

# Die Gabe der Tränen in der ostkirchlichen Tradition

Von Tomás Spidlík SJ

## Das exegetische Problem

»Selig die Trauernden« (Mt 5,4). Die Antonomie der beiden Begriffe ist prägnanter als in der ersten Seligpreisung: »Selig, die arm sind vor Gott« (Mt 5,3). Liest man den Text in der literarischen Weisheitstradition, so läßt sich das Evangelium hier ohne weiteres im Sinne der menschlichen Erfahrung auslegen. Die Menschen sind selig, wenn und *weil* sie arm sind; schließlich sind sie von jenen Sorgen und Ängsten befreit, die mit den irdischen Reichtümern verbunden sind. Wie viele fromme Autoren – und unter ihnen auch Heilige – haben diese Lehre der »Bergpredigt« bereitwillig angenommen!

Maximus Confessor zufolge ist derjenige arm, »der alles Eigene von sich getan hat, der gar nichts auf Erden behalten hat als seinen Leib, der auch jedes Anhängen an diesen aufgegeben und Gott und den geistlichen Männern die Sorge für sich selber anheimgestellt hat«.<sup>1</sup>

Die Folge dieser Haltung ist die *phrontidōn apothesis*, die Sorglosigkeit, die Freiheit zum Gebet.<sup>2</sup> Gerade das Gebet wird ja durch die Sorge um die materiellen Dinge gestört.<sup>3</sup>

Wie allgemein bekannt, gefällt den Bibelexegeten aber meist eine andere Deutung: die Freunde Gottes sind selig, *obgleich* sie arm sind und verfolgt werden.<sup>4</sup> Dennoch widersprechen die Interpreten nicht der Tradition und der Erfahrung so vieler Heiliger, die in den Seligpreisungen tatsächlich einen kausalen Zusammenhang erkannten: Viele fühlten sich wirklich glücklich, *weil* sie den Gütern dieser Erde entsagt und den Haß der Welt mit Ergebung auf sich genommen hatten.

Für die zweite Seligpreisung scheint ein solcher Kausalnexus jedoch ausgeschlossen, denn die einander zugeordneten Begriffe widersprechen sich offensichtlich. Die Glückseligkeit ist ein göttliche Eigenschaft<sup>5</sup>, die Trauer dagegen rechnet man zu den acht Hauptlastern der oströmischen Tradition (von ihnen

---

1 Maximus Confessor, *Centuriae de Caritatae* II, 88 (SC 9, 120), deutsch in: H.U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*. Zweite, völlig veränderte Auflage. Einsiedeln 1961, S. 446.

2 Vgl. Joannes Climacus, *Scala Paradisi* 27 (PG 88,1096).

3 Vgl. Euagrius, *Practicos* 9 (SC 171, 519).

4 Vgl. D. Buzy, Art. »Béatitudes«, in: *Dictionnaire de Spiritualité* I (1937), Sp. 1298ff.

5 Ebd.

leiten sich die sieben »Hauptsünden« der weströmischen Tradition ab).<sup>6</sup> Die Glückseligen können also nicht traurig sein.

Die einzige Möglichkeit, die beiden widersprüchlichen Ausdrücke miteinander in Einklang zu bringen, besteht anscheinend darin, sie einem zeitlichen Nacheinander zuzuordnen. In den Volkspredigten wird das irdische Leben als eine Zeit der Trübsal charakterisiert, die sich aber, insofern sie als Wille Gottes angenommen wird, nach dem Tod, im ewigen Leben, als eine Quelle der Glückseligkeit erweist. Das Beispiel der Frau, die in Kummer gebärt und nach der Geburt Trost findet (Joh 16,21), mag die Wahrhaftigkeit dieser Erklärung belegen. In diesem Sinne hält auch der Heilige Basilius zu Beginn seiner *Moralia* zu einem bußfertigen Leben an: »Die Gegenwart ist der Buße und der Vergebung der Sünden vorbehalten, das gerechte Urteil über die Belohnung wird im kommenden Zeitalter erfolgen.«<sup>7</sup>

Für die Interpretation dieser Bibelstelle bietet sich aber noch eine weitere, einfachere Erklärung an. Wir kennen auch die Tränen des Trostes und der Freude. Warum also sollten nicht diejenigen selig sein, die ohne Trauer weinen? Diese Deutung entspricht allerdings nicht der strukturellen Anlage der Bergpredigt, die sich vor allem aus Antinomien zusammensetzt.

Es stellt sich also folgende Frage: Kann es eine Trauer geben, die die Folge von Zerknirschung und Betrübnis und zur gleichen Zeit die Ursache von unmittelbarer Glückseligkeit ist? Was sich, vom Standpunkt der Logik aus betrachtet, auszuschließen scheint, wird von der jahrhundertealten Tradition der Ostkirche immer aufs neue bekräftigt. Sie scheut sich nicht, die zweite Seligpreisung in gleicher Weise zu deuten wie die erste. Die Freunde Gottes sind in dem Moment, da sie trauern, selig, gerade weil sie trauern und der wesentliche Grund für ihre Trauer ist die Betrübnis.

### *Der bußfertige Charakter des oströmischen Mönchtums*

Als der Abt Poemen nach Ägypten zog, erblickte er eine Frau, die neben einem Grab saß und bitterlich weinte. Da sprach er: »Kämen auch alle Freuden dieser Welt, sie könnten ihre Seele nicht von der Trauer ablenken. In gleicher Weise muß auch der Mönch die Trauer über seine Sünden in sich tragen.«<sup>8</sup> Derartige Vorstellungen waren weitverbreitet.

