

»LICHTREICHER ROSENKRANZ« – BRÜCKE ZUR OSTKIRCHE

Eine jahrhundertealte Tradition kennt 15 Rosenkranzgeheimnisse. Papst Johannes Paul II. hat ihnen nun die fünf sog. „lichtreichen Geheimnisse“ hinzugefügt. Ein ungewöhnlicher Eingriff in die Frömmigkeitspraxis der Kirche. Der Papst selbst bezeichnet ihn als eine „angemessene Ergänzung“. Pfarrer Erich Maria Fink zeigt auf, daß Johannes Paul II. mit der Einführung des „lichtreichen“ Rosenkranzes einen großartigen Brückenschlag zur Spiritualität und Theologie der Ostkirche vollzogen hat.

Von Pfr. Erich Maria Fink

A. Drei Ausgangspunkte

Im Apostolischen Schreiben „Rosarium Virginis Mariæ“, das Papst Johannes Paul II. am 16. Oktober 2002 veröffentlicht hat, finden sich verschiedene Anhaltspunkte für einen Brückenschlag zur Spiritualität und Theologie der Ostkirche. Ich möchte drei Hinweisen nachgehen, die unmittelbar in das Herz der ostkirchlichen Identität führen.

1. Der erste Hinweis findet sich schon in der „Einführung“ zum Dokument. Dort wird der Rosenkranz mit dem sog. „Herzensgebet“ oder „Jesusgebet“ der Ostkirche in Verbindung gebracht und als gewisse Entsprechung meditativen Betens bezeichnet (Nr.5).
2. Der zweite Ausgangspunkt ist die Hervorhebung des Tabor-Ereignisses. Gleich das erste Kapitel des Dokuments beginnt damit, daß die geistliche Bedeutung des Rosenkranzgebets mit der Erfahrung der Apostel auf dem Berg Tabor verglichen wird. Ihre „Verzückung“ wird vom Papst zu „einem Bild christlicher Kontemplation erhoben“ (Nr. 9). Dazu kommt, daß eines der fünf neuen Geheimnisse selbst der Verklärung Christi auf dem Berg Tabor gewidmet ist (Nr. 21).
3. Ein drittes Element besteht in der Bezeichnung, die der Papst für die neue Reihe von fünf Geheimnissen gewählt hat. Für diesen Zyklus, der das öffentliche Leben Jesu in den Vordergrund rücken soll, ließen sich viele Benennungen finden. Doch Johannes Paul II. hat sich für den Namen „lichtreiche“ Geheimnisse entschieden (Nr. 19).

Auf den ersten Blick mögen diese drei Hinweise eher nebensächlich erscheinen. Wer aber die geschichtliche Entwicklung der Ostkirche betrachtet, entdeckt in ihnen die zentralen Elemente, die das geistliche Leben wie auch den theologischen Ansatz der Ostkirche geprägt haben.

1. Das meditative Beten der Ostkirche

Das meditative Gebet der Ostkirche hat eine lange Tradition. Seine Ursprünge reichen bis zu den Wüstenvätern zurück. In den sog. „Sprüchen der Väter“ sind uns Anleitungen für ein geistliches Leben überliefert, wie sie die Mönche seit dem 3. Jahrhundert entwickelt haben¹. Darin wird ein Weg beschrieben, der zur sog. „Hesychia“ führen soll. Es ist das griechische Wort für „Ruhe“. Gemeint ist die Ruhe der Seele, die es durch bestimmte Schritte zu erreichen gilt. Um gleich das Ergebnis vorwegzunehmen: Nach dem Zeugnis der Väter steigt dabei die Seele in einen Zustand auf, in dem sie die Gegenwart und das Wirken des Heiligen Geistes unmittelbar erlebt. Ziel dieses geistlichen Weges ist eine wachsende Teilhabe des Menschen am göttlichen Leben. Die ostkirchliche Theologie spricht dabei direkt von der „Vergöttlichung“ des Menschen².

Um in diesen Zustand zu gelangen, bedarf es nach der Lehre der Väter einerseits der Reinigung des Ichs, andererseits der Hinwendung der Seele zu Gott. Die Reinigung geschieht durch Bußübungen und Tugendstreben, die Hinwendung zu Gott im Gebet und in der Meditation, in der auch das „Herzensgebet“ bzw. das „Jesusgebet“ angesiedelt ist. Die „Hesychia“, die Ruhe der Seele, ist dabei Weg und Ziel zugleich. Gefordert ist sowohl eine äußere, als auch eine innere Ruhe. Die äußere Ruhe verlangt Stille bis hin zum Stillschweigen, die innere Ruhe Überwindung der Leidenschaften und Loslösung vom Sinnlich-Körperhaften³.

In der ostkirchlichen Tradition hat sich ein Dreischritt herausgebildet, die klassische „Trias“ des Aufstiegs zu Gott:

Der erste Schritt ist die Askese, die reinigenden Bußübungen. Sie sind auf Griechisch in dem Ausdruck „praxis“ zusammengefaßt.

Der zweite Schritt ist die Betrachtung, das meditativ-kontemplative Erfassen des Urgrunds der Dinge und ihrer Geschichte in Gott. Der Begriff dafür ist „theoria physike“.

¹ Empfehlenswerte Ausgabe in deutscher Sprache: Weisung der Väter. Apophthegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt, eingeleitet und übersetzt von Bonifaz Miller, Freiburg 1965.

² Quellen zur Tradition der „Hesychia“: Aussprüche der Wüstenväter (Apophthegmata Patrum), in: PG 65, 72-440; Geschichte der ägyptischen Mönche, in: PG 65, 441-456; Euagrios Pontikos, Betrachtungen über das Mönchswesen, in: PG 40, 1252-1264. Zum Thema „Vergöttlichung“ u.a.: Hl. Irenäus, Adversus hæreses, V, 36, 2, in: SCh 153/2, 461; Hl. Basilius, De Spiritu Sancto, XV, 36, in: PG 32, 132; XVII, 43, in: PG 32, 148; XVIII, 47, in: PG 45, 97.

³ Vgl. Ernst Christoph Suttner, Hesychasmus, in: LThK (3. Aufl. 1994), Bd. V, Sp. 70.

