



Vorwort des Vorsitzenden



Liebe Freundinnen und Freunde christlicher Mystik,

ein in vielerlei Hinsicht turbulentes Jahr geht seinem Ende entgegen. Das gilt einerseits in politischer Hinsicht, aber auch was die Zukunft der Kirchen, ja des Christentums insgesamt, in Europa betrifft. Vor kurzem habe ich während einer Tagung über „Jesus als Seelsorger ohne Methode“ den berühmten Jesus-Film „Das 1. Evangelium – Matthäus“ von Pasolini aus dem Jahr 1964 angeschaut. Dabei wurde mir schlagartig bewusst, dass Jesus Christus in eine Situation hineingeboren wurde, die vielleicht mehr noch als die heute von ungeheuren politischen Spannungen geprägt war. Das Volk Israel litt schwer unter der römischen Besatzungsmacht. Indem Jesus gerade damals geboren wurde, war sein Leben nicht nur selbstverständlich in diese politischen Auseinandersetzungen verwickelt. Wichtiger ist noch, dass er am Geschick seines Volkes teilnahm und sich diesem in keiner Weise entzogen hat. Was für ein Trost, glauben zu können, dass er auch an unser aller Leben in seinen vielfältigen Spannungen heute teilnimmt. Wenn wir uns auch in diesem Jahr einen Monat lang im Advent auf seine Ankunft vorbereiten, geht es nicht nur darum, dass wir unser Herz für sein Kommen vorbereiten. Genauso halten wir Ausschau nach seiner Wiederkehr, die eine Erneuerung, ja eine Verwandlung der Welt insgesamt mit sich bringen wird. Mitten in allen politischen und kirchlichen Turbulenzen von dieser Hoffnung getragen zu sein, entlastet nicht nur, sondern verleiht auch einen langen Atem und die Zuversicht, dass alles gut werden wird.

Im vorliegenden dritten Rundbrief in diesem Jahr finden Sie zunächst die noch ausstehenden drei Vorträge von der Jahrestagung 2024 „Lust an der Anbetung. Einblicke in die Mystik der Ostkirche“ in der Benediktinerabtei Niederaltaich. Ich bin sehr froh, dass die drei Kollegen ihre Beiträge für den Abdruck zur Verfügung gestellt haben. Karl Pinggéra gibt Einblicke in die frühe ostsyrische Mystik. Daniel Benga zeigt, dass der orthodoxe Gottesdienst insgesamt mystischen Charakter besitzt. Durch die Teilnahme an ihm wird jedem Gläubigen quasi „automatisch“ die mystische Dimension des christlichen Glaubens erschlossen. Andreas Müller nimmt uns in seinem Artikel mit auf den Athos, den Heiligen Berg der Orthodoxie, die letzte verbliebene Mönchsrepublik der Welt. Bis heute stellt der Athos ein wichtiges geistliches Zentrum der Orthodoxie dar. Vor allem war es von jeher ein Ort,

an dem Menschen sich auf die Schau des göttlichen Lichtes vorbereiteten, die mystische Grunderfahrung ostkirchlicher Spiritualität. Zusammen mit den im Rundbrief 2/2024 abgedruckten Beiträgen können auf diese Weise auch diejenigen Mitglieder unserer Gesellschaft an dem Inhalt der Jahrestagung teilhaben, die in Niederaltaich nicht dabei sein konnten.

Die beiden nächsten Artikel thematisieren Caspar David Friedrich (1774–1840), an dessen 250. Todestag in diesem Jahr mit einer Reihe von Ausstellungen und Veröffentlichungen erinnert wurde. Er soll hier als von der Mystik geprägter Maler vorgestellt werden. Die mystische Grundierung seiner Kunst ist vielen Menschen gar nicht bewusst. Dass er heute der beliebteste deutsche Maler der Romantik überhaupt ist, deutet für mich darauf hin, dass Mystik etwas für das Leben Essenzielles darstellt. Ohne Mystik wird das Leben banal und letztlich bedeutungslos!

Es folgen kleinere Artikel über Veränderungen in den Regionalgruppen unserer Gesellschaft, zwei Rezensionen von in diesem Jahr erschienenen Büchern, die für Sie von Interesse sein könnten, und schließlich Hinweise des Schatzmeisters Gerhard Nolte zur neuen Bankverbindung.

Dem Rundbrief sind der Flyer und die Anmeldung zur kommenden Jahrestagung zum Thema „Mystik und Gemeinschaft“ beigelegt. Sie wird vom 16. bis 18. Mai 2025 in Stift Urach stattfinden. Wir führen die Tagung wieder in Kooperation mit dem Einkehrhaus der Württembergischen Ev. Kirche durch. Das erlaubt uns, einigermaßen erschwingliche Preise zu kalkulieren. Wir haben wieder kompetente Referentinnen und Referenten gewinnen können, die das Tagungsthema aus theoretischer und praktischer Perspektive behandeln werden. Dabei sollen auch die im Zusammenhang mit dem Missbrauchsskandal ins öffentliche Bewusstsein getretenen Gefährdungen geistlicher Gemeinschaften und eines gemeinsam gelebten mystischen Glaubens nicht verschwiegen werden. Ein Highlight wird sicher die Dichterlesung von P. Andreas Knapp von den Kleinen Brüdern Jesu in Leipzig am Freitagabend sein. Ich würde mich freuen, Sie bei der Jahrestagung persönlich begrüßen zu können! Laden Sie doch bitte auch an Mystik interessierte Freunde und Bekannte dazu ein. Für Studierende stehen einige Tagungs-Stipendien zur Verfügung.

Last not least möchte ich Ihnen zusammen mit dem ganzen Vorstand ein gesegnetes Weihnachtsfest und einen guten Übergang ins neue Jahr wünschen. Für Martin Luther, nach Franz von Assisi der erste neuzeitliche Weihnachtschrist, war das Kind in der Krippe von Bethlehem zeitlebens der klarste Spiegel der göttlichen Liebe. Mit Paul Gerhardt formuliert:

„Ich sehe dich mit Freuden an
und kann mich nicht satt sehen;
und weil ich nun nichts weiter kann,
bleib ich anbetend stehen.
O dass mein Sinn ein Abgrund wär
und meine Seel ein weites Meer,
daß ich dich möchte fassen!“
(Evangelisches Gesangbuch 37, 4; Gotteslob 256, 4)¹

Mit herzlichen Grüßen bin ich zusammen mit dem ganzen Vorstand
Ihr



Peter Zimmerling, Vorsitzender

¹ Die beiden Gedichte von Petra Fietzek auf der Vorder- und Rückseite des Rundbriefs sind dem Band „Gedichte vom Glauben und Zweifel“ (2024) entnommen, den ich Ihnen hiermit von Herzen empfehlen möchte. Der Verlag Elsinor in Coesfeld hat uns großzügig den Abdruck erlaubt.



Inhalt

- I. Heilsame Unterbrechung. Gebet und Nicht-Gebet in der ostsyrischen Mystik**
von Karl Pinggéra – Seite 06
- II. Mystische Auslegung des Großen Einzugs der orthodoxen Liturgie**
von Daniel Benga – Seite 13
- III. Der Heilige Berg Athos**
von Andreas Müller – Seite 23
- IV. Bild und Mystik. Caspar David Friedrich und die christliche Symbolik seiner Bilder**
von Norbert Schnabel – Seite 30

Reihe: Klassische Texte der Mystik

- V. Caspar David Friedrich**
von Erhart Kästner – Seite 37

Aus den Regionalgruppen

- VI. Regionalgruppe Wiesbaden: Abschied und Neuanfang**
von Dietlind Langer – Seite 38
- VII. Regionalgruppe Rhein Sieg: Wechsel in der Leitung**
von Gerhard Nolte – Seite 39

Rezensionen

- VIII. Rezension zu Peter Zimmerling (Hg.)
Ökumenische Spiritualität, Theologie –
Lehren und Lernen – Digitalität
von Wolfgang Max** – Seite 41
- IX. Rezension zu Stefan Kunz, Jesus atmen.
Die heilsame Kraft christlicher Meditation
von Peter Zimmerling** – Seite 44

Sonstiges

- X. Neue Bankverbindung
von Gerhard Nolte** – Seite 46
- XI. Leserbrief
von Jürgen Linnewedel** – Seite 47



I. Heilsame Unterbrechung. Gebet und Nicht-Gebet in der ostsyrischen Mystik

von Karl Pinggéra, Marburg

Ostsyrisches Christentum

Im Rahmen des Tagungsthemas „Lust an der Anbetung“ wenden wir uns mit diesem Beitrag der Welt der ostsyrischen Mystik zu. Wir nähern uns damit der spirituellen Tradition der früher „nestorianisch“ genannten Kirche. Weil dieser Ausdruck eine Fremdbezeichnung darstellt, die nicht dem Selbstverständnis der Kirche entspricht, sollte er heute in der Konfessionskunde auch keine Verwendung mehr finden. Denn die Kirche, um die es geht, wurde nicht von Nestorius, einem Patriarchen des frühen 5. Jahrhunderts, gegründet, sondern führt sich auf die apostolische Zeit selbst zurück. Und dies mit einigem Recht, auch wenn der historische Kern über die Anfänge des Christentums im Zweistromland nur in legendarischem Gewand auf uns gekommen ist. Dort also, im Land zwischen Euphrat und Tigris, ist jene ostsyrische Kirche beheimatet, die sich heute als „Assyrische Kirche des Ostens“ bezeichnet. Ihr Oberhaupt, der Katholikos-Patriarch, residiert heute im nordirakischen Erbil und steht von dort aus einer Glaubensgemeinschaft vor, die aus ihren angestammten Gebieten im Nahen Osten zum großen Teil emigrieren musste und in der weltweiten Diaspora lebt. Die Zahl der Gläubigen liegt insgesamt bei etwas über 300.000 Gläubigen.

Diese bescheidenen Verhältnisse dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Geschichte der Kirche auch glanzvolle Perioden kannte. Bis zum einsetzenden Niedergang im 13./14. Jahrhundert war diese Kirche die erste der Christentumsgeschichte, die man wahrhaft als Weltkirche bezeichnen kann. Noch in der Antike haben sich vom Zweistromland Missionare aufgemacht, die die christliche Botschaft auf den weiten Handelswegen Zentralasiens bis Südindien, bis zu den Mongolen und bis in die Mitte des chinesischen Reiches trugen. Wir wissen, dass in der damaligen Hauptstadt Chinas bereits im Jahr 635 ein christliches Kloster errichtet wurde. Aus der Folgezeit sind mehrere theologische Traktate in chinesischer Sprache erhalten. Auf der Route der Seidenstraße war das Sogdische, eine indo-europäische Sprache, im ersten Jahrtausend die Verkehrssprache. Mehrere christliche Texte aus der ostsyrischen Tradition sind in sogdischer Übersetzung überliefert. Die eigentliche Sprache der Kirche war und ist freilich das Syrische, ein Zweig der aramäischen Sprachfamilie. Der Gottesdienst wurde und wird im Syrischen gefeiert, wie auch die

theologische und spirituelle Literatur in dieser klassischen Sprache abgefasst wurde.

Der Oxforder Gelehrte Sebastian Brock, ein großer Kenner des Syrischen, hat einmal den Ausdruck von Johannes Paul II., wonach die Kirche auf zwei Lungenflügeln atme, variiert und von „a third lung of the Church“ gesprochen. Denn die syrische Tradition steht der lateinischen und der griechischen Überlieferung in nichts nach, wenn es um den Reichtum ihres dogmatischen, exegetischen, liturgischen und vor allem auch spirituellen Erbes geht. Die Zahl der Autoren, die für die ostsyrische Mystik aufzuzählen wären, ist hoch. Der Umfang ihrer Werke ist beträchtlich, ihr geistlicher Gehalt von großem Wert. Und doch sind sie im Westen bis jetzt nur wenig bekannt geworden. Ich bin der festen Überzeugung, dass die ostsyrischen Mystiker es verdienen würden, von uns gelesen und bedacht zu werden. Sie bilden einen durchaus eigenständigen Zweig der christlichen Mystik und können Menschen auf ihrem geistlichen Weg auch heute noch bereichern. Auch wenn die Kirche heute klein ist, besaß sie doch im ersten Jahrtausend ein blühendes Mönchtum mit Hunderten von Klöstern, die sich über die heutigen Staaten Syrien, Türkei, Irak bis nach Persien und noch darüber hinaus erstreckten. Nicht anders als in den Klöstern der lateinischen und der griechischen Kirche, ja wohl noch intensiver, wurden in den ostsyrischen Mönchsgemeinschaften die großen geistlichen Lehrer unter den Kirchenvätern übersetzt, gelesen und kommentiert. Die Sprüche der ägyptischen Wüstenväter gehören ebenso dazu, wie die Schriften eines Gregor von Nyssa, Makarius, Dionysius Areopagita oder eines Evagrius Ponticus. Gerade letzterer hat einen entscheidenden Einfluss auf die Ostsyrer ausgeübt. Es ist kein Zufall, dass sich unter den sogdischen Texten von der Seidenstraße, die man Anfang des 20. Jahrhunderts entdeckt hatte, auch Übersetzungen des Evagrius befanden. D.h. die Ostsyrer hatten Evagrius nicht nur aus dem Griechischen ins Syrische, sondern von dort aus auch noch in andere Sprachen übersetzt. Allein dieser Umstand lässt die Bedeutung erahnen, die jener Wüstenvater für die Ostsyrer besessen hat.

Das Erbe des Evagrius

Evagrius, der aus dem Pontus am Schwarzen Meer stammte, wirkte in der ägyptischen Wüste seit 383 und ist dort gegen Ende des 4. Jahrhunderts verstorben. Sein Werk zielt darauf, die geistlichen Erfahrungen der Wüstenmönche in ein zusammenhängendes theologisches System zu bringen, dies aber nicht in erster Linie als gelehrtes Gedankenkonstrukt, sondern als Hilfestellung für die Mönche, die eigenen Erfahrungen genauer zu deuten und das Ziel ihres geistlichen Lebens tiefer zu erfassen. Dabei ist Evagrius durchgehend dem Denken des Origenes, eines der größten Theologen der Alten Kirche, verpflichtet. In unserem Zusammenhang ist wichtig, dass Evagrius das Modell eines Aufstiegsweges beschreibt, das die

leiblichen, seelischen und schließlich auch die geistigen Leidenschaften des Menschen zu beherrschen lehrt und den Menschen in einen Zustand versetzt, in dem er sich ganz auf Gott ausrichten kann. Nur auf den ersten Blick mag es paradox erscheinen, dass die Leidenschaftslosigkeit (*apatheia*) hier zur Voraussetzung der Liebe wird. Erst wahre Liebe, die frei ist von jeder affektiven Selbstsucht, vermag sich auszustrecken bis zur wahren Gottesschau, die im Gebet erfahren wird

Evagrius geht aufs Ganze: In einem Gebet, das sich auf Gott bezieht, darf es nichts mehr anderes als Gott selbst geben. Der Beter soll weder auf die Sorgen achten, noch auf irgendwelche anderen Gedanken, die in ihm während der Gebetes aufsteigen. Er soll nicht auf sie achten. „Während du betest, lass deinen Geist ganz taub und still werden, dann erst wirst du wirklich beten können“ (or. 11). Das Gebet, in dem es keine Ablenkung mehr gibt, sei das Höchste, was der Mensch zuwege bringen könne (or. 34). Es ist klar, dass hier nicht mehr vom Bittgebet, auch nicht dem Lobpreis die Rede ist, sondern von einem tiefen Innesein, das wir heute vielleicht eher als Meditation bezeichnen würden. Für Evagrius und die ihm folgende Tradition ist aber genau dieser Zustand das eigentliche Gebet. Denn hier kann sich die unmittelbar-vermittelte Gottesschau ereignen, für die Evagrius das Bild des Spiegels benutzt. Die Seele des Menschen wird mit einem Spiegel verglichen. Erst wenn dieser Spiegel ganz rein ist, wenn sich nichts mehr anderes in ihm tummelt, kann es geschehen, dass das „formlose Licht der Trinität“ in ihm widerstrahlt und den menschlichen Geist, ganz „taub und still“ geworden, hineinnimmt in den Glanz des göttlichen Seins. Evagrius kann davon sprechen, dass während dieses reinen Gebetes „der Geist sich selbst wie ein Saphir in der Farbe des Himmels erblickt“, dass „er sich in einem formlosen Licht befindet“ und dass „er bekleidet wird mit dem Licht der Schau der Trinität“ (Frankenberg 1912, 424 und 440). Von Seiten des Menschen ist diese Erfahrung der *unio mystica* nicht herbeizuzwingen, sie bleibt unverfügbare Gnade. Evagrius beschreibt diese ekstatische Erfahrung so, dass der Geist „hinweggerissen“ werde „durch das Staunen“ (Frankenberg 1912, 455). Damit sind wesentliche Motive vorgegeben, die von den ostsyrischen Mystikern aufgegriffen, ausgebaut und immer neu variiert werden.

