

Vom Wesen des Christseins in ostkirchlicher Sicht

Gedanken zum Werke des Nikolaus Kabasilas († 1371) „Über das Leben in Christus“

Von Universitätsprofessor Dr. Georg Wunderle, Würzburg

1.

Christsein heißt ein „zweiter Christus“ sein. Und das bedeutet Christus im Leben nachbilden. Die Nachbildung Christi ist Grundlage und Inhalt der christlichen Existenz. Das bezeugt das Neue Testament mit unwiderstehlicher Klarheit.

Damit ist ein Naturgesetz übernatürlich erhöht und verklärt. Denn auch innerhalb des rein menschlichen Lebens ist Wachstum und Entwicklung zur vollen geistigen Persönlichkeit nicht ohne Ideal und Nachfolge möglich.

Ein neuerer Jugendpsychologe, Hann Ruppert, der freimütig anerkennt, daß andere Zeiten „sicher reicher an Nachfolge als die unsere“ gewesen seien, spricht geradezu die Behauptung aus: „Wenn ich Antwort auf die Frage nach dem Sinn des menschlichen Daseins zu geben hätte, auf Grund dessen, was uns die Jugend selbst aus innerstem Sehnen heraus sagt, so ist es: r e i f w e r d e n z u r N a c h f o l g e“¹. Und Ruppert faßt Vorbild und Nachfolge innerlich zusammen, so daß wahre Inneinsbildung entsteht: „Das Vorbild ist nicht anschauliches Komplement des Ideals, damit wäre die Vorbilderfahrung nur ganz äußerlich beschrieben. Im Vorbildhaben erstreckt sich die Hingabe auf den ganzen Menschen und alles, was er ist, sie ist Liebe zu seinem Wesenskern, dieser einzigartigen Wirklichkeit des Menschentums in individueller Gestalt“².

Nun ist für die entscheidende Formung der christlichen Existenz und damit des christlichen Menschenbildes letztlich kein Mensch, auch der größte Heilige nicht, Vorbild und Ideal. Das sagt uns ein Großer im Himmel der Heiligen, Johannes vom Kreuz: „Nimm dir nie einen Menschen, so heilig er auch sein mag, zum Vorbild für dein Handeln, da der böse Feind dir seine Unvollkommenheiten vor Augen rückt! Folge vielmehr Jesus Christus nach, der die höchste Vollkommenheit und Heiligkeit ist, und du wirst nie irre gehen!“³

Die Aszese des christlichen Abendlandes hat ein Büchlein aufzuweisen, das dafür schon Ungezählten unübertroffene Wegweisung erteilt hat und noch erteilen wird, die „Imitatio Christi“ des Thomas von Kempen. Ihr Programm ist (I, 1): „Summum studium nostrum sit, in vita Jesu Christi meditari“. Und eine „Meditation“ wird hier Kapitel für Kapitel geboten, die nicht theoretisch über der christlichen Existenz schwebt, sondern mitten ins Herz des christlichen Handelns drängt und das Leben wahrhaft „secundum Christum“ gestaltet. Es ist nicht ganz leicht zu entscheiden, ob der Ver-

¹ Hann Ruppert, Aufbau der Welt des Jugendlichen; ein Beitrag zur Frage nach der Bildung und Entwicklung des Werterlebens und Wertbewußtseins in der Reifezeit (Leipzig 1931), S. 109.

² Ebd. S. 111.

³ Des hl. Johannes vom Kreuz sämtliche Werke (München 1923 ff); 5. Bd., S. 70. — Vgl. Walter Nigg, Große Heilige (Zürich² 1947), S. 263.

fasser⁴ ein Mystiker im eigentlichen Sinne ist, oder bloß — wie man gelegentlich gesagt hat — ein „enthusiastischer Moralist“. Wir lassen das Problem hier beiseite und freuen uns der allgemein christlichen Geltung und Wirkung dieses echt katholischen Buches.

Hat die Ostkirche die Nachfolge Christi ebenfalls als Programm christlicher Aszese und Mystik aufgestellt? Nach dem neuesten Berichte eines angesehenen orthodoxen Theologen müßte man diese wichtige Frage verneinen. Vladimir Lossky hat jüngst das befreimliche Wort gesprochen⁵: „Der Weg der Nachahmung Christi wurde im geistlichen Leben der Ostkirche niemals beschritten. In der Tat würde er hier den Anschein eines gewissen Mangels an Fülle erwecken, einer äußeren Haltung Christus gegenüber⁶. Für die östliche Spiritualität ist der einzige Weg, der uns Christo gleichförmig macht, der der Erwerbung der Gnade, die der Heilige Geist schenkt. Die Heiligen der Ostkirche haben niemals Stigmata erhalten, äußere Abdrücke, durch die einige große Heilige des Westens dem leidenden Christus ähnlich wurden. Ganz im Gegenteil: sehr häufig sind die östlichen Heiligen durch das innere Licht der unerschaffenen Gnade verklärt worden und erschienen glänzend wie Christus bei seiner Verklärung.“ Hier kann auf die im letzten Satze angedeutete hesychastische Streitfrage nicht eingegangen werden. Es ist auch kaum nötig, darauf hinzuweisen, daß die westliche Aszese das Ziel der Nachfolge Christi keineswegs in der körperlichen Verähnlichung mit dem leidenden Heiland (Stigmatisation) verwirklicht sieht⁷. Aber die größte Verwunderung erregt es, von Lossky zu hören, daß die Nachfolge Christi in der Ostkirche kein leitendes Ideal der Frömmigkeit gewesen sei. J. Hausherr hat einen Aufsatz angekündigt, in dem er dieser Behauptung energisch entgegentreten werde⁸. J ed e m , der sich einigermaßen in der ostkirchlichen Frömmigkeitsliteratur umgesehen hat, erscheint Losskys Aufstellung unbegreiflich. Von allen anderen Lehrern der Nachfolge Christi abgesehen, ist es der große Laie N i k o l a u s K a b a s i l a s († 1371), der hier förmlich als Klassiker in Betracht kommt. Sein berühmtes Buch „Über das Leben ins Christus“ ($\pi\epsilon\varrho\tau\eta\varsigma \dot{\epsilon}\nu \chi\omega\sigma\tau\varphi \zeta\omega\eta\varsigma$) kann für die Ostkirche an Bedeutung mit unserer „Imitatio Christi“ verglichen werden, der es zeitlich etwa zwei Menschenalter vorangeht⁹. Die verglei-

⁴ Über den der wissenschaftliche Streit nun wieder neu aufzuflammen scheint. Vgl. Theologische Literatur-Zeitung 72 (Juli 1947), S. 35 f.

⁵ So nach Bernhard Schultze S. J. in seinem Artikel „Zwei Arten neurussischer Mystik“ (Geist und Leben; Zeitschrift für Aszese und Mystik 20 [Dezember 1947]), S. 298.

⁶ Ein kaum verständlicher Satz!

⁷ Darüber siehe meine Schrift „Zur Psychologie der Stigmatisation“ (Paderborn 1938), deren Ergebnisse neuestens von Madame Lot-Borodine bestätigt werden.

⁸ J. Hausherr S. J., Nachahmung Jesu Christi in der geistlichen Literatur der Byzantiner, erscheint als Sonderdruck.