Der dritte Schritt ist schließlich die Vereinigung mit Gott, nach der griechischen Ausdrucksform „theologia“⁴.

a) Das „Herzensgebet“

Mitte und Angelpunkt dieser Spiritualität bildet das sog. „Herzensgebet“. Schon die „Väter“ hatten als Mittel zum Aufstieg der Seele Stoßgebete empfohlen. Entscheidend aber war für sie nicht das gesprochene Wort. Die Seele darf nicht bei den Worten stehenbleiben, sondern muß durch sie hindurch zum inneren Gebet vordringen, bei dem sich das Herz öffnet und auf Gott ausrichtet. Wenn die Seele zur inneren Ruhe gelangt ist, kann sich die sog. „geistliche Schau“ einstellen. Im Ausdruck „Herzensgebet“ sind beide Momente vereinigt: Zum einen impliziert der Begriff einen Zustand, der die Ruhe der Seele voraussetzt, zum anderen bezeichnet er ein Gebet, bei dem nicht das Tun des Menschen im Vordergrund steht, sondern das, was der Seele dabei geschenkt wird, nämlich die Schau Gottes. Das Gebet des Herzens ist das „reine Gebet“, bei dem das Licht des Dreifaltigen Gottes im Menschen aufleuchtet und bei dem bereits die letzte Vereinigung des Menschen mit Gott vorweggenommen wird. Mit dem „immerwährenden“ Herzensgebet tritt der Mensch in die ewige Ruhe des göttlichen Urgrunds ein. Der Gipfel ist dann erreicht, wenn auch das Denken zur völligen Ruhe gekommen ist⁵.

b) Das „Jesusgebet“

In diesem Rahmen findet das sog. „Jesusgebet“ seinen Platz. Ab dem 12. Jahrhundert wurde es von den Athosmönchen gepflegt. Sie lehrten es denen, die bereits zu einer gewissen Stufe der „Hesychia“ gelangt waren. In der Folgezeit entwickelte es sich zu einem klassischen Weg ostkirchlicher Frömmigkeit.

Die Gebetsform besteht darin, daß ein einziges Wort oder ein kurzer Satz beständig wiederholt wird. Eine zentrale Rolle spielt dabei der Name „Jesus“. Der Wortlaut ist variabel. Er reicht vom einfachen Wiederholen des Namens „Jesus“ bis zu Formeln wie „Herr, Jesus Christus, erbarme dich meiner!“ oder „Herr, Jesus Christus, Sohn (und Wort) des lebendigen Gottes, durch die Bitte deiner allreinigen Mutter und aller Heiligen, habe Erbarmen mit uns und rette uns!“

Wie die frühen Mönche bereits das häufige Wiederholen von Schrifttexten und Stoßgebeten kannten, so finden sich bei ihnen auch schon Hinweise auf eine Atemtechnik beim Gebet, beispielsweise in der koptischen Fassung der „Geistli-

⁴ Vgl. Hans-Georg Beck, Hesychasmus und Palamismus, in: Hubert Jedin (Hrsg.), Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. III/2, Freiburg im Br. 1968/1985, S. 600-607.

⁵ Eine aufschlußreiche Darstellung über das meditative Beten in der Ostkirche findet sich in der vierteljährlich erscheinenden Zeitschrift Quatember, die vom Berneuchener Dienst und der Evangelischen Michaelsbruderschaft herausgegeben wird: Georg Günter Blum, Das Jesusgebet. Die Antwort auf eine akute Herausforderung, in: Quatember 1999, Heft 2, S. 68-77.

chen Homilien“, die aus der Zeit um das Jahr 400 wahrscheinlich aus den Kreisen der Messalianer stammen⁶. Dabei handelt es sich um eine asketische Bewegung mit sektiererischen Zügen, deren Namen sich aus dem Syrischen ableitet und „die Betenden“ bedeutet. Aber erst im 12. Jahrhundert tauchen psychosomatische Meditationshilfen auf, die systematisch eingeübt werden. Im 14. Jahrhundert entwickelte der Athosmönch Nikephoros in Verbindung mit dem „Jesusgebet“ eine Gebets-technik, die Körperhaltung, Atmung und Herzschlag einbezieht. Sie sollte das Erreichen höherer Stufen des Jesusgebets erleichtern⁷.

Als erste Stufe wurde das „mündliche Gebet“ betrachtet. Es beginnt mit dem häufigen Aussprechen der Worte, bis sich der Beter mit der Zeit so daran gewöhnt, daß er sie von selber spricht.

Die zweite Stufe ist das „seelische Gebet“, bei dem sich der Verstand auf den Inhalt des Gebets konzentriert und dadurch gesammelt wird.

Auf der dritten Stufe wird das Jesusgebet zum „geistigen Gebet“. Erst jetzt kann es „Herzensgebet“ genannt werden. Der Verstand beginnt mit dem Gefühl im Herzen zu beten. Durch die auf den Rhythmus des Ein- und Ausatmens, dann aber auch des Herzschlags abgestimmte dauernde Wiederholung des Jesusgebets kommt es allmählich zur Ablösung von allen Begriffen, Vorstellungen und Bildern und schließlich zur absoluten Ruhe des inneren Gebets, bei dem die göttliche Gegenwart jenseits aller Vergegenständlichung erfahren wird⁸.

2. Theologische Deutung der „Licht-Erfahrung“

Der Weg ostkirchlicher Kontemplation, der mit dem „Jesusgebet“ bzw. dem „Herzensgebet“ verbunden ist, weist nun eine ausgesprochene Besonderheit auf, die eine echte Herausforderung für die Theologen und Hirten der Kirche darstellte. Es handelt sich um das Phänomen, daß den Mönchen bzw. Gläubigen, die sich dem „Jesusgebet“ hingaben, „ekstatische Widerfahrnisse“ zuteil wurden. Die Schau des übernatürlichen Lichts wurde im Bereich zwischen geistiger und zugleich sinnlicher Wahrnehmung erlebt. Diese mystischen Erfahrungen waren keine Einzelfälle, sondern es hatte fast den Anschein, als handle es sich um sicher eintretende Auswirkungen dieser Gebets-technik, wenn sie nur lange und ernsthaft genug angewandt wurde.

Die erste Frage bestand darin: Handelt es sich wirklich um die gnadenhafte Vereinigung der Seele mit Gott, die der Mensch auf fühlbare und sogar sinnlich wahrnehmbare Weise erlebt? Vollzieht sich eine Vereinigung mit dem gegenwärtigen Gott, die den ganzen Menschen mit Leib und Seele erfaßt? Am Phänomen selbst

⁶ Winfrid Cramer, Makarios der Ägypter, in: LThK (3. Aufl. 1994), Bd. VI, Sp. 1218f.

