

Die Wesenszüge der inneren Gebethaltung in der Ostkirche

Von Professor D. Dr. Georg Wunderle, Würzburg

I.

Angesichts des wachsenden Verständnisses für das Wesen der morgenländischen Kirche, das katholische und protestantische Theologen kraftvoll gefördert haben, hören sich die jüngst (1939) geäußerten Worte des protestantischen Bonner Kirchenhistorikers Helmut Lothar merkwürdig an¹:

„In langen Kämpfen hatte die Theologie das Herabziehen Gottes ins Naturhaft-Menschliche schließlich abgewehrt, in der Frömmigkeit spielte es gerade eine bestimmende Rolle . . . Das hat sich . . . in immer größerer Materialisierung ausgewirkt. Im Sichtbaren, in der heiligen Formel und der symbolischen Handlung suchte man das Göttliche selbst unmittelbar zu finden, je mehr es die theologischen Bestimmungen und Aussagen in unendliche Ferne rückten. Dementsprechend war seine Wirkung aber auch nicht eine geistig-seelische, sondern eine sinnlich-körperliche. Das materialisierte Göttliche vergottete den Menschen und hob ihn damit in die Höhe der göttlichen Welt, in der allein das Heil zu finden und zu genießen war.“

Noch schärfere Töne schlägt Lothar einige Seiten später an, wo er das Ergebnis des unseligen Bilderstreites charakterisiert²:

„Auf diese Weise hatte die immer massiver gewordene morgenländische Frömmigkeit gesiegt. Sinnliches Erleben und mystisches Geheimnis waren und bleiben ihre Kennzeichen. Alle Versuche einer inneren Reform oder einer aufklärerischen Umgestaltung waren abgeschlagen, die Herrschaft des Kaisers in der Kirche war gebrochen. Freilich war damit eine Frömmigkeit entstanden und gefestigt worden, die heidnischem Aberglauben unter christlicher Tünche Tür und Tor geöffnet und von dem neutestamentlichen Christentum nicht mehr allzu viel bewahrt hatte.“

Diese Ausführungen erinnern nur zu deutlich an die oft zitierte Herabwürdigung der Ostkirche durch Adolf von Harnack, die neben manchen anderen protestantischen Kennern auch Friedrich Heiler ablehnt. Solch eine „leidenschaftliche Verurteilung“ sei nur verständlich „aus jenem einseitigen abendländischen Rationalismus, der in der liberalen protestantischen Theologie einen Höhepunkt erlangte“³.

Auch katholische Gelehrte sind — allerdings von anderem Standpunkte aus — zur Abweisung, ja Verwerfung der ostkirchlichen Frömmigkeit gekommen. Seit Pius XI. hat im katholischen Lager das Bestreben nach gerechter Einfühlung in den christlichen Osten merklich zugenommen; in der protestantischen Forschung hat ebenfalls ein erfreulicher Umschwung stattgefunden.

Die frühere Abwertung des morgenländischen Christentums ist nun mancherorts in eine übertriebene Begeisterung umgeschlagen. Beides muß bedauert werden; denn beides beruht letzten Endes auf Unkenntnis der Wirklichkeit und tut nicht bloß dem christlichen Wunsche nach Vorbereitung der wahren Einheit empfindlichen Eintrag, sondern widerspricht auch schon von rein wissenschaftlichem Gesichtswinkel aus der objektiven Forschung.

Wir halten uns von beiden Extremen ferne. Immerhin gestehen wir, daß uns die Herabsetzung der morgenländischen Frömmigkeit bei einem christlichen Theologen viel weniger verständlich ist als das Gegenteil. Wir suchen den Anweisungen Pius' XI. zu

¹ Helmut Lothar, Geschichte des Christentums I (Leipzig 1939), S. 297.

² Ebenda S. 302.

³ Friedrich Heiler, Urkirche und Ostkirche (München 1937), S. 557.

folgen und bemühen uns um die — manches Mal gewiß nicht ganz leichte — Einfühlung in die religiöse Geistigkeit der getrennten östlichen Brüder und Schwestern. Und wenn wir unbeschadet unserer klaren kirchlichen Überzeugung von ihnen etwas lernen können, so sind wir offenen Herzens dazu bereit.

Wäre die Geringschätzung der Ostkirche, wie wir sie aus dem Munde Harnacks, Lothers u. a. hören, am Platze, dann müßte die Frömmigkeit des morgenländischen Christentums ihr angeblich heidnisch-magisches Gepräge ganz besonders auf einem Gebiete zeigen, das anerkanntermaßen Kern und Stern jedweder subjektiven Religion ist, nämlich im *B e t e n*. Bei all den Formen religiösen Verhaltens, die wir mit Recht als „magisch“ bezeichnen, fällt uns die Tatsache in die Augen, daß ihre Anhänger eigentlich überhaupt nicht „beten“, d. h. von einem überlegenen göttlichen Wesen etwas erwarten, sondern daß sie sich durch allerhand Praktiken einer „Macht“ versichern wollen, die ihren eigenen Wünschen dienstbar gemacht werden soll. Diese seelische Einstellung hat den Mangel jeglichen „großen Zuges“ im magischen Verhalten zur Folge. Und wenn man hier überhaupt von „Beteten“ sprechen will, so ist sein Wesenselement das kleinliche Haben- und Erlangenwollen der täglichen Güter. Also viel mehr ein „Betteln“ denn ein „Beteten“!

Blicken wir unter dieser Voraussetzung auf das östliche Christentum und seine innere Gebetshaltung, so ergibt eine eindringliche, gerechte Beurteilung eine ganz andere Wertung als die einer „magisch-heidnischen Einstellung“. Die Hervorhebung der Wesenszüge der inneren Gebetshaltung in der Ostkirche schließt von selbst Folgerungen zur Auswertung für unsere westliche Gebetseinstellung ein. Keiner von uns darf und wird es ablehnen, im Beten voranzuschreiten. Eine Verabsolutierung ostkirchlichen Wesens lehnen wir ausdrücklich ab.

II.

Häufig ist der Vorwurf zu lesen und zu hören, die Ostkirche habe keine regelmäßige Predigt und namentlich keine geordnete, organisierte Seelsorge. Wenn dies im „westlichen“ Sinne verstanden wird, trifft der Vorhalt in weitem Umfange zu. Tatsächlich ersetzt innerhalb des morgenländischen christlichen Lebens die Lesung und Vorlesung der Heiligen Schrift, naturgemäß vor allem des Neuen Testamentes, die Predigt. Und was die Seelsorge anbetrifft, so wird sie da, wo sie einigermaßen „amtlich“ geübt wird, in anderen als in unseren westlichen Formen gehandhabt. Darüber vermittelt uns eine anschauliche Vorstellung Nikolaj Leßkows großer Priesterroman „Die Klerisei“ (deutsch: München 1926).