⁹ In Migne's Patrologia Graeca ist des Nikolaus Kabasilas Werk im 150. Band enthalten. Der protestantische Theologe W. Gass († 1889) hat es uns in einer damals (1848) sehr guten eigenen Ausgabe vorgelegt: „Die Mystik des Nikolaus Cabasilas vom Leben in Christo“ (Neue Titelausgabe von M. Heinze; Leipzig 1899). Auf diese werde ich mich beziehen unter Angabe der Seitenzahl und der Randziffer des Textteils. Deutsch ist bisher eine wenig befriedigende Auswahl

chende Untersuchung der beiden aszetischen und mystischen Grundwerke habe ich schon vor Jahren als eine lohnende Aufgabe bezeichnet und mir selber vorgenommen. Die Nachkriegsverhältnisse haben mir die Durchführung bisher unmöglich gemacht.

Die nachfolgenden Erörterungen sollen Vorschau und Überschau dessen sein, was ich über des Nikolaus Kabasilas' eigenartige Ansicht vom wahren Christsein auf Grund mehrjähriger Beschäftigung mir zu sagen erlauben darf.

2.

Einen fast unersteigbaren Gipfel menschlichen Strebens richtet Gregor von Nazianz (orat. 1, 5) vor uns auf, wenn er uns mahnt: „Laßt uns werden wie Christus, da Christus uns gleich geworden ist. Werden wir Götter um seinetwillen, da er um unseretwillen Mensch geworden ist.“ Die Christenheit ist anscheinend weit von diesem Ziele abgekommen, sonst hätte nicht Sören Kierkegaard sich damit zufrieden gegeben, von der Nachfolge Christi zu verlangen, daß sie nicht zur bloßen Poesie, Mythologie oder gar zur Idee im abstrakten Sinne werde¹⁰. Haben wir uns nicht tatsächlich daran gewöhnt, übernatürliche Wirklichkeiten zu „Ideen“ herabzumindern? Freilich nicht im Sinne Platons, sondern im Sinne Kants, dem schon Gott, Freiheit, Unsterblichkeit zu „Postulaten der praktischen Vernunft“ herabgesunken sind... Davon ist nun weder bei Nikolaus Kabasilas, noch bei Thomas von Kempen die Rede. Sie sind — wohl jeder in seiner Art — überzeugte christliche Realisten und Kardinal Newman könnte sie als leuchtende Beispiele für seine Forderung des „realizing“ christlichen Lebens hinstellen. Gerade bei Nikolaus Kabasilas spielt ja schon dem Titel seines Buches gemäß die Tatsache des Lebens in Christus die beherrschende Rolle. Und damit ist nichts bloß Ideenmäßiges oder Symbolhaftes gemeint, sondern Wirklichkeit und Existenz im vollen Sinne des Wortes. Zahlreich sind die Stellen bei ihm, wo dies als Selbstverständlichkeit zum Ausdruck kommt. Unser christliches Leben soll ein wahrhaftes, entsprechendes Abbild des gottmenschlichen Lebens Christi werden. In diesem Streben tritt deutlich hervor, was Gott zu wirken und was wir zu leisten haben (I, 29). Die göttliche Seite bleibt uns allerdings undurchdringlich; vor allem die Art des übernatürlichen Lebens selbst. Dieses ist viel zu erhaben, als daß es mit menschlichen Worten erklärt werden könnte. Denn es

von Friedrich Murawski, Führer zu Gott; eine Auswahl aus griechischen Kirchenschriftstellern in freier Übersetzung, Mainz 1926), S. 157 ff erschienen. Da sie immerhin leichter zugänglich ist als Migne und Gass soll sie oben mitbenutzt werden. P. Alois Mager O. S. B. († 1946) hat mir kurz vor seinem allzu raschen Hinscheiden mitgeteilt, daß er ebenfalls eine Übersetzung des ganzen Textes fertiggestellt habe. Ich selbst hätte dazu eine ausführliche Darstellung der Mystik des Nikolaus Kabasilas geschrieben. Meine jahrelang gesammelten Materialien zu diesem Buche sind bei der fürchterlichen Katastrophe Würzburgs (16. März 1945) zugrunde gegangen, sodaß ich nur mehr daran denken kann, eine kleinere Studie, sozusagen aus dem Gedächtnis niederzuschreiben. P. Magers Übersetzung ist meines Wissens noch nicht gedruckt worden.

¹⁰ Vgl. Josef Hasenfuß, Christliche Existenz heute (Würzburg 1947), S. 29.

ist nach des heiligen Paulus Lehre eine Kraft der zukünftigen Welt und eine Vorbereitung auf ein anderes Leben. In Christus ist dieses Leben als geschichtliche Tatsache erschienen (vgl. II, 76 ff; II, 105 ff). Durch die heilige Taufe wird es den Menschen mitgeteilt. Der christliche Glaube versichert uns dieser geheimnisvollen Neugeburt mit größter Klarheit. In der Sicht des Glaubens, so führt unser Verfasser des öfteren aus, ist die himmlische Seligkeit als „Leben“ in vollendetem Sinne gewissermaßen nichts anderes als die deutliche Offenbarung und ganze Entfaltung dessen, was der Christ schon hier auf Erden besitzt (vgl. etwa IV, 154). Und dieses wahre Leben gipfelt in der Liebe zu Gott, die nicht vergeht, sondern als bleibende, belebende Kraft uns mit dem lebendigen Gott verbindet (vgl. VII, 166 ff).

So frei nun diese Liebeskraft des übernatürlichen Lebens tätig zu sein scheint, sie ist bei Nikolaus Kabasilas doch jeglicher subjektiven Willkür enthoben. Sie ist keine romantische Stimmung und noch weniger eine schöne Laune, sondern der tiefe und ernste Lebenstrieb der christlichen Existenz des Menschen. In ihr ist sie objektiv durch die Sakramente verankert. Und die gesamte Liturgie gewährt ihr Stütze und Nahrung. Das betont Nikolaus Kabasilas nicht bloß an den Stellen, an denen er — wie etwa bei der Taufe — aus der Schrift den Anstoß erhält; es ist vielmehr der Zug, der durch die gesamte Darstellung geht. Die Nachfolge Christi und das aus ihr quellende Leben in Christus ist bei ihm wesentlich liturgisch und sakramental begründet und bestimmt. Nicht als ob er die ethische Tätigkeit darüber vernachlässigte; aber sie ist nur sinnvoll als Vollzug des durch die Taufe erzeugten und durch die übrigen Sakramente gefestigten, entwickelten christlichen Lebens. Es bleibt dabei eine Frage, inwieweit man bei unserem Verfasser von eigentlicher „Mystik“ als Erfahrung der Gottheinigung zu sprechen vermag. An einer Reihe von Stellen kann man meines Erachtens nicht umhin, das zu vermuten. Aber es im strengen Sinne zu beweisen, wird man sich ebensowenig zutrauen, wie man etwa Thomas von Kempens *Imitatio Christi* schlechthin als „mystisches“ Buch bezeichnen darf. Wie hier die ethische Gestaltung zunächst vorschlägt, so dort die sakramental-objektive Begründung. Beides ist aber nicht einfach als Leugnung echter Mystik auszulegen. Ja, beide Male dürfte die Erfahrung wirklicher Christusmystik sogar die tragende Grundlage der gesamten christlichen Existenz bilden; denn ein wirkliches und wirksames Leben in Christus wird stets der Ausdruck begnadeter und bewußter Vereinigung mit Christus sein, ein Nachbild der hypostatischen Union. Der Christozentrismus ist der Frömmigkeit des Nikolaus Kabasilas wesentlich eigen, wenn auch in anderer Form als dies etwa bei der *Imitatio Christi* des Thomas von Kempfen der Fall ist.