Die *katanyxis*, die Reue, ist vorherrschend in den oströmischen Liturgien (die mönchischen Ursprungs sind). Überaus häufig kommen die Bitten um

6 Vgl. T. Spidlík, *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*. Rom 1985, S. 219.

7 Basilius Magnus, *Moralia* Kap. 1-2 (PG 31,700).

8 Palladius Helenopolitanus, *Apophthegmata Patrum* 26 (PG 65,328D).

Vergebung der Sünden vor, und das *Kyrie eleison* durchzieht die gesamte Liturgie vom Anfang bis zum Ende. Auch der »Kanon an den sanftmütigen Jesus« steht im Zeichen flehentlichen Bittens. Er beginnt mit folgender Anrufung: »Sanftmütiger Jesus Christus, nachsichtiger Jesus, heile die Wunden meiner Seele und, um des Erbarmes willen, Jesus, besänftige mein Herz, damit ich, von Dir errettet, Dich rühme, o Jesus, mein Erlöser. Sanftmütiger Gott Jesus, Jesus, Freund der Menschen, öffne mir die Pforten der Buße und empfang mich, o Jesus, jetzt, da ich, zu deinen Füßen liegend, inbrünstig um die Vergebung meiner Sünden bitte ...«<sup>9</sup>

Die Mönche machten sich diese Seligpreisung in besonderer Weise zu eigen, führten sie doch ein Leben fortwährender Buße. Ein großer Verteidiger des mönchischen Lebens aus dem Osten, Eustathius, Metropolit von Saloniki (er starb Ende des 12. Jahrhunderts), hat uns ein mehr oder weniger vollständiges Verzeichnis der verschiedenen, von den Mönchen praktizierten Bußübungen hinterlassen.<sup>10</sup> Demzufolge gab es: die Entblößten (*gymnitai, gymnoi*), die auf Kleider verzichteten und die Pflege des eigenen Körpers vernachlässigten; jene, die ihre Haare nicht pflegten, um sich gegen die Gefahr der Verweichlichung zu wappnen; jene, die auf der nackten Erde schliefen und die, »wenn gleich sie auch auf dem Boden lagen, der Höhe entgegenstrebten« (*chamaieunai*); die Barfüßigen (*gymnopodes*); die mit Schlamm Bedeckten (*rypontes*); jene, die sich nicht wuschen (*aniptoi*) oder die sich nicht die Füße reinigten (*aniptpodes*); die Schweigsamen; jene, die in den Höhlen wohnten (*spelaiot*); jene, die Ketten trugen (*sideroforoi, sideroumenoi*); jene, die in Baumstümpfen (*dendritai*) oder in armseligen Häusern auf kleinen Pfeilern ihr Leben zubrachten (*kiones*); die Lebendigbegrabenen (*en askesei tethameno*), die zum Teil mit Erde bedeckt waren (*chostoi*) oder sich in kleinen Zellen einschließen ließen (*enklestoi*) und nicht zuletzt jene, die auf Säulen lebten (*stylytai*). Am Ende fügt Eustathius hinzu: »Und sie entsagten der Welt auf tausenderlei Weise.«<sup>11</sup>

Wenn es bereits Schwierigkeiten bereitet, uns für diese Atmosphäre der Trauer zu begeistern, um wieviel fremdartiger müssen uns jene von Johannes Climacus nahegelegten Anstrengungen erscheinen, die die Trauer forcieren sollen und die daher zunächst recht künstlich wirken: »Wenn du ... keine Bußtrauer haben kannst, so traure deswegen, daß du nicht kannst. Wenn du nun trauerst, so traure darüber, daß du aus dem Stande der seligen Ruhe durch deine Sünden in den Stand des Ungemachs und Elends dich selbst gestürzt hast. Unser guter und gerechter Richter beurteilt allerdings, wie in allen Dingen, so auch in den Tränen die Kraft der Natur. Ich sah wenige Tropfen Trä-

<sup>9</sup> *Preghiere dell'Oriente bizantino*, hrsg. von Sr. Maria Donadeo. Brescia 1975, S. 207.

<sup>10</sup> Eustathius Thessalonicensis, *Ad styltam quemdam Thessalonicensem* 48 (PG 136,241).

<sup>11</sup> Ebd., 798.

nen wie Blut mühsam vergießen, wieder sah ich Bäche von Tränen ohne Mühe fließen, und ich habe die ersteren höher geachtet als die letzteren, und halte dafür, daß auch Gott so urteile.«<sup>12</sup>

Es bedarf also der Mühe, um zu trauern, insbesondere bei den hartherzigen, unsensiblen Gemütern. Wie aber kann man sich zu Gefühlen zwingen, die man nicht unmittelbar empfindet? Die Autoren bieten verschiedene, mitunter drastische Mittel an.

An erster Stelle steht das Gebet. Bevorzugt werden die Bußgebete. Zu ihnen gehört auch das berühmte »Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, hab Erbarmen mit mir Sünder«.<sup>13</sup> Die modernen Interpreten betrachten den ersten Teil dieser Bitte als wesentlich. Sie glauben, die Essenz des Gebetes liege in der Anrufung Jesu Christi.<sup>14</sup> I. Hausherr vertritt dagegen mit Entschiedenheit eine zweite Hypothese, derzufolge die Bitte um Erbarmen von seiten des schuldbeladenen Sünders im Mittelpunkt steht. Bedenkt man, daß das »Gebet zu Jesus« im Umfeld des Mönchtums entstanden ist, so darf man davon ausgehen, daß es dessen bußfertigen Geist zum Ausdruck bringt.<sup>15</sup>

