

Die Nachfolge Christi als mystische Tatsache und als ethische Aufgabe in des Nikolaus Kabasilas „Leben in Christo“.

Von Georg Wunderle (Würzburg).

1.

Von der Ethik und von der Pädagogik sind Vorbild und Beispiel als wichtige Motive des „Darnachlebens“ allezeit gewürdigt worden. Der Zusammenhang beider Begriffs- und Wirkungsreihen (Beispiel und Nachfolge) hat nach mancherlei Richtungen hin Beachtung und Aufhellung erfahren. Unstreitig mehr in seiner praktischen als in seiner theoretischen Bedeutung! Zweifellos liegt dies in der Natur der Sache, namentlich soweit die gewöhnlichen Lebensverhältnisse und ihre naturgemäße Formung in Frage kommen. Da „imponiert“ das Vorbild in seiner wirklichen oder scheinbaren Größe und regt — weithin alle Kritik verdrängend — die unbefangene Nachahmung an. Zur „Besinnung“ veranlassen oft erst äußere Ereignisse, die den zu hoch hinaufgeschraubten Wert des Vorbildes herabdrücken; nicht selten das Bewußtsein innerer Kraftlosigkeit oder die Enttäuschung auf Seite des Nachfolgenden.

Treffen diese Momente etwa auch bei jener Nachfolge zu, die auf übernatürlichem Boden als Pflicht einem absoluten Ideal gegenüber gilt? Bei der „Nachfolge Christi“, die jedem „Christen“ zum wesentlichen Inhalte seines spezifisch „christlichen“ Lebens werden muß?

Die christliche Ethik hat sich unzählige Male mit dieser Aufgabe befaßt; neuerdings hat man sie sogar zur erschöpfenden Quelle einer ganzen Moralthologie zu machen versucht. Bei den meisten wissenschaftlichen und praktischen Gestaltungen dieser Art ist wohl das rein ethische Anliegen zu einseitig verwirklicht worden; d. h. die Untersuchung, die Anwendung hat wesentlich den Kategorien des Dürfens, des Sollens, des Leistens gedient, nicht dem Sein, aus dem gerade das „christliche“ Dürfen und Sollen und Tun hervorzugehen hat. Entweder ist dabei eine Wertethik oder gar bloß eine Leistungsethik herausgekommen. So ist man damit in Wirklichkeit kaum über

einen christlichen Stoizismus oder Kantianismus hinausgelangt. Das ethische Verhalten der Menschen als Kinder Gottes ist zurückgedrängt worden, wenn nicht gar in der Ecke verschwunden. Und doch müßte das auf das christliche Sein gebaute sittliche Verhalten der eigentümliche Gegenstand einer „christlichen“ Ethik sein! Die Erörterung des Zusammenhangs zwischen dem Ideal auf dem übernatürlichen Lebensgebiete und der ihm entsprechenden Nachfolge ergibt freilich schwierige, in die Tiefe aller Theologie hinabreichende Probleme; denn Christus als Ideal solch „christlicher“ Ethik und Pädagogik ist in gewissem Sinne ein absolut geltender, in gewissem Sinne aber doch ein unerreichbarer Wert. Beides liegt in seinem Gottmenschentum mysterienhaft verankert. Dem Pelagianismus sank das Ideal Christi fast zu einem bloßen Vorbild für die menschliche, aus eigener Kraft zu leistende Nach-eiferung herab. Die Mystik — sowohl als Mysterientheologie wie als Erfahrung des Göttlichen — übertrieb manches Mal die Seins-angleichung an den gottmenschlichen Erlöser in monophysitischer Stimmung und betonte nur das Ontische des Christus-seins im Christ-sein, die ethische Nachfolge im erbsündlich belasteten Leben vernachlässigend. Das östliche Christentum neigt zur letzteren Weise; das „aktivere“ Abendland kehrt gerne das rein Ethische des Handelns hervor.

Aber sichtbar ist die Spannung doch irgendwie immer, wenn sie auch im christlichen Osten regelmäßig schärfer empfunden wird, weil hier die Mystik und die Aszese deutlicher auf dem objektiven, übernatürlichen Sein der sakramentalen Mysterienordnung aufruhen.

Eines der interessantesten Beispiele des Ringens um die Einschau in das richtige und fruchtbare Verhältnis der mysterienhaft-mystischen Seinsangleichung an Christus zur ethischen, handelnden Nachahmung Christi als „des“ christlichen Lebensvorbildes ist das Werk des spätbyzantinischen Mystikers Nikolaus Kabasilas „περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς“.