Unseren Verfasser, der heute mit Recht als Laie gilt, hat man oft in die Nähe der Messalianer und noch öfter der Hesychisten gerückt. Auch darüber ist die Entscheidung nicht ganz leicht zu treffen. Man kann sowohl messalianische wie hesychastische Andeutungen in dem von uns behandelten Werke finden. Aber der Geist desselben ist nicht messalianisch und auch nicht hesychastisch. Mir scheint das Letztere schon daraus hervorzugehen,

daß die ganze Anweisung zum Leben der Frömmigkeit auf der Liturgie aufruht. Dieser Umstand kann sogar als Versuch des geraden Widerstandes gegen die mönchischen Hesychästen des Athos gewertet werden; denn ihnen bildete die Liturgie bloß die untere, allen Gläubigen erreichbare Gotteinigung, während die „eigentliche“, hier wohl gleich „mystische“ Geistigkeit im hesychastischen Gebet sich vollendet¹¹. Wie Nikolaus Kabasilas sich — abgesehen von seinem hier zu betrachtenden Werke „über das Leben in Christus“ — zur hesychastischen Bewegung sowie ihrer theologischen und psychologischen Grundlage überhaupt eingestellt hat, kann hier nicht erörtert werden. Wäre er ein begeisterter Hesychast gewesen, dann wäre davon wohl auch hier etwas deutlich Merkbares durchgeklungen. In ähnlicher Weise wollen wir von seinem Verhalten zur Union der orthodoxen Kirche mit Rom in diesem Zusammenhange absehen. Einen ausdrücklichen Angriff auf den römischen Katholizismus bemerken wir nicht. Nikolaus Kabasilas wurde bei den Tridentiner Verhandlungen von katholischen Theologen als orthodoxer Zeuge für die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie angerufen. Es ist also im wesentlichen altes Glaubensgut der einen katholischen Kirche, das er uns bietet; freilich in einer Form, die uns in mancher Beziehung nicht mehr vertraut ist. Trotzdem glaube ich, daß wir sie nicht ohne Nutzen kennen lernen.

3.

Die Imitatio Christi des Thomas von Kempen schließt mit einer großen Auseinandersetzung „de sacramento altaris“, die als viertes Buch dem Ganzen angefügt ist. Für die Geschichte des gesamten Werkes und für sein Verständnis ist dieser Abschluß von Wichtigkeit; das auf den ersten Blick Anorganische desselben bedarf einer eigenen Erklärung. Des Nikolaus Kabasilas „Leben in Christus“ weist in dieser Hinsicht noch mehr Probleme auf. Zunächst werden in ihm wesentlich nur jene drei Sakramente erörtert, die zur Begründung und Aufrechterhaltung der „normalen“ (man gestatte diesen Ausdruck) christlichen Existenz dienen: Taufe, Firmung, Eucharistie. Die Sakramente der Buße und der Ölung als Sakramente des „kranken“ Christenstandes kommen nicht zur ausführlichen Behandlung. Die Standessakramente als Sakramente der Differenzierung des christlichen Lebens (Priesterweihe und Ehe) werden ebenfalls nicht betrachtet.

In Kürze sei ein Überblick über das Ganze geboten: Im ersten und zweiten Buch wird nach einer überschauenden Einleitung über die heilige Taufe gehandelt; im dritten Buch über die heilige Firmung, im vierten Buch über die heilige Eucharistie. Und „unorganisch“ im oben berührten Sinne schiebt sich nun im fünften Buch eine Darlegung über die Altarweihe ein. Allerdings, wenn man sich eine Stelle aus dem dritten Buch vergegenwärtigt (III, 38), wonach Christus Altar und Priester zugleich ist, dann dürfte das sichtbare Symbol aller liturgischen Begehung, der Altar, eine gewisse anschauliche Zentralstellung einnehmen, vermöge deren gerade ihm als

¹¹ Vgl. darüber meine Studie „Zur Psychologie des hesychastischen Gebets“ (Würzburg 1947), namentlich S. 60.

dem Ausstrahlungspunkt eine besondere geistliche Formungskraft (*συντέλεια*) bezüglich der christlichen Existenz zugeteilt wird. Der menschgewordene Logos wird im geweihten Altar „geschaut“ und dient somit geradezu als plastisches Vorbild für die Nachformung. Die Plastizität dieses „Ideals“ spielt in der gesamten Auffassung unseres Autors keine geringe Rolle. Er ist darin noch ein echter, „schauen“-wollender Hellene. Im sechsten und siebenten Buche (wenn das letztere überhaupt zum Ganzen gehört) gelangt dann der subjektive, ethische Anteil des Gläubigen zur Erörterung; es ist die Antwort auf die Frage: „Was muß der Getaufte, Gefirmte, mit der Eucharistie Gespeiste tun, um die sakramentale Gnade zu bewahren (*φυλάττειν*)? In unserem westlichen Sinne dürfen wir zur „Bewahrung“ sicher auch die Mehrung und Förderung rechnen. Damit ist also die Ausbildung der christlichen Persönlichkeit gemeint, soweit sie vom Einsatz des Einzelnen abhängt. Und dieses Moment betont unser Verfasser mit erheblichem Nachdruck.

Daß die starke Hervorhebung des Sakramental-Liturgischen für eine deutliche Beeinflussung des Nikolaus Kabasilas durch den Pseudoareopagiten zeugt, liegt ohnehin nahe. Auch darin könnte man einen Ausdruck der Stellungnahme gegen den damaligen mönchischen Hesychasmus erblicken. Zwingend scheint dieser Grund freilich nicht zu sein, weil des Pseudoareopagiten hierarchisch-liturgische Gedanken zu weit verbreitet und zu tief eingedrungen waren, als daß sie allzu sehr auffallen konnten. Aber daß Nikolaus Kabasilas überhaupt das sakramental-liturgische System mit solcher Bewußtsein und Eindringlichkeit zum Ausgangspunkt seiner Lehre vom geistlichen Leben machte, das für ihn eben nur ein Leben in Christus sein konnte, darin liegt für die Geschichte der ostkirchlichen Frömmigkeit ein gewichtiges Moment. Daraus können auch wir westlichen Christen großen Nutzen ziehen.

4.

Die Betonung des Lebens bringt es mit sich, daß Nikolaus Kabasilas einerseits verhältnismäßig oft die organische Folge und den organischen Zusammenhang der von ihm dargestellten drei Sakramente behandelt, so wie wir sie aus unserer katechetischen Unterweisung ebenfalls kennen (vgl. z. B. I, 31 ff; IV, 58 ff), andererseits die organische Be trachtung immer wieder sammelt auf die Gemeinschaft im Leibe Christi. Hier ist besonders das vierte Buch — über die heilige Eucharistie — bemerkenswert. In diesen Ausführungen wird das sakramental Mystische mit dem persönlich Ethischen innig verbunden (vgl. etwa IV, 51 ff). Die Bedeutung des einzelnen christlichen Lebens und damit der unvergleichbare Wert der christlichen Persönlichkeit erscheint in selten klarem Lichte. Unser Autor zieht keine praktischen Folgerungen etwa für das soziale Leben, wie wir heute von den Verhältnissen dazu gedrängt werden; aber die Anwendung ist bei der Lebendigkeit seiner Überzeugung gewiß nicht schwer. Hier dürfen wir von dem ostkirchlichen Schriftsteller nicht

mehr verlangen, als uns die westlichen Theologen der damaligen Zeit bieten. Eine soziale Ethik oder gar eine Laienberufsethik war damals noch kein Problem. Da mußte erst eine Theorie der Laien-Vollkommenheit durch Franz von Sales und andere ausgebildet werden ...