Nun wird der Mensch aber nicht allein durch Gedanken und Vorstellungen in den Zustand der Trauer versetzt. Es sind nicht zuletzt die äußeren Mißgeschicke, die Leiden und die Schmerzen, die ihn weinen lassen. Er müßte so stark im Geiste sein, daß es ihm gelänge, diese Anfechtungen geringzuschätzen. Wenn er aber nicht über diese Kraft verfügt? Die Mönche geben einen guten Rat: man solle die »fleischliche« Trauer in »geistige« Trauer verwandeln. Es genügt, sich die letzte und eigentliche Ursache aller Leiden, die Sünde, vor Augen zu führen, und man weint weniger über das unmittelbare Übel als über dessen Ursprung. Wer anfangs noch über Hunger und Kälte oder über ein Erdbeben geweint haben mag, wird so schließlich über die eigene Sünde trauern. Vor diesem Hintergrund versteht man auch die merkwürdige Bitte eines Mönches in der Wüste von Kellia: »Herr, lasse einen Blitzschlag auf mich niedergehen, denn wenn es mir gut geht, bin ich ungehorsam gegen dich.«<sup>16</sup>

Die moderne Psychologie betont die wohltuende Wirkung der Heiterkeit. Auch die antiken Philosophen schätzten sie und gaben ihr den Namen *eutrapelia*. Thomas von Aquin rechnet sie gar zu den Tugenden.<sup>17</sup> Der Heilige Basilius folgt dagegen dem Heiligen Paulus (Eph 5,4), wenn er in seinen *Mönchsregeln*

12 Joannes Climacus, *Scala Paradisi* 7 (PG 88,805D-808A), deutsch in: *Die Leiter zum Paradiese*. Aus dem griechischen Urtexte des heiligen Johannes Climakus, übersetzt von F. von Sales. Landshut 1834, S. 194.

13 Vgl. T. Spidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétienne*. II. La prière (OCA 230). Rom 1988.

14 Ebd., S. 337.

15 Vgl. I. Hausherr, *Noms du Christ et voies d'oraison* (OCA 157). Rom 1960, S. 187ff.

16 Paolo Evergetino, *Synagoge*, III,2. Konstantinopel 1861, S. 14.

17 Vgl. Henricus Stephanus, *Thesaurus linguae graecae*, 3. Paris 1835, Sp. 2476f.

anrät, sich ihrer vollkommen zu enthalten. Die monastische Literatur verbietet in gleichsam kategorischer Weise das Lachen.<sup>18</sup> Erlaubt wird allein ein sanftes und schwaches Lächeln als Zeichen einer besänftigten Seele.<sup>19</sup>

Gefängnisatmosphäre! mag der Zeitgenosse bei der Lektüre dieser Ermahnungen ausrufen. Tatsächlich bedient sich Johannes Climacus dieses Ausdruckes, um die Bußübungen in einem Kloster zu beschreiben, die ihm als beispielhaft gelten. Im Kloster von Tanobo, so erzählt er, gab es einen abgeordneten Raum, »Kerker genannt«, in den sich die »Schuldigen, die aber schon unschuldig waren«, flüchteten. In diesem Raum der Büsser übten sich die Reumütigen in allen Arten der Buße und benetzten, von dem Gedanken an ihre Schuld ergriffen, »den Boden mit Tränen«.<sup>20</sup>

### Die zweifache Trauer

Angesichts solcher Beschreibungen und Unterweisungen macht sich Ratlosigkeit breit. Handelt es sich hier nicht um eine Verfälschung der evangelischen Botschaft? Haben nicht vielleicht doch jene Kritiker Recht, die, wie Nietzsche, das Christentum bezichtigen, die heitere Kontemplation und die Lebensfreude der griechischen Antike zerstört zu haben?

Um Klarheit über diese Frage gewinnen zu können, müssen zunächst einige wichtige Unterscheidungen getroffen werden. Der Schlüsselbegriff in diesem Zusammenhang ist die Trauer. Wir wollen sie an dieser Stelle nicht psychologisch untersuchen, sondern uns mit einer Definition bzw. einer einfachen Beschreibung begnügen, die uns Gregor von Nyssa in seinen Homilien *De beatitudinibus* hinterlassen hat. Die Erfahrung zeige, so der Nyssener, daß der Mensch traurig wird, wenn er eine Sache verliert, die ihm teuer ist.<sup>21</sup> Wir verlieren jeden Tag viele Dinge, die wir als die unsrigen betrachten: materielle Güter, die Gesundheit, die Verwandten, die Freunde ... Die der Welt zugewandten Menschen trauern um diese Verluste. Die Mönche müssen dagegen gerade in diesen Situationen ihre heilige *apatheia* unter Beweis stellen.

Das elfte Kapitel des siebten Buches der *Verba seniorum* trägt den Titel: *Contra spiritum tristitiae qui desparationem facit*.<sup>22</sup> In ihm werden die verschiedenen Verluste aufgeführt, die das alltägliche Leben begleiten, die den Streiter Gottes aber nicht erschüttern sollen. Am meisten erzürnt den Menschen jener Verlust, der ihm durch die Arglist anderer, etwa von Dieben, zugefügt wird.

18 Vgl. Basilius Magnus, *Regulae brevius tractatae* 31 (PG 31,1104).

19 Vgl. Ders., *Regulae fusius tractatae* (PG 31,961).

20 Joannes Climacus, *Scala Paradisi* 5 (PG 88,764f.).

21 Vgl. Gregor von Nyssa, *De beatitudinibus* 3 (PG 44,1224A).

22 *Vitae Patrum, Verba seniorum* (PL 73,1033).