Das Nichtgebet bei Isaak von Ninive

Isaak wurde um 613 auf der Halbinsel Qatar im Persischen Golf geboren, wo es zu dieser Zeit noch eine blühende Klosterlandschaft der ostsyrischen Kirche gab. Von seiner Vita ist so viel bekannt, dass er zum Bischof von Ninive (Mosul) erhoben wurde, aber bereits fünf Monate später auf das hohe Amt verzichtete, um sich dem Einsiedlerleben widmen zu können. Als Eremit war er angeschlossen an das Kloster Rabban Shabur im westlichen Iran. Seine geistlichen Erfahrungen hat er seinen Schülern diktiert. Der erste Teil

seiner Ansprachen hatte eine erstaunliche Wirkungsgeschichte. Schon im 9. Jahrhundert waren die Texte ins Griechische übersetzt worden und sollten einen erkennbaren Einfluss auf die hesychastische Bewegung in Byzanz ausüben. Von dort führt der Weg weiter nach Russland, wo sich im 15. Jahrhundert der Mönchsvater Nil Sorski ausführlich auf Isaak bezieht. Im ausgehenden 18. Jahrhundert wurden die Texte von Paisij Welitschkowskij ins Kirchenslawische, von dort später ins Russische übersetzt. Nicht zuletzt Dostojewskij erwähnt Isaaks Werk an einer entscheidenden Stelle in den ‚Brüdern Karamasow‘. Auf dem Athos gilt Isaak bis heute als maßgebliche geistliche Autorität. In den vergangenen Jahrzehnten wurden noch weitere Texte Isaaks entdeckt, die auf insgesamt fünf Teile schließen lassen, in die das Gesamtoeuvre einst eingeteilt war. In den neu entdeckten Texten bewegt sich Isaak noch entschiedener als bisher bekannt in der Traditionslinie des Evagrius. Vor allem vertritt er dort deutlicher als im ‚Ersten Teil‘ die Lehre von der Allerlösung (*apokatastasis*).

Insgesamt akzentuiert Isaak noch schärfer die Differenz des Betens mit Worten, Vorstellungen und Gedanken und jenem Gebet der totalen Stille, wie wir es bei Evagrius kennengelernt haben. Er spricht häufig vom „Nichtgebet“, vom „Aufhören“ und „Stillestehen“ des Gebets. Die Texte lassen erkennen, dass dahinter eine lebendige eigene Erfahrung steht. Isaak berichtet davon, wie während des Gebets manchmal eine Schau entstehe, die „das Beten von den Lippen verschwinden“ lasse. Es kommt zum Überschritt ins Nichtgebet. Das aus Worten geformte Gebet erscheint nur als Mittel, um zu dieser Erfahrung jenseits aller Worte und Empfindungen zu gelangen: „Die Bewegungen der Zunge und des Herzens sind im Gebet die Schlüssel. Was aber ihrem Gebrauch folgt, das ist das Eintreten in die Schatzkammer. Dann schweigen alle Lippen und alle Zungen, es schweigen dann aber auch das Herz, das die Gedanken hütet, der Verstand, der die Sinne lenkt, und der Geist, jener ungestüme und schnelle Vogel. All ihre Aktivität, all ihr Eifer und all ihr Suchen stehen still: Denn der Herr des Hauses ist eingetreten“ (hom. 22). Unter den ostsyrischen Mystikern hat der folgende Autor dieses Verhältnis von Wort- und Schweigegebet in besonderer Weise reflektiert.

Mystisches Staunen bei Johannes von Dalyatha

Johannes lebte im 8. Jahrhundert, genauere Lebensdaten lassen sich nicht mehr ermitteln. Er stammte aus einem Dorf bei Mossul im Nordirak und besuchte schon als junger Mensch gern das Kloster von Mar Afnimaran, wo er nicht nur an den langen monastischen Gottesdiensten teilnahm, sondern auch in die asketische Literatur seiner Kirche eingeführt wurde. Schließlich wurde er selbst Mönch im Kloster von Mar Yozadaq, das nordöstlich von Cizre im heutigen Länderdreieck Türkei-Syrien-Irak liegt. Dort verblieb er sieben Jahre, um sich dann weiter nördlich in die Einsamkeit der Berge

zurückzuziehen. Der Ort seiner Einsiedelei hieß „Dalyatha“. Im hohen Alter kehrte er wieder ins Kloster zurück, dem er für kurze Zeit noch als Abt vorstand. Seine auf Syrisch verfassten Reden und Briefe wurden teilweise ins Arabische und Äthiopische übersetzt. Im Westen wurde Johannes von Dalyatha erst bekannt durch die Edition seiner Schriften im 20. Jahrhundert. Dank der Übersetzungsleistung des Marburger Gelehrten Matthias Binder kann man sich seit kurzem auch auf Deutsch mit diesem wahrhaft großen Mystiker vertraut machen. Antoine Guillaumont (1915-2000), profunder Kenner der christlichen Mystik, hat Johannes in eine Reihe mit Johannes vom Kreuz und Theresa von Avila gestellt („Sans aucun doute, Jean de Dalyatha se situe au niveau des plus grands mystiques chrétiens, au niveau d'un Jean de la Croix et d'une Thérèse de Jésus“, in: Beulay 1990, 2).

Wie bei Isaak von Ninive zeichnet die Gebetslehre des Johannes eine Aufstiegsbewegung nach, die ihren Ausgangspunkt nimmt beim „Gebet der Bewegungen“. Damit meint Johannes das aktive, aus Worten zusammengesetzte, in diesem Sinne „bewegte“ Gebet. Metaphorisch wird es mit dem Anklopfen an die Tür verglichen. Passiv dagegen, also nicht mehr in der Macht des Beters stehend, ist die anschließende Erfahrung: der Eintritt in den Ort des Geheimnisses, wo nun der Geist selbst in uns betet. Das „wahre“ Gebet stellt sich für Johannes erst dann ein, wenn es keinerlei Verstandesaktivität mehr aufweist. Seine mystischen Selbstzeugnisse werden durchzogen von Erfahrungen der überwältigenden göttlichen Schönheit und dem Staunen des Menschen. Dabei weiß der Mystiker darum, dass seine Erfahrungen letztlich unaussagbar bleiben. So heißt es am Ende des 12. Briefes: „Wenn die Güte meines Gottes an mir Gefallen findet und meinen Intellekt zu dem Wunder hinzieht, das in seinem Anblick besteht, dann verharrt er einen ganzen Tag ohne Bewegungen am Ort des Staunens. Und wenn er ihn wieder verlässt, dann betet er leise, unterwürfig, dass ihm das Licht der Verborgenheit – dessen, der in ihm selbst verborgen ist – wieder erscheinen möge in der Welt voller Wunder.“ Dann bricht der Bericht ab mit der Bemerkung: „Von hier an ist dies keine Welt für Worte, als ob dort die Füße des Schreibrohrs auf dem Pfad der Tinte dahinlaufen könnten. Hier die als Grenze die Stille gesetzt“ (Binder 2019, 48).

Warum macht sich der Mystiker die Mühe, solche letztlich nie angemessen auszusagenden Erfahrungen mitzuteilen? Warum will er andere anspornen, auf dem Weg der Askese selbst zu solchen Erfahrungen zu kommen? Welchen geistlichen Nutzen haben solche außergewöhnlichen Zustände? Johannes von Dalyatha hat diese Frage, die wohl schon immer an die Adresse der Mystiker gerichtet wurde, durchaus im Blick. Denn an verschiedenen Stellen setzt er das gewöhnliche Beten, das sich aus Worten und Gedanken formt, mit dem mystischen Schweige- oder Nichtgebet in Beziehung. Grundsätzlich gilt: Ein Gebet, das nicht „hier und da“ verwandelt wird in jenes mystische Staunen, ist noch nicht zur Vollkommenheit gelangt. „Nicht einmal das Gebet der Bewegungen (sc. das Gebet aus Worten) wird

durchgehalten, wenn es alles in allem die wunderbare Freude Gottes nicht schmeckt“ (Binder 2019a, 48). – Der Überstieg ins wortlose Gebet ist also keineswegs der Luxus erlebnissüchtiger Hochleistungsasketen. Das Wortgebet selbst verkümmert, wenn es nicht von Zeit zu Zeit durch die Erfahrung eines tiefen Inneseins befruchtet wird.

Während das bewusste, aus Worten und Gedanken geformte Gebet zeitlich begrenzt ist, ist Gottes Gegenwart der beständige Grund, die immer fließende Quelle unseres geistlichen Lebens. In der 11. Rede heißt es dazu: „Beständiges Gebet ist nicht irgendeine Bewegung der Lippen, eine Fülle von Worten, eine Reihung von Erklärungen, sondern eine beständig im Herzen fließende Verehrung, an jedem Ort zu jeder Zeit ohne Pause. Oder auch: das, was nicht willentlich, sondern aus dem Geist im Herzen gewirkt wird – so wie eine Quelle, die fließt, ohne jemals zu versiegen oder auszusetzen.“ Manchmal kann es gnadenhalber geschehen, dass der Mensch sich dieser Gegenwart bewusst wird und sich in sie versenkt. Die Gnade wirkt solches aus folgendem Grund: „Es wird zur Erholung des Herzens geschenkt, als Wohltat für die, die ermüdet und verbraucht sind von den Verbeugungen vor ihrem Herrn, vom Lobpreis des Herzens, von Anstrengung und Leiden und Übung und Gottesgedenken. Es ist das, was den Geplagten aus diesen Dingen vom Geist geschenkt wird. ... Denn ohne Schleier und Schatten, hell, können sie sich auf Gott ausrichten und sind gebannt von den Strahlen seines Lichts. Denn hierauf werden sie vom Geist zur Schwelle jener Wolke geleitet, zum großen und unerschöpflichen Wunder der Schönheit der Heiligen Dreiheit“ (Binder 2020b, 88f.).

Johannes von Dalyatha ist Realist: Gottesdienst und Lobpreis sind (auch) anstrengend. Sie benötigen Kraft und Konzentration. Soll unser geistliches Leben nicht vertrocknen, benötigen wir immer wieder die erfrischende Erfahrung des rein passiven Inneseins der göttlichen Gegenwart. In diesem Sinne hat die Sehnsucht nach mystisch-unmittelbarer Gotteserfahrung ihre geistliche Bedeutung und ihr christliches Recht. Sie hilft dem Beter, dass ihm die innere Spannkraft auf seiner spirituellen Lebensreise nicht abhandenkommt, dass ihm, mit den Worten unseres Tagungsthemas, die „Lust an der Anbetung“ nicht vergeht.

Literatur

Anthologien:

Brock, Sebastian: *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*, Kalamazoo 1987.

Colless, Brian E.: *The Wisdom of the Pearlers. An Anthology of Syriac Christian Mysticism*, Kalamazoo 2008.

Deutsche Textausgaben in der Reihe „Paradies der Väter – Schriften syrischer Mystiker“

(weitere Bände sind in Planung):

Jausep Hazzaya: Brief über das geistliche Leben und weitere Schriften. Einleitung und Übersetzung von S'chi-Archimandrit Gabriel Bunge, Beuron 2020.

Johannes von Dalyatha: Briefe. Einleitung und Übersetzung von Matthias Binder, Beuron 2019 (a).

Johannes von Dalyatha: Geistliche Reden. Einleitung und Übersetzung von Matthias Binder, Beuron 2019 (b).

Bibliographie:

Kessel, Gregory/Pinggéra, Karl: A Bibliography of Syriac Ascetic and Mystical Literature, Leuven 2011.

Weitere Literatur:

Beulay, Robert: La Lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale, Chevetogne 1987.

ders.: L'Enseignement spirituel de Jean de Dalyatha, mystique syro-oriental du VIII^e siècle (Théologie historique 83), Paris 1990.

Blum, Georg Günter: Nestorianismus und Mystik. Zur Entwicklung christlich-orientalischer Spiritualität in der ostsyrischen Kirche, in: ders., „In der Wolke des Lichtes“. Gesammelte Aufsätze zu Spiritualität und Mystik des Christlichen Ostens, hg. von Karl Pinggéra (Oikonomia 40), Erlangen 2001, 47–70.

ders.: Die Geschichte der Begegnung christlich-orientalischer Mystik mit der Mystik des Islams (Orientalia Biblica et Christiana 17), Wiesbaden 2009.

Chialà, Sabino: Les mystiques syro-orientaux: une école ou une époque?, in: Alain Desreumaux (Hrsg.), Les mystiques syriaques (Études syriaques 8), Paris 2011, 63–78.

Frankenberg, Wilhelm: Evagrius Ponticus, Berlin 1912.

Pinggéra, Karl: Wort- und Schweigegebt in der Tradition des Christlichen Ostens, in: Quatember 64 (2000), 83–95.

Pirtea, Adrian: The Mysticism of the Church of the East, in: Daniel King (Hrsg.), The Syriac World, London-New York 2021, 355–376.

Vettickal, Annie Noel: The Luminous Love. A Study on the Concept of Love found in the Discourses of Isaac the Syrian, Kottayam 2022.



II. **Mystische Auslegung des Großen Einzugs der orthodoxen Liturgie**

von Daniel Benga, München

Der vorliegende Text ist eine abgekürzte und leicht bearbeitete Fassung meines Aufsatzes *Schweigen und Stille im Großen Einzug der orthodoxen Liturgie*, in: Alexander Deeg/Christian Lehnert (Hrsg.), *Stille. Liturgie als Unterbrechung* (Beiträge zur Liturgie und Spiritualität 33), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2020, 61-82, und wurde als Vortrag auf der Jahrestagung Gesellschaft der Freunde christlicher Mystik e.V. am 04. Mai 2024 im Kloster Niederaltaich gehalten.

1. Einige Vorbemerkungen

Bevor ich meine Ausführungen beginne, möchte ich die wichtigsten orthodoxen Begriffe erläutern. Der Begriff „Liturgie“ bezieht sich in der Orthodoxie nur auf die Göttliche Liturgie und nicht auch auf andere Gottesdienste, wie die Feier der Sakramente oder die Tagzeitengebete. Die orthodoxe Kirche benutzt heute in ihrem täglichen Kultus drei Liturgien: die Göttlichen Liturgien von Johannes Chrysostomos und Basilius dem Großen während des ganzen Kirchenjahres und die Liturgie der Vorgeweihten Gaben in der großen Fastenzeit vor Ostern. Das Gebäude der Kirche wird bis heute in der orthodoxen Welt als ein Ort der Anwesenheit Gottes verstanden, wie es einst Patriarch Germanos von Konstantinopel in seinem Liturgiekommentar ausgedrückt hat: „Die Kirche ist ein irdischer Himmel, in dem der himmlische Gott wohnt und wandelt.“¹ Ein anderes wesentliches Merkmal der Liturgie in der Orthodoxie ist die Auffassung, dass Gottesdienst allezeit im Himmel stattfindet, und „wir auf Erden werden gewürdigt, an ihm teilzunehmen und in den Gesang der Cherubim und Serafim einzustimmen.“² Von diesen liturgischen Auffassungen ausgehend, möchte ich im Folgenden die mystische Auslegung des Ritus und der Hymnen des Großen Einzugs darstellen, die als Inbegriff der gesamten Liturgie verstanden werden können. Fragt man heute orthodoxe Gläubige, welcher der beeindruckendste Moment der Liturgie ist, nennen die meisten die feierliche Prozession mit den kostbaren Gaben vom Prothesistisch zum Altarraum bzw. den Großen Einzug.