Es wird sofort klar, daß es dem ostkirchlichen Priester auf keine Leitung und Beeinflussung ankommt, die etwa derart ins einzelne ginge, wie wir das von unserer westlichen — katholischen und protestantischen — Pastoralpraxis her gewohnt sind. Anweisungen zum Unterrichte im Beten können deswegen nach unserer Art gar nicht erwartet werden. Nicht einmal da, wo es sich um die Anleitung zum mystisch-hesychnischen Gebet („Herr Jesu Christe, Sohn Gottes, erbarme dich meiner“) handelt, wird eine solche Anleitung gegeben. Wenn wir daraufhin etwa Reinhold von Walters feines Buch „Ein russisches Pilgerleben“ (Berlin 1925) prüfen, dann entdecken wir sogar darin eigentlich mehr Psychotechnisches als rein Religiöses; denn das Gebet ist hier wesentlich als Gnade aufgefaßt und dargestellt: „Es betet in mir.“ Insofern ist es ja tatsächlich nicht „lehrbar“.

Schon daraus leuchtet uns eine Ahnung von dem wesentlich übernatürlichen, gnadenhaften Charakter des Betens auf, der im Ostchristentum allem

Anweisungsmäßigen gegenüber vorwiegt. Nicht als ob die menschliche Anstrengung dabei außer acht bliebe; aber das Entscheidende — wir würden sagen „das Formale“ — im Gebete ist nach der Auffassung des Ostchristen die durch den Christenstand ermöglichte Verbindung des Menschen mit Gott. Man könnte behaupten: Ihm ist das Beten die bewußte und dargestellte Einigung mit Gott.

Wir handeln an dieser Stelle nicht von den vielerlei, manchesmal zum Schematismus erstarrten äußerlichen Ausdrücken dieser inneren Haltung; sie sind geschichtlich und psychologisch von großem Interesse, gehören aber nicht in den Rahmen unserer Ausführungen. Auch das rein oder vorwiegend Psychotechnische der Anleitungen zum Beten lassen wir hier beiseite. In all diesen Beziehungen würden sich uns neben allgemein menschlichen Verhaltensweisen eine Reihe von bezeichnenden nationalen Eigenarten und Unterschieden auftun, die der differentiellen Religionspsychologie nicht unwichtig sind. Wir wollen uns demgegenüber nur um den „objektiven Gebetsgeist der Ostkirche“ bemühen.

Seine konstitutiven Elemente sind in dem Beten des Urchristentums schon deutlich erkennbar. Die Frömmigkeitsanweisungen der Väter, namentlich der östlichen Väter geben darüber bereits interessanten Aufschluß. Der große, stets auf Gott gerichtete Blick in der inneren Gebethaltung, die Unterdrückung alles Kleinlichen im Bittgebet, die absolute Majestät Gottes und ihre polare Wendung zu den Geschöpfen in der Philantropie des Allmächtigen, das Niedrigkeitsbewußtsein des Betenden: diese Elemente sind in der Struktur der frühchristlichen Gebetseinstellung klar zu erkennen, so wie sie auch nicht fehlen in der Gebethaltung des heutigen ostkirchlichen Frommen.

In mannigfacher Art betonen die frühchristlichen Väter in ihren Gebetsanleitungen für Mönche und Laien die Bedingungen zu einem gottgefälligen Gebet⁴; in der späteren Zeit werden sie wohl da und dort eingehender und ausführlicher, ohne die große Gebetstradition preiszugeben. Man braucht sich hier nur an des jüngeren Symeon, des Theologen und Mystikers Anleitung zum täglichen Gebetsleben seiner Beichtkinder zu erinnern⁵. Die ganze spätere Ostkirche, namentlich die slawische, baut auf diesem Grunde auf⁶. Der tragende Pfeiler ist das liturgische Beten.

III.

Wir haben hier nicht die Aufgabe, die Bedeutung der Liturgie für den östlichen Christen überhaupt zu würdigen. Was darüber von katholischer, protestantischer, orthodoxer Seite schon geschrieben worden ist, gewährt einen tiefen Einblick in die — auch subjektiv erlebte — ausschlaggebende Bedeutung der göttlichen Mysterien und des heiligen Mysteriendienstes. Was im byzantinischen Mittelalter hierin etwa Symeon von Thessalonike, Nikolaus Kabasilas geleistet haben, was uns in neuer und neuester Zeit — um nur einige Namen zu nennen — Gogol, N. v. Arsenjew, Heiler, Tyckiak, Baumstark,

⁴ Vgl. dazu etwa Viller-Rahner, *Ascese und Mystik in der Väterzeit* (Freiburg i. Br. 1939), S. 292 ff und vielerorts. Auch das reizvolle Büchlein von L. v. Welsersheimb, *Kirchenväter an Laien; Briefe der Seelenführung* (Freiburg i. Br. 1939) bietet Schönes und Anregendes.

⁵ Dazu ist nicht bloß die Bemerkung Karl Holls in seinem grundlegenden Buch „*Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum*“ (Leipzig 1898), S. 318, Anm. 1 über die Anzahl der Psalmen, die täglich zu beten seien, und über die sonstigen äußeren „*Andachtsübungen*“ wichtig, sondern die ganze, durchaus geistige Einstellung des großen Seelenführers.

⁶ Des heute noch bedeutsamen Anteils der Starzen sei nicht vergessen. Vgl. Igor Smolitsch' herrliches Buch „*Leben und Lehre der Starzen*“ (Wien 1936).

Kirchhoff, Casper, Tarchnisvili und andere an tiefen und feinen Darstellungen geschenkt haben, braucht hier nur angedeutet zu werden⁷.

Alle, die der Ostkirche und ihrer Frömmigkeit wirklich seelisch nahegekommen sind, stimmen in der Feststellung überein: Die innere Gebetshaltung des östlichen Christen ist wesentlich liturgisch bestimmt. Für unseren Zweck ist damit geradezu das Entscheidende gesagt, das man als Grundlage unserer gesamt Erörterungen im Auge behalten muß.

Wenn irgendwo, dann trifft es bezüglich der liturgischen Einstellung zu, daß das östliche Christentum wesentliche Momente der urchristlichen Haltung bewahrt hat. Und das mit einer konservativen Treue, die aller Entwicklung, auch der uns westlichen Christen selbstverständlichen organischen Entwicklung, bewußt widerstrebt. Wer immer die morgenländische Liturgie und das morgenländische liturgische Beten, namentlich unter Slawen, mit innerer, hingebender Teilnahme erlebt hat, wird gerade in diesem Punkte oft den sehnsüchtigen Wunsch empfunden haben, auch so unbefangen und unbeschwert in der göttlichen Wirklichkeit stehen zu können wie die ganz in die übernatürliche Sphäre gehobenen Beter in der wundervollen Chrysostomusliturgie. Sie ist ja die lebendige Darstellung der Heilstatsachen, also göttliches Leben in sichtbarer Gestalt, und zieht in den Kreis ihrer übernatürlichen Wirklichkeit alle zu Christus, dem Gottmenschen, Gehörigen verklärend herein.