Der Abt Eupreprius begegnete diesem Verlust hingegen mit Heiterkeit. Er lief hinter den Übeltätern her, um ihnen den Stock zurückzugeben, den sie vergessen hatten. »Wer die materiellen Güter liebt«, so fügte er erklärend hinzu, »liebt die Ursache seines eigenen Verderbens. Wenn wir also etwas verlieren, so müssen wir dies mit Freude und Dankbarkeit hinnehmen, gleich als ob es sich um eine Befreiung handele.«<sup>23</sup>

Die Trauer über den Tod von Eltern und Verwandten ist ein Zeichen familiärer Zuneigung und Liebe. Die Mönche zeigten auch in diesen Fällen ihre *apatheia*, wie etwa jener Bruder, der auf die Nachricht vom Tode seines Vaters erwiderte: »Höre auf zu lästern, mein Vater ist unsterblich!«<sup>24</sup> Johannes Chrysostomus sucht die Gleichgültigkeit seiner Lehrmeister, der antiochischen Asketen, mit der Botschaft des Evangeliums sowie mit stoischen Aphorismen zu rechtfertigen. Die Toten werden nicht beweint, weil sie lebendig sind. Folgerichtig betrachten die Stoiker den Tod als eine indifferente Sache.<sup>25</sup>

Mehr als alles andere betrübt uns der Verlust des inneren Friedens, wenn widerstreitende Gedanken unser Herz verwirren und uns in einen Zustand der Angst und der Verzweiflung versetzen. Solche Gedanken sind zahllos und unüberschaubar. Dennoch versucht Euagrius die häufigsten in seinem *Antirrheticos* zusammenzufassen: Die Versuchungen, die Kräfte der Dämonen erfüllen uns mit Schrecken; wir verspüren Verdruß angesichts jener bösen Gedanken, die unsere Aufmerksamkeit während des Gebets in Anspruch nehmen; wir zweifeln daran, ob die Sünden der Vergangenheit wirklich vergeben worden sind; wir fühlen uns von Gott verlassen ... Einige dieser Gedanken nähern sich uns unter dem Schein der Gerechtigkeit und der Bescheidenheit. Euagrius aber rät, sie ohne Rücksicht zurückzuweisen, da sie Trauer und Trübsal verursachen.<sup>26</sup>

Es gibt auch Menschen, die ohne Motiv, ohne konkreten Gedanken weinen. Johannes Climacus bemerkt in diesem Zusammenhang ironisch: »Gedankenlose Tränen [sind] nur den Tieren, keineswegs aber den Menschen zu eigen.«<sup>27</sup>

Darf man also niemals weinen? Der moderne Zeitgenosse schämt sich häufig seiner Tränen, während der antike Mensch sie nicht verbarg. Auch Jesus weinte (Joh 11,33). Und die Heiligen betrachteten die Tränen im Gebet als ein wertvolles Geschenk. Johannes Climacus trifft allerdings eine wichtige Unterscheidung: Selig ist »nicht der, welcher trauert, wann er will, ... sondern nur der, welcher trauert, worin und wann Gott will, und nicht nur worin und wann

23 Palladius Helenopolitanus, *Apophthegmata Patrum* 2, Sp. 171B.

24 Euagrius, *Practicos*, S. 70I.

25 Joannes Chrysostomus, *Homiliae XV in Epistolam ad Philippenses* hom. 3,3 (PG 62,202f.).

26 Vgl. I. Hausherr, *Penthos. La doctrine de componction dans l'Orient Chrétien* (OCA 132). Rom 1944, S. 11.

27 Joannes Climacus, *Scala Paradisi* 7, Sp. 805B. Deutsch in: a.a.O., S. 193.

Gott will, sondern auch wie Gott will.«<sup>28</sup> Nicht alle Trauer wird also verurteilt, es wird lediglich zwischen der »weltzugewandten« und der »gottgemäßen« Trauer unterschieden. Um die Differenz zwischen diesen beiden Formen der Trauer besonders hervorzuheben, griffen die Geistlichen auf zwei verschiedene Begriffe im griechischen Wortschatz zurück: Die *lype* gilt als eines der fundamentalen Laster, der *penthos* dagegen ist eine typisch monastische Tugend. Etymologisch betrachtet geht der Ausdruck *penthos* auf dieselbe Wurzel zurück wie *pathos* und kann daher jedwede Form der Trübsal bedeuten. Im Lateinischen wird er mit *luctus*, *moeror*, *dolor* oder *afflictio* übersetzt. In der spezifischen Bedeutung, von der wir hier sprechen, erscheint der Begriff allein in der christlich-monastischen Literatur<sup>29</sup>, zusammen mit dem Terminus *katanyxis*, *compunctio*, was soviel bedeutet wie »zu Tränen gerührt bzw. betrübt sein«.<sup>30</sup>

Versuchen wir nun den Unterschied zwischen den zwei Arten der Trauer zu bestimmen. Beide sind Gemütsregungen. Die Wüstenväter, die Meister in der *diakrisis*, der Unterscheidung der Geister, waren, bewerteten die verschiedenen Gefühle nach ihrem Nutzen oder Schaden für das geistige Leben.

Die grundlegende Regel dieser Unterscheidung ist praktischer Natur und folgt der Devise: *quidquid inquietat est a diabolo*.<sup>31</sup> Auch die Wüstenväter bemerkten also, daß es Trübsal gibt, die das Herz in Verwirrung stürzt, und Trauer, die der Seele Frieden zu schenken vermag. Erstere gilt es zu meiden, der anderen aber sollte freier Zugang zu unserem Innern gewährt werden.