¹ „Ἐκκλησία ἐστὶν ἐπίγειος οὐρανός, ἐν ᾧ ὁ ἐτουράνιος Θεὸς ἐνοικεῖ καὶ ἐμπεριπατεῖ...“. St Germanus of Constantinople on the Divine Liturgy, (I), Greek text with translation, introduction and commentary by Paul Meyendorff, New York 1984, 56.

² Karl Christian Felmy, „Zur Theologie des orthodoxen Gottesdienstes“, in: Was für ein Stück wird hier gespielt, hg. v. Irene Mildnerberger und Wolfgang Ratzmann, Leipzig 2011, 27.

2. „Es schweige alles menschliche Fleisch“ als Hymnus des Großen Einzugs am Großen Sonnabend

»Es schweige alles menschliche Fleisch und stehe mit Furcht und Zittern und denke nichts Irdisches bei sich. Denn der König der Könige und Herr der Herren tritt herein, um geschlachtet zu werden und sich den Gläubigen zur Speise zu geben. Ihm voran gehen die Engelmächte mit allen Fürstentümern und Gewalten, die vieläugigen Cherubim und die sechsflügeligen Serafim, die ihr Antlitz verhüllen und den Hymnus rufen: Halleluja, Halleluja, Halleluja.«³

Man findet diesen Hymnus sowohl in Jerusalem in der griechischen Jakobus-Liturgie⁴ als auch in Byzanz in der Basilius-Liturgie als Gesang zur Gabenübertragung nur am Karsamstag. Mit ihm besingt die orthodoxe Kirche an jedem Karsamstag das Ruhen Jesu Christi im Grab und damit das große Mysterium der Liebe Gottes für diese Welt. Der Herr der Herren, der Gott der Geschichte, ruht mit dem Leib im Grab nach der Erfüllung seines Heilswerkes, nach seinem Tod am Kreuz. Es ist der Sabbat des Herrn. Kann aber „der Herr der Herren“ und „der König der Könige“ vom Tod gefangen werden? In einem sofort nach diesem Großen Einzug vom Priester im Altarraum gesprochenen Troparion wird dieses göttliche Mysterium angelegt:

„Im Grabe warst Du mit dem Fleisch, im Totenreich warst du mit der Seele als Gott, im Paradies warst du mit dem Räuber und auf dem Thron warst du, Christus, mit dem Vater und dem Geist, alles erfüllend, du Unermesslicher.“⁵

Der Sohn Gottes, der wesensgleich mit dem Vater ist, wie das Credo formuliert, „der König der Herrlichkeit“ liegt im Grab. Das ist ein Skandal für die menschliche Vernunft, es ist aber in Wirklichkeit der Skandal der Liebe Gottes für diese Welt. Gott wollte alles, was menschlich ist, annehmen, einschließlich Qualen und Tod. Vor diesem Mysterium soll „alles menschliche Fleisch“ schweigen und nichts Irdisches bei sich denken. Unsere menschliche Logik gilt nicht mehr, sie wird aufgehoben. Als Gott aber ist Jesus Christus mächtiger als der Tod und hat bereits den Hades besiegt, wie die Kirche in einem anderen Troparion, der Vesper vom Karsamstag, singt:

³ Ieratikon, Ἀποστολική Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἔκδοσις Θ', Ἀθῆνα 2017, 165.

⁴ In den griechischen Handschriften der Jakobusliturgie ist dieser Hymnus der einzige neben dem Cherubikon vorgesehene bei der Gabenübertragung. Cf. Galadza, a. a. O. (Anm. 2), 207.

⁵ Vgl. Die Göttliche Liturgie des Hl. Johannes Chrysostomus mit den besonderen Gebeten der Basilius-Liturgie im Anhang, 2., verbesserte Auflage, Heft B – Russisch – Kirchenslawisch – Deutsch, hrsg. von Fairy von Lilienfeld, Oikonomia 2, Erlangen 1986, 55 und 55R.

„Heute ruft der Hades stöhnend: Vernichtet ist meine Macht: ich nahm den Toten auf wie einen der Gestorbenen: diesen aber vermag ich nicht gefangen zu halten, vielmehr verliere ich mit ihm die, über welche ich herrschte. Ich hatte die Toten von der Urzeit her. Doch siehe, dieser erweckt alle. Ehre, o Herr, sei deinem Kreuz und deiner Auferstehung.“⁶

3. Der heutige Ritus des Großen Einzugs

Der heute sehr feierlich begangene Große Einzug, während dessen der Hymnus „Es schweige alles menschliche Fleisch“ am Großen Sonnabend gesungen wird, war in den ersten christlichen Jahrhunderten eine bescheidene Übertragung der Gaben durch die Diakonen vom *skeuophylakion* in die Kirche, das in Konstantinopel keine Hilfskammer im Inneren der Kirche war, sondern ein separates Gebäude. Sie wurden dann vom Bischof in Empfang genommen und auf den Altartisch gestellt. Der Große Einzug hatte also eine praktische Funktion und war ein echter Einzug von außen in die Kirche. Die anfänglich bescheidene Übertragung der Gaben wurde erst allmählich zu einer sehr feierlichen Prozession, „The Great Entrance“, die von den frommen Gläubigen bis heute als ein Höhepunkt der Liturgie empfunden wird und sehr starke mystische Züge beinhaltet.

Der berühmte russische Schriftsteller Nikolaj Gogol beschreibt in seinen *Betrachtungen über die Göttliche Liturgie* diesen feierlichen Einzug wie folgt:

*„Der Chor, der angefangen hatte, den Cherubinischen Hymnus zu singen, **schweigt für kurze Zeit**, und siehe, den himmlischen Mächten gleichend, tritt heraus dieser feierliche Zug der Liturgen, der genannt wird der »Große Einzug.«⁷ [...] „Der Diakon, das Rauchfass in der Hand, tritt heraus, um dem König des Alls den Weg zu bereiten, und – indem er reichlich räuchert – lässt er emporsteigen Wolken wohlriechenden Weihrauchs, in deren Mitte die heiligen Gaben einhergetragen werden.“⁸ [...] „Beim Anblick des Königs des Alls, der einhergetragen wird in der **demütigen Gestalt des Lammes** – das auf dem Diskos liegt wie auf einem Schilde, umringt von den Werkzeugen des irdischen Leidens wie von den Speeren zahlloser himmlischer Heerscharen und Ordnungen –, beugen alle ihre Häupter und beten mit den Worten des Räubers am Kreuze: »**Gedenke meiner, o Herr, wenn Du***

⁶ Troparion in der Vesper am Großen Samstag, in: Fasten- und Blumen-Triodion nebst den Sonntagsliedern des Oktoichos der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes, Deutsch und Slawisch unter Berücksichtigung der griechischen Urtexte von Alexios Maltzew, Berlin 1899, 639-640.

⁷ Nikolaj V. Gogol, *Betrachtungen über die Göttliche Liturgie*, Würzburg 1989, 57.

⁸ Ebd., 56.

kommst in Dein Reich!«. ⁹ Der Priester gedenkt aller rechthgläubigen Christen, und der feierliche Zug kehrt dann in den Altarraum zurück. Nikolaj Gogol setzt seine liturgische Beschreibung fort: „Die Chöre schließen ihren ergreifenden Gesang mit den Worten: »Auf daß wir den König ... « mit dreimaliger Ausrufung des cherubinischen »Alleluja!«. Dadurch wird verkündigt und begleitet der geheimnisvolle Gang des Königs der Könige und des Herrn der Herrschenden zum freiwilligen Leiden und Tod zur Erlösung der Welt. [...] Dann stellt er den heiligen Kelch und das Brot, das das Bild des Leibes Christi darstellt, auf den Altar wie auf einen Sarg. Die Königliche Pforte wird geschlossen wie die Türen des Herrengabes. Der Vorhang an derselben wird zugezogen gleich einer Wache, die vor das Grab gestellt wird. Der Priester nimmt vom Haupt des Diakons den heiligen Diskos, als ob er selbst den Leib des Erlösers vom Kreuze abnehme, stellt ihn auf das entfaltete Antimins wie auf ein Linnentuch und begleitet diese Handlung mit den Worten: »Der edle Josef nahm Deinen heiligen Leib vom Holze herab, hüllte ihn in ein reines Linnentuch, bedeckte ihn mit wohlriechenden Kräutern und legte ihn in ein neues Grab!«. ¹⁰

4. Die erste mystische Auslegung des Großen Einzugs

Der erste Ausleger einer Liturgie, der den Großen Einzug als feierliche Prozession erwähnt, Theodor von Mopsuestia, beschreibt in seiner 15. katechetischen Homilie die Gabenzubereitung und die Zurüstung des Altars durch die Diakone für den Einzug. Er erwähnt, dass während der Gabenübertragung die Gemeinde in stiller Anbetung verharret. Sobald die Diakone die Gaben abgelegt haben, stellen sie sich an beiden Seiten des Altartisches auf und fächeln die Luft über dem heiligen Leib. ¹¹ Bei Theodor von Mopsuestia ist in den übertragenen Gaben während der Prozession Christus zu sehen:

„Wenn nämlich in den heiligen Geräten, auf den Patenen und in den Kelchen, das Opfer hervortritt, das dargestellt werden soll, dann müssen wir denken, dass der zum Leiden hingeführte Christus, unser Herr, hervortritt.“ ¹²

Die Engel, die Christus jederzeit im Leiden und in der Auferstehung begleitet haben, so wie die Evangelien berichten, werden in der Liturgie durch die Diakonen versinnbildlicht. Theodor unterstreicht den Dienst der Diakonen und betrachtet sie als Bilder (*eikon*) der Engel, eine Auslegung, die

⁹ Ebd., 57.

¹⁰ Gogol, a. a. O., 62.

¹¹ Theodor von Mopsuestia, Katechetische Homilien (15, 26-29), Zweiter Teilband, übers., und eingeleitet von Peter Bruns, FC 17/2, Freiburg 1995, 274 und 409-411.

¹² Ebd., (15, 25), 408.

bedeutende Konsequenzen für die späteren Auslegungen der Göttlichen Liturgie im Osten haben wird:

„Sollte es also jetzt nicht recht sein, dass sie (die Diakonen u. H.) als Bild das Gleichnis jenes Engeldienstes zeichnen? Zum Gedenken an sie (die Engel u. H.), die in Leiden und Tod unseres Herrn allezeit kamen und beistanden, umgeben sie ihn auch jetzt und fächeln mit den Fächern. Eine Form von Ehre und Anbetung bringen sie dem Leib dar, der dort liegt, der heilig und furchtgebietend ist, und zeigen den Anwesenden die Majestät dessen, der dort niedergelegt ist, und bringen alle Betrachter dazu, den (Leib) als furchtgebietend und wahrhaft heilig zu betrachten.“¹³

In diesen Zeilen haben wir die Geburtsstunde des *Mysterium Tremendum* in der Göttlichen Liturgie. Theodor unterstreicht das Furchtbare in der Anwesenheit des Leibes des Herrn und die Majestät des Augenblicks. Die katechetischen Homilien bilden somit das erste bekannte liturgische Dokument, das den Parallelismus zwischen den Szenen der Passion Christi und der Eucharistiefeyer im liturgischen Verständnis integriert.

5. Die Menschen als „performative Ikonen“ im Großen Einzug

Der übliche Hymnus bei der Übertragung der heiligen Gaben vom Protesisraum auf den Altartisch lautet:

»Die wir die Cherubim geheimnisvoll abbilden und der lebensspendenden Dreieinigkeit den Hymnus Dreimalheilig singen, lasst uns nun alle irdische Sorge ablegen, um den König des Alls zu empfangen, der von Engelscharen unsichtbar geleitet wird. Halleluja, Halleluja, Halleluja.«¹⁴

Die Menschen werden hier als Abbilder der Cherubim dargestellt und erlangen damit eine ikonische Funktion. Die byzantinischen Liturgien von Basilius und Chrysostomos beschreiben in ihren Gebeten den Menschen als nach dem Bilde Gottes und zu seiner Ähnlichkeit erschaffen (ὁ κτίσας τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα σὴν καὶ ὁμοίωσιν)¹⁵ und vertreten damit eine ikonische Anthropologie, die sich wiederholt in den Texten ihrer Liturgien findet. Johannes von Damaskus verstand unter dem Begriff der ebenbildlichen Ikonen (εἰκὼν κατὰ μίμησιν) den Menschen als lebendiges Abbild Gottes. Die

¹³ Theodor von Mopsuestia, a. a. O., (15, 27), 410.

¹⁴ Die Göttliche Liturgie des Hl. Johannes Chrysostomos mit den besonderen Gebeten der Basilius-Liturgie im Anhang, 2., verbesserte Auflage, Heft A, hrsg. von Fairy von Lilienfeld, Erlangen 1986, 50.

¹⁵ Die Göttliche Liturgie der Orthodoxen Kirche. Deutsch-Griechisch-Kirchenslawisch, hrsg. und erläutert von Anastasios Kallis, 7. Auflage, Münster 2015, 68-69.

Ursprünge der Konzeptualisierung der „Ikone“ als spiritualisierte Materie finden sich in den beiden Stellen der Genesis 1:26-28 und 2:7, in denen die Erschaffung Adams als „*eikon tou theou*“ durch den göttlichen Segen (*eulogeō*) und das Blasen des Lebensatems Gottes (*emphysaō*) dargestellt wird. Die sorgfältigen Forschungen von Anca Vasiliu¹⁶ und Bissera Pentcheva¹⁷ haben ein wichtiges Korrektiv für das moderne eingeschränkte Verständnis von "Ikone" gebracht, das üblicherweise nur die szenischen Darstellungen miteinschließt. Die Wiederentdeckung der weiteren Sphäre, in der sich die Konzeptualisierung von „Eikon“ in der altkirchlichen Tradition manifestierte, hat unter anderem die ikonische Anthropologie hervorgehoben, indem sie den Menschen als „*eikon tou theou*“ als eine performative Ikone darstellt.

Im zitierten Cherubikon kann man den ersten Satz – „Οἱ τὰ Χερουβὶμ μουσικῶς εἰκονίζοντες...“¹⁸ – folgendermaßen übersetzen: „Wir sind nun in mystischer Weise Ikonen der Cherubim¹⁹ und singen der lebenspendenden Dreieinigkeit das Dreimalheilig.“ Hier gibt es das Verständnis, dass die Menschen, *eikon tou theou*, nun als „Ikonen“ der Engelmächte fungieren und damit sichtbar den unsichtbaren Dienst der Engel versinnbildlichen. Es findet hier eine ikonische Widerspiegelung des immerwährenden himmlischen Gottesdienstes in den Teilnehmern statt.²⁰ Das irdische Ritual als solches, aber auch die daran beteiligten Menschen werden zu „Ikonen“ des himmlischen Gottesdienstes,²¹ oder in den Worten von Bissera Pentcheva: „Im Akt der Aufführung (des großen Einzugs) werden menschliche Körper zu "Repräsentationen" der Engelschar.“²²

Obwohl es die Tendenz bei der Auslegung dieser Stelle gibt, nur die Kleriker als „Ikonen“ der Cherubim zu verstehen, deutet das gemeinsame Singen des Trishagions auf die ganze Versammlung der Kirche hin. Bissera Pentcheva hat gezeigt, dass in der Hagia Sophia in Konstantinopel dieser Hymnus nicht nur von den Sängern und Chören, sondern auch von der ganzen Gemeinde

¹⁶ A. Vasiliu, *Eikōn: L'image dans le discours des trois Cappadociens*, Paris 2010.