Eigentlich am vollkommensten prägt sich die Nachfolge Christi als sakramentale Handlung in der T a u f e aus. Naturgemäß schwebt hier der ganze Zusammenhang von Röm 6 vor: Christus ist gestorben, begraben und auferstanden. Ebenso der Christ. Aus dem Grabe der Sünde steht er „untergetaucht“ wieder zum Leben auf, zu einem neuen Leben, das seine rein natürlich-menschliche Existenz nicht auslöscht, sondern erhöht und verklärt. In dem Taufritus „ahmt“ der Christwerdende das nicht bloß zu seiner Belehrung und Ermunterung nach, sondern er „folgt“ hier seinem Heiland auf den Spuren seines wirklichen Lebens. Ist die Taufe vollzogen, dann existiert der Getaufte als „wirklicher“ Christ und von da an ist sein Leben, falls er die Gnade „bewahrt“ und — sowohl durch die weiteren Sakramente als auch durch sein eigenes Bemühen — mehrt und fördert, ein Leben in Christus. Solange er auf Erden weilt, ist dieses Leben noch nicht voll entfaltet, es gleicht dem Leben des Embryo im Mutterschoße (καθάπτει ... τὸ ζύμβων; I, 6), das von der Natur auf das Leben im Licht vorbereitet wird. Zwar wissen die „Seligen“ (d. h. in der Taufgnade Lebenden) von dem ewigen Leben (des Himmels) mehr als die Ungeborenen vom irdischen Leben, aber das irdische Leben in Christus ist schließlich doch auch nichts anderes als eine Vorbereitung auf das zukünftige, mit dem es wesensgleich und daher innig verbunden ist (vgl. I, 6 ff). Die Sonne des jenseitigen Lebens strahlt jetzt schon ihr gütiges Licht aus (ἀνέτειλε φιλανθρώπως; I, 8), das himmlische Salböl wird bereits jetzt auf uns ausgegossen und das Brot der Engel uns schon auf Erden geschenkt. Es ist ein wichtiger und fruchtbare Gedanke, der in der Unterstreichung der Einheit des irdischen mit dem himmlischen Gnadenleben hier ausgesprochen wird: die organische Vollendung des durch die Taufe Begonnenen in der ewigen verklärten Einigung mit Gott. Die Vorausnahme der himmlischen Seligkeit rechtfertigt auch die Beilegung des Namens „μακάριοι“, „Selige“ (vgl. I, 7), an die Getauften. Man braucht meines Erachtens dahinter nicht eine Bezugnahme auf die im Taborlichte verklärten Hesychisten zu suchen, wie Martin Jugie das nahelegt¹². Dagegen wird dem aufmerksamen Beobachter etwas anderes nicht entgehen: Zur „Seligkeit“ gehört selbstverständlich ein Bewußtsein oder Bewußtwerden des beseligenden Zustandes. Wenn man hier selbst von der Möglichkeit mesalianischer Nachklänge absieht, so viel ist doch klar, daß man einem kleinen Kinde ein solches Erlebnis nicht zumuten kann. Wie steht es also mit der Kindertaufe? An keiner Stelle leugnet Nikolaus Kambasias etwa das Recht oder die Gewohnheit derselben. Aber überall, wo er von der „Erfahrung“ (τείχα) der Güte Gottes spricht und dieses Erlebnis den Getauften zuschreibt (z. B. II, 157 ff), kann er die Kindertaufe nicht im Auge haben. Man muß hier annehmen, daß er die Erwachsenentaufe (mit Reue

¹² Theologia dogmatica christianorum orientalium II (Paris 1933), pag. 755, not. 2.

und Buße) als das Ideal empfindet, wenn man nicht mit der Vermutung auskommen will, die lebendige, „schauende“ Erinnerung an die Taufe vermöge seelisch ähnliche Wirkungen zu erzeugen. Äußert er doch gelegentlich den feinen Gedanken, auf den wir noch eigens stoßen werden, man solle die Erinnerung an die Sakramente als Betrachtungsstoff pflegen (vgl. IV, 14)! Eine interessante Parallele zu diesem Fragenkomplex bietet die neue dogmatische Untersuchung des protestantischen Theologen Karl Barth über „Die kirchliche Lehre von der Taufe“ (München 1947) und die Begründung seiner ablehnenden Haltung gegenüber der Kindertaufe.

Aus der Liturgie der Taufe sei für unseren gegenwärtigen Belang die Anhauchung herausgehoben; denn sie erinnert an die Anhauchung Gottes bei der Erschaffung des Menschen. Der Ungetaufte ist also tot und wird erst zum lebendigen, existenten Menschenwesen — im übernatürlichen Sinne —, wenn Gott ihn durch den taufenden Priester anhaucht und ihm das „neue Leben“ von oben schenkt (vgl. die schöne griechische Formulierung: τὸ γὰρ ἐμφύσημα ἄνωθεν ζωῆς αἰνιγμα; II, 29). Die ganze bei Nikolaus Kabasilas ausgelegte Symbolik des Taufritus ist auch für uns Westchristen anregend, so bekannt uns das Wesentliche der Deutung auch sein mag. Hier kann sie nicht ausgebreitet werden. Aber das ist zu wiederholen: Alles zielt auf die lebendige christliche Existenz und mutet gerade deswegen heute so „modern“ an. Wir behalten dabei im Auge, daß die sakramentale Nachfolge Christi am sinnfälligsten in der Taufe sichtbar wird. Auch sonst wird natürlich die Nachahmung des Lebens und Leidens Christi in Sakrament und Ethos genugsam aufgezeigt und in ihrer Notwendigkeit erwiesen. Die grundlegende sakramentale „Nachfolgehandlung“ bleibt aber im Sinn von Röm 6, 3 ff der würdige, bewußte Empfang der Taufe. Mit diesem Kultmysterium beginnt das eigentliche Leben in Christus. Es gibt kaum eine trefflichere Erklärung dieser „sakumentalen Nachfolge Christi“ als die Ausführung des heiligen Cyrillus von Jerusalem in seiner 2. mystagogischen Katechese (5 ff), auf die Odo Casel O. S. B. in seinem Buche über „Das christliche Kultmysterium“ (Regensburg 1948, S. 31 ff) eindringlich hinweist: „O seltsame und paradoxe Tatsache: nicht in (natürlicher) Wirklichkeit starben wir, nicht wirklich wurden wir begraben und sind nicht wirklich nach der Kreuzigung auferstanden, sondern es war eine Nachahmung im Bilde, das Heil aber war Wirklichkeit. Christus wurde tatsächlich gekreuzigt und tatsächlich begraben und stand in Wirklichkeit auf, und alles dieses hat er uns geschenkt, damit wir durch die Teilnahme an der Nachahmung seiner Leiden in Wirklichkeit das Heil gewännen. Welch überschwengliche Menschenliebe: Christus empfing in seinen heiligen Händen und Füßen die Nägel und litt den Schmerz, und mir schenkte er ohne Schmerz und ohne Mühe durch die Teilnahme an seinem Schmerze das Heil. Niemand nun glaube, daß die Taufe nur die Gnade des Nachlasses der Sünde und der Sohnesannahme sei, wie die Johannes-taufe nur den Nachlaß der Sünden schenkte. Wir wissen vielmehr genau, daß die Taufe zwar die Reinigung der Sünden und die Gabe des heiligen Pneumas ist, aber auch das Abbild der Leiden Christi. Deshalb hat uns ja