Der nüchterne protestantische Theologe Wilhelm Gaß äußert sich darüber in seiner bekannten „Symbolik der griechischen Kirche“ (Berlin 1872, S. 299) kurz und treffend:

„Die Liturgie soll . . . das Kommen Christi in einem sinnlichen Nachbilde wieder aufnehmen und bis zu dem sakramentalen Mittelpunkt fortführen; sie ist Versichtbarung eines *θέατρον ἁπλαστον καὶ πνευματικόν*, wie Chrysostomus sagt. Die ganze Handlung hat den doppelten Zweck teils der Intercession, teils der erneuernden Mitteilung, sie will teils durch Vergegenwärtigung des gesamten Heilswerks die darbringenden sowie diejenigen, für welche die Darbringung stattfindet, seien es Lebende oder Verstorbene, weihen, heiligen und Gott empfehlen, teils aber auch mit dem Genusse des Mysteriums ein Unterpfand des ewigen Lebens darreichen, was dann nur für die Lebenden gelten kann.“

Es braucht nicht eigens betont zu werden, daß diese theologische Anschauung dem katholischen Abendland ebenso eigen ist. Aber es soll doch hervorgehoben sein, um wie viel bewußter der Ostchrist davon durchdrungen ist, falls er überhaupt noch innerlich teilzunehmen vermag und nicht bloß als ein äußerlicher Zuschauer den heiligen Vorgängen beiwohnt. Diese oft bei den einfachsten Seelen bemerkbare Erfülltheit ist nicht etwa als Messalianismus aufzufassen; sie mutet im Gegenteil wie ein ergreifender Nachklang des pneumatischen Enthusiasmus der urchristlichen Zeit an. Er leuchtet durch allen Formalismus, durch alle Erstarrung in ergreifender Weise durch.

Und dies nicht bloß während der Sonntags- oder Feiertagsmesse, sondern in der ganzen Gebetshaltung des ostkirchlichen Frommen. Man kann ruhig behaupten, ohne jene liturgische Formung des Christen wäre im Morgenlande der wahrhaft christliche Beter nicht denkbar. Sein „offizielles“ (wenn man diesen Ausdruck von seiner pflichtmäßigen Teilnahme am Sonn- und Festtagsgottesdienst gebrauchen darf) Beten gestaltet seine gesamte innere Einstellung zu Gott derart fest, daß er selbst in seinem Privatgebet die Weise des liturgischen Betens zum Ausdruck bringt. Es ist auch eine Art von übernatürlicher Formung, wie wir sie noch tiefer reichend in der sakramentalen Seinserneuerung finden.

⁷ Eigens erwähnt seien nur die Bücher von Julius Tyciak, Die Liturgie als Quelle östlicher Frömmigkeit (Freiburg i. Br. 1937) und Josef Casper, Weltverklärung im liturgischen Geiste der Ostkirche (Freiburg i. Br. 1939).

Dies eine unzureichende „Passivität“ zu nennen, ist zum mindesten oberflächlich geurteilt; denn die damit gegebene göttliche Gnadenwirksamkeit setzt ein menschliches Tun voraus, das nichts Geringeres als die Ordnung der Seele (via purgativa; ἀπάθεια) zu leisten hat, damit Gott sie zum geistigen κόσμος erheben kann. Das Offensein für Gott bedeutet dem Ostchristen dann freilich auch schon den Anfang des Wohnens Gottes im Tempel des Herzens, der so oft mißverstandenen „Vergöttlichung“. Daraus ergeben sich die wichtigsten Züge solcher deutlich durch die Liturgie geprägten inneren Gebetshaltung.

IV.

Ihr auffälligstes und eindrucksvollstes Moment ist die umfassende theozentrische Ausrichtung. Gott, Christus als Pantokrator⁸ zieht im morgenländischen Heiligtum die Blicke aller auf sich. Besonders die Augen der gläubigen Seelen schauen auf Ihn. So wird hier alles Beten jedenfalls zunächst „Anbeten“, προσευχή. Wie oft ist das wiederholt worden in einem Briefwechsel, den ich mit einem Athosmönch über diesen Gegenstand geführt habe! Selbst das mystische Gebet der Hesychasten („Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, υἱὲ τοῦ θεοῦ, ἐλέησόν με“, frei mit unserem gewohnten Stoßgebet „Mein Jesus, Barmherzigkeit“ zu übersetzen) wird ausdrücklich als Anbetung (νοεῖα προσευχή), nicht als flehentliche Bitte um Sündenvergebung oder Hilfe bezeichnet.

Das Beten wird eben gleichsam „von Gott her gesehen, und nicht vom Menschen her“, der Gott umkreist wie ein kaum sichtbares Stäubchen die große Kugel — ein Vergleich, der ebenfalls aus der eben erwähnten Korrespondenz stammt. Gott bleibt bei solcher Gebetshaltung stets der ganz unbestrittene „Herr“, κύριος des Menschen und der kleinen Welt, die dieser vertritt. Und die Empfindung aller menschlichen Not ist oder darf wenigstens nie größer sein als die Anerkennung der Größe Gottes.

Dabei ist Gott dem östlichen Christen durchaus kein „unbekannter Gott“ (θεὸς ἄγνωστος, Apg 17, 23). Nur das menschliche Vermögen kann ihn weder erkennend noch sittlich gestaltend erreichen. Daher die ungeheure Ehrfurcht vor seiner Größe und Majestät, die den armseligen Menschen in den Staub zwingt. Hätte die Gloria Dei, δόξα θεοῦ sich nicht freiwillig den Menschen gezeigt, wäre der göttliche Logos nicht aus Menschenfreundlichkeit (φιλανθρωπία) Fleisch geworden, dann hätte der Mensch als Geschöpf und erst recht als sündiges Geschöpf nie aus seiner Niedrigkeit aufsteigen können. Die „Verarmung“, κένωσις Gottes hat ihn jedoch reich gemacht, ja „vergöttlicht“.

Die erste Antwort auf eine solche Güte der göttlichen Majestät ist das Offensein für sie, der Lobpreis an sie. Erst in zweiter Linie sieht der Gottes Größe und Güte zugleich „preisgegebene“ Mensch sich selbst; aber nicht verzweifelnd, sondern voll Vertrauen auf Gottes φιλανθρωπία. Wie oft finden wir gerade diesen Gedanken und diesen Ausdruck in der byzantinischen Liturgie!

Die lebendige Vergewärtigung Gottes bestimmt und gestaltet auch das gesamte Privatgebet. Was die alte christliche Zeit von der μνήμη θεοῦ, dem steten „Denken“ an Gott, für die Entwicklung der persönlichen Frömmigkeit erhoffte, das wird durch die Verbindung mit dem liturgischen oder liturgisch geformten Gottesbewußtsein erreicht: Der Gläubige lebt mit Gott, er lebt in einer göttlichen Welt, aus der ihm ohne viel eigenes und einzelnes Bitten die Kraft für seine Schwäche und die Hilfe für seine Not zuströmt. Die heiligen Ikonen⁹ versinnbildeten ihm nicht bloß Gott

⁸ Auf die Entwicklung dieser Bezeichnung kann hier nicht eingegangen werden.

⁹ Vgl. Georg Wunderle, Um die Seele der heiligen Ikonen (Würzburg, 2. Aufl. 1941).

und die Heiligen, vor allem die Gottesmutter als Bürger dieser überirdischen Welt der Schönheit und Macht, sondern stellen sie mitten im irdischen Leben als Wirklichkeit dar. So wird die göttliche Wirklichkeit förmlich zur Atmosphäre, in welcher der gläubige Christ des Ostens als Betender atmet.

V.