Wie aber kann man die beiden erkennen und voneinander trennen? Euagrios formuliert die Regeln für die Unterscheidung der Geister auf der Grundlage »objektiver« Kriterien, d.h. den Ausgangspunkt der Diakrisis bildet jeweils der Gegenstand, der die Gemütsregung hervorruft. Er gelangt so zu den »acht unbestimmten Gedanken«, den acht »Geistern der Bosheit«, zu denen er auch die Trübsal rechnet.<sup>32</sup> Als »Vereitelung der Freude«<sup>33</sup> verstanden, gilt sie ihm als ein überaus gefährliches Laster. »Die Traurigkeit ...«, schreibt Johannes Chrysostomus, »ist wie ein giftiger Wurm, der nicht nur den Leib, sondern auch die Seele angreift.« Er vergleicht sie daher mit einem unermüdlichen »Henkersknecht, der nicht etwa die Rippen zerschlägt, sondern sogar die Kräfte der Seele mißhandelt«.<sup>34</sup>

28 Ebd., Sp. 808C (S. 195).

29 Vgl. I. Hausherr, *Penthos*, a.a.O., S. 9ff.

30 Vgl. ebd., S. 14ff.

31 Vgl. T. Spidlík, *La spiritualità*, a.a.O., S. 216.

32 Euagrios, *Practicos* 6, S. 506ff.; vgl. auch T. Spidlík, *La spiritualità*, ebd., S. 219.

33 Euagrios, *Practicos* 19, S. 547.

34 Johannes Chrysostomus, *Epist. ad Olimp.* 10,2 (SC 13 bis, S. 246ff.), deutsch in: *Die siebzehn Briefe an Olympias*, in: *Ausgewählte Schriften des heiligen Chrysostomus*. Nach dem Urtexte übersetzt. Kempten 1879, Bd. 3, S. 512.

Von der abträglichen Trauer sprechen auch viele russische Autoren, die sie in ihren verschiedenen Aspekten zu erläutern suchen. Im lateinischen Katalog der »sieben Laster« wird sie durch eine ganz bestimmte Form der Trübsal ersetzt: durch jenen Verdruß, der sich angesichts des Wohles anderer einstellt – die Mißgunst. Für den Kirchenmann des Ostens umfaßt sie alle bereits angesprochenen, unbegründeten Formen der Trauer.

Damit stellt sich eine letzte Frage: Welche Trauer ist berechtigt? Sie muß sich auf den Verlust einer Sache beziehen, die wahrhaft wertvoll, ja ewig ist. Für die Christen ist dies allein die Güte Gottes. Ihr Verlust wurzelt in der Sünde. Allein die Sünde also ist der Gegenstand der tränenreichen Trauer. Der heilige Ephräim wendet sich dieser Frage mit großer oratorischer Kunstfertigkeit zu: »Die Seele ist durch die Sünde gestorben. Nun bedarf es des Schmerzes, des Weinens, der Tränen, der Trauer, der Seufzer, der Klagen. Sie ist durch den Frevel verlorengegangen und niedergetreten worden. Schreie, weine, seufze, um sie zu Gott zurückzuführen. Wenn der Tod einer Mutter das Kind entrissen hat, um es ins Grab zu schleudern, klagt sie, weil ihre Liebe dahingegangen ist. Umso mehr muß die Seele leiden, wenn die Sünde sie von Gott entfernt hat ...«<sup>35</sup>

### *Metanoia und Penthos*

Die Bibel und die christlichen Autoren nennen zahlreiche Beispiele aufrichtiger Trauer über die begangenen Sünden, und mit den wohlbekannten Worten »Tuet Buße ...!« fordern sie dazu auf, diesen Beispielen zu folgen. Die Buße ist für jeden unerlässlich. Der heilige Menas betont in seiner *Geistlichen Wiese*: »Jedes Alter bedarf der Buße, die Jungen wie die Alten, wollen sie am ewigen Leben in Ruhm und Herrlichkeit teilhaben: die Jungen, indem sie sich unter das Joch beugen, sobald sich die Leidenschaft in ihnen regt, die Alten, insofern sie die schlechten Neigungen abschütteln müssen, an die sie sich über lange Zeit gewöhnt haben.«<sup>36</sup>

Die Buße geht mit der Verdammung der eigenen Person einher, mit dem Verzicht auf die Vergnügungen der Leidenschaft. Die Reue ist unauflöslich mit gewissen Gefühlen der Trauer verbunden; diese verfliegen jedoch angesichts der Wirkung, die sie hervorrufen: die Vergebung der Sünden. »Die Seele ist durch die Sünde gestorben«, bemerkt der heilige Ephräim, »die Tränen, die auf einen Körper fallen, können einen Leichnam nicht wieder zum Leben erwecken, wenn sie aber auf eine Seele fallen, so wecken sie diese wieder auf, und

35 Ephräim, *Sermones exegetici, In Is. 26,10*, in: Ders., *Werke*. Rom 1740, Bd. 2, S. 346.

36 In: SC 12, S. 213.



erfüllen sie mit neuem Leben.«<sup>37</sup> Die Buße der Einwohner von Ninive hat viele Prediger inspiriert. Ephräm wird von Begeisterung erfaßt, wenn er von ihnen spricht.<sup>38</sup>

Die Mönche der Wüste zeigten sich sehr zuversichtlich hinsichtlich der Wirkung der Buße. Der Abt Poemen versicherte einem Bruder: »Wenn der Mensch in der Stunde der Verirrung zu sich selber spricht: Ich habe gesündigt!, so wird die Sünde sogleich ein Ende haben.«<sup>39</sup> Mit einem Diptychon hat man die Lehre des heiligen Basilius verglichen. Auf der einen Seite könne man lesen: Alle Sünde wiegen außerordentlich schwer; auf der anderen aber stehe geschrieben: Alle Sünden werden von Gott vergeben, wenn wir uns nur um eine angemessene Buße bemühen.<sup>40</sup>

Die *metanoia* ist also eine leichte Trauer, die von schwerer Trübsal und Verzweiflung befreit. Johannes Crisostomus widmet sich diesem Thema mit großem Eifer, da die Verzweiflung des Sünders in der Tat ein erschreckendes Übel ist. »Nur nicht verzweifeln!« sind die letzten Worte seiner Botschaft *Ad Theodorum lapsum*.<sup>41</sup> In seinen Homilien versucht er zu beweisen, wie mühe-los es ist, um Vergebung zu bitten: »Hast du gesündigt? Sage zu Gott: Ich habe gesündigt. Was ist das für eine Mühe ...?«<sup>42</sup> An der Möglichkeit der Vergebung unserer Sünden zu zweifeln, ist eine Form des Atheismus. Einem Mann, der eine große Sünde gebeichtet hatte und aus freiem Willen drei Jahre Buße tun wollte, entgegnete der Vater Poemen, eine solche Zeitspanne sei übertrieben. Mit derselben Antwort bedachte er auch den Vorschlag des Sünders, ein Jahr oder zumindest vierzig Tage büßen zu wollen. Er versicherte seinen Zuhörern, drei Tage genügten für einen, der mit seinem ganzen Herzen Buße tue.<sup>43</sup>