¹⁷ Bissera V. Pentcheva, *The Sensual Icon. Space, Ritual, and the Senses in Byzantium*, The Pennsylvania State University Press 2010. Bissera V. Pentcheva, *Hagia Sophia. Sound, Space and Spirit in Byzantium*, The Pennsylvania State University Press 2017.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Dazu Nikolaus Thon, *Ikone und Liturgie*, (Sophia - Quellen Östlicher Theologie 19), Trier 1979, 199.

²⁰ Steven Hawkes-Teeple, *Toward a Modern Mystagogy of Eastern Liturgies*, in: Roberta R. Ervine (Ed.), *Worship and Traditions in Armenia and the Neighboring Christian East*, New York 2006, 285-295, hier 288-289.

²¹ Zum Verhältnis zwischen der himmlischen und irdischen Liturgie siehe Karl Christian Felmy, „Zur Theologie des orthodoxen Gottesdienstes“, in: *Was für ein Stück wird hier gespielt*, hg. v. Irene Mildenerberger und Wolfgang Ratzmann, Leipzig 2011, 27.

²² Bissera V. Pentcheva, *Hagia Sophia and Multisensory Aesthetics*, in: *Gesta*, Vol. 50, No. 2 (2011), 93-111, hier 105.

gesungen wurde.²³ Heute ist das Cherubikon eines der beliebtesten und bekanntesten Gesänge und es wird in vielen orthodoxen Lokalkirchen von allen Teilnehmern gesungen.

Wenn eine durch Farben realisierte szenische Ikone den Betrachter zu Gott emporsteigen lässt, gibt es in der menschlichen performativen Ikone das Streben, sich selbst zu Gott zu erheben und ihm immer ähnlicher zu werden. Nach Basilius dem Großen passt die verkörperte performative „Ikone“ ihre Ähnlichkeit mit Gott ständig an, während ein Maler versucht, Ähnlichkeit nur bildlich nachzuahmen.²⁴ Die Menschen als performative Ikonen streben also im liturgischen Vollzug nach Ähnlichkeit mit Gott und mit den Engeln.

6. „Es schweige alles menschliche Fleisch“ als Paradoxie des Schweigens im Nicht-Schweigen

Wenn wir nun zum Hymnus „Es schweige alles menschliche Fleisch“ zurückkehren, stellt sich eine berechnete Frage: Warum werden die Teilnehmer an der Göttlichen Liturgie aufgefordert, während des Großen Einzugs zu schweigen und dennoch singen sie das Cherubikon?

Der Grund für die Einladung zum Schweigen wird im Cherubikon genannt: „*denn der König der Könige und Herr der Herren tritt herein, um geschlachtet zu werden und sich den Gläubigen zur Speise zu geben.*“²⁵ Es findet hier eine Theophanie statt, oder, in der Sprache von Mircea Eliade, eine Hierophanie, ein Einbruch des Heiligen.²⁶ Der Herrscher des Weltalls tritt unter der Gestalt von Brot und Wein herein. Sein Eintreten ist nicht die Ankunft eines Herrschers, sondern eines Dieners, eines Aufopfernden. Sein Opfer für uns wird erneut im geistlichen Vollzug unblutig vergegenwärtigt. Er gibt sich selbst den Gläubigen zur Speise, nicht mehr als Gekreuzigter, sondern als Auferstandener. Die Eucharistie ist das lebendige Brot aus dem Himmel (Joh. 6) und die Arznei der Unsterblichkeit.²⁷ Damit offenbart sich die Liturgie als eine Epiphanie eines höheren Mysteriums, nach dem

²³ Die Gemeinde hat sich mindestens beim Singen des Refrains beteiligt. Vgl. Bissera V. Pentcheva, Hagia Sophia and Multisensory Aesthetics, in: Gesta, Vol. 50, No. 2 (2011), 93-111, hier 104.

²⁴ Ausführlicher zu dieser Auffassung des Basilius bei Bissera V. Pentcheva, Vital Inbreathing. Iconicity beyond Representation in Late Antiquity, in: Icons and the Liturgy, East and West. History, Theology, and Culture, edited by Nicholas Denysenko, University of Notre Dame Press 2017, 56-73, hier 61-62.

²⁵ Ieratikon, 165.

²⁶ Mircea Eliade, Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen, Berlin 1990, 27.

²⁷ Vgl. Ignatius von Antiochien, An die Epheser (20,2): „...ein Brot brechend, das ist die Unsterblichkeitsarznei, Gegengift gegen den Tod, Gabe, um immerfort in Jesus Christus zu leben“. „ἔνα ἄρτον κλώντες, ὃς ἐστὶν φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός“, in: Die Apostolischen Väter, Griechisch-deutsche Parallelausgabe, hg. von Andreas Lindemann und Henning Paulsen, Tübingen 1992, 190-191.

Ausdruck von René Bornert.²⁸ Die eucharistische „Schlachtung“ ist aber keine Wiederholung des Kreuzesopfers, sondern seine bildhafte Darstellung. Das Abbild in der Eucharistie macht real präsent das Urbild und den Zugang des gläubigen Menschen zu ihm.²⁹

Warum soll man im Schweigen und in der Stille der Vernunft verharren? Weil noch etwas Furchterregendes stattfindet: *„Ihm voran gehen die Engelmächte mit allen Fürstentümern und Gewalten, die vieläugigen Cherubim und die sechsflügeligen Serafim, die ihr Antlitz verhüllen und den Hymnus rufen: Halleluja, Halleluja, Halleluja.“*³⁰ Warum werden wir eingeladen zu schweigen, wenn die Cherubim und die Seraphim selbst einen heiligen Hymnus ausrufen? Der Gesang der Seraphim hat nichts Ruhiges in sich, bemerkte einmal Christian Lehnart. In der berühmten Jesaja-Vision singen die Engelmächte ununterbrochen: ‚Heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth, alle Lande sind seiner Ehre voll!‘ Und die Schwellen bebten von der Stimme ihres Rufens, und das Haus war voll Rauch“ (Jesaja 6, 3). Die Gleichzeitigkeit des Erbebens im Himmel und der großen Stille im Reich Gottes sind einer reinen rationalen Erklärung nicht zugänglich.³¹

Dieser Gesang drückt sowohl die liturgische Aktion der Prozession in Worten aus und thematisiert auch die Vereinigung von himmlischem und irdischem Lobpreis Gottes.³² Der irdische Gottesdienst ist nach orthodoxer Auffassung Abbild des ewigen himmlischen Gottesdienstes, der sein Urbild darstellt. Mit den Worten von Karl Christian Felmy: *„Der Gottesdienst auf Erden bildet nicht nur den himmlischen ab, sondern die Kirche auf Erden schaltet sich gewissermaßen in den himmlischen Gottesdienst ein, wenn sie auf Erden Gottesdienst begeht. Es ist nicht so, wie man es im Westen zuweilen erleben kann: Man entschließt sich, einen Gottesdienst zu halten. Und dann überlegt man, ob denn genügend Leute da sind, und wenn nicht, dann kann man den Gottesdienst auch ausfallen lassen. Das östlich-orthodoxe Verständnis ist anders: Gottesdienst findet allezeit im Himmel statt, und wir auf Erden werden gewürdigt, an ihm teilzunehmen und in den Gesang der Cherubim und Serafim einzustimmen.“*³³

²⁸ René Bornert, Die Symbolgestalt der byzantinischen Liturgie, in: ALW 12 (1970), 68.

²⁹ Vgl. Karl Christian Felmy, „Der Christusknabe auf dem Diskos. Die Proskomidie der orthodoxen Liturgie als Darstellung von „Schlachtung des Lammes“ und „Geburt des Herrn“, in: ders., Diskos. Glaube, Erfahrung und Kirche in der neueren orthodoxen Theologie, hg. von Heinz Ohme und Johann Schneider, Erlangen 2003, 38-39.

³⁰ Ieratikon, 165.

³¹ Christian Lehnart, Der Gott in einer Nuß. Fliegende Blätter von Kult und Gebet, Berlin 2017, 157-158.

³² Dies geschieht im Unterschied zu den Themen der Hymnen bei der Gabenübertragung im GL von Jerusalem, wo man nur die Vereinigung der Menschen und der Engeln im Lobpreis thematisiert. Vgl. Galadza, a. a. O. (Anm. 2), 208.

³³ Felmy, Zur Theologie, 27.

In einem kleinen Aufsatz – „Mehr als Worte sagt ein Lied“. Theologische Dimensionen des liturgischen Singens – von Albert Gerhards gibt es eine mögliche Antwort auf dieses Dilemma:

„Der Singende ist sich bewusst, dass er das Geheimnis Gottes nie adäquat in Worte fassen kann; deshalb singt er. Der Jubilus der gregorianischen Alleluja-Antiphonen ist letztlich nichts anderes als eine Verlautung apophatischer, d.h. wortloser, >negativer< Theologie: Gott ist unaussprechlich, und doch können wir nicht schweigen; also müssen wir singen.“³⁴

Das Singen ist auch in der orthodoxen Tradition der Apophatismus des Gottesdienstes. Der Mensch kann z. B. laut zu Gott in seinem Herzen rufen, ohne die Lippen zu bewegen. Ebenso kann der liturgische Mensch laut mit der Stimme zu Gott rufen, indem in seinem Herzen große Stille herrscht.³⁵ In welcher Beziehung befinden sich Sprechen, Singen und Schweigen? Der schweizerische Philosoph Max Picard hat ein mögliches Beziehungsverhältnis dafür gefunden: „Der Ton der Musik ist nicht wie der Ton des Wortes dem Schweigen entgegengesetzt, er ist dem Schweigen parallel. Musik ist Schweigen, das, träumend, anfängt zu tönen.“³⁶ Ein solches Verständnis der Parallelität zwischen Singen und Schweigen kann im Bild der beiden Eisenbahngleise versinnbildlicht werden. Beide Linien sind parallel, sie treffen sich nie, aber sie führen uns zum selben Ziel. Wenn wir dieses Verständnis auf die Hymnen des Großen Einzugs anwenden, erreicht die menschliche Seele durch Singen die Stille des Herzens. Wenn die Musik die Tiefendimension des Humanen zu erreichen vermag, wie Gerhards einmal sagte, übersteigt sie die kognitive Ebene und dringt in die Mitte des Herzens hinein als Trägerin der Ruhe und des Friedens. Das Herz vereinigt sich mit der Vernunft und die Seele beginnt die Kontemplation. Kontemplation geschieht auch, wenn die Musik hörbar ist – es ist ein Zustand des Sehens über das Sichtbare und des Hörens über das Hörbare hinaus.

7. Abschließende Gedanken

„Es schweige alles menschliche Fleisch“ in der Göttlichen Liturgie meint die Stille des Herzens. Das Herz ist in der Orthodoxie die Mitte des menschlichen Seins, in der Intellekt, Wille, Gefühle, Geist und Körper, Vergangenheit, Gegenwart und sogar Zukunft als Vorgeschmack eins

³⁴ Albert Gerhards, „Mehr als Worte sagt ein Lied“. Theologische Dimensionen des liturgischen Singens (Universa Laus 1993), in: Musica Sacra 113 (1993), 512.

³⁵ Vgl. dazu Achim Budde, Gemeinsame Tagzeiten. Motivation-Organisation-Gestaltung, Stuttgart 2013, 20-21.

³⁶ Max Picard, Die Welt des Schweigens, München 1988, 21.

werden.³⁷ Die Verfasser der Liturgie waren sich der Tatsache bewusst, dass Schweigen und Singen als Äußerungen des leiblichen Bereichs „Instrumente einer höheren, inneren oder geistigen Kraft“³⁸ der Seele und des Intellekts sind. Dementsprechend kann man schweigsam sein, ohne unbedingt zu schweigen oder still zu sein, indem man singt oder betet. Diese *hesychia*, Ruhe oder Stille der Seele und der Gedanken, ist in der orthodoxen Tradition ein innerer Zustand. Er kommt aus einer tiefen und unaussprechlichen Beziehung bzw. Vereinigung der Seele mit Gott, die demzufolge im Frieden und in der Freiheit vor dem letzten Feind der menschlichen Existenz, dem Tod, lebt.

Um den Aufsatz mit dem Blick auf den Sabbat abzuschließen, an dem auch der Hymnus in der Liturgie einmal jährlich gesungen wird, möchte ich die Polarität der Begriffe *Ruhe* und *Unruhe* bei Augustinus erwähnen. Seine Konfessionen beginnen mit der „Unruhe des Herzens“ (Conf. 1,1) und enden mit ihrer Sabbatruhe im Reich Gottes: *„Die von der Gnade gelenkten Geschöpfe streben zur zukünftig jenseitigen endgültigen Ruhe im Schöpfer, in und mit der die Unruhe, Veränderung und Zerrissenheit des Lebens in der Weltzeit ein seliges Ende finden wird.“*³⁹

³⁷ David Steindl-Rast, Fülle und Nichts. Von innen her zum Leben erwachen, Freiburg im Breisgau 2015, 29.

³⁸ Claudia Edith Kunz, Schweigen und Geist. Biblische und patristische Studien zu einer Spiritualität des Schweigens, Freiburg im Breisgau 2006, 534.

³⁹ Christof Müller, „Confessiones 13: ‚Der ewige Sabbat‘ - die eschatologische Ruhe als Ziel der Schöpfung“, in: Norbert Fischer / Dieter Hattrup (Hg.), Schöpfung, Zeit und Ewigkeit. Augustinus: Confessiones 11-13, Paderborn 2006, 156.



III. Der Heilige Berg Athos

von Andreas Müller, Kiel

Wenn man vom „Heiligen Berg“ spricht, so denken Orthodoxe in erster Linie an die Erhebung auf dem östlichsten Finger der Chalkidiki im nördlichen Griechenland: To Hagion Oros, im Deutschen bekannter als Berg Athos. Als Heiliger Berg legt sich der Athos schon aufgrund seiner besonderen Form nahe. 2033 m ragt er pyramidal unmittelbar aus der Ägäis in den Himmel. Der Berg hat der ganzen, gegen Süden hin ansteigenden, 50 km langen und im Durchschnitt 10-15 km breiten Halbinsel ihren Namen gegeben. Heute befindet sich auf dem Gipfel eine Kapelle, die der Verklärung Christi geweiht ist. Wie auf dem Berg Tabor in den Evangelien wird hier ein Ort des Übergangs vom irdischen ins himmlische Reich gesehen, ein Ort der Gottesschau. Die Mönche des Berges versuchen tagaus tagein durch ihre Gebete dieser Gottesschau näher zu kommen, manche von ihnen begeben sich dazu in ein unaufhörliches Gebet, das Gebet des Herzens. Häufig erlebt man auch Mönche bei der Arbeit, die es leise vor sich himurmeln, in der Küche, im Garten oder sonst wo. Gebet und Lebensalltag sollen sich so gegenseitig durchdringen. Manche der Mönche gelangen tatsächlich zu einer eigenen Verklärung, kommen Gott ganz nahe, indem sie ein "überlichtes Licht" sehen oder eine Vision Christi haben, wie der russische Mönch Silouan († 1938), der in der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts auf dem Athos lebte. Noch heute berichten Mitbrüder voller Bewunderung von der geistlichen Entrückung ausgewählter Asketen.

Auf dem Athos gibt es mehr als 2500 Mönche, durch eine für ungewollte Gäste unüberwindbare Grenze vom Festland abgetrennt. Die Halbinsel ist durch diese Grenze nicht nur gut abgeschirmt gegenüber allen weltlichen Ablenkungen vom "Gebet", sondern auch von fast allen Arten weiblicher Lebewesen. Nachweislich seit dem Jahr 883 dürfen nämlich nur Männer den Athos betreten, und außer Katzen und ganz wenigen Hühnern sind auch nur männliche Tiere zugelassen. Die geistliche Begründung dafür liegt darin, dass der Athos als Garten der Gottesgebäuerin, d.h. der Jungfrau Maria, allein ihr als Frau vorbehalten sein soll. So dürfen jedenfalls Frauen den Berg nur von Ausflugsschiffen außerhalb einer 500 Meter-Zone oder in ganz seltenen Fällen aus dem Hubschrauber bewundern.