Aus der liturgischen Formung der ostkirchlichen Gebethaltung entspringt als zweites augenfälliges Konstitutiv der seelischen Struktur des betenden Ostchristen das *Gemeinschaftsbewußtsein*. In der slawischen Welt, namentlich beim Russen, ist es besonders ausgeprägt. Die Gläubigen fühlen sich im religiösen Erleben als Brüder und Schwestern, ob auch die „weltlichen“ Standesunterschiede noch so groß sein mögen; sie bekunden damit das deutliche Gefühl (es ist wahrlich nicht immer ein theologisches „Wissen“) der organischen Zusammengehörigkeit in Christus, der als Haupt die heilige Kirche belebt und beherrscht.

Unvergleichlich schön hat dieses Gemeinschaftsbewußtsein, das gerade im Beten sich auswirkt, Alexei Chomjakow, der berühmte orthodoxe Lientheologe des vorigen Jahrhunderts, in seiner theologischen Erstlingsarbeit über „Die Einheit der Kirche“ erläutert¹⁰:

„Weit höher als wir sind die von Gott verklärten Heiligen; am höchsten aber ist die heilige Kirche, welche alle Heiligen in sich vereint und für alle betet, wie aus der gottbegeisterten Liturgie ersichtlich ist. In ihrem Gebet ist auch unser Gebet vernehmbar, wie unwürdig wir auch immer seien, Söhne der Kirche zu heißen . . . Sprich . . . nicht: ‚Was nützt mein Gebet dem anderen, wenn er selbst betet und Christus für ihn Fürsprache einlegt?‘ Wenn du betest, so betet der Geist der Liebe in dir. Sprich nicht: ‚Man kann den Urteilsspruch Gottes ja nicht abändern‘, denn dein Gebet selbst ist auf dem Wege Gottes, und Gott hat es vorhergesehen. Wenn du ein Glied der Kirche bist, so ist dein Gebet für alle ihre Glieder notwendig. Wenn die Hand spräche, daß das Blut des übrigen Körpers ihr nicht notwendig sei, und sie ihm ihr Blut nicht geben werde, so würde die Hand abtrocknen. So bist auch du der Kirche notwendig, solange du in ihr bist; und wenn du dich von der Gemeinschaft lossagst, so gehst du selbst zugrunde und wirst nicht mehr ein Glied der Kirche sein. Die Kirche betet für alle und wir alle beten für alle, aber unser Gebet muß wahr und ein wahrer Ausdruck der Liebe sein, nicht nur ein Gebet in Worten. Da wir nicht alle zu lieben vermögen, beten wir für die, welche wir lieben, und unser Gebet ist nicht heuchlerisch; wir bitten aber Gott, daß es uns möglich werde, alle zu lieben und für alle unheuchlerisch zu beten. Das Blut der Kirche ist das gegenseitige Gebet, und ihr Atem ist die Lobpreisung Gottes. Wir beten im Geiste der Liebe, nicht des Nutzens, im Geiste der kindlichen Freiheit, nicht des lohndienerischen Gesetzes, welches Zahlung heischt. Jeder, der fragt, welcher Nutzen im Gebete sei, erklärt sich für einen Sklaven. Das wahre Gebet ist die wahre Liebe.“

VI.

Die verstehende Liebe, die aus dem Grunde der demütigen Selbsterkenntnis aufblüht, erzeugt nun innerhalb solch tiefbewußter Gemeinschaft nicht bloß das abgründige *Schuld bewußtsein*, das sich namentlich im slawischen Osten oft erschütternd ausdrückt, sondern auch das ergreifende Gefühl der *gemeinschaftlichen Schuldverhaftung*, von dem gerade die Bußgebete Zeugnis geben. Vergleicht man etwa diese Auffassung und Empfindung der Schuldhaftigkeit vor Gott, in welcher der menschenumfassende Charakter aller Sündenschuld sich einzigartig abprägt, mit derjenigen, die in Dantes „Hölle“ plastisch gestaltet ist, so wird die spezifisch abendländische Neigung zum Individualismus in allem Tun, auch im sündhaften Tun ganz deut-

¹⁰ Angeführt in Bubnoff-Ehrenberg, *Östliches Christentum; Dokumente II* (München 1925), S. 23 f.

lich. Der morgenländische Christ erlebt die Verflechtung aller in die Sünde förmlich als naturgemäße Tatsache des Menschenlebens und fühlt die Schwäche dieses Zustandes nicht selten bis zum körperlichen Schmerz. Seine Bußfertigkeit geht deswegen oft viel tiefer; ja, sie scheint sich in der „Reumütigkeit“ zu erschöpfen, ohne — nach unserem westlichen Urteile wenigstens — den „guten Vorsatz“ und die „Genugtuung“ vollauf zur Geltung zu bringen.

Dafür ist die Sehnsucht nach Erlösung und das vertrauende Bewußtsein, ihrer mit dem Auferstandenen bereits teilhaftig geworden zu sein, um so beherrschender. Die Philanthropie Gottes hat in der Auferstehung des Herrn, in den heiligen Mysterien von Taufe, Firmung und Eucharistie die greifbare Bürgschaft der Verklärung, der Vergöttlichung gegeben. Dieses **V e r t r a u e n** durchzieht die Bußgebete des ganzen ostkirchlichen Offiziums. Auch der von strenger Selbstverantwortung aus urteilende westliche Christ wird die kirchlichen Gebete der Fastenzeit, vor allem die der Karwoche, in der ja das Alleluja nicht verhallt ist, nur mit Ergriffenheit lesen können; der seelische Ausgleich in der Spannung zwischen der bußfertigen Erniedrigung vor Gott und der frohen Zuversicht erlösten Aufschwunges zu ihm ist hier wunderbar erreicht.

Ein Meisterwerk (sowohl künstlerischer wie religiöser Art) ist der „große Bußkanon“ des Andreas von Kreta, der am Donnerstag der fünften Fastenwoche das Kernstück des Morgenoffiziums bildet¹¹. Hier läßt sich die sündige Seele gleichsam alle Schuld der Menschengeschichte auf; sie weiß sich ähnlich allen Sündern, von denen die Heilige Schrift erzählt, von Eva angefangen bis zu den Sündern und Sünderinnen des Evangeliums. Und diese Anklage ist hineingebettet in die große Buß- und Bekehrungslegende der Büsserin Maria von Ägypten. Aufwühlend und beruhigend zugleich! Alle Reue und Hoffnung ist ausgerichtet auf Christus, den Heiland und Erlöser. Ein paar Proben mögen einen Eindruck vermitteln:

„Womit soll ich beginnen, wenn ich meines armen Lebens Werke beweine? Welchen Anfang soll, Christus, ich geben dem gegenwärtigen Klagegesang? Wohlan, so schenk mir in deinem Erbarmen Verzeihung der Sünden.“

„O weh, arme Seele, warum wardst der ersten Eva du ähnlich? Böß war dein Blick und bitter wardst du betört. Nach dem Baum hast du gelangt, keck hast du gekostet die sündige Frucht.“

Statt der sinnlichen Eva ist mir die geistige Eva erstanden: Der leidenschaftliche Trieb im Fleisch, der lehrt die süße Lust und immer kostet den bitteren Trank.“

„Vor dir, o Jesus, knie ich hin. Dir hab ich gesündigt, vergib mir. Nimm fort von mir die Kettenlast der Sünden. In deiner Güte, Gott, nimm mich, den Reuigen, auf.“

„Schauet¹², schauet, Gott bin ich. Manna ließ ich regnen und in der Wüste aus dem Felsen einst das Wasser quellen meinem Volk, mit meiner Rechten, meiner Kraft allein.“

„Die zu Noes Zeit zügellos lebten, ahmte ich nach, Heiland, und erloste ihre Strafe in der Flut des Ertrinkens.“

„Werde wieder nüchtern, meine Seele. Überdenke deine Werke, die du tatest, und führ sie dir vor Augen. Laß deine Tränentropfen rinnen. In Offenheit bekenne deine Taten, die Begierden Christus, laß dich von ihm richten.“

„Nicht fordere von mir würdige Früchte der Buße. Denn nachgelassen hat in mir die Kraft. Schenk mir ein Herz, ein immer zerknirschtes, schenke mir Armut des Geistes, damit ich dieses dir bringe als wohlgefälliges Opfer, einziger Heiland.“

¹¹ Wir zitieren die einzelnen Strophen nach der trefflichen Übersetzung von P. Kilian Kirchoff OFM., *Die Ostkirche betet III* (vierte bis sechste Fastenwoche); Leipzig 1936. S. 161 ff.