2.

Der Verfasser des in der Ostkirche angesehenen Werkes war um die Mitte des 14. Jahrhunderts Metropolit von Thessalonike. Im Westen ist er meist nur durch seine Verwicklung in den Hesychastenstreit bekannt. Darauf des näheren einzugehen ist hier nicht der Ort. Auch von seiner Stellungnahme zur abendländischen Kirche muß in diesem Zusammenhange abgesehen werden. Die Frage, inwieweit seine theologischen Anschauungen vom Westen her beeinflußt gewesen seien, ist ein wichtiges zeitgeschichtliches Problem,

das von uns nur aufgeworfen werden kann. Es sprechen eine Reihe von Anzeichen für eine solche Beeinflussung, besonders in der Sakramentenlehre. Aber im Wesentlichen ist Nikolaus Kabasilas ein echt ostkirchlicher Mysterientheologe und Mystiker geblieben. Gerade um dessentwillen wäre es ebenso fesselnd als fruchtbar, einen einläßlichen Vergleich mit der westlichen „devotio moderna“ und namentlich ihrem Gipfelpunkt, der *Imitatio Christi* des Thomas von Kempen, die gewiß erst etwa zwei Menschenalter später als das „Leben in Christo“ des Nikolaus Kabasilas entstanden ist, durchzuführen. Dieses Ziel mag einer späteren Darstellung vorbehalten sein! Die *Imitatio Christi* ist, so wie sie uns vorliegt, kein eigentlich mystisches Buch, obwohl die mystische Erfahrung für jeden Kundigen zwischen den Zeilen sich verrät; ihr Zweck ist offenbar zunächst die Praxis des christlichen Lebens. Diese ist wohl niemals tiefer erfaßt und heller beleuchtet worden als hier. Die *Imitatio Christi* will erst recht keine Mysterientheologie bieten. Die Behandlung der Eucharistie beispielsweise (4. Buch) setzt die theologische Erörterung geradezu voraus.

Ganz anders bei Nikolaus Kabasilas! Auch sein Anliegen ist das praktische Leben in Christo als Nachahmung Christi. Aber er gründet seine Anweisungen bewußt und ausdrücklich auf die Mysterientheologie. Die Sakramente schaffen ihm die Grundlage, und daraus erst entwickelt er die ethischen Folgerungen. Die Sakramente der Taufe, der Firmung, der Eucharistie sind ihm der Fruchtboden für das objektive und subjektive Christwerden und Christsein; darauf erst kann das christliche Handeln, das Christbleiben gebaut werden. Mehr oder weniger ist das sakramentale Mysterium der übernatürlichen Seinsverwandlung des Menschen in Christus mit einer Art von Bewußtsein oder Gewährwerden verknüpft, wovon das Pneuma in den untrüglichen Geistesfrüchten und Geisteswerken Zeugnis gibt. So wird die objektive Mysterientatsache zur Mystik, zur geistlichen Erfahrung. Und sie verbindet sich dann mit der christlichen Lebenspraxis. Also ein anderer Aufbau des geistlichen Lebens und auch eine andere Durchleuchtung seines geistigen Gehaltes als bei Thomas von Kempen! Der mehr seinsmäßig gefaßte Charakter des gottmenschlichen Ideals, also die in der Ostkirche so oft behandelte Vergöttlichung des Lebens, herrscht bei dem Byzantiner vor.

3.

Der von Nikolaus Kabasilas eingehaltene Gedankengang läßt sich kurz in folgenden Zügen skizzieren:

Philosophisch gesehen ist seine Grundhaltung die typisch platonische Einstellung der ostkirchlichen Ascese und Mystik; theologisch ist gleichfalls die bezeichnende Neigung zu monophysitischer Lebensgestaltung unverkennbar. Freilich fehlt es dabei nicht an durchaus eigenartiger und selbständiger Formung der mystischen und ethischen Geisteswelt unseres Verfassers. Uns kann es hier nicht darauf ankommen, sein geistiges Charakterbild auch nur in den äußersten Umrissen zu entwerfen; selbst im Rahmen unseres Themas müssen wir uns auf die ganz großen Linien beschränken¹⁾.