auch Paulus eben erst zugerufen: „Wisset ihr nicht...“ (Röm 6, 5 ff). Das sagte er in Bezug auf die Meinung, daß die Taufe zwar den Sünden nachlaß und die Sohnesannahme gäbe, daß sie aber nicht die Gemeinschaft der wirklichen Leiden Christi durch die Nachahmung schenke. Damit wir nun wüßten, daß Christus alles, was er auf sich nahm, um unsertwillen und um unseres Heiles willen in Wirklichkeit und nicht dem Scheine nach gelitten hat, und daß auch wir Teilhaber seines Leidens werden, deshalb rief Paulus mit solcher Klarheit: „Denn wenn wir eingepflanzt wurden dem Gleichnisbilde seines Todes, so werden wir aber auch an der Auferstehung teilhaben“ (Röm 6, 5). Sinnvoll ist das Wort „eingepflanzt“ (*σύμψυτοι*); denn da hier der wahre Weinstock gepflanzt ist, so sind auch wir durch die Teilnahme an der Taufe des Todes (vgl. Röm 6, 4) ihm eingepflanzt worden. Gib hier genau acht auf den Sinn der Apostelworte. Er hat nicht gesagt: „Wenn wir seinem Tode eingepflanzt sind“, sondern „dem Gleichnisbilde (*τῷ ὄμοιώματι*) seines Todes“. Wirklichkeit ist nämlich bei Christus der Tod; denn wirklich wurde die Seele vom Leibe getrennt, und wirklich war das Begräbnis; denn sein Leib wurde in ein reines Linnentuch eingewickelt. Und alles geschah an ihm in Wirklichkeit. Bei euch aber ist ein Gleichnisbild des Todes und der Leiden; vom Heile aber empfängt ihr nicht ein Gleichnisbild, sondern die Wirklichkeit.“

Zur Unterscheidung von der lateinischen „Imitatio Christi“, in der die spätmittelalterliche Frömmigkeit des westlichen Christentums zu wundersamer Höhe aufgegipfelt erscheint, muß stets die Eigenart der ostkirchlich-griechischen Einstellung unseres Verfassers gegenwärtig gehalten werden, für deren charakteristische Grundlage etwa die sakramentalen Deutungen eines heiligen Cyrillus von Jerusalem in seinen Katechesen an die Täuflinge und in seinen mystagogischen Katechesen an die Neugetauften, weiterhin die Katechesen des Theodorus von Mopsuestia (vgl. Casel a. a. O., S. 34, Anm. 1) und nicht zuletzt die Mysterientheologie des Pseudoareopagiten beispielhaft sind.

Da im christlichen Altertum und noch heute in der Ostkirche Taufe und Firmung organischer miteinander verbunden sind, als es etwa in unserer westkirchlichen Praxis der Fall ist, kommt der Salbung eine verstärkte Bedeutung zu. Schon im Zusammenhang der Mysterientheologie der Taufe wird im alten Christentum und dementsprechend bei Nikolaus Kabasilas hervorgehoben, daß uns das heilige Öl — nachdem wir von den Sünden gereinigt sind — zu wahren Abbildern Christi und damit zu „zweiten Christi“ gestaltet, indem es uns gleichsam real-symbolisch mit der Gottheit „salbt“, wie Christus seine Menschheit mit der Gottheit zur Einheit der göttlichen Person innigst verband (*Xριστός ἐστι τῇ θεότητι τὴν ἀνθρωπότητα χείσας*; II, 39). So wird uns das göttliche Leben zuteil und wir werden dem Gottmenschen Jesus Christus ähnlich (*ὅμοιος*; II, 38), so daß uns die Bezeichnung „Christen“ mit vollem Rechte zukommt (*πάντα προσῆκον*; 38). Auch dazu bieten besonders die Katechesen des hl. Cyrillus von Jerusalem tiefe und überzeugende Erklärungen. Nikolaus Kabasilas hat diese Gedanken der altchristlichen My-

sterientheologie auch ins Ethische und Aszatische entfaltet. Tut sich hier nicht sein praktischer Blick als christlicher Laie kund?

Die Firmung (*τὸ θεῖον μύσιον*) gilt auch unserem Byzantiner als Sakrament der Stärkung. Charakteristisch ist für seine Auffassung, daß er auch hier das Christozentrische besonders hervortreten läßt. Nicht indem er des Heiligen Geistes Wirkung schmälert, sondern mit ihm und kraft seiner Tätigkeit vermittelst der Salbung Christus in unserer Seele einkehren läßt. So heißt es beispielsweise (III, 15): Es ist also die Leistung (*ἔργον*) des Sakramentes (der Firmung), uns die Kräfte des guten Geistes zu vermitteln; die Firmung führt den Herrn Jesus (in unsere Seele) ein, auf dem alles Heil für die Menschen beruht, alle Hoffnung auf Gutes, von dem uns die Gemeinschaft des Heiligen Geistes wird, und auch der Zutritt zum Vater. So ist die trinitarische Beziehung gewahrt und trotz des christozentrischen Charakters die herkömmliche Firmungsauffassung als Zuteilung des Heiligen Geistes genügend zur Geltung gebracht, sogar mit ausdrücklicher Nennung auch der urchristlichen Charismata (z. B. II, 17) als außerordentlicher Geschenke. Die „ordentlichen“ sakramentalen Gaben der Firmung beschreibt unser Autor (III, 16; in der Zusammenfassung Murawskis wiedergegeben): „Dieses Sakrament nun gibt allen Christen jeder Zeit Gaben, die stets erforderlich sind: die Gabe der Frömmigkeit, des Gebetes, der Liebe, der Keuschheit und andere, die stets sehr nützlich sind. Leider kümmern sich viele Christen nicht darum, und die Kraft dieses Sakramentes (*ὅση τις ἔστιν ἡ τοῦ μυστηρίου δύναμις*) ist ihnen ganz unbekannt: einige verstehen seine Gaben nicht, weil sie bei seinem Empfange noch zu jung sind; anderen verbietet die Sünde die Augen. Aber der Heilige Geist gibt wirklich allen, die sein Sakrament empfangen, seine Gaben, indem er sie den einzelnen austeilt, wie er will (1 Kor 12, 11), und der Herr in seiner Güte (*ὁ δεσπότης εὐδογετῶν*) verläßt uns nicht, nachdem er verheißen hat, er wolle bis zum Ende der Welt bei uns bleiben“. So ist die Einwohnung des Heiligen Geistes mit der Führung durch Christus zum Vater in der Gnade der Firmung verbürgt. Es ist gewiß bezeichnend, daß schon unser Byzantiner im 14. Jahrhundert darüber zu klagen hatte, der Sinn und die Bedeutung der Firmung für das christliche Leben werde nicht mehr von allen Christen gewürdigt.

Die heilige Eucharistie (*ἡ ἱερὰ κοινωνία*) ist für Nikolaus Kabasilas der wahre Leib und das wahre Blut Jesu Christi. Mögen wir auch die Lehre von der Transsubstantiation nicht bei ihm finden, für die wirkliche, lebendige Gegenwart des Herrn ist er ein beredter Zeuge; seine ganze Eucharistielehre wird von diesem Glauben getragen. Für uns sind hier von besonderer Wichtigkeit die zahlreichen Hinweise darauf, daß der eucharistische Christus der Vollender jenes geistlichen Lebens ist, das er durch die Taufe im Christen begründet hat, soweit die „Vollendung“ im irdischen Leben überhaupt möglich ist. Zunächst kann für uns im Fleische Lebende die „Einkörperung“ in Christus nicht inniger sein, als es vermöge der Aneignung durch Speise und Trank geschieht. Dadurch, daß Christus so in uns eingehet und mit uns eins wird, ist eine Erhöhung und Verklärung unseres ganzen Wesens und damit auch unseres Leibes gewährleistet, die über alles