Das Zusammenleben auf dem Athos ist in unterschiedlichen Organisationsformen geregelt. Das erste vorbildliche Kloster wurde von Athanasios Athonitis († um 1000) 963 n.Chr. gegründet – die sogenannte Megisti Lavra. Ihre Regeln, das sogenannte Typikon, lehnen sich an Vorbilder aus Konstantinopel an, vor allem die Vorschriften des Theodoros Studitis († 826). Die Ausprägung des athonitischen Mönchtums im 10. Jh. entwickelte sich parallel zu vergleichbaren Erscheinungen im „Westen“, in

dem in dieser Zeit die cluniazensische Klosterreform bedeutsam wurde. 972 n.Chr. wurde mit dem Tragos auch das Zusammenwirken der einzelnen monastischen Institutionen auf dem Athos geregelt. Nach der noch heute gültigen Verfassung der Autonomen Mönchsrepublik auf griechischem Staatsgebiet von 1924, dem Katastatikos Chartis, sind 20 eigenständige Großklöster auf dem Hl. Berg zugelassen. In diesen leben, arbeiten und beten die Mönche gemeinsam. Aller Besitz gehört dem Großkloster, die Mönche bekommen davon nur bei Bedarf und durch Entscheid des Abtes. Diese Form der Askese nennt man Koinobitismus. Im Verlauf des 20. Jahrhunderts sind alle Großklöster zu dieser Form der Lebensweise zurückgekehrt. In manchem von ihnen sah es noch vor wenigen Jahrzehnten anders aus. Dort lebten die Mönche idiorhythmisch, was bedeutet, dass jeder der Mönche seinem "eigenen Rhythmus" folgte. Idiorhythmisch lebende Mönche finden sich heute nur noch außerhalb der Großklöster. Konzentriert sind sie in den ab dem 16. Jh. gegründeten zwölf Skiten anzutreffen, die verschiedenen Großklöstern angeschlossen sind. Die Mönche verfügen dort über eigenen Besitz, wohnen in vom Großkloster gepachteten Häusern (Kalyvia) und versammeln sich meist nur einmal in der Woche im sogenannten Kyriakon, einer großen, zentral gelegenen Kirche, die für den Sonntag (griech. kyriaki himera) zur Verfügung steht. In der Skiti übernimmt die Leitungsfunktion der sogenannte Dikaiois, der jährlich neu gewählt wird. Durch die weniger stark reglementierte Lebensweise gehen die Skitioten auf eigene Verantwortung hin auch bestimmten handwerklichen Tätigkeiten nach. Sie produzieren Schnitzereien und Devotionalien, Weihrauch, Honig, Öl u.v.m. Sogar schriftstellerisch tätige Mönche sind in den Skiten anzutreffen. Der bedeutendste Hymnograph der orthodoxen Kirche des 20. Jahrhunderts, Vater Gerasimos († 1991), verfasste seine liturgischen Texte beispielsweise in der abgelegenen kleinen Skiti der Hl. Anna. Neben den Skiten gibt es noch kleinere Organisationsformen auf dem Heiligen Berg bis hin zu derjenigen der Einsiedler, die in ihren Kellien meist die strengsten Formen der Askese üben. Die Großklöster haben eine zentrale Verwaltung in der "Hauptstadt" Karies, in der unterschiedliche Gremien sogar über die Zukunft einzelner Klöster im Streitfall entscheiden können. Der "oberste Vorsteher" auf dem Heiligen Berg, der Protropolit, der in Karies residiert, wird jährlich neu gewählt. Er leitet den Athos zusammen mit drei weiteren Mönchen, der sogenannten Epistasis. Diese Epistasis bildet den Exekutiv Ausschuss für die Hiera Koinotis, die eigentliche Regierung des Berges, die sich aus Vertretern der 20 Großklöster zusammensetzt. Sie lässt sich als Legislative verstehen. Daneben gibt es noch als eine Art "Oberhaus", die Versammlung der Äbte, die sich zweimal jährlich versammelnde Hiera Synaxis.

Ein wesentlicher Teil des Tagesablaufs der Mönche wird durch das Gebet bestimmt. Die Anfangszeiten eines Tages sind je nach Jahreszeit unterschiedlich, im Oktober beginnt man beispielsweise in vielen Klöstern

mit den ersten Horen gegen zwei Uhr nachts. Die Zeiten sind nicht in allen Klöstern gleich, zumal die Klöster ihre Uhrzeit selbst festlegen. Sie benutzen nämlich die byzantinische Zeit. In dieser beginnt der Tag mit dem Sonnenuntergang. In 19 der 20 Klöster ist dementsprechend beim Sonnenuntergang Mitternacht. Da dieser täglich ein wenig später oder früher liegt, wird die Uhr einmal in der Woche nachgestellt. Lediglich im Iviron-Kloster benutzt man eine weitere fremde Zeit, die von den Chaldäern übernommen worden sein soll. Dort ist bei Sonnenaufgang zwölf Uhr mittags.

Der Tagesablauf jedes Klosters ist streng in einem sogenannten Typikon geregelt. Die Stundengebete finden in allen Klöstern nicht alle drei Stunden statt, sondern sind zusammengekettet und verteilen sich in der Regel auf zwei große Blöcke am Tag. Morgens beginnt man mit dem Mesonyktikon (entspricht der westlichen Matutin), an die sich unmittelbar der Orthros, im Westen mit der Laudes zu vergleichen, anschließt. Dieser liturgische Block gipfelt in der Hl. Liturgie, der täglich stattfindenden Abendmahlfeier. Anschließend, meist gegen sieben Uhr morgens weltlicher Zeit, wird zu Mittag gegessen. Dann ist der Tag frei für Arbeit, Schlaf und Gebet. Gegen drei Uhr nachmittags folgt der zweite große liturgische Block: Zunächst werden die einzelnen Gebete des Tages an unterschiedlichen Orten der Kirche gebetet: die erste, dritte, sechste und neunte Stunde. Dieser liturgische Block mündet in die Vesper, den Esperinos. Nach der Vesper gibt es ein Abendessen, anschließend das Apodeipnon, etwa der Komplet zu vergleichen. Dieses ist in manchen Klöstern mit dem täglich gesprochenen Akathistos-Hymnos, dem Lobpreis der Gottesgebälerin, verbunden, der (wie der Name sagt) im Stehen gebetet wird. Für den Akathistos begibt man sich gelegentlich in eigene Räume oder Raumteile, im Iviron-Kloster etwa in eine eigens für die bedeutende Marienikone (Portaitissa) gebaute Kapelle. Die Nacht dient den Mönchen zum eigenen Gebet.

Nicht nur die Tageszeiten, auch der Kalender auf dem Athos entspricht nicht dem weltlichen, gregorianischen Kalender, der von Papst Gregor XIII. († 1585) eingeführt worden ist. Vielmehr benutzt man – wie auch in manchen autokephalen orthodoxen Kirchen – noch den julianischen Kalender. In Griechenland selbst befolgen diesen ausschließlich die schismatischen Altkalendarier. Von ihnen ist auch das Athos-Kloster Esphigmenou besetzt, in dem sie vermittels einer kleinen schwarzen Flagge mit einem weißen Kreuz die Trauer über den in der Orthodoxie betriebenen „schändlichen Ökumenismus“ zum Ausdruck bringen. Dementsprechend findet sich am Kloster auch ein Spruchband "Orthodoxie oder Tod". Seit 2002 ist das für den Athos geistlich zuständige Ökumenische Patriarchat darum bemüht, die Esphigmeniten als Schismatiker vom Athos zu entfernen bzw. entfernen zu lassen. Nicht nur in diesem, sondern in allen Athos-Klöstern werden die unbeweglichen Feste des Kirchenjahres wie z.B. Weihnachten 13 Tage später gefeiert als auf dem angrenzenden Festland.

Fremd ist der Athos dem westlichen Pilger nicht nur hinsichtlich dieser Praxis, die die Orthodoxie auseinanderzureißen scheint. Fremd bleibt er einem auch angesichts der Behandlung von nichtorthodoxen Christen. So werden häufiger nicht-orthodoxe Pilger von Gottesdiensten und gelegentlich sogar von den gemeinsamen Mahlzeiten ausgeschlossen. Dies wird meist mit Bezug auf „altkirchliche Kanones“ begründet. Um Feindbilder zu stärken, wird oft auf die Zeit der Kreuzzüge hingewiesen und die Märtyrer, die es in dieser Zeit auch auf dem Athos gegeben habe. Als evangelischer oder katholischer Christ gilt man auf dem Athos als Häretiker, dessen Taufe nicht anerkannt wird. Konvertiten werden noch einmal getauft. Der Athos wird verstanden als „Arche der Orthodoxie“, da er diese gegen alle Angriffe von außen bewahrt habe.

Ab 1972 blühte das Mönchsland Athos nach einer tiefen Krise erneut auf. Erste Aufbrüche in eine neue Zeit hatte es schon 1963 zum 1000-jährigen Athos-Jubiläum gegeben, als auch eine Betonpiste von dem Haupthafen Daphni nach Karies angelegt wurde. Der Aufbruch in die Moderne sollte aber nicht so weit gehen, dass Asphaltstraßen oder gar PKWs zugelassen worden wären. Bis heute befährt man den Athos auf Lehm-pisten, z.T. allerdings mit Jeeps, die herkömmliche asketische Ansprüche noch übertreffen. Der Athos fand so einen ganz eigenen Weg in die Moderne, auf dem lange über die Einführung von elektrischem Licht (das es in den Kirchen noch immer nicht gibt) oder Computern gerungen wurde. Einige Klöster sind inzwischen ökologisch höchstmodern aufgestellt und verfügen sogar über Medienkanäle im Internet. Dennoch bestimmt die Mönchskultur eine ganz typische Verbindung von z.T. mittelalterlichen, in jedem Fall asketischen Praktiken und zeitgenössischen Einrichtungen. Dies gilt auch im geistlichen Bereich: Nach dem Fall der griechischen Militärjunta im Jahr 1974 kam es zu einem spirituellen Aufbruch auf dem Heiligen Berg. Dazu trug der Schülerkreis des Johannes des Hesychasten († 1959) entscheidend bei, der sich in der Annen-Skiti und später der Nea Skiti gesammelt hatte. Zu diesem Kreis gehörte u.a. der aus Zypern stammende Altvater Josiph von Vatopedi († 2009), der sein Kloster wieder in ein Koinobion verwandelte und dort für einen enormen Aufschwung sorgte. Ferner ist zu dem Kreis Ephraim von Philotheou († 2019) zu zählen, der auch außerhalb des Athos in den USA und Kanada 19 weitere Männer- und Frauen-Klöster gründete und dessen Schüler auf dem Athos die Klöster Xeropotamou, Konstamonitou und Karakallou wieder als Koinobien aufbauten. Seine Klöster verfolgten allesamt stärker eine konsequent orthodox-asketische, sogenannte zelotische Tendenz. Im Kloster Dionysiou prägte der Mönch Theoklitos († 2006) den Wiederaufbau stark mit. Auch unter den Einsiedlern gab es im letzten Viertel des 20. Jh.s. weit verehrte geistliche Persönlichkeiten, so z.B. Vater Paisios (Arsenios Eznepidis, † 1994).

Die Bibliotheken der Klöster und Skiten bewahren einen enormen kulturellen Schatz. Das gilt nicht nur für die etwa 14.500 Handschriften, die in

Griechisch, Lateinisch, Kirchenslawisch, Rumänisch, Bulgarisch und selbst in Georgisch geschrieben worden sind, sondern auch für zahlreiche frühe Drucke bereits aus dem 15. und 16. Jh. Die größte Sammlung georgischer Handschriften außerhalb Georgiens befindet sich in dem ehemaligen Georgier-Kloster Iviron. Die lateinischen Handschriften stammen zu einem großen Teil aus dem einstigen Kloster der Amalfitaner. Diese süditalienischen Mönche lebten als Benediktiner auf dem Athos! Ihr Ende des 10. Jh.s. gegründetes Kloster hat sich nur kurze Zeit halten können. Infolge der Kreuzzüge ist es untergegangen – nur sein Befestigungsturm und eben die Handschriften zeugen noch von seiner Existenz. Durch die Sammelleidenschaft der Klöster, zahlreiche Schenkungen und den Aufbau einer – allerdings von den Mönchen nach einiger Zeit wieder zerstörten – vom Geist der Aufklärung beeinflussten Akademie im 18. Jh. finden sich sogar frühe reformatorische Drucke in den Athos-Bibliotheken.

Kunst- und kulturgeschichtlich ist der Athos prägend für die monastische Kultur der Orthodoxie geworden. Dies gilt im Bereich des Kirchenbaus weniger für das als klassische Basilika im 10. Jh.s. gebaute Protaton, die Hauptkirche der Mönchshauptstadt Karies. Vorbildlich wurde vielmehr zur selben Zeit das Katholikon, die zentrale Kirche der Megisti Lavra. Es handelt sich um einen Kreuzkuppelbau, der zwei Konchen im Norden und im Süden über den Dreiabsidalabschluss im Osten hinaus hat. Die Nord- und die Südkonche dienen den zwei Mönchschören eines jeden Klosters als Hauptaufenthaltort während der Gottesdienste. An das Hauptschiff schließt im Westen eine Flucht von weiteren Räumen an. Zunächst folgt ein Raum, den die Mönche selbst als Liti bezeichnen. Je nach der Anzahl der weiteren Räume stellt er auch den Pronaos oder den Esonarthex dar. Es folgt nach Westen noch ein Raumteil, der (Exo-)Narthex. Ursprünglich waren die Räume für unterschiedliche liturgische Zwecke vorgesehen. Die Teilung der großen Kirche in die kleineren Raumteile macht noch heute im Winter das Beheizen dieses in so vielen Stunden genutzten Gebäudes einfacher. Die Mönche erklären die Raumstruktur aber auch als Abbild des Jerusalemer Tempels mit seinen verschiedenen Vorhöfen. Das bedeutet für Nichtorthodoxe häufig, dass sie nur vom "Vorhof der Heiden", also dem (Exo-)Narthex aus, an der Liturgie und auch den Stundengebeten teilnehmen dürfen.

Die bildliche Kunst der Klöster stammt hauptsächlich aus der Zeit nach dem Fall Konstantinopels (1453). Einige der berühmtesten Athos-Ikonen aber, fast ausschließlich Darstellungen der Gottesmutter, sind älteren Datums. Auch einige wenige ältere Mosaiken haben sich erhalten, vor allem jene des Klosters Vatopedi aus dem 11. Jh. Aus dem 14. Jh. stammen die Fresken im Protaton, die dem bedeutenden Maler Manuel Panselinos († frühes 14. Jh.) zugeschrieben werden. Die eigentliche Blütezeit der bildlichen Athoskunst liegt aber am Ende des 15. und in der ersten Hälfte des 16. Jh.s. In dieser Zeit wirkten Maler der kretischen Schule, vor allem der bekannte

Theophanis Kritis († 1559), der in der Großen Lavra und in Stavronikita die meisten Spuren hinterlassen und der hesychastischen Theologie der Mönche bei seinen Darstellungen wohl am nächsten gekommen ist. Leider sind die frühen Fresken oft übermalt worden. In den kommenden Jahrhunderten sollten sich nämlich die Stilrichtungen durchsetzen, die in Verbindung mit den Herkunftsländern der Stifter der Athos-Kunst standen. Unter der Türkenherrschaft (auf dem Athos von 1430-1912) waren die Griechen kaum noch zu finanzieller Unterstützung der Klöster imstande. So wurden diese sehr stark von orthodoxen Fürsten anderer Länder gefördert, im 16. und auch noch im 17. Jh. vornehmlich durch die rumänischen Woiwoden der Moldau und der Walachei, ganz stark ab dem 18. Jh. durch den russischen Zaren und andere Fürsten aus Russland. Mit den finanziellen Unterstützungen kam es auch zu einem regen Kulturaustausch. So braucht man sich nicht zu wundern, dass die Kunst der rumänischen Moldauklöster, die zu einem großen Teil in der ersten Hälfte des 16. Jh.s gebaut worden sind, jener der Athos-Klöster sehr stark ähnelt. Selbst protestantische Einflüsse konnten über die Donaufürstentümer Einzug in die Athos-Kunst halten. Dies wird z.B. an den Fresken vor der Trapeza, dem Speisesaal des Klosters Dionysiou, deutlich. In byzantinischem Stil findet man dort die 22 Illustrationen der Apokalypse aus Luthers Septembertestament wieder. Lukas Cranach d.Ä. ist somit in leicht modifizierter Form sogar im Hort der Orthodoxie rezipiert worden! Die russische Unterstützung der Athos-Klöster hatte auch eine Russifizierung der Athos-Kunstwerke zur Folge. In allen Athos-Klöstern wurden die hohen, hölzernen Ikonostasen in russischem Stil aufgebaut, Ikonen wurden übermalt oder gar mit einem Silberbeschlag überzogen. Große Klosterkomplexe entstanden für die immer stärker aus Russland anreisenden Pilger. Das russische Kloster Panteleimon beherbergte in seinen Blütezeiten neben den über 2000 Mönchen ebenso viele Pilger und außerdem noch etwa 1000 Arbeiter - beinahe eine selbstständige Stadt.