Der Platonismus erhält durch die christlich-mystische Auffassung des Kabasilas eine besondere Prägung, wie aus einer Reihe von einzelnen Formulierungen ebenso klar erhellt, wie aus dem Geiste des Ganzen. Wir führen eine der schönsten an (VII, 84): *Ἀπόλωνθον γάρ, τοῦ ἀγαθοῦ μετασχόντας τὴν τοῦ ἀγαθοῦ δεικνύει φύσιν ἐν τῇ ψυχῇ · ἐκείνου δὲ τοῦ ἀγαθοῦ φύσις ἐκχεῖσθαι καὶ μεταδίδοσθαι*. Der Satz läßt sich nur deuten im Lichte einer früheren Ausführung (VI, 16): Das *φιλικρον* (vgl. *ἀγάπη, ἔρωσ*), summarisch gesprochen „die Liebe“ zu Gott bringt den liebenden Menschen förmlich außer sich (*ἐξίστησιν*; Ekstase); Gott selber „entleert“ sich geradezu (*ἐξεκένωσεν*). Es ist somit das Wesen des Guten, sich völlig an andere hinzugeben, wobei auch Gott, das höchste Gut vor der Kenose nicht zurückschreckt (vgl. Phil. 2,7), um sich an die geliebten Menschen erlösend „auszugießen“ und mitzuteilen. Es scheint dem — so oft in der byzantinischen Mystik noch nachklingenden — hellenischen Harmoniebedürfnis zu entspringen, wenn Gott mit seiner überfließenden Liebe dabei den Menschen nicht vergewaltigt und ertränkt, sondern das Einstürmen seiner verwandelnden Kraft durch eine freiwillige Toröffnung seitens des Menschen geschehen läßt. So wird die hingebende Liebe auf beiden Seiten zum *συνάπτων* (VII, 107 f.), zu einer Art von harmonisierendem Prinzip, das vor allem im Menschen die „*potentia oboedientialis*“ zur Verwirklichung bringt. Unser Theologe verurteilt damit den Menschen keineswegs zu einem bloß passiven Empfänger der göttlichen Offenbarung und Gnade, sondern betont auch beim Menschen das Tätige der den Himmel mit Gewalt an sich reißen (vgl. Matth. 11,12) Liebe (VII, 115 ff.; vgl. VII, 164 ff.).

¹⁾ Wir legen unserer Darstellung die erste Ausgabe (1848) und einleitende Darstellung des protestantischen Theologen W. Gaß zugrunde: *Die Mystik des Nikolaus Cabasilas vom Leben in Christo*. Neue Titelausgabe von M. Heinze (Leipzig, Verlag Alfred Lorentz, 1899). Die Zitation erfolgt nach der Einteilung, die in diesem Werke durchgeführt ist (Buchzahl und Randparagrafennummer).

Allerdings findet die Schwierigkeit, die nun einmal in dem organischen Verhältnisse zwischen Passivität und Aktivität der menschlichen „Teilnahme“ am Göttlichen obwaltet, auch hier keine Lösung. Sie bleibt in jedem Platonismus als Geheimnis stehen.

Solcherart ist auch „das Leben in Christus“ als „Teilnahme“ beschaffen. Es ist „Nachfolge Christi“ in weitem Sinne des Wortes. Durch die sakramentale Vermittlung wird dem Menschen das Christsein verliehen (ontische Nachfolge); durch die Tat muß der Christ dieses neue übernatürliche Sein im Leben verwirklichen (ethische Nachfolge). So wird die mystische Tatsache (als sakramentales Mysterium und als erfahrene geistliche Wirklichkeit) mit der ethischen Aufgabe im wahrhaft „christlichen Leben“ verbunden. Bei Kabasilas erscheint diese Verbindung als „Teilnahme“ am „Leben Christi“.