⁷ Thomas Spidlik, Nikephoros, Athosmönch, in: LThK (3. Aufl. 1994), Bd. VII, Sp. 837f.

⁸ Amos Pichler, Jesusgebet, Jesumystik, in: LThK (3. Aufl. 1994), Bd. V, Sp. 846f.

war nicht zu zweifeln. Dies mußten auch diejenigen zugestehen, die es selber nicht erlebten. Doch geht es um ein echtes Gnadengeschehen, oder nur um ein subjektives Empfinden, um eine Art selbst hervorgebrachten hypnotischen Zustand oder eine andere parapsychologische Erscheinung?

Die zweite Frage richtete sich auf die theologische Deutung eines solchen Vorgangs, wenn er tatsächlich als authentisch und gnadenhaft zu bewerten ist. Wie tritt Gott dem Menschen entgegen und was von Seiten Gottes ist es wirklich, das der Mensch in einem solchen ekstatischen Zustand fühlt und wahrnimmt?

a) Der „Hesychastenstreit“

Über diese Frage entbrannte ein theologischer Streit, der die Ostkirche auf höchster Ebene beschäftigte und für die Zukunft ostkirchlichen Lebens bestimmend werden sollte.

Die Hauptübung der „Hesychasten“, wie sie genannt wurden, bestand nach ihren eigenen Angaben darin, den Atem möglichst lange anzuhalten und, mit dem Kinn auf der Brust, den Blick auf die Leibesmitte gerichtet, unaufhörlich das „Jesusgebet“ zu wiederholen. Diese Anleitung, die Symeon dem Jüngeren Theologen (949-1022) zugeschrieben wurde, geht wahrscheinlich auf den bereits erwähnten Nikophoros auf dem Athos (Anfang des 14. Jahrh.) zurück.

Je mehr sich bei der Kontemplation eine Psychotechnik herausbildete, um so mehr mußte sie Anstoß erregen, ja erleben, wie sie geradezu der Lächerlichkeit preisgegeben wurde. Einen regelrechten Feldzug gegen den „Hesychasmus“ startete der aus Kalabrien stammende Theologe Barlaam von Seminara. Er karikierte die Hesychasten als „Nabelseelen“ und spottete über den Versuch, „mit dem Atem den Geist durch die Nase in einen bestimmten Körperteil führen zu wollen“. Dieser Angriff aber forderte die Befürworter dazu heraus, sich auf theologischer Ebene ernsthaft mit den Fragen der Kontemplation auseinanderzusetzen. Es entstand eine Bewegung, aus der die weitere theologische Entwicklung der Ostkirche entscheidende Impulse schöpfte.

Einer der herausragenden Gestalten, die als Verteidiger des Hesychasmus auftraten, war der Athosmönch und spätere Erzbischof und Metropolit von Thessalonike, Gregorios Palamas (1296-1357). Etwa zehn Jahre mußte Palamas für seine Position kämpfen, bis er auf der Generalsynode von 1351, die im Kaiserpalast von Konstantinopel stattfand, bestätigt wurde. Alle Gegner des Hesychasmus wurden exkommuniziert und der Hesychasmus selbst von der orthodoxen Kirche offiziell anerkannt. Damit nicht genug: In das Synodikon des Ersten Fastensonntags für die alljährliche Feier des „Sonntags der Orthodoxie“ wurden 1352 neue Anathematismen, Bannsprüche, gegen alle jene aufgenommen, die sich den Lehren des Palamas widersetzten. Zudem wurde er 1368 kanonisiert und zum Kirchenlehrer erklärt. Kaum jemals hat die Orthodoxie ihr Dogma so exklusiv mit der Lehre einer einzigen Person identifiziert wie in diesem Fall. Zum Sieg trug mit bei, daß sich Johan-

nes VI. Kantakuzenos, zu dem Palamas eine enge Beziehung pflegte, schließlich als Kaiser von Konstantinopel durchgesetzt hatte (1348) und für Palamas eintrat⁹.

b) Das „Taborlicht“

Worum ging es nun der Sache nach beim Hesychastenstreit? Um zu erklären, was der Beter beim Aufstieg der Seele zu Gott erlebt, fand schon früh der Begriff vom „Taborlicht“ Eingang in das geistliche Schrifttum der Ostkirche. Schon bei dem genannten Theologen Symeon ist davon die Rede. In der „Hesychia“, der inneren Ruhe der Seele, gelange der Mensch zur Schau des ungeschaffenen Lichtes Gottes, wie es auch Christus auf dem Berg Tabor umstrahlte. Palamas deutete nun das Taborlicht als eine „göttliche Energie“. Er benützte dazu einen Begriff, den schon die frühen Kirchenväter kannten und den man auch mit „göttlicher Ausstrahlung“ übersetzen könnte. Dabei unterschied Palamas zwischen dem Wesen Gottes und den Tätigkeiten Gottes, zu denen auch die Mitteilung göttlicher Energie zählt. Obwohl ein realer Unterschied zwischen dem unzugänglichen Wesen und den mitteilbaren, ungeschaffenen Energien, also den Tätigkeiten Gottes bestehe, könne doch die „Gottheit“ nicht auf das Wesen eingeschränkt werden, sondern sei auch in der Tätigkeit Gottes selbst der tragende Grund. Wesen Gottes und göttliche Energie seien nicht zwei Teile des trinitarischen Gottes, vielmehr zwei verschiedene Seinsweisen, die seine Weltüberlegenheit wie auch seine gnädige Zuwendung zum Menschen charakterisieren. Die göttliche Energie vermittele nun als Selbstmitteilung Gottes dem Menschen Teilhabe am göttlichen Licht. Somit sei das „Taborlicht“ eine ungeschaffene Gnade, die den Menschen unmittelbar mit dem Göttlichen in Berührung bringe und durch Teilhabe vergöttliche.

Gegen diese theologische Begründung wandte Barlaam ein, aufgrund des Kausalitätsprinzips könne es neben dem unzugänglichen Wesen Gottes nur geschaffene Wirkungen geben. In keiner geistlichen Erfahrung werde die Grenze des geschaffenen zum absoluten Sein überschritten. Deswegen handle es sich beim Taborlicht um eine geschaffene Gnade, eine „meteorologische“ Erscheinung, also lediglich um ein materielles Symbol der göttlichen Gnade. Eine unmittelbare Vereinigung mit Gott sei nicht möglich.