Die Übermacht russischen Einflusses führte zu einem Phänomen, das mit dem griechischen Wort Phyletismus bezeichnet wird: Die Griechen wehrten sich gegen eine drohende Übermacht der russischen Nation auf dem Athos – die Oktoberrevolution bereitete ihren Ängsten ein vorläufiges Ende. Während der deutschen Besatzung Griechenlands 1941–1944, in der der Athos dem bulgarischen Alliierten der Deutschen unterstellt wurde, flammte die Angst vor einer nationalen Überfremdung des Athos erneut auf. Um dem vorzubeugen, wandten sich die Athos-Mönche am 13. April 1941 sogar in einer Ergebenheitsadresse an Adolf Hitler.

Inzwischen sind die Athos-Mönche zumindest der russischen Regierung gegenüber wieder aufgeschlossener. Bereits 2005 hat Wladimir Putin zum ersten Mal mit großer öffentlicher Aufmerksamkeit den Berg Athos besucht. 2016 wurde er zusammen mit Patriarch Kirill und Metropolit Hilarion Alfejev als Verteidiger des Glaubens empfangen. Dabei wurde auch daran erinnert,

dass es auf dem Athos seit 1000 Jahren russische Mönche gäbe und der Berg – freundlich formuliert – eng mit der russischen Welt verbunden sei. U.a. im Kloster Esphigmenou soll sogar Geldwäsche russischer Oligarchen stattgefunden haben.

Nicht alles und nicht alle sind heilig auf dem Heiligen Berg. Dennoch kann er als ein Ort gelten, an dem orthodoxe Spiritualität in beeindruckender und weite Kreise prägender Art gelebt wird.



IV. Bild und Mystik. Caspar David Friedrich und die christliche Symbolik seiner Bilder

von Norbert Schnabel, Bochum

Caspar David Friedrich gehört zu den bekanntesten deutschen Malern, in seiner Beliebtheit vielleicht nur noch von Albrecht Dürer übertroffen. Er gilt als der romantische Landschaftsmaler schlechthin. Seine Gemälde werden Jahr für Jahr in großformatigen Kalendern nachgedruckt oder für Buchumschläge verwendet, und beinahe ebenso regelmäßig erscheint neue Literatur zu Friedrichs Leben und Werk – nicht nur in Jubiläumsjahren wie diesem. Viele schätzen seine Bilder als melancholisch-ruhige Stimmungslandschaften, mit faszinierenden Sonnenuntergängen, grandiosen Wolkenschauspielen, erhebenden Ausblicken ins Hochgebirge oder auf die Weite des Meeres. Doch heutige Betrachter erkennen weit seltener als Friedrichs Zeitgenossen, dass seine Bilder mehr zeigen als stille Abenddämmerungen, verträumte Mondnächte, vertraute Küsten und die grünen Gefilde der deutschen Heimat. Zu Friedrichs Lebzeiten war man sich bewusst, dass seine Werke mehr sind als Abbilder real erlebter Natur, dass sie auch keine „idealen Landschaften“ präsentieren, sondern dass viele Bilddetails als Symbole zu verstehen sind, dass sie eine Botschaft enthalten.

Ideale Landschaft

Eine im Italien des 17. Jahrhunderts entstandene Form der Naturdarstellung: Gezeigt werden harmonische, sommerliche Landschaften des Südens voll Sonne und Licht. Es sind „Idealbilder“ einer vollkommenen Natur und Schauplatz ebenso „idealen“ menschlichen Daseins. Sind diese Landschaften mit Gestalten der antiken Mythologie und antiker Architektur ausgestattet, nennt man sie „heroisch“. Im frühen 19. Jahrhundert wurden auch dramatisch-bewegte bzw. Hochgebirgslandschaften so bezeichnet. Wird ein friedliches, natürlich-einfaches Leben in ländlicher Abgeschlossenheit geschildert, spricht man von idyllischer Landschaft.

Es hat in der kunstgeschichtlichen Forschung immer wieder unterschiedliche Auffassungen darüber gegeben, wie die sinnbildliche oder „allegorische Landschaft“, die Friedrichs Kunst kennzeichnet, gemeint ist. Ich möchte zeigen, dass es sich um „religiöse Landschaftsallegorien“ handelt, wie sie der maßgebende Friedrich-Spezialist Helmut Börsch-Supan genannt hat. Denn Friedrich hat gemalte Gleichnisse geschaffen, Sinnbilder, deren religiöse Aussage geradezu „entschlüsselt“ werden muss.

Im Folgenden verwende ich die Begriffe Allegorie, Gleichnis, Symbol, Sinnbild und Zeichen synonym: Etwas steht für etwas anderes, verweist auf etwas anderes.

Vielen Menschen, die seine romantischen Naturdarstellungen bewundern, ist nicht bekannt, dass sich in den allermeisten dieser Bilder Friedrichs Frömmigkeit ausdrückt. Wie kann eine Landschaft ein religiöses Bild sein? Doch, es ist möglich, und wer einmal Zugang zu der besonderen Symbolsprache dieses Malers gefunden hat, wird erleben, dass seine Landschaften zu reden beginnen – über die großen Fragen, die sich dem Menschen schon immer gestellt haben, über Tod, Auferstehung und ewiges Leben. Und damit über den christlichen Glauben.

Schriftliche Dokumente aus der Hand Friedrichs belegen, dass wir ihn als einen Maler zu sehen haben, der zutiefst im Protestantismus verwurzelt war. In mehreren seiner Gedichte preist er Gott als Schöpfer oder als Gottvater und Christus, deren Liebe und Gnade den Menschen zum ewigen Heil führen.

Er ist der Herr der Erde,
Er, der da sprach: Es werde,
Und alles ward.

Er sei gelobt, gepriesen,
Der uns den Weg gewiesen,
So führt zum Heil.

Dem Vater wie dem Sohne
Sei Lob und Preis zum Lohne
Von aller Welt.

Wir fallen hin in Staube,
Voll Zuversicht und Glaube
Auf Deine Liebe.

Aus Gnade wirst du geben
Uns das verheißene Leben,
Des wir uns freuen.

Stärk uns zu guten Werken,
Und lass uns täglich merken
Auf deine Lehr'.

Vor Bösem uns behüte,
Dass Sinnenlust nicht wüte
In unserm Blut.

Friedrichs Bilder sind für ihn selbst Hinwendung zu Gott, dem Gebet vergleichbar: „So betet der fromme Mensch und redet kein Wort, und der Höchste vernimmt es; und so malet der fühlende Künstler, und der fühlende Mensch versteht und erkennt es, aber auch der Stumpfer ahnet es wenigstens.“ Seine Malerei war nicht auf den Beifall des Publikums aus, sondern war viel eher „einsame Kunst“, die sich an Gleichgesinnte und gleich Empfindende richtete. Ob er mit seinen Bildern auch „missionarisch“ wirken wollte, um den Betrachter ebenfalls zu Gott hinzuführen, lässt sich nicht sagen – zumindest liegen darüber keine Äußerungen des Künstlers vor.

Die Kunstinteressierten der damaligen Zeit jedenfalls wussten um den Symbolcharakter dieser Bilder und ihre religiöse Botschaft, auch wenn sie diese Art der Landschaftsmalerei nicht unbedingt schätzten, wie z. B. der Malerkollege Ludwig Richter: „Das ist nicht der Ernst, nicht der Charakter, noch der Geist und die Bedeutung der Natur, das ist hineingezwungen. Friedrich fesselt uns an einen abstracten Gedanken, gebraucht die Naturformen nur allegorisch, als Zeichen und Hieroglyphen, sie sollen das und das bedeuten; in der Natur spricht sich aber jedes Ding für sich aus, ihr Geist und ihre Sprache liegt in jeder Form und Farbe.“ Der mit Friedrich befreundete Maler Wilhelm Wegener bemerkte: „Ihm dient die Natur nur als Mittel, als Symbol des Gedankens und der Idee, die er ausdrücken will.“ „So versucht er also in Licht und Schatten belebte und erstorbene Natur, Schnee und Wasser und ebenso in die Staffage Allegorie und Symbolik einzuführen“, beschrieb der romantische Dichter Ludwig Tieck das Schaffen Friedrichs treffend.

Im gesamten Werk Friedrichs verweisen wechselnde Zeichen – abgestorbene Bäume und kahle Sträucher, ein gestrandetes Schiff, offene Gräber, Ruinen, Raben, die anbrechende Nacht oder tief verschneite Landschaften – auf die Unentrinnbarkeit des Todes, dem jeder von uns entgegenght. Seine Bilder wirken deswegen auf den ersten Blick oft gesättigt von Schwermut und Trauer. Aber es sind dennoch Bilder des Trostes und der Hoffnung – gerade angesichts des Unausweichlichen unserer menschlichen Vergänglichkeit. Der Tod war für Friedrich keine allgewaltige, grausig-lähmende Macht, sondern Durchgang in das ewige Reich eines liebenden Gottes, in ein ersehntes und geglaubtes Paradies. Der Tod enthält trotz seiner Düsternis immer auch die Verheißung auf ein Danach. Er ist eine Grenze, die wir überqueren, ein Tor, das wir durchschreiten müssen – aber kein Ende. Die christliche Auferstehungshoffnung setzt darauf, dass Gott von denen, die er liebt, auch nach dem Tod nicht ablassen wird. Seine Treue verbürgt, dass Sterben nicht das endgültige Aus bedeutet. Es ist wahr: Mitten im Leben sind wir vom Tod umfungen. Aber für den Christen ist ebenso wahr, dass wir mitten im Tod

vom Leben umfassen sind — nämlich von Jesus Christus, dem Garanten unserer Erlösung und des ewigen Lebens.

Friedrichs Sicht des Todes liegt sicherlich ganz nahe bei dem, was Martin Luther einmal über das Sterben gesagt hat: „Wir müssen uns vormalen lassen und ins Herz bilden, wenn man uns unter die Erde scharrt, dass es nicht heißen muss gestorben und verdorben, sondern gesät und gepflanzt, und dass wir aufgehen und wachsen sollen in einem neuen, unvergänglichen und ungebrechlichen Leben und Wesen. Wir müssen eine neue Rede und Sprache lernen, von Tod und Grab zu reden, wenn wir sterben, dass es nicht gestorben heißt, sondern auf den zukünftigen Sommer gesät, und dass der Kirchhof nicht ein Totenhaufe heißt, sondern ein Acker voll Körnlein, nämlich Gottes Körnlein, die jetzt sollen wieder hervorgrünen und wachsen, schöner als ein Mensch begreifen kann.“

Unser begrenztes, im Ganzen gesehen armseliges menschliches Dasein findet erst im Jenseits seine Vollendung — im Reich Gottes, unserer himmlischen Heimat. Das ist der Grundgedanke von Friedrichs Bildern. Alles Irdische ist vorläufig, unser Leben ist ein dunkles, enges Tal und läuft unerbittlich auf den Tod zu. Der Christ jedoch hofft, weil er sich dem anvertraut, für den dieser Abgrund nicht unübersteigbar, die Mauer des Todes nicht letzte Grenze ist: Jesus Christus. Der Sohn Gottes sagt den Seinen zu, dass ihre Zeit in seinen Händen steht, dass ihr Leben und Sterben von seiner Ewigkeit umschlossen sind.

Vermutlich schon früh entstandene Verse von Friedrich drücken aus, was sein Denken und künstlerisches Schaffen lebenslang geprägt hat:

Warum, die Frag' ist oft zu mir ergangen,
Wählst du zum Gegenstand der Malerei
So oft den Tod, Vergänglichkeit und Grab?
Um ewig einst zu leben,
Muss man sich oft dem Tod ergeben.

Malen wird so zur religiösen Meditation, zur Besinnung auf das Wesentliche, zur Vergewisserung des eigenen Glaubens: „Ich meinesteils fordere von einem Kunstwerk Erhebung des Geistes und – wenn nicht allein und ausschließlich – religiösen Aufschwung“, schrieb Friedrich um 1830. Der Gewissheit des Todes steht bei ihm der Trost der christlichen Auferstehungshoffnung und Ewigkeitsverheißung gegenüber. Die gemalte Andacht wird gleichzeitig zur Botschaft für alle, die Augen haben zu sehen.

Um die Enge und Trostlosigkeit unserer menschlichen Existenz und die erwartete Erlösung im Jenseits zu veranschaulichen, hat der Maler oftmals Bilderpaare geschaffen (sogenannte „Gegenstücke“), so z. B. den „Mönch am Meer“ und die „Abtei im Eichwald“ oder die beiden Winterlandschaften in Schwerin und Dortmund. Ähnliche Bedeutung haben die Bilderzyklen mit

den unterschiedlichen Tages- bzw. Jahreszeiten oder den verschiedenen Lebensaltern, die in Friedrichs Werk immer wieder auftauchen. Diese Gedankenwelt wird in Friedrichs Gemälden nicht wie bislang üblich durch allegorische Figuren oder biblische Szenen verbildlicht, sondern durch die Darstellung von Natur. Das ist das eminent Neue seiner Kunst, mit der er sich auch deutlich von der Malerei der Nazarener absetzt.

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts hatten sich in Wien einige Maler zu einer Künstlergemeinschaft, dem „Lukasbund“, zusammengeschlossen. 1810 waren sie nach Rom übergesiedelt und dort teilweise zum Katholizismus konvertiert. Ihr Ziel war es, an die christliche Kunst des Mittelalters anzuknüpfen. Wegen ihrer Frömmigkeit und ihres besonderen Sendungsbewusstseins wurden sie „Nazarener“ genannt. Sie orientierten sich in ihrer Malerei an den Renaissancekünstlern Raffael und Dürer, in denen sie die Kunst des Mittelalters vollendet sahen. Die Nazarener lehnten die vorhergehende Epoche des Barock und Rokoko als „Zeit des Verfalls“, der Verweltlichung und gottvergessenen Sinnenlust ab, ebenso aber auch den „heidnischen“ Klassizismus. Ihr Malstil ist gekennzeichnet durch klare Komposition, strenge Schönlinigkeit und harmonische, leuchtende Farben, die lasurartig in flächiger Glätte aufgetragen werden.

In Friedrichs Bildern sind sehr häufig zwei Bildzonen deutlich voneinander getrennt, zumeist ein begrenzter, verschatteter Vorder- und ein heller Hintergrund. Sie stehen für einen Gegensatz oder auch für eine zeitliche Entwicklung: für das Jetzt und das Zukünftige, für das Zeitliche und die Ewigkeit, für Diesseits und Jenseits. Die unterschiedlichen Schichten des Bildraums sind oft getrennt durch Türen oder Tore, die beide Sphären gleichsam als Durchgang verbinden.