Von den sieben Büchern (*λόγοι*) der herrlichen, tief sinnigen Schrift des Byzantiners, zu denen W. Gaß eine beachtenswerte Einführung²⁾ geschrieben hat, bietet das erste eine thematische Übersicht über die das Christsein und damit die Vergöttlichung hervorbringenden Sakramente (*μυστήρια*) der Taufe, der Firmung (*μύρον*), der Eucharistie. Die drei nächsten Bücher behandeln diese Heiligungsmittel einzeln. Der liturgischen Haltung des Ganzen entsprechend wird im fünften Buche von dem Altar und der Altarweihe gehandelt. Die organische Stellung dieses Abschnittes ist nicht auf den ersten Blick erkennbar; wir dürften sie — trotz der nicht auszuräumenden Unebenheiten — wohl richtig durch den Hinweis erklären, daß der Altar gewissermaßen der sichtbare Träger und Vollzugsort der Sakramente sei, wodurch das „Leben in Christus“ und alle „Nachfolge Christi“ seinen irdischen Beziehungspunkt erhalte. Das sechste und siebente Buch erörtern die sittliche Seite der „Nachfolge Christi“, also die ethische Aufgabe, die durch das übernatürliche Sein gestellt ist. Sie wird als *φυλάττειν*, als ein „Bewahren“ des sakramentalen Gnadenstandes durch die Mühe und den Eifer des Christen bezeichnet. Wir wundern uns darüber, daß das Bußsakrament hier keine Stelle findet. Nicht als ob die Sünde und die Bußfertigkeit übersehen würde; davon ist unser Mystiker weit entfernt. Er ist offenbar bestrebt, mit Absicht nur das Ideal des christlichen Lebens zu schildern, eben als „Teilnahme“ am göttlichen Leben Christi. Drückt sich nicht auch in dieser, fast einseitigen Hervorhebung eine durchaus platonische Stimmung aus?

²⁾ Rationalistisch-protestantische Schiefheiten sind leider manchmal bedenkliche Schönheitsfehler seiner Darstellung!

4.

Es ist nicht unsere Aufgabe, den spezifisch dogmatischen Gehalt der Sakramentenlehre des Nikolaus Kabasilas zu untersuchen; noch weniger können wir an dieser Stelle prüfen, wie weit der zweifellos genuine Charakter derselben doch von der westlichen Theologie überformt ist. Wir wollen unser Thema streng im Auge behalten und die dadurch gebotene Einschränkung üben.

Die Nachfolge Christi in dem oben bereits angedeuteten Sinn ist demnach vor allem eine mystische Tatsache. Und das in einer doppelten Weise: zunächst als mysterienhaft-sakramentales Geschehen, dann als mystische Erfahrung in des Wortes engerer Auffassung.

Hören wir zu dem ersten Punkte die programmatischen Worte unseres Autors selbst (I, 35 ff)³⁾: „Wenn wir in den heiligen Geheimnissen (= Sakramenten) Christi Begräbnis darstellen und seinen Tod verkündigen, werden wir durch sie geboren und herangebildet und aufs erhabenste mit dem Heiland vereinigt. Diese Geheimnisse sind es, durch die wir (wie der hl. Paulus Apg. 17, 28 sagt) in ihm leben, uns bewegen und sind. Die heilige Taufe gibt uns das Dasein in Christus; indem sie den Toten und Verlorenen erteilt wird, führt sie dieselben in das Leben ein. Die heilige Firmung aber vervollkommnet den Wiedergeborenen dadurch, daß sie zu einem Wirken anleitet, das einem solchen Leben entspricht. Die göttliche Eucharistie endlich erhält dieses Leben und seine Gesundheit; denn es ist die Aufgabe des Lebensbrottes, das Leben zu bewahren. Deshalb leben wir von diesem Brote, bewegen uns in der Kraft der heiligen Firmung, nachdem wir durch die heilige Taufe das (übernatürliche) Sein empfangen haben. Und darum führen wir ein Leben, das sich von der sichtbaren Welt zur unsichtbaren wendet, weil es ein Leben in Gott ist . . . Wir werden nicht zu Gott entrückt und steigen nicht zu ihm hinauf, vielmehr kommt er selbst zu uns; und nicht wir haben ihn gesucht, sondern wir sind von ihm gesucht worden . . . Er nahm die Menschen nicht von der Erde, sondern ließ sie daselbst; aber er machte sie himmlisch (*οὐρανίους*) und gab ihnen das Leben im Himmel (*τὴν ἐν οὐρανῷ ζωὴν ἐπέδραμεν*)“. So wurden die Menschen förmlich Götter und Kinder Gottes (*θεοὺς καὶ υἱοὺς γενέσθαι θεοῦ*); ihre (geschöpfliche) Natur gelangte zu solcher Herrlichkeit, daß sie

³⁾ Für die deutschen Zitate benützen wir im Wesentlichen die freie Übersetzung, die Friedrich Murawski in seiner Auswahl darbietet: *Führer zu Gott* = 20. Bändchen der „Religiösen Geister“ (Mainz, Matthias Grünewald-verlag, 1926) S. 157 ff.

göttlicher Ehre teilhaft wurde (*ὡς ὁμότιμον καὶ ὁμόθεον ἕδη τῆ ἁεία φύσει γενέσθαι*. Vgl. I, 48).