Schließlich aber wurde 1351 der Hesychasmus von der besagten Synode in Konstantinopel auf der Grundlage des Palamismus anerkannt, nämlich mit der Begründung, daß sich die göttliche Energie, die den drei Personen Gottes gemeinsam sei, dem Menschen in der Schau des übernatürlichen Lichts mitteile.

3. Geschichtliche Bedeutung der „Licht-Spiritualität“

Die gesamte byzantinische Mystik ist gekennzeichnet vom Streben nach der Seelenruhe, um zur Teilhabe am göttlichen Licht zu gelangen. Der „Hesychasmus“ im

⁹ Gerhard Podskalsky, Gregorios Palamas, in: LThK (3. Aufl. 1994), Bd. IV, Sp. 1008ff.

engeren Sinn stellt dabei nur einen Strang dar, der mit seiner psychophysischen Sammlungs- und Gebetstechnik eben auch im Rahmen des ostkirchlichen Lebens einen Sonderweg darstellt. Doch läßt er sich vom Ganzen der orthodoxen Frömmigkeit nicht abtrennen. Die Spiritualität des Ostens ist nur zu begreifen, wenn ihre geschichtliche Verwurzelung im Hesychasmus mit betrachtet wird.

Auf theologischer Seite ist der strenge „Palamismus“, der den Hesychasmus abstützen sollte, nach den Auseinandersetzungen um die lehramtliche Einordnung dieser Spiritualität bald verebbt. Doch hat er die künftige Theologie nachdrücklich beeinflusst und der Orthodoxie ein Couleur gegeben, das sich nicht mehr wegdenken läßt.

a) Frömmigkeit in der Orthodoxie

Im 18. Jahrhundert versuchten der Bischof Makarios von Korinth und der Athosmönch Mikodemos den Gläubigen auf breiter Ebene die Gebetstradition des Ostens wieder nahezubringen. Dazu sammelten sie Zeugnisse von mehr als 30 Autoren, angefangen von den Wüstenvätern bis zu großen Erneuerern im 14. Jahrhundert. Entstanden ist ein klassisches Dokument ostkirchlicher Spiritualität, das unter dem Namen „Philokalia“ weltweit bekannt ist und 1792 erstmals in Venedig ediert wurde. Bereits ein Jahr später erschien es in Moskau in kirchenslawischer Fassung, 1877 auf Russisch. Dieses Buch hatte eine gewaltige Wirkung. Es löste eine weitreichende Erneuerung des religiösen Lebens aus und prägt bis heute die orthodoxe Frömmigkeit¹⁰.

Ein anderes Schriftwerk hatte vergleichbaren Erfolg. Es sind die „Aufrichtigen Erzählungen eines russischen Pilgers“, die erstmals 1865 in Kasan an der Wolga veröffentlicht worden sind und seither in vielen Ländern eine weite Verbreitung gefunden haben¹¹.

Die Wiederentdeckung der mönchischen Gebetstradition beim gläubigen Volk aber wurde in der neueren Zeit wohl am nachhaltigsten durch das Lebenszeugnis des hl. Seraphim von Sarow (1759-1833) beeinflusst. Ausschlaggebend war unter anderem der Bericht des Richters Nikolai Motowilow über seine Begegnung mit dem hl. Seraphim im Jahr 1831.

Darin erklärte der Heilige seinem Besucher: „Die Gnade des Heiligen Geistes ist ein Licht, das den Menschen erleuchtet ... Denkt an Moses nach seinem Gespräch

¹⁰ Einen wunderbaren Einblick auf Deutsch bietet: Kleine Philokalia. Betrachtungen der Mönchsväter über das Herzensgebet. Mit einer Einleitung von Igor Smolitsch, herausgegeben von Manfred Baumotte, gesammelt und übersetzt von Matthias Dietz, Zürich und Düsseldorf 1997; vgl. auch Byzantinische Mystik. Ein Textbuch aus der Philokalia, ausgewählt und übersetzt von Klaus Dahme, Bd. I u. II, Salzburg 1989/95.

¹¹ Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers, herausgegeben und eingeleitet von Emmanuel Jungclaussen, Freiburg, 16. Aufl., 1987.

mit Gott auf dem Berg Sinai. Die Menschen konnten ihn nicht ansehen, weil aus ihm ein ungewöhnliches Licht strahlte, das sein Angesicht umgab. Er war genötigt, dem Volke schließlich verhüllt gegenüberzutreten. Denkt an die Verklärung des Herrn auf dem Berge Tabor. Ein großes Licht umstrahlte ihn, und seine Kleider wurden weiß wie Schnee, seine Jünger aber stürzten erschrocken zu Boden.“ Doch Motowilow reagierte auf diese Ausführungen etwas zweifelnd und fragend. „Da nahm mich Vater Seraphim überaus kräftig an der Schulter und sagte: ‚Wir sind beide jetzt, Väterchen, im Geiste Gottes ... Warum schaut Ihr mich denn nicht an?‘ Ich gab zur Antwort: ‚Ich kann Euch nicht anschauen, Väterchen, weil aus Euren Augen Blitze sprühen. Euer Gesicht ist heller als die Sonne geworden, und meine Augen schmerzen davon...‘ Vater Seraphim sagte: ‚Entsetzt Euch nicht, Eure Gottergebenheit, Ihr seid jetzt ebenso lichtüberflutet wie auch ich. Ihr selbst seid jetzt in der Fülle des Geistes Gottes, sonst könntet Ihr mich gar nicht so sehen.‘ Und während er seinen Kopf zu mir neigte, flüsterte er mir leise ins Ohr: ‚Dankt Gott dem Herrn für seine unaussprechliche Gnade gegen Euch. Ihr habt ja gesehen, daß ich mich nicht einmal bekreuzigt habe, nur in meinem Herzen habe ich still den Herrn gebeten und innerlich gesagt: Herr, würdige ihn, daß er klar und mit seinen leiblichen Augen die Herabkunft Deines Geistes sieht, dessen Du deine Knechte würdigst, wenn immer es Dir gefällt, Dich im Lichte deiner majestätischen Herrlichkeit zu offenbaren. Und seht, Väterchen, der Herr hat augenblicklich die demütige Bitte des armseligen Seraphim erhört... Wie sollten wir ihm nicht danken für diese seine unaussprechliche Gnade an uns beiden? Denn nicht immer, Väterchen, hat Gott der Herr seine Gnade selbst den großen Heiligen in der Wüste gezeigt. Diese Gnade Gottes wollte, dank der Fürbitte der Gottesmutter, Euer zerbrochenes Herz trösten wie eine Mutter, die ihr Kind liebt...‘