¹² Nur wenige Strophen des großen Bußkanons führen (wie der obige) Gott als Sprechenden ein; sie erinnern an die Karfreitagsimproperien der römischen Liturgie. Zu allermeist klagt die sündige Seele sich selbst an. In der folgenden Strophe setzt sich das dramatische Selbstzeugnis der menschlichen Sündhaftigkeit fort.

„Mein Richter bist du, mein Bürge. Wiederkommen wirst du mit den Engeln, über alle Welt zu halten Gericht. Schau mich dann an mit deinem erbarmenden Blick und schon dann meiner und hab Mitleid, Jesus, mit mir, der mehr als jedes Menschenwesen gesündigt.“

Dieses übermächtige Sündenbewußtsein hat ebensowohl eine demütige Bußfertigkeit wie auch eine völlige Leidensbereitschaft zur Folge. Allerdings nicht in dem Sinne, als ob damit Werke der „Genugtuung“ angeboten würden. Solch einen „Gerechtigkeitsausgleich“ wagt der fromme, demütige, schuldbewußte Ostchrist kaum zu denken. Er vertraut auf die Barmherzigkeit und Menschenliebe Gottes, die seiner Macht gewiß nicht nachsteht. Auch sein häufiges Gebet für die Abgeschiedenen hat nicht so deutlich den „Zuwendungssinn“ wie die Totenfürbitte im Westen.

So mag man füglich die Aktivität und das Bewußtsein der Verdienstlichkeit in der Gebetseinstellung der Ostkirche vermissen. Zweifellos treten diese Momente viel weniger hervor als in unserer westlichen Gebetshaltung. Trotzdem wäre es ungerecht, von bloßer Passivität zu sprechen. Denn der Gläubige der Ostkirche ist kein stummes und stumpfes Werkzeug vermeintlicher göttlicher Willkür; er stellt sich vielmehr dem göttlichen Herrn und Werkmeister als wohlberichtetes geistiges Wesen dar, das — freilich vor allem sehend und hörend — den göttlichen Einfluß aufnimmt; das seinen Willen im wesentlichen dazu gebraucht, um Gottes Weisung in seinem Leben zu gestalten und zu verwirklichen.

Wir möchten so die *seelische Bereitschaft* als weiteren Wesenszug der ostkirchlichen Gebetshaltung bezeichnen, die vor allem Gott, dann aber auch der christlichen Gemeinschaft gegenüber zum Ausdruck gelangt. Man hat verächtlicher Weise von sklavischer Unterwürfigkeit gesprochen. Die Tadler beschämend, schrieb darüber einmal der serbische orthodoxe Bischof Nikolai Velemirowitsch¹³:

Das Christentum hat „bei uns Slawen, bei uns Sklaven, einen besonderen Ausdruck und eine besondere Auslegung gefunden. Die allgemeine menschliche Brüderlichkeit ist sein Ausdruck. Wir wissen, was es heißt, Sklave zu sein, deshalb wollen wir, daß es keine Sklaven auf der Welt gebe. Wir wissen, daß den Menschen hochmütige Herrschaft über andere Menschen befleckt und von Gott entfernt. Wir haben nicht soviel Kultur, aber wir haben Seele, viel mehr Seele, so wie das Christentum in den Katakomben mehr Seele hatte, als die Kaiser auf dem Palatin“.

VII.

Es bedarf nach dem bisher Dargelegten keiner besonderen Hervorhebung mehr, daß die gesamte christliche Haltung des ostkirchlichen Frommen und in erster Linie seine Gebetshaltung, getragen von klarer liturgischer Motivation, geformt wird von *Demut und Liebe*. Karl Nögel, der dies als protestantischer Theologe so fein erschaute, hat im orthodoxen Russen geradezu den Typus des demütigen Menschen dargestellt¹⁴. Der Westler nimmt freilich an dieser seelischen Beschaffenheit den stärksten Anstoß. Selbst die katholische Aszese des Westens erweckt — wie im Orient gar manches Mal versichert wird — den Anschein, als ob die Bemühung des Menschen „unwiderstehlich auf Gott wirke“. Aber ist nicht da und dort die „Technik“ unseres Betens tatsächlich so ausgeklügelt, so überlegt, daß das Kindliche, Unbefangene darin kaum mehr Platz hat? Demut und Kindlichkeit der Gesinnung sind demgegenüber unleugbare und auch unverkennbare Eigenschaften des orthodoxen, vornehmlich des slawischen Beters.

¹³ Angeführt bei Stefan Zankow, Das orthodoxe Christentum des Ostens; sein Wesen und seine gegenwärtige Gestalt (Berlin 1928), S. 122 Anm. 32.

¹⁴ Vgl. sein Büchlein „Von demütigen Menschen“; ausgewählte Erzählungen von Nikolai Ljeßkow (München 1930).

Der bulgarische Theologe Stefan Zankow hat recht, wenn er fragt¹⁵:

„Was ist das Gebet, das Atmen unserer Frömmigkeit, ohne die Demut? Wie sollte Einheit und Liebe innerhalb der Kirche, wie sollte auch die Einheit der christlichen Kirchen untereinander möglich sein ohne die Demut? Oder was ist die göttliche Wahrheit, was sind alle Mysterien des Gottesdienstes ohne die Demut des gläubigen Herzens? Nicht das Werk, und sei es das größte, ist erhaben, sondern die Demut, mit der dieses Werk vollbracht wird.

Deswegen war eines der stärksten Worte, die Dostojewskij dem modernen Menschen zurief: ‚Demüti­ge dich, du stolzer Mensch!‘ . . . Auch die Demut ist — die Liebe. Die Liebe ist, nach der Anschauung der orthodoxen Christen nicht nur ein moralisches Gebot oder ein ethischer Wille, sondern eine religiös-mystische Realität. Sie ist nicht eine menschliche Eigenschaft oder Leistung, sondern eine Gnade und eine Gabe Gottes, die Wunder tut: sie umfaßt alles; sie durchdringt alles. Es ist typisch für die orthodoxen Christen, daß sie ein außerordentlich starkes Gefühl für die kosmische Geltung der Liebe haben, daß sie Mitleiden und herzliche Liebe zum Menschen und zu Tieren haben und eine innige Verbundenheit mit der gesamten Natur.