Diese Mysterientheologie ist uns bei einem byzantinischen Gottesgelehrten nichts Neues; sie ist echt ostkirchlich und entspringt — von der johanneischen Verkündigung abgesehen — letztlich aus der alexandrinisch-origenistischen Gedankenwelt. Nur ist sie bei Kabisilas in selten klare liturgisch-sakramentale Form gekleidet. Die Anknüpfung an die Mysterien (Sakramente) wird selbst dann sichtbar, wenn die durch ihre Gnade mitgeteilte „ontische Nachfolge Christi“ für unsere westlichen Begriffe allzu konkret zur Anschauung gebracht wird. Dies geschieht z. B. I, 99 ff: Christus schenkt uns in der — Tod, Begräbnis, Auferstehung symbolisierenden — Taufe nicht nur die Herrlichkeit seiner Krone, sondern den Sieg selbst und „sich, den Gekrönten, schenkt er. Und wenn wir von der Taufe weggehen, tragen wir den Heiland selbst in unserer Seele, im Haupt, in den Augen, im Herzen, in allen Gliedern, ihn, der rein ist von der Sünde, frei von aller Vergänglichkeit, wie er auferstand und den Jüngern erschien, wie er in den Himmel aufgefahren ist und wiederkommen wird“. Es scheint, als ob der Enthusiasmus unseren Mystiker hier auch über die geistliche Wirklichkeit hinausgehoben hätte, so daß er die Verklärung des Menschen durch die Angleichung an den vollendeten Heiland nicht mehr bloß als aufkeimend, sondern schon als voll erblüht schaute . . . Wohl mit Bewußtsein fehlen in diesem Bilde die Züge der Versuchung, der Sünde . . . Wie wenn die reine Idee sich vor dem Auge des Betrachters im *κόπος νοητός* enthüllte! Ueberall platonische Elemente!

Wir müssen darauf verzichten, den einzelnen Ausführungen über die Taufe, die Firmung, die Eucharistie in Buch II, III, IV nachzugehen; sie enthalten eine liturgische Mystik, deren göttliche Objektivität oft mit bewundernswerter theologischer Tiefe und in klassisch formaler Prägung aufgezeigt wird. Das Mystische im engeren Sinne muß uns für unseren Zweck mehr interessieren. Erfährt, erlebt der Getaufte auch irgendwie die ontische Erneuerung und Vergöttlichung seines Lebens? Es erübrigt sich wohl, eigens zu erklären, daß der gesamten byzantinischen Theologie hier ein pantheistisches Gefühl durchaus ferne liegt⁴⁾.

⁴⁾ Vgl. dazu meine Studie über die *Wesenszüge der byzantinischen Mystik, aufgezeigt an Symeon dem Jüngeren, dem Theologen (949—1022)* in dem von Julius Tyciak, Georg Wunderle, Peter Werhun herausgegebenen Sammelwerk *Der christliche Osten; Geist und Gestalt* (Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1939), S. 120 ff.