Die damit verbundene praktische Frage läßt sich wie folgt formulieren: Wie lange muß die Buße andauern, um glaubwürdig zu sein? Man denke nur an die langen Bußübungen, wie sie von den kanonischen Büchern der Antike vorgesehen waren, gesetzliche Vorschriften also, die einem pädagogischen und sozialen Ziel untergeordnet waren. Im Gegensatz dazu waren die Wüstenväter nicht übertrieben streng.

Und wenn sich die Verfehlungen wiederholen und das Gewissen uns vorwirft, wir ließen es an einem festen Vorsatz fehlen? Auch in diesem Fall, so erläutert Vater Poemen, sollen wir neue Kräfte schöpfen und Gott dafür danken,

37 Ephräm, *Sermones exegetici*, a.a.O., Bd. 2, S. 346ff.

38 Ebd., Bd. 5, S. 359-386: »Surge, vade in Ninive.«

39 Palladius Helenopolitanus, *Apophthegmata Patrum* 99, Sp. 345C.

40 Vgl. D. Amand, *L'ascèse monastique de saint Basile*. Maredsous 1949, S. 173.

41 Joannes Chrysostomus, *Ad Theodorum lapsum* (PG 47,308; SC 117, S. 218).

42 Joannes Chrysostomus, *Homiliae IX de Poenitentia* 2,1 (PG 49,285).

43 Vgl. Palladius Helenopolitanus, *Apophthegmata Patrum* 12, Sp. 325B.

daß wir in der Lage sind, dem Sündigen ein Ende zu setzen.<sup>44</sup> In der Tat können wir nichts anderes tun, als immer wieder bekennen: »Ich habe gesündigt.« Allein damit sollen wir niemals aufhören, schreibt der Vater Mose.<sup>45</sup>

Diese Beispiele verdeutlichen, daß es sich bei der inneren *metanoia* um eine kurzfristige Trauer handelt, die zeitlich begrenzt ist. Und dennoch, bei den Asketen trocknet die Vergebung nicht die Quelle der Tränen aus. Chrysostomus veranschaulicht, wie der umgehende Sündenerlaß und die andauernde Reue miteinander in Einklang stehen: »Es ist aber unsere Pflicht«, so schreibt er, »wenn wir von den Sünden gereinigt sind, dieselben vor Augen zu haben.«<sup>46</sup>

Dieser zweite Aspekt begründet die Praxis des *penthos*, der Reue. Sie geht über die Buße, die *metanoia* hinaus. Johannes Climacus behandelt beide Phänomene in zwei verschiedenen Kapiteln seiner *Leiter zum Paradiese*.<sup>47</sup> Wie läßt sich der Unterschied zwischen ihnen ermitteln?

Um aufrichtige Buße zu üben, muß man greifbare, genau umrissene Sünden im Sinn haben. Nachdem sie jedoch vergeben worden sind, sollte man sie nicht mehr eine nach der anderen in die Erinnerung zurückrufen. Markus Eremita zufolge schaden »die alten Sünden, die speziell bedacht werden ... dem Hoffnungsvollen«.<sup>48</sup> Diejenigen, die sich im *penthos* üben, erinnern daher oftmals in allgemeiner und unbestimmter Weise an die »Sünde der Welt«.

Es gibt aber noch einen weiteren Unterschied. Die Buße ist persönlicher Natur: jeder Mensch korrigiert sein eigenes Leben und distanziert sich von den eigenen Sünden. Im *penthos* hingegen trauert man um die Sünden aller Menschen, in Gegenwart und Vergangenheit.

Die Ernsthaftigkeit der *metanoia* schließlich mißt sich an der Willensstärke des Sünders, sich zu ändern; der emotionale Aspekt, die Tränen, sind zweitrangig. Im Gegensatz dazu betont der *penthos* gerade die Tränen. Ohne emotionale Beteiligung ist er unvorstellbar; man würde ihn als kalt und unergiebig erachten.

44 Vgl. ebd. 99, Sp. 325B.

45 Vgl. ebd. 18, Sp. 289A.

46 Joannes Chrysostomus, *Homiliae IX de Poenitentia* 7,4, Sp. 328.

47 Joannes Climacus, *Scala Paradisi* 5, Sp. 764-781: Von der Buße; 7, Sp. 801ff.: Von der Reue.

48 Markus Eremita, *De his qui putant ex operibus iustificari* (PG 65,952BC), deutsch in: Markus Eremita, *Asketische und dogmatische Schriften*, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von O. Hesse. Stuttgart 1985, S. 186.

Die Wirkung des *Penthos*

Wir haben bereits auf die Wirkung der *metanoia*, die Vergebung der Sünden, hingewiesen. Es ist die frohe Botschaft von der Ankunft des Reiches Gottes. Wenn der *penthos* nun die *metanoia* verlängert, so muß auch seine Wirkung in irgendeiner Weise umfassender sein. Wir erlauben uns in diesem Zusammenhang, den *penthos* mit einer ungewöhnlichen Wendung zu charakterisieren: er eröffnet eine mehr kontemplative Dimension. Die Vergebung der Sünden wird nicht allein konstatiert, sondern in ihrer eigentlichen Wurzel, der Liebe Gottes, erlebt.

