht in das Reich der unendlichen Ewigkeit, wo sie unerschütterlich feststehen und in Gott leben wird.

Der orthodoxe Osten hat die menschliche Natur immer im Lichte der Gottheit betrachtet. So betonte sie auch am Gottmenschen in erster Linie das göttliche

Element. In den Predigten der byzantinischen Seelenführer wird fast nie etwas über Jesus als historische Persönlichkeit gesagt. Ebenso vernachlässigt die ostkirchliche Ikonenmalerei jene Themen, die den irdischen Charakter im Leben des Herrn unterstreichen, wie das Bild der Heiligen Familie, das den Christen im Westen so lieb und vertraut ist, wobei es außerdem keine Verehrung des hl. Joseph gibt, der auch niemals an der Seite Marias abgebildet wird: die Gottesmutter, allein oder mit ihrem Sohn, ist von himmlischen Engelschören umgeben, die ihren Ruhm singen, der über dem jeder irdischen Mutterschaft liegt.

Diese Neigung zum Göttlichen und Erhabenen, die zutiefst dem Geist der Orthodoxen Kirche entspricht, hat durch die byzantinische Malerei ihren wunderbaren Niederschlag in den Darstellungen der Heiligengestalten gefunden. Diese vergeistigten Gestalten, die den Hauch der Heiligkeit und der aszetischen Vollendung atmen, lassen das unverlöschbare Feuer aufleuchten, das in ihnen nach der klaren Welt des Geistes brennt, um die sie ein Leben lang hartnäckig gerungen hatten. Dieselben Tendenzen entwickelte ebenfalls das orientalische Mönchtum. Das Gewand dieses Mönchtums wurde als »Engelskleid« bezeichnet, seine geistige Heimat war die Wüste. Es machte die Einöden Ägyptens und Palästinas zu ehrwürdigen Wohnorten der Heiligkeit, zu Tempeln mystischen Verlangens nach dem Göttlichen. Das Mönchtum des orthodoxen Ostens zog die Beschaulichkeit in Gott allem anderen vor. Zur Erlangung der Gottesschau war ihm keine Schwierigkeit zu groß, überwand es die der menschlichen Natur

gesetzten Grenzen und erreichte so das Übernatürliche. Die Vergöttlichung war seine mystische Wonne, das letzte Ziel aller Kasteiungen. Die orthodoxe Ostkirche hat zu keiner Zeit auf die Bedeutung der Vergöttlichung vergessen: in dieser lebt sie, aus dieser handelt sie, auf diese hofft sie!

Die Vergöttlichung als Frucht der Eucharistie

Je höher gesteckt ein Ideal ist, desto stärker müssen für die schwache menschliche Natur die Hilfsmittel zu seiner Erlangung sein. Sonst läuft die Vergöttlichung in Gefahr, zu einer Prädestinationslehre zu werden, welche einen für die meisten unerreichbaren und unzugänglichen Zustand verherrlicht. Wenn die Kirche mit ihrem sakramentalen und liturgischen Leben ausgestattet wurde, so gerade deswegen, um dem Menschen die Kraft zur Erreichung seines fernen Ziels und zum Ausweg aus seiner sterblichen Verfassung in den Zustand der Vergöttlichung zu gewähren.

In einer Zeit der Überschätzung der menschlichen Fähigkeiten und der Vergötzung des Menschen als »Maß aller Dinge« erinnert uns die Realität des Lebens ebenso wie die orthodoxe Anthropologie und Soteriologie daran, daß wir in all unseren Fähigkeiten zuletzt doch unfähig bleiben: unglücklich im Meer unseres vermeintlichen Glücks; arm in unserem unsicheren Reichtum. All das faßt der hl. Apostel Paulus zusammen, wenn er das Geheimnis des Christen unterstreicht, der im Heiligen Geist lebt und »nichts besitzt, aber

über alles verfügt«, im Gegensatz zu dem fleischlich Gesinnten, der »viel besitzt, aber nichts davon hat«.

Es soll daher besonders eindringlich betont werden, daß die Vertiefung des spirituellen Lebens kein Produkt frommer Sentimentalität und unabhängiger ethischer Vervollkommnung ist. Sie ist vielmehr engstens mit einer echten Christozentrik verbunden. Der Gläubige wird vom Heiligen Geist geleitet und stellt darum tatsächlich für die Weltleute ein Geheimnis dar. Er schöpft seine Kräfte und erneuert diese fortwährend aus dem ewigen Quell der Gnade durch die Sakramente und ganz besonders durch die hl. Eucharistie. Auf diese verweisen die orthodoxen Kirchenlehrer jedes Mal, wenn sie auf die Gemeinschaft – communio – zu sprechen kommen und deren doppelte Frucht anführen: die Vereinigung des Kommunizierenden mit dem von ihm empfangenen Gottmenschen Christus – und die Vereinigung und Verbindung mit dem Nächsten, dem Mitmenschen. Zwei Aspekte, der theologische und der soziale, Vertikale und Horizontale vereinigen sich zum Diptychon der Früchte der hl. Eucharistie.

Was also die hl. Eucharistie betrifft, so betrachten diese die Kirchenväter als das Mysterium der Vergöttlichung schlechthin. Die göttliche Natur des Erlösers durchdringt wie ein vergöttlichender Sauerteig die gesamte Persönlichkeit des Kommunizierenden, der zu ewigem Leben umgeschaffen wird, wie der hl. Johannes Chrysostomus lehrt (PG 61, 201). Aber auch andere Väter sprechen sich in diesem Sinne aus: »Das erschienene Wort nahm darum die vergängliche menschliche Natur an, auf daß das Menschengeschlecht durch