Wenn aber die mystische Erfahrung der Taufgnade psychologisch überhaupt möglich sein soll, dann wird die Kindertaufe von vorneherein ausschalten. Es ist immerhin bemerkenswert, daß in der liturgischen Mystik der Byzantiner diese Ausschaltung — freilich ohne jegliche Leugnung — geradezu selbstverständlich ist. Und doch war die Kindertaufe zu des Kabasilas Zeiten schon längst die Regel. Wie reimt sich nun die Schilderung der mystischen Tauferfahrung mit dem tatsächlichen Erleben zusammen? Auch hier dürfte der Trieb zu platonischer Idealisierung nicht auszuschließen sein, ganz abgesehen von den Resten messalianischer Theorien. Am leichtesten wird sich die Erklärung indessen daraus ergeben, daß der geschichtliche Rückgriff auf Berichte der urchristlichen Tauferfahrung mit den aktuellen Erlebnissen der Buß-Umkehr und der Eucharistie bewußt oder unbewußt überdeckt werden. Bei der Darstellung des mystischen Tauferlebens in dem wichtigen Absatz II, 105 ff., besonders II, 125 ff. wird von unserem Verfasser oft genug „Innewerden der Taufgnade“ (also unmittelbares Erleben derselben) vertauscht mit den Früchten des Geistes und dem sittlichen Leben in Kraft der Taufgnade (also mit dem praktischen Ausleben derselben). Es kündigt sich hier schon jenes Problem an, von dem wir nachher zu handeln haben: „Wie hängt die mystische Tatsache der Nachfolge Christi mit der ethischen Aufgabe zusammen?“ Gleichwohl ist von Kabasilas auch die unmittelbare, mystische Tauferfahrung deutlich genug bezeichnet. In der Erörterung II, 125 ff. etwa heißt es: Die Martyrer und Bekenner haben unsagbare Leiden für Christus erduldet. Dazu sind sie nur kraft einer übergroßen Liebe fähig gewesen. Eine solche Liebe muß aber in vollkommener Erkenntnis wurzeln (echt hellenisch-byzantinisch!). „Daraus ersehen wir, daß jene (d. h. die Martyrer und Bekenner) in der Taufe eine klare Erkenntnis Gottes erhalten haben, daß ihnen seine Schönheit zum Bewußtsein (*αἰσθησιμῶς*) gekommen ist; sie haben seine Güte verkostet und zwar durch eine Erfahrung, die viel vollkommener ist, als es irgend eine Belehrung sein könnte (*λέγω δὲ πείρα τι τειλεώτερον ἢ διδασκαλίᾳ δύναται γνωρίσαι καταμαθόντες*)“. Hier liegt also klärlich die psychologische Deutung von geschichtlichen Tatsachen vor; die gegenwärtige Erfahrung wird nicht als unmittelbare Zeugin angerufen. Mit der Einschränkung, daß Christus — wie es gleich nachher in II, 133 ff. heißt — des Getauften Herz durch die Größe seiner Liebe verwundet, die durch den Heiligen Geist — wie einst am Pfingstfest in den Seelen der Apostel — so immerdar in den Herzen der Getauften lebendig und wirksam wird. In diesem Sinne macht uns der Empfang der Taufe zu bewußten

Christen. Kann dieses Bewußtsein wirklich eine „mystische Erfahrung“ genannt werden? Ohne weiteres jedenfalls nicht; nur dann, wenn — wie im charismatisch begnadeten Urchristentum — „der Geist selbst unserem Geiste Zeugnis gibt, daß wir Kinder Gottes sind“ (Röm. 8, 16). In der ganzen byzantinischen Mystik hallt dieses Zeugnis nach.

5.

Wenn die tatsächliche Entwicklung auf der Linie des platonischen Ideals bliebe, dann wäre es naturgemäß, daß das durch die Sakramente seinshaft begründete und gestärkte „neue“ Leben sich im menschlichen Handeln entsprechend auswirkte. Die tägliche Erfahrung bekundet die Übereinstimmung dieser Art nicht als Regel. Im Gegenteil, sie weist eine starke Unausgeglichenheit, ja oft genug einen geraden Widerspruch zwischen Sein und Handeln auf. Die theologische Erklärung spricht von Erbsünde, Versuchung, persönlicher Sünde und stellt fest, daß das sakramental aufgebaute übernatürliche Leben durch die schwere Sünde niedergerissen werde. „Todsünde“ ist der treffende Ausdruck dafür. Im Sakrament der Buße, der „zweiten Taufe“ geschieht der Wiederaufbau.

Nikolaus Kabasilas ist — aus seiner platonischen Grundstimmung heraus — gleichsam von dem Nichtseinsollen dieses Falles und Wiederaufstehens so erfüllt, daß er grundsätzlich darauf keine eigene Rücksicht nimmt. Selbstverständlich kennt er die tatsächlichen Abwege gut genug; freilich in die ideale Struktur seines „Lebens in Christo“ gehören sie nicht hinein.

Aber auch da ist es ihm keine Selbstverständlichkeit, die Nachfolge Christi als mystische Tatsache und als praktische, ethisch-normierte Aufgabe zur Deckung zu bringen. Nicht als ob er daran dächte, auch nur die Gefahr des ethischen Libertinismus an den sakramental geweihten Christen heranzulassen. Er stellt aber doch — wenigstens implicite — die Frage, ob es für den Menschen nicht genüge, Christ zu sein. In der Unterscheidung der Nachfolge Christi als Leben *ἐν Χριστῷ* und *κατὰ Χριστόν* (vgl. VII, 151) ist sie sicher eingeschlossen. Und unser Mystiker, dem es doch offenbar vor allem darum zu tun ist, die Nachfolge Christi als das durch die Mysterien vermittelte Christus-sein herauszustellen, betont im sechsten und siebten Buch mit großem Nachdruck, daß damit noch nicht das volle, menschengemäße Leben in Christo erreicht sei. Dieses müsse sich vielmehr bewußt kund tun in einer praktischen Nachahmung des gottmenschlichen Lebens Christi, also in