Die Sünde wird durch die *metanoia* erlassen, eine erstaunliche Offenbarung. Diejenigen aber, die sich im *penthos* üben, dringen in größere Tiefen vor: sie schauen *Gott, der vergibt, der den Sünder liebt*. Von der »objektiven« Betrachtung gelangen wir so zur Schau der Personen, zur Schau von *Gott und Mensch* in ihren wechselseitigen Beziehungen.

Das erste Stadium findet seinen Ausdruck in dem Gebet »Mögen meine Sünden vergeben werden; läutere mich, Herr ...« Das zweite Stadium ist in dem »Gebet zu Jesus« zusammengefaßt: »Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, hab Erbarmen mit mir armem Sünder!«

In der *metanoia* erfährt der Mensch, daß alle Sünden erlassen werden können. Im *penthos* schaut er den Vater, der uns durch Christus bereits alle unsere Sünden vergeben hat. Wenn man sich ihrer erinnert, sei es in detaillierter, sei es in eher unbestimmter Form, bittet man nicht länger um ihre Vergebung, die ja schon sicher ist, sondern man vergießt Tränen des Trostes und der Freude angesichts der Entdeckung einer solchen göttlichen Liebe.

Die von den Autoren beschriebenen direkten Wirkungen des *penthos* können uns vor diesem Hintergrund nicht überraschen. Denjenigen die in dem Moment weinen, da sie sich der bereits vergebenen Sünden entsinnen, wird ein wahrhafter Frieden zuteil werden. Die Trauer ist dann gleichbedeutend mit dem Trost, *charopoion penthos*; sie ist die Trauer, die Freude hervorbringt.<sup>49</sup>

Die Sünde stürzt den Menschen in Verwirrung. Und selbst wenn sie vergeben ist, hinterläßt sie im Menschen ihre Spuren, die »Narben«.<sup>50</sup> Sie machen sich in Form von ungeordneten Leidenschaften und Neigungen bemerkbar, die das harmonische Zusammenspiel der menschlichen Fähigkeiten stören, indem sie Spannungen erzeugen. Der heilige Athanasius beschreibt in seiner *Vita S. Antonii* die schweren Kämpfe, die Antonius in der Wüste auszufechten hatte, um sich zu läutern. Während der ganzen Zeit seufzte und weinte er über sich selbst<sup>51</sup>, so daß das Gesicht des Heiligen von »erstaunlicher Anmut war ..., er

49 Joannes Climacus, *Scala Paradisi* 7, Sp. 801C.

50 Origenes, *In Mt. Comment.* series 30 (GCS II, S. 56).

51 Vgl. Athanasius Alexandrinus, *Vita S. Antonii* 45 (PG 26,901C).

geriet niemals in Verwirrung, so sanftmütig war seine Seele«. <sup>52</sup> Ammona, ein Schüler des Antonius, faßt in einer Maxime die Lehre seines Meisters über die heilsame Tugend der Reue zusammen: »Der penthos nimmt unbeirrbar alle Makel hinweg.« <sup>53</sup> »Ein von Tränen benetztes Gesicht«, so fügt der heilige Ephräm hinzu, »ist von unvergänglicher Schönheit.« <sup>54</sup>

Selig sind also die, die trauern, gerade weil sie trauern. Und ihre Tränen begründen die Glückseligkeit.

### Gregor von Narek

Die zahllosen Dokumente über den *penthos* in der oströmischen Spiritualität sind hinreichend bekannt. Wir sollten hier jedoch an ein außerordentlich bededtes Beispiel erinnern, an einen Verehrer des *penthos*, den man als Klassiker auf diesem Gebiete bezeichnen könnte. Gemeint ist der armenische Dichter Gregor von Narek <sup>55</sup>, der »armenische Pindar«. Sein *Buch der Gebete*, das auch *Heilige Elegien* <sup>56</sup> oder einfach *Narek* genannt wird, galt als heilig. Das Thema des Buches läßt sich mit wenigen Worten umreißen: »Die Mystik der heiligen Trauer«. Wir wollen es im folgenden jedoch eingehender betrachten und unser Augenmerk dabei vor allem auf jene rekurrenten Motive richten, die es erlauben, dem Gedankengang des Autors Schritt für Schritt zu folgen.

1. *Das Bewußtsein, ein Sünder zu sein.* Die Neigung, über den Nächsten zu richten, und der Jähzorn sind nach Euagrios jene Angewohnheiten, die das Leben des Gebets fortwährend stören. <sup>57</sup> Die Weisheit beginnt demnach »mit der Selbstverdammung«. <sup>58</sup> In dieser Tradition stehend, schreibt Gregor:

»Jetzo bin ich der erste der Verruchten,  
ich, das Haupt der Sünder,  
ich, der Anführer der Ungerechten,  
ich, der Vorderste der Schuldigen,  
ich, das Vorbild der Frevler ...« <sup>59</sup>

52 Ebd., Sp. 940.

53 Ammona, *Instr.* 4,14 (PO XI, S. 476).

54 Ephräm, *Sermo asceticus* I, Werke, Bd. 1, S. 60.

55 *Dictionnaire de Spiritualité* 6 (1967), Sp. 927-932.