‚Warum, Väterchen, schaut Ihr mir nicht in die Augen? Blickt mich einfach an und fürchtet nichts, der Herr ist mit uns.‘ Nach diesen Worten erhob ich meinen Blick in sein Gesicht und ein noch größerer Schauer überfiel mich. Man stelle sich vor, mitten in der Sonne, in der überaus blendenden Helle ihrer mittäglichen Strahlen, das Gesicht eines Menschen, der mit euch redet. Ihr seht die Bewegungen seiner Lippen, den sich ändernden Ausdruck seiner Augen, hört seine Stimme, spürt, daß jemand euch mit den Händen an die Schulter faßt, aber weder seine Hände noch euch selbst, noch seine Gestalt, sondern lediglich ein blendend helles Licht seht ihr, das sich einige Meter im Umkreis ausbreitet und mit seinem hellen Glanz die Schneedecke der Waldlichtung und die Schneeflocken, die auf mich und den großen Starzen herabfallen, aufleuchten läßt. Wahrscheinlich wird man sich die Situation vorstellen können, in der ich mich damals befand.“¹²

¹² Nikolai Motowilow, Unterweisungen zum Erwerb des heiligen Geistes, in: Dmitri Mereschowski, Wassili Rosanow, Margarita Woloschina, Maximilian Woloschin, Der letzte Heilige. Seraphim von Sarow und die russische Religiosität. Aus dem Russischen von Heike Jaschke-Tonikjan. Einführung von Karen Swassjan, Stuttgart 1994, S. 227-230 (hier abgedruckt nach: Stimme der Orthodoxie, Januar und Februar 1990).

In diesem kurzen Auszug sind alle wesentlichen Elemente enthalten: zunächst der Bezug zum Tabor-Ereignis, die Gegenwart Gottes in der Lichterscheinung sowie die Verbindung von innerem Gebet und geistig-sinnlicher Wahrnehmung. Der seit den Wüstenvätern überlieferte Weg ostkirchlichen Betens, in deren Tradition sich der hl. Seraphim ausdrücklich sah, erfuhr durch sein gotterfülltes Leben eine übernatürliche Bestätigung. Auch der „Hesychasmus“ leuchtete für die Kirche in neuer Glaubwürdigkeit auf und verlieh der Übung des Jesusgebets einen neuen Auftrieb.

b) Theologischer Ansatz der Orthodoxie

In der theologischen Auseinandersetzung um den „Hesychasmus“ ging es zunächst um die Frage nach der Möglichkeit einer Vereinigung des Menschen mit Gott. Dazu verfaßte Palamas sein Hauptwerk, die „Triaden zur Verteidigung der heiligen Hesychasten“. Über die ursprüngliche Frage hinaus aber entwickelte Palamas in seinen „Triaden“ einen theologischen Ansatz, den er der Argumentationsweise seines Gegners Barlaam gegenüberstellte. Dieser war zwar – entgegen früherer Behauptungen – mit dem lateinischen Thomismus nicht sonderlich vertraut, doch betrieb er seine Theologie auf der Basis des schlußfolgernden Denkens, also auf dem Fundament der aristotelischen Syllogistik¹³. Anstelle der ausschließlich rationalen Beweisführung Barlaams und seiner Freunde vertrat nun Palamas eine Theologie der geistlichen Erfahrung. Theologische Erkenntnis wird demnach nicht in erster Linie durch Schlußfolgerungen gewonnen, sondern durch persönliche mystische Inspiration, durch übernatürliche Erleuchtung. Zwar erkannten die Anhänger des Palamas die Tradition der Väter ausdrücklich an, aber im Grunde waren sie mit ihrer Theologie nicht einmal darauf angewiesen. Sie scheuten sich nicht, im Einzelfall auf einen Traditionsbeweis ganz zu verzichten. Sie stellten ihre Theologie als ein Novum dar, gleichsam als eine legitime Fortführung der neutestamentlichen Offenbarung durch ihren „inspirierten Meister“.

Gewiß hatte Palamas die Skepsis gegenüber einer zu rationalen Theologie und das Empfinden für die Grenzen theologischer Aussagen geschärft, doch erkannte man auch im Osten die Engführung seines Ansatzes. Als die Schriften des hl. Thomas von Aquin und anderer Scholastiker durch Übersetzungen ins Griechische auch in Byzanz bekannt wurden und an Einfluß gewannen, entbrannten zunächst heftige geistige Kämpfe. Schließlich verlor der unnachgiebige Palamismus an Bedeutung und geriet ab dem 15. Jahrhundert weitgehend in Vergessenheit.

Erst seit etwa hundert Jahren erfährt er eine Renaissance. Wiederentdecker waren Russen wie G. Florowskij (z. B. in russischer Sprache „Die Wege der russischen Theologie“, 1937), aber auch Griechen, Serben und Rumänen. Im Anschluß an den ersten panorthodoxen Theologenkongreß in Athen 1936 lebte die palamitische bzw. neopalamitische Theologie wieder neu auf und setzte sich seit etwa 50 Jahren

¹³ Antonis Fyrigos, Barlaam v. Kalabrien, in: LThK (3. Aufl. 1994), Bd. II, Sp. 6f.

bei den byzantinisch-slawisch geprägten, orthodoxen Nationalkirchen sogar als vorherrschende Ausrichtung durch. Dies zeigt sich im heutigen ökumenischen Austausch immer deutlicher als eines der größten Hindernisse. Die als Fortentwicklung des athonitischen Hesychasmus entstandene Theologie ist kaum dialogfähig mit dem Westen. Einerseits leugnet sie die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis. Damit steht das Vernunftwissen dem Glaubenswissen unvermittelt und unrückführbar gegenüber. Andererseits fordert sie als Voraussetzung für eine authentische Theologie eine sinnlich-geistige Gotteserfahrung im Sinn der Schau des ungeschaffenen Taborlichts und darüber hinaus sogar die Heiligkeit des Theologen. Gleichzeitig spricht sie diese Voraussetzungen der stärker rational verfaßten Theologie des Westens fast generell ab.

Die Orthodoxie betrachtet die „Licht-Theologie“ als originäre Errungenschaft des Ostens. Darin erkennt sie ein Stück weit ihre eigene Identität. Gerade in der neueren Zeit, in der die Orthodoxie ihre Eigenständigkeit zu betonen und zu verteidigen sucht, flüchtet sie um so mehr in einen theologischen Ansatz, durch den sie sich vom Westen abhebt¹⁴.