irdische Verstehen und Vermögen hinausragt. Die Eucharistie ist auch in dieser Hinsicht „Vollendung“ des Menschenbildes auf der Grundlage christlicher Existenz. Es entsteht ein förmlicher Parallelismus zwischen Christus und uns, dessen wir uns stets bewußt bleiben sollen. Nikolaus Kabasilas findet darüber begeisterte Worte; z. B. (VI, 26 ff) hält er es für ausgeschlossen, daß wir als Teilnehmer am eucharistischen Mahle unsere Augen zu schlimmen Blicken mißbrauchen, unseren Mund zu sündhaften Reden öffnen, die Hände nach Unerlaubtem ausstrecken. Denn wie die Glieder Christi heilig und unsündlich sind, so sollen es auch die unsrigen, mit ihm so innig verbundenen sein. Denn heiliger kann nichts auf der Welt werden als der Leib, mit dem sich Christus in der Eucharistie vereinigt. Diese Vereinigung ist enger als das natürliche Verwachsensein (der Organe) miteinander. So wird Christus also nicht nur zum schlechthinigen Mittelpunkt des „christlichen“ Lebens, sondern auch gleichsam zum beseelenden, formenden Prinzip desselben. Eine derartige übernatürliche Umgestaltung und Eingestaltung in Christus scheint uns westlichen Christen vielleicht sehr ungewohnt und zu weitgehend. Sie treibt aber eigentlich nur das ontisch Übernatürliche zur äußersten, konkret gewordenen Folgerung, die den Eucharistie-Empfangenden als „zweiten Christus“ dem gläubigen Auge auch sichtbar vor Augen stellt. Die geistliche Schau des verklärten Menschen (vgl. Röm 8) und seines Lebens macht sich dabei deutlich geltend. Zum mindesten ist das Bild des mit Christus in der Eucharistie vereinigten Menschen, wie es Nikolaus Kabasilas hier „schaut“, das Zeugnis eines echten „christlichen Realismus“, der uns wohl etwas konkret anmutet und vielleicht befremdet, aber sicher in der geraden Linie seiner „ontischen“ Auffassung liegt. Klingen solche Gedanken nicht schon in Röm 8 an und werden sie nicht klarer und vernehmbarer bei den urchristlichen Theologen?¹³ Unser Byzantiner formuliert diese Gedanken nur manches Mal etwas seltsam, fast möchte ich sagen, drastisch. So z. B. wenn er (VI, 9) erklärt, die Teilnahme am Blute Christi bedinge eine „Blutgemeinschaft“ mit ihm, und daraus ergebe sich von selbst eine Gesinnungs- und Willensgemeinschaft mit Christus. Beachten wir dabei: hier ist nicht bloß von der Gemeinschaft die Rede, die mit der Tatsache des Corpus Christi mysticum gegeben ist — unser Autor preist diese an vielen Stellen —, sondern eine darüber hinausgehende, eben durch ein eigenes Sakrament verbürgte Einheit, die (wenn der Ausdruck erlaubt ist) noch „ontischer“, noch „seinsmäßiger“ sich darstellt. Nikolaus Kabasilas schildert in gehobener Sprache die Herrlichkeit solcher Verbindung unseres Leibes mit dem Leibe Christi und unserer Seele mit der Seele Christi. Und dabei hebt er auch hervor, daß so nicht nur eine (sakramentale, übernatürlich-ontische) Erhöhung unseres Seins zustande kommt, die — wie schon gesagt wurde — die Neugeburt durch die Taufe vervollkommen, sondern auch eine Willens- und damit eine (ethische) Tätigkeitsgestaltung, die solcher Seinsvervollkommnung entspricht (vgl. IV, 12 ff). Uns westliche Christen will angesichts dieser Ausführungen bedenken, daß Nikolaus Kabasilas in dem

¹³ Vgl. dazu Heinrich Schumacher, Kraft der Urkirche; das „neue Leben“ nach den Dokumenten der ersten zwei Jahrhunderte (Freiburg i. Br. 1934), besonders S. 89 ff.

Zusammenhang als echter ostkirchlicher Theologe die Notwendigkeit dessen, was wir „aktuelle Gnade“ nennen, unterschätzt zu Gunsten der „heiligmachenden“ oder „Zustandsgnade“, die er eben in lebendiger Schau ($\vartheta\omegaρία$) schon im Getauften und dann erst recht im Eucharistie-Empfangenden als feste christlich-persönliche Existenz erblickt. Der westliche Christ bekundet hier mehr Bedenklichkeit (um nicht zu sagen: Furcht) vor der „Konkupiszenz“ als dem Rest der Erbsünde. Der Ostchrist zeigt wohl mehr kindliche, optimistische Unbefangenheit in seinem Vertrauen auf die ins menschliche Sein greifende Wirkung der Sakramente. Nicht bloß der nähere Vergleich wäre hier interessant, sondern noch viel mehr würde ein ausgleichendes Geben und Empfangen Frucht verheißen. Es sei nicht vergessen, daß Nikolaus Kabasilas sich gerade in diesem Zusammenhang zu einer Art von eucharistischer Mystik aufschwingt. Anschließend an athanasianische Gedanken sucht er den Weg der Vergöttlichung des Menschen ($\tauὸ δὲ τὸν ἄνθρωπον θεωθῆναι$; IV, 38) vornehmlich in der Eucharistie, in der Gott-Christus zu den Menschen herabgestiegen ist, um diese zu Gott hinzuführen. Diese sakramental-liturgische Gotteinigung scheint mir klar gegen die hesychastisch-mystische abgesetzt zu sein. In unseres Verfassers Lehre ist die Eucharistie eben nicht bloß Lohn oder gnadenvolle Krönung des christlichen Lebens, sondern ebenso auch Mittel zur Stärkung im Lebenschampfe (vgl. IV, 96 ff.). Und zwar hat Gott nicht gewartet, von uns aufgesucht zu werden, er hat uns vielmehr wie der gute Hirt und Wegführer selbst helfend aufgesucht (αὐτὸς ἐζήτησε πλανώμένους; IV, 148). Durch solche Liebe bewegt, sollen auch wir trachten, mit Christus, unserem Haupte, nicht bloß durch die Verbindung der Liebe, sondern sakramental zusammenzusein ($\chiοινωνία$). Die oftmalige Kommunion ist hier offensichtlich nahegelegt. Sie ist stets die Vorausnahme der ewigen, seligen Verbindung mit Christus (im Himmel). Das Reich Gottes ist dann schon in uns (vgl. IV, 154).

5.

Das Ontisch-Sakmentale in der Theologie des Nikolaus Kabasilas ist im Vorstehenden stark zur Geltung gelangt. Das Ethische ist aber von ihm trotz der offenkundigen Hervorhebung des Ontischen nicht vernachlässigt worden. So hat er auch der aktuellen Gnade genügend Raum geschaffen, selbst wenn das nicht überall ausdrücklich von ihm erklärt wird.

Unsere Mitarbeit am Leben in Christus pflegt Nikolaus Kabasilas mit dem „Bewahren“ ($\varphiυλάττειν$) der sakumentalen Gnade zu bezeichnen. Schon daraus erhellt, wie er die menschliche Tätigkeit einschätzt. Gott, Christus ist und bleibt der wesentliche Wirkende. Freilich ist der Mensch unter dem Gnadeneinflusse Gottes nicht zur bloßen Passivität verurteilt; aber der gottmenschlich wirkende Christus behält die Rolle der bildenden und gestaltenden Kraft in der christlichen Existenz des Menschen. Das darf nie aus dem Auge verloren werden. Wenn auch nicht entscheidend, so ist doch die Mittätigkeit des Menschen wichtig, ja unentbehrlich.