56 Franz. Übersetzung in: SC 78.

57 Vgl. Euagrios, *Practicos* 26, S. 561.

58 Nilo, *Capita paraenetica* 1 (PG 79,1249), vgl. auch I. Hausherr, *Philautie* (OCA 137). Rom 1952, S. 175, Anm. 7.

59 Gregor von Narek, *Buch der Gebete* 65 (SC 78, S. 343).

2. Die individuelle *Sünde* des Menschen zieht *gesellschaftliche und kosmische Folgen* nach sich. Wer sich gegen Gott versündigt, verdunkelt den Himmel für alle anderen, denn der Herr ist das Licht für unseren Geist. Wenn »die Wohltaten des Herren Gegenstand der Verachtung geworden sind, ist Belial zufrieden«. <sup>60</sup>

3. Auf die Frage, worin denn die eigentliche *Bosheit der Sünde* bestehe, gibt Gregor eine »personalistisch« bestimmte Antwort. Seine Aufmerksamkeit gilt nicht so sehr der Tatsache, daß ein Gesetz, ein Gebot übertreten wird. Das eigentliche Übel liegt für ihn vielmehr darin begründet, daß wir uns der großartigen Liebe Gottes gegenüber verschließen, indem wir auf sein Angebot der Güte mit »nein« antworten.

»Ich habe gegen Deine große Güte gesündigt,  
ich, schwacher Mensch habe gesündigt.  
Ich habe gegen die Quelle des Lichts gesündigt,  
ich, der ich Finsternis bin, habe gesündigt.  
Ich habe gesündigt gegen die unermesslichen Wohltaten  
Deiner Gnade, wahrlich ich habe gesündigt.  
Ich habe gesündigt gegen die Barmherzigkeit  
Deiner himmlischen Liebe. Sehet, ich habe gesündigt!  
Ich habe gegen Dich gesündigt, der Du mich erschaffen hast  
aus dem Nichts! Gewiß, ich habe gesündigt!  
Ich habe gesündigt gegen die Liebkosungen deiner  
erhabenen Zärtlichkeit, ich habe unendlich gesündigt.« <sup>61</sup>

4. Die tiefgreifendste Folge der Sünde ist der *Abgrund*, der sich mit der tragischen Abkehr zwischen *Mensch und Gott* auftut. Gregor betont immer wieder die Gegensätze zwischen beiden Seiten: Gott ist das Licht, wir sind der Schatten; Gott ist die Liebe, wir sind der Eigensinn; Gott ist die Kraft, wir hingegen die Schwachheit. <sup>62</sup>

5. Wir versuchen in dieser Welt auf alle denkbaren Weisen, diese Abkehr von Gott zu kaschieren. Sie wird jedoch am Tage des *Jüngsten Gerichts* für jeden sichtbar zum Vorschein kommen. Über ihn nachzudenken, ist der beste Weg, um die Sünde in ihrem Wesen zu erkennen.

An jenem Tage »werden unsere heimlichen Taten aller Welt vor Augen geführt, unsere verborgensten Leidenschaften enthüllt und die Lebensführung eines jeden von uns wird auf seinen Körper gezeichnet sein«. <sup>63</sup>

60 Ebd. 4, S. 74.

61 Ebd. 27, S. 164.

62 Ebd., S. 167.

63 Ebd. 79, S. 425.

6. Auf diesen schwarzen Grund der Bosheit und der Sünde trägt Gregor mit Begeisterung den Glanz der evangelischen Offenbarung auf: *Alle Sünden können vergeben werden*, sei ihr Gewicht auch so groß wie das der »Zedern des Libanon«, mögen sie auch so gewaltig sein wie der »Berg Ararat in seiner ganzen Größe« oder die unbändigen Ströme der Sintflut. Ihre Vergebung ist ein leichtes. Angesichts der göttlichen Barmherzigkeit verflüchtigen sie sich wie die Schatten vor der aufgehenden Sonne.<sup>64</sup>

7. Der Sieg über die Sünde wird am Tage des Jüngsten Gerichts in seinem ganzen Glanze aufscheinen. Vergebens werden wir unsere Feinde anklagen, »die unsichtbaren Widersacher, die Scharen der verborgenen Krieger«, die Teufel und bösen Gedanken.<sup>65</sup>

Vor ihnen wird uns allein der gute Hirte beschützen, sucht er doch das verirrte Schaf, das ihn anfleht: »Aber du barmherziger Wohltäter, der du keinen Groll hegst und allen das Leben schenkst, du hast keine Erinnerung an die Sünden des Übeltäters in dir bewahrt, du hast ihm keine Vorwürfe gemacht. Du hast ihn nicht mit Füßen getreten, sondern dich ihm mit Erbarmen genähert und ihm die kostbarsten Dienste gewährt.«<sup>66</sup>

8. So geschieht schließlich etwas Unglaubliches. Die Erkenntnis der eigenen *Sünde wird zu einer Theophanie*, zu einer Offenbarung des Erlösers. Nach seiner Befreiung stimmt der Sünder ein Lied an, das an den Gesang der Juden erinnert, die aus Ägypten auszogen:

»O ewiger Gott, Wohltäter, Allmächtiger,  
Du hast das Licht und das Dunkel erschaffen,  
das Leben im Tod und das Licht in der Finsternis.  
Du bist die Hoffnung derer, die deiner harren,  
großherzig gegen die Zweifler ...«<sup>67</sup>

»Christus Gott, mächtiger Name,  
Offenbarung der Majestät,  
Bildnis unergründlicher Erhabenheit,  
Unendliche Kraft,  
Urbild des erlösenden Lichtes,  
Beschützer des himmlischen Friedens,  
Tor zum Reich des ewigen Friedens,  
Weg der Ruhe,

---

64 Ebd. 9, S. 91ff.

65 Ebd. 7, S. 85.

66 Ebd. 14, S. 109.

67 Ebd. 94, S. 521.

Zufluchtsstätte der neuen Glückseligkeit,  
in der es keine Trauer mehr gibt,  
Allmächtiger und oberster Herr aller Lebewesen,  
Verkündigung der Gnade,  
Stimme der frohen Botschaft,  
Wort der Freude,  
Quelle der Unsterblichkeit,  
O göttlicher Sohn des einzigen Gottes! ...  
Dein ist die Erlösung,  
Dein die Vergebung,  
Dein ist die Herrlichkeit in allen Dingen.  
Amen.<sup>68</sup>