B. Der Brückenschlag Johannes Pauls II.

Schon im Apostolischen Schreiben „Orientale lumen – Das Licht aus dem Osten“ vom 2. Mai 1995 lenkt Papst Johannes Paul II. den Blick der katholischen Kirche auf die geistlichen Schätze der Ostkirche. Er schreibt: Da „die altehrwürdige Überlieferung der Orientalischen Kirchen einen wesentlichen Bestandteil des Erbgutes der Kirche Christi darstellt, müssen die Katholiken vor allem diese Überlieferung kennenlernen, um sich mit ihr vertraut machen und, soweit es dem einzelnen möglich ist, den Prozeß der Einheit fördern zu können“. Ausdrücklich hebt er die Rolle der orthodoxen Kirche hervor und betont, daß die „orientalischen katholischen Brüder ... zusammen mit den orthodoxen Brüdern die lebendigen Träger dieser Überlieferung sind“ (Orientale lumen, Nr. 1).

Der Papst beruft sich auf eine Aussage des II. Vatikanischen Konzils im Dekret über den Ökumenismus: Es „wird mit Nachdruck empfohlen, daß die Katholiken sich mehr mit diesen geistlichen Reichtümern der orientalischen Väter vertraut machen, die den Menschen in seiner Ganzheit zur Betrachtung der göttlichen Dinge emporführen“ (Unitatis redintegratio, Nr. 15). Die „Reichtümer“ der „geistlichen Traditionen“ des Orients, so sagt das Konzil, haben „besonders im Mönchtum ihre Ausprägung gefunden“. Johannes Paul II. nennt das Mönchtum „eine besondere Warte, die uns viele Wesenszüge des orientalischen Christentums erkennen läßt“. Und er fügt hinzu: „Das Mönchtum im Orient wurde nicht nur als eine Art Ausnahmesituation angesehen, die nur eine Kategorie von Christen be-

¹⁴ Gerhard Podskalsky, Probleme der Vermittlung zwischen östlicher und westlicher Kultur, in: Stimme der Orthodoxie, Festschrift Konrad Onasch, 3/1996, S. 53-55.

trifft, sondern eigentlich als Bezugspunkt für alle Getauften im Rahmen der jedem einzelnen vom Herrn zugeteilten Gaben, so daß es als eine sinnbildliche Synthese des Christentums erscheint“ (Orientale lumen, Nr. 9).

1. „Herzensgebet“ und „Rosenkranz“

„Das Rosenkranzgebet ist in der besten und bewährten Tradition der christlichen Betrachtung angesiedelt. Es hat sich als ein eigentümlich meditatives Gebet im Westen entwickelt und ist in gewisser Weise eine Entsprechung zum ‚Herzensgebet‘ oder ‚Jesusgebet‘, welches auf dem Humus des christlichen Ostens gewachsen ist“ (Rosarium Virginis Mariæ, Nr. 5).

Mit diesen wenigen Worten ist die Brücke geschlagen. Zum einen erkennt die katholische Kirche die Tradition des „Herzensgebets“ sowie des „Jesusgebets“ ausdrücklich an. Die Ostkirche darf sich mit ihrem Schatz vom Westen ganz verstanden und angenommen wissen.

Zum anderen aber hebt der Papst damit hervor, daß es auch im Westen eine „Tradition der christlichen Betrachtung“, ein „meditatives Gebet“ in Entsprechung zum Herzensgebet gibt.

Das bedeutet nicht, daß die römisch-katholische Kirche dem Orient seinen originären Schatz streitig machen möchte. Ganz im Gegenteil, der Verweis des Papstes auf das Jesusgebet ist eine eindeutige Aufforderung, das Verständnis und die Praxis des Rosenkranzes im Licht ostkirchlicher Spiritualität zu überprüfen und gleichsam in der Ostkirche zur Schule zu gehen. Dies wird durch die Anknüpfung an das Tabor-Ereignis und durch die Bezeichnung „lichtreiche Geheimnisse“ unübersehbar. Die Aufgabe lautet, den Rosenkranz so zu beten, daß er vom „mündlichen“ zum „seelischen“ und schließlich zum „geistigen Gebet“ wird, d. h. zum „Herzensgebet“, in dem sich Gott dem Menschen mitteilen kann.

Ausdrücklich spricht der Papst diese Aufforderung im Dokument „Orientale lumen“ aus. Er erinnert an die „Haltung des Gebets“, „die der Osten bevorzugt und weiterhin allen, die an Christus glauben, anbietet. Wir müssen uns eingestehen, daß wir alle dieses von angebeteter Gegenwart erfüllte Schweigen nötig haben: ... das Gebet, damit es niemals vergesse: Gott schauen heißt, mit so strahlendem Gesicht vom Berg hinabzusteigen, daß man es mit einem Schleier verhüllen muß (vgl. Ex 34, 33), und damit unsere Versammlungen unter Vermeidung von Selbstverherrlichung der Gegenwart Gottes Raum zu geben wissen“ (Orientale lumen, Nr. 16).

Johannes Paul II. bietet damit eine Grundlage für die Vermittlung zwischen Ost und West. Einerseits gesteht der Westen dem Osten seine Domäne zu, andererseits zeigt er von sich aus die Bereitschaft und die Fähigkeit, auf der Ebene der Spiritualität mit dem Osten in einen geistlichen Austausch zu treten. Denn im Frömmigkeitsleben beider Kirchen findet sich etwas zutiefst Verbindendes.

2. „Verzückung“ auf dem Berg Tabor

Durch den Blick, den wir auf die Ostkirche geworfen haben, wird klar, wie brillant es dem Papst gelungen ist, dem Wesentlichen der ostkirchlichen Spiritualität und Theologie in wenigen Sätzen Ausdruck zu verleihen, und zwar gleich im ersten Abschnitt, mit dem der Hauptteil des Rosenkranz-Dokuments beginnt. Es lohnt sich, an dieser Stelle den Absatz im Wortlaut anzuführen:

„Und er wurde vor ihren Augen verwandelt; sein Gesicht leuchtete wie die Sonne' (Mt 17, 2). Die im Evangelium berichtete Szene von der Verklärung Christi, in der die drei Apostel Petrus, Jakobus und Johannes wie verzückt von der Schönheit des Erlösers erscheinen, kann zu einem Bild christlicher Kontemplation erhoben werden. Es bleibt der Auftrag eines jeden Jüngers Christi, und somit auch unser Auftrag, die Augen auf das Antlitz Christi gerichtet zu halten und darin das Geheimnis des gewöhnlichen und schmerzlichen Weges seiner Menschheit zu erkennen, bis hin zum Begreifen des göttlichen Glanzes, der sich endgültig im Auferstandenen, der zur Rechten des Vaters verherrlicht ist, kundtut. Im Betrachten dieses Angesichtes öffnen wir uns, um das Geheimnis des dreifaltigen Lebens in uns aufzunehmen und um stets aufs Neue die Liebe des Vaters zu erfahren und die Freude des Heiligen Geistes zu verkosten. So verwirklicht sich auch für uns das Wort des heiligen Paulus: ‚Wir alle spiegeln mit enthülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wider und werden so in sein eigenes Bild verwandelt, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch den Geist des Herrn' (2 Kor 3, 18)“ (Rosarium Virginis Mariæ, Nr. 9).