einer Nachfolge des Herrn, wie sie im Abendlande vor allem (jedenfalls ohne eigene Hervorhebung der ontisch-sakramentalen „Nachfolge“) die Imitatio Christi des Thomas von Kempen fordert. Gleich als ob es keine Sünde als Hindernis gäbe, sieht Nikolaus Kabasilas diese ethische Nachfolge einfach als Bewährung (oder mittelbare „Erfahrung“) der ontischen an und spricht mit optimistischer Zuversicht von der Bewahrung (*φυλάττειν*) der sakramentalen Gnade durch eigenes, eifervolles Bemühen (*σπουδή*). Die „Bewahrung“ legt nahe, daß die Übereinstimmung zwischen dem Ontischen und Ethischen das immanente Ziel des Strebens sei. Spiegelt sich darin nicht wiederum die platonische „Teilhabe“? Das christliche Leben — ethisch gefaßt — muß an dem ontischen, sakramental verbürgten Christus-sein „teilnehmen“, um wahrhafte (*ὄντως*) Nachfolge Christi zu sein. Die Unterstreichung der eigenen (*τῆ παρ' ἑαυτοῦ σπουδῆ*) Mühe bei der Bewahrung der sakramentalen Gnade könnte den Verdacht pelagianischer Einflüsse wecken. Sicher mit Unrecht; denn gerade die innere Wesensbeziehung aller ethischen Arbeit auf das Christus-sein macht Christus zum einzig fruchtbaren Mittelpunkt aller Christentätigkeit. Die *gratia actualis* tritt ja auf Grund dieser allgemeinen Anschauung der Ostkirche stark — manchmal fast ganz — zurück. Bei Kabasilas mag das schon deswegen besonders der Fall sein, weil für ihn nicht eigentlich der sittliche Kampf, sondern die Bewahrung das Entscheidende ist.

6.

Der Hauptgedanke, der die beiden großen Teile der Untersuchung unseres Mystikers miteinander verbindet, kann wohl so formuliert werden: „Der wahre Christ muß die durch die Taufe erlangte Seinsgleichheit mit Christus (ontische Nachfolge Christi) bekunden durch sittliche Gleichheit mit ihm (ethische Nachfolge Christi). Man denkt dabei an den programmatischen Ausspruch Leos des Großen (*sermo* 19,4 und 13,3 de Pass.): „Was im Sakramente gefeiert worden ist, müssen wir im Leben erfüllen“. Das heißt wohl: In der Taufe sind wir „sakramental“ mit Christus gestorben und auferstanden, nun müssen wir diesen Tod und diese Auferstehung im „wahrhaft“ christlichen Leben verwirklichen. Ein Gedanke, der das ganze frühe Christentum durchzittert hat und in der Ostkirche — eben von Seite der Liturgie her — besonders lebendig geblieben ist.

Für unseren Byzantiner ist die liturgische Bindung so wichtig, daß er eigens daran gemahnt (VI, 14), an die Sakramente zu denken,

denen wir unsere geistlichen Reichtümer verdanken. Die Sakramente sollen zum ethischen Ansporn von uns als Betrachtungsgegenstand gewählt werden!

Im einzelnen brauchen hier die ethischen Aufgaben der praktischen Nachfolge Christi nicht aufgezählt zu werden. Von Kabasilas werden alle christlichen Tugenden — sowohl als Ideale wie als konkrete Lebensziele — stets mit der sakramentalen Ordnung des christlichen Seins verbunden. Die spezifisch christlichen Motive kommen dabei mit eindringlicher Lebendigkeit zur Geltung: Wir sind Glieder des mystischen Leibes Christi geworden; der Seinszusammenhang mit ihm ist eine wirkliche Blutsgemeinschaft, die nur dann echt ist, wenn sie in einer Gesinnungsgemeinschaft sich auslebt. „Denn jeder — vgl. VI, 7 ff. —, der in die Gefolgschaft Christi eingetreten ist, hat von Anfang an versprochen, ihn in jeder Weise nachzuahmen (*ἀκολουθεῖν*), und auf dieses Versprechen hin hat er die Gnaden der Sakramente empfangen. Diese Gebote kann jeder halten und muß jeder halten, und ohne ihre Beobachtung kann man nicht zu Christus kommen, weil man dann gerade im Tiefsten, nämlich im Willen, sich von ihm entfernt. Wenn wir aber Blutsgemeinschaft mit ihm haben wollen, müssen wir auch die Gemeinschaft der Gesinnung haben (*ἀνάγκη γὰρ κοινωνῆσαι γνώμης, ἧ κοινωνοῦμεν αἱμάτων*). Wir können nicht auf der einen Seite ihm zustimmen, auf der anderen widersprechen, ihn teilweise lieben und ihn teilweise bekämpfen. Oder wollten wir verworfene Söhne sein und tote Glieder?“