Auch andere immer wiederkehrende Gestaltungselemente, wie z. B. die symmetrische Anordnung der Bildgegenstände, dienen Friedrich dazu, religiöse Gedanken auszudrücken: Durch sie werden feierliche Ruhe, Dauer und Ewigkeit spürbar. Als Beispiele seien hier die „Abtei im Eichwald“ (Berlin, Nationalgalerie, 1809/10), „Das Kreuz im Walde“ (Stuttgart, Staatsgalerie, 1812) und die „Zwei Männer am Meer bei Mondaufgang“ (Berlin, Nationalgalerie, um 1817) genannt. Am letztgenannten Gemälde lässt sich auch Friedrichs Vorliebe für die Rückenfigur ablesen, die einsetzt, nachdem er 1807 in Öl zu malen begonnen hat. Ihr kommt eine besondere Bedeutung in seiner Bildwelt zu. Immer sind diese Figuren Teil des Bildvordergrundes und in völliger Ruhe dargestellt, ganz im Schauen versunken, andächtig staunend, ja „demütig ergriffen“ (Helmut Börsch-Supan). Friedrich lädt den Betrachter auf diese Weise ein, die Landschaft mit den Augen der gemalten Figur zu sehen – und nimmt ihn so mit hinein in das Bild.

Friedrich war ein eher unbeholfener und unsicherer Figurenzeichner. Das bezeugen seine frühen Figurenstudien. Es ist belegt, dass sein Freund Georg Friedrich Kersting die beiden kleinformatigen Gestalten in das Gemälde „Morgen im Riesengebirge“ von 1810/11 hineingemalt hat. Man vermutet, dass Kersting eine ganze Reihe von Figuren in umrisshaften Zeichnungen für Friedrich anfertigte, die dieser dann kopiert und für andere Bilder verwendet hat. Daher kommt es, dass sich viele Figuren in Friedrichs Gemälden auffällig ähnlich sind.

In unserer zunehmend säkularisierten Gesellschaft ist vielen die Bedeutung selbst der bekanntesten christlichen Symbole wie Kreuz, Anker oder Regenbogen kaum noch geläufig. Wie viel weniger wird heute Friedrichs Natursymbolik mit ihrem religiösen Sinngehalt – seien es unzugängliche Gebirgsregionen und majestätische Gipfel, ewiges Eis, sich lichtender Nebel, aufkeimendes Grün in winterlicher Landschaft, Felsen und Fichten, der Mond am Abendhimmel oder der Morgenstern – vom unkundigen Betrachter verstanden. Nur wer sich die Mühe macht, in diese „geheime Sprache“ einzutauchen, dem erschließt sich die Tiefendimension von Friedrichs Bildern: Sie sprechen von der Gegenwart Gottes. Der Schöpfer offenbart sich dem Sehenden in der Schöpfung.

Winterlandschaft und Winterlandschaft mit Kirche, 1811

„Hinunter ist der Sonne Schein,
die finstre Nacht bricht stark herein;
leucht uns, Herr Christ, du wahres Licht,
lass uns im Finstern tapen nicht.“
Nikolaus Hermann (Ev. Gesangbuch 467,1)

Bis 1812 entstanden die meisten Gemälde von Caspar David Friedrich als Bilderpaare. Mehrfach sind seine „Gegenstücke“ jedoch schon bald voneinander getrennt worden. Schriftliche Zeugnisse und übereinstimmende Bildgrößen machen es aber relativ leicht, zusammengehörige Werke zu erkennen. Ein solches Bilderpaar sind auch die beiden Winterlandschaften in Schwerin und Dortmund.

Auf dem einen Gemälde steht ein auf Krücken gestützter Wanderer inmitten von Baumstümpfen und bizarren, kahlen Eichen. Er schaut in eine endlose Schneewüste hinaus. Der dunkelblaue, völlig verschlossene Himmel bietet keinen einzigen Lichtpunkt. Die Natur ist ohne einen Funken Leben, alles wirkt trostlos, nirgends zeigt sich ein Weg, der begehbar wäre. Verloren und verzweifelt blickt der gebückte, einsame Greis in eine Landschaft, die von Todessymbolen beherrscht wird. Das ganze Bild ist in seiner hoffnungslosen Düsternis Ausdruck für das endgültige und totale Nichts, als das dem

Menschen der Tod erscheinen muss, wenn er nicht an eine Auferstehung glaubt.

Das Dortmunder Gegenstück gibt nun die christliche Antwort darauf. Auch hier ist die Landschaft schneebedeckt. Bis hierhin ist der Wanderer gekommen. Er hat seine Krücken weggeworfen und sitzt, an einen Fels gelehnt, betend vor einem Kreuzifix, das inmitten einer Gruppe junger Tannen aufgerichtet ist. Ein rosig schimmerndes Abendgewölk erhellt im Hintergrund die Umrisse eines fernen gotischen Doms. Es ist kein realer Bau, er taucht vielmehr wie eine Vision aus dem Nebel auf. In dieser Weise hat Friedrich später noch mehrmals gotische Architektur dargestellt, so z. B. in dem Bild „Vision der christlichen Kirche“ (1812) oder „Die Kathedrale“ (um 1818).

Die gotische Kirche ist ein Sinnbild des Heils. Sie verheißt, dass über die dunkle Stunde unseres Todes hinaus eine himmlische Welt und ewiges Leben auf den warten, der sich Christus anvertraut. Wer im Sterben auf den Gekreuzigten blickt, der wird ihn als Tröster erleben. Um diesen Zusammenhang noch augenfälliger zu machen, hat Friedrich die Umrisse der Tannen und des schemenhaften Kirchenbaus einander angeglichen. Was der Felsblock und die immergrünen Tannen bedeuten, verstehen wir durch Friedrichs eigene Deutung des „Tetschener Altars“: Sie sind Symbole des Glaubens und der Hoffnung. Der Glaube an Christus gibt den Halt, den wir alle im Sterben brauchen.

Eine 1987 von der National Gallery in London ersteigerte weitere Version dieses Bildes verstärkt durch zusätzliche Symbole die religiöse Botschaft der Naturdarstellung: Dort sind noch Grashalme zu sehen, die durch die Schneedecke dringen – wie so oft auf den Bildern Friedrichs ein Hinweis auf die Auferstehungshoffnung der Christen; außerdem führt hier ein Torbogen als Sinnbild des Todes in die Tiefe des Hintergrunds.



V. Caspar David Friedrich

von Erhart Kästner

Von Caspar David Friedrich gibt es ein Skizzenblatt: Eine Tanne. Dünne Bleistiftstriche, treu, aber wiederum nichts so Besonderes. Eine Tanne eben. Die ungleich langen, struppig gestockten, weit ausschleppenden Zweige, wer kennt sie nicht. Die saftigen Nadeln, insgesamt hunderttausende, werden schon ihr Gewicht haben; daher diese Schleppen, die Schwerlast. In der Ecke des Blattes ein Bleistiftvermerk: »5 1/2 Stunden«.

Kein Zeichner, der sein Leben lang solches Notieren in Skizzenbücher geübt hat und die Sache gewohnt ist, kann fünfeinhalb Stunden zu so einem handgroßen Blatt brauchen. So kann der Vermerk nicht gemeint sein. Fünfeinhalb Stunden, eine Menge Zeit, um sie vor einem Baum zu verbringen; also von acht Uhr am Morgen bis mittags halb zwei, oder von zwei Uhr am Mittag bis abends halb acht Uhr. Wie soll da ein Lebenswerk fertig werden? Drängt denn die Zeit nicht?

Aber was kann der Vermerk sonst bedeuten? Welche Regung, ihn anzubringen, hat ihn veranlasst?

Nur, dass dieser Zeichner so lange Zeit vor dem Baum, vor dem Ding harrete, wartete, hoffte. Hoffte? Doch offenbar, dass der Baum sich stärker zeige als er.

Erhart Kästner

(aus: Erhart Kästner, Aufstand der Dinge. Byzantinische Aufzeichnungen. Insel Verlag, Frankfurt am Main 1973, S. 169/170)

Aus den Regionalgruppen



VI. Regionalgruppe Wiesbaden: Abschied und Neuanfang

von Dietlind Langer, Weilburg

Dank an Dr. Gotthard Fuchs

Im Oktober 2024.

Dankbar für das, was Du, lieber Gotthard, uns in den letzten 16 Jahren (seit 2006) an den jeweilig beiden Samstagen im Jahr mitgegeben hast, verabschieden wir Dich jetzt als unseren verehrten und geliebten Referenten der Regionalgruppe Wiesbaden.

Du bist mit uns in Leben und Werk so vieler Mystiker und Mystikerinnen hineingestiegen und hast uns geführt, Augen, Geist und Herz geöffnet für nicht weniger als Gott selbst und sein Geheimnis mit den Menschen, mit den Mystikern und mit uns selbst.

Wir erinnern uns wohl alle, die wir zusammen mit Dir im Kreis gesessen haben, an gewisse atemberaubende Momente, in denen es ganz still wurde, weil wir etwas erkennen durften, das uns erfüllt hat.

Du bist eben ein einmaliger Lese- und Lebemeister, der Du immer aus dem Hausvater-Schatzkasten profunder Kenntnisse auf den Gebieten der Mystik und Theologie, auch Philosophie und Psychologie austeilst.

So sind wir in einen echten Austausch gekommen, der alle bereichert hat.

Ich bin Dir auch dankbar dafür, dass Du uns immer ernstgenommen, auch schon mal vorsichtig korrigiert hast, zum Weiter- und Tieferdenken gebracht hast, wenn wir Fragen gestellt oder eigene Überlegungen formuliert haben.

Wie Du bei unserem letzten Treffen gesagt hast, wirst Du unserem Kreis auch in Zukunft noch treu bleiben und ab und zu kommen, um Dich in unsere Mitte zu setzen.

Wir danken Dir auch, dass Du einen ausgezeichneten Nachfolger als Referenten für unsere Regionalgruppe gewonnen hast.

Gott segne Dich und führe Dich nach seinem wohlwollenden Ratschluss!

Im Namen der Regionalgruppe Wiesbaden: Dietlind Langner

Wir begrüßen den neuen Referenten der Regionalgruppe Wiesbaden, der sich in den folgenden Zeilen selbst vorstellt:

Mein Name ist Dr. Hans-Joachim Tambour. Ich wohne mit meiner Familie in Kriftel und arbeite als Schulseelsorger und Religionslehrer an der Elisabethenschule in Hofheim. Promoviert bei Medard Kehl SJ, ausgebildet in Geistlicher Begleitung (GIS) und Systemischer Beratung (HSI), engagiere ich mich freiberuflich als Studienleiter der Akademie St. Paul e.V. In dieser Funktion verantworte ich u.a. eine Ausbildung in Geistlicher Begleitung nach der Spiritualität der ignatianischen Exerzitien im evangelischen Kloster Schwanberg. Als Dozent zu Themen der Mystik bin ich an verschiedenen Orten in Deutschland unterwegs, führe systemische Aufstellungen durch und biete Online-Seminare und Geistliche Einzelbegleitung an. Jedes Jahr führe ich zwei Reisen nach Ávila, Irland oder Schottland durch, die den Spuren der keltischen Christen bzw. der spanischen Mystik des Karmel (Teresa de Ávila/Juan de la Cruz) nachgehen, Themen, mit denen ich mich in den letzten Jahren intensiv auseinandergesetzt habe. Weitere Informationen finden sich auf meiner Website www.systemische-exerzitien.de.

Hans-Joachim Tambour



VII. Regionalgruppe Rhein Sieg: Wechsel in der Leitung

von Gerhard Nolte, Neunkirchen-Seelscheid

Gisela Hallermann, die bisher die Regionalgruppe Rhein Sieg geleitet hat, ist aus Altersgründen zurückgetreten. 2002 sah es so aus, als wenn die Gruppe aufgelöst würde, da die damalige Leiterin wegzog. Gisela Hallermann hatte sich damals spontan bereit erklärt die Gruppe weiterhin am Leben zu halten, was ihr auch gelungen ist. Sie hat mit Ihrer gewinnenden Art immer Personen auf Tagungen, wie z.B. den Jahrestagungen unserer Gesellschaft, geeignete Referent*innen für die Regionalgruppe gewinnen können, so dass es ein abwechslungsreiches Programm gab. Zunächst wurden die Studientage in der Abtei in Siegburg durchgeführt und seit dem Weggang der Mönche bei den Steyler Missionaren in Sankt Augustin. Die Regionalgruppe Rhein-Sieg hat Gisela Hallermann 22 Jahre hervorragend geleitet und dafür danken wir ihr herzlich und wünschen ihr auf ihrem weiteren Lebensweg Gottes Segen. Sie wird an den weiteren Studientagen teilnehmen, darüber freuen wir uns sehr. Auch einen Nachfolger in der Leitungsaufgabe konnte Gisela Hallermann gewinnen, es ist Dr. Klaus Kiesow, ein langjähriges Mitglied unserer Gesellschaft, ihm danken wir für sein Engagement, das er schon beim vergangen Studientags und auch bei

der Organisatin des nächsten Studententag im März 2025 bewiesen hat. Studententage führt die Regionalgruppe zweimal im Jahr durch.

Gerhard Nolte

Klaus Kiesow stellte sich am 9.11.2024 als neuer Leiter der Regionalgruppe so vor:

Was hat mich geprägt und was sollten Sie von mir kennen:

- meine Herkunft (groß-)väterlicherseits aus einem evangelischen Pfarrhaus in Pommern, d.h. Flüchtlingskind, mütterlicherseits aus dem katholischen Sauerland,
- meine theologische Grundprägung in der Studienzeit im Dominikanerorden,
- meine theologische Profilierung in der Bibelwissenschaft im Schülerkreis von Erich Zenger in Münster,
- mein Engagement im christlich-jüdischen Dialog in der Bischöflichen Akademie Aachen,
- meine Schulerfahrung als Lehrer für katholische Religionslehre, Philosophie und Hebräisch und in der Lehrerausbildung in Bielefeld,
- mein Engagement in der Citypastoral im „Treffpunkt am Markt“ in Siegburg.

So bin ich bereit, zusammen mit Gerhard Nolte, Verantwortung in unserer Regionalgruppe zu übernehmen.



VIII. Rezension zu Peter Zimmerling (Hg.), Ökumenische Spiritualität, Theologie – Lehren und Lernen – Digitalität

von Wolfgang Max, Bretten

Peter Zimmerling (Hg.), Ökumenische Spiritualität, Theologie – Lehren und Lernen – Digitalität, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 2024, 286 S., geb. 85,- Euro, ISBN 978-3-525-50095-8.

Die Gesellschaft der Freunde Christlicher Mystik versteht sich als ein Zusammenschluss von Christ:innen unterschiedlicher Konfession. In der Weise unserer Zusammenkünfte mit Gottesdiensten in evangelischer und römisch-katholischer Tradition und in der inhaltlichen Ausrichtung von Vorträgen, Workshops und Gruppengesprächen kommt dies deutlich zum Ausdruck. Nun hat das langjährige Vorstandsmitglied Prof. Dr. Peter Zimmerling gemeinsam mit dem jüngst früh verstorbenen baptistischen Theologen Dr. Heinrich Christian Rust ein Symposium „Ökumenische Theologie“ initiiert, das im März 2022 wegen der Corona-Pandemie als Online-Veranstaltung stattfand. Zimmerling ist es zu verdanken, dass die teilweise zur Verschriftlichung überarbeiteten Vorträge in der renommierten Reihe „Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie“ erscheinen konnten.

Das Inhaltsverzeichnis liest sich wie die Speisekarte eines guten Restaurants, macht Lust und regt den Appetit an. Untergliedert in die Teile „Theologie der Spiritualität, Spiritualität lehren und lernen, Spiritualität und Digitalität. Suchbewegungen“ gibt es ein inhaltlich breit gefächertes Angebot von siebzehn Beiträgen sehr unterschiedlicher Autoren und Autorinnen aus dem römisch-katholischen, orthodoxen, evangelisch-landeskirchlichen und evangelisch-freikirchlichen Bereich. Leider kann nicht jeder Beitrag in dieser Besprechung explizit aufgegriffen werden.