Denn der Mensch soll sich als christliche Persönlichkeit den ihm bestimmten ewigen Lohn erwerben.

Im folgenden werden nicht alle Mittel der hierzu notwendigen christlichen Aszese aufgezählt. Bloß einige für unseren Verfasser charakteristische Wege zur christlichen Vollkommenheit, d. h. zum Leben in Christus, wie er es uns plastisch vorgeführt hat, seien aufgezeigt.

Vielelleicht darf man allgemein sagen, daß nach Nikolaus Kabasilas das Wesentliche unserer Mitwirkung im Bewahren (φυλάττειν, vgl. IV, 1) dessen bestehe, was wir in den drei Sakramenten von Gott erhalten haben. Daß dieses Bewahren selbst wieder eine Aufgabe ist, die wir nicht ohne besondere Hilfe von oben durchzuführen imstande sind, dürfte aus der ganzen Einstellung unseres Autors hervorgehen; denn nichts liegt ihm ferner als eine hochmütige Zuversicht auf die eigene, menschliche Kraft. Er streicht das Menschliche unseres Seins gewiß nicht aus; für ihn wird es aber doch nur wertvoll, wenn es sakraler erhöht und verklärt ist. So entspricht es dem endgültigen Willen Gottes, wie er in der geschichtlich sich vollziehenden Heilsordnung sich verwirklicht, oder wenigstens sich verwirklichen soll. Die Zustandsgnade, die von den Sakramenten verliehen wird, schätzt Nikolaus Kabasilas offenbar so hoch, daß er ihre gestaltende Kraft für ausreichend erachtet, um den Widerstreit der äußeren und inneren Versuchungen zu überwinden. Daher — wie schon oben angedeutet wurde — auch die verhältnismäßig geringe Rücksicht auf die aktuelle Gnade. Übersähen wir den Grund dafür, dann könnte es uns scheinen, als ob der Autor des „Lebens in Christus“ den uns treffenden Anteil an der Mitwirkung zum Heile fast pelagianisch auffasse. Das wäre ein falsches Urteil. Davor zu warnen, ist besonders deswegen notwendig, weil wir Westchristen den ostkirchlichen Optimismus hinsichtlich der „Mächtigkeit“ der sakralen gestifteten übernatürlichen Existenz aus theologischen und psychologischen Gründen nicht teilen. Trotz allem ist es sowohl anregend als auch nützlich, in solch eindringlicher Weise, wie es von Nikolaus Kabasilas geschieht, auf die übernatürliche Würde des Getauften, des Gefirmten, des mit der Eucharistie Begnadeten hingewiesen zu werden. In der Tat ist die „Wahrung“ dieser Würde im Kampfe des Lebens nicht ein Stillestehn beim Aufstieg zu Gott, ein Halt auf den Stufen der Paradiesesleiter (um mit dem großen Johannes Klimakus zu sprechen), sondern eine wirkliche Bewegung nach oben. Die „Mehrung“ der heiligmachenden Gnade ließe sich gewiß so im Sinne unseres Autors ausdrücken. Wenn wir namentlich das sechste Buch seiner Darstellung genau durcharbeiten, dann begegnen uns solche Gedanken — eben in ostkirchlicher Prägung — wieder und wieder. Wir könnten sie wohl nicht zu Unrecht als unablässige Forderung und Förderung einer wahrhaft christlichen „Haltung“ formulieren, wozu ja schon das griechische Wort „φυλάττειν“ Anlaß gibt. Darin bekundet sich unverkennbar ein Erbstück der καλοκἀγαθία des alten Hellenentums, das auch der äußeren Vollkommenheit und maßvollen Ausgeglichenheit im menschlichen Sein und Tun gerecht zu werden sucht. „Christlich verklärte Mensch-

l i c h k e i t“ kann man dieses Ideal der Persönlichkeitsbildung mit Recht nennen, wenn man sich dabei bewußt bleibt, daß damit keine unstatthafte Modernisierung beabsichtigt wird. Aber ein Zug zum Aristokratischen ist deutlich spürbar. Die Sakamente sind gleichsam christliche Adelsbriefe, durch die der Mensch in einen höheren Stand erhoben wird. Das darf er sich vor Augen halten; darüber darf er gewissermaßen mit dankbarem Stolz sich freuen. Der Stolz ist selbstverständlich nicht auf die törichte Meinung „besserer“ Abstammung gebaut, sondern allein auf die unverdiente Gnadenauszeichnung Gottes, des Vaters aller Lichter. Und dieses Bewußtsein soll nach Nikolaus Kabasilas eigens gepflegt werden. Es ist der edel, wahrhaft christliche adelige Stolz, wie er so oft im Urchristentum, besonders von den Blutzeugen Christi geäußert wurde, vor allem im Angesichte der heidnischen Mächtigen. Und da taucht bei unserem Verfasser ein Gedanke auf, der als spezielles Mittel zur Bewahrung der christlich adeligen „Haltung“ empfohlen wird, ein Gedanke, den auch wir Westchristen füglich in unsere Aszese einsetzen können: die Mahnung, die Sakamente als förmlichen Be trachtungsgegenstand zu wählen (vgl. VI, 14). Und hier soll nicht die letzte Rolle spielen der Blick auf Christus, dem wir all diese sakramentalen Güter verdanken, dessen Schönheit, Güte, Liebe wir durch die Sünde — gleichsam in uns selbst — nicht verunglimpfen dürfen. Hat er uns doch eine unbegreifliche Menschenfreundlichkeit ($\varphi\lambda\alpha\vartheta\omega\pi\alpha$) erwiesen, die aus seinem liebenden Herzen — vgl. die eindrucksvolle Hindeutung auf das Herz Jesu IV, 51 — fließt. Es ist das mit endlichen Maßen nicht meßbare $\varphi\lambda\tau\varphi\sigma$ ($\xi\varrho\omega\varsigma$), die Liebe, die ihn in die Erniedrigung herabgeführt hat und uns erweckt und anfeuert, zu ihm emporzusteigen (vgl. VI, 16 ff). In der Schilderung dieses Herabstieges Gottes und dieses Aufstieges des Menschen wird der kühle Byzantiner warm und begeistert. Und manches erinnert an die der Ostkirche damals längst geläufig gewordenen Prägungen. Wem kommt hier nicht die Geschichtstheologie eines Maximus Confessor mit seinen zwei großen Linien der $\chi\alpha\tau\alpha\beta\alpha\sigma\varsigma$ Gottes und der $\chi\alpha\beta\alpha\sigma\varsigma$ des Menschen in Erinnerung!¹⁴ Würde es unserer heutigen Aszetik schaden, diese ganz großen Gesichtspunkte wieder hervorzukehren?

Aber Nikolaus Kabasilas, dem die Verklärung des ganzen, großen Lebens alles bedeutet, vergißt auch das Kleine in der christlichen Existenz nicht. Er fordert — was ihn als Laien wohl besonders kennzeichnet — die gewissenhafte Berufserfüllung und Arbeitsheiligung. Wir brauchen keine Mönche und Einsiedler zu werden, um zum Leben in Christus zu gelangen; sondern jeder soll seinen Beruf nach dem Willen Gottes ausüben. Dabei braucht er nicht aus aszetischen Absichten ungewohnte Kost zu genießen, seine Kleidung zu ändern, seine Gesundheit zu verderben ($\chi\gamma\epsilon\iota\alpha\delta\alpha\varphi\theta\epsilon\iota\sigma\epsilon\iota\sigma\varsigma$; vgl. VI, 63 f), sondern nur das zu tun, was Christi Wort und Beispiel ihm vorschreibt. Die acht Seligkeiten sind die neuen Gesetzestafeln,

¹⁴ Vgl. zum Ganzen etwa Hans Urs v. Balthasar S. J., Kosmische Liturgie. Maximus der Bekener: Höhe und Krise des griechischen Weltbildes (Freiburg i. Br. 1941). Mit der manchmal allzu modernen Deutung vermag ich freilich nicht zu gehen.

die jedem Christen von unserem Autor zur Beobachtung vorgehalten werden (vgl. VI, 74 ff). Es ist zum Teil wirklich packend, mit welcher Eindringlichkeit Nikolaus Kabasilas seine Vollkommenheitslehre entwirft.