Eine Lieblingsfigur der Russen in den Werken Dostojewskijs ist in den „Brüdern Karamasow“ die Figur des ehrwürdigen Alten, des Starej Sossima, durch dessen Mund Dostojewskij sein eigenes Verständnis des orthodoxen Christentums zum Ausdruck bringt. Dieser Sossima sagt: ‚Liebet den Menschen, sogar in seiner Sünde; denn das ist ein Gleichnis der göttlichen Liebe und die höchste Liebe auf Erden. Liebet die gesamte Schöpfung Gottes, den Kosmos und das kleinste Sandkörnchen. Jedes Blättchen, jeden Strahl Gottes liebet. Liebet die Tiere, liebet die Pflanzen, liebet ein jegliches Ding. Wenn du jedes Ding liebest, so wirst du auch das Geheimnis Gottes in den Dingen verstehen. Liebe, dich auf Erden niederzuwerfen und sie zu küssen; küsse die Erde und liebe unaufhörlich, unersättlich; liebe alle, liebe alles, suche solche Verzückung und solchen Überschwang. Benetze die Erde mit den Tränen deiner Freude und liebe diese deine Tränen. Solcher Verzückung aber schäme dich nicht; ehre sie, denn sie ist eine Gabe Gottes. Eine große Gabe . . .‘ . . .“

Wer hörte aus solch enthusiastischen Worten nicht echt franziskanischen Klang? Uns Westlern sind diese Töne fremd geworden, weil wir mitten im Christentum die Natur vielfach entgöttlicht haben. Auch wir beten die Psalmen und erbauen uns einmal an den frühchristlichen eucharistischen Hochgebeten¹⁶, in denen die Natur und die Geschichte zum Preise Gottes aufgerufen werden, aber haben wir diese wahrhaft begnadete Liebe zur Natur, die alle Geschöpfe Gottes an dem goldenen Faden ihrer Gottgehörigkeit wieder zur Höhe ihres göttlichen Ursprungs heimführt? Könnten wir nicht so die Entehrung der Natur, deren wir uns durch den vielfältigen Mißbrauch im heutigen Leben schuldig machen, wenigstens betend einigermaßen ausgleichen und der Schöpfung Gottes ihren Adel und ihre Weihe wieder zurückgeben? Freilich erforderte solches Beten eine seelische Tiefe, zu der uns der selbstbewußte Kulturstolz im Westen noch keinen Zugang eröffnet. Wenn wenigstens die christlichen Beter hier vom Osten lernten!

VIII.

So beseelt und erhebt der göttliche Eros die innere Gebethaltung des Ostchristen. Für ihn ist das Gebet tatsächlich in erster Linie ein „Aufschwung des Gemütes zu Gott“, ein Aufschwung, der dadurch seine Möglichkeit und seinen Sinn erhält, daß er von Wesen vollzogen wird, die Gott nicht fremd sind, sondern als Kinder kraft der Taufe zu ihm gehören. Das Bewußtsein solcher Gottgehörigkeit und die Glaubensüberzeugung von der Gliedschaft aller Getauften am mystischen

¹⁵ a. a. O., S. 119f.

¹⁶ Es sei nur an dasjenige der sogenannten Klementinischen Liturgie (aus dem 8. Buche der Apostolischen Konstitutionen, 4. Jahrhundert) erinnert, das in der Auswahl und Übertragung von L. A. Winterswyl: „Gebete der Urkirche“ (Freiburg i. Br. 1940), S. 23 ff., dargeboten wird.

Leibe Christi verleiht dem Gebete seine eigentümliche Salbung. Der wahrhaft mystische Aufstieg aus diesem Wurzelgrunde ist in der Ostkirche nicht selten. Er geschieht zunächst sozusagen in umfassender Weise vermittelt der heiligen Liturgie. Dann aber auch außerhalb des streng liturgischen Lebens in der mystischen Gottvereinigung des einzelnen.

Welche Gipfel mystischen Betens sind da schon erreicht worden! Erst vor verhältnismäßig kurzer Zeit ist uns einer der größten Mystiker des gesamten Christentums, Symeon der Jüngere, der Theologe (949—1022) durch Karl Holl, Kilian Kirchoff, Irenäus Hausherr u. a. erschlossen worden. Seine ἑρωτες τῶν θείων ὑμῶν waren im Westen fast unbekannt. Auf den Hesychasmus und seine späteren, zum Teil ganz herrlichen Auswirkungen im russischen Starzenthum sei nur eben hingewiesen. Es ist nicht Aufgabe dieser Untersuchung, die außerordentliche Gebetshaltung der ostkirchlichen Mystik des näheren zu behandeln. Nikolaus von Arsenjew hat uns darüber eine köstliche Schrift: „Ostkirche und Mystik“ (München 1943, 2. Aufl.) geschenkt, deren Studium gerade bei der heutigen Vorliebe für mystische Erscheinungen überaus fruchtbar ist.

Wir widmen — dem Zwecke unseres Aufsatzes entsprechend — der „gewöhnlichen“, „ordentlichen“ inneren Gebetshaltung des ostkirchlichen Frommen unsere Aufmerksamkeit. An ihr haben wir schon eingangs die „Ausrichtung von Gott her“ als bezeichnendstes Merkmal aufgezeigt. Das Bewußtsein der seinsmäßigen Gottgehörigkeit erzeugt eine klare Einstellung auf Gott hin. Der ostkirchliche Beter hat zunächst Gott „im Sinne“ (μνημη θεοῦ), nicht seine eigenen Bedürfnisse und Nöten. Als Kind Gottes und Bruder Christi strebt er mit seinen anderen gläubigen Brüdern zu Gott. Darum ist Lob und Preis Gottes und Verehrung der Heiligen — vor allem der „allheiligen“ Gottesmutter — sein erstes Anliegen. Die Herrlichkeit Gottes (δόξα θεοῦ) nimmt ihn gefangen und er sieht die höchste Ehre darin, von seiner Kleinheit aus dem großen Gott Anbetung, Huldigung, Dank darzubringen.

Dieser Zug zur betenden Verherrlichung Gottes ist im ganzen östlichen Christentum überwältigend. Der Theozentrismus offenbart sich in ihm mit ergreifender Eindringlichkeit. Man lasse einmal die unerschöpflichen Hymnen und Lobpreisungen auf sich wirken, die Paul Krüger in seinem prächtigen Gebetbuch „Gläubiges Beten“ (Paderborn 1940) aus dem Gebetsschatz der Ostkirche zusammengeordnet hat! Man versenke sich in den quellenden Reichtum des ostkirchlichen Gotteslobes, den Kilian Kirchoff in seinem vierbändigen Werke „Die Ostkirche betet“ (Leipzig 1934 ff) aus dem Hymnenschatze des byzantinischen Breviers in trefflicher Verdeutschung vor uns ausgebreitet hat!

„Gelebtes Dogma“, hat man das genannt. Es ist mehr: Die ganze gläubige Existenz des Christen gestaltet sich hier zu einem Bekenntnis im Sinne des unübersetzbaren biblischen „Confitemini Domini!“ Für solche Gebetshaltung ist das Lob Gottes, des Erhabenen und doch Menschenfreundlichen, Anfang, Mitte und Ende, wie es schon Origenes (de oratione 33, 1) angedeutet hat. Der Beter ist Gottes voll und sein hymnisch er Enthusiasmus ist nur ein Überströmen dieser inneren Fülle. Die Welt hält ihn für überschwenglich; „anormal“ ... Auch die pneumabegnadeten Apostel sind für trunken gehalten worden ...