Bedingt durch die derzeitigen Migrationsbewegungen kommen immer mehr orthodoxe Christen und Christinnen in den deutschsprachigen Raum, ihr Bevölkerungsanteil wird derzeit auf drei bis vier Millionen geschätzt, unter ihnen viele junge Menschen und Familien. Es ist zeitgemäß, dass die Orthodoxie in dem Band (die monophysitischen, sich ebenfalls orthodox nennenden Kirchen fehlen) eine breite Aufnahme erfährt und dass insbesondere das Thema der Lehrer- und Lehrerinnenbildung aufgegriffen wird. Athanasios Vletsis, emeritierter orthodoxer Theologe an der Ludwig-Maximilians-Universität München, spürt dem Sinn und der Bedeutung des

Begriffs der Vergöttlichung nach, die bei der Verklärung in Christus aufleuchtet und durch ihn und mit ihm den Menschen zuteilwerden kann, nicht als „passiver Automatismus“, sondern in der „Bereitschaft zur Nachahmung des göttlichen Logos“ (63), was wiederum des Geistes Christi bedarf. Hoch aktuell sind seine Ausführungen zum Wirken des Heiligen Geistes: „Der Geist nimmt nicht weg, was das Leben aufbauen kann. Er führt weiter und bringt alles zur Blüte und damit zur Fülle, was das Leben gedeihen lässt. Werke, die das Leben negieren oder zerstören (und hier ist jegliche Art von Unterdrückung und autoritativer Herrschaft gemeint), haben keinen Platz in seiner Geschichte“ (70). Es tut gut, diese Stimme aus der Orthodoxie zu hören. Peter Zimmerling greift den Begriff der Vergöttlichung/Theosis aus lutherischer Perspektive auf und stellt ihm die Brautmystik an die Seite, das Einswerden des Bräutigams mit der Braut, des Glaubenden mit Christus im Glauben.

Der Orthodoxie verdanken wir das Herzensgebet als Form kontemplativen Betens. Viele Betende kennen das Problem der ablenkenden Gedanken. Anna Briskina-Müller weist tröstlich darauf hin, dass in der orthodoxen Tradition auch die lesende und denkende Sammlung des Verstandes Gebet sein kann.

Der römisch-katholische Alttestamentler Ludger Schwienhorst-Schönberger arbeitet heraus, dass hinter biblischen Texten existenzielle spirituelle Erfahrungen stehen: „Ob Gott sich geoffenbart hat, dazu kann die Exegese nichts sagen. Was sie lediglich sagen kann, ist, dass die biblischen Autoren das so sehen“ (35). Exegetische Theologie gewinnt, wenn sie der inneren Berührtheit nachspürt und sich selbst berühren lässt.

Seine Kollegin aus der Dogmatik, Christine Büchner, geht davon aus, dass Gott sich in die Welt hineingibt (53) und wirkt, im Menschen wirkt, seiner Hingabe entsprechend zu leben, mit ihm Grenzen zu überschreiten und ihn jenseits kirchlicher Verfasstheit wiederzufinden.

Heinrich Christian Rust fördert eine Reihe biblischer Texte zutage, die die Nähe des Schöpfers zu seinen Geschöpfen und sein Mitleiden mit der Schöpfung erkennen lassen, und entwickelt daraus eine Ethik der Hoffnung (114) in der Gemeinschaft der Geschöpfe (110). Miriam Schade fragt nach dem Geistwirken und Geisterfahrung in den Pfingstkirchen.

Schließlich seien in unserem konfessionellen Querschnitt Corinna Dahlgrün und nochmals Peter Zimmerling genannt, letzterer verbindet und unterscheidet orthodoxe und lutherische Vorstellungen von Vergöttlichung, die auch er als Teilhabe an Christus begreift, gerade auch als Teilhabe an seinen Leiden (80). Erstere fragt anhand eines eindrücklichen Beispiels nach der Dynamik einer Beichte im Podcast, insbesondere nach der Wirksamkeit des Vergebungszuspruchs.

Verlassen wir den Pfad einer an der Konfession der Autor:innen orientierten Schneise durch die Sammlung. Im Mittelteil des Bandes gibt es eine Fülle fruchtbarer Überlegungen zur Lehr- und Lernbarkeit von

Spiritualität im individuellen Bereich bei Kindern und Erwachsenen und in der theologischen Ausbildung. Kernpunkt jeglichen Erlernens christlicher Spiritualität ist der Weg Gottes zum Menschen in Jesus Christus („Begegnungsbewegung“, Katja Böhme, 80). Christliche Spiritualität ist inkarnatorisch, betrifft von daher den Menschen in seinem gesamten, auch leiblichen Sein.

Ulrike Schuler bezeichnet Spiritualität in der Tradition des Methodismus als „geistliches Beziehungsgeschehen“ (183), „das den Menschen zum teilhabenden Gegenüber Gottes werden lässt“ (184). Sie berichtet davon, wie in der theologischen Ausbildung der evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland Fragen gelebter Spiritualität zur Lebens- und Lerngemeinschaft zusammengehören.

Astrid Giebel und Bruno Schrage fragen danach, wie Menschen in therapeutischer Begleitung bei Krankheit, in sozialen Problemen und im Sterben in den spirituellen Dimensionen ihres Menschseins wahrgenommen und begleitet werden können.

Theologie der Spiritualität als Vorspeise, Pädagogik der Spiritualität als Hauptgericht und die Nachspeise? Im dritten Teil des Bandes geht es um die digitalen Räume, in denen sich vor allem jüngere Menschen begegnen. Um im Bild zu bleiben: Diese Räume halte ich nicht für überflüssig, sondern für einen weiteren und aufschlussreicher Höhepunkt des Bandes. Stefan Böntert drückt es theologisch so aus: „...dass alle technischen Voraussetzungen in der digitalen Welt zur Schöpfung und damit theologisch gesehen zum Wirkungsbereich Gottes gehören“ (215). Sein Plädoyer für eine Präsenz christlicher Spiritualität in der digitalen Welt gipfelt in einem Zitat von Simon Peng-Keller: „Gottesgegenwart vergegenwärtigt sich multimedial – auch digital“ (219).

Tobias Faix stellt fest, dass junge Menschen weithin unabhängig von Traditionen und Institutionen eigene Spiritualitätsentwürfe entwickeln. Er sieht nicht nur die Herausforderung, sondern ermutigt dazu, als Influencer in digitalen Welten spirituell begleitend als Christen und Christinnen präsent zu sein.

Was wäre ein gutes Essen ohne den Café am Schluss? Ralph Kunz stellt die Frage nach der Spiritualität und den Spiritualitäten, nach dem Zueinander und Miteinander, nach Eintracht und Einheit und nach dem Geist der Gemeinschaft.

Zum allerletzten Schluss kommt noch die Rechnung. Der Preis ist gourmetentsprechend, auch wenn die Evangelische Kirche in Deutschland und die Evangelisch-Lutherische Landeskirche Sachsens die Herausgabe gefördert haben.

Bei einem analogen Symposium wäre ich gern Mäuschen gewesen, hätte gern erlebt, wie die Teilnehmer und Teilnehmerinnen miteinander umgehen, wie sie nach den Vorträgen ihre Einsichten und Erkenntnisse miteinander teilen, wie sie beten, schweigen, Gottesdienst feiern, welche Dynamik im

Lauf der Tage erwuchs, wie der Spiritus, der Heilige Geist Gottes, erkannt werden konnte und wie man die Geister unterschieden hätte. Ich hätte gerne gewusst, was die Tagung mit den Teilnehmenden gemacht hätte. Immerhin gab es die Online-Veranstaltung. So spreche ich einen Wunsch aus: Vielleicht kann Peter Zimmerling bei unserer nächsten Jahrestagung von der Online-Begegnung berichten, vielleicht kann etwas davon auf unsere Gemeinschaft überspringen?



**IX. Rezension zu Stefan Kunz, Jesus atmen.
Die heilsame Kraft christlicher Meditation**

von Peter Zimmerling, Leipzig

Stefan Kunz, Jesus atmen. Die heilsame Kraft christlicher Meditation, Basel: Fontis-Verlag 2024, 287 S., geb. 19,90 Euro, ISBN 978-3-03848-283-3.

Stefan Kunz, viele Jahre lang evangelischer Pfarrer in Bensheim a.d. Bergstraße, ist seit seiner Dissertation über Meister Eckhart Mystikexperte. Auch als Pfarrer hat er regelmäßig Menschen eingeladen und angeleitet, geistliche Übungswege zu gehen. Das vorliegende Buch hat er nach dem Eintritt in den Ruhestand geschrieben. Es stellt so etwas wie die Quintessenz seines Wirkens als Meditationsanleiter dar. In der Einleitung erzählt Kunz von seinem eigenen Weg zur Mystik. Außerdem beschreibt er, was er unter Meditation bzw. Kontemplation versteht: Die Grenzen zwischen beiden sind fließend, wobei Meditation eher „gegenständlich“ und Kontemplation eher „übergegenständlich“ ist. In der Meditation lassen sich Meditierende durch Gegenstände bzw. Bilder, d.h. durch äußere Mittel, von Gott ansprechen. In der Kontemplation geht es primär um das Innwerden der allumfassenden und alles durchdringenden Gegenwart Gottes.

Dann folgen die beiden Hauptkapitel des Buches. In einem ersten Teil geht es um Meditation: „Vom äußeren Schauen zur Anbetung“, in einem zweiten Teil um Kontemplation: „Vom inneren Loslassen zur Christuserfahrung“. Dabei werden jeweils sechs unterschiedliche Formen der Meditation bzw. der Kontemplation vorgestellt. Im ersten Teil sind dies: Schöpfung erleben – Naturmeditation; Wort Gottes beherzigen – Wortmeditation; Psalmen schreiben – Schreibmeditation; Musik hören – Musikmeditation; Bilder schauen – Bildmeditation; Licht empfangen – Lichtmeditation. Im zweiten Teil geht es um: Leib spüren – Gebetsgebärden; Atem schöpfen – Atemkontemplation; Stille erfahren – Schweigendes Gebet; Dunkel aushalten – Leidenskontemplation; Wege gehen – Kontemplatives Pilgern; Barmherzigkeit suchen – Jesusgebet.

Alle zwölf Kapitel folgen einem einheitlichen Aufbau: Zunächst werden persönliche Erlebnisse erzählt; dann geht es um biblische Grundlagen; danach werden Schätze aus der christlichen Tradition gehoben; im Anschluss werden heilsame Erfahrungen berichtet und schließlich ganz konkret verschiedene Vorschläge für praktische Übungen unterbreitet.

Drei Dinge zeichnen das Buch aus: Es ist prima verständlich geschrieben und liest sich gut; es führt in das große bunte Spektrum der christlichen Meditation und Kontemplation ein und ist vor allem als Einladung und Anleitung für die Praxis geeignet. Großen Wert legt der Autor auch auf die heilsame Kraft der Meditation und Kontemplation. Indem durch sie bewusst der Alltag mit seinem pausenlosen Strom von Gedanken, Sorgen, Ängsten und Gefühlen aller Art unterbrochen wird, kommt es zur vertrauensvollen Hingabe an Gott als den Schöpfer und Erhalter allen Lebens. Neue Kraft, Achtsamkeit, Liebesfähigkeit und innerer Friede sind die Folge.



X. **Neue Bankverbindung**

von Gerhard Nolte, Neunkirchen-Seelscheid

Liebe Freundinnen und Freunde der christlichen Mystik, nachdem wir bei der Deutschen Skatbank, eine Zweigniederlassung der VR-Bank Altenburger Land, im vergangenen Jahr ein Tagesgeldkonto eröffnet hatten – andere Banken führen für Vereine keine Tagesgeldkonten – haben wir nun auch unser Girokonto dort eröffnet. Sie werden sich fragen: Warum dieses?

Unser Girokonto bei der Postbank ist ein Geschäftskonto und unterliegt damit in vollem Umfang dem Geldwäschegesetz. Dies hat dazu geführt, dass immer wieder umfangreiche Fragebögen ausgefüllt werden müssen, die aber nicht auf Vereine, sondern auf Geschäftsbetriebe ausgerichtet sind. Dies hat zur Folge, dass Fragen von Vereinen nicht beantwortet werden können, da sie nicht zutreffen. Die Postbank bearbeitet diese Fragebögen offenbar maschinell, so dass es immer wieder zu Beanstandungen kam und die Bögen in kurzer Zeit mehrfach ausgefüllt werden mussten. Da immer die gleichen „Fehler“ auftraten, hat die Postbank nun offenbar reagiert und von Mitarbeitern die Angelegenheit prüfen lassen, so dass nun nur noch eine Unterschrift notwendig war. Es ist zu vermuten, die Abfragen werden auch zukünftig turnusmäßig stattfinden, mit gleichem Aufwand wie bisher, bedingt dadurch, dass es ja nur Geschäftskonten dort gibt.

Anders ist es bei der Skatbank, die sich auf Vereine spezialisiert hat und damit Vereinskonten anbietet. Der Name Skatbank hat mich anfangs auch etwas irritiert, aber der ist wohl dem Altenburger Land geschuldet, da Altenburg ja weltberühmt ist für seine Spielkartenproduktion. Da diese Bank eine Zweigniederlassung der VR-Bank Altenburger Land ist, gilt auch die Einlagensicherung wie bei der Mutterbank.

Ein anderer Aspekt hat den Vorstand auch zu der Eröffnung des Girokontos veranlasst, die Kosten.

Im Gegensatz zur Postbank nimmt die Skatbank keine Kontoführungsgebühren, bis zu 50 Buchungen pro Monat sind kostenfrei, darüber hinaus werden 0,10 € pro Buchung fällig. Prospektiv werden für uns im Jahr bei der Skatbank 30,80 € Gebühren anfallen, im vergangenen Jahr waren es bei der Postbank 157,15 €; somit haben wir eine Ersparnis von 126,35 € pro Jahr.

Ich denke, es war eine kluge Entscheidung, die Bank zu wechseln, um somit die Gebühren zu senken und den Aufwand zu minimieren.

Soweit Zahlungen von Ihnen fällig werden, überweisen Sie bitte zukünftig nur noch auf unser neues Konto bei der Deutschen Skatbank:

IBAN: DE63 8306 5408 0005 3490 44

BIC: GENO DEF1 SLR

Herzliche Grüße und eine gesegnete Zeit!



XI. Leserbrief von Jürgen Linnewedel, Garbsen bei Hannover

Leserbrief zu dem Rundbrief 2/2024 der Gesellschaft der Freunde christlicher Mystik

Vielen Dank für den Text von Jakob Böhme! Mich faszinierte besonders der Satz:

„In diesem Licht hat mein Geist durch alles gesehen, und an allen Kreaturen, sowohl an Kraut und Gras, Gott erkannt, [...].“ –

Mir fielen einige Parallelen ein, ebenso eindringlich, und ich möchte sie nennen.

*„Kein Stäublein ist so schlecht, kein Tüpfchen ist so klein,
der Weise siehet Gott gar herrlich drinne sein.“*

(Angelus Silesius)

*„Die göttliche Gewalt aber ... ist unbegreiflich und unermesslich, außerhalb
und oberhalb von allem, was da ist und sein kann. Wiederum muss sie an
allen Orten wesentlich und gegenwärtig sein, auch in dem geringsten
Baumblatt.“*

(Martin Luther)

*„Auch in Anemonen und Nelken ist das Reich und die Herrlichkeit, Herr, für
den, der es sieht, der durch alles hindurchsieht.“*

(Silja Walter, Schweizer Benediktinerin)

Das Hindurchschauen, ich möchte es erproben. Wird es auch mir gelingen?

Dr. Jürgen Linnewedel, Garbsen bei Hannover