Muß es da eigens betont werden, daß er den Gottesdienst, daß er die Nachfolge Christi und das Leben in Christus nicht als Knechtschaft, sondern als frohe Kindeshingabe (vgl. IV, 58) röhmt? Die Freude und die Kraft der Liebe durchpulst das ganze Christsein. Das φίλτρον und der ἔρως, die volle Hingabe an Gott und an Christus ist indessen kein „Liebeszauber“, wie W. Gass unverständlichlicherweise sich ausdrückt¹⁵, sondern freier Einsatz des ganzen Menschen für Gott. Freilich erscheint es einem Christen wie Nikolaus Kabasilas kaum möglich, anzunehmen, daß der Mensch, der um die bis zur Kenose gehende Liebe des Logos weiß, ihr wissentlich widersteht. Aber das „Verzauberung“ zu nennen, ist eine Falschdeutung. Das hohe Lied auf das φίλτρον (VI, 16 ff) zeigt das jedem unvoreingenommenen Leser. Das Wort „φίλτρον“, das freilich ehedem „Liebeszauber“ bezeichnet hat, ist hier klar „christianisiert“. Wer Gott — auf sein φίλτρον antwortend — liebt, hält seine Gebote in freier, kindlicher Unterwerfung (vgl. VI, 25). So ist die Liebe (von uns aus gesehen) die Seele des Lebens in Christus; in ihr leuchtet der Glanz jeglicher Tugend und sie verbürgt die Einigung mit Gott (vgl. VII, 164 ff), zunächst als ethisches Tun und Verhalten, dann aber auch als Bewährung der sakramental-mystischen Christusnachfolge und Christusgemeinschaft. Ist der darin sich offenbarende Realismus des „wahrhaften“ Christseins (im Sinne des höchst menschenmöglichen Christusseins) zusammen mit dem erfahrungsmäßigen Bewußtsein dieses gnadenvollen Zustandes nicht echte Mystik? In die allernächste Nähe derselben gehört solches Erleben jedenfalls. Es ist schwer zu entscheiden, ob diese Mystik dem Ansprache von Carl Richstätter S. J. und Alois Mager O. S. B. genügt, etwas „Neues“ innerhalb des gesamten Gnadenlebens zu sein. Ich wage nicht, diese Frage für unseren Autor zu bejahen. Soviel scheint mir gewiß zu sein, daß er die Erreichung dieses Gipfels bei jedem Erwachsenen für möglich, ja sogar für erwünscht hält, wenn er als Erfahrener auch überzeugt ist, daß sie selten sein dürfte. Sonst würde er auf die Anstrengungen, die das φιλάρτειν mit sich bringt, kaum ein solches Gewicht legen. In die Kategorien der von Alois Mager O. S. B. untersuchten „klassischen“ Mystik¹⁶ läßt sich das „Leben in Christus“ des Nikolaus Kabasilas nicht ohne weiteres einfügen. Aber meines Erachtens erschöpft die „klassische“ Mystik keineswegs den ganzen Bereich dessen, was mit Recht „Mystik“ genannt zu werden vermag.

Gemäß der Auffassung unseres Byzantiners wird die sakramental und ethisch geläuterte, erhobene Menschlichkeit ins Göttliche hineingezogen, wobei ihm jegliche Art des Pantheismus völlig ferne liegt. Auf der Linie der Entwicklung und Ausformung der geschöpflichen Persönlichkeit gibt es

¹⁵ A. a. O., S. 200 ff (Einleitende Darstellung).

¹⁶ Vgl. Alois Mager O. S. B., *Mystik als seelische Wirklichkeit; eine Psychologie der Mystik* (Graz 1946).

keine wesentlichere und erhabenere Seinsgestaltung als diejenige durch „das Leben in Christus“. Ihr Wert bekundet sich nicht in irgendwelchen außerordentlichen Begnadigungen; mit solchen hat Gott bisweilen sogar sittlich mindere Persönlichkeiten ausgestattet, um ihnen besondere Aufträge zu geben (vgl. VII, 5). „Freuet euch nicht darüber, mahnt der Herr (Lk 10, 20), daß euch die Geister untertan sind; sondern freuet euch darüber, daß eure Namen im Himmel aufgezeichnet sind.“ In gleichem Zusammenhang macht Nikolaus Kabasilas das Wort Pauli (1 Kor 13, 1 f) sich zu eigen, daß er trotz der Charismata nichts wäre, wenn er die Liebe nicht besäße. Die Liebe muß den Tiefen der inneren Gesinnung entspringen, damit sie echt sei. Zur Bildung der christlichen Gesinnung tragen aber die Sakramente bei, die uns doch Christi Güte zeigen und uns mit ihr erfüllen (vgl. VII, 13 f). Wer jedoch Christus liebt, hält auch seine Gebote, und zu ihm wird der Vater und der Sohn kommen, um Wohnung bei ihm zu nehmen (vgl. Jo 14, 23). Die Ankunft Gottes aber bringt Trost und Freude in die Seele. Sie wird nun nicht mehr erlahmen, in Liebe Christus nachzufolgen, d. h. wie Christus (*κατὰ Χριστόν*) und erst recht in ihm (*ἐν Χριστῷ*; vgl. VII, 151) zu leben. Sollte indessen selbst die Liebe vollkommen sein, so wird doch die reine Schau Gottes und damit die ewige Freude erst im Jenseits zu erlangen sein, in dem sich das Leben in Christus wahrhaft vollendet (vgl. VII, 154 ff.).

6.

In dem vielumstrittenen Schauspiel „Die Fliegen“ des französischen Existenzialisten Jean Paul Sartre, der sich offen als Atheisten bekennt, sagt Orestes: „Ich bin meine Freiheit. Kaum hast du (Gott) mich geschaffen, habe ich auch schon aufgehört, dein eigen zu sein.“

Demgegenüber spricht der Christ in demütiger Unterwerfung unter seinen göttlichen Urheber: „Kaum hast du mich im natürlichen Sein geschaffen, so will ich erst recht durch die Wiedergeburt der heiligen Taufe dein eigen werden und Christus, dem ewigen Abbild meines Schöpfers, nachfolgen.“ So würde wohl auch das überzeugte Bekenntnis von Nikolaus Kabasilas lauten, der die neue, christliche Existenz durch die Taufe begründet, in der Firmung gefestigt und in der Eucharistie vollendet weiß. Wenn er damit eine gewisse Schichtung der christlichen Persönlichkeit andeutet, so wie es heute ähnlich von der psychologischen Charakterologie für die natürliche Persönlichkeit geschieht, dann meint er keineswegs, daß mit dem übernatürlich-christlichen Aufbau die natürlich-menschliche Grundlage entbehrlich geworden sei. Im Gegenteil; für ihn wird die Stütze durch das darauf Ruhende geläutert, durchgeistigt, übernatürlich ausgeformt. So ist er ein wirksamer Verteidiger der Meinung, daß die wahrhaft menschliche Existenz erst durch die christliche Existenz, d. h. konkret durch das „Leben in Christus“ verwirklicht werde.