Der Papst tritt sofort in die Herzmitte des ostkirchlichen Lebens ein, indem er vom Tabor-Ereignis ausgeht. Die Verwendung des Ausdrucks „Verzückung“ ist ein eindeutiges Bekenntnis zu den übernatürlichen Erlebnissen, die der Osten im Zusammenhang mit der Schau des göttlichen Lichts bezeugt. Wenn schließlich der Papst formuliert, daß diese „Verzückung“ zu einem Bild christlicher Kontemplation erhoben werden kann, so klingt es fast wie eine offizielle lehramtliche Entscheidung.

Nachdem der Papst anschließend an die Verpflichtung aller Christen erinnert, sich auf den Weg der Kontemplation zu begeben, liefert er auch die theologische Deutung dazu, die uns wiederum sehr bekannt erscheinen muß: Im betrachtenden Gebet „nehmen wir das Geheimnis des dreifaltigen Gottes in uns auf“. Durch das Paulus-Zitat schließlich rundet er den Hinweis auf das Tabor-Ereignis ebenfalls ganz im Geist der Ostkirche ab. Dort nämlich wird die Wirkung des Taborlichts beim Herzensgebet einmal vom Eindruck der Jünger her gedeutet, die durch den Blick auf das verklärte Antlitz Christi mit göttlicher Herrlichkeit erfüllt werden, zum anderen von Christus selbst her, der durch das göttliche Licht in seiner menschlichen Natur verwandelt wird.

In diesem zweifachen Sinn deutet der Papst das Tabor-Ereignis auch im Schreiben „Orientale lumen“. Er spricht von der Gewißheit, daß Gott uns seine Liebe „teilt“ und daß „jeder, der an ihr teilhat, von Gottes Herrlichkeit berührt wird: es ist

der von der Liebe verwandelte Mensch, den die Jünger auf dem Tabor gesehen haben, der Mensch, der zu sein wir alle berufen sind“ (Orientale lumen, Nr. 15).

Bevor sich in der Ostkirche der Akzent auf die Gebetstechniken verschoben hatte, lautete die Grundbotschaft: Es gibt keinen Aufstieg der Seele zu Gott ohne Askese und Gebet. Der geistliche Aufstieg aber bedeutet nicht eine einseitige Überwindung des Körperlichen, vielmehr erfährt der Mensch die Gemeinschaft mit Gott überraschenderweise als eine ganzheitliche Vereinigung, in die Seele und Leib mit einbezogen werden. In dieses Licht stellt der Papst den Rosenkranz: Durch das betrachtende Gebet öffnet sich der Mensch für die Liebe Gottes, die sein ganzes Leben real und wahrnehmbar verwandelt.

3. „Geheimnis Christi“ als „Geheimnis des Lichts“

Dem Papst geht es gewiß nicht darum, die Beter des Rosenkranzes zu ekstatischen Erfahrungen führen zu wollen. Er ist fern der modernen Tendenz, sinnlich wahrnehmbare Gotteserfahrungen zu suchen und sie an die Stelle des reinen Glaubensakts zu setzen. Dazu lesen wir im Dokument „Orientale lumen“: „Auf dem Höhepunkt der Erkenntnis und der Erfahrung Gottes steht seine absolute Transzendenz. Zu ihr gelangt man nicht in erster Linie durch systematische Meditation, sondern vielmehr durch die Aufnahme der Schrift und der Liturgie im Gebet“ (Nr. 16). Das Hauptanliegen des Papstes wird deutlich, wenn wir noch einmal den Blick auf den Beginn dieses Dokuments richten. Dort spricht er von den „Wesenszügen der spirituellen und theologischen Überlieferung, die den verschiedenen Kirchen des Orients gemeinsam sind,“ und fährt fort: „In diesen Wesenszügen zeichnet sich die orientalische Auffassung vom Christsein ab, dessen Ziel die Teilnahme an der göttlichen Natur durch die Gemeinschaft mit dem Geheimnis der allerheiligsten Dreifaltigkeit ist.“ Dabei schreibe „die orientalische Theologie dem Heiligen Geist eine ganz besondere Rolle zu: durch die Macht des im Menschen wohnenden Geistes beginnt die Vergöttlichung bereits auf Erden, das Geschöpf wird verklärt und das Reich Gottes bricht an“. (Orientale lumen, Nr. 6)

Der Akzent des Papstes ist damit eindeutig theologischer Natur, allerdings mit einer zweifachen Ausrichtung¹⁵.

¹⁵ Schon als junger Theologe beschäftigte sich Karol Wojtyła intensiv mit der Mystik des Abendlandes. Seine Dissertation ist inzwischen als Taschenbuch auf Deutsch erschienen: Karol Wojtyła, Der Glaube bei Johannes vom Kreuz. *Doctrina de fide apud S. Joannem a Cruce*. Dissertation an der Theologischen Fakultät der Päpstlichen Universität Angelicum in Rom, Wien 1998. Seitdem ist das Schrifttum Wojtyłas bzw. Johannes Paul II. von dem Bemühen gekennzeichnet, mystische Wirklichkeiten in theologische Begriffe zu fassen. Zugleich versucht er im Zusammenhang mit der Frage nach theologischer Erkenntnis dem Staunen, dem Wertfühlen sowie der Intuition Raum zu geben, was eine gewisse Parallele zur ostkirchlichen Stellung der „Erleuchtung“ zeigt. In diese Richtung weist auch die Hervorhebung des Gewissens als „Instrument“ der Wahrheitsfindung, nämlich als den Ort, an dem der Mensch von Gott unmittelbar berührt wird. Er erschließt damit für die systematische Theologie sowie für die Philosophie