Der wunderbarste Erfolg, der sich schon auf Erden beglückend zeigt, ist die Heiligung unseres gesamten menschlichen Lebens, dessen christliche Gestaltung nach Kabasilas sich durchaus nicht bloß im Mönchtum⁵⁾ erfüllt. Der Leib, in dem sich die Nachfolge Christi gleichsam sichtbar ausprägt, ist — welch feiner hellenischer Nachklang — das schönste unter den sichtbaren Geschöpfen. „Was könnte“, lesen wir in dem Zusammenhang von VI, 27, „heiliger sein als unser Leib, mit dem Christus sich viel inniger vereint hat, als wenn er natürlicherweise angewachsen wäre? Und diese Majestät und Heiligkeit unseres Leibes werden wir treu behüten, wenn wir uns nur seiner wunderbaren Herrlichkeit immer bewußt sind; denn nichts kann heiliger sein als ein Mensch, mit dessen Natur sich Gott verbunden hat.“

⁵⁾ Zur beachtlichen Berufsethik des Nikolaus Kabasilas vergleiche VI, 63 ff.

Die Triebfeder, die sakramentale *ζωὴ ἐν Χριστῷ* auch in einer ethischen *ζωὴ κατὰ Χριστόν* auszuformen, ist die Liebe (*φίλτρον, ἀγάπη*). Kabasilas singt ihr an einer Reihe von Stellen ein ergreifendes Loblied. Was W. Gaß in dem elften Kapitel seiner „einleitenden Darstellung“ (S. 200 ff.) unter dem Titel „Der Liebeszauber“ schreibt, ist eine traurige Verkennung der ethischen Motivation des „Lebens in Christo“ und noch mehr der mystischen Auffassung. Es ist schon oben auf die prachtvolle Stelle (VII, 108) hingewiesen worden: „*Τὸ γὰρ συνάπττον ἑκασταχοῦ τὸ φίλτρον ἐστίν*“. Kann von der Liebe Tieferes und Beseligenderes zugleich ausgesagt werden, als daß sie das Himmel und Erde, Gott und Mensch Verbindende sei?

Der Liebe ist das letzte Wort unseres Verfassers geweiht (VII, 166). Es muß in seiner Sprache gelesen und gehört werden: „*Εἰ δὲ καὶ ζωὴ ἐστὶν ἡ κινουῦσα τὰ ζῶντα δύναιμις, τί τὸ κινοῦν τοὺς ὡς ἀληθῶς ζῶντας ἀνθρώπους, ὧν θεὸς ἐστὶν ὁ θεός, ὃς οὐ νεκρῶν ἀλλὰ ζῶντων ἐστὶ θεός, οὐδὲν ἂν εὐροις ἢ τὴν ἀγάπην αὐτὴν, ἢ μὴ μόνον, αὐτοὺς ἄγει καὶ φέρει, ἀλλὰ καὶ ἑαυτῶν ἐξάγει ἡσυχῶς, καὶ οὕτω ζωῆς μᾶλλον ἀπάσης εἰς αὐτοὺς δύναιται δοῦν, ὥστε καὶ ζωῆς ἐπικρατέστερον ἔχει!*“

Und dieses Leben in Christo (vgl. I, 29) als vollkommene Nachfolge Christi werden die Heiligen nicht erst in der kommenden Welt besitzen, es ist ihnen schon in der jetzigen eigen; ihm entspricht ihr irdisches Leben und Wirken.

Für den wahren Christen und sein ethisches Streben darf daher der alte griechische Spruch als schönstes Motto gelten: „*Γένοιο, οἶος ἐσσί*“, „Werde, der du bist“!