IX.

Gewiß, der ostkirchliche Beter vergißt sich selbst nicht. Das Bittgebet ist ihm keineswegs fremd. Aber es überwuchert niemals den Lobpreis Gottes, der seine Gebetshaltung, wo immer sie in der Gemeinschaft oder privatim zur Geltung kommt, beherrscht. Es ist naturgemäß, daß das Privatgebet sich mehr als das öffentliche, gemeinschaftliche Gebet mit den vielerlei Nöten des Einzelnen befaßt. Diese werden übrigens

in der Liturgie keineswegs außer acht gelassen. In den großen Ektenien der heiligen Messe wird der allmächtige, menschenfreundliche Gott als Helfer in allen Anliegen des Einzel- und Gemeinschaftslebens angerufen; freilich erfolgt die Darstellung der menschlichen Bedürfnisse stets in großzügiger Weise, nie in kleinlichen, bettelnden Schilderungen. Die Kleinlichkeit des Bittens und Flehens findet sich gewiß auch in der ostkirchlichen privaten Gebetspraxis; Wallfahrten, Kerzenopferungen, Gottesdienstbestellungen u. a. geben davon oft genug Zeugnis. Hier mögen sogar bisweilen magisch-zwingende Einstellungen beobachtet werden.

Aber aufs Ganze gesehen bleibt doch selbst da die liturgische Bestimmtheit des Betens so mächtig und so deutlich, daß der große Zug auch im privaten Gebetsleben unbestreitbar die Vorherrschaft behält. Die Majestät Gottes überstrahlt auf jedem Gebiete des Lebens und des Betens die Kleinheit des Menschen. Und dabei fühlt sich der betende Christ nicht einfachhin der verbrennenden Glut des göttlichen Feuers ausgeliefert; er weiß sich vielmehr durch die gütige Liebe des θεός φιλόανθρώπος geschützt und geborgen. Das kindliche Vertrauen zu diesem Herrn und Vater enttäuscht ihn nicht.

Wenn man die Bittgebete nach der Höhenlage ihrer gegenständlichen Zielsetzung, also nach der Eigenart und dem Wert der erflehten Güter betrachtet, so erinnert man sich — oft mit stiller Bewunderung — an die Mahnung des Origenes, daß man Gott vor allem um die geistlichen Werte, um die Güter der Seele bitten solle, wie der Herr es (in einem ungeschriebenen überlieferten Worte) empfohlen habe: „Erbittet euch die großen Dinge, und die kleinen Dinge werden euch obendrein hinzugegeben werden; bittet um die himmlischen Dinge, und alles, was irdisch ist, wird euch dreingegengeben werden“¹⁷.

So klingt jede Fürbitte aus in ein Gehet um Gotteinigung und vollendet sich zu jenem edelsten „Egoismus“, der glücklich ist, das menschliche „Ich“ im göttlichen „Du“ geborgen zu wissen. Diesem Bewußtsein entspringt der Friede und die Ruhe, die den ostkirchlichen Frommen in ganz besonderem Maße zieren.

X.

Die so oft ins Hymnische sich erhebende Form des Gebetes bedarf eines gewissen Wortreichtums und einer gewissen künstlerischen Gestaltung, ohne daß sie dadurch als „gemacht“ und „geziert“ wirken müßte. Manchmal ist diese Gefahr allerdings nicht vermieden worden. In der Regel jedoch steigert die Größe und Gewalt des Wortes den Eindruck der mächtigen inneren Erhebung. Dieses Erleben vollzieht sich zumeist nicht als aufwühlende Gemütsbewegung, sondern als großartige, aber ruhige Schau der Personen und Vorgänge, die den Beziehungsgegenstand des Lob- oder Bittgebetes bilden.

Wir wollen hier von der eigentümlichen mystischen θεωρία, die sozusagen ein erhöhtes Stockwerk auf dem „gewöhnlichen“ schauenden Beten errichtet, nicht sprechen. Der einfache, nicht mystisch begnadete Beter der Ostkirche kann — hier wohl hellenisch-byzantinischer Weise folgend — kaum beten, ohne sich an Bilder anzuhalten. Er erblickt die Ähnlichkeiten und Unterschiede ikonenartig und geht sie in versunkener Schau durch, so wie eine das Wesen betonende Erzählung Personen und Ereignisse nacheinander aufreißt.

Wer einmal die Prozession der heiligen Gestalten in den triumphalen Mosaiken der Längsseitenwände von S. Apollinare nuovo in Ravenna betrachtet hat, wird sich dieser

¹⁷ Vgl. Viller-Rahner a. a. O., S. 294 f.

„horizontalen“ Darstellung lebhaft erinnern, wenn er die großen Hymnen des ostkirchlichen Breviers im Zusammenhang mit den eucharistischen Hochgebeten der Frühkirche liest. Es braucht bloß an den schon erwähnten großen Bußkanon des Andreas von Kreta gemahnt zu werden. Ein anderes treffendes Beispiel für solch betende Schau bietet uns der wunderbare Muttergotteshymnus „Akathistos“¹⁸, der tatsächlich der Ikonenkunst überaus zahlreiche Bildmotive geboten hat.

Die geistige Ergriffenheit dieser Gebetsschau spielt oft genug ins rein Mystische hinüber, wie schon Isaak der Syrer geheimnisvoll angedeutet hat in der tiefsinnigen Erlebnisbeschreibung¹⁹:

„Bisweilen werden die Gebetsverse trostreich im Munde und ein Wort des Gebets wird unendlich wiederholt, ohne daß man zum nächsten Worte gelangt, und der Betende kennt keine Sättigung. Bisweilen wird aber vom Gebete ein gewisses Schauen geboren und das Gebet verschwindet dann von den Lippen. Und wem dieses Schauen beschieden wird, der gerät in Verwunderung und sein Körper wird starr. Dies nennen wir ‚schauendes Gebet‘ und nicht irgendwelche ekstatische Visionen oder Bilder der Einbildungskraft, wie es die Toren behaupten. Auch in diesem Gebet des Schauens gibt es verschiedene Stufen und Unterschiede der Gaben. Aber bis zu diesem Punkt ist es immer noch Gebet . . . Was weiter kommt, ist Hineintreten in die verborgene Schatzkammer. Hier werden alle Lippen und Zungen schweigend, und das Herz, der Bewahrer des Gedankens, der Geist, der Lenker der Sinne, und alle ihre Kräfte und Mittel müssen verstummen: denn der Herr des Hauses ist da.“

XI.

Wir unterlassen es bewußt, an dieser Stelle einen Vergleich zwischen der ostkirchlichen und der westkirchlichen inneren Gebetshaltung durchzuführen; das soll einer anderen Gelegenheit vorbehalten werden. Da wir ferner die ostkirchliche Gebetshaltung, die naturgemäß ein Ausfluß der gesamten ostkirchlichen religiösen Geistes-einstellung ist, weder idealisieren noch verabsolutieren wollen, so unterbleibe auch ein zusammenfassender Hinweis darauf, was wir Westchristen von der uns leider zu wenig bekannten morgenländischen Gebetshaltung und Gebetsweise lernen können. Die innere ostkirchliche Gebetseinstellung, die wir in ihren Wesenszügen zu zeichnen uns bemüht haben, muß durch sich selbst wirken. Soviel ist sicher, daß sie unserer eindringlichen Beachtung wert ist.