Die eine Seite betrifft den gläubigen Beter, jeden Christen. Je mehr er seinen Glauben an die christliche Berufung zur „Vergöttlichung“ vertieft, um so intensiver erlebt er alle religiösen Vollzüge, insbesondere die Feier der Sakramente. Je klarer er sich seiner Teilhabe an der göttlichen Natur und am Geheimnis des dreifaltigen Gottes bewußt wird, um so deutlicher erkennt er in der täglichen Umsetzung des Liebesgebots die unmittelbaren Wirkungen des Heiligen Geistes. Sie sind es letztlich, die der Papst mit dem „Licht“ in den neuen Rosenkranz-Geheimnissen meint. Das „Geheimnis Christi“ zeige sich „in besonderer Weise als Geheimnis des Lichtes“, so schreibt er (Rosarium Virginis Mariæ, Nr. 19). „Tatsächlich ist das ganze Geheimnis Christi Licht. Er ist das ‚Licht der Welt‘ (Joh 8, 12).“ Und schließlich: „Geheimnis des Lichtes schlechthin ist die Verklärung, die sich nach der Überlieferung auf dem Berg Tabor ereignet hat. Auf dem Antlitz Christi erstrahlt göttliche Glorie, während der Gottvater ihn vor den verzückten Aposteln beglaubigt, damit sie ‚auf ihn hören‘ (vgl. Lk 9, 35 par.) und sich darauf einstellen, mit ihm auch die schmerzvollen Augenblicke seiner Passion zu leben, um mit ihm zur Freude der Auferstehung und zu einem im Heiligen Geist verklärten Leben zu gelangen“ (Rosarium Virginis Mariæ, Nr. 21).

Die andere Seite berührt die Aufgabe der Theologie, die in der offiziellen Lehre über Gott und den Menschen seinen Niederschlag findet. Obwohl sich der Papst bei anderer Gelegenheit nicht scheut, Gregorios Palamas als „großen Schriftsteller“ unter den „orientalischen Theologen“ zu bezeichnen (vgl. Generalaudienz am 12.11.1997), so verzichtet er sowohl in „Orientale lumen“ als auch in „Rosarium Virginis Mariæ“ auf einen direkten Bezug zu Palamas. Zu lange galt seine Lehre im Westen als eindeutige Häresie. Aber genau die Frage nach dem Verhältnis zwischen Wesen Gottes und seinen Tätigkeiten bewegt den „Pontifex“. Sein Hauptwerk vor der Wahl zum Papst „Person und Tat“ untersucht dieses Verhältnis beim Menschen¹⁶. Er kommt zu dem Ergebnis, daß sich die Person in ihrer Tat offenbart. Dabei ist die Tat nicht etwas, das zum Wesen der Person hinzukommt, vielmehr ist die Person selbst in der Tat gegenwärtig. Die Tat ist von der Person zwar real verschieden, doch haben Person und Tat denselben ungeteilten Seinsgrund. Das Wesen der Person verlängert sich gleichsam in ihre Taten hinein. Dazu bedarf es, wie Karol Wojtyla betont, einer dynamischen Vorstellung von Seinsgrund und Wesen. Wenn diese Vorstellung auf Gott übertragen wird, dann ergibt sich ein dynamisches Gottesbild, das dem Konzept eines Palamas sehr nahe kommt¹⁷. Versucht

ganz neue Ansatzpunkte, die ihm auch einen breiteren Zugang zu den Überlieferungen des Ostens ermöglichen.

¹⁶ Deutsche Übersetzung: Karol Wojtyla, Person und Tat. Endgültige Textfassung in Zusammenarbeit mit dem Autor von Anna-Teresa Tymieniecka. Mit einem Nachwort zur deutschen Ausgabe von Andrzej Poltawski, Freiburg i.Br. 1981.

¹⁷ Der „Unzugänglichkeit“ des Wesens Gottes, das den mitteilbaren ungeschaffenen Energien Gottes gegenübersteht, entspricht nach dem Ansatz Wojtylas die „Inkommensurabilität“ der Person selbst, die sich aber in der Tat transzendiert und offenbart.

man alle Elemente, die der Papst im Zusammenhang mit „verklärender Gegenwart des Heiligen Geistes“, „Teilhabe am Geheimnis der Dreifaltigkeit“ oder „Vergöttlichung des Menschen“ formuliert hat, in einen systematischen Ansatz zu integrieren, so verlangt dieser geradezu ein dynamisches Gottesbild mit radikal personalistischem Wirklichkeitsverständnis. Es ist die Gottheit selbst, die sich bei der Mitteilung göttlichen Lebens an die menschliche Person dynamisch in die Schöpfung hinein verlängert. Dabei ist es die Dynamik des dreipersonalen Lebens Gottes, die die personale Gegenwart des Heiligen Geistes zugleich als Einwohnung des dreifaltigen Gottes in die Welt verstehen läßt. Gleichzeitig gewinnt das ursprüngliche Erfassen der Gottheit in seiner Drei-Personalität Priorität vor der Vorstellung eines vorausgehenden Wesens Gottes.

Genau einem solchen Ansatz hat die Theologie des Ostens einen Weg bereitet, herausgefordert nicht zuletzt durch die Auseinandersetzung um den „Hesychasmus“¹⁸. Die Theologen der römisch-katholischen Kirche stehen meines Erachtens vor der historischen Aufgabe, herauszuarbeiten und aufzuzeigen, wie der Papst durch sein Denken und seine lehramtlichen Äußerungen die Theologie des Westens von Grund auf erweitert hat. Ein beredter Ausdruck dafür ist sein mystisch-theologischer Brückenschlag zum Osten, in den er nicht nur Theologen, sondern alle Gläubigen durch die Aufforderung zur Übung des „lichtreichen Rosenkranzes“ einbezieht.

Erich Maria Fink, seit 1986 Priester der Diözese Augsburg, eineinhalb Jahre als Diözesanpostulator für Selig- und Heiligsprechungsprozesse tätig, von 1992-95 im Dienst der Gebetsstätte Marienfried, anschl. viereinhalb Jahre Pfarrer dreier Landgemeinden, zum Beginn des Jahres 2000 für den Dienst in Rußland freigestellt, nun Pfarrer der Gemeinde „Königin des Friedens“ in Beresniki/Ural.

¹⁸ Vgl. Georgi Kapriev, Systemelemente des Philosophisch-theologischen Denkens in Byzanz. Zum Dialog Theophanes des Gregorios Palamas, in: RTPM 64, 2 (1997), S. 263-290.