Unsere östlichen Brüder in Christus bezeugen in ihrem Beten das lebendige Bewußtsein von der Gegenwart Gottes. Sie wissen nicht bloß, daß schon in ihrem „gewöhnlichen“, erst recht in ihrem mystischen Gebete „der Herr des Hauses da ist“, sie ergreifen seine Gegenwart mit ihrem ganzen Sein. Und noch mehr: sie werden davon selbst zuinnerst ergriffen. Wir Westchristen haben eine fast krankhafte Scheu vor solchen religiösen Zuständen bekommen, weil wir darin den Tod der freien menschlichen Aktivität erblicken oder wenigstens befürchten. Wer jedoch tief hineinsieht in die ostkirchliche Gebetshaltung, wird unschwer die lebendige geistige Regsamkeit erkennen, die sich — freilich oft in merkwürdiger Art — mit der ruhigen Ausgeglichenheit des Gemütes (ἡσυχία) verbindet.

Aber ist es nicht wirklich ein ganz unbegreifliches Paradoxon, daß das gleiche religiöse Bewußtsein die furchtbare, aufregende Majestät Gottes ebenso umfängt wie seine menschenfreundliche, beruhigende Güte? Jede lebendige, also nicht bloß abstrakt-begriffliche Vergegenwärtigung Gottes schließt diese polaren Gegensätze ein. Der ostkirch-

¹⁸ Gebetet am Samstag der fünften Fastenwoche (bei Kilian Kirchhoff, Die Ostkirche betet, S. 213 ff).

¹⁹ Übersetzt von N. v. Arsenjew, Ostkirche und Mystik, S. 143.

lichen Gebetshaltung ist diese lebendige Vergegenwärtigung Gottes ($\mu\eta\eta\mu\theta\epsilon\omicron\upsilon$) als wesentliches Merkmal eigen. Das „*Maran atha*“ gilt ihr in gewissem Betrachte bereits als erfüllt. Die religiöse Wirklichkeitsüberzeugung durchströmt den ostkirchlichen Frommen; ihm ist der christliche Realismus unentbehrliches Lebenselement.

KLEINE BEITRÄGE

Acceptit panem

Liturgiegeschichtliches zur Eucharistie als Opfer im Abendmahlsaal

Von Josef Andreas Jungmann, Wien

Im Wortlaut des Einsetzungsberichtes unserer römischen Messe wird die Handlung, da der Herr das Brot in seine Hände nahm, in der Sprache tiefer Ehrfurcht geschildert: *acceptit panem in sanctas ac venerabiles manus suas*; aber eine besondere Bedeutung dieser Handlung wird nicht zum Ausdruck gebracht.

Das ist anders in einem Teil der Meßformulare des Morgenlandes, die den Vorgang nicht weniger ehrfurchtsvoll erzählen, dann aber das Nehmen selbst mit einer gewissen Umständlichkeit umschreiben. So heißt es in der byzantinischen Basiliusliturgie: $\lambda\alpha\beta\omega\upsilon\upsilon\alpha\iota\ \acute{\alpha}\rho\tau\omicron\nu\ \epsilon\pi\iota\ \tau\omega\upsilon\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omega\upsilon\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\rho\chi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\upsilon\ \chi\epsilon\iota\rho\omega\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\nu\alpha\delta\epsilon\iota\chi\alpha\varsigma\ \sigma\omicron\iota\ \tau\hat{\omega}\ \Theta\epsilon\omega\ \kappa\alpha\iota\ \Pi\alpha\tau\epsilon\rho\iota$. Der Herr nimmt das Brot auf seine heiligen Hände und hält es zeigend, darbietend dem himmlischen Vater entgegen. Der gleiche Wortlaut liegt auch schon vor in der ältesten Gestalt des Basiliusformulars, in der ägyptischen Basiliusanaphora², in der uns wenigstens für den Kern des Hochgebetes jener Text erhalten ist, der schon vor Basilius († 379) in Cäsarea gebraucht worden sein muß und der nach allem Anschein von ihm nur überarbeitet worden ist³. Dieselbe Gebärde wie in diesem Formular wird mit den gleichen Worten berichtet im Meßformular von Jerusalem, in der Jakobusanaphora, und zwar auch hier schon im ältesten Grundtext, wie er mindestens für die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts faßbar wird⁴. Wenn die Entlehnung auf seiten des Basiliusformulars läge, würden wir noch um ein Jahrhundert weiter hinauf verwiesen.

Die biblischen Berichte enthalten nichts von dieser Gebärde. Sie erwähnen überhaupt die Hände nicht, sondern sagen lediglich: $\lambda\alpha\beta\omega\upsilon\upsilon\alpha\iota\ (\delta\ \acute{\iota}\eta\sigma\omicron\upsilon\varsigma)\ \acute{\alpha}\rho\tau\omicron\nu$ (Mt 26, 26; Mk 14, 22; Lk 22, 19), $\acute{\epsilon}\lambda\alpha\beta\epsilon\nu\ \acute{\alpha}\rho\tau\omicron\nu$ (1 Kor 11, 23). Jedenfalls hat man sich aber im 4./5. Jahrhundert in Kappadozien und Palästina den Vorgang so vorgestellt. Es ist auch kein Zweifel, daß der zelebrierende Priester oder Bischof die in den Worten zum Ausdruck kommende Bewegung schon früh, wenn nicht von jeher, auch selber handelnd vollzogen hat, wie es heute noch in allen Liturgien des Ostens geschieht, die byzantinische ausgenommen⁵; in der westsyrischen Jakobusliturgie wird der mit $\alpha\nu\alpha\delta\epsilon\iota\chi\alpha\varsigma$ bezeichnete Ritus auch heute noch ausdrücklich gefordert⁶.

Die Gebärde ist deutlich eine Darbringungsgebärde. Der Herr hat nach dieser Darstellung die Gabe dem himmlischen Vater dargebracht, bevor er sie den Aposteln ausgeteilt hat, und das gleiche tut nun auch der Priester. Es kommt also an dieser Stelle in Wort und Gebärde der Opfercharakter der Eucharistie zum Ausdruck, und zwar der Opfercharakter in dem Sinn,

¹ F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western*. Oxford 1896, 327.

² Kritischer Text bei F. Hamm, *Die liturgischen Einsetzungsberichte im Sinne verglichen-der Liturgieforschung untersucht*. Münster 1928, 13.

³ H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basiliusliturgie. Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe*. Münster 1931, S. LXXXIV ff.

⁴ Hamm 21; vgl. 95. Der jüngere Text bei Brightman 51f zeigt schon Erweiterungen und wiederholt auch das $\alpha\nu\alpha\delta\epsilon\iota\chi\alpha\varsigma$ beim Kelch.

⁵ Über den sekundären Charakter dieser Ausnahme s. J. M. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus III*, Rom 1932, S. 446.

⁶ Hanssens, III 422: Der Priester legt bei den entsprechenden Worten mit der rechten Hand ein Hostienbrot auf die Handfläche der linken, worauf eine Bekreuzung folgt.